



**ARAP-TÜRK SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ**  
ATCOSS 2010  
10-12 Aralık 2010 / Ankara

SEÇME TEBLİĞLER

**DEĞİŞEN ORTADOĞUDA  
KÜLTÜR VE SİYASET**

**Hazırlayanlar**  
YASİN AKTAY  
PAKINEM EL-SHARKAWY  
AHMET UYSAL

STRATEJİK DÜŞÜNCE ENSTİTÜSÜ

## **SDE-STRATEJİK DÜŞÜNCE ENSTİTÜSÜ**

Çetin Emeç Bulvarı A. Öveçler Mahallesi  
4. Cadde. 1330. Sokak. No:12  
06460 Çankaya – Ankara / TÜRKİYE  
Tel: +90 (312) 473 80 45  
Faks: +90 (312) 473 80 46  
info@ sde.org.tr  
www.sde.org.tr

**Kahire Üniversitesi**  
Siyaset Bilimi Bölümü ve  
Medeniyet Araştırmaları ve  
Kültürel Diyalog Merkezi

### **DEĞİŞEN ORTADOĞUDA KÜLTÜR VE SİYASET SEÇİLMİŞ TEBLİĞLER SDE Yayınları**

I. Baskı, Mart 2012

**ISBN ???????**

#### **Editörler:**

Yasin Aktay  
Pakinem El-Sharkawy  
Ahmet Uysal

#### **Baskıya Hazırlayan:**

Bedir Sala

#### **Arapça'dan çeviriler**

Talip Özdeş  
Vahdettin İnce  
Enes Engin  
Fatih Koraş  
Burcu Cheiko

#### **İngilizce'den çeviriler**

Kasım İleri  
Leyla Deniz  
Özlem Pınar Oran

#### **Baskı:**

Öncü Matbaası  
Kazım Karabekir Cd. Ali Kabakçı İşhanı 85/2 İskitler, Altındağ / Ankara  
Tel: 0.312 384 31 20 • Faks: 0.312 384 31 19 • www.oncubasimevi.com

Bu kitabın temeli olan ATCOSS'ta ve bu kitabın yayımlanmasındaki katkılarından dolayı  
Keçiören Belediyesi'ne ve değerli başkanına teşekkürlerimizle

Bu kitapta yer alan yazıların akademik sorumluluğu yazarlarına aittir.

## Türkiye’de İslamcılığın Laikliğe Bakışı

*Ergün Yıldırım\**

İslamcılık, Türkiye’nin modern zamanlarında önemli bir düşünce, siyaset ve toplum hareketi olarak gelişti. Son yüzyılın politik ve toplumsal olayların gelişmelerinden etkilenecek ortaya çıkan İslamcılık, Türk modernliğinin en köklü akımlarından biri olarak kabul edilebilir. Çünkü Türkiye’de modernleşme süreciyle beraber varlık kazanmış ve çeşitli söylemler, meydan okumalar, projeler, siyasetler ve toplumsal hareketler -modernlikle kurulan yeni ilişkilerden etkilenecek- meydana getirmiştir. Türk modernliğinin kültürel, entelektüel ve politik arayışları bağlamında çeşitli farklılaşmalara, aşamalara ve yapılanmalara yönelmiştir. Örneğin Osmanlı modernleşmesinde politik bir proje olarak yapılanırken, cumhuriyet modernliğinde 1970'lere kadar bütün siyasal biçimlenme arayışlarına set çekilmiştir. Bu nedenle, son yıllara kadar çoğunlukla entelektüel ve cemaat hareketi olarak var olabilmektedir.

Türk toplumunun yüzyıllık serüveni içinde doğan, gelişen ve farklılaşan İslamcılığın günümüz Türkiye’sinde karşılaştığı, çatıştığı, ilişki kurma arayışa girdiği ya da meydan okuduğu en önemli temaların başında laiklik gelmektedir. Çünkü laiklik, İslamcılığın varlığını, meşruiyetini ve politik anlam sınırlarını derinden etkileyen bir olgudur. Bu nedenle İslamcılığın laikliğe bakışı, ona getirdiği açıklamalar ve onunla kurduğu ilişkiler önem taşımaktadır. İkinci olarak, Türk toplumunda önemli bir akım olan İslamcılığın laiklik ile ilgili yaklaşımları, laikliğin çeşitli biçimleriyle yeniden tartışıldığı günümüz Türkiye’sinde ve dünyasında araştırmak önem arz etmektedir. Üçüncü olarak İslamcılık, Türkiye’de Müslümanlığın en önemli sürükleyici entelektüel, kültürel ve politik önderlikleri arasında yer almaktadır. Ayrıca, laiklik ve din/İslam arasındaki ilişkinin yorumunu İslamcılarının yaklaşımlarında görmek başka açıdan da önemlidir. Şöyle ki, laikliğin İslam’la bağdaşma sorunu yaşadığını ileri süren toplumsal ve politik kesimlerin başında İslamcılar gelmektedir. Bu nedenle laikliğin sorunlaştığı ve sorunun anlaşılacak istendiği bir toplumsal ortamda İslamcılarının yaklaşımlarını bilmek önemlidir.

\* Doç. Dr. Ergun Yıldırım, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Çalışmamızda İslamcılığı Türkiye'de üç önemli kategoriye ayırmaktayız. Milli Görüş, İslamcı entelektüeller ve cemaat biçiminde oluşan taraflar siyasal İslamcılık, entelektüel İslamcılık ve sivil toplumsal İslamcılık (cemaat) yapılarını meydana getirirler. İslamcıların laiklik ile ilgili yaklaşımlarının da bu bağlamda biçimlendiğini ileri sürmekteyiz. Buna bağlı olarak siyasal İslamcılık bağlamında Milli Görüş ve Erbakan'ın yaklaşımları ele alınacak, entelektüel İslamcılık içinde Ali Bulaç ve Hayrettin Kahraman'ın görüşleri analiz edilecek, sivil toplumsal İslamcılık yada cemaat içinde ise Fethullah Gülen'in yaklaşımları değerlendirilecektir.

İslamcılığın laiklik anlayışını ele aldığımız tarihsel dönem son otuz yılın Türkiye'sini kapsamaktadır. Özal ile başlayan liberal politikalar, Milli Görüş'ün hızla yükselerek bir çok belediye yönetimini temsil etmesi ve iktidara gelmesi, büyük kentlerde geniş bir okuma ve yayın networku oluşturan Müslüman aydınlar bu tarihsel dönemin İslamcılık açısından en önemli temellerini oluşturdular. Bu sürece ulaşınca kadar kısa bir İslamcılık gelişim sürecine göz atmak faydalı olacağını düşünüyorum. Çünkü İslamcılığın son otuz yılı da belli bir tarihselliğe uzandığını göz ardı edemiyoruz.

### 1.Tarihsel Arka Planı

200

İslamcılık, temelde modernleşme süreciyle beraber sarsılan geleneksel İslam kurum, norm ve siyasetlerinin İslam'ın esasına gidilip yeniden yorumlanarak çeşitli cevapların geliştirilmesi arayışıdır. Bu nedenle özünde ilk kaynaklara yönelme, modernliğin sorunlarına cevap arama ve İslam'ı yeniden yorumlama gibi nitelikleri taşımaktadır (Kara,1997: 16). Modernliğin getirdiği köklü değişimler sonucunda geleneksel İslam'ın kurumları, anlamları ve dayanışma ağlarıyla işlevsizleşmesi, Müslümanların yeni içtihatlarla bu sorunları giderme mücadelesi ile İslamcılık düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle İslamcılık düşüncesinin temelinde İslam'dan hareketle modern dünya içinde yaşayan Müslümanların sorunlarını çözme motivasyonu bulunmaktadır.

Pan-İslamizm kavramını kullanan Batılı araştırmacılar özellikle Batıya karşı yükselen muhalefetten rahatsızlık duyarak, "sarı tehlike" imgesinden yararlanarak "Müslüman tehlike" imgesini geliştirdiler. Buna göre İslamcılık İslam'ın Avrupa uygarlığı ile karşı karşıya getirilmesidir. II. Abdülhamit'in, Batı'nın dünya üzerinde Osmanlı aleyhine yayılan etkisine karşı bütün Müslümanları tek bir siyasal önderlik altında tutma hareketidir (Karpat, 2005: 24-26). Oryantalistler Pan-İslamizm kavramıyla II. Abdülhamit yönetiminde İslam'ın siyasal bir proje etrafında seferber edilerek Avrupa medeniyetine

karşı yükseltilen bir irtica hareketini kast ettiler. Tam da bu anlam, günümüzde bazı siyasal hareketlerin İslam'a dayandırılarak varlık kazanmasıyla birlikte yeniden gün yüzüne çıkmaktadır. Özellikle 1979 yılında İran da yaşanan devrim hareketi bunun en çarpıcı yönünü oluşturmaktadır. İslam dünyasında İslam'dan ilham alan ve İslam'a dayandırılarak oluşan muhalefet hareketleri, İslamcılık olgusunu salt politik bir İslamlık bağlamına yerleşmesine neden olmaktadır. Bu da İslamcılığı bütünüyle Batı karşıtı ve siyasal arayış olarak algılanmasına yol açmaktadır.

Namık Kemal'in 1872 yılında Rusya'nın Kafkaslardaki Müslüman toprakları işgaline karşı İttihat-ı İslam risalesini yazarak Müslümanların birlik ve müdafaasına yaptığı çağrı, İslamcılığın Osmanlıdaki başlangıcı kabul edilmektedir (Kara, 1997: 27; Karpat, 2005: 27). Namık Kemal'in İttihat-ı İslam söylemi etrafında oluşturduğu entelektüel ve politik kamuoyu önemlidir. Nitekim II. Abdülhamit yaşanan gerileme ve işgale karşı "ittihat-ı İslam" söylemini destekleyerek çeşitli dayanışma ağları geliştirmiştir. İslam etrafında birlik vurgusuyla Müslüman dünya işgale karşı seferber edilmektedir.

Cumhuriyetin kuruluşuyla beraber İslamcılık, politik merkeziliğini kaybetti ve ancak Şemsettin Günaltay (CHP iktidarının başbakanı), A. Hamdi Aksekili (Diyaret İşleri Başkanı), M. Akif Ersoy (ulusal marşı yazan Milli şair) ve Elmalılı Hamdi Yazır (Atatürk'ün direktifiyle ilk Türkçe Kur'an tefsiri yazan) gibi birçok İslamcı entelektüel önemli roller üstlendiler. Cumhuriyetin din eğitimi, din devlet ilişkileri ve İslam'ın Türkçe dil dünyasına yerleştirilmesi konularına önemli katkılarda bulundular. Milli devletin varlığına İslami bir anlam kazandırmaya çalıştılar. Said-i Nursi gibi kimi öncüler de dışarıda kaldılar ve sivil toplumsal alanda çeşitli faaliyetlerde bulundular. Böylece, İslamcı entelektüel birikim aracılığıyla yeni devletin politik kimliğiyle İslam arasında uzlaşıcı, meşru ve uyumlu bir ilişkinin gelişmesine katkı sağlandı. Ancak 1930'lu yıllardan itibaren devletin sert bir laiklik yaklaşımı ve yeni bir kültür politikasıyla beraber bütün dinsel özelliklerden arınma politikalarını gütmesi, İslamcı yaklaşım ve önderlerin tasfiye ve dışlanmalarını beraberinde getirdi. Said-i Nursi ve risale hareketi bunu örneklemektedir. Nursi de politik İslamcı bir tutumu terk ederek salt eğitim amaçlı bir cemaat oluşumuna yönelmiştir.

Muhafazakâr siyaset biçiminin 1945'li yıllarda sahneye çıkışı ve Türkiye'nin uluslar arası güvencelerle çok partili demokrasi rejimine geçmesi, İslamcılık hareketinin de farklılaşmasının başlangıcı oldu. DP, CHP'nin laiklik politikasını eleştirerek din-devlet ilişkilerinde daha demokratik uygulamalara yöneldi. Bu da İslam'ın entelektüel ve kültürel tartışmalarda yer almasına ve dinin militan laikliğin baskısından kurtularak görece özgürleşmesini sağladı. İslamcılık yeniden çeşitli yayınlar ve aktörlerle kamu alanında

yer almaya başladı. Bu tarihsel gelişmelerle beraber Necip Fazıl Kısa Kürek, Nurettin Topçu gibi aydınların milliyetçi İslamcı bir yaklaşım içinde oldukları görülmektedir. Meşru ve resmi rakipsiz tek ideoloji olan milliyetçiliğe dayanarak İslamcı yaklaşımlar yeniden gündeme geldi.

1970’lerden sonra İslamcılık politik olarak da farklılaşarak MNP, MSP ve RP gibi siyasal partiler aracılığıyla sağ siyasetin dışında alternatif bir kimlik geliştirmeye yöneldi. Erbakan burada yeni politik İslam figürü olarak önemli rollerde bulundu (Yavuz, 2008:286). Milli Görüş’ün kurucusu ve lideri olarak politik İslamcılığın çeyrek yüzyıllık gelişimine damgasını vurdu. Özal dönemi liberal politikalar ile beraber, İslamcılık entelektüel bir hareket olarak çeşitli dergiler, kitaplar, yayınlar, gazeteler etrafında gelişmeye başladı. Özal’ın dünya liberal demokrasisiyle eklemleme çabası sonucunda ve küresel kamusalılığın ürettiği çoğul kamusalılık imkânları İslamcılarının entelektüel ve kültürel kimlik olarak gelişmelerine önemli imkânlar sağladı. Politik toplumdan farklılaşarak sivil toplumsal alanda bu İslamcılık tarzları sahneye çıktı. İslamcı aydınlar ve Gülen hareketi bu süreçte önemli olgular haline geldi.

Günümüzde İslamcılık hareketi, AK Parti’nin iktidarı ile beraber artık “devlet kurma” söyleminden uzaklaşarak devleti değiştirme ve ıslah etme söylemine yönelmiş bulunmaktadır. Ak Parti’nin muhafazakâr siyasal projesi ile beraber, muhafazakâr bir söylem ve ilişki tarzına doğru sarkmaktadır. Politik duruş olarak büyük oranda muhafazakâr bir İslamcılıktan söz edebiliriz belki. İslamcılığı içinde taşıyan orta sınıf iş adamları, yeni liberal ekonominin serbest dolaşımından yararlanarak burjuvalaşmışlar (Yarar,.....) ve bu da düşünce ve dünya görüşlerinin meydan okuyucu ve protest bir kimlikten uzaklaşmasına yol açmaktadır. İslamcılık bir orta sınıf ideoloji olarak burjuvalaşma ve iktidarlaşma süreçleriyle birlikte muhafazakârlaşmış, konformist ve uyumlu bir politik düşünce haline gelmiş bulunmaktadır.

Nihai olarak İslamcılık çeşitli ve farklı yönelimler içermektedir. Entelektüel, politik ve kültürel yönleri bulunmaktadır. Bu nedenle İslamcılığı salt politik bir İslamcılığa indirgemek doğru değildir. İslamcılık genel hatlarıyla politik İslamcılık, entelektüel İslamcılık ve kültürel İslamcılık gibi üç boyut da değerlendirmek mümkündür.

## 2-Siyasal İslamcılığın Yaklaşımı: Milli Görüş’ün Laikliğe Bakışı

1970’li yıllarda İslamcılık sağ siyaset içinde ayrılmaya başlamıştır. Sol aydınlar da buna destek vermişler ve İslamcılığın ayrı bir siyasal güç olarak örgütlenmelerini teşvik ederek CHP ile koalisyonuna olumlu yaklaşmışlardır (Soysal,1975). Böylece İslamcılık, bir birikim olarak sağ siyaseti kollayan, pekiştiren ve anti-sol niteliklere ve tutumlara bürünen bir konumdan( Mar-

din, 2006:280) ayrışarak özerk siyasal bir harekete dönüşmüştür. Bunun sonucu olarak Milli Görüş Hareketi ortaya çıkmıştır.

Milli Görüş Hareketi'nin lideri Necmettin Erbakan, bütünüyle seküler okullarda eğitim almış ve bir mühendis olarak yetişmiştir. Bu nedenle siyasal yaklaşım ve İslamcılık anlayışında da mühendislik formasyonunun önemli bir etkisi bulunmaktadır (Yıldırım, 1999). Ancak Erbakan'ın Nakşibendilik ekolünün şeyhi M. Zahit Koktu ile yakın temas içinde olması ve onun manevi rehberliğinin etkisiyle hareket etmesi, din ile ilgili yaklaşımının önemli bir boyutunu meydana getirmektedir.

Milli Görüş Hareketi, Necmettin Erbakan önderliğinde ilk partisi MNP'yi kurmuştur. Arkasından MSP, RP, FP ve günümüzde SP ile varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Milli Görüş'ün temel vurgusu adil düzen ve sanayileşme söylemleriyle özetlenebilir. Adil düzen projesiyle adalet, eşitliğe ve yoksul toplumsal kesimlerin haklarına vurgu yapılmaktadır. Sanayileşme söylemi ise Türkiye'nin kalkınmasını ve Batı ekonomisine bağımlı olmanın kurtuluşunu anlatır. Erbakan'ın 1975 yılında Milli Görüş adıyla yayınladığı eserde bu söylemleri öne çıkaran temel tezleri bulunmaktadır. Bunlar sömürü ve tahakküme karşı çıkmak, inanç ve düşünce özgürlüğünü sağlamak, ahlaki ve maneviyatçı değerleri benimsemek ve Batı taklitçiliğini reddetmektir (Erbakan, 1975: 327-333).

Erbakan'ın laiklik ile ilgili yaklaşımları, Milli Görüş'ün en önemli temel vurgularından birini meydana getirmektedir. Çünkü Milli Görüş Hareketi'nin temel motivasyonu, orta sınıf Anadolu geleneksel ve dindar kesimlerin arayışlarını temsil etmektedir. Bu toplumsal kesimlerin ekonomik arayışları kadar kültürel ve dinsel rahatsızlıklarını ifade etmektedir. Cumhuriyetin radikal modernliğiyle gelen gelenek ve din tasfiyesinin yarattığı hoşnutsuzluk ve yabancılaşmanın bir sonucu olarak bu rahatsızlıklar ortaya çıkmıştır. MNP-MSP ve RP bu kitlelerin varlığını, dilini ve taleplerini anlatmaktadır. Bu nedenle din ve inanç özgürlüğü talebi, oldukça önem taşıyan bir siyasal pratik talebidir. Otoriter ve Batıcılaşmayı öneren laikliğin uygulamalarından en çok zarar gören ve bu bağlamda kültürel-dinsel yabancılaşma duygusunu en çok yaşayan insanlar olarak, laikliğin inanç ve din özgürlüğü yönünü vurgulayarak sorunu aşmak istemektedirler. Nitekim Erbakan'ın bütün laiklik anlatılarında bu yön oldukça belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır. Örneğin 24 Aralık seçim sonuçlarında elde ettiği başarıyla ilk defa birinci parti olarak zafere ulaştığında, yaptığı basın açıklamasında Erbakan, bundan böyle rejimin tarihiyle, inancıyla ve geçmişiyile barışarak hareket edeceğini vurguladığı görülmektedir (Erbakan, 1995: 32).

### a-Laikliğin Uygulamalarıyla Eleştirilmesi

Erbakan, laikliğin Türkiye'deki uygulamalarına yönelik olarak tutum geliştirmektedir. Bu uygulamaların inançlılara baskı biçiminde ortaya çıktığını ileri sürmekte ve laiklik adıyla yapılan bu uygulamaların yanlış olduğunu söylemektedir. Nitekim bir gazetecinin "Laiklik görüşünüzü açıklar mısınız, laikliğe karşı mısınız?" sorusuna karşı verdiği cevapta bunu şöyle ifade etmektedir:

"Biz laikliğe karşı değiliz. Biz asıl laikliği ortadan kaldıran bugün ki laiklik tatbikatına karşıyız. Bugün memleketimizde bütün Batı medeni memleketleri ile asla mukayese edilemeyecek bir laiklik anlayışı, Anayasaya aykırı olarak tatbikatta hüküm sürmektedir. Bugün "Allah'a şükür" diyen ağır ceza mahkemelerinde inlemektedir... Buradaki (Anayasa'nın 2. maddesindeki) laiklik tabirinin tatbikattaki haksızlıkları ortadan kaldırmak için dinsizlik manasına olmadığını, dinsizlerin dindarlara baskı yapmasına müsaite bulunmadığını, Anayasanın 19. maddesi 1, 2 ve 3. paragraflarında ifadesini bulan vicdan ve din hürriyetini ve dolayısıyla herkesin hangi şekil ve şart altında olursa olsun, inanışlarına uygun konuşma, fikir ve düşüncelerinin şu veya bu bahane ve tefsirle suç sayılmayacağını gösteren ilmi bir tarafın korunması ve bu sarahatle laiklik adı altında laikliğin imhası tatbikatına son verilmelidir" (Fişek, 1973: 16; Aktaran Albayrak, 1989:82).

Erbakan'ın laiklik ile ilgili ileri sürdüğü düşüncelerin önemli bir kısmı, Türkiye'de laiklik ile ilgili uygulamalarda yapılan faaliyetlere yönelik getirdiği eleştirilerden oluşmaktadır. Bu uygulamaların çoğunlukla baskı ve dışlamayı içerdiği ve bunun Anayasada kabul edilen laiklikle hiçbir ilgisinin olmadığı vurgulanır. Örneğin Erbakan'a göre anayasa'nın "tam bir din ve vicdan hürriyeti sağlamış" olmasına rağmen bir vaiz "faiz haramdır" dediği için içeri atılmakta ve çeşitli yasal kovuşturmalara tabi olmaktadır. Mahkemeler ve hapis cezalarıyla sürdürülmektedir.

Laiklikle ilgili pratik uygulamaların sertliği ve dışlayıcı baskı yönlerine karşı yapılan eleştiriler, Milli Görüşün ana tutumudur. Bu bağlamda, bir dönem MSP genel başkan yardımcılığı yapmış Dr. Fehmi Cumalioğlu'na yöneltilen "laiklik nedir?" sorusuna verilen cevapta da Türkiye'de laiklik uygulamalarında dini faaliyetlere ve dindarlara yapılan baskılar eleştirilerek şu vurgularda bulunulur: "50 yıllık cumhuriyet tarihimizde laikliğin yanlış anlaşılması ve uygulanması sonucunda dini baskılar altında kalmıştır. Dine ve inançlara baskı yapılmıştır" (Cumalioğlu, 11, 1975: aktaran Albayrak, 1989:121-122).

Milli Görüş Hareketinin Türkiye'de laiklik ile ilgili geliştirdiği temel tutum,



laikliğin yanlış yorumlandığı ve uygulandığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu algılamaya çerçevesinde laiklikle ilgili pratik uygulamalar eleştirilir ve Batı standartlarında bir laiklik uygulaması talebinde bulunulur. Bu görüş çerçevesinde, Milli Görüş'ün 1995 yılında kazandığı zafer (ilk defa RP Türkiye'de en çok oy alan bir parti oldu) değerlendirmesinde Erbakan bunu açık bir biçimde ifade etmektedir: "Batıdaki laiklik neyse, Türkiye'de aynen o uygulanacak" (Erbakan, 1995: 42). Batı'daki laiklik yaklaşımı, "din özgürlüğü" açısından olumlu algılanmakta ve bu yaklaşımın uygulanması durumunda din üzerindeki baskı ve dışlamaların sona ereceği varsayılmaktadır.

### **b- Laikliğin Din Özgürlüğü Olarak Yorumlanması**

Erbakan'a göre laiklik yanlış yorumlanınca yanlış tatbikatlarla ortaya çıkmaktadır. Bu da laikliği din düşmanlığına dönüştürmektedir. Türkiye'de anayasadaki laiklik ilkesi dünya ülkelerinde uygulanan manaya aykırı bir biçimde yorumlanmakta ve insan haklarına aykırı anlamlarla çeşitli tatbikatlara dönüşmektedir. Böylece laiklik adı altında laikliğe ters pratikler ortaya çıkmaktadır. Dünyanın hiçbir ülkesinde görülmeyen uygulamalarla dini özgürlükleri engelleyici manzaralar ortaya çıkarmaktadır. Başörtüsü yasağı, imam hatip okullarına getirilen kısıtlamalar, haç ibadetiyle ilgili sınırlamalar buna örnektir (Erbakan, 1993: 81-82). İktidara adım adım yaklaştığı günlerde, partisinin zafer gününden sonra yaptığı basın açıklamasında Erbakan, laikliğin yanlış yorumlanmasından uzaklaşarak, din özgürlüğü biçiminde algılanması gerektiğine işaret eder: "Bunlar anayasada laiklik yazdığı halde tatbikatta din düşmanlığı uyguluyor. Laiklik demek din düşmanlığı demek değildir. Halkın inancına saygı göstermek hizmet etmek demektir. Dolayısıyla halkımızın çektiği sıkıntı Anayasadaki kelimelerden dolayı değil, o kelimelerin tatbikatta tam tersinin yürütülmesindedir" (Erbakan, 1995: 42 ve 44).

Laiklik, Milli Görüş'ün siyasal mücadelesinde, neredeyse bütünüyle "din ve inanç özgürlüğü" biçiminde algılanmakta ve bu içeriğiyle öne çıkan bir laiklik savunusu yapılmaktadır. Buna göre dünyada sadece Fransa anayasasında kullanılan laiklik kelimesinde üç temel unsur içerilmektedir. Herkes din özgürlüğüne sahiptir, kimse kendi inancını başkasına şiddet ve zorla kabul ettiremez ve devlet kiliseye, kilise de devlete müdahalelerde bulunamaz (Erbakan, 1993: 81-82). Böylece mevcut düzenin otoriter laiklik uygulamaları karşısına daha demokratik bir laiklik savunusu ortaya çıkmaktadır.

Refah Partisi'nin kuruluş programında da laikliğin din düşmanlığı olmayıp, din özgürlüğü manasına geldiği açıkça belirtilmektedir: "Partimiz fikir, vicdan ve düşünce hürriyetlerine inanır; fikir, vicdan ve inanç hürriyetleri-

ne yapılacak her türlü baskıyı iptidai ve laikliğe aykırı sayar. Laiklik din düşmanlığı olmayıp bilakis din ve vicdan hürriyetlerini her türlü ihlâlden koruyucu bir prensip olarak geliştirilmiş ve uygulama alanına konulmuş bir prensiptir".(RP Programı, 1986: 8, Eser Matbaası, samsun, 1986)

Erbakan'ın önderlik ettiği Milli Görüş Hareket'i, temelde inançlı insanların, orta ve alt sınıf toplumsal kesimlerin "hayali modernlik"le (Yıldırım,2005) gelen geleneksel dini dışlama (kamusal alandan çıkarma) uygulamalarına karşı yaşadıkları sorunları çözmek üzere laiklikle ilişkilerini kurgulamaktadırlar. Bu bağlamda önce laikliğin yanlış algılanarak yorumlandığı ve çeşitli uygulamalarla yanlışlara gidildiği eleştirilmektedir. Daha sonra da laikliğin "din özgürlüğü" olduğu vurgulanarak, laikliğin demokratik yönü öne çıkarılmaktadır. Hatta devletin laik nitelik taşıyabileceği, fakat insanların laik olmayabileceği söylenerek inançlı insanlar ile laiklik arasında bir uzlaşma arayışına gidilmektedir. Örneğin Milli Görüşün önde gelen isimlerinden Oğuzhan Asiltürk'e göre "laiklik bir devlet sistemidir. Laik devletlerin içinde fertlerin belli amaçları vardır. Yani fert laik değildir, olamazda. Her ferdin kendi dini inancı olur" (Aktaran, Albayrak,1989: 124).

Milli Görüş'ün ve lideri Erbakan'ın laiklikle ilgili olarak herhangi bir dinsel referansta bulunmaması ve radikal bir laiklik karşıtı söylem ileri sürmemesi oldukça dikkat çekicidir. Oysa kapatılan (MNP-MSP-RP) bütün Milli Görüş partileri, laikliğe aykırı hareket etmekte suçlanmışlardır. Buna rağmen Milli Görüş söyleminin laiklikle radikal bir çatışma ve reddediş içinde olduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir. Ancak Milli Görüş'ün pratik siyasal tutumları, semboller ve zihniyet dünyası laiklikle çatışan bir bağlam içinde algılanmaktadır. Özellikle cumhuriyetin kurucu ideolojisinin laikliği kamusal alanda "dinsellikten arınma" olarak telakki ederken, Milli Görüş'ün dinselliği kamusal alana taşıma pratik ve ilişkileri sergilemeleri, laikliğe karşı bir siyasal tutum olarak algılanmasına neden olmuştur. Yine Milli Görüş önderliğinin laiklikle ilgili oldukça demokratik bir söylem ileri sürmelerine karşı, harekete katılanların siyasal İslam taleplerinin varlığı onu laikliğe karşı bir hareket olarak algılanmasına yol açmıştır.

### 3- Entelektüel İslamcılığın Laiklik Yaklaşımları: Ali Bulaç ve Hayrettin Karaman

Özal'ın liberal politikalarla beraber, Türkiye'de çeşitli yayınlar, dergiler, kitaplar ve gazeteler etrafında önemli tartışmalarda bulunan bir İslamcı entelektüel grup oluştu. Bu entelektüeller İslamiyet'ten yola çıkarak sivil toplum, demokrasi, liberalizm, özelleşme, AB, laiklik gibi birçok konuyu tartışa-

rak çeşitli yaklaşımlar geliştirdiler. Entelektüel kamusal alanda yeni aktörler olarak yer alarak Türkiye'nin toplumsal ve politik konulara karşı duyarlılıklarını ifade ettiler. Bu tartışmaların önemli bir boyutunu da laiklik oluşturmaktadır. Laiklik ile ilgili tartışmaları, İslamcı entelektüel yaklaşımları temsil eden iki aydının görüşleri üzerinde durarak anlamaya çalışacağız. Bunlardan birisi Ali Bulaç diğeri Hayrettin Karaman.

### a-Ali Bulaç

Ali Bulaç, medrese ve İmam Hatip Lisesi ve ilahiyat öğrenimi yanında sosyoloji de okumuştur. Seküler ve ilahiyat eğitim süreçlerinden geçerek yetişmiştir. Bu nedenle hem geleneğin hem de modernliğin eğitim tecrübelerine sahip bulunmaktadır. Bulaç, eğitiminden sonra çeşitli dergiler ve kitaplar yayınlamaya İslam'ın komünizm ve kapitalizm gibi ideolojilerden ayrıştığı ve üçüncü bir alternatif olarak var olduğunu vurgulamakla ilk dikkatleri üzerinde topladı. *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* adlı çalışması (2003) 1970'lerin ortalarında İslam'ı apayrı bir "düzen" olarak önermekteydi. Daha sonra İslam'ın politik farklılığından öte toplumsal projeler ve felsefi açıklamalar itibarıyla modernliğe alternatifliğini gündeme getirdi. *Din ve Modernizm* adlı çalışmasında bunu belirginleştirdi. Bunlarla beraber Müslümanlığı, sağ siyaset ve düşüncelerden ayrıştırarak farklı bir kategori olarak savundu. Müslüman aydınlar da bu bağlamda sağ ve sol'un dışında alternatif aktörler olarak sunuldu. İslamcılık, Bulaç'ın düşünce dünyasında önce alternatif bir "düzen"di, sonra modernliğin karşısında oldu ve en son aydınlar kimliğiyle sivil toplumsal aktörlerin felsefi ve entelektüel dünyası haline geldi.

Ali Bulaç'ın laiklik yaklaşımı felsefi, sosyolojik ve ilahiyat boyutlarını kapsamaktadır. Sekülerizm ile ilgili eleştirileri ve yorumları büyük ölçüde teorik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Türkiye'nin laiklik pratiğine ilişkin somut data'lara dayanarak her hangi bir tartışmanın içine girmekten çoğunlukla uzak durmaktadır. Bu nedenle laiklik ile ilgili düşünceleri genel, soyut ve teorik bir perspektife dayanmaktadır. Onun yorumlarında önemli ölçüde İslam ilahiyatından ve sosyolojik bakıştan esinlemeler bulunmaktadır.

Batı tarihinin deneyimlerini göstererek toplumsal yapılarının ürünü olan din-devlet ilişkisinin laikliği ürettiğine işaret eder, buna karşın Doğu-Müslüman toplumların tarihsel gerçekliğinin laikliği zorunlu kılmadığını ileri sürer. İkinci olarak Hıristiyan teolojisinin laikliği meşrulaştıran, var kılan ve doğuran temellere sahip olduğunu söyler. Hıristiyanlığın hem teoloji hem de kilise örgütlenmesi olarak laikliğe uygun olduğunu iddia etmektedir. Buna karşın İslamiyet ilahiyat açısından hiçbir teorik temel ya da meşruiyet sun-

mamaktadır laikliğe. İslam'ın tarih içinde devletle olan ilişkilerinde de bu deneyime rastlanmamaktadır. Ona göre, iktidarın ayırımına İslam ilahiyatında yer veren hiçbir teorik temel yoktur.

### **a.a.Batı Tarihselliğinin ve Hıristiyan Teolojisinin Laikliğe Uygun Temeller İçermesi**

Ali Bulaç'a göre Batı tarihi ve Hıristiyan teolojisi, laikliğe uygun özellikler taşıdığı için Batı toplumlarında laiklik ortaya çıkmıştır. Özetle, Batı'da din adamları sınıfının baskıcı egemenliği laikliği zorunlu kılmıştır. Batı'da laiklik, dinin değil din adamı sınıfının devlet yönetiminden uzaklaştırılması anlamına gelmektedir. Çünkü Hıristiyanlıkta dine dayalı bir hukuk/şeriat bulunmaktadır. Kavganın temeli din adamları sınıfının siyasal yönetimden uzaklaştırılmasıdır. Teokrasinin varlığına dayalı bir Ortaçağ Batı tecrübesi içinde, ruhani meclisler ve kilisenin egemenliğine dayalı yönetim sürmektedir. Burada dinin, yani kilisenin tahakkümü vardır.

Batı toplumlarının sosyolojik, ekonomik ve politik tecrübelerinden ortaya çıkan laiklik, ruhban sınıfının sömürü sistemine karşı ortaya çıkan ve yönetimi bunlardan alarak toplumun diğer kesimleriyle paylaşmak istiyordu. Sonuçta Batı tarihinde kilise yüz binlerce insanın kanını akıtan engizisyon mahkemeleriyle, insanları çeşitli inançlarla sömüren bir anlayışla ve bağnaz ve acımasız uygulamalarıyla insanların derin tepkilerine neden olmuştur. Bu da "burjuvazinin laiklik devrimi"ne yol açmıştır (Bulaç, 2003: 169-170).

Batı toplumlarında laikliği doğuran tarihsel ve ekonomik koşullar bulunmaktadır. Batı bu koşulların kaçınılmaz sonucuyla beraber laikliğe varmıştır. Devlet dinden, daha doğrusu kilise baskı ve tahakkümünden kurtarılmıştır. Çünkü kilise, insanları sömüren, bilimsel gelişmelere karşı çıkan ve bağnaz inanışlarla insanları yönlendiren skolâstik bir yapıydı. Laiklik, devlet yönetiminin bunlardan arındırılarak yapılanma arayışydı (Bulaç, 2003:170).

### **a.b.-Laikliğin Hıristiyanlık Teolojisinde Karşılığı Var**

Ali Bulaç'ın diğer önemli bir önermesi de laikliği Hıristiyan teolojisiyle temellendirerek açıklamasıdır. Ona göre Kilise ve Devlet ayırımının Hıristiyanlık teolojisinde karşılığı vardır. Bu da laikliğin Hıristiyanlar tarafından kolayca kabulüne neden olmaktadır. Çünkü Hıristiyanlıkta iki kılıç ve iki iktidar Tanrı ve Sezar'da sembolleşir. Bu ayırım, İncil ile temellenir: "Kayser'in şeylerini Kaysere, Allahın şeylerini Allaha verin (Markus,12-13;Matta 22: 15). Böyle-

ce Hıristiyanlıkta imparator Kayser siyasi otorite olarak Sezar'da somutlaşır. Tanrı'da kilisede. Tanrı'nın isteklerini yansıtan, temsil eden ve somutlaştıran otorite kilise kabul edilir.

Bu teolojiye göre Tanrı Hıristiyanlığı savunmak için papalara iki kılıç vermiştir. Biri manevi kılıç olan ruhani liderlik, diğeri de maddi kılıç olan dünya egemenliğidir. Kiliseye göre her ikisi de Tanrı tarafından aziz Petrus'un varisleri olan papalara verilmiştir. Papalar, ruhani liderlikleriyle manevi kılıcı ellerinde tutarken maddi olanı da krallara, prenslere ve imparatorlara veriyorlardı (Bulaç, 1993:119-120).

Bulaç, laikliğe temel oluşturan Hıristiyan teolojisinin St. Augustinus'un iki site yaklaşımıyla da somutlaştığını göstermeye çalışır. Ona göre St. Augustinus iki siteden bahseder: Tanrı sitesi ve dünya sitesi. Bu yaklaşımın sonucunda kilisenin insanların iç dünyasını, devletin de insanların dış dünyasını düzenlemesi gerektiği sonucuna varılır. Kilise ve devlet arasında bir uyum arayışı vardır (Bulaç, 1993:124).

Bu yaklaşımları ve analizleri sonucunda Bulaç, Hıristiyanlık teolojisinin dünyevi ve ruhani ayırımı yer vererek kilise ve devlet ayırımının kurumsallaşmasına yol açtığı ve dolayısıyla laikliğe uygun bir nitelik taşıdığı görüşüne varmaktadır.

Yine ona göre Batı toplum tarihinde din devlet ilişkilerini kurgulama modeli olarak gelişen laiklik tecrübesi üç şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, Batı Avrupa orta çağında Katolik kilisenin Sezar'a baskın çıkararak devleti de tekeline almasıyla teokrazi; ikincisi Doğu-Roma Ortodoks toplumunda Sezar Tanrı'ya baskın çıkararak din devlete bağlanmış ve Bizantinizm olarak tanımlanan model ortaya çıkmış; üçüncü olarak 16. yüzyıldan itibaren Protestanlık Hıristiyanlığının yeni yorumuyla beraber "Tanrı ile Sezar birbirinden ayrılarak laik yönetim biçimi" doğmuştur. Batı toplumsal ve tarihsel değişmelerinin, Hıristiyanlık teolojisiyle etkileşimi sonucu oluşan bu tecrübelerden hareketle gelişen laiklik modelleri, İslam dünyasına bütünüyle yabancıdırlar (Bulaç, 1993:133-Bulaç, 2008).

### a.c-İslam'ın Teolojik ve Tarihsel Farklılığı Laikliğe Yer Vermez

Bulaç, Hıristiyanlığın teolojik ve tarihsel olarak laikliği doğuran özelliklerine karşın, İslam'da böylesi bir teolojik ve tarihsel duruma rastlanmadığı ileri sürülmektedir. Bu bağlamda İslam'ın ruhanilik ve kilise benzeri yapıların bütünüyle reddedildiği belirtilmekte ve farklı bir teolojik ve tecrübi durum temsil ettiği söylenmektedir. Ona göre İslam'ın hem söylemsel hem de toplum-

sal tecrübelerinde teokrasiye rastlanmamaktadır. İslam'da din adamları gibi özerk, egemen ve mutlak bir sınıf yoktur. Ayrıca İslamiyet sosyal, ekonomik ve politik ilkeler vazeden bir yöne sahiptir (Bulaç, 2003:164).

Bulaç'a göre İslam dünyasında din para karşılığında köşkler satmamıştır, insanları dinle sömürmemiştir, engizisyon mahkemelerinden kelleler uçurtmamıştır. "İslâm'ın bir kilisesi var mıydı? Camiler faiz alıp veriyor muydu?... Bütün bunlar olmadığı halde dini, insan hayatından kovmanın gerçek anlamı nedir?" (Bulaç, 2003:172).

Hıristiyanlığın ruhbanların yönetme talebini dile getirmelerine karşın, İslamiyet'te halkın yönetme hakkı olduğu söylenerek iki dinin yönetime ilişkin farklılıkları gösterilmeye çalışılır. Bulaç, Hıristiyanlık söyleminde insanlar kiliseye itaate çağırıldığına dikkat çeker. Buna karşın İslami öğretide hakikate, ümmete ve topluma itaat etmeye çağrı yapıldığını ileri sürer. Buna göre hâkimiyet Allahın, fakat bunu kullanma hakkı halkındır. Halk bu hakkı kullanmayı seçim yoluyla iş başına getirdiği kişiler/ulul-emr ile yerine getirir. Bu süreç üç saç ayağı ile sağlanmaktadır. Seçim, biat ve şura. Oysa Hıristiyanlıkta Kilise Tanrı adına yönetir, "İslam'da kimse Allah adına yönetemez, halk adına ve halktan aldığı yetki ile yönetir". Buna göre İslam'da yönetimin şu temel vasıfları öne çıkmaktadır.

- 1- Yönetim hanedanın ya da kutsal din adamlarının değil, halkındır.
- 2- Yöneticiler halk tarafından seçimle iş başına getirilerek, belli bir hukukta biatleşme/sözleşme akdedilir.
- 3- Yöneticiler "ilahi hukuka ve halkın rızasına muhalif" uygulamalarda bulunamazlar. Yönetim yönetilenlerle istişare ve mutabakat içinde olmalı.
- 4- Halkın muhalefet etme ve yönetimi değiştirme hakkı bulunmaktadır
- 5- Seçim, biat ve şura gibi temel ilkeler korunduğu sürece yönetimin biçimi zamana göre değişebilir. İslam'ın sabit ilkeler yoktur bu konuda. Şartlara ve konjoktüre göre uyarılama hakkı ümmete bırakılmıştır. Kısaca yönetim biçimini tespit etmek naslara değil, içtihat alanına dâhildir (Bulaç, 1993: 96-97).

#### a.d-Sekülerizm; Çağdaşlaşma ve Batı İdeolojisidir

Türkiye'de laikliğin uluslar arası boyutu önem taşımaktadır. Bu nedenle laiklik, modernleşme döneminde Batı ile kurulan ilişkilerin etkisiyle oluşma niteliğine dikkat çekmek gerekmektedir. Bulaç, bu konuya sık sık vurguda bulunmaktadır. Ona göre Türkiye'de laiklik Tanzimat'tan sonra, Osmanlının batılılaşmasını isteyen ve Osmanlıyı Batının ileri bir karakolu olarak gören Ba-

tıcı aydınların bir projesiydi. Gayrimüslimler, Osmanlı ekonomisini yönlendirmek ve kapitalizmin temsilcisi olmak istiyorlardı. Kapitalizmin faiz sistemi başta olmak üzere laik uygulamaları destekliyorlardı. İslam'la çatışan istekler, hürriyet adı altında savunulmaktaydı. Laiklik tartışması, din-devlet uyumsuzluğu ve sekülerizm kavgası bu şekilde başladı (Bulaç, 2003:175-176).

Burada laiklik Batılı modernliğin Türkiye'de desteklediği çeşitli aktörlerin emperyalist tutumlarıyla birlikte gelişmeye başlayan bir süreç olarak algılanmaktadır. Yeni modern batı çıkar sınıfını temsil eden toplumsal aktörler ve sınıflar laiklik aracılığıyla kendilerine geniş bir politik ve ekonomik çıkar alanı inşa etmişlerdir. Sonuçta Türk batılılaşma ve modernleşme serüveninde laiklik hem bir çağdaşlaşma hem de bir batılılaşma ideolojisidir.

Bulaç'a göre İslam dünyasında laiklik çağdaşlaşma ideolojisi ile desteklenmiştir ve bir çağdaşlaşma ideolojisidir. İslam toplumlarından çağdaşlaşma, "İslam'ın toplumsal düzeninden ve dünya görüşünden gelen her şeye karşı çok etkili ve yıpratıcı bir silah olarak kullanılmıştır (...) sekülerizm, dinin bütün olumlu etkilerini toplumun bünyesinden koparıp atmayı ve yerlerine batının değerlerini koymayı amaçlar, diyebiliriz. Bugün çağdaşlaşmadan amaç budur" (Bulaç, 2003:178).

Modernlik ve sekülerleşme arasındaki ilişkiye önem gösteren Bulaç, sekülerliğin din dışı modernliği getirdiğini iddia etmektedir. Ona göre sekülerlik, kendisini din dışı ve din karşıtı olarak üretmektedir. Sekülerlik kendisini din -dışılaştırarak ve karşıtlaştırarak zamanla dinin yerini aldı. Sekülerlik din dışı modernlik projesi olarak kendisini din yerine ikame etti. Seküler modernlik, tarih içinde dinlerin insandan istediğini istemeye yönelerek bunun için zora bile başvurmaktadır. Seküler modernlik, insanı dünyanın merkezinden çıkararak önemsizleştirdi. İnsan sıradan bir varlık haline geldi. Oysa din için insan eşref-i mahlukat'tır. Yine din dışı modernlik olarak sekülerlik, gelecekte yeryüzünde insan için bir cennet kurmayı vaad ederek yalancı ütopyalarda bulunur. Oysa İslam bir din olarak aşkındır, öte dünyaya uzanır, hayatı kendi kutsal alını içinde yaşaması gereken bir emanet olarak görür (Bulaç, 1994:3-14).

#### **a.e. Sekülerlik Dinden Arınma ve Hakikatte İslam İçin Mümkün Değildir**

Sekülerlik kavramı etrafında oldukça felsefi ve sosyal teorik yaklaşımlar geliştirmeye çalışan Bulaç, temelde sekülerliğe karşı meydan okuyucu bir tutum içindedir. Sosyal teorinin verilerini bu tutumunu pekiştirmek için kullanmaktadır. Ona göre sekülerlik, siyasal alanı bütün ahlaki, metafiziksel ve bilhassa dini referanslardan uzak tutarak kendi başına bağımsız ve mutlak

bir alan yaratmaya çalışır. Oysa İslam dini iktidarın meşruiyetini ahlaki ve manevi bir temele dayandırmaktadır. Sekülerlik amaçsız, anlamsız ve hiçliği getiren bir bakış açısıyla dinlerin itirazına uğramaktadır. Din anlamlılığı, sekülerlik ise anlamsızlığa çağırıda bulunmaktadır. Sekülerlik ve onun politik temsili olan laiklik, dinleri siyaset alanından uzak tutarak kendini her çeşit sınırlardan ve koşullardan azade etmektedir. Dolayısıyla mutlaklaştırılmış bir otoritenin varlığına neden olmaktadır. Yine laiklikle temellenen modern devletler, insana din seçme özgürlüğü ve bunun bir insan hakkı olduğunu söylemesine rağmen, sosyal grupların seçtikleri dine göre yaşamalarına izin vermemektedir. Kamusal ve özel alanı düzenleme yetkisini kimseyle paylaşmak istememektedir (Bulaç, "Din, Devlet ve Siyaset", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:11, Yaz 1995, s,6-13).

Ali Bulaç, sekülerliğin ontolojik düzeyde mümkün olmadığını ve bütün varlıkta Allah'ın kuşatıcı olduğunu ileri sürerek t bir sekülerlik reddiyesini geliştirmektedir. Burada laiklik gibi toplumsal ve politik bir din-devlet ilişkilerinin düzenlenme teorisinden öte, varlığa ilişkin genel tutumda dinin rolü ve anlamının teorisi öne çıkmaktadır. Sekülerliğin reddedilişi bu bağlama yerleşmektedir:

"Din dünyadan ayrı değildir, onda içkindir. İlahi irade maddi alemde tecelli eder, sosyal hayatta da aynı iradenin hükmünü icra etmesi insan elinin araya girmesiyle olur. O halde vahyedilenler doğrultusunda hareket edildiğinde insan elinin dokunduğu her şey bereketlenir, kudsileşir. Çünkü insan eliyle yaşanan din, dünyayı Allaha bütüne ve ahirete bağlar... hakikatte göklerin ve yerin mülkü (krallığı) Allaha aittir. Gökler ve yer O'nun iken, insan bir başkasının alanını nasıl temellük etmeye kalkışır ve "Buraya tanrı (ve dinin kuralları) giremez" diye levha asar?" (Bulaç, "Dünyanın Sekülerizasyonu", 2008).

Bulaç sekülerlik kavramı etrafında teorik eleştirilerde bulunurken, Türkiye'deki laiklik uygulamalarını da "üç tutum" olarak modellediği laiklik içinde Bizantinizmi temsil ettiğini söyler. Bu modele uygun olarak Türk laikliğinde devletin dine her çeşit müdahalede bulunduğunu ve hatta politikalarını meşrulaştırmak için din istismarı yaptığını belirtir. Örneğin der, devlet kurumu olan DİB 1992 yılında Nevruz bayramının haram olduğunu söylerken, şimdi kardeşlik bayramı olarak ilan etmektedir (Bulaç, "Din devlet ve Diyanet", 2008).

Bu görüşleriyle Bulaç, laikliğin ve sekülerliğin kurduğu politik iktidar dünyasının ve dünya görüşünün dinin referans olmasını reddettiğine ve yine dinin yaşama pratiğini yok ettiğini düşünmekte buna göre çeşitli eleştiriler getirmektedir. Önemli bir çıkış noktası laikliğin dini düşünce ve dini yaşama



pratiğine imkân vermeme tutumuna dayanmaktadır. Bu bakış açısı temelde Türk laiklik pratiğinin tezahürü olarak din devlet ilişkilerinde ortaya çıkan durumla ilişkilidir. Türk laiklik pratiğinin “kontrol sistemi” (Davidson, 2006:219-220) ve dini kamusal alanda temizleme (Yavuz-Esposito, 2003: xiii-xxxiii) pratiklerinden duyulan rahatsızlıklara meydan okumanın teorileştirme çabası bulunmaktadır. Bu meydan okuma genel laiklik teorisine bağlanarak açıklanmaya çalışılmaktadır.

### **b-Hayrettin Karaman**

Hayrettin Karaman, medrese eğitimini alarak ilahiyat fakültesinde öğrenim görmüş ve daha sonra yine ilahiyat fakültesinde akademisyen olarak hayatını sürdürmüş bir aydındır. Karaman, ilk gençlik yıllarında mezhepler ile ilgili yaptığı eleştirilerde ve İslam’ın özünü ve temelini gündeme getirmekle dikkatleri üzerine çekti. Sonraki yaşamında fıkıh konusunda uzmanlaştı ve bu uzmanlık bakış açısıyla İslami meseleleri yorumladı.

Hayrettin Karaman’ın laiklik yaklaşımının temelinde fıkıh çok önemli bir perspektiftir. Fıkıhın güncel sorunları, İslam’dan hareket ederek çözme perspektifi Karaman da oldukça baskındır. Bu nedenle felsefi ve sosyal teorik tartışmalara girmeden ve bu birikimlere başvurmadan laikliği yorumlar ve çeşitli tartışmalara girer. Bu bağlamda baskın olan güncel laiklik sorunları elbette Türkiye’de süren laiklik uygulama ve sorunları olacaktır. Karaman da Türkiye’nin gündeminde pratik tartışmalar içinde yürüyen laiklikle ilgili sorunlara ve tartışmalara İslam fıkıh anlayışından hareketle cevaplar vermeye çalışmaktadır.

Karaman’ın laiklik üzerine getirdiği yorumlar ve yaptığı açıklamalar, İslamcı aydınların Türk laikliğinin pratiğine nasıl baktıkları ve nasıl bir tutum geliştirdiklerini anlamak açısından büyük bir önem taşımaktadır.

### **b.a.Laiklik ve İslam’ın İki Ayır Varlık Olarak Yorumlanması**

Karaman’a göre İslam bir medeniyet olarak Batı medeniyetinden farklılaşır. Bu medeniyetler bir birinden etkilenmekle beraber temelde oldukça farklıdır. Öyle ki, Batı medeniyeti laikliği ortaya çıkarmıştır. Laik devlet ve seküler toplum Batı medeniyetinin ürünüdür. İki farklı köklü medeniyetin bağlamı içinde var olan İslam ile laikliği sentezleyerek var kılmak yanlıştır. İslam laiklik ile uzlaştırmak ve birini diğeriyle savunmak yanlış bir tutumdur. Doğru olan iki farklı modelin ayrı ülkeler, bloklar ve gruplar olarak bir birini kabul

ederek barış içinde yaşamalarıdır. AB ile İslam ilişkisi de bu şekilde ele alınmalıdır. AB girmek onun içinde, Batı medeniyeti içinde eriyip dönüşmek anlamına gelirse, bu birlik içinde yer almak Müslümanlık açısından caiz olmaz (Karaman, 4, 2006:273-283).

Laik cumhuriyet hukuk, ekonomi, eğitim ve ahlak kurum ve değerlerinin dinle olan ilişkisini kesmiş ve dinin bu alanlarla ilgili olamayacağını söylemektedir. Bu alanları bilim ve akılla düzenleyeceğini karara bağlamıştır. İşte laik devletin bu karar ve tutumu nedeniyle "laikliği İslam'la bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü müslümanlar hukuksal ya da ekonomik faaliyetlerde çeşitli düzenlemelerde ve uygulamalarda bulunurken referans olarak Kur'an, Sünnet, kıyas ve icma gibi dinlerinin temel kaynağına başvuru. İslam'da "Allah bu işe karışmaz" denilebilecek hiçbir alan yoktur". Seküler ve laik düzen, dinin ilgisi dışında kalan ve dinden bağımsız bir alan tasavvur ediyorsa, bu tutumu İslam'a aykırı anlamına gelmektedir (Karaman, 4, 2006:273-283).

Teorik ve hukuksal planda laiklik ile İslam'ın sentezine iyi bakmayan ve bunları farklı iki alan olarak yorumlayan Karaman, pratik sorunların çözümü açısından laiklik ile dindarlığın çatışma içinde ele alınarak değerlendirilen Kemalist laiklik yaklaşımını eleştirir. Ona göre bu yorum sahipleri, inanmayı dine uymak ve dolayısıyla bunun laikliğe aykırı olduğunu söylemekle "laikliği dinsizliğe eşit" tanımlıyorlar. Böyle bir laiklik yorumlanması, insan hakları belgelerinde düzenlenen ve savunulan din özgürlüğü ile ilgili maddeler de işlevsizleşiyor (Karaman, 4, 2006:252-254).

### **b.b.Laik Düzendeki Dini Yaşamak**

Kahraman'ın laiklik tartışmaları etrafında en çok üzerinde durduğu meselelerin başında laik düzen içinde İslam'ı yaşamak gelmektedir.

Ona göre Müslümanlar laik bir düzende dinlerini yaşayabilirler.

Bu bağlamda dindarlar demokrasinin din özgürlüğü imkânlarından yararlanarak hareket edebilirler. İnsan hakları çerçevesinde inançlarının hak ve özgürlükleriyle varlıklarını sürdürebilirler. Buna göre Müslümanlar inandıkları gibi yaşamaya çalışırken, öte yandan çocuklarını İslam'a göre yetiştirmek amacıyla çeşitli eğitim imkânlarından yararlanmaları ve ayrıca İslam'ı tebliğ etme ortamına da sahip olmaları gerekmektedir. Bu görevleri yapmaya ortam ve imkân sağlayan siyasal sistem İslam'a uygundur. Demokrasi ve laiklik böyle pratiği sergilemeleri durumunda "ehven-i şer" olarak kabul edilebilirler (Karaman, Yeni Şafak, 28 Nisan 2006).

Laik düzende "kâmil manada din özgürlüğünün hâkim olduğu toplum" oluşursa, burada İslam yaşanabilir. Din özgürlüğünü sağlayan laiklik yaklaşımının egemen olduğu bir politik toplum düzeninde Müslümanlar dini görevlerini yerine getirebilirler (Karaman, Yeni Şafak, 30 Nisan 2006).

Müslümanların egemenliği altında yaşayabileceği bir laik devlet, dini yeniden tanımlama, yorumlama ve kontrol altında tutarak hareket etmekten vaz geçmelidir. Sivil dini faaliyetlere ve öğretilere izin vermeli, dindarların dindarlık kimlikleriyle var olarak eşit ve özgür yaşamlarına ortam hazırlanmalıdır (Karaman, 4, 2006:273-283).

Laik düzende yaşamayan Müslümanlar, bu düzen İslam'a uygun olduğundan dolayı uyumlu davranmazlar; bu düzen içinde yaşamaya mecbur oldukları için yaşamaya katlanırlar ve fiilen uyum gösterirler (Karaman, 4, 2006:273-283).

Laik bir devlette, İslam din eğitimi ve öğretimi almak bütün Müslümanların hakkıdır. Bu hak uygarlıktan, insan haklarından ve mevcut anayasa'dan gücünü almaktadır (Karaman, 4-2006:254-257).

Karaman, laik devlette dini yaşamının imkânlarını araştırıp genelde uzlaşmacı bir yaklaşım geliştirirken, kimi zamanda bunun zorluklarına işaret etmektedir. Buna göre devlet ve toplum hayatının la-dini, yani laiklikle düzenlenmesi ve bu alanların sadece akıl ve bilimden ilham alması Müslüman bireyin dini yaşamında önemli sorunlara yol açabilmektedir. Örneğin, beş vakit namaz kılan bir Müslüman'ın, görev yaptığı yerde ibadetini mekân tahsis edilmemesi veya ibadetini yerine getirmesi durumundan jurnallenecek görevden alınması. Tasarruf teşvikinin büyük ölçüde faize dayandığı ve ekonominin faizle yürüdüğü bir sistemde faizi haram bilen bir Müslüman iş adamı başka bir teşvik aracı ile sermaye toplamasının imkânsızlığı (Karaman, I, 2005: 190-192).

### **b.c.Laiklik Eleştirisi**

Karaman, Cumhuriyetin resmi ideolojisi tarafından uygulanan laiklik uygulamalarına hem tarihsel hem de güncel örneklerine başvurularak çeşitli eleştiriler getirilmektedir.

Tarihsel uygulamalarda somutlaşan laiklik uygulamaları için şu eleştiriler göze çarpmaktadır: 1924 yılında açılmasına karşın İmam Hatip Okulları ve İlahiyat fakültelerinin 1950'lere kadar kapatılması, Kur'an kurslarına çocukların gitmesinin yasaklanması, din eğitim ve öğretiminin 1950'li yıllara kadar kapatılması, peygambere vahyedilen dille söylenen ezanın yasaklanması,

sivil ve resmi din eğitimi veren tarikat ve tekkelerin kapatılması (Karaman, 4, 2006:273-283).

Karaman, günümüz Türkiye'sinde devletin laiklik uygulamalarıyla Müslümanlara çeşitli baskılar yapıldığını ileri sürerek çeşitli laiklik uygulamalarını eleştirir.

Ona göre başını örten kadınlara okuma ve öğrenci affından yararlanma, çalışma izinin verilmemesi dindara baskıdır. İmam Hatip Mezunları'nın sadece ilahiyat fakültelerine girilmesine izin verilerek, yüksek öğretimin diğer bütün bölümlerinden men edilmeleri dindara baskıdır. Anayasada yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi dışında isteğe bağlı din eğitimini engellemek dindara baskıdır. Eşi örtünen, namaz kılan, içki içmeyen, oruç tutan asker ve sivil memurları irtica olarak damgalamak dindara baskıdır (Karaman, 4-2006:254-257). Yine Batı'da Hıristiyanlar için Pazar günü, Yahudiler için cumartesi günü tatil günü olarak kabul etmişken, Müslümanlar için Cuma gününü bir saat tatil kabul etmemek dindara bir baskıdır (Karaman, 2005: 177-180).

Karaman'a göre çeşitli laiklik yaklaşımları ve uygulamaları bulunmaktadır. Bunların içinde en dar ve en katı olanı din düşmanlığı şeklinde ortaya çıkan laikliktir. Laiklik sömürsüyle beraber, laiklik bir din düşmanlığı hareket ve düşüncesine dönüşür. Bu yaklaşım dinin toplumsal ve kamusal alana nüfuz etmesine karşı çıkarken, devletin dine her çeşit müdahalesini savunurlar. Buna göre devlet dini biçimlendirmeli, yönlendirmeli ve kendi politikalarına uygun bir programa sokmalıdır (Karaman, I, 2005,208-209).

Sonuçta Karaman'ın eleştirilerinin yöneldiği ve odaklaştığı noktalar şunlardır: Türkiye'deki çeşitli laiklik uygulamaları Müslümanların dinlerini yaşamasını zorlaştırmaktadır. Cuma namazı, başörtü yasağı, dinsel sembol ve davranışların kimi dışlamalarla karşılaşması ve hatta partilerin kapatılarak Müslümanlığa açık ve dindarların siyaset yapmasını engelleyen bu uygulamalar, Müslümanlığın gündelik dini hayatını önemli ölçüde etkilemektedir. Laikliğin "din özgürlüğü" olmanın ötesinde, dine müdahale olarak algılanmasına neden olmaktadır. Karaman, dindarların pratik dini yaşamlarını kolaylaştıracak ve yine dini yaşamlarının önünde engel olan uygulamaları giderecek yorumlar ve eleştiriler getirmektedir. Fıkıh formasyonu ile hareket ederek, bir bakıma dindar Müslümanların laik düzen içindeki fıkıh konumlarını belirlemeye çalışmaktadır. Nitekim laiklikle ilgili tartışma ve görüşlerini *Laik Düzen İçinde Dini Yaşamak* (dört cilt) başlığıyla kitaplaştırması da bunu göstermektedir.

### 3- Kültürel-Cemaat İslamcılığın Laiklik Yaklaşımı: Fethullah Gülen

Fethullah Gülen, İslamcı politik ve entelektüel söylemin sekülerliği eleştiren, protesto eden ve ona karşı meydan okuyarak çatışan tutumundan farklı davranmaktadır. Sekülerlikle çatışmacı ve eleştirel ilişki tarzından kaçarak kendi dinsel anlayışını temsil edecek alternatif bir yaşam alanı yolunu aramaktadır. Bu çerçevede hoşgörü ve diyalogu vurgulayarak çatışma ve gerginlikleri bertaraf edici bir tutum sergilemektedir.

Gülen hareketi, İslamcılığın apolitik, kültürel ve sivil toplumsal hareket yönünü temsil etmektedir. Bu özellikleri nedeniyle İslamcılığın siyasal kimliğinden bütünüyle ayrılmaktadır. Nitekim Gülen, sık sık İslam'ın politizasyonunun sadece devlete zarar vermekle kalmayıp, dine daha fazla zarar verdiğini söylemektedir. Bu farklılıklara rağmen onu İslamcılık içinde değerlendirmemizin anlamı nedir?

Gülen de bütün modern Türk İslamcı entelektüellerin yaptığı gibi, İslam'ı temel alarak modern dünyanın sorunlarına cevap veremeye çalışmaktadır. Tıpkı ünlü şair Mehmet Akif gibi yaşadığımız modern dünyayı İslam idrakinde anlamaya çalışmaktadır. Modern zamanlarla Batı'nın tazyiki ve ilerlemeleriyle İslam dünyasında yaşanan gerilemeler ve işgaller büyük bir kaygıyla izlenerek buna karşı müdafaa için İslam modern teknoloji ve bilimle telif edilmeye çalışılır. Temel çıkış noktası İslam görülmektedir. İslamcılığın bu genel çerçevesi içinde Gülen de yer almaktadır. O da İslam'dan ilham alarak, onu modern zamanların idrakinde yenileyerek (Mardin, 2006:286) ve modern bilimle İslam'ı uzlaştırarak bir çıkış yolu aramaktadır. Ama politik konularda İslamcılardan farklılaşmakta ve muhafazakâr bir yaklaşım içine girmektedir.

Fethullah hoca cemaati, çağdaş dünyanın değerleriyle ve farklı kesimleriyle diyaloga açık bir tutumu benimsemekte ve bu nedenle İslam'ın çoğulcu niteliğini taşıyan bir nitelik taşımaktadır (Bayramoğlu, 1995). Hareket, Türkiye'de İslami çalışmalar içinde cemaat olarak tanımlanan toplumsal bir gruptur. Cemaat, birliğe katılan inananların dinin aynı kozmik yorum çerçevesini paylaşır ve Allah'a ve millete kolektif faaliyetlerle hizmet etmek amacına katılır (Yavuz, 2003: 19-48).

Gülen cemaati Nakşibendilik Sufi İslam'ından, Osmanlılık tarih ve hafızasından, muhafazakârlık siyasetinden vs. etkilenecek "Müslüman sivil toplum" niteliğini taşıyan (Mardin,2006:287) bir dinsel sosyal hareketi meydana getirmektedir. Laiklik yaklaşımı bu cemaat/Müslüman sivil toplum ve politik muhafazakârlık niteliklerinin birleşmesiyle somutlaşmaktadır. Politik olarak muhafazakâr ve kültürel olarak İslamlık özellikleri belirleyicidir.

## 1-Muhafazakâr İslamlık: Politik İslamlıktan Uzak Duruş

Muhafazakâr İslam ya da dinsel muhafazakârlık, Yahya Kemal, A. Hamdi Tanpınar, H. Ziya Ülken ve Peyami Safa tarafından temsil edilen bir entelektüel akımdır. Bu akımın temsilcileri Osmanlı İslam'ının kavramsal dünyasından etkilenmektedirler, Tanzimat sonrası kurumların çerçevesinde ve Cumhuriyet modernliğinden geçen yaşamları ile önem taşımaktadırlar. Bu entelektüeller İslam kültürünün devamlılığını, Türklükle karışan muhafazakâr kolektivitelyi ve kısmen İslami konuları bir arada tutarak (Mardin, 2006:281) toplum olaylarına açıklamalarda bulunmaktadırlar. Gülen'in düşünce ve aksiyon dünyasının şekillenmesinde bu akımın önemli bir temeli bulunmaktadır. Bu nedenle İslamcılık perspektifinin muhafazakârlık eğilimi daha fazla öne çıkmaktadır. Hatta politik konularda İslamcılık yaklaşımından öte muhafazakârlığa yakındır.

Gülenin muhafazakâr politik duruşu, onu pratik siyasal ilişkilerde Süleyman Demirel (AP) ve Turgut Özal (ANAP) ile ilişkiler içinde olmasına yol açmıştır. Siyasal tutumlarında İslamcılığı aşarak Türk tarih çizgisinde Osmanlı vurgusunu öne çıkarmaktadır. Nitekim İslamcılığın politik temsili olan MNP, MSP, RP gibi parti ve liderliğine karşı hep mesafe içinde olmuştur. Osmanlı Türk milliyetçiliği temelinde oluşan siyasal davranış ve bakış açısı, Arap İslam'ını Osmanlı İslam'ı ile karşılaştırarak onu "ilkel" bir kavramla tanımlamasına yol açmaktadır (Mardin, 2006:287).

Fethullah Gülen hareketi, İslam'ın siyasal bir bağlam içine yerleştirilerek tanımlanmasına ve yorumlanmasına hep tepki göstermektedir. Aslında Gülen'in ilham alarak içinden geldiği Nur hareketi baştan beri siyasetten uzak durmaktadır. Hareketin ilk lideri Said-i Nursi İslam devleti ya da İslam devrimi demiyordu. İslam'ın temel amacı insanı, imanı yerleştiriyorlardı. Nursi baştan beri demokrat ve sivil toplumcu bir tutum içindeydi (Yavuz, 1996).

Gülen'e göre İslam bir dindir, başka kavramlarla tanımlanamaz. Batı karşısında yaşanan derin askeri ve ekonomik yenilgilerle birlikte bazıları çözümlü İslam'ı politize etmede, İslam'ı siyasal bir sistem haline getirmede aradı. Bu tutum hariciliğin modern bir versiyonudur. Çünkü İslam bir din olarak aklın ve kalbin aydınlanmasına dayanan bir dindir. İslam'da iman, ahlak ve ibadet önde gelmektedir. İslam'ın politize edilerek, siyasal bir sistem halinde algılanması, İslam'ın ruhuna terstir. İslam'a ihanettir (Turgut, 1999: 72-80).

Politik İslamcılığın reddedilmesi ve bunun yerine muhafazakâr siyasetin benimsenmesi, Gülen'in laiklik yaklaşımını etkileyen temel unsurlardan biridir. Türkiye'nin genel politik dünyasında merkez sağ siyasetin benimsediği

laiklik modu, militarist laikliğin Kemalist modundan farklılaşmaktadır. Buna göre laiklik dinden arınmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. İslam, devletin değil Türk milletinin ve toplumdaki kimliğinin en büyük moral kaynağıdır. İslami değerler ve dayanışma ağları sosyal düzen ve ekonomik faaliyetler için yararlıdır. Devlet dini eğitim için gerekli imkânları devlet okullarında sağlamalıdır. İslami dayanışma ağları dış politikada kullanılmalıdır. Tarihi hafıza, gelenek ve İslam Osmanlı deneyimiyle birlikte kabul edilmelidir. Bu Türk-Müslüman sekülerlik yaklaşımı son örneğini Gülen hareketinin çalışmalarında da somutlaştırmaktadır (Yavuz,2009:157-158). Gülen’in din devlet ilişkilerine ve dinin toplumsal rolüne ilişkin savunduğu yaklaşımlar büyük ölçüde bu siyasal akıma bağlı kalmaktadır.

Gülen’in laikliğe ilişkin yaklaşım ve tutumlarında muhafazakâr siyasal bakış ve pratiklerin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile Gülen’in laiklik yaklaşımı büyük ölçüde muhafazakâr siyasal anlayışın bir uzantısı olarak şekillenmektedir. Ancak bunun yanında İslami temaların ve bakış açılarının varlığını göz ardı edemeyiz. Bu özellikleri apolitiktir ve sivil toplumsal nitelikler taşımaktadır. Sonuçta laikliğe ilişkin yorum ve tutumlarını muhafazakâr İslamîlik olarak tanımlamamız mümkündür.

## 2-Kutsallığın da İçinde Var Olduğu Seküler Kamusalılık Arayışı

Gülen cemaati, modern Türkiye’de inşa olan seküler kamusalılık içinde dini anlayış, tutum ve sembollerle var olma çabası içerisindedir. Bu amaçla kamusal alanın seküler dünyasında Müslümanlığın da temsiline imkân tanıyacak çabalar için birçok faaliyete başvurmaktadır. Bunlar aracılığıyla kamuoyu oluşturmada, dinin kamusal görünürlüğünün demokratik yollarına gidilmekte ve elitlerin desteklerine başvurulmaktadır. Gazeteler, dergiler, televizyonlar, yazarlar birliği gibi araçlar vasıtasıyla bu faaliyeti gerçekleştirme çalışmaktadır.

Cemaat aidiyeti, dayanışmayı, kendini adamayı, hizmet etmeyi, “kutsal hareketlilik” gibi özellikleriyle öne çıkmaktadır. Gülen’in önderlik ettiği hareket, muhafazakâr bir İslami yaklaşımla cemaat temelli bir mobilizasyon yaratarak modern kamusal alanda var olma çabasını temsil etmektedir. Cemaat, resmi ideolojinin-Kemalist kamusal projenin yaratmaya çalıştığı dinden arınmış seküler kamusal alan içine hedonist özellikler taşımayan ve dünya ile barışık yeni bir kamusal alan geliştirmeye çalışmaktadır. Gülen cemaati bu kutsallığı içine taşıdığı yeni bir kamusal alan varlığına destek çıkarırken dindar, apolitik, ruhları dönüştürme misyonuna yönelen, ötekileştirme ve karşılaştırmadan uzak durarak hoşgörü ve diyalogu vurgulayan bir

cemaat dayanışma ağıyla hareket etmektedir (Kömeçoğlu, 2000: 148-195).

Gülen, önderlik ettiği hareket aracılığıyla anti-dinsel ve dinden arınık sekülerliğin ürettiği kamusalığa karşı dinin de içinde var olduğu bir kamusalık arayışında bulunmaktadır. Bu nedenle cemaat, belli bir kapalılık döneminden (Edirne dönemi) sonra mahremiyetten çıkarak kamusal alana girmiş (İzmir dönemi) ve çeşitli okullar, gazeteler, yayınlar, kurslar ile bunu temsil etmeye yönelmiştir. Bu bağlamda cemaat televizyon, radyo, gazete gibi kamusal alan üzerinde görüş geliştiren, rekabet eden ve kamuoyu oluşturan çeşitli kitle iletişim araçlarına özel bir önem vermektedir. Bu araçlar vasıtasıyla sekülerliğin dinden arınık ve din karşıtı modunun oluşturduğu "pür seküler kamusal alana" alternatif bir dinsel kamusalığın oluşumuna yönelmektedir. Ancak bununla birlikte farklı kimliklerin içinde özgürce var olabileceği çoğul kamusalığı desteklemektedir. Bir yönüyle seküler kamusalığın çoğullaşarak dine de yer verebileceği bir zenginliğe ulaşmasına arka çıkmaktadır. Nitekim hareketin organizasyonu ile yürütülen Abant Platformu Alevilik, Kürtlük gibi farklı kimliklerin tanınmasına ve özgürlüğüne destek sağlayıcı toplantılar ve bildirgeler yayınlatması bunu kanıtlamaktadır.

Cemaat inançlı izleyicilerinin bilgi ve zamanları vasıtasıyla İslam'ı kamusal alanların içine ve kamusal alan tartışmalarına getirmektedir. Özal'ın liberal politikalarıyla beraber kamusal alanda ortaya çıkan "fırsat alanları", hareketin kendini burada genişletmesi ve temsil imkânı bulmasına yol açtı. Özellikle medya dayanışma ağı vasıtasıyla genişlenen kamusal alan, dinsel ve laik tartışmalar üzerine önemli farklılaşmalara neden oldu. Gülen hareketi, devlet ile çatışmadan uzak durarak kamusal alanda kendi yerini geliştirmeye çalıştı. Zamanla bu alanda kendi kurumlarını, izleyicilerini ve sempatizanlarını geliştirdi (Yavuz,2003: 19-48).

### 3-Din ve Laiklik Birbiriyle Uzlaşır

Gülen din ve laikliği bir biriyle uyumlu alanlar olarak görmektedir. Bu nedenle laikliğin kısmi olarak Osmanlılarda uygulandığına dikkat çekmektedir. Ona göre esasta Türkiye'de kimsenin laikliğe karşıt olduğu da yoktur. Çünkü laiklik ile ilgili rahatsızlıklarını dile getiren çevreler (muhafazakâr dindarları kast ediyor), sonuçta laikliğin batıdaki gibi evrensel standartlarını savunduklarını görürüz. Hatta bu çevreler iktidara geldikleri zaman "herkesten lağiz derler".

Gülen'e göre Kur'an %97 bireysel inanç, ruhaniyet, dini düşünce, iman, çocukların okuma hak ve hürriyeti, birey terbiyesi gibi konuları kapsamaktadır. Bu meselelerin hiç birisi İslam'la da laiklikle de çelişmezler (Gülen, 1997:<http://tr.fgulen.com/content/view/222/141>).



Laiklik ve din arasında uzlaşma arayan Gülen, çoğunlukla teolojik temel getirme ihtiyacını göstermemektedir. Bunun yerine Osmanlı dönemi Müslümanlığın sosyal ve politik tecrübelerine başvurmaktadır. Bu sosyolojik ve tarihsel veriler aracılığıyla din ve laikliğin uyumluluğunu savunur.

Laiklikle Müslümanlığın uzlaşmasını göstermek için başvurduğu diğer önemli bir kanıt da devletin laik ve şahsın Müslüman olabileceği görüşüdür. Laik devlet ve Müslüman fert formülü, laikliği politik bir sözleşme olarak kabul etmektedir. Ancak öte yandan dinin sosyal ve kültürel hayatta kişinin kimliğini geliştiren, ona ruhsal ve zihinsel bir yol haritası olan anlam dünyası olarak vurgulanmaktadır. Kemalist laiklik yaklaşımının, dinin sosyal hafıza ve bireysel yaşamı düzenleyici etkisinden kurtulma (amancipation) projesine katılmamaktadır. "Türkiye, laik bir devlettir. Devlet laik olabilir. Bazılarına göre fert zaten laik olmaz. Yani devlet laiktir, çünkü laiklik hukuki bir meseledir. Bazılarına göre ise devlet de laik olmaz. Çünkü devlet de nihayet şahıslardan meydana gelir" (Turgut, 1999: 72-80).

Laikliğin politik bir tasarı olarak devlet ile din arasındaki ilişkileri düzenleyen bir sözleşme biçiminde kabul edilirken, kişilerin hayatını düzenleyen bir yaşam tarzının idealleri, değerleri ve normları olarak görülmemektedir. "İnsanlar laik olur mu bilemiyorum. İnsanlar laik bir sistem içinde rahatlıkla dini duygularını ve düşüncelerini ifade edebilir. Ancak laikliğin tam fatbik edilmesi konusunda sorunlar yaşanabilir" (Reha Muhtar, TRT, Ateş Hattı Programı, 3 Temmuz 1995) görüşlerini ileri sürerek, laik devlet içinde insanın inancını yaşayabileceği, ancak kişisel yaşam tarzının laikliğinden bahsedilmesinin kuşkuyla karşılanabileceğini belirtmektedir.

Somut bir laik devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik vasıflarına karşı olmadığı ve bunlarla uzlaşma içinde bir söylem temsil ettiğini ifade etmektedir: "Ben laik cumhuriyet esaslarına, cumhuriyete, hele cumhuriyete karşı söylediğim bir kelime varsa, yazdığım bunca kitap, 35 sene kürsüde vaaz ettim, bunca sohbetlerim var, Türk toplumuyla bütünleşmiş bir insanım. Eğer bir kelimem varsa, doğru derim, hakikaten benimle konuşulmasını derim" (Reha Muhtar, TRT, Ateş Hattı Programı, 3 Temmuz 1995).

#### 4-Laiklik Kâmil Manada Uygulanmıyor

Türkiye'de laikliğin algılanışı, yorumlanması ve uygulanmasına ilişkin olarak getirilen köklü eleştirileri neredeyse tamamını İslami kesim oluşturmaktadır. Elbette bunun en temel nedeni, laikliğin bir politika olarak büyük ölçüde yine İslami cemaatleri ve toplumsal kesimleri etkilenmesinden kaynaklanıyor. Bu eleştirilerin yine ezici bir çoğunluğunu laikliğin algılanış ve uygulamaları-

na yöneliktir. Laikliğin toptan reddine gidilmemekte, bunun yerine yorum ve pratikleriyle ortaya çıkan dışlayıcı, baskıcı, otoriter ve anti-demokratik boyutları eleştirilmektedir. Ayrıca laiklik, insan hakları perspektifiyle "inanç özgürlüğü" temelinde algılanarak yorumlanmaktadır. Gülen'in laiklik yorumunda da bu yaklaşım ve tutumlarla karşılaşmaktayız.

Gülen, laikliğin bazı uygulamalarından ya da bazı yönlerinden memnun olmadığını "kimi yazarlar ya da Batılılara göre" ifadesine başvurarak çatışma unsurundan uzak durarak başkaları üzerinden eleştirel ya da kimi rahatsızlıklarını dile getirmektedir. "birçok aydın diyor ki demokraside kâmil mada laisizm Türkiye'de uygulanmıyor. Batılılar da bunu söylüyorlar. Onların dediği kadar olmasa birle demek ki Türkiye'de görünen bir eksiklik var. ...ben hukuk bilmem ama Laisizmi diyanetin dünya hayatına karışmaması, idarenin de dini hayata karışmaması, herkesi kendi dünyasında dinini rahat yaşar olarak bırakması şeklinde kabaca yorumlarımla ifade ettim" (Kanal D, Yalçın Doğan, 16 Nisan, 1997: Fethullah Gülen Web Sitesi, "Laiklik", <http://tr.fgulen.com/content/view/222/141>).

Fethullah Gülen doğrudan laikliği eleştirmek, yanlış uygulamalarını söylemek ve kendisine/hareketine yönelen baskıcı tutumlarını söylemek gibi bir yaklaşım ile karşılaşmıyoruz. Bu tutum geleneksel İslam anlayışının devlete yönelik saygınlığı (Ehli Sünnet) ve yine geleneksel Müslüman liderliğin/tasavvufi önderliğin şikâyetten uzak durması ile açıklanabilir sanırım. Çünkü Gülen de geleneksel Osmanlı devlet saygınlığı imajını korumakta ve yine Nakşibendîlik örneğinde belli bir tasavvufi kültür içinden gelmektedir. Bu özellikleri nedeniyle doğrudan eleştiri tutumundan uzak durmakta, şikâyet ya da taleplerini çok dolaylı bir biçimde "bazı yazarlara göre" ifadesinde gördüğü gibi çeşitli aydınlar aracılığıyla yapmaktadır.

Nihai olarak Gülen de Hayrettin Kahraman, Necmettin Erbakan ve Ali Bulaç'ın yer yer şikâyet ettikleri laiklik uygulamalarını dolaylı olarak eleştirmekte ve laikliğin demokratik ve insan hakları perspektifine uygun bir biçimde uygulanmasını talep etmektedir. Bu yaklaşım İslami kesimin ezici bir çoğunlukla benimsediği yaklaşımdır. Laikliği, bir inanç özgürlüğü olarak görmek ve pratik Kemalist laikliğin otoriter ve anti-demokratik uygulamalarını eleştirmek... Bu nedenle AB giren ve tam demokratikleşen bir Türkiye politik iradesinin evrensel standartlarda bir laikliği getireceği düşüncesiyle, AB girme siyasetine destek verilmektedir.

## Kaynakça

- Albayrak, S. (1989) *MSP Olayı*, İkinci Baskı, İstanbul: Araştırma Yayınları
- Bayramoğlu, A. (1995) "Fethullah Hoca ve Cemaati", *Yeni Yüzyıl*, 26.08.1995
- Bulaç, A. (1993) *İslam ve Demokrasi*, İstanbul: Beyan Yayınları
- (1994) "Din –Dışı'nın Seküler Sitesinden "ed-Din" in Sahici Dünyasına", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:6, Bahar, 1994, ss.3-14
- (1995) "Din, Devlet ve Siyaset", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:11, Yaz 1995, ss.6-13
- (2003) *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İstanbul: İz yayıncılık
- (2008) "Dünyanın Sekülerizasyonu", *Zaman*, 17.09.2008
- (2008) "Üç Tutum", *Zaman*, 16.04.2008
- (2008) "Din, Devlet ve Diyanet", *Zaman*, 19.04.2008
- Cumaloğlu, F. (1975) "Dinsizlik de bir Dindir", *Yankı*, Sayı:236, s.11
- Çamuroğlu, R. (1992) *Ateş Hattı Programı*
- Davidson, (2006) :219-220)
- Erbakan, N.(1975) *Milli Görüş*, Dergâh Yayınları, İstanbul
- (1991) *Türkiye'nin Temel Meseleleri*, Ankara: Rehber Yayıncılık
- (1993) Refah Partisi, 4. Büyük Kongre, Genel Başkan N. Erbakan'ın Açılış Konuşması, 10 Ekim 1993, Ankara: Gümüş Matbaacılık
- (1995) *24 Aralık Seçim Sonuçları Değerlendirmesi*, Semih Ofset, Ankara
- Erdoğan, L.(1995) *Fethullah Gülen Hocaefendi*, İstanbul: AD Yayıncılık
- Gülen, F. (1997) "Laiklik", "Time Dergisine verilen cevaplar" 30 Mayıs, 1997 <http://tr.fgulen.com/content/view/222/141>).
- Fişek, O. (1973) "Erbakan: Laikliğe Karşı Değiliz", *Devir*, sayı:54, 12-18 Kasım 1973
- Karaman, H. (2005) *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, cilt: I, Altıncı Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık
- Kömeçoğlu (2000), *İslam'ın Kamusal Yüzleri* içinde, Haz: N. Göle, "Kutsal ile Kamusal", Fethullah Gülen Cemaat Hareketi", 2000, Metis Yayınları, İstanbul, ss.148-195
- Mardin, Ş. (2006) *Religion, Society and Modernity in Turkey*, NewYork: Syracuse University Press
- İslam ve Laiklik* (1998) Haz: M. Gündem, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları *RP Programı* (1986) Eser Matbaası, Samsun
- Yankı Dergisi* (1975) "Laiklik ilkesi ve Yılların tepkisi", sayı:236, 22/28 Eylül 1975
- Yavuz, H. (1996) *Milliyet*,18.09.1996, *Diyaloğa Adanmış Hayat* içinde, Haz: M. Armağan-A. Ünal, İstanbul: Ufuk Yay. ss.183-184
- (2003) "The Gülen Movement", in *Turkish Islam and the Secular State*, Ed: M.H. Yavuz-J.L.Esposito, New York: Syracuse University Pres, pp.19-48
- Yavuz, H.-Esposito,J. (2003) "Islam in Turkey" in *Turkish Islam and the Secular State*, Ed: M.H. Yavuz-J.L.Esposito, New York: Syracuse University Pres, pp. xiii-xxxiii
- Yavuz, H. (2008) *Modernleşen Müslümanlar*, İkinci Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi
- (2009) *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Pres
- Turgut, H. (1997) Röportaj, *Sabah*, Ocak 1997: Aktaran Diyaloga Adanmış Hayat, 1999, Haz: M. Armağan-A. Ünal, İstanbul: Ufuk Yay. ss.72-80