

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TÜRKİYE’DE 1990’LI YILLARDA İSLAMCI
DERGİLERDE ANAYASA TARTIŞMALARI**

İsmail BÜYÜKKARADOĞAN

2501180760

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ Eylem ÖZDEMİR

İSTANBUL - 2022

ÖZ

TÜRKİYE’DE 1990’LI YILLARDA İSLAMCI DERGİLERDE ANAYASA TARTIŞMALARI

İSMAİL BÜYÜKKARADOĞAN

Bu çalışma 1990’lı yıllarda yayınlanan, *Altınoluk*, *Panel*, *Yeni Zemin* ve *Yörünge* dergilerindeki 1982 Anayasası’na dair tartışmaları ele almaktadır. İslamcılığın Türkiye’deki tarihsel seyri incelendiğinde İslamcı düşüncenin çeşitli evrelere ayrıldığı görülmektedir. 1990’lardan önceki döneme bakıldığında İslamcılığın söylemlerinin devleti aşmak ve/veya devleti dönüştürmek şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Fakat bir uyum dönemi olarak da nitelendirilen 1990’larla birlikte İslamcılığın söylemi hak, özgürlük, demokrasi ve insan hakları gibi revizyonist temalara dönüşmüştür. Böylelikle İslamcılık bu yeni kavram setleri ile birlikte kendine kamusal alanda yeni görünüm imkânları sağlamıştır. İslamcılığın söylemindeki bu dönüşüm, İslamcıların anayasaya dair tartışmalarında da kendini göstermektedir. İslamcı dergilerde gözlemlenen anayasa tartışmaları, daha çok, “toplumsal mutabakat”, “temel hak ve hürriyetler” ve “laiklik ilkesi ve devletin dini denetimi” etrafında şekillenmektedir. Buna göre incelenen dergilerdeki temel tartışmanın devleti aşmak ve/veya dönüştürmek değil, temel hak ve özgürlükleri geliştirmek üzerine olduğu görülmektedir. Dolayısıyla İslamcı dergilerdeki 1982 Anayasası’na dair tartışma konuları aynı zamanda İslamcılığın 1990’lı yıllarda geçirdiği dönüşümü de ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, İslamcı dergiler, 1982 Anayasası, anayasa tartışmaları, temel hak ve hürriyetler, toplumsal mutabakat

ABSTRACT

CONSTITUTIONAL DEBATES in ISLAMİST MAGAZINES in TURKEY in THE 1990s

İSMAİL BÜYÜKKARADOĞAN

This study analyzes the debates about the 1982 Constitution in Altınoluk, Panel, Yeni Zemin and Yörünge magazines in the 1990s. Considering the historical course of Islamism in Turkey, it has been seen that Islamist thought is divided into various phases. Prior to the 1990s, Islamism emerged in the form of discourses such as overcoming the state or/and transforming the state. However, the period's discourses, which started in the 1990s and are characterized as the period of adaptation, turned into revisionist themes such as rights, freedom, democracy, and human rights. Islamist thought tries to create an opportunity for appearance in the public sphere with these new sets of concepts instead of the radical attitudes in its discourses. This transformation in the discourse of Islamism is also reflected in the discussions of Islamists about the constitution. The constitutional debates observed in Islamist magazines are primarily based on “social consensus”, “fundamental rights and freedoms”, and “the principle of secularism and religious control of the state”, which signifies adaptation instead of the being rivalry against the secular state foundations. The main discussion in the magazines examined is not about overcoming and/or transforming the state but about developing fundamental rights and freedoms. Therefore, the discussion topics about the 1982 Constitution in Islamist magazines also reveal Islamism's transformation in the 1990s.

Keywords: Islamism, Islamist magazines, 1982 Constitutions, constitutions debates, fundamental rights and freedoms, social consensus

ÖNSÖZ

Bu tezin hazırlanması sırasında karşılaşılan zorluklara gösterdiği sabır, destek ve yapıcı katkılarından dolayı danışmanım Dr.Öğr.Üyesi Eylem Özdemir'e teşekkür ederim. Tezin başlangıcından sonuna kadar bana her konuda yardımcı olan ve hatalarımı sabırla düzelten meslektaşım ve çok kıymetli dostum Arş.Gör. İlker Yasin Durmaz'a, değerlendirmeleri ile tez yazım sürecine katkıda bulunan Arş.Gör.Dr. Muharrem Doğan'a, Arş.Gör.Dr. İsmail Altay'a, Arş.Gör.Dr. Nasuh Sofuoğlu'na, Öğr.Gör. Gökhan Sırmalı'ya, Dr.Öğr.Üyesi Özgül Bilici'ye, Dr.Öğr.Üyesi Emrah Atar'a ve Halil İbrahim Çamkerten'e teşekkür ederim. Tez jürisine katılarak önemli değerlendirmelerde bulunan Dr.Öğr.Üyesi Ali Kaya'ya da katkılarından dolayı teşekkür ederim. Bana her konuda göstermiş olduğu destek ve çalışmaya dair kıymetli katkılarından ötürü Dr.Öğr.Üyesi Burak Koçak'a ayrıca teşekkürlerimi ve sevgilerimi iletiyorum. Tüm bu kolektif sürece rağmen, elbette çalışmanın bütün hata ve eksiklikleri bana aittir.

Sadece tez yazım sürecinde değil hayatımın her anında benden desteklerini ve sevgilerini esirgemeyen kıymetli aileme teşekkür ederim. Aynı zamanda evliliğimizin içine doğmuş olduğu tez yazım sürecinde ondan çaldığım kıymetli vakitlere rağmen benden desteğini, sevgisini ve inancını esirgemeyen sevgili eşim Aslı'ya sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

İSMAİL BÜYÜKKARADOĞAN

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖN SÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAMCI DÜŞÜNCE VE TARİHSEL SEYRİ

1.1. İslamcılık: Tanımlamalar ve Kavramlar	7
1.2. İslamcılık Düşüncesinin Ortaya Çıkışı	12
1.2.1. Yeni Osmanlılar: Bir Kurtuluş Söylemi Olarak İslamcılık	15
1.2.2. II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık Düşüncesi: Entelektüel İvmelenme.....	20
1.3. İslamcılığın Dönemlendirilmesi ve Cumhuriyet Dönemi İslamcılığına Bakış.....	22
1.3.1. 1924-1944 Muhafazakar Milliyetçilik Dönemi (Hukuk Reformları Karşısında İslamcılık Düşüncesi: Geri Çekilme Dönemi)	27
1.3.2. 1946-1960 Dönemlerinde İslamcılık Düşüncesi: Canlanma Dönemi.....	33
1.3.3. 1960-1980 Radikal ve Entelektüel İslamcılık Dönemi.....	35
1.3.4. 1980 Sonrası Dönemde İslamcılık Düşüncesi: Uyum ve Entegrasyon Dönemi.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

1982 ANAYASASI VE GENEL NİTELİKLERİ

2.1. 1982 Anayasası Yapım Süreci	46
2.2. 1982 Anayasasında Temel Hak ve Hürriyetlerin Durumu	51
2.2.1. Anayasal Temel Hak Olarak Din ve Vicdan Hürriyeti.....	55
2.3. 1982 Anayasasında Laiklik İlkesinin Durumu	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI DERGİLERDE ANAYASA TARTIŞMALARI

3.1. İslamcılığın Fikri Lokomotifi: İslamcı Dergicilik	69
3.1.1. Altınoluk Dergisi (1986-2016)	72
3.1.2. Panel Dergisi (1989-1994).....	72
3.1.3. Yeni Zemin Dergisi (1993-1994)	73
3.1.4. Yörünge Dergisi (1990-2000).....	74
3.2. İslamcı Dergilerde Tartışmalar	75
3.2.1. İslamcı Dergilerde 1982 Anayasası Bağlamında Toplumsal Mutabakat Üzerine Tartışmalar	76
3.2.2. İslamcı Dergilerde Temel Hak ve Hürriyetler Üzerine Tartışmalar	91
3.2.3. Laiklik İlkesi ve Devletin Dini Denetim Sorunu Üzerine Tartışmalar	108
3.3. İslamcı Dergilerde Anayasa Tasvirleri	116
SONUÇ	121
KAYNAKÇA	126

KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
AİHS	: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
AYM	: Anayasa Mahkemesi
Bkz	: Bakınız
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DP	: Demokrat Parti
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
F.	: Fıkra
M.	: Madde
MGK	: Milli Güvenlik Konseyi
T.C.K	: Türk Ceza Kanunu
TRT	: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu

GİRİŞ

Bu tezin amacı, 1990'lı yıllar boyunca yayınlanan dört İslamcı derginin ve İslamcı yazarların 1982 Anayasası'nı hangi kavram ve bağlamlarda değerlendirdiğini incelemektir. İslamcılığa ve 1982 Anayasası'nın genel niteliklerine dair geliştirilen kavramsal çerçeve uyarınca, İslamcı söylemin 1982 Anayasası ile olan ilişkisinin belirlenmesini amaçlayan bu çalışmada, dönemin İslamcı dergileri kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. 1990'lı yıllarda oluşan siyasal canlanma süresince, İslamcılığın politik ve sosyal tartışmalara yoğun katılımı da gözetildiğinde, İslamcı söylemin bir aracı olan dergilerin 1990'lı yıllarda önem kazandığı görülmektedir. Çalışma da bu varsayım altında, 1990'lı yıllarda yayınlanan *Altınoluk*, *Panel*, *Yeni Zemin* ve *Yörünge* dergilerindeki 1982 Anayasası'nın farklı yönlerini oluşturan tartışmalara betimleyici içerik analizi yöntemi ile odaklanmaktadır. Bahse konu olan dergilerin incelenmesi ve İslamcılık düşüncesiyle 1982 Anayasası'nın çeşitli bölümlerde değerlendirilmesinden oluşan bu çalışma, İslamcı söylemin anayasaya ilişkin tutumlarını İslamcı dergiler üzerinden okumayı amaçlamıştır. Böylece dergilerin ve yazarların 1982 Anayasası'na hangi kavramlar çerçevesinde yaklaştıkları tematize edilerek, İslamcı dergilerin 1990'lı yıllar boyunca 1982 Anayasası'nı hangi boyutları ile ele aldıkları sorusuna cevap aranmıştır.

Bu bağlamda çalışma üç bölüm olarak kurgulanmıştır. Bu üç bölümden birincisinde, Türkiye'de İslamcı düşüncenin seyri incelenmektedir. Bu bölümde İslamcılık düşüncesinin sadece tarihi anlatılmamış ayrıca düşüncenin değişim ve dönüşüm çizgisine yönelik bir izlek oluşturularak araştırma sorusuna aranan cevaba katkı sağlanmıştır. Bu bağlamda İslamcılık düşüncesi, dönemin diğer ideolojileri gibi, Cumhuriyet öncesi dönemde bir kurtuluş ideolojisi şeklinde "devletin nasıl kurtulacağı" sorusuna bir cevap arayışı olarak ortaya çıkmış, özünde Osmanlı'nın kötüleşen durumuna İslam temelli çareler aramış ve bugüne kadar uzanabilmiş bir ideolojidir (Mert, 2018: 412; Koçak, 2019: 214). İdeolojinin devletin kurtuluşuna yönelik oluşturduğu reçetelerin İslam motifleri ile bezenmesi ve Osmanlı'da hukuk alanının da bu motifler etrafında şekillenmesi İslamcılık düşüncesini Osmanlı'da bir hukuk sorunu haline getirmiştir. Bu sorun, Berkes'in belirttiği üzere çağın gelişen

hukuki ihtiyaçları ile İslam'ın sundukları arasında açılan uçurumdan kaynaklanmaktadır. Böylece erken Cumhuriyet döneminde yine Berkes'in deyimini ile bir dizi hukuk reformu yapılmış ve hukuk alanından dini motifler çıkartılmıştır. Çünkü yeni kurulan devletin hukuki olarak ihtiyaçları Osmanlı'dan devredilecek bir bakiye olan hukuk sistemi ile aşılabilecek düzeyi geçmiştir (Berkes, 2017: 527). Bu bağlamda yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin dine ve dini düşünceye bakış açısında yaşanan hukuki dönüşüm, İslamcılık düşüncesini çeşitli yönleri ile etkilemiş ve bu durum Cumhuriyet tarihi boyunca da çeşitli eksenlerde devam etmiştir. Söz konusu durum kimi zaman Türkiye'de değişen siyasi yapılar sonucunda gerekleşiirken kimi zaman da Dünya'da İslamcılık hareketlerinde gözlemlenen değişimler sonucunda gerçekleşmektedir.

Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte devletin din alanı ile kuracağı ilişki belirgin hale gelmeye başlamış; dinin, toplum, hukuk ve devlet kurumları üzerindeki belirleyici rolü büyük lde trplenmiştir. Böylece İslamcı düşünce kamusal alandan çekilmiş ve toplumsal hayatta etkisini yitirmiştir. Bu durum tek parti döneminden 1950'li yıllara kadar devam etmiştir. 1950-1960 yılları arasında Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte göreli olarak bir rahatlama sürecine girilmiştir. 1960 sonrası dönemde İslamcılık, uluslararası konjonktürde meydana gelen eviri faaliyetlerinden etkilenererek daha radikal bir hle brnmştir. 1960'tan 1980'li yıllara kadar radikal çizgisini devam ettiren İslamcılığın söylemleri; “devleti aşmak”, “devleti dönüştürmek” ve “devleti İslamileştirmek” olmuştur. Böylece İslamcılık, söz konusu söylemleriyle kendine imkn alanı açmayı hedeflemiştir. 1990'lı yıllarla birlikte devlet ile uyum içerisine girmeye ve “hak” ve “zgrlk” kavramları etrafında kamusal alanda yer arayışına doğru yönelen bir söyleme sahip olmuştur. Dolayısıyla, 1990'lı yıllarda meydana gelen uyum arayışı çerçevesinde İslamcılık düşüncesinin talepleri, “insan hakları”, “temel hak ve hürriyetler”, “inanç ve ibadet özgürlüğü” gibi konular ekseninde yoğunlaşmıştır (Harputlu, 2003: 15; Çaha, 2008: 193-201; Çaha, 2018: 476; Canatan, 2002: 32; Kentel, 2018: 723-724; Aktaş, 2009). Cumhuriyet'in kuruluşu ile hukuk alanında yapılan düzenlemeler İslamcılık düşüncesini Türk siyasi hayatının uçlarına itmiş, ilerleyen yıllarda da dönem dönem merkeze yakınladırmıştır. Genel

olarak ise İslamcılık, uzun zaman boyunca devlet tarafından temkinli olunması gereken bir düşünce biçimi olarak görülmüştür. İslamcılar, 1990'lı yıllarda İslamcılık düşüncesinde meydana gelen söylemsel değişim ile İslamcılık hakkında oluşan bu genel kanıyı değiştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu nedenle İslamcılık düşüncesi radikal tavırlarını bırakmış, anayasal tartışmalar ile kamusal alan içerisinde kendileri lehine özgürlükçü bir alan yaratmak ve imkânlarını genişletmek istemişlerdir. Bu varsayımlar altında çalışmada 1990'lı yılların incelenmesinin temel sebebi, İslamcılık düşüncesinin söylemlerindeki bahsedilen değişim ve dönüşümün çıktılarının anayasa tartışmaları aracılığıyla gözlemlenebilecek olmasıdır. Öte yandan 1990'lı yıllar, Türk siyasal hayatında 1982 Anayasası'na yönelik ilk kapsamlı değişikliklerin yapılmaya başlandığı yıllar olarak belirmektedir. 1982 Anayasası'na yönelik oluşturulan bu değişiklikler ilk olarak 1987 yılında başlamış, 1993, 1995 ve 1999'da da iki kere değişiklik yapılarak gerçekleştirilmiştir. Anayasanın yürürlüğe girdiği yıllarda tartışmalar akademik çevrelerle sınırlı kalmış, tabana doğru yayılamamıştır. Ancak 1980'li yılların sonuyla birlikte toplumun farklı kesimleri tarafından anayasa yönelik eleştiriler yoğunlaşmış, yaygınlaşmış, 1990'lı yıllarla birlikte ise somutlaşmaya başlamıştır (Erdem, 2002: 85). Böylelikle 1990'lı yıllarla birlikte siyasi partiler, sivil toplum örgütleri, sendikalar ve diğer toplumsal gruplar anayasa tartışmalarına katılmışlar ve anayasa önerileri hazırlamışlardır. Bu bağlam göz önünde bulundurulduğunda anayasa tartışmalarını 1990'lı yıllarda İslamcı dergiler üzerinden incelemek, İslamcıların anayasa tartışmalarına katılımları açısından 1990'lı yılları önemli kılmaktadır.

İslamcı düşüncenin 1990'lı yıllarda siyasal söyleminin değişerek özgürlükler eksenine kayması, anayasa tartışmalarını yönlendiren önemli bir etki aracı olmuştur. Bu bağlamda anayasa, İslamcılar açısından artık toplumsal ilişkiler ve gruplar göz önüne alınarak yapılması ya da düzenlenmesi gereken bir nesne haline gelmiştir. Böylelikle İslamcı entelektüel ve yazarların bir araya geldikleri mekânlar olan İslamcı dergi platformlarında İslamcıların anayasa ile ilgili talepleri belirtilmeye ve tartışılmaya başlanmıştır. Bu tezin kapsamında açıklanmaya çalışılan nokta ise

İslamcılığın 1990'lı yıllarda geçirdiği dönüşüm çizgisinin, söz konusu dergilerde tespit edilen anayasa tartışmaları aracılığıyla da gözlemlenebilecek oluşudur.

İslamcılık düşüncesi, modern bir siyasal düşünce biçimi ve aynı zamanda toplumun bir parçası olarak düşünüldüğünde, anayasal konular üzerine düşünce üretmesi diğer toplumsal gruplarda olduğu kadar normal karşılanmalıdır. Bu bağlamda Türkiye’de kendine siyasal sistem içerisinde hareket alanı yaratmaya çalışan İslamcılık düşüncesi, bu alanı çeşitli pratikler ile genişletmek istemiştir. Bu pratikler arasında anayasal konular hakkında düşünce ve talepler üretmek gösterilebilir. Anayasalar en temel yönleri ile içine doğdukları toplumlarda vatandaşların hak ve hürriyetlerinin sınırlarını tayin eden hukuki belgeler olmuşlardır. Bu bağlamda, anayasalar Cumhuriyet tarihinde İslamcılık düşüncesi açısından her zaman önemli bir konu olmuştur. Çünkü Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren İslamcıların kamusal alanda dinsel özgürlükleri ve devletin din mefhumu karşısındaki tavrı anayasalar aracılığıyla belirlenmiştir. Örneğin, 1924 Anayasası’ndan “Devletin dini İslam’dır.” ibaresinin çıkartılması ve hilafetin kaldırılmasından tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar din ile ilgili birçok değişiklik anayasa aracılığıyla yapılmıştır. Dolayısıyla anayasa, İslamcılık açısından daima önemli bir gündem halini almıştır.

Bu varsayımlar altında çalışmanın ikinci bölümünde, 1990'lı yıllarda gerek ülke gündeminde gerekse İslamcıların gündemlerinde yoğun bir şekilde tartışma konusu haline gelen 1982 Anayasası belirli yönleri ile incelenmektedir. 1982 Anayasası’na yönelik oluşturulan bu bölümde yer alan alt başlıklar belirli bir eksen doğrultusunda oluşturulmuştur. Söz konusu bölüm kurgulanmadan önce İslamcı dergiler taranmış ve 1982 Anayasası hakkındaki tartışma konuları tasnif edilmiştir. Tezin ikinci bölümünde bu durum göz önünde bulundurularak, 1982 Anayasası’nın İslamcı dergilerde tartışma konusu olan yönleri açıklanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, çalışmanın ikinci bölümünde 1982 Anayasası’nın genel niteliklerine dair geliştirilen izlek neticesinde anayasanın yapım aşaması, temel hak ve hürriyetlerin durumu, din ve vicdan hürriyeti ve laiklik ilkesi incelenmiştir.

İslamcılık düşüncesinin gelişim seyri, ilgilendiği konular ve tartışma meseleleri gibi birçok farklı temas noktası İslamcı dergiler üzerinden analiz edilebilecek konulardır. Bu bakımdan İslamcı dergiler, bir nevi İslamcılık düşüncesinin izdüşümlerinin araştırılabileceği, incelenebileceği bir laboratuvar görevi üstlenmektedir. Düşüncenin değişim ve dönüşümü, süreklilik ve kopuş noktalarının izlenmesi açısından da dergiler önemli bir izlek sunmaktadır (Kentel, 2018: 721). Bu bağlamda İslamcılık düşüncesinin 1990'lı yıllar boyunca anayasa tartışmalarını hangi boyutları ile ele aldığı sorusu da bu dergiler aracılığıyla analiz edilebilir. Bu varsayımlar altında tezin üçüncü bölümünde ise *Altınoluk*, *Panel*, *Yeni Zemin* ve *Yörünge* dergilerinin betimleyici içerik analizi yöntemi ile incelenmesi sonucunda, İslamcılarının 1982 Anayasası'nı tartıştıkları belirli temalar saptanmıştır. Bunlar; 1982 Anayasası'nda toplumsal mutabakatın yokluğu, 1982 Anayasası'nda temel hak ve hürriyetlerin kısıtlılığı ve laiklik ilkesi kapsamında dinin devlet tarafından denetimi sorunudur. Ayrıca ilgili dergilerde İslamcılarının anayasa önerilerine de yer verilmiştir. Bu tartışma çok derin olmamakla birlikte nasıl bir anayasa sorusuna cevap vermektedir. Bu bağlamda yukarıda belirtilen üç tema yazarlar tarafından tartışılırken resmî ideoloji, ilah devlet, bireyin devlet karşısında ikinci plana atılması, medine vesikası, inanç ve kültür gibi kavramlara sıklıkla başvurulmuştur. İncelenen İslamcı dergilerden elde edilen sonuca göre, anayasa bağlamındaki tartışmalar; düşünce hürriyeti, inanç hürriyeti, insan hakları, özgürlük ve temel hak ve hürriyetler eksenini üzerinden ilerlemektedir.

Bu bağlamda, tezin araştırma sorusuna, *Altınoluk*, *Panel*, *Yeni Zemin* ve *Yörünge*¹ dergileri kapsamında ulaşılan 1982 Anayasası temasına sahip makale ve görüş yazılarının betimleyici içerik analizi yöntemi ile incelenmesi sonucunda cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu dergilerin çalışma bağlamında seçimi hususunda dikkat edilen nokta *Altınoluk* ve *Yörünge* dergisinin yayın hayatındaki sürekliliği ve *Yeni Zemin* ve *Panel* dergilerinin de kapak konularında gerçekleştirdikleri entelektüel

¹ Bu dergilere erişim İlmi Etüdler Derneği tarafından yürütülen İslamcı Dergiler Projesi sayesinde dergilerin dijital ortama aktarması ile gerçekleştirilmiştir.

tartışmalardır. Dergilerin seçilmesindeki önemli sebeplerden bir diğeri ise söz konusu dergilerin dönemindeki diğeri İslamcı dergilere kıyasla 1982 Anayasası hakkında oluşturdıkları kapsamlı tartışmalardır. İncelenen dört dergiden *Altınoluk* dergisi 1986-2016 yılları arasında uzun bir zaman diliminde 360 sayı olarak yayınlanmıştır. Ancak çalışma 1990'lı yıllar ile sınırlandırıldığı için bu derginin 1990-1999 yılları arasında yayınlanan 119 sayısından 103'ü incelenmiştir. Derginin 16 sayısına ise erişilememiştir. Bu bağlamda çalışmayla ilintili olarak, *Altınoluk* dergisinde 14 adet makale/yazı keşfedilmiştir. *Panel* dergisi ise 1989-1994 yılları arasında 56 sayı olarak yayınlanmıştır. İncelenen 45 sayıda çalışma ile ilgili olarak 7 adet makale/yazı keşfedilmiştir. Çalışmada incelenen bir diğeri dergi ise *Yeni Zemin* dergisidir. 1993-1994 yılları arasında 18 sayı olarak aylık periyotlarla yayınlanmıştır. Derginin 17 sayısı incelenmiş 1 sayısına ise ulaşılammıştır. İncelemeler neticesinde bu dergide çalışma ile bağlantılı olarak 17 adet makale/yazı keşfedilmiştir. İncelenen dergilerden sonuncusu ise *Yörünge* dergisidir. Bu dergi haftalık periyotlarla haber ve yorum dergisi olarak yayınlanmıştır. 1990-2000 yılları arasında matbu olarak yayınlanan derginin 466 sayısı mevcuttur. Derginin 101 sayısına erişim sağlanamamıştır. Erişim sağlanan 365 sayısı ise incelenmiştir. İncelemelere dergide yer alan haberler dâhil edilmemiştir. Bu kapsamda *Yörünge* dergisinde çalışma ile bağlantılı olarak 18 adet yazı/makale keşfedilmiştir. Bütün dergilerde ise 1982 Anayasası temasına uygun olarak toplamda 56 adet makale ve yazıya ulaşılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAMCI DÜŞÜNCE VE TARİHSEL SEYRİ

İslamcılık düşüncesinin dönemsel izlek noktaları üzerinden ele alınan bu bölümde, İslamcılığın kavram ve tanımlamaları aktarıldıktan sonra farklı dönemlerde düşüncenin gelişim seyri incelenmiştir. Bu kapsamda İslamcılık düşüncesinin geçirdiği süre zarfında nasıl bir dönüşüm geçirdiği, hangi parametrelerden etkilendiği ve sonuç olarak çalışmanın konu edindiği dönem olan 1990’lı yıllarda nasıl bir hal aldığı, İslamcılık ve 1982 Anayasası arasında kurulacak ilişkiyi aydınlatmak amacıyla irdelenmiştir. Bu sebeple İslamcılığın ilişkide olduğu düşünce, gelenek ve pratikleri tanımlamak üzere bir kavramsal çerçeve oluşturmak hedeflenmiştir.

1.1. İslamcılık: Tanımlamalar ve Kavramlar

“İslamcılık” kavramı İsmail Kara’nın belirttiği üzere ilk olarak 1913 yılında Ziya Gökalp’in “Üç Cereyan” başlıklı makaleler serisinde kullanılmıştır (Kara, 2014a: 33). Görüldüğü üzere kavramın literatürde kullanımı yüz yılı aşkın bir süre önceye tekabül etmektedir. Bu uzun tarihsel süreç nedeniyle kavram hakkında yapılan bir takım yorum farklılıklarının mevcudiyeti normal karşılanmalıdır. İslamcılık denildiği zaman, radikal İslamcılık, terörizm, cihat, siyasal İslamcılık, gericilik ve irtica gibi kavramın birbirinden farklı yönlerine yapılan vurgular ortaya çıkmaktadır. İslamcılığa dair bahsedilen tanımlama zorluklarından biri kavramın diğer modern ideolojilere ve düşüncelere kıyasla, bir dine, ilahi kitaba, peygambere ve uzunca bir teolojik birikim ve tarihe sahip olmasından kaynaklanmaktadır (Maviş, 2017: 31).

İslamcılığın bir din olarak köklü bir gelenek üzerine inşa edilmesi ve geleneğin izlerini takip ederek modern bir ideoloji haline gelmesi İslamcılık ve İslam arasındaki farklılığı ortaya koymaya dair çabayı zorlaştırmaktadır. Bu zorluk bir din olarak İslam ve ona inanan Müslümanların sosyal tezahürü ile siyasal denilen İslamcılığın arasındaki yapısal ve ontolojik farklılıkların muğlaklaşmasından da kaynaklanmaktadır (Aktay, 2018b: 17). Bu ontolojik farklılığın ortaya çıkmasında

önemli belirleyenlerden birisi olarak, İslam dininin toplumsal, siyasi ve hukuki konularda bir talep içerisinde olması gösterilebilir. Bu durum İslam dinin sadece ilahi alana dair sınırlı bir ilgisinin olmadığını ve dünyevi konularda da fikir beyanın varlığından kaynaklanmaktadır. Böylelikle İslam ve İslamcılık arasında oluşan ontolojik farklılık İslam'ın bir din olarak dünyevi taleplerinin anlaşılması ve İslamcılığın da bu dünyevi talepleri yerine getiren bir aracı haline gelmesi ile açıklanabilir. Ayrıca Türköne, İslamcılığın İslam'ın geleneksel değerlerine basarak ilerlediğini ve İslamcılığın Batı'dan gelen ideolojik düşünce yapısı ile İslam'ın geleneksel değerlerinin harmanlanarak oluştuğunu belirtmektedir (Türköne, 2011: 30). Bu sebeple İslamcılığın hem İslam dini ile ilişkisi hem de bir ideolojik hüviyeti barındırıyor olması, İslamcılığın tanımlanmasına dair bir diğer zorluk sebebi olarak temayüz etmektedir.

İslamcılığın teorik olarak tanımlamasını yapmak düşünsel olarak bu siyasal ve sosyal söyleme entegre olmuş kişi ve kurumların kendisini İslamcı olarak nitelendirmekten çekinmeleri nedeniyle zorlaşmakta ve bu çekinmenin nedeni ise İslamcılığın bir ideolojik isimlendirme olarak imlenmesinden kaynaklanmaktadır (Aktay, 2018b: 13-16; Bora, 2017: 415). Bu çekinmenin bir başka nedeni ise İslamcılık kavramının Cumhuriyetin ilanıyla birlikte dinin toplumsal düzenleyici işlevini yitirmesi ile ortaya çıkan irtica kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır (Çaha, 2014: 564). İrtica kavramı gibi olumsuz nitelendirmelere sebebiyet verecek bir tanımlama biçimi sebebiyle İslamcılar, İslamcılık kavramı etrafında nitelendirilmekten çekinmektedirler. İslamcıların irtica gibi katı tanımlamalara olan mesafelerinden dolayı oluşan zorluklar nedeniyle literatürde farklı İslamcılık kavramsallaştırmaları ortaya çıkmaktadır. Bu tanımlamalar kavramın toplumsal, entelektüel ve siyasal açıdan değerlendirilmesi üzerine inşa edilmiştir. Sözü edilen tanımlamalardan birisi Kara'ya aittir. Bu tanımlama, İslamcılığın taleplerine ve amaçlarına yönelik bir çerçeve sunmaktadır. Kara'ya göre İslamcılık;

“İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek, ve kalkınma uğruna yapılan, aktivist,

modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir” (Kara, 2014b: 17).

Oldukça kapsamlı bir tanımlama ile İslamcılığın odaklandığı ve ulaşmak istediği noktaları imleyen Kara, kavramın birçok farklı bağlam ile uyumunu aktarmış ve İslamcılığın elde etmek isteği konumları belirtmiştir. Bu minvalde İslamcılık, çok katmanlı tezahürleri olan bir hareket şeklinde tanımlanmalıdır. İslam’ın sosyal ve siyasal yaşama ilişkin talepleri, İslamcılığın hayata geçirmek istediği temel argümanlarını oluşturmuştur. Bir din olarak İslam’ın getirdiği inanç ve ahlak kurallarını düzenleme yetkisinden hariç olarak İslamcılık, genelde yaşadığımız dünya ile insanların ilişkilerini, özelde ise ekonomiyi, hukuku ve siyaseti de düzenleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle İslamcıların genel karakteristikleri bu çerçeveye uyarınca gelişmektedir. İslamcılar, İslam’ın bu düzenleyici unsur haline gelen kurallarını sosyal toplum içerisinde egemen hale getirmeye çalışmaktadırlar. Öyle ki İslamcılığa bir ideoloji kimliğini kazandıran nokta da özellikle onun siyaset, devlet ve hukuk ile ilgili söylemlerinde yatmaktadır (Çağan, 2008: 61). Örneğin hukuk sistemine dair söylemlerinin temel argümanları, hukukun İslami bir referansla ve İslam’ın öne sürdüğü değerler çerçevesinde gerçekleştirilmesi ve uygulanması gerekliliğidir. Yani şeriatın hâkim hukuk sistemi olması gerekliliğidir.

Bu kapsamda İslamcılık düşüncesi üzerine yapılan bir başka tanımlama ise kavramın, toplumsal ve sosyal düzene dair yönlerini ele alan Boby S. Sayyid’in kavramsallaştırmasıdır. Sayyid, İslam’ı herhangi bir sosyal düzenin merkezine konumlandırmaya çalışan siyasi projelerin bir bileşeni olarak tanımlamaktadır. Ona göre İslam bir dizi pratik ve anlatı olarak tanımlanıyorsa İslamcılık da İslam’ı politik arenaya taşımaya çalışmaktır (Sayyid, 1997: 17; Sayyid, 2014: 9). Bu açıdan Sayyid’in kullandığı İslamcılık kavramı mevcut düzeni ve toplumu İslami referanslarla dönüştürmeye çalışan bir İslamcılık tanımına karşılık gelmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere Sayyid’in İslamcılık için temel argümanı herhangi bir düzenin merkezinde din olarak İslam’ın olması gerekliliğidir. Aynı şekilde Alev Erkilet’de *Mazlum Doğu’nun Mağrur Çocukları: İslamcı Portreler ve Türkiye’de İslamcılığın Seyri* başlıklı çalışmasında, İslamcılığın sosyal düzen içerisinde İslami ideolojilerin

kaybolması ile ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu bağlamda Erkilet'e göre İslamcılık İslam'ın ideolojik değer ve yargıları olarak adlandırılan, toplumsal yaşam ile ilişkili konuların toplumsal yaşamdan uzaklaşması sonucunda yardıma çağrılan bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Erkilet, 2018: 15). Görüldüğü üzere düşüncenin temel motivasyon kaynağı toplumsal alanlarda İslami değer ve hükümlerin korunması üzerine gerçekleşmiştir.

Kavramın muhtevasına dair bir başka yorumlama da Ali Bulaç tarafından yapılmaktadır. Bulaç, İslamcılık kavramını yukarıda belirtilen Sayyid ve Erkilet'in kavramsallaştırmalarına benzer bir şekilde kullanarak İslamcılığı, sosyal düzen içerisinde arayış halinde olan bir kavram olarak tanımlamaktadır. Bulaç'a göre İslamcılık düşüncesi: "[...] Kültürel, politik ve sosyal önderler zümresinin –ki bunlar belli iddia ve taleplerle farklı etkinlik alanlarında ortaya çıkarlar- İslamiyet'in manevi, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleri" şeklinde tanımlanmıştır (Bulaç, 2018: 50). Bulaç'ın tanımlamasında görülen yönüyle İslamcılığın temel amaçları arasında sosyal hayatın ya da değerlerin İslami referanslar çerçevesinde şekillendirilmesi için yürütülen faaliyetleri saymak mümkündür. Bu nedenle İslamcılığın, toplumsal alanları İslami referanslarla şekillendirme çabası için gerekli olan düşünsel, politik ve kültürel aktivitelerin oluşturulması görevini de İslamcılar üstlenmektedir.

Ahmet Çiğdem ise İslamcılık kavramını Bulaç ve S. Sayyid'in tanımlamalarından farklı şekilde kullanarak bir sosyal düzenden ziyade, düşüncenin taşıyıcı unsurları olan İslamcı entelektüellerin yorumlamaları ile özdeşleştirmektedir. Çiğdem'e göre "İslamcılık denildiğinde, artık yapılaşmış bir ideolojiden ya da dünya görüşünden çok, belirli entelektüellerin düşünsel faaliyetlerinin bütünü kapsayan bir oluşumu" kastetmemiz gerekmektedir. Çiğdem'in İslamcılık tanımının merkezine entelektüellerin düşünsel faaliyetlerini yerleştirmesinin nedeni ise dergicilik faaliyetlerini İslamcı düşünce için önemli bir "mekân" olarak tasarlamasından kaynaklanmaktadır. Bu mekânlar, düşüncenin ve teorik söylemlerin üretildiği mecralardır. İstisnasız olarak İslam'ın en geleneksel yönlerini temsil eden ya

da temsil kabiliyeti yüksek olan tarikatlar bile bu mekânlar (dergiler) üzerinden fikir ve düşüncelerini yürütmeye gayret etmişlerdir (Çiğdem, 2016: 137-138). Dergilerin İslamcılık açısından bu kadar önem arz etmesi ile düşüncenin merkezinde İslamcı entelektüellerin olması arasında bir bağ bulunmaktadır

İslamcılık düşüncesine dair tanımlamalardan bir diğeri kavramın siyasal olan ile ilişkisi üzerinedir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek olan tanımlama Yasin Aktay'ın İslamcılık tarifleridir. Aktay, İslamcılık tanımını siyasal olan ile dinsel pratik arasında ilişkilendirerek İslamcılık düşüncesini daha politik bir zeminde işlevsellik kazanan bir olgu olarak nitelemiştir. Ona göre farklı tanımlamalardan kaynaklanan İslami yorum farklılıkları önemli olmaksızın düşüncenin merkezinde siyasal pratiklerin kurucu bir unsur olması ve bu siyasal pratiğin İslam ile entegre edilmesi haline “İslamcılık” denilmektedir. Burada Aktay'ın “siyasal” kavramı ile vurgulamak istediği nokta Carl Schmitt'in² dost-düşman ilişkisi üzerinden inşa ettiği kavramsallaştırmadan gelmektedir. Bu bağlamda İslamcılık kendi kimliğini üretim sürecinde doğal olarak diğer kimlikleri düşman olarak kodlamış ve kendi ontolojik zeminini bu karşıt saflaşma üzerinden yaratmıştır. İnsanların kimliklerine bağlılık hisleri geliştikçe diğer kimlikler ötekileştirilmeye başlanmıştır (Aktay, 2018b: 18). Aktay'ın tanımlamasında da İslamcı düşüncenin siyasal ile ilişkisi bu tezahür üzerinden gerçekleşmektedir. Canatan ise İslamcılığı daha dar bir perspektiften yorumlayarak, onun Osmanlı zamanında oluşumunda her ne kadar bir ideoloji olarak tasarlanmamış olsa da zamanla İslamcılığın bir ideoloji şekline büründüğünü dolayısıyla “sekülerize” olduğunu iddia etmiş ve İslamcılığı “İslam'ın ideoloji kılıfı altında yeniden yorumlanması [...]” olarak tarif etmiştir (Canatan, 2002: 33).

İslamcılığı tanımlamaya dair zorluklardan bahsedilmesine rağmen burada İslamcılık literatürü üzerine önemli katkılar yapmış kimselerin tanımlamalarına yer verilmeye çalışılmıştır. Görüldüğü üzere tanımlamalar düşüncenin farklı temas noktalarını imlemektedir. Burada değinilen İslamcılık tanımlamaları, İslamcılık düşüncesinin sosyal yaşamdan, siyasal ile olan ilişkisinden, toplumsal düzende İslami

² Dost-düşman kavramlarına detaylı olarak bakmak için Bkz.: (Schmitt, 2014)

normların geçerli olmasından, İslamcı entelektüellerden ve hukuk gibi birçok farklı kavram seti üzerinden değerlendirilmiştir. İslamcılığın bu tanımlamalar aracılığıyla anayasa kavramı ile ilişkisini belirlemek mümkün görünmektedir. Anayasalar, toplumları ve bireyleri yakın bir şekilde ilgilendirmektedirler. Bu bağlamda Batı kaynaklı ve aynı zamanda seküler yapıda olmaları sebebiyle Türkiye’de İslamcı düşünce anayasal konular ile yakından ilgilenmektedirler. Ayrıca anayasalar seküler bir yapıya sahip olmasalar dahi vatandaşların haklarını, ödevlerini ve devlet ile ilişkilerini tanzim ettikleri için de önemli bir konuma sahiptirler. Bireylerin, toplumsal, siyasal ve sosyal hayat pratikleri ile olan ilişkileri birinci elden anayasalar ile düzenlendikleri için önemlidirler.

1982 Anayasası ile İslamcılık arasında kurulacak ilişkinin bir diğer boyutu ise İslamcılığın bir ideoloji olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. İslamcılık eğer bir ideoloji biçimi ise onun siyasal ve hukuki konularda fikirler üretmesi bu yapısından dolayı doğal bir tavidir. Bu manada yine anayasa hakkında görüşler, öneriler, şikayetler ve eleştiriler belirtilmesi ve tartışmalara katılması da bu doğal tavrın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kendilerini anayasal olarak güvenceye almak, onlar için önemli bir hususu teşkil etmektedir. Çünkü Cumhuriyet’in kuruluşundan bugüne kadar din alanında yapılan birçok düzenleme “laiklik” altında konumlanmış ve “laiklik” ile örtüşüp örtüşmemesi oranında düzenlemelere tabii tutulmuştur. Bu manada anayasa maddeleri ile dindar kesimin ve İslamcılığın güzergâh noktaları belirlenmiş ve sınırları çizilmiş görünmektedir. Bundan dolayıdır ki burada üzerinde durulan İslamcılık tanımlamaları bir manada İslamcılığın hukuk evreni ve anayasa ile olan ilişkisini anlamlandırmaya katkı sağlayacaktır.

1.2. İslamcılık Düşüncesinin Ortaya Çıkışı

Osmanlı devletinin son yıllarında “devletin nasıl kurtarılacağı” sorusuna bir cevap olarak ortaya çıkan İslamcılık düşüncesi süreklilikler ve kopuşları içerisinde barındırmasına rağmen günümüze kadar ulaşabilmiş bir ideolojidir (Mert, 2018: 412). Bu bağlamda İslamcılığın nasıl ortaya çıktığı sorusu akademik çevreler tarafından tartışılmaktadır. İslamcılığın doğuşunu anlamlandırabilmek için öncelikle onun

doğuşuna etki yapan nedenlerin belirlenmesi gerekmektedir. Bu nedenlerden birincisi, Müslümanların antik Yunan felsefesi ile etkileşime girmeleri sonucunda oluşmuştur. Bu etkileşim sonucunda Müslümanlar antik Yunan felsefesini kendi düşünüş biçimlerine bizzat yansıtmışlardır. Ancak burada İslam, siyasal ve geleneksel olarak etken bir halde olduğu için etkileşim hali korkutan bir şey olarak algılanmamıştır. Diğer taraftan gerçekleşen bu etkileşim İslam düşünce dünyasına kültürel anlamda bir çeşitlilik de sağlamıştır (Canatan, 2002: 31). İslamcılığın doğuşuna ve gelişimine etki yapan nedenlerden ikincisi ise Batı'nın teknik ve maddi konulardaki üstünlüğüdür. Aydınlanma dönemi boyunca ve sonrasında sanayi devrimi ile güçlenen ve bu güçlenmeyle birlikte teknik bakımdan üstün hale gelen Batı toplumları, bu ilerlemelerle diğer çevre ülkeleri ekonomik, sosyal ve kültürel açılardan tahakkümleri altına almışlardır. Bu çevre ülkeler arasında Müslüman kimlikleri ile ön plana çıkan bazı ülkeler de bulunmaktadır. Batı'nın bu tavrı karşısında Müslüman toplumlar kendi kültürlerini, geleneklerini ve vatanlarını Batı medeniyeti karşısında müdafaa etmeye ve Batı'nın tahakkümcü tutumuna karşı bir cevap verme gayretine girişmişlerdir (Bulut, 2018: 905). Bu bakımdan Müslümanların müdafaa çabalarından en belirgin olanı inandıkları İslam dininin savunularını yapmak ve onu siyasal, sosyal ve hukuksal alanlarda hâkim kılmak olmuştur. İslamcılık düşüncesi böyle bir ortamda bir tür savunı mekanizması ve kurtuluş biçimi olarak hayata geçmiştir. Osmanlı devletinde de Batı'ya yönelik benzer bir tutum sergilenmektedir. Örneğin İslamcı kimliği ile ön plana çıkan Mehmet Akif, Batı karşısında genelde Osmanlı'nın özelde ise Müslüman toplumların durumunu şu şekilde ifade etmektedir;

“Avrupalılar, zaptetmeyi kararlaştırdıkları memleketin halkı arasına önce tefrika sokarlar, senelerce milleti birbiri ile boğuştururlar. Sersem halk bu suretle yorgun düştükten sonra gelip çullanırlar. Bugün de işte bize karşı aynı siyaset kullanıldı. Zaten her yerdeki siyasetleri budur. Hindistan'da, daha önce Endülüs'te, sonraları Cezayir'de, İran'da hep böyle yaptılar. Takip ettikleri siyaset hep aynı siyasetti hiç değişmez” (Akif'ten aktaran Kara, 2014a: 447).

Bu kapsamda İslamcılığın nasıl ortaya çıktığı ve düşüncenin kimler tarafından oluşturulduğu meselesi İslamcılık çalışmaları için önemli bir başlangıç noktasını teşkil etmekle birlikte ayrıca literatürde tartışmalı bir mesele olarak durmaktadır.

İslamcılığın ortaya çıkışı ya da doğuşu ile ilgili mesele, kavrama bir kurucu atfetme ve ortaya çıkışına tarih belirleme çabasıdır. Mümtaz'ın Türköne de bu durumu belirterek bir ideoloji olarak İslamcılığın kurucusunu aramanın hatalı bir fikir olduğunu belirtmekte ve bu hatayı İslamcılığı klasik siyasal fikirler tarihi içerisinde inceleyen disiplinlere yüklemektedir (Türköne, 2011: 39). Bu bakımdan İslamcılığın ortaya çıkışına kurucu ve tarih aramanın zorluğu İslam dini ve İslamcılık arasındaki yakın ve iç içe geçmiş etkileşimden kaynaklanmaktadır. Böylelikle iki farklı zorluğun teşhisini yapmak mümkündür. Bunlardan birincisi, din olarak İslam ve bir düşünce ya da ideoloji biçimi olarak İslamcılığın arasına net bir çizgi çekmenin zorluğudur. İkinci zorluk ise İslam ve İslamcılığın modern dünyadan taleplerinin farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle İslamcılığın tarihi bir din olarak İslam'ın tarihinden net sınırlarla ayırtılamadığı için İslamcılığa bir milat belirleme ve onun ortaya çıkışını teorileştirme çabası zorlaşmaktadır (Çağan, 2015: 51). Ayrıca İslamcılık düşüncesinin sadece bir kişi tarafından oluşturulmadığı varsayımı üzerinde durulacak olursa, İslamcılığın oluşum sürecinde kolektif ve kümülatif bir düşünce biçiminin etkilerini göz ardı etmek, onun ortaya çıkışına net bir tarih ve kurucu arama çabasının zorlaşmasına sebep olarak gösterilebilir.

Literatürde tüm bu zorluklara rağmen İslamcılığın ortaya çıkış sürecine ve düşüncenin kurucularına yapılan atıflar belirli gruplar ve dönemler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlar Yeni Osmanlılar ve II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarına yapılan atıflardır. Ancak belirtmek gerekmektedir ki II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının alan yazınında bir kurucu rolünden ziyade düşüncenin karakteristik özelliklerini belirginleştirmeleri ve kavramsallaştırmaları hususunda değinilmektedir. Bu dönem İslamcılığı, düşüncenin artık olgunlaştığı ve entelektüel köklerinin sağlam şekilde oluştuğu bir dönem olarak ortaya çıkmış ve Cumhuriyet döneminde İslamcı düşüncenin gelişmesi bakımından büyük katkılar sağlamıştır (Kara, 2014a: 29). Bu nedenle İslamcılığın ortaya çıkışına ve gelişimine katkıda bulunan kişi ve dönemlere kısa bir şekilde bakmak İslamcı düşüncüyü bütüncül bir şekilde anlamlandırmaya katkı sağlayacaktır.

1.2.1. Yeni Osmanlılar: Bir Kurtuluş Söylemi Olarak İslamcılık

Yeni Osmanlılar, Tanzimat döneminde, devrin mevcut siyasi koşullarına bir alternatif arayışı içerisine girmişler, devletin nasıl kurtulacağı sorusuna cevaplar aramışlar kurtuluşu İttihad-ı İslam³ düşüncesinde görmüşlerdir. Yeni Osmanlıların fikirlerinin merkezinde Osmanlı toplumunun Tanzimat’la birlikte kültürünü kaybetmeye başladığı söylemi yer almaktadır. Bu söylemin bir çıktısı olarak da yapmak istedikleri, Tanzimat’ın kaybettiği şeriatın değerlerini tekrar toplum içerisinde canlandırmak, görünür kılmak ve aynı zamanda İslam’ın yeniden yorumlanmasını sağlamaktır (Mardin, 2017: 91). Ancak Yeni Osmanlıların toplumsal ve sosyal gerilemenin argümanı olarak sundukları şeriat isteği geçmişteki “şeriat isteriz” söylemlerinden bir bakımdan farklılaşmaktadır. Çünkü geçmiş dönemlerde “şeriat isteriz” söylemi bir adalet arayışı içerisinde ve aynı zamanda iktidarlar karşısında bir hak arayışı içerisinde anlamlandırılmaktadır. Ancak buradaki “şeriat isteriz” söylemleri kanunlaştırma hareketleri ve şer’i hukuk arasında yatan gerilimden kaynaklanmaktadır. Burada yatan gerilimin nedeni ise Batı tipi kanunlaştırma hareketlerinin temelini dinden almıyor oluşudur. Yeni Osmanlılar bu anlamda “şeriat isteriz” söylemini laik kanunlaştırma hareketlerine karşı bir söylem olarak üretmişlerdir (Türköne, 2011: 82). Bu bakımdan Yeni Osmanlılara göre, Tanzimat’la birlikte toplumun kültürünü kaybetmesinin nedeni Tanzimat’ın laik politikaları ve aşırı batılılaşma tutumu olarak değerlendirilmektedir. Yeni Osmanlılar bu politikaları eleştirmişler ve yerine ikame bir model sunmuşlardır. Sunulan model ise İslam’ın geleneksel değerlerini korumak ve onu çağın gerektirdiği şartlar çerçevesinde yenileyerek hukuk ve siyasal sisteme entegre etmektir.

Bu bağlamda Osmanlı devletinin Batı karşısında aldığı yenilgi hali değerlendirilirken önemli iki neden belirlenmiştir. “Bunlardan ilki, Batı’nın sahip

³ İttihad-ı İslam” kavramı ilk olarak 1869 yılında Namık Kemal tarafından *Hürriyet* gazetesinde kullanılmıştır. İslam birliği anlamına gelmektedir. Bkz.: (Türköne, 2011: 210-211)

olduğu teknolojik üstünlük, ikincisi ise orta çağ İslam hukukçuları tarafından içtihadın kapatılması nedeniyle yaşanan İslam dünyasının bilim ve teknik bakımından geri kalmasına yol açan dinsel cehalet” halidir (Kurtoğlu, 2018: 202). Yeni Osmanlılar İslam aleminin bilim ve teknik olarak geride kalmasına sebebiyet veren bu dinsel cehaletten kurtulabilmek için Batı’nın tekniği ile İslam dini arasında bir köprü kurmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede İslamcılık düşüncesi tepkisel bir hareket olarak Osmanlı toprakları üzerinde modernleşme hareketlerinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır ve bu durumun sebebi ya da kaynakları her ne olursa olsun yetersizlik ve yenilenme çabalarının birer çıktısı olarak yorumlanmaktadır (Kara, 2013: 17). İslamcılık, modernleşme çabaları ile bütünleşmiş bir şekilde ilerlemekte ve bu modernleşme çabalarını İslami bir kodla yürütme gayreti içerisinde yetersizliklere ve yenilenme çabalarına İslami referanslar arayan bir düşünce biçimi olarak değerlendirilmektedir. Bu kapsamda belirtilen yenilenme arayışlarının ortaya çıkması, Osmanlı aydınları arasında gelişmiştir. Bu aydınlar Yeni Osmanlılar olarak nitelendirilen Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa gibi düşünürlerden oluşmaktadır. Bulaç’a göre bu düşünürlerin dini ilimler ile yakın mesafeleri ve ayrıca pozitif bilimle ilişkileri birlikte göz önüne alındığı zaman yeni bir tip olan ulema/aydın dikotomisi ortaya çıkmaktadır. Ulema/aydın dikotomisi, İslamcılarının ilk neslinin sıklıkla Batılı kavram ve kuramları (ilerleme, Kartezyen felsefe, rasyonalizm vs.) referans alarak bu kavram ve kuramların İslam ile uyumunu arayan düşünceleri nedeniyle öne sürülmektedir. Bu bağlamda bahsedilen İslamcılar dini bilgi ve birikimleri ile “ulema” sıfatını alırken batı kaynaklı kavramları referans almaları sebebiyle “aydın” sıfatını almaktadırlar (Bulaç, 2018: 52-56). Aydın ve ulema arasında bir dikatomi olarak tasvir edilen Yeni Osmanlıların Batılı kavram setlerini İslam ile dönüştürme girişimlerine Haldun Gülalp tarafından da değinilmiştir. Gülalp bu durumu *Kimlikler Siyaseti; Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri* adlı çalışmasında batılılaşmanın İslami bir perspektiften okunması ve sentez edilmesi olarak yorumlamaktadır. Gülalp’e göre:

“Yeni Osmanlılara göre Müslüman nüfusun toplumsal bütünlüğünü sağlayacak en temel unsur İslamiyet’ti. Dolayısıyla, Batı’dan kaynaklanan ama ithal edilmesinin gerekli olduğunu düşündükleri fikirleri İslami deyimlerle ifade etmeye çalıştılar. “Özgürlük”, “anayasal yönetim” “demokrasi”, “parlamento” ve “kamuoyu” gibi batılı fikirleri İslami ilkeler üzerine sundular. Yeni Osmanlılar siyasal kurumlarla sınırlı

kalmayarak, Batı düşüncesinden felsefi ilkeler de alıp bunları İslam'a uyarladılar” (Gülalp, 2003: 27).

İslamcılık literatürü üzerine çalışmalar yapan İsmail Kara da aynı doğrultuda Yeni Osmanlıların İslamcılığın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde katkılarını belirterek İslamcılığın ortaya çıktığı yılları II. Meşrutiyet yıllarından geriye götürmektedir. Bu bağlamda Yeni Osmanlıları sadece İslamcılık düşüncesini oluşturan düşünürler olarak görmemekle birlikte İslamcılığın kök salmasında etkili şahsiyeler olduklarını da belirtmektedir. Aynı zamanda Yeni Osmanlılara atıfla, onların sadece İslamcılığın kök salmasında etkili olmadıklarını ayrıca milliyetçiliğin, batılılaşmanın ve hatta dünyevileşmenin de öncüleri olduklarını da belirtmektedir (Kara, 2016: 40). Yeni Osmanlıların bu nitelendirmeler altında değerlendirilmeleri onların Batı'nın ilmini ve tekniğini alma ve İslam dini ile yorumlama hususunda ortaya koydukları düşünceleri ile açıklanmaktadır.

Literatürde Yeni Osmanlılara İslamcılık düşüncesinin kurucu misyonunu yükleyen çalışmalardan bir diğeri ise Türköne'ye aittir. Türköne İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkışını ve düşüncenin kurucularını Yeni Osmanlılar ile ilişkili olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde Cemaleddin Afgani'ye İslamcılığın kurucu misyonunu yükleyen görüşleri eleştirerek bu görüşlerin yanlış bir tarih okumasından kaynaklandığını savunmaktadır. Aynı zamanda İslamcılığın ortaya çıkışında Cemaleddin Afgani'ye yapılan atıflara cevap olarak; Afgani'nin İstanbul'da Yeni Osmanlılar ile iletişim halinde olduğunu ve böylece Afgani'nin İslamcı fikirlerinin Yeni Osmanlılardan etkilenecek oluştuğunu belirtmiştir. Çünkü Yeni Osmanlılar hem tarih bakımından hem de entelektüel bilgi birikimi bakımından Afgani'den daha ileri bir seviyede konumlanmaktadırlar. Bu bağlamda Türköne İslamcılığın kurucularının Afgani'den ziyade Yeni Osmanlılar olduğunu kabul etmektedir (Türköne, 2011: 38-39).

İslamcılığın ortaya çıkışı meselesini Yeni Osmanlılara dayandıran bir başka görüş ise Ömer Çaha ve Michelangelo Guida tarafından dile getirilmiştir. Çaha ve Guida, Türköne ve İsmail Kara ile benzer şekilde İslamcılığın ortaya çıkışını ve düşüncenin kurucu unsurlarını Yeni Osmanlılar ile ilişkilendirmektedirler. Çaha ve Guida, 19. yy.

da Osmanlı'nın başkenti olan İstanbul'un Batıdan gelen fikirlerin harmanlandığı bir mekân (yer) olduğunu ve fikirlerin burada sentez edilerek yayıldığını belirtmiştir. Onlara göre Yeni Osmanlılar bu sentezi gerçekleştirerek İslamcılığın temellerinin atılmasını ve düşüncenin kök salmasını sağlamışlardır (Çaha ve Guida , 2014: 574).

İslamcılık hakkında yapılan bütün bu değerlendirmeler ışığında İslamcılık düşüncesini Batı karşısında kendisini güçsüz gören ve kurumları ve kavramları yıpranmış bir devletin çöküşünü engellemek üzere geliştirilmiş bir düşünce biçimi ya da hareket olarak tanımlamak mümkün görünmektedir (Kurtoğlu, 2018: 202). Zihin dünyasında devletin çöküşünü engellemek olan bu düşünce, modernleşme hareketlerinin yönünü İslami bir referansla bütünleştirmek amacındadır.

Devletin çöküşünü engellemeye yönelik bu çaba Yeni Osmanlıların hukuk alanı üzerine birtakım değerlendirmeler yapmalarında da etkili olmuştur. Yeni Osmanlılara göre hukuki konularda da İslam ile bir uyum gözetilmesi gerekmektedir. Onlara göre, Osmanlı'nın Tanzimat ile bozulan hukuk sistemi ancak tekrar İslam dini referans alınarak düzeltilebilir. Bu nedenle Yeni Osmanlılardan biri olan Namık Kemal en güvenilir yol gösterici olarak hukukun temelinde ve özünde şeriatın kendisini görmekte ve ondan ilham almayı önermektedir (Mardin, 2015: 347). Namık Kemal açısından şeriat, görüldüğü üzere hukuk sistemi için bir esin kaynağı olarak kullanılmaktadır. Namık Kemal'in şeriatı güvenilir liman olarak görmesine sebebiyet veren durum ise Osmanlı devletinde Tanzimat dönemi ile başlayan kanunlaştırma hareketleridir. Dini öncelemeyen bir hukuk sisteminin oluşmasında ve hukuk sisteminin Batılaşması ve laikleşmesinin temellerinde, gayrimüslim ve Müslüman tebaaya verilen eşitlikçi özgürlükçü haklar silsilesi yatmaktadır (Koyuncu ve Yılmaz , 2018: 84). Bu haklar özellikle ıslahat fermanı ile gündeme gelmiş ve uygulanmaya başlanmıştır. Bu nedenle kanunlaştırma hareketleri ile özellikle gayrimüslim tebaaya verilen eşitlikçi haklar Müslüman tebaa tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Diğer taraftan Yeni Osmanlılar, Osmanlı-Türk anayasal gelişmelerinde önemli bir yere sahip olan Kanun-ı Esasi'nin oluşumunda ve ilan edilmesinde de önemli bir yere sahiptirler. Ayrıca Kanun-ı Esasi yürürlüğe girdikten kısa bir süre sonra padişah tarafından kaldırılınca tekrar yürürlüğe girmesi ve halkın hakimiyetinde bir siyasal sistem

oluşturulması yönünde de ciddi bir çaba harcamışlardır. Bu bağlamda Yeni Osmanlıların İslamcılığın oluşumundaki etkilerinin yanında anayasal süreçlere yönelik katkıları da önemli bir yer teşkil etmektedir. Onların anayasa ile ilgileri hem İslam kaynaklı referanslar çerçevesinde hem de Batılı referanslar çerçevesinde gelişmiştir. Bu durumu Şerif Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* başlıklı çalışmasında görmek mümkündür. Mardin, Namık Kemal'in hukuk düşüncesine dair bir dizi açıklamalar getirirken Kemal'e atıf yaparak onun şeriat hakkında düşüncelerini aktarmaktadır;

“Şimdiye kadar mütenevvi mahkemeler, türlü türlü kanunlar yapıldı. Bunlardan şeri’at-i Ahmediyyenin kadrini kırmaktan başka ne fa’ide hasıl oldu? Bu mahkemeler şeri’at mahkemelerinden daha adil ve kanunlar ahkam-ı şeri’atten daha mükemmel zannolunur. Şeriat Allah’ın himayesi altında olalı beri, müstebitlerin en büyüğü bile onu değiştiremez. Onun bütün yapabildiği Şeriatı bastırmaktır. Kurtuluşumuzu onun ölçülerine uyarak aramamız gerekmektedir” (Kemal’den aktaran Mardin, 2015: 349).

Diğer taraftan Namık Kemal'in Batı kaynaklı hukuk sisteminin din ile özdeşleştirilebileceğine yönelik düşünceleri de mevcuttur. Bu bağlamda Namık Kemal'in Montesquieu'nun “Kanunların Ruhı” adlı eserini çevirmesi Kemal'in düşüncelerini etkilemiş, İslam hukuku ile anayasa kavramı arasındaki uyuma değinmiş ve İslam dini ile anayasayı bağdaştırmaya çalışmıştır (Tanpınar, 1988: 240-241). Bu nedenle İslamcılığın kurucuları olarak düşünülen Yeni Osmanlıların ve özellikle onların içerisinde Namık Kemal'in hukuk üzerine düşüncelerinde hukukun kaynağı olarak şeriatı merkeze almış ve batılı hukuk kaynaklarının İslam hukuku ile entegre edilebileceği görüşünü ön plana sürmüştür. Bu bilgiler ışığında Bulaç'a göre Yeni Osmanlıların (Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi) hukuk görüşlerini “hilafet merkezli anayasal bir demokrasi” çerçevesinde yorumlamak mümkün olmaktadır. Çünkü onlar saltanata karşı durmuşlar ancak hilafeti benimsemişler aynı zamanda monarşiye de karşı durup anayasallaşma hareketlerini desteklemişlerdir (Bulaç, 2009: 13). Diğer taraftan Osmanlı Hukuk sistemi açısından oldukça önemli bir konumda bulunan Ahmed Cevdet Paşa ise Namık Kemal'in görüşlerine zıt bir çizgide yer almaktadır. O, batılı bir anayasaya karşı fikirler geliştirmekte bunun sebebini ise toplumsal ve dini sistemin gereklerini sağlayabilecek bir anayasal sistemin batılı bir anayasal model ile mümkün olmayacağı düşüncesidir. Bu sebeple geleneksel hukuk

anlayışının dışına çıkmak onun için yanlış bir tutum olarak belirtmektedir Diler, (2019: 2-3).

İslamcılık düşüncesinin Yeni Osmanlılar tarafından ortaya çıkışının ardından düşünce, II. Meşrutiyet yıllarında kavramsal çerçevesi ve fikirleri oturmuş bir biçime kavuşmuştur. Bu bakımdan İslamcılığın II. Meşrutiyet yıllarına bakmak İslamcılığın nasıl bir fikir hareketi hüviyeti kazandığını açıklamaya yardımcı olacaktır.

1.2.2. II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık Düşüncesi

II. Meşrutiyet'in ilan edileceği yıllarda dönemin İslamcı aydınları ve bürokratları meşrutiyetin ilanını benimsemişler aynı zamanda olumlu bir tavır göstererek yeni yönetimi kabul edecek bir noktaya gelmişlerdir (Kara, 2014a: 95). II. Abdülhamid'in baskıcı yönetimi karşısında II. Meşrutiyetin ilanını bir çare olarak algılamışlar ve daha özgürlükçü bir döneme girileceğini düşünerek II. Meşrutiyetin ilanına destek vermişlerdir. II. Meşrutiyet'in ilanı ile, gerçekten de fikirlerin artık özgür bir biçimde ifade edildiği bir döneme geçilmiştir. Bu dönem farklı siyasal ideolojilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, İslamcılık da bu özgürlük ortamında fikri açıdan kuvvetlenerek gelişmeye başlamıştır. Tanzimat dönemi İslamcı düşünce yapısı İslamcılık düşüncesinin bu dönemde gelişmesine katkı sağlayarak bir kuruculuk dönemi görevini üstlenmiş bulunmaktadır. Bu bağlamda İslamcılığın ortaya çıkışının ya da fikri hareketin kurucularının her ne kadar Tanzimat döneminde Yeni Osmanlılar olduğu genel olarak kabul edilse de bir ideoloji olarak ortaya çıkışı ve kendine ait bir kimlik kazanması II. Meşrutiyet döneminde gerçekleşmiştir. Nuray Mert'e göre de İslamcılığın ortaya çıkış yılları olarak Tanzimat dönemi gösterilmekle birlikte aslında modern bir siyasal ideoloji olarak, bir kurtuluş ideolojisi biçiminde ortaya çıkışı II. Meşrutiyet dönemi yıllarına denk gelmektedir (Mert, 2018: 412). Bu dönem İslamcılık düşüncesi Osmanlı Devleti'nin çok kimlikli toplumsal yapısını bir arada tutma düşüncesi için birleştirici bir fikir olarak ön plana çıkmış ve devletin bu konuda siyasal söylem aracı olarak kullanılmıştır. Ayrıca II. Abdülhamid dönemin baskıcı tavrından dolayı İslamcıların fikirlerini yayma imkânı bulamayışları ve fikri birliğin sadece II. Abdülhamid'e karşı oluşturulan muhalefette toplanması, İslamcıların ortak bir fikir

birikimi oluřturmalarını engellemiřtir. Bu nedenden dolayı İřlamlcılarının fikri birliklerini saęlamaları ve dūřūncenin mūřtakil olarak ortaya ıkıřı II. Meřrutiyet dōnemine ertelemiřtir (Kara, 2014a: 29). II Meřrutiyet dōnemi, İřlamlcılıęının ortaya çıktıęı bir dōnem olmaktan ziyade dōnemin mevcut kořulları altında önceki dōnemlerinin izlerini tařıyarak daha zgūn bir hale būrūnmesine katkıda bulunulduęu bir dōnemdir. İřlamlcılıęının II. Meřrutiyet yıllarında zgūn bir karaktere būrūnmesini Tunaya da *İřlamlcılık Cereyanı* adlı çalıřmasında, İřlamlcılıęının bir hareket olarak II. Meřrutiyet dōneminde ortaya çıkmadıęını ancak gerçek ve baskın bir fikir akımına būrūnmesinin bu dōnemde gerçekleřtięini belirtmiřtir (Tunaya, 1998: 33). Bu saptamanın oluřmasında II. Meřrutiyet dōneminde İřlamlcılarının entelektūel olarak kendilerini geliřtirmiř kimseler olmaları ve fikri olarak İřlamlcılıęa katkı vermeleri yatmaktadır. Örneęin bu kimseler arasında Said Halim Pařa, M. řemseddin Gūnaltay, řeyhūlislam Mustafa Sabri, Bediūzzaman Said Nursi, Mehmet Akif gibi birçok İřlamlcı řahsiyeti saymak mūmkūndūr.

Dięer taraftan II. Meřrutiyet dōnemi, ideolojilerin kitle iletiřim araçları ile yaygınlařtırılmaya ya da kurumsallařtırılmaya çalıřıldıęı bir dōnem olarak da belirmektedir. II. Meřrutiyet yılları, zgūrlūk bir siyasal ortamdaki kaynaklı olarak dergicilik faaliyetlerinin būyūk oranda artıř gōsterdięi bir dōnem olması nedeniyle önemlidir. Bu dōnemde yayınlanan dergilerin konuları iktisat, fikir, edebiyat, İřlam, Sosyalizm ve kadın gibi farklı bařlıklar altına toplanabilir (Demir, 2016: 100). Dergicilik alanında yařanan bu geliřmeler ıřıęında farklı toplumsal ve siyasal gruplar dūřūncelerini, siyasal pratiklerini dergiler aracılıęıyla yaygınlařtırmıřlar ve kitlelere ulařtırarak gōrūnūrlūk kazanmaya çalıřmıřlardır. Dergicilik faaliyetleri etrafında toplanan toplumsal ve siyasal bir grup olarak meřrutiyet dōnemi İřlamlcılarını gōsterilebilir. Bu baęlamda II. Meřrutiyet dōneminde dergicilik faaliyetlerinin yūkseliři ile İřlamlcılıęının kurumsal olarak geliřimi arasında önemli bir baę kurulmaktadır. ūnkū bařlangıcından gūnūmūze kadar İřlami hareketin ilk nūvelerini, sūreklilik ve kopuřlarını ve geliřim çizgisini takip etmek için dergiler fikrin tařıyıcı kolonları olarak önemli kaynaklar arasında gōsterilmektedir (Kentel, 2018: 721). Bu baęlamda *Sırat-ı Mūřtakim* dergisinin 14 Aęustos 1908’de yayın hayatına

başlamasıyla birlikte Osmanlı devletinin hâkim düşüncesi olan İslamcılık artık bir düşünce ve ideoloji olarak kendi yayın organları etrafında temeyyüz etmeye başlamıştır (Kara, 2014: 28-29). İslamcılığın dergicilik faaliyetleri ile daha sistematik bir düşünce ya da ideoloji biçimine dönüşmesi, dergiler aracılığıyla İslamcılarının siyasi ve entelektüel tartışma kanallarına katılmaları sayesinde gerçekleşmiştir. Siyasi ve entelektüel tartışmaların sürdürülmesi ise İslamcılık düşüncesine fikri olarak rahat hareket imkânı sağlamış ve düşüncenin sonraki dönemlerdeki tarihsel seyri içerisinde bile dergiler ile arasında sıkı bir ilişkinin doğmasına katkıda bulunmuştur. Bu minvalde II. Meşrutiyet dönemi, İslamcılık düşüncesinin kavramsallaşması bakımından önemli bir konum edinmiş ve ayrıca bu dönemin İslamcılığı diğer dönemlerinden entelektüel bilgi birikimi bakımından daha gelişmiş ve köklü bir dönem olarak belirlemiştir. Ayrıca bu dönemde İslamcılarının hukuk ile ilgili söylemsel düzeyde ilişkisi de görülmektedir. Bu ilişkinin boyutları İslam ve pozitivist hukuk kuralları arasında yaşanan gerilimler neticesinde belirlenmektedir. İslamcılarının gerilimi II. Meşrutiyet'in diğer fikir akımları olan Batıcılık ve Türkçülüğün İslam hukukuna karşı eleştirel söylemlerine karşı reddiye yapmak üzerine kurulmuştur (Koyuncu ve Yılmaz , 2018: 90).

1.3. İslamcılığın Dönemlendirilmesi ve Cumhuriyet Dönemi İslamcılığına Bakış

İslamcılık düşüncesinin tarihsel olarak sınıflandırılmasına dair alan yazınında farklı yaklaşımlar ve tasniflendirmeler bulunmaktadır. Bu çalışmada, alan yazınında olan dönemlendirme girişimlerine değinmek, İslamcılığın 1990'lı yıllara gelene kadar nasıl bir seyir geçirdiğini gözlemlemeye ve düşüncenin özgüllüğünü anlamlandırmaya dair bir perspektif sunmaya katkı sağlayacaktır.

Bu bağlamda yukarıda bahsedilen Yeni Osmanlılar ile düşüncenin ortaya çıkışı sonrasında, II. Meşrutiyet dönemi ile düşüncenin fikri açıdan daha sağlam bir zemine basan yapısı, Cumhuriyet'in ilanı ile farklı bir kisveye bürünmüştür. Osmanlı devletinde dinin devlet ile olan ilişkisi ve dinin toplumsallığı rahat bir şekilde ortaya çıkan bir unsurken, Cumhuriyet döneminde İslam dini toplumsallığını ve eski

konumunu kaybetmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşunda rol alan kadrolar hukuk ve eğitim sisteminde yaptıkları dikkate değer değişiklikler ile dinin toplumsal statüsünü ortadan kaldırmışlar ve farklı enstrümanları dinin statüsünün yerine ikame etmişlerdir. Bu durum Cumhuriyet'in ilk yıllarında hatta tek partili dönem sona erene kadar (1946) sürmüştür. Dinin statüsünde yaşanan değişim, İslamcıların Cumhuriyet ve onun kurumları ile olan ilişkilerini farklı bir boyuta taşıyarak İslamcılığı görünür bir hareket ve düşünce biçimi olmaktan azade etmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet ve Osmanlı dönemleri İslamcılığı zihniyet bakımından farklı dönemleri temsil ettikleri için sınıflandırmaların en belirgin hali de bu iki farklı dönem üzerinden tarif edilmektedir (Çiğdem, 2016: 117). Bu iki dönem arasında ayrımın kuvvetli olması ve zihniyetin farklılaşması dinin değişen toplumsal statüsünden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Cumhuriyet dönemi İslamcılığı da kendi içerisinde tasniflendirmelere sahiptir. Bu bağlamda Cumhuriyet döneminde İslamcılık düşüncesinin homojen bir yapısının olmadığı yorumu yapılabilir. Bu heterojen yapının göstergesi olan dönemselleştirmelerin sınırları, İslamcılığın politik iklim ile ilişki düzeyi ve İslamcılığın farklılaşan söylemleri etrafında şekillenmiştir. Literatürde, belirtilen dönemlendirmeler üzerine bir konsensüs olmamakla birlikte dönemlendirme girişimleri benzer çerçeveler, benzer kavram setleri ve tarihler etrafında çeşitlenmektedir.

Bu dönemlendirme çabalarından bazılarına örnek verilecek olursa, alan yazınında önemli bir yer teşkil eden Kara'nın yapmış olduğu sınıflandırmadan başlanabilir. Kara'ya göre İslamcılık düşüncesinin geçirdiği dönemleri beş başlık altında özetlemek mümkündür. Bu başlıklardan birincisi 1870-1908 yılları arasındadır. Bu dönem "İttihadı İslam" politikaları dönemidir. Bu dönem İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkış dönemidir ve temel motivasyon kaynağı Osmanlı devletini kurtarma güdüsüdür. Kara'nın sınıflandırmasında ikinci dönem ise 1908-1924 yılları arasındadır. İslamcılık dönemi olarak adlandırdığı bu dönem ikinci meşrutiyet ve Cumhuriyet arasında geçen diğer ideolojilerin ve İslamcılığın belirgin bir şekilde ortaya çıktığı dönemdir. Üçüncü dönem 1924-1946-60 yılları arasında seyretmektedir. Bu dönem İslamcılığın muhafazakarlık ve milliyetçilik ile harmanlanan bir ideoloji

olduğu dönemdir. Bu zaman dilimi ayrıca muhafazakâr milliyetçiliğin İslamcı bir muhalefete tercih edildiği ve İslami geleneksel değerlerin baskı altına alındığı bir dönem olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kara'nın sınıflandırmasında dördüncü dönem ise 1960-1980 yılları arasındır. Bu dönem 1961 Anayasası'nın özgürlükçü tutumları sayesinde farklı ideolojilerin gelişebildiği bir dönem olmuştur. Bu bakımdan özgürlükçü anayasanın sağladığı imkanlar çerçevesinde İslamcılık da bu imkanlardan faydalanmıştır. Belirtilen özgürlükçü tutumlar İslamcılığa siyasal ve sosyal olarak tekrar rahat hareket etme imkânı sağlamıştır. Bu dönem diğer dönem İslamcılık düşüncesinden daha radikal ve entelektüel bir ivme kazanmıştır. Bu radikal tutumun sebepleri arasında 1970'li yıllar sonrasında oluşan yoğun çeviri faaliyetleri gösterilebilir. Son dönem olarak karşımıza çıkan Beşinci dönem ise 1980 sonrası "uyum ve entegrasyon" dönemidir. Bu dönemde bir önceki döneme göre İslamcılık düşüncesi devlet ile eklemlenme sürecine girerek radikal söylemlerden vazgeçme eğilimi göstermiştir (Kara, 2013: 22-35).

Bir diğer tarihsel sınıflandırma girişimi ise Ali Bulaç tarafından yapılmıştır. Bu sınıflandırma üç dönemden oluşmaktadır. Bulaç'ın sınıflandırmasında birinci dönem 1856-1924 yılları arasındadır. İslamcılığın bu dönemde ortaya çıkan söylemi kurtarıcılık fikri çevresinde gelişmiştir. İkinci dönem ise, 1950-2000 yılları arasındadır. Bu dönem söylemi "kuruculuktur". Bu dönemde yeni bir devlet ve toplum tasarımı vardır. Sınıflandırmasını 1950'li yıllar itibarıyla başlatıyor oluşu Türkiye'de çok partili hayata geçilmesi ve aynı dönemde Pakistan'da bir İslam devletinin kurulmasıdır. Ayrıca Bulaç, 1924-1950'li yılları sınıflandırmada belirtmeyerek ikinci dönemi 1950'li yıllardan başlatmıştır. Bu dönemi belirtmemesinin sebebi olarak dönemin politik özellikleri gösterilebilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ardılı olduğu Osmanlı devletinin geleneklerinden farklılaşarak İslam'ın toplumsal statüsünü ötekileştirmesi tarihsel sınıflandırmada neden 1924-1950 yıllarının yer almadığının cevabını verebilir. 1924-1950 arası dönem İslamcılık açısından bir fetret devri olarak da nitelendirilmektedir. Üçüncü dönem ise 2000'ler sonrasındır. Bu dönem İslamcılığın anahtar terimleri aşmacı ve dönüştürücü misyonudur (Bulaç, 2018: 48-49).

Literatürdeki bir diğer sınıflandırma denemesi ise Nazım Maviş'in *1990'lı yıllarda İslamcılığın Değişen Söylemi* isimli çalışmasındaki sınıflandırmadır. Maviş'in tarihsel sınıflandırmasında İslamcılığın birinci dönemi olarak sunduğu ve aynı zamanda en pasif dönemi olarak da belirttiği yıllar 1923-1946 arasındır. İkinci dönem ise 1946-1969 yılları referans vermektedir. Bu dönem İslamcılığın henüz kendisine ait bir kimlik kazanmadığı ve sağcı ideolojiler altında konumlanmaya çalıştığı bir dönemdir. Üçüncü dönem ise 1969-1990 yılları arasındadır. Bu dönemde İslamcılık kimlik oluşturma sürecini tamamlamıştır ve yoğun çeviri faaliyetleri düşüncenin seyrini etkilemiştir. Dördüncü ve son olarak sınıflandırmaya dahil ettiği dönem ise 1990'lı yıllar ve sonrasıdır. Bu dönemde demokratik bir söylem ile karşımıza çıkan İslamcılığın temel konuları bir arada yaşama, çok hukukluluk ve İslam devletinden demokratik devlete evrilen söylemlerdir (Maviş, 2018: 13-18). Bu dönem ayrıca sistemi dönüştürme çabasından yani İslami referansları olmayan devletin reddiyesinden, bu devlet içerisinde hak arayışına girilen bir dönem olarak da belirmektedir.

1980 sonrası dönemde Türkiye'de meydana gelen liberalleşme ve demokratikleşme yönünde yapılan atılımlar sonucu kamusal ve siyasal alanlarda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bu çerçevede kamusal ve siyasal alanda yaşanan bu dönüşümün izdüşümlerini İslamcı düşüncede de gözlemlemek mümkündür. "Özellikle temel hak ve hürriyetler, sosyal ve sivil özgürlükler ve dinsel-etnik kimlik yönünde arayışlarla, İslam kamusal alanda yükselişe geçen önemli değerlerden biri olmuştur" (Çaha, 2018: 476). Bir diğer taraftan İslamcılığı İttihad-ı İslam dönemi, İslamcılık ve ulusal daralma dönemi ve İslami hareketler dönemi olarak üç dönem üzerine inşa eden Ümit Aktaş bu dönemleri farklı yönleri ile tematize etmiştir. Bu bağlamda ona göre İttihad-ı İslam dönemi halifelik ve İslamlaşmayı, İslamcılık ve ulusal daralma dönemi radikal bir tutumla İslam devletini, son olarak İslami hareketler dönemi ise özgürleşmeyi esas alan söylemler geliştiren dönemlerdir (Aktaş, 2009). Özgürleşmek dini inançları rahat bir şekilde yaşamak ve sürdürmek için gerekli görülen bir değer olarak ön plana çıkmıştır. Söylemlerde, geçmiş dönemlerin radikal tavırları kaybolmuş, uyumlu bir İslamcı portresi ortaya çıkmıştır.

Burada verilen dönemlendirmelerden çıkarılabileceği üzere İslamcılarının 1990'lı yıllar ve sonrasındaki dönemlerde söylemleri özgürleşmek temelinde kurulmuştur. Temel hak ve hürriyetler konusu bu dönem itibarıyla İslamcılarının söylemlerinde yoğun bir şekilde görülmektedir. Dinlerini istedikleri gibi yaşamının anayasal bir hak olduğu gerekçesini öne süren İslamcılar bu nedenle kamusal alanda özgürlük talep etmektedirler. Bu bakımdan İslamcılığın Cumhuriyet dönemine bakmak aslında onun anayasa ve hukuk ile olan ilişkisine de değinmek anlamına gelecektir. Çünkü Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne kadar İslamcılarının dinsel özgürlükleri ya da kamusal alanda dinsel özgürlükleri ve devletin din karşısında tutumları anayasalar üzerinden belirlenmiştir. Örneğin anayasada “devletin dini İslam'dır” ibaresinden hilafetin kaldırılmasına tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar birçok değişiklik anayasa aracılığıyla yapılmıştır. Bu bağlamda İslamcılarının anayasa ile olan ilişkileri reaksiyoner bir şekilde ilerlemiş ve bu reaksiyonerlik devlet ile olan ilişkilerine de yansımıştır. Reaksiyoner tavra örnek olarak İslamcılarının 1960 sonrası dönemde İslam'ı devlet ve hukuk metinlerinde hüküm sahibi kılmaya yönelik iddiaları gösterilmektedir. Bir diğer taraftan ise 1980 sonrası dönemde İslamcılık, reaksiyoner tavrını değiştirmiş, daha ılımlı ve mevcut düzen içerisinde hak arayışını sürdüreceği bir karaktere bürünmüştür. İslamcılığın hak arayışı “temel hak ve hürriyet” bağlamında kavramsallaşmaktadır. Bu nedenle dönüşümün çıktılarını anayasaya dair söylemlerinde de görmek mümkün olmaktadır. Bu bağlamda burada yapılan tarihsel sınıflandırma ya da dönemlendirme girişimleri, İslamcılığın bu dönüşümü üzerinden anayasa ile olan ilişkisinin söylemsel boyutlarının da dönüştüğünü görmeye katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda çalışmada İslamcılığın Cumhuriyet dönemini tarihsel olarak sınıflandırmak için İsmail Kara'nın tarihsel olarak dönemlendirmesinden faydalanılmıştır.

1.3.1. 1924-1944 Muhafazakarlık-Milliyetçilik Dönemi (Hukuk Reformları Karşısında İslamcılık Düşüncesi: Geri Çekilme Dönemi)

Türkiye’de Cumhuriyetin ilanı ile ilan eden kadroların Osmanlı’dan devir aldıkları reformist karakterlerini bu dönemde de etkili bir şekilde kullandıkları gözlemlenmektedir.⁴ Bu reformist hareketler arasında hukuk alanında yapılan değişimler önemli bir yere sahiptir. Hukuk alanında yapılan reformlar özünde Osmanlı Tanzimat döneminde bir dizi çağdaşlaşma hareketi olarak başlamaktadır. Niyazi Berkes *Türkiye’de Çağdaşlaşma* isimli çalışmasında, çağdaşlaşma hareketleri ile hukukun aynı noktada kesişmesinin başlıca sebebinin Osmanlı devlet geleneğinde, onun deyimi ile “İslamlık’ın” bir hukuk olarak yer tutmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu durumun sebebinin ise Osmanlı devlet geleneğinde din sorununun sadece inanç sorunu olarak değil ayrıca bir hukuk kuralları sorunu olarak da belirmesinden kaynaklanmasıdır. İslam’ın hukuk kuralları sorunu olarak düşünülmesi, toplumun hukuksal ihtiyaçları ile İslam’ın sundukları arasında zamanla genişleyen bir uçurumun oluşmasıdır. Bu kapsamda yeni kurulan Cumhuriyet için bu sorun çözülmesi gereken bir problem olmuştur. Çünkü toplum ve yeni kurulan devletin hukuki gereksinimleri Osmanlı’dan devredilecek bir hukuk sistemi ile aşılabilecek düzeyin dışına çıkmıştır. Böylece Cumhuriyet’in hukuki yapılanması toplumun ihtiyaçlarını karşılayamayan dini motiflerden arındırılmıştır. Berkes bu durumu Cumhuriyet döneminin devrimsel hukuk değişimi olarak yorumlamaktadır (Berkes, 2017: 527).

Mustafa Kemal Atatürk bazı hukuk devrimlerini gerçekleştirerek geleneksel kurumlar ile hukuki bağları koparmayı ve bu kapsamda çağdaşlaşmayı hedeflemiştir. Bu nedenle Osmanlı devletinde Tanzimat fermanı ile başlayan ve Islahat fermanı ile devam eden hukuk alanında yapılan seküler eğilimli düzenlemeler erken Cumhuriyet

⁴ Bu bölümde kullanılmış olan başlıklar için İsmail Kara’nın İslamcılığa ait dönemlendirmesinden faydalanılmıştır. Fakat ek olarak belirtilen başlıklar yazarın kendisine aittir.

döneminde de sürekliliğini korumuş görünmektedir. Öyle ki modernleşmenin sürekliliği olarak belirtilebilecek bu durumu, hukuk alanında yapılan bu düzenlemeler aracılığıyla gözlemek mümkün görünmektedir. Bu kapsamda sekülerleşmenin yönü Osmanlı'nın son dönemlerinde başlamış Cumhuriyet Türkiye'sinde ise baskın bir karaktere bürünerek devam etmiştir. Bu bağlamda İslamcılık düşüncesi ve İslamcılar Batı kaynaklı seküler hukuk düzenlemelerinin kabul edilip yürürlüğe girmesinden oldukça rahatsızlık duymuşlardır (Güngör, 2009: 79). Bu rahatsızlıkların nedenlerini İslamcılığın 1923-1946 arası döneminde de incelemek mümkündür. Bu çerçevede İslamcılık açısından genelde hukuk özelde ise anayasa arasında oluşan ilişkiyi anlamlandırmak için erken Cumhuriyet dönemi hukuk düzenlemeleri ile din devlet ilişkisi önemli bir izlek sunmaktadır.

Cumhuriyet'in ilanından önce olağanüstü şartlarda kabul edilen 1921 Anayasası dönemin ihtiyaçlarını gidermeye yönelik hazırlanmış bir anayasadır. Bu anayasanın ilk halinde dini konular ile ilgili bir düzenleme bulunmamakla birlikte 1923 yılında "teşkilatı esasiye kanunun bazı mevaddının tanzihine dair kanun" kapsamında 2. maddeyle birlikte "Türkiye devletinin dini, Dini İslam'dır" olarak kabul edilmiştir (Gözübüyük, 2017: 44). İlk aşamada bu kanun maddesi Müslüman toplum ve İslamcılar ile yeni kurulan Cumhuriyet arasında gerilimi ileriye yönelik olarak hafifletmek amacına hizmet etmiştir. Diğer taraftan 1928 yılında ise devletin dini İslam'dır maddesi, ilgili kanun değişikliği ile anayasadan kaldırılmıştır. Ayrıca devlet erkanında yapılan yemin törenlerinde de dinsel içerikler de aynı şekilde yürürlükten kaldırılmış ve özü itibarıyla değiştirilmiş ve sekülerleştirilmişlerdir (Gözaydın, 2016: 21). Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminde yapılan hukuki düzenlemeler rasyonel, modernleşmeci ve pozitivist bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu zemin doğrultusunda, Meşrutiyet dönemi İslamcılık düşüncesinin yükselişi ardından Cumhuriyet'in ilanı ve Cumhuriyet'i ilan eden kadroların din alanında yaptıkları birtakım hukuki düzenlemeler neticesinde İslamcılığın hareket imkanlarını belirli ölçülerde kısıtlamış görünmektedir. Bu nedenle belirtilen bu dönemde İslamcılık düşüncesi, bir ideoloji biçimi olarak Tanzimat ve II. Meşrutiyet zamanlarında ortaya

koyduğu düşünce sürekliliğini devam ettirecek politik, sosyal ve hukuki zeminlerinden mahrum kalmıştır (Maviş, 2017: 82-83).

Belirtilen bu düzenlemeler arasında İslamcılarının uzun bir zaman dilimi boyunca içselleştiremediği ilk düzenleme, 3 Mart 1924 tarihinde hilafetin kaldırılması hakkındaki kanun metnidir. Bu kanun ile hilafetin kaldırılmasının yanında Osmanlı hanedan üyelerinin de ülke dışına çıkarılması hakkında düzenlemeler yapılmıştır. 1920’li yılların ortasından itibaren Halife Abdülmecid Efendi ile seçilmiş meclis arasındaki anayasal durumun muğlak bir şekilde ilerlemesi, yetki alanlarının belirsizliğine sebebiyet vererek, Hilafeti İslamcılar açısından politik bir çekim merkezi haline getirmiş, 1922 yılında sadece din ile ilgili bir kurum olarak temeyyüz eden hilafet makamı diğer taraftan hilafetin devlet yönetiminde söz sahibi olması gerekliliğini düşünen gruplarında varlığı nedeniyle ilga edilmek zorunda kalmıştır (Zürcher, 2004: 166). Bunlarla birlikte Hilafet makamının ilga edilmesiyle Cumhuriyet’in laik politikaları misyon edinmesinin önündeki büyük bir engel ortadan kalkmış bulunmaktadır. Bu çerçevede halifeliğin ilgası, İslamcılarının bu dönemlerde devlet ve hukuka bakış açılarında önemli bir kırılma yaratmıştır. Kırılmanın boyutlarını belirli düzlemlerde tespit etmek zor olmakla birlikte, İslamcılarının halifeliğin kaldırılması ile devletle aralarında kurdukları yüzeysel iletişim imkânlarının ortadan kalktığının tespitini yapmak mümkün görünmektedir. Çünkü henüz modern zamanlarda olduğu gibi vatandaşların devletle arasındaki bağın çok düzlemli yapısı o dönemlerde mevcut değildir. Bu nedenle vatandaşların Cumhuriyet öncesi devletle kurdukları bağın en önemli aracısı din olmuştur. Cumhuriyetle birlikte bu bağın zayıflaması, vatandaşlar ile devletin arasındaki bağın da zayıflatmasına neden olmuştur. Bu durumdan sonra İslamcılığın halleri, İslamcılığın kaçındığı bir durum olan ve zımni bir şekilde ortaya çıkmış toplumsallıkla çatışmalar üzerinden ilerlemiştir. Hilafetin kaldırılması durumu Ümit Aktaş’a göre, İslamcılarının imparatorluk rüyasından uyanmasına ve bu uyanma halini ise “babanın katli” metaforu ile özdeşleştirilmesi şeklinde yorumlamaktadır (Aktaş, 2009: 66). Böylelikle İslamcı olarak adlandırılabilir kişiler için Cumhuriyet ve kurumlarına karşı açık bir şekilde yabancılaşma ve ötekileştirme hali ortaya çıkmıştır. Yabancılaşmanın bir tarafı

Cumhuriyet kadrolarının siyasi alandan onları dışlamaları sonucunda oluşmuş olsa da büyük bir kısmı ise devletin İslam ile arasına bir mesafe koyma çabasından ötürü temeyyüz etmiştir (Aktay, 2018a: 68). Böylelikle Hilafetin kaldırılmasıyla ilgili hukuki düzenleme sonrasında İslamcılar açısından farklı bir dönem başlamıştır. Bu dönem İslamcılarının tavırları ve söylemleri sürgünlük ve kendi vatanlarında parya olmak iddiaları ile özdeşleşmektedir. Bu bağlamda İslamcılar açısından şeriatın uygulanmasını sağlayan ve İslam'ın bu dünya ile ilişkisini tanzim eden halifelik makamının kaldırılması durumu bir siyasal otoritenin kaybı olarak da görülmektedir. Aynı zamanda halifeliğin kaldırılması İslamcılar için bedensiz organlara dönüşmek anlamına gelmekte ve bu durum siyasal “bedensizleştirme” metaforu üzerinden tarif edilmektedir (Aktay, 2018a: 70). Böylelikle İslamcılar açısından halife sonrası dönemin travmatik hali ve devlet ile aralarındaki gerilimli ilişkinin düzeyi yapılan diğer hukuki düzenlemeler ile perçinlenerek devam etmiştir.

Cumhuriyet'in ilanı ile din alanında yapılan düzenlemeler sadece Hilafetin kaldırılması ile sınırlı kalmamıştır. Bu bakımdan İslamcılığın tek parti (1924-1946) döneminde durumunu anlamlandırmak için, yapılan diğer hukuki düzenlemelere de bakmak gerekir. Bu kapsamda Hilafetin kaldırılması ile aynı tarihte olmak üzere yapılan bir başka düzenleme ise eğitim ve öğretimin laikleştirilmesi kapsamında gerçekleştirilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu'dur. Bu kanun ile eğitim öğretim faaliyetleri tek bir çatı altında toplanmış ve ikili bir eğitim sistemi kaldırılarak batı tipi bir modele geçilmiştir. Bu çerçevede eğitim öğretim faaliyetlerinin bir kolunu oluşturan ve aynı zamanda dini bilgi üretiminin merkezleri sayılabilecek mekanlar olan medreseler de kapatılmıştır. Böylelikle dini bilginin üretim alanları görünmeyen, yer altı mekanlarına çekilmiştir. Bu kapsamda modern Türkiye'de eğitim öğretim faaliyetleri birleştirilerek düalist bir insan yapısının oluşmasına sebebiyet veren durum ortadan kalkmıştır.

Din alanını ve İslamcıları ilgilendiren diğer bir düzenleme ise Evkaf ve Şer'îye Vekâletinin (Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı) yine hilafet ile aynı tarihte kaldırılmasıdır. Bu gelişme de Hilafetin kaldırılması gibi laik politikaların uygulanmasını kolaylaştırmaya yardım etmiştir (Karpaz, 2013: 31). Bu kurumun

kaldırılması ile kurumun yerine hukuk ve devlet ilişkilerinde dinin yerini ve toplum içerisinde yönünü tanzim eden bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur (Subaşı, 2017: 226). Modern Türkiye’de din devlet ilişkileri konusunda önemli bir yer teşkil eden Başbakanlığa bağlı DİB’nin kurulması ayrıca şeriatın hukuk kuralı olarak devlet içerisinde işlevselliğini yitirmesi anlamına da gelmektedir (Aydın, 2019: 892). Bu durumu Berkes ’de şu şekilde açıklamaktadır:

“Müslümanlık, kurallarını muamelat (eylemler) inançlar ve ibadet olarak ikiye ayırır. Birinci alanı tüm olarak TBMM’nin yasama yetkisi altına ayırmakla şeriatı hukuk olarak kaldırmış demektir” (Berkes, 2017: 535).

DİB şeriat kanunlarını geçersiz hale getirerek Cumhuriyet elitlerine dini düzenleme yetkisi vermiş ve din alanında düzenleme yapmanın meşru ortamını hazırlamıştır. Diyanet ile din alanında düzenleme yapmanın sağladığı güçlü meşru zemin dinin ideolojik fikir ve hareketlerden etkilenmesinin önünü kapatmış ve aynı zamanda da bu güçlü zemin İslam’ı zayıflatmıştır (Subaşı, 2008: 265). Bu çerçevede DİB bütün yasal boyutları ile yeni kurulan Cumhuriyet’in din alanında gerçekleştireceği politikaları uygulanması düzeyinde araçsal bir şey olarak konumlanmıştır. Diyanet, modern Türkiye’de halifelik gibi kutsal kabul edilen bir şeyi yansıtmamakla birlikte sadece kanunlar çerçevesinde Müslüman vatandaşların dinlerini yaşamalarına yardımcı olmakla yükümlü bir kurum şeklinde tasavvur edilmiştir.

Diğer taraftan bu dönem İslam’ı ve aynı doğrultuda İslamcıları etkileyen devrimci hukuk reformları ile devam etmektedir. Bu çerçevede yapılan düzenlemelere hilafetin kaldırılmasından sonra 8 Nisan 1924 tarihinde şer’i mahkemelerin kaldırılması da örnek gösterilebilir. Şer’i mahkemeler kaldırılarak yargı sistemi tek tipleştirilmiş ve bütün yurttaşlara eşit şekilde yargılanma imkanları tanınmıştır. Bu durum dinin yargı alanındaki rolünü modern pozitivist hukuka devretmesi olarak yorumlanabilir.

Bütün bu gelişmeler ışığında İslamcılar açısından önemli bir konu olarak laiklik meselesi gündeme gelmektedir. Hala İslamcıların söylemlerinde önemli bir izlek teşkil eden laiklik, 1937 tarihinde anayasal bir hüviyet kazanmıştır. Öyle ki

anayasal bir statüye sahip olan laiklik ilkesi, en basit tabiri ile din ve devlet işlerinin ayrılığını tanımlamaktadır. Ancak Türkiye’de laikliğin bu anlamı söylemsel düzeyde kalmakla birlikte daha çok dini devlete boyun eğdiren ve dini devletin siyasi aracı haline getiren yapısı ile ön plana çıkmıştır (Kadıoğlu, 2010: 493). Bu bağlamda dinsel alan ile devlet arasında keskin bir çizgi çekilmiş ve dinsel olanın devleti, devletin ise dinsel olanı içermediği söylemi hukuki bir boyut kazanmıştır. Bu yasal düzenleme sonrasında dinin hem kültürel hem de sosyal yaşam alanları yasal boyutları ile düzenlenmiştir. Şayet bu düzenlemelere örnek verilecek olursa kamu okullarında din öğreniminin yasaklanması ve camilerde dua dilinin Arapça aslı yerine Türkçe ile değiştirilmesi gösterilebilir (Daver, 1988: 32). Böylece laiklik, yukarıda belirtilen düzenlemelerin (hilafetin kaldırılması, DİB’nin kurulması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Şer’iye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılması vb.) son hali olarak anayasada yerini almıştır. Anayasal durum açısından bütün anayasa maddelerinin temel dayanağı olarak düzenlenen laiklik, Müslüman halkın ve İslamcılarının tepkisini çekmiştir ancak belirtmek gerekmektedir ki 1970’li yıllara kadar laiklik karşısında oluşmuş pek bir eleştirel kamuoyu halihazırda görülmemektedir (Ergil, 1989: 25). Devletin laiklik adı altında İslam’a yaptırımlar uyguladığını düşünen Müslüman vatandaşlar ve İslamcılar her ne kadar bu dönemde yapılan uygulamalara karşı çok sesli bir eleştiri getiremeseler de ilerleyen yıllarda tek parti döneminin bu tutumlarına tepki olarak Demokrat Parti’yi iktidara getirecek oy çoğunluğunu oluşturabilmişlerdir.

Tunaya ’nın belirttiği üzere bu dönemde “gerici çevreler, tarikatlar ve muhafazakâr aydınlar, Cumhuriyet şekline ve laiklik, devrimcilik prensiplerine karşı” bir duruş sergilememişlerdir (Tunaya, 1998: 172). İslamcılığın bir hareket ve düşünce biçimi olarak görünürlüğünün hayli az olduğu kamusal hayattan uzaklaştırıldığı ve İslamcılarının muhalefet imkanların yoksun kaldığı (Duran, 2018: 135) bu yıllarda yeni kurulan devletin yukarıda belirtilen şekillerde özelde dine, genelde ise İslam ve İslamcılara karşı geliştirdiği siyasi ve hukuki politika imkanları çok partili hayata geçilinceye kadar devam etmiştir. Özellikle hukuki alanda yapılan düzenlemeler ile hedeflenen laik toplum istenci, İslamcılık düşüncesinin seyrini hayli etkilemiş görünmektedir. Berkes’in belirttiği üzere, erken Cumhuriyet döneminde devrimsel

hukuk reformları ile şeriatçılık eğilimi bütün hukuk alanından çıkarılmış ve bu durum anayasanın dini ve dünyayı birbirlerinden ayıran kuralları içermesinin bir sonucu olmuştur (Berkes, 2017: 527). Sonuç olarak bu dönem İslamcılık düşüncesini oldukça yakından etkilemiş, “[...] İslamcıların siyasi yapıda meydana gelen gelişmeler karşısındaki tavırları ister istemez, daha bir reddiyeci ve tekfirci olmuştur” (Bulut, 2018: 908). Tek partili siyasal hayatın bitişi ve çok partili siyasal hayata geçilmesi bu politikaların tamamen bitmesine bir imkân tanınmamış olmakla birlikte politik iklimin bahsedilen yönelerinin daha yumuşak bir şekilde ilerlemesine olanak sağlanmıştır.

1.3.2. 1946-1960 Dönemlerinde İslamcılık Düşüncesi: Canlanma Dönemi⁵

İslamcılık düşüncesinin Cumhuriyet tarihi içerisindeki ikinci dönemi olarak 1946-1960 yılları gösterilmektedir. Bu kapsamda ikinci dönemin başlama noktası olarak 1946 yılında çok partili hayata geçilmesiyle Türk siyasal hayatında yaşanan gelişmeler gösterilebilir. Bu gelişmeler Türk siyasal hayatında olduğu kadar İslamcılık düşüncesi açısından da kayda değerdir. Bu kapsamda tek parti döneminin katı laik politikaları ile sosyal ve kültürel alanlardan geri çekilen din (Daver, 1988: 32), çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte yeni bir karakter kazanarak siyasal sistem içerisinde edilgen konumunu yitirmiş ve etken bir konuma gelmiştir. Bu dönemde dinin önem kazanmasında ve kamusal alanlarda görünürlüğünün artmasının altında farklı sebepler yatmaktadır. Bunlardan birincisi Türkiye’de komünizm tehlikesini yok etmek amacıdır. Bu çerçevede komünizm tehlikesinin bertaraf edilmesi için İslam dini faydalanılacak önemli bir nesne olarak görülmüştür (Koca, 2016: 294). Bu nedenle tek parti döneminde dine karşı uygulanan katı laik politikalarından kısmen vazgeçilmiş ve dine dair liberal söylemler üretilmeye başlanmıştır. Dinin bu dönemde önem kazanmasında diğer bir sebep ise politik olarak taşranın etkili bir figür haline gelmesidir. 1950’li yıllardan itibaren başlayan kırdan kente göç dalgaları taşradaki

⁵ Bu tarihsel dönem İsmail Kara’nın sınıflandırmasında “1924-1944 veya 1960” arası olarak belirtilse de yazar tarafından ayrı bir dönem olarak ele alınması daha uygun görülmüştür.

Müslümanların kentlere yerleşmesi sonucunu doğurmuş ve politik söylemler bu durum göz önünde bulundurularak yeniden tasarlanmıştır. Bunun sonucunda siyasal partiler etki alanlarını genişletebilmek için dini meselelere önem vermişlerdir. Din meselesinin DP için önemi kurulduğu ilk yıllarında belirsiz olmakla birlikte 1950’li yıllara gelindiğinde önem kazandığı görülmektedir. Bu dönemden önce, 1946-1950 yılları arasında DP yöneticileri laiklik konusunda hassas bir tavır sergilememişlerdir. Örneğin Türk Ceza Kanunu’na 163’üncü madde ile -dini mukaddes sayılan şeyleri alet ederek devlet güvenliğini tehlikeye düşüren durumlara cezai müeyyide sağlayan bir kanun maddesinin eklenmesi Cumhuriyet Halk Partisi ve DP’nin ortak oyları sonucunda gerçekleşmiştir (Sayarı, 1978: 181). Diğer taraftan dönemin önemli İslamcı yayın organlarından birisi olan *Sebülürreşad* dergisinin 1949 yılında yayınlanan 27’nci sayısında DP’nin din konusuna değinmemesi dergi yazarları tarafından tepki gösterilerek eleştirilmiştir. Genelde DP’nin ve özelde ise Celal Bayar’ın din konusuna değinmemesine dikkat çeken dergi, din konusunu, halkın üzerine düştüğü en önemli mesele olarak tarif edilmiş ve bu konuyu DP’nin nazarına alması gerekliliğini sıklıkla vurgulamıştır (Edip, 1949: 27). Bunların sonucunda 1950 sonrası dönemde DP milletvekillerinin söylemlerinde beliren laik söylemler kaybolmuş ve bu söylemlerin yerini ise dinin özgürleştirilmesine yönelik liberal söylemler almıştır⁶. Şunu da belirtmek gerekir ki DP’den önce, Türkiye’de uygulanan katı laiklik politikalar ilk olarak 1946-1950’li yıllar arasında CHP tarafından da belirli düzeylerde esnetilmiştir. Bu durum Bayram Koca tarafından şu şekilde belirtilmektedir:

“İşte bu süreçte halkın inandığı tüm pratikleriyle-hurafeler de dahil volk İslam’a dönüş iktidarın izin verdiği ölçüde İslam’ın veya çevrede yaşayan insanların geleneğinin görünürlüğünün merkezde veya kamusal alanda artması ile sonuçlanır. Zaten 1940’ların ortalarından başlayarak 1950’ler boyunca da İslam, iktidarların izin verdiği ölçüde görünür hale gelmiştir” (Koca, 2016: 294).

Bu dönem ayrıca dininin sosyal tezahürleri açısından birçok değişikliğin yapıldığı bir geçiş dönemi görevini de üstlenmektedir. Özellikle Müslüman halk

⁶ DP millet vekillerinin seçmenlere yönelik din konusuyla ilgili yaptıkları konuşmalara bakmak için Bkz.: *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Kırk Sekizinci Birleşim, 22.11.1951.

kitleleri ve İslamcı camia tarafından oldukça coşkuyla karşılanan bir düzenleme olarak Ezanın Türkçe yerine tekrar Arapça aslına uygun olarak okutulmaya başlanması önemli bir çıktır. 3 Şubat 1932 yılında başlatılan Türkçe Ezan okunması uygulaması, yeni siyasal ortamda tekrar aslına dönme imkânı bulan din mefhumuna dair yapılan ilk olumlu düzenleyici uygulamalardan birisi olarak durmaktadır (Tunaya, 1998: 120). Ezanın Arapça aslına uygun olarak tekrar okunması halkta adeta bayram sevinci yaşatmış ve DP'nin İslamcılarının desteğini almasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır (Koca, 2016: 303). DP döneminde din alanında yapılan değişiklikler sadece ezanın Türkçeleştirilmesi ile kalmamaktadır. Bu bakımdan bu dönemde yapılan diğer değişiklikleri ve düzenlemeleri incelemek İslamcılık düşüncesinin bahsi geçen yıllarda bir önceki tek parti iktidarı dönemine nazaran gelişme imkanlarını gözlemlemeye olanak tanıyacaktır. Bu dönemde din alanında yapılan düzenlemelere dair diğer örnekler olarak kuran kursların açılmasını destekleyen ve camii inşaatlarına yardım amaçları ile kurulan dernek ve vakıfların sayısında yaşanan ciddi artışlar örnek gösterilebilir. Bu amaçlar ile kurulan derneklerin sayısı 1946 yılında 11 iken 1951 yılında 251'e ve 1960 yılında 5104'e kadar çıkmıştır (Yücekök'ten aktaran Sayarı, 1978: 183).

Bu bilgiler ışığında katı laik politikalardan vazgeçilmesi sonucunda İslam referanslı sivil dernek ve örgütlerin sayısındaki artış da dikkate değer durmaktadır. Bu dönemde ayrıca dini derslerin zorunlu seçmeli ders olarak kabul edilmesi ve ayrıca dini yayınlara uygulanan sansür yasağının kalkması da İslamcılık açısından diğer önemli gelişmeler arasında gösterilmektedir (Aytepe, 2016: 178). Bu bağlamda çok partili hayata geçilmesi ile geçmişteki katı laik politikalar kısmen geride bırakılmış hem din konusu bakımından hem de İslamcılar açısından daha özgür ve kendi kimliklerini daha rahat ifade edebildikleri bir dönem başlamıştır.

1.3.3. 1960-1980 Radikal ve Entelektüel İslamcılık Dönemi

27 Mayıs 1960 yılında gerçekleşen askeri darbe neticesinde Demokrat Parti, iktidarını kaybetmiş, laik Cumhuriyet ilkelerini ve demokratik ulus devletin temel ilkelerini tehlikeye attığı gerekçeleriyle de kapatılmıştır. Yapılan bu askeri

müdahalenin hemen arkasından hazırlanan 1961 Anayasası, Türkiye’de özgürlükçü bir politik iklimin oluşmasına önemli katkılar sağlamıştır. Darbe sonrasında sivil-bürokrat elitlerin laik-pozitivist devlet ilkelerini yeniden gün yüzüne çıkarmaya yönelik tutumlarına rağmen, 1961 Anayasası farklı alanlarda hürriyet imkanlarını genişletmiş, İslamcılık da bu gelişmeyle birlikte ve ayrıca sanayileşme ve hızlı şehirleşmenin de etkileriyle kendisine siyasi ve toplumsal olarak bir alan açmayı başarmış, bu sayede İslamcılığın bir fikir akımı olarak tekrardan önü açılmıştır. (Yılmaz, 2018: 635). Özgürlükçü anayasa sayesinde İslamcılığın fikri olarak gelişim çizgisinde yaşanan olumlu gelişmeler Ahmet Ertürk tarafından şu şekilde belirtilmektedir:

“[...] gelişen laik-bürokrat sol düşüncenin gündeme getirdiği din düşmanlığı, yeterli şiddet tedbirleriyle desteklenmediği için sindirme fonksiyonu yapma yerine İslam’ın fikir planında daha güçlü bir şekilde sunulması ihtiyacını doğurdu” (Ertürk, 1990: 107).

Bu kapsamda dönemin özgürlükçü tutumları ile İslamcılık “irtica ve gericilik” adlandırmalarından kısmen kurtulmuş, dindar halkın inanç ve ibadet şekillerine ve uygulamalara kanunlar ve iktidarın zor araçları ile müdahale edilmeyeceği Milli Birlik Komitesi’nin kararları ile de pekiştirilmiştir (Yılmaz, 2018: 635). Bu argüman sayesinde İslamcılığın artık daha rahat bir hareket alanına kavuştuğu ve politik ve sosyal imkanlarının arttığı, sınırlılıklarının kısmen yok olduğu ve sonuç olarak bu dönemde inanç özgürlüğünün tesis edilmeye çalışıldığı gözlemlenebilmektedir. Banu Eligür de benzer temayı vurgulayarak 1961 Anayasası’ndan önce İslamcılık ve diğer ideolojik yapıların baskı altında olduğunu ancak 1961 Anayasası’nın liberal yapısı sayesinde İslamcılığın kendi politik ve sosyal ağlarını genişletmeye başladığını belirtmektedir (Eligür, 2010: 61).

İslamcılığın 1960-1980 yılları arasında siyasal ve toplumsal olarak kendisine alan açmayı başarmasının ya da imkânlarını genişletebilmesinin nedenlerini Nazım Maviş *Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990’larda İslamcı Dergiler* başlıklı doktora çalışmasında üç başlık altında özetlemektedir. Bunlardan birincisi yukarıda da bahsedilen Müslüman kesimin kurduğu derneklerin sayısında yaşanan ciddi artışlardır. Bu dernekler sadece dini konular ile ilgilenmemişler ayrıca siyasete de dâhil olmaya başlamışlardır. İkincisi ise 1960 yılında İslamcı dergiciliğin ve dini

yayın organlarının giderek güçlenmesidir. Son ve üçüncü olarak ise de imam hatip okullarının sayısının artması ve mezun vermeleri sonucunda okumuş dindar kesimin sayısında yaşanan artışlar olmuştur (Maviş, 2017: 94). Bu gelişmeler ışığında İslamcılığın belirtilen yıllar içerisinde kendi siyasal kimliğini kazanma süreci hızlanmıştır. Ancak devletin dini alanı kontrol etme isteği bu dönemde de azalmamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) 1961 Anayasası ile anayasal bir kurum olarak düzenlenmiştir. Devletin dini denetim işlevini yerine getiren bu kurum hukuki dayanağını anayasadan almaya başlamıştır. Ancak burada belirtmek gerekir ki bu süreçlerin çoğunu tetikleyen önemli gelişme 1961 Anayasası'dır. Bu anayasanın özgürlükçü tutumları neticesinde İslamcılığın gelişme imkanının tetikleyici gücü olmuştur.

İslamcılık düşüncesinin 1960-1980 yılları arası döneminin genel özelliklerine bakılacak olursa, bu dönemin İsmail Kara tarafından “radikal ve entelektüel İslamcılık” dönemi olarak adlandırılması önemli bir noktayı imlemektedir. İslamcılığın bu dönemde radikal tavır sergilemesinin altında yatan en büyük sebep gelişen çeviri faaliyetleri sayesinde Türkiye İslamcılığının dünyanın diğer bölgelerindeki İslamcılardan fikri düzeyde etkilenmesinden ve aynı zamanda onlarla eklemlenmesinden kaynaklanmaktadır (Kara, 2013: 31). Bu eklemlenmenin seyri entelektüel düzeyde gerçekleşmiştir. Sonuç olarak Türkiye İslamcılığının etkilendiği İslamcılar arasında Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Özellikle Pakistan İslam devletinin kurulmasında emek harcayan Mevdudi'nin İslam devletine dair fikirleri Türkiye'de karşılık bulmuş ve radikal tavırlar sergileyen İslamcıların söylemleri şariat ve İslam devleti söylemleri altında birleşmiştir. Bu kapsamda özellikle 1980 ve 1990 yılları arasında netlik kazanan bu durum İslamcılığın radikal dönemi olarak teberüz etmeye başlamıştır. Oliver Roy'un da belirttiği üzere, “1970 ve 1980'li yıllarda ön saflarda olan büyük İslamcı hareketler, sonraki on yıl boyunca tuhaf bir biçimde hem İslami şiddette (ama ulusal mücadelelerde değil) hem yeniden İslamlaşma akımlarında görülmeyeceklerdir” (Roy, 2018: 927).

Bu dönemin İslamcılık düşüncesi açısından bir başka önemli yönü ise Millî Görüş hareketinin 1970 yılında kurulan Millî Nizam Partisi ile başlamasıdır. Necmettin Erbakan önderliğinde kurulan parti, bu dönemden sonra farklı isimler ile İslamcılarının ortak paydada buluştukları bir siyasi parti haline gelmiştir. Bu süreçle birlikte İslamcılık artık siyasi bir hüviyet de kazanmıştır. Siyasal hüviyet kazanmasının yanında İslamcılık düşüncesi için diğer dönemlerden farklılaşan bir dönem başlamıştır. Bu farklılık temelde İslamcılığın siyasi olarak görünür hale gelmesiyle birlikte dikkatleri üzerine çekmesi şeklinde yorumlanabilir. Dikkatleri üzerine çeken İslamcılığın faaliyetleri laik çevreler tarafından hiç hoş karşılanmamıştır. Bu bağlamda yıllar yılı, anayasal devlet düzenine aykırı fillerde bulunduğu iddiaları kapsamında Millî Görüş Partileri kapatılmıştır. Ancak siyasi organizasyonun altında yatan fikirler sürekliliğini korumuşlar ve nihayetinde bu partiler farklı isimlendirmeler altında tekrar tekrar kurulmuşlardır. Partilerin kapatılmalarıyla birlikte her ne kadar siyaset imkânları kesintiye uğramış görünse de hareketin fikri bütünlüğü yeni kurulan partiler etrafında gelişerek devam etmiştir.

1.3.4. 1980 Sonrası Dönemde İslamcılık Düşüncesi: Uyum ve Entegrasyon Dönemi

İslamcılığın bu dönemini iki farklı çözümleme etrafında özetlemek mümkün görünmektedir. Bu çözümlemelerden birincisi, 1980’li yıllar ile 1990’lı yıllar arasında yaşanan dünyanın çeşitli yerlerindeki İslami hareketlerden etkilenecek İslam’ı kamusal alan içerisinde görünür hale getirmeye yönelik olan İslamcı tutumlardır. Bu tutumlar 1990’lı yıllara kadar aynı zamanda soğuk savaş döneminin de bitimine kadar devam etmiştir. Bu döneme özgü olarak bir diğer çözümleme ise 1990’lı yıllarla birlikte İslamcılığın diğer dönemlere nazaran değişen düşünce yapısıdır. İslamcılık soğuk savaş döneminin bitmesiyle birlikte artık ulus ötesi Müslümanlık tahayyüllerini ve büyük anlatılarını bırakmış, hak ve özgürlük söylemi etrafında birleşerek modern devlet içerisinde kendisine fırsat alanı oluşturma çabasına girişmiştir (Çaha, 2008: 193-201; Çaha, 2018: 476; Canatan, 2002: 32; Kentel, 2018: 723; Aktaş, 2009). İhsan Dağı’nın da belirttiği üzere İslamcı entelektüeller 1990’lı yıllarla birlikte Batı merkezli

sosyal teori ve İslami literatürü harmanlamaya çalışmışlar radikal ve geleneksel İslami düşüncenin dışında kalarak yeni bir sosyal oluşum meydana gelmiştir (Dağı, 2004: 136). Ahmet Harputlu bu durumu belirterek, soğuk savaşın bitimi ile Türkiye’de insan hakları demokrasi ve hukuk devletli kavramlarının bu dönemde Müslümanlık’la birlikte tartışılmaya başlandığını öne sürmektedir. Ona göre bu durumun oluşmasında Turgut Özal önemli bir politik figür olarak belirlemektedir (Harputlu, 2002: 26). Çünkü Özal’ın siyasal hayata yönelik oluşturduğu liberal iklimin izleri bu tartışmalarda etkili bir araç olmuştur.

Çalışmanın bu bölümünde de bu iki argümandan yararlanılarak İslamcılık düşüncesinin seyrinde yaşanan kırılma gözlemlenmektedir. Bu bağlamda çalışmanın ana hatlarını oluşturan, İslamcıların anayasaya hakkında yaptıkları yorumlamaların kavramsal temellerini de burada görmek mümkün olacaktır. Bu kavramsal temeller, 1990’lı yıllar sonrasında İslamcılığın ve İslamcılarının değişen siyasal söylemleri ile onların anayasa hakkında yaptıkları yorumlamaların ve eleştirilerin aynı doğrultuda olduğunu görmek açısından önemli bir noktayı imlemektedir. Bu bakımdan bu dönemin İslamcılık düşüncesini belirtilen iki farklı yönüne odaklanarak açıklamak gerekmektedir.

1980’li yıllarda Türkiye siyasetten tarihe, ekonomiden toplumsal yaşama kadar birçok farklı alanda çarpıcı dönüşümlerin ve gelişmelerin meydana geldiği bir yapıya sahip olmuştur. 12 Eylül askeri darbesinin hemen arkasından yıllar boyu kendisinden bahsettirecek olan yeni bir anayasa olan 1982 Anayasası hazırlanmış ve siyasal yaşam bir süre kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Askeri darbe bazı gruplar tarafından desteklenirken bazıları tarafından ise baskıcı ve vesayetçi tutumları nedeniyle eleştirilene maruz kalmıştır. Askeri darbeyi destekleyenler arasında yüzeysel bir çıkarım yapılarak İslamcılarının olduğu da söylenebilir. İslamcılarının yapılan askeri darbeyi destekleme saikleri vatanın ve milletin kurtuluşu argümanları ile bezenmiştir. Dönemin İslamcıları arasında sayılan Necip Fazıl Kısakürek “ferdin uyku saatlerine kadar bütün cemiyet nizamını elinde tutacak bir hak sultasını, bir adalet istibdadını ve onun gerçek planını getireceksiniz [...]” şeklinde yaptığı açıklamada aslında devletin bir bütün olarak toplumu düzenlemesi gerekliliğine değinmiştir (Fazıl’dan aktaran

Duran, 2018: 134). Bu argümana rağmen görülmektedir ki darbe yönetiminin bu denli düzenleyici tutumları İslamcıları siyasal yelpazenin farklı taraflarına yönelmesine sebebiyet vermiştir.

Siyasi partilerin kapatılması ile İslamcı kesimin aidiyet duygusu hissettiği partiler de kapatılmış, böylelikle İslamcılar kendilerini demokratik olarak ifade edebilecekleri siyasal kanallardan yoksun kalmışlardır. Bu manada “siyaset artık devletin belirlediği koşullarda gerçekleşen eylemlilikler değil, İslam’ın hayatın bütün alanlarında mütekâmil bir şekilde yaşanmasına imkân tanıyacak çerçeveyi ifade edecek şekilde anlaşılmıştır” (Aytepe, 2016: 189) ve anlamsal olarak bir değişikliğe uğramıştır. Bu argümana göre İslamcıların devlet ve kurumlarına bakış açısı değişmiş, radikal bir hale dönüşmüştür. Son düzlemde daha da ileriye gidilerek devletin İslamlaştırılması fikri İslamcı çevrelerin üzerine yoğunlaştığı bir konu haline gelmiştir. Erkilet tam olarak bu noktaya dikkat çekerek İslamcılığın diğer geleneksel dini yapılardan ayrılışını, yönünü devlete çevirmesinde görmektedir (Erkilet, 2018: 136). Ancak bu durum İslamcılar tarafından hiçbir zaman eylem ve silahlı örgütleniş tarzına dönüştürülmemiş fikir boyutu ile zihinlerde kalmıştır (Beşer, 2020: 113). Böylelikle 1980-1990 yılları arasındaki dönem İslamcılık açısından tanrının mutlak iradesinin her alanda uygulanmasının istendiği bir zaman olarak teberrüz etmiştir. Bir önceki dönemde yaşanan yoğun çeviri faaliyetlerinin etkilerinin de gözlemlenebildiği bu dönem, İslamcılığın daha sert uçlarının mevcut olduğu bir zaman aralığı olarak durmaktadır. Halkın egemenliği ve tanrının egemenliği arasında bir dilemma ve sıkışmışlık yaşayan İslamcılar, bu dönemde tanrının egemenliğine yönelmişler, ilk dönem İslamcıların Batılı kavramlar ile İslam arasında yapmaya çalıştıkları sentezlerin tam tersine sadece İslam referanslı söylemler üretmeye çalışmışlar, kısmen de olsa başarılı olmuşlardır.

Yukarıda belirtilen ikinci argüman ise İslamcılığın 1990’lı yıllarındaki karakteristiği üzerinedir. 1990’lı yılların İslamcılık düşüncesi diğer dönemlerden yapısal olarak farklılaşmış ve bir uyum döneminin başlangıç noktası haline gelmiştir. Bu dönemin “uyum dönemi” olarak nitelendirilmesinin altında yatan en büyük sebep İslamcıların sert söylemlerini rafa kaldırıp, demokrasi, hak, adalet, temel hak ve

hürriyet ve laikliğin yok sayılmasından ziyade Türkiye tarzı bir laikliğin oluşturulması gibi söylemler üreterek kamusal alanlarda görünür hale gelmeleri olmuştur. Bu bakımdan artık kamusal alanlarda aktif olarak görünür olmaya başlayan İslamcı kesimlerin taleplerinin İslam devleti kurmak, hukuk sistemini İslam hukuku ile değiştirmek ve bütün toplumsal ve siyasal organizasyonları yine aynı doğrultuda İslam ile bezemek düşüncelerinden vazgeçmişlerdir. Böylece bu isteklerden vazgeçilmesi, İslamcılar açısından modern devlet içerisinde hak arayış sürecini başlatmıştır. Bu bağlamda İslamcılığın toplumu ve devleti düzenlemeye yönelik talepleri ortadan kalkmış, bireyselci, çoğulcu, pragmatist ve bağlamsal bir hal almıştır (Kardas, 2008: 176). Bu bağlamı Burhanettin Duran'ın çalışmasında da görmek mümkündür. Ona göre:

“İslamcı entelektüeller, 1980 sonrası dönemde Türk İslamcılığının çoğunlukla iki evresi olduğuna inanmaktadırlar. 1980'lerin İslamcılığı, Jakoben bir devlet ve devrim anlayışından türetilen, yeni bir İslami kimlik için otoriter ve kolektif bir arayış ve bir İslami devlet arayışı ile karakterize edilmiştir. 1990'ların İslamcılığı, İslam devleti ve devrimi iddiasını bir kenara bırakarak kolektif İslamcı taleplerden ziyade bireysel İslami taleplere ve deneyimlere odaklanmaya başladı” (Duran, 2010: 5-6).

Duran'ın belirttiği üzere, İslamcılık büyük anlatıları terk etmiş ve daha bireyselci bir temaya dönüşmeye başlamıştır. Bu durum Harputlu 'ya göre de aynı düzlemde ilerlemektedir. Ona göre, 1960'lardan beri Müslümanların yaptıkları muhalefetin yönü devlet temelli olarak gelişmiştir ve İslamcılar açısından devlet, aşılacak ya da ele geçirilecek bir nesne olarak görülmektedir. Bu argümanın sebebi ise İslamcıların devleti ele geçirerek ya da onun içinde birtakım kadrolaşma hareketleri yaparak çözüme kavuşturmak istedikleri sorunlarını çözmek isteğidir. Ancak 1980 sonrası dönemde Müslüman olarak devlet içerisinde yaşamının formülü değişmiş vurgu devlet söyleminden özgürlüklere, kendi kimlikleri ile yaşamaya, din, inanç ve düşünce özgürlüğüne ve insan haklarına doğru evrilmiştir. Bu durum ona göre bilinçli bir şekilde gerçekleşmiştir. Çünkü özgürlüklere yönelen söylem Müslümanları hem ulusal hem de uluslararası kamuoyunda meşrulaştırmaktadır (Harputlu, 2003: 14-15). Diğer taraftan Deniz Gürsel de İslamcılığın 1990'lı yıllardaki halini benzer ifadelerle açıklamaktadır. Ona göre:

“Bugün kanaatimce Müslüman aydınların yapması gereken, kitabi ve tarihsel mirasın nostaljisine gömülmek yerine, “tarih”, “devlet”, “medeniyet”, “akıl”, “bilinç”, “özgürlük”, “felsefe”, “sanat”, “hukuk”, “tabiat”, “toplum”, “sınıf”, “birey”, “adalet”, “siyaset”, “ahlak” gibi eksen olabilecek kavramların çerçevesinde bugünün meselelerini açıklamaya ve çözmeye aday, kavramsal sistemler geliştirerek, geleneğin yaratıcı yenilenmesinin önünü açmaya çalışmaktır, böyle bir çaba bize, kitabi ve tarihsel mirası korumanın en güvenilir yolu olarak gözükmektedir” (Gürsel, 1996: 32).

Bu durumun oluşmasında genelde Dünya’da özelde ise Türkiye’de yaşanan birtakım gelişmelerin aracı pozisyonunda rol oynadığı söylenebilir. İslam’ın kamusal alanlarda görünür hale gelmesi ve söylemlerinin yönünü değiştirmesi bu gelişmeler sonucunda yaşanmıştır.

Bu gelişmelerden bahsedilecek olursa Ömer Çaha’dan yardım alınarak açıklamada bulunulabilir. Bu bağlamda Çaha, 1980 sonrası durumu siyasal ve ekonomik liberalleşmenin artması, Soğuk Savaş’ın sona ermesi ve İslamcıların Batı’ya anlamaya yönelik çabalarının artması olarak yorumlamıştır. Bu kapsamda soğuk savaşın bitimi ile dine geri dönüş dalgalarının artarak ortaya çıkması gibi birçok farklı gelişme çerçevesinde İslamcılık 1990’lı yıllarda önceki dönemlere göre söylemini değiştirmiştir. Çaha, İslamcılık düşüncesinin giderek görünür ve aktif bir hale bürünen bir ideoloji olmasına katkı sağlayan önemli argümanlar arasında bunları göstermektedir (Çaha, 2008: 191-195). Bir diğer taraftan Kadir Canatan’da 1990’lı yıllarda İslamcılığın yönünü şu cümleler ile özetlemektedir; “Soğuk Savaş döneminde birbirlerinin karşıtları olarak düşünülen Batılı kavramlar (laiklik, demokrasi, serbest piyasa düzeni, insan hakları vs.) ile İslami değerler arasında kurulacak yeni ilişkilerin mahiyeti güncel siyaseti ilgilendirdiği gibi entelektüel çabaları da önemli oranda etkileyeceğe benzemektedir” (Canatan, 2002: 32). Canatan’ın değerlendirmesi üzerine insan hakları ve laiklik bakımından İslamcıların bu dönemde gösterdikleri tutumlar çalışmanın son bölümünde net bir şekilde görünmektedir. Örneğin laiklik için diğer dönemlerde olan laikliğin Müslüman bir toplum için uygun olmayışı ve laikliği kesin olarak reddeden söylem yumuşamış ve artık laikliğin Türkiye versiyonu altında çok uygun bir ilke olacağı söylemi yeşermeye başlamıştır.

Bu doğrultuda özetlenecek olursa İslamcılık düşüncesi 1990’lı yıllarda artık Batılı kavram setleri ile uyum haline girmiştir. Bu bağlamda İslamcıların yukarıda da

değınilen devletten talep ettikleri haklar Batılı kavram setleri çerçevesinde insan hakları, temel hak ve hürriyetler, inanç ve ibadet özgürlüğü kapsamında ilerlemiştir. Batı ve İslam arasında kurulacak yeni ilişki türlerinin durumu İslamcıların hukuk ve anayasa hakkında kavramlara daha sıcak bakmalarını sağlamıştır. Anayasa artık İslamcılar açısından toplumsal ilişkiler ve gruplar göz önüne alınarak yapılması ya da düzenlenmesi gereken bir nesne haline gelmiştir. Böylelikle İslamcı entelektüel yazarların ve düşünürlerin bir araya geldikleri mekanlar olan İslamcı dergi platformlarında İslamcıların anayasa ile ilgili talepleri belirtmeye başlanmıştır. Bu tezin kapsamında da açıklanmaya çalışılan nokta tam olarak İslamcılığın 1990'lı yıllarda geçirdiğı dönüşüm çizgisinin incelenen anayasa tartışmalarında da gözlemlenebilecek oluşudur.

Bu minvalde İslamcılığın bu kısa zaman aralığında söylemsel düzeyde bir hayli değişiklik geçirdiğı gözlemlenmiştir. Özellikle devlet ile olan karmaşık ilişkisi göz önüne alındığı zaman İslamcılığın durumu ılımlı bir şekilde gelişmiş görünmektedir. İslamcılığın bir kurtuluş ideolojisi olarak ortaya çıktığı 19.yy. dan beri ilk olarak devleti kurtarmak olan temel hareket noktası zamanla farklı rabita noktalarına evrilmiştir. Bunlara kısaca değinmek gerekirse İslamcılığın devleti kurtarmak olan temel motivasyon kaynağı Cumhuriyet'in ilanı ile meydana gelen hukuksal ve toplumsal düzenlemelere paralel olarak değişmiştir. Bu değişim sonucunda İslamcı düşüncenin Cumhuriyet dönemi, çoğunlukla devlet ile arasına mesafe koyma ve ondan kaçma halin de ilerlemiştir. Türkiye'nin çok partili demokratik hayata geçmesi ile iktidar partisi olan DP'nin din konusunda yaşanan gerginliğı yumuşatma çabası kısa da olsa İslamcılar açısından bir ferahlama dönemi yaratmıştır. 27 Eylül 1960 askeri darbesi ile DP'nin iktidardan uzaklaştırılması İslamcılığı 1960'lı yıllar ve sonrasında farklı bir noktaya çekmiştir. 1960'tan sonra uluslararası olarak yaşanan yoğun çeviri faaliyetleri ile İslamcılık düşüncesi ajandasını uluslararası çevrelerden etkilenerak oluşturulmuştur. Bu dönemde İslamcılık düşüncesinin üzerinde durduğu kavramlar şeriat ve İslam devleti ekseninde gelişmiştir. Bu iki kavram başlı başına İslamcılığın bu dönemde radikalize olarak ilerlediğini göstermektedir. Bu doğrultuda 1980'li yılların ilk on yılında İslamcılık 1960 sonrası genel tavrını kısmen sürdürmüştür.

Ancak 1990'lı yıllar ile birlikte Berlin duvarının yıkılması ve iki bloklu dünyanın sonuna gelinmesi neticesinde oluşan özgürlükçü liberal akımdan ve Türkiye'de Özal ile başlayan politik liberal akımdan etkilenmiştir. Bu kapsamda yoğunlaştıkları temel hak ve hürriyetler, insan hakları ve özgürlükler konularını kendi platformlarında işlemişlerdir. Bu açıklamalar doğrultusunda İslamcılığın söylemi değişmiş ve bu değişimin yansımalarını İslamcı dergilerde yapılan anayasa tartışmalarıyla da gözlemlemek mümkün olmuştur.

Sonuç olarak, bu bölüm İslamcılığın sadece tarihini anlatmakla kalmamış aynı zamanda değişim ve dönüşüm çizgisinin gözlemlenebileceği bir izlek sunarak araştırma sorusuna aranan cevaba katkı sağlamıştır. Bir sonraki bölümde ise Türkiye'de 1982 Anayasası'nın temel nitelikleri, Türkiye siyaseti içinde temsil ettiği anlamlar, etrafında yürüyen tartışmalar, İslamcı dergilerde yapılan anayasa tartışmalarında kullanılan belirli kavramlar çerçevesinde konu edilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

1982 ANAYASASI VE GENEL NİTELİKLERİ

1982 Anayasası, yürürlüğe girdiği tarihten itibaren çeşitli çevrelerce eleştirilere maruz kalmıştır. Anayasanın temel felsefesini ortaya koyan görüş, güçlü devlet sınırlı özgürlük ekseninde vücut bulmuştur. Erdem'in belirttiği üzere 1982 anayasası yürürlüğe girdiği ilk yıllardan itibaren akademik çevrelerce tartışılmaya başlanmış, 1980'li yılların sonu ile de daha yaygın bir tartışmanın aktörü olmuş ve bu tartışmalar 1990'ların başlangıcı ile de anayasa taslakları ve önerileri ile somut bir eksene taşınmıştır. 1990'lı yıllardaki somut anayasa tartışmaları içerisinde, HAK-İŞ, TİSK, TÜRK-İŞ, TÜSİAD, gibi sendikaların yaptığı öneriler, demokrasi izleme kurulu tarafından oluşturulan "T.C. Anayasasının Dayanması Gereken Temel İlkeler" başlıklı öneri metni ve ayrıca siyasi partilerin anayasa değişikliğine yönelik taslak metinleri ve önerileri yer almaktadır (Erdem, 2002: 85). Dolayısıyla 1982 Anayasası, Türkiye'nin gündeminde birtakım sorunların baş aktörü olarak algılanmış ve değiştirilmesi ya da iyileştirilmesine yönelik istekler uzun yıllar boyunca devam etmiş ve hâlen de etmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde gözetilen amaç, son bölümde İslamcı dergiler ve İslamcılık düşüncesi perspektifinden konu edilmiş anayasa tartışmalarını 1982 Anayasası metninde olan boyutları ile incelemek ve nihayetinde son bölümde İslamcı dergilerden aktarılabilecek anayasa tartışmalarının okuyucu açısından hukuki niteliğinin rahat bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Bu bağlamda 1982 Anayasası'nın genel nitelikleri etrafında oluşturulan kavramsal çerçevenin ve 1982 Anayasası'nın bazı kısımlarının bu bölümde odak noktası olmasının gerekçesi, bu konuların belirlenen İslamcı dergilerde işlenmiş ve tartışılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylelikle çalışma kapsamında bu bölüm ile açıklanmaya çalışılan alan; 1982 Anayasası'nın yapım süreci, 1982 Anayasası'nda temel hak ve hürriyetlerin durumu ve sınırlandırılması, din ve vicdan hürriyeti ve laiklik ilkesi üzerine kurgulanmıştır.

Çalışmanın bu kısmında 12 Eylül 1980 darbesinin hemen sonrasında hazırlanan ve yıllardır da sürdürülen tartışmaların odak noktası haline gelmiş 1982

Anayasası'nın devleti ve devlet otoritesini ön plana çıkararak kişilerin temel hak ve hürriyetlerine dair oluşturduğu özgürlükleri sınırlandırıcı çerçevenin irdelenmesi, bu perspektif ışığında temel hakların belirtilen anayasada nasıl düzenlendiği ve hangi şartlar altında sınırlandırmalara tabi tutulabileceği ve aynı zamanda din ve vicdan hürriyeti ile laiklik ilkesinin Türkiye'de bu anayasa kapsamında nasıl ilerlediği sorularının cevapları çalışmanın sınırları dahilinde cevaplanmaya çalışılmıştır. Bilindiği üzere hukuk literatüründe bu konular her ne kadar başlı başına birer çalışma alanı olsalar da bu çalışmada hukuk alanına ait derin kavramsal tartışmalar yapılmadan anlatılması tercih edilmiştir. Böylelikle bu bölüm çerçevesinde ilk olarak 1982 Anayasası'nın yapım süreci, anayasa kavramının ne anlama geldiği ve ayrıca anayasanın temel felsefesi açıklanmıştır.

2.1. 1982 Anayasası Yapım Süreci

Modern bir siyasal düşünce ve toplumun paydaşları olarak siyasal sistem içerisinde kendisine bir hareket alanı yaratma düşüncesinde olan İslamcılık düşüncesi, bu alanı çeşitli pratikler ile genişletme çabası içerisinde olmuştur. Bu pratikler ve çabalar arasında anayasaya yönelik tutumlarının belirleyiciliği göze çarpmaktadır. İslamcılık gibi toplumun farklı kesimleri, farklı siyasi ideolojiler ve örgütler ve siyasi partiler de anayasaya yönelik tartışmalara katılmışlardır. 1982 Anayasası da belirtilen bu gruplar tarafından, yapımından sonra farklı düzlem ve konularda eleştirilmektedir. Anayasaya dair tartışmalar, eleştiriler ve 1982 Anayasası'nın genel niteliklerine dair gerekli bilgiler verilmeden önce bunları anlamlandırabilmek için öncelikle anayasa kavramını açıklamak gerekmektedir.

Bu bakımdan genel bir tanımlama için öncelikle Jon Elster'in anayasa tanımına başvurulabilir. Jon Elster'e göre; "anayasalar, insanların delilik anlarında intihara kalkışmamaları için akıllılık günlerinde ellerini bağladıkları zincirler [...]" olarak tanımlamaktadır (Elster, 1995: 382). Tanım bağlamında Elster, anayasayı insanların zor zamanlarında davranışlarının sınırlarını belirleyen ve tayin eden metinler olarak yorumlamıştır. Diğer bir tanımlama ise anayasanın bileşenlerini belirtmek ve ayrıca onun hukuki boyutuna yönelik açıklama getirmeye çalışan tanımlamalardan

oluşmaktadır. Bu tanımlamaya göre anayasalar en basit tabiri ile “devletin kuruluşunu, yani niteliğini, yapısını, hükümet şeklini, organlarını ve bu organlar arasındaki ilişkileri ve kişilerin temel hak ve hürriyetlerini düzenleyen kurallar bütünü” şeklinde yorumlanmaktadır (Atar, 2017: 26). Fazıl Hüsnü Erdem bu tanımlamayı bölerek anayasanın ikili anlamına odaklanmaktadır. Ona göre devletin temel yapısını düzenleyen “kurumsal anayasa” ikincisi ise temel hak ve hürriyetleri koruma altına alan” maddi anlamda anayasadır” (Erdem, 2002: 81). Bu bağlamda anayasalar devletin kurumsal bütünlüğünün şeklini tayin ederken aynı zamanda yurttaşların haklarını da tayin etmekte ve devlet ile yurttaş arasındaki kurulacak ilişkinin boyutlarını da tarif etmeye yaramaktadır. Bu bakımdan vatandaşlar için hayati bir öneme sahip olan anayasalar, insanların dünyaya gelmeleri ile kazandıkları ve insan olmalarının bir gerekçesi olarak belirmiş olan temel hak ve hürriyetlerin kapsam ve sınırlarını da belirlemeye ve tanımlamaya yaramaktadırlar (Kili, 1984: 28). Böylelikle anayasalar, oluşturduğu kurallar bütününe tabii olan insan toplulukları için bütün yönleri ile büyük önem arz etmektedir. Çünkü sosyal ve siyasal olan sınırlar anayasaların pozitivist hukuki belirleyiciliği altında tanımlanmaktadır. Bu pozitivist tanımlamalar neticesinde devletin felsefesi oluşmakta, nihayetinde ise bu felsefe, toplumsal ve siyasal hayata aktararak ona yön ve şekil vermektedir. Bu nedenle devletin çizdiği sınırların çeperlerinde yaşayan gruplar anayasal düzenlemeler ile merkeze ve devletin temel felsefesine yaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bu varsayım altında, farklı siyasal gruplar gibi İslamcılık da anayasaların düzenleyici tutumundan etkilenmiş ve etkilenmektedirler. Bir örnek verilerek anlatılacak olursa eğer; İslamcı düşüncenin genel eğilimleri, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde daha önceki hukuk reformları, anayasalar ve Cumhuriyet’in seküler felsefesi etrafında olumsuz eleştirilerle karşı karşıya kalmış ve bu olumsuz eleştirilerin temellendirilmesi için de anayasalar araç olarak kullanılmıştır. Böylece Türkiye’nin, ulus devlet öncesi ve ulus devletin ilk dönemlerindeki din meselesiyle ilgili tecrübeleri neticesinde, İslamcılık düşüncesine ve İslam dinine yönelik kamusal alanlarda farklı kısıtlamalar ve tedbirler getirilmiştir. Bu nedenle de İslamcılık düşüncesi anayasa kavramı ile farklı düzlemlerde ilgilenmiş ve anayasa ile oluşturulan olumsuz koşulları kendi lehine çevirmeye çalışmış görülmektedir. Daha açıklayıcı olmak gerekirse İslamcıların kendi haklarını korumaya ve geliştirmeye

yönelik tutumları anayasaya ve hukuk düzlemine dair kurdukları ilişkinin temel odak noktasını oluşturmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı'dan bugüne kadar çeşitli anayasal değişiklikler geçirmiş, farklı zaman dilimlerine hitap eden farklı anayasalarla karşı karşıya kalmıştır. Bu anayasalar geçmişten bugüne kadar farklı gerekçelendirmeler ile birtakım tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bu durumun sebebi farklı siyasal ve toplumsal çevrelerin bir anayasal metinden beklentilerinin farklı düzeylerde oluşmasından kaynaklanmıştır. Elbette çalışmanın eksenini çerçevesinde burada Osmanlı-Türk anayasal sisteminin geçirdiği dönüşümlere ya da gelişmelere değinilmeyecektir. Çalışmanın bu bölümünde sadece 1982 Anayasası'nın genel nitelikleri ve bazı kısımları hakkında bilgiler verilmesi ile yetinilecektir.

Bu kapsamda 1982 Anayasası dönemin politik ve toplumsal karmaşıklığı karşısında, 12 Eylül 1980 askeri darbesinin sonrasında hazırlanan bir olağanüstü dönem anayasasıdır. Milli Güvenlik Konseyi'nin (MGK) girişimleri ile hazırlanan bu anayasa her ne kadar demokratik bir asli kurucu iktidar tarafından oluşturulmuş olsa da antidemokratik bir anayasa olduğuna dair yükselen eleştiriler farklı tartışma konuları yaratmıştır (Topuzkanamış, 2019: 1769). Antidemokratik bir anayasa olduğuna dair yükselen eleştirilerin kaynağının en önemli sebebi ise anayasanın vesayetçi bir tutum ile yapılmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan 1982 Anayasası'nın meşruiyet zemini kendinden önceki anayasalar gibi problemli olmuş ve vatandaşlar tarafından eksiksiz bir şekilde benimsenememiştir. Özbudun'a göre kendinden önceki anayasalardan sadece 1921 Anayasası hariç, Osmanlı-Türk anayasal gelişmeleri de dahil olmak kaydıyla, yapılmış anayasalarda toplumsal mutabakat oluşturulamamıştır. Bu nedenden dolayı toplumun bütün kesimlerince katılım sağlanmadan ve uzlaşma ortamı olmadan hazırlanmış anayasalar, toplum tarafından eleştirilmişler ve meşruiyet eksikliği yaşamışlardır. Bu anlamda meşruiyet zeminin problem teşkil etmesi toplumun farklı kesimlerinin bir paydada uzlaştırılamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde bu sebeplerden dolayı 1982 Anayasası'nda da bir toplumsal uzlaşma veya toplumsal mutabakat ilkesi de görülmemektedir (Özbudun, 2016a: 24).

Bu bilgiler ışığında Türkiye'nin anayasal süreçleri, istisnalar olmakla birlikte çoğu zaman politik veya toplumsal düzensizliğe çare aramak amacıyla kriz zamanlarında yapılmış anayasalardan oluşmaktadır. 1982 Anayasası da kriz zamanlarında yapılmış olmasından dolayı bir kriz anayasası olarak nitelendirilmek mümkündür (Gülsoy, 2012: 2). Bu anayasanın bir kriz anayasası olarak nitelendirilmesine yönelik en önemli gösterge anayasanın bir askeri darbe sonrasında yapılmış bir anayasa olmasıdır. 1961 Anayasası'nın liberal yapısı ile bozulduğu iddia edilen toplumsal ve ekonomik düzen, 1970'li yıllarda toplumun sağ ve sol olarak farklı iki kutupta marjinalleşerek toplanması ve bunun neticesinde toplumsal şiddet olaylarındaki gözle görünür artış sonucunda askerler emir komuta zinciri içerisinde mevcut yönetime el koymuşlardır. Bu kapsamda anayasa MGK tarafından oluşturulan, atamalarının yine bu kurul eliyle yapıldığı ve başkanlığını da Prof. Dr. Orhan Aldıkaçtı'nın üstlendiği bir danışma meclisi tarafından 177 madde olarak hazırlanmış, demokratik meşruiyeti oldukça düşük bir halk oylaması neticesinde Kasım 1982 tarihinde kabul edilmiştir (Özbudun, 2012: 194). Özbudun'un belirttiği üzere demokratik meşruiyetin zayıflığı ve referandumda şüpheli hallerin bulunması anayasanın toplumsal mutabakat çerçevesinde oluşturulmadığını, aksine baskıcı ve totaliter bir yönetim altında oluşturulduğu eleştirilerini doğurmuştur. Bu şartlar altında 1970'li yılların kaos ortamını ve 1961 Anayasası'nın yürütme organını işlevsizleştirdiğini düşünen ve devletin otorite eksikliğine de bu duruma bağlayan darbe yönetimi yeni anayasada devlet otoritesini ve yürütme organı güçlendirerek bu sorunları aşmaya çalışmış ve bunu anayasanın temel felsefesi haline getirmiştir (Erdem, 2002: 84-85). Darbe yönetimi haricinde yukarıda değinilen olumsuz gelişmelerin giderilmesi için, bazı toplumsal gruplar da yeni bir anayasa ile devlet otoritesinin tam olarak teberrüz etmesine yönelik tavır almışlardır. Bu gruplara örnek olarak siyasi yelpazenin sağ tarafında duran partiler gösterilebilir. Bu partiler, Demokrat Parti ve Adalet Partisidir. 1960'lı yıllarının sonlarından itibaren 1961 Anayasası ile ülkenin yönetilemez bir duruma geldiğini vurgulamışlardır. Bunların aksine Türkiye'deki merkez sol gruplar ise mevcut 1961 Anayasası'nın özgürlükler bağlamında çağın gereklerini karşıladığını savunmuşlar ve diğer grubu bu bağlamda eleştirmişlerdir (Özsoy, 1995: 5-25).

Bu durumda 1982 Anayasası 1980 askeri darbesinin temel felsefesi ile oldukça uyumlu bir şekilde tebarüz etmiş görünmektedir. Burada darbenin temel felsefesine Bülent Tanör'ün deyişi ile değinilecek olursa; “[...] ülkenin bütünlüğünü ve devlet otoritesini, “kanun ve nizam hakimiyetini sağlamak”, demokratik düzenin işlemesine engel olan nedenleri ortadan kaldırmak şeklinde [...]” (Tanör ve Yüzbaşıoğlu, 2001: 21) yorumlamak mümkün görünmektedir. Bu görüş yukarıda da belirtildiği üzere siyasal yelpazenin sağında bulunanların görüşleri ile de uyumlu görünmektedir. Bu bağlamda kutuplaşan toplumsal grupların yarattığı karmaşık ortamı düzeltmek ve kamu kurumlarının etkinliğini sağlamak, anayasa yapıcılarının hedefleri arasında ilk sırada yer almıştır. Belirtilen bu felsefe ile anayasa yapım hazırlıklarına başlanmış ve bu başlangıç, demokrasiyi tekrardan doğru bir şekilde rayına oturtmanın ilk ve en önemli adımı sayılmıştır.

Anayasa yapıcılarının 1982 Anayasası'nın yapımında kullandıkları temel felsefeye dair yorumlamalardan bir diğeri ise, devletin bozulan otoritesini tekrar tayin etmek ve buna dair alınacak önlemleri anayasal düzleme entegre etmektir (Yücel, 2012, s. 87). Bu bakımdan bozulan devlet otoritesinin tekrar tayini problemi 1982 Anayasası'nda devletin korunması ve onun her şeyden üstün kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Devlet otoritesinin tekrar tayininin anayasal düzlemde gerçekleştirilmesi ve bazı maddeler ile bu düzenlemelerin yapılması toplumun ve bireylerin anayasal düzlemde devlet karşısında savunmasız hale gelmelerine sebebiyet vermiştir. Mustafa Erdoğan bu durumu şu cümleler ile özetlemektedir: “gerçekten de devletçi, dayanışmacı ve ideolojik olarak taraflı olan bu anayasanın arkasında yatan siyasi felsefenin bireysellik, özgürlük ve insan hakları idealleriyle bağdaştırılması mümkün değildir” (Erdoğan, 2000: 109). Bu bakımdan Erdoğan'a göre anayasanın ideolojik olarak tarafsız olmayışı ile devletçi bir karaktere sahip oluşu anayasanın özgürlükçü yanını ve temel hakları önceleme gereken yanını önemsizleştirmektedir. Çünkü anayasanın siyasi felsefesi, devlet otoritesini tam ve eksiksiz kurmak ve devletin devamlılığını sağlamak adına özgürlük ve insan hakları gibi konulardan tavizler vermiştir.

Devlet otoritesi 1982 Anayasası'nda diğer dönem anayasalarına göre olağan dışı bir şekilde yüceltilirken, birey ve toplumun anayasadaki durumu, devlete çizilen sınırlar çerçevesinde belirlenmiştir ve dolaylı olarak da sınırlanmıştır. Belirtilen bu durumlar ışığında Türk anayasal gelişmelerinde ve 1982 Anayasası'nda görülen ve ayrıca İslamcılar açısından da önemli bir tartışma konusu olarak beliren meselelerden birincisi 1982 Anayasası'nda yer alan temel hak ve hürriyetler üzerine tartışmalardan oluşmaktadır. Ayrıca temel hak ve hürriyetler sadece İslamcılar açısından bir sorun olarak görülmemekle birlikte, toplumun diğer farklı kesimlerince de dile getirilen önemli bir sorun olarak görülmektedir. Kaldı ki 1982 Anayasası'na yönelik değişiklik taleplerinin de önemli bir kısmı bu konu üzerinden ilerlemektedir (Kaboğlu, 2000: 11). Bu bakımdan çalışmada temel hak ve hürriyetlerin 1982 Anayasası'ndaki mahiyetine yönelik kavramsal çerçeve oluşturmak belirtilen tartışmaların yerindeliğine hukuk açısından bakmaya yardımcı olacaktır.

2.2. 1982 Anayasasında Temel Hak ve Hürriyetlerin Durumu

İslamcılar temel hak ve hürriyetler konusunu, hatta anayasal yönetim konusunu çoğunlukla dinden ayrı görmemektedirler. İslamcılık düşüncesinin Osmanlı'da başlangıç noktası olarak alınabilecek kişi olan Namık Kemal'den günümüze kadar İslamcı düşüncenin geçirdiği dönüşümler arasında çeşitli haller olmakla birlikte insan hakları, temel hak ve hürriyetler ve bireysel hürriyetlerin İslam tarafından dışlanan kavramlar olmadığını söylemek mümkün görünmektedir (Çağan, 2012: 266). Özellikle 1990'lı yıllar itibariyle küreselleşmenin ve liberalleşmenin de etkisiyle birlikte İslamcı düşüncenin mensupları yani İslamcı aydınlar ya da entelektüeller olarak tarif edilebilecek grup yukarıda değinilen batılı kavram setleri ile uyum haline girmiş görünmektedir. Batının liberal demokratik değerlerinden esinlenerek bu değerlerin Batı toplumlarını yaşanabilir kıldıklarının farkına varmışlar ve bir nebze de olsa Batılı olmak korkusundan ve genel olarak ötekinin korkusundan sıyrılarak bu kavram setleri ile barışmış görünmektedirler (Çaha ve Guida, 2014: 612). Böylece son bölümde de değinileceği üzere İslamcılık düşüncesinin anayasayı değerlendirdiği ve tartıştığı kavramların bir dayanak noktası da temel hak ve hürriyetler üzerine oluşmaktadır. Bireyler, toplumsal gruplar, siyasal ideolojiler ve örgütler, temel hak ve

hürriyetler konusunu anayasa tartışmalarının merkezine yerleştirmişlerdir. İslamcılık düşüncesi ve İslamcılar da belirtilen bu gruplar içerisinde yer almaktadırlar.

Yukarıda da tanımlandığı üzere anayasalar, devletlerin kurum ve organlarının işleyişlerini düzenlerken kişilerin devlet ile olan ilişkilerinin boyutları da anayasanın temel haklar ve hürriyetler başlıklı alt bölümde düzenlemektedir. Bu bağlamda temel haklar ve hürriyetlerin anayasa hukuku açısından önemli bir nirengi noktasını temsil ettiğini belirtmek gerekmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'ni 1982 Anayasası'nda temel hak ve hürriyetler konusunu anayasanın ikinci kısım başlıklı bölümünde "temel haklar ve ödevler" başlığı altında geniş bir şekilde tanımlanmıştır. Bu bağlamda 12'nci madde de belirtildiği üzere temel hak ve özgürlüklerin niteliğine dair anayasal tanımlama 1982 Anayasası'nda şu şekildedir:

"Herkes, kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetlere sahiptir. Temel hak ve hürriyetler, kişinin topluma, ailesine ve diğer kişilere karşı ödev ve sorumluluklarını da ihtiva eder" (1982 Anayasası, m.12).

Bu bağlamda temel hak ve hürriyetlerin tanımlamasında göze çarpan ilk nokta, temel haklardan kişilerin kendi bireysel istekleri doğrultusunda vazgeçemeyecekleri ve bu hakları yine bir başka kişilere devredemeyecekleri hususudur. Ayrıca temel haklar ve hürriyetler, anayasada kişilere birtakım sorumluluklar ve ödevlerle birlikte tanımlanmıştır. Şayet burada bir önceki anayasa ile bir mukayese yapılarak ilerlenecek olursa, 1961 Anayasası'ndan sonra 1982 Anayasası'nda temel hakların tanımlanmasında ve devamındaki kanun maddelerinde gerçekleşen değişikliklerin dikkate değer olduğu göze çarpmaktadır. Bu bakımdan 1961 Anayasası'nda temel haklar konusunda 1982 Anayasası'nda belirtilen aile, toplum ve diğer kişilere karşı sorumluluklardan bahsedilmemiştir (1961 Anayasası, m.10). Ayrıca 1961 Anayasası temel haklar ve hürriyetler konusunda sunduğu geniş özgürlük imkanları ile özgürlükçü ve liberal bir anayasa olarak da zihinlerde yer edinmiştir. Bu bilgiler ışığında temel haklar ve hürriyetler bir önceki anayasada tanımlanırken muhatabı olan kişilere ödevler veya görevler de yüklememiştir. Ancak bu durum 1982 Anayasası'nda aynı şekli ile ilerlememektedir. 1982 Anayasası kişilere bu hakların kullanımı sırasında bazı yükümlülükler yüklemiştir. Bu bakımdan anayasanın temel hak ve

hürriyetler ile ilgili maddesinin başlangıç kısmında bile bu durumu net bir şekilde gözlemlemek mümkün olmaktadır. Anayasanın başlangıç kısmında temel hak ve hürriyetlerin milli kültür ve medeniyet çerçevesinde sürdürme ve geliştirme hakkı olduğuna yapılan vurgu aslında bu hakların kullanımı için bazı gerekliliklerin olduğuna dair işaretler arasında sayılmaktadır (1982 Anayasası: 2).

1982 Anayasası'nda temel haklar ve hürriyetler konusuna dair geliştirilen eleştiri noktalarından en belirginini, anayasada hemen temel hak ve hürriyetlerin nitelendirilmesinin ardından gelen 13'üncü madde üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu madde, temel hak ve hürriyetlerin hangi koşullar altında sınırlandırılabilirliğine yönelik açıklamalar içermektedir. Anayasada temel hak ve hürriyetlerin kullanımına ilişkin olarak verilen sınırlandırma ve durdurma kavramlarına da burada değinmek yerinde olacaktır. Zira sınırlandırma ve durdurma arasında bazı kavramsal ve içeriksel farklılıklar bulunmaktadır. Sınırlandırma, anayasada belirtildiği üzere temel haklar ve hürriyetlerin belirtilen koşullarda verilen hakların özünün korunarak kullanımının devam ettiğine yönelik bir tanımlamadır ve sınırlandırma sadece kanunla gerçekleştirilebilmektedir. Durdurma hali ise belirlenen koşullarda ve olağanüstü dönemlerde temel haklar ve hürriyetlerin kullanım haklarının tamamen durdurulması şeklinde tanımlanmaktadır. Durdurma bazı zamanlarda anayasada yer alan temel hak ve hürriyetlerin durdurulmasına ilişkin açıklamaları bile göz ardı edebilmektedir (Özbudun, 2016b: 111-123). Bu zamanlar olağanüstü hallerin olduğu zamanlardır. Bu bakımdan anayasada ilk olarak sınırlandırmanın şekline bakmak gerekmektedir. Avrupa Birliği (AB) kapsamında yapılan 2001 düzenlemeleri ile 1982 Anayasası bazı değişikliklere uğramış ve içeriği bakımından temel hakların sınırlandırılması konusu ilgili maddenin ilk haline göre daha yumuşatılmıştır. Ancak bu çalışma kapsamında belirtilen tarihsel aralığın dışında kalan bu değişiklik göz ardı edilecek ve anayasada sınırlandırılmanın ilk haline bakılacaktır. Bu durumda anayasanın ilgili maddesinde AB kapsamında değişiklik yapılmadan evvelki hali 18/10/1982 tarihli ve 17863 sayılı resmî gazetede belirtildiği üzere şu şekildedir;

“Temel hak ve hürriyetler, Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünün, milli egemenliğin, Cumhuriyetin, milli güvenliğin, kamu düzeninin, genel asayişin, kamu yararının, genel ahlakın ve genel sağlığın korunması amacı ile ve ayrıca Anayasanın

ilgili maddelerinde öngörülen özel sebeplerle, Anayasanın sözüne ve ruhuna uygun olarak kanunla sınırlanabilir. Temel hak ve hürriyetlerle ilgili genel ve özel sınırlamalar demokratik toplum düzeninin gereklerine aykırı olamaz ve öngörüldükleri amaç dışında kullanılamaz. Bu maddede yer alan genel sınırlama sebepleri temel hak ve hürriyetlerin tümü için geçerlidir” (1982 Anayasası, m.13).

Burada anayasanın ilk halinde görüldüğü üzere temel haklar ve hürriyetlerin tamamı için yapılan sınırlandırmalar kanunda bazı şartlara bağlanmıştır. Bu şartlar Özbudun’a göre 13’üncü maddede de görüldüğü üzere birkaç başlık altında sıralanabilir. Bunlardan birincisi sınırlamanın kanunla olması gerekliliği üzerinedir. İkincisi ise, sınırlamaların anayasanın sözüne ve ruhuna uygun olması gerekliliğidir. Sınırlamanın üçüncü şartı ise sınırlamanın anayasada öngörülen ve ilgili maddede açıklanan özel sebeplere dayandırılmasıdır. Sınırlamanın dördüncü şartı demokratik toplum düzeninin gereklerine aykırı olmaması hususudur. Sınırlamanın beşinci şartı ise sınırlamaların öngörülen amaçlar dışında kullanılmaması ile ilgilidir. Bu bağlamda anayasanın temel hakları ve hürriyetleri sınırlama yetkisi beş şart ile belirtilmiştir. 1982 Anayasası’nın bireyi devlet karşısında güçsüz hale getiren ve devleti üstün bir konuma yerleştiren yapısı hukukçular tarafından da kabul edilmektedir (Özbudun, 2016b: 110). Devletin anayasadaki bu üstün konumunu, temel hak ve hürriyetlerin sınırlandırılma hallerini betimleyen 13’üncü maddede de net bir şekilde görülmektedir. Burada temel hak ve hürriyetlerin hangi koşullar altında sınırlanacağına değinilen bu maddenin giriş kısmında, devletle ilgili kavramların yoğun bir şekilde telaffuz ediliyor oluşu da aslında anayasada devletin bireye göre öncelendiğinin çıktısı olarak yorumlanmaktadır. Dünya’daki diğer yazılı anayasa örneklerinde olduğu gibi anayasanın iktidarın gücünü sınırlamaya ve kişilerin haklarını genişletmeye yönelik duruş sergilemesi Türkiye için geçerli bir kriter olarak durmamaktadır. Türkiye’de 1982 Anayasası’nın geçerli kriteri, otoriter yapıdan ötürü kişilerin haklarını sınırlayarak devletin gücünü ön plana çıkarmak ve devleti vatandaştan korumaktır (Saleem, 2017: 45).

Anayasanın 15’inci maddesi ise temel hak ve hürriyetlerin hangi koşullarda durdurulacağını tanımlamaktadır. Bu bağlamda temel hak ve hürriyetler “savaş, seferberlik, sıkıyönetim veya olağanüstü hallerde, milletlerarası hukuktan doğan yükümlülükler ihlal edilmemek kaydıyla, durumun gerektirdiği ölçüde temel hak ve

hürriyetlerin kullanılması kısmen veya tamamen durdurulabilir veya bunlar için anayasada öngörülen güvencelere aykırı tedbirler alınabilir” (1982 Anayasası, m.15) gibi geniş kapsamlı bir tanımlama ışığında temel haklar ve hürriyetlerin hangi koşullarda durdurulacağı belirtilmiştir. Görüldüğü üzere temel hak ve hürriyetlerin kullanımının durdurulmasına ilişkin bu maddede en çarpıcı nokta anayasada temel hakların kullanımına dair sunulan güvenceye aykırı olsa dahi tedbirler alınabileceği hakkındadır.

Bu bağlamda çalışmanın sınırları bakımından İslamcı dergilerde temel hak ve hürriyetlere yönelik oluşturulan tartışmaların yoğunlaştığı merkezi noktalar ve özellikle literatürdeki anayasa tartışmalarının seyri 1982 Anayasası’nın bu hak ve hürriyetlere yönelik sınırlayıcı bir tutum geliştirmesi ve devleti üstün gören yapısı üzerinden tematize edilmektedir. Bu bakımdan 1982 Anayasası bazı hak ve hürriyetler yönünden yeterli bulunmamakla itham edilmekte ve ayrıca devleti vatandaştan korumaya yönelik tutumunu kutsal devlet söylemi etrafında perçinlemektedir. 1991 yılında yapılan seçimlerin hemen arkasından gündeme gelen anayasa değişikliği konusunda ortaya çıkan görüşler bu durumla aynı güzergahta ilerlemektedir. Yeniden yapılması ya da değiştirilmesi hususunda anayasada en önemli gündem konusu özgürlüklere dair olmuştur. Bu yeni düzenlenecek anayasada özgürlükler konusu tekrardan ele alınmalıdır. Kaboğlu’nun deyişi ile de anayasada değiştirilmesi gereken en önemli sorun “özgürlükler sistematığıdır” (Kaboğlu, 2012: 15). Görüldüğü üzere özgürlükler (anayasal tabiri ile hürriyetler) kişiler ve siyasal gruplar tarafından önemli bir sorun haline gelmiştir.

2.2.1. Anayasal Temel Hak Olarak Din ve Vicdan Hürriyeti

Yüzyıllar boyunca süren uzun mücadeleler sonucunda hukukun koruması altına giren dinin özgürlük alanı, sınırları ve koşulları belirlenmemiş halde durmaktaydı (Dönmezler, 2005: 3). Bu belirsizlik, dinin sınırlarının ve özgürlük alanının hukuk kuralları çerçevesince devlet tarafından belirlenmesi ile giderilmiştir. Bu bağlamda din, devlet denetimi alanına dahil olmuş ve dindarlar da bu aşamadan sonraki faaliyetlerini hukuk kuralları çerçevesinde ilerletmek ve devlet denetiminde

dini hayatlarını yaşamak zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda Türkiye’de din ve vicdan hürriyeti kimilerine göre Osmanlı’dan itibaren gelişmeye başlayan bir olgu olarak görülmesine rağmen Bülent Tanör’ün de belirttiği üzere, İslamiyet dışında kalan diğer dinlere Osmanlı Devleti tarafından hoşgörü politikalarının uygulanması Osmanlı’da bu hakkın ve hürriyetin olduğu anlamına gelmemektedir (Tanör, 2000: 98). Çünkü Osmanlı’da böyle bir hak, hukuk sisteminde mevcut olmayıp bir siyasal politika olarak hoşgörü politikasını imlemektedir.

Bu bağlamda din ve din ve vicdan hürriyetinin ne olduğuna değinmek gerekmektedir. Din ve vicdan hürriyeti, kişilerin bir dine inanmasını ya da inanmamasının doğurduğu koşulları, ibadetlerini, dini gereği yerine getirmesi gereken ritüelleri yerine getirip getirmediğini, dini gereği bir cemaat ya da tarikat çatısı altında toplanabilmesini ve gerektiği koşullarda bunlardan ayrılabilme özgürlüğünü veya hakkını kullanabilmesine dair oluşturulmuş geniş kapsamları olan bir temel hakkı ifade eden kavram olarak tanımlamak mümkündür (Özipek, 2011: 208). Din ve vicdan hürriyeti temel hak ve hürriyetler kapsamında değerlendirilmektedir. Çünkü inanma ya da inanmama pratikleri ve onun çıktıları da insanların insan olmalarından kaynaklanan, insana içkin olan haller arasında sayılmaktadır. Yani din ve vicdan hürriyeti evrensel niteliğe sahip bir temel haktır. Anayasada yer alan sınırlandırmalar bu bağlamda çağdaş bir özgürlük olarak tarif edilen din hürriyetinin de özüne dokunamaz. Yukarıda bahsedildiği üzere din hürriyeti ile ilgili yapılacak sınırlamalar da ancak demokratik toplum düzeninin imkân tanıdığı ölçülerde ve zorunluluk halleri kapsamında yapılabilir (Kaboğlu, 2000: 178).

Diğer taraftan din mefhumunun literatürde hukuki olarak bir tanımlaması görülmemekle birlikte, kişilerin inanış biçimlerini yansıtan ve ayrıca dünyevi ve uhrevi hayatlarını da düzenlemeye çalışan dinin, hukuk kuralları ile devlet tarafından düzenlenme ve sınırlarını belirleme ihtiyacı birkaç sebepten ötürü ortaya çıkmış görünmektedir. Bu durumun sebeplerinden birincisi, din ile iç içe, hatta dini sosyal ve siyasal araç olarak kullanan imparatorluklar devrinin bitmesi, sonrasında ulus devletlerinin oluşması gibi faktörler dinin sınırlarını belirlemeye yönelik ilk ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. İkinci sebep olarak ise ulus devletlerinin kurulmasıyla birlikte din

mefhumu devlet tarafından güçlü bir araç olarak kullanılma vazifesinden kurtulmuş ve böylece devlet ve din arasına dini düzenleyici yönü olan birtakım hukuk kuralları girmiştir. Bu bakımdan dinin statüsü, inanış biçimleri kişilerin din ile olan münasebetleri hukuk kuralları ile devlet tarafından belirlenmeye başlamış ve bu kapsamda ibadetler, ibadethaneler, din görevlileri gibi din ile ilgili birtakım kişi ve mekanlar denetim altına alınmaya çalışılmıştır.

Ayrıca yukarıda temel hak olarak tanımlanan bu hürriyet, en temel insan hakları metinlerinde kendisine yer bulmuş görünmektedir. Bu metinlerde zikredilmeye başlanması ise dini inanışların bir nevi kamplaşma dönemi olarak görülen soğuk savaş döneminde gerçekleşmiştir. Dinlerin bu denli kamplaşmasına rağmen farklı dinlerin tanınması ve bu dinler arasındaki hoşgörü zemininin geliştirilmesine yönelik tutum bu metinlerin hazırlayıcılarının tavrından kaynaklanmaktadır (Şirin, Duymaz, ve Yıldız, 2016: 12). Bu nedenden ötürü gerek uluslararası olarak gerekse yerel düzeyde din ve vicdan hürriyeti kapsamında düzenlemeler yapılmıştır. Uluslararası düzenlemelere dair en önemli örnek Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) dir. AİHS kapsamında yapılan düzenlemelerden ise en önemlisi bu sözleşme altında düzenlenen 9'uncu maddedir. Bu madde ile düşünce, vicdan ve din özgürlüğü başlığı ile yapılan düzenlemeler sonucunda dini inanç özgürlüğü uluslararası hukukta tesis edilmeye çalışılmıştır. Bu maddede dini yaşam koşullarının, dini ibadethanelerin, dini inanç açıklama hakkının özgürce gerçekleştirilmesi gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca bu maddede dini inancı açıklamaya dair yapılabilecek bir kısıtlamanın sınırlarının ise sadece başka kişilerin hak ve özgürlüklerinin ihlal edilmesi halinde hukuk kuralları ve demokratik devletin kapsamı çerçevesinde gerekli sınırlandırmalara tabii olabileceği de ilgili madde kapsamında belirtilmiştir (European Convention on Human Rights, 2021: 11). AİHS'nin düşünce, din ve vicdan özgürlüğü kapsamında yapmış olduğu bu düzenleme çerçevesinde Türkiye Cumhuriyeti 1982 Anayasası'nda da benzer yaklaşımlar bulunmaktadır.

Bu kapsamda din ve vicdan hürriyeti 1982 Anayasası'nda temel haklar ve hürriyetler bölümünde bir temel hak olarak anayasal güvence altına alınmış bir kavramdır. Özünde istenilen dine inanma, o dine mensup olma pratiklerini barındıran

bu madde, 1982 Anayasası'nın 24'üncü maddesi ile detaylandırılmıştır. Bu maddede herkesin dini inanç, vicdan, kanaat özgürlüğüne sahip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu madde çerçevesinde bireylerin herhangi bir dine ya da dini toplantıya katılmaları sebebi ile kınanamayacakları, suçlanamayacakları da belirtilmektedir. Bu husus ayrıca 1982 Anayasası'nda 15'inci madde ile de desteklenmiştir. Temel hak ve hürriyetlerin kullanılmasının durdurulması hakkında olan bu madde ile kanun koyucu kimsenin din, vicdan ve düşüncesinin açıklanmaya zorlanamayacağını kesin bir dil ile belirtmektedir (1982 Anayasası, m.15).

Anayasanın 24'üncü maddesinin içeriğindeki dikkate değer bir diğer nokta ise ilk ve ortaöğrenim kurumlarında verilen dini derslere ilişkin düzenleme getirmiş olmasıdır. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DİKAB) öğretimi bu madde çerçevesinde sadece devletin denetim ve gözetimi sonucunda ilk ve ortaöğrenim kurumlarında zorunlu olarak yapılması karar kılınmıştır. Ancak bunun dışında farklı bir din eğitimi almak istenirse kişilerin talebi ve reşit olmayanlarında kanuni temsilcilerinin rızaları sonucunda bahsedilen farklı din eğitiminin alınabileceği belirtilmiştir (1982 Anayasası, m.24). Bu madde ile kısmen de olsa İslam dini anayasa ve seküler düzen karşısında ilk defa bir üstünlük elde etmiştir. Bu üstünlüğün gerekçesi Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren ilk defa DİKAB'ın ilk ve ortaöğrenim okullarda zorunlu ders olarak okutulacak oluşudur. Bu durum Saleem tarafından İslam'ın ve İslamcılarının 1982 Anayasası ve seküler düzen karşısında kısmi bir zafer elde etmesi şeklinde yorumlanmaktadır (Saleem, 2017: 46).

1982 Anayasası'nın 24'üncü maddesinde gözlemlenen diğer bir durum ise din ve dini duyguların suistimal etmek koşuluyla, devletin hukuki, siyasi ve sosyal düzenini din kurallarına dayandırmaya çalışmak ve siyasi ve kişisel çıkar sağlamak uğruna din ve dini duyguları kullanmak her ne suretle olursa olsun yasaklanmıştır (1982 Anayasası, m.24). Ayrıca anayasanın 10'uncu maddesinde de eşitlik ilkesi üzerinden din ile ilgili bir yorumlama getirilmiştir. Bu doğrultuda bu madde ile herkes kanunlar önünde din, dil, ırk ve mezhep gözetilmeksizin eşit konumdadırlar. Böylece bütün vatandaşlar kanun karşısında eşit hale getirilmiş ve dinin hukuk üzerinde olabilecek etki alanı engellenmiştir. Ancak belirtmek gerekmektedir ki din ve vicdan

hürriyeti 1982 Anayasası'nda her ne kadar tutumlu bir şekilde görünüyorsa da bu hususta bazı eleştiriler de mevcuttur. Yapılan bu eleştirilerin özü anayasanın 14'üncü maddesi ile din ve vicdan hürriyetini kısıtlayıcı önlemler alabilme imkânından kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda anayasanın 14'üncü maddesinde anayasada belirtilen hiçbir temel hakkın devletin ve milletin bölünmez bütünlüğüne, sosyal, toplumsal ve ekonomik olarak Cumhuriyet'in ve devletin varlığını tehlikeye atacak bir eylemde bulunmak yasaklanmıştır. Bu sebeple din hürriyeti belirtilen bu temalarla karşı karşıya gelirse kısıtlayıcı önlemler alınması karar kılınmıştır.

Bu neticede din ve vicdan hürriyetinin tanımlandığı 24'üncü maddenin temel unsurlarından olan başlıca iki unsura da değinmek gerekmektedir. Belirtilen bu unsurlar, inanç hürriyeti ve ibadet hürriyetinden oluşmaktadır. İnanç hürriyeti; kişilerin herhangi bir zamanda ve koşulda kayıtsız şartsız olarak istedikleri bir dinin mensubu olabilecekleri anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu hürriyet kişilerin yine herhangi bir koşulda inanmama tercihlerini de koruma altına almayı öngörmektedir. Kişiler bu bakımdan hem inanma hem de inanmama tercihlerinde tamamen özgürdürler ve kendi hür iradeleri ile karar verirler. İnanma ve inanmama kapsam olarak tanrı tanımazları, deistleri, agnostikleri ve diğer başka inanma biçim ve tercihlerini de korumaktadır. Bu kapsamda anayasa ile inanç özgürlüğü tesis edilmiş olarak görünmektedir. Anayasanın 24'üncü maddesinde bu unsur net bir şekilde belirtilmektedir.

Belirtilen unsurlardan bir diğeri ise ibadet etme hürriyetidir. İbadet eylemi kişilerin mensubu oldukları dinlerin öngördükleri şekillerde tanrıya dua etmek ve onunla bireysel ilişki kurmak, uhrevi hayatlarına ve bu dünyadaki yaşantılarına dair isteklerde bulunmak kimi dinlerde de kötülüklerden korunmak amacıyla yapılan her dinde farklı pratiklere sahip olan bir eylemdir. Bu nedenle ibadet etme eylemi dinlerin önemli bir bileşeni olarak durmaktadır. Anayasalarda da ibadet etme hürriyeti belirli şartlar altında tanınmıştır. Bu bağlamda 1982 Anayasası'nda ibadet etme hakkı yine anayasanın 24'üncü maddesi ile tanınmıştır. Bu madde ile yukarıda belirtildiği üzere anayasanın 14'üncü maddesine aykırılık taşımadığı sürece ibadet etmek dini törenler gerçekleştirmek ve ayinler yapmak serbesttir (1982 Anayasası, m.24, f.2). Görüldüğü

üzere anayasada ibadet etme hakkı bir ön koşulla birlikte tanımlanmaktadır. Bu hakkın ön koşulu anayasanın belirtilen 14'üncü maddesine aykırı hal ve hareket ve tavırlarda bulunmamaktır. Geniş kapsamlı ve ucu oldukça açık olarak yasa koyucu tarafından tanımlanan bu madde, aslına bakılacak olursa ibadet etme hürriyeti istenilen zamanlarda kısıtlanabilir ve durdurulabilir olarak görünmektedir. Bu kısıtlamaların neden olabileceği durumların yukarıda 14'üncü madde çerçevesinde açıklanması sebebi ile burada tekrardan değinilmeyecektir.

2.3. 1982 Anayasasında Laiklik İlkesinin Durumu

Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte devletin din ile kuracağı ilişkinin düzeyi siyasal ve sosyal çevreler tarafından merak konusu olmaya, tartışılmaya ve sorunsallaştırılmaya başlanmıştır (Toprak, 2012: 217). 1921 ve 1924 Anayasalarında devletin dininin İslam olduğunu belirten bir madde yer almıştır. Aynı zamanda saltanatın kaldırılmasına rağmen halife kısa bir süre daha görevine devam etmiştir. Ancak 1924 yılında yapılan düzenlemeyle birlikte halifelik ve 1928 yılında da devletin dininin İslam olduğuna yönelik ibare yürürlükten kaldırılmıştır. Bu iki gelişmenin laiklik adına yapılan ilk düzenlemeler olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu gelişmelere ek olarak hukuk ve eğitim alanında yapılan düzenlemeler ve öğretim faaliyetlerinin birleştirilmesi ve hukukun tek tipleştirilmesi de laikliğin ilk belirtilerini göstermektedir (Narlı, 1994: 24). Şubat 1937 tarihine gelindiğinde ise devletin din mefhumu ile kuracağı ilişkinin boyutları birçok açıdan netleşmiş görünmektedir. Nihayetinde bu netliğin ilk göstergesi laiklik ilkesinin anayasal bir statü kazanması ile gerçekleşmiştir. Cumhuriyet'in kurulmasıyla hem Allah'ın mutlak otoritesini savunan hem de bireysel ve toplumsal ilişkiler ağını düzenleyen din, tanrı ile insan arasında olması yönünde üretilen bir söylemle vicdanlarda yaşamaya mecbur bırakılmıştır (Gözaydın, 2016: 236-237). Bu durum, laiklik ilkesinin Türkiye'de önemli bir argümanını oluşturmaktadır.

Laiklik kavramının etimolojik kökenini Yunancada ve Latince de görmek mümkündür. Tanör ve Yüzbaşıoğlu'na göre laiklik, Latince de laikos yani din işleri ile ilgilenmeyen, alakası olmayan anlamına gelmektedir. Ayrıca Fransızca da Laïcisme

olarak eğitim ve öğretimin din alanı dışında faaliyet göstermesi olarak anlamlandırılmaktadır. Fransa dışında kalan bölgelerde sekülerizm kavramı din dışılık ve dünyayla ilgili olan anlamları ile kullanılmaktadır. Laiklik ve sekülerizmin farklılıkları ve benzerlikleri bulunmakla birlikte bunlar kurumsal ve yönetsel birtakım farklılıkları imlemektedir (Tanör ve Yüzbaşıoğlu, 2001: 92). Laiklik kavramının etimolojik kökeninde görüldüğü üzere din dışı ve dinle ilgisi olmayan anlamlarını imlemektedir. Türk ve Arap coğrafyalarına oldukça uzak bir kavram olan laiklik, temel olarak din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin ve devletin birbirlerinden farklı alanları temsil etmelerini imlemektedir (Berkes, 2017: 17). Bu kelimenin Türkçede kullanımı ise ilk olarak Meşrutiyet dönemine rastlamaktadır. Kelime bu dönemde Arapçadan “ladini” olarak Türkçeleştirilmiştir. “Ladini” ise Türkçede din dışı anlamına gelmektedir (Dinçkol, 1992: 5-6). Zira Arapçada la- eki kendinden sonra gelen ismin yokluğunu belirtmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle de laiklik kavramı Müslüman halk tarafından korku verici, dehşete düşürücü bir şekilde karşılanmış ve anlamlandırılmıştır. Anlamlandırma düzeyinin bu yönde şekillenmesinde Cumhuriyet’in ilk yıllarından tek parti dönemine kadar gerçekleşen katı laik politikaların da etkisi olduğu aşikardır.

Dünya ve uhrevi hayat için bir ayırım noktası teşkil eden laiklik, özünde bazı temel ilkeleri barındırmaktadır. Nilüfer Narlı ’ya göre bu ilkeler devletin dini konulara, dinin de devletin ve siyasetin konularına karışmaması üzerine kurulmuştur. Aynı zamanda devletin var olan bütün inançlara eşit mesafede durmasına ve din ve vicdan hürriyetinin korunmasına yönelik ilkeleri de bu kapsamda değerlendirmek gerekmektedir (Narlı, 1994: 23). Laikliğin içerisinde barındırdığı bu ilkeler çerçevesinde kişilerin dini güvenceleri sağlanmış ve böylece temel hakları güvence altına alınmıştır. Fatih Özkul’a göre ise bu ilkeleri dokuz başlık altında özetlemek mümkündür. Bunlar; inanç hürriyeti, ibadet hürriyeti, din ve devlet işlerinin birbirlerinden ayrılması, devletin bütün dinlere karşı tarafsız olması, devletin tüm din mensuplarına karşı eşit mesafede durması, din kurumları ile devlet kurumlarının birbirlerinden ayrı olması ve devlet yönetiminin din kurallarından etkilenmemesinden oluşmaktadır (Özkul, 2014: 276-284). Bu doğrultuda iki farklı kaynaktan alınan

laikliğin temel ilkeleri hakkında değerlendirmeler benzer görünmektedir. Bu değerlendirmeler altında Türkiye’de laikliğin nasıl şekillendiğine bakmak kavramın anayasal boyutuna geçilmeden önce bir izlek çıkarmaya yardımcı olacaktır.

Nasıl oldu da laiklik ilkesi Cumhuriyet’in temelini oluşturan sacayaklarından birisi haline geldi sorusu önemli bir başlangıç noktasını temsil etmektedir. Bu bağlamda laiklik ile Atatürk ilkelerine bir ok daha eklenmiş ve hızlı bir şekilde sosyal ve siyasal olarak pratiğe dökülmeye çalışılmıştır. Böylelikle laiklik ilkesi devlet için olmazsa olmaz bir hal almıştır. Toplum ve devlet kurumları hızlı bir şekilde bu ilkedan etkilenmeye başlamış ve ilerleyen zamanlarda bu etki giderek artmıştır. Devletin din ile kuracağı ilişkinin laiklik temelinde ilerlemesinin ve bunun temel ilke haline gelmesinin iki nedeni tespit etmek mümkün görünmektedir. Bu duruma birinci yaklaşım Bakır Çağlar tarafından yapılmaktadır. Bu bağlamda Çağlar, devletlerin din ile karşılaşma tarzlarını iki farklı değişken üzerinden okuyarak birisinin laikliği diğerinin ise devlet dinini getirdiğini belirtmektedir. Bu değişkenler; devletin bütünleşme aşamasındayken din ile karşılaşması ve farklılaşma aşamasındayken din ile karşılaşmasından oluşmaktadır. Eğer devlet bütünleşme aşamasında din ile karşılaşarsa din siyasi ve hukuki bir anlam kazanarak devlet dini haline gelir. Ancak karşılaşma devletin farklılaşma safhasında olursa bu durumda da laiklik ortaya çıkmaktadır (Çağlar, 1994: 114). Görüldüğü üzere Türkiye’de de devlet farklılaştığı bir aşamada din ile karşılaşmış ve laiklik zımnen ortaya çıkmıştır. Laikliğin Türkiye’de canlanmasında ikinci neden olarak Cumhuriyet’i kuran kadrolar ile din arasında oluşan ilişkinin etkisi olduğu söylenebilir. Binnaz Toprak’ın “Religion and Politics” başlıklı çalışmasında bu ilişkinin düzeyi, aydınlanmacı akıl ile din arasında meydana gelen çelişki düzeyinden etkilenerek şekillendiği görünmektedir. Aynı zamanda Cumhuriyet’in kurucu kadroları için din mefhumu, hepsi için bir genelleme yapılmamakla birlikte, bir nevi gericiliğin ve az gelişmişliğin ete kemiğe bürünmüş hali olarak durmaktadır. Bu nedenle cumhuriyetçi kadrolar tarafından İslam dininin kamusal olarak görünürlüğünün azaltılmasının, Cumhuriyeti batı medeniyetlerinin gelişmiş ve refah içerisindeki toplumsal, sosyal ve ekonomik seviyesine çıkaracağına inanılmıştır (Toprak, 2012: 217). Erken Cumhuriyet döneminde din alanında yapılan

düzenlemelerin özünü kurucu kadrolara ithafen bu argüman altına değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bu değerlendirmeler altında laiklik ilkesinin Türkiye'deki durumuna ve anayasal statüsüne değinmek gerekmektedir.

Bu bağlamda hukuki olarak tanımlanırken eşitlik ilkesi ile yakın bir ilişki kuran laiklik kavramının bazı türleri mevcuttur. Bu türler laikliğin kullanım amaçlarına göre şekillenmektedir. Türkiye de elbette laiklik çeşitlerinden birini kendine özgü hal çerçevesinde seçmiş görünmektedir. İlk olarak laikliğin bu çeşitlerini açıklayarak Türkiye'nin bu çerçevede nerede olduğuna bakmak gerekmektedir ki İslamcılığın laiklik eleştirileri anlaşılabilir. Dünya'da birçok ülke anayasasında bir resmi ya da milli din belirtilmiştir. Bu durum elbette anayasalarında dine yer veren ülkelerin laiklik ilkesi dışında olduğunu ya da benimsenmediğini göstermemektedir (Türküne, 1994: 4-5). Laikliğin ön koşulu bir dinin anayasal olarak benimsenip benimsenmemesinden öte diğer dinlere ve inanç türlerine devletin nasıl yaklaştığı üzerinedir. Sözgelimi devlet dini Hristiyanlık, Musevilik, İslamiyet ya da Hinduizm de olsa eğer her dine ve inanan vatandaşlara inanç özgürlüğü ve dinlerine inanma özgürlüğü sağlanabiliyorsa o ülke laiktir denilebilir. Bu gibi ülkelerde dayatma yoktur ve bu laisite olarak tanımlanmaktadır. Yani toplumun laik özellikler taşıması kendiliğinden bir haldir. Ancak Türkiye'de bu durum aynı şekilde ilerlememektedir. Mehmet Ali Kılıçbay'ın deyimi ile Türkiye'de devlet ideolojisi yoğun bir şekilde hissedildiği için laisite izmli bir hal alarak, laisizme dönüşmüştür. Bu kavramsal dönüşümün farklılığı toplumun laik hale getirilmesi için kapsamlı bir düzenlemeye tabii tutulmasını içermektedir. Bu bağlamda burada laisitede olduğu gibi kendiliğinden bir durum söz konusu değildir (Kılıçbay, 1994: 16). Başka bir deyişle laisite devletin yansızlığı anlamına gelirken laisizm ise militan ya da aktif laiklik anlamlarında da gelmektedir. Laisizm yani militan laiklik kavramına daha derinlikli bakmak Türkiye'de laikliğin sınırlarının çizilmesine katkı sağlayacaktır. Örneğin dinin devlet tarafından sıkı bir denetim altına alınması da laiklik kapsamında devletin din denetimi yaptığı bir modeli imlemektedir. Devlet kendi kurumsal araçları ile dini sosyal olarak tanzim eder ve düzenler. Sivil topluma bu konuda herhangi bir yetki devri yapmaz, din denetimi sadece devletin kendi tekelindedir. 1961 Anayasası ile anayasal bir kurum haline getirilen DİB bu

duruma Türkiye açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir (Berkes, 2017: 535). Bu kapsamda Türkiye’de camilere atanan din görevlileri kamu personelidir ve Cuma namazlarında okunan hutbelere kadar devlet denetim yapar ve gerekirse kendi ideolojisi kapsamında düzenlemeler gerçekleştirir.

Laiklik hakkında oluşturulan kavramsal çerçevenin akabinde laikliğin anayasal statüsüne bakmak gerekmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere 1937 yılında anayasal bir statü kazanan laiklik ilkesi Türkiye’nin politik gündemini uzun yıllar meşgul etmiştir. Bu meşguliyetin altında Müslüman vatandaşların bu durumu kabullenemeyişi ve laik politikaların onlar tarafından benimsenememesi yatmaktadır. Tek parti dönemi bitene (1946) kadar oldukça yoğun bir şekilde uygulanan laik politikaların neticesinde halk tarafında oluşan tepki seviyesi oldukça yüksek bir konuma gelmiştir. Bu kapsamda 1924 Anayasası’ndan 1982 Anayasası’na kadar geçen tarihsel süreç içerisinde laikliğin durumu İslamcı düşünce ve diğer çevreler tarafından tartışılmıştır. Kimilerine göre Türkiye’ye özgü bir laiklik politikası geliştirilmesi gerekirken kimilerine göre de devam eden bu politikalar sıkı bir şekilde muhafaza edilmelidir. Aslında tartışmanın kaynağı da bu iki çizgi arasında bir orta yol bulunamamasından kaynaklanmaktadır. Berkes’e göre böyle bir ayrımın temel noktası bu iki çizginin karşılık geldiği yer olan demokratik devlet ve teokratik devlet arasındadır. Bu bağlamda birinci grubu Müslüman İslamcı ikinci grubu ise laik Kemalistler olarak adlandırmak hatalı olmasa gerek (Berkes, 2017: 537).

1924 Anayasası 1961 yılında yapılan özgürlükçü anayasa ile yer değiştirirken yeni anayasada en az değişikliğe uğrayarak yer edinen konu laiklik ilkesi olmuştur (Özkul, 2014: 274). 1924 Anayasası’nda 1937 yılında yapılan değişikliklerle madde 2’de laiklik ilkesi net bir şekilde belirlenmiş ve tanımlanmıştır. Buna maddeye göre Türkiye Cumhuriyet’i, milliyetçi, devletçi, halkçı, inkılapçı ve laiktir. Görüldüğü üzere Atatürk ilke ve inkılapları anayasada laiklik ilkesiyle birlikte yer almıştır. 1961 Anayasası’nda da laiklik ilkesi yine öncülünde olduğu gibi anayasanın 2. Maddesinde tanımlanmıştır. Laiklik ilkesinin yanı sıra 1961 Anayasası’nın 154’üncü maddesi çerçevesinde gelişen diğer durum ise DİB’nin anayasal bir kurum haline gelmesidir (1961 Anayasası,

m.154). DİB'nin anayasal statü kazanmasıyla din, devletin denetimi altına alınmış ve DİB genel idare içerisinde düzenlenen bir kurum haline gelmiştir.

Laikliğin tanımlandığı ve Türkiye’de nasıl şekillendiğinin belirtildiği açıklamaların ardından 1982 Anayasası’nda laiklik ilkesinin nasıl teberrüz ettiğine bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda 1982 Anayasası’nda yer alan şekli ile laiklik ilkesine ilk olarak anayasanın giriş kısmında değinilmiştir. Bu kapsamda anayasada “[...] Türklüğün tarihî ve manevî değerlerinin, Atatürk milliyetçiliği, ilke ve inkılâpları ve medeniyetçiliğinin karşısında korunma göremeyeceği ve lâiklik ilkesinin gereği kutsal din duygularının, Devlet işlerine ve politikaya kesinlikle karıştırılmayacağı [...]" (1982 Anayasası, 1982: 2) şeklinde değinilen laiklik ilkesi ile dini duyguların politikayla kesinlikle karıştırılmayacağına yönelik bir vurgu yapılmaktadır. Bu kapsamda kamusal alanlarda ve devlet işlerinde kullanılmadığı ve ondan yararlanılmadığı takdirde de dini kutsal bir şey olarak tanımlamaktadır. Anayasanın giriş kısmında belirtilen bu laiklik değerlendirmesinin hemen sonrasında anayasada Cumhuriyet’in niteliklerinin belirtildiği 2’nci maddede de Türkiye Cumhuriyeti’nin demokratik ve laik bir hukuk devleti olduğuna değinilmiştir. Bu madde ile laiklik ilkesi Cumhuriyet’in temel nitelikleri arasında gösterilmiştir. Ayrıca bu maddenin diğer önemli yanı anayasada değiştirilemeyecek hükümler başlıklı 4’üncü maddede, 2’nci Maddeye atıfla Cumhuriyet’in niteliklerinin -laiklik ilkesinin de- değiştirilemeyeceği hatta değiştirilmesinin teklif dahi edilemeyeceği kararlaştırılmıştır. Anayasanın 10’uncu maddesi 1’inci fıkrasında “Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin serbesttir” (1982 Anayasası, m.10) şeklindeki ifade ile devletin hiçbir zümreye karşı ayırım yapmayacağı ve her vatandaşa eşit mesafede duracağı belirtilmiştir. Bu durum yukarıda da belirtildiği üzere laiklik ilkesinin temel nitelikleri arasındadır ve bu nedenle laiklik ilkesi ile doğrudan ilişkilidir. Yine 1982 Anayasası’nın 14’üncü maddesinin 1’inci fıkrasında temel hakların kötüye kullanılamaması başlığında temel hakların kimse tarafından din ve mezhep ayrımı yaratmak için ve ayrıca bu görüşlere dayanan bir devlet düzeni kurmak amacıyla da kullanamayacağı net bir şekilde belirtilmiştir.

Anayasanın 24'üncü maddesinde de laiklik ilkesinin genel niteliklerine değinilmiş, laiklik ilkesinin temel bileşenlerinden olan ibadet etme hürriyetinden bahsedilmiştir. Ayrıca ilgili maddenin 3'üncü fıkrasında belirtildiği üzere devleti din kurallarına dayandırma, dini duyguları istismar etme ve siyasi çıkar uğruna dini kullanmak yasaklanmıştır. Nihayetinde bu madde altında belirtilen hususlar da laiklik ilkesinin temel bileşenlerindendir. Özkul'a göre anayasada laiklik ilkesi ile dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek diğer maddeler ise anayasanın 42 ve 58'inci maddeleridir. Bu bağlamda 42'nci maddenin 3'üncü fıkrasında belirtilen eğitim ve öğretimin Atatürk ilke ve inkılapları ışığında yapılması ve çağdaş bilim ve eğitim esaslarına göre uygulanacağı belirtilmiştir. Anayasanın 58'inci maddesinin 1'inci fıkrasında da Devletin ve Cumhuriyet'in emanet edildiği gençlerin ilim ve Atatürk ilke inkılapları doğrultusunda devletin ve milletin bölünmez bütünlüğünü ortadan kaldıracı görüşlere karşı yetiştirileceğine değinilmiştir. Belirtilen bu iki maddede de dolaylı olarak laiklik ilkesi imlenmektedir. Siyasi partiler hakkında olan anayasanın 68'inci maddesinin 4'üncü fıkrasında da laiklik ilkesi doğrudan telaffuz edilmiş, laik Cumhuriyet ilkelerine siyasi partilerin uyması gerekliliğine değinilmiş ve bu kapsamda laiklik ilkesine uymayan siyasi partilerin Anayasa Mahkemesi (AYM) tarafından kapatılacağı net bir dille belirtilmiştir. Huzur Partisi, Refah Partisi ve Fazilet Partisi bu neticede AYM tarafından laiklik ilkesine uymadıkları gerekçeleriyle kapatılmışlardır (Tanör ve Yüzbaşıoğlu, 2001: 97). Bir diğer madde ise anayasanın 174'üncü maddesidir. Bu maddeye göre Cumhuriyet'in laik niteliğini koruyan hükümlerin ve inkılap kanunlarının anayasaya aykırı olduğu savunulamaz. Bu kapsamda belirtilen inkılap kanunları ise 8 başlık altında toplanmıştır. Anayasanın ilgili maddesine göre:

- “1. 3 Mart 1340 tarihli ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunu;
2. 25 Teşrinisani 1341 tarihli ve 671 sayılı Şapka İktisası Hakkında Kanun;
3. 30 Teşrinisani 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 medeni nikah esası ile aynı kanunun 110 uncu maddesi hükmü;
5. 20 Mayıs 1928 tarihli ve 1288 sayılı Beynelmilel Erkamın Kabulü Hakkında Kanun;

6. 1 Teşrinisani 1928 tarihli ve 1353 sayılı Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki hakkında Kanun;

7. 26 Teşrinisani 1934 tarihli ve 2590 sayılı Efendi, Bey, Paşa gibi Lakap ve Unvanların Kaldırıldığına dair Kanun;

8. 3 Kanunuevvel 1934 tarihli ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun” (1982 Anayasası, m.174).

Anayasada DİB’nin düzenlenmiş olduğu 136’ncı maddede de laiklik ilkesi doğrudan vurgulanmaktadır. Bu kapsamda DİB, 1982 Anayasası’nda şu şekilde tanımlanmıştır: “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir” (1982 Anayasası, m.136). Bu madde bağlamında DİB’nin anayasal statüsü laiklik ilkesinin gereklilikleri çerçevesinde sınırlandırılmış görünmektedir. İhtar Gözaydın *Diyanet; Türkiye Cumhuriyet’inde Dinin Tanzimi* başlıklı çalışmasında DİB’nin, kurulduğu zamandan bugüne kadar daha çok laiklik ilkesini korumak amacıyla araçsal bir rol oynadığını belirtmektedir. Ayrıca DİB ile ilgili anayasa maddesine 1982 Anayasası’nda laiklik ilkesinin eklenmesini 1923’ten beri kurulan düzenin yapısını korumak için geliştirilen bir önlem mekanizması olarak yorumlamaktadır (Gözaydın, 2016: 253-274). Bu kapsamda diyanet, anayasal bir kurum olarak laiklik ilkesi kapsamında devlet için dinin denetim işlevini yerine getirmekle birlikte bir denge mekanizması da oluşturmaktadır.

Bu nedenle DİB’nin anayasada tanımlanarak anayasal bir kurum olması İslamcı çevreler tarafından oldukça eleştirilen bir konu haline gelmiştir. İlerleyen bölümlerde de ele alınacağı üzere bu konu dinin laik devlet tarafından denetime tutularak din özgürlüğünün kısıtlandığına dair eleştirilerin çıkış noktasını teşkil etmektedir. Bu kapsamda İslamcılar dinin özgürleştirilmesi talebinde bulunmuşlardır. Dinin özgürleştirilmesi devletin din alanından elini çekmesi ile yani DİB gibi kurumlarla yapılan din denetiminin bırakılarak dinin sivil toplumun ve inananların kendisine bırakılması ile gerçekleşeceğini belirtmektedirler. Bütün bu değerlendirmeler ışığında DİB hakkında yapılan tartışma noktalarını özetlemek gerekirse bunlar kurumun laik bir devlet içerisindeki konumu, meşruiyeti, sınırları ve

kapsamları üzerine olmaktadır bu bağlamlarda gelişen sorular İslamcılar gibi diğer toplumsal çevreler tarafından da tartışılmıştır (Aydın, 2019: 891). Nihayetinde 1982 Anayasası çerçevesinde oluşturulan kavramsal çerçeve uyarınca, İslamcı dergilerde incelenen anayasa tartışmalarının pozitivist hukuk yönü bu bölüm altında aydınlatılmaya çalışılmıştır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI DERGİLERDE ANAYASA TARTIŞMALARI

Çalışmanın bu bölümünde, 1990'lı yıllarda yayınlanan dört İslamcı dergide 1982 Anayasası bağlamında yapılan tartışmalar ve değerlendirmeler betimleyici içerik analizi yöntemi ile incelenmektedir. Belirtilen bu dergiler; *Altınoluk*, *Panel*, *Yeni Zemin* ve *Yörünge* dir. Bu dört dergi, İslamcılığın homojen olmayan yapısı sebebiyle üç farklı yönünü temsil eder niteliktedir. Bunlar; *Yörünge* dergisinin milli görüşçü bir yöne sahip olması *Altınoluk* dergisinin tarikat bağlantılı bir dergi olması ve son olarak *Yeni Zemin* dergisinin ise özgürlükçü, çoğulcu ve hoşgörülü bir İslami bakış açısı çerçevesinde geliştirdiği yayın politikası ve *Panel* dergisinin de milli görüş geleneğinden etkilenmesidir. Bu koşullar altında görülmektedir ki belirlenen bu dört İslamcı dergi aslında İslamcılığın üç farklı yönünü ele almaktadır. Ayrıca 1990'lı yıllarda İslamcı dergilere bakıldığında çalışma kapsamında incelenen dergilerin seçilmesinin bir diğer nedeni, bu dergilerin 1982 Anayasası hakkında yaptıkları kapsamlı tartışmalardır. İncelenen bu dergiler anayasa tartışmalarını gözlemlemek için daha yoğun bir gündeme sahiptirler. Bu varsayımlar altında bu bölüm, 1982 Anayasası'nın dergilerde hangi boyutları ile tartışıldığının incelemesini okuyucuya sunmaktadır. Bu bağlamda her bir dergi için kısa açıklamalar yapma ihtiyacı doğmaktadır. Ancak bu açıklamalara geçmeden önce İslamcılık düşüncesi açısından oldukça önemli bir konuma sahip olan İslamcı dergicilik faaliyetleri hakkında da genel bir açıklama yapmak İslamcı dergicilik faaliyetlerinin muhtevasını değerlendirmeye ve 1990'lı yıllarda dergilerin genel olarak ne ifade ettiğini anlamaya katkı sağlayacaktır.

3.1. İslamcılığın Fikri Lokomotifi: İslamcı Dergicilik

Ferhat Kentel'in deyimiyle İslamcı dergiler: "İslami hareketin sürekliliğine ve entelektüel/siyasal tartışmaların geniş bir yelpazede sürmesine katkıda bulunmuşlardır" (Kentel, 2018: 721). İslamcı dergicilik olarak adlandırılan bu faaliyetler dizisi İslamcılığın teorik ve kurumsal olarak yetkinliğe ulaştığı bir dönem

olan II. Meşrutiyet döneminde başlamıştır. Bu dönemde dergicilik faaliyetlerinin başlangıç noktası olarak ise *Sırat-ı Müstakim* dergisi gösterilmektedir. Bu dergi daha sonraları *Sebiliürreşad* adıyla yayınlanmaya devam etmiştir. Bu dönemde farklı dergiler de olmakla birlikte *Sırat-ı Müstakim* dergisi İslamcılık düşüncesinin ana yayın organı olarak belirmektedir (Kara, 2014a: 28-29). Bu bağlamda 1908 yılı ile başlayan İslamcı dergicilik faaliyetlerindeki canlanma sürece takrirî sükûn kanunları ile duraksamaya uğrayana kadar görece iyi bir durumda seyretmiştir. Dergiler dönemlerinin güncel tartışma konularını, İslamcılığın gündemini çok farklı yönleri ile ele almışlardır (Köroğlu, 2016: 9). Bu kapsamda Cumhuriyet'in ilanı ile dine yönelik geliştirilen politikalar altında tutunma imkanları oldukça azalan İslamcı dergilerin yayın hayatları, çok partili siyasal hayata geçilinceye kadar dramatik bir şekilde silikleşmiştir. Aynı zamanda İslamcı dergilerin de İslamcılık düşüncesi gibi bu dönemde önemli ölçüde geri plana itildiği söylenebilir. Dahası, İslamcı gazete ve dergilerin 1925 yılında gerçekleşen Şeyh Said isyanını kışkırttıkları ve dolaylı ya da doğrudan destek verdikleri gerekçeleriyle hemen hepsi kapatılmıştır ve sindirilmiştir (Subaşı N. , 2016: 45). Diğer taraftan tek parti döneminin bitişi ve DP'nin iktidara gelişi ile devletin katı laik politikalarının uygulanma yoğunluğunda yaşanan düşüş (Kara, 2013: 28) İslamcı dergicilik faaliyetlerinin de tekrardan gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Örneğin yukarıda da değinilen *Sebiliürreşad* dergisi 1925 yılında yayın hayatını durdururken tekrardan 1948 yılında yayın hayatına başlamış ve aralıksız olarak 1966 yılına kadar yayınlanmaya devam etmiştir. Ahmet Köroğlu'nun Geçiş dönemi ve Yeniden Hareketlilik olarak nitelendirdiği bu dönem ayrıca 1943 yılında Necip Fazıl Kısıküre'ın *Büyük Doğu* dergisine de ev sahipliği yapan bir dönem olmuştur (Köroğlu, 2016: 11-12). Bu dergiler İslamcı dergiciliğin geçiş yılları olarak nitelendirilen dönemin en önemli yayın organlarıdır. 27 Mayıs darbesi neticesinde DP iktidarının sonlanması, 1960-1980 yılları arasında İslamcılığın yeni bir karakteristiğe bürünmesinde rol oynamıştır. Bu kapsamda 1960 anayasasının temel hak ve hürriyetleri genişletici tutumu da siyasal yelpazenin uçlarında seyreden fikirlerin rahat nefes almasına olanak sağlamıştır. Bu durumun İslamcılık düşüncesi için de geçerli olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Mısır ve Pakistan temelli gelişen çeviri faaliyetleri de bu dönemin İslamcılığını etkisi altına almıştır. Bu dönem dergiciliğinde

Necip Fazıl Kısık Kürek'in *Büyük Doğu* dergisi, Sezai Karakoç'un *Diriliş* dergisi, Nuri Pakdil öncülüğünde ortaya çıkan *Edebiyat* dergisi, Nurettin Topçu ekolünde *Hareket* dergisi gibi belli başlı dergileri görmek mümkündür (Köroğlu, 2016: 16). Bu açıdan İslamcı dergiciliğın bu dönemdeki faaliyetleri bir önceki geçiş dönemine kıyasla önemli ölçüde artmış ve özgünleşmeye başlamıştır. 1980 sonrası dönem ve özellikle 1990'lı yıllar, İslamcı dergicilik faaliyetlerinin gerçekten de en etkin ve verimli olduğu yıllar olmuştur. Dahası İslamcı dergiciliğın bu dönemi diğer dönemlerinden farklılaşan kırılmaların olduğu bir zaman aralığı özelliğini de taşımaktadır. Bu minvalde İslamcılığın yükselişi ve sosyal olarak elde ettiği statü sayesinde İslami devlet, İslami toplum gibi tartışma konuları dönüşmüş, bu doğrultuda 1990'lı yıllarda bireyselleşme dinamikler ekseninde arayışlar ve tartışmalar yaparak Türkiye'yi yeniden düşünmeye başlamışlardır (Kentel, 2018: 724). Bu bilgiler ışığında tartışma ve arayış içerisinde olan İslamcı dergiler, Müslüman entelektüellerin toplanmaya başladığı ve fikirlerin üretildiği mekanlar haline gelmiştir. Bu dönem ayrıca Türkiye için de çarpıcı gündemlerin olduğu bir dönem olmuştur. Anayasa tartışmaları, Kürt meselesi, ekonomik ve siyasi sorunlar gibi gündemler Türkiye'nin ajandasını meşgul ederken aynı zamanda İslamcı dergilerde de tartışılma imkânı bulmuşlardır. Bu kapsamda 1990'lı yılların İslamcı dergileri İslamcılık araştırmaları için önemli bir kaynak ve veri sunmakla birlikte yapılan çalışmaların çeşitli disiplinlerle eklemlenmesine de olanak tanımıştır.

Görüldüğü üzere İslamcılık düşüncesinin gelişim seyri, ilgilendiği konular ve tartışma meseleleri gibi bir çok farklı temas noktası dergiler üzerinden analiz edilebilecek konular olarak görülmektedir. Bu bakımdan İslamcı dergiler, bir nevi İslamcılık düşüncesinin izdüşümlerinin incelenebileceği, araştırılabileceği bir laboratuvar görevi üstlenmektedir. Bu değerlendirmeler altında çalışmanın örneklemini oluşturan dergilere dair kısa açıklamalar yapmak belirlenen dergilerin genel hatları ile tanınmasına katkı sağlayacaktır.

3.1.1. Altınoluk Dergisi (1986-2016)

Altınoluk dergisi 1986 yılında başladığı yayın hayatını tasavvuf ve düşünce temelli yazıları ile 2016 yılına kadar devam ettirmiştir. Derginin sahibi Abdullah Sert'tir. Derginin ismi Kabe'nin Türkiye'ye bakan oluğu olan Altınoluktan gelmektedir (Altınoluk, 1986: 1). Yayın hayatı süresince 360 sayı olarak yayınlanan derginin 1990'lı yıllarda yayınlanan 119 sayısından 16 sayısına erişilememiş ve bu kapsamda 103 sayısı incelemeye tabi tutulmuştur. 1990'lı yıllar haricinde yayınlanan sayılar çalışmanın dönemselliği açısından örnekleme dahil edilmemiştir. Altınoluk dergisi Nakşibendi tarikatine bağlı Erenköy cemaatine yakınlığı ile de bilinmektedir. Bu yönü ile 1990'lı yıllar açısından derginin farklı bir İslamcılık anlayışını benimsediği yorumunu yapmak mümkündür. Bu İslamcılık anlayışı tarikat temelli ortodoks İslam'ı temsil eden anlayışın ürünüdür. *Altınoluk*, çıkış yazısında da İslami bir dergi olduğunu ve yayın politikalarının bu minvalde ilerleyeceğini belirtmiştir (Altınoluk, 1986: 1). Kapak konularında genellikle tasavvuf, Müslüman kimliği, Kur'an-ı Kerim ve İslam gibi temalar yoğunluk göstermektedir. Dergi yazarları arasında Ahmet Taşgetiren, Nurettin Yıldız, Bekir Berk, Mustafa Karabacak gibi isimler yer almaktadır.

3.1.2. Panel Dergisi (1989-1994)

Panel dergisi 1989 yılında yayın hayatına başlamış olmasına rağmen bu çalışmanın dönemselliği kapsamında derginin 1990'lı yıllarda yaptığı yayınlar dikkate alınmıştır. Derginin birinci yılında yaptığı yayınlar göz ardı edilmiştir. Bu bağlamda toplamda yayınlanan 56 sayı içerisinde 45 sayı bu çalışma kapsamında incelenmiştir. Dergi yayınlanan ilk sayısında misyonunun eğitmek ve uyarmaktan ziyade haberdar etmek, bilgilendirmek ve kamuoyu oluşturmak olduğunu belirtmektedir. Ayrıca TRT gibi diğer dergi ve gazetelerin de devletin resmi görüşüne ve sadece onun çıkarlarına yönelik hizmet ettiklerini eleştiren dergi onların bu sebeple olağan gündemi kaçırdıklarını belirtmiştir. Bu dergi haber ve aktüalite dergisi olarak başlarken gücünü "Hak'tan" aldığını da belirtmeyi gerekli görmüştür. Diğer taraftan dergi 1991 yılında yayınlanan 36. sayısında panel dergisinin temasında yaşanan değişiklikten

bahsetmiştir. Bu bağlamda dergi genel yayın yönetmeni Ömer Vehbi Hatipoğlu, derginin haber, yorum ve aktüalite olan temasının değişerek siyasi ve fikri analiz dergisi olarak yayınlanmaya devam edeceğini detaylı şekilde açıklamaktadır. Bu kapsamda Hatipoğlu bu durumu şu cümleleri ile betimlemiştir:

“Kısacası biz bir haber dergisi olmaktan çıkıp, camiamızın ihtiyaç duyduğu ve şu anda benzeri bulunmayan bir yayın gerçekleştirmek istiyoruz. Düşünce ve analiz yönü ağır basan bir siyasi yorum dergisi olarak İslami bakış açısını tüm platformlarda tartışmaya açmak arzusundayız” (Hatipoğlu, 1991: 5).

Bu değerlendirme neticesinde dergi hakkında tema bakımından yapılan değişikliğin yanında İslami bakış açısının dergi açısından önemli bir nokta olduğunu ve bunun farklı tartışma ortamlarına entegre edilmek istendiği açık şekilde görülmektedir. Şüphesiz ki Hatipoğlu’nun bu yazısı, Panel dergisinin İslamcı dergi kategorisine neden alındığına yönelik oluşan soru işaretlerini gidermeye yetecek açıklıktadır. Diğer taraftan da derginin milli görüş geleneğine yakın olduğu yazarları genel yayın yönetmeni gibi kişilerin siyasi kimliklerinden çıkarılabilmektedir. Panel dergisi yazarları arasında Mehmet Demir, Sadık Ahmedoğlu, Olcay Keçeli, Abdurrahman Dilipak, Nihat Hatipoğlu, Yasin Haiboğlu gibi isimler yer almaktadır.

3.1.3. Yeni Zemin Dergisi (1993-1994)

1993-1994 yılında yayın hayatına başlayan bu derginin sahibi ve aynı zamanda yazı işleri müdürü Osman Tunç’dur. Osman Tunç, aynı zamanda Nurcu örgütlenmenin vakfı olan Zehra Vakfı’nda yöneticisi konumundadır (Köseoğlu, 2018: 329). Mehmet Metiner derginin genel yayın yönetmenliğini Yalçın Akdoğan ise yardımcılığını üstlenmiştir. *Yeni Zemin* dergisi, 1990’lı yıllarda kısa bir süre yayın hayatını sürdürmüş olsa da gerek çarpıcı kapak konuları gerekse de yazarları ile dönemin en önemli dergilerinden birisi olarak durmaktadır. “Türkiye’nin 70 Yıllık Politikası Değişmeden İlerlemek” kapak konulu ilk sayısında Yeni Zemin niçin çıkıyor başlıklı yazı derginin vizyon ve misyonuna dair önemli açıklamaları içerisinde barındırmaktadır. Bu yazıda kendisini İslami düşünce ve hareket için yeni bir kalkış noktası olarak tanımlamıştır. Türkiye’nin 70 yıldır uyguladığı sistemin artık eskidiği ve çöktüğünü belirtmektedir. Aynı zamanda dünyada yaşanan konjoktürel

değişiklikler neticesinde Türkiye'nin artık İslam dini ile ve tarihsel geçmişi ile barışması talep edilmektedir. Bunlarla birlikte, Yeni Zemin kendisini hiçbir grup ve tarikat ile ilişkilendirmemekle ve “özgürlükçü, çoğulcu ve hoşgörülü İslami bakış açısını esas alarak” bütün Müslümanları kardeş sınıflandırmasına dahil etmiştir (“Yeni Zemin Niçin”, 1993: 1). Bu değerlendirme neticesinde de ayrıca *Yeni Zemin* dergisinin İslamcı bir dergi olduğu, derginin gözettiği amaçlardan net bir şekilde çıkarılabilmektedir.

Yeni Zemin dergisinin yazar kadrosunda ise Ali Bulaç, Davut Dursun, Mustafa Kamalak, Ergun Yıldırım, Ümit Aktaş, Cihan Aktaş, Kadir Canatan, İhsan Süreyya Sırma, Atasoy Müftüoğlu, Mehmet Doğan, Abdurrahman Dilipak, Üzeyir İlbak, Mir Mahmut Rıza, Afet Ilgaz, Hatice Öncül gibi önemli entelektüellerin isimleri yer almaktadır.

3.1.4. Yörünge Dergisi (1990-2000)

Yörünge dergisi 1990-2000 yılları arasında haftalık olarak 466 sayı şeklinde yayınlanmış bir haber yorum ve aktüalite dergisidir. Başyazar ve derginin sahibi 22'nci dönem Adalet ve Kalkınma Partisi milletvekilliği yapan Resul Tosun'dur. Tosun dergi sahibi olarak ve başyazar olarak Yörünge dergisinin 1'nci sayısında “Neden Olmasın” başlıklı yazısında derginin kuruluşundan, misyon ve vizyonundan bahsetmektedir (Tosun, 1990: 2). Bu bağlamda belirtilen yazıda öncelikli dikkat çekici nokta inançlarına ve kültürlerine uygun olmayan dergileri takip etmek zorunda olan Türkiye insanına yönelik kendilerini bu boşluğu dolduran bir medya organı olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca yine diğer dergilerde olduğu gibi Allah'ın düzeninin hasretini çektiğini belirten Tosun, adil düzeni sağlamak için dergi olarak ellerinden geleni yapacaklarını belirtmektedir. Bu bakımdan bu derginin de İslamcı dergi olarak değerlendirilmesine dair oluşacak soru işaretine iki farklı açıdan cevap verme imkânı doğmaktadır. Bu yazıda belirtildiği üzere birinci olarak inançlara ve değerlere yönelik yapılan atıf, ikinci olarak ise dergiyi hakkın üstünlüğünü ve hakkın düzenini sağlamak için bir araç olarak tasarlaması gösterilebilir. Derginin adil düzene dair yaptığı atıftan da Millî Görüş hareketi ile eklemlenmiş yapısına dikkat çekilmektedir.

3.2. İslamcı Dergilerde Tartışmalar

İslamcılıkla ilgili yapılacak değerlendirmeler hakkında ilk başvuru kaynakları olarak görülen İslamcı dergiler, İslamcılığın tartıştığı meseleleri gözlemlemek ve çözümlemek açısından oldukça zengin bir olanak sağlamaktadır. Bu çalışmada da bu zengin olanaklardan faydalanılarak İslamcılık düşüncesinin 1982 Anayasası hakkında oluşturdukları bağlamları ve kavramları 1990'lı yıllarda yayınlanmış çeşitli İslamcı dergilerden incelemek amaç edinilmiştir. Bu bölümünde tezin sorunsallaştırdığı amaca uygun olarak dergiler taranmış ve bulgular ilgili konular bağlamında analiz edilerek aktarılmıştır. Dergilerin taranmasının ardından elde edilen bulgular tasniflenip buraya aktarıldıktan sonra ise her alt başlığın sonunda değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda dergilerden elde edilen verilerin tematize edilmesi ile dört alt başlık ortaya çıkmıştır. Bunlar; 1982 Anayasası'nı toplumsal mutabakat, temel hak ve özgürlükler, laiklik ilkesi ve devletin dini denetimi ve anayasa tasvirleridir. Bu dört başlık altında sunulacak bulgular, İslamcıların, Altınoluk, Yörünge, Yeni Zemin ve Panel dergilerinde 1982 Anayasası'nı hangi kavram ve bağlamlar ile ele aldıklarını göstermektedir.

Bu açıdan İslamcıların anayasa tartışmalarına neden katıldıkları sorusunun cevabını önceden ve bir İslamcı yazarın cümleleri ile vermek bu bölümün anlaşılması açısından katkı sağlayabilir. Bu bağlamda *Yeni Zemin* dergisi başyazarı Mehmet Metiner şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Türkiye’de salt idealizm adına gerçeklere sırtını dayamak ve hep muhali takip etmek, İslami harekete büyük bir fenalıktır. Hiçbir şeyi beğenmemek ve her şeye karşı çıkma eğilimi ise tahripkâr bir eğilimdir. İslami Hareket Yeni dönemde, kendi yararına olabilecek talepleri desteklemeli ve özgürlükçü bir ortama geçişi mümkün kılacak değişimleri kendi aleyhine görerek tahripçi bir eğilim içine girmemelidir (Metiner, 1993a: 5).

Bu alıntının da vurguladığı üzere İslamcı düşünce 1990'lı yıllara gelene kadar geçen zaman içerisinde muhalif bir tavır sergilemiş ve 1990'lı yıllarla birlikte değişim sürecine girmiştir. Çalışmanın İslamcılığın kavramsal boyutlarını ele aldığı birinci bölümde bu değişimin izleri nispeten takip edilebilmektedir. Bu kapsamda 1990'lı yıllarda bu tavrın artık bırakılması gerektiğine değinen Metiner, yeni dönem olarak

tarif ettiği 1990'lı yıllarda İslamcılığın özgürleşme adı altında gerçekleşebilecek her türlü eğilime destek vermesi gerekliliğini vurgulamıştır. Bu eğilimlerden bir tanesi de elbette İslamcılar ve bütün bir toplum için belirleyici olan anayasalar olarak düşünülebilir.

3.2.1. İslamcı Dergilerde 1982 Anayasası Bağlamında Toplumsal Mutabakat Üzerine Tartışmalar

Bilindiği üzere anayasalar bireylerin yapabilme ve yapamama edimlerine ilişkin düzenlemeler getiren hukuki metinlerdir. Devletin, bireyler ile olan ilişkisini ve aynı zamanda kendi içerisindeki işleyişini anayasalar belirlemektedir. Bu kapsamda anayasaların yapım şekilleri doğrudan bireyleri dolayısıyla da toplumları ilgilendiren bir mesele olmaktadır. Nihayetinde bu belgeler bireylerin ve devletin karşılıklı olarak bazı hususları sınırlandırdığı hukuki metinler ve sözleşmeler niteliğindedir. Anayasalar bu yönleri ile düşünüldüğü zaman, anayasa yapım sürecinde toplumun ya da seçilmiş kişilerin bizatihi katılmaları ve söz sahibi olmaları önemli bir konu haline gelmektedir. Bu düzlemde toplumların ve daha mikro olarak siyasal grupların anayasa da toplumsal mutabakata yönelik talepleri olmaktadır. İncelenen dergilerde de İslamcıların anayasa tartışmalarının bir yönünü oluşturan toplumsal mutabakat söylemleri bu düzlem üzerinden ilerlemektedir. Bu bağlam neticesinde İslamcı düşünce toplumsal mutabakatın sağlandığı bir anayasanın kendilerini kültürel ve inanç boyutunda daha toleranslı bir siyasal ve sosyal iklime kavuşturacağına inanmaktadır. Böylece İslamcı dergilerde anayasa tartışmaları kapsamında oluşturulan bu alt başlık altında dört İslamcı dergideki farklı yazarların toplumsal mutabakat ilkesi açısından 1982 Anayasasına yönelik oluşturdıkları tartışma zeminleri ve kavram setleri incelenmiştir.

Bu bağlamda *Yeni Zemin* dergisinin 4'üncü sayısında 1982 Anayasası'nın toplumsal mutabakatı oluşturmadığına dair dikkat çeken bir nokta Mehmet Metiner tarafından belirtilmektedir. Yazar Türkiye'de yapılan anayasaların muhatapları olan bireylerin bu anayasaların yapım süreçlerine dahil olmadıklarını ya da dahil edilmediklerini eleştirmektedir. Ona göre toplumsal mutabakat ilkesi genel olarak

Türk anayasalarında özel olarak ise 1982 Anayasası'nda kapsayıcı bir ilke olamamıştır. İlgili yazının devamında ise Metiner, bireylerin anayasa yapım süreçlerinde söz sahibi olmamalarına yönelik oluşan sürecin artık eski zamanlarda kaldığını belirtmiştir. Bu durumu net bir dille şu şekilde açıklamaktadır:

“[...] anayasalar teknik bir boyut taşıyalar bile ilk ve son tahlilde yurttaşları doğrudan ilgilendiren metinlerdir. Anayasalar aynı zamanda “toplumsal sözleşme” niteliği taşıyan metinlerdir de. Bu yüzden anayasalar hazırlanırken bütün yurttaşların görüşlerinin alınması gerekir. TBMM’nde gurubu bulunan veya bulunmayan siyasal parti temsilcilerinin değil tüm sivil güç odaklarının da tasvibinden geçmiş olması gerekir hazırlanacak olan yeni anayasanın. Eğer anayasaları “toplumsal sözleşme” niteliğinde görüyorsak bu böyle olmalı. Şayet anayasa bugün de, toplumu, devletin resmî ideolojisine göre biçimlendiren metinler olarak anlıyorsak, elbette toplumsal mutabakatı-konsensüsü aramamız gereksizleşecektir” (Metiner, 1993b: 4).

Bu neticede dergi başyazarı Metiner, Anayasanın toplumsal mutabakat oluşturmadığını net bir şekilde eleştirmiş ve bu durum için çözüm önerileri sunmaktan geri durmamıştır. Ona göre anayasaların sadece mecliste tartışılması yeterli değildir. Bu nedenle diğer bütün sivil güç odaklarının da yapılacak anayasaya dair görüşleri alınmalıdır. Diğer taraftan çalışmanın ikinci bölümünde 1982 Anayasası'nın en çok eleştirilen yönünün de bu olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Metiner'in toplumsal mutabakat anlayışı, resmî ideolojinin empoze edilmediği bir anayasa ile şekillenmektedir. Ona göre resmî ideoloji kısacasında kalınacaksa zaten böyle bir mutabakatın peşinden koşmak yersiz bir davranıştır. Bu nedenle ilk olarak anayasada devletin resmî ideolojisi kaldırılmalı böylece de toplumsal mutabakat için ilk adım atılmalıdır. Diğer taraftan toplumsal mutabakat ilkesine yönelik söylemler yalnızca Metiner ile sınırlı kalmamaktadır.

1982 Anayasası'nı toplumsal mutabakat ilkesi açısından değerlendiren bir diğer dergi ise *Panel* dergisidir. Bu dergide Ömer Vehbi Hatipoğlu anayasayı üzerinde genel bir uzlaşma sağlanmış metin olarak gördüklerini belirtmektedir. Bu minvalde anayasaya insanların yapıp ettikleri diğer bazı şeyler gibi bir kutsiyet atfetmenin hatalı bir davranış olduğunu belirten Hatipoğlu, bu anayasanın toplumsal mutabakat ilkesine uygun olmadığını örtülü bir anlatım şekliyle belirtmektedir. Asker-bürokrat gibi seçkin azınlıklar eliyle hazırlanan ve toplumun istek ve arzularının yer almadığı 1982 Anayasası'nın tümünden yürürlükten kaldırılması gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu

bağlamda yapılacak yeni anayasanın da toplumun ahlaki değerlerine ve kültürüne uygun şekilde toplumsal mutabakat ilkesi gözetilerek yapılmasını istemektedir (Hatipoğlu, 1993: 3). Bu açıklamalar ışığında Hatiboğlu anayasanın toplumsal mutabakat şeklini ahlak ve kültüre uygunlukta aramaktadır. Seçkinlerin bu iki kavrama uzak bir şekilde yaptıkları anayasalar onun açısından anayasanın toplumsal mutabakat tarafı için eksiklikleri içerisinde barındırmaktadır.

Ayhan Bilgin de *Yörünge* dergisinde toplumsal mutabakat ilkesini sahne ve aktörler üzerinden kurguladığı metaforla ele almıştır. Ona göre aktörlerin kişilikleri ve rolleri arasında ne kadar uyumlu bir yapı olursa sahne performansları ve seyircilerin ilgisi de aynı doğrultuda artacaktır. Yani bir aktörün en önemli özelliği rolü ile bütünleşen bir karaktere sahip olmasıdır. Bu neticede Bilgin'e göre anayasalar da bu metafor üzerinden açıklanabilmektedir. Eğer anayasalar toplumun değerleri ile uyumlu olurlarsa toplum tarafından anayasaya yöneltilen beğeni ve benimseme duygusu artacaktır. Ancak Bilgin, bu durumun aktörden çok rolü yazan sanatçılarla ilgili olduğunu da vurgulamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere rolleri yazan sanatçılar anayasa yapıcılarını imlemektedir. Eğer rolleri kurgulayan ve yazan sanatçılar aktörlerin karakterine uygun roller kaleme alırlarsa seyircilerin beğeni oranı doğrusal olarak artacaktır. Aynı düzlemde düşünüldüğü zaman eğer anayasa yapıcılar da rol yazarları gibi anayasaları toplumsal bünyeye uygun olarak hazırlarlarsa anayasalar toplumun pusulası olacaktır. Bu bağlamda anayasa hazırlanırken anayasa yapıcılarının dikkate alması gereken en önemli hususların başında yazara göre inanç konusu gelmektedir (Bilgin, 1992: 19). Eğer belirtilen bu durum anayasa yapıcılar tarafından dikkate alınırsa anayasa topluma ters bir konuma düşmeyecektir. Böylelikle toplumsal mutabakat sağlanmış olacaktır. Bilgin'in sahne ve aktörler üzerinden betimlediği anayasa yapım süreci, anayasa yapımında toplumsal mutabakat için inanç kavramını önemli bir yere koymaktadır. Bu kapsamda yukarıda bahsedilen Metiner ve Hatiboğlu'nun değerlendirmelerinin aksine Bilgin, toplumsal mutabakatın gerekli koşulunu inanç ile özdeşleştirmiştir. Onun, inancı bu denli önemli bir yere koyması Müslüman kimliğinin oluşturduğu bir refleks olarak görünmektedir. Müslüman ve inanan bir birey olarak inancının anayasa tarafından dikkate alınmaması, onun ve

temsil ettiği kimliğin anayasa yapım sürecinde göz ardı edildiğini düşünmesine yol açmıştır. Bu değerlendirme altında Bilgin, 1982 Anayasası'nı toplumsal mutabakat yönünden eksik görmektedir.

Nazif şahinoğlu ise 1982 Anayasası'nın yapılma amacının toplumsal mutabakattan ziyade başka sebeplere dayandığını belirtmektedir. Ona göre bu sebepler şu şekildedir:

“[...]eğer anayasalar, milleti oluşturan bireylerin kendilerini ya da özgür oylarıyla seçtikleri temsilciler tarafından yapılmamış ve sonunda asıl hak sahibi bu bireylerin kabul oylarıyla desteklenmemişlerse, kusurlu ve meşruiyetten uzaktırlar. [...] Anayasaların sık sık değiştirilmesinin temelinde, onların olması gereken bir anayasa değil de, zorla kabul ettirilen birer anayasa olmaları yani efradını cami ve ağyarını mâni birer hukuk metni niteliğini taşımaları esas yatar. Bilindiği üzere, memleketimizdeki 1924, 1961 ve 1982 Anayasalarının hiç biri, millet iradesinin mahsulü değildir. Çüğü bunlar, özü itibarıyla milleti hiçe saymış, ferde ve onun gerçek temsilcilerinden oluşan parlamentoya dayanmamıştır. Üstelik hepsi, millet ekseriyetinin ilkeleri değil de bir başkasının ilkeleri ve sağdan- soldan topladığı bir takım fikirler esas alınarak hazırlanmış ya da düzenlenmiştir” (şahinoğlu, 1993: 17).

Bu değerlendirme neticesinde şahinoğlu, anayasanın yapım süreçlerinde milletin yani vatandaşların bir etkisinin olmadığından bahsetmektedir. Ona göre vatandaşların oyları ve aktif katılımları ile yapılamayan anayasaların meşruiyet krizleri yaşaması ise kaçınılmazdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde 1982 Anayasası'nın da bir darbe neticesinde yapılması ve bu darbenin arifesinde yapılan referandumun da şaibeli oluşu bu anayasanın yapım sürecinde vatandaşların dahil ol(a)madığının bir göstergesi niteliğindedir. Ayrıca yazar meşruiyet bakımından referandum haricinde anayasaların, vatandaşların temsilcisi olan meclis tarafından da hazırlanmadığını bu yüzden de meşruiyet eksikliği yaşadığını belirtmektedir. Diğer taraftan şahinoğlu anayasa yapıcılarının da “kemalist, ateist, laik ve mürted zevattan” (şahinoğlu, 1993: 16) kişiler olarak tanımlamıştır. Anayasanın teorik bilgilerinin de sağdan soldan alındığını belirterek Batı tarzı hukuk sisteminin ürünleri olan 1982 Anayasası'nın Türkiye'ye uygun olmadığını belirtmiştir. Nazifoğlu gibi Emiroğlu da anayasanın yapımında halkın yer almadığından yakınmaktadır. Ona göre anayasalara milletin anayasası denilecekse halkın anayasa yapım sürecine aktif bir şekilde katılması gerekmektedir. Diğer taraftan 1982 Anayasası'nın bütün bu eksiklikleri neticesinde topluma fayda

sağlamayacağını aşikâr olduğunu belirten Emiroğlu, yeni bir anayasa yapılarak yapım sürecinde toplumun sadece bir kesiminin değil bütün kesimlerinin çoğulcu şekilde yer alacağı bir sözleşme niteliği taşıması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu konuda yapılması gereken ilk hamle toplumun farklı kesimlerinden alınacak anayasa taslaklarının dikkatli bir şekilde incelenmesi ve bu taslaklar üzerine gerekli tartışmaların yapılmasıdır (Emiroğlu, 1994c: 7).

Panel dergisi 28'inci sayısında da “Ali Babanın Bir Anayasası Var” başlıklı yazıda 1982 Anayasası’na ve toplumsal mutabakat ile ilişkisine dair bir değerlendirme bulunmaktadır. Buna göre Dilipak, Türk anayasaları içerisinde sadece 1921 Anayasası’nın toplumsal mutabakat ilkesi gözetilerek hazırlandığını belirtirken, sonraki anayasaların askeri darbeler neticesinde vatandaşa zoraki olarak kabul ettirilmesinden yakınmaktadır. Avrupa’daki anayasal gelişmelere nazaran Türkiye’de, halktan anayasacılık bağlamında bir talep gelmediğini de eklemiştir. 1961 Anayasası ve beraberinde 1982 Anayasası’nın süngülerin altında hazırlandığını dile getiren Dilipak, genelde anayasaların özelde ise 1982 Anayasası’nın topluma bir “deli gömleği giydirmek” ile eş değer olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda 1982 Anayasası’nın da sivil bir mutabakattan çok askeri sınıfın ve onların tayin ettikleri anayasa yapıcılarının yaptıkları bir “belge” olarak nitelendirmektedir (Dilipak, 1991: 20-22). *Yeni Zemin* dergisinde ise halka rağmen halk için yapılan anayasaların toplumsal mutabakat ve özgürlükler bağlamında yeterli olmadığını belirtilmektedir. Bu neticede Dilipak, yapılan anayasaları jakoben karakterli anayasalar olarak tasvir etmektedir. Ayrıca bu anayasal metinler Dilipak için toplumun inanç ve değer yargılarının göz ardı edildiği birer hukuk metinlerinden öteye gidememişlerdir (Dilipak, 1993c: 24). Bu kapsamda iki farklı dergide yazdığı yazılarında anayasanın toplumsal mutabakatı sağlamadığını sorunsallaştıran Dilipak, anayasaların askerlerden ya da toplumun kültürünü ve değerini tanımayan anayasa yapıcılardan ziyade bizatihi halkın aktif katılımı ile sağlanacak toplumsal mutabakat ilkesi çerçevesinde hazırlanmasını vurgulamaktadır. Böylece anayasanın geneline sirayet eden kutsal devlet anlayışı anayasada sınırlandırılırken, özgürlükler ve inanç hürriyetleri de genişletilecektir.

Yeni Zemin dergisine göre, Türkiye’deki birbirlerinden farklı siyasal ve sosyal gruplar 1982 Anayasası’nın değişmesini talep etmektedirler. Dergiye göre bu gruplar “merkezkaç güçleri” kavramı etrafında tarif edilmiştir. Derginin bahse konu olan “merkezkaç güçler” olarak tarif ettiği gruplar; merkezin yoğun baskıları altında sürekli ezilen İslamcılar ve inançlarına uygun olarak yaşamak için birtakım zorluklar çeken Müslümanlar, resmî ideolojinin yok saydığı ve baskıya maruz kalan Kürtler ve devletin ayrımcılığa dayalı din politikasından dolayı baskı altında olan Alevi yurttaşlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda 1982 Anayasası’nın belirtilen bu gruplara yaşama fırsatı sunmadığını eleştiren dergi, bu duruma çözüm önerisi olarak 1982 Anayasasının tümünden değişmesi ya da sivil ve çağdaş bir anayasa hazırlanmasını istemektedir. Ayrıca bu eleştirilerin en başında 1982 Anayasası’nın 12 Eylül generalleri tarafından hazırlanan kışla mantığı bir anayasa olduğu ve anayasanın bu yapılaş tarzı neticesinde anti demokratik bir yapıya sahip oluşu vurgulanmakta ve ülkenin sivil bir anayasaya olan ihtiyacı dile getirilmektedir (Türkiye’nin 70 Yıllık Politikası: Değişmeden İlerlemek, 1993: 8-13). Bu bakımdan burada İslamcılar, Kürtler, Müslümanlar ve Alevilerin tarif edildiği grupların mevcut anayasadan dolayı oluşan rahatsızlıkları dile getirilmiştir. Bir bakıma buradaki tartışma, bu kadar farklı grubun aynı konudan muzdarip olması nedeniyle anayasanın toplumsal mutabakat ilkesinin zayıflığına dair bir delil olarak gösterilebilir. Çünkü ne Aleviler ne Kürtler ne de Müslümanlar tam olarak bu anayasanın yapım aşamasında yer almamışlardır. Bu açıdan değerlendirildiği zaman dergi, toplumsal mutabakatı Türkiye’nin farklı dinsel ve etnik kimlikleri ile bütünleştirmektedir. Dergi açısından Alevilerin, Kürtlerin ve Müslümanların imlediği şey, etnik ve dinsel açıdan bir şekilde siyasal yelpazenin o dönemde kıyısına itilmiş grupların sorunlarının anayasal mutabakat konusunda yaşadıkları eksikliklerden kaynaklandığıdır.

Osman Öztürk de 1982 Anayasası’nın yapılırken toplumun görüşlerinin ve değerlendirmelerinin dikkate alınmadan hazırlanmasından yakınmaktadır. Bu bağlamda Öztürk bu durumu şu şekilde belirtmektedir;

“Anayasa hazırlanırken; “biz bu anayasayı hangi insanlar için hazırlıyoruz, bunların dini, örfü, kültürü ve tarihi nedir, niceidir...” gibi mukadder sorular, metinde ma’kes bulunmalıdır. Milletin anayasaya samimiyetle sahip çıkması isteniyorsa; şelaleyi

aşağıdan yukarıya akıtma hastalığından vazgeçilmelidir. Bu tür mantık dışı zorlamaların milleti getirdiği nokta gözler önündedir. Zararın neresinden dönülse kardır” (Öztürk, 1993: 11).

Bu değerlendirme neticesinde Öztürk anayasa yapıcılarının anayasal metinleri hazırlarken din ve kültür gibi toplumun önemli değerlerinin anayasaya yansıtılması konusunda özen göstermelerini istemektedir. Aynı zamanda şelalenin aşağıdan yukarıya doğru akan yapısı ile anayasa yapımındaki tersliğe dikkat çekmektedir. Burada belirttiği söylem üzerinden anayasaların bir dayatma olduğu yorumu yapılabilir. Ona göre 1982 Anayasası tıpkı şelalenin tersten akmasının zorluğu kadar mantık dışı bir şekilde; toplumun görüşleri yani toplumsal mutabakat ilkesi göz önüne alınmadan yapılmıştır. Onun toplum görüşü ise yazının diğer kısımlarından anlaşıldığı üzere Müslümanlar ile sınırlı kalmaktadır. Anayasanın kumar, fuhuş ve içki gibi ahlaksız olarak tanımladığı şeylere taviz vermemesi ve bunları yasaklamasını istemektedir (Öztürk, 1993: 11). Ona göre eleştirdiği bu noktalar anayasada dikkate alındığı zaman anayasalar daha sistematik hukuk metinleri haline gelecektir.

Mustafa Kamalak ise *Yeni Zemin* dergisinde “Anayasa Asker sivil Bürokratların Değil Milletin Olmalı” başlıklı yazısında 1982 Anayasası’nın yapılışının üzerinden henüz 10 yıl geçmesine rağmen bütün kesimler tarafından eleştiri yağmuruna tutulduğunu belirtmektedir. 1982 Anayasası’nın her ne kadar halkoyuna sunulmuş olsa da meşruiyetinin sorgulanması gerekliliğine de vurgu yapmaktadır. Çünkü ona göre bu anayasanın hazırlanışında uygulanan güç, demokratik açıdan gayrimeşru bir güç statüsündedir. Bunun sebebi bu anayasanın yapılmasında askerlerin oynadığı roldür. Bir diğer taraftan Mustafa Kamalak *Yeni Zemin* dergisindeki yazısında Dilipak ile benzer bir görüşü benimseyerek Türk anayasal sistemi içerisinde 1921 Anayasası hariç olmak üzere diğer bütün anayasaların meşruluklarını türlü sebepler ile kaybettiğini düşünmektedir (Kamalak, 1993: 8-9). Kamalak’ın bu değerlendirmesi neticesinde anlaşılmaktadır ki ona göre 1982 Anayasası’nda toplumsal mutabakat yoktur. Meşruluk kaybının en önemli nedenlerinden birisi anayasaların toplumsal bir mutabakat olmadan askerler tarafından darbe zamanlarında yapılmış tepki anayasaları olmalarıdır. Onun mutabakat açısından olumsuzladığı nokta anayasanın askerler tarafından yapılması durumudur. Çünkü ona

göre 1982 Anayasası için yapılan referandum da sorunlu bir karaktere sahiptir. Bu nedenle 1982 Anayasası toplumsal mutabakatın sağlanması açısından oldukça yetersiz durmaktadır.

Yörünge dergisinin 1992 yılındaki 69'uncu sayısında Arif Ersoy anayasaları sosyal uzlaşma metinleri olarak tanımlamaktadır. Eğer anayasalar toplumların değerlerini ve kültürlerini dikkate almadan ve bunlar arasında bir uzlaşma sağlanmadan hazırlanırlarsa bu toplumlarda milli irade vesayet altında kalmaktadır. Anayasa ise bu doğrultuda vesayet koruyuculuğunu yapan bir metinden ileriye gidemeyen bir belge konumuna düşecektir. Ersoy'a göre Sosyal uzlaşmanın tarafları ise toplumun farklı kesimleri ve kamu kuruluşları olarak nitelendirdiği gruplardır. Bu iki farklı grubun üzerinde mutabakata vardıkları anayasal metinler sosyal uzlaşma açısından yazara göre makul bir seviyede durmaktadır. Diğer taraftan 1982 Anayasası'nın bir tepki anayasası olmasından bahseden yazar, onu halkın değerlerine ve kültürüne uymayan bir şekilde seçkin bürokratlar eli ile hazırlanmasını da eleştirmektedir. Nihayetinde mevcut 1982 Anayasası'nın altını çizdiği yönleri ile çağın ihtiyaçlarına cevap alamadığı ve aşıldığı gerekçeleriyle değiştirilmesini önermektedir (Ersoy, 1992a: 48). Bunun Haricinde aynı yazıda Ersoy Hak-iş tarafından düzenlenen anayasa kurultayının toplumsal mutabakatı sağlayacak bir adım olduğunu da belirtmektedir. Hak-iş o yıllarda bir işçi sendikası olarak toplumun bütün kesimlerine açık bir kurultay düzenlemiştir. Yazar da bu durumdan övgülerle bahsederek hak-iş'in yaptığı kurultayın Türk anayasal sistemine mutabakat açısından örnek teşkil etmesini temenni etmektedir. Yukarıda aynı derginin diğer yazarlarından olan Bilgin'in toplumsal mutabakat anlayışı ile de örtüşen toplumsal mutabakatın kültüre yönelik yanı, Ersoy'un tarifinde de görülmektedir. Ayrıca kamu kuruluşları ile toplumun diğer kesimleri arasında kurduğu mutabakat ilişkisinin imlediği nokta ise mutabakatın nasıl yapılacağına dair bir tarifi içermektedir. Bu açıdan kamu kuruluşlarının tam olarak nerede durduğu net bir şekilde anlaşılamasa da bu tarifi anayasa yapıcılarının bir imleme içerdiği yorumunu yapmak mümkün görünmektedir. Yine Ersoy, aynı derginin 1995 yılında yayınlanan 237'nci sayısında da anayasa hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu kapsamda her toplumda belirli norm ve

hiyerarşilerin olduğunu ve bu normların içine doğduğu toplumların genel karakterlerini yansıtmaları gerektiğine değinen yazar, zorlama ile belirli bir görüşün dayatılmasının hatalı bir uygulama olduğundan bahsetmektedir. Bu kapsamda anayasalar da dayatma olmamalı ve içine doğduğu toplumların dünya görüşleri ile bütünlük içinde olmalıdırlar. 1982 Anayasası'nı bu argüman neticesinde toplumun dünya görüşlerini yansıtmamakla eleştirmektedir. Bu neticede ona göre bu anayasada “milli mutabakattan” söz etmek oldukça yersiz bir tavidir. Baskı altında hazırlanan bu anayasanın toplumsal mutabakatı sağlamak için ivedilikle değiştirilmesi gerekmektedir. Ona göre: “Eğer TBMM kurucu meclis hüviyetine bürünerek bu anayasa'yı milli mutabakata dayanan bir anayasa ile değiştirseydi, tarihi bir meclis olacaktı” (Ersoy, 1995: 13). Bu açıdan farklı zamanlarda yayınlanmış iki farklı yazısında toplumsal mutabakatın sağlanmasının koşullarını farklı noktalar üzerinden imleyen yazar, birinci yazısında toplumsal mutabakat için toplumun farklı kesimlerinin dahil olmasına dair yaptığı çıkarımını, ikinci yazısında meclise devretmiştir. Buna göre meclisin zımnen yapacağı anayasa toplumsal mutabakat açısından yeterli olarak görünmektedir.

Ümit Aktaş “Doğal Toplum ve Ütopya Tartışmaları” başlıklı yazısında anayasal olarak toplumsal mutabakat ilkesinin İslami bir reçetesinin olduğunu belirtmektedir. “Ali Bulaç Tarafından güncelleştirilen Medine vesikası bu anlamda toplumsal sözleşme şartlarının ve bununla ilintili olarak 70 yıldır askeri çevreler ile düzenlenen anayasaların artık sivil toplum tarafından özgür bir sözleşme olarak yeniden düzenlenmesinin ihtiyacını ortaya çıkaran mevcut toplumsal şartların doğa durumuna İslami bir projeksiyonudur” (Aktaş, 1993: 28). Bu değerlendirme altında Aktaş toplumsal mutabakat ilkesine diğer yazarlardan oldukça farklı bir şekilde yaklaşmaktadır. O anayasada toplumsal mutabakatın sağlanabilmesi için İslam'ın kuruluş yıllarında çare aramaktadır. Bu da Medine vesikası temelli bir anlatıdır. Literatürde tartışmalı bir konu olarak duran Medine vesikası; bazı yazarlara göre bir anayasa niteliği taşımaktayken bazı yazarlara göre idare hukukunun konusu olmaktadır. Aynı zamanda bazı yazarlara göre de postmodernizm tartışmaları etrafında gelişen sivil toplum ve çoğulculukla ilgilidir. Aslına bakılacak olursa bu vesika her

bireye kendi dininde yaşama ve yargılanma hakkı tanıyarak döneminin toplumuna çoğulcu bir yapı sunmaktadır. Bu kapsamda Aktaş da buna benzer olarak Türkiye’de de toplumsal mutabakat yokluğundan çekilen sıkıntılar çerçevesinde sivil toplumun Medine vesikasına benzer bir sözleşme etrafında yeniden toplumsal mutabakatı sağlayabileceğine değinmektedir. Ancak belirtilmelidir ki yine aynı dergide Medine vesikası temelli tartışmaların çoğunluğu bu vesikanın modern dünya açısından gereklilikleri sağlamaması nedeniyle bizim toplumumuz ve hukuk sistemimiz açısından da uygulanamayacağını belirtmektedirler.⁷

Altınoluk dergisinin 72’nci sayısında değerlendirmelerde bulunan İsmail Kılıoğlu, anayasaların anlam bakımından ilk ve temel yasa statüsünde bulunduklarını ve ortaya çıkabilmeleri için de belirli bir toplum varlığının şartını belirtmiştir. Ona göre anayasalar ancak içinde bulunduğu toplumun maddi ve manevi kültürleri dikkate alınarak hazırlanırlarsa özgün bir biçime kavuşacaklardır. Bu durumun gerçekleşmesi ve anayasanın bir özgünlük kazanması şartı ona göre ancak “[...] bir toplumsal uzlaşma, toplumsal sözleşme[...]" neticesinde gerçekleşecektir. Bunun için de belirli bir toplumun varlığı şarttır. 1982 Anayasası da bu kapsamda ona göre mutabakatın dışında kalmaktadır. Çünkü toplumun kültürünü yansıtmamaktadır (Kılıoğlu, 1992: 13-14). Bu kapsamda Kılıoğlu, toplumsal uzlaşmanın sağlanabilmesi için anayasaların özgün bir nitelikte olmasını ve özgün bir niteliğe kavuşabilmesi için de anayasaların içine doğdukları toplumların maddi ve manevi kültürleri gözetilerek yapılmaları gerekliliğine değinmiştir. Ona göre anayasalar bu şartlar altında düzenlenirse mutabakat sağlanmış olacaktır.

Yörünge dergisi yazarlarından Emiroğlu “1982 Anayasası, Açılış biçimi bakımından Anti Demokratik Bir Anayasa” başlıklı yazısında anayasanın ilk manada devlet ile birey arasında kurulacak ilişkiyi belirlediğini belirtmiş ve sonrasında ise anayasaların toplumsal sözleşme uyarınca yapılmasını vurgulamıştır. Bu kapsamda Emiroğlu’na göre:

⁷ Bu tartışmaları detaylı olarak incelemek için Bkz.: **Yeni Zemin**, No:5, 1993.

“Anayasanın bir başka yönü de, bir yanda toplumun geleceğe ilişkin isteklerini, fertlerini yansıtmakta olmasıdır. Bu yapısıyla bir devletin Anayasası bir tür sözleşme niteliğindedir. Anayasa bir toplumsal sözleşmeyse, bu sözleşmeyi toplumun yapması gerekir, toplum bu sözleşmeyi, özgürce seçtiği ve bu iş için görevlendirdiği temsilcileri aracılığıyla yapacaktır. Çağımızın demokrasi anlayışı bunu gerektirir. 1982 Anayasası açılış biçimi bakımından antidemokratik bir anayasadır. 1982 Anayasasını bu toplum yapmadı; 5 general yaptı” (Emiroğlu, 1994a: 9).

Bu bağlamda onun toplumsal mutabakat ve anayasaya ilişkin görüşleri diğer dergi yazarlarına oldukça benzer durmaktadır. 1982 Anayasası’nın bir sözleşme niteliği göstermemesi nedeniyle antidemokratik bir yapıya sahip olması Emiroğlu tarafından vurgulanmaktadır. Çünkü ona göre 1982 Anayasası toplum tarafından değil de askerler tarafından yapılmıştır.

Abdurrahman Dilipak da 1982 Anayasası’nda toplumsal mutabakatın sağlanamadığını ve bu nedenle de anayasanın meşruiyet zemininin sağlam olmadığını belirtmektedir. Bu durumu betimlerken Locke ve Rousseau’dan yardımla anayasaların özünde toplumsal mutabakat ilkesi çerçevesinde, devleti ve iktidarı sınırlandırmaya yönelik metinler olarak hazırlandığını vurgulamaktadır. Türkiye’de de Lozan antlaşmasından bugüne kadar yapılan anayasaların hiçbirinde toplumsal mutabakat olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda darbeler neticesinde oluşan 1961 ve 1982 anayasalarının da tartışmaya oldukça açık bir konumda bulunduğu altını çizmiştir. Bu anayasa Dilipak’a göre kemalizm adına kemalizmin dayatıldığı bir anayasadır. 1982 Anayasası’nda toplumsal mutabakatın olmayışını anayasanın yapılış şekli ile de bağdaştıran Dilipak, anayasa referandumunun askeri darbe ortamında silahların ve askeri gücün gölgesinde oylandığını ayrıca propaganda yapılmasının yasaklandığı ve manipülasyonların da oldukça yoğun seyrettiği bir ortamda yapıldığını belirtmektedir. Bundan sebep vatandaşların da bir korku ikliminde anayasa referandumuna katılmak kaydıyla oy verdiklerini dile getirmiştir. (Dilipak, 1993a: 10-11). Tek parti döneminde tepeden inme bir biçimde yapılmış 1924 Anayasası ve sonrasında bir darbe neticesinde yapılmış olan 1961 Anayasası’nın toplumsal mutabakat açısından benzer özellikler taşıdığını belirtmektedir. Anayasanın yapılış şekli ile toplumsal mutabakatın yokluğunu eşleştiren yazar diğer yazarlarında en çok dikkat çekmiş olduğu bir noktaya temas etmiştir. Bu nokta 1982 Anayasası’nın darbe neticesinde hazırlanmış olduğu

gerçeğidir. Korku iklimi içerisinde referandum ile anayasanın akıbetini belirleyen vatandaşların doğru bir değerlendirme yapma fırsatlarının olmadığını belirtmektedir.

Arif Ersoy Yörünge dergisindeki bir diğer yazısında ise milli iradeye dayanmayan anayasaların bulunduğu toplumlarda özgürlüğün olup olmayacağını sorgulamaktadır. Bu soru neticesinde vatandaşların kendi rızaları dışında başkaları tarafından onlara kabul ettirilmeye çalışılan anayasalar ile özgürlüğün sağlanamayacağını belirtmektedir. Çünkü bu anayasalar milli irade dışında yapılmışlardır ve halkın dünya görüşlerine uymamaktadırlar. Türkiye’de yapılan anayasaların hangi ölçülerde vatandaşların değerlerini yansıttığını sorgulayan Ersoy, bu sorunun sosyal mutabakat etrafında çözüleceğini belirtmektedir (Ersoy, 1992b: 48). Yazar vatandaşların dünya görüşlerine yönelik yaptığı vurgusunda müslüman kimliğe sahip bireylerin inanç hususundaki hassasiyetlerini anayasada bulamamalarına değinmiştir. İnanç temelli oluşan hassasiyet onların dünya görüşlerini ortaya koymaktadır. Anayasa yapımcılar bu yönü ile vatandaşların kültürel ve dini yapılarını önemsemeden anayasalar hazırlamışlardır.

Necmettin Erbakan ise *Yeni Zemin* dergisinde anayasaların bütün olarak toplumu ilgilendiren bir mesele olduğunu ve bu doğrultuda toplumun temsilcileri konumunda olan siyasi parti organlarının üzerinde uzlaştığı bir anayasal değişikliğin gerekliliğinden bahsetmektedir. Uzlaşma TBMM’de bulunan bütün partiler arasında gerçekleşmelidir ki toplumun bütünü temsil edilebilsin. Bu kapsamda sadece iktidarı paylaşan partilerin yapacağı bir anayasa değişikliğinin toplumun bütününe yansıtmayacağını belirterek böyle bir durumda yapılacak anayasanın uzun ömürlü bir anayasa olmayacağını vurgulamıştır (Erbakan, 1993: 30). Bu kapsamda Erbakan bulunduğu konum itibarıyla toplumsal mutabakat ilkesini diğer yazarlardan farklı olarak TBMM’de bulunan siyasi partilerin uzlaşmasına bağlamaktadır. Ona göre sadece iktidar partisi çevresinde bir değişiklik yapılmamalı mecliste yer alan diğer partiler de bu sürece dahil edilmelidir. Buradan anlaşıldığı üzere Erbakan da mevcut anayasanın toplumsal mutabakat ilkesi ile ilişkisini yeterli bulmamaktadır. Bu doğrultuda mutabakatın sağlanabileceği bir anayasal değişiklik önermektedir.

Diğer taraftan *Altınoluk* dergisinin 71'inci sayısında da anayasanın toplumsal mutabakat açısından yeterli olmadığı belirtilmektedir. Ancak bu yazıda dergi diğer yazarlardan farklı olarak toplumsal mutabakatın nesnesini toplumun bütün kesimleri değil sadece müslümanlar olarak ele almaktadır. Bu açıdan yaklaşık olarak 70 yıldır Türkiye'de yapılan anayasalarda İslam'ın etkin olmadığını belirten dergi, bu durumun tersine dönmesini istemektedir. Çünkü toplumun çoğunluğunun İslam çatısı altında birleştiğini belirtmektedir. Dergiye göre İslamsız anayasa ve Türkiye'nin politik sancıları arasında pozitif bir korelasyon mevcuttur (Altınoluk'tan, 1992: 1). *Altınoluk* dergisi bu yazısında belirttiği üzere İslam ve anayasanın kaynaşması ve anayasa yapım sürecinde toplumun -ki onlara göre toplum dendiği zaman Müslümanları imlemek gerekiyor- katılmasını beklemektedir. Diğer dergi yazarlarında görülen tartışma anayasa yapım sürecinde toplumun bütün kesimlerinin söz sahibi olması yönünde idi. Ancak *Altınoluk* dergisi toplumu İslam temasında birleştirmektedir. Bu yönüyle de Türkiye'de anayasa sorununun İslamsızlıktan kaynaklandığını net bir dille belirtmektedir.

Altınoluk dergisi yazarlarından Ahmet Taşgetiren de anayasa yapıcılarının özellikle İslam'ı sınırlı bir alanda tutmak için anayasanın sivilleştirilmesinden kaçınıldığını iddia etmektedir. Bu nedenle sivilleşmeyen anayasalar toplumla uyumlu olmayacaktır. Çünkü anayasaların toplumun bünyesi ile uygun bir yapıya sahip olması yazar açısından önemli bir noktaya işaret etmektedir. Taşgetiren, Tanzimat döneminden bugüne kadar yapılan anayasal gelişmelerin hepsinin tepeden inme bir karaktere sahip olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde 1982 Anayasası'nın da tepeden inme bir karaktere sahip olduğunu belirten yazar ayrıca Türkiye'de sivil anayasalardan korkulduğunu çünkü anayasa yapıcılarının şayet sivil bir anayasa olursa bu durum vatandaşların İslam temelli bir anayasa yapmalarına da imkân tanıyacağından çekindiğini belirtmektedir. Ayrıca Taşgetiren Dünya'daki katı ve totaliter sistemlerin birer birer yıkıldığını belirtmiş ve bu durumun Türkiye'de anayasa açısından bir gelişme yaratıp yaratmayacağını da sorgulamıştır (Taşgetiren, 1992: 3-5). Bu kapsamda Taşgetiren anayasada toplumsal mutabakatın sağlanmadığını anayasaların tepeden inme bir şekilde topluma dayatıldığını belirtmektedir. Ancak ona

göre anayasa yapıcılarının sivil toplum tarafından oluşturulacak bir anayasanın önünü açmamalarının nedenini İslam dininden korkmalarına yormaktadır. Çünkü ona göre eğer toplum anayasa yaparsa bu anayasa İslam temelli olabilir. Bu neticede toplumsal mutabakatın sağlanamamasına oldukça farklı bir açıdan bakmıştır. Onun açısından anayasa yapıcıları toplumsal mutabakat sağlarsa halk dinle bütünleşebilir korkusu yaşamaktadırlar ve bu sebeple mutabakat yapılmasına fırsat vermemektedirler.

Altınoluk dergisinin mülakat yaptığı isimlerden birisi olan Salih Tuğ, anayasa tartışmalarında en önemli noktanın “milletin katılma payı” olduğunu vurgulamaktadır. İslamcı kimliği ile tanınan Tuğ, anayasa tartışmaları içerisinde ihmal edilmeyecek en önemli noktanın toplumun anayasa yapım sürecinde belirgin olarak katılması olarak yorumlamaktadır (Tuğ, 1992: 8-9). Bu kapsamda tuğ net bir dil ile anayasa yapım sürecinde vatandaşların katılımını vurgulamıştır. Diğer dergilerdeki yazarlar ile aynı argüman etrafında bir değerlendirme yapmıştır.

Celal Yeniçeri de anayasaya dair oluşan sıkıntıların mevcut anayasanın toplumsal bünye ile uyumlu bir şekilde yapılmamasından kaynaklandığını dile getirmektedir. Ona göre anayasa metinleri milletin inanç ve kültürü ile uyumlu olmalıdır. Ayrıca Yeniçeri 'ye göre anayasaların yapıldığı toplumların tarihten gelen değer yargılarıyla da bir bütünlük içerisinde olması gerekmektedir. Anayasalar ister askerler isterse siviller tarafından yapılsınlar onların sorunlu hale gelmemesi için “milli bünyeye” uyarlanmaları gerekmektedir (Yeniçeri, 1992: 12-13). Bu bağlamda Yeniçeri açısından diğer yazarların aksine anayasanın askerler ya da siviller tarafından yapılması önemli bir noktayı imlememektedir. O, anayasa her kim tarafından yapılsa yapılsın sadece milletin değerlerine dair uygunluk aramaktadır. Aslında yazarın toplumsal mutabakat ilkesine net bir şekilde değinmediği yorumunu yapmak da mümkündür.

Burhan Kuzu “Toplum Bünyesine Uygun Olmayan Anayasa Uzun Ömürlü Olamaz” başlıklı yazısında 1982 Anayasası'nı ölçüleri alınmadan terziler tarafından hazırlanmış ve sonradan topluma giydirilmeye çalışılan bir kıyafete benzetmektedir. O da *Altınoluk* dergisinde Yeni Çeri'nin ve diğer İslamcı yazarların belirttikleri gibi

anayasaların topluma uygun olmadan hazırlanmalarının bazı sorunlar yarattığını düşünmektedir. Bu kapsamda Türkiye’de anayasaların sürekli olarak yukarıdan aşağıya doğru hazırlanıyor oluşu bu anayasaları onun tabiriyle bir “empoze” anayasaları olmaları şeklinde tarif edilmelerine yol açmıştır. Eğer anayasalar toplumların bizatihi kendileri tarafından hazırlanırlarsa toplumsal bünyeye uyacaklardır. Ancak 1982 Anayasası’nı millete rağmen yapılmış bir anayasa olarak görmektedir (Kuzu, 1992: 15). Kuzu’nun deyiimi ile:

“Bu anayasalar olağanüstü dönemlerin ürünleri olduklarından toplumun tümünü değil belli kesimlerin görüşlerini yansıtmaktadır. O halde askeri müdahalelerin olmadığı, dış tesirlerden uzak sivil bir toplum anayasası hazırlayabilmek için şu iki esasa uyulmaya çalışılmalıdır: Telaşsız bir ortamda geniş bir tartışma ile oluşmalı: toplumun muhtelif kesimleri arasında bir uzlaşma, bir başka ifade ile konsensüs sağlanmaya gayret edilmelidir” (Kuzu, 1992: 15).

Buradan çıkarım yapılacak olursa ilk olarak anayasa yapım sürecinin askerlerden uzak tutulmasını istemektedir. Diğer taraftan anayasanın geniş bir konsensüs ile etraflı bir toplumsal mutabakat neticesinde hazırlanarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu açıdan Kuzu’nun toplumsal mutabakat yönü ile anayasaya bakış açısı daha önce zikredilen yazarlar ile aynı düzleme denk düşmektedir. Sonuç olarak Kuzu’nun tartışmaya farklı bir perspektif katmadığı söylenebilir.

Hüseyin Hatemi ise anayasada toplumsal mutabakatın sağlanmasına ilişkin olarak halkın bilinç düzeyinin yükseltilmesini vurgulamaktadır. Ona göre halkın bilinç düzeyi düşük olur ve kendi anayasasını yapamazsa anayasalar bazı baskı grupları arasında doğarlar ve hâkim olan baskı grupları tarafından da şekillendirilirler (Hatemi, 1992: 12-13). Bu neticede toplumsal mutabakat gerçekleşmemiş olur. Toplumsal mutabakatın gerçekleşmesi için halkın bilinç düzeyinde bir iyileşme gerçekleşmesi gerekmektedir. Aksi taktirde mutabakat baskı grupları arasında güçlü olanlar tarafından tek taraflı olarak gerçekleştirilecektir.

Sonuç olarak İslamcılar 1982 Anayasası’nda toplumsal mutabakat ya da toplum sözleşmenin olmaması halini ciddi bir şekilde eleştirmektedirler. Dergiler kendi aralarında, anayasanın toplumsal mutabakat ilkesi doğrultusunda yapılan tartışmalar bakımından büyük farklılıklar göstermemektedir. Hemen hemen bütün

dergi yazarları da anayasanın bir tür mutabakat çerçevesinde yapılmasını istemektedirler. Ancak mutabakat için sağlanacak konsensüsün tarafları kimi yazarlarda farklılıklar göstermiştir. Örneğin bazı yazarlar mutabakat sağlanması için toplumun içerisinde barındırdığı bütün odak noktalarının katılımını ön görürken bazıları bu durumun toplum adına siyasal partiler aracılığıyla yapılabileceğine değinmiş ve bazıları da toplum olarak sadece Müslümanları algılamıştır. Bu durum mutabakatın sağlanması için gerekli olacak konsensüsün öznesinin yazarlar açısından tam olarak netleşmediğini göstermektedir. Ancak yine de konsensüsün öznesi İslamcı yazarlar açısından toplum içerisinde bulunan bütün çıkar grupları olarak genelleştirilirse yanlış bir ifade kullanılmış olmaz. Çünkü yazarların çoğu konsensüs olarak toplumun farklı gruplarını imlemektedir. Dergiler ve yazarların hemen hemen hepsinin ortak paydada bulunduğu bir diğer temas noktası ise anayasaların askeri müdahaleler neticesinde yapılmış olmalarından duydukları rahatsızlıktır. Bu durum aynı zamanda onlara göre anayasanın toplum bünyesine uymama haline de neden olmaktadır. 1982 Anayasası'nı toplumsal bünyeye uymamakla suçlayan İslamcı yazarlar, bu sorunu toplumun inanç ve kültürleri göz önünde bulundurularak hazırlanacak anayasaların çözebileceğine inanmaktadırlar. Sonuç olarak 1990'lı yıllarda belirlenen dört İslamcı dergide de 1982 Anayasası'nın toplumsal mutabakat sağlayamadığı temasını net bir biçimde görmek mümkündür. Bu açıdan İslamcılarının 1982 Anayasası'nı tartıştıkları kavramlardan birisi toplumsal mutabakat ve bağlamı ise toplumun bünyesine uymayan anayasalardan oluşmaktadır.

İslamcılarının 1982 Anayasası'na dair oluşturdukları tartışma zeminlerinden bir diğeri ise 1982 Anayasası'nda temel hak ve hürriyetlerin durumu üzerinedir.

3.2.2. İslamcı Dergilerde Temel Hak ve Hürriyetler Üzerine Tartışmalar

1982 Anayasası temel hak ve hürriyetler açısından oldukça eleştirilen bir yapıya sahip olmuştur. Bu durumun nedenlerini 1982 Anayasası'nda temel hak ve hürriyetlerin çeşitli maddeler kapsamında sınırlandırılmasında aramak yanlış bir güzergâh olmasa gerek. Anayasanın çeşitli maddeleri ile yapılan kısıtlamalar

genellikle devletin şahsını korumak kaygısı ile yapılmıştır. Bu bağlamda sınırlandırmaların özü anayasa yapıcılarının devleti koruma refleksinden dolayı ortaya çıktığı söylenebilir. Bu neticede anayasanın bireyleri ilgilendiren bir bölümü olan temel hak ve hürriyetlerin kısıtlanmasına yönelik eleştirileri İslamcı dergilerde de gözlemlemek mümkündür. Dergilerde genel bir şekilde görüldüğü üzere devletin muktedir yapısı ve anayasanın da bu muktedir yapıyı desteklemesi temel hak ve hürriyetler bakımından birtakım eksiklikler doğurmaktadır. Bu bağlam altında çalışmanın bu alt başlığında temel hak ve hürriyetleri değerlendiren yazarların konuya hangi kavramlar üzerinden baktığı ve nasıl tanımladıkları analiz edilmiştir.

Panel dergisi yazarlarından Yasin Hatiboğlu temel hak ve hürriyetlere yönelik tartışmalara katılmalarının gerekçeli açıklamasını şu cümleler ile yapmaktadır: “Bir vatandaş olarak özellikle de iki asra yaklaşan uzun bir zaman dilimi içerisinde “temel hak ve hürriyetleri” ala bora edilmiş anlayışın ve inancın sahiplerinden biri olarak, bu tartışmaların dışında kalabilmemiz hem mümkün değildir hem de bu tartışmaların içerisinde bulunmamız temel görevimizdir” (Hatiboğlu, 1991: 16). Hatiboğlu’nun bu açıklamasından anlaşılabileceği üzere anayasada yer alan temel hak ve hürriyetlere ilişkin tartışmalara İslamcılarının dahil olması kendilerini bu haklardan yoksun bırakılmış olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Özellikle inançları alabora edilmiş bir dinin mensubu ya da kimlik sahibi olmak ile temel haklardan yararlanamamayı aynı potada eriten Hatiboğlu, genel olarak Müslümanların özel olarak ise İslamcılarının anayasa tartışmalarına katılmalarını imkanlar dahilinde gerekli görmektedir. Çünkü anayasa tartışmalarına katılmak temel hak ve hürriyetler bakımından Müslümanların politik ve sosyal olarak entegrasyonlarına katkı sağlayacak yegâne unsurlardandır.

Yeni Zemin dergisi başyazarı Mehmet Metiner “Toplum Merkezli Özgürlükçü Bir Anayasa” başlıklı yazısında Türk anayasalarının çoğunun kışla mantığı sonucunda oluştuğunu ve bu anayasaların bireyi ve toplumu devletin istek ve arzuları doğrultusunda tanzim etmeye yönelik olduğunu, 1982 Anayasası’nın da bu minvalde hazırlandığını ve anayasanın bütün olarak değişmesi gerekliliğinin altını çizmektedir. Bu bağlamda anayasada devlet ve devletin bekasının her şeyin üzerinde bir öneme

sahip olmasının bireyin temel hak ve özgürlüklerini kısıtladığını vurgulamıştır. Anayasanın genel felsefesinin bir resmî ideoloji sonucunda oluştuğunu belirten Metiner, bu kapsamda resmî ideoloji ile bağdaşmayan her türlü düşünce ve örgütlenme hakkının yok sayıldığını ve ayrıca sadece eylemin değil düşüncenin de bizatihi kendisinin bile yasaklandığını belirtmektedir. Resmî ideoloji sonucunda anayasa ve devletin adeta ilahlaştığını ekleyerek 1982 Anayasası'nın toplumun denetimini her alanda devletin tekeline bıraktığından dolayı temel hak ve özgürlükler bağlamında özgürlükçü bir anayasa olmaktan çıktığını belirtmektedir (Metiner, 1993b: 4-5). Bu kapsamda Metiner resmî ideoloji ile bağdaşmayan düşünce haklarının ve biçimlerinin öteki olarak ilan edildiği 1982 Anayasası'nda devlet bekasının her şeyin önüne geçtiği hususunu eleştirmektedir. Başlangıç kısmında bile “kutsal Türk devleti” gibi ifadelerle başlayan 1982 Anayasası, bu tavrını devam eden diğer maddelerde de göstermektedir. Bu sebeple anayasanın resmî ideolojisi olarak tasavvur ettikleri halin dışında olan düşüncelere devletin bekası söylemi etrafında yaşama şansı verilmemektedir. Sonuç olarak ise bu durum temel hak ve hürriyetler açısından kısıtlanmış ve eksiklikleri olan bir anayasa ortaya çıkarmaktadır. Metiner'in bu değerlendirmesinin neticesinde ona göre temel hak ve hürriyetlerin kısıtlanmasına neden olan yegâne unsur devletin resmî ideolojisi. Devletin resmî ideoloji söylemi dergi taramalarından anlaşıldığı üzere oldukça akışkan bir kavramdır. Çünkü bu kavram kimi zaman burada da olduğu gibi devletin baskın gücünü imlerken kimi zaman da laiklikten Kemalizm'e varıncaya kadar birçok farklı kavramı da imlemektedir. Bu imlemelerin çeşitliliğinde dönemin siyasal ikliminin belirleyici olduğu yorumu yapılabilir. Ayrıca bu yazısında Metiner'in devletin baskın karakterine dair yaptığı tartışmalar onun daha liberal bir politik ve hukuk yapısını gözettiği yorumunu yapmayı mümkün kılmaktadır.

Panel dergisinin 1993 yılında yayınlanan 48'inci sayısında ise “Anayasa ve Toplum Adam Etme Tutkusu” başlıklı sunuş yazısında temel hak ve hürriyetler üzerine bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. İlgili yazıda anayasanın meşruiyetinin topluma ve bireylere sınırlar çizmek yerine devlete sınırlar çizmek olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda meşruiyetin temelini devletin anayasa aygıtı ile temel hak ve hürriyetleri koruması olduğunu belirten dergi, ayrıca can, mal, namus ve

sosyal refahı da bu gruba dahil etmiştir. Ancak dergi, kendisinin belirttiği bu hususun Türkiye’de bir türlü gerçekleşmediğini aksine tam tersi bir hal aldığını belirtmektedir. Diğer İslamcı dergilerde de belirtildiği üzere *Panel* dergisinin ilgili yazısında da anayasanın devleti vatandaş karşısında savunmak gibi bir görev edindiği eleştirisi yoğun bir şekilde belirtilmektedir. Bu davranış bir resmî ideolojinin inşası neticesinde gelişmiştir. (“Anayasa ve Toplum Adam Etme Tutkusu”, 1993: 2). *Panel* dergisine göre resmî ideoloji toplumu devlet karşısında adam etme tutkusunun gün yüzüne çıkmış halidir ve bunun en çarpıcı göstergesi; toplum tarafından 1982 Anayasası kapsamında deneyimlenmektedir. Bu dergi Metiner’in aksine resmî ideolojiye somut bir anlam yüklemiştir. Böylece toplumu adam etmeye yönelik bir tavır sergileyen devletin aygıtı olan anayasa, temel hak ve hürriyetler bağlamında bireylerin haklarını devlet lehine kısıtlayarak devletin isteği doğrultusunda davranmaktadır.

Yörünge dergisi yazarlarından Arif Ersoy’da 1992 yılında dergide kaleme aldığı yazısında anayasanın toplumun ve bireylerin hak ve hürriyetlerini koruması gerekliliği üzerine durmaktadır (Ersoy, 1992: 48). Buna göre Ersoy açısından anayasaların önemli noktalarından bir tanesi temel haklardır. Çünkü anayasaların varlık nedenleri ilk olarak bireylerin haklarını koruma altına almak ve egemenin gücünü aynı doğrultuda sınırlamaktır. Ersoy diğer yazarlarla aynı temas noktalarına sahip olsa da egemenin gücünün sınırlandırılması noktasında kısmen onlardan ayrılmaktadır. Resmî ideoloji ya da başka bir kavramın arkasına sığınmadan direkt olarak devletin ve iktidarın bu anayasadaki etkisinin azaltılması gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Altınoluk dergisinin mülakat yaptığı isimlerden birisi olan Servet Armağan ise temel hak ve hürriyetlere anayasanın değiştirilemez ilkeleri üzerinden yaklaşmaktadır. O, anayasanın değiştirilemez ilkelerinin düşünce ve fikir hürriyetinin önüne getirilmiş bir çelişki olduğunu vurgulamaktadır (Armağan, 1992: 17). Bu kapsamda 1982 Anayasası’nın değiştirilemez maddeleri Armağan’a göre düşünce fikir hürriyetini engelleyen bir yapıya sahiptir. Çünkü ona göre bu kanun maddeleri hakkında konuşulması bile yasaklanmıştır. Bu durum anayasa açısından bir çelişkiyi imlemektedir.

Metiner, “İslami Hareket ve Değişim” başlıklı bir başka yazısında ise İslami hareketin yeni dönemi olarak nitelendirdiği 1990’lı yıllarda arayış kanallarını genişletmesinin altını çizmektedir. Bu kapsamda İslami hareketin şiddet ve radikal eğilimler barındıran tavrının yeni dünya koşullarında İslami hareketi geriye götürdüğüne değinmiştir. Ancak o, artık İslami hareketin pratiklerinin değiştiğini, bu zamanda İslami hareket mensuplarının radikal eğilimlerini bırakmalarını ve “[...] özgürlük alanını genişletecek, düşünce ve örgütlenme özgürlüğü önündeki engelleri ortadan kaldıracak, değişim taleplerini herkesten çok dile getirmek zorundadır” (Metiner, 1993d: 4) olduklarını belirtmiştir. Metiner’in bu değerlendirmesinden İslamcılığın 1990’lı yıllarla birlikte siyasal olarak söylem farklılığına gitmek istediği net bir şekilde görülmektedir. Bu kapsamda çalışmanın birinci bölümünde de bahsedildiği üzere devleti ele geçirmek yerine onun içerisinde yer edinme çabası burada görülmektedir. Devlet içerisinde yer edinme ya da eklemlenme çabasının aracı ise İslamcılar için anayasa olmalıdır. Anayasal olarak temel hak ve hürriyetlere yönelik yapılacak düzenlemeler İslamcıların özgür bir ortamda yaşamalarına katkıda bulunacaktır. Bu bağlamda Metiner’e göre bütün İslami hareket bu hakları elde etmek için çaba göstermelidir.

Ömer Faruk Köse de “Türk Hukuk Açısından İnanç ve Düşünce Özgürlüğü” başlıklı yazısında 1982 Anayasası’nın farklı noktalarına temas etmektedir. Bu temas noktalarından birisi de özgürlükler ve insan hakları bağlamındadır. Köseye göre, T.C. anayasaları karakteristik olarak özgürlüğü kısıtlayıcı bir tavra sahip olmuşlardır. Köse bu argümanına 1982 anayasasını da dahil etmiştir. Köse, 1982 Anayasası’nın temel hak ve hürriyetler bölümünde yer alan 13, 14 ve 26’ncı maddelerini değerlendirirken, bu maddelerin her bir hakkı açıklamasından sonra ama ve fakat gibi bağlaçlarla sınırlandırmasını eleştirmektedir. Ona göre bu maddeler ile düşüncenin açıklanmasına kanunlarla sınırlandırma getirilebileceği hükmü yasakçı bir anlayışın ürünüdür. Bu yasaklar ve kısıtlamalar neticesinde hukuk sisteminin içeriği boşaltılmış ve biçimini kaybetmiştir (Köse, 1990: 16). Bu değerlendirme neticesinde görülmektedir ki Köse diğer yazarlardan farklı olarak hak ve hürriyetleri kapsamlı bir şekilde ilgili maddeler üzerinden değerlendirmiştir. Yazar, anayasanın ilgili maddelerini yani 13, 14 ve 26’ncı

maddelerini düşünce özgürlüğü bakımından yetersiz olarak nitelendirmektedir. Hatırlatmak gerekirse 13'üncü madde temel hak ve hürriyetleri tanımlarken aynı zamanda temel hak ve hürriyetlerin sınırlandırmasının kanun ile yapılabileceğinden bahsetmektedir. Madde 14'te ise bu hakların hangi durum ve şartlarda kullanılamayacağı üzerine durulmaktadır. Son olarak 26'ncı madde ise düşünceyi açıklama ve yayma hürriyeti üzerine tanımlamaları içermektedir. Bu maddeler altında yazar anayasanın temel haklar ve hürriyetlere yönelik kısıtlayıcı tavrını ve her hakkın tanımlanmasının ardından getirilen olumsuzluk bağlaçlarını eleştirmektedir.

Yeni Zemin dergisinin 9'uncu sayısında dergi yazarlarından Doç. Dr. Mustafa Aykaç'ın "Müdahaleci Devlet ve Özelleştirme" başlıklı yazısında 1982 Anayasası'nda devletin vatandaşlarına karşı bir tür korunma hali içerisinde bulunduğunu belirtirken, 1982 Anayasası'ndaki devlet gücünün kısıtlanması ve sınırlandırılmasının gerekliliklerinden bahsetmektedir. Dünyada artık devletlerin merkeziyetçi yapılarından vazgeçme eğiliminde olduğunu ve bu minvalde de bu düşüncelerin Türkiye'de de oluşmaya başladığını belirten Aykaç, buyuran devlet anlayışı yerine vatandaşına hizmet eden devlet anlayışına geçilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Çünkü Aykaç'a göre anayasada devletin vatandaştan korunması tavrından vazgeçilerek temel hak ve hürriyetlerin devlete karşı güvenceye alınmasına yönelik bir değişikliğe gidilmesi gerekmektedir (Aykaç, 1993: 9). Bu doğrultuda Aykaç'ın belirttiği gibi devletin muktedir yapısı temel hak ve hürriyetlerin gerektiği şekilde olmasının önünde bir engel olarak durmaktadır. Dünyadaki gelişmelerden de haberdar olan yazar liberalleşme ve demokratikleşme dalgalarının Türkiye'de de hissedildiğini bu vesileyle Türkiye'nin temel hak ve hürriyetlere yönelik anayasal tutumunun da değişebileceğine inanmaktadır. Bu anlayışı çerçevesinde diğer yazarlardan ayrılarak anayasanın iyileştirilmesine yönelik söylemini Batı'da canlanan siyasal kuramlarda aramaktadır. Çünkü ona göre devletin merkeziyetçi yapısının yerel odaklı bir yapı ile değişmesi aynı zamanda anayasadaki kutsal devlet ve devlet bekası söylemlerinin de azalacağına yönelik olumlu bir işarettir. Bu kapsamda Aykaç'a göre Türkiye'de devletin merkeziyetçi yapısı yerelleşmeye başladığı sürece bireylerin özgürlük alanları

ve temel hak ve hürriyetler de aynı doğrultuda pozitif bir korelasyon ile genişleyecektir.

Yasin Hatiboğlu da 1982 Anayasası'nın temel hak ve hürriyetler bakımından oldukça kısıtlayıcı olduğunu net bir biçimde belirtmektedir. Ona göre 1982 Anayasası Magna Carta'dan bugüne kadar hazırlanmış en kötü hukuk metinleri arasında sayılmaktadır. Hatta ona bir hukuk metni demeyi bile uygun bulmamaktadır. Bu bağlamda Hatiboğlu'nun değerlendirmesi şu şekildedir:

“1982 anayasası “temel insan hakları” açısından çok iddialı bir metindir(!). Gözlerden özellikle gizlenmek istenen yanı ise; verildiği, korunduğu iddia edilen her “temel hak”ın hemen arkasından daha keskin bir “amma fakat lakin...” gibi istisnaların geliyor olmasıdır. Öyle ki istisnalar adeta kaideler haline getirilmiştir” (Hatiboğlu, 1991: 17).

Burada görüldüğü üzere *Panel* dergisi yazarı Hatiboğlu anayasanın temel hak ve hürriyetler yönüne yönelik yaptığı değerlendirmesinde bu hakların bir madde ile açıklandığını ve hemen arkasından da çeşitli sebepler ile kısıtlandığının altını çizmektedir. Bu kısıtlamaların istisna olacağı yerde kaide haline gelmesinden duyduğu rahatsızlığı da diler getirmiştir. Bu açıdan temel hak ve hürriyetlerin anayasal durumuna dair yorum yapan bir diğer *Panel* dergisi yazarı olan Ömer Faruk Köse ile benzer temas noktalarını imlemektedirler.

Temel hak ve hürriyetlerin anayasal durumuna dair aynı doğrultuda geliştirilen bir başka eleştiri ise *Yörünge* dergisi yazarı Emiroğlu tarafından yapılmıştır. Emiroğlu, derginin 270'nci Sayısında “Anayasal Düzlemde İnsan Hakları” başlıklı yazısında 1982 Anayasası'nın insan hakları ve temel hak ve hürriyetler bağlamında yetersizliklerini dile getirmektedir. Emiroğlu'na göre anayasada haklar kısmı doğru ve detaylı bir şekilde incelenmelidir. Çünkü temel haklar ve özgürlükler hususunda anayasa, kişinin haklarını tanınamazlıktan gelmiyorsa da çeşitli maddeler ile bu hakları tanıırken aynı zamanda bu hakların devlete karşı kötüye kullanılacağı varsayımı ile hareket etmektedir. Bu bağlamda medeni hukuka atıf yaparak, İsviçre'den alınan medeni hukukumuzda herkesin iyi niyetli olduğunun belirtilmesi ile anayasada farklı bir uygulamanın olması arasında bir dilemma oluştuğunu belirten Emiroğlu

anayasanın bir hakkı tanımadan hemen onun kötüye kullanılması hususunu şu cümleler ile aktarmaktadır:

“Örneğin “din ve vicdan hürriyeti” başlıklı 24. maddede “Herkes vicdan, din, inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.” derken bunu izleyen ikinci fıkrada “14. madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla...” diye hemen hakkın kullanımı kısıtlanmaktadır. Bu yetmezmiş gibi maddenin son fıkrasında “kim devletin sosyal ekonomik siyasi ya da hukuki temel düzenini kısmen de olsa dini kurallarına dayandırma veya siyasi veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun dini veya din duygularının yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez kötüye kullanamaz” diyerek kısıtlamayı pekiştirmektedir. Yine anayasanın 25. maddesi “herkes düşünce ve kanaat hürriyetine sahiptir” açıklamasını yapıyor. Burada tanınan hak sadece düşünce ve kanaat hürriyeti, yoksa düşünce ya da kanaatin açıklanması değil. Düşüncenin açıklanması hürriyeti 26. maddenin konusu. İşin ilginç yönü düşüncenin sınırlanması için özel sınırlama nedenleri de ön görmüyor. Amma bu sizi yanıltmasın, çünkü anayasa 13. maddesinde belirtilen temel hak ve özgürlüklerin tümü için geçerli sayılan sınırlama nedenlerine dayanarak kuramsal olarak düşünce özgürlüğü de sınırlandırılabilir” (Emiroğlu, 1996a, s. 9).

Anayasanın vatandaşların iyi niyetli olmadıklarını çıkarımı yaptığını düşünen yazar konuya diğer yazarlardan kısmen farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bağlamda ona göre anayasa ve medeni hukuk arasında bir dilemma bulunmaktadır. Bu dilemma medeni hukukta olan iyi niyet karinesinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere iyi niyet karinesi, karşı tarafça ispatlanmadıkça kişilerin iyi niyetli olduklarını tanımlayan bir karinedir. Tam olarak da anayasada kişilerin iyi niyetli olmadıkları düşünüldüğü için verilen haklar hemen sonrasında çeşitli nedenlerle sınırlandırılmaktadır. Emiroğlu bu bakımdan temel hak ve hürriyetlerin sınırlandırılmasını dair diğer yazarlardan farklı bir şekilde yorumlamıştır. Ancak belirtmek gerekmektedir ki iyi niyet karinesinin burada kullanım şekli hatalı görünmektedir. Çünkü iyi niyet karinesi bireyler arasında gerçekleşen bir karinedir. Yani anayasa yapıcılarının edindiği tavır ya da anayasanın kendisi bu düzlemde değerlendirilmeye uygun durmamaktadır. Bu açıdan onun medeni hukuk ve anayasa arasında kurduğu dilemma ilişkisi karinenin bireyler arasında gerçekleşecek durumları nitelendirmesi nedeniyle geçersiz bir hal almaktadır.

Altınoluk dergisinin 1999 yılında yayınlanan 161’nci sayısında “Hak ve Hürriyetlerin Güvencesi” başlıklı yazısında 1982 Anayasası’nda temel hak ve hürriyetlerin genişletilmesi ile ilgili görüşlerde bulunan Fahreddin Yıldız, bu hakların

sadece pozitivist hukuk mekanizması ile yapılmamasını ayrıca ahlakın da dahil edilmesinin altını çizmektedir. Ona göre pozitivist hukuk tek başına bu hakların yapım aşamasında dominant güç olursa bazı kimlikler yok olmaya başlayacaktır. Onun sözleri ile bu anlatıyı daha genişletmek gerekirse:

“Asli ve fitri haklar ortadan kaldırılmadan insan olarak eşit ve aynı haklara sahip olunmalı, hukuki eşitlik en temel hak olarak benimsenmelidir. Aksi halde ülkemiz insanı -şimdilerde olduğu gibi- kendi vatanında maruz bırakıldığı baskılardan ve dışlamalardan dolayı üzüntü duyar ve büyük acılar yaşamak zorunda kalır. Bugün çok sayıda insan, pozitif hukuk normları ve insan hakları açısından izahı güç, insanca yaklaşımdan uzak ve de anlamsız nedenlerle adeta suçlu gibi görünmekte; bu muameleye maruz kalan insanlar, kendilerini büyük bir baskı altında ve köşeye sıkıştırılmış hissetmektedirler. Özgür Dünyaya inat, giderek her alana sirayet eden özgün kimliklerin imhası, ülkemiz insanını kapalı dünyanın çıkmaz duvarları arasında boğulmaya itmektedir” (Yıldız, 1999: 19).

Ayrıca yazının ilerleyen bölümlerinde baskı altındaki kimlikler ve bütün toplum için temel hak ve hürriyetlerin nasıl normal seviyeye geleceğine dair açıklamalar yapılmaktadır. Bu bağlamda devletin, hak ve özgürlüklerin sınırını tayin etme görevini üstlenirken onları ortadan kaldırmasının yanlış bir tutum olduğunun altını çizmiştir. Burada yazarın devletten kastının anayasa olduğu aşikardır. Çünkü temel hak ve hürriyetler 1982 Anayasası’nda sınırlandırılmaktadır. Diğer taraftan Yıldız, temel hak ve hürriyetlerin korunmasında dair önemli noktalardan birisinin de bu hakları koruma inisiyatifinin vatandaşlara aşılması olduğunu vurgulamaktadır (Yıldız, 1999: 19). Bu kapsamda Yıldız Türkiye insanının temel haklar bakımından yoksun bırakıldığını ve bu sebeple onların baskı altında olduklarına değinmektedir. Diğer taraftan pozitif hukuk normları ve insan hakları açısından ötekileştirilenler olarak izah ettiği kimlikler de Türkiye’de ciddi bir baskı altındadır. Yazının bütününe bakıldığı zaman anlaşılmaktadır ki Yıldız’ın belirttiği bir takım temel hak ve hürriyetlerden yoksun bırakılan özgün kimlikler Müslümanlar olarak tanımlanmaktadır. Ona göre müslümanlar özgün kimliklerini temel hak ve hürriyetlerin baskısı altında kaybetmektedirler.

Ali Yaşar Sarıbay *Yeni Zemin* dergisinde yazdığı “Türkiye’de Anayasa Devletin Hukuku Olarak Algılanmıştır” başlıklı makalesinde 12 Eylül’le birlikte anayasaların toplum mühendisliği yönünde en çok başvurulan yöntemlerden biri

haline gelmesine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Sarıbay, 1982 Anayasası'na dair oluşturulan eleştirilerin en kuvvetli olanlarından bir tanesinin bu anayasada devletin gereğinden fazla kutsallaştırılarak bireyi ikinci plana atması olduğunu belirtmektedir. Anayasanın bu tavrı sonucunda birey ikinci plana atılırken aynı doğrultuda temel hak ve hürriyetler karşısında da devlet ön plana çıkarılmaktadır ki bu da bazı hakların kısıtlanması sorununu doğurmaktadır. Esasen bu durumun hiçbir anayasa tanımına uymadığını belirten Sarıbay, anayasa yapım sürecinde esinlenen ülkelerin anayasalarında da böyle bir durum olmadığını belirtmiştir. Sonuç olarak anayasa yapım sürecinin sadece teorilerden beslenmemesi gerekliliğine değinen yazar aynı zamanda anayasa yapıcılarının bir anayasa hazırlama sürecinde o toplumun değer yargılarında ve en önemlisi kültürlerinden de faydalanmaları gerekliliğini belirtmektedir. Ayrıca Sarıbay için temel hak ve hürriyetler ne kadar mükemmel yazılırsa yazılsın bazı mekanizmalara sahip olmadıkları müddetçe mükemmelliğe ulaşamayacaklardır. Sarıbay bu mekanizmalara örnek olarak katılımcı demokrasiyi göstermektedir. (Sarıbay, 1993: 15-16). Bu değerlendirme neticesinde Sarıbay'ın temel hak ve hürriyetler açısından kaleme aldığı yazısı diğer yazarlarla oldukça benzer nitelikler taşımaktadır. Devletin anayasada kutsallaştırılmasını temel hak ve hürriyetler açısından olumsuz bir durum olarak görmektedir. Aynı zamanda tartışmaya diğer yazarlardan farklı baktığı noktalar da vardır. Anayasa yapıcılarının kültür değerlerini göz ardı etmeden anayasalar hazırlamaları gerekliliğine bunlardan birisidir. Bir diğer nokta ise temel hak ve hürriyetlerin sadece makalesinde belirttiği düzenlemeler neticesinde mükemmel bir biçime kavuşmayacağı üzerinedir. Çünkü katılımcı demokrasinin olmadığı yerlerde haklar bir şekilde eksikliklere sahip olacaklardır.

Ömer Vehbi Hatiboğlu *Altınoluk* dergisinde 1991 yılında kaleme aldığı “Ne Rejime Biat Ne Efelik Taslama” başlıklı yazısında Türkiye’de demokratikleşme adına gerçekleşecek bir hareketin mutlaka anayasayı da kapsamasını belirtmektedir. Çünkü ona göre anayasa yeniden yapılarak demokratikleşmenin önünde engel teşkil eden; düşünce, fikir ve örgütlenme hürriyetlerini kısıtlayan maddeler yürürlükten kaldırılacaktır. Ona göre:

“Daha başlangıç hükümleri ile değiştirilemez ilkeler koymak sureti ile insan düşüncesini sınırlayan, donduran yasakçı bir anlayış getirmektedir. 13, 14, 24, 26. maddeleri ile düşüncenin açıklanmasına ve örgütlenmesine sınırlama getirmektedir. 26. ve 28. maddeleri ile basın özgürlüğünü kısıtlamaktadır” (Hatiboğlu, 1991: 15).

Bu neticede yazar anayasanın ikinci kısmından yani temel haklar ve ödevler başlığından bazı maddeleri düşüncüyü sınırlandırma ve örgütlenme hakkını engelleme açısından eleştirmiştir. Bu kapsamda eleştirdiği maddelerden 13’üncü madde doğrudan temel hak ve hürriyetleri tanımlarken madde 14 ise temel hak ve hürriyetlerin sınırlandırılması üzerinedir. Ayrıca ilgili 24’üncü madde ise din ve vicdan hürriyetinin tanımlandığı maddedir. Yazarın eleştirmiş olduğu 26’ncı madde ise anayasada düşüncüyü açıklama ve yayma hürriyeti ile ilgili maddedir. Bu bağlamda temel haklar ve ödevler altında incelenen bu başlıkların düşünce ve örgütlenme yönünden eksiklikler teşkil ettiğini belirtmiş fakat bu konu hakkında detaylı yorum yapmamıştır.

Hatiboğlu *Panel* dergisinde 1993 yılında kaleme aldığı “Kutsal Devletin Mukaddes Anayasası” başlıklı yazısında anayasanın temel hak ve hürriyetlere yönelik tutumunu eleştirmektedir. Bu bağlamda Hatipoğlu, ilk elden anayasada kutsal Türk devleti ilkesinin anayasanın hemen girişinde verilmesini eleştirmektedir. Bu eleştirinin eksenini yukarıda diğer yazarlarında belirttiği üzere “kutsal Türk devleti” söyleminin devleti vatandaş karşısında yüce bir hale getirmesidir. Ayrıca Hatipoğlu bu kavramı yorumlayarak bunun aslında resmî ideoloji olduğunu belirtmiş ve bu minvalde bireylerin temel hak ve hürriyetlerinin bu resmî ideolojinin elverdiği ölçüde ve gerekli gördüğü çerçevede sınırlandırılmasını eleştirmektedir. Yazının ilerleyen bölümlerinde de devlete kutsallık atfetmenin sonucu olarak düşünce ve ifade hürriyetlerinin de giderek sınırlandığını hatta vatandaşların herhangi bir konu hakkında fikir beyan etmekten çekinir hale geldiklerini belirtmektedir. Son olarak ise bu korkunun oluşmasına sebebiyet veren şeyin yani 1982 Anayasası’nın Türkiye’nin önünde duran büyük bir engel olduğunu belirtmiştir (Hatipoğlu, 1993: 3-5). Burada Hatipoğlu’nun belirttiği resmî ideoloji kavramını anayasadaki Atatürk ilke ve inkılapları ile özdeşleştirmek mümkün görünmektedir. Anayasanın birden çok maddesinde Atatürk

ilke ve inkılaplarına uygunluk gözetilmesi İslamcı yazarlar tarafından devletin bir resmî ideolojisi olduğunu düşündürmüştür.

Emiroğlu da “Anayasa Sorunu II” başlıklı yazısında 1982 Anayasası’nın temel hak ve hürriyetler ile ilgili yönü hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmeler neticesinde ona göre 1982 Anayasası, hakları önce tanımlar sonrasında ise bu hakların bireyler tarafından devlete karşı kötüye kullanılacağını varsayarak kısıtlamalarda bulunur. Ancak bu durumda polis, jandarma ve ordu gibi meşru güç unsurları elinde bulunan devlet için bir anayasa yapılmamış mıdır? Oysa ona göre anayasalar bireyler için yapılmalıdır. Bu kapsamda temel hak ve hürriyetleri tanımlamasının ardından hemen sınırlandırma çabasına giren şey anayasa değildir ona göre “amayasa” olarak tarif edilebilir. Bu nedenle yazarın anayasadan beklentisi temel hakların sınırlandırılması değildir. Sınırlandırmaların sınırlarının belirlenmesidir. Son olarak ise Emiroğlu 1982 Anayasası’nın bir maddesinde değişiklik yapılsa bütünüünün de düzenlenmesi gerekeceğine temas etmiş ve bu durumu “çünkü otoriter felsefe bir bütün olarak anayasanın dokularına sinmiştir” (Emiroğlu, 1994b: 9) şeklinde yorumlamıştır. Bu kapsamda Emiroğlu’nun anayasada temel hakların kısıtlanması ya da sınırlandırılmasına ilişkin çözüm önerisi kısıtlamaların ya da sınırlandırmaların sınırlandırılması üzerinedir. Ancak bilindiği üzere anayasanın ilgili maddesinde zaten sınırlandırmaların kanunla yapılabileceği açık ve net bir şekilde yazmaktadır.

Abdurrahman Dilipak da *Panel* dergisinde 1993 yılında kaleme aldığı yazısında anayasayı; “12 Eylül anayasası, evrensel değerler ve temel hak ve özgürlüklerin korunması, devletin ve iktidarın sınırlandırılması gibi konularda [...] skandallarla doludur” şeklinde belirtmektedir (Dilipak, 1993a: 11). Dilipak 1982 Anayasası’nın temel hak ve hürriyetler bakımından yetersiz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca yetersizliğin yanında bu hakların devlet tarafından güvenceye alınmadığını da eleştirmektedir.

Diğer taraftan temel hak ve hürriyetler ile ilgili alt başlıklardan birisi olan basın özgürlüğü de dergilerin çeşitli bölümlerinde ele alınmıştır. Süleyman Çevik *Yeni Zemin* dergisinin 9’uncu sayısında “Basın Özgürlüğü ve Sansür” başlıklı yazısında

1982 anayasasının basın özgürlüğü bakımından oldukça sınırlayıcı bir yanı olduğunu belirtmektedir. Çevik basın özgürlüğünün 1982 Anayasası'nda sınırlandırılmasına dair geliştirdiği eleştirilerini T.C. 1961 Anayasası ile kıyas yaparak şu cümleler ile dile getirmektedir:

“1982 Anayasası, Cumhuriyet'in niteliklerine, resmi dile, milli marşa, bayrağa, başkentin değiştirilmesine, devletin ülkesi ve milletin bölünmez bütünlüğüne, genel asayişe genel ahlaka, kamu yararına, genel sağlığın ve milli güvenliğinin korunmasına, milli egemenliğe, devlet sırlarının ve kişilerin özel sırlarının açıklanmasına dair basına özgürlüğüne kısıtlama ve yasaklamalar getirmiştir. Ayrıca anayasa, mahkemece kapatılan bir yayının devamı niteliğinde olan her türlü yayını da yasaklamaktadır. 1982 Anayasası her ne kadar basının özgür olduğunu ve sansür edilmediğini belirtiyorsa da yukarıda belirtilen hallerin dışında basın ancak sansürsüz ve özgürdür. 1982 anayasasının 28. Maddesinin 2. Fıkrası kanunla yasaklanmış olan herhangi bir dilde yayın yapılamayacağını belirtiyor. Anayasa resmi dil dışında herhangi bir başka dilde düşüncenin açıklanması yasaklanmıştır” (Çevik, 1993: 71-72).

Bu değerlendirme neticesinde Çevik basının özgür olarak tarif edilebilmesi için birçok ön koşula uyması gerekliliğinin altını çizmiş ve bu durumun özgürlüğü ciddi bir şekilde kısıtladığı eleştirisini yöneltmiştir. Diğer taraftan resmi dilden başka dilde yayın yapılamamasına dair anayasa maddesine de eleştiri yapmıştır. Ona göre diğer diller ile de yayın yapılabilmelidir. Bu açıdan da 1982 Anayasası'nda basın özgürlüğünden söz edilemez olarak yorumlamaktadır.

Yörünge dergisinin 305'inci sayısında da basın özgürlüğüne değinilmektedir. “Hukukçu Gözüyle Basın Özgürlüğü” yazısında Ünal Emiroğlu yukarıda Yeni Zemin dergisinden aktarılan Süleyman Çevik'in yazısı ile benzer bir düzlemde basın özgürlüğünün mevcut anayasa ile bir sınırlama ve yasaklama girişimi içerisinde olduğundan bahsetmektedir. Bu bağlamda Emiroğlu yazısında 1982 Anayasası'nda basın özgürlüğünün kısıtlanması ile ilgili şu cümlelere yer vermektedir;

“Basın hürdür, sansür edilemez. Basınevi kurmak için alma ve mali teminat yatırma şartına bağlanamaz hükmüyle basın özgürlüğü koyan anayasa, devletin, basın ve haber alma özgürlüklerini sağlayacak önlemleri almasını öngördükten sonra bazı sınırlayıcı ve yasaklayıcı hükümler koymaktadır (md. 23). 1982 Anayasası, basın özgürlüğünün İnsan Hakları açısından önemli, düşünce özgürlüğü yönünden vazgeçilmez özelliği ve demokrasinin onsuz olmaz karakteri ile ters orantılı olarak, basın özgürlüğüne, çok yönlü, aşamalı, önceden ve sonradan “girift bir sınırlama ve yasaklama” ağı örmektedir. Önce genel sıralama nedenleri öngören 13. Maddeye bakalım. Sonra, basın özgürlüğünün sınırlandırılmasında 26. madde hükmü (düşünceyi açıklama ve yayma

hürriyeti) ve 27. madde (Yayma hakkı anayasanın, 1.2. ve 3. maddeleri hükümlerinin değiştirilmesi amacıyla kullanılamaz)” (Emiroğlu, 1996b: 11.

Emiroğlu’nun anayasada basın özgürlüğü üzerine belirttiği durum, anayasanın basın özgürlüğüne dair verdiği hakları farklı maddelerle tekrar aldığı ya da kısıtladığının eleştirisi üzerinedir. Aynı zamanda anayasada değiştirilemez değiştirilmesi dahi teklif edilemez şerhi konulmuş maddelerinin değiştirilmesine dair basın yayın faaliyetine girişilememesinin de ilgili maddelerle yasaklanmasına Emiroğlu tarafından eleştiri geliştirilmiştir. Bu bağlamda Emiroğlu’na göre basın özgürlüğünün, hiçbir koşulda, anayasada bulunan hiçbir madde ile sınırlandırılmayacağı, kısıtlanmayacağı ve tamamen özgür bir şekilde seyretmesi üzerine olmuştur. Temel haklar kapsamı altında bir diğer tartışma ise düşünce ve inanç özgürlüğüdür.

Panel dergisi Türk ceza kanunun 163’üncü maddesini değerlendirdiği yazısında anayasanın din ve vicdan hürriyetine dair ifadelerine de değinmektedir. Dergiye göre bütün dünya evrensel bir kültür yolunda iken Türkiye dini düşüncüyü “mazmun” görmektedir. Bu bağlamda halkın düşünce ve inançlarını dikkate almayan politikaların ve beraberinde anayasanın 25’inci ve 26’ncı maddelerinin eleştirildiği yazıda düşüncüyü yaymanın bir hürriyet olduğunu ancak dini düşüncenin bir düşünce olarak görülmediği belirtilmektedir. Bu bakımdan din ve vicdan hürriyetinin anayasada ibadet ve ayinlerle sınırlandırıldığını belirten dergi halkın bu duruma tepkisinin net olduğunu ve inançlarına müdahale edilmesi durumunda sessiz kalmayacaklarını belirtmiştir (163 Korkusu, 1990: 11). Bu yazıda soğuk savaş sonrası dünyanın küresel bir boyut kazandığını ve bu bağlamda Türkiye’nin de bu duruma ayak uydurması gerektiği çıkarımı yapılabilir. Soğuk savaş sonrası dine dönüş dalgaları ve farklı kültürlerin bir arada yaşamasına dair oluşan gündemi Türkiye kaçırmaktadır. Ayrıca anayasa ile dinin bir düşünce biçimi olarak görülmediğinden yakınan dergi, bu kapsamda dinin sadece ayin ve ibadetlerle sınırlandırılmamasını istemektedir. Çünkü dergiye göre din mefhumu ayin ve ibadetlerden ziyade bir düşünce biçimi olarak teberrüz etmektedir.

Necmettin Erbakan *Yeni Zemin* dergisindeki “Anayasa Birey ve Toplum İçindir” başlıklı yazısında bütün dünya ülkelerinde temel hak ve hürriyetler kapsamında en önemli temel hakkın din ve vicdan hürriyeti olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda din ve vicdan hürriyetinin varlık şartını dört başlık altında açıklamaktadır. Ona göre bu şartlar: “İfade ve yayma hürriyeti, Öğrenim ve öğretim hürriyeti, Örgütlenme hürriyeti, İnandığı gibi yaşama ve ibadet hürriyeti” şeklindedir. Bu kapsamda son madde olarak belirttiği inandığı gibi yaşama ve ibadet hürriyetinin insanların kendi hukukları seçme hürriyeti ile birbirine içkin olduğuna ve toplumlara huzur ve refah getirecek anayasaların bu kapsamda hukuk seçme hürriyeti temelinde düzenlenmesi gerekliliğine değinmektedir (Erbakan, 1993: 30). Bu değerlendirme altında Erbakan’ın Medine vesikasına benzer şekilde anayasaların çok hukuklu sistemleri destekler biçimde olması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre anayasada bu çok hukuklu sistem var olabilirse din ve vicdan hürriyetinin varlık şartı olan istediği gibi inanma ve inandığı gibi yaşama şartı da sağlıklı olarak işleyecektir. Onun din ve inanç hürriyeti kapsamında yaptığı değerlendirmesi bu yönü ile diğer yazarlardan farklılaşmaktadır.

Panel dergisi yazarlarından Hatiboğlu da din ve vicdan hürriyeti kapsamında bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda Hatiboğlu’na göre:

“Özellikle de milletin en tabii hakkı olan “dilediği biçimde inanabilme ve inandığı biçimde yaşayabilme” hakkı mıcıklandı; kaynak gösterilen hiçbir Batı’lı ülkede olmayan bi biçimde “Notrdam’ın kamburu”na benzetilmiştir. Çünkü anayasaların şablonu CHP’nin altı oku idi” (Hatiboğlu, 1991: 17).

Hatiboğlu bu değerlendirme ile inanç özgürlüğünün içeriğinin onun tabiri ile “mıcıklandığını” belirtmektedir. Buradan anlaşılan bu özgürlüğün içinin boşaltıldığıdır. Bu durumun sebebini ise anayasaların Cumhuriyet Halk Partisi’nin (CHP) bir misyonu ve bizatihi onun kendi şablonu olmasına bağlamaktadır. Ona göre CHP’nin altı okunun anayasal bir madde haline gelmesi inanç özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Bununla birlikte ilgili kanunlar hazırlanırken esinlenen ülkelerin dahi inanç hürriyeti hususunda Türkiye gibi olmadığını da belirtmiştir.

Mustafa Kamalak da 1982 Anayasası'nın değişmesinin gerekçelerini kendi açısından sorgularken aynı zamanda yeni oluşacak anayasanın da nasıl bir anayasa olması gerektiğini araştırmaktadır. O'na göre yeni yapılacak anayasada öncelenmesi gereken ilk şey bireyler olmalıdır. Diğer taraftan Kamalak'a göre; yapılacak olan yeni anayasa insanlara, vatandaşlara inanç hürriyeti konusunda tam ve müstesna bir özgürlük sağlamalıdır. Bu argümanını vatandaşların inandıkları dini yaşamaları halinde gerçek mutluluğa kavuşacaklarını belirterek somutlaştıran Kamalak, ayrıca devletin dinsiz olabileceğini bunda bir mahsur görmediğini fakat vatandaşların bu hususa karıştırılmamaları gerekliliği üzerinde durmaktadır (Kamalak, 1993: 11).

Yörünge dergisinde Süleyman Arif Emre ise din ve vicdan hürriyetine dair bir anayasal değişiklik önerisinde bulunmaktadır. O, yazısında anayasadaki şekli ile din ve vicdan hürriyetinin nasıl olması gerektiğine odaklanmıştır. Bu bağlamda Emre'ye göre:

“Bize göre düşünce ve ifade hürriyeti ile din ve vicdan hürriyeti mahiyeti itibariyle veya yasa ve normlar açısından aynıdır. Her iki konu hakkında Anayasa ayrı ayrı maddeler yerine bunları bir madde haline getirmek en makul bir çözüm olur. “Her Türk vatandaşı, düşünce ve ifade ve din ve vicdan hürriyetine sahiptir. Bu hürriyetlerin özüne dokunulamaz” şeklinde bir ibare kanunda yer alabilir” (Emre, 1993:13).

Bu açıdan Emre, din özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü arasında yasa ve normlar açısından bir farlılık görmediğini belirtirken anayasal olarak da bunların bir madde altında özetlenebileceğine değinmektedir. Ayrıca anayasada bu maddelerin özüne dokunulamaz şeklinde bir ibarenin bulunmasını da din hürriyeti bağlamında gereklidir.

Burhan Kuzu *Altınoluk* dergisinde “Toplum Bünyesine Uymayan Anayasa Uzun Ömürlü Olamaz” başlıklı yazısında 1961 ve 1982 Anayasalarının din ve vicdan hürriyeti kapsamında benzer noktaları imlediğini belirtmektedir. Bu bağlamda 1982 Anayasası'nın 24'ncü maddesinin son fıkrasında belirtilen “Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukuki temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi 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” (1982 Anayasası, m.24, f.5) maddesindeki din

duygularını istismar etmek ve kötüye kullanmanın oldukça ucu açık bir söylem olduğunu belirtmektedir. Ona göre anayasanın bu maddesi daha net bir şekilde tanımlanma ihtiyacı duymaktadır. Kuzu, bu maddenin T.C.K.'nın 163'üncü maddesine salahiyet verdiğini ve böylece birçok kimsenin bu madde neticesinde yok yere özgürlüğünün kısıtlandığının altını çizmektedir. Kuzu, sonuç olarak, Türkiye'de 1982 Anayasası'nda somutlaşan din ve vicdan hürriyetinin pratikte uygulanmadığını belirterek din ve vicdan hürriyeti ile ilgili daha kapsamlı düzenlemeler ve tanımlamalara ihtiyaç duyulduğunun altını çizmektedir (Kuzu, 1992: 16). Ona göre din duygularının istismarı ve kötüye kullanılmasının tanımlanmasının daha dikkatli bir şekilde yapılması gerekmektedir. Çünkü mevcut tanımlama bu hususun farklı yorumlanmasına sebebiyet vererek çeşitli düzeylerde mağduriyetler yaratmaktadır.

Bu çerçevede sonuç olarak, İslamcı dergilerde 1982 Anayasası'nın temel hak ve hürriyetler bakımından yetersizlikleri, hakların sınırlandırılması ve hakların devlet tarafından yine devletin kendi çıkarları uğruna kısıtlanması çeşitli yazarlar ve çalışma bağlamında incelenen *Altınoluk*, *Panel*, *Yeni Zemin* ve *Yörünge* dergisi tarafından eleştirilmiştir. Dergilerin bu tartışmaya bakış açıları çoğunlukla aynı perspektif üzerinden seyretnmiştir. Bu nedenle dergilerin farklı İslamcılık temalarını benimsemeleri temel hak ve hürriyetler üzerine geliştirdikleri tartışmaların farklılaşmasına yol açmamıştır. Diğer taraftan temel hak ve hürriyetler hakkında oluşturulan bu tartışmaların belirli kavram setleri üzerinden ilerlediği de tespit edilmiştir. Bu kavram setleri: resmî ideoloji, devletin bekası, kutsal devlet, bireyin anayasa karşısında ikinci plana atılması, özgün kimliklerin imhası ve inanç özgürlüğü olarak açıklanabilir. Bu bağlamda dergiler bu kavramlar etrafında 1982 Anayasası'nın temel hak ve hürriyetler ile ilgili yönlerini eleştirmişlerdir. Eleştirilerin büyük çoğunluğu 1982 Anayasası'nda devletin bekası ve kutsal devlet söylemlerinin oldukça yoğun bir şekilde işlenmesi sonucunda kutsallaşan devletin, yine anayasa ile ötekileştirilen vatandaşları galebe çalması halidir. Ayrıca resmî ideoloji kavramı çerçevesinde de değerlendirmelerde bulunulmuş bu kavram ile de devletin kendi ideolojisini dayatmak suretiyle vatandaşları anayasalarda önemsiz özneler haline getirdiği eleştirisi yüklenmiştir. Önemsiz özneler haline gelen vatandaşların temel hak

ve hürriyetleri de söz konusu olmayacak ve onlarda kendileri gibi önemsizleşecektir. Diğer taraftan ise 1982 Anayasası'nın ve bundan sonra yapılacak anayasaların temel hak ve hürriyetler bağlamında yeterli alt yapıya sahip olmaları için yalnızca pozitivist hukukun ön gördüğü değerlendirmelerden yararlanılmaması istenmiştir. Çünkü eğer sadece bu hukuk kuralları etrafında anayasalar oluşturulursa vatandaşların ahlak ve değerleri, yok sayılan nesneler haline gelecektir ki onlara göre 1982 Anayasası'nda tam olarak bu durum gerçekleşmiştir. Bu nedenle temel hak ve hürriyetlerin sağlanması açısından anayasanın ahlak ve kültür öğelerini hukuk denklemine dahil etmesi gerekmektedir.

3.2.3. Laiklik İlkesi ve Devletin Dini Denetim Sorunu Üzerine Tartışmalar

Çalışmanın çeşitli bölümlerinde hukuki niteliği ve anayasal durumu değerlendirilen laiklik ilkesi, İslamcı dergilerde de kapsamlı bir tartışmaya konu olmaktadır. Tartışmanın temel akışı din devlet ilişkileri ve DİB üzerinden ilerlerken laiklik ilkesinin anayasada resmî ideolojiyi yansıtan bir ilke olmasından duyulan rahatsızlıklar da dile getirilmektedir. Genel olarak laikliğin aslında Türkiye'de diğer ülkelerde olduğu gibi uygulanmadığından yakınan İslamcı entelektüeller topluma uygun bir laiklik modelinin oluşturulmasını istemektedirler. Bu bağlamlarda bu alt başlık altında İslamcı dergilerde anayasal bir ilke olan laiklik ilkesinin 1982 Anayasası çerçevesinde hangi bağlamlarda değerlendirildiği çözümlenmeye çalışılmıştır.

Demokrasi ve Cumhuriyet'in özdeş kavramlar olmadıklarını belirten Dilipak, laiklik ve imlediği bu kavramların yeniden tartışılması gerekliliğinden bahsetmektedir. Türkiye'nin laiklik adı altında dini sıradanlaştırdığını ve standardize ettiğini belirten Dilipak, bu durum neticesinde batılı anlamda laikliğin ihlal edildiğini ve laiklik adına bazı dayatmalarda bulunulduğunu belirtmektedir. Laikliğin muhtevasını diğer ülkelerdeki anlamları ile tartışan Dilipak, bu anlamda Türkiye'deki laiklik uygulamasını keyfi ve jakoben bir tarzda gelişen dayatma olarak ele almaktadır. Ayrıca diğer batılı ülkelerin bile, Fransa hariç olmak üzere laikliği anayasalarında tutmadıklarını belirtmektedir (Dilipak, 1993a: 12). Bu çerçevede Dilipak, laikliğin

anayasal durumunun jakoben karakterli bir hal aldığından yakınıırken devletin laiklik adına laikliği ihlal etmesini de eleştirmektedir. Türkiye’deki laiklik uygulaması ona göre keyfi bir uygulama haline dönüşmüştür. Çünkü ona göre laiklik ilkesinin mucitleri bile laiklik ilkesine anayasalarında yer vermezken Türkiye bu ilkeyi anayasalarında vazgeçilemez bir noktaya taşımıştır.

Diğer taraftan Metiner de *Yeni Zemin* dergisinde “Devlet, Dinden Elini Çekmeli” başlıklı yazısı ile devletin din eksenli politikalarını sert bir dille eleştirmektedir. Metiner, Cumhuriyet’in, kurulduğu günden bugüne kadar kararlı bir şekilde din alanına yönelik politikalar geliştirdiğini ileri sürmektedir. Bu bakımdan ona göre devletin geliştirdiği bu politikalar özünde anti laik bir nüve taşımaktadır. Anti laik tutumun göstergelerini devletin dini kontrol eden politikalarında gören Metiner’e göre devletin resmî ideolojisi bu durumu tetiklemektedir. Ayrıca bu laiklik tartışması altında DİB’e de değinen Metiner DİB ile Türkiye’de iki farklı dini yapının oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre Türkiye’de laiklik ekseninin tersinde duran DİB resmi devlet dinini yansıtırken perdenin diğer tarafında halk dini kalmaktadır. Ayrıca yine laikliğe aykırı olarak gördüğü DİB’nin kurumsal olarak düzenlenişinden camilere kadar eleştiriler üreten yazar, imamların bağımsız yapılarının olmadığını bu nedenle resmi dinin savunuculuğunu yaptıklarını belirtmektedir. Son olarak ise Metiner, devletin dinden elini çekmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır (Metiner, 1993c: 4). Bu yazısında Metiner, devletin, laiklik adına yaptığı bütün politikalar ile laikliğe karşı bir tavır oluşturduğunu eleştirmektedir. Bütün bunlarla birlikte devlet laiklik ilkesi adı altında toplumun kültürel ve dini yapısını değiştirmeye çalışmaktadır. Bu bakımdan devletin bu politikada ısrarcı oluşu onu totaliter ve otoriter bir karaktere bürürken, laiklik adına yaptığı bütün uygulamalar ile de özünde bu kavrama karşı cephe açmış görünmektedir. Örneklemini DİB ile genişleten yazar, bu kurumun dini devlet kontrolünde tutmaya yarayan araçsal bir şey olarak görmektedir. Bu bakımdan da DİB ve devletin diğer din politikaları laikliğe ters düşmektedir.

Yörünge dergisi yazarlarından Süleyman Arif Emre laiklik ilkesinin anayasada nasıl gerçekleşmesi gerektiğine dair “Anayasa Değişikliği ve Laiklik” başlıklı

yazısında şu cümleler ile laikliğe ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre laiklik aşğıdaki şekli ile anayasada bulunmalıdır:

“[...] laiklik din ve vicdan hürriyetinin teminatıdır. Hiç kimseye din, düşünce ve kanaatlerinden dolayı baskı yapılamaz. Devlet bu konuda tarafsızlığını korur” hükmü kabul edilir fakat sonra devletin siyasi içtimai, iktisadi nizamlarını dini esas ve inançlarına uydurmak yasaktır diye başlayan hükümler anayasadan çıkartılır. İşte o zaman ancak insan haklarına uygun ve demokratik ülkelerin hukuk standartlarına paralel bir laiklik modeli ortaya çıkar” (Emre, 1993: 13).

Emre’nin bu değerlendirmesi neticesinde görölmektedir ki anayasada bulunan laiklik ilkesi diğer hukuk devletleri ile karşılaştırıldığı zaman insan haklarına ve demokratik devletlerde bulunması gereken hukuk standartlarına uymamaktadır. Onun belirttiğı gibi laiklik ilkesi üzerinde bir değışim yapılırsa ancak diğer ülkelerin seviyelerine ulaşmak mümkün olacaktır. Burada anayasanın hiçbir şekilde din hürriyetini laiklik kapsamında sınırlamamasını istemektedir.

Resul Tosun anayasada laiklik ilkesinin mümkünse hiç olmamasını eğer bu maddenin olması gerekiyorsa da tanımlanmasının oldukça iyi bir şekilde yapılmasını belirtmektedir. Çünkü anayasa da bulunan laiklik ilkesinin tanımlanmasından kaynaklı olarak oldukça farklı yorumlamalar ortaya çıkmaktadır. Ancak burada not düşerek kendi şahsi kanaatinin anayasadan laiklik ilkesinin tümünden kaldırılması yönünde olduğunu belirtmiştir (Tosun, 1995: 1). Tosun anayasada laiklik ilkesinin tam olarak ne anlama geldiğinin belirtilmesinin bu ilke kapsamında doğacak mağduriyetlerin önüne geçilmesi hususunda yarar sağlayacağına değinmektedir. Temel hak ve hürriyetler bölümünde Burhan Kuzu’nun tıpkı anayasanın 24’üncü maddesi için istediğı geniş kapsamlı tanımlama, Tosun tarafından laiklik için de istenmektedir.

Davut Dursun da *Yeni Zemin* dergisindeki yazısında din politikalarına dair tarihsel bir perspektif sunmuştur. Laiklik ilkesine dair eleştirel bir yaklaşım izleyen yazar, diğer yazarların da dikkat çektiğı benzer noktalara odaklanmaktadır. Bu bakımdan laiklik ilkesinin din ve devlet ayrılığına dair bir ilke olması gerekirken Türkiye’de uygulanan laiklik politikalarının tam tersi olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Laiklik politikaları devlete dine egemen olabileceğı potansiyel bir alan yaratmaktadır. Dursun ayrıca 1980 darbesi sonrasında devletin dini denetim altında tutabilmek için DİB’ye

alternatif olarak anayasaya zorunlu din derslerinin eklenmesini kontrollü din oluşturma çabası olarak yorumlamaktadır. Resmi İslam anlayışının devlet için zararlı olmadığını ve ayrıca bu anlayışın bazı kamusal meşruluk gerekçeleriyle devlet eliyle gerçekleştirildiğini ancak siyasal olarak da dine imkân tanınmadığını belirtmiştir (Dursun, 1993: 11-16). Diğer yazarlar gibi dinin devlet tarafından bir araç olarak kullanıldığına vurgu yapan Dursun, laiklik ilkesi kapsamında devletin dini alanı sarıp sarmaladığı hususunu eleştirmektedir. Laikliğin gerçek manada tecelli etmesi İslamcı entelektüeller tarafından beklenmektedir. Gerçek anlamıyla din devlet ayrımı isteyen İslamcılar, anayasada belirtilen kemalizmin bir aygıtı olarak gördükleri laikliği, dine serbest yaşama imkânı tanımadığından dolayı eleştirmektedirler. Diğer bir dergi yazarı olan Nuri Gediğin de oldukça net bir şekilde belirttiği üzere “Türkiye Cumhuriyeti’nin dine bakış açısı hep “araççı” olmuştur (Gedik, 1993: 10). Buradan hareketle anayasal bir ilke olan laikliğin ve onun anayasada tanımlandığı çeşitli kısımların araçsal bir yönü olduğu belirtilmektedir.

Laikliğin dini devlet denetimine aldığı hususuna değinen bir başka isim ise Rasim Özdenören’dir. Özdenören’in *Yeni Zemin* dergisinin sorularını cevapladığı bir yazısında laikliğin dini devlet denetimine alması sorununu şu şekilde açıklamaktadır:

“[...] dünyanın başka hiçbir yerinde devletin laik olması, hem de dini etki altında bulundurması şeklinde bir uygulama mevcut değil. [...] Öte yandan, Türkiye’de cumhuriyetin kurulması ile birlikte teşekkül eden yeni yapı, İslam’ı dışlama dışlama niyetiyle gerçekleştiğinden, dini devletin denetimi altında bulunduran tuhaflik ortaya çıkmıştır” (Özdenören, 1993: 14).

Bu bağlamda diğer dünya ülkeleri ile Türkiye’yi laiklik açısından kıyaslayan Özdenören, laiklik uygulamasının Türkiye’de farklı bir hal aldığını savunmaktadır. Ayrıca diğer yazarlarla paralel bir şekilde diyanetin de laik bir devlette olması gerektiği gibi olmadığına değinen Özdenören, şayet laiklik ilkesi altında Diyanet vücut bulacak olursa onun kendisine özgü müstakil bir yapısının olması gerekliliğine de değinmektedir (Özdenören, 1993: 15). Çalışmada da değinildiği üzere Özdenören ve diğer yazarların ısrarla değinmiş olduğu bu durum anayasanın 136’ncı maddesine yönelik bir eleştirinin tezahürünü oluşturmaktadır. Hatırlatmak gerekirse 1982 Anayasası’nın ilgili maddesinde, DİB genel idare içinde tanımlanan bir anayasal

kurum olarak tanımlanmıştı. Bu çerçevede onun genel idare altında başbakanlığa bağlı bir kurum olması bağımsız bir kurum yapısına sahip olmadığının göstergesi niteliğindedir. Doğal olarak bu da DİB'nin anayasal bir kurum olarak teberrüz etmesi sonucunda dine devlet tarafından uygulanan kontrol seviyesini artıracak eleştirilerini doğurmaktadır.

Ali Bulaç'ta laiklik ilkesi ile ilgili görüşlerini şu ifadeler ile belirtmektedir:

“Anayasa açısından veya devletin dayandığı resmî ideoloji açısından baktığımızda devletin din şurası düzenlemesi bir çelişkidir. Anayasanın da laik olduğunu iddia eden bir devletin hiçbir şekilde din işlerine müdahil olmaması gerekir. Devlet eğer laik bir devlet ise bütün din işlerini tarikatlere bırakmalıdır” (Bulaç, 1993: 21).

Bu kapsamda Bulaç, devletin dine karşı geliştirdiği müdahale mekanizmaları sebebiyle laik olmadığını belirtmektedir. Ona göre laiklik ilkesinin anayasal olarak var olabilmesi için devletin din işlerini tarikatlere bırakması gerekmektedir. Bu konu hakkında diğer İslamcı entelektüellere göre oldukça farklı düşünen Bulaç, düşüncesinin temelinde dinin sivil toplum tarafından yürütülmesini savunmaktadır. Din işlerinin DİB'den alınması ve tarikatlere bırakılması diğer yazarlardan farklı bir düzlemde konuya yaklaştığını göstermektedir. Çünkü bir şekilde diğer İslamcı yazarlar laiklik meselesini eleştirmiş olsalar da bu eleştiriler tanımlar ve kavramlar üzerinden ilerlemiştir. Ancak Bulaç radikal önerisi ile dinin sivil toplum içerisinde tarikatlere bırakılması ile onlardan ayrılmaktadır.

Laiklik ilkesinin durumuna dair yapılan bir başka değerlendirmede ise diğer değerlendirmeler ile aynı perspektiften bakarak Türkiye'de gerçekleşecek herhangi bir siyasal ve anayasal değişim için devletin din üzerinde kurduğu tekelinin kaldırılması gerekliliğinden bahsetmektedir. Değerlendirmenin boyutu laikliğin din ve devlet işlerinin ayrılığından ziyade devletin dinin koruyucu unsuru olarak kendisini ön plana çıkarması üzerine oluşan yanlış politika üzerinedir. Diğer taraftan aynı eleştiri zemini genişletilerek yine laiklik kapsamında devletin dini bazı kurumlar ile kontrol etmeye çalıştığı belirtilmiş ve bu durumun laiklikten ziyade anti laik bir tutum olduğuna değinilmiştir (Türkiye'nin 70 Yıllık Politikası: Değişmeden İlerlemek, 1993: 17).

Mehmet Doğan *Yörünge* dergisindeki yazısında laikliğin dinsizlikle eş değer bir anlam taşıdığını belirtmektedir. Ona göre laiklik/dinsizlik ilkesi anayasadan kaldırılmadır. Türkiye’de istenildiği zaman özel televizyon kuruluşlarının kanunda ve anayasada yayın tekeli bulunmasına rağmen açılabilirdiğini ancak hiçbir imamın camide kendi kafasından vaaz ve hutbe veremediğinden yakınmaktadır. Aynı şekilde Doğan üniversitelere başörtüsü ile giremeyen kadınları da bu denklemin içine dahil etmektedir (Doğan, 1992: 5). Bu bağlamda Doğan anayasanın diğer maddelerinin esnetilebildiğini ancak laiklik ilkesinin esnetilememesini eleştirmektedir. Laikliği bir dinsizlik ilkesi olarak da gören yazar din görevlilerinin camilerde bile bu ilke kapsamında devlete bağlı olmalarından yakınmaktadır. Ancak bilinmektedir ki bu durum laiklik ilkesi ile dolaylı olarak bağlantılıdır. Çünkü din görevlilerinin camilerde devlete bağlı olmaları Diyanet’in genel idare içerisinde tanımlanan bir kurum olmasından kaynaklanmaktadır.

Yeni Zemin dergisi yazarlarından Kamalak, laiklik ilkesinin Türkiye’de bir tanımlama krizi içerisinde olduğunu belirtmekte ve bu krizin giderilmesi için laikliğin kapsamlı bir şekilde tanımlanmasının yapılmasına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Çünkü laiklik gerektirdiği gibi tam ve doğru olarak tanımlanmadığından dolayı vatandaşlar laiklik ilkesini din ekseninde oluşan kendi duyguları çerçevesinde bireysel olarak yorumlamışlardır. Bunlara yönetici elitler de dahildirler. Bu nedenle tanımlanması yapılmayan laikliğin samimi inanan Müslümanlar açısından bir baskı ve zulüm mekanizmasına dönüştüğüne değinmektedir. Ayrıca laiklik meselesi ile doğrudan ilgili olan DİB’nin de anayasal durumunun değiştirilmesini ve bu kapsamda genel idarenin dışına çıkarılmasını önermektedir. Onun deyişi ile laiklik dine bir takım yardımlarda bulunabilir ancak dini devlet tarafından kontrol edilen bir aygıt haline getiremez (Kamalak, 1993: 11-12). Bu bağlamda Kamalak’a göre DİB tam olarak araçsal, denetimci bir statüye sahiptir ve laikliğin gerçek anlamının sınırları dışında kalmaktadır.

Dilipak, *Yeni Zemin* dergisinde “Türkiye’de Laiklik Hiçbir Zaman Olmadı” başlıklı yazısında din ve devlet arasında oluşan ilişkinin boyutlarını laiklik üzerinden tartışarak laikliğin Türkiye’deki göstergeleri arasında imam hatip okulları, DİB ve

ilahiyat meslek yüksek okullarını göstermektedir. Ayrıca Türkiye’de laiklik ilkesinin hiçbir zaman kılcallanmış bir ilke olmadığını belirten yazar, bu ilkenin anayasaya girişinin sağlıklı bir ortamda yapılmadığını eleştirmektedir. Bu bağlamda laiklik ilkesinin anayasaya olağanüstü şartların olduğu bir dönemde girdiğini belirtmektedir. Ayrıca Türkiye’de laikliğin olmadığını ve onun yerine Kemalist bir aristokrasinin varlığının altını çizmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de bizantinist bir laikliğin gerçekleştiğinden yakınırken aynı zamanda Türkiye’deki laiklik uygulamalarının Sovyet Rusya’sına ve Bulgarların tarzına benzediğini belirtmektedir. Son olarak ise laikliğin bu sorunlu yapısını çözmek için Medine sözleşmesinin iyi bir kaynak olacağını ileri sürmektedir (Dilipak, 1993b: 17-18). Bu kapsamda laikliğin göstergelerine değinen Dilipak Türkiye’de laiklik ilkesinin kurumsal olarak gelişmediğini belirtmektedir. Laikliği Kemalist aristokrasi tarzı olarak tanımlamasının ardında ise laikliğin kutsallaştırılarak bir din halini alması yatmaktadır. Bu bağlamda Türkiye’de laiklik ilkesinin, dinin devleti yöneten elitlerin çizdiği sınırlar etrafında şekillenen bizantinist laiklik ile benzeştiğini belirtmiştir. Laiklik yerine peygamber döneminde uygulanan bir sözleşme olan Medine vesikasını öneren Dilipak bu vesika ile toplum içerisinde yaşayan bütün dinlerin rahat bir iklimde kavuşacağına inanmaktadır.

Altınoluk dergisine verdiği mülakatta laiklik ilkesi hakkında görüşler beyan eden Celal Yeniçeri ise anayasaların İslam dinini birçok ilkel din ile eşit seviyede tutmasından yakınmaktadır. Onun açısından Türkiye’de inanmak bir sorun haline gelmiştir. Bu neticede onun laiklik ilkesi ile ilgili görüşleri şu şekildedir:

“Anayasada dinin istismarını önleyici tedbirlerin getirilmesine karşılık laikliğin istismarını önleyici tedbirler getirilmemiştir. Durum böyle olunca da laiklik keyfi yorumlara tabii tutularak din ve ibadet hürriyeti ile ilgili onlara karşı onların inanca terkedilerek ihlal edilmişlerdir. Laikliğin gereği olan şeyler tamamıyla zıt bir yorumla ona aykırı gösterilerek T.C.’nin varlığına bir tehdit sayılmışlardır. Mesela; devlet görevine bağlı ve onu ihmal etmemek için uzaktaki bir camiye gitmeyip dairesinde, okulunda namaz kılan ve bu ibadet için bir yer ayıranlar laikliğe karşı gösterilmişlerdir” (Yeniçeri, 1992: 13).

Bu değerlendirme neticesinde Yeniçeri, laikliğin istismar edilmemesi için anayasada önleyici birtakım tedbirler getirilmesini istemektedir. Çünkü laiklik ilkesi

insaflara terkedilmiş bir anayasal ilkedir. Bu kapsamda onu kişilerin insafına bırakmamak gerekmektedir. Gündelik hayattan örnekler vererek argümanını temellendiren Yeniçeri bu örnek ile de laiklik ilkesinin kendince istismarına değinmektedir. Bu kapsamda ilgili yazısının devamında din ve inanç özgürlüğünün bir tür temel hak olduğunu ve insanların bu haklarını öğrenirlerse laiklik adına bu hürriyetlerinden mahrum kalmayacaklarını da eklemiştir. Bu kapsamda ona göre laikliğin istismarını önleyici maddelerin yanı sıra insanlara sahip oldukları temel hak ve hürriyetlerin hem anayasal hem de hukuki boyutlarının öğretilerek de bu durumun önüne geçilebileceğine işaret etmektedir. Bu durum gerçekleştiğinde hak ve hürriyetleri tekelinde bulunduran gruplar mağlup edilmiş olacaktır (Yeniçeri, 1992: 13).

Diğer taraftan aynı dergide T.C.K.'nın 163'üncü maddesini değerlendiren Bekir Berk de laiklik ilkesine Yeniçeri ile aynı perspektiften bakmıştır. Öncelikle ona göre laiklik ilkesi, devlet işlerinde TBMM'nin yetkili olması ve devlet işlerinde TMBB ne derse onun olmasıdır. Ayrıca dışarıdan bir etkinin olmaması anlamlarına da gelir. Ona göre de laiklik ilkesinin tarifsiz oluşu ciddi bir tehlike yaratmaktadır. Anayasada belirtilen “laik düzeni değiştirme” ifadesi ile demokrasinin kılıcının Müslümanların üzerinde olduğuna değinmiştir. Ona göre 1982 Anayasası'nda laikliğin tanımlaması kapsamlı olarak yapılmalıdır. Ayrıca köklü bir anayasa değişikliğine gidilmesini de isteyen Berk her partinin anayasa taslağı hazırlamasını ve inanç hürriyetini esas alan bir anayasanın 1982 Anayasası'nın yerine geçmesini vurgulamaktadır (Berk, 1991: 11-12). Aynı derginin 1998 yılındaki bir diğer yazısında da laiklik ilkesi hakkında aynı durumdan yakınılmıştır. Burada da laiklik ilkesi hakkında temel sorun bu kavramın tam olarak ne anlama geldiği üzerinedir. Dergi hemen hemen herkesin laiklik deyince farklı laiklik tanımlarının bulunduğunu ve bunun müslümanlar açısından sorun teşkil ettiğini belirtmektedir (İslam'a Reform, Laiklikle Dokunulmazlık, 1998: 52).

Sonuç olarak 1982 Anayasası'nda laiklik ilkesinin ve devletin dini denetim altına almasının tartışıldığı bu bölümde laikliğe ve onun pratik hayattaki çıktılarına dair eleştirel bir bakış açısı geliştirilmiştir. Bu açıdan laiklik İslamcı yazarlara göre

Türkiye’de gerçek manasının oldukça dışında bir yerde konumlandırılan bir kavram olarak durmaktadır. Onların ortak olarak katıldığı bir fikir olarak, devletin laiklik ilkesini kullanarak dini farklı araçlarla denetim altında tutan yapısı, gerçek laiklik tasvirleri ile bağdaşmamaktadır. Bu açıdan burada değinilen yazıların ortak noktası laikliğin Türkiye’de gerektiği gibi uygulanması ve anayasada farklı anlam kargaşalarına yer vermeyecek şekilde tanımlanması üzerine olmuştur. Diğer taraftan DİB’nin de anayasal statüsünün laiklik ilkesine aykırı bir durumda olduğunu belirten yazarlar, laiklik ilkesi üzerine yaptıkları eleştirilerin bir kısmını da DİB üzerinden yürütmüşlerdir. Çünkü onlara göre dinin devlet tarafından denetlenmesi için DİB araçsal bir rol üstlenmiştir. DİB’nin laiklik ilkesinin zıttı bir konumda yer almasının sebebi de bu kurum aracılığıyla denetlenmekte olan dinin kendi haline bırakılmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü yazarlara göre laiklik tam olarak dinin serbest bırakılması, devletin dine, dinin de devlete müdahalesinin olmadığı bir ortamı imlemektedir.

3.3. İslamcı Dergilerde Anayasa Tasvirleri

İslamcı dergilerde 1982 Anayasası’nın çeşitli yönlerine ilişkin yürütülen tartışmaların sonunda, İslamcı yazarların nasıl bir anayasa tasvir ettiklerine dair oluşturulan bu başlık altında onların anayasadan beklentileri ve önerileri aktarılmıştır.

Bu kapsamda Abdurrahman Dilipak anayasanın mutlaka insan haklarına saygılı bir anayasa olmasını vurgularken aynı zamanda bu öneri neticesinde yapılacak bir anayasada din meselesinin de çözüme kavuşturulmasını istemektedir. Daha detaylı olarak belirtmek gerekirse Dilipak’ın anayasa tasviri şu şekildedir:

“Diyanet teşkilatının yeniden yapılandırılması ve özerkleştirilmesi [...]. Aynı şekilde resmî ideolojinin misyonerliğine neden olan Tevhid-i Tedrisat yasasının kaldırılmalıdır. Resmî ideolojiden kesinlikle vazgeçilmelidir. Özgürlükleri sınırlandıran değil koruyan bir anayasa geliştirilmeli, iktidar ciddi şekilde kısıtlanmalıdır. Militarist özellikler taşıyan tüm kurumlar ortadan kaldırılmalıdır. Milli Güvenlik kurul gibi tayin edilen memur nitelikli kişilerin devlet içindeki yönlendirici yapısına son verilmelidir. Anayasa Kesinlikle kısa, karmaşık ve muğlak ifadelerden uzak olmalı, kullanılan kavramlar ya da sözü edilen kurumların açık net bir şekilde tanımlamaları yapılmalıdır. Anayasa kesinlikle tüm sosyal grupların ve üniversitelerin katılımı ile aceleye getirilmeden yapılmalıdır. [...] Anayasa tartışmalarına uygun hukuki bir hukuki zemin oluşturmak

amacı ile insan hak ve özgürlükleri konusunda, sosyal örgütlerin özgürlüklerinin genişletilmesi ve üniversitelerin bu tartışmalara katılmalarına zemin hazırlayıcı nitelikte hukuki düzenlemeler acil olarak yapılmalıdır” (Dilipak, 1993c: 25).

Dilipak’ın bu değerlendirmesi neticesinde nasıl bir anayasa kapsamında sorunsallaştırdığı bazı noktalar ön plana çıkmaktadır. Yapılacak yeni bir anayasada Tevhid-i Tedrisat yasasının kaldırılmasını ve bu doğrultuda eğitim öğretim hususunun devlet tekelinden çıkarılarak dini örgütlerin ya da tarikatlerin eğitim ve öğretim faaliyetleri hususunda daha güçlü imkanlara kavuşmasını istediği anlaşılabılır. Diğer taraftan DİB ile ilgili yaptığı yorum neticesinde de kurumun özerkleştirilerek devlet denetiminden çıkarılmasını istemektedir. Bir diğer önerisi ise anayasada geçen kavramların net bir şekilde tanımlanması üzerinedir. Onun bu isteğinden anlaşılaacağı üzere burada asıl vurgu laiklik ilkesi üzerine olmuştur. Çünkü dergilerde diğer yazarların da çoğunlukla üzerinde uzlaşmaya vardığı konu laiklik ilkesinin tanımlamasının net bir şekilde yapılmadığıdır. Son nokta ise anayasanın tüm sosyal gruplar ile uzlaşa etrafında yapılmasıdır. Burada da Dilipak toplumsal mutabakatın yapılacak yeni anayasa için gerekli olduğunu belirtmektedir.

Erbakan’da *Yeni Zemin* dergisindeki “Anayasa Birey ve Toplum İçindir” başlıklı yazısında yapılacak yeni bir anayasada bazı değişikliklerin gerektiğini belirtmektedir. O nasıl bir anayasa sorusunu Refah Partisi anayasa değişiklik teklifi üzerinden ele almaktadır. Bu bağlamda “insan haklarının tam, kâmil ve çağdaş manada teminat altına alınması, gerçek demokrasi, gerçek çoğulcu demokrasi tatbikatı” (Erbakan, 1993: 31). Ona göre belirtilen bu üç başlık anayasa açısından oldukça önemli noktaları imlemektedir. Diğer taraftan bu üç başlık altında anayasanın nasıl olması gerektiğini sorunsallaştıran Erbakan, Dilipak ile benzer bir şekilde 1982 Anayasası’ndaki kavram ve kelimelerin tanımlamalarının yapılması gerekliliğinde değinmektedir. Ona göre “herkesin din ve inanç hürriyetine sahip olduğu, kimsenin inancından dolayı yargılanamayacağı, devletin dine dinin devlete müdahale etmemesi gerektiği” (Erbakan, 1993: 31) gibi Türkçe anlamları gayet açık kelimeler yerine sadece batıdan alınan ve anlamı muğlaklık taşıyan bir kelime olan “laiklik” kullanılmaktadır. Diğer taraftan Erbakan, 1982 Anayasası’nın 136’ncı ve 24’üncü maddeleri ile çağdaş laiklik anlayışına ters ifadelerin ve pratiklerin olduğunu

düşünmektedir. Aynı zamanda anayasanın 13,14 24'üncü maddelerinin bazı konularda sınırlamalar getirdiğini ve bunların değiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Burada önemli olarak görülen nokta ise Erbakan'ın çoğulcu demokrasi kavramı etrafında imlemek istediği noktadır. Öyle ki yukarıda da değinildiği üzere Erbakan çoğulculuk ile Medine vesikasını yani herkesi kendi hukukuna tabi olmasını kastetmektedir yorumu yapılabilir.

Yörünge dergisi yazarlarından Osman Öztürk de yeni yapılacak bir anayasada olması gereken hususlardan kısaca bahsetmektedir. Ona göre:

“Yeni anayasa hazırlayıcılarının; milletin ve ülkenin tahribatına yönelik zararlı şeylere ve her türlü şerre karşı tedbir düşünmeleri tabiidir. Zararın dindarlıktan değil de ahlaksızlıktan ileri geldiğinin idraki içerisinde; kumar, içki, esrar ve fuhuş gibi tahrip gücü yüksek silahlar için; demagoji yapmaksızın kesin ve köklü tedbirler alınmalıdır. Devlet anayasa ile ahlaksızlığa karşı olduğunu ifade etmekten çekinmek şöyle dursun, iftihar etmelidir” (Öztürk, 1993:11).

Burada görüldüğü üzere Öztürk diğer yazarlardan farklı bir şekilde konuya yaklaşmaktadır. Onun nasıl bir anayasa sorusuna verdiği cevap oldukça İslami ve sağcı kodlar barındırmaktadır. Anayasada en önemli gördüğü noktaların ahlaksızlık, kumar ve fuhuş olması onun anayasadan beklentisinin bir manada kısıtlayıcı bir şekle sahip olduğunu göstermektedir.

Emiroğlu *Yörünge* dergisinde “Nasıl Bir Anayasa” başlıklı yazısında yeni yapılacak bir anayasada nelerin olması ve nelere dikkat edilmesi hususunda değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu kapsamda ona göre yeni yapılacak bir anayasada egemenlik meselesine değinilmesi gerekmektedir. Cumhuriyet ile “egemenliğin gökten yere indirildiğini” belirten yazar bu kapsamda egemenliğin nasıl ve kimler tarafından yönetileceği sorusunun anayasada belirtilen parlamenter sisteme işaret ettiğine değinmektedir. Bu bakımdan parlamenter sistemi sorunlu olarak görmemektedir. Ona göre yeni bir anayasa yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlardan bir tanesi temel haklar meselesi üzerinedir. Türkiye’de temel hak ve hürriyetlerin kullanımına dair anayasal sıkıntıların olduğunu belirten yazar sorunun denetim mekanizmalarında olduğu tespitini yapmaktadır. Bu bağlamda temel hak ve hürriyetler hakkında oluşacak sorunların denetimi için oluşturulması gereken

mekanizma kamuoyu denetimidir. Etkin ve etkili bir kamuoyu mekanizması oluşturulursa haklar güvence altına alınacaktır. Ona göre yeni bir anayasada yapılması gereken düzenlemelerden bir tanesi ise anayasada Cumhurbaşkanı'nın yetkilerine yöneliktir. Yazar yeni bir anayasada Cumhurbaşkanı'nın temsili olan yetkilerinin artırılmasını ve Cumhurbaşkanı'nın meclis üyelerini dahi seçmesini teklif etmektedir (Emiroğlu, 1995a: 9). Yine bu yazının devamı Emiroğlu tarafından “Yeni Anayasa Beklentisi (2)” başlığı ile aynı derginin ilerleyen sayılarında yayınlanmıştır. Bu kapsamda devam yazısında Emiroğlu nasıl anayasa sorusuna birinci yazısından farklı cevaplar vermiştir. 1982 Anayasası'nda hak grevine anayasanın açık bir şekilde izin vermediğini eleştiren yazar bu kadar önemli bir konunun yeni bir anayasada gündeme getirilmesini istemektedir. Diğer taraftan anayasada devletleştirme ve özelleştirme kapsamında detaylı açıklamaların ve tanımlamaların olması gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Üniversitelerde özerklik koşullarının sağlanmasını da isteyen yazar akademisyenlerin idari makamlarca görevden uzaklaştırılmaması gerekliliğini belirtmiş ve üniversite özerkliklerinin de yeni bir anayasada tekrar gözden geçirilmesinin altını çizmiştir (Emiroğlu, 1995b: 9).

Altınoluk dergisinde de “Nasıl Bir Demokratikleşme” başlıklı yazıda Türkiye’de demokratik eksikliklerin giderilmesi için nasıl bir anayasa yapılmalı sorusu etrafında öneriler bulunmaktadır. Bu kapsamda 1982 ve öncesindeki anayasaların temel sorunları göz önüne serilmektedir. Buna göre anayasaların demokratiklik bakımından temel zaafı halk korkusundan kaynaklanmaktadır. Korku halkın değerlerini anayasaya yansıtmamak olarak somutlaşmaktadır. Yeni bir anayasada bu tutumdan vazgeçilmelidir. Anayasalarda demokratikleşme adına ikinci sorun ise anayasalar eli ile halkın İslam ile kurduğu ilişkinin boyutları düzenlenecek ve bu ilişkiyi yıpratacak şekilde düzenlenmiş olmasıdır. Çünkü Dergiye göre “[...] sistem, halkın inanç değerlerini dışlayarak tesis edilmiştir” (Nasıl Bir Demokratikleşme, 1992: 49). Ayrıca 1982 Anayasası'nın Yüksek Askeri Şuranın kararlarının yargı denetimi dışında bırakılmasını da demokratikleşme açısından olumsuz değerlendiren yazar, bu kapsamda anayasanın askerler ile ilişkisinin boyutlarının değişmesini ve bu maddenin de anayasadan kaldırılmasını talep etmektedir (Nasıl Bir Demokratikleşme, 1992:50).

Bu bağlamda İslamcı yazarların bazı anayasa tasvirlerine yer verilen bu alt başlıkta İslamcılar anayasayı çeşitli yönleri ile incelemişlerdir. Nasıl bir anayasa olmalı? Sorusu çerçevesinde değerlendirmeler yapan yazarlar sadece temel hak ve hürriyetler, toplumsal mutabakat ya da laiklik üzerine değerlendirmeler yapmamışlar tartışmanın ölçeğini nispeten genişletmişlerdir. Bu alt başlık altında değerlendirilen yazılarda anayasanın demokratikliği, grev hakları, devletleştirme ve özelleştirmenin kriterleri, yüksek askeri istişare kurulu kararlarının yargı denetimi dışında bırakılması, insan hakları, anayasada ahlak dışı ögelerin yasaklanması gibi konulara temas etmişlerdir.



SONUÇ

Türkiye’de İslamcı hareketin anayasa üzerine görüşlerinin İslamcı dergiler aracılığıyla incelendiği bu çalışma, İslamcıların ve *Altınoluk*, *Panel*, *Yeni Zemin* ve *Yörünge* dergilerinin 1982 Anayasası ekseninde yaptıkları tartışmaları incelemektedir. Bu eksen göz önünde bulundurularak İslamcılık ve 1982 Anayasası etrafında geliştirilen kavramsal çerçevede; anayasa tartışmalarının İslamcılar açısından önemi anlatılmış, İslamcılık siyasal bir düşünce olarak tanımlanmış ve 1982 Anayasası üzerine yürüttükleri tartışmalar incelenmiştir. Bu bağlamda İslamcı dergiler ve yazarların 1990’lı yıllarda anayasayı hangi boyutlarıyla tartıştıkları sorusu uyarınca ilgili dört dergi, betimleyici içerik analizi yöntemi ile incelenmiş ve birtakım bulgulara ulaşılmıştır. Araştırmanın sorusuna cevap olarak elde edilen bu bulgular, ilgili dergilerden toplanan verilerin tasniflendirilmesi sonucunda oluşturulmuştur. Bu çerçeve neticesinde, İslamcı dergi ve yazarların anayasa tartışmalarına katıldıkları üç ana tema belirginleşmiştir. Bunlar; 1982 Anayasasında toplumsal mutabakatın durumu, 1982 Anayasası’nda temel hak ve hürriyetlerin kısıtlanması ve 1982 Anayasası’nda laiklik ve dinin devlet tarafından denetimi tartışmalarından oluşmaktadır. Ayrıca bir diğer tartışma konusu ise yeni yapılacak bir anayasanın nasıl olması gerekliliği üzerinedir. Tartışmalar çoğunlukla anayasasının legal pozitivist hukuki yönlerini eleştirmektedir. Bu neticede üç tema üzerinden tasnif edilen bu tartışmalar, yazarlar tarafından bazı kavramlara entegre edilerek birlikte kullanılmıştır. Bu çerçevede kavramlardan bazılarını açıklamak gerekirse: resmî ideoloji, İslamcılar açısından Kemalist devlet düzeni ve baskıcı devlet arasında sıkışmış bir anlama karşılık gelmektedir. Anayasada olan çoğu sorun onlara göre resmî ideolojinin yansıması ve sonucudur. Diğer taraftan kutsal devlet ya da ilah devlet ise devletin kutsallaştırılması sonucunda bireylerin yaşam alanlarına kadar müdahale eden ve hakları kısıtlayan bir yapıya bürünen bir devlet şeklini ifade etmektedir. İnanç özgürlüğü ise anayasada eksik olarak tanımlanmıştır ve onlar açısından demokratik bir devlet düzeninin olmazsa olmaz bileşenleri arasında sayılmaktadır. Toplumsal mutabakat ise bireyler arasında yapılması gereken bir sözleşme niteliği taşımaktadır. Eğer anayasa yapılacaksa toplumsal mutabakat koşullarına uyulması gerekir. Bu

kavram İslamcılar açısından iyi bir anayasanın temel bileşeni olarak görülmektedir. Özetlemek gerekirse bu kavramlar, anayasa tartışmaları neticesinde belirginleşen üç tema ekseninde tartışılmıştır.

Bu bağlamda belirtilen temalardan birincisi olan, 1982 Anayasası bağlamında toplumsal mutabakata dair oluşturulan yazında, 1982 Anayasasının toplumsal mutabakatı sağlamadığı dile getirilmiştir. Bu savlarını anayasanın kültür ve toplumun değer yargılarını taşınamaması eksenine oturtan yazarlar, ayrıca bu tartışmayı anayasanın yapım aşamasına atıfla da okumaktadırlar. 1982 Anayasası'nın askeri darbe neticesinde yapılmasını eleştiren yazarlar, asker-seçkin ikilemi üzerinden hazırlanmış ve hazırlanırken topluma başvurulmamış olan anayasayı mutabakat açısından olumsuzlamaktadırlar. Elde edilen bulgulara göre yazarlar, toplumsal mutabakat ilkesinin öznesini farklı şekillerde anlamaktadırlar. Bu yönüyle kimi İslamcı yazarlar toplumsal mutabakatın bizatihi toplumun kendisinin anayasa sürecine doğrudan katılımı sonucunda gerçekleşeceğini ileri sürerken, bazı yazarlar ise daha gerçekçi bir yaklaşımla toplumun bütününe katılmasından ziyade mecliste olan siyasi parti organlarının hepsinin görüş ve önerileri alınarak bu mutabakatın sağlanabileceğini belirtmektedir. Örnek verilecek olursa, *Yeni Zemin* dergisinin toplumsal mutabakat tanımlaması ile çoğulcu bir anlayışı benimsediği görülmektedir. Dergi kapak konusu dahilinde Türkiye'nin 70 yıllık politik ikliminin topluma zarar verdiğini ve bazı kesimlerin bu politik iklim nedeniyle baskı altında kaldıklarını belirtirken, bu toplumsal kesimleri Aleviler, Müslümanlar ve Kürtler olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan diğer dergilerin aksine *Yeni Zemin* dergisi toplum kategorisine farklı toplumsal grupları da dahil etmiştir. Diğer taraftan *Altınoluk* dergisi ise toplum denildiği zaman bu ülkenin yüzde doksan dokuz Müslüman bir kimliğe sahip olduğu argümanı ile, toplum olarak Müslümanları imlemektedir. Mutabakatın öznesine dair bu kavramsal farklılık dergilerin farklı İslamcılık tanımlamalarını benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede *Yeni Zemin* dergisinin benimsediği İslami tanımlama, hoşgörülü İslam iken *Altınoluk* dergisi tarikat bağlantılı olarak gündeme gelmekte ve daha radikal bir İslam anlayışı benimsemektedir. Ancak tema bir bütün olarak okunduğunda, 1982 Anayasası'nın toplumsal mutabakatı

sağlamadığına yönelik oluşturulan tartışmaların çoğunluğu aynı eksende kalarak, mutabakatın olmadığı söylemini tekrarlamışlardır.

1982 Anayasası'nda temel hak ve hürriyetlerin kısıtlanmasına dair oluşturulan diğer tartışma konusunda ise İslamcılar açısından anayasada temel hak ve hürriyetlerin sorunlu bir yapıya sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Devletin mukaddesliği, kutsallığı ve ilahlığı gibi kavramlar eşliğinde tartışılan temel hak ve hürriyetler tartışmasında temel sorunun devletin haklar yönünden bireyleri galebe çalmasıdır. Yazarlara göre, 1982 Anayasası'nın merkezinde devlet durmaktadır. Bu bağlamda 1982 Anayasası'nda devlet, konumu itibariyle sürekli olarak vatandaşlar tarafından zarar verilebilecek bir kavram olarak aktarılmaktadır. Devletin kutsallığı ya da mukaddesliği üzerinden kurgulanan anayasa metni, devleti vatandaşlardan koruma refleksiyle yapılmış, bu bağlamda ise anayasada temel hak ve hürriyetler birçok sınırlamaya ve kısıtlamaya maruz bırakılmıştır. Dergilerin ortak paydada bulunduğu bu çıkarım, vatandaşların anayasada devlet karşısında ikinci plana atılması üzerinedir.

Tartışmaların üçüncü teması ise anayasada laiklik ilkesi ve bu kapsamda devletin dini denetleme sorunu üzerinedir. Bu kapsamda laiklik ilkesi ile ilgili görüş ve önerilerin dile getirildiği yazıların ekseninde, laiklik ilkesinin anayasada tam anlamı ile tanımlanmadığı konsensüsü oluşmaktadır. Anayasada tam olarak tanımlanmayan laiklik, inanan insanlara dair geliştirilen katı politikaların temel sebebini teşkil etmektedir. Yazarlara göre tanımlamanın eksikliği, kavramın dönem dönem farklı şeyleri imlemesini doğurmaktadır. Diğer taraftan laiklik ilkesinin kavramsal tartışmalarının da yapıldığı yazılarda laiklik ilkesinin Türkiye'de diğer ülkelerde olduğu gibi kullanılmadığından da yakınılmıştır. Bu tartışma ile ilgili diğer bir önemli nokta ise laikliğin dini denetim altına alan bir araca dönüşmesidir. İslamcı yazarlara göre bu aracın temel mekanizması ise Diyanet İşleri Başkanlığı olarak durmaktadır. Onlara göre dinin devlet denetimi laiklik ilkesine oldukça aykırı bir durumu yansıtmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı tam olarak devletin dine müdahalesinin somut bir örneğini teşkil etmektedir. Bu eksende anayasada laiklik ilkesinin bulunması ve Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu arasında bir dilemma ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Türkiye’de İslamcılık düşüncesi tarihsel süreç boyunca birtakım değişiklikler geçirmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen gerek hukuki gerekse politik düzenlemeler neticesinde İslamcılık düşüncesi kamusal alandan çekilmiş ve görünür bir ideoloji olmaktan yoksun hale gelmiştir. İslamcılığın bu durumu tek partili siyasal hayatın bitimine kadar devam etmiştir. Çok partili hayatın başlangıcıyla birlikte kamusal alanda görünür bir ideoloji haline gelen İslamcılık düşüncesi, 1960 sonrası dönemde ulus ötesi İslamcılık hareketlerinden ve gelişen çeviri faaliyetlerinden etkilenerek radikal bir söylemi seslendirmeye başlamıştır. Bu söylem devletin İslamileştirilmesi, devletin aşılması ya da devletin dönüştürülmesi şeklinde sistem karşıtı nüveler içermektedir. 1980’li yılların sonu ve 1990’lı yılların başlangıcı, soğuk savaşın sona ermesi ve Türkiye’de uygulanan liberal politikaların da etkisiyle İslamcılık düşüncesinin sistem karşıtı söylemlerinde bir dönüşüm meydana gelmiştir. Bu dönüşümün yönü radikal bir söylemden uyum söylemine doğru ilerlemektedir. 1990’lı yıllarla birlikte devleti İslamileştirmek devleti dönüştürmek üzerine sistem karşıtı söylemleri artık hak ve özgürlükler ekseninde uyumcu bir tavırla ilerlemeye başlamıştır. Sonuç olarak, bu tezde de İslamcı entelektüeller tarafından üç tema üzerinden sürdürülen anayasa tartışmalarında da İslamcılık düşüncesinin 1990’lı yıllarda geçirdiği belirtilen dönüşümün önemli göstergelerine rastlanılmıştır. İslamcıların devleti dönüştürmek ve İslamileştirmek yönündeki söylemlerinin 80’li yılların sonu ve 90’lı yılların başı itibarıyla kırılmaya uğradığı ve özgürlük teması altında ilerlediği bilinmektedir. Bahsedilen dergilerdeki incelemede ulaşılan bulgular, bu savı destekleyici niteliktedir. Çünkü dergilerden elde edilen tartışmalar temel hatları ile özgürlükler üzerine kurulmuştur. Buradan elde edilen sonuç üzerine İslamcıların 1990’lı yıllarda yürüttüğü uyum söylemi ya da toplum içerisinde rahat bir şekilde var olmayla ilgili oluşturdıkları kavramsal çerçevenin bir aracı ve aynı zamanda çıktısı anayasa tartışmaları olarak görünmektedir. Bu nedenle anayasalar ile ilgilenen İslamcı yazarlar, anayasaya dair geliştirdikleri eleştirilerini kendi toplumsal ve politik tecrübeleri ile harmanlayarak sürdürmüşlerdir. Özetlemek gerekirse, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması ile İslamcılığa yönelik literatürde belirtilen ötekileştirme durumu, Cumhuriyet dönemi boyunca sürmüş ve İslamcılar bu durum karşısında farklı şekillerde düşünceler üretmişlerdir. Bu tez de İslamcı söylemin

geçirdiği farklı tecrübeleri konu alarak, 90'lı yıllarda bu tecrübelerle çözüm arayışlarının örneği olarak görünen anayasa tartışmalarına hangi boyutları ile katıldıklarını İslamcı dergiler üzerinden tekrar okumuştur.



KAYNAKÇA

- Atar, Yavuz: **Türk Anayasa Hukuku**, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 11.bs., 2017.
- Akgül, Ahmet: “Medine Sözleşmesi-1”, **Yörünge**, No:132, Temmuz 1993, s. 33.
- Aktaş, Ümit: “Doğal Toplum, Ütopya ve Anayasa Tartışmaları”, **Yeni Zemin**, No:4, Nisan 1993, s.23-29.
- Aktaş, Ümit: “İttihad-ı İslam, İslamcılık ve İslami Hareket(ler): Bir Kriz Sürecinde Strateji Arayışları”, **Özgün Düşünce**, No:1, 2009, s.45-100.
- Aktay, Yasin: “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 5.bs 2018a, C.6, s.68-71.
- Aktay, Yasin: “Sunuş: Türkiye’de İslamcılığın Siyasal Marjları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 5.bs 2018b, s.13-25.
- Altınoluk: “Takdim” **Altınoluk**, No:1, Mart 1986, s.2.
- Altınoluk: “Anayasa Tartışmaları Üzerine: Nasıl Bir Demokratikleşme”, **Altınoluk**, No:77, Temmuz 1992, s.49-50.
- Altınoluk: “İslam'a Reform, Laiklik'e Dokunulmazlık”, **Altınoluk**, No:150, Ağustos 1998, s.52-53.

- Armağan, Servet: “Anayasa Yapanlar Türk İslam Kültürünü Tanımıyor”, **Altınoluk**, No:71, Ocak 1992, s.17.
- Aydın, Ömür: “Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Bir Tartışma: Temsil Meselesi”, **Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, C.33, No:3, 2019, s.891-918.
- Aykaç, Mustafa: “Müdahaleci Devlet ve Özelleştirme”, **Yeni Zemin**, No:9 Eylül 1993, s.68-70
- Aytepe, Mahsum: “Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi”, **Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.4, No:1, 2016, s.169-200.
- Beşer, Ali, H.: **1990 Sonrası İslamcıların Siyasal Söylem Farklılıkları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Berk, Bekir: “Köklü Bir Anayasa Değişikliği”, **Altınoluk**, No:64, Haziran 1991, s. 11-14.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 24. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Bilgin, Ayhan: “Anayasa ve Sahneler”, **Yörünge**, No:75, Mayıs 1992, s. 19.
- Bora, Tanıl: **Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

- Bulaç, Ali: “İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s. 48-67.
- Bulaç, Ali: “Devlet İctihadı Merkezileştirmek İstiyor”, **Yeni Zemin**, No:12, 1993, s.21.
- Bulaç, Ali: “İslamcılık Düşüncesi Dün Bugün Yarın”, **Özgün Düşünce**, No:1, 2009, s.11-25.
- Bulut, Yücel: “İslamcılık, Tercüme faaliyetleri ve Yerlilik”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s. 903-926.
- Canatan, Kadir: “Etkileşim Yönünde Çağdaş Siyasal İslam Düşüncesinin Gelişim Seyri”, **Bilgi ve Düşünce**, No:3, Aralık 2002, s.31-38.
- Çağan, Kenan: **Münevverden Entelektüele Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik**, İstanbul, Tezkire Yayıncılık, 2008.
- Çağan, Kenan: “Namık Kemal'de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, C.1, No:7, 2012, s.255-280.
- Çağan, Kenan: “Son Dönem Osmanlı Siyasetinde İslamcılık ve Batılılaşma”, **Tezkire**, No: 45, Ekim/Aralık 2006, s.33-61.
- Çağlar, Bakır: “Türkiye'de Laikliğin ‘Büyük Problemi Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine”, **Cogito**, No:1, Yaz 1994, s.111-117.

- Çaha, Ömer: **Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2008.
- Çaha, Ömer: “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s.476-492.
- Çaha, Ömer ve Guıda, Michelangelo: “İslamcılık”, **Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler** Ed. Ö. Çaha ve B. Şahin, Ankara, Orion, 2014, s.563-620.
- Çevik, Süleyman: “Basın Özgürlüğü ve Sansür”, **Yeni Zemin**, No:9, Eylül 1993, s.71-73.
- Çiğdem, Ahmet: **Taşra Epiği: "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Dağı, İhsan: “Rethinking Human Rights, Democracy, and The West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey”, **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, C.13, No:2, 2004, s.135-151
DOI: 10.1080/1066992042000244290
- Daver, Bülent: “Secularism in Turkey”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.43, No:1, 1988, s.29-52.
Doi:10.1501/SBFder_0000001495
- Demir, Kenan: “Osmanlı’da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)”, **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, No:9, Nisan 2016, s.71-112.

- Diler, İrem: “Ahmed Cevdet Paşa’nın Devlet, Hukuk ve (Yeni Osmanlılarla Karşılaştırmalı Olarak) Anayasa Görüşü”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Dilipak, Abdurrahman: “Ali Babanın Bir Anayasası Var”, **Panel**, No:28, Nisan 1991, s.20-22.
- Dilipak, Abdurrahman: “Kanun-i Esasi Teşkilat-ı Esasi ya da Anayasa Meselesi”, **Panel**, No:48, Nisan 1993a, s.8-12.
- Dilipak, Abdurrahman: “Türkiye’de Laiklik Hiçbir Zaman Olmadı”, **Yeni Zemin**, No:2, Şubat 1993b, s.17-18.
- Dilipak, Abdurrahman: “İlah Devlet Öngören Anayasa İstemiyoruz”, **Yeni Zemin**, No:4, Nisan 1993c, s.24-27.
- Dinçkol, Bihterin: **1982 Anayasası Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik**, İstanbul, Kazancı Yayınları, 1992.
- Doğan, Mehmet: “Biraz Samimiyet”, **Yörünge**, No:95, 1992, s.5.
- Doğan, Mehmet: “Anayasa Değişikliği ve Laiklik”, **Yörünge**, No:118, 1993, s.13.
- Döndüren, Hamdi: “Anayasal Hak ve Hürriyetlere İslami Yaklaşımlar”, **Altınoluk**, No:71, Ocak 1992, s.10-11.
- Dönmezler, Sulhi: “Din, Vicdan ve Kanaat Özgürlüğü”, **Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi**, C.15, No:42, Ocak 2005, s.1-30.

- Duran, Burhanettin: “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs, Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s.129-156.
- Duran, Burhanettin: “The Experience of Turkish Islamism: Between Transformation and Impoverishment”, **Journal of Balkan and Near Eastern Studies**, C.12, No:1, 2010, s.5-22.
- Dursun, Davut: “Din-Devlet İlişkilerinin 70 Yıllık Macerası”, **Yeni Zemin**, No:2, Şubat 1993, s.9-16.
- Edip, Eşref: “Demokrat Partinin Din Siyaseti”, **Sebülürreşad**, C.II, No:27, Ocak 1949, s.27.
- Eligür, Banu: “**The Mobilization Of Political Islam in Turkey**”, New York, Cambridge Universty Press, 2010.
- Elster, Jon: “Forces and Mechanism in The Constitution-Making Process”, **Duke Law Journal**, No:45, 1995, s.364-396.
<https://scholarship.law.duke.edu/dlj/vol45/iss2/2> adresinden ulaşılabilir.
- Emiroğlu, Ünal: “1982 Anayasası, Açılış Biçimi Bakımından Antidemokratik Bir Anayasa”, **Yörünge**, No:189, 1994a, s.9.
- Emiroğlu, Ünal: “Anayasa Sorunu II”, **Yörünge**, No:190, Ağustos 1994b, s.9.
- Emiroğlu, Ünal: “Yeni Bir Anayasa”. **Yörünge**, No:191, Eylül 1994c, s.7.

- Emiroğlu, Ünal: “Nasıl Bir Anayasa”, **Yörünge**, No:231, 1995a, s.9.
- Emiroğlu, Ünal: “Yeni Anayasa Beklentisi (2)”, **Yörünge**, No:239, 1995b, s.9.
- Emiroğlu, Ünal: “Anayasal Düzlemde İnsan Hakları”, **Yörünge**, No:270, Mart 1996a, s.9.
- Emiroğlu, Ünal: “Hukukçu Gözüyle Basın Özgürlüğü”, **Yörünge**, 305, Aralık 1996b, s.11.
- Emre, Süleyman. A.: “Anayasa Değişikliği ve Laiklik”, **Yörünge**, No:118, 1993, s.13.
- Erbakan, Necmettin: “Anayasa Birey ve Toplum İçindir”, **Yeni Zemin**, No:4, Nisan 1993, s.30-32.
- Erdem, Fazıl H.: "Türkiye'de Anayasa Sorunu ve Anayasal Arayışların Patolojisi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, No:5, 2002, s.80-97
- Erdoğan, Mustafa: “1982 Anayasasında Din Özgürlüğü”, **Liberal Düşünce**, No:18, 2000, s.109-117
- Ergil, Doğu: “Laiklik Üzerine Düşünceler: Türkiye Örneği”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.44, No:3, 1989, s.1-47.
- Erkilet, Alev: **Mazlum Doğu'nun Mağrur Çocukları İslamcı Portreler ve Türkiye'de İslamcılığın Seyri**, 2.bs., İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Ersoy, Arif: “Anayasa ve Toplum”, **Yörünge**, No:69, Mart 1992a, s.48.

- Ersoy, Arif: “Anayasa ve İktisadi Gelişme”, **Yörünge**, No:68, 1992b, s.48.
- Ersoy, Arif: “Anayasa Değişikliği”, **Yörünge**, No:237, 1995, s.13.
- Ertürk, Ahmet S.: “Türkiye’de İslami Hareketin Gelişim Süreci”, **Dünya ve İslam**, No:1, Temmuz 1990, s.101-108.
- European Court of Human Rights
Council Of Europe **European Convention on Human Rights**, France: European Court of Human Rights, 2021.
- Gedik, Nuri: “Dine Karşı Bir Dünya Görüşü Kuruldu”, **Yeni Zemin**, No:2, Şubat 1993 s.10-11.
- Gözaydın, İftar: **Diyanet Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi**, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2016.
- Gözübüyük, Ahmet Ş.: **Açıklamalı Türk Anayasaları: 1876, 1921, 1924, 1961, 1982 Anayasalarının Yapılışları, Özellikleri ve Yapılan Değişiklikler**, Ankara, Turhan Kitabevi Yayınları, 2017.
- Gülalp, Haldun: **Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.
- Gülsoy, Tevfik: “Anayasa Yapımı ve Türkiye’de Anayasa Arayışları”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. 16, No:3, 2012, s.1-22.
- Güngör, Erol: **İslamın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2009.

Gürsel, Deniz: “Nostalji Değil Yenilenme: Batı’nın Büyük Çatlağı”, **Tezkire Dergisi**, No:9-10, Bahar 1996, s.23-36.

Harputlu, Ahmet: “Bir Politik Durum Olarak Müslüman Demokrat”, **Bilgi ve Düşünce Dergisi**, No:5, Ocak 2003, s.13-16.

Harputlu, Ahmet: “Müslüman Demokrat Perspektif”, **Bilgi ve Düşünce Dergisi**, No:3, Aralık 2002, s.24-26.

Hatemi, Hüseyin: “Sivil Anayasa Kof Bir Terim”, **Altınoluk**, No:72, Şubat 1992, s.12-13.

Hatiboğlu, Ömer V.: “Ne Rejime Biat, Ne Efelik Taslama”, **Altınoluk**, No:64, Haziran 1991, s. 14-16.

Hatipoğlu, Ömer V.: “Panel Siyasi ve Fikri Analiz Dergisi Oluyor”, **Panel**, No:36, 1991, s.4-5.

Hatipoğlu, Ömer V.: “Kutsal Devletin Mukaddes Anayasası”, **Panel**, No:48, Nisan 1993, s.3-5.

Hatiboğlu, Yasin: “Anayasa Yapılmalı mı Yoksa Düzeltilmeli mi?”, **Panel**, No:28, Nisan 1991, s.16-18.

Kaboğlu, İbrahim Ö.: **Anayasa ve Toplum**, Ankara, İmge Kitabevi, 2000.

Kaboğlu, İbrahim Ö.: **Hangi Anayasa**, Ankara, İmge Kitabevi, 2012

- Kadioğlu, Ayşe: “The Pathologies of Turkish Republican Laicism”, **Philosophy and Social Criticism**, C.36, No:3-4, 2010, s.489-504.
doi:10.1177/0191453709358835
- Kamalak, Mustafa: “Anayasa Asker-Sivil Bürokratların Değil Milletin Olmalı”, **Yeni Zemin**, No:4, Nisan 1993, s.8-14.
- Kara, İsmail: “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed. İ. Kara, A. Öz, İstanbul, Zeytin Burnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.15-43.
- Kara, İsmail: **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014a.
- Kara, İsmail: **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler**, 2.bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014b.
- Kara, İsmail: **Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, 5.bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- Kardas, Şaban: “Turkey Under The Justice and Development Party: Between Transformation of “İslamism” and Democratic Consolidation”, **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, C.17, No:2, s.175-187
DOI: 10.1080/10669920802172361
- Karpat, Kemal: **Türk Siyasi Tarihi**, 4.bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.
- Kentel, Ferhat: “1990’lı Yılların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6:**

İslamcılık, 5.bs., Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s.721-735.

Kılıçbay, Ali M.: “Laiklik Ya Da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, **Cogito**, No:1, Yaz 1994, s.15-21.

Kılıloğlu, İsmail: “Toplumsal Uzlaşma ve Anayasa”, **Altınoluk**, No:72, Şubat 1992, s.13-14.

Kili, Suna: “Temel Hak ve Özgürlükler Yönünden 1961 ve 1982 Anayasaları” **Anayasa Yargısı**, No:4, 1984, s.23-28.

Koca, Bayram: “Ellili Yıllarda Merkez Sağ: Demokrat Parti'nin Özgürlük ile İstismar Arasındaki Dini Politikaları”, **Türkiye'nin 1950'li Yılları**, Ed. M. Kaan, Kaynar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.293-319.

Koçak, Burak: “Cumhuriyet’in Kökenleri: Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı Modernleşmesi”, **İmgelem**, C.2, No:5, 2019, s.207-238.

Koyuncu, Nuran, Yılmaz ve Yasin: “Osmanlı’nın Son Yüzyılında Hukuk Düşüncesinin Dönüşümü ve Dönemin Başlıca Tartışma Konuları”, **Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.2, No:26, 2018, s.77-109.

Köroğlu, Ahmet: “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”, **1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme**, Ed. V. Işık, A. Köroğlu ve Y. E. Sezgin, Ankara, Nobel Yayınevi, 2016, s.5-41,

Köse, Ömer F: “Türk Hukuku Açısından İnanç ve Düşünce Özgürlüğü”, **Panel**, 12, Ocak 1990, s. 16-17.

- Köseoğlu, Talha: “Islamists and The State: Changing Discourses on The State, Civil Society and Democracy in Turkey”, **Turkish Studies**, No:20, 2018, s.323-350.
<https://doi.org/10.1080/14683849.2018.1521281>
- Kurtoğlu, Zerrin: “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset: Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s. 201-216.
- Kuzu, Burhan: “Toplum Bünyesine Uymayan Anayasa Uzun Ömürlü Olamaz”, **Altınoluk**, No:71, Ocak 1992, s.15-16.
- Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Mardin, Şerif: **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Maviş, Nazım: **Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili**, (Yayınlanmış Doktora Tezi) Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Mert, Nuray: “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s. 411-419.
- Metiner, Mehmet: “Bazı Mülahazalar”, **Yeni Zemin**, No:3, Mart 1993a, s.4-5.

- Metiner, Mehmet: “Toplum Merkezli, Özgürlükçü Sivil Bir Anayasa”, **Yeni Zemin**, No:4, Nisan 1993b, s.4-5.
- Metiner, Mehmet: “Devlet, Dinden Elini Çekmeli” **Yeni Zemin**, No:2, Şubat 1993c, s.4.
- Metiner, Mehmet: “İslami Hareket ve Değişim”, **Yeni Zemin**, No:1, Ocak 1993d, s.4.
- Narlı, Nilüfer: “Türkiye'de Laikliğin Konumu”, **Cogito**, No:1, Yaz 1994, s. 23-31.
- Özbudun, Ergun: “Constitutions and Political System” **The Routledge Handbook of Modern Turkey**, Ed. M. Heper, S. Sayarı, New York, Routledge, 2012, s.194-204.
- Özbudun, Ergun: “Türkiye'de Siyasal Yaşam Dün Bugün Yarın”, **Siyasal Sistem ve Kurumsal Düzenlemeler**, Ed. M. Kabasakal, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016a, s.23-28.
- Özbudun, Ergun: **Türk Anayasa Hukuku**, Ankara, Yetkin Yayınları, 2016b.
- Özdenören, Rasim: “Türkiye'de Laikliği Besleyecek Kültür Yoktur”, **Yeni Zemin**, No:2, Şubat 1993, s. 14-15.
- Özipek, Bekir B.: “Din ve Vicdan Özgürlüğü: Türkiye İçin Bir Anayasal Çerçeve Önerisi”, **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.10, No:7, 2011, s.207-219.
- Özkul, Fatih: “Anayasalarımızda Laiklik İlkesi”, **Ankara Barosu Dergisi**, No:4, 2014, s.271-310.

- Özsoy, Şule: “**1982 Anayasasının Yapım Süreci**”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Öztürk, Osman: “Anayasa Üzerine”, **Yörünge**, No:119, Mart 1993, s.11.
- Panel: “Anayasa ve Toplum Adam Etme Tutkusu”, **Panel**, No:48, Mart-Nisan 1993, s.2.
- Panel: “163 Korkusu”, **Panel**, No:12, Ocak 1990, s.8-11.
- Roy, Oliver: “İslamcı Hareketlerin Sıradanlaşması”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s. 927-935.
- Saleem, Raja M A.: **State, Nationalism and İslamization: Historical Analysis of Turkey and Pakistan**, Switzerland, Springer International Publishing AG, 2017, s.31-70
Doi:10.1007/978-3-319-54006-1
- Sarıbay, Ali Y.: “Türkiye’de Anayasa Devletin Hukuku Olarak Algılanmıştır”, **Yeni Zemin**, No:4, Nisan 1993, s.15-17.
- Sayarı, Binnaz: “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.33, No:1, 1978, s.173-185.
Doi:10.1501/SBFder_0000001336
- Sayyid, Salman, B.: **Recalling The Caliphate**, New York, Oxford University Press, 2014.

- Sayyid, Salman, B.: **A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism**, New York, Zed Books, 1997.
- Subaşı, Necdet: “Critical Approaches to the PRA”, **The Muslim World**, No:98, 2008, s.264-270.
- Subaşı, Necdet: “Diyanet ve Örgütlü Dini Yapı ve Cemaatler”, **İnsan ve Toplum**, C.7, No:1, 2017, s.223-232.
DOI: 10.12658/human.society.7.13.R0020
- Subaşı, Necdet: “1960 Öncesi İslami Neşriyat Sin(diril)me, Tahayyül ve Tefekkür, **1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme**, Ed. V. Işık, A. Köroğlu, Y. E. Sezgin, Ankara, Nobel Yayınevi, 2016, s.43-73.
- Şahinoğlu, Nazif: “Anayasa, Milletın İnançlarına Uygun Hazırlanmalı”, **Yeni Zemin**, No:4, Nisan 1993, s.16-17.
- Şirin, T., Duymaz, E., ve Yıldız, D.: **Türkiye’de Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunlar, Tespitler ve Çözüm Önerileri**. Ankara, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2016.
- T.C.1982 Anayasası: “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası”, (2709), **Resmî Gazete**, C.22. No:17863, Kasım 1982, s.3.
- T.C.1961 Anayasası: “Türkiye Cumhuriyeti Anayasası”, (334), **Resmî Gazete**, No: 10859, Temmuz 196, s.2930.
- Tanör, Bülent.: “İnanç ve Din Özgürlüğü”, **İnsan Hakları**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s.98-105, 2000.

Tanör, Bülent ve 1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku, İstanbul, Yüzbaşıoğlu, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Necmi.:

Tanpınar, Ahmet 19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 7.bs., İstanbul, H.: Çağlayan Kitabevi, 1988.

Taşgetiren, Ahmet: “Anayasa Sancısı”, **Altınoluk**, No:71, Ocak 1992, s.3-5.

TBMM Tutanak T.B.M.M Tutanak Dergisi, No:6, Kasım 1951, s.509-524.
Dergisi:

Toprak, Binnaz: “Religion and Politics”, **The Routledge Handbook of Modern Turkey**, Ed. M. Heper, S. Sayarı, New York, Routledge, 2012, s.217-226.

Topuzkanamış, “1982 Anayasasında Temel Haklar ve Ödevler”, **Ege Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, No:21, 2019, s.1767-1793
Evrans.:

Tosun, Resul: “Neden Olmasın”, **Yörünge**, No:1, Kasım 1990, s.2.

Tosun, Resul: “Laiklik Anayasada Yer Almamalı!”, **Yörünge**, No:231, Haziran 1995, s.1.

Tuğ, Salih: “Milletin Katılma Payı Gözetilmelidir”, **Altınoluk**, No:71, Ocak 1992, s.8-9.

Tunaya, Tarık Z.: **İslamcılık Cereyanı**, 2.bs., C.1. İstanbul, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1998.

- Türköne, Mümtaz'er: **Modernleşme Laiklik ve Demokrasi**, Ankara, Ark Yayınevi, 1994.
- Türköne, Mümtaz'er: **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2011.
- Yeniçeri: Celal: "Anayasa Sancısı Bünyeye Uygun Olmama Yüzündendir", **Altınoluk**, No:71, Ocak 1992, s.12-14.
- Yeni Zemin: "Türkiye'nin 70 Yıllık Politikası: Değişmeden İlerlemek", **Yeni Zemin**, No:1, Ocak 1993, s.7-20.
- Yıldız, Fahrettin: "Hak ve Hürriyetlerin Güvencesi", **Altınoluk**, No:161, Temmuz 1999, s.18-19.
- Yılmaz, Murat: "Darbeler ve İslamcılık", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s.632-639.
- Yücel, Bülent: "5982 Sayılı Anayasa Değişikliği Kanunu'nun 1982 Anayasasının "Hukuk Devleti" Anlayışına Etkisi", **TBB Dergisi**, No:100, 2012, s.83-96.
- Zürcher, Erick. J.: **Turkey: A Modern History**, 3.bs., London, I.B Tauris, 2004.