

**TÜRKİYE’DE DEĞİŞEN SİYASÎ YAPININ
DİNÎ YAŞANTIYA ETKİLERİ**

Hacı Mehmet ŞAHİN

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2012

**TÜRKİYE’DE DEĞİŞEN SİYASÎ YAPININ
DİNÎ YAŞANTIYA ETKİLERİ**

Hacı Mehmet ŞAHİN

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

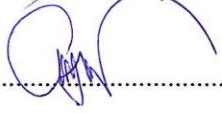
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

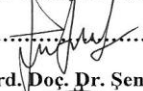
2012

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Hacı Mehmet ŞAHİN tarafından hazırlanan “Türkiye’de Değişen Siyasî Yapının Dinî Yaşantıya Etkileri” başlıklı bu çalışma 20.09.2012 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan


Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Üye


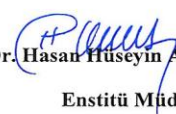
Yard. Doç. Dr. Şenol KORKUT

Üye


Yard. Doç. Dr. Selahattin ÖNDER

ONAY

24. / 09. / 2012


Doç. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU
Enstitü Müdürü

ÖZET

TÜRKİYE’DE DEĞİŞEN SİYASÎ YAPININ DİNÎ YAŞANTIYA ETKİLERİ

ŞAHİN, Hacı Mehmet

Yüksek Lisans-2012

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Bu tez, Türkiye’de değişen siyasî yapı ile birlikte dinî yaşantıda son zamanlarda bir değişim ve Türkiye’de dindarlık eğilimlerinde artış olduğu varsayımına dayanmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de değişen siyasî yapının dinî yaşantıya etkilerini incelemektir.

Bu çalışmada, mevcut iktidarın din özgürlüğü alanında gerçekleştirdiği düzenlemeler ve dindarlık anlayışındaki farklılaşmaları anlamak ve anlamlandırmak amacıyla AK Parti hükümeti ve önceki hükümetlerin dinî özgürlükler bağlamında yaptıkları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Belgesel tarama yöntemine dayanılarak yapılan çalışma, kişilerin dinî hayatlarında siyasetin etkisinin bir hayli önemli olduğunu göstermiştir.

SUMMARY

THE EFFECTS OF THE CHANGING POLITICAL STRUCTURE ON RELIGIOUS LIFE IN TURKEY

ŞAHİN, Hacı Mehmet

Master-2012

Department of Philosophy and Religious Studies

Advisor: Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

This thesis is based on the assumption of increasing tendency to piety and recently changing religious life together with the changing political structure in Turkey.

The purpose of this study is to examine the effects of changing political structure on religious life in Turkey.

In this study, things related to freedoms of religious done by AK Parti government and previous governments are discussed as comparatively in order to understand differentiates of thoughts about piety and arrangement, making over by the existing power, on freedom religious field and to make them understandable.

The work based on documentary screening method shows that political effects have an important role on people's religious life.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
TABLOLAR LİSTESİ	x
ŞEKİLLER LİSTESİ	xi
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
ÖNSÖZ.....	xiv
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2
3. Araştırmanın Varsayımları.....	4
4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları.....	5
5. Araştırmanın Yöntemi.....	5

1. BÖLÜM

DİN VE SİYASET

1.1. MODERN TÜRKİYE’NİN SİYASÎ TARİHİ.....	7
1.2. DİN VE DİNDARLIK.....	9
1.2.1. Dinîn Sosyolojik Tanımı.....	9
1.2.1.1. Özsel (Substantif) Tanımlar.....	13
1.2.1.2. İşlevsel tanımlar.....	14
1.2.2. Dinîn Toplumsal İşlevleri.....	15
1.2.3. Dindarlık ve Boyutları.....	17

1.2.3.1. Bir yaşam biçimi olarak dindarlık.....	17
1.2.3.2. Dindarlık Tipolojilerinden Bazıları.....	19
1.2.3.3. Dindarlığın Boyutları.....	20
1.2.3.3.1. Dinin Genişlemesine Boyutları.....	22
1.2.3.3.1.1. İdeolojik Boyut.....	22
1.2.3.3.1.2. İbadet Boyutu.....	23
1.2.3.3.1.3. Tecrübe Boyutu.....	26
1.2.3.3.1.4. Zihni (Entelektüel-Bilgi) Boyut.....	26
1.2.3.3.1.5. Etki Boyutu.....	27
1.2.3.3.2. Dinin Uzunlamasına Boyutları.....	27
1.2.3.3.3. Dinin Derinlemesine Boyutları.....	28
1.2.3.3.3.1. Dış Güdümlü Din.....	28
1.2.3.3.3.2. İç Güdümlü Din.....	29
1.3. MODERN TÜRKİYE’DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ.....	29
1.3.1. Sosyolojik Bağlamda Devlet.....	32
1.3.2. Din Devlet İlişkileri Üzerine Görüşler.....	34
1.3.2.1. Dine Dayalı Devlet Sistemi(Teokrasi).....	34
1.3.2.2. Devlete Bağlı Din Sistemi (Yarı Dinî Devlet).....	34
1.3.2.3. Din ile Devletin Birbirinden Ayrıldığı Sistem (Laik Sistem).....	35
1.3.3. Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkisi.....	36
1.3.4. Türkiye Dindarlığı.....	37

2. BÖLÜM

TÜRKİYE’DE DEĞİŞEN SİYASÎ YAPININ DİNÎ YAŞANTIYA ETKİLERİ

2.1. MODERN TÜRKİYE’DE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ VE LAİKLİK....	41
2.2. DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI.....	44
2.2.1. Osmanlı’dan Cumhuriyete	44
2.2.2. “Dini Alan”ın Yeniden Tarifi	46
2.2.3. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yetki ve Görev Alanı.....	47
2.3. TÜRKİYE’DE DEĞİŞEN SİYASÎ YAPI VE DİNÎ HAYATA ETKİLERİ.....	54
2.3.1. Osmanlının Son Döneminden Cumhuriyetin Kuruluşuna Kadar.....	54
2.3.2. Cumhuriyetin Kuruluşundan 1950’ye Kadar (Tek Partili Dönem).....	56
2.3.3. Çok Partili Dönem (1950’den 2002’ye Kadar).....	59
2.3.4. Ak Parti Dönemi (2002’den – Günümüze Kadar).....	62
2.3.4.1. Başörtüsü.....	67
2.3.4.2. İmam Hatip Liseleri.....	69
2.3.4.3. İlahiyat Fakülteleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümleri.....	70
2.3.4.4. Diyanet İşleri Başkanlığı.....	70
2.3.4.5. Kürt Sorunu.....	73
2.3.4.6. Demokratik Açılım Bağlamında Aleviler.....	74
2.3.4.7. Siyaset, Din İstismarı ve Dinî Meşrulaştırım.....	75

2.3.4.8. AKP'nin Önceki Hükümetlerden Farkı.....	79
2.3.4.9. AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi.....	82
2.3.4.10. Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler.....	84
2.3.4.11. Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset.....	95
2.3.4.12. Dindarlığın ve Dindarların Dünyevileşen Yüzü.....	121
SONUÇ	123
KAYNAKÇA.....	126

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Kişilerin Kendi Değerlendirmelerine Göre Dindarlıkları	100
Tablo 2: Tolerans Kümeleri	102
Tablo 3: Çocukların Evliliklerinde Gayri Müslim ve Başka Mezhepten Olanlara İtiraz.....	103
Tablo 4: Din Dersi Eğitimi ve İmam Hatip Liseleri Hakkında Değerlendirmeler.....	104
Tablo 5: Niye Örtünüyorlar? -1	106
Tablo 6: Niye Örtünüyorlar? -2.....	107
Tablo 7: Başınızı örtme nedenleriniz öncelikle aşağıdakilerden hangisidir?.....	108
Tablo 8: İbadet Özgürlüğü ve Dindarlar Üzerinde Uygulanan Baskı.....	118
Tablo 9: AKP'nin iktidarda olduğu dönemi 2002 seçimlerinden önceki DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümeti dönemiyle verilen açılardan karşılaştırır mısınız?.....	120

ŞEKİLLER LİSTESİ

- Şekil 1:** Sorulduğunda kenDinîzi öncelikle Türk olarak mı, Müslüman olarak mı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak mı, Kürt ya da Alevi olarak mı tanımladınız?.....101
- Şekil 2:** AKP iktidarında değişim oldu mu? Olduysa iyiye doğru mu oldu, kötüye doğru mu?.....113
- Şekil 3:** AKP politikaları ne kadar tatmin edici?.....115
- Şekil 4:** AKP Hakkında Değerlendirmeler.....116

KISALTMALAR LİSTESİ

- A.e.** : Aynı eser
- a.g.e.** : Adı Geçen Eser
- a.g.m.** : Adı Geçen Makale
- AB** : Avrupa Birliği
- ABD** : Amerika Birleşik Devletleri
- AK Parti** : Adalet ve Kalkınma Partisi
- ANAP** : Anavatan Partisi
- AP** : Adalet Partisi
- AÜDTCF** : Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
- AÜİF** : Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- b.** : Baskı
- Bkz.** : Bakınız
- C.** : Cilt
- CHP** : Cumhuriyet Halk Partisi
- Çev.** : Çeviren
- Der.** : Derleyen
- DEÜİFD** : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- DİB** : Diyanet İşleri Başkanlığı
- DP** : Demokrat Parti
- DYP** : Doğru yol Partisi
- Ed.** : Editör
- E.Ü.S.B.E.** : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- FP** : Fazilet Partisi

İHL	: İmam Hatip Lisesi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İÜEFY	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
KBY	: Kültür Bakanlığı Yayınları
Kit.	: Kitabevi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
RP	: Refah Partisi
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
SETA	: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları
SP	: Saadet Partisi
ss.	: Sayfaları Arası
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TESEV	: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
ty.	: Tarih yok
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve diğerleri, ve diğer sayfalar
YÖK	: Yüksek Öğretim Kurumu

ÖNSÖZ

Çalışmamızda, Türkiye Cumhuriyetinde siyasî yapıdaki değişimin, dinî davranış ve tutumlar üzerindeki etkisi sosyolojik bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Araştırmada Türkiye’deki siyasetin dine bakışı, siyasî yapıdaki değişme sonucu dinin aldığı farklı formlar, dinî düşüncenin siyasî yapı için ne ifade ettiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamızda Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşu itibariyle siyasî iradenin dine karşı tutumu sorgulanmıştır. Yine çalışmamızda toplumsal hayatın yapısal unsurlarından biri olan din ile siyaset arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalıştık. Araştırma, Cumhuriyetin kuruluşu itibariyle günümüze kadar olan dönemde din-devlet, din siyaset ekseninde sosyolojik birikimleri tespit etmeye soyunmuştur. Bu çalışma dökümantasyon tekniğine dayanmaktadır.

Liderlerinin kişisel dindarlıkları, demokratik düzlemde özgürlüklere geniş yer ayırması ve en önemlisi dinî özgürlükler bağlamında gerçekleştirdiği düzenlemeler sebebiyle önemli bir iktidar dönemini elinde bulunduran/bulundurmaya devam eden AK Parti özelinde, din-devlet-siyaset tartışmalarını ve bu çerçevede değişen siyasî yapı ile dinî yaşantıya etkilerini araştırma konusu olarak seçtik. Sözü edilen tartışmaların anlam dünyasını ortaya çıkarmak ve bugün de devam eden söz konusu tartışmaları anlamak ve anlamlandırmak için din-devlet-siyaset ilişkisinin Türkiye’deki sürecini bilmek önemli bir husustur. Din-devlet-siyaset üçlemesinin tarihinin günümüz din-devlet-siyaset ilişkilerinin oluşumuna etkisini de burada zikretmek gerekir. Bu nedenle araştırmamız, Osmanlı’nın son döneminden Cumhuriyetin ilk yıllarına ve oradan da günümüze kadarki siyasî yapıdaki değişikliğin dinî yaşantıya etkilerini ele aldıktan sonra mevcut hükümetin dinî özgürlükler bağlamında gerçekleştirdiği düzenlemeler üzerine odaklanmıştır.

Tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, amacı, önemi, problemi, varsayımları, kapsam ve sınırlılıkları ve yöntemi ortaya konulmuştur.

Birinci bölümde, modern Türkiye'nin siyasî tarihine değinildikten sonra teorik çerçevede din ve dindarlık kavramları ele alınmış ve ardından din-siyaset ilişkisi incelenmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, din-devlet ilişkisi çerçevesinde laiklik konusunun ele alınmasının yanı sıra, din-devlet ilişkileri bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı konusuna değinilmiştir. Son olarak Türk toplumunun dinî hayatını etkileyen siyasî yapıdaki değişiklikler dönemler halinde ele alınmış, bilhassa AK Parti iktidarı üzerinde durulmuştur.

Türkiye'de siyasî yapıdaki değişikliğin toplumun dinî yaşantısına etkilerine odaklanan çalışmanın, bilimsel ve akademik camiaya katkılar getirmesini temenni ediyorum.

Yapılan tez çalışmasının her aşamasında yakın ilgisini hissettiğim, kaynak konusunda zengin kütüphanesini bana açan ve çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok emeği olan danışman hocam sayın Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ'a şükranlarımı sunarım. Son olarak çalışmanın ortaya çıkmasındaki teşvik ve desteği için değerli eşime teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Bu çalışmanın konusunu, kuramsal bağlamda din ve devletin karşılıklı etkileşim içerisinde farklılaştıklarını kabul eden bir bakış açısıyla din-devlet, din-siyaset ilişkileri, özelde ise Türkiye’de siyasî yapı karşısında toplumun dinî hayatındaki farklılaşma ve bunun dinî yaşama yansıması oluşturmaktadır.

“İşaret edilmelidir ki, din ile toplumsal değişimin ilişkileri çok yönlü ve çok işlevli olup bu ilişkilerde dinin yanı sıra başka bir çok etken de etkili olabilmektedir. Gerek toplumsal değişim karşısında etkili bir faktör olarak, gerekse toplumsal değişimden etkilenen bir faktör olarak din; sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal vb. faktörlerle etkileşim halinde var olmaktadır.”¹

Araştırmamız din-devlet ilişkilerinin tarihi serencamını Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerinin şekillenmesinde büyük payı olması hasebiyle Osmanlı’nın son döneminden itibaren günümüze kadarki seyrini kendi bağlamı içinde inceleyerek dinî alana etkilerini ele almaktadır.

Dinî hayat ekseninde Osmanlı İmparatorluğunun son döneminin ele alınması, günümüz din-devlet-siyaset tartışmalarının ele alınıp incelenmesi, Türkiye Cumhuriyeti’nin laiklik bağlamında gerçekleştirdiği düzenlemelerin anlaşılabilmesi ve günümüze ışık tutması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu konunun ele alınmasının ve incelenmesinin günümüzde yapılan din-devlet-siyaset tartışmalarına katkı yapacağı düşünülmektedir.

Bu çalışma aynı zamanda din-devlet ilişkileri bakımından yakın tarihimizdeki siyasî yapının toplumun dini yaşantısına etkilerinin gün yüzüne çıkarılmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

¹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 2. b., İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 177.

Devlet ve din birbiriyle ilişki içindedir. Dinin, karşılıklı etkileşim içerisinde hem toplumsal olaylardan etkilenen, hem de onları etkileyen bir olgu olması, din sosyolojisi çalışmaları için önemli bir sorunsalı teşkil etmektedir.

“Türkiye’de Değişen Siyasî Yapının Dinî Yaşantıya Etkileri” başlıklı çalışmada araştırmacıyı harekete geçiren ve bilimsel çalışmanın yapılmasına neden olan problem, Türkiye’de siyasî yapının toplumun dinî yaşantısına etkileri ve siyasî yapıdaki farklılaşma karşısında toplumun tepkilerini ortaya koymaktır.

“Türkiye’nin son yıllarda yaşadığı hızlı değişme ve dönüşme süreci, bu süreçte yaşanan gelişmeler dikkate değer bir öneme sahiptir. Bu süreçte temel hak ve özgürlükler alanı genişletilmiş, bunlar farklı toplumsal grupların kendilerini farklı şekilde ifade etmelerine imkân tanımış ve aralarındaki yeni temas ve karşılaşmalara zemin hazırlamıştır.”²

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmanın amacı, her politik durum karşısında toplumdaki değişiklik ve sosyal ve dini hayatta getirdikleridir. Bir başka ifadeyle çalışmanın amacı, siyasî irade karşısında toplum hayatındaki değişimleri anlamak ve anlamlandırmaktır.

Amacımız Türkiye’nin siyasî yapısını ve dinî hayatını sosyolojik metot ve tekniklerle incelemek ve genel olarak Türkiye hakkında daha net bir bilgi ve bakış açısı oluşturabilmektir.

Din ve dindarlık, sosyal çevre ile etkileşim halindedir. Dolayısıyla “din, kendi başına ayrı bir gerçeklik/varlık olarak anlaşılmamalı ve araştırılmamalıdır. Bilakis, onun daima belirli bir sosyo-kültürel çevre içerisinde yerleşik olduğu unutulmamalıdır. Dinî tecrübeleri ve kurumları bilgilendiren, belirleyen ve şekillendirenler daima sosyal güçler, beşeri kurumlar ve kültürel ürünlerdir.

² Ali Bayramoğlu, *Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz: Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, TESEV Yayınları, 3.b., İstanbul 2008, s. 12.

Toplumsal cinsiyet normları, cinsiyet ayrımı, siyasî tartışmalar, iktisadi olgular, ırkî meseleler, ekolojik ortamlar, medya güçleri, aile yapıları, teknolojik gelişmeler, sanatsal hareketler, özetle sosyal hayatın geneli için önemli olan herhangi bir şey ya da her şey dinî hayat açısından da önemli olacaktır. İster pekiştirici ya da reddedici, ister teşvik edici ya da mücadeleci ve isterse övücü ya da yeric bir biçimde olsun din, her zaman ve her tarihsel durumda, içinde bulunduğu daha geniş kültürün belirli sosyal normları, değerleri, sembolleri ve kurumlarıyla girift bir ilişki içerisindedir.”³

Dindarlığın durağan bir seyir izlemeyip zaman içerisinde biçimsel olarak değişime tabi olduğu da bir gerçektir.⁴

Bu çalışmanın önemi, her şeyden önce Türkiye’de meydana gelmekte olan hızlı toplumsal farklılaşmanın değişen siyasî otorite ile bağlantılı olmasıdır. Konunun yeni ve güncel olması, araştırmanın önemini daha da arttırmaktadır.

Çalışma tamamlandığında, gerek Türkiye’de siyasî yapıda meydana gelen değişim ve dinî yaşantıyla bağlantısı ortaya konmuş ve gerekse din bilimleri ve sosyal bilimler, özellikle de din sosyolojisi araştırmalarına bilhassa bilgi birikimi sunması bakımından katkılar getirecektir.

Ne var ki “Toplumsal kurumların en önemlilerinden biri olan din sistemi, Türk toplumunun manevi yaşantısını, kutsalla ilişkilerini düzenlemesinin yanı sıra, değer duygularının, toplumsal ilişkilerinin ve ahlak hayatının da temelini oluşturan ya da başka bir deyişle toplumun dünya ve ahiret sorunlarının aydınlatılmasında önemli bir neden teşkil eden ve bu bakımdan da sosyolojik araştırmalarda büyük bir titizlik, objektiflik ve anlayışla toplumda ortaya çıkan biçimleri altında ele alınması gereken çok önemli bir toplumsal realitedir.”⁵

³ Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev: İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s.130.

⁴ Yasin Aktay, ‘*Farklılık Politikaları ve Türkiye Dindarlığı*’, İslamiyat V, S. 4, 2002, s. 42.

⁵ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, s. 21.

3. Araştırmanın Varsayımları

Varsayımlar, denenmeyen yargılardır⁶ ve araştırmacının araştırma probleminin değişkenleri arasındaki ilişkiye dair beklentilerini ifade eder.⁷

Araştırmamızda, siyasî yapının temel toplumsal dinamiklerin değişimine neden olduğu ve dinî yaşantılarında da bir farklılaşma ve çeşitlenmeye neden olacağı düşüncesi temel hipotez olarak alınmıştır.

Yapılan kaynak taramaları sonucunda ve ulaşılan bilgiler ışığında araştırmanın diğer varsayımları şunlardır:

- Tez çalışması, Türkiye’de siyasî otorite karşısında toplumda tutum farklılıkları yaşandığı varsayımına dayanmaktadır.
- Türkiye’de değişen siyasî yapı ile sosyal ve dinî hayat bağlantılıdır.
- Ülkemiz insanların siyasî tercihlerinde din hala önemini koruyan bir kavramdır.
- Türkiye’de dinî hayat konusunda siyasetle ilintili olarak değişimler yaşanmaktadır.
- Toplumun siyasî irade karşısında ortaya koyduğu tutum ve davranışlar, sosyal ve dinî hayatta kendini göstermektedir.
- Modernleşme ve sekülerleşme ile birlikte dinin toplumsal hayattan geri çekileceği veya yok olacağı şeklindeki teorilere rağmen din, modern toplumda varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi; Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Nobel Yayınları, 19. b., Ankara 2005, s. 71.

⁷ Remzi Altunışık v.d., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya Kitabevi, Sakarya 2005, s. 123.

4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışma, Türkiye’de siyasî yapının toplumsal yaşantıdaki etkileriyle sınırlandırılmıştır. Çalışma kapsamında Türkiye’de dinî yaşantı ve siyaset ilişkisi ana konu olup genel olarak toplumdaki tutum farklılıklarıyla ilgili olarak gerek görüldükçe diğer konulara değinilmiştir. Çalışmamızda ilk olarak Osmanlı Devleti’nin son dönemi ele alınmış, daha sonra Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan itibaren günümüze kadar siyasî yapıdaki değişmelerin dinî hayata etkisi ve bu durum karşısında toplumun takındığı tavır incelenmeye çalışılmıştır. Çalışma dokümanlardan yararlanılarak yürütülmüştür.

5. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma yöntemi üç bölümde ele alınabilir.

İlk etapta, kuramsal çerçeve olarak, tez çalışması, değişim kuramlarının yaklaşımlarından maksimum düzeyde yararlanılarak yürütülmüş, anlama ve açıklama ve de karşılaştırma yöntemleri izlenerek hazırlanmıştır. Bu arada tipolojik ve işlevselci yaklaşımlara da başvurulmuştur. Tezin konusuyla bağlantılı olarak siyasî yapı, dinî yaşantı, değişim, gibi kavramlar araştırmada anahtar kavramları oluşturacaktır.

İkinci olarak, literatür kısmıdır. Daha önce doğrudan bu konuda yapılan çalışmalar olmamakla birlikte konunun yeni olmasıyla birlikte, önemine binaen tartışmalar ve yaklaşımlar, kitap ve makale düzeyinde yapılmaktadır. Örneğin Ejder Okumuş’un (2010). “Toplumsal Değişme ve Din” İnsan Yayınları, yine Okumuş’un (2005) “Dinin Meşrulaştırma Gücü”, Ark Kitapları, ve “Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet”, (2003), Pınar Yayınları, adlı çalışması konuyla doğrudan ilgili sayılabilecek eserlerdendir. Ayrıca M. Emin Köktaş’ın (1993). “Türkiye’de Dinî Hayat-İzmir Örneği, İşaret Yayınları, adlı çalışması da bu bağlamda zikre değerlidir. Bu arada Yümni Sezen’in (1988), Sosyoloji Açısından Din, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ve Necdet Subaşı’nın Ara Dönem Din Politikaları (2005), Küre

Yayınları, adlı çalışması da siyasî yapıdaki değişme karşısında toplumun yaşantısındaki değişiklikleri, tutum ve tavırları anlamak ve de konunun önemini kavramak bakımından oldukça önemli görünmektedir.

Üçüncü olarak da veri toplama tekniği ele alınabilir. Çalışmamızda öncelikle teorik çerçeve için kaynak taraması yapılmış ve elde edilen kaynaklar incelenerek, kuramsal bilgiler derlenmiştir. Din sosyolojisi alanında yaptığımız bu çalışmada, elde edilen doküman ve belgeler dokümantasyon tekniği çerçevesinde kullanılmıştır.

1. BÖLÜM

DİN VE SİYASET

1.1. MODERN TÜRKİYE’NİN SİYASÎ TARİHİ

Cumhuriyetin kuruluşu itibariyle Türkiye’nin siyasî tarihi üç dönemde incelenebilir:

İlk olarak 1923-1950 arası dönemdir ki bu dönem, Atatürk’ün cumhurbaşkanlığında İsmet İnönü başbakanlığında başlayan ve DP iktidarına kadar süren tek partili dönemdir. Görülen o ki, bu dönemde bir dizi devrimler gerçekleştirilmiştir. Bunların en önemlileri kılık-kıyafet ve harf devrimleri, Şeriye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu olarak zikredilebilir. Din işlerinin tedviri Başkanlık nezdinde oluşturulan Diyanet İşleri Başkanlığı’na bırakılmış ve eğitim öğretim birleştirilerek medreseler kapatılmıştır. Yine bu dönemde “1935 'de yürürlüğe giren 2800 Sayılı "Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun", Başkanlığın ilk teşkilat kanunu olmuştur. Bu kanunla teşkilatın yapısı, kadro oluşumu, merkez ve taşra görevlilerinin nitelikleri ve tayin usulleri gösterilmiştir.”⁸ II. Dünya Savaşı’nın ardından 1946’da çok partili hayata geçilmiştir.

İkinci dönem, çok partili hayata geçilmesinin ardından 1950’de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle başlayan ve 2002 yılına kadar devam eden dönemdir. Çok partili dönem 1946’da CHP dışında ikinci bir partinin kurulmasıyla başlamıştır. Bu dönemde ilk olarak Millî Kalkınma Partisi kurulmuş, ancak istediği başarıyı elde edememiş ve daha sonraları kendi kendini fesh etmiştir. 7 Ocak 1946’da Demokrat Parti kurulmuş, önce parti başkanlığına Celal Bayar getirilmiş ancak daha sonra parti genel başkanı Adnan Menderes olmuştur.

⁸ <http://www.diyanet.gov.tr/TURKISH/DY/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-8221.aspx> (25Eylül 2012)

1950 genel seçimlerinden galip olarak çıkan Demokrat Parti iktidar olmuştur. Demokrat Parti iktidarı 1960 yılına kadar sürmüştür, 1960 yılında darbe olmuş ve çok partili dönem kesintiye uğramıştır. Darbeden sonra dönemin cumhurbaşkanı, başbakan ve iki bakan idama mahkûm edilmiş fakat Celal Bayar'ın yaşı dolayısıyla cezası müebbede çevrilmiş, Adnan Menderes, Hasan Polatkan ve Fatin Rüştü Zorlu idam edilmişlerdir.

1960 darbesinin ardından 1961 yılında yeni bir anayasa kabul edilmiştir. Bu dönem 1980 askeri darbesine kadar sürmüştür. 12 Eylül 1980'de asker darbe yapmıştır. Bunun neticesinde Anayasa feshedilmiş, TBMM kapatılmıştır.

Bu dönemde “1961 Anayasası; 154. Maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nı bir Anayasa kurumu olarak düzenlemiş, genel idare içinde yer vermiş ve bu kurumun, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmesini öngörmüştür.”⁹

Şu an yürürlükte olan anayasa 1980 darbesinden sonra 1983'te yapılan referandum ile kabul edilmiş ve Kenan Evren Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Yapılan genel seçimlerde Turgut Özal başkanlığında sağ ve liberal bir parti olan ANAP iktidara gelmiştir. 1990'lı yıllardan AK Parti iktidarı dönemine kadar ülke gerek sağ, gerekse sol koalisyonlarla yönetildiğinden hiçbir parti tek başına iktidara gelememiştir.

Üçüncü dönem ise, 3 Kasım 2002'de AK Parti'nin iktidara gelmesiyle başlayan ve günümüze kadar devam eden dönemdir.

⁹ <http://www.diyanet.gov.tr/TURKISH/DY/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-8221.aspx>
(25Eylül 2012)

1.2. DİN VE DİNDARLIK

1.2.1. Dinin Sosyolojik Tanımı

Sosyolojide her geçen gün daha da önemli hale gelen dinin herkes tarafından kabul edilen genel-geçer ve belli bir tanımı yoktur. Ne var ki din konusunda yapılan birçok tanımından da bahsetmek mümkündür. Nitekim J.M. Yinger, birkaç saat içinde yüzlerce “din” tanımının toplanabileceğini belirtmektedir.¹⁰

“Dinin ne ifade ettiğinin anlaşılması ve sonuçta dinin yumuşak bir tanımının yapılmasına katkıda bulunması açısından işe dinin sözlük anlamından başlanabilir.”¹¹ Dilimize Arapça’dan gelen “din” kelimesi etimoloji bakımından çeşitli kaynaklara atfedilmektedir. “Din” teriminin Arami ve İbrani dillerinden Arapça’ya geçtiği ve bu dillerde kelimenin “hüküm” manasına geldiği; Arapça’da ise “örf, adet, borç, itaat, tutulan ve gidilen yol, ceza ve mükâfat, millet” gibi manaları olduğu belirtilmektedir.¹² Farsça’da bireyin bağlandığı ve uyduğu nazari ve ameli yol manasına gelmektedir. Bu tanım bugün dinden anlaşılan manaya daha yakın görünmektedir.¹³ İslam’da dinin klasik tanımı şöyledir: “Din, ilahi bir kanun olup akıl sahiplerini kendi iradeleriyle dünyada iyiliğe ve ahirette kurtuluşa götüren ilahi bir kanundur.”¹⁴ İslam’da din kelimesinin Kur’an-ı Kerim’le bağlantılı olduğu görülmektedir. Öyle ki Kur’an-ı Kerim’in muhtelif ayetlerinde din kelimesi taat, itaat, teslimiyet, ibadet ve millet gibi manalarda kullanılmıştır.¹⁵ Ayrıca Kur’an, dinin Allah katında İslam olduğunu da açık bir şekilde ifade etmektedir.¹⁶

Dinin değişik özellikleri vurgulanarak yapılan tanımları pek çoktur ve üzerinde birleşebilecek bir tanım yapmak mümkün değildir. Daha ziyade din adına yapılan

¹⁰ Günter Kehr, “Din Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, Der:Yasin Aktay, M.Emin Köktaş, 2.b., Vadi Yayınları, Ankara 1998,s.19.

¹¹ Okumuş, *a.g.e.*, s. 53.

¹² Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1996, s. 16.

¹³ Hamdi Döndüren, *İslam İlmihi*, Erkam Yayınları, İstanbul 2008, s. 15.

¹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sadeleştiren, Ali Bulaç ve arkadaşları), .C. 1, Birleşik Yayınları., İstanbul, s. 94.; İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları., Ankara 2007, s. 122.

¹⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 9.b.s., İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 213.

¹⁶ Âl-i İmran, 19.

tanımlar, tanımlayan kişinin, dine bakış açısına, kendi inancına ve amacına göre değişmektedir. Ayrıca din çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahip olduğundan, onun tam ve eksiksiz bir tarifini yapmak da zorlaşmaktadır.¹⁷ Bu nedenle biz bu tanımlardan bazılarını vererek ortak noktalar bulmaya çalışacağız.¹⁸

Din, her şeyden önce insan ve evren hakkında metafizik bir bilgi veren sistemdir. Aynı zamanda bu bilgiye uygun olarak bir yaşama tarzı da teklif eder. Hatta onu emreder. Bu açıdan din bir ahlak sistemidir.¹⁹

Din(religion), “kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler kümesidir.”²⁰

“İnsan toplumundaki en güçlü, en derin hissedilen ve en etkili güçlerden biri olan din, sosyal hayatın önemli bir boyutudur. Bu demektir ki sosyal boyut, dinin önemli bir parçasıdır. Sosyal bir fenomen olarak din, inançlar, ritüeller, semboller ve normların karşılıklı bağlantılı etkileşimsel bir setine sahip kültürel bir sistemdir.”²¹

Genel olarak “büyük ve üstün, insanın karşı koyamayacağı tabiat üstü ilahi bir varlık tarafından bazı şekiller altında emredildiği kabul olunan kural ve inançlardan oluşmuş bütüne de, din denilir.”²²

Tarihsel süreç içerisinde dinin farklı görünümüleri teşekkül etmiştir. Din, tartışmasız olarak insan zihninin en eski ve evrensel etkinliklerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.²³ Böylelikle insanlık tarihini aynı zamanda din ve dinî olaylar tarihi olarak da söylemek mümkündür.²⁴ Aynı zamanda M. Eliade de, ilk insanın

¹⁷ Uysal, *a.g.e.*,19.

¹⁸ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Yayınları, Samsun 2000, s. 17.

¹⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 6. Bsm., Vadi Yayınları, Ankara 2002, ss. 220-221.

²⁰ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009, s. 156.

²¹ Okumuş, *a.g.e.*, s. 52.

²² Sulhi Dözmezer, *Sosyoloji*, İstanbul, Sermet Matbaası, İstanbul 1990, s. 259

²³ Carl Gustav Jung, *Din ve Psikoloji*, Çev. Cengiz Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 17.

²⁴ Harun Özdemirci – Yaşar Çolak, *Din – Devlet, Din – Siyaset İlişkisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 15

“dindar adam” olduğunu ve anlamlı bir dünyanın ancak kutsalın keşfi ile mümkün olabileceğini²⁵ belirtmiştir.

Din, Latince (religare’den religio) bağlanmak ve cemaat manalarında olup kutsal olan varlığa karşı saygıyla karışık bir bağlılık duygusunu ifade etmektir.²⁶

Bütün insanlığı yakından ilgilendiren şey olan dinin ne olduğunu ve ne anlama geldiğini bilmek ve kavramak çok önemlidir.²⁷

“Her bilim dalı kendi yöntemibilimine göre bir din tanımı yapma yoluna gitmiştir. Bir psikolog dinî, “yaşanan bir tecrübe”, bir sosyolog, “sosyal bir olgu” ve bir kelimacı ise “akla ve nakle dayanan bir sistem” olarak tanımlamaya çalışmışlardır.”²⁸ Mevcut tanımlar dikkate alındığında araştırmayı yapanların ister istemez eğilimlerini yansıttığı görülmektedir.

Sosyologlar dinî, bir tanrı ya da tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlardır ve buna neden olarak, böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmayı olanaklı kıldığına işaret ederler.²⁹

Din sosyolojisinde dinle ilgili tanımlar, inceleme ve araştırmalar genellikle dinin toplumsal yönü üzerinde toplanır.

Din, Tylor’a göre ruhsal varlıklara inanç³⁰; R.Otto’ya göre insanın kutsalla ilişkisi³¹; G.Mensching’e göre kutsalla hayatı ilişkisi ve kutsalla çevrilmiş insanın cevabi davranışlarıdır.³²

²⁵ Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Konya 1995, s. VI-1.

²⁶ Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 13-14

²⁷ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 21.

²⁸ İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 4.

²⁹ Marshall, *a.g.e.*, s. 156.

³⁰ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, C: 2, Harper-Row, New York 1958, Aktaran: Okumuş, *a.g.e.*, s. 55.

³¹ Rudolf Otto, *The Idea of The Holy*, İng. Çev: J.V. Harvey, Penguin Boks, London ty. Aktaran: Okumuş, *a.g.e.*, s. 55.

³² Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, Çev: Mehmet Aydın, Tekin Kit., Konya 1994. Aktaran: Okumuş, *a.g.e.*, s. 55.

Din, Robert Bellah'ın tanımına göre, insanların varlıklarını nihai şartlarına bağlayan sembolik bir form ve faaliyet bütünüdür.³³ Durkheim'in din ile ilgili tanımı genel olarak kutsal-profane ayırımına dayanmaktadır. Ona göre din, "kutsal şeylerle ilgili inanç ve uygulamalar manzumesidir".³⁴

T.Parsons'a göre din, empirik olmayan, değer koruyucu karakteriyle nitelenen bir inanç sistemidir.³⁵

Anlaşılan "Herkes tarafından kabul edilecek geçerli bir din tanımını yapmanın gücü ortadadır. Şimdiye dek birçok din tanımı yapılmıştır. Bunların hepsi de en doğru tanım olmak iddiasındadır. Hayatın çok geniş bir alanını kapsayan dinin ve dinsel yaşantının ana öğelerini göz önünde bulundurarak bir tanım yapmak gerekirse, insanın, duygusal ya da bilinçli olarak bağlı bulunduğu bir takım doğüstü kudretlere ya da varlıklara inanmasına ve bunlara ibadet etmesine din denir."³⁶ İfade edilebilir ki "Tabii ki özellikle sosyal fenomenlerle ilgili olarak tanımlamanın kendisi, teori kurmak demek olmasa ve üstelik tanımlanan şeyin hakkıyla anlaşılmasında çoğu zaman engel teşkil etse de, bilimsel çalışmaların, bir insan aktivitesi olarak kavramsallaştırma yapmadan ve de kavram ve terimlerini tanımlamadan sağlam bir şekilde yürütülmesi ve empirik boyuta taşınması mümkün gözükmemektedir."³⁷

Herkesin benimseyebileceği bir din tanımı ortaya koymak kolay iş değildir. "Birden fazla din olduğu ve hatta bir dinin farklı yorumlara dayalı farklı uygulama biçimleri olduğu düşünüldüğünde, herkesin üzerinde konsensüs sağlayacağı bir din tanımından söz etmenin mümkün olmadığı anlaşılır. Buna da bir de sosyoloğun hangi perspektiften baktığı, hangi strateji ile yaklaştığı hususu ilave edildiğinde, durumun ne kadar zor olduğu ortaya çıkar. Bu bağlamda denilebilir ki sosyolojik tanımlara 'hakikatler' olarak yaklaşımdan ziyade 'stratejiler' olarak yaklaşmak

³³ Robert Bellah, *Beyond Belief*, Essays on Religion in a Post-Traditional World, Harper-Row, New York, 1970. Aktaran: Okumuş, a.g.e., s. 55.

³⁴ Ian Thompson, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev: B. Zakir Çoban, Birey Yayınları, İstanbul 2004, s. 25.

³⁵ Kehrer, a.g.e., s. 19.

³⁶ Doğan Ergün, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 2.b., Gerçek Yayınevi, İstanbul 1974, s. 198

³⁷ Okumuş, a.g.e., s. 52.

faydalıdır. Tanımsal bir strateji, tanımlanan şeyi mütalaa altına almamızı ve tanımlanan şey hakkında düşünme yollarını bulmamızı temin eder.”³⁸

Bu çerçeveden bakıldığında, din sosyoloji literatüründe din tanımlarının genel olarak iki kategoride toplandığını ifade etmek mümkündür. “Birinci kısma giren tanımlarda din, muhteva olarak sahip olduğu kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü gibi anlam ve değer muhtevasına bağlı olarak tanımlandığından bu tür tanımlara substansiyel (asli, özsel) tanımlar denir. İkinci guruba girenlerde ise din, birey ve toplum hayatında hangi fonksiyonu yerine getirdiğine bağlı olarak tanımlandığından, bunlara fonksiyonel tanımlar denmektedir.”³⁹

1.2.1.1. Özsel (Substantif) Tanımlar

Substantif tanımlara göre din, “içerik olarak sahip olduğu kutsal, aşkın, ilahi ve fizik ötesi anlam ve muhtevalarına bağlı olarak tanımlanır. Bu yaklaşımı benimseyenler, dinin özü veya esasını eksene alıp belirlemeye çalışırlar. Başka bir ifadeyle substantif tanımlar, dinin ne olduğunu tespit etmeye çalışırlar. Bu tanımlar, din olarak nitelenen dinî içeriğin kategorilerini ve gayr-i din olarak belirlenen diğer kategorileri tespit etmeye çabalar.”⁴⁰

Örnek vermek gerekirse, “Edvard B. Taylor, bu yaklaşımı benimsemiş biri olarak dinin minimum tanımı dediği bir tanımla dinî ‘ruhsal varlıklara inanç’ olarak tanımlar. Taylor’a göre sanayileşmemiş birçok toplumda insanlar, Tanrı veya tanrılarla ilgili olmamış veya az ilgili olmuş, ancak görünmeyen birçok varlıklara inanmışlardır. Bu nedenle ruhsal varlıklara inanç ifadesi, Taylor’a, tanrılara inanç ifadesinden daha geniş görünmektedir.”⁴¹

³⁸ Okumuş, *a.g.e.*, s. 55.

³⁹ M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat -İzmir Örneği-*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, s. 24.

⁴⁰ Okumuş, *a.g.e.*, s. 56.

⁴¹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, C: 2, Harper-Row, New York, 1958, Aktaran: Okumuş, *a.g.e.*, s. 58.

Bir diğer substantif tanım da Peter L. Berger'e aittir. Berger, dini şöyle tanımlar: "Din, kutsal kozmosun kendisiyle tesis edildiği beşeri girişimdir."⁴²

"Substantif tanımların, işlevsel tanımlara göre bazı üstünlüklerinde söz edilebilir. Mesela substantif tanımların belki de ana avantajı, işlevsel tanımlardan daha özel ve belirli olmasıdır. Substantif tanımlar, din tanımı noktasında daha açık ve kesindirler."⁴³ Buna karşın temel referans noktası aşkın, insanüstü bir varlığa, yani Tanrı'ya atıfta bulunan bu tanımlar, din fenomenini evrensel olarak tanımlayamamışlardır.⁴⁴

1.2.1.2. İşlevsel tanımlar

Bu tanımlar da "Bir ölçüde formel tanımlar olarak da isimlendirilebilecek olan işlevsel tanımlarda din, birey ve toplum hayatında hangi işlevi yerine getirdiğine bağlı olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyenler, dinin özde ve temelde ne olduğu ile değil, ne yaptığı ile ilgilenmektedirler. Dinî inanç ve pratiğin içeriği ve özü, bu tanımsal strateji için, dinin sonuçlarında daha az önemlidir. Milton Yinger'e göre işlevsel tanımlar, dinin daha geniş tanımlarıdır. Yinger'e göre bir sosyal fenomeni, eğer dinin açık işlevini yerine getirirse, dinî olarak tanımlarız."⁴⁵

"Durkheim, K.Marx, T. Parsons, G. Lenski, T. Luckmann, Geertz gibi sosyologlar dine işlevselci bir tanım getirmeye çalışmışlardır. Bunlardan örneğin J. M. Yinger'in "Bir halk gurubunun onun vasıtasıyla insan hayatının nihai problemini çözmek için uğraşıp mücadele ettiği bir inanç ve pratikler sistemidir." biçimindeki din tanımını, işlevsel din tanımı çerçevesinde ele almak mümkündür."⁴⁶

⁴² Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, ss. 55, 88.

⁴³ Okumuş, a.g.e., s. 58.

⁴⁴ Köktaş, a.g.e., s. 27.

⁴⁵ Okumuş, a.g.e., s. 59.

⁴⁶ Okumuş, a.g.e., s. 60.

İfade edilebilir ki, “İşlevsel din tanımlarının lehine getirilen en önemli argümanlardan biri, bu tanımların daha belirgin, daha yalın ve daha net sosyolojik çözümleme yöntemine uygun oldukları biçimindedir.”⁴⁷

“İşlevsel tanımların önemli bir avantajı da, onun genişliğidir. İşlevsel tanımlar, dinin çeşitli boyutlarını, değişen yönlerini ortaya koymada substantif tanımlardan daha iyi olmaya eğiliminde gibidir. İşlevsel tanımlar, gözlemciyi çoğu sosyal ortamların dinî niteliğine duyarlı olmaya teşvik eder.”⁴⁸

1.2.2. Dinin Toplumsal İşlevleri

Burada “Dinin sosyal işlevleriyle kastedilen, dinin toplumdaki yeri ve etkileri, toplum için gördüğü iş ve görevlerdir. Dinin pek çok olumlu veya olumsuz, görünen veya görünmeyen, açık veya gizli sosyal işlevi bulunmaktadır. Bunların görece önemli olanlarını Okumuş şöyle sıralamıştır: Zihniyet Kazandırma, Bütünleştirme, Çatıştırma ve Parçalama, Organizasyon, Sosyalleştirme ve Sosyal Kontrol, Yapılandırma ve Düzenleme, Kimlik Kazandırma, Kültürü koruma ve Aktarma, Değerler hiyerarşisi Sağlama, Aracı kurumluk ve Meşrulaştırım.”⁴⁹

Din duygusu fitrattan doğar ve fitrat ile birlikte gelişir ve ilerler. Hiç kimsenin müdahalesi olmadan tabii olarak ve fitrata uygun tarzda terakki eder. Dış tesirler sadece bu duyguyu düzene sokar ve doğru yola sevk eder.

O halde insanın temel psiko-sosyal ihtiyaç ve istidatlarından biri de dindir. Bu ihtiyaç tam karşılanmaz ve tam geliştirilmezse kişinin bu yönü zayıf kalacak, bu yönü zayıf olan bir kişi de kendinden beklenen bazı görevleri gereği gibi yapamayacaktır. Sözgeleşi, bacakları tam gelişmemiş, kemik gelişimi tam olmamış bir kimse nasıl normal yürüyemez, sağlıklı insanlar gibi ağır yükleri taşıyamazsa; sağlıklı din eğitimi almamış, dinî yönü tam gelişmemiş bir kişi de mesuliyet duygusu

⁴⁷ Berger, *a.g.e.*, s. 91, Aktaran: Okumuş, *a.g.e.*, s. 64.

⁴⁸ Okumuş, *a.g.e.*, s. 64.

⁴⁹ Okumuş, *a.g.e.*, ss. 67-80.

tam gelişmediği için kendinden beklenen sağlıklı ve güvenli kişiliği geliştiremeyecek ve gösteremeyecektir.⁵⁰

Duygu, insan ruhunun temel bir unsuru olarak bütün ömür boyunca devam eder. Psikolojide dinî duygu bir realite olarak kabul edilmektedir. Çünkü insandaki dinî faaliyetlerin psikolojik belirtisine bakıldığında, bu faaliyetin duygusal bir karakteri olduğu açıkça görülmektedir. Bu yüzden din psikolojisindeki en temel unsurlardan biri de dinî duygudur. Dinin ve dolayısıyla dindarlığın, kaynağını bu duygunun daha yüksek ve olgun şekli olan ulûhiyet şuurundan aldığı belirtilir.⁵¹

Din duygusu, bir insanın dinî konular karşısında duygulanması ve duyarlılığıdır. Dinî duygu da diğer duygular gibi insanın tabiatına ve yaratılışına bağlı bir duygudur. Zira insan fitratının derinliklerinde vardır din duygusu. İnsanoğlu kâinatın parlaklığı ve enginliği karşısında acizlikten başka şeyler de hisseder. Bu duygu onu kâinatın yaratıcısını araştırmaya sevk eder.⁵² İnanan bir kişinin dinî duyguları, onun Allah ile kurduğu duygu ilişkisinin şekilleridir. Hisseden ve isteyen ferdin “ilahi kuvvete” yönelmesi ve bu yolda gayret göstermesi de onun dindarlığının bir göstergesidir.⁵³

Allah’a bütün kalbiyle inanan ve güvenen bir kişinin bu imanı sayesinde, kendisine olan güveni, dayanma, direnme gücü artmakta, başkalarına bağımlılıktan kurtulmakta ve hayattaki problemlerle baş etme gücünü kendinde bulabilmektedir.⁵⁴

⁵⁰ Hâbil Şentürk, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları., İstanbul 1997, s. 166.

⁵¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 2005, s. 137-140.

⁵² Muhammed Kutub, *İslam’a göre İnsan Psikolojisi*, çev: Akif Nuri, 3.b., Hicret Yayınları, 1979, s. 260- 270.

⁵³ Uysal, *a.g.e.*, 22- 24.

⁵⁴ Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 227.

1.2.3. Dindarlık ve Boyutları

1.2.3.1. Bir yaşam biçimi olarak dindarlık

Arapça “dîn” sözcüğüne Farsça “dar” ekinin eklenmesi suretiyle oluşturulan birleşik sıfat olarak “dindar” kelimesi Türkçede uzun zamandan beri yerleşmiş ve geniş bir kullanıma erişmiş olup, lugatte bu kelimeye “Dinin emirlerine hakkıyla uyan ve içtenlikle yerine getiren kişi”⁵⁵ ya da “Allah’a inanmış ve bağlanmış olan kimse” anlamlarının yüklendiği ifade edilmektedir.⁵⁶ Aynı zamanda dindarlık, “kişinin herhangi bir dinsel yapıya bağlılığını ifade etmesi, dinin subjektif ifadesidir.”⁵⁷ Dindarlık sözlükte, “dinin yapılmasını emrettiklerini yapma, yasaklarından kaçınma hali”⁵⁸ olarak tarif edilir.

Din ve dindarlık kavramlarının birbirinden farklı anlamları vardır.⁵⁹ Bu yüzden dinin tanımı bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer kavram ise dindarlıktır. Din çok genel anlamda bir sistemi ifade etmektedir. Dindarlık ise, bireyin din olarak kabul ettiği obje doğrultusunda gerçekleşen bireysel yaşantılarını ifade etmektedir.⁶⁰

Dindarlığın tezahürleri dikkate alındığında “insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimini, yani dinî yaşantıyı veya dindarca hayatı; inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe, duygu, ibadet, etki, organizasyon gibi boyutları olan bir olgu” olarak tanımını yapmak mümkündür.⁶¹

Dindarlık, insanlık tarihinde insanın belki de en eski ve ilk bütünsel tecrübelerinden biri ve vazgeçilmez tarihi bir gerçek olarak kabul edilebilir. Dinî

⁵⁵ Ahmet Nedim Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, MEB Yayınları., Ankara 2009, s. 60.

⁵⁶ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 5.b., Aydın Kitabevi, Ankara 1982, s. 222.

⁵⁷ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 96.

⁵⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, 11.b., İstanbul 1996, s. 284.

⁵⁹ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s. 30.

⁶⁰ Adem Şahin, *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik*, Adal Ofset, Konya 2007, s. 15.

⁶¹ Ejder Okumuş, “Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık”, *İslamiyat*, C: 5, S: 4, Ankara 2002, ss. 194-195.

kişilik, duygu, düşünce, inanç, tutum ve davranışların ahenkli bir bütünü olarak ortaya çıkmaktadır.⁶² Herkes dinî deneyim üzerine ne düşünürse düşünsün, ona sahip olan, ona bir hayat, anlam ve güzellik kaynağı temin eden, dünyaya ve insanlığa muhteşem bir çehre kazandıran büyük bir hazineye maliktir. Pistis (inanç) ve barış sahibidir.⁶³

Dindarlık, ifade edilmesi, somut verilerle ortaya konulması güç bir kavramdır. Vergote dindarlığı, “Allah’ı varoluşun kaynağı ve iyiliksever bir kudret olarak kabul etmektir.” şeklinde tanımlar ve dinî gerçeğin, önceden tayin edilmiş dinî atıflar içinde dindar olmuş insanların dinî gerçeği olduğunu ve “dindar olmanın veya olmamanın muhtemel şekillerini keşfetmeyi amaçladığını” belirtir.⁶⁴ Kutub bu durumu şöyle izah eder: “İster doğru yolda olsun, ister eğri yolda olsun, insan, ruhunda fitri olarak kendisinden daha güçlü bir kuvvetle karşı karşıya bulunduğunu hissetmiştir. Ve bu güçlü kuvvet karşısında aciz kalması onun dinî inançlarının bir bölümünü teşkil etmektedir.”⁶⁵

Dindarlık kavramının, dinlere, ruhsal sistemlere, aynı dine bağlı ya da tamamen bağımsız farklı mezheplere göre farklı anlamlar taşıyacağından oldukça göreceli olduğu kabul edilebilir. Kimine göre ölçeksel anlamda dindarlık, “Kıyamet gününe ve Kuran’ın Allah’ın emirlerini açıkladığına ve Kuran’da belirtildiği şekilde hayatın yaşanması gerektiğine ve ibadet ederek ruhen huzura kavuşulacağına, ölümden sonra bir hayat olduğuna, cennet ve cehennemin varlığına, dinî değerlerin insanı gerçeğe ve güzelliğe götürdüğüne inanç” anlamına gelir. Bunları reddedenin ise dindar olmadığı sonucunu ortaya çıkarır. Diğer bir ifade ile her birey yukarıda sözü edilen esaslara yönelik değerleri ne kadar çok kabul ediyorsa o kadar çok dindar ve ne kadar şiddetle reddediyorsa o kadar az dindar olduğu sonucu sosyolojik anlamda ortaya çıkmaktadır.”⁶⁶

⁶² Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 19.

⁶³ Jung, *a.g.e.*, s. 143.

⁶⁴ Mehmedoğlu, *a.g.e.*, s. 30.

⁶⁵ Kutub, *a.g.e.*, s. 270.

⁶⁶ Kayhan Mutlu, “Bir Dindarlık Örneği”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C: 3, S: 4, Ekim 1989, s. 196.

1960'lardan sonra gerek çok boyutluluk düşüncesinin daha çok paylaşılması ve gerekse bilgisayar ve istatistiksel aletlerin gelişmesi sebebiyle, çok boyutlu araştırma desenini esas alan çalışmaların daha çok tercih edildiği görülmektedir.⁶⁷ Bir insanın ya da bir grubun dinî hayatını incelerken, onların inançlarını ve ibadet sıklığını ele almak bizi istenen sonuca götürmez. Kişilerin dinî hayatını çok yönlü boyutlar içerisinde incelemek ve ona göre karar vermek gerekir.⁶⁸

Dindar bir bireyi anlama ve ilişkilerini belirlemede ibadetlerin çok önemli etkileri bulunmaktadır.⁶⁹ Şuurlu yapılan ibadet (ihسان) şahsiyetin gerek içe ve gerekse dışa dönük yönünün gelişmesine yardımcı olur. Çünkü kendisini Allah'a muhatap kabul eden dindar, her zaman Allah'ın kontrolünde olduğunu düşünerek kendi durumunu değerlendirir (otokritik); hayatını Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde gözden geçirir; O'nun rızasına uygun olan ve olmayan davranışları tespit eder.⁷⁰

Davranışlar, iç dünyamızın dışa yansıyan uzantıları olduğuna göre, genel olarak inançların ve özel olarak da dinî inançların davranışlara yön vermesi, onları etkilemesi kaçınılmaz olarak kendini gösterecektir.⁷¹

1.2.3.2. Dindarlık Tipolojilerinden Bazıları

M.Weber, özsel anlamda birbiriyle kesişen bir çok dindarlık tipolojisi geliştirmiştir. Onun din sosyolojisi ile ilgili sistematik çalışmasında, bütün dünya dinleri için kullanılabilecek karşılaştırmalı, yapılan işle bağlantılı dindarlık tipolojileri bulunur: Çiftçi dindarlığı, şövalye ve feodal beyler dindarlığı, bürokrasi, burjuva, küçük burjuva ve zanaatkar dindarlığı, proleter alt tabaka dindarlığı gibi.

⁶⁷ Şahin, *a.g.e*, s. 18.

⁶⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 73.

⁶⁹ Hayati Hökelekli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 117.

⁷⁰ Hâbil Şentürk, *İbadet Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 43.

⁷¹ Şentürk, *a.g.e*, s. 199.

Weber, üst ve alt tabakaların dindarlığına ve dindarlıktaki şehir-kır ayırımına özel bir önem verir.⁷²

Dindarlık G. Mensching'in toplumsal sınıflara göre yaptığı tipolojiyle, göçebe dini/dindarlığı, asalet dini/dindarlığı, köylüler dini/dindarlığı ve burjuvazi dini/dindarlığı olmak üzere dört tipe ayrılabilir.⁷³

Taplamacıoğlu dindarlık tipolojisini dinî yaşayışın şiddet ve yoğunluğuna göre şu şekilde yapmaktadır: gayr-i amil, idare-i maslahatçı, dinî bütün, sofı, softa veya yobaz.⁷⁴

1.2.3.3. Dindarlığın Boyutları

Dindarlık hakkında yapılan tipolojiler yanında, özellikle empirik araştırmalar çerçevesinde, dindarlığın araştırılmasında hangi göstergelerin kullanılacağı meselesi de din sosyolojisi çalışmalarının önemli bir araştırma konusu olmuştur. Bugün dindarlığın boyutları meselesi olarak anılan bu tür tipolojiler, bir toplum içinde yaşayan insanın dindarlığının nasıl tespit edileceği veya dinin insan hayatının hangi yönlerinde ve ne derecede etkide bulunduğu meselesini tartışmaktan kaynaklanır. Batı'da uzun yıllar dindarlık tek boyutlu bir göstergeyle tespate çalışılmıştır. Bu konuda yapılan eleştiriler neticesinde ilk defa Joseph Fichter, bireysel dindarlığın çeşitli boyutlarını tespit etmeyi ve bu boyutların empirik olarak araştırılmasının temelini ortaya koymayı dener. Onun tespitine göre insanlar (katolikler), gerçek dindar, şekilci dindar, kenarda ve kapalı dindar olarak sınıflandırılır.⁷⁵

“Bir insanın dindarlığının birbirinden ayrı yönlerden oluştuğunu açıkça ifade eden bir analiz çerçevesi ortaya koyarlar. Dindarlığın bu boyutları birbirinden relatif bağımsız olarak farklılaşır. Bir boyut bir insanda çok kuvvetli olarak bulunabilir;

⁷²Max Weber, “*Religiossoziologie*” Aktaran: Köktaş, a.g.e., s. 27.

⁷³Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, Çev: Mehmet Aydın, Tekin Kit., Konya 1994. Aktaran:Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, Ark Kitapları, İstanbul, 2005, s. 39.

⁷⁴Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 10, Ankara 1962, s. 145.

⁷⁵Köktaş, a.g.e., ss. 49-50.

buna karşılık diğeri zayıf olabilir. Bu yaklaşım esas alındığında, dinî davranışın bütün şekillerini dikkate almaksızın gösterilen her teorik gayretin, mahiyet itibarıyla bir teori olsa bile eksik kalmak zorunda olduğu söylenebilir.”⁷⁶ Lenski Detroit kentinde yaptığı araştırmasında dindarlığın dört boyutunu birbirinde ayırır: zühd, öğreti, ayinsel davranış ve guruplar olarak formel organizasyon. İnançta kilisenin koymuş olduğu öğretileri kabul etme, zühdde Tanrı ile kişisel birlikteliğin önemi vurgulanır. T. Luckman da empirik araştırmasında dörtlü bir tipoloji kullanır: Ayinlere katılma, kiliseyle subjektif özdeşleşme, ortodoksi, ritüel olmayan kilise faaliyetlerine katılma.⁷⁷

Dindarlığı bütün dinleri içine alacak kapsamlı bir tanımını yapan ilk sosyolog Glock olmuştur. Glock, bu tespiti dayanarak dindarlığın temel boyutları olarak kabul edilebilecek genel alanları beş kategoride ele almaktadır. Biz de çalışmamızda bu yaklaşımı benimsemiş bulunmaktayız.

Dinî tecrübe boyutu kategorisi ile bütün dinlerin, dindar insanın her hangi bir zamanda nihai gerçeklikle doğrudan temas ettiği veya dinî bir duyguyu tecrübe ettiği az çok açıkça kabul ettikleri hususu ifade eder. İnanç boyutu kategorisi ile dindar her insanın belli inanç ilkelerini kabul edeceğine yönelik beklentiler kast edilmektedir. İbadet boyutu kategorisinden, bir dinin mensuplarının yerine getirdikleri beklenen bütün spesifik dinî pratikler anlaşılmaktadır. Bilgi boyutu ise bütün dinlerde dindar insandan, inancının temel öğretilerini ve kutsal metinleri bilmesi ve onlara güvenmesinin beklendiği hususunu ifade eder. Etkileme boyutu, bu dört boyuttan farklı olarak, kişinin dinî inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin bütün seküler sonuçları şeklinde özetlenebilir.⁷⁸

İfade edilebilir ki “Dünya dinlerini dikkatlice gözden geçirecek olursak, dinî ifade etme şekillerinin birbirinden ne kadar farklı olduğunu görebiliriz. Çünkü dünya dinleri, müntesiplerinden birbirinden farklı ibadet şekillerini sergilemelerini istemektedirler. Mesela, Katolik ve Protestanların, Hristiyanlığın Kutsal Komünyon

⁷⁶ Köktaş, *a.g.e.*, s. 51.

⁷⁷ Köktaş, *a.g.e.*, ss. 51-52.

⁷⁸ Köktaş, *a.g.e.*, ss. 53-54.

ayinine düzenli olarak katılmaları gerekmektedir. Bu ibadetler Müslümanların dinî uygulamaları arasında yoktur. Fakat Müslümanların da gün içinde beş vakit namazlarını düzenli olarak kılmaları gerekmektedir. Dünya dinleri arasında, detaylardaki bu farklılığa rağmen dindar insanların dinî yaşayışlarını ifade etmek için yöneldikleri alanlar temelde ortak özellikler taşımaktadır. Bu genel alanlar, dindarlığın temel boyutları olarak düşünülebilir.”⁷⁹

1.2.3.3.1. Dinin Genişlemesine Boyutları

Bunlar, dinî yaşayışın uzandığı alanları tasvir eden gruplardır.⁸⁰ Burada dinin biri diğerini tamamlayan beş ayrı boyutundan söz etmek gerekir.

1.2.3.3.1.1. İdeolojik Boyut

Bu boyut, dinî inanç temeline dayanmaktadır. Dindar bir insanın sahip olduğu muayyen inançları ve bunların fert açısından taşıdıkları önem ve gördükleri fonksiyonları ifade etmektedir.⁸¹ Yani bir tür “bağlanma”dır. Bağlanma da kendisini inanç içerisinde ifade etmektedir. Dindar olan insan, kendisini Allah’a bağlayan ve yaptığı her işi onun için yapan insandır. Bu insan Allah’la irtibatını kuvvetlendirecek belli inançlara sahiptir. Sahip olunan bu inançlar, dinî hayatın çekirdeğini oluşturmaktadır.⁸²

Dinin inanç yapısını üçe ayıran Glock, her dinde bu ilkelerin bulunduğunu savunur. Bu ilkelerin birinci görevi ilahi bir varlığın olduğunu kabul etmek ve onun mahiyetini belirlemektir. Bu görevle birlikte inanan insan sadece Tanrı’nın varlığını değil aynı zamanda zati bir Tanrı varlığını da kabul etmiş olur. Bu şekilde insanın

⁷⁹ Charles Y. Glock, *Dinî Teslimiyetin Tetkiki Üzerine, (Dindarlığın Boyutları)*, Çev: Faruk Karaca, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Y. 1, S: 3, ss. 1-27.

⁸⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 74.

⁸¹ Uysal, *a.g.e.*, s. 119.

⁸² Hökelekli, *a.g.e.*, s.74

ilahi iradeye göre rolü farklılaşabilir. Bu, inanç ilkelerinin ikinci görevidir ki tercih ettiği imana göre amaç ilkelerine de inanmasıdır. Buna, amaçlı ilahi iradeye iman denilebilir. İnanç ilkelerinin üçüncü kategorisi ise ilahi iradenin amacının yerine gelmesi ve gerçekleşmesidir. Her din bu üçlü tasnifin değişik yönlerine vurgu yapar.⁸³

1.2.3.3.1.2. İbadet Boyutu

Bu boyut dindar olan insanların dinî uygulamalarını içine almaktadır. Özellikle inananlardan beklenen dinî ameller bu boyutta yer almaktadır.⁸⁴ İnsanlarda dindarlığın göstergesi olan bu uygulamalar çok çeşitlidir. Bunların başlıcaları dua, namaz, hac, oruç, zekât, zikir, ayin, kurban, vb. ibadetlerdir.⁸⁵

İnsanoğlunun fitratında yaratıcı güç karşısındaki aczi ve kimsesizliği hissetmesi kâinattaki fevkaladelikler karşısında hayranlık duyması onu secdeye kapatır ve ibadete sevkeder.⁸⁶ Dinin ibadet boyutu da insanların ibadete katılmalarının sıklığını, ibadetlerin çeşitli biçimleri arasındaki değişik ilişkileri ve belli bir pratiğin içindeki değişkenleri izlemektedir. Bu boyuttan elde edilecek bilgiler, ibadetlerin fert için ne ifade ettiğinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak, bu da farklılaşmış dinî katılma ve tecrübenin açıklanması yolunda önemli veriler ortaya koyacaktır.⁸⁷

Bu bağlamda inceleyecek olursak geniş anlamıyla ibadet kavramı, “kutsal zaman ve mekânlara saygıları, dünya düzeni ve Tanrı iradesinin geniş bir yorumu sonucunda girilen bazı eylemleri ya da belli bir amaca varmak için yapılan törenleri (taharet, dua, kurban gibi) içermektedir.”⁸⁸

Dinî uygulama boyutu üç farklı açıdan incelenir.

⁸³ Mehmedoğlu, *a.g.e.*, 28.

⁸⁴ Uysal, *a.g.e.*, s. 119.

⁸⁵ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 74.

⁸⁶ Kutub, *a.g.e.*, s. 276.

⁸⁷ Mehmedoğlu, *a.g.e.*, s. 28

⁸⁸ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, AÜİF Yayınları, Ankara 1968, s. 136.

Bunlardan birincisi; araştırma yapan kişi ayinsel aktivitelere katılma sıklığını göz önüne alarak bireyleri birbirinden ayırmayı ön plana çıkarabilir ve çeşitli dinî uygulamalar arasındaki ilişkiyi inceleyebilir.

İkincisi; özel olan dinî uygulamaların tabiatındaki çeşitliliği inceleyebilir.

Üçüncüsü ise; dinî uygulamalara devam eden bireyler için ayinsel davranışların ne anlam ifade ettiğini inceleyebilir.⁸⁹ Bütün benliği ile gerçekten dindar olan insanlar var olduğu gibi, görünüşte dindar olan insanlar da vardır. İnsanların görmesi için iş yapan insanları Okumuş, “*Gösterişçi Dindar*” olarak adlandırmaktadır.⁹⁰ Dinî uygulamalara katılma ile onlarla bütünleşme kavramlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak, iki kişi her Cuma günü camiye giderek cemaatle namaz kılmaya önem verir. Görünüşte ikisi de dinî uygulamalarda eşit gözükmemektedir. Oysa birisi için bu eylem, sadece haftada bir gün katıldığı dinsel bir uygulamadan başka bir şey olmayabilir. Diğeri için ise; bu ibadeti yapmak hafta boyunca icra edilen dinî uygulamaların engin çeşitlerinden biri olabilir. Bu durumda bu iki şahsın dinî uygulamalara iştirak etmelerini eşit saymamak gerekir. Çünkü biri bütün benliği ile bu uygulamayı hissetmekte diğeri ise bu ibadeti yapmış olmak için yapmaktadır.⁹¹

İnsanların, dinî uygulamaların onlara göre ne mana ifade ettiklerini anlamaları için, öncelikle bu uygulamaların özel şekillerinde mevcut olan çeşitlilikle ilgili bilgileri kavramaları gerekmektedir.⁹²

Yapılan pek çok araştırmanın sonuçlarına göre ise, din ve dinî hayatın en önemli boyutunu teşkil eden ibadetlerin kişinin ruh sağlığına önemli katkılarının olduğu tespit edilmiştir.⁹³ Dinî inanç ve değerler son derece çalkantılı ve buhranlı bir dönem yaşayan kişiye güven ve iç huzuru temin etme, hayatına anlam verme, sağlam bir kişilik ve olumlu bir hayat felsefesi geliştirmede eşsiz bir öneme sahip

⁸⁹ Ünver Günay, *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2006, s. 33- 34.

⁹⁰ Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, Pınar Yayınları , İstanbul 2002, s. 47.

⁹¹ Gönül Pilavcı, “*Bayanları Dine Güdüleyen Nedenler*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, E.Ü.S.B.E., Kayseri, 2003, s. 12.

⁹² Charles Y. Glock, *a.g.e.*, s. 263.

⁹³ Hayati Hökekleli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, s. 119.

bulunmaktadır.⁹⁴ Ayrıca ibadetlerin günümüzün en önemli ruhsal hastalığı sayılan gerilim ve strese karşı da yararlı olduğu görülmektedir.⁹⁵ İbadet ve duanın insan psikolojisine sağladığı derin katkı ve zenginliğe Victor Frankl'ın II. Dünya Savaşı sırasındaki Toplama Kamp'ı tecrübesi örnek olarak verilebilir. Frankl'ın gözlemlerine göre, fiziksel açıdan çok zayıf olmalarına rağmen ibadet ve dua vasıtasıyla iç zenginliği yaşayan insanlar diğerlerinden daha dayanıklı, iradeli ve güçlü olarak kamp ortamının dayanılmaz acılarına katlanabilmişlerdi.⁹⁶

İbadetler bilinçli bir şekilde yapıldığında, kişiliğin gerek içe ve gerekse dışa dönük yönünün gelişmesine yardımcı olurlar. İbadetler genellikle kişilik ve karakteri düzenleyici ve dengeleyici sistemler olarak da anlaşılabılır. Bütün ibadetler insan şuurunu iyice, doğruya yönlendirerek ve onları olgunlaştırarak güzel davranışlar sergilemelerini sağlarlar.⁹⁷

Kur'an-ı Kerim de "Muhakkak namaz hayâsızlıktan ve fenalıktan vazgeçirir."⁹⁸ buyrulmaktadır. Namazın çok önemli iki yönü vardır. *Birincisi*, onun ayrılmaz ve kaçınılmaz özelliği olan kişiyi kötü şeylerden alıkoymas, *ikincisi* ise kişiye olumlu değerleri gerçekleştirme imkânı vermesidir.⁹⁹

Bir bütün olarak ibadetler, güçlülere katlanma, sıradan benliği aşarak geliştirme, zorluklarla mücadele etme ve kendini yenileme ile sonuçlanan psikolojik bir olgunlaşmanın itici güçleri olarak değer kazanır.¹⁰⁰

⁹⁴ Hayati Hökelekli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, s. 184.

⁹⁵ Haluk Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 153- 157.

⁹⁶ E. Victor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. S. Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1992, s. 40-42.

⁹⁷ Hayati Hökelekli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, s. 122.

⁹⁸ Ankebut, 45.

⁹⁹ Mevdudi, *Tefhimü'l- Kur'an*, C: IV, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 228.

¹⁰⁰ Hökelekli, a.g.e., s. 124.

1.2.3.3.1.3. Tecrübe Boyutu

Bu boyut, dinî inanç ve dinî ibadetle bağlantılı olarak hassas ve daha az açık olan yaşantı şekillerinin bulunduğu düşüncesine dayanır. Bu boyutun çeşitli bileşenleri vardır: ihtiyaç, idrak, tevekkül (veya güven) ve korku.¹⁰¹

Dinî duyguların değişik şekillerle ifade edildiği açık bir şekilde ortadadır. Bu konuda ilgi, kavrayış, iman, güven ve korkuyla ilgili fikirler ekseninde konuşmak gerekir. Zira bireylerin, aşkın olan varlığa bakış açıları farklıdır. Bu durum onların ilgi ve ihtiyaçlarındaki farklılıklarından kaynaklanır. Birey aşkın olan varlığa ne kadar ilgi duyarsa o kadar çok inanca istekli olmakta ve hayatın manasını araştırmaktadır. Böylece bireyin bu manayla ilgisi, tecrübî boyut içinde kendi dindarlığının göstergesidir.¹⁰²

Dinî tecrübe boyutu Glock ve Stark'ın ortaklaşa kaleme aldıkları bir çalışmada şöyle ifade edilir: “Ne kadar hafif olursa olsun, bir ilahi zat yani Tanrı ile, nihai hakikat ile, müteal bir otorite ile belli bir iletişimi içermesi bakımından, bir kişi tarafından hissedilmiş ya da bir dinî grup tarafından tanımlanmış bütün duyguları algıları ve duyumları kapsamaktadır; daha kısa bir ifadeyle söylenirse, dinî tecrübeyi nitelendiren ve onu diğer her insani tecrübeden ayıran temel unsur; tabiatüstü bir kudretle belli bir ilişki yönüdür.”¹⁰³

1.2.3.3.1.4. Zihnî (Entelektüel-Bilgi) Boyut

Glock'a göre bütün dinler, dinî bağlılık ve imanın bazı sonuçları olduğu veya olması gerektiği konusunda birleşmektedirler. Bu sonuçlar, hem dindar olarak fertten ne beklendiği, hem de bizzat onun ne yaptığı ile ilişkilidir. Dolayısıyla bu boyut insanın kendi dinî bağlılığının sonucu ve etkisi olarak ne yapması gerektiğine ilişkin

¹⁰¹ Mehmedoğlu, *a.g.e.*, 29.

¹⁰² Pilavcı, *a.g.e.*, s. 13.

¹⁰³ Mehmedoğlu, *a.g.e.*, s. 29.

beklentileri, belli davranış tarzlarından kaçınmayı ve diğer davranış tarzlarına aktif olarak katılmayı kapsar.¹⁰⁴

İnsanların herhangi bir din hakkında çok fazla bilgiye sahip olması, onların dindar olduklarını ya da o dine teslim olduklarını göstermez. Nitekim bir ateistin yüksek düzeyde bir bilgiye sahip olması muhtemeldir, ancak o, dinî bir inanca sahip değildir. Bunun aksine, birey mensup olduğu din hakkında sınırlı bilgiye olmakla beraber kuvvetli bir dinî inanca sahip olabilir. Bundan dolayı biz onu dindar olmakla karakterize edebiliriz.¹⁰⁵

1.2.3.3.1.5. Etki Boyutu

Dinin etki boyutu, insan hayatının diğer alanları üzerinde dinin yapmış olduğu etkiler içerisinde kendisini göstermektedir. Bu bölüm de genel olarak; dinî inanç, amel, tecrübe ve bilginin ferdin günlük hayatındaki etkileri söz konusudur.¹⁰⁶ Din, insanın kendi hayat düzenini, başkalarıyla ilişkilerini, geleceğe yönelik hayallerini kısacası insanın bütün davranışlarını etkileme gücüne sahiptir.¹⁰⁷

Dindar ve mü'min olan kimse, başkasına fenalık yapmaz. Hırsızlık, yalancılık bilmez. Devlet kuvvetlerinin tesir alanından kurtulacağını bilse bile yine de kötü işlerden uzak durur.¹⁰⁸ İşte tüm bunlar dinin etki boyutunun göstergeleridir.

1.2.3.3.2. Dinin Uzunlamasına Boyutları

“Gazali, dinî hayatın gelişimi içerisinde üç farklı safhanın varlığını ayırt etmektedir. Bunlar iman (taklit), fikir (ilim) ve marifet (zevk, şevk) devreleridir. Yani, gelişimini tamamlamış olan dindarlık yaşantısının üç bileşeni vardır. İman

¹⁰⁴ Mehmedoğlu, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁰⁵ Glock, *a.g.e.*, ss. 10- 11.

¹⁰⁶ Uysal, *a.g.e.*, s. 119.

¹⁰⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 75.

¹⁰⁸ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 3. b., İstanbul 1982, s. 41.

safhası, dinî hayatın başlangıcındaki tasdik, kabul, itaat ve hoşlanmayı içine alır. Üzerinde derin bir araştırma ve düşünmeyi gerektirmeksizin dinî inancın kabul edilip, taklide dayalı olarak yaşanması bu ilk safhada olur. Dinî inançla ilgili bir takım delillerin araştırılması mantık itibarıyla ahenkli bir kâinat görüşüne ulaşılmasıyla ikinci safha gerçekleşmiş olur. Bu bir tür metafizik alanına açılmadır. Marifet safhası ise, İlâhi Varlık ile doğrudan doğruya temas arzusuyla gelişen psikolojik tecrübeler bütününden oluşmaktadır. Allah’la insan arasındaki ilişkinin tabiatı incelendiği zaman, bu üç farklı boyutun aynı anda yaşandığı görülmektedir.”¹⁰⁹

1.2.3.3.3. Dinin Derinlemesine Boyutları

Dinî yaşayışın kalitesinde de farklı seviyeler olabilir. Aynı dine mensup birçok insan, dinlerini birbirinden oldukça farklı kalitede ve seviyede yaşarlar. Bireyden bireye değişen farklı derecelenmeler vardır. Bu farklılıkları iki temel tutuma göre sınıflandırabiliriz.¹¹⁰

1.2.3.3.3.1. Dış Güdümlü Din

Böylesi bir dindarlıkta din, başka maksatlar için bir vasıta durumundadır. Dışa bağımlı bir eğilime sahip olan bireyler, dinî kendi kişisel gayeleri için kullanmaktadırlar. Bu eğilime sahip olan birçok kimse, dinin sayısız faydalarının olduğunu söyleyebilir, hatta dinî inançlarına sıkı sıkıya sarılarak katı bir tarafgirlik sergileyebilir. Aslında bu tutuma yol açan şey, dinin; bu eğilime sahip olan bireylerin, insani arzu ve ihtiyaçlarına hizmet etme görevi yapmış olmasındandır. Bu şekilde olan din anlayışına “psikolojik ihtiyaçlar dinî” veya “fonksiyonel din” adını verenler de vardır.

¹⁰⁹ Pazarlı, *a.g.e.*, s. 75.

¹¹⁰ Pazarlı, *a.g.e.*, ss. 76- 77

Şu gerçeği unutmayalım ki, her din kısmen fonksiyoneldir. Hiçbir şekilde faydası olmayan ve yahut bütün fonksiyonunu yitirmiş din, varlığını kısa zamanda kaybedebilir.¹¹¹

1.2.3.3.2. İç GÜDÜMLÜ Din

Böylesi bir dindarlıkta ise, içten doğma bir eğilime sahip olan kimseler dinde kendi hakim olan motivasyonlarını bulurlar. Yani insani arzu ve ihtiyaçları ne kadar güçlü olursa olsun, bunlara ikinci derecede şeyler olarak bakarlar ve güçleri yettiği kadar bu isteklerini dinî inanç ve talimatlarla uyumlu hale koyarlar. Bu dindarlık da insanlar dinî daha yürekten inanarak yaşarlar. Başkalarına karşı müsamaha ve saygı gösterme, ibadetlerde devamlık, dinî emir ve yasaklara riayet, iyi niyet... gibi özellikleri olan bu din, “içten doğma”, “derunileşme” veya “şahsileşme” gibi vasıflarla da nitelenmektedir.

Bazı kimseler de vardır ki, dinî ne gaye ne de vasıta olarak görürler. Onu sadece “araştırma” olarak algırlar.¹¹²

Genel olarak bakıldığında dünyadaki dinler arasında dinin ya da dindarlığın ortak paydalarının olduğu görülür. Bu ortak paydalar, dindarlığın boyutları olarak düşünülebilir.

Bu bağlamda dinin ve dindarlığın pek çok boyutu bulunduğu görülmektedir.

1.3. MODERN TÜRKİYE’DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Burada sosyolojik bir önem taşıyan din ile yine sosyal bir yapılanma ve sosyolojik önem taşıyan bir fenomen olarak devlet¹¹³ ve bu bağlamda siyaset arasındaki ilişkilere değinmeye çalışacağız.

¹¹¹ Pazarlı, *a.g.e.*, s. 77.

¹¹² Hökelekli, *a.g.e.*, s. 77- 78.

Din ve siyaset ilişkisinin tarihi en eski toplumlara kadar uzanmaktadır. Başka bir deyişle en eski toplumlardan beri din ve siyaset hep var olmuş ve bir şekilde birbiriyle ilişki içinde olmuşlardır. Nitekim insanın devlet ve toplumdan ayrı olarak ele alınamayacağı bir gerçektir.¹¹⁴ Her ne kadar din-devlet, din-siyaset ilişkilerine son zamanlarda önem atfedilse de din ve yöneten-yönetilen arası ilişkisine dayalı siyaset, insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkan olgulardır¹¹⁵

Denilebilir ki, “Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren din sosyolojisi alanında, din-siyaset, din-hükümetler ve din-devletler arasındaki kompleks ilişkiler önemli ve başlıca inceleme konuları olarak karşımıza çıkmaktadır.”¹¹⁶

Din-devlet ilişkilerine son zamanlarda önem verilmesinin ve halen güncelliğini korumasının sebebi ise, dinin yeniden canlanması¹¹⁷ olarak ifade edilirken, son zamanlarda bir yeniden dinî canlanmadan ve dindarlık artışından da söz edilmektedir.¹¹⁸ “Gerek modern ve post-modern batı toplumlarında gerekse Türkiye gibi geçiş toplumlarında sanayileşme ve modernleşmeye paralel olarak dindarlık formlarında nispi bir artış da kendini göstermektedir. Özellikle de yetmişli yıllardan itibaren Türkiye’de bir dinî artış eğiliminden veya İslamî bir yeniden uyanıştan söz edilmekte; ibadet yerleri ve ibadete eğilimin artışı, din eğitimi ve öğretiminin

¹¹³ Tahir Çağatay, *Günün Sosyolojisine Giriş*, 2.b., AÜDTCF Yayınları, Ankara 1968, ss. 144-151.

¹¹⁴ Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 73.

¹¹⁵ Bertrand Russell, *İktidar*, Çev: Mete Ergin, Cem Yayınları, İstanbul 1990, s. 50; Muhammed Abid Cabiri, *İslam’da Siyasal Akıl*, Çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 4.b., Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 111. Dinlerin doğuşu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Çev: Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY, İstanbul, 1981, ss. 29-83; David Hume, *Din Üstüne*, Çev: Mete Tunçay, KBY, Ankara, 1979.

¹¹⁶ Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, ss. 11-12..

¹¹⁷ Bkz. Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü meseleleri*, 8.b., Ötüken Yayınları, İstanbul 1991, ss. 17-66; Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal bir Bakış -Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce-*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994, ss. 9-16; Zeki Aslantürk, *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları, Ayışığı* Kitapları, İstanbul 1998, ss. 11-40; Elisabeth Özdalga, “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar*, C: 3, S: 2, Nisan 1989, s. 30; Nur Vergin, “Toplumsal Değişme ve Dinsellikteki Artış”, *Toplum ve Bilim*, S: 29/30, Bahar-Yaz 1985, ss. 9-28.

¹¹⁸ Uriel Heyd, “Modern Türkiye’de İslam’ın Yeniden Dirilişi”, *Türkiye’de İslam ve Laiklik*, Çev. ve Der. Davut Dursun, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 165-183. M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, ss. 7-8; Zeki Aslantürk, “Tanrı’nın Dönüşü”, *Din Eğitimi Araştırmaları Merkezi*, S: 4, İstanbul 1997, ss. 119-128.

yaygınlaşması, dinî akımlar, sufi tarikatleri ve dinî cemaatler, vakıflar ve derneklerin sayısındaki artış, radikal dinî faaliyetlerde gözlenen canlanma ve dinin özellikle siyasî hayatta giderek artan önemde bir etken olarak kendini hissettirmeye başlaması gibi hususlar, söz konusu dinî canlanmanın göstergeleri olarak kabul edilmektedir.”¹¹⁹

“Esasen bugün dinî unsurların siyasal iktidarla ilişkisinin boyutları veya din-toplum ve din-devlet ilişkisinin boyutları ne olursa olsun, din tüm sosyal yapı üzerindeki nüfuzunu ve toplumun siyasî hayatında görmezlikten gelinemeyecek denli etkin olma niteliğini sürdürmektedir.”¹²⁰ “Bilindiği gibi Durkheim ve Weber gibi bazı sosyologların çalışmalarında egemen olan bakış, modern toplumda dinin çöküşünü beraberinde getiren bir sekülerleşmenin varlığı düşüncesine dayanmaktadır.”¹²¹ Nitekim sekülerleşmeyle birlikte din toplumsal hayattan kopmamış, aksine varlığını devam ettirmiştir. Dinin farklı biçimlerde ortaya çıkışı ve dinî canlanmalar söz konusu düşüncenin geçerli olmadığını göstermiştir.

Denilebilir ki “Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren her ne kadar daha ziyade laik devletler yürürlükte olsa da, dinî kurum veya kuruluşların devletin ideolojik aygıtı olarak hizmet ettiği görülebilmektedir. Bunun Türkiye için de doğru olduğu söylenebilir. Türkiye’de Cumhuriyetin kurulmasını müteakip zamanlarda dinin devlet işlerinden, kamu kurum ve kuruluşlarından uzak tutulması yönünde bir politika güdüldürken özellikle çok partili döneme geçildikten sonra dinin sosyal olarak canlanmasına paralel olarak veya canlanmasının etkisiyle din, kurumsal olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ile devletin ideolojik aygıtı görevini görmekte ve ayrıca siyasetçiler, halktan meşruluk elde etmek için çeşitli biçimlerde dine başvurumaktadırlar.”¹²²

“Pratik dünyamızda da dinin en çok söz konusu edildiği, en çok tartışıldığı, en çok problemli olduğu yer, muhtemelen devlettir. Dolayısıyla din sosyolojisi, din ile belli ilişkileri olan ve sosyolojik ehemmiyet taşıyan bir olgu olarak görebildiği

¹¹⁹ Okumuş, *a.g.e.*, s. 10.

¹²⁰ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005, s. 126.

¹²¹ Bkz. Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, ss. 83-84.

¹²² Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, s.17.

ölçüde devletle ilişkilidir. Esasen bunun nedeni, önemli sosyal düzen biçimi olan devletle, önemli bir sosyal olgu olarak din arasındaki ilişkilerin tarihi ve sosyolojik açıdan ayrı bir önem taşımalarıdır. Öyle ise din-devlet ilişkileri olgusunun, din sosyolojisinin en doğal ve en önemli araştırma alanlarından birini oluşturduğu açıklıkla ifade edilebilir.”¹²³

Kısacası din-devlet ilişkisi toplumsal yaşamın olmazsa olmaz şartlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3.1. Sosyolojik Bağlamda Devlet

Din ile devletin sosyolojik anlamda ilişkisine girmeden evvel, devletin sosyal bağlamdaki anlamı üzerinde duracağız. Sosyolojik anlamda devlet, siyasî teşkilatlanmanın veya zühreleşmenin zirvesini teşkil etmektedir.¹²⁴ Bu bağlamda devlet, “ilk topluluklarda yaşayan ve önceleri yaygın olan bir hakimiyetin gittikçe şahıslaşması, organlaşması gerçeğidir. Din, dil, ahlak vs. nasıl sosyal bir gerçeklik ise, siyasî olgu, hakimiyet-tabiiyet olgusu da sosyal bir gerçekliktir. Kınamaktan öldürme cezasına kadar daima müşahhas müeyyide taşımış olan sosyal şuur, devlet denilen bir yapıya doğru gitmiştir. Devletin diğer sosyal gruplardan baskı ve müeyyide farkı, onlara zor, tehdit ve maddi ceza eklenmesidir. Sosyal şuur ve baskı müesseseseleşmiştir. Devlet sosyal bir determinizm sonucu doğmuştur. Demek ki devlet teşkili, insan gerçeğinden ve onun sosyal gerçeğinden gelen tabii ve zaruri bir olaydır.”¹²⁵ Bir başka ifadeyle devlet, “toplumu yöneten kuralları belirleme yetkisine sahip olan özel bir kurumlar bütünüdür.”¹²⁶ Devleti, bir hükümet idaresinde teşkilatlandırılmış olan siyasî topluluk¹²⁷ olarak da tanımlamak mümkündür.

¹²³ Okumuş, *a.g.e.*, s. 18.

¹²⁴ Kamil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, Emre Matbaası, İstanbul 1998, s. 53.

¹²⁵ Yünni Sezen, *Sosyolojiye Göre Halk Millet Devlet*, Veli Yayınları, İstanbul 1982, s. 96-97.

¹²⁶ Marshall, *a.g.e.*, s. 146.

¹²⁷ Develioğlu, *a.g.e.*, s. 214.

Diğer taraftan “devletin sosyal bir kurum olarak teşkilatlanmasında şu tarihi sebepler zikredilebilir: Aile kurumunun tekamülü, baba otoritesinin menfi hale gelmeye başlaması, ailenin küçülmesi, kan davası yerine kanun fikrindeki tekamül yani şahsi intikam yerine devlet cezası fikri, kültür farklarının bariz hale gelmesi, topluluklar arası münasebetlerdeki özellikler, müşterek sorumluluk yerine şahsi sorumluluğun gelişmesi.”¹²⁸

Sosyolog ve tarihçi İbn Haldun, devlet hakimiyetinin tabii ve zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “devletin temelinde rıza değil, baskı ve zor vardır. Bu zor ve baskı zayıflar veya ortadan kalkarsa, devlet de zayıflar veya çöker. Onun için devleti devlet yapan iktidardır, devlet otoritesidir. Devlet rıza değil, zorla kurulmuş olan tabii ve zaruri bir içtimai müessesedir”¹²⁹

Görülen o ki “devletin sosyolojik temeli, insan gerçeğine dayanmaktadır. Devlet, otorite ve hakimiyet gibi fonksiyonları elinde bulundurarak fert ve cemiyet dengesini koordine eden, tabii ve zaruri müessesedir. Marksizm’in iddia ettiği gibi sosyal sınıfların ortadan kalmasıyla yok olacak bir kurum da değildir.”¹³⁰

“Din ve devletin münasebeti, son iki asır içinde, hassas hale gelmiştir. Devlet tabii ve zaruridir. Din de tabii bir müessesedir. İnanma ihtiyacı köklüdür. Bu iki zaruretin aynı sosyal ağ içinde, birbirini yok imiş gibi farz etmesine imkân yoktur. Ancak birbirlerine karşı alacakları tavır bahis konusu olabilir ki, son zamanların hassasiyeti bu nokta üzerinde toplanmış bulunmaktadır.”¹³¹

Son zamanlarda dinin toplumdaki yeri ve diğer kurumlarla ilişkisi artan bir öneme sahiptir.

Hiç şüphe yoktur ki, din ve siyaset ve önemli bir siyasal ve sosyal teşkilat olan devletin birbirleriyle ilişkilerini bütünüyle burada ele almak söz konusu değildir. Bu

¹²⁸ Yünni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1998, s. 133.

¹²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, C: 1, İstanbul 1982, s. 452-453.

¹³⁰ Kaya, *a.g.e.*, s. 54.

¹³¹ Yünni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 156.

bakımdan burada din ve devlet ilişkilerinin karakteristiği üzerinde durmak suretiyle konu incelenmiştir.

1.3.2. Din Devlet İlişkileri Üzerine Görüşler

“Bilindiği üzere hemen hemen bütün toplumlarda, özellikle de Batı toplumlarında din ile devlet arasındaki ilişkiler konusunda ortaya çıkan bu farklı sistemleri genel olarak üç grupta toplamak mümkündür.”¹³²

1.3.2.1. Dine Dayalı Devlet Sistemi (Teokrazi)

Gücünü dinden alan devlet sistemidir. Bu devlet sisteminde din devletin üzerinde ve devlet üzerinde egemen bir kurum olarak yer alır. Yani devlet dine tabiidir, dinin emirlerine göre devlet şekillenir. Dolayısıyla siyasî hakimiyet din adamlarına aittir. Hayatın tüm evrelerinde dinin yer aldığı ve dinî hükümlerin toplumu kuşattığı bir sistemdir.¹³³

1.3.2.2. Devlete Bağlı Din Sistemi (Yarı Dini Devlet)

Bu sistemde dine dayalı devlet sisteminin aksine bu kez devlet dinin üzerinde yer almakta, dinî teşkilat ve ona bağlı olanlar devlet otoritesi altında ve ona bağlı olmaktadır. Her ne kadar devlet dinin üzerinde yer alsada din ile devlet sıkı birlikteliğini sürdürmekte ve devlet bir dini kabul ederek o din devlet kontrolünde varlığını sürdürmektedir. Bu sistemde siyasî hakimiyet din adamlarına değil devlet adamlarına aittir. Dolayısıyla bu sistemde dinî kurallar değil, devlet kuralları geçerlidir.¹³⁴

¹³² Kaya, *a.g.e.*, s. 81.

¹³³ Kaya, *a.g.e.*, s. 81.

¹³⁴ Kaya, *a.g.e.*, s. 81.

1.3.2.3 Din ile Devletin Birbirinden Ayrıldığı Sistem (Laik Sistem)

Din ile devlet işlerinin birbirinden tamamen ayrıldığı sistem olan laik sistemi ifade eder. Bu sistemde din ve vicdan hürriyeti teminat altına alınmıştır. Herkes dinî hayatını yaşamakta özgürdür. Aynı zamanda bu sistemde devlet bütün dinlere eşit şekilde yaklaşır. Bu sistemde din ve devlet birbirinden bağımsız olarak varlıklarını sürdürürler.¹³⁵

A.Fuat Başgil de Türkiye’de din-devlet ilişkilerini üç kısımda ele almaktadır: Birincisi Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan, daha doğru bir ifadeyle hilafetin Osmanlı’ya geçmesinden itibaren 1839 Gülhane Hattı’nın ilan edilmesine kadar geçen sürede egemen olan dine bağlı devlet sistemi; ikincisi 1839’dan 1924 yılına kadar sürede egemen olan yarı dinî sistem ve laikliğe geçiş devleti; üçüncü olarak ise 1924’ten beri egemen olan devlete bağlı din sistemidir.¹³⁶

Ejder Okumuş da din-siyaset/devlet ilişkilerinin ortaya çıkardığı tipleri öncelikle iki ana sınıfta tasnif etmiştir: Birincisi, meşruiyetini temelde dinden alan devlet, ikincisi ise meşruiyetini temelde dinden almayan devlet. Birinci devlet tipini kendi içinde dinle yönetimin bir olduğu devlet, dine tabi devlet, dinin yönetime tabi olduğu devlet ve şibih-laik devlet şeklinde dört kısımda tasnif etmiş, ikinci tipi ise siyasetin din işlerinden ayrıldığı devlet (laik devlet) şeklinde tek isim altında ele almıştır.¹³⁷

¹³⁵ Kaya, *a.g.e.*, ss. 81-82.

¹³⁶ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1962, ss. 176-185.

¹³⁷ Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, ss. 182-183.

1.3.3. Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkileri

Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren dinî renge bürünen bir devlettir. Yönetiminde dine yer veren Osmanlı Devleti, aynı zamanda yönetimlerini en üst kademesinden en alt kademesine kadar İslamî esaslara göre şekillendirmiştir.¹³⁸

Osmanlı Devleti dinî bir karakter arz etmektedir.¹³⁹ Osmanlı Devleti'nin din ile, İslam Hukuku'yla, şeriatla iç içe geçmiş bir organizasyon olduğunu ifade etmek imkan dâhilindedir.¹⁴⁰

Osmanlı yönetiminde sadece Müslümanlara yer verilmesi ve devletin kuruluş aşamasında İslamî esaslara göre kurulması dine ne kadar önem verildiğinin göstergeleri arasında sayılabilir. İslam'ın toplumda yaşayabilmesinin teminatı olan devletin varlığını koruyabilmesi için de halkın korunması ve memnun edilmesi gerekmektedir. Sonuçta İslam, devletle halk arasında iyi ilişkiler kurulmasında etkin işlevler görmektedir. Kısacası geleneksel siyasî bir yapıya sahip bulunan Osmanlı Devleti, meşruiyetini temelde dinden sağlayan bir devlettir.¹⁴¹

Bu durumda Osmanlı Devleti'nin, sözünü ettiğimiz dinî yapısı gereği, ekonomi sisteminde, hukuk sisteminde, devlet sisteminde, kısacası bütün kurum ve kuruluşlarında dine belirleyici bir rol verdiğini söyleyebiliriz.¹⁴²

Osmanlı Devleti'nde din-devlet ikilemi mevcut değildir.¹⁴³ Osmanlı Devleti'nde başlangıçta din ile devlet işleri birbirinden ayrı iken Yavuz Selim'in Mısır Seferinden (1517) sonra halifelik Osmanlı'lara geçmiştir. Bu tarihten sonra Osmanlı padişahları hem devlet başkanı hem de dinin temsilcisi olmuşlardır.

¹³⁸ Bilal Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 199; Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişmesi*, 14.b., İnkılap Kitabevi, İstanbul 1990, ss. 7, 9 vd.; Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, s. 145.

¹³⁹ Hamza Eroğlu, *Türk Devrim Tarihi*, 5.b., Sanem Matbaası, Ankara 1981, s. 30.

¹⁴⁰ Bkz. Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, Timaş Yayınları, İstanbul 2002, s. 80.

¹⁴¹ Okumuş, *a.g.e.*, s. 146.

¹⁴² Okumuş, *a.g.e.*, s. 147.

¹⁴³ Şerif Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", Çev: Fahri Unan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 42.

O halde denilebilir ki, “Osmanlılarda din-devlet ilişkileri, devletin siyasî, idari ve hukuki sahada ortaya çıkabilecek problemlere çözüm üretmek amacıyla oluşturulmuş, genel yapısı içerisinde açıklaması yapılabilecek; tamamıyla kendisine has bir özellik arz etmektedir. Osmanlı Devletini din devleti olarak algılamaya sevk eden en önemli sebepler, Osmanlı Hakanlarının aynı zamanda halife olmaları, teşkilat yapısı içerisinde Şeyhülislamlık müessesesine yer verilmiş olması ve Ulema-yı Rüsum (ilmiye) denen üniformalı sınıfın mevcudiyetidir.”¹⁴⁴

1.3.4. Türkiye Dindarlığı

İslam dininin herkes tarafından farklı anlaşılması ve kişinin buna uygun davranması ve tabii ki dinî hayatını da buna paralel düzenlemesi sonucunda farklı dindarlık tipleri teşekkül etmiştir. Bizim amacımız da Türkiye’deki dindarlığı anlamaktır.

Türkiye’de tek tip bir dindarlıktan veya dinselikten bahsetmek imkan dahilinde değildir. Nüfusunun büyük bir kısmı Müslüman olmasına rağmen çeşitli sosyal ve kültürel farklılıklar nedeni ile dindarlığın yansıma biçimlerinde farklılıklar gözlenmektedir.¹⁴⁵ Bütün bunlarla birlikte bölgesel farklılıklar da dindarlık olgusu üzerinde önemli bir etkiye sahip olmaktadır. Zira Güneydoğu insanının sergilediği dinsel pratikler aynı zamanda dindarlık biçimine de yansımaktadır.¹⁴⁶

“Türk toplumunun dinî kültürü ve dindarlığı içerisinde kitabi ve entelektüel dindarlık, muhtelif boyutlardan yalnızca birini teşkil etmektedir ve doğrusu şehir merkezlerinde dinî bir öğrenim görmüş ulemadan toplumun orta ve alt tabakalarına ve kırsal alana gidildikçe onun etkisi nispi olarak azalmaktadır. Zira, bu çevrelerin dinî kültürü ve dindarlığına, ister Sünni ve ister Alevi-Bektaşî formlarında olsun, daha çok sözlü kültüre dayalı ve oradaki muhtelif boyutların da yerlerini aldıkları bir tür “*geleneksel halk dindarlığı*” güçlü bir biçimde egemendir; ve üstelik o, onların

¹⁴⁴ Kaya, *a.g.e.*, ss. 106-107.

¹⁴⁵ Necdet Subaşı, ‘*Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler*’, İslamiyat V (2002), S. 4, ss. 22-23.

¹⁴⁶ Yasin Aktay, ‘*Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı*’, İslamiyat V (2002), S. 4, s. 41.

yaşam tarzları ve kültürleri ile işlevsel biçimde bütünleşmiş durumdadır. Derinliğine tahlil, orada Sufilik ve tarikat dindarlığının yanı sıra, içerisinde çok çeşitli halk inançları ve uygulamalarının, ziyaret ve adak dindarlığının, türlü örf ve adetlerin, dinî ve sihri unsurların yerlerini aldıklarını bizlere öğretmektedir. Ülkemizdeki Ankara¹⁴⁷, Erzurum¹⁴⁸ ve Kayseri¹⁴⁹ illerinde gerçekleştirilen ziyaret ve adak dindarlığı konusunda gerçekleştirilen çalışmalar, modern Türkiye’de halk dindarlığı düzeyinde ziyaret, adak inanç ve uygulamalarının oldukça yaygın olduğu gerçeğini ve bu tür inanç ve uygulamaların canlı kalmaya devam ettiğini göstermiştir.”¹⁵⁰

“Türkiye’de ayrıca modernleşme, sanayileşme ve şehirleşme sonucu birbirinden belirgin çizgilerle ayrılmış köy ve kent toplumu ortaya çıkmıştır. Köy ve kent yaşamının dinî yaşayışa yansması sonucu dindarlık tiplerinde de farklılaşmalar meydana gelmiştir. Bu tip dindarlıkta köylü dindarlığı daha sade, muhafazakar ve geleneksel olarak kendini göstermekte, din köylü hayatında belirli güç ve etkiye sahip olmaktadır. Mamafih bu dindarlık, köyden kente olan hızlı göç sonucu şehir hayatına da damgasını vurmuş, bu arada şehir etkisi altında daha bir aktivite, çeşitlilik ve zenginlik kazanmış bulunmaktadır. Her şeye rağmen, kentleşme eski geleneksel bağların belli bir çözülmesi ve ferdileşmeyi de beraberinde sürüklediğinden orada mistik ve cemaatçi dindarlıklara tepkisel eğilimler artmaktadır.”¹⁵¹

Her toplumda olduğu gibi Türkiye’de de yaşlıların gençlere oranla çok daha dindar oldukları gözlenen bir durumdur. Bununla birlikte Türk toplumunda bayanların erkeklere göre daha dindar oldukları ve dinî ritüellerini daha dikkatli ve daha fazla yerine getirdikleri de bilinen bir gerçektir. Aynı zamanda daha fazla eğitim alanların daha az dindar olduklarını da belirtmek gerekir.

¹⁴⁷ Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.

¹⁴⁸ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999.

¹⁴⁹ Ünver Günay v.d., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1996.

¹⁵⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 596.

¹⁵¹ Günay, *a.g.e.*, s. 605.

“Yapılan araştırmalar göstermektedir ki dindarlıkla parti tutma arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir çalışmanın sonucuna göre, daha dindar olanlar o dönemki sağ bir parti olan AP’yi desteklemekte, dindarlık azaldıkça CHP’ye yönelim ve destek artmaktadır. Bu bulgu CHP’nin laik ve Kemalist geleneğine uygun bir görüntü çizmektedir.”¹⁵²

“Türkiye’de dine olan ilgi bölgelere göre de farklılık göstermektedir. 1962 yılında 548 köyde gerçekleştirilmiş bulunan bir araştırmadan, bazı dinî motiflere karşı bölgesel davranışların farklı yapılarda ortaya çıktıklarını öğreniyoruz. Bu araştırma, Ege, Marmara ve Akdeniz bölgelerinde dine olan ilginin geri kalanlara nispetle daha az olduğunu ve oralarda toplumun daha ileri derecede bir sekülerizasyona uğradıklarını gösteriyor.”¹⁵³

İfade edilebilir ki, buradaki “Türkiye dindarlığı” ifadesiyle, birtakım ayrışmaların ötesinde bireylerin Türkiye şartlarında kendi bireysel dindarlıklarını anlatmak istediği söylenebilir.¹⁵⁴

Son tahlilde “Şehirleşmeyle birlikte geleneksel dindar kesimler yeni mekanlarda farklı cemaat yapıları oluşturmuşlar ve yeni bir dinî canlanma denebilecek birliktelikler ortaya koymuşlardır. Daha sonra bu yapıların ticari alanda da varlık gösteren organizasyonlara yönelmesi ve bu yönelimin ortaya çıkardığı sonuçların dindarlığa olumlu bir etki yapamayacağı üzerinde durmak gerekmektedir. Zira maddi olana talepkar olmaklığın dindarlığı zayıflatan bir etkisi olduğu bilinen bir gerçektir. Genel olarak baktığımızda Türk halkının şehrin sunduğu bütün modern imkanlarla yoğrulmuş bir dindarlığı yaşamak istediği anlaşılmaktadır. Bu durum ortaya yeni dindarlık şekilleri ortaya çıkarmakta ve dindarlığın yoğunluğu ve maddi

¹⁵² Üstün Ergüder, *Türkiye’de Değişen Seçmen Davranışı Örüntüleri, Türkiye’de Politik Değişme ve Modernleşme*, Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, ss. 285-308.

¹⁵³ Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 608.

¹⁵⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam- Yaklaşım, Yöntem ve Çözüm Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

gelirin düzeyine bağlı olarak oldukça çeşitlenen yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır.”¹⁵⁵

¹⁵⁵ Hüseyin Yılmaz, “Gelenek ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı olarak Dindarlık”, *Dindarlık Olgusu Sempozyumu*, Üsküdar 25-26 Aralık 2004, Kurav Yayınları, Bursa 2006, s. 134.

2. BÖLÜM

TÜRKİYE’DE DEĞİŞEN SİYASÎ YAPININ DİNİ YAŞANTIYA ETKİLERİ

2.1. MODERN TÜRKİYE’DE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ VE LAİKLİK

Burada din-devlet ilişkisi ve laiklik meselesi üzerinde durmak suretiyle konu ele alınacaktır.

Laikliğin sosyal bilimlerde açık ve net bir tanımı mevcut değildir. Ülkemizde yeteri ölçüde anlaşılmamış, çok farklı tanımları yapılmış ve zaman zaman kasıtlı olarak yanlış değerlendirilmiş kavramlardan birinin de laiklik olduğu söylenebilir.¹⁵⁶

“Laiklik, kelime olarak evrensel dinlerden önce olabilir. Mesela, eski Yunanda ruhban sınıfı dışındakiler için kullanılmıştır. Fakat sosyal bir mesele olarak kullanılması son zamanlara aittir.”¹⁵⁷ Bununla birlikte “Laik (laik) kelimesi, Latince ‘laicus’ kelimesinden alınmış Fransızcadan dilimize geçmiş bir kavramdır. Lügatte ise “ruhani olmayan kimse, dinî olmayan şey, fikir, müessese, sistem, prensip demektir.” Batı Hristiyan aleminde insanlar iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi, kendilerine ‘clerge’ denilen din adamları ve ruhban sınıflarıdır ki bunlar hayattan uzak kalmayı tercih eden, manastıra kapanıp yaşamlarını ibadete adayan zahitler ve halkla iç içe yaşayan papaz, piskopos gibi kilisede görev yapan din adamlarıdır. İkincisi ise, ruhaniler sınıfının bu ikisinin hiçbirine mensup olmayan, zahit veya papaz sıfatı taşımayan kitleler ki, bunlara da laik denmiştir. Terim olarak, 1789 Fransız İhtilali’nden sonra devlet ve hukuk literatüründen kullanılmaya başlayan bu kelimenin ilk ve asli manası genişletilerek dinî olmayan ve ruhani özellik taşımayan fikir, müessese, prensip, hukuk ve ahlaka da laik denmiştir.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ Mustafa E. Erkal, *İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri*, 2. b., Semih Ofset, İstanbul 1991, s. 9.

¹⁵⁷ Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 139.

¹⁵⁸ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 148.

Türkiye’de laikliğin birçok ve çeşitli tarifleri yapılmıştır. “Din ve vicdan hürriyeti”¹⁵⁹, “din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması ve devletin dinler karşısında tarafsız kalarak din hürriyetini sağlaması”¹⁶⁰ gibi tanımlar bunlardan bazılarıdır. “Laiklik, dini her türlü sosyal hayattan bu arada devletten tecrit etmek şeklinde bir felsefi meslektir. Bir ideoloji, bir fikir akımıdır. Hukuk, ahlak, siyaset, sanat dinden, dinin etkisinden kurtulmuş olmalıdır. Laiklik devletin hukuki statüsüdür. Devletin din ve dünya siyasetidir.”¹⁶¹ Laiklik konusunda yapılan uzun ve kapsayıcı tanım Ali Fuat Başgil’e aittir: “Laiklik, din ile devletin ayrılması ve devletin din, dinin de devlet işlerine karışmaması; memlekette mevcut ve maruf din ve mezheplere karşı devletin tarafsız bir vaziyet alması, bunlardan hiçbirini, diğeri aleyhine olarak, hususi surette imtiyazlandırmaması, buna mukabil dinin de devlete karşı nisbi de olsa bir muhtariyet içinde ahlaki ve manevi hayatın nizamı olarak hüküm sürmesidir.”¹⁶²

Çok çeşitli şekillerde tanımlansa da laiklik, “dinin kurumsal bazda siyasete ve devlet işlerine karıştırılmadığı toplum düzeni, yani devletin, dini kendi işleyişine karıştırmadığı ve dine belirli alanlar tahsis ederek müdahalede bulunduğu, dini siyasetin dışında tutmaya çalıştığı siyasî sistem olarak”¹⁶³ tanımlanabilir.

“Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren özellikle tek parti döneminde laiklik, dini vicdanlara hapsederek fert dışına taşırmamak, toplumun ve devletin din ile ilgisizliğini zaruri bir netice imiş gibi takdim etmek suretiyle sekülerizm istikametinde devletin dinî hayatı yönlendirmesi ve kontrol etmesi şeklinde anlaşılmış ve uygulanmış; çok partili döneme geçiş yıllarında bu anlayış ve uygulamalar ciddi bir şekilde tenkit edilmiş, 1946 sonrası esen demokrasi rüzgarının da etkisi ve Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle, devletin takip ettiği din

¹⁵⁹ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 2. b., TTK Yayını, İstanbul 1987, s. 23.

¹⁶⁰ Avni Akyol, *Laiklik ve Din Öğretimi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 10.

¹⁶¹ Yünni Sezen, *Türk Toplumun Laiklik Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 25.

¹⁶² Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 157.

¹⁶³ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, s. 157.

politikalarında din ve dinî kurumlar lehine bazı radikal değişiklikler gerçekleştirilebilmiştir.”¹⁶⁴

Bununla birlikte “Türkiye Cumhuriyetinin başından itibaren bir çeşit disiplin anlayışı içerisinde uyguladığı laiklik politikasının, halk üzerindeki yüksek gerilim uygulamasına ve dinsel kurumların toplumsal yaşamdaki nüfuzunu kırmaya yönelik çabasına rağmen, din işleri devletin hiçbir zaman elini çekmediği bir hizmet ögesi olmayı sürdürmüştür. Üstelik dinin devletin bünyesindeki bu kurumsal varlığı -her ne kadar tümüyle laik devletin bir fonksiyonuna indirgenmişse de- kendi hesabına özerk bir etkinlik alanının gitgide güçlenmesi ve devlet politikasında da söz sahibi olması doğrultusunda seyretmiştir.”¹⁶⁵

Bütün bunlarla beraber “her şeye rağmen Türkiye’de devlet laikliği devam edecek görünüyor. Bundan böyle laikliğin devam sebeplerinden en başta geleni Şerif Mardin’in belirttiği gibi “seçkinlerin ve yöneticilerin menfaatinin olması”¹⁶⁶dır. Fakat Türkiye’de laiklik bu haliyle kalmayacak, yeni anlayış şekillerine kavuşarak devam edecektir. Yeni oluşumlar yalnızca seçkinlere ya da halkın temayüllerine değil, din cephesinin de kendine çeki düzen vermesine, olgunlaşmasına, dinin özünü temsil edebilecek ilmi ve fikri seviyeyi kazanmasına bağlıdır.”¹⁶⁷

Din-devlet-, din-siyaset ilişkilerinin karşılıklı ilişkilerinin iyi anlaşılabilmesi için öncelikle devlet ve halk arasında aracı kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın işlevinin kapsamlı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

¹⁶⁴ Kaya, *a.g.e.*, ss. 151-152.

¹⁶⁵ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s.173.

¹⁶⁶ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler-3*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 131.

¹⁶⁷ Yünni Sezen, *Türk Toplumun Laiklik Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 296.

2.2. DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

“Cumhuriyet tarihi boyunca Diyanet İşleri Başkanlığı; statüsü, yetkileri, sorumlulukları ve faaliyetleri bakımından en çok tartışılan kurumlardan biridir. Diyanet İşleri Başkanlığı üzerindeki tartışma yoğunluğunun öncelikli sebebi, ortak/paylaşılabilir tarifi hala yapılamamış olduğu için ilmi/hukuki bir kavram olmaktan çok siyasî ve tarafların ideolojik mücadele aracı düzeyinde kullandıkları laiklikle ve İslam’ın Türkiye’de kapladığı yerle alakalıdır. Laiklik kavramının muğlak bırakılması doğrultusundaki kuvvetli ısrar(mevcut durum) veya netliğe kavuşturulması istikametindeki zayıf talep (arzulanan durum) şüphe götürmez bir öneme sahip olmakla beraber laiklik etrafında teşekkül eden problemler ancak cumhuriyet ideolojisi ile din arasındaki ilişkilerin mantığı ve siyaseti kavranarak anlaşılabilir ve çözülebilir. Siyasî merkezin, üniversitelerin ve fikir çevrelerinin, laiklik problemini soğukkanlılıkla ele almayışları, diyanetle ilgili kuşatıcı çalışmaların yetersizliği ve bilgi birikimi düzeyinin düşüklüğü gibi tartışmaların seviyesini doğrudan belirleyen bu çok yönlü yetersizlik, çoğunlukla değerlendirme çalışmalarını pratik değeri olmayan tartışmalara dönüştürmektedir.”¹⁶⁸

Cumhuriyet kurulduktan sonra dinin devletten bağımsız olamayacağı ve devlet kontrolünde olması gerektiği düşüncesiyle 3 Mart 1924 tarihinde Başbakanlığa bağlı bir teşkilat olarak Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.¹⁶⁹

2.2.1. Osmanlı’dan Cumhuriyete¹⁷⁰

“Türkiye’de dindarlığın şekillenmesinde pre-modern dönemlerle modern dönemler arasında, devlet merkezli bir ayrımla, Osmanlı Devleti dönemiyle Cumhuriyet dönemi arasında devlet kurumlarının topluma yön vermesi

¹⁶⁸ İsmail Kara, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslamcılık, “*Diyanet İşleri Başkanlığı Devletle Müslümanlar Arası Bir Kurum*”, İletişim Yay., C: 6, İstanbul 2005, s. 178

¹⁶⁹ Kara, *a.g.e.*, s. 179.

¹⁷⁰ Kara, *a.g.e.*, s. 178.

bakımından birtakım benzerlikler bulunmakla birlikte yeni rejimin kurulmasından sonra devletin ulus devlet olmasıyla da doğrudan ilgili olarak toplumu, özellikle de ideoloji ve din konusunda daha fazla yönlendirmeye ve dönüştürmeye çalıştığı söylenebilir. Söz konusu yönlendirme çabasında Cumhuriyet'in Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunu tesis ederek halkın din anlayışı ve yaşayışı üzerinden bir tür kontrol mekanizması geliştirmek ve toplum katında meşrûluğunu elde etmede dinden azami ölçüde yararlanmak istediği anlaşılmaktadır. Denilebilir ki, Cumhuriyet sonrası yeni rejim, toplumun itaatini sağlamada dinin çok büyük bir yerinin olduğunu tespit etmiş ve bu tespite göre bir din politikası geliştirmiştir; Diyanet İşleri Başkanlığı, bu politikanın önemli bir parçası olarak inşa edilmiş ve din konusunda Türk halkını aydınlatma görevini üstlenmiştir.”¹⁷¹

İsmail Kara'ya göre, “Din-devlet ilişkileri dahil Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen siyasî, idari, hukuki, sosyal ve kültürel düzenlemelerin Osmanlı Batılılaşmasının bir tür uzantısı olduğu söylenebilir. Osmanlı Batılılaşmasının neredeyse her aşamasında yapılan/yapılması düşünülen her şeyin ana mantığı - elverişli olmasa da- doğrudan ya da dolaylı olarak dinî bir mantık ve muhteva ile açıklanmaya çalışılmasıdır. Bir başka deyişle modernleşme ile dinîleşmenin atbaşı götürülmesi doğrultusunda ciddi gayretler sarf edilmiştir. O dönemde İslam'ın bekasının devletin bekasıyla aynılaştırılması ve devletin bekasının da zarureten ıslahatla mümkün görülmesi dinin ve geleneğin aslına uygun yen çözümleri dinî bir kalıp içerisinde sunma, sunabilme gayretleri birinci plana çıkarılmıştır.”¹⁷²

Görülen o ki “1923 sonrasında modernleşme ve dinîleşmeyi birlikte götürme siyasetinden vazgeçilmiştir. Cumhuriyet devrinde dinle irtibatlı alanlarda kendini büyük bir dönüştürmeye ve tasfiyeye tabi tutmasını sadece siyasetle açıklamak zordur.”¹⁷³

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen devrimlerin içeriğinin de dinle ilgili olduğu muhakkaktır. “Cumhuriyet inkılaplarına bakıldığında zaman, bunların neredeyse

¹⁷¹ Ejder Okumuş, “*Dindarlık ve Diyanet*”, Eski Yeni, S: 10, Ankara 2008, s. 39.

¹⁷² Kara, *a.g.e.*, ss. 178-179.

¹⁷³ Kara, *a.g.e.*, s. 179.

hepsinin doğrudan veya dolaylı olarak dinle bağlantılı olduğu görülecektir. 1982 Anayasasının 174. maddesiyle koruma altına aldığı inkılap kanunları listesinin dinle irtibatlı olduğu ek açıklamalara ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır: Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Şapka İktisası Hakkında Kanun, Türk Kanun-u Medenisi'yle kabul edilen evlenme akdinin evlendirme memuru önünde yapılacağına dair medeni nikah esası ile aynı kanunun 110. Maddesi hükmü, Rakamların Kabulü Hakkında Kanun, Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun, Efendi, Bey, Paşa gibi Lakap ve Ünvanların Kaldırıldığına Dair Kanun, Şer'i Mahkemelerin İlgası, Takvim değişikliği, Alafranga Saatin Kabulü, Hafta tatilinin Cuma'dan pazara alınması.”¹⁷⁴

2.2.2. “Dini Alan”ın Yeniden Tarifi¹⁷⁵

“3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen üç kanun, yeni siyasî yapılanmanın istikametini göstermesi bakımından olduğu kadar din-devlet ilişkilerinin, bu arada Diyanet işleri Başkanlığının da ne kadar problemlili ve bir açıdan alt düzeyde seyredeceğinin işaretlerini vermektedir. Bunlardan ilki Hilafetle saltanatın birbirinden ayrılmasından sonra da tamamen Ankara'ya bağlı bir kurum haline gelen hilafetin ilgasının değil, aynı zamanda devletin dinî kimlikten büyük ölçüde tecridini ve belki de daha önemlisi yeni Türkiye'nin İslam dünyasıyla merkezi irtibat noktası olan makamın ortadan kaldırılmasını gerçekleştirmiş oluyordu. Türkiye Cumhuriyeti idaresi artık bu tarihten itibaren İslam dünyasıyla irtibat kurup geliştirecek mekanizmalar ve kurumlar inşa etme peşinde olmamış, olamamıştır. Türkiye için artık kayıp bir İslam dünyası coğrafyası vardır ve daha sonra yeni bir dünya coğrafyası da edinilememiştir. İkinci kanun, Tevhid-i Tedrisat Kanunu idi. 1914 yılından itibaren medreselerin Maarif Vekaletine devrinden hemen sonra Vekalet medreseleri bütün karşı çıkışlara rağmen hemen kapatmış ve 1933 yılına gelindiğinde ise örgün ve yaygın din öğretimi tamamen kapatılmıştır. Üçüncü kanun,

¹⁷⁴ Kara, *a.g.e.*, ss. 179-180.

¹⁷⁵ Kara, *a.g.e.*, s. 180.

Şeyhülislam'ın Ankara'daki izdüşümü gibi görünse de tamamen yeni devlete has bir tecrübe olan Şeriye ve Evkaf Vekaletini Vekalet olmaktan çıkaran ve din işlerinin tedvirini başbakanlığa bağlı bir başkanlık olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na devreden kanundur. Bu noktada önemli bir husus da Diyanete bırakılan din işlerinin tedviri ile Millî Eğitim Bakanlığı'na bırakılan din eğitimi yapılması faaliyetlerinin birbirinden tamamen koparılmasıdır. Şeriye ve Evkaf vekaletinin lağvı sırasında aynı bakanlığa bağlı olan hayri vakıfların başbakanlığa bağlı ayrı bir genel müdürlük haline getirilmesi de önemsenmelidir. Bu karar Diyanet teşkilatını tabii kaynaklardan yoksun bırakmış, bunun bir sonucu olarak da iş yapma imkan ve sınırlarını bütçeden kendisine ayrılan bir payla ve zikredilen sarf yerleriyle sınırlandırmıştır.”¹⁷⁶

Burada ifade edilmelidir ki devlet yöneticileri, İslam dinini ve toplumda dini devlet otoritesi tarafından denetim altında tutmak amacıyla, Şeriye ve Evkaf Vekaletinin yerine Başbakanlığa bağlı olarak ihdas edilen ve bir dinî-idari örgüt olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurmuşlar; din-devlet ilişkilerinde farklı bir yapı ortaya koymuşlardır.¹⁷⁷

2.2.3. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yetki ve Görev Alanı¹⁷⁸

“Diyanet teşkilatının Osmanlı Devleti hesaba katıldığında Şeyhülislam'ın makamının, Cumhuriyet Devri esas alındığında Şeriye ve Evkaf vekaletinin yerini doldurmak için tesis edildiği, bu açıdan devamlılık özelliği taşıdığı söylenegelmıştır. Ancak buradaki mekanik benzetmelerin abartıldığı çok açıktır.”¹⁷⁹ Zira Şeyhülislam'ın makamı görev ve yetkileri açısından olduğu kadar diğer birçok açıdan da Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatıyla farklılık arz etmektedir.

İsmail Kara'ya göre “Şeyhülislam'ın makamı padişahlık ve sadrazamlıktan sonra devletin en üst ve itibarlı organıdır. Zira eğitim, adliye, vakıflar ve günümüzün

¹⁷⁶ Kara, *a.g.e.*, s. 181.

¹⁷⁷ Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 179.

¹⁷⁸ Kara, *a.g.e.*, s. 181.

¹⁷⁹ Kara, *a.g.e.*, ss. 181-182.

belediye hizmetleri de ona bağlıydı. 1920-24 yılları arasında Ankara’da faaliyet gösteren Şeriye ve Evkaf vekaletinin statüsü, görev ve yetkileri şeyhülislamlığa göre sınırlı bir hale gelmiş olmasına rağmen yine de bakanlık düzeyinde bir kurumdur. Dinî hizmetler, din yayınlar, medreseler, tekkeler, vakıflar konusunda birinci derecede yetki ve görevlerle donatılmıştır. Bakanlar kurulu listelerinde Şeriye Vekili, şeyhülislama benzer bir şekilde meclis başkanı/başbakandan sonra zikredilmiştir. Şeyhülislamın padişah tarafından atanması ile Diyanet İşleri Başkanı’nın başbakan/cumhurbaşkanı tarafından atanması arasında benzerlik ilişkisi kuranların şu noktayı gözden kaçırdıkları bir gerçektir. Osmanlı Devleti yapılanmasında din ve siyaset alanının asıl temsilcisi, bizzat halife(din alanı) ve padişah(siyaset alanı) vasıflarını birlikte taşıyan sultandır. Sadrazam siyasî ve idari konularda nasıl sultanın vekili ise şeyhülislam da dinî ve bir kısım idari konularda sultanın vekilidir. Ayrıca şeyhülislam atayan Osmanlı Devleti başında halifenin bulunduğu bir tür dinî devletken Diyanet İşleri Başkanı atayan Türkiye Cumhuriyeti Devleti laik bir devlettir ve diğer üst düzey memurlar gibi bir memur atamaktadır. Meclisteki bütçe görüşmelerinde Diyanet İşleri Başkanını sürekli olarak Tapu Kadastro müdürüyle eşdeğerde tutan konuşmaların varlığını da biliyoruz. Yani Diyanet vekalet ve tedvir düzeyinde de olsa herhangi bir dinî temsilcilik vasfı taşımamaktadır.”¹⁸⁰

1947 tarihli CHP kurultayı ve 22 Haziran 1965 tarih ve 633 sayılı kanun Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatı ile ilgili önemli gelişmeleri içinde barındırmaktadır. “1965 22 Haziran 1965 tarih ve 633 sayılı kanun, Diyanete üç görev ve yetki alanı tayin etmektedir: 1. İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek. 2. İbadet yerlerini yönetmek. 3. Din konusunda toplumu aydınlatmak. Burada ilk dikkat çeken husus, muamelatın(hukuk) tamamen dışta bırakılması ve bu alanın siyasî merkezle doldurulmasıdır. Dikkati çeken ikinci husus 633 sayılı kanuna giren ahlak kelimesidir. Diyanet-ahlak ilişkisinin siyasî münakaşalara konu olmasının yakın tarihi 1947 CHP Kurultayı’na kadar uzanmaktadır. Bu kurultayda bir çok milletvekili ve delege Türk toplumunun o gün içinde bulunduğu, sosyal, siyasî çözülmenin önüne geçilebilmesi için dinin, hususiyle İslam ahlakının öne çıkarılmasını önemli bir mesele olarak gündeme

¹⁸⁰ Kara, *a.g.e.*, s. 182.

getirmiş, bunun için de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın güçlendirilmesini, din derslerinin okul müfredatlarına alınmasını ve hem orta hem de yüksek eğitim sırasında din tedrisatının yer almasını savunmuştur. Diyanet İşleri Bakanlığı'nın yetki ve sorumluluklarını tayin eden ilk iki fıkrada kastedilen şey esas itibariyle yalnızca camileri idare etmekle sınırlıdır. Camilerin yapımı, teşviki, düzenlenmesi, ihtiyaçlarının tespiti konusunda daha düne kadar Diyanet'in hiçbir yetki ve sorumluluğu yoktur. Nitekim camilerin idaresi Diyanet'in Donatım Müdürlüğüne bağlıdır ve bugüne kadar cami yapımı ve onarımı için Diyanet bütçesinden ayrılan herhangi bir tahsisat yoktur. 28 Şubat sürecinin ardından irtica yasalarıyla gündeme gelen Diyanet'in cami ve mescitler üzerindeki yetki ve sorumluluklarının genişletilmesi talebinin ise, siyasî müdahale alanlarının genişletilmesi ve halkın cami yapma konusunda ortaya koyduğu iradenin kontrol altına alınmasının amaçlandığı da açıktır.”¹⁸¹

“İlk ve orta tedrisatta din eğitimi yaptığı varsayılan, Diyanet teşkilatına da personel yetiştiren İmam Hatip Liseleri bütünüyle Millî Eğitim Bakanlığına, İlahiyat Fakülteleri de YÖK'e bağlıdır. Diyanet'in din eğitiminin muhteva, program, istikamet ve uygulamasının tamamen dışına itilmesi, resmi televizyon ve radyolardaki dinî programlarda doğrudan belirleyiciliğinin olmaması, dinî vakıflardan bütünüyle tecrit edilmesi çok yönlü problemlerin doğmasına zemin hazırlamış gözükmektedir.”¹⁸²

Görülen o ki, “Doğrudan din işleriyle ilgili konular olmalarına rağmen 1927'de hutbelerin, 1932'de ezan, sala ve tekbirlerin Türkçeleştirilmesi, 1934'te Ayasofya Camii'nin müze haline dönüştürülmesi gibi kararlar siyasî merkezin tasarrufu olarak gerçekleştirilmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı ise ya görüşüne hiç başvurulmadan veya aykırı görüş bildirmesine rağmen alınan bu kararları uygulamaya, hatta doğruluklarını savunmaya zorlanmıştır.”¹⁸³

¹⁸¹ Kara, *a.g.e.*, ss. 184-185.

¹⁸² Kara, *a.g.e.*, ss. 187-188.

¹⁸³ Kara, *a.g.e.*, ss. 189-190.

“Diyanet İşleri Başkanlığı’nın “din konusunda toplumu aydınlatma” yetki ve görevi için yaptıkları; camilerdeki vaaz ve hutbeleri düzenlemek, dinî sorulara cevap vermek ve yayın yapmakla sınırlıdır. Fakat siyasî merkezin, başından itibaren Diyanet’in yayınlarında beklentisi iki ana çizgide olmuştur. Biri, hurafelerden arındırılmış dini bilgi ve kültür verme, ikincisi ise dinin devlet, Cumhuriyet ideolojisi ve inkılaplarla bir şekilde uzlaştırılmasıdır.”¹⁸⁴ “Laik devlet anlayışından dolayı modern siyaset veya devlet, daha çok kendisi için dini araçsal kılmaktadır. Din ile ilişkisinde kendisini üstte ve merkezde, dini de bir alet olarak görmekte, ihtiyaç duyduğunda ise bu alete başvurmaktadır.”¹⁸⁵

“Cumhuriyet ideolojisi Batılı bir din-devlet-siyaset ayrılığı öngörmemiştir. Laiklik ilkesiyle Diyanet İşleri Başkanlığına dair uygulamalar çok alt düzeyde işlemiş, bir başka ifadeyle siyasî merkezin dinî alana ve giderek dinî yaşantıya tahakküm etmesine dönüşmüştür.”¹⁸⁶ Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan 1950’li yıllara kadar Diyanet İşleri Başkanlığı, siyasî otorite tarafından kontrol altında tutulmuş ve bu dönemde halkın dinî yaşantısına ve dindarlığına etkisi çok sınırlı düzeyde olmuştur. Gerçek anlamda Diyanet işleri Başkanlığı, Türkiye’de 1950’li yıllardan beri insanların dindarlık oluşumunda etkili olmuştur.¹⁸⁷

“Gerçekten de Diyanet teşkilatı, Müslümanların din işlerine bakmaktan çok “devletin din işlerine bakan”, devletin temayülleri, zaman zaman baskıları doğrultusunda dinî yorumlar yapan, halkın din anlayışını dönüştürmeyi amaçlayan bir kurum olagelmiştir. Siyasî merkezin ana temayülü ile Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tarihi boyunca isteyerek veya zorlamalar neticesinde yaptığı icraata bakıldığında Cumhuriyet ideolojinin din-devlet ayrılığı manasında bir laiklikten çok dinin dünyevileşmesi ve siyaset-kamu alanındaki iddialarından tecrit edilmesi manasına bir sekülerizmden yana tavır koyduğu ve bu tavır alanını genişleterek ısrarla sürdürdüğü neticesine varılabilir.”¹⁸⁸

¹⁸⁴ Kara, *a.g.e.*, s. 190.

¹⁸⁵ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, s. 178.

¹⁸⁶ Kara, *a.g.e.*, s. 191.

¹⁸⁷ Ejder Okumuş, “*Turkey-Religiosity and the PRA*,” *The Muslim World*, 98: 2–3, 2008, s. 354.

¹⁸⁸ Kara, *a.g.e.*, s. 191.

Türkiye açısından “Diyanet İşleri Başkanlığının resmi konumunun ve görevinin devlet için yararlı bir din ortaya koymak olduğu gözlemlenebilir. Denilebilir ki Diyanet İşleri Başkanlığı, öncelikle dindar insanların dinî ihtiyaçlarını karşılama fonksiyonundan ziyade, devletin, ideolojik anlamda son derece münbit sayılan dinî alandaki bir temsilcisi işlevini görmeyi tercih etmiştir. Başkanlık, aslında Gramsci ve Althusser’in meşhur ifadeleriyle, devletin bir çeşit ideolojik aygıtı olarak görev yapmaktadır.¹⁸⁹ Son tahlilde Türkiye’de gerek Diyanet İşleri Başkanlığının görev ve icraatları, gerekse genel olarak devletin ve siyaset adamlarının dinle ilişkilerde ortaya koydukları tutum ve davranışlar, çeşitli amaçlarla dini kendilerinin hizmetinde araç haline getirdiklerini, araçsal dinden yararlandıklarını, dini siyasetin haklılaştırımı için araçsallaştırdıklarını göstermektedir.”¹⁹⁰

“Diyanet her zaman değer verilen bir kurum olmamıştır. Fakat siyasî merkezin, Diyanet İşleri Başkanlığını meşrulaştırmak, nüfuz aracı olarak kullanmak, daha da önemlisi bu kurumun varlığını gerekçe göstererek milletin içinde muteber konumlarını sürdüren ulemanın tayin edici ve etkili statülerini zayıflatarak ortadan kaldırabilmek için bu kurumun halk katında, özellikle de dinî endişelere sahip insanlar nezdinde itibarlı olması gerekiyordu. Siyasî merkez, Diyanet’in başına muteber bir insan getirerek onun üzerinden halkın itibarını kazanmak istemiştir. Örneğin, İlk Diyanet İşleri Başkanı olan Rıfat Börekçi, uzun yıllar Ankara müftülüğü yapmış, Millî Mücadele yıllarına yararlılıkları görülmüş, Mustafa Kemal Paşa ile işbirliği yapmış, İstanbul’un Millî Mücadele aleyhinde fetvasını göğüslemiş, birinci mecliste milletvekili olarak bulunmuş bir zattı. 1942-47 arasında başkanlık yapan ord. profesör ve müderris Mehmet Şerefeddin Yaltkaya ise kelam başta olmak üzere İslamî ilimlere ve Arap edebiyatına vukufu ile şöhret bulmuş, üniversite çevrelerinin de itibar ettiği biriydi. Tek parti iktidarının sonlarına doğru, çok partili hayat geçiş aşamalarının yürütüldüğü, muhalefetin dinî konularda iktidara gittikçe dozu sertleşecek şekilde tenkitlere tabi tuttuğu, iç ve dış şartlar dolayısıyla dinî hayatın, dinî eğitimin daha serbest bir hüviyete büründürülmesine gayret edildiği bir dönemde İnönü tarafından Diyanet makamının başına Ahmet Hamdi Akseki’nin getirilmesi

¹⁸⁹ Yasin Aktay, “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, İslamiyat, C: 3, S: 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 44.

¹⁹⁰ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, ss. 175-176.

manidardır. İlk üç Diyanet İşleri Başkanı uzun yıllar görevde kalmışlar ve görevdeyken vefat etmişlerdir. 1960 ihtilali sonrası Diyanet teşkilatı, başkanlık makamı açısından da istikrarsız ve geçmişine göre daha az itibarlı bir yer haline gelecektir. Sonra gelen Diyanet İşleri Başkanlarının görev süreleri de kısa olmuştur. İhtilalin hemen akabinde görevinden alınan Hayırlıoğlu'nun yerine başkanlıkta ancak 9 ay kalabilecek olan İstanbul müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen getirilmiştir. Altıncı Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem, Nurculuk aleyhindeki metne karşı çıktığı için re'sen emekliye sevk edilmiştir. Bir sonraki başkan İbrahim Elmalı, Devlet Bakanı Refet Sezgin'in bir tayinle ilgili isteğini geri çevirdiği için görevden alınmıştır. Kısaca söylemek gerekirse 1951'den sonra, Tayyar Altıkulaç'ın kendi isteğiyle emekliye ayrılması ve M. Sait Yazıcıoğlu'nun yeniden izin talep edilmeyerek üniversitedeki görevine iade edilmesi(dolaylı görevden alma) hariç tutulursa bütün başkanlar siyasî otorite tarafından ve çoğu pek de hoş olmayan şekilde görevden alınmış veya emekliye sevk edilmişlerdir. Bu durum, başkanlar ve kurum üzerindeki siyasî müdahalenin ne boyutlarda cereyan ettiğini göstermektedir. Türkiye'deki siyasî yapı göz önünde bulundurulduğunda, Diyanet İşleri Başkanlarının mevkilerini, siyasî otoriteye verdikleri şartsız destek olmaksızın muhafaza etmelerinin pek de mümkün olmayacağı sonucuna varılabilir.”¹⁹¹

1971'den sonra partiler de Diyanet teşkilatında etkili olmaya başlamıştır. “1971 müdahalesinden sonra siyasî etkiye bir de parti tesiri eklenecektir. Bu tesir 1973 seçimlerinden sonra koalisyonlara ortak olan ve Diyanet'e bakan devlet bakanlığını alan MSP çizgisinin tesiridir. ‘En laik Diyanet İşleri Başkanı’ olarak anılan Dr. Lütfi Doğan'ın görevden alınarak yerine Lütfi Doğan'ın tayin edilmesi ve 1971'den beri Diyanet İşleri başkan yardımcısı olan fakat MSP çizgisiyle arası iyi olmayan Tayyar Altıkulaç'ın da Din Eğitimi Genel Müdürlüğüne kaydırılması bu süreci hızlandıracaktır.”¹⁹²

Diyanet teşkilatı bir şekilde siyasetle ilintili olmuştur. “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın siyasetle doğrudan irtibatını bir başka açıdan gösteren hususlardan

¹⁹¹ Kara, *a.g.e.*, ss. 191-192.

¹⁹² Kara, *a.g.e.*, ss. 192-193.

biri de başkanlık makamına oturan kişilerin azımsanmayacak bir kısmının göreve gelmeden önce veya ayrıldıktan sonra aktif siyasetin içinde yer almış olmalarıdır: Rıfat Börekçi (Birinci mecliste Manisa mebusu seçildiyse de 4 ay sonra Ankara Müftülüğü görevine döndü), E. Sabri Hayırlıoğlu (İkinci Mecliste CHP mebusu), İbrahim Elmalı (Millet Partisi ve Demokrat Parti mebusu), Lütfi Doğan (MSP, RP, FP, SP mebusu), Dr. Lütfi Doğan (CHP mebusu, II. Ecevit döneminde Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanı), Tayyar Altıkulaç (DYP ve AK PARTİ mensubu), M. Sait Yazıcıoğlu (AK Parti mebusu). Başkanlar üzerindeki baskı tahmin edilenden çok daha fazladır. Basına intikal eden iki örneği zikretmek gerekirse; Ahmet Hamdi Akseki CHP'li üyelerin hakaretine uğramış ve kalp krizi geçirerek vefat etmiştir. Tayyar Altıkulaç da makamında CHP milletvekili Celal Paydaş'ın silahlı ve fiili saldırısına maruz kalmıştır.”¹⁹³

İsmail Kara'ya göre son olarak “Büyük bir kısmının görev sürelerinin az olması gösteriyor ki başkanlar, Diyanet gibi önemli bir kurum için gerekli olan güvenceden yoksun ve kurumu tanımak, orta-uzun vadeli programlar hazırlamak ve uygulamak imkânlarından mahrum olarak görev yapmışlardır.”¹⁹⁴

“Devleti diyanete karşı re'sen karar salahiyetini haiz; diyaneti bütün teşkilat ve personeliyle birlikte Başbakanlığa bağlı, hükümetin emri altında bir teşkilat haline getirmiştir.”¹⁹⁵ Şerif Mardin'in ifadesiyle dinin devlet tarafından denetlenmesinde Diyanet İşleri Başkanlığı anahtar rol oynamıştır.¹⁹⁶

Sonuç olarak Diyanet esas itibariyle müslümanların değil devletin dinî alanla ilgili uğraşlarıyla hemhal olmuştur. Yani devletin denetiminde hareket etmiş ve bu çerçevede Müslümanlara hizmet etmiştir.

Ayrıca darbe dönemleriyle demokrasi dönemleri karşılaştırıldığında müminlere ve devlete hizmet etme açısından, makasın yönü darbe dönemlerinde

¹⁹³ Kara, *a.g.e.*, s. 194.

¹⁹⁴ Kara, *a.g.e.*, s. 194.

¹⁹⁵ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 188.

¹⁹⁶ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler-3*, s. 123.

devlet lehine çevrilmiş, demokrasi dönemlerinde ise makasın yönü müminler tarafına çevrilmiştir.

2.3. TÜRKİYE'DE DEĞİŞEN SİYASÎ YAPI VE DİNÎ HAYATA ETKİLERİ

2.3.1. Osmanlı'nın Son Döneminden Cumhuriyet'in Kuruluşuna Kadar

Osmanlı Devleti'nde din ile devlet arasında çatışmadan söz etmek imkan dahilinde değildir. Zira devletle din bir aradadır ve bir bütündür.

Şeyhülislamlık kurumu, Osmanlı Devleti'nde padişah'tan sonra gelir ve birçok yetkiyi elinde bulundurur.

Osmanlı Devleti'nde bütün dinî konular ve işler, “Şeyhülislam” tarafından, hukuk işleri ise "kadı" tarafından yürütülmüştür.

Osmanlı Devleti'nde kanunlar belirlenip, uygulanırken Kuran ve Hadis temel kaynak olarak belirlenmiştir.

Klasik Osmanlı yönetiminde insanlar, imparatorluğun yönetim sisteminin dinî gruplarına, başka bir ifadeyle mensubu oldukları din ve mezhebe göre gruplara ayrılmışlardır. *Millet sistemi* adı verilen bu uygulamada insanlar inanç ve dinlerine göre, İslam milleti, Rum-Ortodoks milleti, Yahudi milleti, Ermeni milleti gibi Millî cemaat ve gruplara ayrılmışlardır.¹⁹⁷

“Osmanlı imparatorluğunda Tanzimat'ın ilanıyla birlikte dinin toplumsal ve siyasal hayattaki belirleyici rolü önemli ölçüde sınırlandırılmıştır.”¹⁹⁸ “Osmanlı Devleti'nin Batı'yla akkültüratif ilişkilerinin önemli bir merhalesini teşkil eden ve dolayısıyla batılılaşmacı yönünden ötürü sosyoloji ve din sosyolojisinin Türkiye'de ortaya çıkmasına da zemin hazırlayan Tanzimat, geleneksel Osmanlı paradigmasının

¹⁹⁷ Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, s. 150.

¹⁹⁸ Abdullah Alperen, *Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, Karahan Kit., Adana 2003, s. 358.

temellerinin sarsılmasına yol açarak devletin laikleşmesine kapı aralamıştır. Bu, o dönemde çökmekte olan Osmanlı Devleti için olduğu kadar Türkiye Cumhuriyeti için de önemlidir. Tanzimat'ı Tanzimat yapan, geleneksel Osmanlı Devleti'yle modern Türkiye Cumhuriyeti arasında köprü olmasıdır. Okumuş, Tanzimat'ın getirdiği bu yeni durumdan dolayı Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti'ni, şibih-laik devlet olarak nitelemiştir. Buradaki şibih-laikten kasıt, bir yarı laiklik veya nim teokrasi değildir. Şibih-laik, laikimsi, laikliğe benzer, ama laiklik değildir. Ancak Tanzimat olgusunun da gösterdiği gibi şibih-laik devlet, laik devlete zemin hazırlayabilir; Tanzimat Dönemi'nde din-devlet ilişkisiyle kendini gösteren şibih-laiklik olgusu, laik Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin doğuş zeminini oluşturmuştur.”¹⁹⁹

Bir başka açıdan “Tanzimat döneminde halkın dinî yaşantısının da önemli ölçüde sekülerizasyona maruz kaldığı görülmektedir. Bu dönem, toplum zihniyetinin değişmesini ve toplumda, toplumsal ilişkilerde, gündelik hayatta etkili bir dünyevileşmeyi beraberinde getirmiştir. Bugün gelinen noktada, Türk toplumunun sekülerizasyon sürecine girmeleri, Tanzimat'la olmuştur. Tanzimat'la birlikte Geleneksel Osmanlı toplumundan farklılaşmaya başlayan Tanzimat Osmanlısının toplumu, dinî duyguları başta güçlü olmasına rağmen zamanla dinî yönleri itibariyle önceki zamanlara nispetle zayıflamıştır.”²⁰⁰

Son olarak ifade edilebilir ki “Dinin diğer pek çok işleviyle ilişkili olan bir diğer işlevi de, devletle toplum aktörleri arasında aracı kurumluktur. Din, devletle birey arasındaki ilişkilerde ikincil yapılar, örneğin sivil toplum olarak bir tampon vazifesi görebilmektedir. İslam toplumlarında, örneğin Osmanlı toplum yapısında bu net olarak görülebilir.”²⁰¹

¹⁹⁹ Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, s. 505.

²⁰⁰ Okumuş, *a.g.e.*, ss. 506-507.

²⁰¹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 79.

2.3.2.Cumhuriyetin Kuruluşundan 1950'ye Kadar (Tek Partili Dönem)

Dünyanın her yerinde ve her devrinde olduğu gibi tek partili sistemler ideolojik sistemlerdir. İfade edilebilir ki, bu sistemler devletin, her müessesesini parti ideolojisine göre yönlendirirler. Zira durum Türkiye’de de aynı olmuştur.²⁰²

“Osmanlı Devletinin son zamanlarında gerçekleştirilen ıslahat teşebbüslerine rağmen, hantal yapısını ve bir türlü köklü biçimde değiştiremeyen ve açmazlara sürüklenen Türk toplumunda, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu ile birlikte, Atatürk’ün önderliğinde gerçekleştirilen inkılaplar, toplumu modern biçimde yeniden inşa etmek üzere, kademeli bir yapı değişikliğine yöneldiler. Böylesine bir değişim çerçevesinde dinin devletle olan ilişkileri de yepyeni bir konum aldılar.”²⁰³

İfade edilebilir ki, cumhuriyetin kuruluşundan itibaren her zaman “İslam’ın ilerlemeye uyumlu bir sürümünün ortaya konulması”²⁰⁴ konusunda çaba gösterilmiştir.

“Laiklikle, Türk halkının tamamı, üniter bir devlet yapısında, din ve mezhep ayrımı yapılmaksızın, kanun önünde eşit hale gelmekte ve eşit haklara kavuşmaktadır. Türkiye Cumhuriyetinin, Millî egemenliğe dayalı, demokratik ve laik devlet yapısı, elbette ki kendinden öncekilerden ve özellikle Osmanlı’ninkinden oldukça farklıdır. Ancak, buradan hareketle laikliği, dinsizlik ya da din karşıtlığı şeklinde tanımlamaya yahut onu İslam’a aykırı görmeye veya göstermeye çalışmak da yanlıştır.”²⁰⁵

Emre Kongar’a göre, “Osmanlı imparatorluğunun ‘dinsel-geleneksel’ egemenlik kaynağı, cumhuriyet döneminde ‘laik halk egemenliği’ kavramı ile yer değiştirmiştir. 19.yüzyılda somut siyasal sonuçlarını görmeye başladığımız ‘batılılaşma’ çabalarının cumhuriyet dönemindeki niteliksel değişikliğinin altında bu

²⁰² Cahit Baltacı, “Türk Eğitim Sisteminin Tarihi Gelişimi”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, İSAM Medeniyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 14.

²⁰³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 588.

²⁰⁴ Yasin Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”, *Tezkire*, 31-32/Mart-Haziran 2003, s. 49.

²⁰⁵ Günay, *a.g.e.*, s. 590.

olay, yani egemenlik kaynağının değişmesi yatmaktadır. Niyazi Berkes'in 'çağdaşlaşma' ya da 'laiklik'²⁰⁶ dediği bu olay cumhuriyet dönemindeki 'batılılaşma' çabalarının, imparatorluk döneminden farkını belirler."²⁰⁷

Söylenbilir ki, "Türkiye'de yaşanan modernleşme hareketlerinin belki de en önemli sonuçlarından biri, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ya da laikliğin devletin ve toplumun temel niteliklerinden biri olarak kabul edilmesidir."²⁰⁸

1923'te Cumhuriyetin ilanı ile birlikte laik düzene geçme derece derece gerçekleştirilmiştir. 1924 anayasasına konulan devletin dinin İslam olduğuna dair hükmün 1928 anayasal düzenlemesinde kaldırılmasıyla birlikte Türkiye'de laikliğin hukuki temelleri kesin bir şekilde kurulmuştur.

"1937'de yapılan bir anayasa değişikliği ile laiklik, Türkiye Cumhuriyetinin temel ilkelerinden biri olarak yerini aldığı gibi; esasen o, 1961 ve 1982 Anayasalarında da Türkiye Cumhuriyeti'nin temel niteliklerinden birini oluşturmak suretiyle onun en belirgin özelliklerinden biri oldu."²⁰⁹ "Laikliğin Anayasa'ya 1937'de bir ilke olarak girmesiyle ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı'da başlayan din işlerinin sadece ibadetler ve din hizmetlerinin yerine getirilmesi için bürokratik bir kuruma dönüştürülmesi faaliyeti, bu defa din ile devleti birbirinden ayırmak, ama devletin vesayet ve kontrolünde tutmak, siyasetten kesin uzaklaştırmak amacıyla gerçekleştirilmiş oluyordu."²¹⁰

"Cumhuriyetin ilanı ile 1928 arasında geçen yıllarda, İslam dinini sosyal hayattan silmeye ve onu vicdanlara terk etmeye yönelik bir dizi inkılaplar gerçekleştirilmiştir."²¹¹ "Türkiye'de gerçekleştirilen reform, esas olarak, dinin siyaset alanından uzaklaştırılması, yani din ve devletin ayrılmasının yanında dinin ferdi bir

²⁰⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973, ss. 461-489.

²⁰⁷ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6.b., Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 318.

²⁰⁸ Alperen, *a.g.e.*, s. 358.

²⁰⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 589.

²¹⁰ Ethem Ruhi Fırlı, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Muğla 1997, ss. 49-50.

²¹¹ Kaya, *a.g.e.*, s. 153.

hadise olarak vicdanlara sığdırılması ve dünyanın kutsallıktan arındırılması süreçlerini kapsar.”²¹²

Bernard Lewis’e göre din-siyaset ilişkisi bağlamında Türkiye’de laiklik genel karakterine uygun olarak uygulanmamıştır: “1930’larda Türkiye’de laikleştirmenin baskısı cidden pek kuvvetli oldu. Her ne kadar rejim alenen anti-İslamîk bir politikayı hiç bir zaman benimsememiş ise de, örgütlü İslamîyet iktidarına son vermek ve Türk halkının zihninde ve kalbinde onun gücünü kırmak arzusu açıktı. Dinî eğitimin yasaklanması, camilerin dünyevi amaçlara döndürülmesi, hukuki ve toplumsal reformların öğretisini kuvvetlendirdi. Hızla büyümekte olan başkentte hiçbir yeni cami yapılmadı. En çok göze çarpan ve en sembolik olan şey İstanbul’daki büyük Ayasofya Bazilika’sının kaderi oldu. Fatih Sultan Mehmet, Bizansa karşı zaferi anında onu cami yapmıştı; Cumhuriyet onu müze haline getirdi.”²¹³

Denilebilir ki, “Türkiye, devlet ve toplum olarak modernleşme yönünde tecrübe ettiği değişim sürecinde sıkıntılı olaylara girişti. Bu olaylar içinde en kayda değer olan, Cumhuriyet tarihi boyunca devletin kendi ihdas ettiği dinî kurumlara şüpheyile yaklaşması, bir takım elitist grupların kendilerini devletin yerine koyarak halkı, dininin gereğini yapmak isteyenleri tehlikeli görmesi, İmam-Hatip Liseleri, İlahiyat Fakülteleri ve bunlardan ayrı değerlendirilemeyecek olan Diyanet İşleri Başkanlığı’na sürekli müdahalelerde bulunmasıdır.”²¹⁴

1932 yılında Arapça ezan yerine Türkçe ezan okunmaya başlamasıyla Türkiye’de ezan 17 yıl boyunca Türkçe okunmuş ve 17 yıl boyunca Türkiye bütün İslam Dünyası’ndan ayrı düşmüştür.²¹⁵

Bu gibi sebeplerle denilebilir ki, “Tek parti döneminde bir taraftan din eğitimi veren müesseselerin birçoğunun peyderpey kapatılmış olması; diğer taraftan devletin

²¹² Alperen, *a.g.e.*, s. 358.

²¹³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev: Metin Kırıatlı, TTK Basımevi, Ankara 1988, s. 411-412.

²¹⁴ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 2011, s. 179.

²¹⁵ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, C: 10, Ötüken Yayınları, İstanbul 1983, s. 186.

dine müdahalesiyle “dinde reform” teşebbüsleri sebebiyle dinî müesseseler açısından tek parti dönemi, belki de tarihinin en şanssız dönemi olmuştur.”²¹⁶

2.3.3. Çok Partili Dönem (1950’den 2002’ye Kadar)

Çok partili dönemde dinî alanda yeni ve bir o kadar da önemli gelişmeler gerçekleştirilmiştir.

“1946’da, dinî eğitimsiz bir toplum olmayacağı anlaşılmış ve TBMM’de münakaşa mevzuu olmuştur.”²¹⁷ “İmam Hatip Liseleri geniş halk kitleleri tarafından emsalsiz bir hüsnü kabul görmüş, gerek yapılan okul sayısında, gerekse bu okullarda okumak isteyen öğrenci sayısındaki artışla, çok partili dönemde din eğitiminde adeta bir patlama meydana gelmiştir. Çok partili dönemde din eğitimi alanındaki gelişmeler sadece İmam Hatip Liseleriyle sınırlı kalmamış, benzer gelişmeler Kur’an Kursları ile dinî yüksek tahsilde de gerçekleşmiştir. Kur’an Kurslarına verilen önem sayesinde önemli artışlar olmuş, hafızlık müessesesine de bu kapsamda gereken önem verilmiştir. Yine 1949’da Ankara İlahiyat Fakültesinin açılmasını takip eden yıllarda diğer birçok ilde İlahiyat Fakülteleri, Yüksek İslam Enstitüleri, İslamî İlimler Akademisi ve İlahiyat Meslek Yüksekokulları açılmıştır. 1949 yılından itibaren 4 ve 5. sınıflarda haftada 2 saat Din Dersi okutulacağı ve bu dersin velinin izni olmak kaydıyla seçmeli olacağı dile getirilmişse de halkın tamamına yakını bu dersi seçmiştir.”²¹⁸

“Tek partili dönemde Vakıflar Genel Müdürlüğüne bağlanan camiler ve mescitlerle birlikte burada çalışan personel, tekrar Diyanet İşleri Başkanlığı’na devredilmiştir. 1932-33 yıllarından itibaren mecburi Türkçe okunan ve Türkçe okunmadığı takdirde 3 ay hapisle cezalandırılan ezanın, tekrar Arapça aslına uygun olarak okunması Demokrat Parti’nin din hizmetleriyle ilgili ilk icraatıdır. Aynı

²¹⁶ Kamil Kaya, *a.g.e.*, s. 156.

²¹⁷ Öztuna, *a.g.e.*, s. 187.

²¹⁸ Kamil Kaya, *a.g.e.*, ss. 176-184.

zamanda Demokrat Parti döneminde din görevlilerinin ekonomik durumu da düzeltilmiştir.”²¹⁹

Bu dönemde halkın dinî yaşantı üzerindeki baskılar da azalmıştır. Ayrıca radyoda Kur'an okunması, dinî gün ve gecelerin açıktan kutlanması gibi dinî alanda bir rahatlama ve özgürleşme dalgasının hakim olduğu söylenebilir.²²⁰

“Ara dönem din politikaları”²²¹ olarak adlandırılan zamanlarda da dine, siyasi otorite tarafından sıkça başvurulduğu görülmektedir. Denilebilir ki bu, darbeye başa gelenlerin halk katlarında kendilerine meşruiyet kazandırma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Darbeler döneminde Türkiye’de dinî yaşantı konusunda önemli bir zayıflama da söz konusudur.²²²

“Türkiye’de modern cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte yönetim biçimi değişmiş ve bu da devletin din politikasındaki değişikliği beraberinde getirmiştir. Devletin değişen din politikası da laiklik ekseninde dini yeniden düzenleme, biçimlendirme, daha doğrusu yeniden tanımlama ve bu tanımlama doğrultusunda dizayn etme olarak gerçekliğe yansıdı veya yansıtılmak istendi.”²²³

Kemal Karpat’a göre, “Alt sınıflara mensup Türkler, laik reformlar karşısında şaşkıncı bir şekilde daha da dindarlaştılar. “Millet” kendi durumunu ve inanca ilişkin kavrayışını iç gözleme dayanarak analiz etmeye ve “Yeni bir İslam”ın savunucularını yaratmaya başladı. Durumu en iyi sembolize eden kişi Said-i Nursi’dir. Risale-i Nur adıyla bilinen öğretileri, gitgide büyüyen bir şakirtler ordusu tarafından Türkiye’nin dört bir yanına yayıldı ve modern İslam’ın ana kaynaklarından biri oldu.”²²⁴

Ejder Okumuş’a göre, “Türkiye’de yeni bir siyasal sistem olarak cumhuriyetin kuruluşundan itibaren devlet, kendini İslam’ı tanımlama yetkisini elinde bulunduran

²¹⁹ Kaya, *a.g.e.*, ss. 185-188.

²²⁰ Kaya, *a.g.e.*, ss. 185-188.

²²¹ Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları, İstanbul 2005.

²²² Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, ss. 201-202.

²²³ Ejder Okumuş, “Türkiye’de Devletin İslam Algısı”, *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyumu*, Samsun 26-28 Kasım 2010, s. 52.

²²⁴ Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yayınları, 3. b., İstanbul 2009, ss. 268-269.

bir güç olarak konumlandırdı ve buna bağlı olarak yeni bir İslam anlayışı oluşturmaya yöneldi. Bu yönelişle devlet toplumu bir taraftan arzuladığı İslam doğrultusunda dönüştürmeye çalışırken, diğer taraftan da sosyal hayatta yaşanan mevcut dindarlığı köylülükle bir tuttu. Gerilememizin temel sebebi olarak görülen eski İslam algısı yerine inşa edilmek istenen yeni İslam algısıyla ve ortaya çıkan yeni şartların da etkisiyle dini, başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere resmi olarak çeşitli kurumlar oluşturmak suretiyle devlet eliyle tanımlama ve yaşatma yoluna başvuruldu. Yani bir tür “devlet dini” oluşturmaya çalışıldı. Devletin din politikası toplum mühendisliği mantığıyla icra edildi ve topluma dayatılmaya çalışıldı. Bu dayatmalar insanların gündelik hayatlarına kadar uzandı. Bu noktada bir değişim olduğunu da görmek gerek. Devletin resmi din algısında ve ona dayalı din politikasında önce 12 Eylül askeri darbesinden sonra ve sonra da 28 Şubat’tan sonra bir değişimin başladığını ve günümüzde devletin din anlayışında geçmişten farklı olduğu söylenebilecek yeni algı ve uygulamaların ipuçlarının ortaya çıktığını görmek mümkündür.”²²⁵

İslamî kesim için, 1980’ler İslami kesimin kamusal alana çıkmasında bir eşik olarak değerlendirilebilir. Bu dönem İslamî kesimin siyasallaşmasıyla birlikte kamusal alanda görünürlüğüne, taleplerinin gündeme gelmesine sahne olmuştur. Aynı zamanda bu dönem kesimin modern dünyayla temasa geçmesi demektir. İslamî kesimin RP ile iktidara gelmesiyle birlikte bu kesim diğer unsurlarla tanışmış, kendi içinde de bir değişim yaşamıştır. Hem içeriden hem dışarıdan gelen deneyimlerle bir farklılaşma, ardından gelen tutum değişikliği ve değişim dalgası meydana gelmiştir. Gerek ülke çapında gerek uluslararası düzeyde şiddeti merkeze alan model ve örgütlerin öne çıkmasıyla İslamî aktörler tarafından İslamî hareketin farklılaştırılarak algılanması ve bu çerçevede din-siyaset ilişkilerinin gözden geçirilmesi dikkate değer bir husustur. Türkiye’de bir dönem İslamî hareket üzerinde belirleyici bir rol oynamış olan İran modeline karşı İslamî kesim aktörleri mesafe almışlar ve yerel unsurların ve algıların yer aldığı bir nitelik benimsemişlerdir.”²²⁶

²²⁵ Okumuş, *a.g.e.*, ss. 52-59.

²²⁶ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 42.

2.3.4. AK Parti Dönemi (2002 – Günümüze Kadar)

Burada Türk siyasasının farklılaşmasıyla ilgili temel argümanları ve bunun toplumun dinî yaşayışına yansımalarını, kendisini muhafazakar demokrat olarak tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ) üzerinden ele almaya çalışacağız.

Adalet ve Kalkınma partisinin iktidara gelmesiyle Türkiye’de din politikaları hangi çerçevede yürütülmüş? Kendisini dindar olarak tanımlayan çevrelerde dinî yaşayış konusunda ne gibi değişiklikler göze çarpıyor? Bu ve benzeri soruların cevabını bulmaya ve ortaya koymaya çalışacağız.

1946’da çok partili hayata geçilmesinden bu yana, Türkiye’de çeşitli İslamî partiler faaliyet gösterdi. Bunlar arasında en önemlisi Necmettin Erbakan tarafından kurulan Millî Nizam Partisi’ydi. Laikliğe aykırı eylemlerinden dolayı kapatılan Millî Nizam Partisi’nin yerine 1973’te Millî Selamet Partisi kuruldu. Bu partinin de 1980 darbesinin ardından kapatılmasıyla 1983’te Refah Partisi adı altında bir kez daha ortaya çıktı. Refah Partisi 1995 seçimlerinde %21 oy alarak, parti lideri Necmettin Erbakan koalisyon hükümetinde başbakan oldu. Erbakan’ın kurduğu İslamî hükümetin faaliyetleri neticesinde 1997’de ordu muhtıra verdi ve Erbakan görevinden istifa etti. Refah Partisi de "Lâik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri" gerekçesiyle, 16 Ocak 1998’de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı. Ardından Fazilet Partisi kuruldu. Recep Tayyip Erdoğan, 2001’de yapılan Fazilet Partisi kongresinde Recai Kutan’ın karşısına Abdullah Gül’ü çıkarmış ve burada ayrışmanın sinyallerini vermişti. Bu ayrışma aynı zamanda “AK Parti’nin siyasal İslam’la bağını koparması”²²⁷ olarak değerlendirilebilir. 22 Haziran 2001’de Fazilet Partisinin kapatılmasıyla Erbakan’ın tarafını tutanlar gelenekçiler olarak kendini gösterirken, başını Recep Tayyip Erdoğan’ın çektiği yenilikçiler, ayrışarak 14 Ağustos 2001’de Adalet ve Kalkınma Partisi’ni kurdular.

“3 Kasım 2002’de Türkiye ve Dünya, beklemediği kimi yönlerden arzu etmediği, barışçı yollarla gerçekleşen bir sivil, politik, sosyal ve kültürel devrime

²²⁷ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Sağı ve AK PARTİ*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2007, s. 125.

tanıklık etti. Bu devrimi gerçekleştiren partinin benimsediği isim, geleneksel ve modern olanın otantiklik ve çağdaşlık arayışı içinde birleştirilmesiyle oluşmuş melez bir mizacı yansıtır.”²²⁸ “Aynı zamanda, orta kademelerinden doğan bir parti olan AK Parti, iki kurucu kavramı olan “adalet” ve “kalkınma” ekseninde, siyasete bir ahlak kazandırmak iddiasıyla ve klasik ideolojik kutuplaşmaların ötesinde bir politika üretmek gerektiğini vurgulayarak ortaya çıkmıştır.”²²⁹

Kemal Karpat, AK Parti’nin başarısını “AK Parti’nin kazandığı bu olağanüstü seçim zaferinin altında yatan, Türkiye açısından yaşamsal öneme sahip üç sebebi vardır. Birincisi; parti, cumhuriyetçiliği, demokrasiyi, Atatürkçülüğü ve laikliği Türk siyasal sisteminin temel bileşenleri olarak kabul ederek, yüz elli yılda başarılan moderniteyi kucaklamıştır. İkincisi; halk, liderlerinin geçmişi ve kişisel dindarlıkları sebebiyle, AK Parti’nin inanca saygı göstereceğine ve Refah Partisi gibi dini partizan siyasal amaçlar için kullanmayacağına inanmıştır. Üçüncüsü; parti, Türklerin çoğu tarafından gelişme yönünde bir engel olarak görülen devletçi ekonomiyi liberalleştirerek, kendini ekonomik kalkınmaya adanmıştır”²³⁰ şeklinde izah etmiştir. Ayrıca Karpat’a göre, “Bugün Türkiye’de eski ve yeni İslam arasındaki en büyük fark, artık dinin kamusal yaşamı idame ettiren temel bir unsur olmamasıdır. Bunun sebebi, halkın ezici çoğunluğunun kendisini Müslüman olarak görmesine karşın İslamcı olmamasıdır.”²³¹

“Türkiye’deki siyasal katılıma ve demokratik gelişime en ciddi katkı yapan unsurun dindar siyasetçiler olduğu”²³² iddiası tarihe bakıldığında bir gerçek olarak ifade edilebilir.

“Refah Partisi içinde Millî Görüş ideolojisini benimseyen gençler, 1950’lerden beri Türk şehirlerini gitgide daha çok sarmaya başlayan liberal, özgür ve demokratik atmosferde yetişmişlerdi. İdeolojik yönelimleri farklı olsa da, toplumun

²²⁸ Karpat, *a.g.e.*, s. 283.

²²⁹ Fahrettin Altun, *22 Temmuz’dan 29 Mart’a Siyasal Partiler: Değişim ve Statüko Kısacasında AK Parti*, SETA Vakfı, S: 6, Mart 2009, s. 4.

²³⁰ Karpat, *a.g.e.*, s. 279.

²³¹ Karpat, *a.g.e.*, s. 216.

²³² Mücahit Küçükylmaz, *Türkiye’de Siyasal Katılım Tek Partiden AK Parti’ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2009.

geri kalanının yaşam ve düşünce tarzlarını belli ölçüde paylaşıyorlardı. İslamî düşünceye sahiptiler ve ibadetlerini aksatmıyorlardı, ancak aynı zamanda modernist ve seküler bir yaşam sürüyorlar ve bunlar arasında bir çelişki görmüyorlardı. Hatta ekonomik ve kültürel faktörlerden ve toplumun basit insani ihtiyaçlarından yoksun olursa, seçimlerde halkın desteğini kazanmada İslam'ın pek bir şansı olmayacağına inanıyorlardı. Genç İslamcıların Türk seçmenine yönelik gerçekçi değerlendirmelerinin arkasında, Türk toplumunu bütün olarak etkileyen temel bir kültürel ve sosyal gelişme vardı. 1950'lerin ortalarında Türkiye, 1950'lerde %20 olan kent nüfusunu 1990'larda %50'ye çıkartan bir köyden kente göç deneyimi yaşamıştı. Köyden kente göçenler ve onların çocukları, Türkiye'deki kırsal kesimin standartları açısından kendilerini iyi Müslüman olarak görüyorlardı. Kentte de İslam'a bağlılıklarını korudular, hatta gerek psikolojik ve kültürel bir savunma aracı, gerekse kent sakinlerinde gözlemledikleri “ahlaki çöküntü”, “bencillik” ve “materyalizmi” eleştirmekte kullandıkları bir kıstas olarak bu bağlılığı daha da güçlendirdiler. Bu yükselen genç nesil, Türkleri daha dindar kılmakla kalmayıp ekonomik ve teknolojik olarak ülkeyi kalkındıracak ve aynı zamanda ahlaki ve manevi değerlere daha saygılı olunmasını sağlayacak daha dinamik, dünyevi ve militan bir İslam talep ediyorlardı. Genç nesil bu anlayış çerçevesinde, dini, geri kalmışlığın bir biçimi olarak gören pozitivist laikliğe isyan etti. Bu bağlamda köyden kente göç eden bir ailenin çocuğu olarak ve Millî Görüş çizgisinden gelen Recep Tayyip Erdoğan, yirminci yüzyılda Türkiye'de ortaya çıkan yeni tip popülist İslamcı liderliği en iyi temsil eden kişidir. AK Parti, açık veya zımni olarak demokrasiyi, moderniteyi, anayasayı, Kemalizmi, cumhuriyetçiliği ve laikliği devletin temel ilkeleri olarak kabul etmişti. Partinin yöneticileri, hem toplumun inanç ve değerlerinin bir parçası hem de bireysel bir tercih konusu olarak gördükleri İslam'la bütün bu ilkeler arasında herhangi bir bağdaşmazlık olmadığını açıkladı.”²³³

Karpat'a göre, “Sıradan vatandaşların önderlik ettiği ve Türklerin büyük bir kısmının desteklediği gerçek bir halk hareketi olan AK Parti iktidara geldi. Başbakan Erdoğan başta olmak üzere partinin liderleri, ibadetlerini yerine getiren dindar Müslümanlar oldukları kadar modernist, cumhuriyetçi, demokrat ve laik oldukları

²³³ Karpat, *a.g.e.*, ss. 285-291.

iddiasındalar.”²³⁴ Ali Bayramoğlu’na göre “Gerçekten de, Türkiye’de son 10 yılın en önemli ve çarpıcı özelliği "toplumsal olan"ın "siyasal"ı kuşatması ve yönlendirmesidir. AK Parti açısından madalyonun siyasî yüzünü toplumsal yüzüne bağlayan ana kanal da işte budur. Şöyle ki: "Dayanaklı ekonomi, istikrarlı siyaset, baskın bir dış politika, yükselen kamu hizmeti kalitesi gibi unsurların, yani "AK Parti'nin başarı öyküsü"nün, itici gücünü "demokratikleşme ve yüzleşme süreci" ile bu çerçevede ortaya çıkan "toplumsal özgüven" oluşturmaktadır... Ancak bilmek gerekir ki, diğer başarı konularından farklı olarak, demokratikleşme ve yüzleşme sürecini mümkün kılan sadece AK Parti'nin iradesi ve politikaları değildir. Aynı zamanda AK Parti'yi üreten, kah besleyen, kah arkasında duran "iç toplumsal dinamikler"dir. Seküler bakışın dinsel değerlerle, dinî değerlerin seküler olanla yaşadığı karşılaşma ise şüphe yok yaşanan deneyimlerin en önemlisi, en keskinidir. Bunun sonucu, yeni bir toplumsal sentez olmuştur. İslamî kesimde içeriden gelen farklılaşma ve modernleşme ile laik kesimin hatırı sayılır bir bölümünde yaşanan demokratikleşme eğilimi üzerinden oluşan, diğer tecrübelerden de beslenen bu sentez önemli ölçüde AK Parti'nin etrafında kümelenen, onu destekleyen yeni bir orta sınıf oluşturmuştur. Tersten bakılacak olursa, makro alanda AK Parti'nin kendi kültürel dokusuyla çağın gereklerini iç içe sokması, bu karşılaşmaları içermiş, bunlar üzerine oturmuş ve bunları hızlandırmıştır. AK Parti analizinde madalyonun toplumsal yüzü işte budur...”²³⁵

Necdet Subaşı’na göre, “AK Parti’nin din konusu da dahil olmak üzere muğlak bir söyleminin olduğu söylenebilir. Esasen AK Parti’nin söylemini zaman içinde muğlaklaştıran temel örüntüler, bir dönem AK Parti hakkında kapatma davası açılması ve yine bir dönem Tayyip Erdoğan’ın yasaklı olması ve bunun sonucunda da Tayyip Erdoğan’ın siyasî güzergahında sekteye uğraması olduğu söylenebilir. AK Parti ne kadar dinî konularda net olmayan söylemler takınsa da, icraatlardan anlaşılıyor ki AK Parti iktidarı tarafından dinî kimlik ön plana çıkarılmaya

²³⁴ Karpas, a.g.e., s. 293.

²³⁵ Ali Bayramoğlu, “Bir AK Parti analizi: Toplum ve üç paradoks”, <http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/Default.aspx?i=32621&y=AliBayramoglu>, (30 Mayıs 2012)

çalışılmakta ve yine hükümet tarafından din kurumunun söylemlerine muhalif her tez Millî benliğe saldırı olarak takdim edilmektedir.”²³⁶

Okumuş’a göre, “Genel olarak dinin, insanların siyasal, inanç, tutum ve davranışları bağlamında önemli bir yeri olduğu bilinen bir gerçektir. Günümüzde siyaset-din ilişkileri çerçevesinde kendini gösteren olaylar ve oy verme üzerine yapılan çalışmalar, dinsel görüşlerin oy vermede çok etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Dinsel görüşlerin oy vermede etkili olduğu gerçeğinden hareketle yönetici seçkinlerin, devlet adamlarının, siyasal otoritelerinin, insanlar katında meşruluk elde edebilmek için dine başvurdukları, dinden “yararlandıkları” görülmektedir. Bu yönüyle de dinin, siyaset üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Bu durum Türkiye için de geçerli bir gerçekliği ifade etmektedir. Din, nasıl ki genel olarak Türk toplumunun kültürü üzerinde etkili olmuş ve olmaya devam etmekteyse, aynı şekilde Türk siyaseti üzerinde de etkili olmuş ve etkili olmaya devam etmektedir.”²³⁷

AK Parti’de dinî konular son zamanlarda söylemlerinde çokça dile getirilen bir husustur. Genel başkan ve başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın, “dindar gençlik yetiştirmek istiyoruz”²³⁸ şeklindeki çıkışı bunu örnekler niteliktedir. “Burada önemle üzerinde durulması gereken husus, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın dindar gençlik yetiştirmeye ilgili açıklaması bir kez daha gösterdi ki, Türkiye’de bazı kesimler dini hala bir tehdit olarak algılıyor, dini ilerlemenin önünde engel olarak görüyor ve dindarlık ile modern hayatın uyuşmayacağı inancını koruyorlar. Habermas’ın da belirttiği gibi, **dünya post-seküler bir siyasal- toplumsal yapıya evrilirken Türkiye’de laikliği bir hukuki ilke ve düzenleme olarak değil de bir ideoloji ve hayat biçimi olarak yorumlayanlar içine düştükleri fasit daireden çıkamıyor.**”²³⁹

²³⁶ Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 167.

²³⁷ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, s. 195.

²³⁸ <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/19819295.asp>

²³⁹ Talip Küçükcan, *Devlet, laiklik ve dindarlık*, (Çevrimiçi)

<http://www.sabah.com.tr/Perspektif/Yazarlar/kucukcan/2012/02/11/devlet-laiklik-ve-dindarlik>, (11 Şubat 2012)

Yine AK Parti hükümeti döneminde “4+4+4” olarak bilinen kademeli zorunlu eğitim sisteminin T.B.M.M. tarafından kabul edilmesiyle birlikte İmam Hatiplerin orta kısımları tekrar açılmış ve ortaokul ve liseler için seçmeli Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dinî Bilgiler dersleri konulmuştur. Bütün bunlar dinî özgürlükler bağlamında değerlendirilmesi gereken hususlardır.

Burada ifade edilmelidir ki, AK Parti’nin dinî özgürlükler bağlamında gerçekleştirdiği düzenlemeler daha ziyade Sünnî Müslümanlara yöneliktir. Bununla beraber AK Parti’nin, Alevilik, Romanlar, azınlık hakları gibi konularda da demokratik çerçeveyi genişleterek, hak ve özgürlükleri mümkün olan en geniş hale getirerek bir çözüm arayışında bulunduğu da görülmektedir. AK Parti hükümeti, devletin halk içindeki her görüş, etnisite ve mezhepten grupla bir araya gelmesini, sorunları dinlemesini ve onların da katkılarıyla bir çözüm paketi hazırlanmasını savunmuş ve bu düşüncelerini son yıllarda geri adım atmadan, ertelemeden uygulamaya geçirmeye çalışmıştır. Ancak, Alevi açılımı, her ne kadar Türkiye’de din-devlet ilişkilerinin iyileştirilmesi anlamında kayda değer bir adım olarak görünse de hükümetin bu konuyu toplumsal talepler doğrultusunda değil de siyasî ihtiyaçlar paralelinde ele alması konusundaki şüpheleri giderecek bir icraatta bulunulmaması da önemli bir husustur. AK Parti hükümetinin, din-devlet ilişkileri çerçevesinde gayrimüslim azınlıkların haklarının teminat altına alınması, eğitim, vakıf, ibadet gibi alanlardaki sorunlarının çözümüne yönelik adımların atılması konusunda gerekli hassasiyeti göstermemesi de kayda değer bir husustur.²⁴⁰

2.3.4.1. Başörtüsü

AK Parti hükümeti tarafından çözümü beklenen konulardan biri, bugüne kadar Türkiye’nin en önemli sorunlarından biri olan, başörtüsü meselesiydi. Her ne kadar yer yer siyaset malzemesi olarak lanse edilse de hala çözülmemiş bir sorun olarak önemini korumakta iken hükümetin gayretleri YÖK’ün de teşvik ve iradeli

²⁴⁰ Yaşar Taşkın Koç, *12 Eylül’den 12 Haziran’a Siyasal Partiler: AK Parti*, SETA Vakfı, S: 41, Mayıs 2011, s. 16.

yaklaşımı yönünde üniversitelerde başörtüsü özgürlüğünün pratikte çözümünün sağlandığı söylenebilir. Üniversitelerde başörtüsü sorunu ile ilgili AK Parti döneminde önemli gelişmeler yaşandı. Türkiye’de yıllardır gündemin önemli maddelerinden biri olan üniversitelerde başörtüsü sorunu, AK Parti döneminde 2010 yılında uygulamada sağlanan serbestliklerle pratikte çözümü sağlanan bir konudur. Neticede üniversitelere girişte başörtüsü artık sorun teşkil etmemektedir. Ancak devlet dairelerinde ve Millî Eğitime bağlı okulların büyük çoğunluğunda çalışanların ve öğrencilerin kılık kıyafetine yönelik sınırlandırmalar devam etmektedir.²⁴¹ “Başörtüsü konusu ister dinî ister din dışı kabul edilsin, sonuçta bir özgürlük meselesidir; ama konu İslam dininin içinde yer aldığı ve Müslümanlar İslam’ın bir gereği olarak Müslümanlar İslam’ın bir gereği olarak başörtüsü örttükleri için bazı kimselerce din sorunu olarak algılanmış ve dolayısıyla başörtüsünün İslam’da gerçekten olup olmadığı tartışmaları yapılmıştır. Kur’an’da başörtüsünün olmadığı ispat edilirsebaşörtüsü sorununun da çözüleceğini düşünenlerden bazıları, Kur’an’da başörtüsüyle ilgili bir emir veya düzenlemenin olmadığını savunma ve ispat etme gayreti içinde olmuşlardır. Fakat Türkiye’nin toplumsal gerçekliğine ve sosyolojisine yakından bakıldığında konuya böyle yaklaşmanın sorunu çözmekten çok, çözümsüzlüğe itmeye yaradığını ve yarayacağını anlar.”²⁴²

“Başörtüsü meselesiyle ilgili önemli bir mesele de başörtüsü yerine türban sorunundan bahsedilmesinin uygun olacağı ve dolayısıyla Türkiye’de başörtüsü değil türban sorununun olduğu görüşünün bazı yaklaşımlarda, özellikle de CHP tarafından savunulmasıdır... Ancak hem özgürlük demek, hem de sorunu başörtüsü sorunu değil, türban sorunu olarak tarif etmek ve başörtüsünü saçların bir miktar görüldüğü bir örtünme biçimi olarak tarif etmek samimiyetten uzak bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. İnsanlar nasıl örtünürse örtünsün örtündükleri şekliyle özgürce eğitime katılmalıdırlar. Önemli olan sizin örtünme tanımınız veya toplumun bu soruna muhatap olan kesimlerinin nasıl örtündükleri ve dolayısıyla nasıl örtünmeleri

²⁴¹ Ejder Okumuş, “2011 Yılından Dini Tecelliler”, *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı 2012*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 2012, s. 127.

²⁴² Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı 2011*, s. 165.

gerektiği değil, örtü biçimleri nasıl olursa olsun serbestçe ve özgürce eğitim süreçlerine dahil olmalarıdır.”²⁴³

Bütün bunlarla birlikte her ne kadar AK Parti döneminde demokratik özgürlükler bağlamında başörtüsü meselesiyle alakalı bir dizi düzenlemeler gerçekleştirilse de hala devlet dairelerinde ve diğer kamu kuruluşlarında başörtüsüne özgürlükle ilgili bir gelişmenin olduğu söylenemez.

2.3.4.2. İmam Hatip Liseleri

“Üniversite sınavlarına girişte 28 Şubat’ın büyük zulümlerinden biri olan katsayı uygulaması 2011 yılında YÖK tarafından kaldırıldı. Böylece 2012-2013 yılından itibaren üniversite sınavlarına girişte katsayı adaletsizliği olmayacak. Hatırlanacağı üzere İHL ve diğer meslek lisesi mezunlarına üniversite giriş sınavlarında uygulanan katsayı, 2010 yılında Danıştay’ın iptalleri sonucu, YÖK’ün son bir kararıyla, öncekine oranla biraz iyi, ama adalet ilkesi açısından asla yeterli olmayan bir duruma getirilmişti.”²⁴⁴ 2011 yılında orta öğretim düzeyinde dinî eğitim veren İmam Hatip Lisesi dahil, meslek lisesi mezunlarının üniversiteye giriş sınavlarında uygulanan katsayı adaletsizliği tamamen kaldırıldı. Bu da AK Parti’nin eğitimdeki hassasiyet alanının göstergesi olarak değerlendirilebilir. İmam Hatip Lisesi mezunlarına üniversiteye giriş imtihanlarında uygulanan katsayı engeli, 2010 yılında Danıştay’ın iptalleri sonucu engellenmesine rağmen hükümetin konunun çözümü hususundaki ısrarı neticesinde ortadan kaldırılmıştır.

“4+4+4” olarak bilinen kademeli zorunlu eğitim yasası ile birlikte İmam Hatip ortaokulları tekrar açılmıştır. Bilindiği üzere 28 Şubat döneminin bir başka icraatı olarak sekiz yıllık kesintisiz öğretim yasası ile birlikte, İHL’lerin ortaokul kısmı kapatılmıştı. “4+4+4” olarak bilinen kademeli zorunlu eğitimle birlikte 28

²⁴³ Okumuş, *a.g.e.*, ss. 165-166.

²⁴⁴ Ejder Okumuş, “2011 Yılından Dini Tecelliler”, s.123.

Şubat sonrası kapatılan İmam Hatip okullarının tekrar açılmasının, İmam Hatiplere olan yönelimi arttırdığı söylenebilir.

2.3.4.3. İlahiyat Fakülteleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümleri

Bu dönemin önemli dinî olaylarından biri de “ülkemizde üniversitelerin topluma, halka, sivile açılan en önemli kapılarından biri, belki de en önemli kapısı olarak düşünülebilecek olan İlahiyat Fakültelerine yenilerinin eklenmesidir.”²⁴⁵ “İlahiyat Fakültelerin açılmasında tabii ki halkın siyasetten taleplerinin büyük etkisi olsa gerektir. Ayrıca toplumsal bir ihtiyaç algısının da bunda önemli bir rolü vardır.”²⁴⁶

AK Parti’nin iktidara gelmesiyle birlikte dinî yüksek tahsil kurumu olan İlahiyatların sayısı ve kontenjanları da dikkate değer bir artış göstermiştir. İlahiyat fakültelerinin sayısı 2008'e kadar 24 iken, bugün (Mart 2012 itibariyle) bu sayı 53'e ulaşmıştır. YÖK Başkan Vekili Yekta Saraç, İlahiyat Fakültelerindeki bu artışın sebebini 9 yıl boyunca bir tek ilahiyat fakültesi açılmamasına ve bunun arkasındaki nedenlere bağlamıştır.²⁴⁷

Ayrıca eğitim fakülteleri bünyesinde din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümlerinin sayısında da AK Parti döneminde ciddi artışlar olmuştur.

2.3.4.4. Diyanet İşleri Başkanlığı

“Türkiye’de Cumhuriyet sonrası dindarlığının vücut bulmasında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın anayasa ile belirlenen görevleri kapsamında yaptığı dinî

²⁴⁵ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, s.172.

²⁴⁶ Ejder Okumuş, “2011 Yılından Dini Tecelliler”, s.136.

²⁴⁷ <http://www.haberler.com/yok-baskan-vekili-sarac-turk-yukse-ogretimi-icin-3516265-haberi> (18.07.2012)

faaliyetlerin büyük etkisi olduğu muhakkaktır.”²⁴⁸ “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, Diyanet Vakfı’nın veya Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak görev yapan din görevlilerinin kendine özgü bilgi aktarımı, Türkiye’de toplumun dindarlığının oluşumunda önemli roller icra etmiştir.”²⁴⁹ “Denilebilir ki Diyanet İşleri Başkanlığı vakıf hizmetleriyle birlikte, ibadet, eğitim, bilgilendirme gibi faaliyetlerde bulunarak Türk halkının dindar olarak yaşamalarına katkıda bulunmaktadır.”²⁵⁰ İfade edilebilir ki Türkiye dindarlığının oluşumunda Diyanet İşleri Başkanlığı’nın önemi büyüktür. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Türkiye’de dindarlığın oluşum ve biçimlenmesindeki etkilerinin ne boyutlarda olduğunu, bunların yanı sıra, halkın büyük çoğunluğunun ibadet vakitlerini (ezan/namaz, Ramazan orucunun başlangıç ve bitişi, bayramların başlangıcı gibi) ve de fitır sadakası ve zekat miktarlarını belirlemede Diyanet’in kararlarına tabi olmasında görmek mümkündür. Bu ve bunun gibi konularda anlaşılan odur ki halk Diyaneti birleştirici bir kurum olarak görmektedir.”²⁵¹

Türkiye’de Diyanet’in dindarlığın oluşumuna etkisi kabaca iki ana dönemde ele alınabilir. Birinci dönem, kurulduğu 1924’ten 1950’ye kadar geçen süreyi kapsayan tek partili dönemdir. Tek partili dönem, Türkiye’de halkın dindarlığına Diyanet’i aşacak şekilde en çok müdahale edildiği, Türk halkının din anlayışından tutun ibadetlerine varıncaya kadar geçmişten büyük ölçüde farklı bir din ve dindarlık oluşturulmaya çalışılmıştır. Türkçe ezan ve ibadet gibi uygulamaların da yer aldığı bu dönemde halkın din eğitimi kaynak ve kurumlarının da oldukça sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu Diyanet İşleri Teşkilatı’nı da oldukça sınırlandıran ve zor durumda bırakan bir karar ve uygulamalar dönemidir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Türkiye’nin modern dindarlığının oluşumuna etkisinin ikinci dönemi, 1950’de başlayan çok partili süreci içermektedir. Bu dönemin birinci tipi, çok partili siyasal yapının başlangıcı olan 1950’den AK Parti iktidarı zamanına ve Ali Bardakoğlu’nun atanmasına kadar geçen zamanı, ikinci tip ise Bardakoğlu ile başlayan günümüze kadar ki süreci içine almaktadır. Birinci dönemde, Diyanet halka ilmiyal sınırları içinde popüler bir dindarlık biçimi sunmakla iktifa etmiştir. Bu dönemde önceki

²⁴⁸ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, s. 168.

²⁴⁹ Okumuş, *a.g.e.*, s. 168.

²⁵⁰ Okumuş, *a.g.e.*, s. 168.

²⁵¹ Okumuş, *a.g.e.*, s. 168.

haliyle ezanın Arapça okunuşuna geçilmiş, Kur'an Kurslarının sayısında önemli miktarda artış görülmüştür. İkinci dönemin ikinci tipinde Diyanet'in yapısında değişikliklere gidilmesine paralel olarak toplumun dindarlığına ilişkin faaliyetlerinde gözle görülür değişimlerin olduğu söylenebilir. Bu dönemde daha derin ve geniş bilgiyi öne çıkaran ahlak ve samimiyeti vurgulayan bir dindarlık anlayışından bahsedilebilir. Bu dönemde Diyanet yönetiminde daha çok İlahiyatçı akademisyenlerin yer almasıyla birlikte Diyanet'te Türkiye'de bir tür yeni "akademik" dindarlığın ortaya çıktığı söylenebilir. Diyanet'te yeni dönemde öne çıkan hususlardan birisi, dindarlık konusunun sürekli işlenmesi, dindarlıkla ahlak arasındaki ilişkinin önemine işaret edilmesidir. Bu dönemde "bilgiye dayalı, ahlak eksenli bir dindarlık anlayışının yaygınlaşmasının başkanlığın temel hedeflerinden" biri olduğu belirtilerek bilgi ve ahlakın dindarlığı anlamlandırma öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu dönemin bir başka özelliği, Alevilerle ilgili bir takım çalışmalar yapılmasıdır. Örneğin Aleviliğin temel kaynaklarını basıp yayınlama da bu faaliyetler kapsamındadır.²⁵²

AK Parti döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla Türkiye ile Dünyadaki diğer İslam ülkeleri ve Müslüman toplulukları arasında dinî ilişki ve işbirliği imkanlarını arttırmak, oluşturmak, geliştirmek ve bütün bu süreçlerin gerektirdiği adımları atmak için çalışmalar yapılmıştır. Örneğin İstanbul'da II. Afrika Kıtası Müslüman Ülke ve Toplulukları Dinî Zirvesi 46 Afrika ülkesinden 125 temsilcinin katılımıyla gerçekleştirilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı dinî yayın ihtiyacı gibi hususlarda gerekli yardım ve desteğin sağlanacağını bildirmiştir.²⁵³ Yine Türkiye'nin diğer Müslüman ülkelere bu dönemde daha aktif bir şekilde yardımda bulunması zikre değer hususlardandır. Toplumun her kesiminden Somali'ye yapılan yardım bunu örnekler niteliktedir.

Gerek Türkiye, gerekse Diyanet için son zamanların en kayda değer ve belki de en büyük dinî olaylarından biri, 1 Temmuz 2010'da kabul edilerek 13 Temmuz 2010 tarihinde yürürlüğe giren Diyanet Teşkilat Yasası'nın çıkmasıdır. Uzunca bir

²⁵² Okumuş, *a.g.e.*, ss.167-172.

²⁵³ Ejder Okumuş, "2011 Yılından Dini Tecelliler", s. 129.

süredir Diyanet'in teşkilat yasasının olmadığı düşünülürse bu olayın önemi bir kez daha anlaşılabilir.²⁵⁴ Bu nedenle bu yasanın, Diyanet açısından bir hayli önemli olduğu söylenebilir.

İfade edilebilir ki, son yıllarda Diyanet bütün illerde yeni Kur'an kursları açmış ve nitelikli eğitim öğretim faaliyetleri gerçekleştirme gayreti içinde olmuştur.

2011 yılında meydana gelen önemli olaylardan biri de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın eğitim kurumlarından Kur'an kurslarında okuma yaşına getirilen sınırlamanın kaldırılmasıdır. Artık isteyen aileler çocuklarını istedikleri yaştan itibaren Kur'an kurslarına gönderebileceklerdir.

Görülen o ki yıldan yıla hac ve umreye başvurularda ciddi artışlar olmaktadır; ancak kota uygulamasından dolayı belirlenen sayıda kişi hacca gidebilmektedir. Hacca gidemeyen kişiler de kutsal topraklara olan özlemlerini gidermek adına umreye gitmektedirler. Bu yıl ilk defa Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2012 yılı sömestr tatilinde öğretmen, öğrenci ve veliler için hazırlanan umre uygulaması da zikre şayan olaylardandır.

2.3.4.5. Kürt Sorunu

“Türkiye'nin görece uzun bir süredir başını ağrıtan meselelerden biri, hatta belki duruma göre en ciddi meselesi denebilecek Kürt sorununun çözümü bağlamında getirilen din konusu da zikre değer hususlardandır. Zaman zaman gerek hükümet kanadından, gerekse aydınlardan ve gerekse Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından din, mezkur sorunun çözümü için temel unsurlardan bir olarak gündeme getirilmiş ve çeşitli yönleriyle tartışılmış veya konunun bu şekilde ele alınması çeşitli tartışmalara yol açmıştır.”²⁵⁵ “Dinin tabii ki bu sorunun çözüm getirici temel unsurlardan olması, dinin farklı etnik kökenden gelen insanların bir arada yaşamada çimento görevi görmesi, İslam kardeşliği temelinde konuya yaklaşım getirilmesi

²⁵⁴ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, s. 167.

²⁵⁵ Okumuş, *a.g.e.*, s. 164.

çerçevesinde değerlendirilmektedir.²⁵⁶ Bu bağlamda kürd sorunu konusunda en işlevsel ve özsel çözüm yolunun İslam kardeşliği temelinde olduğu söylenebilir.²⁵⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bölgeyle görece daha yakından ilgilenmesi ve o yönde çalışmalar yürütmesi bu sorun çerçevesinde zikredilebilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bölgede dinî önder konumundaki “mele”leri Diyanet bünyesinde imam kadrosunda istihdam etmesi konuya örnek teşkil etmesi açısından önemlidir.

2.3.4.6. Demokratik Açılım Bağlamında Aleviler

“Hükümetin daha önce başlattığı açılım siyaseti içinde Alevi açılımı gerek Alevilerin, gerekse diğer toplumsal aktörlerin katılımı ve tepkileriyle canlı konular arasındadır. Hükümetin Alevi açılımı, daha önce yapılan çalıştayların sonuçlarının görülmek istendiği ve resmi olarak bazı adımların atılmasının beklendiği bir aşamaya gelmiştir. Ancak Alevi ve Alevi olmayan bazı insanlar, hükümetin yaklaşımını eleştirmiş, prosedürün çok yavaş işlediğini öne sürerek hükümetin oyalama yolunu izlediğini savunmuşlardır.”²⁵⁸

Son zamanlarda güncelliğini koruyan konulardan biri de Alevi Açılımı başlığı altında yapılan çalışmalardır. “Belirtmek gerekir ki Alevi Açılımı başlığı altında yapılan çalışmalar ve Alevilerin sorunlarını çözmeye yönelik adımlar, Türkiye’de hükümet ve devlet tarafından ilk defa böylesine geniş ve ısrarlı bir şekilde ortaya konan iradenin ürünü olarak gözlenmektedir.”²⁵⁹

²⁵⁶ Okumuş, *a.g.e.*, s. 165.

²⁵⁷ Ejder Okumuş, “2011 Yılından Dini Tecelliler”, s. 126.

²⁵⁸ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, s. 164.

²⁵⁹ Okumuş, *a.g.e.*, s. 164.

Alevi Açılımı bağlamında Diyanet İşleri Başkanı Görmez, Erikli Baba Kültür Derneği ve cemevini ziyarette bulundu. Cumhuriyet tarihinde Diyanet tarafından ilk kez Alevilere bir ziyaret gerçekleştirilmiştir.²⁶⁰

2.3.4.7. Siyaset, Din İstismarı ve Dinî Meşrulaştırım

Ülkemizde en çok dikkati çeken konulardan biri de din istismarı tartışmalarıdır. Modern Türkiye’de din istismarı farklı şekillerde meydana gelmektedir. Türkiye, dinin sosyolojik olarak çok etkili olduğu ve etkinliği devam ettirdiği bir ülkedir. Bu gibi sebeplerle sivil ve resmi çeşitli kurum, grup ve aktörler dine ya da dinsel söyleme başvurabilmektedir.²⁶¹ “Devletin dinle ilgili anlayış ve yaklaşımını da Anayasa ve yasalarla ortaya koyduğu görülmektedir. Yani devletin laiklik çerçevesinde bir din politikası bulunmaktadır. Din istismarı da söz konusu din politikasına bağlı olarak Anayasa ve yasalarla yasaklanmakta; hiçbir kişi, siyasal parti veya grubun, din istismarı yapmasına, dini siyasete alet etmesine, dinî veya dinî uygulamaları yahut dince kutsal sayılan şeyleri kötüye kullanmasına izin verilmemektedir.”²⁶²

Türkiye’de resmi alanda din istismarı yapılmasından asıl şikayet edilen alanın siyaset olduğu dile getirilebilir.²⁶³ “Toplum içinde bazı insanlar, özellikle de seçkinler din istismarı yoluyla toplumun çeşitli dindar kesimlerinden yararlanma yoluna gitmişler, devletler ve yöneticiler de egemenliklerini sürdürebilmek için dinden ve dince kutsal sayılan şeylerden istifade etmişlerdir. Din istismarının bu şekilde işlerlik kazanması, etkin ve etkili olması, dinin meşrulaştırım gücüyle yakından ilgilidir. Dinin pek çok işlevlerinden birisi de meşrulaştırım, yani meşruiyet

²⁶⁰ <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2011/05/27/diyanetten-cemevine-tarihi-ziyaret> (27.06.2012)

²⁶¹ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, s. 175.

²⁶² Okumuş, *a.g.e.*, s. 175.

²⁶³ Mustafa Erdoğan, “Din istismarı, Hukuk ve Temel Haklar”, İslamiyat, Temmuz-Eylül 2000, C: 3, S: 3, s. 32.

kazandırmadır.”²⁶⁴ Berger’in ifadesiyle²⁶⁵ “din, meşrulaştırımın tarihi bakımından en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmıştır.”²⁶⁶

“Dinî meşruiyet, meşruluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşruiyettir. Bu durumda dinî meşrulaştırım, din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma sürecini ifade etmektedir.”²⁶⁷

Dinî meşrulaştırımın istismara açık yönü bulunmaktadır ve din istismarcıları bu yönü kullanırlar. Siyasîler veya yöneticiler, dindar bir toplumda dine atıfta bulunarak siyaset yapma getirisinin yüksek olacağı düşüncesiyle dinî pratik ve söylemlere yaslanabilmişlerdir.²⁶⁸ Türkiye’de dinin, siyasal düzlemde meşrulaştırım aracı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Siyasîler ve üst düzey askeri yetkililer, bir konuyu toplum katında geçerli hale sokabilmek için meşrulaştırıma başvurabilmektedirler.²⁶⁹

Türkiye’de din istismarının laiklikle doğrudan ilintili görünmektedir. Nitekim bir parti diğer bir partiyi din istismarı yapmakla suçluyorsa bunu laiklik temelinde yapar, yapılanların laikliğe aykırı olduğunu ileri sürerek din istismarı suçlamasında bulunur.²⁷⁰ Yasin Aktay’a göre, “Türkiye Cumhuriyetinin din politikalarını kendine özgü bir laiklik anlayışı belirlemiştir. Pratikte din ve devlet ilişkilerinin birbirinden ayrılması üzerinde yoğun bir vurgu olmuş ve dinin devlete, devletin de dine karışmaması şeklinde resmi bir tanıma bağlanmışsa da devlet iradesi dinî alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır.”²⁷¹

Son çözümlemede Türkiye’de tek partili ve çok partili siyasal hayata bakıldığında sağ ve sol siyasetin bir şekilde dinle ilgilendiği görülmektedir.

²⁶⁴ Okumuş, *a.g.e.*, s. 175.

²⁶⁵ Berger, *a.g.e.*, s. 65.

²⁶⁶ Okumuş, *a.g.e.*, s. 175.

²⁶⁷ Ejder Okumuş, “Meşruluğun Sosyolojisi,” *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, Haz. Ejder Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 35.

²⁶⁸ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, ss. 175-176.

²⁶⁹ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, s. 168.

²⁷⁰ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, s. 178.

²⁷¹ Yasin Aktay, ‘Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı’, *İslamiyat V* (2002), S. 4, s. 43.

Siyasîlerin davranışlarına bakıldığında belli dinî ifadeleri kullanmaya özen gösterdikleri görülmekte, dinî bayramlarla yakından ilgilendiklerini göstermekte, kutlama mesajları yayınlamaktadırlar.²⁷²

“Türkiye’de din istismarı” ithamıyla ilgili olarak dikkati çeken önemli bir nokta şu şekilde ifade edilebilir: dindarlığı aşık olan, bunu saklamayan siyasîlerin dinî değerlere atıfta bulunmaları istismar sayılırken, kendi siyasî çizgilerini başka değerlerle tanımladıkları halde dinî duygulara sırf siyasî mülâhazalarla (mesela oy kaygısıyla) atıfta bulunan siyasetçiler ve partiler için aynısının söz konusu olmaması düşündürücüdür.²⁷³

Türk siyasetinde belki de en çok tartışılan konulardan biri, özellikle seçimlerde siyasal partilerin politikalarına dini alet etmeleridir. 1950’den bu yana CHP başta olmak üzere bazı grup ve partiler, seçimlerde genellikle galip çıkan ve DP, AP, ANAP, RP, DYP ve AK Parti gibi muhafazakar partileri; ama özellikle de bunlardan dinî yönü olan Millî Nizam Partisi, Millî Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi ve AK Parti’yi din istismarı yapmakla suçlamışlardır.²⁷⁴

Tespit edilebilir ki din istismarı siyasal partilerin kapatılma gerekçesi yapılması noktasına kadar gitmektedir. Anayasanın 24. Maddesi ve başka ilgili yasalar gerekçe gösterilerek bazı siyasal grup ve oluşumlar suçlanabilmekte, bazı partilerin kapatılması istemiyle davalar açılabilen ve din istismarı, o partilerin kapatılma gerekçelerinden biri hatta en önemlisi olabilmektedir. Fazilet Partisi’nin kapatılmasını isteyen Yargıtay Başsavcısının iddianamesinde ve Anayasa Mahkemesinin kapatma gerekçesinde din istismarı argümanı önemli bir yer tutmaktadır. Aynı şeyler, daha önce gerçekleşen Refah Partisi’nin kapatılma davası için de geçerlidir. Bu partinin kapatılmasında da din istismarı önemli bir gerekçe oluşturmuştur. 2008 yılında AK Parti’ye açılan kapatma davası iddianamesinde 24 kez doğrudan din istismarı ve dini siyasete alet ettiklerine işaret edilerek AK

²⁷² Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, s. 201.

²⁷³ Erdoğan, *a.g.e.*, ss. 32-33.

²⁷⁴ Ejder Okumuş, “2010 Yılından Dini Tecelliler”, s.179.

Parti'nin din istismarı yaptığı savunulmaktadır. AK Parti de savunmalarında din istismarı yapmadığını birçok kez ifade etmektedir.²⁷⁵

Denilebilir ki, “Türk siyaseti çok ilginç konu ve olgulara sahne olmaktadır. Bir siyasetçi veya siyasal parti ne zaman dinle ilgili bir şey yapsa veya yapmak istese, din istismarcısı olarak suçlanabilmektedir. Suçlananlar ise daha çok dindar siyasetçilerin yoğun olarak içinde yer aldığı veya dinî yönü öne çıkan partiler veya siyasetçiler olmaktadır. O kadar ilginç ve çelişkili durumlar var ki devlet adına din kurumu denetlenmeye veya en azından din ile sıkı ilişkiler kurulmaya çalışılmakta, örneğin Diyanet kurulmakta, imam hatip liseleri açılmakta, ilahiyat fakülteleri açılmakta, din kültürü dersleri ilk ve orta öğretimde okutulmakta; ama siyasal parti veya siyasal parti üyesi, hatta herhangi bir vatandaş, din adına bir talepte bulunsa veya dinî yönüyle öne çıksa, dinle ilgili bir siyaset izlese din istismarı yapmakla suçlanmaktadır.”²⁷⁶

Denilebilir ki, “Mevcut anayasanın 24. maddesindeki din istismarı konusu, Türk halkının dinî taleplerinin önüne geçmek için gerekçe üretme kaynağı olmuş ve hem siyasal partilerin hem de bütün birey ve grupların dinî ifade ve yaşam özgürlüklerinin önüne set çekme aracı olarak kullanılmıştır.”²⁷⁷

“Sonuç olarak Türk siyasetinde din istismarı, daha ziyade ahlakın değil de ideolojinin ve kanunun bir parçası olmayı sürdürdükçe, daha çok tartışılacağı benzetilmekte ve kişi, parti ve gruplar hakkında tartışmalı kararlar alınmaya din ve dince kutsal sayılan şeylerin kötüye kullanılması gibi muğlâk, her taraf çekilebilen ve kendisi istismara kapı aralayan bir kavramdan hareketle toplumun çeşitli kesimlerinin bir takım özgürlükleri sınırlandırmaya devam edilecek gibi gözükmektedir. Bu durum gerçekten de Türkiye’de dinî inanç ve ifade özgürlüklerinin önünde büyük bir engel oluşturmaktadır. Ayrıca bu durumdan yararlanılarak din istismarı tartışmaları, din ve inanç özgürlüğünü önlemenin bir gerekçesi yapılmaktadır. O

²⁷⁵ Okumuş, *a.g.e.*, s. 179.

²⁷⁶ Okumuş, *a.g.e.*, s. 181.

²⁷⁷ Ejder Okumuş, “2011 Yılından Dini Tecelliler”, s. 144.

nedenle din istismarı konusunu var olduğu biçimiyle anayasal ve yasal metinlerden kaldırmak, en iyi çözüm yolu olarak görünmektedir.”²⁷⁸

2.3.4.8. AK Parti’nin Önceki Hükümetlerden Farkı

Çalışmanın bu kısmında AK Parti’nin kendinden önceki hükümetlerden farkı irdelenecektir.

Recep Tayyip Erdoğan ile Turgut Özal’ın benzer ve farklı yönlerini eski bakanlardan Korkut Özal, AK Parti’nin iktidara gelmesinden sonra verdiği bir mülakatta şu şekilde anlatmıştır "...Erdoğan iktidara çok güçlü geldi ve popülaritesi, Menderes, Özal gibi partinin önündedir. Tabii devlet yönetiminde, diplomaside birikimleri onlar kadar değildi. Ancak bir özelliği var, kendini yetiştirmede çok hızlı mesafe alıyor. Özal’ın şu üstünlüğü vardı, 56 yaşında iktidara geldiği zaman devlet tecrübesi, DPT ve Dünya Bankası’nda çalışmış olmak gibi özelliklere sahipti, özel sektörü tanıyor, Türkiye’nin sorunlarını biliyordu. Tayyip Bey’i Özal’a benzetmek haksızlık olur. Erdoğan siyasette Turgut Bey’den çok daha ileridedir. Çünkü çekirdekten geliyor, siyaseti iyi bildiği için hatalarını çok derinleştirmeden götürebiliyor.”²⁷⁹

“Çok partili döneme geçildiğinden bu yana eşine rastlanmayan bir başarının altına imza atan Erdoğan, Menderes ve Özal’dan daha cesur ve daha kalıcı bir lider olduğunu gösterdi. Bu bağlamda üzerinde fazla durulmamakla birlikte Demokrat Parti mukayesesi, AK Parti olayının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bu karşılaştırmayı değerli kılan asıl unsur partilerin seçim başarılarından daha ziyade iki partinin siyasal ve toplumsal karşılıklarında yatmaktadır. Dönemsel koşullar göz önüne alındığında AK Parti doğal olarak DP’den daha ileri bir siyasal ve toplumsal aklı içinde barındırıyor. DP daha çok tarihsel bir zorunluluk olarak ortaya çıkarken, AK Parti siyasal bir zorunluluk olarak ortaya çıktı. AK Parti’nin asıl gücü statükoyla

²⁷⁸ Ejder Okumuş, *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları*, Ark Kitapları, İstanbul 2011, s. 137.

²⁷⁹ <http://www.milliyet.com.tr/2006/02/20/siyaset/asiy.html> (14.04.2012)

savaşmasından çok değişim talebinden ve topluma vaat ettiği gelecek perspektifinden kaynaklanıyor. AK Parti'nin ANAP'a da benzer tarafları var. Ancak ANAP'tan daha büyük bir değişim ve dönüşüm arzusuna dayanıyor. DP, 27 yıllık CHP iktidarının, ANAP askeri darbenin etkisiyle "de facto" biçimde ortaya çıkarlarken AK Parti düzenin restorasyon ihtiyacından ortaya çıktı. Bu bağlamda AK Parti'yi uzun süredir ertelenen yeniden yapılandırılma çabasının ürünü olarak görmek lazımdır. Bugün için "reformcu olmak ve reformu savunmak" partilerin siyasal performanslarından daha fazla tartışılmakta ve önem atfedilmektedir.”²⁸⁰

Görülen o ki, muhafazakarlık, Özal döneminde sadece dile getirilirken AK Parti döneminde parti ideolojisi haline gelmiştir. Özal ve Erdoğan arasında farklılıklar bulunmakla birlikte bazı paralellikler de mevcuttur: “Her ikisinin de partilerinin kurulduğu yıl iktidara gelmeleri, partiyi kuran ve iktidara taşıyan lider olmaları, statükoyu kırma ve değişim söylemlerini kullanmaları, Erbakan’ın partisi ile farklı dönemlerde ilişkili olmaları, partilerini kurmadan önce ABD’de nabız tutup, olumlu karşılanmaları, ANAP’ın 1980 askeri ihtilali sonrasındaki süreçte, AK PARTİ’nin ise asker ağırlıklı 28 Subat sürecinin ürünü olması, kuruldukları dönemde diğer partilerin siyaseten iflas halinde olmaları, ANAP’ta şehirli kanadın, AK PARTİ’de ise köylü ve varoş zihniyetinin ağır basmasına rağmen AB ve IMF ile rotası çizilmiş siyasî çizgilerin paralelliği”²⁸¹ bu kapsamda örnek gösterilebilir.

Başörtülü bir başbakan eşi ve içki içmeyen bir başbakan, şimdiye kadar Türkiye tarihinde eşi görülmüş bir durum değildir. Aynı zamanda cumhurbaşkanı koltuğuna oturan ve AK Parti içinden gelen Abdullah Gül’ün eşinin de başörtüsü olması da kayda değer bir husus olarak zikredilebilir.

AK Parti’nin başarısının altında yatan nedenlerden bazıları şu şekilde ifade edilebilir: “AK Parti’nin değişim ve reform politikalarından olumlu sonuçlar alması, ekonomik ve siyasî istikrarı temsil etmesi, kamu hizmet kalitesini yükseltmesi ve bu

²⁸⁰ Hüseyin Yayman, Tayyip Erdoğan'ın Kendisiyle İmtihani, (Çevrimiçi) http://www.sabah.com.tr/Perspektif/2011/01/29/tayyip_erdoganin_kendisiyle_imtihani (07.08.2012)

²⁸¹ <http://www.milliyet.com.tr/2004/11/20/yazar/civaoglu.html> (05.05.2012)

siyasî partinin Türk siyasî tarihinin en güçlü liderlerinden biri tarafından yönetilmesi etkili oldu.”²⁸²

AK Parti’nin misyonu ve merkez sağdan farkı da şu şekilde ortaya konabilir: “AK Parti, 2002’de siyasal taleplerin sözcülüğü misyonuyla iktidara gelmiş ve geride bıraktığımız on yıl boyunca bu talepler uğruna iktidar odaklarıyla mücadele etmekten geri durmamıştır. AK Parti, yarım asırlık çok partili siyasal yaşamda siyasal merkezin ayrıştırmakta başarılı olduğu kitle partileri ile kimlik partileri olgusunu bünyesinde birleştirmiştir. Bu çerçevede, yıllarca, farklı kadrolarca birbirlerine alternatifmişçesine dillendirilen kalkınma ve demokrasi talepleri aynı adreste buluşturulmuştur. AK Parti’nin 1970’lerde siyasal yaşama adım atan siyasal kadroların iddialarını 2000’lerin diline tercüme eden bir siyaset üretmesi, siyasal doku itibarıyla kendisini merkez sağ partilerden farklılaştırmaktadır. Merkez sağ partilerin siyasal merkeze karşı kültürel bir muhalefet dili kullanmalarının altında siyasal bir kimliğe sahip olmamaları yatıyordu. Merkez sağ kültürel bir hareketti. Kültürel bir hareket olduğu için de merkezi dönüştürmek yerine çevreyi merkeze taşımayı hedeflemişti. AK Parti ise, siyasal bir kimliğe, iddiaya sahip olduğu için siyasal bir muhalefet dili kullanabilmektedir. Bu siyasal kimlik ve siyasal dil dolayısıyla AK Parti, çevreyi merkeze taşımayı değil, merkezi değiştirmeyi dönüştürmeyi hedeflemektedir. AK Parti, çevreyi merkeze taşımamakta, çevreyi merkeze yerleştirmekte, merkezin sahibi kılmaktadır. Merkez- sağ, Kemalist modernleşme parantezinin içinde siyaset üreten bir gelenektir. AK Parti ise, soğuk savaş dönemini karakterize eden ve vesayetle özdeşleşen Kemalist modernleşme parantezini kapatmayı temsil etmektedir. Siyasal merkez değişmiş, merkez sağın üreme imkânları ortadan kaldırılmıştır. Kurulan yeni merkezi tarif etmek için yeni kavramlara ihtiyaç vardır, ancak merkez sağ bu kavramlardan biri değildir.”²⁸³

²⁸² Ali Bayramoğlu, *AK Parti makası açıyor*, <http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=33284&y=AliBayramoglu>, (20.07.2012)

²⁸³ Hatem Ete, “AK Parti ANAP’laşır mı?”, *Sabah*, (17 Aralık 2011) (Çevrimiçi) <http://www.sabah.com.tr/Perspektif/Yazarlar/ete/2011/12/17/ak-parti-anaplasir-mi>

2.3.4.9. AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi

AK Parti ile ilk defa sistematik bir şekilde parti ideolojisi haline gelen muhafazakarlık, Batıda yükselen yeni muhafazakarlığın Türkiye’ye uyumlu halidir, denilebilir. Son tahlilde, “Türkiye’de bir insanın muhafazakar olarak nitelendiriliyor olması, o insanın devletçi, düzen ve gelenek yanlısı bir insan olduğunu nitelemekten çok, onun dindar olduğunu ortaya koymaktadır.”²⁸⁴

Görülen o ki, AK Parti, aynı zamanda İslamcı bir kimlikle anılmak istememektedir. “AK Parti’nin din karşısındaki konumu “dincilik” temelli değil, “dindarlık” temellidir. Dindarlık, AK Parti’nin muhafazakar kimliğinin temel ayağını da oluşturmaktadır. Muhafazakar değerler bu anlamda, “dindar”lık boyutuyla, AK Parti’nin siyasî kimliğini oluşturmada öne çıkmaktadır.”²⁸⁵

Yalçın Akdoğan, AK Parti’nin “muhafazakar demokrasi” kavramıyla ortaya koymaya çalıştığı şeyin bu terkip altında kendisine yeni bir kulvar açmak, bunun siyaseti normalleştirmek, siyaseti gerçekçi bir zemine oturtmak, müstakil bir muhafazakar parti ve kuşatıcı bir siyaset tarzı üretme adına önemli olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁶

AK Parti, aynı zamanda sağ ve sol bir parti değil, merkez bir parti olduğunu her fırsatta dile getirmektedir.

Ahmet Yıldız’a göre, AK Parti’nin muhafazakarlık söyleminin üç adresi bulunmaktadır; “Birinci adres, yerli hassasiyetlere yapılan vurguyla seçmen kitlesidir. İkinci adres, muhafazakarlık gibi meşruiyet problemi bulunmayan “batılı” bir ideoloji dolayısıyla dış kamuoyuna verilen “sıcak” mesajdır. En önemli adres ise

²⁸⁴ Üzeyir Tekin, *AK Parti’nin Muhafazakar Demokrat Kimliği*, Orient Yayınları, Ankara 2004, s. 110.

²⁸⁵ Tekin, *a.g.e.*, s. 149.

²⁸⁶ Yalçın Akdoğan, *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 18-20.

hiç şüphesiz Kemalist merkeze dönük olarak verilmek istenen “siyasal İslamcılıkla ilişkimiz yok mesajıdır.”²⁸⁷

Yasin Aktay ise, AK Parti’nin parti ideolojisi olarak benimsediği muhafazakar kimliğini İslamcı siyasal hareketin meşru bir dil arayışı olarak ifade etmekte ve AK Parti’nin seçmeni ile arasında zımni bir iletişim olduğunu belirtmektedir.²⁸⁸

Bütün bunlarla birlikte **“AK Parti hükümetinin zaten büyük ölçüde muhafazakâr olan toplumumuzu daha da muhafazakâr yapmak istediği tartışma götürmez. Ama bunları büyük ölçüde, geçmiş yönetimlerin dinsel olanı kamusal alana sokmama inadına verilen cevaplar olarak görmek gerekir. Daha açık konuşmak gerekirse, Türkiye yıllar boyunca devletin müdahalesi nedeniyle Türkiye’de dinî hayat doğal olmayan bir mecrada ilerlemişti ve bunun doğal akışına kavuşturulması şarttı.”**²⁸⁹

“AK Parti’nin kurulduğu ve iktidara geldiği gerek iç ortam (2001 krizi, merkez sağ ve soldan gelen partilerin artık Türkiye siyasetinin ve dönüşümünün yükünü taşıyamaz hale gelişleri) gerekse dış ortam (Irak savaşı, bütün Orta Doğu’da yükselen siyasal İslam ve Batı Karşıtlığı) AK Parti’nin hem bir siyasal parti olarak önemini arttırmış hem de onu bu çok önemli gelişmelerin kavşağına yerleştirmiştir.”²⁹⁰

²⁸⁷ Ahmet Yıldız, “AK Parti’nin “Yeni Muhafazakar Demokrasi””: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar 2004, s. 46.

²⁸⁸ Yasin Aktay, “İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Muhafazakarlık*, C: 5, Ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 350.

²⁸⁹ <http://haber.gazetevatan.com/AK-Parti-islamciliga-mi-donuyor/456039/4/Haber> (10.02.2012)

²⁹⁰ İlhan Uzgel, “AK PARTİ: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü”, AK Parti El Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu, Der. İlhan Uzgel, Bülent Duru, Phoenix Y., Ankara 2009, s. 11

2.3.4.10. Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler²⁹¹

Ali Bayramoğlu tarafından TESEV Demokratikleşme Programı çerçevesinde, “Algılar ve Zihniyet Yapıları” üst başlığı altında gerçekleştirilen “Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz - Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler” başlığı ile yürütülen rapor, Türkiye’deki siyasal ve sosyal değişimle ilintili olarak dindar ve laik kesimlerin başlarından geçirdikleri olayları, yaşadıkları siyasî ve toplumsal değişim ve dönüşümleri ortaya koymaktadır. Bu araştırma esasen İslamî kesimin hem iç hem de dış etkenlerle ve kendi imkânları ve araçlarıyla sekülerleştiğini, laik kesimin de demokratikleştiğini ortaya koymaktadır.

Aynı araştırmaya göre, AK Parti’nin iktidara gelmesiyle birlikte dindar ve laik kesimde birbirlerine bakışta büyük bir değişimin ve yumuşamanın olduğu, daha önceki dönemlere göre devlete olan güvenin arttığı denekler tarafından dile getirilmiştir.

“Araştırma, 2000’li yıllarla birlikte yeni toplumsal dalganın oluştuğunu destekleyen bulgular içermektedir. Bu, ana hatlarıyla bir “*şahıslaşma*” dalgasıdır. Ve 1980’li yıllara hakim olan “*bireycilik*” dalgasından oldukça farklıdır. Yeni iklim, kimlikler ile bireylerin ve bireyleşmenin yan yana yaşadığı ama daha çok iç içe geçtiği ve birbirini imha etmeden etkilediği bir yapıya işaret etmektedir. Bu yapı doğal olarak, ciddi bir değişim dalgasının varlığını ortaya koymakta, gerek İslamî kesimde gerek laik kesimde köklü bir sorgulama, hatta dönüşme süreci yaşandığını göstermektedir.”²⁹²

“AK Parti’nin başarısı, gücü ve bunu kuşatan siyasî gelişmeler, bir önceki dönemden farklı olarak siyasî bir tıkanıklığın dışı vurumu olarak görülmemektedir. Tersine genel bir toplumsal eğilimin doğal sonucu olarak açıklanmaktadır.

²⁹¹ Bu başlık ve bu başlık altında yer alan içerik Ali Bayramoğlu tarafından TESEV bünyesinde Demokratikleşme Programı çerçevesinde gerçekleştirilen “Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz- Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler” adlı raporun özet ve değerlendirilmesinden oluşmaktadır.

²⁹² Ali Bayramoğlu, *Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz: Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, s. 136

Denilebilir ki, bireysel ve toplumsal deneyimlerin ardından siyasî deneyimler değişim ve dönüşüm sürecinde değişim haline son bir fırça darbesi olmuştur.”²⁹³

“Bir zihniyet aracı ve kanalı olan “rehberlik mekanizması” İslamî kesimde yaşanan değişim hallerinin belirli sınırlar altında önemli taşıyıcılarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Rehberliği temsil eden aktörlerin, İslamî kesimin yaşadığı bir değişimin hızlandırıcısı oldukları oranda, yaşanan genel bir değişimin sonucu olmaları da kayda değer bir konudur. Rehber işlevini pekiştiren bu değişim zeminidir. AK Parti ve özellikle lideri Recep Tayyip Erdoğan’ın bir topluluk içinde ve bir topluluk nezdinde yaşam tarzı ve mücadelesiyle kazandığı prestij, bir rehber niteliği kazanmasına yol açmıştır. Burada söz konusu olan, dindar yakınlığı üzerine kurulu seküler bir ilişki ağıdır. Bu yakınlığın işaret ettiği mücadele, bellek, rehber duyulan güven, dürüstlük ve tutarlılık atfedilmesi, sembolik benzerlik ve aynılık mekanizmaları, rehberin güç ve güven tazelemenin bir aracı olarak kabul edilmesi ilişki ağının temel taşlarını oluşturmaktadır.”²⁹⁴

Görülen o ki, “AK Parti, geleneksel olarak İslamî kesim partilerine yakın duran kesimler açısından önemli ölçüde “*şemsiye parti*” rolü üstlenir, gerek siyasî tavırlar, gerekse dindar yaşam açısından yönlendirici, eğilimleri ve tutumları yeniden oluşturucu bir model niteliği taşır. Bu özellikler AK Parti ve liderinin oynadığı rehberlik işlevinin zeminini oluştururlar.”²⁹⁵

“Rehberlik ya da liderlik aracılığıyla gelen değişim iki yönlü bir işleyişe sahiptir. Bir taraftan ataerkil yapının toplumda pekişmesine işaret etmekte, diğer taraftan ataerkil yapıların içinden değişmesine imkan veren bir hareketliliğe bir gönderme yapmaktadır. Nitekim bu çerçevede AK Parti ve lideri üzerinden karşımıza çıkan değişim bir değer değişiminden çok bir “siyasî pozisyon ve siyasî algı değişikliği”dir. Yeni edinilen siyasî pozisyon, yandaşların öncü ve güç merkezi olarak gördükleri siyasî partinin eylem ve adımlarını, bunlara yönelik gerekçeleri

²⁹³ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 128.

²⁹⁴ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 26.

²⁹⁵ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 27.

yeniden üretme ve benimsemelerine işaret ederken, siyasî algı değişikliği ise rehberin başarısı ve üstünlüğüyle özdeşleşme çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.”²⁹⁶

Araştırmada rehberlik mekanizmasının üç işlevinden söz edilirken ilk işlev olarak, AK Parti iktidarının İslamî kesimde yarattığı güven duygusu zikredilmiştir. Bu duygu, özdeşlik kurulan siyasî aktör üzerinden “*muhalif ve mağdur ruh hali*”nden “*iktidar ruh hali*”ne geçişi simgeler. AK Parti iktidarı kimi zorlukların aşılması, kimi avantajların ortaya çıkması gibi imkanlara açılan yeni bir kanal olarak algılanmakta, güven faktörü bu yolla beslenmektedir. Bu güven duygusunu İslamî hareketin içinde yer alan Konyalı bir esnaf şöyle özetlemektedir: ²⁹⁷

*“AK Parti iktidarıyla birlikte artık bir devlet dairesine işimiz düştüğünde daha bir başımız dik giriyoruz o kapıdan. Devlet dairesinde daha bir güvenliyiz. Bu güveni etrafımda da görüyorum. Herkeste var. Çünkü Tayyip Bey kendisinden emin, inandığından korkmuyor. Şimdi AK Parti'yle birlikte her türlü ihaleye rahatlıkla girebiliyoruz. Girerken kazanabileceğimize dair bir güven var tabii, ondan...”*²⁹⁸

“İktidar ruh halinden hareketle mağduriyet ve kayıpların tasavvurlarda da olsa telafi edilmesi, kültürel tatmin ve rahatlama, güven duygusunun bu çerçevede işaret ettiği yaygın durumun önemli bir unsurudur. Bu unsur temel olarak kamusal mekanlarda ve otorite karşısında yaşanan ezikliğin ve endişe duygusunun azalmasıyla karşımıza çıkmaktadır. Nitekim 28 Şubat sürecinde İslamî alana yönelik “devlet” tavrının bu kesimin zihniyet dokusunda, özellikle millet-devlet bütünlüğü fikrinde oluşturduğu tahribat ya da yarattığı parçalanma yine aynı yollarla tamir edilmektedir.”²⁹⁹

“İktidar ruh hali, “*üstün ve hakim olma*” hissiyatı farklı olanı sindirmeyi, farklı Müslüman pratiklerini kabullenmeyi psikolojik olarak mümkün kılmaktadır.”³⁰⁰

²⁹⁶ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 27.

²⁹⁷ Bayramoğlu, *a.g.e.*, ss.27-28.

²⁹⁸ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s.28.

²⁹⁹ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 28.

³⁰⁰ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 29.

Ankaralı bir küçük ticaret erbabı kendi içinde yaptığı sorgulamayı ve bir ölçüde AK Parti üzerinden yaşadığı tabiileşmeyi şöyle dışa vurmaktadır.”³⁰¹

*“Toplumsal genelinin bizim gibi olmadığını kabul ediyorum artık. Ama bu toplumun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğuna inanıyorum. AK Parti bize bunu gösterdi. Burada gençler var, sabah namazına kalkıyorlar. Ya üniversiteye açık başla giden bir kızla karşılaşmış bizimkiler, sabah namazını hiç kaçırmıyormuş. Şaşırdım. Birçoğu bize, AK Parti’ye oy verdi mesela...”*³⁰²

Çalışmada, “AK Parti’nin rehber ve değişim vektörü olarak yerine getirdiği ikinci işlev özellikle “Tayyip Erdoğan faktörü ve modeli” üzerinden gerçekleşmektedir. Bu işlev İslamî kesim aktörlerinin Tayyip Erdoğan’ın tarzı, giyimi, fikirleri ve tutumu üzerinden “Müslüman davranış kodu”nu gözden geçirmelerine, din-toplum, din-siyaset ilişkilerini yeni verilerle ele alma eğilimine yol açmaktadır.”³⁰³ “Tayyip Erdoğan’ın bir model olarak algılanmasının nedenlerinden birisi de, şahsında simgelenen “dindarlık” nitelikleri ve “sosyolojik” özellikleridir. Başka bir deyişle İslamî kesimle Tayyip Erdoğan arasındaki “dindar yakınlığı” ile “sosyolojik yakınlık” bu rehberlik mekanizmasının kurucu unsurları arasında yer almaktadır. “Dindar yakınlığı”nda Tayyip Erdoğan’ın bir dindar olarak verdiği “korkuya meydan okuyucu mücadele”nin, bu yolla dindar siyasetçi simgesi haline gelmesinin, buradan doğan “siyasî veli meşruiyeti”nin önemli bir payı vardır.”³⁰⁴ Konya’da küçük bir kitapçı dükkanı olan, 80’ler sonunda siyasal iklimin ve yakın iş çevresinin etkisiyle radikalizmi benimsemiş 40 yaşındaki bir esnafın Tayyip Erdoğan’dan etkilenmesine ilişkin çarpıcı örneği denek şu şekilde anlatmıştır.³⁰⁵

“Şimdi bu AK Parti Müslümanlara diyor ki, hayatın içinde olun, ayağınız yere bassın. Bu tür dangalaklıkların yeri İslam’da yok kardeşim. İşte Taliban’dan bu yüzden nefret ediyorum (...) Temizce giyinmiş, yanına da

³⁰¹ Bayramoğlu, a.g.e., s. 29.

³⁰² Bayramoğlu, a.g.e., s. 29.

³⁰³ Bayramoğlu, a.g.e., s. 30.

³⁰⁴ Bayramoğlu, a.g.e., s. 30.

³⁰⁵ Bayramoğlu, a.g.e., s. 30.

karısını alıyor. Müslüman olduğunu herkes biliyor. Her yere öyle girip çıkabiliyor. Sosyal ilişkilerini kurabiliyor. Bakıyorum, demek temiz, modern giyinerek de Müslüman kalınabiliyor (...)

Tayyip Erdoğan, İslam'da olmayan radikalizmi törpüledi. Yani bunları İslam'ın öğretilerinden öğrendi. Demek ki bu İslam'da varmış dedi. Ben Müslüman'ım diyor. Toplumla, dünyayla barışık (...)

Peygamber bugün gelseydi herhalde sarık, şalvarla gelmeyecekti. Şimdi benim dinî bakış açımı düşünmem 3 yıl önce başladı. Tefsir okumayı bırakıp Kuran'ın mealini okumaya geçtim. Yani bize öğretilmiş kuşaktan kuşağa aktarılmış bilgileri Kur'an süzgecinden geçirmeye başladım. O zaman çok şey değişti bende. Mesela Alak suresini önceden de okuyorduk. Ne diyordu; 'Oku yaradan Rabbi'nin adıyla oku'. Biz eskiden nasıl anlıyorduk; 'Oku İslamî kitaplar oku.' Halbuki öyle demiyor. 'Besmele çekip Kur'an oku' diyor. Bütün bunlar AK Parti'nin ortaya çıkışıyla, Tayyip Erdoğan'la örtüştü..."³⁰⁶

Radikal İslamcılığını korumaya çalışan, ancak AK Parti'nin getirdiği iktidar ruh halinden etkilenen ve Ankara'da yaşayan işsiz genç, deneklerin dolaylı dolaysız sık sık dile getirdikleri bir hissiyatı şöyle özetliyor:³⁰⁷

"Geçmişine, geldiği yere, yaptıklarına bak. Kendisini ispat etmiş biri. Sağlam bir karakteri var. Ben Tayyip Erdoğan'a baktığım zaman falso görmüyorum. Bugüne kadar kimseye oy vermedim. Ama Tayyip Erdoğan'a bundan sonra oy vereceğim. Efendim İmam Hatip meselesini çözemedi diyorlar. Yahu bu bir günün sorunu değil ki. Yılların birikimi. Bunu ve daha bir sürü şeyi yavaş yavaş çözebilir. Zaman tanımak ve sabırlı olmak da lazım..."³⁰⁸

"Dindaş yakınlığı" ve buna dayanan rehberlik mekanizması sadece orta ve alt sınıflarda değil, İslamî kesimin üst sınıflarında ve elitlerinde de göze çarpmaktadır.

³⁰⁶ Bayramoğlu, a.g.e., s. 31.

³⁰⁷ Bayramoğlu, a.g.e., s. 31.

³⁰⁸ Bayramoğlu, a.g.e., s. 31.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi deneğin şu sözleri bu açıdan dikkat çekicidir:”

“Tayyip Bey kendi dünyamdan bir insan. Dindar. Dinin temel saiklerinin kamu alanında yansımasını isteyen bir insan. Ama dışa yansıyan halinin doğal haliyle çok örtüşmediğini düşünüyorum. Ama yine de bir değişim süreci içinde olduğunu da görüyorum, böyle düşünüyorum. O yönüyle, Müslüman kimliğiyle benim ilgimi çekiyor. Önemsiyorum. Bu açıdan da Tayyip Bey’i ilgilenmeye değer görüyorum...”³⁰⁹

Sosyolojik yakınlık faktörü “bir yandan Erdoğan’a “mahallenin çocuğu”ymuşcasına yakından ve kendinden hissetmeyi sağlayan bir sahiçilik duygusuna işaret etmekte, diğer yandan bunu somutlaştıran dürüstlük, şefkat, fiziksel yapı, aile düzeni, hak ve adalet, kararlılık, boyun eğmeme, saklı güç gibi sembollerle karşımıza çıkmaktadır.”³¹⁰ Aşağıdaki denek ifadeleri İslamî kesimdeki yumuşak halkanın Tayyip Erdoğan’a bakışını ana hatlarıyla temsil ediyor.³¹¹

“Tayyip Beyi beğeniyorum. Bence bugüne kadar hiçbir başbakanın, hiçbir yetkilinin kendisini böyle kabul ettirdiğini görmedim. İtalya Başbakanı’yla samimi, Amerika’ya gidiyor, ödül alıyor, orada konuşmalarını dinletiyor, iyi idare eden bir başbakanımız var diye düşünüyorum. Dürüst olmasını beğeniyorum...” “Yani başbakan olmasına rağmen hala avami olabiliyor. Bazı söylemleri açısından da avami hala... Halkla araya mesafe koymadığı için onu kendime yakın buluyorum...” “Çok sevdiğim bir insan. Türkiye’deki çoğunluğun kimliğini yansıtan bir insan, mesela bir Demirel öyle değildi, Erbakan da öyle değildi. Kendime yakın hissetmezdim...” “Onu çok beğeniyorum, cesur, başarılı buluyorum. Her yere elini atabiliyor çekinmeden...”

“Sosyolojik yakınlığın dindaş yakınlığıyla birleştiği an oluşturduğu etki, Erdoğan’ı benzerlerinden, örneğin Erbakan gibi seleflerinden ayırmakta ve rehber

³⁰⁹ Bayramoğlu, a.g.e., s. 31.

³¹⁰ Bayramoğlu, a.g.e., s. 32.

³¹¹ Bayramoğlu, a.g.e., s. 32.

işlevini güçlendirmektedir.”³¹² Bu durumu Mazlum-Der’in bir kurucusu ile Ankara’da yaşayan MSP-RP geleneğinden gelen, küçük bürokrat denek sırasıyla şu ifadelerle dile getiriyor:³¹³

“Tayyip Erdoğan’la Erbakan arasındaki fark şu: Tayyip Erdoğan’ın ilk evlenen oğlu bir taksi şoförünün kızıyla evlendi. Erdoğan için bunun bir itibar sorunu olup olmaması diye bir şeyi düşünmek bile söz konusu olamaz. Oysa Erbakan oğlunun bir taksi şoförünün kızıyla evlenmesini asla kabul edemez...”

“Şimdi Tayyip Bey bizim özümüz. Çok iyi niyetli olduğuna inanıyorum. Ama Emine Erdoğan’ı da çok beğeniyorum. Onda riya görmüyorum. Yaptıkları, mütevazılığı bambaşka. Ben hocanın hanımında öyle bir şey görmedim...”

AK Parti ve Tayyip Erdoğan’ın İslamî kesimin değişiminde rehberlik mekanizması aracılığıyla oynadığı rol açısından üçüncü işlevi siyasî parçalanmışlıktır. Bu durumu İslamî kesimin tipik temsilcilerinden İstanbullu bir esnaf şu şekilde ifade etmiştir:³¹⁴

“Bir kere bu AB Türkiye’yi bölüp parçalayacak diyenlerle hiç aynı fikirde değilim. Tayyip Erdoğan ne yaptığını bilir. Bu işi bilir, o...”

Bu noktada önemli mesele, kapıların Batıya yönelik “çatışmacı ruh hali”nden “işbirliğine dayalı ruh hali”ne açılmaya başlamasıdır.³¹⁵

Araştırma misyonerlik faaliyetlerine toplumun bakışı konusunda eskiden varolan yasakçı tutumun yerini inançtan ve kişiden gelen muhafazaya bıraktığını gösteriyor.³¹⁶

³¹² Bayramoğlu, a.g.e., s. 34.

³¹³ Bayramoğlu, a.g.e., s. 32.

³¹⁴ Bayramoğlu, a.g.e., s. 34.

³¹⁵ Bayramoğlu, a.g.e., s.35.

³¹⁶ Bayramoğlu, a.g.e., s. 60.

Araştırmada değişimin ön belirtileri “İslamî kimlik ile devlet arasındaki mesafeyle ve ikisi arasına mesafe koyma çabasıyla karşımıza çıkmaktadır. Parçalanma devleti hem personel zihniyeti açısından hem yapısal olarak öteki tabir edilen bir kesimle ve bu kesimin kontrolündeki sistemle özdeş görme eğiliminden kaynaklanır.”³¹⁷

Araştırmada kendini dindar olarak tanımlayan kesim çerçevesinde “değişimin sınırı geleneğin mutlakçı yönlerinden arınma olarak karşımıza çıkarken, değişim imkanı ise deneyim-etkileşim çerçevesinde doğmaktadır.”³¹⁸ “Aktörlerin varlıklarını muhafaza etme ve geliştirme amacıyla farklı değer sistemlerinin içinde dolaşması, bu çerçevede yaşanan deneyimler, elde edilen kazanımlar değişim sürecini tetikleyen ana mekanizmalardır.”³¹⁹

“Zihniyet dokusunun “devlet ve zihniyet alanı”nda yaşanan değişimler diğer alanlara oranla daha sınırlı, daha faydacı ve konjonktürelidir.”³²⁰

“İslamî kesimde özel olarak devlet-siyaset algısı, yaşanan değişimler, deneyimler, zorunluluklar, yeni çıkarlar etrafında ortaya çıkmakta, bu sınırlar içinde kalıcı da olabilecek çeşitli ve anlamlı kaymalara yol açmakta, ancak zihniyet çekirdeğini etkilememektedir.”³²¹

Araştırmada dikkat çeken bir diğer husus, başörtüsüne verilen anlam ve farklı olanla yaşanan etkileşimlerin tetiklediği değişim, kendisini farklı şekillerde göstermiştir. Örneğin başörtüsü konusunda daha önce katı düşüncede olan bir bayan bu değişimle birlikte peruk takabilmekte veya başını açabilmektedir.

İslamî kesim sert halka olarak adlandırılan grup açısından değişim iklimiyle orantılı olarak, dünden bugüne yaşanan en anlamlı kayma, “dinin siyasal açıdan oynadığı işlev”de yer değiştirme olarak tanımlanabilir. Yani bu kesim din-siyaset

³¹⁷ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 62.

³¹⁸ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 64.

³¹⁹ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 65.

³²⁰ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 65.

³²¹ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 69.

ilişkileri çerçevesinde dinin kamusal alanı tanzim etmesini ifade eden tavrını bir ölçüde esnetmiş, aktif olmaktan çıkarmış durumdadır.³²²

“Tersten değişim dalgası” adı altında ifadesini bulan kavram temel olarak “uyum mekanizmaları”nı “Millîlik-Millî güç unsurları” üzerine oturan bir muhafazakarlaşma türü tarafından kuşatılmaktadır. Bu kuşatılma İslamî sert çekirdekte, özellikle bu çekirdeğin modern İslamî hareketlerle yakın ilişki kurmuş çevrelerinde anlamlı bir “kayış”ı ifade eder.”³²³

“...İran devrimiyle ortaya çıkan globalleşmeci İslam anlayışı, Türkiye’deki İslam’ın tefsirini, İslami hareket ve eylemin tanımını yaşam biçimine yönelik semboller düzeyinde yapan İslamî hareket üzerine bir tür “siyasî toplumsallaşma” etkisi yapmıştır. İslam’ın tefsirini İslami hareket ve eylemin tanımını yaşam biçimine yönelik semboller düzeyinde yapan bu anlayış, dinin içinde doğduğu bu gelenek ve yerli kültürleri sorgulamayı, İslam’ı bunlardan arındırmayı Batı modernitesine verilen mücadele kadar önemsemiş, kültürden bilgiye değin toplumu yeniden İslamlaştırmaya soyunan bir söylemi devreye sokmuştur. Ancak İslamî hareket özellikle bu yeni anlayışın girdileriyle ve 1980’lerde yaşanan ekonomik ve sosyal değişimin de etkisiyle kendi modern dalgasını üretmekten geri kalmamıştır. Nitekim İslamî aktörlerin modern alanla girdikleri etkileşimin kazanımları özellikle kadınlar tarafından İslamî kesimin içine taşınmış, burada erkek kadın ilişkilerinden geleneksel rol ayrımına değin bir dizi unsuru etkilemişti.”³²⁴

Görülen o ki “başörtüsü yasağına yönelik “direnc eylemi” yerini pragmatik niyet ve hedef içeren “uyum eylemi”ne bırakmaktadır.”³²⁵

“1980’ler nasıl özel alanın kamusal alana sızmasını yada kamusal alana topyekün çıkışı simgelemişse, 2000’ler de “entegralite”yi temsil eden ve tahkim edilen mahrem alan geri dönüşü ifade etmektedir.”³²⁶

³²² Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 85.

³²³ Bayramoğlu, *a.g.e.*, ss. 88-89.

³²⁴ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 90.

³²⁵ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 93.

“Siyasal”dan “toplumsal”a kayış olarak adlandırılabilcek bu durumun kimi kayda değır sonuçları vardır. Doğrulama mekanizmaları çerçevesinde de olsa, bu kayışın ilk önemli sonucu, siyasî olana endeksli tehlike fikrinin görece hale gelmesidir. İkinci önemli sonuç, İslamcı-laik kutuplaşması süresince iyice yitirilmiş olan toplumsal algı kanallarının açılmış olmasıdır. Bu noktada toplumsal ve kişisel deneyimlerin de desteğıyle dolaylı bir etkileşim mekanizması harekete geçmektedir. İslamî kesime yönelik bakış, salt siyasî bir bakış olmaktan çıkıp toplumsal bir barış olmaya yönelmekte, ötekinin doğal varlığını kabul eder bir hatta ilerlenmektedir. Bunun sonucu olarak laiklik konusundaki tavrın çatışmacı dozu azalmaktadır. Bunun sonucu olarak aktörler mevcut yırtılmaları, siyasî yolla, çatışmacı bir eğilimle ve ”otoriteleşme ” çerçevesinde telafi etme yerine farklı bir toplumsal kesimin varlığını şüphe duyarak da olsa kabul ederek çözmeye çalışmaktadırlar. Diğer bir deyişle bir önceki dönemde, örneğin Erbakan iktidarı sırasında, “sorunu” sadece siyasî düzeyde bir laiklik-İslamcılık kavgası gören, sorunun toplumsal niteliğini reddeden, siyaset ve siyasî tepki üstünden sertleşme ve otoriteleşme üreten bakış açısı kırılmış, siyasî algı ve değırlendirmenin yanına toplumsal değırlendirme de eklenmiştir. AK Parti’yi RP’yle değıl merkez sağ partilerle benzer görme eğilimi ortaya çıkmıştır. Bu bir anlamda AK Parti’yi RP’ye oranla daha az tehlikeli görmeyi ifade eder.”³²⁷

“Zaman zaman değışim ile AK Parti arasına mesafe konmakta, zaman zaman AK Parti üzerinden değışime soğuk bakılmakta, zaman zaman değışim üzerinden AK Parti uzaktan uzağa takdir edilmekte yada değışim sıradanlaştırılmaktadır. ...Yaşanan değışim AK Parti’nin değıl AB’nin zoruyla ortaya çıktığı görüşü de dolaşımda olan bir görüştür. Siyasî tavırlar açısından bakıldığında bu durum AK Parti’nin “öteki” olarak görölmeye devam ettiğine işaret edilmektedir.”³²⁸

“Samimiyetsiz bulunsa bile, değışimci sivil iktidarın müdahalelere karşı korunma altında tutulması fikri ön plana çıkmakta, sonuç olarak AK Parti’yle dolaylı

³²⁶ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 94.

³²⁷ Bayramoğlu, *a.g.e.*, ss. 128-129.

³²⁸ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 132.

ve sorunlu bir tanışma süreci yaşanmaktadır. Diğer bir ifadeyle mekanizma tersten de çalışarak AK Parti'ye bakışı dolaylı olarak yumuşatmaktadır.”³²⁹

“Katı laik kesimin değişim halkasında siyasî algı birbirinden bağımsız kompartımanlar yumağına dönüşmekte, duruma, deneyime, görüşe, alana bağlı olarak birbiriyle zıt yapılar oluşturabilmektedir. Bu kaotik durum açık bir değişim göstergesidir. Değişimin kritik noktası ise bu kesimin kimliğini yeniden üretmeye yönelmesidir.”³³⁰

Ali Bayramoğlu tarafından yapılan araştırma, “2000’li yıllarla birlikte yeni toplumsal dalganın oluştuğunu destekleyen bulgular içermektedir. Yeni iklim kimlikler ile bireylerin yan yana yaşadığı, ama daha çok iç içe geçtiği ve birbirini imha etmeden etkilediği bir yapıya işaret etmektedir. Bu yapı doğal olarak ciddi bir değişim dalgasının varlığını ortaya koymakta, gerek İslamî kesimde gerek laik kesimde köklü bir sorgulama, hatta dönüşme süreci yaşandığını göstermektedir.”³³¹

“Değişim sürecini iç dinamikler açısından besleyen, paradoksal gibi gözükse de çatışmalar ve çatışma dönemi olmuştur. Çatışmalar sırasında yaşanan toplumsal, kültürel ve siyasî karşılaşmalar, etkileşimler içeren deneyimlere yol açmış ve her deneyim alanı bir değişim pisti haline gelmiştir. Zira değişim dinamikleri açısından belirleyici olan husus, aktörlerin ötekiye bakışlarının kendilerine bakışlardan hareketle değişmesidir, yani kendilerine bakışın farklılaşmasıdır. Dolayısıyla değişimde söz konusu olan siyasî bir uzlaşmadan çok, toplumsal bir iç içe geçiş ve buradan kaynaklanan uzlaşmadır.”³³²

Görülen o ki, “Değişim toplum için “öteki” sayısını azaltmakta, ancak kuvvetli bir öteki tasavvurunun dozunu düşürememektedir.”³³³

³²⁹ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 133.

³³⁰ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 135.

³³¹ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 136.

³³² Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 137.

³³³ Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 137.

Cemaatler ortaya çıkan yeni koşullara yönelik söylem geliştirme gayretinde olagelmışlerdir. Bu da cemaatlerin de sekülerleştiğini, değişim karşısında sessiz kalmadıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Öte yandan cemaatler varlıklarını idame ettirebilmek için rejimle uyumlu davranış tarzı benimsemişlerdir. Cemaatler, kendi değerleri ile moderniteyi uyumlu bir biçimde sürdürme gayreti içerisine girmiş ve neticede “mümin davranışı” açısından cemaatlerde dinî söylemin yerini “siyaset-toplum-kültür üçlüsü”nü aynı anda kucaklayan dinî söylemin yerini parçalı algı üzerine oturan seküler bir dil almaktadır.³³⁴

2.3.4.11. Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset³³⁵

TESEV’in 2007 yılında yayınladığı “Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset”³³⁶ başlıklı raporu Türkiye’de dindarlığın arttığını ancak bunun laiklik açısından bir tehdit ve tehlike olarak algılanmadığına işaret ediyor. Aynı araştırmaya göre halkın büyük çoğunluğunun din kurallarına dayalı bir devletten yana olmadığını, kamusal alan yasakları arasında yer alan ve üniversitelerde uygulanan başörtüsü yasağının ise kalkmasından yana olduğunu gösteriyor. Yani Türkiye’de gelişen dindarlık anlayışı beraberinde bir din devleti kurulması isteğini getirmiyor; ancak özgürlük alanlarının genişlemesini ve kamusal alanla ilgili ezberimizi bozmamız gerektiğini ima ediyor.³³⁷ “Öte yandan, kendisini dindar olarak tanımlayanlar arasında laiklik uygulamalarına karşı gelişmiş tepkilerin yumuşadığı söylenebilir. Ayrıca, Türkiye’de dindar insanlara yapılan baskı algılamasının azaldığı, bu araştırmanın verileri arasındadır. Artan dindarlıkla birlikte din temelli

³³⁴ Bayramoğlu, *a.g.e.*, ss. 36-37.

³³⁵ Bu başlık ve bu başlık altında yer alan içerik Binnaz Toprak ve Ali Çarkoğlu tarafından TESEV bünyesinde 2007 yılında gerçekleştirilen “Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset” adlı raporun özet ve değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Bkz. Binnaz Toprak, Ali Çarkoğlu, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul, TESEV Yayınları, 2006.
http://www.tesev.org.tr/etkinlik/final%20rapordin_toplum.pdf

³³⁶ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*

³³⁷ <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=862>
(28.06.2012)

politika yapan partiler olabileceğini savunanların oranında da artış olmuştur. Bu oran aynı vakıf tarafından yapılan 1999 araştırmasında³³⁸ %25 iken, bu araştırmada %41'e yükselmiştir. Aynı ankete göre, 1999 yılına göre kendisini Müslüman olarak tanımlayanların sayısında da bir artış gözlenmektedir. Öte yandan, kendisini dindar olarak tanımlayanlar arasında laiklik uygulamalarına karşı gelişmiş tepkilerin yumuşadığı söylenebilir. Örneğin, Türkiye'de dindar insanlara baskı yapıldığı algılanması azalmıştır. Bu oran 1999'da %42 iken, bu araştırmamızda %17'ye düşmüştür. Aynı şekilde, dindar insanların Müslümanlığın gereklerini serbestçe yerine getirip getiremedikleri sorusuna 1999'da %31 getiremedikleri cevabını verirken, 2006'da bu oran %14'e inmiştir. Bu yumuşamanın, AK Parti'nin iktidarıyla ilişkili olduğu bir başka sorudan anlaşılmaktadır. Dindar kişilerin toplumda karşı karşıya kaldıkları tavırlarda 2002 öncesi ve sonrası değişim olup olmadığı sorusunda, halkın %50'si değişim olduğunu belirtmiş ve %60 ise değişimin yönünün iyiye doğru gittiğini söylemiştir.”³³⁹

“Örtünen kadınların büyük bir çoğunluğunun dinî inançlarından dolayı örtündükleri anlaşılmaktadır. Neden örtündükleri sorulduğunda, %72'si “İslam'ın emri olduğu için” cevabını vermiştir. Bu oranı %8 ile çevresindeki herkes örtündüğü için kendisinin de örtündüğünü belirtenler izlemiştir. İddiaların aksine, örtünme ne siyasal amaçlar, ne de kimlikle bağlantılı görünmektedir.”³⁴⁰

Araştırmaya göre “Dindar insanlara baskı yapıldığını düşünenlerin oranı 1999 yılında % 42,4 iken, bu oran 2006'da % 17,0'a düşmüştür. Aynı şekilde, 1999'da aynı şahıslar tarafından yapılan araştırmaya göre, Türkiye'de dindar insanların Müslümanlığın gereklerini serbestçe yerine getirip getirmedikleri sorusuna o tarihte %63,8 olumlu cevap verirken, %30,9 bu görüşte değildi. 2002 seçimleri öncesinde yapılan bir araştırmada bu oranlarda “evet” diyenlerde bir değişme gözlenmezken “hayır” diyenlerde anlamlı bir düşüş gözlenmiş, soruya cevap vermemeyi seçenler de azalmıştı. Oysa bu araştırmada “evet” cevabı verenlerin oranı %81,9'a çıkmış, aksini

³³⁸ Binnaz Toprak, Ali Çarkoğlu, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV Yayınları, İstanbul 2000.

³³⁹ Binnaz Toprak, Ali Çarkoğlu, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, ss. 94-95.

³⁴⁰ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 96.

söyleyenler %14.3'e düşmüştür. AK Parti'nin iktidarda olduğu dönemi 2002 seçimleri öncesinde DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümeti dönemiyle karşılaştırmaları istenen başka bir soruda, dindar kişilerin toplumda karşı karşıya kaldıkları tavırlarda değişim olduğunu düşünenlerin oranı %49 olarak gözükmekte, bu değişimin yönünün iyiye doğru olduğunu belirtenler %60 oranında bulunmaktadır.”³⁴¹

“Bu sorulardan çıkarsanabilecek sonuç, araştırmanın yürütüldüğü Mayıs 2006 tarihinde dindar kişilerin toplumsal konumlarıyla ilgili genel bir rahatlama olduğu, 1999 yılındaki gerginliğin büyük ölçüde yumuşadığı şeklinde özetlenebilir.”³⁴²

Doğrudan Alevi olduğunu belirtenler 2006 yılında yapılan çalışmada % 6.1 iken 1999'daki çalışmada bu oranın %3.9'da kaldığı göz önüne alındığında, kimliklerin açıklanmasında bir miktar rahatlama olduğu söylenebilir.³⁴³

“Cumhuriyet'in laiklik anlayışı ve uygulamaları, kurulduğu yıllardan itibaren tartışmalara yol açmış, hatta bu tartışmalar cumhuriyetin ilk yıllarında isyanlara dönüşmüş, çok partili rejime geçiş sonrasında ise İslam'ın kamu yaşamında daha görünürde olmasını isteyen çevreler bu isteklerini siyasal partiler kanalıyla kamuoyunun gündemine getirmiştir. Cumhuriyet kurulduğu yıllardan itibaren, hatta Tanzimat'a kadar geri götürülebilecek bir süreçte, Türkiye toplumu “İslamcı” ve “Laik” olarak nitelendirilen ikili bir bölünmeyle karşı karşıya kalmıştır. Bu ayrışma, 1970'li yıllardan itibaren örgütlenen “Millî Görüş” hareketi çerçevesinde İslamî kesimin güç kazanmaya başlamasıyla birlikte son birkaç on yıla damgasını vurmuş, kamuoyundaki tartışmaların odağına oturmuştur.”³⁴⁴

Araştırmada kişilerin “Kendilerini öncelikle nasıl tanımladıkları sorusuna 1999'da %35,7 “öncelikle Müslümanım” cevabını verirken, bu oran 2006'da

³⁴¹ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 25.

³⁴² Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 25.

³⁴³ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 29.

³⁴⁴ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 29.

%44,6'ya yükselmiştir. Kendisini “çok dindar” olarak tanımlayanların oranı 1999'da %6,0 iken, 2006'da %12,8'e çıkmıştır.”³⁴⁵

Doğrudan sorulan ve Şeriat'a dayalı bir din devleti isteyip istemedikleri irdelenen soruda 1999'daki %21, 2006'da %8,9'a düşmüştür. Unutulmamalıdır ki, 1999'da yapılan araştırmanın gerçekleştirildiği sırada, yapılan tüm araştırmalarda doğrudan sorulan bu sorunun cevabı %20'lerde çıkmaktaydı.³⁴⁶ Bunda, geçmişteki İslamcı partilere oranla lâiklikle çok daha barışık bir politika izleyen AK Parti'nin büyük rolü olduğu düşünülebilir.

“Araştırmadan çıkarsanabilecek bir başka olumlu sonuç, her iki kesime dahil kişilerden çoğunluğunun, karşı tarafın kendilerini baskı altında tuttuklarını düşünmemeleridir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, halkın çoğunluğu laik çevreler tarafından dindar insanlara baskı yapıldığı kanaatinde değildir. Aksini düşünenler %17'de kalmaktadır. Dindar çevreler tarafından laik kesimden insanlara baskı yapıp yapılmadığı sorusunda da ancak %8,1 baskı yapıldığını söylemiştir. Benzer şekilde, laik kesimden insanların hayatlarını dindar kesimin baskısından uzak serbestçe yaşayamadıklarını düşünenlerin oranı %11,3'te kalmıştır.”³⁴⁷

“AK Parti iktidarına ilişkin değerlendirmelerde çarpıcı bulduğumuz, bir önceki dönemdeki DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümetiyle karşılaştırıldığında oldukça yüksek bir değişim sürecinden geçilmekte olduğu teşhisidir. Bu değişimin olumlu bir yöne doğru olduğunu düşünenler olumsuz bir yöne doğru olduğunu düşünenlerden daha geniş bir gruptur. AK Parti'nin iktidardaki performansının her alanda tatmin edici bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle Kürt ve Alevi kimliğine ilişkin politikalarda tatminkar olmaktan uzak bir performans sergilediği düşünülmektedir. Benzer şekilde, AK Parti'nin seçmen tabanınca önemsenen türban ve İmam Hatip Liselilerinin sorunlarının çözülmesi konularında da performans değerlendirmeleri zayıftır. AK Parti hakkında genel değerlendirmelere bakıldığında ise iki uçlu bir resimle karşılaşmaktayız. Daha muhafazakâr, kendini

³⁴⁵ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 30.

³⁴⁶ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 30.

³⁴⁷ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 30.

dindar ve İslamcı kesime yakın gören, görece düşük sosyo-ekonomik statüde, kırsal kesimden seçmenler arasında bu değerlendirmeler olumluya kayarken, bu grubun karşısında yer alan kentli, kendini ideolojik olarak solda ve laik kesime yakın gören görece yüksek sosyo-ekonomik statüden gruplar AK Parti'yi genelde olumsuz değerlendirmektedirler. Ancak, AK Parti'nin bu değerlendirmelerde 1999'da yapılan araştırmada RP'nin durumundan daha iyi konumda olduğu söylenebilir. Gene de toplumdaki genel ikili yapıyı aksettiren bu değerlendirme polarizasyonunun bir sonucu olarak, AK Parti'nin bir kesimden olumlu sinyaller alırken diğer bir kesimin de büyük tepkisini toplayan iktidar karakteri oluşturduğu söylenebilir.”³⁴⁸ AK Parti iktidarı dönemi ile ondan önceki üç partili koalisyon dönemini karşılaştıran deneklerin yarısı, kişilerin ibadetlerini yerine getirmelerinde değişiklik olduğu, bu grubun yüzde 61,7'si de değişikliğin iyi yönde olduğu kanısındadır.

Tablo 1'e bakıldığında “Kişilerin dindarlıklarını değerlendirmelerine bakıldığında ülke genelinde kendilerini biraz daha dindar gördükleri söylenebilir. “Hiç dindar değilim” ya da “pek dindar değilim” seçeneklerini dışarıda bıraktığımızda 1999'da %86'lık bir kitle elde edilirken 2006'da bu kitle örneklemin %93.2'sine karşılık gelmektedir. Kişiler kendilerini 1999'a göre daha dindar görmektedir.”³⁴⁹ Yani toplumumuzda dindarlık artmaktadır, denilebilir.

³⁴⁸ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 31.

³⁴⁹ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 38.

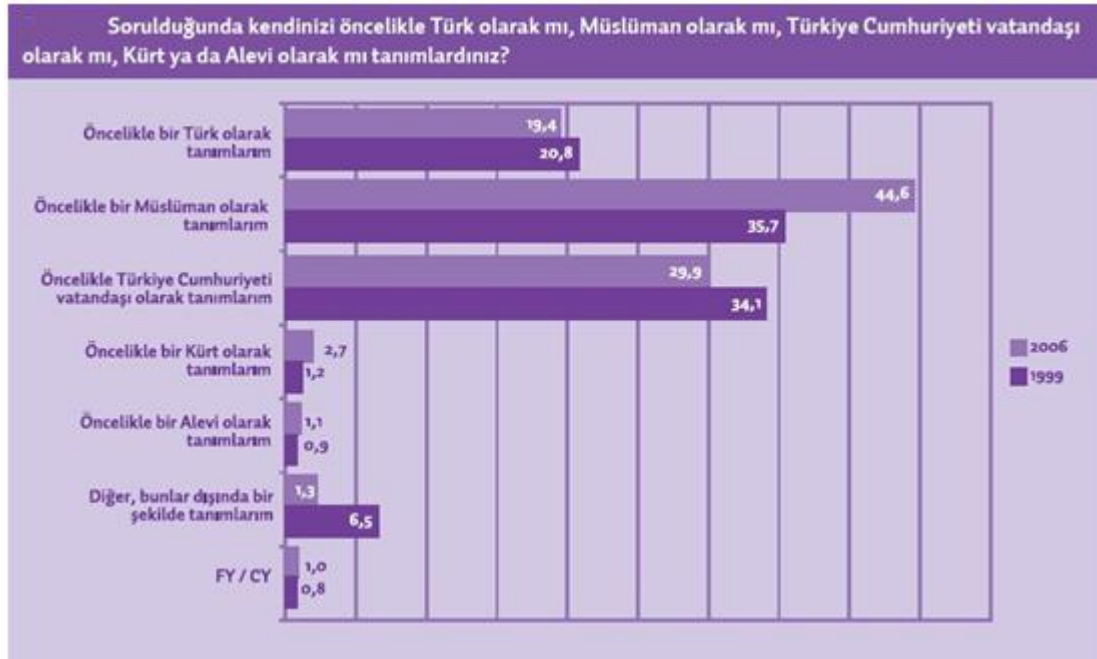
Tablo 1 : Kişilerin Kendi Değerlendirmelerine Göre Dindarlıkları

Kişilerin Kendi Değerlendirmelerine Göre Dindarlıkları				
	Kendi 1999	Kendi 2006	Annesi 2006	Babası 2006
Hiç dindar değilim (0)	2.7	0.9	0.3	0.8
Pek dindar değilim (1-3)	9.4	3.6	1.3	2.3
Dindar sayılırım (4-6)	55.0	33.9	23.8	25.4
Oldukça dindar sayılırım (7-9)	25.0	46.5	46.3	43.0
Çok dindarım (10)	6.0	12.8	25.5	24.4
FY/CY	1.7	2.3	2.7	4.1

1999 araştırmasında da aynı şekilde sorulmuş olan öncelikli kimlik sorusunun karşılaştırmalı dökümü Şekil 1’de sunulmuştur. “Buradan da izlenebileceği gibi, kimlik seçeneklerinin toplam örneklem içerisindeki görece ağırlıkları son 7 yıl içerisinde değişmemiştir. Kendilerini öncelikle Müslüman olarak tanımlayanlar 1999’da olduğu gibi 2006’da da çoğunluktadır. Ancak bu seçenek 1999’da çok daha yakından “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı” seçeneği tarafından izlenirken 2006’ya gelindiğinde bu iki seçenek arasındaki fark Müslüman kimlik tanımı lehine açılmış görünmektedir. Öyle ki, 1999’da Müslüman kimliği %35.7 tarafından seçilirken 2006’da %44.6 tarafından seçilmiştir. Etnik temelli Türk kimliği olarak görülebilecek seçenek %20 civarında bir seçmen tarafından tercih edilirken Kürt ve Alevi kimlikleri oldukça açık farkla arkadan gelmektedir. Daha önce de altını çizdiğimiz gibi kendini daha dindar gören Türkiye seçmeni kimlik seçiminde de daha ağırlıklı olarak Müslüman kimliğini tercih etmektedir.”³⁵⁰ Görüldüğü üzere kimlik seçiminde halk, Müslüman kimliğini öncelemektedir.

³⁵⁰ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 39.

Şekil 1 : Sorulduğunda kendinizi öncelikle Türk olarak mı, Müslüman olarak mı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak mı, Kürt ya da Alevi olarak mı tanımlardınız?



“Kişilerin tolerans puanları bir kümeleme analizi sonucunda üç kümeye ayrılmıştır. Tablo 2’de görüleceği gibi, “yüksek derecede toleranssız” denilebilecek grup 0-7 arasında ortalama 6.1 puan alarak ancak ikinci geniş grubu oluşturmaktadır. Birinci ve en geniş grup, 0-7 arasında 0.4 puan alan ve örneklemin yaklaşık %45’ini oluşturan “düşük toleranssızlık” gösteren gruptur. Diğer bir deyişle, kişilerin kendi ifadeleriyle şekillenen toleranssızlık endeksimize göre ülke seçmenlerinin azımsanamayacak büyüklükteki yaklaşık üçte biri “yüksek derecede toleranssız” görünürken yarısından biraz azı oldukça toleranslı bir görüntü çizmektedir.”³⁵¹

³⁵¹ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 47.

Tablo 2: Tolerans Kümeleri

Tolerans Kümeleri		
	Ortalama Tolerans Derecesi (0-7 arası)	%
Yüksek derecede toleranssız	6.1	36.9
Orta	2.7	16.6
Düşük toleranssızlık	0.4	45.1
CY		1.4
Toplam		100

Araştırmaya göre “AK Parti ve MHP-BBP seçmenleri ülke genelinden daha toleranssızdır. Ortanın solunda yer alan parti seçmenleri ise ülke genelinden daha yüksek oranda toleranslı gözükmetedir. Sol-Sağ skalası üzerinde kişilerin kendilerini yerleştirdikleri pozisyonlara göre oluşturulmuş kümelerde de benzer bir örüntü ortaya çıkmaktadır. Sol daha toleranslı iken sağ seçmenin toleranssızlığı yüksek çıkmaktadır. Laik-İslamcı ekseninde laik kesim “toleransı yüksek” görünürken İslamcı kesimde tolerans ülke genelinden daha düşüktür. Benzer şekilde, dindar olduklarını belirtenler ülke genelinden daha toleranssız iken dindar olmadığını belirtenler daha toleranslı görünmektedir. Özetle, ortanın sağındaki partilere oy verenler, kendilerini siyasal yelpazenin sağında ve “İslamcı” olarak tanımlayanlar ile daha dindar olanlar daha az toleranslı gözükmetedir. Buna karşın, ortanın solu diye tanımlanan partilere oy verenler, kendilerini solda ve laik görenler ve daha az dindar olanlar daha toleranslıdır.”³⁵²

“1999 yılındaki araştırmada görüşülen kişilerin varsayımsal olarak çocuklarının başka dinden ya da başka mezhepten bir Müslüman ile evliliklerine nasıl baktıkları sorgulanmıştı. Aşağıda Tablo 3’te 2006 yılında elde edilen sonuçlar karşılaştırmalı olarak verilmiştir. 1999’da Müslüman olmayan bir gelin görece damattan daha çok sorun yaratır bulunuluyordu. 2006’ya gelindiğinde aynı

³⁵² Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, ss. 49-50.

örüntünün devam ettiği, ancak her iki duruma da itirazın yüzde 4-5 puan düştüğü görülmektedir. Buna karşın, “başka mezhepten bir Müslüman” ile evliliğe itiraz yaklaşık yüzde 10 puan artmıştır.”³⁵³

Tablo 3 : Çocukların Evliliklerinde Gayri Müslim ve Başka Mezhepten Olanlara İtiraz

Çocukların Evliliklerinde Gayri Müslim ve başka mezhepten olanlara İtiraz						
		1999			2006	
		Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Katılmıyorum	Katılıyorum
Kızımın Müslüman olmayan biriyle evliliğine karşı çıkarım		18.3	5.2	75.5	22.1	69.8
Oğlumun Müslüman olmayan biriyle evliliğine karşı çıkarım		22.2	6.1	70.7	25.1	66.6
Kızımın veya oğlumun başka mezhepten bir Müslümanla evlenmesine karşı çıkarım		46.1	10.2	41.7	37.6	50.5

“Din eğitimi ve İmam Hatip Okulları Türkiye’de din-siyaset ilişkilerinde önemli gündem maddeleri arasındadır. Tablo 4’te bu konuda sorduğumuz değişik soruların ana dökümleri bulunmaktadır. Tabloya bakıldığında seçmen yaşındakilerin %82 gibi büyük bir kesimi mecburi din dersi verilmesini desteklemektedir. Ayrıca bu derslerde Müslümanlık dışında diğer dinler hakkında ders verilmesine nasıl bakıldığı sorulmuştur. Bu soruda %60 gibi bir kitle başka dinler hakkında bilgi verilmesini onaylamıştır. Derslerin içeriği hakkında dinî ibadet pratiğinin de müfredat içinde olması görüşüne neredeyse %86’lık bir destek gözlenmektedir. Din derslerinde Sünni Müslümanlığın yanı sıra Alevilik hakkında da bilgi verilip verilmemesi sorulduğunda %62’lik bir grup bu görüşü desteklemiş, %34 karşısında yer almıştır.”³⁵⁴

Denilebilir ki, “Bu sonuçlardan hareketle, dinin toplumsal rolünü değerlendirdiğimizde, bir tarafta kendini Sünni Müslüman ve dindar olarak niteleyen,

³⁵³ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 52.

³⁵⁴ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 54.

kırsal alanlarda yerleşmiş, düşük eğitilmiş, sağ-sol yelpazesinde kendini “sağcı” olarak tanımlayan ve sosyo-ekonomik statüsü düşük kesimleri temsil eden bir grubun, sosyo-ekonomik olarak görece daha iyi durumda, daha iyi eğitilmiş, kentsel yerleşimlerde oturan ve içerisinde Alevi kimliğine sahip olanları da barındıran azınlıkta kalmış bir gruba karşı yer aldığını gözlemliyoruz.”³⁵⁵

Tablo 4 : Din Dersi Eğitimi ve İmam Hatip Liseleri Hakkında Değerlendirmeler

Din Dersi Eğitimi ve İmam Hatip Liseleri Hakkında Değerlendirmeler				
Sizce devlet okullarında mecburi din eğitimi dersi verilmeli midir?	Evet, verilmelidir 82.1	Hayır, verilmemelidir 15.4		CY 2.5
Peki, bu derslerde Müslümanlığın yanı sıra diğer dinler hakkında da bilgi verilmesini destekler misiniz?	Evet, Müslümanlığın yanı sıra diğer dinler hakkında da bilgi 59.6	Hayır, diğer dinler değil sadece Müslümanlık öğretilmeli 37.8		CY 2.6
Peki, bu derslerde Müslümanlık hakkında genel bilgilerin yanı sıra abdest alıp namaz kılmak da öğretilmeli mi?	Evet, öğretilmeli 85.5	Hayır, öğretilmemeli 11.1		CY 3.5
Bu derslerde Sunni Müslümanlık öğretildiği gibi Alevilik hakkında da bilgi verilmeli mi?	Evet, öğretilmeli 61.5	Hayır, öğretilmemeli 33.9		CY 4.6
İnsanın yaratılışına ilişkin aşağıda belirteceğim iki farklı görüş vardır. Siz bunlardan hangisinin daha inandırıcı olduğunu düşünüyorsunuz?	Evrim teorisine göre canlılar çevrelerine uyum sağlamak için 10.7	İnsan Allah tarafından yaratılmıştır 87.4		CY 1.9
Peki sizce yine de, lise çağından itibaren okullarda fen derslerinde evrim teorisi okutulmalı mı yoksa yalnızca yaratılıştan bahsetmek yeterli midir, ya da her ikisi de birlikte mi okutulmalıdır?	Lise çağından itibaren evrim teorisi okullarda okutulmalıdır 11.3	Yalnızca yaratılıştan bahsetmek yeterlidir 41.5	Her iki yaklaşım da birlikte okutulmalıdır 43.0	CY 4.2
Sizce İmam Hatip Liseliler üniversite sınavları sonucunda istedikleri fakülteye girebilmeliler mi?	İmam Hatip Liseliler istedikleri fakülteye girebilmeliler 82.4	İmam Hatip Liselilerin bazı fakültelere girmeleri sakıncalıdır 14.5		CY 3.1

Araştırmada “AK Parti’nin iktidara gelmesinin ardından kamu gündemini en çok meşgul eden konulardan biri kadın sorunsalı ve bununla bağlantılı olarak örtünmedir. Bu araştırmada yine aynı sorgulama çerçevesini kullanarak aradan geçen yedi yılda değişiklik olup olmadığını gözlemlemek amacıyla örtünen kadınların oranı tespit edilmek istenmiştir.”³⁵⁶ “Bu tablodan ortaya çıkan en çarpıcı bulgu, genel

³⁵⁵ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 55.

³⁵⁶ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 58.

izlenimlerin aksine 2006’da örtünen kadınların oranında 1999’a göre düşüş olmasıdır.”³⁵⁷ “Oysa izlenimlere dayalı bu görüşler araştırmada doğrulanmamıştır. Bilakis, sokağa çıktığında başı açık olduğunu belirten kadınların oranı 1999’da %27.3 iken, bu oran 2006 anketinde %36.5’e çıkmıştır. Eşarp/başörtüsü/yemeni takanların oranı 1999’daki %53.4’ten 2006’da %48.8’e, çarşaf giyenlerin oranı 1999’daki %3.4’ten %1.1’e, türban takanların oranı ise 1999’daki 15.7’den %11.4’e düşmüştür. 1999 ve 2006 çalışmaları çapraz çözümlemelerle karşılaştırıldığında, Türkiye genelinde örtünen kadınların sayısında azalma olduğunu saptamanın yanı sıra daha ayrıntılı gözlemlerde bulunmak da mümkündür. Sokağa çıktıklarında başı açık olan kadınların oranının 1999’dan bu yana hem kırsal kesimde hem de kentlerde arttığını görüyoruz. Eşarp/başörtüsü/yemeni takanların oranında kırsal alanlarda artış, kentlerde ise düşüş vardır. Yerleşim birimine bağlı olarak en yüksek oranda gözlemlenen değişiklik, örtünmeyen kadınların oranının kentlerde %33.4’ten %46’ya çıkmasıdır. Bunu eşarp/başörtüsü/yemeni takanların kentlerde %49.0’dan %40.6’ya inmesi izlemektedir. Bu rakamlara bakarak, Türkiye’de kentleşme oranı arttıkça başını örten kadınların oranında azalma olacağı öne sürülebilir.”³⁵⁸

“Tesettür hakkında yürütülen tartışmalardan bir diğeri de örtünen kadınların neden örtündüklerine ilişkindir. Biz bu tartışmaya basit bir soru ile yanıt bulmaya çalıştık. Başını örten kadınlara kapalı uçlu olarak “başınızı örtme nedenleriniz öncelikle aşağıdakilerden hangisidir?” sorusunu yönelttik. Tablo 5’te bu soruya aldığımız cevaplar kendi örtünen kadınlar, eşi ya da nişanlısı örtünen erkekler ve örtünmeyen kesim için ayrı ayrı verilmiştir. Bu tablolardan ortaya çıkan önemli bir bulgu türbanın siyasal simge olduğunu iddia eden “laik” kesimin ve bunun bir kimlik meselesi olduğu iddiasını taşıyan kimi “İslamcı” ya da liberal çevrelerin görüşlerinin aksine, başını örten kadınların çok büyük bir çoğunluğunun, bunu “İslam’ın emri” olduğu için yaptıklarını belirtmeleridir. Başlarını neden örttükleri sorulduğunda, örtülü kadınlardan %71.5’i İslam’ın emri olduğu için örtündüklerini söylemekte, bu oranı %7.6 ile çevresindeki herkes örtündüğü için kendisinin de örtünme

³⁵⁷ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 60.

³⁵⁸ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 60.

mecburiyetinde olduğunu belirtenler izlemektedir.”³⁵⁹ Bu demektir ki siyasî arenada tartışılanın aksine başörtüsüne siyasî bir simge olarak bakılmamaktadır.

Tablo 5 : Niye Örtünüyorlar? -1

Niye Örtünüyorlar? -1			
Kendi örtünen kadınlar		Yalnızca eşi ya da nişanlısı başı örtülü olan evli ya da dul/ boşanmış erkekler	
Çevremde herkes başını örtüyor benim örtmemem olmaz	7.6	Çevremizde herkesin eşi başını örttüğü için	7.8
Başörtüsünü namuslu bir kadın olmanın şartı olarak görüyorum	3.4	Başörtüsünü namuslu bir kadın olmanın şartı gördüğümünden	1.5
Örtünmek İslamın emri olduğu için başımı örtüyorum	71.5	Örtünmeyi İslamın emri olarak gördüğüm için	59.3
Gençken örtmezdim ama yaşlanınca artık örtüyorum	1.7	Yaşlanan kadınların bağlarını örtmelerini düşündüğümünden	0.7
Bu benim için siyasî bir harekete dahil olmak anlamına geldiğinden	0.4		
Epim / Nişanlım istediği için	0.9		
Ailem (eş/nişanlı dışında anne, baba, kardeşler gibi) istedi	0.2	Ailemiz istediği için	2.4
Ailem isteği için değil toplum içinde rahat dolaşabilmek için	1.2	Toplum içinde rahat dolaşabilmesi için	0.6
Başımı örtmek kimliğimin ayrılmaz bir parçası	3.9	Kadınların örtülü olması kimliklerinin ayrılmaz bir parçası	1.6
		Geleneksel olarak	1.9
Diğer	1.1		
FY/CY	8.2	FY/CY	24.1
Toplam	100		100.0

“Eşi, nişanlısı, ya da boşandığı eşi başını örten erkeklere, eşlerinin ya da nişanlılarının başlarını neden örttükleri sorulduğunda %59.3 “İslam’ın emri olduğu için” cevabını vermiş, bunu %7.8 ile “çevredeki herkes örtündüğü için” cevabı izlemiştir. Bu erkeklerden sadece %1.5’i eş ya da nişanlılarının örtünmeyi namuslu bir kadın olmanın şartı olarak gördükleri için örtündüklerini belirtmişlerdir. Aynı şekilde, eşi ya da nişanlısının başı örtülü olmasını isteyen bekar ya da nişanlı erkeklere bunu neden istedikleri sorulduğunda, %51.6’sı “İslam’ın emri”, %7.8’i “çevre”, %4’ü ise “namus” gerekçelerini belirtmiştir.”³⁶⁰

³⁵⁹ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 62.

³⁶⁰ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 62.

Tablo 6 : Niye Örtünüyorlar? -2

Niye Örtünüyorlar?-2			
Kendi başını örtmeyen kadınlar ve eşi ya da nişanlısının başı açık olan erkekler		Yalnızca eşinin ya da nişanlısının başı örtülü olmasını isteyen bekar ya da nişanlı erkekler	
Çevrelerinde herkes başını örttüğü için onlar da başlarını örtüyor	4.2	Çevremizde herkesin eşi başını örttüğü için	7.8
Başörtüsünü namuslu bir kadın olmanın şartı olarak gördükleri için	5.2	Başörtüsünü namuslu bir kadın olmanın şartı gördükleri için	4.0
Örtünmeyi İslamın emri olarak gördükleri için	43.6	Örtünmeyi İslamın emri olarak gördükleri için	51.6
Gençken örtünmedikleri halde yaşlanınca örtüyorlar	3.5		
Bu onlar için siyasi bir harekete dahil olmak anlamında	8.7		
Aileleri (anne, baba, kardeşleri ya da eş, nişanlı gibi) istediğinden	4.3	Ailemiz istediği için	1.4
Toplum içinde rahat dolaşabilmeleri için	1.4	Toplum içinde rahat dolaşabilmesi için	2.3
Başlarını örtmek kimliklerinin ayrılmaz bir parçası	2.8	Kadınların örtülü olması kimliklerinin ayrılmaz parçası	0.7
Geleneklerden dolayı	2.8	Geleneklerden dolayı	1.1
FY/CY	23.4	FY/CY	31.1
Toplam	100		100

Tablo 5'ten çıkan “bir diğer ilginç örüntü yine toplumda genel bir kanaat olarak öne sürülen ve kadınların örtünmelerinin aile baskısından kaynaklandığını savunan görüşleri doğrulamamasıdır. Örtünen kadınlardan sadece % 0.9'u eşi ya da nişanlısı istediği için örtündüğünü söylemekte, eş ve nişanlı dışında ailesi istediği için örtünenlerin oranı ise %0.2'de kalmaktadır.”³⁶¹

“Öte yandan, “yakın aile ve dost çevrenizde çoğu kadın başını açacak olsa, siz de başınızı açar mıydınız?” sorusuna, örtünen kadınların %94,1'i “hayır” cevabını vermiştir (Tablo 5). Bu oran eşarp, başörtüsü, yemeni gibi daha geleneksel örtünme türlerini benimsemişler arasında biraz daha düşüktür. Ancak, her iki grupta da çevre etkisinin ortadan kalkmasıyla örtünmeyi bırakmak arasında doğrudan bir bağ olmadığı açıktır.”³⁶² Yani iddiaların aksine kadınlar çevreden kaynaklanan bir sebepten değil, inançları gereği örtünüyorlar anlamını çıkarabiliriz.

³⁶¹ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 63.

³⁶² Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 64.

Tablo 7 : Başınızı örtme nedenleriniz öncelikle aşağıdakilerden hangisidir?

Başınızı örtme nedenleriniz öncelikle aşağıdakilerden hangisi?												
		Çevremde herkes başını örtüyor benim örtmem olmaz	Başörtüsünü namuslu bir kadın olmanın şartı olarak görüyorum	Örtünmek İslamın emri olduğu için başımı örtüyorum	Gençken örtmezdim ama yaşla-nınca artık örtüyorum	Bu benim için siyasi bir hare-kete dahil olmak anlamına geliyor	Eşim / nişan-lım istediği için	Ailem (eş/ nişanlı dışında anne, baba, kardeş-ler gibi) istedi	Ailem istediği için değil toplum içinde rahat dolaşa-bilmek için	Başımı örtmek kimliğimin ayrılmaz bir parçası	Diğer	CY
Sokağa çıkarken başınızı örtüyor musunuz?	Evet eşarp/ başörtüsü yemeni takıyorum	3.0	3.8	69.4	1.9	0.5	0.8	0.3	1.1	3.0	1.1	9.0
	Evet türban takıyorum	2.4	1.2	78.8	1.2	0.0	1.2	0.0	2.4	7.1	1.2	4.7
	Evet, çarşaf giyiyorum*	0.0	0.0	100.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
	FY/CY*	0.0	20.0	40.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	20.0	0.0	20.0
	Türkiye geneli	7.5	3.4	71.3	1.7	0.4	0.9	0.2	1.3	3.9	1.1	8.2

Araştırmada, “örtünen kadınların yaşam tecrübelerini saptamak amacıyla bir dizi soru sorulmuş, örtünen ve örtünmeyen kadınların kamusal yaşamlarının hangi alanlarda ne derece farklılaştığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Örtündükleri için kamu alanında rahatsız edilip edilmediklerini sorulan sorular araştırmada yer almaktadır. Araştırmadaki tablodan da görülebileceği gibi, bu nedenle rahatsız edildiklerini belirtenler hem türban hem de eşarp/başörtüsü/yemeni takanlarda ancak %5 civarındadır. Her ne kadar çarşaf giyenlerde oran yükseliyorsa da, bu kategoride olup cevap verenlerin sayısının çok az olması nedeniyle belirtilen %12.5 tüm bu kategorideki kadınları temsil niteliğine sahip değildir. Bu sonuçlardan gözükten, baş örtmenin toplumsal bir tepkiyle karşılaşmadığıdır.”³⁶³

“Doğaldır ki, başını örten kadınların sayısındaki artış ile ilgili değerlendirmelerin köktendinciliğin yükselişiyle ilgili değerlendirmeler üzerinde de etkili olması beklenir. Gerçekten de, halkın yaklaşık %33’ü köktendincilikte yükseliş olduğunu düşünmekte, bu oran aynı dönemde başını örten kadınların sayısının

³⁶³ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 64.

arttığını düşünen grup içerisinde %53'ü bulmaktadır. Ayrıca, köktendinciliğin yükseldiğini belirtenlere bu görüşlerinin öncelikle hangi nedene dayandığı sorulmuştur. Verilen yanıtlar da göstermektedir ki İslamî köktendinciliğin arttığı yönündeki görüşün temeli örtünen kadınların sayısının arttığı yönündeki algılamaya dayanmaktadır. Bu algılamının tersine örtünen kadınların sayısında bir düşme olduğundan yukarıda bahsetmiştik. Buna rağmen, gerçekte algılananın örtüşmemesi sonuçta ülkede köktendincilik ve irtica tehdidinin de arttığı yönünde görüşü beslemektedir.”³⁶⁴

Ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biri, 1999'da yapılan araştırmanın ardından şeriata dayalı bir din devleti kurulmasını isteyenlerin oranının sürekli bir azalma içinde olduğudur. Yani iddiaların aksine eldeki veriler şariat düzenine verilen desteğin artmakta değil azalmakta olduğunu göstermektedir.³⁶⁵

“Bu ikili algı ve bu algılar temelinde ayrışan teşhislere çarpıcı bir örnek en yüksek devlet görevlileri tarafından da sürekli vurgulanan, Türkiye’de laikliğin tehdit altında olduğu görüşüdür. Bu görüşü, 2006 sonbaharında ülke gündemine taşınmasından yaklaşık dört ay önce, örnekleme dahil olan ve Türkiye’de oy verme çağındaki sıradan vatandaşlara şu soruyla yöneltmiştir: “Sizce Türkiye’de laiklik tehdit altında mıdır?” Değerlendirmelerde laikliği tehdit altında gördüğünü dile getirenler %22’lik bir gruptur. Çapraz çözümlemelere baktığımızda, kendilerini “İslamcı-Laik” ayrışmasında laik kesime yakın görenler arasında laikliğin tehdit altında olduğu görüşü %50 civarına çıkmaktadır. ...Açıktır ki laikliğin tehdit altında olup olmadığı ülkede siyasal görüşlerle doğrusal oranlarda değişmekte, bu değişim aynı zamanda sosyal ve kültürel bir ayrışma ile de ağırlıklı olarak örtüşmektedir.”³⁶⁶

“Türkiye’de bugüne dek yapılmış pek çok saha araştırmasında ülkede en güvenilir kurumların başında silahlı kuvvetlerin geldiği bulunmuştur.”³⁶⁷ Türkiye’nin sorunlarını seçimle gelmiş hükümetler değil askeri bir rejim çözebilir” ifadesine katılmayanlar yaklaşık %55 ile çoğunlukta olduğu için bu ülke askeri rejimi

³⁶⁴ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, ss. 73-74.

³⁶⁵ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 75.

³⁶⁶ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 75.

³⁶⁷ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 77.

desteklemiyor sonucu çıkarılabilir. Bu ifadeye karşı yaklaşık %27 gibi bir grubun katılıyor olması ile demokrasinin henüz yeterince kökleşmediği yargısına varılabilir. Kısaca, Türkiye'nin sorunlarının askeri bir rejimle çözülebileceği düşüncesine halkın çoğunluğu katılmamaktadır.³⁶⁸

Din temelli muhafazakarlık artıp artmaması konusunda, araştırmadan elde edilen sonuçlar “dinî saiklerle şekillenen bu tutumların 1999’dan 2006’ya gelindiğinde, biri hariç, tümünde bir düşüş olduğunu açığa çıkartmaktadır. Bu ifadelerden elde edilebilecek dinî motifler ve İslamî referanslarla kişilerin günlük yaşamlarında karşı karşıya kalabilecekleri olaylara ne tür tepki verip kararlarını şekillendireceklerine bakıldığında din temelli bir muhafazakâr duruşun 1999’a kıyasla artmadığı, aksine biraz gerilediği söylenebilir.”³⁶⁹

Yabancılar karşı “Türkiye’de halk kitlelerinin “biz” ve “onlar” ya da “yabancılar” diye nitelediği gruplara karşı şüpheli, mesafeli, hatta hasmane bir tutum sergilediği görüntüsünü vermektedir. Bu tutumları tamamlayan bir diğer gözlem de Türkiye’de sayıca zaten çok az olan gayr-Müslim vatandaşlar ile farklı etnik köken ve mezhepten olanlara karşı dışlayıcı ve sekte bir anlayışın hakim olmasıdır. Hatta yukarıda belirtildiği gibi bu anlayış, demokratik haklara genel olarak sahip çıkıldığı halde farklı kimlikleri olanların haklarına aynı duyarlılığın gösterilmemesiyle sonuçlanmaktadır.”³⁷⁰

“Adalet ve Kalkınma Partisi’nin 2002 seçimlerini önemli bir çoğunlukla kazanmasıyla çok partili rejime geçildiği 1946 yılından bu yana beşinci kez İslamî referansları olan bir parti iktidara gelmiş, üstelik bu kez bir koalisyon ortağı olarak değil, tek başına iktidar olmuştur. 1973 yılından başlayarak önce CHP-MSP, sonra Milliyetçi Cephe koalisyonları kanalıyla Refah Partisi’nin iktidarı paylaşmasının ardından RP 1995 seçimlerinde en yüksek oyu alarak Refahyol koalisyonunu kurmuş, ancak uzun ömürlü olmayan bu koalisyon hükümeti 28 Şubat süreci ile son bulmuştur. Refah Partisi’nin söylemleri hem seçkinleri hem de geniş halk kitlelerini

³⁶⁸ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 77.

³⁶⁹ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 79.

³⁷⁰ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 80.

siyasal kutuplaşmaya itmiş, 28 Şubat'ın sancılı süreci ise bu bölünmeyi arttırmıştır. 1999'da yapılan araştırmada, bu süreçte Refah Partisi'nin ve ardından kurulan Fazilet Partisi'nin halk tarafından nasıl değerlendirildiğine yer verilmiş, Türkiye'de siyasal İslam'ın partileşmesi hakkında önemli bulgulara ulaşılmıştı. Örneğin, o dönemde faaliyette olan FP'nin lideri Recai Kutan seçmence pek tanınmamakta, seçimlerde başarılı olabilmek için lider değişikliğine gidilmesi araştırmada görüşülenler tarafından dile getirilmekteydi. Bu değişim gereğini dile getirenler arasında, parti başkanının kim olmasının irdelendiği sorularda Recep Tayyip Erdoğan açık farkla öne çıkarılan isimdi.³⁷¹

Araştırmada “Nisan 1999 seçimlerinin ardından FP liderliği için kısa süreli bir çekişme yaşanıp ardından da Millî Görüş geleneğinin MSP-RP-FP çizgisinden görece “genç” bir kadronun ayrılması ertesinde AK Parti kurulmuş ve 2002 seçimlerinde tek başına iktidar olmuştur. Bu tarihsel geçmişi ile AK Parti'nin yaklaşık dört buçuk yıllık performansını 1999'da yapılan RP değerlendirmeleriyle karşılaştırmalı olarak sunmanın önemli olduğu düşünülmektedir.”³⁷²

Aynı araştırmada AK Parti kendinden önceki koalisyon hükümetiyle kıyaslanmıştır. “AK Parti'nin iktidar performansını ölçmek amacıyla öncelikle bir önceki dönem DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümetiyle karşılaştırıldığında farklı alanlarda nasıl bir değişim olduğunu ve bu alanların her birinde gözlenen değişimin iyiye doğru mu yoksa kötüye doğru mu gittiğini saptamaya çalıştık. Verilen dokuz alanda en az %44 en çok da %57, bir önceki hükümet dönemine göre AK Parti iktidarı süresince değişim olduğunu belirtmektedir (Şekil 2). Var olan değişimin iyiye doğru olduğunu düşünenler en az %55 en çok da %67 düzeyindedir. Tüm verilen alanlarda değişim olmadığını belirtenler de en az %20, en çok da %30'luk bir grup oluşturmaktadır. Açıktır ki AK Parti iktidarı bir önceki döneme göre önemli oranda bir değişime sahne olmuştur ve bu değişimin yönü genelde iyiye doğrudur. En başta ekonomik alanda net %33'lük bir kitle değişim gerçekleştiğini söylerken (%57 “değişim var” eksi %24 “değişim yok”=net %33 “değişim var”), %67 bu

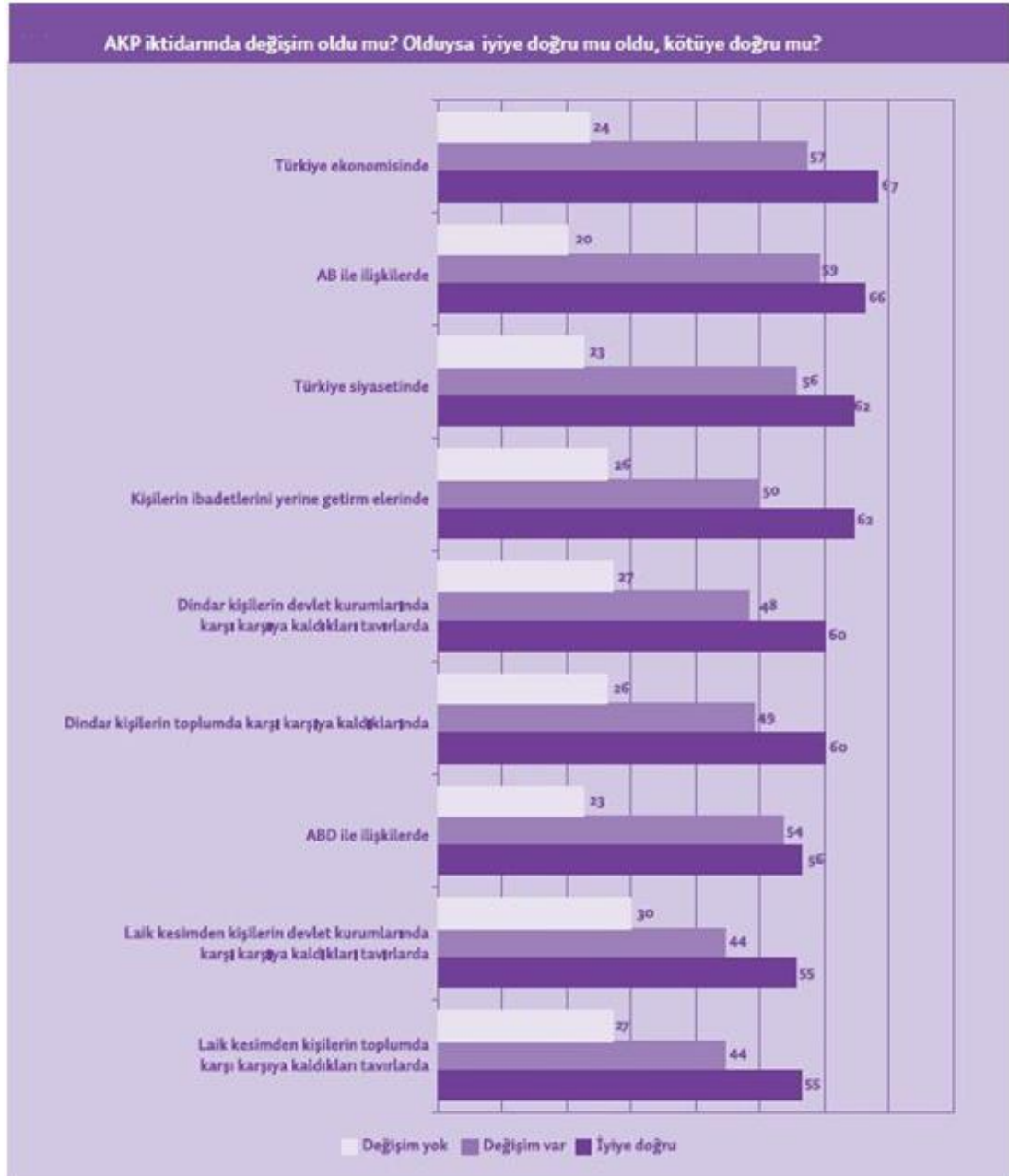
³⁷¹ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 81.

³⁷² Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 81.

değişimin iyiye doğru olduğunu savunmaktadır. Net “değişim var” diyenler AB ile ilişkilerde %39, Türkiye siyasetinde %33, ABD ile ilişkilerde %31 düzeyindedir.”³⁷³ Denilebilir ki AK Parti’yle ilgili olarak siyasî ve ekonomik alanda olumlu bir değerlendirme söz konusudur.

³⁷³ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 84.

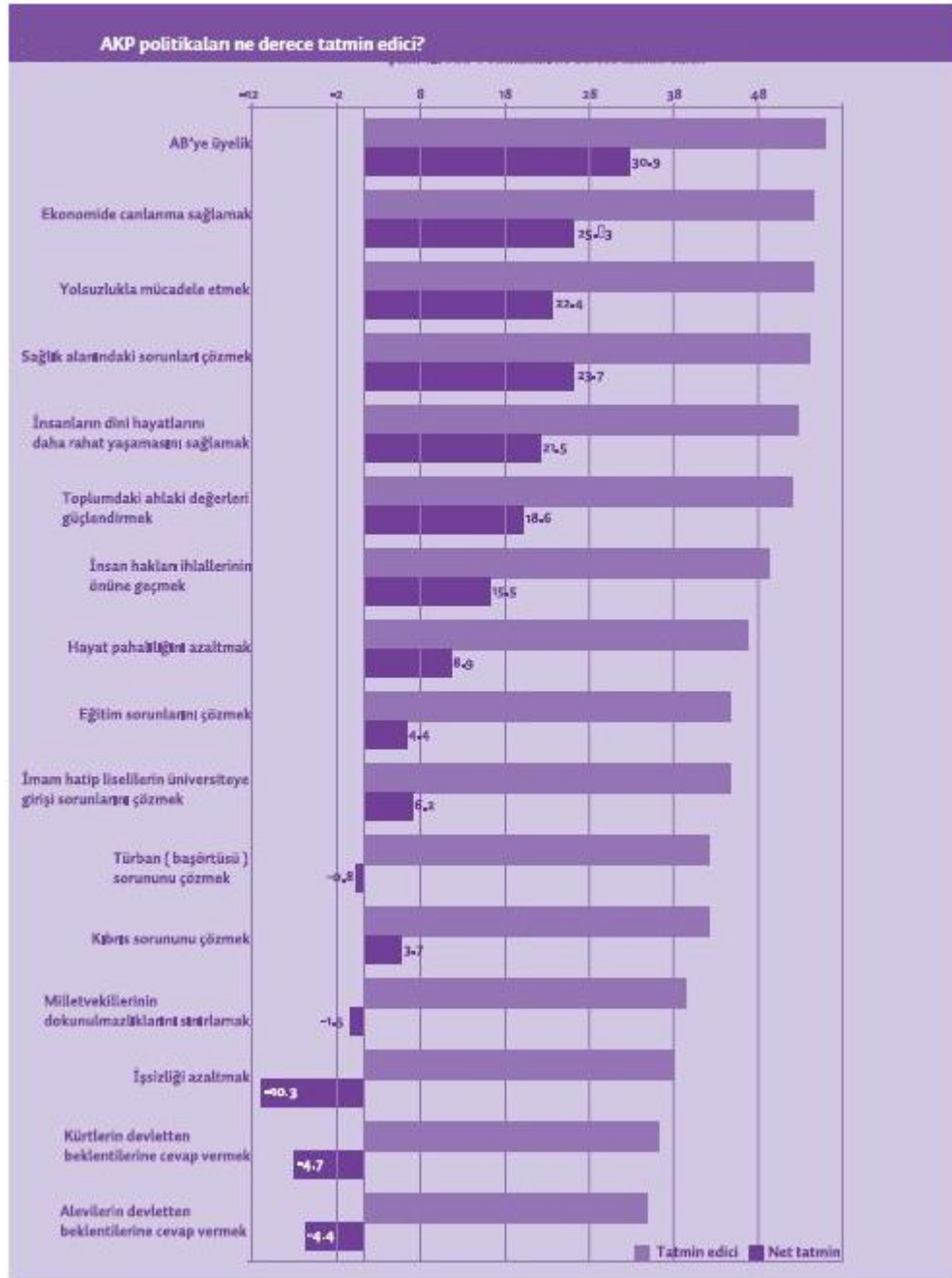
Şekil 2 : AK Parti iktidarında değişim oldu mu? Olduysa iyiye doğru mu oldu, kötüye doğru mu?



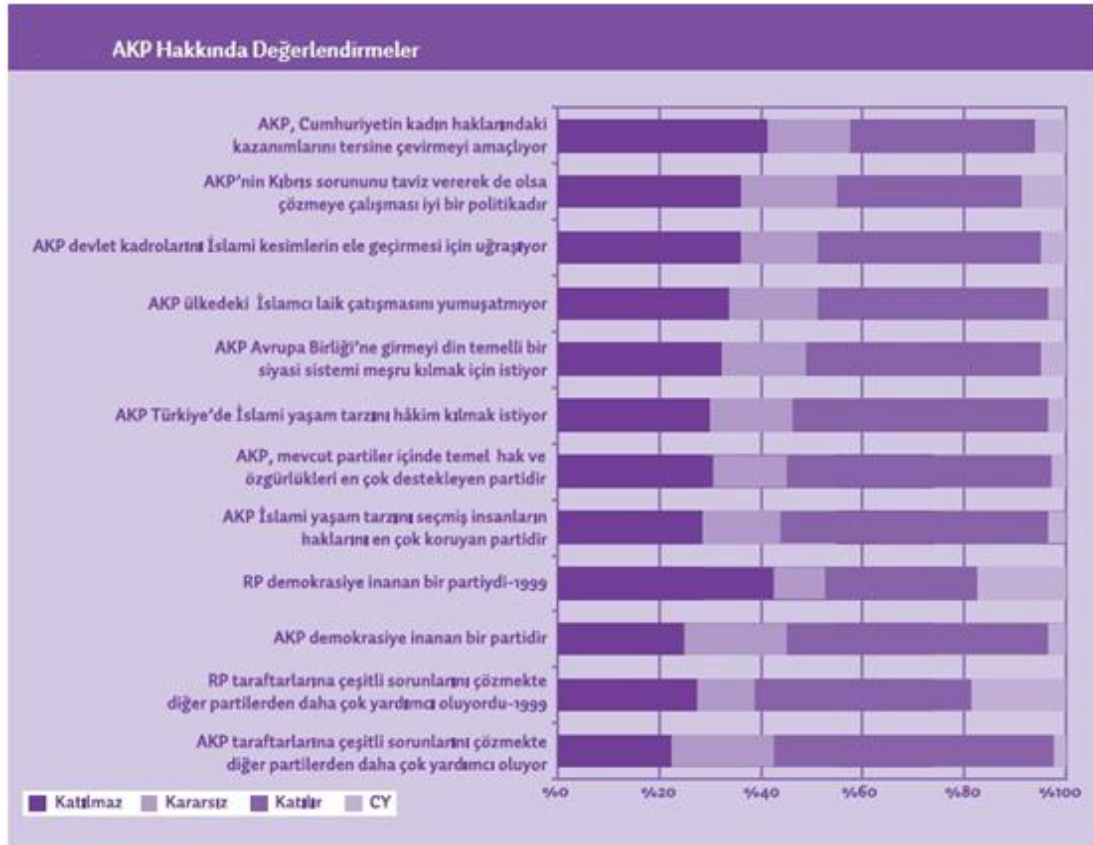
Ak Parti iktidarının toplumun beklentilerine karşı tatmin ediciliği konusunda, “AK Parti iktidarının halk kitlelerinin beklentilerine cevap vermekte zorlandığı bir diğer konu ise yine net negatif tatmin oranı veren türban ve başörtüsü sorununun çözümüdür. Bu sorunun çapraz çözümlemelerine baktığımızda göze çarpan örüntü öncelikle bu sorunun çözümünü tatmin edici bulmayanların görece yüksek sosyo-ekonomik statü sahibi, yüksek eğitilmişler olduğudur . İdeolojik olarak kendini solda gören, Alevi kimliği taşıyan, kendini dindar görmeyip “İslamcı-Laik” ayrımında kendini laik kesime yakın görenler arasında da türban sorununu çözmek konusunda AK Parti’nin performansını tatmin edici bulmayanlar ülke genelinin anlamlı derecede üzerindedir. Ancak AK Parti seçmenleri arasında tatmin edici bulmayanların oranı ülke genelinden düşüktür. Burada detayını vermeden belirtmek isteriz ki, tesettürlü kadınlar ve eşinin tesettürlü olmasını isteyen erkekler arasında türban sorununun çözümünde AK Parti performansını tatmin edici bulmayanlar sırasıyla %31 ve %34 ile ülke genelinin altındadır.”³⁷⁴ Her ne kadar çalışmanın yapıldığı yıllarda başörtüsü sorunu var ise ve bu konuda AK Parti iktidarı bu yüzden eleştirilse de günümüz itibarıyla (Nisan 2012) üniversite sınavlarına girişte başörtüsü bir sorun teşkil etmemektedir. Bununla beraber, kamu kurumlarında halen başörtüsü sorun olmaya devam etmektedir.

³⁷⁴ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 85.

Şekil 3 : AK Parti politikaları ne kadar tatmin edici?



Şekil 4 : AK Parti Hakkında Değerlendirmeler



Yukarıdaki şekilden anlaşıldığı üzere, AK Parti'nin demokrasiye inanan bir parti olduğu konusunda büyük bir çoğunluk hemfikirdir. Şekil 4'ten çıkarılacak bir diğer husus, AK Parti'nin mevcut partiler içinde temel hak ve özgürlükleri en çok desteleyen parti olduğu hususudur.

Araştırmada “AK Parti'nin kendi yandaşlarına imkan tanıyor olması iyimser yorumlara da açıktır. Dinî hassasiyetlerinden dolayı Cumhuriyet'in marjinalleştirdiği kesimlerin sistem içine çekilmesi Türkiye'de demokrasinin kurumsallaşması açısından önemli bulunabilir. Bu açıdan bakıldığında araştırmada, AK Parti iktidarı döneminde dindar insanların daha rahat yaşamlarını sürdürdükleri doğrultusunda bir takım veriler mevcuttur. Örneğin, dindar insanlara baskı yapıldığını düşünenlerin oranı 1999 yılında %42.4 iken, bu oran 2006'da %17.0'a düşmüştür. 2002 seçimleri

öncesinde dindarlara baskı yapıldığını düşünenlerde küçük bir düşüş gözlenmiş, baskı olmadığını söyleyenlerin oranı anlamlı bir oranda artmıştı. 2006'ya gelindiğinde baskı olduğunu savunanlar 1999'daki oranın %40'ına inmiştir.”³⁷⁵ “Deneklerin yarısından biraz fazlası, AK Parti'yi demokrasiye inanan bir parti (yüzde 53,7), temel hak ve hürriyetleri en çok destekleyen parti (yüzde 50,8), İslamî yaşam tarzını seçmiş insanların haklarını en çok koruyan parti (yüzde 53,3) olarak görmekte birlikte, önemli bir bölümü de onun İslamî yaşam tarzını hâkim kılmak istediğine (yüzde 50,3), Avrupa Birliğine girmeyi din temelli bir siyasî sistemi meşru kılmak için istediğine (yüzde 45,2), İslamcı-lâik çatışmasını yumuşatmadığına (yüzde 44,4), devlet kadrolarını İslamî kesimlerin ele geçirmesi için uğraştığına (yüzde 43,8), Cumhuriyetin kadın haklarındaki kazanımlarını tersine çevirmeyi amaçladığına (yüzde 36,7) inanmaktadırlar. Bu bulgular, lâiklik-İslamcılık ekseninde hâlâ ciddi boyutlarda bir kutuplaşmanın var olduğuna işaret etmektedir.”³⁷⁶

Araştırmadan çıkarsanabilecek bir diğer sonuç, “Aynı şekilde, 1999'da sorulan ve Türkiye’de dindar insanların Müslümanlığın gereklerini serbestçe yerine getirip getirmediikleri sorusuna o tarihte %63,8 olumlu cevap verirken, %30,9 bu görüşte değildi. 2002 seçimleri öncesinde yapılan bir araştırmada bu oranlarda “evet” diyenlerde bir değişme gözlenmezken “hayır” diyenlerde anlamlı bir düşüş gözlenmiş, soruya cevap vermemeyi seçenler de azalmıştı. Oysa bu araştırmamızda “evet” cevabı verenlerin oranı yaklaşık %82,0’a çıkmış, aksini söyleyenler %14,3’e düşmüştür.”³⁷⁷ Görülen o ki dinî pratikleri yerine getirmede Müslümanlara uygulandığı düşünülen baskı da ciddi bir azalma söz konusudur.

³⁷⁵ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 90.

³⁷⁶ http://www.zaman.com.tr/newsDetail_getNewsById.action?haberno=524463&keyfield=74C3BC736573 (08.09.2012)

³⁷⁷ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 90.

Tablo 8 : İbadet Özgürlüğü ve Dindarlar Üzerinde Uygulanan Baskı

İbadet Özgürlüğü ve Dindarlar Üzerinde Algılanan Baskı			
İnsanlar Müslümanlığın gereği olan ibadetlerini serbestçe yerine getirebiliyorlar mı?			
	Evet	Hayır	FY/CY
2006	81.9	14.3	3.8
2002	63.3	33.8	2.9
1999	63.8	30.9	5.3
Türkiye’de dindar insanlara baskı yapıyor mu?			
	Evet	Hayır	FY/CY
2006	17.0	77.1	5.8
2002	40	55.6	4.4
1999	42.4	50.2	7.4
Baskı Örnekleri :			
	2006-Mayıs	2002	1999
Türban- Başörtüsü dayatması	65.1	67.7	53.7
İbadet özgürlüğünün engellenmesi	10.9	7.3	2.2
İmam- Hatip Liselerinin statüsü	2.6	4.6	5
Askeri kaynaklı baskı	1.7		
Ayrımcılık yapıyor	6.4		
Diğer	6.3		
CY	7.1		
Toplam	100		

Araştırmada “Dindarlara baskı olduğunu belirtenler arasında bu baskılara verilecek örnekler açık uçlu bırakılmış, daha sonra her üç araştırmada benzer kategorilere kodlanmıştır. Bu baskılara verilen örnekler arasında türban ya da başörtüsü yasağının yer alması 1999 sonrasında artmış, o tarihte bu oran %53.7 iken 2002 seçimi sırasında takriben %68’e çıkmıştır. AK Parti iktidarı sonrası bu oranın artmadığı, az bir düşüşle yaklaşık %65 civarında kaldığı görülmektedir. Bu baskılara örnek verirken ibadet özgürlüğünün engellendiği görüşünün 1999’dan bugüne artmakta olduğu gözlenmektedir. Ancak, 2006 itibarıyla dindarlara baskı yapıldığını düşünen %17’lik bir grubun %11 civarında bir oranı bu örneği kullandığına göre toplamın %2’sinden az bir oranın baskı örneği olarak ibadet kısıtlamalarını verdikleri görülecektir. Öte yandan, ne 1999 araştırmasında ne de bu araştırmada ordudan kaynaklanan baskı algılaması, bir kaç kişi hariç, görüşülenlerin dile getirdikleri

örneklerde gözlenmemektedir. Bu soruya açık uçlu verilmiş cevaplarda dikkat çekici husus, “dindar kişilere ayrımcılık yapılıyor”, “dindarlar hor görülüyorlar”, “onlar hakkında geri kafalı deniliyor”, “kişisel baskı yapılıyor”, “toplumdan dışlanıyorlar”, “küçümseniyorlar”, “dindarlara terörist muamelesi yapılıyor” şeklinde daha önce gözlenmeyen bir söylemin 2006 araştırmasında gözlemleniyor olmasıdır.”³⁷⁸

Genel bir değerlendirme yapıldığında “Kısaca, araştırmanın yürütüldüğü Mayıs 2006 tarihinde dindar kişilerin toplumsal konumlarıyla ilgili genel bir rahatlama olduğu, 28 Şubat süreciyle doruğa ulaşmış olan gerginliğin büyük ölçüde yumuşadığı gözlenmektedir. Ancak burada şunu vurgulamak gerekir ki, bu gerginliğin ne ölçüde seçkinler arası, ne ölçüde ise halk geneline sirayet etmiş olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu araştırma ile saptanan yalnızca halk genelince benimsenmiş, araştırmacılara yansıtılan görüş ve tavırlardır. Bu açıdan bakıldığında 1999’a oranla 2006’da toplum genelinde daha gergin bir hava görünmemektedir.”³⁷⁹

AK Parti kendinden hemen önceki hükümetle kıyaslandığında “AK Parti’nin iktidarda olduğu dönemi 2002 seçimleri öncesinde DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümeti dönemiyle karşılaştırmaları istenen başka bir soruda, dindar kişilerin toplumda karşı karşıya kaldıkları tavırlarda değişim olduğunu düşünenler yaklaşık %50 civarındadır (Tablo 9). Bunlar arasında %60 değişimin yönünün iyiye doğru olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde, kişilerin ibadetlerini yerine getirmelerinde değişiklik görenlerin oranı %50 olup, %62 değişimin yönünün iyiye doğru gittiğini belirtmektedir. Dindar kişilerin devlet kurumlarında karşı karşıya kaldıkları tavırda da %44 değişiklik görmekte, %55 değişiklik yönünün iyiye doğru olduğunu belirtmektedir. Tüm bu sorularda “değişim yok” diyenler yaklaşık %26’da kalmakta, öte yandan değişimin yönünün kötüye doğru olduğunu belirtenler %29 ile çok daha düşük bir oranı oluşturmaktadır. Ancak değişim algısı yalnızca dindar kişilerin toplum içindeki konumlarında değil aynı zamanda laik kesimden kişiler için de gözlenmektedir. Laik kesimden kişilerin toplumda karşı karşıya kaldıkları tavırlarda değişim olduğunu belirtenler %44 oranında olup değişimin yönünü iyiye doğru bulan

³⁷⁸ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, ss. 90-91.

³⁷⁹ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 91.

%55'tir. Laiklerin devlet kurumlarında karşı karşıya kaldıkları tavırlarda değişim olduğunu belirtenler %44 olup değişimin yönünü iyiye doğru bulanlar %55'tir. Kısaca, gerek laik gerek dindar kesimin toplum ve devlet kurumlarında daha rahat bir ortamda olduklarını söyleyebileceğimiz yeterli veri mevcut görünmektedir. Bu rahatlık da elbette kişilerin din ve dindarlar üzerinde baskı olup olmadığı hakkındaki görüşlerine iyimser bir açı getirmektedir.”³⁸⁰ Bu da araştırmadan elde edilen bir başka bulgu olarak değerlendirilebilir.

Tablo 9 : AK Parti'nin iktidarda olduğu dönemi 2002 seçimlerinden önceki DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümeti dönemiyle verilen açılardan karşılaştırır mısınız?

AKP'nin iktidarda olduğu dönemi 2002 seçimlerinden önceki DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümeti dönemiyle verilen açılardan karşılaştırır mısınız?						
	Değişiklik yok	Kararsız	Değişiklik var	İyiye doğru	Kötüye doğru	CY
Kişilerin ibadetlerini yerine getirmelerinde	26.0	19.6	50.2	61.7	17.9	20.3
Dindar kişilerin toplumda karşı karşıya kaldıkları tavırlarda	26.2	19.1	49.5	59.6	20.0	20.4
Laik kesimden kişilerin toplumda karşı karşıya kaldıkları tavırlarda	27.3	22.5	43.6	55.0	22.7	22.3
Dindar kişilerin devlet kurumlarında karşı karşıya kaldıkları tavırlarda	26.9	20.1	48.1	59.8	21.3	18.9
Laik kişilerin devlet kurumlarında karşı karşıya kaldıkları tavırlarda	29.9	19.4	43.7	55.0	22.5	22.5

Sonuç olarak ifade edilebilir ki, araştırmadan elde edilen bütün bu bulgular, toplumun içinden geçtiği değişim ve dönüşüm sürecinde toplumsal kaynaşma anlamında önemli olduğu kadar olumlu özellikleri içinde barındıran bir nitelik taşımaktadır.

³⁸⁰ Toprak, Çarkoğlu, *a.g.e.*, s. 91.

2.3.4.12. Dindarlığın ve Dindarların Dünyevileşen Yüzü

Modernleşen toplumlar anlatılırken kullanılan sekülerleşme ifadesinin, “dinî düşüncelerin uygulamaların ve kurumların toplumsal önemlerini kaybetme süreci”³⁸¹ olarak tarifini yapmak mümkündür.

Denilebilir ki modern zamanlarda devlet, sekülerleşme sürecinden etkilenmiş ve önemli ölçüde din ile alakasını kesmiştir. Daha sonra sekülerleşme devletten uzaklaşmış ve aile kurumuna yanaşmıştır.³⁸²

Sosyolojide dinin ve dindarlığın modernleşme ve sekülerleşmeyle birlikte zayıflayacağı veya da tamamen yok olacağı iddia ve varsayımlarına rağmen din bugün varlığını sürdürmeye devam etmekte ve meydana gelen bir çok olayda kendini göstermektedir.

Ali Bayramoğlu tarafından TESEV bünyesinde “Algılar ve Zihniyet Yapıları” üst başlığı altında gerçekleştirilen “Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz-Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler” adlı araştırma temel olarak İslamî kesimin kendi imkanları ve araçlarıyla sekülerleştiğini, laik kesimin de demokratikleştiğini ortaya koymuştur.

Anlaşılan o ki, modern dünyada toplumsal değişimle birlikte din ve dindarlık da değişime uğramıştır.

“Hızlı bir toplumsal değişim sürecine maruz kalan Türkiye’de din ve dindarlık da değişim ve dönüşüme uğramış, farklı dindarlık formları teşekkül etmiştir. Din merkezi konumdaki yerini bugün seküler siyasal sistemlere bıraksa da, bireylerin yaşamlarındaki yeri ve önemini sürdürüyor görünmektedir. Kaldı ki, refah toplumuna ulaşmış ve şimdilerde post-endüstriyel aşamaya geçtiği kabul edilen toplumlarda, modernitenin içine girdiği krize bağlı olarak ortaya çıktığı söylenen,

³⁸¹ Thompson, *a.g.e.*, s. 31.

³⁸² Peter L. Berger, “*Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi*”, Din ve Modernlik, Der. Ve Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 125-128.

Kepel'in ifadesiyle “dinin dünyayı yeniden fethi” olarak nitelendirilen bir dinî uyanıştan bahsetmek mümkündür.”³⁸³

Modernleşme ve sekülerleşme ile birlikte günümüz toplumlarında dinin değiştiği bir gerçektir. Fakat bu değişim ve dönüşüm sürecinde dinin toplumsal hayattan tamamen çekileceği teorilerinin doğru olduğunu söylemek zordur.

Görülen o ki, din toplumsal hayatta varlığını çeşitli şekillerde devam ettirmektedir. Dindeki bu farklılaşma dindarlık anlayışına da yansımakta ve dindarlıkta da değişimler gözlenmektedir. Bütün bu değişimlerde modernleşmenin ve sekülerleşmenin önemli ölçüde etkisi olduğu açıktır. Kendini dindar olarak tanımlayan çevreler de bu etkiden nasibini almış ve hem dinî yaşantılarında hem de dünyevi ilişkilerinde farklılıklar gözlenmiştir. Bu farklılaşmada dış faktörlerin etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Ancak bununla birlikte iç dinamikler de bu süreçte etkili ve önemlidir.

³⁸³ Ali Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 20.

SONUÇ

Din, yadsınamaz bir gerçek olarak, toplumların hayatlarında önemli bir konuma sahiptir. Din, aynı zamanda insanlık tarihinin her döneminde kendini göstermiştir. Gerek bireysel gerekse toplumsal çerçevede din, varlığını ve işlevini devam ettirmiştir.

Toplumbilimsel araştırmalar ortaya koymuştur ki, din ile siyaset arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişkide her iki tarafta birbirinden etkilenen bir konumdadır.

Yapılan çalışma din-devlet/din-siyaset ekseninde Türkiye’de değişen siyasî yapının, dinî davranış ve yaşayış üzerindeki etkisini ortaya koymaya yönelik yapılmıştır. Başka bir deyişle, bu çalışma, Türkiye’de siyasî yapının dinî hayata etkileri üzerine gerçekleştirilmiştir. Çalışmada, Türkiye’de değişen siyasî yapının dinî hayata etkileri söylem ve eylemler üzerinden değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, AK Parti üzerinden Türkiye siyasetinde yaşanan değişimler ve bunların dinî hayata yansımaları ele alınmaktadır.

Çalışmanın giriş kısmında araştırmanın konusu, problemi, amacı, önemi, varsayımları, kapsam ve sınırlılıkları ve yöntemine yer verilmiştir.

Çalışmada, birinci bölümünde ilk olarak Türkiye’nin siyasî tarihi dönemler halinde ele alınmıştır. Ardından din ve dindarlık kavramları teorik olarak açıklanmaya çalışılmış ve daha sonra modern Türkiye’de din-siyaset ilişkisi ve sosyolojik açıdan devlet kavramı irdelenmiştir. Modern Türkiye’deki din-devlet ilişkilerini anlamada önemli olan Osmanlı Devleti’nde din-devlet ilişkilerine yer verilmiş, bilahare Türkiye dindarlığına değinilmiştir. Bir başka deyişle, siyasî yapıdaki değişikliğin dinî hayata yansması ekseninde din-devlet-siyaset tartışmalarını Din Sosyolojisi açısından incelemeye girilirken çalışmamızın ilk bölümünde araştırmamıza zemin teşkil etmesi bakımından genel olarak din ve siyaset

kavramlarının anlam yüklemeleri incelenmeye çalışılmış ve bu çerçevede Türkiye dindarlığına temas edilmiştir.

İkinci bölümde Türkiye’de laiklik kavramı nokta-i nazarından modern Türkiye’de din-devlet ilişkisi irdelenmiş, yine din-devlet ilişkileri bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatı incelenmiş ve son olarak siyasî yapıdaki değişimlerin dinî alana etkisi kamuoyuna yansıyan icraatlar itibariyle saptanmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümü olan son bölümümüzde, din-siyaset ilişkileri teorik çerçevede ortaya konmuş, din-devlet-siyaset ilişkilerine kısa bir bakıştan sonra Türkiye’de siyasî yapı, değişen paradigmlar düzleminde siyasî yapının dinî hayata yansımaları ve etkisi incelenmeye çalışılmıştır. Özellikle AK Parti dönemiyle dinî alandaki farklılaşma önceki dönemlerle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Yapılan kaynak taramaları sonucunda ve ulaşılan bilgiler ışığında araştırmanın sonuçlarını şöyle ifade etmek mümkündür:

- Araştırmamızda, siyasî yapıdaki değişimin temel toplumsal dinamiklerin değişimine neden olduğu ve halkın dinî yaşantılarında da bir farklılaşma ve çeşitlenmeye neden olduğu sonucuna varılmıştır.
- Türkiye’de dinî hayat konusunda siyasetle ilintili olarak değişimler yaşanmaktadır.
- Tez çalışması, Türkiye’de siyasî otorite karşısında toplumda tutum farklılıkları yaşandığı sonucuna ulaşmıştır.
- Ülkemiz insanların siyasî tercihlerinde din hala önemini koruyan bir kavramdır.
- Modernleşme ve sekülerleşmeyle birlikte dinin ve dindarlığın pek çok toplumda gerileyeceği öngörülerine rağmen din ve dindarlık, toplumdaki varlığını ısrarla sürdürmektedir. Durum Türkiye’de de aynı olmakta, dine ve dinsellikte ve buna bağlı olarak dindarlıkta artış görülebilmektedir.
- Kendisini dindar olarak tanımlayan kesim dünyevileşmeye maruz kalmakta ve seküler dünyaya uyum sağlamaya çalışmaktadır.

- Değişen siyasî otorite ile toplumdaki dinî yaşantı arasında doğrudan bir ilgi vardır ve bu ilgi varlığını sürdürmeye devam etmektedir.
- Türkiye’de değişen siyasî yapı ile sosyal ve dinî hayat birbiriyle bağlantılıdır.
- Çalışmada siyasî yapı ile dinî yaşantının karşılıklı ilişkilerinin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle tek tek siyasî yapı ve din fenomenleri ele alınmış ve ondan sonra genel olarak siyasî yapıdaki değişikliğin dinî yaşantıya etkileri temel noktaları itibariyle incelenmiştir.
- Türkiye dindarlığının oluşmasında büyük etkisi olan Diyanet İşleri Başkanlığı da Türkiye’deki değişim ve dönüşümden nasibini almakta ve Diyanet kendi içinde akademik bir hüviyet kazanmaktadır.
- Görülen o ki, Türkiye’de dindarlık, değişim ve dönüşüm sürecinde daha burjuvazi bir nitelik kazanmaya doğru evrilmektedir.
- Ayrıca darbe dönemleriyle demokrasi dönemleri karşılaştırıldığında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın müminlere ve devlete hizmet etme açısından, makasın yönü darbe dönemlerinde devlet lehine çevrilmiş, demokrasi dönemlerinde ise makasın yönü müminler tarafına çevrilmiştir.

KAYNAKÇA

Adivar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.

Akdoğan, Yalçın, *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2004.

Aktay, Yasin, ‘*Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı*’, İslamîyat V, S. 4, 2002.

Aktay, Yasin, “*İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye*”, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Muhafazakarlık, C: 5, (Ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Aktay, Yasin, “*İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu*”, Tezkire, 31-32/Mart-Haziran 2003.

Aktay, Yasin, “*Karizmanın Aşırı Gerçekliği*”, Birikim Dergisi, Sayı: 163–164, Kasım-Aralık 2002.

Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 2. b., İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

Akyol, Avni, *Laiklik ve Din Öğretimi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Alperen, Abdullah, *Türkiye’de İslam ve Modernleşme*, Karahan Kitabevi, Adana 2003.

Altun, Fahrettin, *22 Temmuz’dan 29 Mart’a Siyasal Partiler: Değişim ve Statüko Kısacasında AK Parti*, SETA Vakfı, S: 6, Mart 2009.

Altunışık, Remzi, v.d., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya Kitabevi, Sakarya 2005.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 6. b., Vadi Yayınları, Ankara 2002.

Aslantürk, Zeki, “*Tanrı’nın Dönüşü*”, Din Eğitimi Araştırmaları Merkezi, S: 4, 1997.

Atacan, Fulya, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, Hil Yayınları, İstanbul 1991.

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1982.

Bayramoğlu, Ali, *AK Parti makası açıyor*,
<http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=33284&y=AliBayramoglu>, (20.07.2012)

Bayramoğlu, Ali, “*Bir AK Parti analizi: Toplum ve üç paradoks*”,
<http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/Default.aspx?i=32621&y=AliBayramoglu>, (30 Mayıs 2012)

Bayramoğlu, Ali, “*Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz*” *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, TESEV Yayınları, 3. b., İstanbul 2008.

Berger, Peter L., “*Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi*”, Din ve Modernlik, Der. ve Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.

Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, 2. b., Türk Tarih Kurumu Yayını, İstanbul 1987.

Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.

Bulaç, Ali, *Nuh’un Gemisine Binmek*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

Cabiri, Muhammed Abid, *İslam’da Siyasal Akıl*, Çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

Cicioğlu, Hasan, *Türkiye Cumhuriyetinde İlk ve Ortaöğretim*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

Cindoruk, Hüsamettin, “AK PARTİ Dinci Bir Parti” AK PARTİ Yeni Merkez Sağ mı? Haz. Ümit Kurt, Dipnot Y., Ankara 2009.

Cüceloğlu, Doğan, *İçimizdeki Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

Çağatay, Tahir, *Günün Sosyolojisine Giriş*, 2. b., AÜDTCF Yayınları, Ankara 1968.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 5 .b., Aydın Kitabevi, Ankara 1982.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, 11. b., İstanbul 1996.

Döndüren, Hamdi, *İslam İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2008.

Dözmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, İstanbul, Sermet Matbaası, İstanbul 1990.

Durkheim, Emile, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

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

Eliade, Mircae, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Konya 1995, s. VI-1.

Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

Erdoğan, Mustafa, “*Din istismarı, Hukuk ve Temel Haklar*”, İslamîyat, Temmuz-Eylül 2000, C: 3, S: 3.

Ergun, Doğan, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 2. b., Gerçek Yayınevi, İstanbul 1974.

Ergüder, Üstün, *Türkiye’de Değişen Seçmen Davranışı Örüntüleri, Türkiye’de Politik Değişme ve Modernleşme*, Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

Erkal, Mustafa E., *İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri*, 2. b., Semih Ofset, İstanbul 1991.

Eroğlu, Hamza, *Türk Devrim Tarihi*, 5. b., Sanem Matbaası, Ankara 1981.

Eryılmaz, Bilal, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

Ete, Hatem, “AK Parti ANAP'laşır mı?”, *Sabah*, (17 Aralık 2011). (Çevrimiçi)
<http://www.sabah.com.tr/Perspektif/Yazarlar/ete/2011/12/17/ak-parti-anaplasir-mi>

Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.

Fırlı, Ethem Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Muğla 1997.

Frankl, E. Victor, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. S. Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1992.

Glock, Charles Y., *Dîni Teslimiyetin Tetkiki Üzerine, (Dindarlığın Boyutları)*, Çev: Faruk Karaca, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Y. 1, S: 3.

Güler, İlhami, ‘Ehl-i Sünnet’in Dindarlık Kriterleri ve Türkiye Dindarlığı-Teolojik bir Yaklaşım’, *İslamîyat* V, S. 4, 2002.

Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 15. b., Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, 9. b. s., İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Günay, Ünver, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2006.

Günay, Ünver, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999.

Günay, Ünver, v.d., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1996.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, 4. b., Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Heyd, Uriel, “Modern Türkiye’de İslam’ın Yeniden Dirilişi”, *Türkiye’de İslam ve Laiklik*, Çev. ve Der. Davut Dursun, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

Hökelekli, Hayati, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

<http://haber.gazetevatan.com/AK-Parti-islamciliga-mi-donuyor/456039/4/Haber> (09.07.2012)

<http://www.diyanet.gov.tr/TURKISH/DY/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-8221.aspx> (25.09.2012)

<http://www.haberler.com/yok-baskan-vekili-sarac-turk-yukse-ogretimi-icin-3516265-haberi> (18.07.2012)

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/19819295.asp>

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=862> (28.06.2012)

<http://www.Milliyet.com.tr/2004/11/20/yazar/civaoglu.html> (05.05.2012)

<http://www.sabah.com.tr/Gundem/2011/05/27/diyanetten-cemevine-tarihi-ziyaret> (27.06.2012)

http://www.zaman.com.tr/newsDetail_getNewsById.action?haberno=524463&keyfieId=74C3BC736573

Hume, David, *Din Üstüne*, Çev: Mete Tunçay, KBY, Ankara 1979.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, C: 1, İstanbul 1982.

Jung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji*, Çev: Cengiz Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.

Kahraman, Hasan Bülent , *Türk Sağı ve AK Parti*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2007

Karagöz, İsmail, *Dînî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.

Kara, İsmail, “Diyanet İşleri Başkanlığı Devletle Müslümanlar Arası Bir Kurum”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslamcılık*, Ed: Yasin Aktay, C:6, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi; Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Nobel Yay., 19. Baskı, Ankara 2005.

Kaya, Kamil, *Sosyolojik Açıdan Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, Emre Matbaası, İstanbul 1998.

Kaya, Mevlüt, *Din Eğitiminde İletişim ve Dînî Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.

Kehrer, Günter, “Din Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, Der:Yasin Aktay, M.Emin Köktaş, 2. b., Vadi Yayınları, Ankara 1998.

Koç, Yaşar Taşkın, *12 Eylül’den 12 Haziran’a Siyasal Partiler: AK Parti, SETA Vakfı*, S: 41, Mayıs 2011.

Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6.b., Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.

Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Köktaş, M.Emin, *Türkiye’de Dinî Hayat -İzmir Örneği-*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993.

Kur’an-ı Kerim

Kutub, Muhammed, *İslam’a göre İnsan Psikolojisi*, çev:Akif Nuri, 3. b., Hicret Yayınları 1979.

Küçükcan, Talip, *Devlet, laiklik ve dindarlık*, (Çevrimiçi)

<http://www.sabah.com.tr/Perspektif/Yazarlar/kucukcan/2012/02/11/devlet-laiklik-ve-dindarlik>, (11 Şubat 2012)

Küçükyılmaz, Mücahit, *Türkiye’de Siyasal Katılım Tek Partiden AK Parti’ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2009.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev: Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.

Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler-3*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal bir Bakış -Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce-*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.

Mevdudi, *Tefhimü'l- Kur'an*, C: IV, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Mumcu, Ahmet, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişmesi*, 14.b., İnkilap Kitabevi, İstanbul 1990.

Mutlu, Kayhan, “Bir Dindarlık Örneği”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C: 3, S: 4, Ekim 1989.

Naima, *Tarih-i Naima*, C: 1, 3. b., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283.

Nurbaki, Haluk, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam- Yaklaşım, Yöntem ve Çözüm Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

Okumuş, Ejder, “2010 Yılından Dinî Tecelliler”, *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı 2011*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 2011.

Okumuş, Ejder, “2011 Yılından Dinî Tecelliler”, *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı 2012*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 2012.

Okumuş, Ejder, “Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık”, *İslamîyat*, C:5, S:4, Ankara, 2002.

Okumuş, Ejder, “Türkiye’de Devletin İslam Algısı”, *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyumu*, Samsun 26-28 Kasım 2010.

Okumuş, Ejder, “Turkey-Religiosity and the PRA,” *The Muslim World*, 98:2–3, 2008.

Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005.

Okumuş, Ejder, “*Dindarlık ve Diyanet*”, Eski Yeni, S: 10, Ankara 2008.

Okumuş, Ejder, *Gösterişçi Dindarlık*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.

Okumuş, Ejder, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.

Okumuş, Ejder, “Meşruluğun Sosyolojisi,” *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, Haz. Ejder Okumuş, , İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Okumuş, Ejder, *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları*, Ark Kitapları, İstanbul 2011.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, 2. b., İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Okumuş, Ejder, *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Özdemirci, Harun – Yaşar Çolak, *Din – Devlet, Din – Siyaset İlişkisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Özdalga, Elisabeth, “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, *İslamî Araştırmalar*, C: 3, S: 2, Nisan 1989.

Özek, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul, ty.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, C:10, Ötüken Yay., İstanbul 1983.

Palmer, Alan, *Osmanlı İmparatorluğu, Son Üçyüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi*, Çev: Belkıs Çorakçı Dişbudak, Sabah Kitapları, İstanbul 1993.

Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 3. b., İstanbul 1982.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Yayınları, Samsun 2000.

Pilavcı, Gönül, “*Bayanları Dine Güdöleyen Nedenler*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, E.Ü. S.B.E., Kayseri 2003.

Russell, Bertrand, *İktidar*, Çev: Mete Ergin, Cem Yayınları, İstanbul 1990.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Dinî Terimler Sözlüğü*, MEB Yayınları., Ankara 2009.

Sezen, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1998.

Sezen, Yümni, *Sosyolojiye Göre Halk Millet Devlet*, Veli Yayınları, İstanbul 1982.

Sezen, Yümni, *Türk Toplumun Laiklik Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

Subaşı, Necdet, *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları, İstanbul 2005.

Subaşı, Necdet, ‘*Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler*’, İslamîyat V, S.4, 2002.

Şahin, Adem, *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik*, , Adal Ofset, Konya 2007.

Şentürk, Habil, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları., İstanbul 1997.

Şentürk, Habil, *İbadet Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Tanyu, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.

Taplamacıoğlu, Mehmet, “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 10, Ankara 1962.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

Tekin, Üzeyir, *AK Parti'nin Muhafazakar Demokrat Kimliği*, Orient Yayınları, Ankara 2004.

Thompson, Ian, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev: B. Zakir Çoban, Birey Yayınları, İstanbul 2004.

Toprak, Binnaz, Ali Çarkoğlu, *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, İstanbul, TESEV Yayınları 2006.

http://www.tesev.org.tr/etkinlik/final%20rapordin_toplum.pdf.

Turner, Bryan S., “*Sivil Din*”, Çev. Yasin Aktay, *Din Sosyolojisi*, Ed. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

Uysal, Veysel, *Din Psikolojisi Açısından Dînî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1996.

Uzgel, İlhan, “AK PARTİ: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü”, *AK PARTİ El Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Der. İlhan Uzgel, Bülent Duru, Phoenix Yayınları, Ankara 2009.

Vergin, Nur, “Toplumsal Değişme ve Dinsellikteki Artış”, *Toplum ve Bilim*, S: 29/30, Bahar-Yaz 1985.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev: Battal İnandı, AÜİF Yayınları, Ankara 1987.

Weber, Max, “*Religiossoziologie*”, Aktaran: M.Emin Köktaş, *Türkiye’de Dînî Hayat -İzmir Örneği-*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993.

Yazan, Ümit Meriç, *Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü*, Timaş Yayınları, İstanbul 2002.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dînî Kur’an Dili*, (sadeleştiren, Ali Bulaç vd.), C. 1, Birleşik Yayınları, İstanbul.

Yıldız, Ahmet, “AK Parti’nin “Yeni Muhafazakâr Demokratiği”: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi”, Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 9, S: 34, Bahar 2004.

Yılmaz, Hüseyin, “Gelenek ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı olarak Dindarlık”, *Dindarlık Olgusu Sempozyumu*, Üsküdar 25-26 Aralık 2004, Kurav Yayınları, Bursa 2006.

Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev: İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006.

