

# TASAV BEYİN FIRTINASI TOPLANTILARI

## DİN-SİYASET ÇALIŞMA GRUBU

### TÜRKİYE'DE DİNİN KAMUSAL ROLÜ VE DİN İSTİSMARI: TARİHSEL BİR ANALİZ

Rapor No. 7 // 15 Temmuz 2014

Raportör:

**Prof. Dr. Hilmi DEMİR**  
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## İÇİNDEKİLER

---

1. DİNİN KAMUSAL ROLÜ VE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ KONUSUNDAKİ TARTIŞMALARIN TEORİK ÇERÇEVESİ.....	1
2. OSMANLI TECRÜBESİ: GELENEKSEL FIKIH VE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ.....	4
3. CUMHURİYETE DEVREDEN MİRAS: DİNİN MEŞRULAŞTIRICI BİR İDEOLOJİYE DÖNÜŞMESİ .....	9
4. DEVLETİN DEMOKRATİKLEŞEMEMESİ VE DİN İSTİSMARI .....	11
5. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	14
KAYNAKÇA .....	17

## SUNUŞ

*Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV), Türkiye'nin içinde bulunduğu sorunların tespiti ve bunlara yönelik alternatif çözümler oluşturulması amacıyla "Beyin Fırtınası" toplantılarına başlamıştır. Bu kapsamda, TASAV tarafından daha önce yapılan çalıştaylarda ortaya konulan öncelikler de dikkate alınmak suretiyle tüm siyasi, sosyal, ekonomik ve stratejik alan ve konular değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır.*

*Küresel ve bölgesel gelişmelerin Türkiye jeopolitiğini yakından ilgilendirdiği bir süreçte, iç ve dış sorunların doğru teşhis edilmesi kuşkusuz doğru stratejilerin ve politikaların uygulamaya konulabilmesi bakımından önem arz etmektedir.*

*Siyasi, ekonomik ve sosyal alanlarda gittikçe büyüme, genişleme, yayılma ve bir kısmı da kangren olma istidâdı gösteren kimi sorunlar, aynı bakış açısıyla ve geniş bir vizyonla ele alınmayı beklemekte, bütüncül ve kuşatıcı bir anlayışla değerlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır.*

*Siyasî alanda yürütülecek kuşatıcı reform hamlelerinin yanında, ekonomik ve sosyal alanlarda da önemli reformların yapılması, Türkiye'nin hedeflediği sıçramayı yapabilmesi için elzemdir.*

*Bu düşüncelerden hareketle TASAV tarafından gerçekleştirilecek akademisyen ve uzmanların katılacağı bir dizi beyin fırtınası toplantısı ile Türkiye'nin "iyi yönetilen" bir ülke olabilmesine bilimsel katkı sağlanması hedeflenmektedir.*

*Çalışmalar; yeni gelişmeleri, konunun evrensel boyutlarını, Türkiye'deki durumu, sorunları, eksiklik ve aksaklıkları değerlendiren; alternatif çözümlerin geliştirilmesini ve yeni politika önerilerini ihtiva eden; tüm meseleleri stratejik bakış açısı ile inceleyen ve diğer konularla bütünleşik olarak ele alan bir çerçevede yürütülmektedir.*

*Hitit üniversitesinden Prof. Dr. Hilmi Demir'in kaleme aldığı bu raporda, öncelikle din-devlet ilişkisi üzerine yürütülen teorik tartışmalar özetlenmekte, ardından Osmanlı dönemindeki durum ve Cumhuriyet'e kalan miras açıklanmakta, sözkonusu ilişkinin demokratikleşmeye yansımaları tartışılmakta, dinin siyasî alanda nasıl istismar edilmekte olduğu incelenmekte ve nihayetinde tespit edilen sorunların giderilmesine yönelik öneriler sıralanmaktadır.*

*Bu vesileyle, beyin fırtınası çalıştayına katılan bilim insanlarına, araştırmacılara ve uzmanlara teşekkür eder, çalışmaların neticesinde ortaya çıkardığımız objektif veri ve politika önerilerinin ilgililere ve karar alıcılara yararlı olmasını temenni ederim.*

*Saygılarımla,*

**İsmail Faruk AKSU**  
**TASAV BAŞKANI**

# TÜRKİYE'DE DİNİN KAMUSAL ROLÜ VE DİN İSTİSMARI: TARİHSEL BİR ANALİZ

Prof. Dr. Hilmi DEMİR

## 1. DİNİN KAMUSAL ROLÜ VE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ KONUSUNDAKİ TARTIŞMALARIN TEORİK ÇERÇEVESİ

Dinin kamusal rolü ya da Din-Devlet arasındaki ilişkinin modernizm süreci ile birlikte köklü bir değişime uğradığı ve bu alanda karşılaştığımız sorunların büyük çoğunluğunun modernizmden kaynaklandığı varsayılır. Genel kabule göre modernleşme, dinin toplumsal rolünü ve etkisini marjinalleştirmiştir. Buna göre Modernleşme, “din-devlet ayrılığı ve laik-rasyonel bürokratik devletlerin gelişimi” gibi süreçleri içerdiğinden geleneksel yapıları alt üst etmiştir. Türkiye’de İslâmcılar bu gerekçelerden dolayı, modernizme karşı olmayı, dinî bir gereklilik olarak kabul etmişlerdir.<sup>1</sup> Bu açıdan modernizmin ister İslâmcı ister laik olsun Türkiye’de din-devlet ilişkisi konusundaki tartışmaları belirleyen temel bir referans kabul edildiği görülür. Laikler Osmanlı’da din-devlet ilişkisinin tamamen iç içe geçtiğini ve bu nedenle dini tüm kamusal alandan dışlayarak modernizm sürecinin tamamlanacağına inanırlar. Buna karşılık İslâmcılar ise, modernizmin dini kamusal alandan tamamen sürmeye çalıştığını varsayarak, din-devlet ilişkisinin iç içe bir ilişki olması gerektiğini iddia ederler ve laikliğin İslâm’la asla bağdaşamayacağını öne sürerler.<sup>2</sup> Laikler, Osmanlı tecrübesini bir *devr-i sâbık* olarak görüp tümünden reddederken, bu konuda İslâmcıların kafası biraz karışıktır. İslâmcılar, Osmanlı’nın son zamanlarındaki Batılılaşmasını bir teknik iktibas olarak görmeyi tercih ederler. Bir medeniyet alanından diğerine geçmek, Doğu medeniyetini terk ederek, Batı medeniyetini olduğu gibi kabul etmek olarak Batılılaşmaya karşı çıkarlar.<sup>3</sup> Aslında Osmanlı’da ortaya çıkmaya başlayan İslâmcılık, Batı medeniyeti ile bilgi ve teknik düzeyde bir değişimi kabule baştan onay vermiş gözükmektedir.

Kemal Karpat’ın haklı olarak altını çizdiği gibi İslâmcılık aslında laiklik ya da sekülerliğin karşısında değil tam da onun yanındaydı. Osmanlılık ile başlayan sekülerleşme, devlet katında kabul gören İslâmcılık ile devam etmişti. *Osmanlılık, üniter bir devletin kurulması için gerekli olan laik bir kavramdı... 1864 Vatandaşlık Kanunu’nun kabul edilmesiyle, halk sultanın uyruğu olmaktan çıkarak Osmanlı*

<sup>1</sup> Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012.

<sup>2</sup> Hayrettin Karaman, “Demokrasi çoğulculuk laiklik ve İslâm”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/demokrasi-cogulculuk-laiklik-ve-İslâm/53629>. Erişim. 21.05.2014.

<sup>3</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, 2010, s.18.

*Devleti'nin vatandaşı hâline geldi ve bu statü değişikliğiyle Osmanlılık somutluk kazanmış oldu. Osmanlılık, toprağın rolü ve devletle ilişkisi açısından büyük bir değişikliğe yol açtı. Klasik Osmanlı siyaset teorisine göre toprak ve üzerindeki her şey hanedana-sultana aitti. Osmanlılığa göre Osmanlı milleti devletin sınırları tarafından belirlenen bir toprak-ülke üzerinde yaşayan bir topluluktan ve hanedan devletin sahibi değil koruyucusuydu.<sup>4</sup> Bedri Gencer'in en açık ifadesiyle; İslâmcılık, XIX. asırda küresel bir güç hâline gelen Batı'nın etkisiyle İslâm dünyasında başlayan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme sürecinin ürünü bir ideolojidir.<sup>5</sup>*

Belki buna eklenmesi gereken ikinci husus bugünden çok farklı olarak Türkiye'deki İslâmcılığın modern tarihindeki ana eğilim, kavram nasıl tanımlanırsa tanımlansın 'seriat' ilkelerinin uygulanabileceği bir siyasal ve toplumsal düzenin kurulması olmamıştır. Bu amacı taşıdığı ilân eden hareketler ki bunlar genelde uzun soluklu olmayı başaramayan ve popüler bir destek kazanamayan, umumiyetle kendisini dinî duyarlılıkları esasında tanımlamaya ve anlamaya çalışan daha geniş bir kitleye marjinal kalmış hareketlerdir.<sup>6</sup> Burada asıl ilginç olan, Osmanlı'da İslâmcılık düşüncesinin aslında 1990'lardan sonra ortaya çıkan İslâmî hareketlerde olduğu gibi bir dinî devlet iddiası taşımasıydı. Bunun nedeni zaten Osmanlı'nın dinî bir devlet olduğu ve zaten buna ihtiyaç olmadığı iddiası ise oldukça tartışmalıdır.

Görüldüğü gibi hem İslâmcılık hem de laiklik taraftarları aslında mefulleri oldukları modernizme dayanarak bir tartışma yürütmektedirler. Dinin kamusal rolü ve din-devlet ilişkisi konusunda Osmanlı tecrübesi ve bu tecrübenin Türkiye Cumhuriyeti'ne nasıl taşındığı ya da taşınmadığı konusu süreçler göz ardı edilerek modernleşme kuramının asıl fail olduğunu iddia etmektedirler.

Oysa 188 ülkeyi inceleyen Robert Baro ve Rachel McCleary "ülkelerin gelir düzeyi yükseldikçe resmî bir dine sahip olma eğiliminin düştüğü" yönündeki iddiaların istatistiki geçerliğinin olmadığını vurgulamaktadır.<sup>7</sup> Ayrıca bu açıklama tarzında modernite tek biçimci ve modelli bir tarihî süreç olarak algılanmaktadır. Farklı modernizm tecrübelerinin yaşanamayacağı ya da yaşanmadığı baştan kabul edilmektedir.

Dinin kamusal rolü ya da din-devlet ilişkisini tartışmalı kılan ikinci unsur ise **özcü ve medeniyetçi** yaklaşımlardır. II. Meşrutiyet İslâmcılarıyla birlikte Hak-Batıl ikilemiyle öne çıkan *medeniyet* fikri, Cumhuriyetle Doğu-Batı medeniyetine, 1980'lerden sonra da *İslâm Medeniyeti* şeklinde bir özcü anlayışa doğru anlam değişimine uğramıştır. Her medeniyetin değişmez sabiteleri olduğu ve medeniyetlerin birbirine kapalı olduğu iddiasından hareket eden bu anlayışa göre,

<sup>4</sup> Kemal Karpat H., *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul, 2009, s. 22-23.

<sup>5</sup> Bedri Gencer, "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 2013, s.69.

<sup>6</sup> Ahmet Çiğdem, "İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: 6. Cilt, İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.267.

<sup>7</sup> Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik & ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul, 2011, s. 11.

dinler özleri itibarıyla birbirlerinden farklıdır. Bundan dolayı din-devlet mücadelesi yalnızca Hıristiyanlığın yaşadığı bir sorun olarak görülür ve yine laikliği de bu sorun karşısında geliştirilmiş bir “Hıristiyan çözümü” olarak tanımlar. Bu açıdan laikliğin Müslüman toplulukların yaşadığı devletlerde ya uygulanamaz olduğu ya da yukarıdan bir dayatmayla uygulanmaya çalışıldığı ve Müslüman toplumların bir medeniyet değişimine mecbur bırakıldıkları iddia edilir. **Özcü-Medeniyetçi** yaklaşımın din-devlet ilişkilerine getirmiş olduğu açıklamalar aşırı genellemeci ve yüzeyseldir. Bu yaklaşım, Batı içindeki benzerlikleri aşırı homojenleştirmekte, Batılı ülkelerle Müslüman çoğunluklu ülkeler arasındaki farklılıkları da aşırı derecede abartmaktadır. Ayrıca medeniyetler arasındaki geçirgenliği ve etkileşimi ise tamamen göz ardı etmekte ve dinin farklı uygulama ve yaşanma tarzlarını da yok saymaktadır. Özcü-medeniyetçi yaklaşım dinin siyasî hayatta oynadığı role aşırı vurgu yaptığı için insan faktörünü önemsiz sayan bir bakış açısına sahiptir. Oysaki dinin siyasete etkisi insanların dini yorumlama biçimlerine bağlı olarak değişmektedir. Bu kuram aynı zamanda aynı medeniyet ailesine mensup olan Batı ülkelerindeki din-devlet ve dinin kamusal rolü konusundaki farklı uygulamaları açıklamakta da yetersiz kalmaktadır.<sup>8</sup>

3. Dinin kamusal rolü ve din-devlet ilişkilerini ele alırken modernizm kuramından ya da özcü-medeniyetçi yaklaşımdan yola çıkmak bu sorunu hem anlamamızı zorlaştırmakta hem de bir uzlaşmaya varmamızı imkânsızlaştırmaktadır. Yaklaşık bir asırdır Türkiye’de bu iki yaklaşım üzerinden süren tartışmalar aynı zamanda siyasetin kutuplaşmasına ve bu meselenin iktidara gelme ya da iktidardan uzaklaştırmak için araçsallaştırılmasına yol açmıştır. Biz öncelikle bu meselenin bu iki bakış açısından kurtarılarak yeni bir teorik çerçeve içinde tartışılması gerektiğini ileri süreceğiz. Öncelikle modernizm ya da medeniyet gibi “*topyekûn toplumsal olguları açıklayan çerçeveler*”den uzak durmakla işe başlamak yerinde olacaktır. İnsan eylemini ve toplum denilen kapsamlı toplumsal pratikler dizisini ilişkiselliği içinde kavramaya çalışmak daha anlamlı olacaktır. Bourdieucu bir yaklaşımla *pratiklerin ve yapıların birbirlerini karşılıklı olarak inşa ettikleri* dikkate alınarak siyaset ve laiklik pratiklerinin ve aktörlerinin karşılıklı olarak birbirlerini ve konumlarını inşa ettiklerini iddia edeceğim. Dolayısıyla Osmanlı’dan Cumhuriyete, Cumhuriyetten de günümüze din-devlet ilişkilerinde ortaya çıkan *habitusun\** bu

<sup>8</sup> Ahmet T. Kuru, s. 20-23.

\* *Habitus* kavramı Bourdieu’de alan kavramıyla birlikte düşünülmelidir. Bir alanın oluşumunda sırayla üç evrede yer alır; özerkliğin kazanılması, yapının ortaya çıkması ve simgesel sermayenin oluşumudur. Özerkliğin kazanılması, bir anlamda içinde bulunulan alana direniş göstermektir. Bu direniş sayesinde iki cephesi bulunan bir çatışma doğar ve kendi alanına sahip olan alan, kendi sermayesini oluşturarak, oluşumunu tamamlar. Bu süreç, habitusun oluşması ve bu sayede alanın kendisini sürekli yeniden üretmesiyle devam eder. Habitus eyleycilerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizmadır, çok çeşitli durumlarla başa çıkmayı sağlayan bir strateji üretme ilkesidir. Alan, varlığını sürdürmek için habitusu şekillendirir, habitusda yeni alanın stratejisini hazırlar. Bkz. Cihad Önsöz, “Pierre Bourdieu’nün Temel Kavramlarına Giriş”, *Sosyoloji Notları*, Sayı 1 (2007), ss.15-21.

pratikler ve aktörlerce oluşturulduğunu göstermeye çalışacağım. Bu teorik çerçevenin ana ilkelerini şu şekilde sıralayabilirim:

1. İmparatorlukların dağılma süreci ile birlikte yaşanan modernite süreci tek biçimci olarak ele alınamaz. Farklı modernizm tecrübeleri yaşanmıştır. Dinin kamusal rolü bu modernizm tecrübelerinden etkilenmiştir. Modernizm kendisi bir fail değildir, aksine toplumsal failer tarafından inşa edilen bir süreçtir.
2. Medeniyetler kapalı sistemler değildir. Birbirine açık ve etkileşim içindeki yapılardır. Bu da onların sürekliliğini ve yaşama imkânlarını artırır.
3. Dinin kamusal rolü ve din-devlet ilişkisinde insanın rolü ve insanların dini yorumlama biçimlerindeki farklılıkların etkisi göz ardı edilmemelidir.
4. Bir devletin kuruluş sürecindeki kurumsal yapıları ve dinin bu kurumlar arasındaki rolü ile din-devlet ilişkileri arasında sıkı bir ilişki vardır.
5. Din-devlet ilişkilerini dinlerin aslı özünden daha çok devletlerin iktisadî, hukukî ve eğitim kurumlarını nasıl yapılandırdıkları belirlemektedir. Buna şeklini veren ise bir ülkedeki siyasî rekabetin güçlü yönüdür.

## 2. OSMANLI TECRÜBESİ: GELENEKSEL FIKIH VE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

Türkiye’de dinin kamusal rolü Osmanlı tecrübesinden bağımsız olarak ele alınamaz. Osmanlı’da din-devlet ilişkisinin nasıl yürüdüğü ve hangi kurumsal yapılar ve failer aracılığıyla yapılandırıldığı göz ardı edilemez. Osmanlı’da Şeyh-ül İslâm’ın liderliğindeki ulema veya çok geniş anlamında din adamları, devletin merkezî bürokrasisinde önemli bir rol oynamanın yanısıra yerel yönetimlerde de dinî hizmetlerden eğitime, hukukun yorumlanmasından adlî vazifelere, vakıfların yönetiminden bazı yerlerde vergi tahsilatına kadar önemli sorumluluklar yüklenmişlerdir. Devletin siyasî ve hukukî yapısında İslâmiyet’in ve Müslüman din adamlarının bu kadar önemli rol oynadığı Osmanlı’nın laik bir devlet olduğundan tabii ki söz edilemez. Fakat diğer yandan, Osmanlı devleti iki açıdan teokrasi olarak da görülemez. Birincisi, Osmanlı hukuk sisteminde yasamanın tek kaynağı İslâm hukukunu yorumlayan ulema olmayıp, sultanlar da siyasî gerekçelerle kanunlar çıkarabilmekteydiler. Bunun şeriat tarafından tanınan bir yetki olması kanunnamelerin dünyevî bir otorite tarafından yapıldığı gerçeğini değiştirmez. İkincisi, Osmanlı uleması maaşları devlet tarafından ödenen ve sultanın denetimine tabii memur konumundaydı.<sup>9</sup>

Öncelikle Osmanlı din-devlet ilişkisi doğrudan Kur’an ve Sünnetin ya da dinin vazettiği bir gerçeklik değil, Hanefî hukuk sistematığının naslardan anladığı yorum üzerine inşa edilen bir gerçeklik olarak görülmelidir. Bu nedenle çağımızdaki bazı İslâmcı akımların Kur’an ve Sünnete dönüş çağırısı bu tecrübeyi de askıya alarak

<sup>9</sup> Ahmet T. Kuru, *age*, s. 201.

kendi yorumları üzerine yeni bir inşa çabası olarak kabul edilebilir. Osmanlı'nın dayandığı Sünnî fıkıh teorisinin itaat paradigmasına göre hükmetme ve emretme yetkisinin tek sahibi Tanrı'dır. Peygamber yanında, ayrıca devlet başkanı (halife), emir (komutan), baba, koca gibi dünyevî düzlemde belli şartlarla itaat mercii kabul edilen kişiler de, ilgi alanlarında buyurma yetkisini ve meşruiyetlerini bu Tanrı merkezli itaat paradigmasından alırlar. İşte Sünnî paradigmada din-devlet ilişkisini belirleyen ana çerçeve -hem bir peygamber olarak hem de yönetici olarak itaati emredilen- peygamberin otoritesinin nasıl ve kim tarafından devam ettirileceği sorunsalı etrafında şekillenmiştir.<sup>10</sup>

Şia, Hz. Peygamberin otoritesinin imam (devlet başkanı) tarafından devam ettirileceğini öne sürerken, Ehl-i sünnet ve Mutezile *ümmetin tamamının* peygamberin vahiy dışındaki yetki ve otoritesine sahip olacağını savunmuştur. Ehl-i sünnetin sistemine göre ümmet devraldığı peygamber otoritesini kendi içinden çıkardığı müçtehitler ile hayata geçirmiştir. Müçtehitlerin uygulaması iki şekilde hayat bulur; birincisi müçtehitler hükümlerinde bir ittifak içinde olabilirken, ikincisi de ihtilaf edebilirler. Birincisi olduğunda buna *icma-i ümmet* ya da kısaca *icma* denir ve bu Hz. Peygamberin sözünün sahabeyi bağlaması gibi icma' da bütün ümmet için bağlayıcı olur. Ancak icma'nın bu otoritesi devlet başkanına (imam) ihtiyaç bulunmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, icma kendi içinden kendine bağlı bir siyasî otorite çıkarmış ve yürütmeyi ona devretmiştir. Müçtehitlerin görüşlerinin farklı olması hâlinde ise bu herkes için bağlayıcı olmasa da Müçtehidin otoritesi devam etmekte ve bu görüşle amel edilmesi gerekli görülmektedir.<sup>11</sup>

Görüldüğü gibi Sünnî teoride müçtehitler veya daha yaygın bilinen adıyla fukaha/ulema/kadınların teorik olarak merkezî bir konumda yer almalarını sağlayan husus bu itaat paradigmasıdır. Devlet organında fukahanın merkezî bir yeri vardır. Yasama ve yargı hiç değilse teorik olarak siyasî otoritenin etkisinden bağımsız olarak sivil bir alanda cereyan etmektedir ve hukuk siyasî iktidarın temeli olarak görüldüğü gibi yönetim meşruiyetini kanundan (şeriat) almaktadır. Klasik Sünnî paradigma açısından devletin varlığı, devletin yapısı ve unsurları bir sorun olarak görülmemiş daha çok yöneticinin kimliği ve kişiliği üzerinde durulmuştur.<sup>12</sup>

Osmanlı tecrübesinde fukahanın/ulemanın ya da kadının neden merkezî bir öneme sahip olduğunu klasik fıkıh teorisinden bağımsız düşünemeyeceğimizi anladıktan sonra şimdi kamu otoritesinde kanun koyma yetkisinin kimde olduğunu açıklamak zorundayız. Klasik fıkıh teorisinde şari' (kanun koyucu) Allah'tır. Fakat klasik fıkıh teorisini açısından "kanun koyma" meselesinde anahtar sözcük kelimesi *hüküm* ve onun bazı türevleridir. Hüküm usulcüler tarafından Şari'nin hitabı olarak tanımlanır. Şari' Allah ve peygamber olduğuna göre, teorik olarak Allah ve peygamber dışında

<sup>10</sup> Yunus Apaydın, "Müslüman Siyaset Geleneğinde Din-Devlet İlişkisi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2003/1, cilt: I, sayı: 1, s. 220.

<sup>11</sup> Yunus Apaydın, *agm*, s. 220-221.

<sup>12</sup> Yunus Apaydın, *agm*, s. 221.



kimsenin hüküm koyma yetkisi yoktur. Fakihlerin yaptıkları ise Allah'ın ve peygamberin sözlerinde (nusus) bilkuvve bulunduğu varsayılan hükmü keşfetmeye, açığa çıkarmaya çalışmaktan ibarettir.<sup>13</sup>

Ancak bu, fakihlerin hukuku oluşturmada bir etki ve yetkilerinin olmadığı ve inisiyatif kullanmadıkları anlamına gelmez. Çünkü onlar bu metinlere ilişkin anlama ve yorumlama metodu (keşif mekanizması ) ortaya koyarken, esasında bu metinlerin amaç ve değerinin ne olduğuna ilişkin bir bakış açısı da geliştirmişlerdir. Hükmün Şari'in hitabı olduğu şeklindeki anlayışa bir esneklik getiren ve müçtehitlere daha aktif bir alan açan görüş ise içtihadî meselelerde Şari'in bir hitabının, dolayısıyla da muayyen bir hükmünün bulunmadığı şeklindeki görüştür. Bu görüşe göre, hükmü naslarda açık ve kesin olarak bildirilmiş olmayan bir mesele hakkındaki hüküm müçtehidin kanaatine tabi kılınarak, müçtehide hüküm koymada aktif bir rol verilmekte ve onun ulaştığı sonuç Allah'ın hükmü kabul edilmektedir.<sup>14</sup>

Sultanların kanun koyma yetkilerinin teorik çerçevesi daha çok ulu'l-emr'e itaat söylemiyle çizilmişse de pratikte sultanların asıl hareket alanları *cevazda tasarruf* söylemiyle oluşturulmuş ve genişletilmiştir.<sup>15</sup> Osmanlı'da örfî hukukun kanun koyma yetkisi de buna dayandırılabilir. Malî ve idarî meselelerinin bir kısmını şeriat hükümleri düzenlemekle birlikte bu konular büyük ölçüde örfî hukuk kapsamındadır. Osmanlı yönetiminde merkezî yer işgal eden uygulamaların çoğu şeriatın sınırlarını da zorlamaktaydı.<sup>16</sup> Klasik Sünnî paradigmanın sınırlarını zorlayan uygulamaya örnek olarak, devletin piyasada bir malın asgarî ve azamî fiyatına sınır koyması verilebilir. Çoğunlukla kadı ve muhtesib gibi din görevlileri tarafından yürütülen ve düzenlenen fiyat tahdidi, özellikle şehirleri düzenleme noktasında Osmanlı siyasetinin temel bir bölümüydü. Ve bu uygulama fiyatların serbest piyasada belirlenmesi taraftarı olan fıkha aykırıydı.<sup>17</sup> Anlaşıyor ki, Osmanlı'da hukukî alan büyük oranda kadıların verdiği fetvalarla belirleniyordu.

Bu bağlamda zikretmemiz gereken bir diğer husus da İslâm'ın dinî ve dünyevî alanlar ayrımı yapmadığı yönündeki iddialardır. Bu iddia ilk bakışta dinî ve dünyevî alanların şeriat tarafından doğrudan ve dogmatik bir şekilde düzenlendiği şeklinde anlaşılabilir. Ancak şeriatin bireyin yaşantısı açısından böyle bir ayrıma elverişli olmaması, dinî ve dünyevî alanların aynı şekilde düzenlenmesini gerektirmez. İnanan kişi açısından dinin kuşatıcılığının esas olduğunu tartışmak elbette anlamsızdır. Hatta kuşatıcılık iddiası taşımayan bir din, birey için tatmin edici de olmayabilir. Kuşatıcılık iddiası ile dinî hükümlerin hayatın her alanını sabitlediği, belirlediği bunlara ilişkin hükümlerinin tamamlanmış olduğu iddiası birbirine

<sup>13</sup> Yunus Apaydın,, *agm*, s. 223.

<sup>14</sup> Agy.

<sup>15</sup> Yunus Apaydın, *agm*, s. 224.

<sup>16</sup> Sami Zübaide, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci ve Hasan Hacak, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 181.

<sup>17</sup> Sami Zübaide, *age*, s..182.

karıştırılmamalıdır. Kur'an'ın tamamı vahiy olmak bakımından eşit ve aynı kutsiyete sahip olsa da, içerdiği konular arasında bir mahiyet farkının bulunduğu kabul edilebilir. Kur'an'da taabbudî denilen ve ibadetlere ait olan hükümler sabit ve değişmezdir. Ta'lilî hükümler ise, anlamı ve konuluş gerekçesi (illet, hikmet) metodik bir çabayla anlaşılabilen hükümlerdir.<sup>18</sup> Doğal olarak Kur'an'ın bu hükümleri "kanun" değil mezhebî sistematik içinde, fikhî paradigmalarda kanunlaştırılan hükümler niteliğindedir. Bu nedenle din-siyaset ilişkisi aslında ulemanın bu kanunlaştırma sürecini nasıl yürüttüğüyle de ilgilidir. Osmanlı tecrübesinde bu ilişkiyi ulemanın, kamusal düzeni ve kamu otoritesini dikkate alarak hayattan gelen talepleri karşıladığı anlaşılmaktadır. Ebu's-suud'un, seküler hukuku, kamu düzenini ve uygulamayı şeriat ile uzlaştırma noktasındaki yeniliklerini, Para vakfı ve arazi vergisi örneğindeki tavrını bu bağlamda görebiliriz.<sup>19</sup>

Bir diğer husus ise klasik fıkıh teorisinde siyasî iktidarın kaynağı sorunudur. İslâm toplumunda Şiilik hariç, Müslüman toplumların tarihî tecrübelerinde ~~hiç bir halife~~ "Beni sizin üzerinize Tanrı tayin etti, bana itaat etmezseniz cehennemi boylarsınız" tarzında siyasî otoritenin tanrısal olduğu iddia edilmemiştir. Eğer tanrısal kaynağa dayanma sözüyle mevcut yönetimin şeriat ilkeleri açısından meşrulaştırılması kastediliyorsa bu doğrudur. Fakat burada Şeriatın salt ilahî yasama olmadığı artık anlaşılmıştır.<sup>20</sup>

İmdi en başta sorduğumuz soruya tekrar dönerek Sünnî Fıkıh paradigması çerçevesinde Osmanlı tecrübesini nasıl açıklayabiliriz. Osmanlı Devleti'nde askerî, siyasî, malî, hukukî sorunlar divanda görüşülerek karara bağlanıyordu. Divanda sadrazam, vezirler, kazaskerler, defterdar ve nişancı yer almasına karşılık Şeyh'ül İslâm, Divan'ı Hümayun üyesi bile değildi. Buraya üye yapılarak yetkilerinin artırıldığı dönem ise Tanzimat'tan sonradır. *Cevazda tasarruf* ilkesine uymak koşuluyla, Osmanlı hükümdarının yasama yetkisi olduğu mutlak biçimde kabul edilmiştir. Bu görüş, eski bütün hükümdarların kanun koyma yetkisine de uygun düşmektedir. Osmanlı hükümdarının bu yetkiye dayanarak koyduğu hukuka "örfî hukuk" adı verilmiştir. Osmanlı Devleti'nde din, devlete hâkim değil, devlete bağımlı ve devletin kontrolindedir. Dinin devlete olan bağlılığı Osmanlı'daki merkezîyetçi yapıyla sıkı sıkıya ilgilidir. Osmanlı'daki merkezîyetçi imparatorluğun kurucusu Fatih Sultan Mehmet'tir ve Fars kültüründen tevarüs edilen bu devlet geleneği, hayatın her alanında kendini göstermiştir. Fatih, kendisinden önce "Fetihlerin ve merkezî bürokrasinin örgütleyicileri olan ulema" kesimini ve diğer statü gruplarını tasfiye etmiş, yetkilerini sarayında her türlü "verasetten yoksun" bulunan sadık

<sup>18</sup> Yunus Apaydın, *agm*, s. 226-227.

<sup>19</sup> Sami Zübaide, *age*, s. 174; Para Vakıfları ile ilgili tartışmalar için bkz. Kaşif Hamdi okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 33-58.

<sup>20</sup> Yunus Apaydın, *agm*, s.

kullarıyla, yani, kölelerle paylaşarak merkezîyetçi bir patrimonial yapı oluşturmuştur.<sup>21</sup>

Prensip olarak ilahî hukukun teorik hâkimiyeti ile onun dünyevî hukukla birlikte var olması gerçeği ve çoğunlukla onun varlığının dünyevî olanla ilişkisiyle sınırlandırılması arasında bir gerilim mevcuttur. İlk aşamalarından itibaren şeriat, savaş hukuku, malî vergi işleri, hazinenin idaresi, aynı zamanda hükümdarın ve davranışlarının nitelikleri gibi kamu idaresiyle ilgili kuralları içermiştir. Uygulamada ise şeriatın bu unsurları büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Mesela vergilendirmede şeriatın belirlediği kategoriler olan zekat, haraç ve cizye her zaman aşılılarak arazi, ticaret, gümrük ve pek çok diğer alanda çok çeşitli vergiler konulmuştur. Devlet teşkilatı ve yönetimi hususunda maliye uygulamaları ve savaş tarzında olduğu gibi, mağlup edilen Bizans ve Pers devletlerinin var olan uygulamaları kısa süre içinde benimsenmiş ve uyarlanmıştır.<sup>22</sup>

Fakat bu yapı saf biçimiyle bir patrimonializm ya da sultanizm olarak görülemez. Klasik Sünnî fıkıh paradigmasında, yasamanın siyasî iktidardan bağımsız sivil hukukçular tarafından oluşturulduğu ve siyasî iktidarın teorik olarak bu kanunlarla sınırlı olduğu noktasından bakılırsa geleneksel anlayışın *hukukun üstünlüğü prensibine dayalı bir hukuk devletini* çağrıştırdığı söylenebilir.<sup>23</sup> *Bu hâliyle Osmanlı tecrübesi ne salt teokratik bir devlet ne de modern anlamda laik bir devlettir. Resmî dini olan monarşik bir hukuk devletidir.*

Osmanlı'da Fatih Sultan Mehmet ve diğer klasik dönem sultanlarının şahsında din ve devletin tek bir otorite tarafından temsil edildiği ve her türlü toplumsal statünün sultan tarafından belirlendiği merkezîyetçi bir yapı oluşmuştur. Bu açıdan Osmanlı'da din-devlet şeklinde bir ikilik değil devlet ve Sultanın tek otoritesinin geçerli olduğu bir yapı hâkim olmuştur. Ahmet Yaşar Ocak'a göre, Fatih bu uygulamasıyla, İslâm'ın kurumsal örgütlenmesinin başı olan Şeyh-ül İslâmı Bizans'taki patriklik benzeri bir örgütlenmeyle kendisine bağlayarak siyasî otoritesine ek olarak dinî otoriteyi de şahsında toplamış, İslâm'ı siyasî otoritenin emri altına almıştır. Bu yapılanmayla, diğer bütün İslâm ülkelerinden farklı olarak, ulemanın işlevi her türlü baskıdan bağımsız bilgi üretimi olmaktan çıkmış, merkezî otoritenin belirleyiciliğinde geleneksel İslâm öğretilerinin öğretilmesi, devletin bürokrat ihtiyacının karşılanması ve en önemlisi sultan tarafından temsil olunan siyasî iktidarın icraatlarını meşrulaştırmasına dönüştürülmüştür.<sup>24</sup>

Berkes'e göre de, teokratik rejimlerde din maslahatı öncelerken Osmanlı rejiminde devlet maslahatı öncelenmiştir. Bu bakımdan Osmanlı sisteminde din adamlarının

<sup>21</sup> Halil İnalçık, İnalçık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistem Tiplemesi, *Toplum ve Ekonomi*, Sayı 7 (1994), s. 13.

<sup>22</sup> Sami Zübaide, *age*, s. 128.

<sup>23</sup> Yunus Apaydın, *agm*, 225.

<sup>24</sup> Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler ( 15-17. yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s. 93-94.

devlet dışı dinî yetkelerinden söz edilemez. Devletin ihtişam dönemlerinde ulemanın devlet işlerine müdahaleleri yok denebilecek kadar kısıtlı olmuş; inançsal, doktriner ve dogmatik müdahaleleri de devlet desteğine sahip olması oranında belirleyici olabilmıştır. Nitekim heretik akımlarla mücadele dinî kaygılardan çok devlet varlığına yönelik tehdit algılamasına bağlı olarak yürütülmüştür.<sup>25</sup>

Sonuç olarak, Osmanlıda din-devlet ilişkilerinin çerçevesini Sünnî fıkıh paradigması oluştururken bu paradigmanın Osmanlı Hanefî fakihler tarafından bazen genişletildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu paradigma da en önemli özellik, dinî alanın siyasî otoriteye bağlı olarak konumlandırıldığıdır. Tanzimat ile birlikte bu paradigmada asıl çatlağı din-devlet ilişkisi değil siyasî otoritenin nasıl tanımlanacağı ve kısıtlanıp kısıtlanamayacağı tartışmaları oluşturmuştur. Ve din bu tartışmalarda daha çok siyasî ve sosyal değişimin meşruiyet aracı olarak öne çıkmıştır.

Osmanlı'nın son dönemindeki hem devlet eliyle gerçekleştirilen yenileşme politikaları hem de bunlara karşı çıkan hareketler için din meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. II. Abdülhamid'in emriyle 1876 Eylül'ünde hazırlanmış olan *Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî* bunlardan sadece birisidir. Anayasalı bir idarenin İslâm'da kabul edilip edilmeyeceği veya şeriatın bunu uygun görüp görmeyeceği türünden eleştirilere karşı, Kânûn-i Esâsî'nin şeriata uygun olduğunu âyet ve hadisler eşliğinde meşrulaştırmaya çalışan bu eser, Ömer Ziyâeddin (Dağıştânî) Efendi tarafından kaleme alınmıştır.<sup>26</sup> Yine Sırât-ı Müstakîm'de, İttihat ve Terakkî Cemiyeti ve İttihatçılar için kullanılan, "mübârek cemiyet", "cemiyet-i celîle", "hıyâr-ı ümmet", "fırka-ı muhtereme", "muhterem ve mukaddes bir cemiyet" "ahyâr-ı ümmet", "İslâmiyet fedâileri", "mücâhid", "zevât-ı şerîfe", "ahrârân-ı ümmet", "kahraman", "dilâverân", "ashâb-ı celâdet", "erbâb-ı nasfet ve hamiyet", "müceddidîn", "ilhâmât-ı sübhaniyeye mazhar efrâd", "mehâsin-i ahlâk-ı insaniyetin timsâl-i mücessemi", "fetih erbâbı" gibi sıfatlar, dinî terminolojinin meşrulaştırıcı gücünden her kesimin yaralandığını göstermektedir.<sup>27</sup>

### 3. CUMHURİYETE DEVREDEN MİRAS: DİNİN MEŞRULAŞTIRICI BİR İDEOLOJİYE DÖNÜŞMESİ

Cumhuriyetin birçok bakımdan Osmanlı'nın bir devamı olduğu birçok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir.<sup>28</sup> Din-devlet ilişkileri bakımından önemli olan bir husus, Cumhuriyete devredilen dinin meşrulaştırıcı rolüdür. Dinin bir ideoloji olarak kullanımı İslâmcılık sayesinde olmuştur ve aslında bu da bizatihi Modernleşmenin bir ürünüdür. Geleneksel Müslüman toplumda da Tanzimat'a gelinceye kadar

<sup>25</sup> Niyazi Berkes, Berkes,, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 26-27.

<sup>26</sup> Kadir Gürler, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*, Ankara, Sarkaç Yayınları, 2010, s. 28.

<sup>27</sup> İbrahim Çetin, "II. Meşrûtiyet Döneminde Dinin İktidarı Meşrûlaştırma Aracı Olarak Kullanılması", *The Journal of Academic Social Science Studies*, c. 6 sayı: 6, 2013, s. 387-388.

<sup>28</sup> Ahmet T. Kuru, *age*, 202-203.

devletin dine ya da şeriata uygunluğu tartışılmamıştır. Tanzimat ile bunun tartışmaya başlanması yalnızca yeni kanunların ortaya çıkması olarak görülemez. Aslında Osmanlı arazî hukukuyla ilgili birçok uygulama, geleneksel fıkıh paradigmasının dışındaydı ama hiçbir zaman bu istisna genel hukuk dışında görülmemiştir. Aslında burada devlette artık geleneksel sınıfsal yapıların yer değiştirmesi ile dinin yaşanan bir pratik olmaktan çıkarak ideolojileştirilmesi idi. Modernleşme denen hayat tarzındaki bu dönüşüm, bir kimlik dönüşümüne, bu da kimliğin kaynağı olarak din algısının değişmesine yol açmıştı. Bugün İslâmcıların çoğunun zannettiği gibi dünyevileşme ya da sekülerleşme cumhuriyetle birlikte karşı karşıya kaldığımız bir süreç değildi. Laiklikte de salt din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasına ilişkin hukukî bir süreç olarak görülemezdi. Aslında Osmanlı toplumu uzun bir süredir şehir, iktisat ve bireyselleşme alanında bu süreçleri tecrübe etmekteydi. Böylece günümüz İslâmcı kuramları aslında sekülerleşmenin kent, üretim ve gündelik hayatla nasıl iç içe geçtiğini göz ardı etmişlerdir.

Din algısının değişmesine genel anlamda sekülerleşme, özel anlamda ideolojileşme, dinin ideolojiye dönüşmesi denebilir ki İslâmcılık da bizatihi bunun ürünüdür.<sup>29</sup> Bu durum Karl Mannheim'ın ideoloji ve ütopya ayırımına göre etiketlenilebilir. İdeoloji, özünde kullananların iktidar ve muhalefet pozisyonlarına göre işlevi değişen entelektüel bir silah demektir. O, iktidardayken iktidarı korumaya, muhalefetteyken ise iktidara meydan okumaya yarar. Şu halde öz ifadesiyle ideoloji, var olan düzeni sürdürmeye yarayan iktidar-yönelişlidir.<sup>30</sup> Böylece din; ahlakın, hukukun, sanatın, felsefenin ve hatta bilimin anlam ve işlerliğine müdahil olan bir değerler dünyası olarak değil iktidarın ya da iktidara giden yolun bir aracı olarak ideolojileştirilmiştir.

Cumhuriyetin kuruluşunda da bu araçsal rolü devam ettirilmiş hatta Diyanet de bu araçsallığın politik bir devamı olarak ikâme edilmiştir. Diyanet kurumunun ihdası hem devlet kontrolünde bir din hem de dinin meşrulaştırma aracının kullanılması için düşünülmüş olmalıdır. Bu hâliyle de merkezî bir kurumun denetim ve gözetimindeki din hizmetleri, bunun yanı sıra Türk insanının farklı kültür ve inanışlara saygılı yaklaşımı Osmanlı tarihi tecrübesinin izlerini taşımaktadır. Mehmet Akif Aydın, bunu tarihî devamlılığın önemi inkâr edilemez bir tutum olarak görür.<sup>31</sup> Her ideoloji ayrıştırıcı bir rol üstlendiğinden modernite ile birlikte İslâm'ın ideolojileştirilmesi artık onun ümmeti birleştirici rolüne de son vermiştir. Zira ideolojilerin, olduklarını sandıkları kadar "saf" ve birleştirici olmamalarının nedeni, kısmen, ancak öteki ideolojilerle bağlantılı olarak var olabilmeleridir.<sup>32</sup> Cumhuriyet

<sup>29</sup> Bedri Gencer, *agm*, s. 69-70.

<sup>30</sup> Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, İstanbul, 1999, s. 24.

<sup>31</sup> Mehmet Akif Aydın, "Niçin Din-Devlet ilişkisi?", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi: Hukuki Yapı / Din Eğitimi / Din Hizmetleri*, 2008, s. 11

<sup>32</sup> Tery Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, 1996, s. 75.

devrinde İslâmcılık, bir etki-tepki diyalektiğinde gelişmiştir. II. Meşrutiyet İslâmcılığına tepki olarak Cumhuriyet de kendi dindarlığını yaratmaya girişmiştir.

#### 4. DEVLETİN DEMOKRATİKLEŞEMEMESİ VE DİN İSTİSMARI

Daron Acemoğlu ve James A. Robinson'un *Ulusların Düşüşü* olarak Türkçe'ye çevrilen hacimli çalışması, ülkelerin zenginleşmesinin ve büyümesinin temelinde insanların oluşturduğu politik ve ekonomik kurumların yer aldığını ortaya koyuyor. Acemoğlu ve Robinson'un kapsayıcı politik ve ekonomik kurumlar arasındaki karşılıklı etkileşimi hakkında açıklamaları oldukça dikkat çekicidir. Buna göre, toplumu kendi çıkarları için örgütleyen küçük bir elit tarafından yönetilen ülkeler ile siyasî gücün topluma mümkün olduğunca geniş biçimde yayıldığı çoğulcu toplumlar arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Siyasî hakların çok daha yaygınlaştırıldığı, hükümetin yurttaşlara karşı sorumlu ve duyarlı olduğu; geniş halk kitlelerinin ekonomik fırsatlardan yararlandığı bir toplumda refah ve zenginliğin arttığı gözlenmektedir.<sup>33</sup>

Bu çalışmanın bize gösterdiği bir başka önemli husus da, kapsayıcı ekonomik kurumların önemidir. Kurumlar gerçek hayatta davranış ve güdülerini etkilediklerinden ülkelerin başarı ya da başarısızlıklarını biçimlendirirler. Ekonomik kurumlar eğitim görmek, tasarruf yapmak, yeni teknolojiler geliştirmek ve hayata geçirmek için vazgeçilmezdir. Siyasî kurumlar ise hem bu ekonomik kurumların tercihinde hem de hukukun üstünlüğü, mülkiyet hakkının ve özgürlüklerin garanti altına alınması için gereklidir.<sup>34</sup> Kapsayıcı kurumlar inşa edilmedikçe, bir ülkede demokrasinin varlığı ya da seçimle iktidara gelmek yeterli değildir. Cumhuriyetin en büyük açmazı, din ve din gibi birçok hususun ideolojik olarak araçsallaştırılıp aslında devletin kurumsal inşasının geciktirilmesidir. Din, Cumhuriyetle birlikte bir kısım elitlerin ya da halk adına kendi siyasî konumlarını korumak isteyenlerin başvurduğu bir araca dönüştürülmüştür.

İlk olarak Jön Türkler İslâmî müesseseleri ve halkın geleneksel dindarlığını Batılılaşmanın önünde engel olarak görmüşlerdi. Özellikle dinin meşrulaştırıcı rolünün yeni reformlar önünde engel olarak görüldüğünü belirtmek gerekir. Toplumsal dayanışma ve seferberliği güçlendirmek için savaş boyunca sık sık başvurulan İslâmî söylem, Kurtuluş Savaşı'nın bitimiyle yerini tasfiyeye bırakmıştır. Jön Türklerin mirası Cumhuriyet elitlerine devredilerek İslâm'ın kamusal rolü büyük ölçüde devr-i sabık'ı meşrulaştırıcı bir figür ve modernleşmenin önündeki en büyük engellerden biri olarak kabul edildi. Bu nedenle İslâm'ı kamusal alandan tümüyle etkisizleştirmeye karar verdiler. CHP'nin tek parti yönetiminde, Kuru'nun ifadesiyle, dışlayıcı laiklik politikaları daha görünür kılındı. Dışlayıcı laikliğin hâkim ideoloji hâline gelmesiyle birlikte özellikle eğitim, siyaset ve hukuk alanlarında, İslâm'ın tüm

<sup>33</sup> Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, *Ulusların Düşüşü Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*, çev. Faruk Rasim Velioglu, Doğan Kitap, İstanbul, 2013, s. 13.

<sup>34</sup> Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, *age*, s. 46-47, 76-77.

izleri silinmeye başlandı. 1947’de dışlayıcı laiklik uygulamaları konusunda bir takım eleştirel seslerin yükselmesiyle birlikte Hacca gitmek isteyenlere izin verilmesi ve döviz temin edilmesi, 1949’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin açılması gibi kimi uygulamalara izin verilmeye başlandı.<sup>35</sup>

1950’li yıllardaki DP iktidarı döneminde Başbakan Adnan Menderes dışlayıcı laiklik ile arasına bir mesafe koymaya ve dinî özgürlükleri genişletmeye çalıştı. Tek Parti karanlığından sonra ezanın Arapça aslına çevrildiği Demokrat Parti dönemi (14 Mayıs 1950-27 Mayıs 1960), İslâm’ın yeniden canlanmasına vesile olmuştur. 27 Mayıs 1960 darbesinden sonra başlayan ideolojik politika devrinde ise iç ve dış gelişmelerin etkisiyle İslâmcılık yeniden ivme kazanmıştır.<sup>36</sup> Türkiye’de Cumhuriyetin Osmanlı’dan tevarüs aldığı dinin meşrulaştırıcı rolü ve dinin ideolojileştirilmesi tek partiyle birlikte iki ideolojinin oluşmasına neden oldu. Bir yanda **dışlayıcı laisizm** diğer yanda Demokrat partiyle birlikte ortaya çıkan **muhafazakârlık**. Bu süreçte Erbakan’ın yeni partisi Millî Selamet Partisi (MSP) henüz bu iki siyasî ve ideolojik yelpaze arasında güçlü bir rakip olarak ortaya çıkmamıştı.

Erbakan 1970’lerin ikinci yarısında Demirel’in başbakanlığındaki iki koalisyonda da başbakan yardımcısı olarak yer aldı ve yeni İmam Hatiplerin açılmasında etkili oldu. 1950-1980 döneminde, dışlayıcı laikliğin hâkimiyeti devam etmiş, fakat İslâm’a yönelik devlet politikalarında belirgin bir yumuşama olmuştur. İlahiyat fakülteleri, İmam Hatip okulları, Kur’an kursları açılmış ve okullara seçmeli din dersleri konulmuştur. Bu değişimin temel nedeni, demokratikleşme sonucunda halkın dinî taleplerini siyasete taşıyan sağ partilerin etkisidir. İstanbul Hukuk Fakültesi dekanlığı ve AP’den senatörlük yapmış olan Ali Fuad Başgil, DP-AP’nin savunduğu daha ılımlı bir laikliğin en önemli ideologlarından biriydi. Başgil, Türkiye’de Müslümanların din özgürlüğüne ulaşabilmeleri için gerçek anlamda bir din-devlet ayrılığını savunmaları gerektiğine dikkat çekmişti. Başgil’e göre bugün dinin devletten bekleyeceği bir şey vardır: “Gölge etme, başka ihsan istemem.”<sup>37</sup>

1950’lerden sonra Muhafazakârlar dinin kamusal alanda görünür olmasının laikliğe aykırı olmadığını dile getirmişlerse de, din siyasetin kullanışlı bir ideolojik araç olmasından çıkarak bireyin hak ve özgürlükleri ile toplumun manevî değerlerini oluşturan bir üst değer olarak kabul görmemiştir. 1980 darbesiyle birlikte generallerin İslâm’a yönelik çelişkili ve araçsal politikaları durumu daha da karmaşık ve çözülmez hâle getirmiştir. İslâm bir yandan komünizmin panzehiri ve yeni kapitalist sağın destekçisi olarak kullanılmaya başlanmış, bir yandan da devletin din üzerindeki gölgesi değişerek devam etmiştir. Bu süreç aynı zamanda İslâm’ın kamusal görünürlüğüne de artmasına yol açmıştır.

<sup>35</sup> Mustafa T. Kuru, *age*, s. 223.

<sup>36</sup> Bedri Gencer, *agm*, s. 83.

<sup>37</sup> Mustafa T. Kuru, *age*, s. 225.

DP çatısı altında 1980 öncesi muhafazakâr aile, din, gelenek ve devlet gibi kurum ve değerleri öne çıkartarak Cumhuriyet'in radikal modernleşmeci ve dışlayıcı laiklik uygulamalarına karşı daha temkinli bir modernleşmenin savunucusu olarak karşı bir modernleşme üretme imkânı taşıyan muhafazakâr elitler, 1980 darbesiyle birlikte siyaset sahnesinden çekilmek zorunda bırakıldılar. Özellikle 1970'lere kadar cemaatlerin ve tarikatların öne çıkan Süleyman Hilmi Tunahan, Hüseyin Hilmi Işık ve Mehmet Zahid Kotku gibi liderleri daha çok yerel düzeyde etkin olan ve muhafazakâr siyasetin yanında yer alan şahıslardı. Bunların hemen hemen tamamının ortak özelliği, millî ve manevî değerlere önem veren bir dinî anlayışa ve geleneksel fıkıh paradigmasına sahip olmalarıdır. Ancak 1970'lerden itibaren Mısır, Pakistan ve daha sonraları 1979'da İran'da gelişen devrimle birlikte Türkiye'deki dinî anlayışın karakterinde çok önemli bir kırılma meydana geldi. Daha çok geleneksel fıkıh paradigmasından uzak, modern selefi izleri taşıyan bu İslâm anlayışının ana karakteri, modernizm ve medeniyetçi kuramlara sıkı sıkıya bağlı olmasıydı.

Geleneksel fıkıh paradigmasından uzak olan İdeolojik İslâm'ın özünde Kur'an üzerine dayalı bir şeriat talebi bulunduğu söylenebilir. İslâmcılığın şeriata vurgusu, topyekûn bir İslâmî-şer'î devlet projesinde olduğu gibi fıkıhçı modernleşme dediğimiz şekilde hayatı İslâmîleştirme-şer'îleştirme şeklinde de tezahür edebilir. Fıkıhçı modernleşmeden kasıt, modernleşme sürecinde amellerin şer'î hükmünü sorarak, fetva alarak davranma tutumudur. 1980'li yıllar Türkiye'sinde Mehmed Emre, Halil Gönenç, Hayreddin Karaman, Yusuf Kerimoğlu, Faruk Beşer gibi ilim adamlarının sorulan fikhî sorulara verdikleri fetvalar, fıkıhçı modernleşme eğilimine örnek verilebilir.<sup>38</sup>

Hegemonik emperyal eylemin kuruluş süreci olan 1980 sonrası süreçte İslâmcılık artık bir karşı modernleşme sürecinden uzaklaşarak özellikle 11 Eylül saldırıları sonrası Batı Medeniyeti ile ittifak sürecine girmiştir. Bu süreç çoğul medeniyetler yaklaşımı ile İslâm'ı Batı medeniyetine ekleme sürecidir. AB politikalarına hız veren iktidar bu süreçte dışlayıcı laikliğin kazanımlarını tasfiye ederek kendi egemenlik alanının din üzerinden yeniden inşa etmeye çalışacaktır. Muhafazakârlıkla teçhiz edilmiş İslâmcılık, güçlü bir toplumsal tabanla iktidara taşındıktan sonra hegemonyasının toplumsallaştığı ve kurumsallaştığı yeni bir dönem başlamıştır. Bir hegemonya inşasında din, ekonomik dinamikler, siyasî kurumlar, devlet ve sivil toplum birbiriyle bağımlı olarak hareket etmektedir. Fakat bu Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin olağanlaşması ve dinin kamusal alanda temsil edilmesine imkân verilmesi anlamına gelecek midir?

Mardin'e göre Kemalizm, İslâm'ın kamusal alandan çekilmesiyle oluşan felsefi ve ahlakî boşluğu doldurmakta yetersiz kalmıştır. Kemalist modernleşme, içinde bulunduğu yerel İslâmî altyapıyı yanlış değerlendirmesinin yanısıra taklit etmeye

<sup>38</sup> Bedri Gencer, *agm*, s. 86.



çalıştığı Batı modelini de doğru kavrayamamıştır. Bunun sonucunda Türkiye’de çoğulcu, demokratik, katılımcı ve kapsayıcı kurumları ile yeni bir Türkiye değil aksine kapitalizmle teçhiz edilmiş yeni İslâmcılığın dışlayıcı demokrasi denilen yeni bir iktidarı kurulmuştur. Bu iktidar, dini kamusal alandan dışlamamakta fakat dışlayıcı laik uygulamalar gibi onu kontrol altına almak için ondan daha katı davranmaktadır. Hatta bu kontrol mekanizmalarını kendine bağlı olmayan tüm inanç gruplarına karşı yöneltmektedir. Yukarıda sorduğumuz soruya yeniden dönersek, Türkiye’de din-devlet ilişkilerinin olağanlaşması ve inançların kamusal alanda temsil edilmesine doğru demokratik bir Türkiye’ye değil aksine daha çok kamplaşan ve bloklaşan bir Türkiye doğmaktadır.

## 5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Türkiye’de halkın dindarlığı ve Osmanlı tecrübesi ile hem Türkiye’nin dışlayıcı laik elitleri hem de 1980 sonrası yön değiştiren kapitalist İslâmcıları arasında tarihsel çelişkiler ve ideolojik çatışmalar, Türkiye’nin demokratik yönelişi önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır. Darbe ile demokrasi arasında süre giden bir kısır döngü olarak yaşanan bu engel aşılmadıkça Türkiye’deki din-devlet ilişkileri ile dinin kamusal rolü üzerindeki tartışmaları hukukî ve siyasî bir perspektifte konumlandırmak zor gözükmektedir. Özellikle Türkiye’de bu sorunu çözme gücüne sahip entelektüel sermayeyi kullanan İslâmcılığın hem geleneksel fıkıh paradigmasından hem de Osmanlı tecrübesinden çok uzak olduğu anlaşılmıştır.

İslâmcılık, ideolojik olarak aslında Modern ve Neo-Selefi İslâmcılık ile modernleşmenin eklektik bir ard alanına yaslanmaktadır. Bu açıdan da tarihî sürekliliğe sahip değildir. “Dışlayıcı laiklik” ile “eklektik İslâmcılık” arasında sıkışan Türkiye, geleneğin üzerinden ve farklı ve çoğul modernlik tecrübelerini yeniden yorumlayarak kendi yolunu bulabilir. Bizim de bu konuda temel birkaç önerimiz olacaktır:

1. Laikliğin İslâmiyet ile uyuşmadığı ve fakat Hıristiyanlıkla bir probleminin olmadığı hem İslâmcı hem de Laik elitler arasında, gerekse de medeniyetçi düşünürler arasında yaygın bir görüştür. Öncelikle din-devlet ilişkileri ya da dinin kamusal rolü üzerinde konuşurken modernizm kuramlarından ve medeniyetçi yaklaşımdan uzak durmak yerinde bir başlangıç olacaktır. Laiklik ile dinlerin, yer ve zamana göre farklılık ve değişimler gösteren, İslâm ve Hıristiyanlık ikilemiyle açıklanamayacak kadar karmaşık ilişkileri bulunduğu kabul edilmelidir.
2. Türkiye’de dışlayıcı laiklik uygulamaların sorunları çözmek yerine daha da derinleştirdiği görülmelidir. Bu nedenle Cumhuriyetin kuruluşu dönemine geri giderek sorunu çözmek ya da Cumhuriyetin tecrübeleri üzerinden hareket etmek çok da verimli olmayacaktır. Bu sorunu çözmenin yolunun öncelikle toplumda her türlü katı ve dışlayıcı olsa dahi bir ideolojiyi mass etme yeteneği

ve gücüne sahip olacak hukuk ve adalet kurumlarını ihdas etmeye bağlı olduğu düşünülmelidir.

3. Toplumda hukuk, adalet, özgürlük ve güvenliği tesis eden güçlü ve bağımsız kapsayıcı kurumlar oldukça dinî inanç, gelenek ve örflerin kamusal alanda temsilinden korkulmamalıdır. Türkiye'deki temel sorun toplumsal uzlaşmayı koruyacak hukuk, adalet, özgürlük ve güvenliği tesis edecek ve koruyacak güçlü ve bağımsız kapsayıcı kurumların oldukça zayıf kalmalarıdır. Görüldüğü gibi sorun dinlerden değil dindarların yaşadığı toplumun kurumlarından kaynaklanmaktadır. Bir toplumda dinin kullanılmaya açık olmasını sağlayan asıl unsur, o toplumdaki demokratik kurumların ve sosyal düzenin rasyonel temellerinin olmayışıdır.
4. Osmanlı tecrübesinde din devletin kontrolündeydi ve Cumhuriyet de gelenek olarak bunu devam ettirmeyi seçti. Fakat Cumhuriyetin en büyük çelişkisi resmî bir dine ve belirli bir mezhep doktrinine sahip olmadan bu kontrol mekanizmasını korumaya çalışmasıydı. Laiklik uygulamalarında genelde resmî dini ve belirli bir mezhep tercihi olan ülkelerin dini kontrol etmek için güçlü yapılar kurdukları görülür. AB uygulamaları da bir ülkenin, diğer inançların aleyhine kararlar alınmadıkça resmî bir din ve mezhep tercihine karşı durmamaktadır. Böylece, din üzerindeki kontrol devletin kendi tercihlerine göre seçtiği bir yönelime değil, o dinin kendi iç kontrol ve otoritelerine terk edilmiş olur. Cumhuriyetin Osmanlı'nın bu fikhî tecrübesinden Seyyid Bey'le yararlanmaya çalıştığı ve özellikle Hanefilik mezhebini tercih ederek bunu devam ettirmeyi tercih ettiği bilinmektedir. Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı mezhepler üstü gibi ne olduğu belirsiz ve aslında bugün de ideolojik İslâm'ı besleyen yaklaşımlardan vazgeçerek Hanefilik üzerinden kendini yapılandırmalıdır. Böylece dinî düşünce ve hayat en azından kendi içsel otoritelerine göre devam ettirilmiş olacaktır. Ayrıca Hanefiliğin dışlayıcı değil kuşatıcı din anlayışı sayesinde farklı mezhep ve doktrinlerinde kendilerine hayat imkânı bulmaları sağlanmış olacaktır. Bu tercih, diğerlerini ötekileştirmeyecek aksine içselleştirerek yaşama alanı bulmalarını sağlayacaktır.
5. Türkiye'de dinî düşünce ve hayat üzerinde siyasetin değil kendi içsel kontrol ve otorite merkezlerinin kurulması din-devlet ilişkilerini daha da yumuşatacaktır. Bundan dolayı dinî kurumların ve Diyanet teşkilatının hükümetlerin etkisinden ve müdahalesinden korunduğu özerk ve güçlü yapılara kavuşturulması gerekmektedir. Bu hem İslâm'ın ideolojileştirilmesini ve araçsallaştırılmasını hem de siyasetteki haksız rekabeti ortadan kaldıracaktır. Bu konuda atılması gereken en önemli adımlarından birisi de dinî simge, kavram ve isimlerin ticarî isim, marka ve meta olarak kullanılmasının önüne geçecek yasal düzenlemelerin yapılmasıdır.
6. Kapsayıcı ve güçlü eğitim kurumlarının aslında sahip olduğumuz birçok sorunun çözümü için kaçınılmaz olduğunu artık bilmek zorundayız. Türkiye'de

din eğitimin ciddi sorunları ve eksiklikleri bulunmaktadır. Fakat bu sorunu genel millî eğitim ve YÖK sorunundan yalıtarak düşünmek hata olacaktır. Millî eğitim ve YÖK üzerinde köklü bir eğitim reformu gerçekleştirilmeden din eğitimin sorunları çözülemez.

## KAYNAKÇA

- Ahmet Çiğdem, "İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: 6. Cilt, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik & ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler ( 15-17. yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Bedri Gencer, "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, 2013.
- Cihad Önsöz, "Pierre Bourdieu'nün Temel Kavramlarına Giriş", *Sosyoloji Notları*, Sayı 1 (2007), ss.15-21.
- Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, *Ulusların Düşüşü Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*, çev. Faruk Rasim Velioğlu, İstanbul: Doğan Kitap, 2013.
- Halil İnalçık, İnalçık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistem Tiplemesi", *Toplum ve Ekonomi*, Sayı 7 (1994).
- Hayrettin Karaman, "Demokrasi çoğulculuk laiklik ve İslâm", <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/demokrasi-cogulculuk-laiklik-ve-islam/53629>. Erişim. 21.05.2014.
- İbrahim Çetin, "II. Meşrûtiyet Döneminde Dinin İktidarı Meşrûlaştırma Aracı Olarak Kullanılması", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Vol. 6 No. 6, ss. 377-402, (Haziran 2013).
- Kadir Gürler, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayus, İstanbul: Epos Yayınları, 1999.
- Kemal Karpat H., *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Mehmet Akif Aydın, "Niçin Din-Devlet ilişkisi?", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi: Hukuki Yapı / Din Eğitimi / Din Hizmetleri*, 2008
- Niyazi Berkes, Berkes,, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Sami Zübaide, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci ve Hasan Hacak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Tery Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Yunus Apaydın, "Müslüman Siyaset Geleneğinde Din-Devlet İlişkisi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2003/1, cilt: I, sayı: 1.