

“Dışlayıcı” ve “pasif” laiklik üzerine

TANEL DEMİREL

AHMET T. KURU
**SECULARISM AND STATE POLICIES
 TOWARD RELIGION: THE UNITED
 STATES, FRANCE AND TURKEY**
 CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2009,
 334 SAYFA

“...Fransa’da dışlayıcı laiklik demokratik bir temele dayandı. Türkiye’de ise, otorite ordu ve yargı tarafından korundu.”

Ahmet T. Kuru (s. 40)

“Türban beni irkiliyor, göz sinirlerimi geriyor, ruhum kaldırmıyor, boğulma hissi geliyor. Emine Hanım’la Hayrünni-sa Hanım’ın yanyana fotoğraflarını basıyorlar, bakamıyorum, gözlerimi kaçırıyorum, rahatsız oluyorum, bende ruhsal sıkışma yaratıyor.”

Latife Tekin¹

Ahmet T. Kuru’nun Cambridge Üniversitesi tarafından 2009 yılında yayımlanan *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France and Turkey* (Laiklik ve Dine Yönelik Devlet Politikaları: Amerika Birleşik Devletleri, Fransa ve Türkiye) isimli kitabı güncel bir konuda katkı yapan önemli bir çalışma. Kuru, üç ülkede devletlerin dine yönelik politikalarını inceliyor ve okuyucuyu “dışlayıcı” ve “pasif laiklik” kavramlarıyla tanıştırıyor.² Buna göre, dışlayıcı laikliğin hâkim

- 1 *Hürriyet*, 13 Ocak 2008 (Ayşe Arman ile söyleşi)
- 2 “Militeran sekülerizm” kavramını “assertive secularism”in Türkçe karşılığı olarak kullanıyorum. Çoğu yazar, laiklik ile sekülerizm arasında bir ayrım yapılmasından yana.

olduğu ülkelerde, vatandaşların inançlarına, dini kıyafet ve söylemlere müdahaleyi meşru gören devlet, dini kamusal alandan dışlayarak, özel alana çekmek ve bir vicdan meselesi haline getirmek için çaba gösterir. Pasif laikliğin hüküm sürdüğü ülkelerde iş, devlet, dinin kamusal görünüşüne izin verir, çeşitli inançlar karşısında daha liberal ve tarafsız bir tutum almaya çalışır (s. 11).

Tercihinin pasif laiklikten yana olduğunu gizlemeyen Kuru, Fransa ve Türkiye’de dışlayıcı laikliğin Amerika’da ise pasif laikliğin hâkim olduğunu belirtiyor ve bu durumun nedenlerinin başında her üç ülkede modernlik öncesi eski rejimin özelliklerinin geldiğini vurguluyor. Amerika’da, hegemonik denilebilecek bir din ve o dine dayalı monarşinin yokluğunun devlet dini yerine, farklılıkları gözetilen bir yapılanmayı ikinci en iyi olarak seçmeye teşvik ettiğini, bunun ise, pasif laiklik anlamına geldiğini belirtiyor. Katolik kilisesinin eski rejimle özdeşleştirdiği Fransa’da ise, Fransız devriminin özünü/esas olarak özelde Katolik kilisesi genelde ise modernlik karşıtı din anlayışının hâkim olduğu ve Cumhuriyetçi Fransa’nın belli bir din anlayışını hayata geçirmek için hep dışlayıcı laikliğe bağlı kaldığı ifade ediliyor. Türkiye’de ise, dindarların/İslâmcıların eski rejimi yeniden kurmaya teşebbüs etmemelerine rağmen, eski rejimin temsilcileri olarak görüldükleri ve dışlayıcı laiklik politikalarını-

Kuru bu görüşü benimsemiyor gibi görünüyor. Kuru, Andrew Davison’un, ABD’yi seküler, Türkiye’yi ise laik olarak nitelendirmesinin, militan ile pasif sekülerizm arasındaki farkı gereğinden fazla öne çıkarmak anlamına geldiğini belirtiyor. Keza, laikçilik kavramını militan sekülerizme göre fazla normatif kaldığı için tercih etmediğini söylüyor. s. 173. Biz, “assertive secularism”in karşılığı olarak militan laiklik ya da laikçilik kavramını tercih etmemize rağmen, yazarın tercihlerine saygı duyduğumuz için bu çalışmada militan ve pasif sekülerizm kavramlarını kullanıyoruz.

la dinî hayat üzerinde bir baskı uygulandığı belirtiliyor.

Yazara göre, Türkiye ile Fransa arasındaki temel farklılık Fransa’da eski rejim ve Katolik kilisesi karşılığının derin toplumsal temelleri var iken, Türkiye’de dışlayıcı laiklik uygulamalarının tepeden modernleşmeyi bir elit projesi olması hasebiyle toplumsal desteğinin olmaması. Fransa’da dışlayıcı laikler demokratik rejim yoluyla kamusal politikaları etkileyebiliyorlar (s. 33),³ Türkiye’de ise, böyle bir toplumsal tabana/desteğe sahip olmayan dışlayıcı laiklik daha ziyade ordu ve yargının baskısıyla ayakta duruyor (s. 163).

Eser, kısaca özetlenen temaları vukulla işliyor. Kuru, klasik modernleşme teorisinin dine yaklaşımı ile özcü din anlayışını sorguladığı gibi, devletlerin dine yönelik politikalarının ne kadar değişkenlik arzedebildiğini gösteriyor. Eğitimin laiklik mevzuunda temel mücadele alanı olduğunu vurgulayan yazar, her üç ülkedeki durumu tasvir ediyor. Bir değer olarak din ve vicdan hürriyetinin sağlanması noktasında hazır reçeteler olmadığını altı çiziliyor. Çatışan iyi anlayışlarından kaynaklanan güç mücadeleleri neticesinde ortaya çıkan bu politikaların çoğu zaman iç tutarlılıktan yoksun olabildikleri de ortaya çıkıyor.⁴

Kuru, herhangi bir ülkede devletin politikalarına dışlayıcı ya da pasif laikliğin hâkim olmasında, çıkarlar yanında aktörlerin sahip oldukları ideolojilere özel önem

atfediyor. Devletlerin genelde muhalefeti zayıflatmak için dinî hayat üzerinde kontrol kurma ya da din vesilesiyle kendi kontrolünü artırma arzusu yanında, dinin toplumsal ve siyasal yaşamdaki rolüne ilişkin ideolojilerin de öneminin altını çizme çabası görülüyor.⁵ Özellikle doktora tezlerinden üretilmiş eserlerde yazarların kendilerini farklılaştırma gayesiyle bir olaya etki eden faktörlerden birini diğerlerinden daha fazla öne çıkarma yoluna meyletmek zorunda kaldıkları bir vakia. Bu çaba, yazarda da görülüyor. Lakin, herhangi bir eylemin açıklanmasında çıkarlarla ideolojiler arasında payları, farklılık yaratacak düzeyde matematiksel kesinlikle ölçülebilen mümkün olmadığını, her ikisinin de derecesini hiçbir zaman tahmin edemeyeceğimiz gerçeğini akıldan çıkarmamak lazım. Bu soru aktör mü yapı mı, doğa mı çevre mi, düşünce mi madde mi gibi cevapsız kalmaya mahkum kısır dikotomilerden biri. Bu noktada, Otto Hintze’nin yazdıkları anlamlı;

Ne zaman herhangi bir çıkar öne çıkmaya başlasa, orada bu çıkarları desteklemek, meşrulaştırmak ve anlamlandırmak için ideoloji de gelişme eğilimi içine girer. Bu ideoloji “gerçek” çıkarlar kadar “gerçek”tir, zira ideoloji eylemde dile gelen yaşam sürecinin (life-process) ayrılmaz parçasıdır. Aynı şekilde, nerede düşünceler dünyayı fethetmeye giriştiyse, düşünceler bu çıkarları orijinal anlamlarından bir ölçüde uzaklaştırılabilecek (başarı için) orada bu düşünceleri savunacak gerçek çıkarlar gerekir.⁶

3 Fransa’da aktif laikliğin kurucu döneminin 1879-1905 arası çok partili dönem olduğu, Türkiye’de ise 1923-1937 olduğu belirtilmiştir (s. 240).

4 Örneğin ABD’de kutsal kitap üzerine yemin var, dinî semboller her yerde giyilebiliyor, fakat kamu okullarında din eğitimi yok (s. 71). Fransa’da özel dinî okullar yasal ve devletin özel dinî/Katolik okullarına -belli şartlarda yardım etmesi mümkün. Ayrıca, yükseköğretim öğrencileri arasında başörtüsü uygulamasına izin veriliyor. Fakat aynı Fransa’da peçe ve burka, sokakta da olsa yasak.

5 Bu çaba sadece bu kitapta değil, Kuru’nun diğer makalelerinde de öne çıkıyor, bkz. Ahmet T. Kuru, “Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies Toward Religion,” *World Politics*, 59, 4, 2007, s. 568-594; Ahmet T. Kuru, “Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism,” *Comparative Politics*, 41, 1, 2008, s. 1-21.

6 Aktaran Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Londra, Methuen Co, 1966, s. 47.

Esasen Kuru da, düşünceleri öne çıkarırken zımni bir şekilde çıkarların önemini de belirtiyor. Örneğin Fransa'da düşünce olarak kilise karşıtlığı çok güçlü zira, Katolik kilisesi eski rejimle özdeşleşmişti diyor. Bu, "eğer yeni rejimi savunan güçler zayıf olsaydılar, kilise karşıtlığı da bu düzeyde öne çıkmayacaktı" demek anlamına da geliyor. Düşünceler tabii ki çıkarları aynıyla yansıtan bir ayna değil, fakat bir düşünce neden hâkim oldu veya neden varlığını sürdürüyor sorusuna düşünceyi çeşitli saiklerle savunan çıkarlara referans vermeden cevap verebilmek kolay değil.

Yazarın inanç ve ideolojiler vurgusunun altında, Türk dışlayıcı laikliğinin sistematik, yapısal nitelikli faktörlerin bir sonucu olmayıp, bir biçimde, bir dönem devlete egemen olmuş zihniyetin ürünü olduğunu –ve tabii dolayısıyla yeterli ideolojik mücadele verilirse normalleşeceği– mesajı verme gayesi hissediliyor. Bu tez, sağ/muhafazakâr siyasi geleneğin ideologları ve temsilcileri tarafından popülerleştirilmiş ve kitle düzeyinde de yankı bulan bir iddia. En kaba şekliyle, homojen, bozulmamış, dürüst millete, onun bu saf halini tehdit olarak gören birileri (yine yeterince iyi niyetli ya da yeterince uyanık olmayan içimizden birilerini kullanarak) belli bir inanç sistemini dayatıyorlar. Türkiye'de laikliğin ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasında, dini –ve onun her türlü formunu– modernlikle bağdaştırması Ortaçağ kalıntısı gibi gören ideoloji ve inançların rolünü vurgulamak kesinlikle gerekli olsa da, bu din anlayışının resmedildiği kadar yaygın, kapsamlı ve süreklilik taşıyıp taşımadığı ayrı bir tartışma konusu.

Menderes Çınar'ın da, kitabın eleştirisi vesilesiyle belirttiği gibi, dışlayıcı laiklerle değerleri arasındaki mücadeleyi Türk siyasetinin temel çatışma eksenini gibi görmek, Türk devletinin dine yönelik çok daha uzlaşmacı politikalarının ikinci plana

itilmesi anlamına gelebiliyor.⁷ Örneğin, tek parti yönetiminin, dini hayat üzerinde kontrol kurarak ve gerektiğinde onu kendisi de kullanarak din politikaları açısından çok daha karmaşık ve pragmatik bir strateji takip ettiği söylenebilir. Bu dönemde, din öğretimine ilişkin kitaplar yayımlandığını biliyoruz. Barak Salmoni, orta-öğretimden din derslerinin kaldırıldığı dönemde (1934-1949) bile, tarih derslerinde tartışılan İslâm'ın, devletin istediği İslâm ve Türklük anlayışı ile çalıştığını belirtir.⁸ İbadet lisanını Türkçeleştirmek, camilere sıralar, elbiselikler ve musiki aletlerinin yerleştirilmesi, İlahiyat Fakültelerinin açılması gibi öneriler içeren Dini İslah Beyanamesi tepkiler üzerine müzakere bile edilmeden geri çekilmiştir.⁹ Recep Peker tarafından da desteklenen, Hacibayram Camii ve çevresinin Roma mirasına referansla August meydanı olarak düzenlenmesi önerisinin diğer CHP'lilerce reddedilmesi, verilebilecek bir başka örnektir.¹⁰ Şemsettin Günaltay'ın CHP üst yönetim kadrosu içinde yer bulabilmesi ve 1949'da başbakanlığa getirilmesi de, bu pragmatik stratejinin bir diğer tezahürüdür.

Türk laikliği, Kuru'nun da kabul ettiği gibi (s. 167), İslâm dinini ortadan kaldırmaktan çok, onu kendi modernleşme projesi doğrultusunda şekillendirmeyi ve devlet dini haline getirmeyi amaçladı. Türkiye'de "laiklik" hiçbir zaman başlıbaşına bir amaç olmayıp, Cumhuriyetçi modern-

7 Menderes Çınar, "Book Review of *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*," *New Perspectives on Turkey*, no. 42, 2010, s. 261.

8 Barak A. Salomoni, "Islam in Turkish Pedagogic Attitudes and Education Materials: 1923-1950," *The Turkish Studies Association Bulletin*, 24, 2, 2000, s. 23-61. (s. 58-9).

9 Metin için, bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, cilt II, s. 667-672.

10 Faik Ahmet Barutçu, *Siyasi Anılar, 1939-1954*, İstanbul, Milliyet, 1977, s. 266.

leşme projesinin ayaklarından biri –sadece biri– olarak formüle edildi. Diğer ayaklar, milliyetçilik ve milli Müslüman-Türk burjuvazisi yaratma ya da kalkınma idi. Bu iki amacın varlığının laiklik adına yapılan uygulamalardan duyulan rahatsızlığa katlanılmayı kolaylaştırdığını ya da muhalefeti azalttığını düşünmemek için bir sebebimiz yok. Anadolu topraklarından gayrimüslimlerin uzaklaştırılması, Müslüman girişimci kesimler için yeni fırsatların ortaya çıkması –ve dolayısıyla rejimle yaklaşma da– demektir. Cumhuriyetin takip ettiği Türk milliyetçiliği anlayışında –aksi söylene de– din, millet tanımından çıkarılmadı, Türklük ile Müslümanlık arasındaki bağ koparılmadı. Tersine "din" Perry Anderson'un ifadesiyle, "milletin konuşulmayan tanımı oldu."¹¹ Gencer, döneme ilişkin olarak, "devlet alanında modernleşme ve sekülerleşme hızlanırken sivil alanda milleti birarada tutan ortak Sünni inancın güçlendirilmesine özen gösterilmişti"¹² der. Türkiye'de yaşayan gayrimüslimler, birinci sınıf Türk vatandaşı olarak görülmez, Hristiyan Gagavuz Türkleri ülkeye kabul edilmezken, Türkçe bilmeyen Balkan Müslümanlarının ülkeye gelmelerine izin verildi.

1946 sonrasında, ağırlıklı olarak katı laiklik eleştirisi üzerinden siyaset yapan partilerin oy oranlarının yüksek olmaması anlamlıdır. Laiklik mevzuunun DP, AP, ANAP, AKP, gibi partilerin temel ya da tanımlayıcı ilkesi olduğu söylenemez zira, bu partiler, daha ziyadesiyle sıradan insanın "tanınma ihtiyacını" tatmin etme ile beraber gündelik hayatın iyileştirilmesine yapacakları katkıları vurguladılar. Dini özgürlükler talebi ile dışlayıcı laiklik eleştirisini en fazla öne çıkaran

11 <http://www.lrb.co.uk/v30/n17/perry-anderson/kemalism/print>, s. 16.

12 Bedri Gencer, *İslamda Modernleşme 1839-1939*, Ankara, Lotus, 2008, s. 786.

hareket olarak RP bile, sadece bu temeller üzerinden siyaset yapıp oy toplamadı. Esasen bu partinin ulaştığı oy oranı da sadece %21,5 idi.

1950'den sonra, sağ siyasi iktidarlar, dışlayıcı laiklik politikalarını aşındırdılar ve Sünni Müslüman kesimin taleplerinin önemli bir kısmı karşılandı. Bir ideoloji olarak dışlayıcı laiklik, siyaseti belirleyen güçlü bir akım olmaktan ziyade, savunmada kalan ve CHP, yüksek yargı ve TSK'nın bir kesimi içinde yankı bulan bir eğilim haline dönüşme süreci içine girdi. Soğuk Savaş yıllarında, özellikle 1980'den sonra, sola karşı İslami/dini değerlerin kullanışlı olacağına farkında olan TSK, laiklik söyleminden hiç vazgeçmezken diğer taraftan da Türk/İslâm sentezi ile yeni bağlar kurmaya yöneldi ve Kuru'nun pasif laiklik dediği eğilime yöneldi. 28 Şubat süreci, dışlayıcı laikliğin tek parti dönemini andırır-casına öne çıktığı bir dönem oldu. Dönemin öne çıkan dışlayıcı laikliği, RP'ye karşı olan siyasi partiler, medya ve iş dünyası arasındaki iktidar mücadelesinin aynı zamanda TSK içindeki iktidar mücadelesiyle keşiştiği noktada, bir araç olarak kuruldu ve RP'nin de dışlayıcı politikaları sayesinde belli bir toplumsal rıza sağlanabilirdi.

Nikki Keddie, laikliğin ortaya çıkışında endüstrileşme, şehirleşme gibi sosyo-ekonomik süreçler kadar devlet, fikirler, ve siyasi hareketler üzerinde durulması gerektiğini vurgulamıştı. Keddie özellikle, Batılı olmayan ülkelerde Fransız devrimi ve Aydınlanma fikirlerinin etkisinden ziyade devletin –pragmatik ayakta kalma motifi ile– sekülerleşme sürecine girmek (ve toplumu da aynı doğrultuda dönüştürmeye teşebbüs etmek) durumunda kaldığını belirtmişti.¹³ Aynı çizgide, Bedri Gen-

13 Nikki Keddie, "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison," *New Left Review*, 226, 1997, s. 29 vd.

cer, Cumhuriyetinin kuruluşu ile beraber, "devletin fıkıhtan arındırılarak pozitif seküler mevzuata dayandırılması şeklinde mekani bir sekülerleşme (laiklik)" gerçekleştiğini belirtir.¹⁴ Yazara göre, 1839 ile başlatılabilecek bu süreç, Mustafa Kemal ve çevresinin din ve dinin rolüne ilişkin inançlarından ziyade, modernleşme sürecinin kurucu kadroya dayattığı bir durumdur.

Nitekim Kuru da bir başka yerde, bir yandan Türkiye'de dışlayıcı laikliğin hâkim olduğunu söylerken diğer yandan da, Türk devletinin dine yönelik politikalarını "eğer çelişkili değilse tutarsız" olarak nitelendiriyor. Sözü edilen bu tutarsızlık, siyasal hayatın karmaşık ittifak ilişkileri içinde ideolojiden ziyade anın gereklerini yerine getirmek motifleriyle alınmış kararların bir neticesi gibi okunabilir.

"Clericalism: işte asıl düşman" diyen Fransız başbakanı Gambetta'nın, Katolik kilisesinin Fransız sömürgeciliğinin yayılmasında oynadığı role referansla Fransız laikliğinin ihraç ürünü olmadığını belirtmesi, devletlerin din olgusuna yaklaşımlarındaki kontrol odaklı pragmatizmin, yine Kuru'nun verdiği güzel bir örneği (s. 148, 149). Zaten Theodore Zeldin de, Fransız kilise karşıtlığının, köken itibarıyla, dini inanca yönelik olmaktan ziyade, kilisenin siyasi eğilimlerine –pretensions– yönelik bir protesto olduğunu belirtir.¹⁵ Zeldin, kilise karşıtlığının köylerde kişilik çatışmaları ve iktidar mücadelesi ile başlayan ve köy papazı (curé) ile ilkökul öğretmeninin (instituteur) liderliğini sembolik olarak üstlendikleri iki parti arasındaki siyasi bir ihtiyaca karşılık geldiğini de altını çizer.¹⁶

14 Bedri Gencer, *İslamda Modernleşme 1839-1939*, Ankara, Lotus, 2008, s. 785.

15 Theodore Zeldin, *France 1848-1945 Anxiety & Hypocrisy*, Oxford, Oxford University Press, 1981, s. 261.

16 Zeldin, s. 263.

Kuru, basit, mekanik, popüler söylemlerle arasına mesafe koyacak kadar derin ve sofistike bir yazar, lakin kitapta, Türk siyasal hayatını jakoben/pozitivist azınlık laiklerle dindar/yerli/çoğunluk muhafazakâr kitleler arasındaki bir mücadele gibi gören popüler siyasal söylemin etkisinin hissedilmediği söylenemez. Mesela 12 Mart'ın esas gerekçeleri arasında İslamcılığın önünü kesmek zikrediliyor (s. 227).¹⁷ Oysa bu motif çok gerilerde kalır.

Kitabı okuyanların yazarın, dışlayıcı laikliğin tek parti dönemini andırırcaasına yükselişe geçtiği 28 Şubat sonrası sürecin ve AKP iktidarına yönelik laiklik temelli muhalefetin –güncelin– etkisinde kaldığını düşünmeleri mümkün. Türkiye'de dışlayıcı laikliğin yükseldiği ve inişe geçtiği dönemler hep oldu bundan sonra da olacak, önemli olan kısa dönem ile uzun dönemli trendler arasındaki ilişkileri, süreklilik ve kopuşları soğukkanlılıkla tespit edebilmek.

Bir başka nokta: Kuru'nun Türk laiklik uygulamasının "en büyük" probleminin, ordu ve yargıda etkin olduğunu söylediği, laikliği bir yaşam tarzı olarak algılayan anlayış olduğunu düşündüğü görülüyor. Bu tespit doğru. Fakat acaba "tek" sorun bu mu? Dışlayıcı laikliğin sadece ordu ve yargıdan gelmeyebileceği ihtimaline yazar prim vermemiş gibi görünüyor. Biliyoruz ki, Sünni dindarların çok önemli bir kesimi, kendine özgü Türk laikliğinin iki temel sacayağını –zorunlu din dersleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı– ilke bazında sorgulamıyorlar. Sorguladıkları za-

17 Konuyla dolaysız bir bağlantısı olmamasına rağmen, Kuru'nun, bir başka yazıda Türkiye'de "İmam Hatip Okullarından mezun olanların Üniversiteye girmelerine izin verilmediğini" yazması, genel yaklaşımını göstermesi açısından anlamlı. Bkz. Ahmet T. Kuru, "Book Review of *Between Islam and the State: The Politics of Engagement* by Berna Turam," *Comparative Political Studies*, 2007, s. 1956.

manlar da, sadece orada kendi anladıkları anlamda Sünni inancın etkili olmadığı düşünükleri zamanlar. Bu, laikliği bir yaşam tarzı olarak görmemekle beraber, Sünni İslâm'ın normal, doğal, olması gereken kabul edildiği sosyolojik olarak azınlıkta kalanların din ve vicdan hürriyetlerinin bastırıldığı bir başka "dışlayıcı laiklik" anlamına gelmez mi? Kuru, muhafazakârların, DİB kaldırılır, camiler İslâmi topluluklara bırakılırsa anarşi çıkar diyerek DİB'i savunduklarını söyleyerek bu tartışmaya girmiyor. Bu, önemli bir eksiklik ve popüler muhafazakâr söylemden yakından etkilenildiğinin bir başka işareti gibi okunabilir.

Aynı minvalde, Türk dışlayıcı laikliğinin toplumsal düzlemde destek bulamadığı / tabanının zayıf olduğu iddiası tartışılabilir (s. 33, 163).¹⁸ Dışlayıcı laikliği açıkça talep eden, destekleyen kesimler sadece bir avuç askeri/sivil bürokrat olmadı. Cumhuriyet ideolojisi, öncelikle askeri/sivil bürokrasi tarafından formüle edildi ve önce bu grup tarafından benimsendi. Eski ya da direnen kuşağı şiddet kullanarak yok etmek yerine, eğitim yoluyla Cumhuriyet ideolojisinin genç kuşaklara aktarılması ve zamanla ideolojinin yerleşmesi hedeflenmişti.

Cumhuriyet eğitiminden geçmiş "kentli" bir kuşak için dışlayıcı laiklik kaybedilmiş güzel günlere duyulan özlem ile özdeşleştirilir oldu.¹⁹ 1990'lı yıllarda siyasal İslâm'ın yükselişi ile beraber, dışlayıcı laikliğin –hiç olmadığı kadar– toplumsal tabakalara nüfuz ettiğini gördük. Kemalizm, kamusal alanı terk etmeden özel alana ta-

18 Kuru, incelenen üç ülke arasında Türkiye'nin "en dindar toplum" (the most religious society) olmasına rağmen en aşırı dışlayıcı laiklik politikalarını uyguladığını belirtiyor (s. 243).

19 Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 22, 30.

sındı.²⁰ Atatürkçü Düşünce Derneklerinin çoğalması, Çağdaş Yaşamı Destekleme derneklerinin kuruluşu iki önemli örnektir. Cumhuriyetin temel prensiplerinin 1950'den itibaren bir yana itildiği, temel koruyucu olarak algılanan ordunun da 12 Eylül döneminde bu yönelimden uzaklaştığı, CHP'nin ise etkili olamadığı düşünceleri, "sivil" inisiyatifleri öne çıkardı. Kritik kaleleri demokrasi sayesinde ele geçirilmiş devlet, Cumhuriyetçilerin devleti olmaktan çıkmıştı. Artık, "mağdur" ve "azınlık" olanlar, sacayaklarından birinin dışlayıcı laiklik olduğu kurucu ideolojiyi benimseyenlerdi. 28 Şubat süreci, bu iklim/atmosfer içinde destek buldu ve Refahiyol hükümeti uzaklaştırıldı.

AKP iktidarı ile birlikte endişeler yeniden depreşti. Deniz Baykal CHP ideolojisinde hep bulunan "laiklik" temasını, diğer temalar sosyo-ekonomik eşitlik, insan hakları vb. aleyhine, parti tarihinde hiç olmadığı kadar öne çıkardı. Partinin bu tutumu, potansiyel dışlayıcı laik olup aynı düzeyde tehdit görmeyen kesimlerdeki tehdit algısını da artırdı, bu dışlayıcı laiklik ideolojisinin toplumsal tabakalara da nüfuz etmesini kolaylaştırdı.

2007 seçimlerinde, CHP'nin aldığı %21 oy (7.317.000) 35 milyon geçerli oyun neredeyse 1/5'i demektir, ki bu da dışlayıcı laiklik taraftarlarının sadece askeri/sivil bürokrasinin bazı unsurlarından ibaret olmadığını göstermektedir. Bu noktada Alevilerin durumunu tartışmak gerekir. Türkiye'de Alevi inancına mensup kişilerin sayısının ne kadar olduğu bilinmemektedir. Değerlendirmeler 10 milyondan 15 milyona kadar değişmektedir. Alevilerin tamamının CHP'ye oy vermediği doğrudur, ancak Alevilerin önemli bir kesimin, siyasette hâkim pozisyonda bulunan Sünni İslâmi/dindar çiziyi kendilerine yönelik baskıcı bir tehdit olarak algılama eğilimi

20 Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s. 9.

leri çok yüksektir. Böylece, dışlayıcı laiklik politikalarına ehven-i şer olarak görülsün bile meyletmeye hazır bir taban söz konusudur.²¹

Laiklik temelli siyaset ya da laikçilik sadece dinin kamusal alandaki yeri konusunda laiklerle dindarlar arasındaki bu noktaya münhasır bir tartışmadan beslenmemekte, daha derinlerdeki sınıf ve statü çatışmaları ile de içiçe geçmiş gibi görünmektedir.²² Cumhuriyet eliti, hayat tarzı olarak laikliği, modern olmanın gereği olarak gördü. Modern elit, kitleyi modernleştirmek için iktidarı elinde tutmalıydı. Elit, böylece kendini bilimin ışığı takip eden modern/çağdaş görüp diğerlerinden ayırtırdığı gibi, aynı zamanda, bu ayırtırma temelinde iktidarını da meşrulaştırıyordu. Onlar iyi, güzel, modern ve geleceği temsil ettikleri için iktidarda olmalıydılar. Cumhuriyetçi elitin gücü 1950'den itibaren sarılmaya başladı. Güç kaybı, 2000'li yılların ikinci yarısından itibaren, kronik bir hal aldı. Dünün köy ve kasabalarda ya da kentten yeni varoş mahallelerinde yaşayan ikinci sınıf, eğitilmesi gereken insanları, para ve siyasi iktidara sahip oldukları gibi, kültürel sermayeye sahip olma anlamında da yol almışlardı. Bürokrasi ve yerleşik kentli orta sınıfların kendilerine layık gördükleri

21 Alevi konuşmacılardan çeşitli örnekler için, Suavi Aydın, *Amacımız Devletin Bekası: Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, TESEV, İstanbul, 2005, s. 52. Su TV sahibi, Yağın Özdemir, "Atatürk sevgisi ve irtica korkutması ile Aleviler rehlin alınmıştır" der. Nuriye Akman ile söyleşi, *Zaman*, 22.11.2009.

22 Ali Bayramoğlu'nun şu tespitleri yerindedir; "Kati laik kitle için din sembolleri sadece geriye ve gericiliği değil, cehaleti, çevreyi ve gelişmemişliği temsil eder. Zihinlerde din, çevre, köylülük ve cahillik içiçe girmekte, dini hareket ataerkil tortuları taşıyan çevrenin ya da taşranın merkeze yönelttiği tehdit olarak algılanmaktadır." Ali Bayramoğlu, *Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz: Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, İstanbul, TESEV, 2006, s. 101.

ve fakat artık bulamadıkları belli bir hayat standardını tutturma kaygılarıyla biraraya geldiğinde dışlayıcı laiklik özü itibarıyla sınıf ve statü kaybının, ötekinin görünür-lüğünün artmasının yarattığı hoşnutsuzluktan kaynaklı tepkilerin ifadesine imkân veren sembolik bir anlam kazandı.²³

Hülasa, dışlayıcı laikliğin toplumsal tabana sahip olmadığı, ağırlıklı olarak ordu ve yargı içinde varolduğu fikri tartışmaya açıktır. Bu tez, Şerif Mardin'in Cumhuriyetin sembolizminin kök salamayacak kadar yüzeysel ve estetik zenginlikten yoksun kalması, Kemalizmin ortadan kaldırmak istediği geleneksel/İslâmi ethos'un yerine, yeni kalbe de hitap edebilen bir ethos üretme ve onu benimsetmekte –büyük şehirler dışında– başarılı olamadığı görüşünden

23 Bkz. Füsün Üstel ve Birol Caymaz, *Seçkinler ve Sosyal Mesafe*, İstanbul, 2009, s. 39. 41 yaşında TED ve ODTÜ mezunu yönetici olarak çalışan bir kadın şöyle diyor; "... çünkü herşeyi kaybediyoruz, sadece laiklik değil. Yani ben hiç çok öfkeli bir insan olmadım. Özel hayatımda mesela çok zor zamanlarım da oldu, işte eşimden ayrıldım, iki çocuğumu tek başıma büyütüyorum ama hiçbir zaman çok öfkeli bir insan olmadım. Size öfkemi anlatamam ve sebebini bilmiyorum. Yani Cumhurbaşkanının o olması eşinin o olması bende acıyıp bir öfke yaratıyor. Bunun sebebini bir türlü bilmiyorum. 40 yaşındayım oturuyorum kendi kendimi dinliyorum ve eleştirdiğim zaman diyorum ki; bu insanlar hep vardı, bu insanlarla sokakta hep karşılaş-tyordum. Şimdi neden gözüme batıyor bu kadar ve neden şimdi bu kadar rahatsızım? Çünkü artık çok fazlalar ve bizi rahatsız etmeye başladıkları için biz rahatsız olmaya başladık. Eskiden böyle değildi." s. 40. 51 yaşındaki Alman Lisesi ve Boğaziçi Üniversitesi mezunu bir kadın ise, Cumhurbaşkanının eşinin başörtülü olmasını komik ve anti-patik buluyor ve şöyle diyor; "Şimdi bunlarla ilgili benim başka bir görüşüm var. Başörtüsü ve dindar olmanın ötesinde bu işin seçkin tarafı çıkıyor ortaya. Yani bunların çok şey olduğunu düşünüyorum. Çok avam. Yani o avam tarafları beni yaralıyor..... Görgüsüz insanların Türkiye'nin en üst seviyesinde oturup dünyaya karşı Türkiye'yi temsil ettiği düşüncesi beni rahatsız ediyor açıkçası" s. 48; Suavi Aydın, *Amacımız Devletin Bekası*, s. 54-5.

esinlenmiş olsa gerektir.²⁴ Mardin'in bu değerlendirmesini, yeni bir ethosun içsel-leştirilmesi için yeterli sürenin geçip geçmediği noktasında eleştirmek yazının yayınlandığı tarihlerde bile savunulamaz değildi. 1950'den sonra devleti ele geçiren ve rejimin altını büyük bir ısrarla oyduklarından şüphe duyulmayan muhafazakâr güçlere karşı muhalif mağdur ve isyankâr Kuvayı millie ruhunun yeniden doğuşu olarak sunulan ve devlet içindeki unsurlar tarafından desteklenmekle beraber, halk katında yaygınlaşma anlamında sivilite nite-liği ile öne çıkan bir Kemalizmin toplumsal katmanlardaki varlığı ve gücünü tartışmak 90'lı yıllardan bu yana artık daha zor

24 Şerif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey," *International Social Science Journal*, 29, 2, (1977), s. 279-299; Şerif Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey," *Islam in the Political Process*, der. James P. Piscatori, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, s. 138-159. Mardin 2007 yılında da Cumhuriyette iyi doğru ve güzel hakkında derinlemesine bir tartışma olmadığını belirtirken önemli bir noktaya temas ediyor. Ruşen Çakır, haz. *Mahalle Baskısı*, İstanbul, Doğan, 2008, s. 102-3. İyi, doğru, güzel hakkında Kemalizmin anlamlı ve derin bir ethosunun olmaması, bu ideolojinin toplumsal tabanda destek bulmayacağı anlamına gelir mi? Özellikle kendilerini –gerçek ya da hayali– tehdit altında hissedenlerin görelî bir yoksunluk duygusu içinde bulunanların bir karşıt-lık ve korunma ideolojisi olarak yorumladıkları Kemalizme sözü edilen değerleri aramamaları anlaşılabilir bir durumdur.

olsa gerek.²⁵

Hemen belirtelim dile getirilen eleştiriler, kitabın temel tezlerinin savunulamaz olduğu anlamına gelmiyor. Çıkarlar mı ideolojiler mi meselesinde söz konusu olan vurgu farklılıkları. Dine yönelik politikaların şekillenmesinde, ideolojilerden ziyade, monolitik/hiyerarşik olmayan devletin kontrol kurma gayesi, farklı sınıf ve grupların iktidarı etkileme (ve/veya ondan kaçınma) mücadelelerinin öne çıkarılması ile, bunları ihmal etmeden ideolojilerin vurgulanması. Özü itibarıyla uzun süreçleri açıklamaya çalışırken bir faktörü öne çıkarmaktan ziyade, katkı yapan önemli tüm faktörlerin her konjonktürde farklı olabileceği varsayımıyla, sosyal olayın tüm karmaşıklığını verme arzusu yönündeki kişisel metodolojik tercihimiz. Dışlayıcı laikliğin toplumsal temelinin zayıf olduğu iddiasına gelince, burada da, elimizde bir ideolojinin zayıf ya da güçlü sayılması için ne gerekir sorusuna verilecek tartışmasız ve net bir cevap yok. Ümit edilir ki, Türkiye'ye de çevrilecek olan bu kitap, devletin ilişkileri konusunda bilgisizlik ve önyargılardan kaynaklı baskımlı düşüncelerin sorgulanması sürecinde etkili olur.

25 Mardin, öğretmenin imama karşı kaybet-tiğini söylerken, "yok çok kaybetmedi" di-yerek, mutlak başarı ya da başarısızlıktan söz etmenin mümkün olmadığını altını çizerek gibidir. Çakır, *Mahalle Baskısı*, s. 102.