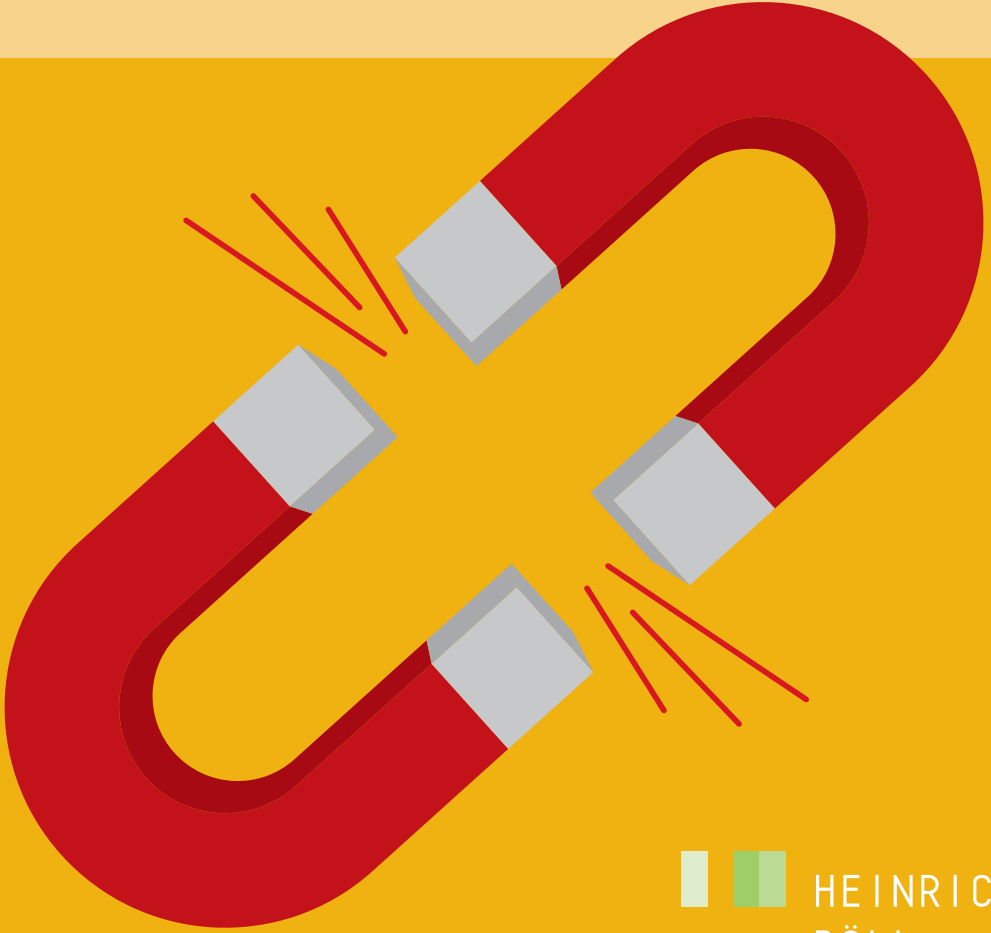


# DİN ve DEMOKRASİ



HEINRICH  
BÖLL  
STIFTUNG  
DERNEĞİ

*15 Yıl*

# **DİN VE DEMOKRASİ**

## **DİN VE DEMOKRASİ**

Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği  
İnönü Caddesi, Hacı Hanım Sk. No: 10/12  
34439 Gümüşsuyu – İstanbul  
+90 212 249 15 54  
www.boell-tr.org

**Birinci baskı**  
İstanbul, Ağustos 2009

**Proje sorumlusu**  
Dr. Ulrike Dufner, Semahat Sevim

**Editör**  
Gülnur Elçik

**Çeviri**  
Metin Susan, Forum Çeviri

**Deşifre**  
Sevil Üzrek

**Kapak tasarımı**  
Banu Yılmaz Ocak, Myra

**Sayfa uygulama**  
Myra

**Baskı**  
Sena Ofset  
II. Matbaacılar Sitesi, B Blok  
Kat: 6, No: 39 Topkapı – İstanbul

ISBN 978-975-00954-9-8

# İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b>	5
<i>Ulrike DUFNER</i>	
<b>BİRİNCİ OTURUM: DİN İLE DEMOKRASİ ARASINDAKİ GERİLİM</b>	9
İslam-Yeni Bir Paradigmaya mı İhtiyaç Var?	11
<i>Ashgar Ali ENGINEER</i>	
Antidemokratik Nomostan Pozitif Hukuka... ya da Demokratik Ethosa? Demokrasi, Din, Kadınlar ve Eşitliğin Henüz Olmayan Siyaseti	18
<i>Ayşen Candaş BİLGİN</i>	
Devlet, Birey ve Örgütlü Dinsel Yapılar Arasındaki İlişkiler	38
<i>Ruşen ÇAKIR</i>	
<b>İKİNCİ OTURUM: DÖNÜŞÜM GEÇİREN DİNLER</b>	45
Demokratik Bir Şekilde Antidemokratik: Katolik Kilisesi ve Demokrasi	47
<i>Christian SCHMIDTMANN</i>	
Protestanlık ve Demokrasi	52
<i>David MARTIN</i>	
Güncel Dinî Meseleler ve Çağdaşlaşma Aynasında Müslüman Kadınların Durumu	58
<i>Hidayet Şefkatli TUKSAL</i>	
<b>ÜÇÜNCÜ OTURUM: SEKÜLERLİKLER VE DEMOKRASİ</b>	65
İskandinav Usulü Laiklik ve Laisizm	67
<i>John MADELEY</i>	
Sekülerlikler ve Demokrasi	73
<i>Ferhat KENTEL</i>	
<b>DÖRDÜNCÜ OTURUM: DÖNÜŞÜM SÜREÇLERİNDE DİNİN ROLÜ</b>	83
Din ve Demokratikleşme: Polonya ve Rusya Deneyimlerinden Alınan Dersler	85
<i>John ANDERSON</i>	
Latin Amerika'da Katoliklik, Demokrasi ve Kurtuluş Teolojisi	99
<i>Paul E. SIGMUND</i>	
Kültürel Şiddet, Hukuki Çokbaşlılık ve Kadın Hakları	104
<i>Saima JASAM</i>	

<b>BEŞİNCİ OTURUM: ÇOK DİNLİ TOPLUMLAR VE DİN ÖZGÜRLÜĞÜ</b>	<b>115</b>
Dini Çoğulculuk, Demokrasi ve Uluslararası İnsan Hakları Normları <i>Elizabeth A. SEWELL</i>	117
Çok Dinli Topumlarda Din Özgürlüğünün Laik Sistemlerce Güvenceye Alınmasının Koşulları ve Zorlukları <i>Bernice MARTIN</i>	124
Tanrı ve İnsan Arasında Dinin Kaderi <i>İlhami GÜLER</i>	135
Göç Alan Ülkelerde Din Özgürlüğü: Almanya Örneği <i>Marianne ZEPP</i>	139
<b>ÖZGEÇMİŞLER</b>	<b>147</b>

# ÖNSÖZ

*Ulrike DUFNER*

## **DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE DEMOKRAT DEVLETLERİN GÖREVİ - DEMOKRASİ VE DİNLERİN GÖREVLERİ**

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 10 Aralık 1948 tarihinde yayınlanan İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nin birkaç maddesinde 'din özgürlüğünden' bahsediliyor:

Bildirgenin ikinci maddesine göre; herkes ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasi ya da başka ayırım gözetmeksizin eşit haklara sahiptir.

Beyannamenin onsekizinci maddesine göre; herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir. Buna göre, herkes din ya da inanç değiştirmekte özgürdür.

Türkiye hükümeti 1949 yılının Mart ayında İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'ni kabul edip Resmi Gazete'de yayınlamıştır. Ayrıca Bakanlar Kurulu 'İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nin okullarda ve eğitim müesseselerinde okutulması ve yorumlanması; Evrensel Beyanname hakkında radyo ve gazetelerde münasip neşriyatta' bulunulmasına karar verdi.

Türkiye'nin üye olduğu AGİT (Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı), din özgürlüğü ile ilgili 2004 yılında Avrupa Komisyonu'nun Venedik Komisyonu<sup>1</sup> tarafından da kabul edilen 'Din veya inanç ile ilgili olan yasamanın değerlendirilmesi hakkında yönergeler'ini yayınlamıştır. Bu yönergeler ve onun gösterdiği uluslararası hukuk kaynakları, değerli bir referans kaynağı oluşturuyor. Devletlere din ve inanç özgürlüğünü bir insan hakkı olarak koruması görevi verilmiştir. Bu hak herhangi bir dine sahip olan ve de hiçbir dine sahip olmayan birey için geçerlidir.

İnsan hakları ile ilgili konuların tamamında olduğu gibi, din ve inanç özgürlüğü de ilk önce devlet ile birey arasında olan ilişkiyi düzenliyor. Her birey devlet önünde eşit haklara sahip olduğu için, devlete bireyin inancı veya dini konusunda tarafsız olmak zorunluluğunu getiriyor. Devlet; hem bir vatandaşın dini ve inancı karşısında tarafsız kalıp, hem de bireyin dininin ve inancının "tek başına ya da toplulukla birlikte, açık olarak ya da özel olarak öğretim, uygulama, ibadet ve ayinlerle açıklama özgürlüğüne kavuşması için gereken hukuki vb. koşulları düzenlemek" zorunda.

"Din ve inanç özgürlüğü" ifadesi neleri kapsıyor? Öncelikle, din ve inanç özgürlüğünün sadece din ile alakalı olmadığını vurgulamak gerekiyor. Bir birey hiç bir dine inanmasa da bir inan-

---

1 "Venedik Komisyonu 1990'da, Berlin Duvarı'nın çöküşü sonrası Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin anayasa hazırlama sürecinde acil yardıma ihtiyaç duydukları bir dönemde kuruldu.... Daha sonra ise yasal konularda danışmanlık yapan bağımsız bir düşünce kuruluşuna dönüştü... Avrupa Konseyi'nin Türkiye dahil 47 üyesinin tümü Venedik Komisyonu'nun da üyeleri konumunda." "Venedik Komisyonu", [http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2008/05/080521\\_venicecommission.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2008/05/080521_venicecommission.shtml), 21 Mayıs, 2008, (ed notu).

ca sahip olabilir; ateist bir bireyde olduğu gibi. Ayrıca "din" kavramı konusunda uluslararası hukukta da net bir yorum bulunmamaktadır. Bir tanrıya inanmanın yeterli bir kriter olmadığı örneğin Budizm dininden açıklıkla anlaşılıyor. Devletler bununla ilgili çeşitli yöntemler uygulayabilir.

Sekülerizm sözkonusu olduğunda ise, bizce aslında siyasi sistemlerin çeşitli uygulamalarından bahsedilir. Avrupa ülkelerindeki örneklerde gördüğümüz gibi, sekülerizm uygulamalarında geniş bir yelpaze ile karşı karşıyayız. Bu farklılıklara rağmen, devletler bir toplumda varolan din ve inançlara ilişkin özgürlükleri korumak için bunlara karşı aynı mesafede bulunmak zorunda. Din ve inanç özgürlüğü, devlet düzenlemeleri ile ilgili pekçok alanda karşımıza çıkar: Medeni hukuk, eğitim, örgütlenme hukuku vb. Bu alanları organize ederken devlet din, inanç vb. farkları gözetmeden, bireylere karşı eşit ve tarafsız kalmak zorundadır.

Din ile demokrasi ilişkisi konusunda ikinci bir konu gündeme geliyor: Siyasal bilimlerde 'demokrasi' altında neleri kavramak gerektiği konusunda geniş bir literatür bulunabilir. Demokrat bir devletin meşruiyeti, toplumun bütünü temsil etmesinden kaynaklanır. Ancak bir zümre, bir etnik sınıf, bir aile, bir din topluluğu veya bir sosyal grubun temsilciliği demokratik sistemlere uygun değildir.

Demokrasiyi ve bireylerin haklarını korumak için bu hakların sınırlarını da belirtmek gerekir. Din ve inançlar, demokrasi ve bireylerin uluslararası kabul gören hakları için bir tehdit oluşturduğunda, devlet buna tepki göstermek zorundadır. İnsan Hakları Evrensel Beyanname-si'nin 29. maddesinde bu konuda şu hüküm getiriliyor:

- "Herkesin kişiliğinin tam ve özgür gelişmesi, içinde yaşadığı topluma karşı görevlerini yerine getirmesiyle olanaklıdır.
- Herkes, haklarını kullanmak ve özgürlüklerinden yararlanmak konusunda; ancak yasalarla sınırlanarak hak ve özgürlüklerinin tanınmasını ve bunlara saygı gösterilmesini sağlamak amacıyla ve toplumun ahlak, düzen ve genel güveninin gereklerini karşılamak için belirlenmiş kurallara bağlıdır.
- Bu hak ve özgürlükler hiçbir şekilde Birleşmiş Milletlerin amaç ve ilkelerine ters düşecek biçimde kullanılamaz.

Toplumsal cinsiyet sorunu her toplum için geçerlidir. Demokratik sistemlerde vatandaşlar, cinsiyet farklarına bakılmaksızın eşit haklara sahiptir. Cinsiyetlerarası demokrasi (gender democracy), hem bilimsel çalışmalarda hem de siyasi alandaki demokrasi tartışmalarında maalesef hala ihmal edilen bir konudur. Bir siyasi sistemin demokrasiye uygunluğuna ilişkin değerlendirmeler yapıldığında, toplumsal cinsiyet boyutu hâlâ unutuluyor.

Cinsiyet eşitliği, bilindiği gibi, ülkelerin çoğunda bugüne dek tam gerçekleştirilmemiştir. Örneğin 60'lı yıllara kadar Almanya'da, çalışmak isteyen bir kadın kocasından izin almak zorunda idi; eşcinsel bir birey, 70'li yıllara kadar cinsel yönelimi yüzünden cezalandırılabilirdi. İsviçre'de aile içi tecavüz ancak 1992 yılında ceza hukukuna girmiştir.

Cinsiyet eşitliği özellikle de medeni hukuk alanına giren bir husustur. Bu konuda dinler çeşitli anlayışlara sahip. Birçok dinde, bireyden çok aile bir toplumun temel çekirdeği olarak görülür. Bir topluma böyle bir aile konsepti ile bakıldığında; bireyin hakları ailenin korunması açısından daha az önemsenmekle birlikte, küçümsenebiliyor da. Ailenin varlığının korunması için tarihte kadınların, eşcinsellerin vs... hakları ciddi derecede kısıtlanmış durumdadır.

Demokrasiler bütün bu nedenlerden dolayı da dinlere yönelik bir talep barındırıyor: Din ve inanç özgürlüğü ancak bireyin temel ve insan hakları kabul edildiğinde korunabilir ve demokrasi işlevsel olur.

Dini yine de sabit ve durağan bir olgu olarak algılamak ve kutsal metinlerinden yorumlamak doğru değildir. Bazı dinlerin 'kutsal kitapları' olmasına rağmen, bu dini toplulukların anlayışı yine de zamanla değişir. Bu nedenle sadece kaynaklara bakarak bir dini topluluğu ve onun anlayışını anlamak mümkün değildir. Çeşitli dinlerdeki yaklaşımlar toplumsal değişimle birlikte gelişmiştir. Bir dini topluluk, tarihte, demokrasi konusunda hem olumsuz, hem de olumlu bir rol oynayabilir. Her toplumda olduğu gibi, dini topluluklarda da demokrasiye yönelik olumlu adımlar geri alınabilir ya da tam tersi... Faşist Almanya'da Hıristiyan kiliseler hiç ama hiç olumlu bir rol oynamadı. Birkaç istisna hariç protestan ve katolik kilisesi faşist hükümeti destekledi. Aynı kiliseler bugünkü Almanya'da belli alanlarda insan haklarını koruyarak ve devlete karşı savunur hale gelmiş durumda. Değişmekte olan ülkelerde ise, Polonya örneğinde olduğu gibi, katolik kilisesinin demokrasiye geçişte olumlu bir katkısı vardı. Bugünkü Polonya için ise bu durum geçerli değil.

Latin Amerika'da 'kurtuluş teolojisi' halkların otoriter rejimlere karşı sürdürülen mücadelesini desteklemişti. Sosyalist bloğun çökmesinden sonra kurtuluş teolojisinden neler kaldığı merak uyandırıcı bir sorudur. Çünkü kurtuluş teolojisini besleyen sosyalizmi ve Doğu Bloku'nun çökmesi ile beraber sosyalizmi savunanlar da ciddi bir meşruiyet krizine girmişti. Bu hususun kurtuluş teolojisini nasıl etkilediği sorusunun cevabı toplumsal dönüşüm ve dinlerin gelişimi arasındaki etkileşim konusunda aydınlatıcı olabilir.

Küreselleşmenin uzantılarından biri halkların, toplumların göç etmesidir. Bu göçlerin çok çeşitli sebepleri olmasına karşın - doğa felaketleri, kuraklık, açlık, savaşlar, insan hakları ihlalleri gibi - sonuç aynıdır: Toplumlar çok dinli ve çok kültürlü hale gelmiş durumdadır. Demokratik devletler bu nedenle din ve inanç özgürlüğünün korunması konusunda yeni görevlerle karşı karşıyadır.

Bugünkü Türkiye'de din ve demokrasi konusunda çok hayati, çok aktif bir tartışma sürdürülürken, maalesef bazen de polemığe giriliyor. Tartışmalar birkaç noktada kilitlenmiş durumda; bir adım bile ileri gitmek zor görünüyor.

Bu amaçla Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği 29-30 Kasım 2008 tarihlerinde İstanbul'da "Din ve Demokrasi" başlıklı uluslararası bir konferans düzenledi. Bu konferansta Türkiye ve dünyanın çeşitli ülkelerinden konuşmacılar hem deneyimlerini aktardılar hem de yeni yaklaşım biçimleri üzerinde durdular. Ve işte bu kitap, bu deneyimlerin ve yeni yaklaşımların sunulduğu konuşma metinlerini yayınlamak üzere hazırlandı.



Kitabın yayımlanmasında, konferansımıza katılan değerli konuşmacılarımıza, makalelerin çevirileri için Forum Çeviri'den Metin Susan'a ve titiz editörlük çalışması ile katkıda bulunan Gülnur Elçik'e teşekkür borçluyuz. Ayrıca kitabın düzeltilmesindeki çabaları için Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği çalışanları Semahat Sevim ve Banu Yayla'ya da teşekkür etmek isterim. İkisi olmasaydı bu değerli kitabı yayınlamayızdık.

İstanbul, Ağustos 2009

# **BİRİNCİ OTURUM DİN İLE DEMOKRASİ ARASINDAKİ GERİLİM**



# İSLAM – YENİ BİR PARADİGMAYA MI İHTİYAÇ VAR?

*Asgar Ali ENGINEER*

Toplumbilimciler bir toplumu köklü değişimler geçirdiğinde paradigmanın değişmesinden söz ederler. Bu durumda toplumbilimcilerin toplumu anlamak, tahlil etmek ve üzerinde teoriler yürütmek için yeni bir paradigma geliştirmeleri gerekir. Bu, din için de geçerli olabilir mi – özellikle İslâm dini için? Buradan ise bir soru daha ortaya çıkar: Dinde neler değiştirilebilir, neler değiştirilemez? İslâm'da paradigma değişiminden söz etmeden önce bu sorunun cevaplanması icap eder.

Neyin değişebileceği, neyinse değişemeyeceği konusunda ilâhiyatçılar arasında elbette görüş ayrılıkları olacaktır. Ancak, değişimin gerekliliği inkâr edilemez. Meşhur düşünür şair İkbâl, şiirlerinden birinde asıl değişmeyen şeyin bizzat değişiklik olduğunu söylemiştir.

## İÇTİHATA DUYULAN İHTİYAÇ

İslâm'da teknik olarak içtihat (değişen şartlarda yeni önermeler formüle etmek için yoğun zihinsel çaba göstermek) denilen bir vasıta da vardır. İctihat kavramı üzerinde tüm Müslümanlar hemfikirdir. İctihata duyulan ihtiyaç Müslümanlığın Arabistan dışına yayıldığı ve Müslüman hukukçuların ve ilâhiyatçıların yeni durumlarla karşı karşıya kaldıkları ilk yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Başkalarının yanı sıra, Ebu Hanife ve Şafii gibi büyük İmamlar içtihat uygulamasında bulunmuşlar ve buna olan ihtiyacı açıkça teslim etmişlerdir. İctihat olmasaydı, bugün Hanefi ve Şafii fıkıh mezhepleri olmazdı. Müslümanlığın erken döneminin büyük hukukçuları olan İmam Hanbel, İmam Malik, İmam Şafii ve İmam Ebu Hanife arasındaki farkların sebebi de yine içtihatıdır.

Daha dışlayıcı ve Arap kültürü odaklı olan Malik ile Hanbel'e kıyasla İmam Ebu Hanife ile İmam Şafii İslam hukukunu (fıkıh) daha kapsayıcı yapmışlardır. Müslümanlığın kıtalara yayılmasıyla birlikte dışlayıcılıktan uzaklaşarak Arap kültürü odaklı kısımlarını azaltmak ve Arap odaklı olmayan yönlerini çoğaltmak zorunda kalmıştır. İslam hukukunun evrensel unsurları Kuran'da verilmişse de, hukukçular, yasaların çerçevesini oluşturabilmek için yerel unsurları göz önünde bulundurmada durumunda kalmıştır. Zaman aynı kalmış olsa bile, coğrafi yayılma yeni paradigmalara dayatmıştır.

Günümüzde ise artık tarihin yeni bir dönemi ile karşı karşıyayız. Toplumsal yapılarda daha önce benzeri görülmemiş bir süratle yeni değişimler meydana geldi. Hz. Peygamberin (SAV) ölümünden sonraki 30 yıl içinde bile hırsızlık için had cezasının<sup>1</sup> tecil edilmesi, Kuran'da yer

---

1 İslam ceza hukukuna göre cezalar üç ayrı kategori içinde ele alınır: 1-Hadler, 2-Kıyas, 3-Ta'zir. Had cezaları; Kur'an ve Sünnetin suç saydığı durumlarda verilen, miktarı ve niteliği naslarda belirlenmiş olan şer'i cezalardır. Daha fazla bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, İslam Hukuku I, İstanbul, Ensar Neşriyat, s. 218-233 arası. (Editör notu).

almadığı halde içki içene ceza getirilmesi, Hz. Peygamber (SAV) tarafından yasaklanan talak-ı selasenin (kocanın üç kez boş ol diyerek karısını boşaması) yeniden geçerli kılınması vb. gibi çeşitli yeni uygulamalar ihdas edilmiştir. Bazı meseleleri halletmek için hukukçular tarafından kıyas, yani benzetme yoluyla akıl yürütme öğretisi benimsenmiştir.

Böylece, şimdi sorulacak soru günümüzde ne gibi değişikliklerin gerekli olduğu sorusudur. Bunu cevaplama öncesi İslâm hukukunun iki kategoriye ayrıldığını bilmek icap eder: 1) ibadet ve 2) muamelât.

İbadet; insan ile Yaradan arasındaki ilişkileri, muamelât ise; insanların kendi aralarındaki ilişkileri kapsar. İbadet meselelerinde herhangi bir değişim söz konusu olamaz; fakat muamelât alanında paradigma değişikliğinden söz edilebilir.

Burada İslâm ilâhiyatında sıklıkla kullanılan bazı kategoriler üzerinde durmak istiyoruz. Önce bir hususu kaydetmek gerekir: İlâhiyatın kendisi belli toplumsal, kültürel ve tarihî etkiler altında; ilâhi vahiyler ve Hz. Peygamberin bildirimleri esas alınarak insan eliyle meydana getirilmiştir. Değişmez sayılmamalıdır. Örneğin cihat İslâm ilahiyatında sık sık kullanılan bir kategori olmuştur.

İslâm ilahiyatında cihat, o devirde geçerli olan siyasi ve tarihi koşullar çerçevesinde anlamlandırılmıştır. Müslümanların Peygamberi cihadı sadece manevî anlamda, içteki ve dıştaki kötülöklere karşı verilen bir mücadele ve toplum için iyi olanı desteklemeye yönelik bir çaba olarak anlamıştı.<sup>2</sup> Bununla birlikte, bazı istisnai durumlarda, kötülüğü engellemek için silâh kullanmaya cevaz verilmekteydi.

Fakat Peygamberin ölümünden sonra fetihler başladı ki bu fetihlere savaşlar da dahildi. Böylece o şartlarda cihat kavramı tamamen değişti ve savaş olarak anlaşılır oldu. Güç peşinde koşmak böyle bir değişikliği gerekli kılmıştı. Oysa güç peşinde koşmak, hiçbir dinin öğretisi olamaz. Gel gör ki, savaş anlamında cihat neredeyse bir öğreti niteliğine büründü. Güç peşinde koşmak cihadın İslâm ilahiyatındaki anlamını tümüyle değiştirdi.

## **CİHAD KAVRAMI VE SİYASİ GÜCÜN KULLANIMI**

Günümüzde siyasi güç paradigması tamamen değişmiş bulunuyor. Artık hiçbir ülke kılıçla, topla tüfekle fethedilemiyor. Ve şayet bunu yapmaya yeltenecek bir ülke çıkarsa, bu davranış geçerli normlardan vahim bir sapma olarak görülüyor ve o ülke uluslararası kınamalara maruz kalıyor. Gerçi ABD; Afganistan ve Irak'a saldırdığında BM olayı kınamış, fakat herhangi bir girişimde bulunmayarak tüm uluslararası itibarını yitirmişti.

Günümüzde siyasi güce demokratik yollardan sahip olmak şart. Yani siyasi güç baskıyla değil uzlaşma yoluyla edinilmeli. Uzlaşmacı model Hz. Peygamberin ölümünden hemen sonra denendiyse de anlamını kısa sürede yitirdi ve güç kavgaları sonucunda çıkan iç savaşta binlerce Müslüman hayatını kaybetti. Ancak o devirde Arap toplumunun savaşla çok ilgili dışlı olmasının da cihadın savaş anlamı kazanmasına katkıda bulunduğunu kaydetmek gerekir.

---

2 Kuran'da, iyi olan anlamında ma'ruf ve kötü olan anlamında münker terimleri de geçer.

İşte bu nedenle Müslümanların tümü olmasa bile birçoğları modern çağda vahşeti haklı göstermek için eski cihat paradigmasına sarılmaya devam ediyor. Bu durum gayrimüslimler nezdinde Müslümanlığın imajını zedelemenin yanı sıra, İslâm'ın ruhuna da ciddi derecede zarar veriyor. Kuran'ın, o zamanki Arap toplumuna indirildiği için o bağlama uygun ifadeler barındırdığı doğrudur, fakat aşkın (transcendent) niteliği olmaksızın Kuran'ın bir anlamı yoktur. Cihat paradigmasının da Kuran'ın bu aşkın karakterine uygun olarak değişmesi gerekmektedir.

Hiçbir toplum mükemmel olamaz; ancak, toplumlar mükemmeliyet mertebesine doğru ilerlemek zorundadırlar. Bu ilerleme aşkınlığın ruhu ile gerçekleştirilebilir. Her din kendi ahlâk ve değerler sistemi vasıtasıyla aşkınlığı vurgular. Ne yazık ki, güç kavgaları süregeldikçe bu aşkınlık boyutu yitirilmiş ve sapsamalar Müslümanlığın birer parçası haline gelmiştir.

Bu nedenle, cihat paradigması günümüzde esaslı bir değişikliğe muhtaçtır. Ayrıca kâfir kavramının da baştan aşağı yeniden ele alınması gereklidir, çünkü küfür ve kâfir hakkında Kuran'da yer alan bildirimlerin büyük bir bölümü Arap kültürü odaklıdır; oysa bu bağlam da büyük değişiklikler geçirmiştir; cihadın da küffara, yani inançsızlara karşı yapıldığı düşünülürdü. Dolayısıyla küfür kategorisi yeniden ele alınırsa, küffar ile birlikte cihat anlayışı da değişmek zorundadır.

Burada bir paradigma değişikliğinin olduğu açıktır; dolayısıyla cihadın anlamı da tamamen değişmek zorundadır. Fakat ne yazık ki Müslümanların birçoğu cihat kategorisini alışılmış anlamıyla kullanmakta ısrar etmekte ve bunu siyasette kozlarını paylaşmak için kullandıkları şiddete gerekçe olarak göstermektedirler. Bunlar, Peygamberin sünnetlerinden çok halifeler döneminde ve sonrasında konulan ilahiyat kurallarını önemli saymaktadır; zira bu kurallar onların siyasi hedeflerine ulaşmalarına vasıta olmaktadır.

O devirlerde bile, siyasi iktidardan uzak duran Suffiler cihat kelimesinin bu yorumuna katılmamış ve cihadı insanın içindeki kötülükle yaptığı manevi bir iç mücadele olarak tanımlamaya devam etmişlerdir. Bunun adına da (şerri dürtülere ve doymak bilmeyen hırsla karşı) cihad-ı ekber yani büyük mücadele demişlerdir.

Cihat kelimesinin kökünün mücadele anlamına geldiği konusunda bütün sözlükbilimciler hemfikir. Günümüzün şartlarında cihat güncel kötülöklere, meselâ iklim değişikliği ve çevre kirliliği gibi kötülöklere karşı verilen bir mücadele olarak düşünülebilir. Kendilerini iklim değişikliğine yol açan her türlü kirliliğe karşı bilinç oluşturmaya adanmış olanlar aslında insanlığa ve doğaya büyük bir hizmet yapmaktadırlar. Günümüzde çevre felâketlerine engel olmak cihatların en büyüğüdür.

Bu felâketlere sınırsız tüketim felsefesinin ve hırslı yol açtığını biliyoruz. Sufilerin cihat kelimesine verdikleri anlam, açgözlülüğümüzü ve doymak bilmeyen nefsimizi dizginlemede bizim de işimize yarayabilir. Yaşadığımız çağda ülke ekonomileri hırs üzerine inşa edilmiş olup ahlakî çerçeveden ve manevi yapıdan yoksundur. Dolayısıyla, çevre felâketlerini önlemek için bu ahlakî çerçeveyi desteklemek, büyük bir cihat olacaktır.

Böylece görülüyor ki Suffilikteki cihat paradigması bir değer paradigmasıdır; hukukçularınki ise hukukî bir paradigmadır ve dolayısıyla toplumsal, siyasi ve tarihi koşullardan etkilenmiştir. Bu nedenle değişebilir. Benzer şekilde erken dönemlerde İslâmî öğretilerin birer parçası sayılan birçok diğer tarihi kategori de üzerlerinde pek tartışma bile olmadan değişmiş bulun-

maktadır. İslâm hukukçuları önceleri dünyayı Dar-ül İslâm (İslâm âlemi) ve Dar-ül Harp (harp âlemi) olmak üzere ikiye ayırmışlardı. Halen de, İslâm hukukunu pekiyi bilmeyen birçok bilim insanı bu kategorilerden söz etmeyi sürdürüyor. Fakat bunlar, artık geçerli değil.

İlginç bir husus da, Hintli Hanefi hukukçuların, Gandhi ve Nehru gibi özgürlük mücadelesi veren liderlerinin Hindistan'da Müslümanların din özgürlüğüne sahip olacıklarına dair verdikleri teminatlarla dayanarak, Hindistan'ı Dar-ül Aman (barış âlemi) ilân etmiş olmalarıdır. İslâm hukukunda daha önce böyle bir kategori yoktu. İslâm dünyası laikliğe şüpheyle bakarken bizim Hintli ulemamız laikliği tereddütsüz kabul etmiştir.

Bu kategoriler İslâm dünyasında artık geçerliliğini yitirmiştir. Hiçbir İslâm hukukçusu artık dünyayı harp âlemi ve İslâm âlemi diye ayırmaz. Böyle bir yaklaşım aşırı uçlar için geçerli olsa da, Müslümanlığın ana akımı için geçersizdir. Benzer şekilde, hukukçular insanları Müslümanlar ve zimniler (mal ve can güvenliklerinden Müslüman devletin sorumlu olduğu insanlar) olmak üzere sınıflandırıp bu ikinci kategoridekilere cizye denilen bir vergi koymuşlardı. Bu, o zamana göre bir bakıma ilerici bir uygulamaydı; fakat artık öyle değil. Bu kategori, Orta Çağ'da kaldı.

Günümüzde zimni kategorisinin yerini vatandaşlık almıştır. İster Müslüman ister gayrimüslim olsunlar, bütün vatandaşlar aynı vergileri öder. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde yaşayan Hıristiyanların artık cizye ödemeleri gerekmemektedir. Yani evrensel anlamda kabul gören bir paradigma değişimi gerçekleşmiştir. Görülüyor ki, bazı paradigma değişimleri herhangi bir mücadele olmadan gerçekleşmekte, bazıları içinse mücadele etmek gerekmektedir.

Hint uleması sadece demokratik laik toplum düzenini direnç göstermeden kabul etmekle kalmayıp; siyasetin - Orta Çağ hukukçularının Kuran'da böyle bir doktrin yer almamasına rağmen düşündükleri gibi - mutlaka dinin bir parçası olmasının gerekmediğini de zimnen kabul etmiştir. Bu düşünce şekli, o devirdeki şartların bir sonucuydu. Keza suçlulara İslâmî kanunlar uyarınca verilen hudud cezalarının kaldırılmasını ilk kabul edenler de, bu cezalar Kuran'da zikredilmesine rağmen, muhtemelen yine Hint uleması olmuştur.

## **PARADİGMADA DEĞİŞİKLİK İHTİYACI**

Modern çağda bu tür paradigma değişimlerini daha çok görmeye ve toplumsal, kültürel ve siyasi koşulların şimdikilerden çok farklı olduğu Orta Çağ'da formüle edilmiş ilâhiyat doktrinlerini günümüz şartlarına göre gözden geçirmeye ihtiyacımız var. Bazı değişikliklerin kabul edilmesi zor olacaktır. İlerici İslâm entelektüellerinin değişim için baskı yapmaları gerekecektir.

Gereken değişiklikler arasında kadınları ilgilendiren birçok konu var. İlahiyatçılar kadın-erkek eşitliği kavramını kabul ediyorlarsa da ilgili kanunlarda bu yönde yapılacak değişiklikleri o kadar kolay kabullenmiyorlar.

Cinsiyetle ilgili meseleler hakkında çok şey yazdık. Bunları burada tekrarlamaya gerek yok. Bu bağlamda, adaletin İslâm dininin ahlâkî yapısında çok merkezî bir rol oynadığını ve Müslümanlığın adeta temel direği olduğunu kaydetmek önem taşımaktadır. Merkezî önemdeki bu adalet doktrini de, yine, durumların gerektirdiğini yerine getirmek adına Orta Çağ formülas-

yonlarıyla sulandırılmıştır. Müslümanlığın ahlâkî yapısını güçlendirmek için adaleti tekrar merkezî konumuna yerleştirmenin zamanı gelmiştir.

Adalet ilkesini toplumun tüm kesimlerine sürekli hakim kılmak için cihata ihtiyaç vardır. Kuran'da Allah'ın toplumların zayıf kesimlerinin yanında olduğu ve onları yeryüzünün liderleri ve varisleri yapmak istediğinin ifade edilmiş olması da bunu kanıtlar. İslâm dini güçlülerin (müstakbirun) değil, güçsüzlerin (müstaz'ifun) yanındadır. Dolayısıyla en büyük cihat, toplumun zayıf kesimlerini adaletin himayesine almak için yılmadan verilecek bir mücadele olacaktır.

Kuran'ın bu temel doktrini de Orta Çağ'da güç kavgaları sırasında kaybolup gitmiştir. Böyle olması için geçerli sebepler ortaya çıkmış olabilir. Fakat bu durum, asla İslâmî bir akide olarak kutsanmamalıdır. Unutmamak gerekir ki iktidar hırsı, her şey bir yana, en başta dışlayıcıdır; çünkü güç, başka dinden ve hatta başka dilden ve başka ırktan olanlarla paylaşamaz. Oysa hakikat arayışı, Kuran'da bütün peygamberlerin Allah'ın elçileri olarak kabul edilmesi örneğinde gördüğümüz üzere, kucaklayıcıdır.

Gerçek anlamda dindar olan insanlar iktidarın değil, hakikatin peşindedirler ve bu yüzden kucaklayıcıdırlar. Hakikat (hakk) Allah'ın adlarından biridir. Hakikate ibadet Allah'a ibadettir. Kuran'daki hakikat arayışında, güçlüden değil güçsüzden yana olduğu gösterilir. Ne var ki; eski devirlerde, Müslümanların bir kısmı, İslami iktidara ulaşma çabası olarak yorumlanmış ve bu doğrultuda bazı temel teolojik değişikliklere gitmişlerdir.

Diğer dinlerin kutsal kitapları gibi Kuran da, esas amacının hakikate ulaşmak olduğunu vurgular ve dolayısıyla kendinden önceki dinlerin hakikatlerini de tartışmasız kabul eder. Başka peygamberlerin naklettiği hakikatlerin kabulü İslâm ilahiyatında önemli bir doktrin olarak yerini korumuşsa da, güç mücadelesi sonucunda diğer peygamberlerin ümmetleri "öteki" konumuna atılmış ve arada var olan teolojik farklılıklar yoğun tartışmalara konu olmuştur.

İktidarı elinde tutan güçleri destekleyen ilahiyatçıların daha dışlayıcı olmalarına karşılık; Müslüman, Hıristiyan ve Musevi tasavvufçular hakikat arayışında birbirlerine çok daha yakınlaşmışlardır. Günümüzde iktidardan ziyade hakikat arayışına dayalı kucaklayıcı yaklaşımlara daha çok ihtiyaç vardır. Bu aynı zamanda demokrasi ruhudur. Orta Çağ boyunca din, hakikatten ziyade birçok kere iktidara ulaşmak için kullanılmıştır. Ancak, yukarıda belirtildiği gibi, Suffiler ve tasavvufçular hakikat arayışından ayrılmamışlardır.

Suffiler hakikat arayışında gayet kucaklayıcı olan vahdet-i vücud (tek varlık) doktrinini geliştirmiş; fakat ulema, Müslüman cemaatine güç kazandırma yolunda hakikati dışlayıcı olarak yorumladığı için bunu gayri İslâmî bulup reddetmiştir. Vahdet-i vücud doktrininin kurucusu olan İbni Arabî sevgiyi insan ilişkilerinin temeli olarak nitelendirmiş, hakikat ile sevgiyi kaynaştırmıştır. Kalbini sevginin ve hakikatin merkezi olarak görmüş ve hatta "Sevgi benim dinim ve şeriatımdır" demiştir.

Hiç şüphe yok ki, Suffiler onu büyük pir, büyük usta olarak görür. Suff Müslümanlığında aşk, merkezidir. Allah sevilen, Suff ise sevendir. Suffinin ölümü vusul, yani yüce varlıkla birleşme olarak tanımlanır. Teolojik Müslümanlıkta ise sevgiye yer yoktur; sadece Allah'ın kudretine yer vardır.



Kuran dikkatle incelenirse Kuran'daki hakikatin; baskı, zorlama ve sömürüye dayalı iktidara büyük oranda karşı olduğu görülür. Suffî'nin aşkı da adaletsiz iktidara, Kuran'ın hakikati kadar karşıdır. Onda Allah'a mesafeli durmaktan çok Allah'a yakınlık esastır. Suffî'yi yönlendiren şey güç korkusu değil, Allah sevgisidir. Bu elbette insan toplumunda hiç güç peşinde koşulmadığı anlamına gelmez. Burada vurgulanan, dindar insanlar için gücün değil, hakikat ve sevginin merkezî konumda olması gerektiğidir.

Açıktır ki, dindar bir insan hakikat arayışı ile güç arayışı arasındaki gerilimi hakikat lehine, manevi aşk ile teolojik hakikat arasındaki gerilimi ise manevi aşk lehine çözümlenmelidir. Böylece bir tarafta hâlihazırdaki iktidar yapısına, diğer tarafta ise teolojik dışlayıcılığa karşı tavır alınmış olacaktır.

Bunlar çok hassas meseleler olduğundan yapılacak değişiklikler devlet müdahalesiyle değil, iyi düşünülmüş stratejilerle gerçekleştirilmelidir. Paradigma değişikliği için uygun ortamı yaratmak ilerici Müslüman entelektüellerin görevidir. İçinde bulunduğumuz küreselleşme çağında daha fazla bütünleşme, daha fazla kucaklayıcılığa ihtiyaç vardır. Din ruhaniyata yönelmeli, kimlik politikasıyla bağlarını koparmalıdır.

En büyük zarar, dinin siyasi maksatlara alet edilmesi ve dışlayıcı duygular yaratılması için kullanılmasından kaynaklanır. Din, hakikat değil de iktidar arayışı konusunda etkileyici olduğunda bunun olması mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi, hakikat arayışı kucaklayıcı inançların ortaya çıkmasını sağlar. Nitekim dinin gerçek anlamı iktidar arayışında değil, hakikat arayışında yatar.

Topluluklar güç arayışından vazgeçmelidir demiyorum. Bir insan topluluğunu sosyal açıdan muktedir kılan, siyasi güçtür. Gücsüz bir topluluk varlığını onurlu biçimde sürdüremez. Bu, ABD'deki siyahlar için de, Avrupa'daki veya Hindistan'daki Müslümanlar için de geçerlidir. Ancak, gücün paylaşılması dini esaslara göre değil, laik esaslara göre olmalıdır. Din, insanlarda hakikat ve adalet tutkusu yaratmalıdır ki işte bu tutku, farklı dinlerden insanlar arasındaki ortak yön olabilir.

Hiç kuşkusuz, bu oldukça zordur. Bir yanda dinî hakikat arayışı ve manevi eylemlerin paylaşılması, diğer yanda laik ancak kucaklayıcı esasa dayalı güç arayışı... Bu iki zıt eğilim arasında nasıl uzlaşma sağlanacak? Barışın tesisi için bu hassas dengenin kurulması ve uzlaşmanın gerçekleştirilmesi son derece gerekli. Hint geleneğinde iktidarı Aurangzeb'e kaptıran Moğol prensi Dara Shikoh bu hassas dengeyi kurmaya çalışmış, değerli bir kaynak olan Mecma'ül Bahreyn (İki Denizin Birleşmesi)<sup>3</sup> adlı eserinde paylaşılan kucaklayıcı manevi deneyimin temellerini atmıştır.

---

3 Mecma'ül Bahreyn, dünya ile mânânın iki ayrı su gibi birbirine kavuştuğu makamı ifade ediyor (editör notu).

"Yuşa Tepesi'ndeki Beyt'i merkez alan, Boğaz'ın Karadeniz'e yakın noktasındaki beldeye Kur'an-ı Kerim'deki "Mecma'ul-Bahreyn" adı verildi... Bu ad, tabiatıyla, Hazret-i İbrahim ve İsmail'in dili olan Aramca'daki şekli ile kullanılıyordu. M.Ö. 1200 yıllarında Hazret-i Musa (a.s.) vahiy yolu ile İsmail soyundan gelen gizli Nebi Hızır aleyhisselâm'ın Mecma'ul-Bahreyn'de (Boğaz, Berzah Beldesi) olduğunu öğrenince, yeğeni Yuşa (a.s.) ile bu noktaya geldi. (Kehf Suresi). Ayet-i kerimede geçen "balık", daha sonra Hazret-i İsa (a.s.) için de simge olarak kullanılacağı gibi, "görüşülmesi, kavuşulması murâd edilen'e, yani Hızır'a delâlet etmektedir."

Hüseyin Hatemi, "Tebeşîr-i Zuhûr ve 'Eyüp Sultan' (1)", Kible Dergisi, sayı: 7, s.5 (editör notu).

Bu paylaşılan manevi ve kucaklayıcı dinî etosu Ramkrishna Paramhans da<sup>4</sup> vurgulamıştı. Fakat ne yazık ki Dara Shikoh, iktidarı, güç arayışını manevi hakikat arayışından daha önemli bulan dışlayıcı Aurangzeb'e kaptırmıştır. Ramkrishna Paramhans da bu kucaklayıcı manevi etosu yaygınlaştırmayı başaramamıştı. Ancak, bu tür başarısızlıklar da insanların birliğine giden yolun kilometre taşlarıdır.

Modern çağda gücün devlet kurumlarının elinde toplanması, dinin ortaklaşa hakikat arayışı için kuvvetli bir kaynak haline getirilmesini ve giderek daha fazla şiddete yol açan iktidar hırslarının boyunduruğundan kurtarılmasını zorlaştırmakta fakat bir o kadar da gerekli kılmaktadır.

Bu tür gayretleri modern çağ öncesinde daha fazla görüyorduk. Fakat günümüzün postmodern dünyasında bunlar artık görülüyor. Bu çabalar yeniden ne kadar çabuk gösterilmeye başlarsa o kadar iyi olur.

---

4 Hindistan'daki dini canlanmayı ateşleyen Ramkrishna Hareketi'nin kurucusu (editör notu).

# ANTİDEMOKRATİK NOMOSTAN POZİTİF HUKUKA... YA DA DEMOKRATİK ETHOSA?

## DEMOKRASİ, DİN, KADINLAR VE EŞİTLİĞİN HENÜZ OLMAYAN SİYASETİ

*Ayşen Candaş BİLGİN*

Bugünlerde her ne kadar dünyanın pek çok yerinde din ve demokrasi başlıklı paneller ve konferanslar düzenleniyor olsa da, bu meseleyi Türkiye’de konuşmak ve Müslümanlıkla ilgili konuşmak çok zor. Bu zorluğun Türkiye’ye özgü olan sebeplerine eğilmeden önce, tarihin şimdiki zamanında ve dünya genelinde neden din ve demokrasinin bu denli eşanlamlıymışçasına kullanıldığına dair bazı ipuçlarını gözden geçirmekte fayda var. Ne de olsa, çok yakın zaman öncesine kadar, eğer din ve demokrasi kavramlarını yanyana kullanarak konuşacak olsaydık, yalnızca ayrışma ve uzlaşmazlıklardan dem vuruyor olurduk. Bugün ise durum farklı. Bugünü farklı yapan sebepler neler?

18. yüzyıl Batı Avrupa’sında medeni ve siyasal haklar alanında atılan pekçok önemli adım, ilk olarak din ve vicdan özgürlüğü özelinde ortaya çıktı. Daha sonradan politik liberalizm olarak anlamlandırdığımız bu ilk temel hakların (first generation rights) yarattığı siyasal alanın en belli başlı sonucu, yerleşik dinlerin arasında barışı ve seküler devlet kurumunu meydana getirmeleridir.<sup>1</sup> Bu dönemde ortaya çıkan yaklaşımlar, toplum genelinde inanç farklılıklarına dair bir toleransı ve siyasal otoritenin her türlü inanca eşit uzaklıkta durması prensibini benimseyen, bu yolla o güne dek Avrupa’yı kasıp kavurmuş olan çeşitli mezhep kavgalarına ve iç savaşlara bir son vermeyi amaçlayan politikarlardan ibaretti. Din ve vicdan özgürlüğünü devletin baskı yapma ve/veya ayrıcalık tanıma yetisi olan meseleler olmaktan çıkartıyorlar ya da bunu amaçlıyorlardı. İç savaşlara rağmen mezheplerin yenişememelerinden doğan ortam, herkesin mutabık kaldığı bir orta yol olarak devletin mezheplere - ve zamanla başka dinlere ve inanç gruplarına da - eşit uzaklıkta olması prensibinin kurumsallaşmasına yol açtı. O dönemde ortaya çıkan sekülerleşme fikri ve aynı zamanda yaşanmaya başlanan sekülerleşme süreci, her ne şekilde iş başına gelirse gelsin bir politik otoritenin din ve vicdan hususunda söz sahibi olmaması gerektiği fikrini yerleştirdi.<sup>2</sup>

Bu manada bir sekülerleşme gereksiniminden bugün de bahsetmek mümkün; zira inanç farklılıkları yokolmadı, arttı; buna karşılık inanç farklılıkları üzerinden yapılan bir tür kültürel siyaset tüm sosyo-ekonomik farklılıklarına rağmen hemen her ülkede politik alana yayılmış durumda. Herkesce kabul edilebilir, herkes açısından adil, dışlamacı olmayacak tek akılcı yakla-

---

1 John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge: Harvard Belknap Press, 1971. Yine aynı yazarın Political Liberalism, Columbia University Press, New York, 1993.

2 John Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, Çev: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 1995.

şım; bugün de yine devletin herhangi bir inançla ve inanç grubuyla kurabileceği ayrıcalıklı ilişkileri önlemek, başka inanç gruplarıyla kurabileceği baskıcı müdahaleye de engel olmaktır. Devletlerin İngiltere özelinde başlayarak Avrupa genelinde seküler politikalara doğru geri çekilmelerine sebep olan ve vicdan özgürlüğü konusunda devletin tarafsızlığını sağlamaya yönelik olarak oluşturulan uygulamalara, halen benzer sebeplerden dolayı gereksinim duyulmaktadır. Zira vicdan ve inanç, ancak serbest oldukları ortamda vicdan ve inanç haline gelir. Devletin ayrımcı politika güttüğü ortamlarda vicdan yok olur, inanç da zorla kabul ettirme faaliyetlerinden (indoctrination) ibaret kalarak insanların maneviyatını beslemeyecek hale geriler. Başka bir deyişle, vicdan ve inanç özgürlüğünün en temel haklardan biri olmasını sağlayan unsur; devletin baskı yapan veya ayrıcalık tanıyan ya da istese bunları yapabilecek nitelikte olan keyfiyete dayalı ve güçlü konumunun, söz konusu ortamda ve toplumda aslında ne vicdan ne de inanç bırakacağına dair verilen hükümdür. Dolayısıyla bugünün her dönemden daha çok çeşitlilik arzeden, inanış ve yaşantı farklılığını barındıran toplumlarında seküler bir devletin gereğinden bahsetmek, aslında fevkalade mümkün ve son derece de gerekli. Buna karşılık, ilginç şekilde sekülerleşmenin, yani din ve vicdana dair konuların politik otoritenin yetki alanının dışına çıkarılması konusunun sıklıkla bir ideoloji imiş gibi ele alındığına tanık oluyoruz.<sup>3</sup>

Sekülerleşme bir ideoloji olarak ele alındığı zaman, her devlet tipinin aynı derecede siyasi açıdan meşru olabileceği ya da her devletin 'aynı' olduğu tarzında, devletlerin çeşitliliğine ilişkin tarihsel bilgiden kopuk bir yaklaşım benimsenmiş oluyor. Politik otoritenin çeşitli inanış ya da inanmayış durumlarına eşit mesafede dur(durul)ması prensibi, devletin belli bir inanma tarzıyla özdeşleşmesi ve bütünleşmesi fikriyle eş değerliymiş gibi ele alınabiliyor. Tarafsızlık prensibi ile tarafsızlık amacı aynı derecede makbül temel prensiplermiş gibi sunulabiliyor.<sup>4</sup> İçine girdiğimiz dönemde din, politik otoritenin baskısından ve/veya icazetinden kurtulmayı talep etmek yerine, politik otoriteye sahip olmayı isterken ve dindarlaştırılan toplumla devletin aygıt ve olanaklarının örtüşmesi bu kez demokratik bir proje olarak öne sürülürken; bu fikre, kadınların eşit olmayı isteme, etnik azınlıkların eşit davranılmayı ve tanınmayı hak etme meseleleri ile aynı meseleymiş gibi yaklaşılabilir.

Türkiye'de bu tarz postmodern ve kültürel görecelilik fikrine yaslanan fikirlerin geniş bir dinleyici ve hayran kitlesi bulmasının bir sebebi, kuşkusuz ki yukarıda bahsedilen tarafsız ve dine karışmayan ve karıştırmayan politik anlamda liberal devlet yerine, yani sekülerleşmiş devlet yerine; belli bir dine belli bir şekilde mensubiyetin tarihsel olarak benimsenmiş ve kurumsallaşmış olduğu bir devletin hakim olduğu Türkiye'de yaşanıyor ve böyle düşünülüyor olunması. Ne olduğunu bilmediğimiz ve deneyimlememiş olduğumuz bir sekülerleşme fikrini ideolojik sayıp reddeder ya da seküler devlet fikrini 'dinle örtüşmüş devlet' fikriyle eş değerli şekilde ele

3 Bu literatürün akademik dünyanın en hızlı büyüyen endüstrisi olduğunu ifade edersek abartmış olmayız. Birkaç yeni eklenen örnek için bkz. Geoffrey Brahm Levey, Tariq Modood (Editör) *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Charles Taylor (Foreword) Cambridge University Press, 2008; M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge Middle East Studies, Cambridge University Press; 2009. 'Müslüman demokrasisi' denen rejim tipi ile 'anayasal demokrasi' arasındaki fark konusunda bkz. Aysen Candas Bilgen, "Is 'Muslim' Democracy Synonymous with 'Constitutional' Democracy?" <http://www.resetdoc.org/EN/Turkey-bilgen.php>.

4 Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

alırken, din ve inanç itibarıyla tarafsız bir politik otorite fikrinin içkin siyasi anlamını ve sekülerleşmenin devletten özgürleşmeye dair söylediği sözü tümüyle gözden kaçırır duruma geliyoruz.<sup>5</sup> Medeni ve siyasal hakların sadece tanındıkları bireysel düzlemle sınırlı kalmayan toplumsal önemini ve bu hakların, kendilerinin tamamlayıcı unsurları olan ve refah devleti yoluyla bazı toplumlarda yer eden sosyal ve kültürel haklarla beraber siyasal ortama kazandırdıkları o özgürleşmeye dair olan katkısı, belki de hiç yaşamamış olduğumuz için, görmüyoruz. Temel hakları hayata geçirmiş olan ülkelerde kişi ve grupların, haklarını gerekirse kolektif, gerekirse kişisel şekilde icra edebildikleri gerçeğini, yine kişi ve grupların, istediklerinde ve haklarını icra etmeyi seçtiklerinde devletin, toplumun, cemaatin, ailenin ve başka bireylerin baskısından korunabildiklerini de gözden geçiriyoruz. Temel haklar ile demokrasinin ilişkisi ya da anayasal demokrasi fikri, Türkiye'nin en tanışmadığı fikir öbekleri şeklinde kalmaya devam ediyorlar.

Dinin kamusallaşmasının ve siyasallaşmasının demokrasiyle ilişkisi ne? Bu ilişkinin niteliği söz konusu ortamın koşullarına göre değişkenlik gösterir mi? Kadınlar demokratikleşme ve din ekseninde nerede duruyorlar? Bu yazıda hepsi birbirinden zor olan bu sorulara, sırayla eğilim kamusallaşan din ve azınlık-çoğunluk denklemleri, sivil toplum ve devlet işbirliği ve neoliberalizm, Müslüman toplumlara özgü olan antidemokratik direniş çeşitleri ve kadınların - istatistiklere yansdığı kadarıyla - karşılaştırmalı sosyal ve politik konumları üzerinde duracağım.

## **AZINLIK-ÇOĞUNLUK DENKLEMLERİ AÇISINDAN DİN VE DİNİN SİYASALLAŞTIĞI ORTAM**

Küresel boyutta son 25-30 yıldır gözlemlediğimiz durum, hemen her dinin hemen her ülkede, o güne dek yaşadığı alandan çıkıp siyasallaşması ve kamusallaşması olgusu.<sup>6</sup> Türkiye özelinde de, Cumhuriyet döneminde belli bir boyutta özelleştirilen, belli bir boyutta da devlet dini olma özelliğini sürdüren Sünni Müslümanlığın; bir yandan yeniden kamusallaşması, bir yandan da siyasallaşması olgusuna tanık oluyoruz. Dinin kamusallaşması olgusu, Evanjelist Hıristiyan toplumsal hareketlerde de ve örneğin Katoliklerin çoğunlukta olduğu ortamlarda da gözleniyor, ancak Müslüman toplumlarda yaşanmasının politik anlamı ve sonuçları daha fazla belirsizlik hissi yaratıyor. Bunun sebeplerinden biri, Müslüman çoğunluklardan meydana geldiği varsayılan toplumların, yani dinin kamusallaşmasının meydana geldiği ortamın henüz anayasal demokrasiye ve eşit haklar rejimine geçmemiş olması. Bu ortamlar, temel hakları politik alandaki çatışmaların verebileceği zarardan koruyacak olan güçlerin denkliği ve ayrılığı gibi mekanizmaları ve anayasal hakları hayata geçirmemiş ortamlar. Protestan ya da Katolik çoğunluklara sahip olup dinin kamusallaşmasına sahne olduğu halde, siyasal planda eşit haklar rejimi içinde yaşamayı başarmakta olan ülke sayısı, Müslüman çoğunluklara sahip ve demokra-

---

5 Taha Parla, "Bonapartizme ve devlet dinciliğine karşı demokrasi ve laiklik," 15.10. 2006. [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=6334](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=6334). Ayrıca Taha Parla and Andrew Davison, "Secularism and Laicism in Turkey," Secularisms içinde, Janet R. Jakobsen and Ann Pellegrini eds., NC: Duke University Press, 2008.

6 José Casanova, Public Religions in the Modern World, University of Chicago Press, 1994.

tik haklar rejimi kurmayı başarmış ülke sayısından kat be kat fazla. Oysa demokrasi teorisyenleri ve karşılaştırmalı siyaset çalışanlar, yakın zamana dek Katolik ortamlarda anayasal demokrasi kurmanın zorluğundan hatta imkânsızlığından dem vuruyorlardı. Katolik çoğunluklara sahip ortamlarda anayasal demokrasinin hayata geçirilebilmiş olması, bugün aynı şekilde karamsar bir tablo çizen Müslüman çoğunluklara sahip toplumlarda da, bunun, istenirse pekâlâ başarılabilirliğini gösteriyor.

Karamsar tablonun sebebi; Müslüman ülkeler özelinde hâlihazırda temel haklardan din kurallarına göre tanımlanmış mecburiyetlerin merkeze alındığı örneklerin çok daha fazla olması, anayasal demokrasi yerine din devletinin ortaya çıkışı. Bu duruma istisna teşkil eden ülkelerde de az çok yerleşebilmiş olan temel haklar, örneğin kadın erkek eşitliği, din kurallarını ve inanca zorunluluğunu merkeze alan uygulamalara geçilmesi yönünde alttan geldiği öne sürülen ancak tepeden yönlendirilen bir tür baskı altında. Çoğunluğu Müslümanlardan oluşan ülkeler, demokratik haklar rejimi ve anayasal demokrasi ile olan maceralarına dünyanın çeşitli yerlerinde daha yeni başlıyorlar ve şanssız şekilde tam da bu maceraya atıldıkları dönemde din hemen her yerde siyasallaşmış, kültürel görecelik tezi moda olmuş durumda. Zeitgeist, sekülerizmin neden keşfedilmiş olduğunu, o yenişememe karmaşasını ve sayıca güçlü olanın kural koymasına yöneltilmiş olan siyasal eleştiriyi, herkesce adil olanı bulma zorunluluğunu bu tarihsellikte bizlere yeniden keşfettirecek gibi duruyor. Devletin dinlere karşı neden tarafsız kalması gerektiğini yeniden mücadeleler sayesinde keşfetmek zorunda kalacağız gibi anlaşıyor.

Tüm toplumu dindarlaşmaya zorlamaksızın, dini ait olduğu o kişisel hür vicdan planında tutan ve devlet aygıtını dini merkezden tektipleştirmek amacıyla kullanmayan Müslüman toplumların azlığı - hatta yokluğu - çeşitli spekülasyonlara yol açıyor. Müslüman çoğunlukların tarihle ve politik rejim tipi ile ilişkisi sadece teolojik bir meseleymiş de, siyasal bir mesele değilmiş gibi ele alınabiliyor. İslamın ta kendisinin belli bir devlet fikrini içerdiği ve İslamı seçenlerin eşit medeni ve siyasal haklara ve vicdan ve inanç özgürlüğüne meydan veremeyecek bir dinin mensupları oldukları, bu fikrin hem sevinçli ve ateşli savunucuları, hem de kaygılı kritikleri tarafından dile getiriliyor. Oysa, ilk Avrupa'da ortaya çıkan sekülerleşmiş siyasi otorite ve din ve vicdan tiplerine tarafsız duran devlet fikrini siyasal bir çözüm olarak dayatmış olan mezhep ve inanış farklılıkları ve çatışmaları, Avrupa tarihinin ortasında duran din savaşları ve mezhep kavgaları, Müslümanlığın da siyaset konusunda sadece teolojik perspektiften incelenmesinin düpedüz hatalı olduğunu gösteriyor. İslam da, diğer monoteistik dinler gibi bir din. Her ne kadar diğer dinler, çok sonradan gelen İslamı, kitapları yoluyla tanımıyorlarsa da; İslam kendisinden önceki dinleri kitabında tanıyor. Başka monoteistik din mensupları tüm savaş ve çatışmaları sonrasında seküler bir devletten başka çıkar yol olmadığını nasıl anlamışlarsa, Müslüman toplumlar da umarız ki iç savaşlar yaşamaksızın ve Avrupalıların hatalarını tekrarlamaksızın dinin ve devletin ayrılığı prensibinin gerekliliğini ve bu sekülerlik gereğinin gerekçelerini kendi iç dinamikleri ve demokratik tartışmaları sayesinde keşfedecekler. En azından keşfetmemeleri için teolojik bir sebep yok.

İslamın toplumda egemen olduğu yerlerdeki siyaset, diğer monoteistik dinlerin toplum genelinde baskın olduğu yerlerdeki siyasetten, ne teolojik ne de siyasal talepleri itibarıyla aslen

farklı. Ancak demokrasi ve anayasal demokrasi macerasına çok yıllar sonra başlanıyor ve Batıda da halen varolan, bu kez Müslüman göçmenlerin topluma aidiyetleri düzleminde beliren siyasi tartışma, Müslüman toplumlarda hem seküler devletin hem de eşit kişisel bazlı temel anayasal hakların gerekliliğini aynı anda keşfetme zorluğunu beraberinde getiriyor. Hıristiyan toplumlar, içiçe geçmiş felsefi, kültürel ve ekonomik planlı çatışmalar sonucu yıllarca ve yüzyıllarca kamularını ve kültürlerini ve sonuçta kurumlarını dine ve inanca karşı toleranslı ve devletlerini de dine ve inanca eşit mesafede durur hale getirmişken; Müslümanların çoğunlukta olduğu ortamlar, bu hiç de kolay olmayan, tuzaklarla bezeli ve yıllar sürecektir olan dönemece yeni giriyorlar. Dolayısıyla, Türkiye özelinde, Sünni Müslümanlığın kamusallaşmasının toplumun bir kesiminde endişe yarattığını gözlemliyoruz. Bu endişe, çoğunluğun dininin kamusallaşmasının yarattığı belirsizlik ve geleceği kestirememeye durumu ile ilgili olduğu kadar, toplumda varolan kültürel çeşitliliğin sayılar açısından birbirlerini dengeleyecek ölçüde güçlü olmamasıyla da ilintili. Kısacası dinin kamusallaşması kadar, nasıl bir toplumda kamusallaşıp siyasallaştığı da çok önemli sorular olabiliyor.

Bu fikri biraz açmak için bir örnek verelim. Sayıca birbirine denk dört inanç grubundan oluşan bir toplum düşünelim. Toplumu oluşturan kişiler inanç, inançtan uzaklık ve mensubu oldukları dinlerin çeşitliliği itibarıyla, her biri %25'ten ibaret olan dört gruptan meydana gelmiş olsunlar. Ayrıca bu gruplar birbirinden inanç itibarıyla aynı derecede uzak olsunlar. Yine varsayalım ki, her grup aynı anda aynı derecede politik olarak aktif olsun ve eşit ekonomik ve siyasi araçlara sahip olup, bu araçları aynı etkinlikte siyasette kullanıyor olsun. İnanç farklılıkları yukarıda varsaydığımız şekilde ve aynı anda kamusallaşıyor olsa, işte ancak böyle bir ortamda bu grupların birbirinin talep ve isteklerini törpüleyeceğini ve dengeleyeceğini savunabiliriz. Kısacası serbest ve rekabetçi piyasa modelinin varsayımlarının işlemesi ve o adil dengeyin oluşması için güç denkliliğine gerek var. Güç denkliliği yoksa piyasa zaten sosyal ekonomik ve kültürel planda hâlihazırda güçlü olanı ayrıca siyasal olarak da güçlü ve hegemonik kılacaktır. Örneğimize dönersek; birbirine denk güçte birkaç tane din bazlı siyasal hareket, eğer bir ortamda birbiriyle tartışma ve çatışma halinde kamusallaşıyorlarsa ve devlet de kurumlarının işleyişi itibarıyla hepsinden eşit uzaklıktaysa, grupların aralarındaki çatışmadan herkes için daha özgür bir ortamın çıkması kuvvetle olasıdır. Böyle bir ortamda, yani güç denkliliği sebebiyle yenilemeyen din bazlı siyasal hareketlerin, birbirleriyle işbirliği etmedikleri ve kendi haklarını hem kuvvetle hem de kısıkanç şekilde savunabildikleri bir ortamda anayasa yazılsa, eşit hakları inanç ve inanmama özgürlükleri de dahil olmak üzere tanıyan ve dört gruba da eşit mesafede duran bir anayasa büyük olasılıkla meydana getirilir. Ortaya çıkan devlet de tartışmasız şekilde seküler bir devlet tipi olur; zira her grup kendi haklarını gelecekte belirlemesi olasılık dahilinde olan güç dengesizliklerinden korumanın yolunun, dinler açısından tarafsız bir devletin inşasında yattığını görecektir.

Peki, bu tarz dengeleyici ve grupların geleceği açısından belirsizliği azaltan sosyolojik şartlara tarihsel konumu itibarıyla sahip olmayan, varolan inanç çeşitliliği sayıca dengesiz bir tablo çizen ortamlarda da belirsizlik olmaz ve dinin siyasallaştığı ortamda anayasa yazılsa eşit haklar ve tarafsızlık daima makul ölçüde her grubun kapsanacağı ve haklarının sağlama alınacağı ölçüde sağlanır, diyebilir miyiz? 'Dinin siyasallaşmasının demokratikleşmeyle sonuçlanıp

sonuçlanmayacağı, o ortamdan ve çoğunluk/azınlık denkleminde bağımsız bir sorudur,' şeklinde bir varsayım yapmamız mümkün mü? Hele de dinin kamusalıştığı alanlar Türkiye gibi çoğunluğunu aynı derecede dindar hissetmeyen ama kültürel anlamda da Müslüman olan ve devletçe Sünni Müslüman kabul edilen kişilerin oluşturduğu alanlarda? Para ve iktidar belli bir inancın ve belli bir yaşam tarzının siyasallaşması yönünde kullanılıyor ve muhalefet pozisyonunda olan ve değişik yaşam tarzı ya da inançlara mensup olanlar aynı derecede para ve iktidarı elinde bulundurmuyor ve boy ölçüşemiyorlarsa ne olacak?

Demek ki, dinin kamusalılaşp siyasallaşmasının; oluşturduğu ortamdaki azınlık-çoğunluk denkleminin, din ve demokrasinin olası ilişkisini, o ortamdan çıkacak haklar manzumesinin içeriğini ve bunlardan yükselecek devlet tipini belirlediğini söylememiz mümkün. Örneğin Avrupa'da tartışılan İslamın kamusalılaşması meselesi, Müslümanların toplam nüfusa oranı itibariyle bakılırsa, önemli bir kısmını vatandaş olmayan göçmenlerin oluşturduğu 'yeni gelmiş ve kalıcı olup olmadığı belli olmayan bir göçmen azınlıkla ne yapılacağı', yani yerleşik topluma ve varolan vatandaşlık rejimlerine ne boyutta ve nereye kadar entegre edilecekleri sorusu. Buna karşılık Türkiye'de İslamın kamusalılaşması, geleneksel olarak toplumun ezici bir çoğunluğu tarafından benimsenegelmiş bir dinin siyasal iktidar talebi ile ilgili ve bu talebin nasıl çoğulluluğa imkan verecek şekilde dengeleneceği, güçlü çoğunluk dininin taşıyıcılarının taleplerinin başka kişilere ve gruplara yaşam hakkı sağlayacak ölçüde sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı sorunu. Kısacası Türkiye'ye özgü soru; geleneksel olarak toplumun hemen her kesiminin benimsediği bir dini inancın, vatandaşlık rejimini ne boyutta ve ne ölçüde şekillendireceği, nereye kadar adil bir düzenleme yapılabileceği sorusu. Dolayısıyla mesele, din çerçevesinde siyasallaşmış bir çoğunlukla ne yapılacağı, yani çoğunluğun herkesin haklarını çoğunluk dinini merkeze alan şekilde daraltma talepleri varsa bunların ne dereceye kadar ve ne boyutta karşılanabileceği, demokrasinin diğer toplum kesimleri açısından kapsayıcılığını anlamsız hale getirmemesine dikkat ederek din bazlı taleplerin nasıl içerileceği sorusuna dönüşüyor.

Bu noktada İslam dininin siyasallaştığı ve haklar rejimini dini merkeze alarak belirlediği ülke örneklerinin istisnasız şekilde politik anlamda liberal olmayan örnekler yaratmış olduğunu, yani dindar olma zorunluluğunu hangi dinden olursa olsun her vatandaşa dayattığını, hukuk sistemlerini parçalı hale getirip din hukukunu dini cemaatlere bölünmüş gruplara dayattığını ve 'ahlak polisi' kurumunu hayata geçirmiş olduklarını akla getirmemek zor hale geliyor. Bu örneklerin bugün de varlığı, Müslüman toplumlarda kadınların varolan konumu, insan hakları ihlallerinin dini gelenek üzerinden meşrulaştırılması sorunu, Türkiye özelinde İslamın siyasallaşmasıyla birlikte derin bir belirsizlik ve dolayısıyla endişe doğuruyor. Bazı endişelerin kaynağında dayanaksız, yani kamu alanında savunulamaz ve yersiz sebepler olabilir: Antidemokratik refleklesler gibi, bir sınıfın ya da çıkar grubunun azınlıkta da olsa paylaşım ve iktidar konusunda belirleyici olması gereğine inanan kesimlerin varlığı gibi. Hatta farklılığa tahammül edememek, hatta kuruntu gibi.

Ancak bazı tür endişelerin kaynağında; pekâlâ dayanağı olan, demokratik saiklere yaslanan ve kamu alanında savunulabilir, yani eşitliği ve eşit özgürlükleri ciddiye alan herkesi, bir dinlese, mutlaka ikna edebilecek sebepler de yatıyor olabilir. Bu tarz dayanaklardan biri olumsuz tarihsel örneklerin düşündürdükleridir. Dinin kamusalıştığı ve devletle bütünleştiği tarihsel or-



tamlarda, herkese kendi hayat biçimini ve kendi doğrularını dayatmış olduğu, herkesin en azından bir dine mensubiyetini zorunlu kıldığı, özgür seçimi değil, içine doğulan dini esas aldığı, dinin deneyimlenmesini merkezden planlayıp tektipleştirdiği ve bu konuda çok ciddi bir sosyal mühendislik gerçekleştirdiği gerçeği ve bunun istisnasının örnek olarak önümüzde bulunmuyor oluşu, yani inanç ve inançsızlığa eşit mesafede duran bir rejimle sonlanmamış olması. Bugünün Müslüman toplumlarının özelinde de, toplumda varolan inanca dayalı yerel kültürel çeşitliliği merkezden ve tepeden inme şekilde tektipleştirmede bir "devlet dini" örneğinin de önümüzde bulunmaması sorunu. Bu tarihsel gerçek, aksine kanıt gösterme hatta o istisnanın ta kendisi olma zorunluluğunu, belki haklı belki haksız şekilde, bunu en başarabilecek konumda bulunan Türkiye'deki politik olarak aktif olan dindarların omzuna yüklüyor, her ne kadar kimse Türkiye'de bu aksine inandıracak yükümlülükleri yerine getirme sorumluluğunu şimdiye dek sahiplenmemiş olsa da.

Haklar rejiminin, özgürlükten çok mecburiyetlere vurgu yapan din bazlı şekilde tanımlandığı ortamlarda - ki hangi din olduğu fark etmiyor - yaşam tarzları kendi yerelliği ve tarihselliği içinde din-ötesi bir hal almış, ya da dine artık açık referans vermeden yaşayan ve kültürü buna göre şekillenmiş gruplar çok feci şekilde dışlanıyorlar. Ama o ama bu sebeple tarihsel olarak sekülerleşmiş kadınlar, erkekler, dini herkesin gözlemleyebileceği şekilde ya da kolektif şekilde deneyimlemeyen ve inandıkları varlıkla giyim ve yaşam tarzlarından (dışarıdan) gözlenemeyecek şekilde ritüelistik olmayan salt-manevi ilişkiler kuran gruplar ve tabii cinsel yönelimleriyle dindarların ve din kitaplarının tasvip etmediği yaşantılar sürenler, din ve devletin örtüşmesi durumunda daha önce yaşadıkları gibi yaşamaya kalktıklarında, din kurallarına göre yargılanıp genellikle ölümlü sonuçlanan bedeller ödüyorlar, işkence görüyorlar. Müslümanlığın bir yorumunun yanısıra, aynı aşırılıktaki bazı dindar Musevî mezheplerde de görüldüğü gibi, kadınların dindarlıklarını ve de 'kadına özgü' erdemi, saçlarının ve giysilerinin kapallılığında aradığı için, dış görünüşü itibarıyla tektipleşmeyi reddeden kadınların ahlak polisinin elinde bedel ödemesi kaçınılmaz oluyor söz konusu ülkelerde.

Dinin siyasallaşmasının ve devletle özdeş hale gelmesinin tuhaf yanı, siyasal otoritenin, halkını din kurallarına göre yargılar ve hüküm ve cezalar verirken, bir papaz ya da ulema sınıfı gibi davranıyor olduğu gerçeği. Teolojinin belli bir yorumu ön plana çıkıyor ve bu yorum diğer yorumları dışlayarak siyasallaşıyor diye bakılabilir bu duruma. Zira uzmanlarınca özellikle Sünnî İslamın en gelişkin ve diğer dinlere göre en aşama kaydetmiş olan yönünün bizzat ulema sınıfından, yani inanan ve yaratıcı arasındaki ara kurumlardan kurtulmuşluğu olduğu da sıklıkla dile getirilir. Din devleti fikri tek merkezden tanımlanan dinin "doğru" yaşanması fikrinin polisi olduğu müddetçe, "doğru" dini bu dünyada daha "az bilenlere" dayatan bir devlet ulemasını ve bir elit sınıf fikrini yaratıyor ki, bunun özellikle de İslama ters bir fikir olabileceğini de teolojik açıdan savunmak pekâlâ mümkün. Buradan teolojik alanın yorum alanı olduğu gerçeğini gözden kaçırmamız gereğini anlayabiliriz.

Avrupa özelinde, yani Müslümanların göçmen ve de dinleri itibarıyla yeni bir azınlık oldukları başka ülkelerde, kültürel çeşitliliğin gerçeğinin ta kendisi olduğunu kabul etmek yerine başka yollar icat ediliyor. Farklılıkları, ayrımcılığa fırsat tanımadan eşit özgürlük inşa etme yolunda

tanıma olasılığını, yani eşit vatandaşlık ve kültürel hakların aynı anda tanınması olasılığını dışlayan, çokkültürlülük gerçeğinden ve eşit vatandaşlık idealinden ziyade çokkültürcü politikalara vurgu yapan ve toplumu din bazında ayırmış bir azınlığın varoşa hapsedildiği gettolara bölen, aslen antidemokratik ve dışlayıcı 'çözümler' bulunuyor. Çünkü Müslümanlar bir yerlerden göçüp geldikleri o şehirlere, kasabalara aslen ait olmayan; ait olmaları da kapsanmaları da istenmeyen; "dönüştürülemez" "uyum sağlayamaz" ve topluma entegre olmayı istese de başaramayacak; eşit vatandaş edilmeyi de asla hak etmeyen, "özü itibariyle farklı" ve siyasal planda eşitlikleri de tanınanamaz azınlıklar olarak algılanabiliyorlar. Siyasal planda da ancak homojen tek vücut bir grup olarak tanınmaları fikri benimseniyor. Irkçılığın siyasi bir güç olarak en kuvvetli olduğu yerlerde çoğulcu eşitlik yerine çokkültürcü politikaların hararetle savunulduğuna ve eşit vatandaşlık imkânlarının azınlıklar açısından gitgide sınırlandırıldığına şahit oluyoruz.

Yakın zamanda kaybettiğimiz ve siyasi modanın tersine gitme cesaretini göstererek 'kral çıplak' diyebilmiş olan Brian Barry, son kitaplarından biri olan Kültür ve Eşitlik'te bu yüzden eşitlikçi bir çoğulcu demokrasiden çokkültürcü politikaları savunanların dayandığı o gizli ve (aslında sadece) dilini ehliştirmiş ırkçı mantığı gözler önüne serdi.<sup>7</sup> Bu yeni ve kibar, öncüllerine kıyasla çok daha inceltmiş söz ve pratikler kullanan ırkçılığın ya da post-orientalist orientalizmin tabii bir politik ekonomisi de mevcut: Vatandaşlığın getirdiği politik gücü, ayrıcalıkları, ekonomik kaynakları ve hizmetleri 'cemaat dışındaki yabancılarla' paylaşmama kararlılığı bu politik ekonominin bir parçası. En acısı da zamanla bu siyasal hareketin, eşitlikten ve insan gibi davranılma hakkından ümidini kesen azınlıklar arasında da yandaş bulması; dışlanan grupların üyelerinin, eşitliklerini ve ortak insanlıklarını temelden reddeden çokkültürcü siyasete olumlayarak ve dönüştürülemez farklılıklarının gereğinin yapılmasını talep ederek eklemenebiliyor olmaları. Oysa çoğulcu bir demokrasi anlayışı ve eşit anayasal haklar, medeni, siyasal, sosyal ve kültürel hakların kabulü tektipleşmeye karşı çıkacağı için, hem çeşitliliği ve farklılıkların özgürce yaşanmasını hem de siyasal planda ve haklar düzleminde eşitliği ve eşit özgürlükleri sağlayabilir. Merkezi ve yerel yönetim mekanizmaları aynı anda kullanılarak hem genel hem özel ihtiyaçlar karşılanabilir.

Türkiye örneğinde ise, içinden çıktığı tarihsel ortamından koparılmış (ama kültürel görecelilik fikrini de şevkle muhafaza eden) 'tercüme' modellerden müteşekkil entellektüel faaliyet yoluyla, bu fikrin ortaya çıktığı Avrupa'daki azınlık-çoğunluk denklemi ve tarihsel farklılık yoksayılıp, eleştirel akıl da bir yana bırakılıp Sünni İslamın siyasallaşması bir çokkültürcülük fırsatı olarak ele alınmaya kalkışılıyor. Oysa Müslümanların toplumun neredeyse tamamını oluşturduğu bir ortamda baskın olan Sünni İslamın iktidar talebi, pratikte olsa olsa tektip bir Sünni inancın yerleştirilmesiyle ve tekkültürcülükle sonuçlanacaktır. Bugünlerde yine çok övülen Osmanlı millet sisteminin dayandığı parçalı cemaat hukuku sistemine şimdi geçilse, toplumun Müslüman adlar taşıyan ve kimlik kartında kendisine sorulmadan 'İslam' yazan %90'lık bir

---

7 Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, UK: Polity, Cambridge, 2000. Yine eski kuşaktan bu modanın nereye gittiğini görenler arasında Zygmunt Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World* Polity, Cambridge, 2001.

kesimi, otomatik olarak Sünni İslam hukukuna tâbi olacaktır! Avrupa şehirlerinin varoşlarında kurulacak ve toplumun en fazla %10'luk bir kesimine 'hizmet verecek' olan İslam hukuku örneği, hukukun üstünlüğü ilkesi açısından bir felaket olsa da, sonuçları itibarıyla azınlıkların hukuk normlarından dışlanması meselesidir. Oysa Türkiye'de aynı tür bir çokkültürcülük denemesi tekkültürcülükle eşdeğerdi ve ancak çok baskıcı bir sosyal mühendislik yoluyla hayata geçirilebilir.

Gerçekten de kendini kamusalılaştıran dindar siyaset, devlet eliyle dinin inananlarca ya da adı Müslüman adı olan ama yaşantısı itibarıyla farklı deneyimler yaşayanlarca nasıl pratik edilmesi gerektiğini ve nasıl bir inanmanın doğru inanma olacağını tektipleştireceğine dair kanıtlar sergiliyor. İçki içilip içilmeyecek yerleri belirlemeye, zınayı suç kapsamına almaya, kızların rıza ile seks yapma ya da evlenme yaşını düşürmeye gayret edeceğine dair işaretler verip, oluşan tepkilere göre 'şimdilik' olduğu izlenimini veren geri adımlar atıyor. Kısacası kendi hakikatini değişik kesimlere 'tek hakikat ve onun meşru pratiği' şeklinde sunacağına dair işaretler veriyor, ahlakçı yani politik açıdan liberal olmayan ve inançlara ve inançsızlığa eşit mesafede durmayan bir oluşuma gittiği duygusunu ve düşüncesini uyandıracak faaliyetlerde bulunabiliyor. İsmi Müslüman ismi olup çok dindar olmayan, ya da harfiyen dindar olmayan, ya da ateist ya da agnostik olan, ya da pratikleri yerelliğiyle örtüşür biçimde değişken ve çeşitli olan, ya da dinin gereklerini daha reformist ya da kendine ve inandığı kutsal varlıkla aralarındaki özel manevi ilişkiye göre anlamlandıranlar açısından, özellikle de dini kimlikleri politik merkezle ilişkileri itibarıyla şekillenmiş yerel öğeler ve kendine özgü yerel pratikler taşıyan ve tek tip olmayan Alevi gelenekler açısından, bu tektipleştirici dindarlaşıma ve dayatmaya maruz kalma ihtimali bile varoluşsal bir yokolma tehditi içeriyor. Kamusallaşma ne de olsa yerelde kendi tarihselliği itibarıyla çeşitlilik arzeden din pratiğini merkezi şekilde kurala ve tektipleşmeye dökecektir. Bu yereldeki çeşitliliğin, pratikler ve inançtaki farklılıkların ve ayrışmaların yokedileceği ihtimalini ve tehlikesini içerir. Devletle örtüşmüş her türlü inanç, kendini devletin kaynakları ve gücünü kullanarak tanımlar ve kurumsallaştırırken, kaçınılmaz olarak 'doğru' inancın teori ve pratiğini de yereldeki çeşitliliği yokedecek şekilde sabit hale getirir ve düzler. Nasıl tek etnik millet temelli devletin pratikleri etnik ve linguistik çeşitliliği düzlediyse, tek din temelli devletin pratiği de dini ve spiritüel çeşitliliği ve inanmama ya da farklı deneyimleme olasılığını yokedecektir ve dünyadaki örneklerinde de yoketmektedir.

Bütün bunlar, neden Sünni Müslümanlığın kamusallaşmasının Türkiye özelinde ve bazı kesimler açısından endişe uyandırıcı olabileceğini ve bu endişenin illa da antidemokratik bir tepkisellikten kaynaklanmayabileceğini gösteriyor. Dini, hayatının odak noktasına koymayan azınlıklar; hangi dine mensup olurlarsa olsunlar ya da bir dine mensup da olmasalar, özgürlüklerinin ancak inanç ve inançsızlığa ve inancın çeşitlilik arzeden pratiklerine eşit mesafede duran bir devlet yapısı altında eşit biçimde korunacağını, demokratik bir toplum anlayışına sadık kalarak ve kamu alanında savunulabilir sebeplerle pekâlâ düşünebilirler. Bunu düşündüklerinde ve devletin inanca ve inanç türlerine eşit mesafede durması gereğini ifade ettiklerindeyse herkes için en adil olacak çözümü öneriyor olurlar. Bu çözüm seküler bir devletin demokrasinin çoğulculuğu açısından vazgeçilmez olduğu fikridir ve kanlı savaşlar sonucu Batı'da çok zaman önce keşfedilmiştir, bugün de Batı'da göçmen sorunuyla ilişkin olarak yeniden sınanmaktadır.

Aynı yollardan geçmeden ve toplumu bölmeden çoğulcu seküler ve inançlara karşı tarafsız bir çözümün herkes için en adil çözüm olduğunu görmekte fayda vardır.

Bu duygu ve düşüncelerin dayandığı, kamu alanında demokrasi ve adalet saikleriyle savunulabilir olan fikirleri yoksaymamalı ya da böyle hissetmek ve düşünmek patolojikmiş gibi davranmamalıyız. İnançlara ve inançsızlığa eşit mesafede duran, yani seküler bir rejimi demokrasi açısından gerekli ve şart olarak gören argümanlar 'ideolojik' diye damgalanmadan önce kamu alanında en azından dile getirilmeyi ve tartışılmayı hak ediyorlar. Dine ve vicdana dair tarafsızlık yani sekülerlik ideali ile devletin belli bir mezhebe taraf olup o yönde hareket etmesi 'idealinin'; iddia edildiği gibi birbirine denk, eşit ağırlıklı siyasal idealler olup olmadığını açıkça tartışmalıyız. Demokrasi fikri eğer sadece çoğunlukçuluktan ve kafa sayısının iktidarından ibaret değilse, eşit hakların tanınmasını, her vatandaşın ve grubun eşit özgürlüklerinin her zaman korunması prensibini içeriyorsa, çoğunluğu aynı dine mensup olan vatandaşların dindarlıklarını siyasallaştırarak hakları herkes adına yeniden tanımlama talepleri, eğer varsa, inançları itibarıyla azınlık olanlar ya da aynı şiddetle inanmayanlar açısından pekala antidemokratik sonuçları olabilecek bir sürece dönüşebilir. Bu endişe, toplumun en az üçte birini çeşitli sebeplerle etkiliyorsa ve bu sayı milyonlar ediyorsa, herkesi kapsaması beklenen bir rejimin bu endişenin en azından varlığını tanıyıp muhatap alması, antidemokratik bir tepkiden müteşekkil olmayabileceği varsayımını içtenlikle ele alması, demokrasinin devamlılığı ve kapsayıcılığı meselesine bir kesimin dillendirilmeye çalıştığı bir politik katkı ve katılım olarak kabul etmesi, bu endişenin olası gerekçelerini araştırması ve tanıyacağı temel hak grupları ve mutlak şekilde korunan azınlık hakları yoluyla gidermeye çalışması gerekmez mi?<sup>8</sup> Demokratik bir rejimin varlığı ya da gidişatı ne de olsa bir halkın ya da halk kesimlerinin kendilerini temsil edilmiş kapsanmış hissedip hissetmemesi sınavına tâbi olmak ve bu sınavdan sürekli şekilde geçebilmeleleriyle ölçülür. Demokratik rejimler bu yüzden, yani meşruiyetlerini, kapsayıcılıklarının kamu vicdanındaki gerçekliğine dayandırdıkları için, dile getirilmeye çalışılan tepkileri dikkate alarak, halkın bir kesimini istemeden ve planlamadan da olsa dışlamış olabilecekleri ihtimalini gözönünde

bulundurarak, bu durumu ve hissi, somut önlemler alarak gidermeye çalışır ve daha kapsayıcı olacak uygulamalara öncelik vererek cevap verirler. Demokratik toplumlarda devlet halka hesap ve güvence verir, 'sorgulamayan biat' demokratik toplumun bir özelliği değildir.

Dinin kamusallaşması ve siyasallaşması meselesi konusunda sadece dinin siyasallaşmasını olumlayan sözlerin edilmesine izin veren ve eleştirel argümanları siyaset ve kamu alanının dışına iten yaklaşımlar, eleştirisinin ta kendisini antidemokratik ilan ediyor oldukları izlenimini uyandırır. Yasakçı ve susturan bir kamu alanı, kamunun yönlendirmesine, politik katılım ve tercihlerine kendini, amaçlarını ve kulaklarını kapamış demektir. Bu da kuşkusuz o başta sözü edilen ve demokratik saiklere dayanarak meydana gelen endişeyi büsbütün doğrular ve arttırır, güven bunalımını kural haline gelir.

8 Bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışma Binnaz Toprak ve ekibinin yaptığı çalışmadır. Sosyal bilim fikrine en şüpheyle yaklaşan ve içinde sayı geçen her çalışmaya 'pozitivist' damgası vuranların bile bu çalışmayı 'metodunu zayıf buldukları için' kaale almamaları ve üstünde düşünmemeleri, en hafif deyimle ilginçtir. Tan Morgül, Nedim Şener, Binnaz Toprak, İrfan Bozan, Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler, 1. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, Mart 2009.

Türkiye’de de böyle olmuştur. Aslında kamu alanında son derece demokratik amaçlar çerçevesinde savunulabilir ve gözleme ve deneyime pekâlâ dayanan bir endişe bütünü ve bunun demokratikleşme yolunda bir katkı imkânı yerine; en iyi ihtimalle bir tür patoloji, en kötü ihtimalle de antidemokratik olma dürtüsü ve hatta militarizm olarak ele alınması, inanılmaz bir kutuplaşmaya ve kamusal tartışma alanının en azından dinin kamusallaşması ve siyasallaşması konularında toptan tükenişine ve kapanışına sebep olmuş durumda. Bunda, bir kesimin bir dönem darbe destekçiliğine yeltenmiş olmasının payı da kuşkusuz ki var. Ancak darbe ihtimalinin kalmadığını en yetkili ağızların açıkladığı şu günlerde ifade bulan eleştirileri halen darbe destekçiliğiyle açıklamak, inandırıcı görünmüyor.<sup>9</sup>

Batı ülkelerinin izlediği yolun aksine, sekülerleşmeyi ve bireyselleşmeyi tabandan gelen sosyal ve ekonomik değişimlerin radikalleşmesinden doğan şekilde değil, tepeden inme şekilde yaşayan bir ülke Türkiye. Herkesin fanatik şekilde seküler olduğundan ama gurur duyduğu ama dert yandığı, ama herkesin fanatik şekilde seküler olduğu masalına kendini inandırmış olduğu bir ülke aynı zamanda. Oysa, Cumhuriyetin bu konuda en ödün vermez olduğu döneminde bile (sekülerliğini değil) laikliğini Sünnilikten kopartmamış, devletin resmi dini olarak Sünniliği benimsemiş, halihazırda vatandaşlarının adlarına bakarak kim ve ne olduklarını onlara sormadan, sorma yetkisinin olup olmadığını da sorgulamadan, dinlerinin ne olduğunu kimlik kartlarına basan ve 1980 darbesinden beridir de, 9 yaşından itibaren çocuklara ‘zorunlu din ve ahlak bilgisi dersi’ adı altında, Sünni İslamın geleneklerini, ‘üstünlüğünü’ ve ritüellerini anlatan bir ülke Türkiye. Türkiye’nin seküler olup olmadığını belki de kendini ‘Müslümanlığı daha özünden kavramış Müslüman’ sayan bazı laiklere ya da daha ‘gerçek Müslüman’, dini harfiyen uygulayan - ortodoks - dindarlara değil de, bu toprakların Müslüman olmayan, Musevi olan, Hıristiyan olan ve Alevi olan vatandaşlarına sormalıyız. Agnostik ve ateist olanları, evlilik yoluyla birden fazla dinin kültürüne tâbi olmuş kimseleri de unutmamalıyız. Bence onlar Türkiye’nin gizliden gizliye hep Sünni Müslüman bir devlet olmuş olduğunu ve şimdi gitgide daha da Sünni Müslüman bir rejim kurma yönünde ilerlediğini ve buralarda herkesi eşit derecede kapsayan ve herkese eşit hak ve özgürlük tanıyan bir anayasal demokrasi kurma ümidini yitirmekte olduklarını söyleyecekler bize.

## **NEOLİBERAL DÜNYA DÜZENİ VE DİNİN SİYASALLAŞMASI OLGUSU İLİNTİLİ Mİ?**

Din ve demokrasinin adeta eşanlamlıymışçasına kullanılabilir olması, günümüze özgü bir durum. Tüm dünyada neoliberal ekonomi bağlamında, küresel olarak özelleştirme yaşanırken ve sosyal olması gereken devletler sunmaları gereken hizmetlerin alanından hızla çekilirken, din konusunda bir yeniden kamusallaşma yaşanıyor. Bu politik ve ekonomik planda özelleştirme meselesiyle din açısından kamusallaşma meselesinin ilintili olduğunu ortaya koymamız mümkün. Profesör Ayşe Buğra’nın sık sık vurguladığı gibi, neoliberal gidişat ve devletin sos-

---

9 “Erdoğan: Ordu ile güven bunalımını aştık”, Milliyet, 21.3.2009. <http://www.milliyet.com.tr/Siyaset/ SonDakika.aspx?aType=SonDakika&ArticleID=1073825&Kategori=siyaset&b=Erdoğan: Ordu ile guven bunalimini astik...&ver=50>.

yal hizmetlerden, sosyal hak sağlama görevinden vazgeçiyor olması, aynı anda, yardımseverlik ve sadaka verme faaliyetlerinin artmasıyla eşzamanlı olarak gerçekleşiyor.<sup>10</sup> Zira varolan yoksulluk, neoliberal ortamda daha da artıyor, varolan gelir eşitsizliği daha da bozuluyor. Neoliberal ortamda küçüldüğü savını sadece ve sadece sosyal haklar ve hizmetler konusunda gerçekleştiren ve güvenliği sağlama amaçlı faaliyetleriyle iyice büyüyen neoliberal devletler, yoksulluktan işsizlikten ve alternatifsizlikten sokağa dökülen insanlara, sosyal hak ve hizmet götürülmesi gereken ve eşit medeni, siyasal, sosyal ve kültürel haklara ve haklarını gerçekleştirebilecekleri özgürleşme amacıyla kullanabilecekleri olanaklara kavuşturulması gereken vatandaşlar olarak değil de, bir güvenlik tehditi olarak bakıyor.<sup>11</sup> Bunun sonucunda da bir sarmala giriliyor; yoksulluk arttıkça güvenliği sağlamanın zorlaşacağı düşüncesiyle, güvenlik harcamalarının bütçeden aldığı pay arttırılıyor ama sosyal devlet artık politik bir proje olarak bile düşünülmediğinden ve sosyal devlet talebi yerine siyasal din talebi pazar bulduğundan 'devlet güçlüyor daha etkin hale geliyor' deniyor. Oysa güvenlik bütçesi ve özelleşen güvenlik sektörü sürekli büyüyor, neoliberal ortamda küçülen tek devlet var, o da demokratik ve sosyal devlet. Sokağa dökülen yoksullarla birer güvenlik tehditi olarak 'ilgilenen' devletler, sosyal devletin yerine getirmesi gereken hizmetleri, sağlığı, sosyal sigortayı, eğitimi özelleştiriyor ve bu hizmetleri sağlama görevini sivil topluma devrediyorlar. Sivil toplum, 'gönüllü yedek devlet' şeklinde hareket etmeye başlıyor.

Dindar olan ve olmayan yardımseverlerin kurduğu sivil toplum kuruluşları, artık o kuruluşun felsefesine göre, kim hakeden yoksul kategorisine giriyorsa, ya dindar ya da laik görünümü yoksullara seçici bağışlar yapıyorlar.<sup>12</sup> Bu yöntem sosyal devletin yapması gereken hizmetlerle alakası olan bir yöntem değil, sadaka da hak yaratmıyor ve tüm yoksulları kapsayacak şekilde işleyişe sokulamıyor; sivil toplumdan yontulma gönüllü yedek devlet ancak bu kadar sosyal devlet olabiliyor. Bağışlar; arkası gelecek mi belli olmayan, 'hakeden yoksul'un yardım alacağı kuruluşa göre laik mi dindar mı olduğuna bakılarak yapılan ve dolayısıyla, adını koymadan bazı keyfi uygunluk kriterlerini şeffaflık da arzetmeyen şekilde dayatan uygulamalar şeklinde beliriyor. Açık ki, bu oyunda en fazla politik sermayeyi de, parası daha fazla olan ve sadakasını oya ve siyasal güce dönüştürebilen grup toplayacaktır. İslami sermaye de içeriden ve dışarıdan gürül gürül gelmeye devam ettiği için, yedek devlet olma ya da özel ve seçilmiş gruplara sosyal hizmet sağlama yarışında, parsayı ve oyu Müslümanları temsil ettiklerini söyleyen parti alıyor.

Aynı yardımsever kuruluşlar, devletin yurt açma ve kaliteli parasız eğitim verme derdinden elini eteğini çekmesinden istifade ederek, yoksul ailelerin ne yapıp ederek okutmak istedikleri evlatlarını özel yurtlarda yatırıyor. Onların her ihtiyaçlarıyla anne, baba, kardeş gibi ilgileniyor, giydiriyor, yediriyor, içiriyor, en iyi dostları oluyor ve Sünni Müslümanlığın en tektip ritü-

10 Ayşe Buğra, Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, Ocak 2008, s. 233-245.

11 Bilgen Candas, A. , 2007-02-28 "Hobbesian Security Paradigm and the Politics of Fear" Paper presented at the annual meeting of the International Studies Association 48th Annual Convention, Hilton Chicago, CHICAGO, IL, USA Online <PDF>. 2009-02-04, [http://www.allacademic.com/meta/p181126\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p181126_index.html).

12 Ayşe Buğra, age.

ellerini de gençlere bu arada sistematik şekilde aşıyorlar. Bu devlet-sivil toplum koalisyonu şeklinde gerçekleşen sosyal mühendislik atağı esnasında, duruma, sosyal açıdan küçülerek ve yurtları, yardım kuruluşlarını ve vakıfları asla denetlemeyerek katkıda bulunan devlet; yetiştirilişi itibariyle tektip şekilde dindar hale gelmiş, dini düzlemde siyasallaşmış, herkesin gözü önünde aileden getirmedeği tarzda bir dini kimlik edinmiş gençlerin arasından kadın olanlarını seçip, üniversitelerine almıyor! Üstelik bunu kadın erkek eşitliğine önem verdiği için yaptığını söylüyor. Türkiye'deki durumun tuhaf yanı, belli tarikatlara mensup dindar Müslüman yaratan sivil toplumla, güvenlikçi kimliğine geri çekilmiş devletin, bir paranın iki yüzü gibi aynı amaca yanıt verdiğinin konuşulamaması, bu esas meseleyi konuşamayacağımız kadar döngüsel bir tartışmanın içine düşmüş olması.

Dinin Türkiye'de neden bugün olduğu şekilde siyasallaşmış olduğunun ve siyasetin asıl konularının siyaset alanı dışına itilmişliğinin sebepleri bir yandan özellikle 12 Eylül darbesine, diğer yandan da modernleşmeyi seçici bir şekilde benimseyen neoliberal Müslümanlık olgusuna uzanıyor. Yeniden siyasallaşan dinlere dayalı toplumlar moderniteyi seçici şekilde neoliberal ekonomisi ve pazarıyla benimseyip, eşit haklar ve özgürlükler düzleminde reddedebiliyorlar. Bu durum çokkültürcüler tarafından 'alternatif moderniteler' şeklinde görecelilik merceğinden yorumlanıyor. Bu regüle edilmemiş piyasa faaliyeti neredeyse 19. yüzyıl İngiltere'sinde olduğu kadar vahşi bir kapitalizmin görüntülerini de ortaya çıkarıyor.

Tarihe baktığımızda tam da bu tür vahşi süreçler esnasında, kadınların özel alandan çıkıp iş gücüne katılmaya mecbur kaldığını ve bu mecburiyetten kadın hareketlerinin ve de kadınlara eşit ücret, eşit hak, eşit oy hakkı gibi gerekliliklerin doğduğunu görüyoruz; aynen emek hareketlerinin de bu esnada doğmuş olması gibi. Sosyo-ekonomik gelişme dünya tarihinde kültürel değişime ve politik dönüşüme öncülük etti. Bu kural sosyal mühendislik marifetiyle Müslüman toplumların istisnasını oluşturduğu bir kural haline geliyor; zira örneğin petrol zengini Suudi Arabistan, kişi başına düşen geliri itibariyle dünyanın en zengin ülkelerinden biri olmasına karşın, tabii bir yandan endüstriyelleşme yerine petrol zenginliği üzerinde şekillendiği için, kadınların ikinci planda eşit olamadan, topluma katılmadan, sosyal üretim süreçlerine katılmadan ve siyasallaşmadan kalmasının ve bu şekilde bırakılmasının sosyal mühendisliğini sistematize etmiş gibi görünüyor. Petrol zengini olmayan Türkiye'de de, sosyo-ekonomik kalkınmanın; kadınların iş gücüne katılmaları, erkeklerden bağımsızlaşmaları, evlenecekleri kişileri ve boşanacakları zamanları seçmeleri, meclisteki, yerel yönetimlerdeki ve siyasal partilerdeki kadın oranı gibi alanlarda oranlara bakarak, hemen hiçbir ilerlemeye yolaçmadığını hatta son yıllarda çok da geriye gidildiğini görüyoruz, bunca 'devlet feminizmi' geleneğine yapılan sevecen ya da eleştirel atfe rağmen!

## **ANTİDEMOKRATİK DİRENİŞ**

Müslüman toplumlar özelinde yaşanan en derin ve sessiz antidemokratik direniş, kadınların eşitliği ve homoseksüellerin eşitliği konularında ortaya çıkıyor. Hiçbir monoteistik din grubu bu antidemokratik direnişten muaf değildir, bunu da eklemekte fayda var. Türkiye özelinde, bu antidemokratik direnişle karşılaşanlar listesine ayrıca, ayrı bir dinin mensubu olduklarına

dair beyanlarına karşın Sunniliğin bir kolu olarak anılandırılan Alevileri, anadillerini bir kenara atmak zorunda kalmadan ve hayatları üzerinde karar verme hakkını mutlak şekilde devretmeden yaşayabilmek isteyen Kürtleri, merkezin anladığı anlamda ve merkezi ölçütlere uyararak Müslüman olmadıkları için yeterince Müslüman addedilmeyen ve davranışsal açıdan tektip dindar hayatlar yaşamaya koşullandırılmaya çalışılan reform Müslümanlarını, belki hayatlarını nesillerdir dini kıstaslara göre belirlemedikleri için, agnostik ve ateist olarak adlandırılabilirler. Bunların dışında, yukarda sözü geçen hemen tüm grupların bir kenara ittiği ya da yoksaydığı, demokratikleşme konulu tartışmalarda adalet arayışlarına gitgide daha az değinilen, toplumun zenginliğini üretirken eşzamanlı olarak yarattığı yoksullar, işsizler, alt gelir gruplarına mensup olanlar, iş güvencesi olmadan feci şartlarda çalıştırılanlar, asla hayatını idame ettirecek derecede kazandıracak işler bulamayacaklar olanlar ve onların varlığıyla ve gitgide artan yoksullaşmalarıyla iyice göze batar hale gelen gelir eşitsizliği durumu var. Kadın ve çocuklar sayıları hergün artan yoksulların çoğunluğunu oluşturuyorlar. Bu durum sosyal hakları tanıma gereğini demokratikleşme açısından vatandaşlara eşit medeni, politik ve kültürel hak tanıma meselesiyle başabaş ve acil bir konuma oturtuyor, eşit hakların siyasal, kültürel ve ekonomik boyutlarının birbirinden ayrılamayacağını açıkça sergiliyor.

## **‘DEMOS DEĞİL EROS’**

Demokratik toplumların benzer özellikleri olduğu kadar, demokratikleşmeye çabalayan Müslüman toplumların da benzer özellikleri var. Bunlardan ilki ve en önemlisi kadınların durumunun fotoğrafını en acıklı haliyle çeken veriler. Bunlar içinde, en yakın zamanda yapılmış bir araştırmaya değinmek istiyorum. Dünya Ekonomik Forumu’nun 2007’de yaptığı araştırma, kadınların durumuna sosyal, ekonomik ve politik kıstaslara eğilerek yaklaşmış ve toplumsal cinsiyet konusunda dünyada kadınların ne durumda olduğuna bakmış.<sup>13</sup> Araştırmacıların baktıkları arasında politik temsiliyet, emek gücüne katılım, eşit ücret politikaları, gelir düzeyi, eğitim düzeyi gibi ölçütler var. Araştırma 128 ülkeyi kapsıyor. Ülke sıralamalarına şöyle bir baktığımızda, 100. sıradan 128. sıraya dek adı geçen ve kadın erkek eşitliği konusunda ısrarlı şekilde en kötü performansı gösteren ülkelerin hemen hepsinin Müslüman ülkeler olduğunu görüyoruz. Bunlar arasında bile çoğundan daha kötü durumda olan Türkiye, ‘gururla’ 128 ülke arasından 121. sıradaki yerini alıyor. Türkiye’de artan nüfusa karşılık kadın istihdamı hızla ve açıklanamaz şekilde düşüyor, kadınlar ev dışında ya pek çalışmıyorlar, ya çalıştırılmıyorlar. İstatistiklerin çoğu enformel sektöre de baktığı halde sonuçlar bu şekilde. Bu araştırmalar iki yüz yıl önce yapılırsa Müslüman ülkeler bu denli göze batan bir istisna olmayacaktı. Bugünse soru sormak gerekiyor, neden sadece Müslüman toplumlarda kadınların durumu erkeklere nazaran bu kadar kötü hala?

World Values Survey araştırmacıları Ronald Inglehart, Pippa Norris ve Türkiye’den Yılmaz Esmer 2002-2003 yıllarında yazdıkları raporlarda, eğer ‘İslami medeniyet’ diye bir olgu ta-

13 Araştırmaya <http://www.weforum.org/pdf/gendergap/report2007.pdf> adresinden ulaşılabilir.



nımlanabilirse, bu durumun kadınların durumu, konumu ve cinsiyet temelli ayrımcılık, cinsel tercih ve yaşantı kökenli hoşgörüsüzlükle özetlenebileceğini gözler önüne seriyorlar. Hatta Inglehart ve Norris, Müslüman toplumların demokratik açıdan sorununun 'demos değil eros' olduğunu ifade ediyorlar.<sup>14</sup> Ataerkillik Müslümanlığa özgü değil kuşkusuz ama bugünün Müslüman toplumları, hemen her toplumun geçmişten miras aldığı ve bu konuda reddi miras yoluna gittiği ataerkil kültür ve normları dönüştürmeye karşı en fazla direnişi gösteren toplumlar.

Bu duruma bakıp bazılarının yaptığı gibi İslami medeniyeti ya da Müslüman toplumları demokrasiye asla uyarlı hale gelemeyecek ataerkilliğini dönüştüremeyecek kültürler olarak incelememiz de mümkün. Aynı tabloya bakarak daha sosyolojik ve tarihsel bir tavır alıp, Müslüman toplumların demokratikleşmeyi gerçekleştirmek için, özellikle kültürel planda, gerekli olan politik liberalleşmeyi henüz hayata geçiremediklerini, bunun olması için vicdanı ve inancı hür bırakan bir ortama ihtiyaç duyulduğunu söylemek de mümkün. Sosyolojik ve tarihsel tavır benimsemek, kültürelci ilk savı benimsemeye nazaran, hem etik açıdan doğru, çünkü bir tür Müslümanlık karşıtlığı hatta ırkçılığa meydan vermiyor ifade edilen; hem de tarihsel açıdan daha doğru, çünkü sonuçta monoteistik üç dinin kitapları, meseleleri ve kadına bakışları pek çok ortak noktada birleşiyor. Açıkçası, bugünün Müslüman toplumları örneğin yüzyıl öncesinin Avrupa'sının Hıristiyan toplumlarından, hatta bugünün bazı dindar Hıristiyan ya da Musevi toplumlarından daha katı ve hoşgörüsüz (illiberal) ya da daha kadın düşmanı ya da daha hoşgörüsüz değiller. Tarih içinde siyasallaşırken, örneğin Avrupa'daki Hıristiyan toplumların katı dindar ve dışlayıcı doktrinleri ve prensipleri kendilerini nasıl dönüştürebildiyse ama savaşlar ve mücadeleler ama kanunlar yoluyla ve zamanla, o zaman Müslüman toplumların da benzer bir politik liberalleşme sürecini yaşamaması için özel bir sebep yok, yeter ki bu yönde eşitlikçi çoğulculuk arzulayan ve talep eden bir siyasi irade gelişsin. Sosyal ve kültürel dönüşüm hiç mümkün olmasaydı, bugün hiçbir yerde demokratik açılım olmamış olurdu. Demokrasinin bazı yerlerde bazı koşullarda ortaya çıkabilmiş olması, başka yerlerde ve başka koşullarda da mümkün olabileceğinin apaçık bir göstergesi. Ayrıca eşit özgürlükleri herkes açısından içi dolu hale getirecek uygulamaları hayata geçirmenin bir anda olup bitecek dönüşü olmayan bir mesele olmadığı da, Batının bugün hukuk normlarını, seküler ve sosyal devlet fikrini Müslüman göçmenler konusunda yeniden tartışması meselesi ışığında ortaya çıkıyor. Herkesce adil olanı toplumlarımızı değiştikçe tekrar ve tekrar düşüneceğiz; dönem dönem keşfedilmiş bazı adil prensipleri tarihin yeni dönemlerinde yeniden başka perspektiflerden keşfedeceğiz. Aslen eşitlikçi olan demokratik siyasetin meseleleri ve çabası hiç bitmeyecek.

Demokrasiyi kendi kendini yeniden üreten, bir kez olup bitmeyen, her yeni neslin benimsemesi beklenir; herkes için adil, kimsenin, kimsenin mutlağının hegemonyası altına girmediği bir ortak yaşam biçimi ve siyaset tarzı olarak tanımladığımız ölçüde, onun kendi kendini doğurmasını ve yeni nesillerce benimsenmesini mümkün kılacak olan kıstasları da, demokratik önkoşullar ve değişmez prensipler olarak kurumsallaştırmamız ve zamanla eşitliği içselleştirmemiz

14 Norris, P. and Inglehart, R. 2002 'Islam and the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis.' John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Faculty Research Working Papers Series, s. 15.

Ayrıca Yılmaz Esmer'in aynı kitaptaki "Is There an Islamic Civilization?" makalesine aşağıdaki linkten de ulaşılabilir, [http://www.worldvaluessurvey.org/Upload/5\\_Esmer.pdf](http://www.worldvaluessurvey.org/Upload/5_Esmer.pdf).

gerekiyor. Bu önkoşullar ve prensipler aslında çok fazla sayıda da değiller: Kişilerin medeni, siyasal, sosyal ve kültürel haklarının dokunulmazlığının, bu hakların ve özgürlüklerin bütünlüğünün tanınması, bu eşit özgürlükler rejimini mümkün kılacak şekilde, devlet aygıtının parçalarının yeniden düzenlenmesi ve yeni demokratik yasalara uyumlu hale getirilmesi, hak ihlalleriyle etkin şekilde başedilebilmesi için verilecek, yazılı ve yazılı olmayan yerleşik gelenekleri sorgulatici, eşitlik idealini anlatan, ayrımcılık ve sosyal hiyerarşinin her türüne karşı duran eleştirel kuşaklar yetiştirecek dönüştürücü bir eğitim, düzenli aralıklarla yapılan ve içine hile karışmayan, herkesin benzer miktarda para koyarak kampanya yapabildiği şartlarda, kampanyaya yapılan yardımların miktarının ve paranın nereden geldiğinin şeffaf hale getirildiği seçimler, devlet ya da sivil toplumun bazı kesimleri tarafından maddi ya da manevi baskıya maruz bırakılmayan ya da seve seve baskı altına girmeye heveslenmeyen nispeten serbest bir medya ve vatandaşlarla aynı demokratik yasalara tabii olan, ayrıcalıkları olmayan ve güçleri nispetinde sorumlulukları da arttırılmış güvenlik güçleri ve kolluk kuvvetleri. Demokrasinin önkoşulu ve değişmez prensipleri olan bu koşullar, bir demokrasinin her seçim sonrasında rejim değiştirmesi ya da bazı azınlık grupların aniden dışlanması ve eşit vatandaşlık rejiminden çıkarılması ihtimalini en aza indirdikleri için değişmez hükümler olarak addediliyorlar. Türkiye'nin demokratikleşme süreci de başarılı olmaya yaklaştığı ölçüde bu kriterleri kurumsallaştırmak, toplum da kriterlerin bizzat adalet ve demokrasinin bir rejim olarak devamlılığı açısından gerekliliğini içselleştirmek zorunda.

Müslüman toplumlar ya da ataerkilliğini korumak isteyen toplumlar, kadınların 'grup olarak farklılıklarını' tanımakta genellikle daha rahat hareket ediyor, fakat kadınların 'kişiler olarak eşitliklerinin' tanınması konusundaki demokratikleşmede ciddi sorunlar yaşıyorlar. Bu durumu başörtüsüne özgürlük savunan kadınların başı çektiği bazı örgütlerin beyanlarına bakarak söylemek de mümkün. Yakın zamanda Boğaziçi Üniversitesinin BÜKAK öğrenci kulübü çeşitli kadın derneklerinin yöneticileriyle konuştu ve onlara eşitlik, farklılık ve homoseksüellik konularında önemli sorular sordu.<sup>15</sup> Bazı derneklerin mensupları eşit hak arayışı ve kadın erkek eşitliğine açıkça referans verirken bazı derneklerin mensupları aradıklarının asla eşitlik olmadığını, 'sadece demokratik haklarını ve farklılıklarının tanınmasını' istediklerini, homoseksüellik konusunda da 'inançlarının ne dediğinin belli' olduğunu ifade ediyorlar.

Burada ilintili bir soruna da değinmekte fayda var: Anayasal ve eşitlikçi demokrasilerde kimliklerin öznelinin gruplar şeklinde değil de, eşit kişiler olarak tanınması gerekliliği, bazen ironik şekilde daha fazla eşit özgürlük ve demokrasi isteyen gruplarca, 'kişi hakları tanınırsa farklılıkların ve kolektif şekilde icra edilen özgürlüklerin tanınmayacağı' şeklinde yorumlanabiliyor. Oysa kişilerin eşitliğinin tanınması, kolektif şekilde icra edilen, ama kişi hakları olarak tanınan, mesela sendikal ya da kültürel hakların temel haklar olduğu gerçeğini yoketmediği gibi, kişilerin eşitliğine yapılan vurgu, grup ve cemaatlerin, aile ve evebeynlerin kişiler ve özellikle de cinsel kimliği ve cinsel yönelim ve tercihleri farklı ya da mülksüz kişiler üzerinde kurabildiği şiddet ve baskıyı engelleme amacını taşıyor. Ne de olsa hiçbir grup homojen değil ve her kültürel grubun içersinde farklılıklar, farklı gelenekler, farklı tarih deneyimleri mevcut.

---

15 BÜKAK - Boğaziçi Üniversitesi Kadın Araştırmaları Kulübü, Bü'de Kadın Gündemi, Sonbahar 2008, sayı: 15.

Azınlıkların içinde de azınlıklar var.<sup>16</sup> Gruplara kişilemiş gibi davrandığımızda ve onları tek bir kişi gibi ya da tek bir vücut gibi algıladığımızda, o grup içerisindeki farklılıkları, farklılıklardan doğan ve dolayısıyla çelişki ve çeşitlilik gösteren adalet arayışlarını ve tabii kültürel çeşitliliği ve zenginliği de düzlemiş ve yoksaymış oluyoruz. Açık ki, bundan da en fazla, bir azınlığın bile içinde varolan ve de daima her grupta - ama o ama bu sebeple - daima azınlıkta kalarak

varolacak olanlar zarar görüyor. Oysa grupta zaten herkes aynı şekilde hissediyor ve düşünüyorsa, kişisel olarak kendilerine tanınmış siyasal hakları pekâlâ blok şekilde bir grup olma bilinciyle kullanacaklardır. Kişisel haklar kimseyi de bireyci bir felsefe benimsemeye hatta haklarının varlığını kabul etmeye de zorlamamaktadır. İstemeyen haklardan faydalanmaz. Amaç haklarını koruma güçlüğü yaşayan savunmasız durumdaki kişi ve grupları buna ihtiyaç duydukları ve haklarını icra etme yoluna başvurdukları zaman demokratik bir devletin güvencesinde tutabilmek, gerektiğinde kişileri kendi ailelerine karşı bile koruyabilmek, ezilmeyi istemeyen kimseyi, kimseye ezdirmemektir. Grupların farklılıklarını tanıyıp eşitliğini tanımamak, devletin o grupları oluşturan kişilere olan demokratik sosyal devletten kaynaklanan sorumluluğunu azalttığı ölçüde, demokratikleşememeyi de sabitleştiriyor. Dolayısıyla eşitliğin yanısıra farklılıklardan doğan ve eşitlik ilkesiyle çatışmayan hak taleplerini tanımak, daha demokratik olabiliyor. Buna karşılık, eşitliği ve eşit hak taleplerini dışlayan bir grup farklılığının tanınması hiç de özgürleştirici ya da demokratik olmayabiliyor.

Ataerkil davranış kalıpları dindar toplumlarca sadece yeniden üretilmiyorlar, ataerkillik din tarafından ayrıca kutsallaştırılıp dokunulmaz, eleştirilemez kılınmış da olabiliyor. Bu durum din tarafından onaylanmış ataerkillik sorununu dindar toplumlar özelinde iyice içinden çıkılmaz bir hale getiriyor. Şöyle ki; kadın erkek eşitliğini sağlamak ya da homoseksüel heteroseksüelin eşitliğini sağlamak, sadece ataerkil bir toplum düzenini değil, dinin buyruklarının bugünün Müslümanları tarafından nasıl yorumlanacağını da yeniden düşündürmeye başlıyor. Ya da duruma göre, bu tarz bir yeniden yorum çabası ve kapsayıcılık çabası bir türlü başlamazsa da, demokratikleşme çabası sekteye uğruyor. Dindar bir toplumun; mutlaklığına inandığı ve inanmakta da özgür olduğu ölçütleri, bu ölçütlerin siyasal sonuçlarını gözönünde bulundurarak yeniden düşünüp yorumlamasına ve tartışmasına izin verildiği ölçüde, demokratikleşme sürecinde din, politik anlamda liberalleşip, demokrasinin önkoşullarını benimser hale gelebilir.

## SONUÇ YERİNE...

Şu bir gerçek ki, demokratikleşme ile içiçe ilerlemesi gereken politik anlamda liberalleşme ve devleti seküler ve tarafsız hale getirme çabası, kısaca Pandora'nın Kutusu'nun içeriği, başörtülü kadınların kamu alanında görünüp görünemeyecekleri, üniversiteye girip giremeyecekleri sorunundan ibaret değil. Bunların dışında ve ötesinde; temel özgürlükler meselesi ve varolan hak ihlalleri de bunlarla sınırlı değil. Meselenin bir sonraki perdesi, kamu alanında görünür

---

16 Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity, editör: Avigail Eisenberg ve Jeff Spinner-Halev Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

hale gelen dindar kadının, sosyo-ekonomik ve politik katılım alanında ilerlemesine ve eşitlik arayışına, bu talep ortaya çıktığı vakit, dindar erkeklerce ve dindar kadınlarca ne kadar izin verileceğinin saptanması meselesi. Türkiye’de biz halen Pandora’nın kutusundan ilk fırlayanı tartışıyoruz, hala ‘din demokrasi ile eşanlı mıdır’ diye soruyoruz, ama asıl demokratikleşme sürecinin sorunu, eğer demokratik tartışmalara izin ve imkân verilirse, kutudan bundan sonra çıkacakların, kimi hangi tarafta durmaya zorlayacağı sorunu. Farklılıklara saygı duyan ama hepsine eşit mesafede duran bir eşitlik kriteri mi seçilecek, eşitliği reddeden kültürel göreceli bir farklılık anlayışı mı? Eşitlikçi olmayı mı seçeceğiz, parçalı dinler hukukunu mu?

Demokratikleşmenin, derinleştiği ölçüde dindar olanları da kendi aralarında konuşmaya tartışmaya ve anlaşmazlığa sevkedebileceğinin ve dindarları da dindarlıklarının demokratlıklarına oranı çerçevesinde kendi aralarında karşı karşıya getirebileceğinin altını çizmek istiyorum. Eşit haklar anlayışı ve demokrasi prensibi birbirinden kopuk prensipler olmadıkları için; ama eşit haklardan, ama adil, demokratik ve kapsayıcı olma özleminden yola çıkan iki yol da bugün birbirine varacak. Demokratikleşme derinleştiği ve gerçekleştiği oranda, dindar olup da eşitlik isteyenlerle, kadınların bağımlı, erkeğe tâbi farklılığının tanınmasıyla yetinenlerin karşı karşıya gelmesi beklenmektedir. Benzer şekilde, bugün alttan alta Sünni kurumları destekleyerek laiklik taraftarı olup, aynı zamanda çoğulcu demokrasi karşıtı olanlarla, ‘dini aidiyet’ kistasına göre düzenlenmemiş bir vatandaşlık düzlemi, seküler yani dinden arındırılmış ve resmi dininden kopmuş bir devlet aygıtı ve her kesime özgürlük ve demokrasi isteyen de benzer şekilde kendi aralarında ayrışması beklenmelidir. Özellikle dindar kadınların aralarında bu tür bir ayrışma, eğer demokratikleşme gerçekten oluyorsa, artık başlamak zorundadır, ki her ne kadar küçük gelişmeler şeklinde olsa da başlamıştır. Dindar kadınların bazılarının politik, kültürel ve sosyal eşitliği her kesim için ister duruma geldikleri, ayrımcılığın ve eşitsizliğin her türlüüne karşı çıkmaya başladıkları bir gün gelirse, o gün, karşılarında önemli sayıda kadın ve erkek dindar Müslüman bulacakları da beklenilir bir durumdur. Biz bu toplumda dışı dokunur bir demokratikleşmenin olup olmadığını, dindarlığın tanımları ve yorumları üzerindeki, benzer şekilde sekülerliğin ve laikliğin tanımları ve yorumları arasındaki ayrışmada, ve ortaya çıkması istenilir olan fikir çeşitliliğinde ölçeceğiz gibi duruyor.

Demokratikleşmenin ne içermesi gerektiği konusunda, aralarında ciddi ve derin ayrılıklar olması beklenen gruplar, tek değilse de, en belirleyici olacak mücadelelerini hukuk alanında verecekler. Demokratikleşme süreci anayasal demokrasinin kıstaslarını olumlama yönünde ilerlediği müddetçe, miras alınan ‘nomos’u demokratik ‘ethos’la, yani yazılı olan ve olmayan gelenekleri, demokratik önkoşullar ve değerler bütünüyle uyumlu hale getirmek üzere yeniden yorumlamak ve seçici şekilde ama benimsemek ama terketmek durumunda kalınacak. Buna karşılık, evrensel kriterlere itibar etmektense, ‘bize göre’ demokrasi kurma yönünde atılacak adımlar, ‘bize göre’ olan nomosu, yani içlerinde fevkalade eşitsiz, haksız ve otoriter refleksleri barındıran antidemokratik öğeler taşıyan algılama biçimlerini ve algılayış ve davranış kalıplarını, pozitif hukuk haline getirmeye çalışacak. Kısacası ya varolan geleneklerin eleştirel olmayı amaçlamayan bir gözle okunup otomatik olarak pozitif hukuka dönüştürüldüğü, bir nevi gelenegi yasaya geçiren ‘çeviri yapma işlemi’ gibi birşey olacak yasa yapma işlemi ya da eşit haklar ve özgürlükler prensibi benimsenerek, demokrasiyi ve adaleti sağlayacak ve yeniden

üretecek, yeni davranış ve algılama biçimlerinin nasıl olması gerektiğinin tartışmaları üzerinden, miras alınan davranış kalıplarındaki adaletsiz, eşitliksiz, dışlamacı unsurlar dönüştürülecek.

Hukuk alanında ve politik alanda hâlihazırda devam etmekte olan nomos ve demokratik etos çatışmasına örnek vermek gerekirse, içki içilmesini ya da nerede içilebileceğini nerede içilemeyeceğini düzenlemek, kadınların kaç çocuk doğurması gerektiğine dair demeçler vermek, yaşlılara bakmanın kadının görevi olduğunu vurgulamak, 2004'te Avrupa kriterlerine uyum süreci çerçevesinde kadın hareketinin mücadelesi sayesinde anayasaya girmiş olan, kadın ve erkeklerin eşit olduğunu söyleyen, bu eşitliğin sağlanması yolunda kotalar ve sosyal haklar yoluyla düzenlemeler yapmanın devletin görevi olduğunu belirten maddeyi, 'kadınlar, yaşlılar, engelliler ve çocuklar korunmaya muhtaçtır, devlet gereğini yapar' diyen bir maddeyle değiştirmeyi önermek, Sünni Müslüman adetlerini modern hukukla çeliştiği yerlerde önceleme konusunda çaba göstermek ki örneğin pedofilyaya tekabül eden yaşın sürekli aşağı çekilmek istenmesi, rıza ile seks meselesinde, yaş küçük olanın yaşına bakmak ama yaş büyük olanın kız çocuktan kaç yaş büyük olduğunu ceza yasasında hesaba katmamak, kadına karşı şiddetin ve tecavüz ve sarkıntılığın olabilecek en ağır şekilde cezalandırılmasını mümkün kılacak düzenlemeleri yapmamak ve yapılmasına karşı çıkmak, bu toprağın insanlarına uygulanmış olan sürgünleri en üst düzeyden olumlayan demeçler vermek gibi örnekler gösterebiliriz. Toprağın gerçeklerini, tarihini, adetlerini, geleneklerini ve pratiklerini, bugünden sonra her vatandaşa eşit davranılması yönünde, herkesin eşit özgürlüklere sahip olduğu prensibini gerçekleştirme yükümlülüğünü gözönünde bulundurarak, seçici şekilde eleyerek daha demokratik yasalar üretmek yoluyla zamanla dönüştürmek durumundayız. Geçmişte demokrasi ve eşitlik yoluyla yönetilmediğimize göre, miras aldığımız gelenekleri aynen koruyarak yasaya dönüştürmek, ancak eski devlet tipini ve hiyerarşik ilişki biçimlerini yeniden üretir. Demokratik toplumlar demokratik ve eşitlikçi adetler ve gelenekler üretmek zorundadır. Eğer miras alınan kültürün, geleneğin ta kendisi antidemokratik hiyerarşik dışlayıcı öğeler içeriyorsa, demokratik yasanın görevi tam da bu alışkanlıkları gelenekleri dönüştürmek ve yerlerine yeni bir demokratik etos yerleştirmek oluyor.

Bu geleneği dönüştürme meselesinde çeşitli derecelerde ve fikirlerde olan dindarların tolerans seviyesi düşük dindarlarla yaşamaları beklenen ve verecekleri umulan mücadelenin büyük bir rolü olmalı. Toplumlar, kültürler, kültürlerin antidemokratik refleksi, sadece daha iyi yasalar yoluyla değil; aynı zamanda ve ancak 'içerden' ve 'aşağıdan' da dönüştükleri müddetçe kalıcı dönüşümler yaşanıyor. Tepeden inme kararnamelerle demokrasiye ve politik anlamda liberal bir kültüre yönelik kalıcı dönüşümler yaşanmıyor. Demokratikleşme yoluna girmiş çoğunluğu (ama az ama çok, ama dinden ayrılmış ama dinle ilgisi kalmamış birey ve ailelerden oluşan) Müslüman topluma, örneğin kadınların eşitliği prensibi, başta, dışarıdan ya da yukarıdan empoze edilmiş gibi gelebilir; ancak unutulmamalı ki, Türkiye'de birkaç nesildir süren bir kadın-erkek eşitliği pratiği de var. Seküler hayatlar sürenler de bu yaşam stilini aynı bazı dindarlar gibi ailelerinden miras almaktalar. Siyasetin hayati olduğu asıl alanına, yani 12 Eylül'den beri ve halen siyasal alanın dışına atılmış olan eşitsizliklerin eşitliğe doğru dönüştürülmesi ve ayrımcılığın yok edilmesi düzlemine yeniden yerleşmesi, eğer başarılırsa, dinin siyasallaşması tartışmalarını da daha demokratikleşmeye imkân veren bir platforma taşımakta etkin olacaktır.

## KAYNAKÇA

Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Ayşe Buğra, *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika*, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, Ocak 2008, s. 233-245.

Geoffrey Brahm Levey ve Tariq Modood (Editör), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Charles Taylor (Foreword) Cambridge University Press, 2008.

José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994.

Avigail Eisenberg ve Jeff Spinner-Halev (editor), *Minorities Within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Janet R. Jakobsen and Ann Pellegrini (editor), *Secularisms*, NC: Duke University Press, 2008.

John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Çev: Melih Yürüşen, Ankara: Liberte Yayınları, 1995.

Norris, P. and Inglehart, R. 2002 'Islam and the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis.' John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Faculty Research Working Papers Series, s. 15.

John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard Belknap Press, 1971. Yine aynı yazarın *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge Middle East Studies, Cambridge University Press; 2009.

BÜKAK - Boğaziçi Üniversitesi Kadın Araştırmaları Kulübü, *Bü'de Kadın Gündemi*, Sonbahar 2008, sayı: 15.

<http://www.allacademic.com>

<http://www.radikal.com.tr>

<http://www.resetdoc.org>

<http://www.worldvaluessurvey.org>

# DEVLET, BİREY VE ÖRGÜTLÜ DİNSEL YAPILAR ARASINDAKİ İLİŞKİLER

**Ruşen ÇAKIR**

Konuşmama, din derken öğreti olarak İslam dinini değil de, örgütlü dini ele aldığımı belirterek başlamak istiyorum. Yani Türkiye örneğinden hareketle, Alevileri ve diğer dini grupları dışarıda tutarak; devlet, birey ve Türkiye’de çoğunluğu oluşturan Sünni kesimin örgütlü dinsel yapıları arasındaki ilişkileri tartışmak istiyorum.

## TÜRKİYE’DE ÖRGÜTLÜ SÜNNİ İSLAM VE İSLAMİ HAREKETLİLİK

Öncelikle neden böyle yaptığımı açıklayayım. Batı’da dile getirilen “İslam demokrasiyle bağdaşır mı?” sorusunun yanıtı, oryantalist bir soru olduğunu düşünüyorum. İslam dininin demokrasiyle ilişkisi diğer tek tanrılı dinlerinkine benzerdir; yani onlar demokrasiye ne kadar yakınsa, İslam da o kadar yakındır ya da ne kadar uzaklarsa, o kadar uzaktır. Önemli olan sözkonusu dinin bireyler tarafından belli verili sosyo-ekonomik ve kültürel koşullarda nasıl yorumlandığıdır. Siyasi atmosfer tabii birinci derecede belirleyicidir. Dolayısıyla soruyu “Dindar Müslümanların demokrasiyle kurduğu ilişki nasıldır?”<sup>1</sup> diye sormak ve bir aşama daha yükseğe çıkartıp belki de “İslami hareketlerin demokrasiyle ilişkisi nasıldır, demokrasiyle bağdaşırlar mı?” diye sormak daha doğru olacaktır. Türkiye’yi öne çıkartmamın nedeni, Türkiye’nin gerçekten bu soruların tartışılması için çok güzel bir laboratuvar olmasıdır. Çünkü Türkiye, iyi kötü bir demokrasi ve laiklik geleneğine sahiptir.

Bu arada AKP’nin “Müslüman demokrat” olarak tanımlanmasına da değinmek isterim. Ben “AKP Müslüman demokrattır” dememekte her zaman ısrar ediyorum. Şöyle söyleyeyim; öncelikle Müslüman demokrat kavramı, çok kullanışlı bir kavram değil; Hıristiyan demokrattan hareketle kurgulandığı için yanlış bir kavram. Yani bu kavram, “Avrupa’da Hıristiyan demokratlar var, İslam dünyasında Müslüman demokratlar olacak mı?” sorusundan çıkıyor. Burada oryantalist bir bakış var bir kere, bu yanlış. İkincisi, “Müslüman” kavramını bir siyasi partinin üzerine yapıştırdığınız zaman diğer Müslümanlar ne olacak? Bu çok ciddi bir sorudur. Yani siz AKP’ye Müslüman demokrat dediğiniz zaman mesela, ANAP’a, Demokrat Parti’ye ve hatta CHP’ye ve hatta DTP’ye ne diyeceksiniz? Müslüman veya İslam kavramını bir partinin, bir grubun, tekeline verdiğiniz zaman çok yanlış bir şey olur. Üçüncü sorun da AKP’nin demokrasiyle kurduğu ilişki-

---

1 İslam üzerine düşünürken, konuşurken İslam ve Müslümanları ayırıştırma ihtiyacımı tekrarlayayım. Bu, dünyada özellikle Batı’da pek yapılan bir şey değil. İsterdim ki batıda İslam dünyasını anlamaya çalışırken, Müslümanlardan gelen her hareketi, özellikle de olumsuz hareketleri İslam diniyle açıklamaya çalışmasınlar. Yani, İslam ülkelerindeki olumlu hareketleri İslam’la açıklamıyorlar da, ne kadar kötü şey varsa bunun nedeninin İslam’da olduğunu düşünabiliyorlar. Ortada çok ciddi, çok vahim bir sorun var.

nin genellikle araçsal bir ilişki olmasıdır. AKP'yi kuran kadrolar, esas kadrolar uzun bir süre demokrasiye beşeri ideoloji olarak baktılar ve bunu bir araç olarak gördüler. Ancak çok ciddi bir şekilde, içerde 28 Şubat 1997'de başlayan süreçte, ordunun engellemesi karşısında bunun meydan okuyuşla değil ancak uzlaşma yoluyla olabileceğini görüp mecburen demokratikleşmeye gittiler. Mesela Avrupa Birliği'ni savunmaya başladılar. Bu bir zorunluluktan doğdu, zamanla zorunluluğu içselleştirdiler. Bu süreç hala sürmektedir. Ama Adalet ve Kalkınma Partisi'nin yedi yıllık grafiği, inişli çıkışlı bir grafikdir ve bu grafiğin içerisinde Avrupa Birliği ile Batı dünyasıyla, demokrasiyle, laiklikle kurduğu ilişki de inişli çıkışlıdır. Şu anki konjonktür AKP'nin reformlardan, demokrasiden daha uzak olduğu bir konjonktür gibi gözüküyor. Ama yarıncı konjonktür değişebilir. Burada konjonktür üzerinden hareketleri, siyaset, siyasi partileri değerlendirmek yerine, esas olarak bu siyasi hareketi oluşturan kişilerin en tepeden en aşağıya kadar demokrasiyi ne derece içselleştirdiklerine bakmalıyız. Burada da ilk bakılması gereken, parti içi ilişkilerde ne derece demokrasi olduğudur. AKP'de bütün kararlar büyük ölçüde Tayyip Erdoğan tarafından verilir. Başta böyle değildi ama giderek tek adam yönetimine doğru evrilen bir partiden bahsediyoruz. Dolayısıyla AKP'nin bugün Güneydoğu gibi konularda ne dediğine bakıp, demokrasiyle olan ilişkisini değerlendirmek yerine öncelikle kendi içerisindeki insanlarla kurduğu ilişkiye, kendi içerisinde demokratik mekanizmaları işletip işletmediğine bakmamız lazım. AKP ilk kurulduğu zaman daha kolektif akılla hareket eden bir partiyken, şimdi ağırlıkla tek bir kişinin yönlendirmesiyle, direktifleriyle yürüyen bir parti olduğu için demokrasinin başladığı noktadan daha az demokratik bir noktaya geldiğini söyleyebilirim.

“Hangi demokrasi?” gibi tartışmalar tabii ki gerekli, ancak bunlar bazen İslam topluluklarında lüks kaçabiliyor. En azından katılımcı demokrasinin, temel hak ve özgürlüklerin İslam dünyasının büyük bir kısmında yaşanmadığını göz önüne alacak olursak, Batı'da tabii ki önemli bir tartışma olan eşcinsel evliliği gibi konuların çok da bugünün meseleleri olmadığını görürüz. İslam dünyasının ezeli bir çoğunluğunda insanlar henüz özgür seçimlerle istedikleri kişileri seçemiyorlar; çok temel hak ve özgürlüklerden mahrumlar. Teori-pratik ilişkisine gelecek olursak; sorun şu ki, bireylerin her birinin İslam'a teorik anlamda yüklediği şeyler farklı olabiliyor. Örneğin İlhami Güler'in ilahiyatçı kimliğiyle İslam'ı yorumlayışıyla, Türkiye'deki birçok ilahiyatçının yorumlayışının çok farklı olduğunu biliyoruz. Bu anlamda herhangi bir olaya bakarken, “Bunun İslam terorisinde yeri nedir?” gibi bir soru ortaya attığınız zaman, bitmek bilmeyen bir teorik tartışmanın içersine düşüp bu arada İslam dünyasının temel, ekonomik, sosyal, kültürel sorunlarını büyük ölçüde boğabiliriz. O anlamda teoriyi, teorik tartışmaları tabii ki önemsemekle birlikte, esas olarak İslam'a inandığını söyleyen insanların İslam'a istedikleri gibi anlamlar yükleyebilmesi gerektiğini savunuyorum. Önemli olan bunların demokratik bir zeminde çoğulcu bir platformda yapılması, kimsenin kendi inancını, kendi İslam yorumunu başkasına dayatmadan yaşayabilmesidir. Laikliğin bunu sağlamakta çok ideal bir çerçeve olduğunu düşünüyorum.

Bütün kusurlarına, eksiklerine, hatalarına rağmen, Türkiye'de Cumhuriyet öncesinden beri gelen bir sekülerleşme geleneği olduğunu ve her ne kadar sekülerleşme projesinde, bu projeyi başlatanların istediklerinden farklı bir noktaya gelmiş olsa da, aslında bunun büyük ölçüde başarılı bir proje olduğunu düşünüyorum. Eğer bugün Türkiye'de dindar insanlar da kendilerini var olan yapıya ait hissedebiliyorlarsa, yine sorunlarla beraber, büyük ölçüde başarılı bir projeden bahsedebiliriz.



biliriz. Türkiye bu anlamda İslam, Müslümanların demokrasiyle ilişkisi, dini yapıların ve dinsel hareketlerin demokrasiyle ilişkisi konusunda güzel bir örnek teşkil ediyor. Şahsen 1985 yılından itibaren İslami hareketi takip etmeye çalışan bir gazeteci olarak, bu konuda birçok gözlem ve değerlendirme geliştirdim.

Öncelikle şunu vurgulamama izin verin; İslami hareket ya da hareketlilik dediğimiz zaman genellikle aklımıza siyaset geliyor, böyle olması doğal. Malum, olay medya üzerinden takip ediliyor ve medya da en kolay yola başvurup bize siyasal olanı gösteriyor. Ama İslami hareketlilik esas olarak toplumsal, kültürel, ekonomik boyutları olan bir olgudur. Bunlar daha az görünür oldukları için ya da görünmeleri, sunulmaları çok cazip olmadığı için, özellikle medya tarafından, siyasi boyut hep öne çıkartılmıştır. Ama bu siyasi boyut, kültürel, ekonomik ve toplumsal ayaklarından koparıldığı zaman hiçbir anlam ifade etmez. Yani siyaset, İslami hareketin dışı vuran, çarpıcı yönü oluyor. Siyaset denirken de akla tabii ki daha çok radikal hareketler, şiddet hareketleri ya da siyasi partiler geliyor.

Ama siyasetin çok daha alt, görünmeyen düzeylerde yaşandığını da söylemek lazım. Türkiye’de örgütlü Sünni İslam’a baktığımız zaman üç kaba yapıyla karşılaşıyoruz. Öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı var; Türkiye’de devlet, dini kontrol eder. Sünni dini yaşamı, camiler ile burada görevli olan kişileri, imamları, müezzinleri, vaizleri hepsini devlet kontrol eder. Bunlar devlet memurudurlar, camilerin anahtarları devlettedir. Yani Türkiye, yıllardan beri, dini örgütleyerek kontrol etme yolunda çok ciddi adımlar atmıştır ve Diyanet İşleri Başkanlığı bugün birçok Bakanlığın bütçesinden daha fazla bütçeye sahip olan, binlerce personeli olan bir yapıya sahiptir. Diyanet İşleri Başkanlığı devletin doğrudan bir kurumu olmasına rağmen, kendi içerisinde, yer yer bağımsız, özerk tutumlar da sergileyebilmektedir. Veya bazı yerlerdeki din görevlileri merkezden bağımsız olarak kendi yorumlarını da camilerde dile getirebilmektedirler. Ama bunda da çok sıkı denetim olduğunu hatırlatmalıyız... Özellikle hoş gitmeyen yorumları dile getiren imamlar ya da vaizlerin, cami cemaati ya da başka görevlilerin şikâyetiyle görevden alındığını, cezalandırıldığını da biliyoruz.

Örgütlü Sünni İslam’ın ikinci gücü dini cemaatlerdir. Bunların bir kısmı Nakşibendîlik, Kadirilik gibi tarikatlardır; çok köklü, çok eskiden beri gelen tarikatlardır. Bir başka bölümü de Nurculuk, Süleymancılık gibi, daha çok Cumhuriyet döneminin ürünü olan ya da Cumhuriyet’in hemen arifesinde temelleri atılmış olan İslami ekollerdir. Bu ekoller tasavvufla, yani tarikatlarla bir şekilde bağları olsa bile, geçmiş olarak, tasavvuf hareketlerinden çok daha farklı, modernliği daha fazla özümsemiş hareketlerdir. Üçüncü olarak da; özellikle 1970’li yıllarla beraber ortaya çıkan birtakım siyasi gruplaşmalar var. Bunların içerisinde tabii ki, 1970 yılında kurulan Milli Nizam Partisi’nden bugüne kadar gelen Necmettin Erbakan’ın lideri olduğu bir Milli Görüş hareketi var. Başka siyasi partiler de oldu zaman zaman, fakat çok etkili olamadılar. Milli Görüş Hareketi, biliyorsunuz en son Fazilet Partisi olarak yoluna devam ederken Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılınca ikiye bölündü; birisi Saadet Partisi olarak, birisi de iktidardaki Adalet ve Kalkınma Partisi olarak yoluna devam ediyor. AKP’nin artık İslami bir parti olduğunu söylemek, kökleri ne kadar muhafazakârlıkta, İslamcılıkta olsa da abartılı olacaktır. Büyük ölçüde sağ bir kitle partisine, popülist bir partiye doğru dönüşüyor. Buna karşın, Saadet Partisi’nin hala esas olarak İsla-

mi bir yörüngede olduğunu söyleyebiliriz. Ama ben burada siyasi partiler kadar, genellikle radikal eğilimlerde olan ve 70'li yıllarda özellikle İran devriminden sonra sayıları daha da artan, kimi zaman öne çıkan, kimi zaman yok olan grupları da katmak istiyorum. Bugün bu grupların içerisinde en önemlisi Güneydoğu'da hala ciddi bir şekilde varlığını sürdüren Hizbullah adlı siyasi örgütlenmedir. Bu örgütlü dini grupların devletle kurduğu ilişkiye bakacak olursak; Diyanet İşleri Başkanlığı, daha önce de belirttiğim gibi, bu devletin bir organı olarak, onun çizdiği sınırlar içerisinde hapsolan, aşmaya çalıştığı zaman da anında bastırılan bir yapı. Cemaatlerin büyük bir çoğunluğu Türkiye'de devleti bir darbe ya da devrim yoluyla ele geçirmenin mümkün olmadığını düşünerek, genellikle çizgilerini devletle iyi geçinmek ve devleti evrimsel olarak dönüştürmek, daha fazla İslamileştirme üzerine kurmuşlardır. Ve cemaatlerin devletle olan ilişkisi daha çok kendini devletten gelebilecek saldırılara karşı koruma, yer yer gizleme belki, ya da devletle pazarlık etme olarak belirlerler. Özellikle seçimlerde cemaatler oy güçlerini, potansiyellerini bazı siyasi partilerle - ki genellikle bunlar merkez sağda yer alan siyasi partiler olurdu - bir pazarlık unsuru olarak kullandılar ve bunda yer yer başarılı da oldular. Yani cemaatlerin devletle olan ilişkisini kendini koruma, pazarlık ve yapabiliyorsa sığınma olarak değerlendirebiliriz. Siyasi grupların devlete bakışı da genellikle devleti ele geçirme, mümkünse seçim yoluyla ya da başka yollarla devirmedir. Şimdi, olayın içersine bireyler de giriyor.

## **MODERN DÜNYADA DİNDARLIK VE BİREYSELLEŞME**

Birey bütün bu yapıların içerisinde var. Diyanet'in içerisinde, cemaatlerin ve grupların içerisinde birey var. Özellikle benim İslami hareketleri çalışmaya başladığım 1980'li yılların ortasından itibaren tüm dünyada ve Türkiye'de İslam'a doğru bir yöneliş, İslami bir canlanış yaşanıyordu. Bu canlanışı genellikle Türkiye'de İslamcı olmayan kesimler, devletin bazı müdahaleleriyle açıklama yoluna gittiler. Yani 12 Eylül askeri rejiminin yarattığı tahribat, yönlendirme, manipülasyon olarak gördüler. Ben böyle bakanlardan değilim. Bana göre, İslamleşmenin, dindarlaşmanın temel noktası; kişilerin bu giderek zorlaşan, modern dünyada bireysel huzur ve aynı zamanda toplumsal güven arayışları. Ve bu konuda karşılaşılan herhangi bir sorun bireysel kurtuluşla, bireysel huzurla, toplumsal güvenle koterabilecek şeyse, dinler, dini yapılar da bu imkânı insanlara sunabiliyorlar. Yani siz bir dine inanarak, ibadet ederek bireysel huzura ulaşabiliyorsunuz, ulaştığınızı düşünebiliyorsunuz. Aynı zamanda dinsel cemaatlerin içerisinde yer alarak, yalnız olmadığınızı, başkalarıyla birlikte olduğunuzu, başkalarına yardım edip, başkalarının size yardım ettiğini görüyorsunuz. İlaveten, Türkiye zaten dindar bir ülkedir. 1980'li yıllarla beraber özellikle bu bireysel ve toplumsal arayışların birlikte gittiğini gördük. Ve genellikle toplumsal olan, bireysel olanın önüne geçti. Yani grupların, cemaatlerin varlıklarını idame ettirme dertleri, cemaatlerin hedefleri, kişilerin bireysel arayışlarının ötesine geçti ve sıklıkla insanlar, dini inanışlarından ziyade, dini gruplara bağlılıklarıyla hayatta var olmaya başladılar. Bu durum çok ciddi kırılmalara yol açtı. Yani başlangıçta dinsel bir arayışa yönelen insanların zamanla cemaatlerin içerisinde yok olduğunu gördük. Diyanet İşleri'nde çalışan bir imamın da mesela tamamen bir bürokrata dönüştüğüne şahit olduk. İşte bu tür gelişmeleri gözleyen bazıları "Din, bunun neresinde?" şeklinde bir sorgulamaya giriştiler. Bu kişi bir Diyanet görevlisi olabilir, radikal İslami bir grup-

taki bir militan da olabilir ya da herhangi bir dini cemaatteki mürit de olabilir... İnsanların bireyselleşmesi ve toplumsallaşması sürecinde bireyi öne çıkartmak isteyenler çok ciddi engellerle karşılaştı. İçinde yer aldıkları örgütlü dinsel yapı - bu bir cemaat olabilir, bir siyasi parti olabilir ya da Diyanet olabilir - bu bireyselleşmelere izin vermek istemedi ve bunu engellemeye çalıştı ya da çok denetim altında bir bireyselleşme sürecinin yaşanmasına izin verdi. Diğer yandan Türkiye’de 80’li yıllardan bu yana devlet de, dindar Sünni Müslümanların bireyselleşmesinden hep korkmuştur. İslami arayışı bireysel arayışlar halinde yürütmelerinden İslam dinini bireysel olarak kendi başlarına yorumlamalarından ve buna göre bir hayat inşa etmelerinden ürkmüştür. En başta, Diyanet’in böylece zayıflayacağı düşünölmüştür. Bunun yanısıra devletin her zaman dini, dinsel bireylere tercih ettiği açıktır. Çünkü grupları denetleyebilirsiniz, gruplarla ilişki kurabilirsiniz, grupların içersine “ajan” sokabilirsiniz, gerekirse onları yönlendirebilirsiniz, ama bir bireye bunu yapmanız çok daha meşakkatli bir iştir. Dolayısıyla devletin tercihi genellikle bireyselleşme değil, cemaatler olması, cemaatlerin bir şekilde yozlaşarak ilerlemesi ve dinin mümkün olduğu kadar geri planda kalmasıdır. Bir diğer önemli husus da; dinsel olmayan yapılar, laik çevreler, üniversiteler ya da diğer grupların, siyasi partilerin de bu bireyselleşmelerden ciddi bir şekilde korkmuş ve bunların önüne set çekmiş olmasıdır. Bunun en acı örneği, Türkiye’deki dindar kadınların feministleşme süreçlerinde ya da daha yumuşak bir ifadeyle “kadın haklarını savunma” sürecinde, laik kesimlerdeki feminist hareketten hemen hemen hiç destek alamamasıdır. Son dönemlerdeki birkaç istisnai örnek haricinde, özellikle başörtüsü yasağı Sünni İslami olmayan kadın çevrelerinin de bu hareketlere bakışı, onları dışlamak, onlara destek vermekten hep kaçınmak olmuştur. Verilen az sayıdaki destekler de genellikle siyasi desteklerdir. Bazı çok angaje siyasi gruplar birtakım siyasi kaygılarla cılız destekler vermiştir, o kadar. Bütün bunlar Türkiye’deki bireyselleşmeye, özellikle dindar kadınların bireyselleşmesine çok ciddi engeller çıkartmıştır. Şu tartışmayı kısaca yapmama izin verin: Türkiye’de öteden beri dini cemaatlerin sivil toplum örgütü olup olmadıkları tartışılır. Hala bu tartışma sürüyor. Ben, bugün birtakım yapılarda ufak tefek değişiklikler olmakla beraber, İslami cemaatlerin sivil toplum örgütü olduklarını düşünmüyorum. Sivil toplum örgütlerinde aradığımız; mesela diğerkâmlık, yani başkalarının çıkarlarını kendisinininkinin önüne koymaktır. Her ne kadar söz konusu İslami cemaatler toplumsal yapılar olsa da, daha çok kendi çıkarlarını gözetken, kendi var oluşlarını her şeyin önüne koyan, kendi becalarını ve daha da yükselmelerini, başarılı olmalarını hedefleyen ve belli anlamlarda da siyasi amaçları olan yapılardır. Ama bunların içerisinde bazıları, şu ya da bu nedenle, şu ya da bu şekilde, sivil toplum kuruluşu denmeyi hak edecek açılımlara girdiler. Ancak şunu söyleyebilirim, bu cemaatlerin sivil toplum kuruluşlarına dönüşebilmelerinin olmazsa olmaz şartı, kendi içerisinde yer alan kişilerin bireyselleşmelerine izin vermeleri, hatta bunu teşvik etmeleridir. Hala bugün cemaatlerin içerisindeki en önemli kaygı, cemaat üyelerinin gözlerinin dışarıda olmasıdır; cemaat üyelerinin kaçıp gidebilecekleri, cemaate yeterince katkıda bulunamayacakları ya da başkalarına bulunacakları gibi bir kaygının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

İlaveten, Devletin özellikle sosyal fonksiyonlarını boşladığı yerde, İslami cemaatlerin bunu doldurduğunu görüyoruz ama bu durum tek başına onları sivil toplum örgütü kılmıyor. Çünkü bu hizmetleri götürürken cemaat çıkarlarını da hep akıllarında tutuyorlar. Yani, burada burs verdikleri çocukların cemaatte kalmasını, ilerde kazandıkları paranın bir kısmını cemaate verip en azın-

dan yeni burslara kapı aralamalarını hesaplıyorlar. Ayrıca cemaatin öğretisi dışında bir takım kitaplar okuyan çocukların cemaat evlerinden çıkartıldığını da biliyoruz. Sonuç olarak yoksul çocuklara verilen bursların, yardımların hepsinin "karşılıksız" olduğunu söyleyemeyiz. Yapanlar da var, kimsenin günahını almayalım ama büyük bir çoğunluğu bunu hem çocuklara yardım ama aynı zamanda da cemaatin böylece de güçlenmesi üzerine kurguluyorlar. Bunda çok başarılı olanlar var.

Türkiye'de bugün gelinen noktada, devletin, diğer grupların ve cemaat yapılarının bütün bu bastırmalarına rağmen; dindarlar, bireyselleşme konusunda ve dinlerini kendi kafalarına göre, kendi istedikleri gibi yaşama konusunda bayağı bir adım atmış durumdadır. Ancak henüz tam anlamıyla arzulanan noktada olduğunu söyleyemeyeceğim.



# **İKİNCİ OTURUM**

## **DÖNÜŞÜM GEÇİREN DİNLER**



# DEMOKRATİK BİR ŞEKİLDE ANTİDEMOKRATİK: KATOLİK KİLİSESİ VE DEMOKRASİ

*Christian SCHMIDTMANN*

“Modernizasyon tehditlerine panik ve inkâr ile tepki gösteren köktendinciliğin bütün temel niteliklerini sergilerler. Geleneksel muhafazakârlıkları ile inançlarındaki fanatizm, tüm siyasi meselelere karşı aldıkları açıkça otoriter, antiliberal ve antidemokratik tavırda biraraya gelir; [...] (liberal sciences) serbest bilimlerini hiçe saymaları, bilgi sahibi rasyonalizme karşı taşıdıkları derin kuşkuyu ortaya koyar; cinsellik ve feminizm karşıtı duruşları, cinsiyet rollerinin geleneksel kalıplarını ve erkeklerle kadınların birlikte yaşamalarını düzenleyen normları oldukları yerde dondurmıştır; ritüelcilikleri [...] diğer unsurlarla aralarında kopmaz bir bağ olduğunu düşündürür.”<sup>1</sup>

Günümüzde Almanların çoğu, muhakkak bu tanımın İslami köktendincilik hakkında olduğunu düşünecektir. Oysa tanınmış tarihçi Hans-Ulrich Wehler'den alınan bu tanım, İslam hakkında değil, Katoliklik ve onun 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Almanya ve Avrupa'da nasıl tanındığı hakkındadır. Ve ben burada kendime şu soruyu sormadan edemiyorum: Katoliklik son iki yüzyılda o kadar mı değişmiştir ki, artık köktendinci bir hasımdan çok batılı laik parlamenter devletlerin temel direklerinden biri sayılmaktadır? Her neyse, Katolikliğin günümüzdeki “modernite ile uyumluluğu” durup dururken peydah oluvermedi ve de kilisenin iç işleyişinden, münferit papaların gayretleriyle, niteliği hiç bozulmadan ortaya çıkmadı. Benim anladığıma göre bu durum, aşağıda açıklayacağım gibi, daha ziyade kilisenin 19. yüzyıldaki tecrit stratejisinin hesapta olmayan bir sonucudur.

## KATOLİKLİK VE MODERNİZM

“Modern” demokrasinin Fransız devrimiyle doğuşu, Katolik Kilisesi için travmatik bir olaydı. Demokrasinin kiliseye karşı tavır alışının çeşitli sebepleri var; öte yandan, İtalya'daki ulusal akımlar Papalık Devleti için pek tehlike arzetmiyordu. Aynı anda hem cumhuriyetçi ulusa hem de kiliseye sadakat diye bir şeye, kesinlikle cevaz verilmiyordu. Dolayısıyla 20. yüzyılın ilerleyen dönemlerine kadar papanın tutumu Avrupa'daki ulusal veya demokratik akımlarla kafa kafa girişmek zorunda bırakıldığı çatışmalarla şekillendi. Burada işaret edilmesi gereken önemli bir nokta Papa Dokuzuncu Pius'un “Zamanın Modern Yanlışları”nı lânetlediği 80 tezdenden oluşan 1864 tarihli “Syllabus Errorum – Çağın Yanlışları”dır. Bu listede örneğin, şu ifade reddediliyordu: “Roma'daki Papa ilerleme, liberalizm ve bugünün uygarlığıyla uzlaşmalı ve ilişki kurmalıdır.”

1 Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire, 1871-1918* Berg Publishers, 1997, s. 1182.



Araya konulan bu ideolojik mesafe, toplumsal ve kültürel bir tecrit stratejisine tekabül ediyordu. Bu, en azından Almanya, Belçika, İsviçre ve Hollanda'da katolik bir alt toplum doğurdu. Katolikler, kendi kapalı "katolik yaşam ortamlarını" oluşturdular. Aralarında kurdukları sosyal iletişim ağları ve kesin kurallarla belirlenmiş dünya görüşleriyle, bu ortamın etrafına dış dünyaya karşı net bir duvar ördüler. Böylece, birçok katoliğin toplumsal yaşamının rotası beşikten mezara kadar çizilmiş oldu. Bir katoliğin bir katolik hastanesinde dünyaya gelmesi, anaokulundan üniversiteye kadar hep katolik okullarına gitmesi (hep katolik gazeteler ve dergiler okuyarak), büyüdüğünde katolik partiye oy vermesi ve çeşitli katolik derneklerde faal üye olması; sıradışı bir vaka sayılmıyordu. Aynı şekilde, bu katoliğin sağlık ve kaza sigortasını katolik bir sigorta şirketine yaptırması ve tasarruflarını bir katolik bankasına yatırmasında da bir gariplik görülmezdi. Ayrıca, bu katoliğin pazarları kiliseye gitmek, düzenli olarak günah çıkartmak, hacca gitmek gibi ayırt edici dindarlık ve ibadet biçimlerini uygulaması da zorunluymuştu. Bu mikrokozmos, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kadar modernizasyona karşı şaşkıncı biçimde dirençli çıktı.

Elbette, mezhep aidiyetine dayalı bu yaşam ortamına çekilmek ilk bakışta gerikafalılık olarak ve baştan aşağı antidemokratik görünebilir. Fakat daha yakından ve daha uzun süre bakıldığında bunun böyle olmadığını gösteren bir faktör ortaya çıkıyor: Katolik katılımın demokratik süreçleri belki de güçlendirdiği veya en azından onlara engel teşkil etmediği.

Bu noktada üç hususun altını çizmek istiyorum:

1. Alt kültüre ait kolektifleşme, katoliklerin siyaset alanında büyük ölçüde hizmet etmiş ve bu seferberliği güçlendirmiştir. Kilisenin tehlikeye düşen görüşlerini, onlara kuşkuyla ve hattâ düşmanca bakan bir orta sınıf liberal kamuoyuna karşı savunan ve "katolik" davasına belirgin ve son derece başarılı biçimde dikkat çeken çeşitli proaktif ifade biçimleri ve faaliyet alanları ortaya çıkmıştır. Burada, milyonlarca kişiyi seferber etme potansiyeline kısmen sahip olan Almanya'da Trier'deki Heiligen Rock ve Fransa'da Lourdes'daki mağara gibi büyük hac olaylarını belirtebilirim. Bunlar sadece dinî olaylar olmakla kalmayıp aynı zamanda devrim ve liberalizm tarafından gücünden mahrum bırakılmış gibi görünen bir kilisenin siyasi gücünün tam anlamıyla "modern" gösterileridir.<sup>2</sup>

Katolik gösterilerinin bir diğer odak noktası da 19. yüzyıldan beri düzenli olarak yapılan Katholiktagen festivalleridir. Katolik Derneğinin sözde parlamenter delege toplantıları olarak başlayıp kısa sürede onbinlerce kişinin katıldığı kitlesel kilise etkinliklerine dönüşen bu festivaller, kendisini genellikle devlete ve liberalizme karşı konumlandıran bir katolik "karşı kamuoyunun" varlığını gösterir. Şimdi şunu söyleyebiliriz: Toplum hayatının görünür bir parçası olma çabalarıyla, katolikler ve kilise modern "kurallarla" ve "güncel olanla" ilişki kurmakta, bu ise halktan bir nevi referandum yoluyla alınmış bir nevi açık onay yerine geçmektedir.

---

2 David Blackburn, Hz. Meryem'in 1876'da görüldüğüne inanılan, Almanya'da Saarland'daki Marpingen kasabasının oluşturduğu mükemmel örneği veriyor. Bu tür seferberlikler hiçbir şekilde "yukarıdan" gelmeyip, kısmen, kilise hiyerarşisine olan muhalefete karşı gerçekleşmiştir.

2. Katolik "karşı kamuoyu"nun oluşturulması yalnız gösterilerle değil, basılı medya ile de oldu. En başta, katolik medya dünyasının temelleri 1840'larda çeşitli kilise bültenleriyle atıldı. 20. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde iyice gelişen bu medya ortamı, günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Devletin yetkili makamları artık Katolik Kilisesi'nin resmi muhafızları veya hamileri olarak kullanılamayacağına göre katolik davası her halükarda (asla bedelsiz olmayan) fikirler pazarında savunulmak zorundadır. Ancak, bunun için, yani birçok ses arasında sadece tek bir ses olabilmek için, liberal söylemin kurallarına uymak ve bunları zımnen kabul etmek gerekir. Kendi "tek" gerçeğinizi ortaya koyabilmek için, diğer gerçekleri de onların kurallarına göre ele almanız ve ölçmeniz gerekir. Bunun yapabilmesi, şu nedenle çok fazla istendi; Kilise ile devletin yetkili makamları ve liberal ana akım (Fransa-Belçika-Almanya) arasında Avrupa çapındaki kültür mücadelesinin göbeğinde kendi inançlarını yaymak için, katolik yayınları basın hürriyetinin ve fırsat eşitliğinin ateşli savunucuları haline geldiler. 1845 yılında, bir kilise bülteninde denildiği gibi; "Tanrı'nın yüceliğini sorgulamaya cüret edenlerle aramızdaki manevi savaşta, var gücümüzle mücadele etmek istiyoruz; bu mücadelemizde bizi engellemesinler yeter." Elbette bu tür ifadelerin arka planında taktik ile ilgili gerekçeler de yok değildi. Bunların en çok görüldüğü yerler, katoliklerin nüfusta veya siyasette azınlıkta olduğu ülkelerdi. Yine de belirtmek gerekir ki, liberal ana akımla ulusal düzeyde gerçekleşen çatışmalarda aynı liberal prensipler katolik söylem için de geçerli olup, "katolik" olarak kabul görmektedir ve bu prensipler papalık belgelerinde en şiddetli eleştirilere hedef olan prensiplerdir. Vatikan, basın özgürlüğünü ve vicdan özgürlüğünü "epidemik bir hata" olarak otoriter ve tavizsiz bir şekilde lanetlemekte, fakat papaya bağlı yayıncılar ve gazeteciler de, papalık makamının görüşlerini duyurabilmek ve ideolojik hasımlarını kendi silahlarıyla alt edebilmek için yine bu özgürlükleri talep etmektedirler.

Siyasi liberalizmin temel ilkeleri, özellikle aydınlanma ve rasyonalizmin ilerici ruhuna (zeitgeist) karşı yürütülen mücadelede insana bir biçimde sirayet eder: Ve sen vahiylerin yerinde argümanların geçerli olduğu rasyonel açıdan kesin kurallara göre yürütülen bir fikirler çatışmasına girmeyi taahhüt eder ve bu fikir çatışmasını bilhassa argüman yoluyla sonuca ulaştırmayı talep edersin.

3. Katolik modernleşmede hesapta olmadan meydana gelen ilerlemeler de adı son zamanlarda konulan katolik "Vereinsbewegung" (Katolik Kilisesi'nin farklı hiziplerini birleştirme hareketi) ile alakalıdır. Devlet, toplum ve kilisenin bir bütün olarak teşkilâtlandıkları yitirilmiş düzene alternatif olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısında son derece geniş bir yaş, cinsiyet, iş, çıkar ve örgütsel yapı yelpazesini kapsayan çeşitli katolik dernekleri ortaya çıktı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde bu ağ kendi içinde muazzam bir farklılaşma derecesine ulaşmıştı. Almanya ve Hollanda'da Katolik Kilisesi'nin yeni toplumsal tabanını oluşturmuş ve aynı zamanda faaliyet alanı da geleneksel kilise yapısının içlerine kadar uzanmıştı. Bunlar en başta katoliklere korumalı biçimde toplumla ilişki kurma olanağı sağladı. Katolik bireyleri ister bir futbol takımı ister bir sendika olsun, katolik olmayan bir ortama maruz kalmaktan kurtardı. Kabul etmek gerekir ki, bunlar aynı zamanda yurttaşlık davranışlarının öğrenildiği ve büyük ölçüde de demokratik davranış kurallarının alıştırmalarının yapıldığı

dığı yerlerdi. İnsan bu derneklere gönüllü olarak girebiliyor ve istediği zaman ayrılabilirdi. Buralarda program hedeflerini, kural ve tüzükleri ve bunların nasıl uygulanması gerektiğini tartışabiliyor; cemaatler hakkında fikir beyan edebiliyor; insanların yönetimi ile ilgili kararların alınmasında oy kullanabiliyor ve dahili karar mekanizmalarında görev alabiliyordu. Reaksiyoner eğilimdeki dernekler bile ister istemez üyelerini modern parlamenter demokrasinin esasını teşkil eden eşitlikçi söyleme dayalı davranışlar ve yüzleşmelerle tanıştırıyorlardı. 19. yüzyılın sonunda, katolik Vereinsbewegung'un özellikle sosyalist işçi hareketi ile karşı karşıya gelmesinin ışığında toplu eğitim süreçleri ve bağımsız fikir oluşturma uygulaması güç kazandı. Başlangıçta hesapta olmadan ortaya çıkan şeyler resmi plana dahil değildi: Katolikler yurttaşlık eğitim programlarında iyi bir eğitim görmeli; siyasi süreçlere bağımsız ve aktif olarak katılmalı ve katolik davasını işyeri toplantılarından parlamentoya kadar her nerede olursa olsun etkin, rasyonel ve makul bir şekilde temsil edebilmeliydi. Bunun sonucunda katolikler 1920'lerde Weimar Cumhuriyeti'nin başlıca savunucusu oldular. 1945'ten sonraki yeni başlangıçta da onları demokratik işleyişlerin dışında görmek neredeyse imkansızdı. Ancak, kilisenin demokrasiyi ilke olarak reddi ilk kez 1960'larda terk edildi.

## **DİNİ HAKİKAT VE SOSYAL LİBERALİZM**

Avrupa'da söylemin kurallarını (artık) Katolik Kilisesi'nin gündemi değil, Fransız Devrimi belirliyordu. 150 yıldan fazla bir süreyle bunu kabul etmek Vatikan'a bile zor geldi. Din ile dünya, dini hakikat ile sosyal liberalizm arasındaki farkı çok fazla vurgulayan tecrit stratejisi biçimlendirici bir etkiye sahipti. Kilisenin toplumsal açıdan anlamlı, laik bir oyuncu olarak üstlendiği rol hiçbir zaman kullanılmadı; taht ile mihrap arasındaki ittifakın sona ermesinin ardından kilise ve katolikler, oyunu yeni kurallarıyla oynamak zorundaydı. Antimoderniteyi modern yöntemlerle uygularsınız; artan liberalleşme ve demokratikleşmenin neredeyse standart bir şekilde sunduğu olanakları değerlendirirsiniz. Evet, böyle bir niyetiniz yokken onların itici gücü olursunuz, fakat kendi manevra alanınızı da giderek genişletmek istersiniz. Buna tekabül eden anlamların ve uygulamaların başlangıçta, muhtemelen daha çok taktikle ilgili nedenlerden dolayı daha fazla kabul edilmesi, uzun vadede kendi imajınız üzerinde birtakım etkiler yaratır. Başka gruplara aynı hakları tanımadan kendiniz için özgürlük ve kendi menfaatlerinizi geliştirmek için fırsat talep edemezsiniz. Çoğunluğa yönelik ve çoğunluk tarafından oluşturulmuş uzun vadeli siyasi süreçleri kabul etmeden kendi kitle tabanınızı argüman olarak kullanamazsınız. Kendi taraftarlarınıza ideolojik "hasım" ile rasyonel tartışma gücü verip; ardından, hem de laik alanlarda, teolojik direktifler tekeli oluşturmak için ısrar edemezsiniz.

Kendi tabanınızı siyasileştirecek ve seferber edecekseniz, akabinde kilisenin bağımsız saiklerle toplumda ve devlette yer almasını kabul ve takdir etmeniz gerekecektir. Üstelik bu yer alış artık tek başına da olmayacaktır. Katoliklerin aldıkları, almak zorunda oldukları ve bugün tadını çıkardıkları siyasi modernin geçerliliği, oy kullanma hakları, güçlerin ayrılığı, partiler arası rekabet ve çoğunluk kararı gibi önlemler sayesinde katolik programındaki antimodernizm inandırıcı olmaktan çıkıyor. Yaşanan ve talep edilen liberalizm ile tutucu ideo-lojik gerekçeler

hakkındaki söylem konusunda katolik aydınları arasında var olan gerginlikler, en geç 1920'lerin sonunda aşılmıştı. Ayrıca demokrasinin ve fikir özgürlüğünün tanınması da teolojik olarak talep edilmişti. Almanya'da katolikler uzun süredir cumhuriyet içinde bir istikrar faktörüdür. Kabul etmek gerekir ki, Kilisenin 19. yüzyılda kendi uyguladığı politikalardan doğan sonuçları resmen kabul etmesi, ancak 1960'larda toplanan II. Vatikan Konsilinden sonra gerçekleşmiştir.

## PROTESTANLIK VE DEMOKRASİ

*David MARTIN*

Sosyolojik açıdan din belli bir spektrumu kapsayan, birtakım merkezi eğilimleri ve birçok marjinal olanakları bulunan bir dağarcık (repertoire) olarak düşünülebilir. Protestan dağarcığındaki marjinal eğilim, yerel cemaatsel bir yerel özerklik üzerinde ısrar etmek, hatta ortak bir liderliği reddetmek iken; merkezi eğilim, örneğin, İncil'e vurgu yapmak ve otoritenin kutsal hiyerarşilerini sorgulamaktır. Bu eğilimler ve olanaklar, tarihsel duruma ve ne tür bir toplumun içinde yayıldıklarına bağlı olarak az ya da çok rol oynar. Bir örnek verecek olursak; cemaatsel yerel özerklik idealinin, her katmanın diğerine karşı belirli yükümlülüklerle sahip olduğu sosyal katmanların üst üste bindiği bir hiyerarşiye dayandığı feodal bir toplumda çok fazla etkili olma ihtimali yoktur. Cemaatsel yerel özerklik de, feodal sistem de, gücün yapılandırılması ile ilgili olarak farklı yollar sunar ve bu örnekte, ikisinin bağdaştırılması mümkün değildir. Diğer toplumlarda olduğu gibi feodal toplumda da, hakim olan sosyal model birbiri ile bağdaşmayan modellerin olası etkilerini sınırlayacaktır. Hakim toplumsal mod, ayrıca, hem kendisi ile çatışmayan dinsel biçimlerin gücü tahayyül etme biçimleri üzerinde etkide bulunacaktır; hem de aynı zamanda, bu dinsel biçimlerin öngördüğü ideal dini bakış açısı, toplumun güç ve gücün dağılımını anlama biçimine nüfuz edecek ve onu meşrulaştıracaktır.

## DİN VE İKTİDAR

Din hem değişimin kapısını açar hem de toplumları istikrarlı hale getirir; toplumlara şekil verirken aynı zamanda toplumlar tarafından şekillendirilir. Örneğin, Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu tarafından imparatorluk dini olarak kabul edilmesiyle birlikte ciddi bir değişim geçirdi ve erken modern dönemde monarklar tarafından devlet dini olarak uyarlanmasıyla ikinci değişimini yaşadı. Din, yanısıra, özellikle temsil ettiği azınlığın gücü elinde bulundurup bulundurmadığına göre eğilip bükülebilir. Fakat din; çok yakın zamandaki Irak veya ırk ayrımcı (apartheid) Güney Afrika örneğindeki gibi bir azınlık iktidarında ya da Polonya ve İrlanda'daki gibi iktidarda olmayan bir çoğunlukta görülebilir. Birinci örnekte din baskıcı olur; ikincisinde ise ulusal kurtuluş davasıyla bütünleşir. İktidar fırsatlar sunar; fakat niteliği dolayısıyla değişkenlik gösteren dağılımına ve hem meşru gücün hem de şiddetin siyasi devinimine bağlı olarak aynı zamanda sistematik tahditler de koyar. Başka bir deyişle; yerleşik olan ve politik gücü elinde bulunduran bir dinin ideallerini gerçekleştirme şansı vardır; fakat bunun yanı sıra bu dinin otorite, statü ve çıkar gruplarının mevcut yapılarıyla yakın zamanda yaşadığı bütünleşme, kendi hakimiyet alanında iktidarda kalmak ve dış tehditlerle başa çıkmak için yapması gerekenler, bu konuda engel oluşturur.

## HESAPTA OLMAYAN SONUÇLARIN “SOSYO-LOJİSİ”

Hayali bir geleceği gerçekleştirmenin sonuçları kestirilemez. Çok kullanılan bir örneğe bakacak olursak; kişisel tüketim ve lükse itibar etmeyip çalışmayı ilahi bir meşgale sayanlar, ürettikleri bollukla dinlenme ve zenginliğin keyfini sürme dürtülerini güçlendirebilirler. Fakat, hesapta olmayan sonuçlar bu dürtülerden ibaret olmayabilir. İnsanlar, çalışmalarına gerek kalmayacak veya onları dini erdemler yerine kazanç peşinde koşmaya sevk edecek kadar dünya malı biriktirdikleri yerlerde, her şeyin ve herkesin nesnel bir fiyatı olur ve din farklılığı meselelerinin pek önemi kalmayabilir. Ekonomik kazancın dinamiklerine uyum; kendisine düşman dini geleneklere ve yoksullara, muhtaçlara yardım konusundaki ahlaki taleplere eşit ölçüde kayıtsız acımasızca bir rekabetten kaynaklanan, ahlaki bir çöküşe yol açabilir. Ve bu kayıtsızlık “bırakınız yapsınlar (laissez-faire)”cı demokrasiyi teşvik edebilir. Protestanlık aynı zamanda hoşgörüyü de yüceltebilir ve bundan hareketle, temel doktrinler veya kurallar veya dışsal uyum yerine içtenliği vurgulamak suretiyle, tutarlı bir demokrasinin temelini oluşturabilir; bu arada kendisini zayıflatırsa da demokrasiyi güçlendirmiş olur. Fikirlerin veya güçlü imgelerin paradoks yaratma potansiyelleri bunları yücelten/savunanlarca da genellikle tahmin edilemez. Bunlar, fikirlerin ve imgelerin fiiliyatta nasıl çalıştığını göstermeye yarayan son derece basit düşünce deneyleridir. Ticari ahlakı, iş disiplinini ve özdenetimi belli bir seviyedeki hoşgörüyle birleştiren ilk toplumlardan biri olan onyedinci yüzyılın Protestan Amsterdam kentini de tarihi bir örnek olarak verebilirdim. Ne var ki, düşüncelerimizi tek bir ilke üzerinden yürütmek yetmez. İlkelerin birbiriyle etkileşimi üzerinden düşünmemiz gerekir. Örneğin, ilahi bir meşgale sayılan çok çalışma ile inananların bir metnin düz anlamını kendibaşlarına anlayabilme kabiliyetlerine olan ilkeli bir güven arasındaki etkileşim gibi. Metnin içtenlikle inanan biri açısından taşıdığı ‘netlik’, o metin üzerinde çok çeşitli yorumların ve dolayısıyla anlaşmazlıkların varolacağı anlamına gelir. Protestanlık bu yüzden bölünmeye açıktır. Bu ise, uygun koşullarda, Protestanlığın çoğulculuğa elverişli olması gibi bir anlam kazanabilir. Protestanlar ekonomik piyasada faaliyet göstermekle kalmayıp din alanında da bir piyasa işletmektedirler. Başka bir deyişle Protestanlar, niyetleri bu olmasa da, en azından başlangıçta dini rekabeti besleyebilmekte, bu da siyasi rekabeti ve dolayısıyla demokrasiyi besleyebilmektedir. Elbette, bir metnin kişisel yorumlanması prensibi; metinlerin herkesçe ulaşılabilir olması başta olmak üzere, kolaylaştırıcı koşulların var olmasını gerektirir. Protestanlığın başarısında matbaanın icadının hayati önem taşıması da işte bu yüzdendir. Bu; Protestanlık, eğitim, okur-yazarlık ve toplum içinde bir ulusal edebiyatın doğuşu arasında bağlantılar kurulmasına yol açabilir ve böylece 1640’larda İngiltere’de olduğu gibi fikirlerin risaleler vasıtasıyla çarpıştığı bir savaşı kolaylaştırabilir.

## YOL HARİTASINDAKİ DEĞİŞİM

Belli bir prensibin gerçekleştirilmesi, bazı şartların yerine getirilmesine bağlıdır. Aslında bu da yetmez; prensip ile şartlar arasında belli bir uyumun var olması da gereklidir. Belli bir sosyal tabakanın, katı sınırlarla belirlenmiş bir toplumsal hiyerarşiye bağımlı olmak zorunda olmaması, bu duruma örnektir. Kişisel yorum ilkesi, aracılara ve hiyerarşik aracılığa itibar et-

mez. Bu demektir ki; kişisel yorumun yükselişi hem hiyerarşik aracılığın zayıflamasına bağlıdır, hem de hiyerarşik aracılığı daha da zayıflatmaya hizmet eder. Protestanlığın ve dinden sapmanın, genellikle orta çağ sonları ve yeni çağ başlarında, gelişmekte olan şehirlerde güçlenmesinin nedeni budur. Keza, İsa'nın herkes için öldüğü ve bizlerin kişisel kurtarıcımız olarak kararımızı ondan yana vermeye çağırıldığımız düşüncesi, uygun şartlarda, hepimizin eşit saygınlıkta olduğumuz ve siyaset de dahil olmak üzere her alanda kişisel kararlarımızı serbestçe vermeye çağırıldığımız düşüncesine kolayca dönüşebilir. Din alanına katılabiliyor ve artık orada olduğumuzu ilan edebiliyorsak; siyaset alanına niçin katılmayalım, orada olduğumuzu ilan etmeyelim? Tabiidir ki, bazı koşullar bir prensibin gerçekleşmesine yardımcı olurken diğerleri bunu zorlaştırabilir. Bu durumda temel başlangıç repertuarından bir başka prensibe başvurulabilir. İşin içine aynı anda birkaç koşulun ve prensibin girmesi gerekebilir. Kişisel yorumun gücü tek başına yetersiz kalabilir. Kişisel yorumun, hükümdarların hüküm sürdükleri topraklar üzerinde hükümlerlerini kayıtsız şartsız ve (belki de) merkezîyetçi bir şekilde ilan etme ve buna ilaveten kilisenin servetine kendi maksatları için el koyma arzularıyla örtüşmesi gerekebilir. Değişim ve Reformun bu belirli ön koşulu gerçekleşmezse, kişisel yorum ilkesi en azından geçici olarak faydasız kalabilir ve Protestanlık hareketi ulus devletinin oluşumunu desteklemeye kanalize edilebilir. Durum böyle olursa, Protestanlığın zihinlere yerleştirdiği kişisel disiplin, hükümdar tarafından Almanya'da olduğu gibi krallığın teşkilatını güçlendirmek için kullanılabilir. Ayrıca, kişisel yorum, pratikte, Eski Ahit'te yer alan Musevilerin Tanrısı ile ve dolayısıyla Tanrı'nın Seçilmiş Kulları'nın modern çağda vücuda gelişi olarak görülen ulus ile bütünleşme anlamına gelebilir. O zaman kişisel tercih ulusal dayanışma gibi daha yüce bir kavramın içinde eritilebilir ve dini farklılıklar vatana ihanet sayılabilir; burada vatana ihanet, dinden sapmanın modern versiyonu yerine geçmektedir. Evrensel Kilisenin Yeni İsrail olarak görülmesinin yerine; "tanrısal hükümdar"ın buyruğu altındaki yeni erken modern ulus, Tanrı tarafından bilhassa kutsanmış ve ilahi bir vazifeye görevlendirilmiş olarak görülebilir. Güney Afrika'da Boer'lerin ve Kuzey İrlanda'da Protestanların durumu aynen budur. Bu tür paradoksal sonuçlar tüm fikirleri etkisi altına alır; öyle ki, evrensel olması gereken aydınlanma, aydınlanmamış olanlara karşı ırkçı tavırlara dönüştürülebilir.

## **TARİH İÇİNDEKİ PROTESTAN İZLEĞİ İLE HESAPLAŞILMASI**

### **1. Protestanizm ve Ulus**

Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl koşullarında din, hükümdarların ve (daha sonraları da) ulusların yürüttükleri rekabetlerde bir faktör haline geldi. Bu nedenle çıkan savaşlar ise ancak her ulusun kendi hükümdarının mensup olduğu inancı kabul etmesi ilkesi uygulanmak suretiyle sona erdirilebildi. Bu ilke Katolik, Protestan ve Aydınlanmacı aristokrasilerde çeşitli şekillerde müştereken varlık buldu. Bu durumda ise bazı Protestan ilkelerinin demokratik potansiyelleri geçici bir süre için devre dışı kaldı. Aynı zamanda, özellikle Hollanda, İsviçre, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri gibi Protestan ülkelerde; bu ilkelerin Hıristiyanlık ile Aydınlanmanın demokratikleşmeye başlayan birleşimi yoluyla gerçekleştirilmesi için çok güçlü olmasa da bir yol var olageldi. Kişisel tercihe yönelik, en azından bir süre için kısmen tersine döndürülse

de, gerçeleşmenin yolunu bu şekilde bulmuş oldu. Hıristiyanlık ile Aydınlanmanın birleşimi yoluyla demokratikleşmeye başlayan bir olanağın varlığının yanı sıra; bölgesel bir kiliseye otomatikman mensup olma düşüncesini; iç dünyasını geliştirmeye adanmış kişisel ve duygusal bir dindarlıkla çok fazla beslenen, kendi seçimlerini kendileri yapan inançlı zümrelerin ortaya çıkışı ile birleştirmek de mümkündür. Reforma enerji sağlayabilecek empatik bir yaklaşımın ortaya çıkması için yol açtı. Ulusal kilise; kendi seçimlerini kendileri yapan bu zümrelerin büyümesiyle birlikte var olmaya devam eder. Fakat zaman içinde, Hıristiyanlığın, herhangi bir dini cemaate aktif olarak katılmanın çok dışında tamamen kişisel bir mesele olduğu düşünceyle de bir arada varolur. Bunun sonucunda birbirinden oldukça farklı iki ayrı laikleşme biçimi ortaya çıkar. Bunlardan biri, Kilisenin ulusun "doğal" cemaatine uyum göstermesidir. Diğeri ise, özerk olan ve cemaat faaliyetlerine katılmayan bireylerin şekillendirilmesinde kişisel dindarlığın yok olmasıdır. Finlandiya bu ikisini birleştirmiştir. Fin Luther Kilisesi'nin güçlü bir milliyetçilik yanı vardır ve bu, özellikle Rus tehdidinin söz konusu olduğu dönemlerde din adamları tarafından hararetle körüklenmiştir. Bunun yanı sıra, gerek kiliseye tamamen görünüşte bağlılık göstererek, gerekse dindarlığı yaymayı görev edinmiş gruplarda yaşanan epey içe dönük bir kişisel din biçimi de mevcuttur. Lakin, ulusal kilise tek olanak değildir. İncil'ler başta olmak üzere Yeni Ahid'in öğretilerine kulak vermek, kendisini bilhassa bu öğretilerin gerçekleştirilmesine adanmış bir cemaat fikrini güçlendirebilir. Böyle bir cemaat kendisini "Tepenin üzerine kurulmuş bir şehir" ve mevcut düzenini de sanki herkesin kilisenin faal bir mensubu ve onun disiplinlerine tabi olduğu bir düzen olarak görebilir. Bu tür toplumlar, haklardan ziyade görevlere önem verme ve ayrıca Hıristiyanlığın özünde mevcut bir ikilem ile karşı karşıya kalma eğilimindedir: Yani Hıristiyanlığın başlangıcında kutsal metinlerde ayrıntılı kurallardan ziyade içsel samimiyetin vurgulanmış olmasından kaynaklanan bir ikilem. Tepenin üzerine kurulmuş bir şehrin alternatifi; Yeni Ahid'in şiddetten uzak durma ve hatta mülkünü paylaşma ile ilgili emirlerini hayata geçirmeye çabalayan iddialı uhreviyatçıların kendi istekleriyle seçtikleri cemaattir. Bu emirler dindar toplumların sınırları dışına yayılabilmekte ve yarı laik, barışçıl bir yapıyı (ethos) besleyebilmektedir. Bunlar ayrıca; demokratikleşmeye başlayan Protestan toplumlar başta olmak üzere, daha iyi bir toplum yaratmak ve hayır işlemek için yapılan işlerde de etkisini göstermektedir. Protestan toplumların demokratikleşme geçmişleri, diğer dini modellerden muhtemelen daha iyi olsalar bile, değişken olduğu için "demokratikleşmeye başlayan" terimini kullandım. Bireyselleşme ve bireyselliğe saygı gösterilmesi açısından, özellikle ABD'deki gibi bir çoğulculuk bağlamında büyük bir demokratik potansiyel mevcut olsa da; bunlar büyük ölçüde, kolaylaştırıcı şartların mevcudiyetine bağlıdır. Bu şartlar azami etkilerini; toplumların ikide bir ezilmeyecek kadar güçlü oldukları, ulusal birliğin erken bir aşamada sağlandığı, Protestanlığın karşısında Protestan olmayan büyük bir azınlığın bulunmadığı, toplumların bir adada yerleşik olan İngiltere veya ciddi bir düşman tehdidinin söz konusu olmadığı ayrı bir kıtada yerleşik olan ABD gibi kendilerine ait korunmalı yerlerde yaşadığı ve kurumların yavaş yavaş tesis edildiği, sorunların kırıp dökücü devrimlere başvurmaksızın birer birer çözümlendiği yerlerde göstermektedir. Bütün bu şartların mevcut olduğu ve bu ulusların dünya gücü, hattâ imparatorluk haline geldiği durumlarda bile demokrasiye ulaşmak yüzyıllar alabilir; demokrasi hedefine, aşama aşama ilerlemek zorundadır. Bu ilerleyiş; erkeklerin, mülk sahipliği yoluyla oy kullanma hakkını elinde bulundurmasıyla başlamış ve ancak



yirminci yüzyılda kadınların da oy kullanma hakkına kavuşması ve siyahlar başta olmak üzere azınlıkların topluma tamamen kabul edilmesiyle meyvelerini vermiştir. Bu şartların mevcut olmadığı durumlarda başka gelişmelerle karşılaşılabilir. Demokrasinin gerçekleşmesi için gerekli olan çeşitli önemli koşulların uygulamaya geçirilmediği Almanya gelişmiş uluslar için ekonomik ve kültürel açıdan bir örnek oluşturuyor. Almanya diğer ülkelerin çoğundan sonra birleşmiş; 1848 devrimi başarısız olmuş; ülke dini açıdan bölünmüş, jeopolitik konumu itibarıyla kararsız bir güç dengesinin orta yerinde kalmış, otokrasi ile yönetilmiş ve askeri düzen dahil olmak üzere itaat ve düzen kültürünü beslemiştir. Protestanlık taht ile mihrabın birleşmesiyle bu kültürün içine bütünüyle yerleştirilmiştir. Protestanlık elbette modern dünyayı var eden devrimlerle veya daha doğrusu başta sanayi devrimi olmak üzere moderniteyi tanımlamak için kullandığımız devrimlerle geleneksel olarak ilişkilendirilegelmiştir. Avrupa'nın büyük bir bölümünde bu ilişkilendirme laikleşme ile paralel gitmiş, oysa Amerika Birleşik Devletleri'nde bunun tersi geçerli olmuştur. Fakat burada kaydedilmesi gereken önemli bir husus, ABD'de kilise ile devletin birbirinden ayrılmasının başka yerlerden daha erken gerçekleşmiş olmasıdır. Bunun nedeni kısmen, farklı ulusların Amerika'ya peşpeşe göç etmesi ve bunların (başlangıçta) Protestanlığın farklı türlerine mensup olmalarıdır; fark vardı ama o kadar da büyük değildi. Bir diğer neden de Protestan çoğulculuğunun tek bir kilisenin hakimiyetini olanaksız kılmasıydı. Yarı Hıristiyan veya Deist aydınlanmacı kesimin, kilise ile devlet arasında bir duvar çekilmesi fikrini seçkin bir bakış açısı içinde savunmasının yolu açıktı. Ne var ki bu, bir repertuar ile o repertuarın içindeki unsurların gerçekleşmesini destekleyen veya engelleyen toplumsal koşullar arasındaki ilişkinin derin karmaşıklığıyla karşı karşıya kaldığımız bir alandır. Hıristiyanlık, Sezar'ın hakkı ile Tanrı'nın hakkını birbirinden ayırmayı daha erken bir zamanda önermişti. Ve her ne kadar tüm kiliselerin geçmişinde, kurulduktan sonra kendilerine uymayanları cezalandırma sabıkası varsa da; bu ayırma zaman içinde, vicdaniyla hareket eden erkeklerin ve kadınların olumlu bir gözle değerlendirilmesini de kapsar biçimde anlaşılır oldu. Hıristiyanlığın kurucusunun ölümünün "Kilise"nin ve devletin elinden olması ve Hıristiyanların üç asır boyunca hem kendi aralarında bölünmeler yaşamaları hem de bir azınlık olarak zaman zaman baskılara maruz kalmaları sonucunda tektipleşmeyi reddeden ve gönüllülük potansiyeli taşıyan bir birikim ile, haklı durumda olan mağdura ve bir dava için kendini feda eden şiddet aleyhtarı şehide duyulan saygı, bilinçlerinde yer etti. Bu örnekler ve imgelerden uygun koşullarda yararlanılabilir ve bunlar kültürün geneli üzerinde kilise cemaatlerinin sınırlarının çok ötesine ulaşan etkiler gösterebilir.

## **2. Başarılı Toplumsal Mobilizasyonlar - Envanjelizm ve Pentekostalizm**

Reformun hem tepeden hem de tabandan gerçekleştirilmesi gerektiğini, başta matbaa olmak üzere yeni iletişim biçimleriyle ilişkilendirildiğini ve ulusları dönemin önde gelen toplumları haline gelen kuzey Avrupa'da ticaret kültürüyle Reform arasında seçime bağlı bir yakınlığın var olduğunu varsayalım. Bütün bunların anlamı; Reformun ulusal ve ekonomik güçle ilişkisinin neredeyse kaçınılmaz olduğudur. Aynı şey, Reformun eğitimli bir ruhban sınıfı ve dolayısıyla ulusun seçkinleri ve onların değişmekte olan tutumuyla kökten bağlantılı bir sosyal tabaka ile olan ilişkisi için de geçerlidir. Reform aynı zamanda kendi radikal kanadında yer alan ve özellikle Amerika'da ve genelde Anglo dünyada toplum skalasının giderek alçalan basa-

maklarında bile peşpeşe hareketlenmeler yaratabilecek güce sahip, popüler, hattâ popülist renkler nezdinde de kişisel ve din dışı bir potansiyele sahipti. Amerika topraklarının uç bölgelerindeki beyazların ve Amerika'nın siyahi köle nüfusunun arasındaki dine sarılma seferberliğini de kapsayan bu hareketlenmelerin, Anglo dünyayı şiddet içeren bir devrimden kurtardığı söylenebilir. Yani moderniteye giden yol için, aydınlanma ile Katolik Kilisesi arasında savaşı içeren yolun dışında alternatif bir model mevcuttu ve bu model takip edildiği içindir ki; Katolik Kilisesi, kapitalizm de dahil olmak üzere moderniteye muhalif olan elit kesimle girdiği ittifakta, çekildiği köşeden bir asır boyunca çıkmadı. Bu alternatif yol, rakibi olan modelin şart koştuğu üzere dinin konumuna politikayı koyma yerine, din ile politika arasında fasılalı ittifaklara izin veriyordu. Bu aynı zamanda eğitilmiş ruhban sınıfının yerini karizmatik papazların alması anlamına geliyordu ki iç savaş sonrasında ABD'nin güneyinde hakim olan şartlarda bu durum, İncil'i esas alan din ile, modern teknoloji den farklı olarak, modern bilimlerin bazıları arasındaki çatışma olasılığını arttırıyordu. Bilgili bir ruhban sınıfı, rahip Mendel'in genetik bilimi konusundaki katkılarıyla ortaya koyduğu gibi, modern bilimi kabul edebilir ve hatta modern bilime katkıda bulunabilir. Köktendencilik, Hıristiyanların ya da Müslümanların tersine, özellikle kötü eğitilmiş papazların yönlendirilmesinde olduğu vakit, zaman zaman İncil veya Kuran ile bağdaşmadıklarını düşündükleri modern bilimin görüşlerini reddeder. Buna karşın, böylesi hareketlerin modern teknoloji ile ilgili pek fazla bir dertleri yoktur. Çünkü modern teknoloji, bu hareketlerin amaçları uğruna başvurdukları bir araç olmakla birlikte mesajlarını da daha etkili bir şekilde yayabilmelerini sağlar. Ancak, bu aynı zamanda karizmatik bir Evanjelist inancın, özellikle de siyahların ve beyazların dini uyanışını kaynaştıran Pentekostalizm'in ortaya çıkmasına yol açtı. Bu dini uyanış; hem ABD'nin güneyinde beyaz muhafazakarlığıyla bütünleşti, hem de siyah insan hakları hareketini ateşledi – ki kısa bir süre önce Obama'nın ABD Başkanlığına seçilmesi bunun sonucudur. Bir başka sonuç ise gelişmekte olan ülkelerin dünyasında kültür türleri arasındaki engelleri kaç tane olursa olsun aşmaya önceden adapte edilmiş bir inancın ortaya çıkmasıdır. Bu inanç bir ümit ve hareketlilik hâpı sunduğu için söz konusu dünyada siyasetin yaygın başarısızlığına özellikle çare olmaktadır. Bunu idame ettiren, hem bu dünyada hem de öbür dünyada kurtuluş sağlayacak olan bir Tanrı'ya inançla birlikte; ahlaki reform, çok çalışmak, katılım fırsatı ve karşılıklı destektir. Bu inancın, gelişmekte olan ülkelerin dünyasındaki yolsuzluk ve karizmatik liderler tarafından sömürülme düzenine ayak uydurup uydurmayacağı veya ne derece ayak uyduracağı ya da onu bir dereceye kadar değiştirip değiştirmeyeceği zamanla görülecektir. Bu demokrasi potansiyelinin Nijerya'dan Kore'ye kadar çok büyük değişkenlik gösteren koşullarda ne ölçüde gerçekleştirilebileceği ve Katolik Kilisesi'nin çok kültürlü, mobil ve ulusötesi bir dünyada faaliyet gösterebilmek için kendisini siyasi iktidarla arasındaki eski ittifaklardan ve bölgesel karakterinden ne ölçüde uzaklaştırabileceği burada anlatılamayacak kadar kapsamlı bir konudur.

# GÜNCEL DİNİ MESELELER VE ÇAĞDAŞLAŞMA AYNASINDA MÜSLÜMAN KADINLARIN DURUMU

*Hidayet Şefkatli TUKSAL*

Vahiy geleneğinin son halkası olarak M.S. 7. yüzyılda tarihle buluşan İslam Dini müntesipleri, tarih içindeki yürüyüşleri esnasında farklı saiklerin etkisiyle önemli karşılaşmalar yaşamışlardır. Son büyük karşılaşma ise, Osmanlı İmparatorluğu başta olmak üzere İslam coğrafyasının, pek çok açıdan atağa kalkan ve Müslümanların üstün konumlarını sarsarak ilerleyen Batı Dünyası ile - ilk emareleri 18. yüzyılda hissedilmeye başlayan - günümüzde çağdaşlık olarak andığımız karşılaşmadır. Bu karşılaşma, kendi içinde çeşitlenerek devam eden bir süreç olduğundan, günümüz Müslümanları için hala temel tartışma alanlarından biri olma özelliğini korumaktadır. Bu geniş, derin ve sancılı sürecin farklı evreleri, farklı vecheleri üzerine bir analiz çabasına girişmek, bir sempozyum sunumu açısından ancak çok genel ve yüzeysel bazı iddia ve değerlendirmeleri tekrarlamak anlamına geleceğinden, bundan sarfı nazar ederek daha güncel bir konuya odaklanmayı tercih edeceğim.

Bilindiği gibi, siyasi ideolojisini “muhafazakâr demokratlık” olarak tanımlayan AKP<sup>1</sup> yönetiminde Avrupa Birliği’ne tam üyelik sürecine hız verilen Türkiye’de, şimdilerde yavaşlamış görünse de, AB normlarını hem ulusal mevzuata uyarlama, hem de gerek insan hakları gerekse kadın hakları konusunda Avrupa usulü bir modernleşmeyi gerçekleştirme çalışmaları sürdürülmektedir. Bu bağlamda önemli zihniyet dönüşümü tartışmalarına sahne olan ülkemizde, Aleviler ve hukuken azınlıklar olarak tanımlanan gayri Müslimlerin dini hakları; Kürtlerin siyasi ve kültürel hakları ve kadın hakları en çok tartışılan ve mesai harcanan konular arasındadır. Bu üç tartışmadan özellikle ikisi, yani gayri Müslim azınlıkların ve kadınların hakları meselesi, yaklaşık bir buçuk asırlık bir maziye sahiptir; bu yüzden hem çok eski, hem de bazı bakımlardan çok yeni tartışmalardır. Şu günlerde her üç mesele bağlamında önemli açılımlar gündemdedir. İlginç olan her üç meselenin de, hem demokratikleşme hem de çoğulculuk ve modernleşme tartışmalarıyla bir biçimde ilişkili olmasıdır.

İslami literatürde özellikle çağdaşlaşma/modernleşme tartışmalarında kadın hakları ve özgürlüğü meselesi olmazsa olmaz bir ana başlıktır. Bu yüzden ben de sunumumda, önce “İslam dini batılı anlamda bir reform geçirmeye müsait midir?” sorusuna çağdaş ilahiyatçılar ve Müslüman entelektüellerin verdiği cevaplar üzerinden kısaca değineceğim. Sonra da, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 5 yıl arayla iki kez düzenlediği “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantıları” bağlamında, özellikle “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı I” sonuç bildirgesinde ilan edilen ortak görüşler çerçevesinde, ilahiyat çevrelerinin ve Müslüman entelektüellerin kadın hakları sorununa yaklaşım meselesini ele almaya çalışacağım.

1 AKP’nin ideolojik yaklaşımını ilan ettiği “Siyasi Kimlik” başlıklı metin için bkz. [http://www.akparti.org.tr/arge/seminer/SBE02\\_Siyasal\\_Kimlik.doc](http://www.akparti.org.tr/arge/seminer/SBE02_Siyasal_Kimlik.doc) (ed notu).

Recep Erdoğan’ın bu konudaki ayrıntılı konuşmasına şu linkten ulaşılabilir. “Sayın Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın Konuşması”, <http://www.akparti.org.tr/siyasivehukuk/dokuman/KonusmaBasbakan%20UMDS.doc> (ed notu).

## İSLAM DİNİ BATILI ANLAMDA BİR REFORM GEÇİRMEMEYE MÜSAİT MİDİR?

Konuya aşına olanların yakından bildikleri gibi, İslam ve reform kelimelerinin yan yana gelmesi bile, İslam dünyasında neredeyse bir asırdır önemli bir gerilim kaynağıdır. Bu gerilimin sebepleri arasında belki de en önemlisi, "İslam'ın terakkiye mani olduğu" tezini ileri sürerek Müslümanların gururunu kırmaya çalışan oryantalist girişimlerin Müslüman dünyada yarattığı infial ve travmadır. Söz konusu tezlerin temelindeki, "İslam'ın yetersizliği ya da eksikliği" iddiasının, Müslümanların Batı medeniyetini temsil eden güçlere karşı hem askeri, hem ekonomik hem de sosyal gelişmişlik açısından yenik düştüğü bir dönemde bir tür meydan okuma olarak ileri sürülmesi, iddianın fazlaca ciddiye alınmasına sebep olmuş görünmektedir. Bu teze karşılık olarak "İslam terakkiye mani değildir" tezini kanıtlamak için çaba gösteren Müslüman aydınların ve Batıdaki gelişmeleri Müslüman coğrafyaya da getirmeye çalışan yöneticilerin gayretleri yeterli olmamış; Osmanlı İmparatorluğu'nun manevi şahsında bütün Müslümanlar emperyalist Batı karşısında yenilgiye uğramışlardır. Sonuçta farklı modernleşme modelleri ile İslam'ı uzlaştırma çabaları gündeme gelmiş ve uygulanmıştır. Bu süreçte Türkiye'nin hissesine düşen, Bedri Gencer'in deyişiyle "mekanik sekülerleşme"dir. Gencer'e göre "İslam dünyasında organik bir sekülerleşmenin dünyevî gerekçesi olmadığı için Türk örneğinde olduğu gibi ancak Batı-tarzı bir kurumsal düzenleme anlamında laiklik olarak mekanik bir sekülerleşmenin mümkün olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>2</sup> Ancak Türkiye'deki laiklik uygulamaları, dini eğitimi ve dinle ilişkili sembol, ritüel ve pratikleri radikal bir şekilde ortadan kaldırdığı için, bazılarının beklediği gibi İslam'ın resmi anlamda ta'dil/reforme edilmesi sonucunu değil, ta'til edilmesi/kesintiye uğratılması sonucunu doğurmuştur. Bu durumda bazı Batıcı şahısların, modernist/pozitivist bir konum içinden, Hıristiyanlıkta yapıldığı gibi İslam'da da reform yapılması, örneğin camilere sıra konulması ya da müzik çalınması gibi istekleri, arzu edilen karşılığı görmemiştir. Türkiye'de dinde reform tartışmaları, geçmişteki bu taleplerden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Bu yüzden, yenilik yanlıları da reform kelimesini olumlu bir bağlamda kullanmazlar.

2004 yılında Milliyet gazetesinde, ilahiyatçılar arasında dinde reform meselesini soruşturan bir yazı dizisine verilen cevapları, tam da bu bağlamda bir kanıt olarak değerlendirebiliriz. Beklediği gibi, bu soruşturmaya cevap veren tanınmış ilahiyatçı ve yazarların, İslam dininde bir reforma ihtiyaç olmadığı görüşünde birleşmiş olduklarını görüyoruz.<sup>3</sup> Nitekim Ali Bulaç'ın şu ifadeleri ortak görüşü yansıtmaktadır: "İslam'ın kendisinde Batı'daki gibi bir reform ihtiyacı yoktur. Zaten Protestanlığın Katoliklik içinde tarihte yapmak istediği her şey, İslam'ın bizzat kendi içinde vardır."<sup>4</sup>

Bir Kelam üstadı olan Bekir Karlığa ise, reform, değişim, yenilenme (tecdit) kavramlarının aynı kapıya çıktığı, fakat çağrışımları nedeniyle birinin diğerine tercih edilebileceği düşünce-

2 Bedri Gencer, İslam'da Modernleşme 1839-1939, Lotus Yayınları, Ankara, 2008, s. 41.

3 Yazı dizisinin ilk yazısı için bkz. "Reform Dinde mi, Dindarlıkta mı?", Haz: Mehmet Gündem, <http://www.milliyet.com.tr/2004/02/16/guncel/agun.html>.

4 "Reform Talepleri Devletin Projesi", Haz: Mehmet Gündem, <http://www.milliyet.com.tr/2004/02/17/guncel/agun.html>.

sinde olmakla birlikte, İslam'da reform ihtiyacını karşılayacak mekanizmaların bulunduğunu ve bunları hayata geçirmenin dini bir yükümlülük olduğunu belirterek, diğer ilahiyatçılarla ortak bir noktada buluşmaktadır. Yazı dizisine katkıda bulunan tüm ilahiyatçılar, içtihadı ve düşünceyi Karlığa'nın bahsettiği mekanizmalar olarak tarif etmektedirler. Burada bir istisna olarak "Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler" adlı kitabın yazarı Hüseyin Atay'ı zikretmek yerinde olacaktır.<sup>5</sup> Kitabına "Dinde Reform" adını vermekte sakınca görmeyen ve reform kelimesini de olumlu bir bağlamda kullanan Atay, dini yenilenmenin önünde üç dini engel bulunduğunu söylemektedir. Bu engellerin, sırasıyla, uydurma ve zayıf hadis kültürü, tasavvuf ve tarikat kültürü ve fıkıh taklitçileri olduğu görüşündedir. Atay'a göre Hz. Ömer, zekât konusunda ve boşanma konusunda görünüşte Kuran'ın lafzına aykırı görünen ama gerçekte Kuran'ın maksadına uygun olan reform niteliğindeki içtihadların sahibi olan bir müçtehididir. Bu anlamda bir reformun bilgi sorunu değil zihniyet sorunu olduğunu ifade eden Hüseyin Atay, yapılacak ıslah işleminde insanlığın yararının gözetilmesinin temel gaye olduğunu belirtmektedir.<sup>6</sup> Katkıda bulunan diğer isimlerden biri olan Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu da dinin 'evrensel geçerlilik' teziyle gelmesinden dolayı din ile modernlik, din ile hayatın çağdaş dünyaya bakan yönü arasında bir çatışmanın söz konusu olmayacağı görüşündedir. Her bir toplum ve bireyin, dini kendi dünyasına indirerek, kendi dünyası ve imkânları içinde dindarlığını kurarak dini aktüelleştirdiğini belirten Bardakoğlu "Dinde reform olmaz ama dindarlığımızda reform olur, devamlı yenilenme olur. Dinin kaynakları belli, öğretisi genel ve açıktır. Biz, dini değil dindarlığımızı sorgulamalıyız." fikrini savunur.<sup>7</sup>

Ancak, konuyla ilgili olanların bildiği gibi mesele "dinde değil, dindarlıkta reform" olarak ortaya konulsa da, bu sorunun çözümü pek kolay değildir. Çünkü Atay'ın da belirttiği gibi bu mesele sadece bir bilgi sorunu değil aynı zamanda bir zihniyet dönüşümü sorunudur.

## **“GÜNCEL DİNİ MESELELER İSTİŞARE TOPLANTISI I” SONUÇ BİLDİRGESİ BAĞLAMINDA DİNİ ANLAMA, YORUMLAMA VE KADIN MESELESİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLER VE KARARLAR**

Bu bölümde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, 15–18 Mayıs 2002 tarihlerinde İstanbul'da düzenlediği "Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı I" sonuç bildirgesi bağlamında, kadın sorunları din-değişim ve çağdaşlaşma ilişkisine kısaca bakılacaktır. Toplantıya çok kalabalık bir akademisyen grubu ile Din İşleri Yüksek Kurulu üyeleri katılarak, ana başlıklar halinde şu sorunları tartışmışlardır:

1. Dinî metinlerin doğru anlaşılıp yorumlanmasında gelenekçi ve modernist yaklaşımlar ve toplumsal yansımaları,
2. Çağdaş dünyada kadın problemleri ile ilgili dini tartışmalar,

5 Hüseyin Atay, Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler, Atay ve Atay Yayıncılık, Birinci Basım, Eylül 2003.

6 "Kadın başı açık namaz kılabilir", Haz: Mehmet Gündem, <http://www.milliyet.com.tr/2004/02/18/guncel/agun.html>.

7 Age.

3. Hac ibadeti ile ilgili tartışmalar,

4. İbadetler ile ilgili güncel tartışmalar.

Dört ayrı komisyon halinde, 3 gün boyunca aralıksız yürütülen çalışmalar sonucunda karara bağlanan görüşler bir sonuç bildirgesi ile kamuoyuna duyurulmuştur.<sup>8</sup> Bildirgede yer alan kararların ilk birkaç maddesi dinî metinlerin (Kur'an ve hadisler) anlaşılması ve yorumlanmasında izlenen yöntemlerle ilgilidir. Genel Kurul dini metinlerin anlaşılmasında kullanılan mevcut yöntemleri "gelenekçi" ve "modernist" şeklinde etiketleyerek saf dışı bırakmadan, hem geleneksel hem de çağdaş yöntemlerden de yararlanması gerektiğine karar vermiştir. Ayrıca bu toplantıda dinî metinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında öznellik meselesi bir ölçüde kabul görmüş; dini konularda dile getirilen görüş ve çözüm önerilerinin birer kişisel yorum olduğu ve başka görüşlerin de teorik olarak doğruluk imkânına sahip bulunduğu belirtilmek suretiyle, herhangi bir yorumun mutlak hakikat olarak algılanmasına yol açacak üslaplardan kaçınılması gibi çok önemli hermenötik konulara değinilmiştir.

Komisyon çalışmalarında din ve değişim konusu da ele alınmıştır. İhtiyatlı bir üslupla dile getirilen "Dinî hükümlerin zaman ve mekân bağlamında değişmesi" meselesine ilişkin görüşler temel olarak şu maddelerde ele alınmıştır:

"8. Din ve değişim konusu bazı münferit örneklerle indirgenerek bu örneklerden hareketle genellemelere gidilmesi, dinle çağdaş değerler arasında çatışma olduğu izlenimi yaratmakta, Kur'an ve Sünnet'in sağlıklı anlaşılmasını önlemekte ve bunların asli işlevi olan hidayet kaynağı olma vasfını önemli ölçüde gölgelemektedir.

9. Dinî hükümlerde amaç-araç (makâsîd-vesâil) ayırımı, bunlarla gözetilen maslahatlar, kamu yararı düşüncesi, ictihat yöntemleri, hükümlerin konuluş gerekçesinin bilinin bilinemeyeceğine ilişkin ölçütler, tarihsel ve metinsel bağlam gibi hususların dikkatle incelenmesi, günümüzde dinî hükümlerin ne ölçüde ve ne yönde değişebileceği tartışmasına ciddî boyutta katkılar sağlayacaktır.

10. Toplumun dinî nitelikli sorunlarını tespit etmek ve çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek yeni yorumlara dayanak oluşturmak üzere, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, veri tabanları oluşturacak ve gerekli istatistik çalışmaları yapacak bir araştırma merkezinin kurulması yararlı olacaktır."<sup>9</sup>

Sonuç bildirgesinde yer alan bu maddeler, dinle çağdaş değerler arasında bir çatışma olması ve çağdaş ihtiyaçlara cevap üretilmesi kararlarıyla, ilk defa resmi düzeyde kabul görmüş olmaktadır. Bu maddelerin hemen akabinde onbir madde ile kadın haklarına ilişkin dini sorunlar ve çözüm önerileri yer almıştır. Buna göre sonuç bildirgesinin 11. maddesinde "Kadın Problemi'nin, sadece günümüzün değil, insanlık tarihinin temel bir sorunu olduğu" tespitine yer verilmekte, dinlerin bu sorunu hak ve adalet ölçüleri çerçevesinde çözmek için önemli düzenlemeler getirdikleri belirtilmektedir. İslâm dininin getirdiği özel esasların da, genel olarak

8 Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı I, 15-18 Mayıs 2002, İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

9 Age.

dinlerin öngördüğü iyileştirmelerin de erkek egemen toplum yapılarıncı gerektiği gibi benim-  
senmediğine vurgu yapılan maddede, sonuç olarak, kadın aleyhtarı düşüncenin zaman zaman  
dinî bir kisveye büründüğü tespitine yer verilmiştir.

Bu tespitler, hem kadın sorunun evrenselliği, hem de erkek egemen yapıların dinsel anlayışlar  
üzerindeki baskınlığı ve olumsuz etkileri bağlamında gerçekten feminist yaklaşımlarla uyuşan  
bir çerçeve çizmektir.

Bildirinin 12. maddesinde, İslâm'ın temel kaynaklarına (Kitap ve sünnet) göre, kadın ve erke-  
ğin "eşit ve birbirini tamamlayan" varlıklar olduğu; gerek varoluşsal olarak, gerekse dinî so-  
rumluluk, hukukî ehliyet, temel hak ve hürriyetler bakımından ilkesel bazda kadın erkek ayrı-  
mının söz konusu olmadığı tespitine yer verilmiştir. Bu ilkesel eşitliğe rağmen pratik hayatta  
kadının ikincil konumda olmasını İslâm'ın doğup geliştiği toplumlardaki sosyal ve kültürel  
çevreye, özellikle de ataerkil aile yapısının etkili olmasına bağlayan ifadeler, yine erkek ege-  
men yapıların dinsel anlayışlar üzerindeki baskınlığı ve olumsuz etkileri bağlamında feminist  
yaklaşımlarla uyuşan bir çerçeve çizmektir.

Bildirinin 13. maddesi kadınları konu alan Kur'an ayetlerini anlamada ve yorumlamada dik-  
kat edilecek esaslarla ilgilidir. Bilindiği gibi, Kuran'da özellikle cinsiyet rolleri, ev içi iş bölü-  
mü ve sosyal sorumluluk ve yetkiler konusunda, kadınla erkeği farklı konumlandıran bir yak-  
laşım söz konusudur. Günümüzün eşitlik anlayışıyla uyuşmayan bu durum, muhafazakâr çev-  
relerde kadınların ontolojik olarak erkeklerden daha düşük statüde ve bu sebeple onların hi-  
mayesinde ve emrinde "ikincil" varlıklar olduğunun ispatı olarak kullanılırken, bildiride bu  
ayetleri yorumlamada sosyo-kültürel nüzul süreci ve literal (lafzî) anlamının yanı sıra bu dü-  
zenlemelerle hangi gayelerin esas alındığını da göz önünde bulundurulması tavsiye edilmekte-  
dir. Bu tavsiye ayetlerin literal anlamlarını yeterli kabul eden ve buradan bir eşitsizlik savunu-  
culuğu üreten çevrelere bir cevap niteliğindedir.

"Ayrıca, kadının sosyal ve hukuki statüsü konusunda daha ileri adımlar atılması Kuran'ın ru-  
huna aykırı değildir. Bunun yanı sıra Kuran-ı Kerim'in ana ilkeleri ve Hz. Peygamber'in kadın  
ile ilgili genel tavır ve prensipleri ışığında, cinsiyet ayrımını çağrıştıran, kadını kadın olduğu  
için aşağılayan ve temel hak ve hürriyetlerden mahrum bırakan bütün haber ve rivayetlerin ya  
özünden saptırılmış ya da uydurma olduğu dikkate alınmalıdır. Söz konusu uydurma haber ve  
rivayetlerden dolayı, İslâm dinini ve Peygamberini suçlama ilmî ve ahlakî değildir."<sup>10</sup>

Bildirinin 14. maddesi, kadının güçlendirilmesi ile ilgilidir. Bu maddede; yukarıda ifade edilen  
kadın ile ilgili bütün yanlış düşünce ve telakkilerin ortadan kaldırılmasının sağlıklı bir eğitime  
bağlı olduğu belirtildikten sonra, kadının aile ve toplum içindeki statüsünün yükseltilmesi ere-  
ğinin Cumhuriyetin ve çağdaşlaşma konseptinin temel hedeflerinden biri olduğu hatırlatılmak-  
tadır. Maddede zımnî olarak başörtüsü yasaklarıyla eğitim ve çalışma hakları ellerinden alı-  
nan kadınların konumuyla, kadını güçlendirmeye dönük hedeflerin uyumsuzluğuna işaret edi-  
lerek, kız çocukların ve kadınların eğitim ve çalışma haklarının güvence altına alınmasına; fır-

---

10 Age.

sat ve imkân eşitliğinden tam olarak yararlandırılmalarına; olumlu ayrımcılık yöntemleriyle teşvik edilmelerine dikkat çekilmiştir. Ayrıca yine üstü kapalı olarak başörtüsü yasaklarının kaldırılması talep edilmiştir.

15. ve 16. maddelerde İslâm kültüründe evliliğin tarafların hür iradeleriyle oluşan bir sözleşme olarak düzenlendiğine; eşlerin, birbirleri ile uyuşmadığı ve ayrılmanın zaruret haline geldiği durumlarda, Kur'an ve Hz. Peygamber'in gözettiği amaçlar ve hukukî süreç dikkate alınarak bu birliği sona erdirme haklarının bulunduğu hususuna yer verilmiştir. Bu maddelerdeki ifadeler, modern bir evlilik birliğini ve ilişkilerini temsil ediyormuş gibi görünse de, her zaman bu anlama tekabül etmeyebilir. Nitekim bu maddelerin görüşüldüğü komisyonda, Müslüman erkeklerin gayri Müslim kadınlarla evliliği konusunda yasaklayıcı bir karar alınmazken, dini gerekçeler sebebiyle Müslüman kadınların gayri Müslim erkeklerle evlenmesi meselesi üzerinde mutabakat sağlanamamıştır.

İslami gelenekte kadın erkek eşitsizliğinin ve erkeğin kadına üstünlüğünün en bariz delilleri olarak kabul edilen şahitlik ve miras paylaşımı konusu da bildiride yer almıştır. 18. maddede bir erkek-iki kadın şahit denklemini için "dönemin şartları ışığında, kadınların ticarî faaliyetlerdeki pasif rolünden kaynaklanan farklılık, genel düzenleme içermez; ilgili diğer ayetler bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu sebeple, borçlanma ayetindeki farklılığın, kadınların zihinsel eksikliğinin sonucu olarak gösterilmesi kabul edilemez" yorumu yapılmıştır. Ondört asırlık tefsir geleneğinde devrim sayılabilecek bu yorum gerçekten çok önemlidir.

19. maddede, miras paylaşımında kadınların payının erkeklere nispetle genel olarak farklı düzenlenmesi, erkeğin çeşitli alanlardaki mali sorumluluğunun kadına nispetle daha ağır olmasıyla ilişkilendirilerek, farklı şart ve durumlarda - karşılıklı rıza ile - farklı paylaşımların mümkün olduğu belirtilmiştir. Burada geleneksel anlayışı bir ölçüde destekleyen bir karar verilmiştir; çünkü "karşılıklı rıza" şartının, eşit paylaşımı büyük ölçüde zorlaştıracığı açıktır.

Bildirinin 20. maddesinde, adetli kadınlara uygulanan ibadet kısıtları ile ilgili açıklamalara yer verilirken, bu kısıtların, onların "temiz olmamaları" sebebiyle değil, psikolojik ve fizyolojik yüklerini hafifletme düşüncesiyle "muaf tutulma" anlamına geldiği, dolayısıyla bu gibi durumlarda Kur'an okuyabilecekleri, mescitlere girebilecekleri, hatta bazı bilginlere göre tavaf da yapabilecekleri ifade edilmiştir. Yine tefsir, hadis ve fıkıh literatüründe önemli bir yer tutan bu konunun bu şekilde karara bağlanmış olmasını çok önemli bir zihniyet dönüşümünün göstergesi olarak okumak mümkündür.

Bildirinin 21. maddesi, kadınları toplu ibadetlerden dışlamayı dinin gereği sayan anlayışa tam bir karşı çıkış niteliğindedir. Kadınların, günlük namazlara; bayram, Cuma ve cenaze namazlarında cemaate iştirak edebileceklerine hatta Hz. Peygamber dönemindeki uygulama dikkate alınarak, Cuma ve Bayram namazlarının kadın ve çocuklar için özendirilmesi gerekliliğine dikkat çekilmiştir.

Bildirinin kadınlarla ilgili son maddesi (22. madde) Nisa 34. ayetinde geçen "kavvam" ifadesinin açıklanmasına hasredilmiştir. Bu ifadenin erkeklere hak ve sorumluluk yüklediğinden bahisle, ayetin lafzî anlamı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte, söz konusu ayetin, bugün de yaygın olarak görülen aile içi şiddete dayanak yapılamayacağı, aksine kadınlara yönelik



davranış biçiminin belirlenmesinde Hz. Peygamber'in uygulamasının örnek alınması gerektiği özenle vurgulanmıştır.

Bu kadar kalabalık bir ilahiyatçı grubu ile bu tür kararların alınabilmiş olması İslam dünyasında belki de bir ilki teşkil etmektedir. Ancak bu kararların daha sonra özellikle Diyanet camiasında ne kadar etkili olduğu, daha geniş anlamda Diyanet mensupları tarafından ne ölçüde benimsendiği ve toplumu din konusunda aydınlatma ve din hizmetlerinin icrasında bu kararlara ne şekilde riayet edildiği hususu, hem bir merak hem de akademik araştırma konusudur. Zaman zaman Başkanlıktan yapılan açıklamalar, özellikle kadının güçlendirilmesi ve kadına yönelik şiddetin engellenmesi hususunda ulusal ve uluslararası kuruluşlarla işbirliği içinde Diyanet mensuplarının katıldığı eğitimler, seminerler, hizmet içi eğitim çalışmaları, muhteva ve hedefler bakımından kadın sorunlarına yönelik bu kararların arkasında durulduğu izlenimi vermektedir. Ancak zihniyet dönüşümü gerçekten zaman alan, sorunlu ve sancılı bir süreçtir. Doğru yöntemlerle uzun erimli bir çabayı ve kararlılığı gerektirmektedir. Bu yüzden erken sevinçler yerine, dikkatli bir gözlem sürecine ihtiyaç vardır. Nitekim bu makalede konu edilen İlk İstişare toplantısından beş yıl sonra, 16–18 Kasım 2007'de Ankara'da toplanan "Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı II" bu anlamda bir hayal kırıklığı olmuştur. Kadınlarla ilgili sorunların tamamen geleneksel, fıkîhî, dar bir çerçevede ele alındığı bu toplantıda, I. Şura kararlarına hiçbir atıf yapılmaması gerçekten düşündürücü ve üzücüdür.

Bu iki toplantı arasındaki yaklaşım ve yöntem farkı, ne yazık ki, I. Şura kararlarında şikâyet edilen "dindeki erkek egemen manipülasyonun" bütün ağırlığı ve kasvetiyle geri dönüşünden başka bir gerekçeyle açıklanamaz. Diyanet İşleri Başkanlığı, AB sürecinde yol almaya çalışan Türkiye'de, bu tür rota sapmalarına karşı dikkatli olmak ve kadın erkek eşitliğini kabul edilemez bulan geleneksel dirence karşı Müslüman kadınların yanında durmak zorundadır. Zira DİB Ali Bardakoğlu'nun bir tebliğinde belirttiği gibi, "Aslında yanlış olan çağdaş sorunları aşmak için seferber ettiğimiz bilgilerin miadını doldurmuş olmasıdır. Bu günün sorunlarını ancak bu günün dünyasını göz önüne alarak, dinin asıllarından özgür düşünceyle ürettiğimiz, inanç ve ahlakla bütünleşen sahil bilgisiyle aşabiliriz."<sup>11</sup>

---

11 Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, "Modern Çağda Müslüman Kimlik", VI. Avrasya İslam Şurası Açılış Konuşması, 5.9.2005, İstanbul.

# **ÜÇÜNCÜ OTURUM SEKÜLERLİKLER VE DEMOKRASİ**



# İSKANDİNAV USULÜ LAİKLİK VE LAİSİZM

*John MADELEY*

## İSKANDİNAVYA’NIN LAİKLİK ŞÖHRETİ

İskandinav ülkeleri (Norveç, İsveç ve Danimarka) ve aynı derecede olmasa da İskandinavya ile sıkı bağları olan diğer kuzey ülkeleri (Finlandiya ve İzlanda), uzun süredir Batı Avrupa’nın en laikleşmiş bölümü olarak görüldü.<sup>1</sup>

## DAHA YAKINDAN BAKILINCA FARKEDİLEN PARADOKSLAR

Belli ülkelerin veya ülke gruplarının laiklik şöhreti, laikliği nelerin oluşturduğuna dair belirli bir grup varsayımına dayanır. Bu varsayımlar arasında kiliseye gitme istatistikleri veya konvansiyonel inanca ilişkin ölçüler veya dinin insanın hayatında ne kadar önemli olduğuna ilişkin raporların, laikleşme derecesi için güvenilir bir ölçü teşkil ettiği varsayımı da vardır. Fakat bu, başka ölçüleri yok saymak anlamına gelir. Başka ölçülerden kasıt; kiliselerin veya diğer dinsel kuruluşların müdavim mevcutlarının seviyeleri, konvansiyonel inançlar dışındaki dinsel inançların seviyeleri ve hattâ tarihsel olarak dinsel kaynaklardan çıktığı görülebilen manevi değerlere bağlılıktır. Ve belki de, İskandinavya örneğindeki en çarpıcı nokta olarak bu, İskandinavya ülkelerindeki, devlet ile merkezi dinsel gelenek, yani Lutherci Evanjelik gelenek arasındaki bağın sıklığını yok saymak anlamına gelebilir.

İskandinav ülkelerindeki başlıca Lutherci kiliselerin mensubu bulunanların sayısı çok yüksektir. Öyle ki, bunlar Batı Avrupa’nın kuzey kuşağında neredeyse bir inanç monokültürü oluştururlar. Bu bakımdan bunlar, din geleneklerinin neredeyse tekel oluşturduğu Katolik güney Avrupa’daki İspanya ve Malta’ya, Rum Ortodoks Yunanistan’a ve Müslüman Türkiye’ye benzerler. [Bkz. Tablo 1) Konvansiyonel göstergelere göre, bu diğer ülkelerin halkları iman ve düzenli ibadet açısından çok daha dindar görünse de, kuzey ülkeleri mensupluk ve belki de inanç kimliği açısından bunlara denk gibidir. Grace Davie bu paradoksal durumun şu ifadede tanımını bulduğunu söylüyor: İngilizler dine mensup olmadan iman ederler; kuzeyliler ise iman etmeden dine mensup olurlar.

## İSKANDİNAVYA’DA KİLİSE-DEVLET İLİŞKİLERİ

Kuzey ülkelerindeki düzeni açıklayan en büyük faktörlerden birinin, devlet ile Lutherci Evanjeliklik mezhebi arasındaki ilişkilerin 16. yüzyıldaki Reformdan beri çok yakın seyretmesi olduğu genellikle kabul edilir. Danimarka ve İsveç’in tüm kuzey bölgesine hakim olan reformcu

1 Eski Doğu Almanya, Çek Cumhuriyeti ve Estonya’nın laikleşme yarışında İskandinavya’ya rakip olmaları ancak 1990 gibi gerçekleşmiştir.

kralları, kiliseyi ele geçirmekle iktidarlarına rakip olan bu gücü bertaraf ettiler. Ayrıca kilisenin servetine el koyup, din 'adamlarını' ve resmi din görevlilerini krala biat ettirerek, erken modern devletin bu iki klasik örneğinin inşa edileceği platformu oluşturdular. O dönemde Avrupa'nın hemen hemen tüm diğer bölgelerinde dinsel kurallara tekdüzelik içinde uyulmak zorundaydı. Mutlak monarşinin kalkması altında bir dini resmen benimseyen devletlerin kurulması 19. yüzyıla kadar din özgürlüğüne pek yer bırakmadı. Devletlerin dinsel kurallara uymayı dikte etmekten yoruldukları 19. yüzyılda gevşetici uygulamalar nihayet başlatıldığında, bunlar farklı inançların mensuplarının ayrılıp kendi kiliselerini kurmalarını şart koştuktan ziyade farklı dinsel akımların devlet kiliselerinin bünyesinde serbestçe faaliyet göstermelerine izin verme şeklinde gerçekleşti. İskandinavya'nın resmi Lutherci kiliselerine mensupluğun bu kadar yüksek seviyede süregelmesinin ve bu kiliselerin dinsel "disiplininin" neredeyse her mensubun kendi bildiği gibi iman ve ibadet etmesine (ya da ne iman ne de ibadet etmesine) izin verecek kadar gevşek kalmasının sebeplerinden biri de budur. İronik bir şekilde, resmi kiliselerin müsamahakârlığını en çok eleştiren ve dinin/ibadetin daha fazla önemsenip daha sıkı bir disiplin içinde yaşanmasını talep eden taraf, yerli dinsel uyanışçıların sırtında ortaya çıkan serbest dinsel akımlar olmuştur. Oysa, Lutherci kilise disiplinine konvansiyonel anlamda baktığında, bu disiplini en çok bozan yine bu akımlardı.

Fox'un dünyadaki din-devlet ilişkileri hakkındaki araştırması, bütün diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, İskandinavya'da da Amerikan anayasasında öngörülen türde bir kilise-devlet ayrımının bulunmadığını gösteriyor.<sup>2</sup> Fox'un ölçümleri; başlıca kiliselerin resmi statüsü, devlet bütçesinden ne derece yararlandıkları, kamu okullarında dinsel eğitimin verilip verilmediği ve dinsel akide ve ilkelerin uygulanmasında devlet yasalarının ne derece kullanıldığı hakkındaki bilgileri özetliyor. [Bkz. Tablo 2) Lutherci Kilisesini daha Ocak 2000'de resmen kaldıran İsveç hariç, 2002 yılında İskandinav devletlerinin din-devlet ayrımına (Separation of Religion and State) uzaklık seviyeleri, Batı Avrupa ortalamasının üzerindeydi. Hattâ Finlandiya bu alanda Yunanistan'ın hemen ardından ikinci sıradaydı. Bu skorlara göre tabloda bütün İskandinav ülkelerine rejim türü olarak "Resmi Din" nitelemesi verilmiştir (yine 2000 yılından itibaren İsveç hariç).

## **DEVLETİN LAİKLEŞTİRİLMESİ HAKKINDA**

Bu bulguların düşündürdüklerinden biri de, İskandinavya'nın geleneksel olarak verdiği neredeyse tamamen laikleşmiş görüntünün yanıltıcı olduğudur; çünkü İskandinavya'da ne devletlerin laikliğinin ölçüldüğü ne de laikleşmeye hangi süreçle ulaşıldığının değerlendirildiği bir mekanizma vardır. Gerçi böyle bir mekanizma Avrupa'da da pek yoktur. Bu mesele yalnızca İskandinavya'nın meselesi de değildir. Devletin laikleşmesi sosyolojik tartışmalarda genellikle göz ardı edilmiştir; fakat bunun sorumlusu, "başlıca endişeleri devleti savunmaktır" diyebileceğimiz siyaset bilimciler değildir. Sorun, siyasi aktörlerin veya hattâ yetkililerin eylemlerinin göz ardı edilmiş olması da değildir; nitekim örneğin David Martin (1978) ve Jose Casanova (1994) gibi saygın ve sık sık alıntı yapılan kişilerin katkılarında, bu eylemler ve sonuçları üze-

2 Fox, J., A World Survey of Religion and the State (Dünya Din ve Devlet Araştırması), Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

rinde önemle durulmuştur. Sorun, devletin kendisinin laikleştirilebilecek bir şey olarak görülmemesidir. Bunun sebebi ise; Hıristiyanlar arasında eskiden beri var olan düşünce alışkanlıklarının etkisiyle, devletin zaten esas itibarıyla laik olduğunun, hep laik olageldiğinin ve her zaman laik olması gerektiğinin varsayılmasıdır - zaten laik olan bir şey ise tekrar laikleştirilemez. Casanova, modern öncesi Batı Avrupa Hıristiyanlığının temelindeki "çifte dualist sınıflandırma sistemi" hakkındaki aydınlatıcı incelemesinde devletin yerini kesin olarak tanımlamıştır: Devlet bu dünyanın ötesindeki ve içindeki "öbür [semavi] dünya"dan ziyade "bu dünya"ya aittir ve bu dünyada yer alır; kilise bu iki dünya arasında köprü vazifesi gören kutsal bir kurum olarak dinin mekanını temsil ederken, devlet herhangi bir muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde laiktir - hattâ çifte laiktir. Ancak, devlet gücünün ve otoritesinin sahip olduğu araçların, dünyanın başka yerlerinde olduğu kadar Hıristiyan Avrupa'da da dinsel amaçlar için kullanılabilirdiği ve nitekim kullanılmış olduğu da tartışılmaz. Kilise, her ne kadar fani regnum [devlet] ile ruhani sacerdotium'un [kilise] farklı alemlerini birbirinden ayrı tutmaya ve bunlardan ikincisinde tek yetkili olduğunu vurgulamaya her zaman dikkat etmişse de, fani dünya yetkililerinin kiliseye dinsel maksatlarına hizmet etmede dolaylı yoldan da olsa yardımcı olma görevini unutturmamıştır. Reform hareketi bile, ardından gelen sarsıcı değişim dalgalarına rağmen, fani dünya yetkililerinin dinsel sorumluluklar taşıması ilkesine son vermemiştir. Nitekim bir bakıma Reformun, kurumsallaştığı ülkelerde tüm resmi makam sahiplerinin dinsel görevlerinin kapsamını genişlettiği düşünülebilir; üstelik bu yalnız dinsel meslekler için değil, tüm meslekler için geçerlidir. Max Weber'in tasviriyle Reformda manastır duvarlarının yıkıldığı çarpıcı görüntü, yani dinsel mezheplerin kapalı dünyasıyla dış dünya arasındaki engelin ortadan kalkması, birbirine tamamen zıt biçimlerde yorumlanabilir. Casanova için bu, dinsel mekanın yok oluşunun ve laik düzenin dinsel düzene karşı zaferinin simgesidir. Buna alternatif bir görüş ise dinsel ve laik mekanlar arasındaki engellerin ortadan kalkmasının, dini eski sınırlarından kurtaran ve toplumun geniş kesimlerine yayılmasına olanak sağlayan bir etki göstermiş olduğudur. Öyle ki; örneğin, mesleklerin Tanrı tarafından verilmekte olması fikri bundan böyle sadece kiliseyle ilgili işler için değil, toplumdaki tüm işler için geçerli hale gelmiştir. Bu değişim İskandinavya'da modern devletin, resmi din sahibi devletin erken biçimi şeklinde ortaya çıkışıyla aynı döneme denk geldiği ve ona katkıda bulunduğu için daha da anlamlıdır.

## **DEMOKRASİNİN GELİŞİ NİÇİN İSKANDİNAVYA'DA DEVLETİN (TAMAMEN) LAİKLEŞMESİ SONUCUNU DOĞURMADI?**

İskandinavya'da bir dini resmen benimseyen devlet modeli 19. yüzyılın başlarında ortadan kalkan mutlak monarşiler dönemine aitti. İsveç, Norveç ve Danimarka'da (yine bu sırayla) gerçekleşen anayasa değişiklikleriyle halkın temsilinde önemli yeni unsurlar ortaya çıktı. Ancak, bu üç örnekten hiçbirinde anayasanın Lutherci kiliseleri ortadan kaldırma şeklindeki Amerikan örneğinin yolundan gitmemesi kayda değer bir husustur. 1814 tarihli Norveç Anayasası'nda (Avrupa'da yürürlükte olan en eski anayasa) din özgürlüğüne yer verilmiyor, devletin kilisesi muhafaza ediliyor, bütün yurttaşların çocuklarını mevcut dinin gereklerine göre yetiştirmeleri şart koşuluyor ve üstelik Cizvitlerin ve "keşiş tarikatlarının" ülkeye girmesi ya-

saklanıyordu. Bu kısıtlamaların çoğu artık kalkmıştır. Ancak Norveç, hâlâ din özgürlüğünün tam anlamıyla var olduğu bir ülke sayılmamaktadır. Bunun nedeni ise hükümet üyelerinin yarısının (ve devlet başkanının) devlet kilisesine mensup olması şartıdır. 19. yüzyılda gerçekleştirilebilen ilerlemeler (izinsiz dinsel toplantıları yasaklayan Dinî İçtima Nizamnamesi'nin kaldırılması gibi) özgürlük talep eden dinsel uyanış gruplarının baskısıyla sağlanabilmişti. Bu durum dinsel uyanışçılarla kilise düzeni arasında bir gerilimin ortaya çıkmasına sebep oldu ve böylece liberalleşme ve demokratikleşme taraftarlarıyla eski düzeni savunanlar arasında oluşan sol-sağ ayrımının her iki tarafında da, din eylemcileri var olmaya başladı. Yüzyılın sonlarına doğru sosyal demokrasinin ortaya çıkması uç sol kanada, yankıları 20. yüzyılın derinliklerine kadar sürecek olan, belirgin ölçüde laikçi bir tavır getirdi; Sosyal Demokrat ve/veya İşçi partileri kendilerini kilisenin tamamen lâğvedilmesini ve kilise ile devletin ayrılmasını sağlamaya adanmışlar. Bu partiler genellikle sosyalist olmayan merkez partilerle başlangıçta koalisyon yaparak nihayet iktidara geldiklerinde, bu taleplerini sürdüremeyeceklerini gördüler. Pragmatik bakışları sayesinde resmi kiliselerin devlet kontrolü altında var olmasının belirgin avantajlar sağladığını farkettiler. Bu, kendilerinin, sosyal demokratlara muhalif, eylemci azınlıklar tarafından alt edilemeyecekleri ve böylece kadın-erkek eşitliği tedbirlerini (rahibelerin kraliyet makamı tarafından tayin edilmesi de dahil olmak üzere) ve diğer reformcu projeleri, muhalifleriyle işbirliğine girecek bir kilise engeliyle karşılaşmadan uygulayabilecekleri anlamına geliyordu. Bir yoruma göre bu, devletin tam anlamıyla laikleşmediğini simgeler biçimde kilise üzerinde yetkisini kullanmasından ziyade kilisenin bilfiil laikleştirilmesi demekti. Hıristiyan partiler (1933'te kurulan Norveç Hıristiyan Halk Partisi gibi Finlandiya, İsveç ve Danimarka'da ise bu partiler çok daha sonra ortaya çıktı) sosyal demokratların ve onlardan daha laik liberallerin desteklediğini izledikleri, toplumun "Hıristiyanlığından arındırılması" sürecini, haliyle hiç hoş karşılamadılar. Ancak, dinsel meseleler çevresinde oluşan bu kutuplaşmada bile, Hıristiyan partilerin alkollü içkilerin yasaklanması ve sosyal güvenlik sistemlerinin geliştirilmesi gibi konularda birçok sosyal demokratla omuz omuza aynı saflarda yer aldıklarını kaydetmek gerekir. David Martin, İskandinavya'da şu veya bu derecede rastlantısal ittifakların yanı sıra ortak dinsel mirasın laik bir mutasyonu şeklinde tanımladığı, daha yaygın bir olgunun var olduğunu belirtmektedir. Bu olgu "İskandinavya'daki Lutherçilik tekelinin içine alıcı kapsamının, Sosyal Demokrasi ve refah devletinin içine alıcılığıyla kaynaşmasında ve onun bir kopyası haline gelmesinde" kendisini göstermektedir (Martin, 2005: 80). Norris ve Inglehart ise incelemelerinde şu aksiyoma yer vermektedirler: "Başlangıçta dinsel geleneklerle ilişkilendirilen ayırt edici dünya görüşleri, her ulusun kültürünü kalıcı biçimde etkilemiştir... Böylece, İsveçlilerin sadece % 5 kadarının her hafta düzenli olarak kiliseye gitmesine rağmen, İsveç halkı bir bütün olarak, Norveç, Danimarka, İzlanda ve Finlandiya gibi Protestan bir tarihe sahip toplumların vatandaşlarıyla paylaştığı, belirgin bir Protestan değerler sistemi sergiler..." (Norris ve Inglehart, 2004: 17).

**TABLO 1. AVRUPA'DA RESMİ DİNLİ DEVLETİN UZUN GÖLGESİ  
DİNSEL GELENEK VE ÜLKELERE GÖRE ÇOĞUNLUK DİNİNİN  
RESMİ DİN KABUL EDİLME DURUMU**

%	KATOLİK	PROTESTAN	ORTODOKS	MÜSLÜMAN	DİĞER	Fraksiyonlaşma endeksi
91-100	İspanya: 99.0  Lüksemburg: 97.0 Portekiz: 97.0  Polonya: 92.2 İrlanda: 92.0 Malta: 91.0	İzlanda: 99.0  Norveç: 95.17	Yunanistan: 93.0  Ermenistan: 91.9	Türkiye: 99.8 Kıbrıslı, Türk*: 99.0  Azerbeycan: 94.7		0.0561 Türkiye 0.1472 İspanya 0.2027 İzlanda 0.1778 Lüksemburg 0.2346 Portekiz 0.1889 Norveç 0.2860 Azerbeycan 0.1639 Yunanistan 0.1485 Polonya 0.2753 İzlanda 0.1045 Malta 0.3761 Ermenistan
81-90	Andorra: 89.0  Hırvatistan: 88.5  Litvanya: 85.0 İtalya: 84.95  Belçika: 80.9	Finlandiya: 89.0  Danimarka: 86.27  İsveç: 84.0	Bulgaristan: 82.0			0.2012 Andorra 0.2609 Finlandiya 0.2120 Hırvatistan 0.2279 Danimarka 0.3048 Litvanya 0.3048 İtalya 0.4594 İsveç 0.4656 Bulgaristan 0.3380 Belçika
71-80	Liechtenstein: 80.0 Avusturya: 78.0  Slovenya: 76.0		Kıbrıslı, Türk*: 78.0 Romanya: 77.0  Gürcistan: 75.0			0.4296 Liechtenstein 0.4184 Avusturya 0.5060 Romanya 0.2958 Slovenya 0.6392 Gürcistan
61-70	Fransa: 69.6 Macaristan: 67.5 Slovakya: 67.0		Belarus: 70.0 Moldovya: 70.0	Arnavutluk: 65.0		0.6816 Belarus 0.7287 Moldovya 0.4921 Fransa 0.5677 Macaristan 0.5104 Slovakya 0.7597 Arnavutluk
51-60		İngiltere: 53.0	Yugoslavya* 60.0 Makedonya* 59.3  Rusya: 51.7			0.7499 İngiltere 0.6617 Rusya
41-50	İsviçre <sup>1</sup> : 46.1			Bosna-Hersek <sup>2</sup> : 44.0		0.6460 İsviçre 0.5777 Bosna-Hersek
31-40	Çek Cumh. <sup>3</sup> : 40.0 [0.7057]  Hollanda <sup>4</sup> : 34.5	Almanya <sup>5</sup> : 35.7			Estonya <sup>6</sup> : 36.5  Letonya <sup>7</sup> : 34.0	0.7057 Çek Cumh. 0.8022 Estonya 0.7230 Almanya 0.7662 Hollanda 0.7969 Letonya
%50'den fazla olanlar	17	6	11	4	0	
%50 veya daha az olanlar	3	1	0	1	2	
Toplam	20	7	11	5	2	



**TABLO 2: AVRUPA'DA DİN-DEVLET AYRIMININ (DDA) YOKLUĞU:  
ÖLÇÜMLER VE TİPOLOJİ**

	Batı Demokrasileri	DDA endeksi	Devletin Din Rejimi	Eski Sovyet Bloğu	DDA endeksi	Devletin Din Rejimi
0.00 > 9.99	ABD Hollanda	0.00 1.25	Taviz verir Taviz verir	Estonya Arnavutluk	3.52 7.69	Taviz verir Taviz verir
10.00 > 19.99	Lüksemburg İsveç İtalya İrlanda  Kıbrıs Rum Kıbrıs Türk  Almanya	10.50 12.17 13.00 15.75  16.13 16.96  19.88	İşbirliği yapar İşbirliği yapar İşbirliği yapar Desteklenen din  İşbirliği yapar Desteklenen din  İşbirliği yapar	Slovenya    Bosna-Hersek Yugoslavya Letonya Litvanya Çek Cumh. Slovakya Ukranya	11.96    16.33 16.75 17.56 17.58 18.19 19.88 19.99	İşbirliği yapar    İşbirliği yapar İşbirliği yapar İşbirliği yapar İşbirliği yapar İşbirliği yapar İşbirliği yapar
20.00 > 29.99	İsviçre Portekiz  Fransa Andorra Avusturya Belçika Malta Norveç Danimarka Liechtenstein İngiltere İspanya İzlanda	20.50 21.94  22.92 23.13 24.25 25.50 25.63 25.83 26.04 27.50 27.67 28.46 29.79	İşbirliği yapar Desteklenen din  Dinle devleti ayırır Resmi din İşbirliği yapar İşbirliği yapar Resmi din Resmi din Resmi din Resmi din Resmi din(ler) Resmi din Resmi din	Polonya Hırvatistan Macaristan Romanya    Makedonya	22.21 22.42 22.79 24.50    27.17	Desteklenen din Desteklenen din İşbirliği yapar Desteklenen din    Desteklenen din
30.00 > 39.99	Finlandiya  Yunanistan	32.88  33.31	Resmi din(ler)  Resmi din	Rusya Azerbaycan Moldovya Gürcistan Belarus Bulgaristan	30.48 31.65 32.34 32.83 35.66 36.72	Desteklenen din Dinle devleti ayırır Desteklenen din Desteklenen din Desteklenen din Desteklenen din
40.00 > 49.99	Türkiye	47.21	Desteklenen din	Ermenistan	40.36	Resmi din
Ortalama değerler		19.17			24.24	

Fox'un DDA endeksi değerleri din ile devletin ayrımının genel bir ölçümünü verir (değerin sıfır olması tam ayrımı ifade eder). Bu endeks daha dar kapsamlı altı adet ölçümün birleştirilmesinden elde edilmiştir: (a) devletin bir veya daha fazla dini resmen veya pratikte desteklemesi; (b) devletin dine karşı soğuk davranması; (c) devletin farklı dinlere farklı davranması (hem kayırma hem kısıtlama dahil); (d) devletin, dinsel azınlıkların ibadetlerine kısıtlamalar koyması; (e) çoğunluk dininin devlet tarafından düzenlenmesi; (f) devletin dinsel yasalar koyması (Fox, 2006).

Devletin din rejimini gösteren etiketler Fox (a.g.e.) ve Cole Durham (Cole Durham, 1996: 20-22) tarafından kullanılan etiketlerdir. Burada Fox'un "Sivil din" etiketi yerine Durham'ın "Desteklenen din" etiketi; Durham'ın "Yerleşik kiliseler" etiketi yerine ise Fox'un "Resmi din" etiketi tercih edilmiştir. Verilerin kaynağı: Fox, Fox, 2008'de detaylı açıklandığı şekilde.

# SEKÜLERLİKLER VE DEMOKRASİ

**Ferhat KENTEL**

Ben "sekülerlikler ve demokrasi" başlığı altında daha çok Türkiye'den yola çıkarak, Türkiye'de bu kavramların altının nasıl dolduğuna bakmak istiyorum. Öncelikle kısa bir tarihçe dememesi yapacağım; yani sekülerlik meselesi için bir dayanak noktası kurmaya çalışacağım.

Otoriter Türk modernleşmesinin; dayandığı, en azından homojen bir ulus yaratmak için kullandığı ve içiçe geçen üç bacadan oluşan, bir tabular sacayağına sahip olduğunu düşünüyorum. Bunlardan bir tanesi, özellikle Müslüman olmayanlar konusunda ortaya çıkan tavır; daha çok Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla modern bir din inşa edilirken aslında referans alınan tek din Müslümanlık... Dolayısıyla Müslüman olmayanların kenarda bırakılması söz konusu. Müslümanlık dışında kalan cemaatlerin en sembolik hali ile ilgili olarak ise özellikle 1915 katliamları bağlamında Ermeni sorunu karşımıza çıkıyor. Bu, aynı zamanda, geçmişi unutarak tarihin de homojenleştirilmesi anlamına geliyor. İkincisi, gene homojenleştirme aramaya devam eden bu modern ulusun, bir tür etnik asimilasyona dönük olarak yaptığı faaliyetler ve bunun en sembolik hali olarak da Kürt meselesi var. Üçüncüsü de doğrudan bugün üzerinde konuştuğumuz din meselesi; yani laiklik tesis edilirken sekülerleştirilmeye çalışılan bir toplumda İslam sorunu. Din ya da İslam meselesinin bugüne kadar gelen en sembolik tarafı ise başörtüsü; adeta sekülerleştirme sürecinin bir tür kaldırıcı, bir tür negatif mitik bir sembol haline gelmiş bir özelliği.

## NORMALLİĞİN İNŞASI

Modernleşmeci Türk Devleti'nin, bu yeni toplumu, yeni insanı, yeni ulusu inşa ederken net bir biçimde kullandığı örnek Fransa. Yani 1789 Fransız Devrimi'nden esinlenerek, orada da bir devrimle gerçekleşmiş ama belli bir zamana yayılmış olan sürecin; burada çok daha hızlı, daha keskin bir şekilde uygulamaya konması söz konusu. Makbul bir vatandaş yaratılacak; bu makbul vatandaşın referansı çağdaşlık ve muasır medeniyetler seviyesinde olmak olacak. Bu vatandaş kendisini eski usul, eski rejim, eski milletler veya dinler, etnik referanslarla değil; yeni yaratılmış olan bir kimlikle tanımlayacak. Bu, yeni bir normalliğin inşası demek. Tabii bu normalliğin inşası da, aynı zamanda anormalliğin de inşası demek. Yani sadece vatandaşların bu normale biat etmeye çağırılması değil; aynı zamanda negatifin, ötekinin, anormalin de gösterildiği bir durum söz konusu. İşte bu anormallik ya da bu ötekillik hali çok boyutlu ama en azından modern öncesi diye tabir edilebilecek olan, geleneksel, dinsel, farklı etnik gruplara ve de tabii ki "geri kalmış", toplumun "geride kalmasına" neden olmuş olan bir İslam'a gönderme yapıyor. Anormalliğin, daha önce vurguladığım Türk olmayan etnik unsurlarda, Müslüman olmayan dinsel unsurlarda ve aynı zamanda "ileri" ve modern olmayan tüm geleneksel unsurlarda bulunduğu konusunda "yeni" toplum "ikna" ediliyor. Tabii ki farklı zamanlarda, bu

söylemin şu veya bu boyutu belki daha fazla öne çıkıyor ama en azından bu, bir paket olarak ötekiliğin inşası aynı zamanda. Burada da aslında çok klasik olarak, hemen aklımıza gelebilecek olan Michel Foucault'nun perspektifinden beslenen bir teorik yaklaşımı kullanabiliriz. Buna göre; toplumun merkezinden uzaklaştırmak istediklerinizi sembolik olarak ne kadar merkeze koyarsanız, o kadar başarılı olursunuz.<sup>1</sup> Türkiye'de çok daha hızlı bir şekilde gerçekleşmiş olsa da, bu durum, bütün modern toplumlarda, ehlileştirmeyi ve medenileştirmeyi amaçlayan bütün toplumlarda aslında üç aşağı beş yukarı ortaya çıktı. Yani 'ötekilerin' kimler olduğuna klasik bir modernleşme perspektifinden bakarsak, modernleşmemiş, "hayvani", "vahşi", "doğal durum"da yaşayan, kentlileşmemiş, "pis kokan" vb. bir takım insanlardır. Bunu da Zygmunt Bauman'ın aktardığı Aydınlanma'nın en önemli şahsiyetlerinden Fransız felsefeci Voltaire'in yaklaşımına dayanarak söylüyorum. Voltaire bildiğimiz gibi, modernliğin zihinsel inşasında önemli bir köşe taşı olan ve "fikirlere katılmasa da başkalarının özgürlüğü ve söz hakkı için kendisini feda edebileceğini" dile getirmiş bir kişi olarak, bütün demokrat zihniyetlerin başvurduğu bir referanstır. Ve Voltaire'e göre, modernlik dairesine girmemiş olanları o "hayvanlık" hallerinden kurtarmak için ehlileştirmek gerekir.<sup>2</sup> İşte bu süreç, Türkiye'de çok fazla gerçekleşmedi. Bu model, niyet ya da burjuvazinin kapitalist toplum yaratma amacı itibarıyla "mantıklı" bir modeldi ve en azından Batı medeniyetleri bu konuda başarıya ulaşmıştı; dolayısıyla burada da başarıya ulaşmaması için neden yoktu. Ancak Türkiye'de bir anlamda başarı sağlanırken, birçok bakımdan da başarısızlıklar ortaya çıktı. Gene klasik bir sosyolojik referansla söyleyecek olursak, "beklenmeyen sonuçlar" ortaya çıktı.

Sosyal olarak ötekileştirilen, çevreye itilen yani sembolik olarak işaret edilip merkeze konulan kesimler, ilk olarak, bir tür çatışma, hatta savaş mantığıyla karşı karşıya geldiler. Bu savaş kazanmak onlar için çok kolay değildi. Avrupa dışına doğru yaygınlaşmaya başlamış ve bütün dünyayı etkisi altına almış, Türkiye gibi ülkelerde bir ordu vasıtasıyla tesis edilmeye çalışılan bu modernleşme projesine karşı mücadeleyi savaşarak kazanmak çok kolay değildi; isyan ettikler ve kaybettiler.

Bunun ikinci aşaması gettolaşma oldu. Yani ilk önce isyan vb. hareketlerle oldukça sert bir şekilde gerçekleşen tepkiler, daha sonra, daha çok içe kapanan, kendisini muhafazaya alan hareketlere dönüştü. Burada, Fas kökenli entelektüel Abdallah Laroui'nin kullandığı "gelenekselcilik" (traditionalisme) kavramına başvuracak olursak; bu kesimlerin kendilerini korumaya almasında sadece bir geleneğin zamana uyum sağlayarak korunmasını değil, daha da öteye, gelenekselin adeta bir ideoloji gibi bilinçli bir çabayla yeniden ve sürekli inşa edilmesini görüyoruz.<sup>3</sup> Bunun anlamı şudur: Tabii ki her zaman gelenekler çevremizi kuşatır, hayatımızda çeşitli ölçülerde belli bir yer tutarlar; ancak "gelenekselcilik", geleneklerin sabitleştirilmesi demektir. Başka bir ifadeyle, dışardan gelen ve yukardan empoze edilen birtakım politikalara karşı kendinizi korumak için, o politikanın inşa ettiği alandaki oyuna girmiyorsunuz, buluşmayı reddediyorsunuz. Çünkü siz dışarıdan ve yukarıdan bakan modernleşme politikaları tara-

1 Allon White, Peter Stallybrass, Politics and Poetics of Transgression, London, Methuen, 1986.

2 Zygmunt Bauman, Yasa Koyucular ile Yorumcular, Birinci Basım, Metis, İstanbul, 1995.

3 Abdallah Laroui, La Crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme? Maspero, Paris, 1987.

findan nasıl "pislik" olarak değerlendiriliyorsanız, siz de dışarısını değilmemesi, dokunulması gereken bir "pislik" olarak inşa ediyorsunuz. Ve o andan itibaren, o tarih dilimi içinde, hangi yerde duruyorsanız, o yere "ezelden" gelen bir özellik atfedip, sabitleştiriyor ve dondurarak "ebedi" kılıyorsunuz. Bu bir bakıma, o geleneğin geçmişten geleceğe hep aynı olduğunu adeta bir fotoğrafta, cemaatte hatta "getto"da sabitlemek olarak nitelendirilebilir. İşte Türkiye'deki modernleşme ya da yeni bir toplum, yeni bir din vb. yaratma hikâyesi içinde, gettolaşma bu ikinci aşamanın karakteristik özelliğine işaret ediyor.

Ama süreç burada bitmiyor; yukarıdan aşağıya kurulmuş olsa da, modernleşmeye paralel olarak, üçüncü aşama olarak nitelendirilebilecek bir dönemde, çok daha iç içe geçmiş, çok daha karmaşıklaşmış bir sanayi toplumunda sınıfların, yüksek bir sosyal mobilitenin, farklılaşmış kentlerin, anonimleşen bireylerin ortaya çıkması gibi bildiğimiz toplumsal değişim eşliğinde aslında gettolar da saf getto olarak kalamadı. Yani kendini korumaya çalışan Müslüman ya da dindar getto da kendi kapalı dairesinde kalamadı ve öbür tarafa, modernliğin dünyasının içine girdi. Ama burada şu noktaya dikkati çekmek gerekiyor: hiçbir şeyin içine tam olarak giremezsiniz, ya da girseniz bile, siz girerken aslında başkaları da sizin içinize girer. Yani modernliğin tekerleği dönerken, ulusal piyasanın oluşması, ulusal eğitimin tesis edilmesi, askerlikten vergiye, sosyal sigortalardan, teknolojiye, tüketimin kitleselleşmesine kadar bütün bu topraklarda yaygınlaşan modernleşme insanların ve o gettoların da içine girdi ama aynı zamanda gettolar da parçalanıp o modernleşmenin içine girdiler.

## MODERN PARÇALANMALAR

Bu sürecin sonucunda, modern toplumun kendi konumunu ve yeniliğini gösterebilmek için "eski rejim" (ancien régime ya da Osmanlı) olarak tarif ettiği zamanlardaki bütünlük ortadan kayboldu. Yani insanın diğer insanlarla, tanrıyla, peygamberle, sultanla, hayvanlarla, bitkilerle birlikte bir tür "nizam-ı âlem" içinde oldukları dünyanın bütünlüğü parçalandı modernlikle birlikte. Onun yerine modernlik kendi nizam-ı âlemini koymaya çalıştı ama bu yeni nizam-ı âlem, yenedünya düzeni, yeni toplum düzeni olan durum da tesis olamadı. Aslında modernlik dairesine giren ya da girmeye çalışan Türkiye gibi toplumların, kaybolan eski düzenin yerine yeni bir düzen tesis etmeye çalışırken, başvurdukları yöntem ulusun "milliyetçilik" vasıtasıyla hayal ve inşa edilmesiydi. Milliyetçilik, "seküler" bir referansla işletilmesine rağmen, örneğin, "Ne mutlu Türk'üm diyene" sloganıyla, bu topraklarda yaşayan herkesin eşit vatandaşlığına işaret ederken, tam da ortadan kaybolduğu zannedilen dinin içine girmesiyle, aslında sekülerlik iddiasındaki milliyetçilik "dindar bir milliyetçilik" oldu. Bu durum bize önemli ve ilginç bir hatırlatma yapıyor; herhangi bir inanç, aslında hiçbir zaman ortadan kaybolmuyor, tam tersine belki o inanç, başka formlara, başka biçimlere dönüşüyor. Ya da başka bir şekilde ifade edersek, insanlık tarihinde her zaman bir "inanma enerjisi" vardı ve o inanma enerjisi eskiden kendisini dinle anlatırken, daha sonraki zamanlarda milliyetçilik altında anlatmaya başladı. Yani din kutsallık alanıyken, milliyetçilik yeni kutsallıkların alanı haline gelmeye başladı. Eskiden gittiğimiz camilerimiz, tekkelerimiz, zaviyelerimiz, cemevlerimiz varken, yeni zamanlarda milliyetçilik ve milliyetçilik stratejisinin gözetleme kuleleri olarak adlandırılabilir.

cek bir takım tapınaklar, işaretler, semboller yeni kutsallıkların referansı haline geldi. Yani eskiden Kâbe'ye dönerken, artık Anıtkabir'e dönmeye başladık. Dolayısıyla eski ve yeni bütün kutsallıkların iç içe geçmesiyle birlikte, artık ne sadece total bir dinden, ne de total bir milliyetçilikten bahsetmek mümkün değil.

Bu iç içe geçişlerle birlikte iki ayrı orijinal sonuçtan bahsetmek mümkün. Bir yanda milliyetçiliğin total olamaması, dinin totalliğini kaybetmesiyle birlikte insanlar yersizleşme/yurtsuzlaşma duygusuyla tanışıyor. Ama bunun yanı sıra, daha da önemli olarak, aslında insanlar yepyeni deneyimler kazanıyorlar. Bir tarafta, kuşkusuz, risklerle dolu bir dünyada insanlar yerlerini kaybediyorlar ve kendilerini tehlike içinde addediyorlar; işte o zaman yer ve yurt sağlayacak, güven verecek bir takım referanslara başvurarak, savaş vermeye çalışıyorlar. Bu savaşın sadece cemaatler halinde olması gerekmiyor; çok daha küçük parçalı mücadeleler de söz konusu olabiliyor. Burada dikkat çekici özellik şu: bu yeni durum, modernleşmenin, insanlığı geliştirme iddiasında olan ve yukarıdan aşağıya empoze edilen söylemin de parçalandığı bir döneme tekabül ediyor. Yani genel olarak, İslami hareketin ya da Müslümanların bu modernleşme içinde yaşamış oldukları hikâyeler ve sonuçta gelinen o iç içe geçmişlik hikâyesi, tam da demokrasinin gerçekten düşünölebileceğine, her zaman için yeniden düşünölebileceğine işaret eden toplumsal bir hikâyeyi anlatıyor aslında bize.

Bu aşamada, modernleşmeyi ve modernlik altında ne yaşadığımızı, nasıl yaşadığımızı yeniden düşünelim... Örneğin, Alain Touraine'den ve Zygmunt Bauman'dan esinlenerek, Michel Foucault'nun söylem analizini gözönüne alarak, modernleşmenin esas olarak parçalayan ve hayatı ikiye ayıran bir dinamik olduğunu düşünebiliriz. Yani moderniteyle birlikte, modern ve premodern, kamusal alan ve özel alan, rasyonel ve irrasyonel düşünce, ileri ve geri gibi ikili yapılar halinde hayat, toplum ve dünya kendi içlerinde parçalara ayrışırken, aslında insanın da bütünlüğü, totalitesi parçalanmıştı. Dolayısıyla modern bireyler olarak bizler, kamusal alanda, sadece kamusal alanda taşınabilir meşru temsillere uygun bir halle var olurken, diğer bütün "gayri meşru" ve "kirli" taraflarımızı evlerimizde bırakmıştık. İşte bugün, artık o kirli taraflarımızla birlikte kamusal alanın içine girmeye çabaladığımız zaman, yeniden o bütünlüğü bulmak yönünde adım atıyoruz demektir. Bu vesileyle biz, "modern birey olmak" diye öğrendiğimiz halin, yani gayet seküler, din ve devlet işlerini birbirine karıştırmayan, steril ve hijyenik olarak tasavvur ve temsil edilmiş bireylerin aslında, Agnes Heller'in ifadesiyle, "bireylerarası" varlıklar olduklarını keşfediyoruz. Yani birey sadece "bir" birey değildir; o bireyin içinden sayısız başka birey geçer. O bireyler; anneler, babalar, öğretmenler, okunan kitaplar, yaşamış ve yaşayan başka insanlar, dedikodular, geleneklerdir ve birey olma hali bütün bunları içinde taşıyan bir "alan"dır.<sup>4</sup> O zaman, bireyin içindeki karmaşıklık ve çoğulluk alanının her bir cephesi; yani dindarlığı, gelenekselliği, hafızası, kültürel anlam dünyası, sosyal adaletsizliğe isyanı, modernliği, sınıfsallığı, erkekliliği, kadınlığı, aşkları, ana baba ya da çocuk sevgisi ve daha başka hallerinin her biri, o bireyin içindeki bireyleri keşfettiği bir duruma tekabül eder. O zaman bireylerarası alanın içinden konuşan her birey, fakat özellikle modernlik tarafından

---

4 Michael E. Gardiner, "Agnes Heller: Rationality, Ethics and Everyday Life", Critiques of Everyday Life, Routledge, 2000, s. 127-156.

gayri meşru ilan edilmiş olup konuşan her birey, bütünlüğün bozulmuşluğunu fiilen sorguluyor demektir. Bir cemaatin, bir kimliğin içinden konuşan her bir birey, başkalarında bulunan o bireye de değiyor demektir. İçindeki bir birey vasıtasıyla bir başka bireye, içindeki bir başka birey vasıtasıyla da gene başka bireye dokunuyor demektir. Bu durum; klasik anlamda modernleşmenin bize öğrettiği sekülerleşmenin yerine geçebilecek ya da insanı eksiltilmiş olan sekülerleşme mantığının altını boşaltan, onu anlamsız bırakan, aslında demokrasinin belki de yeniden icadı olarak anlatılabilecek ve modern-modern öncesi, kamusal-özel gibi ayrımları kökünden sarsan başka bir yaratıcılık faaliyetidir.

## **“TEMİZ VE GÜNAHSIZ BİZ” İLE “SUÇLU, DÜŞMAN, GÜNAHKÂR ÖTEKİ”**

Türkiye'nin gerilim alanları etrafında bu ayrımlar meselesini yeniden düşünürsek, öncelikle, her birinde farklı acılar ve travmalar yaşanmış olmasına rağmen, örneğin Ermeni meselesini, Türk modernleşmesinin homojenleştirme çabaları içinde Kürt sorunu ve din sorunuyla birlikte ele alıyorum. Dolayısıyla, Ermeni katliamı oldu mu, olmadı mı, o “olay”ın adı soykırım mıydı değil miydi, kaç kişi öldü, kaç kişi tehcir edildi, kaç kişi geri geldi gibi sorularla ilgili olarak, cevabından hiçbir zaman emin olamayacağımız sayısız spekülasyon yapabiliriz. Ama bu spekülasyonlardan daha önemli olan şu soru bana daha önemli geliyor: Nereye gitti bir buçuk milyon Ermeni? Resmi tarihte bunu hiçbir zaman tam olarak öğrenemedik ama onlar bu topraklarda artık yoklar; kala kala altmış bin kişilik bir cemaat kaldı. 1915'te olup bitenlere isterseniz katliam deyin, isterseniz soykırım; sonuç olarak çok fazla bir şey fark etmiyor. Ama bu toprakların bütünlüğünden önemli bir “eksilme” olduğunu söylüyorum. Rakamlarla uğraşmadan, ortalama homojen bir sosyal merkezin temizlenerek inşası için, “gayrimüslim” ya da Ermeni olmak sembolik olarak işaretlenmiş ve merkeze konmuş bir ötekilik haliydi; aynı Kürt olmak ya da başörtülü olmak, dindar olmak gibi... Burada önemli olan şu aslında; milliyetçilik vasıtasıyla ulusu inşa eden modern zihniyetin en temel özelliği kuşkusuz “temiz ve günahsız biz”i ve “suçlu, düşman, günahkâr ötekileri” inşa etmekte yatıyor. Bizim ulusumuzun “temizliğine” karşılık, öteki uluslar her zaman olumsuzlukları taşıyanlardır. Yani yerli etnik grupları temizleyen İsveç'in de, Kızılderilileri öldüren Amerika'nın da, ya da Cezayir'de katliamlar yapmış Fransa'nın da mazileri temiz değildir. Yani evet, her ulusun hikâyesinde bol miktarda utanılacak, hafızayı kirletmiş olaylar var. Ancak Fransızlara hesap sormadan önce, yaşadığımız memlekete bakmamız gerekir; biz bu memlekette yaşıyoruz ve öncelikle kendimizle, kendi öğrendiklerimizle hesaplaşmak durumundayız. Kendimizle yüzleşebilelim ki bir ölçüde özgürleşebilelim; biraz olsun, içinde yaşadığımız hastalıktan, her darbeye biraz daha derinleşen travmatik halden iyileşelim. Darbelerin neler getirdiğini ve neler götürdüğünü düşünelim örneğin... Her darbeye darbe yiyenler suskunluğa itiliyor; ancak birileri sustukça ne kalıyor geride? Acaba sadece susmuş mu oluyor, yoksa o bizim hafızamızın derinlerinde sayısız izler ve yaralar mı bırakıyor? İşte, bana göre, “biz ve onlar” ayrımı dolayısıyla ya da “temiz biz” ile “sınırların öteki tarafındaki pislikler” temsillerini sürdürdüğümüz sürece tehlikeli bir yolda bulunduğumuzu düşünüyorum.

Ama burada belki daha da önemli olan, bu ayrımların bilgiyle olan ilişkisi... Yani tam da modern aklın, insan aklının sonuç olarak her şeyi çözebileceğini vaz'eden mantığından, insanlığın kibirli halinden biraz daha tevazu içeren bir hale artık dönmesi, en azından düşüncenin, siyasal düşüncenin bir tevazuyla buluşması gerekiyor. Çünkü bilgi çoğuldur ve sadece benim bilgimle hiç bir adım atılamayacak; benim vaz'etmemle hiçbir şey olmayacak. Ve aslında artık böyle bir otorite de yok. Artık Vatikan da yok mesela; yani bütün dünya Hıristiyanlarına, Hıristiyanlığın nasıl olması gerektiğini öğretecek olan bir Vatikan yok. Ancak, Vatikan'ın yerine kendisini koymuş olan modern okul, modern üniversite gibi merkezi otoriteler de yok aslında. Modern eğitim veren ve "okul" adını verdiğimiz kurum, bizzat kendisini Vatikan'ın yerine ikame ettiği için artık giderek meşruiyetini kaybediyor. Bu nedenle, "kibirli bir sosyoloji"ye; her şeyi ölçen biçen, hatta bir tür mühendislik yapan, öngören, ileriye hesap eden, modernliğin kurucu disiplini olarak sosyolojiye; bugün çözülen bir dünyada böyle "berbat bir sosyoloji"ye yer yok. Öncelikle küçük hikâyelerimizi, karışımlarımızı, içiçe geçişlerimizi temizleme, düzleştirme iddiasından vazgeçelim. Hatta karışımlarımızın, örneğin tekleştiren milliyetçiliğimizin altında da mevcut olduğunu farkedebiliriz.

Bu nedenle örneğin milliyetçiliği de başka bir bakışla anlamak durumundayız. Milliyetçilik, topyekûn ve yukardan aşağıya empoze edilmiş bir ideoloji değil artık. Başlangıçta topyekûn olmak üzere kurulmuş olsa da, biz yürüdüğümüz tarih içinde onu tüketerek, tüketirken farklılaştırarak geldik. TESEV için yaptığımız "Milletin Bölünmez Bütünlüğü" araştırmasından<sup>5</sup> veriler eşliğinde düşünersek, biz milliyetçiliği Erzurum'da başka, İzmir'de başka türlü tüketiyoruz. Bu milliyetçiliğin içinde, hiçbirimiz aynı olmuyoruz. Hatta öyle ki, milliyetçilik vasıtasıyla tam da "biz ve öteki" diye bir kalıbı öğrendiğimiz için, Sünnilerden, Alevilerden, İslamcılardan, Ermenilerden, Trabzonlulardan, başörtülülere ya da başka birilerinden nefret ediyoruz aslında. İşte bu nedenle, bu küçük hikâyelere, mikro düzeylere, gündelik hayata, gündelik hayatın içindeki bütün pratiklere, tecrübelerle bakmamız gerekiyor. Ve bu ayrıntılara baktığımız zaman, gördüklerimiz bize bir arada yaşamak konusunda nasıl korkunç bir başarısızlık yaşadığımızı; yani sekülerizm, laiklik, milliyetçilik gibi nasıl makro "modern" dinlere hap solup yok olduğumuzu gösterecek. Ancak aynı zamanda belki nasıl ve başka nerelerde bir çıkış ve potansiyel olabileceğini de görmek mümkün olacak.

Bu noktada, başka ülkelerde yaşanmış olan tecrübelerin, örneğin hem laiklik ve hem de demokrasinin Türkiye'de gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini düşünelim. Kolaya kaçmak pahasına, "zamanın havası" (zeitgeist) diye adlandırılabilir, dünyadaki toplumların, insanların, devletlerin birbirlerinden beslendikleri bir etkileşim alanı olduğunu teslim edelim. Örneğin Avrupa içindeki iletişim ve etkileşim süreçleri, solunan ortak hava ile birlikte, geçen yüzyılın başında Meksika'dan İran'a, Osmanlı'dan Japonya'ya, bütün dünya modern ulus devlet kurma hedefi ile karşı karşıya kaldı. Bu farklı coğrafyalarda, ulus-devleti kurmaya çalışan toplumlar ya da daha doğru bir ifadeyle, o toplumdaki otoriteler, seçkinler, güçlü sınıflar uluslararası ilişkiler bağlamında "ileri" doğru hareket etmeye, "ileride" olanlara "yetişmeye" çalıştılar.

---

5 Ferhat Kentel, Meltem Ahıska, Fırat Genç, "Milletin Bölünmez Bütünlüğü" - Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler), TESEV, 2008.

Ortak bir dili zorlayan bir dünyada, her ulus-devletin kuruluşunda benzer süreçlerden geçildi. Örneğin, İtalya'nın kuruluşunda insanların sadece küçük bir bölümü İtalyanca bilirken ya da Fransa'da gene küçük bir oranda insan Fransızca konuşurken, bütün bu ülkelerden, sınır koyan ve içeride kalanları kuşatıcı birlikler çıktı; "Fransız ulusu", "İtalyan ulusu", "Japon ulusu" inşa oldu. Bu ülkelerin hepsi homojenleşmeyi tesis etmeye çalıştılar. Türk devleti de bu süreçten bağımsız kalmadı. Yani Türk devletinin yaşadığı tecrübe de kesinlikle orijinal bir tecrübe olmadı. Türk modernleşmeci elitleri de dışardan bir model ithal ettiler; aynı İran'da, Meksika'da veya Japonya'da ya da başka yerlerde olduğu gibi... Yani evet, zamanın havasından etkilenmemek, dış dünyadan bağımsız kalmak mümkün değil. Benzer bir mantıkla bugünü de düşünebiliriz. Bugün dünyada, Avrupa Birliği gibi ortaya çıkan, yeni tecrübeler var. Yunanistan, Portekiz gibi ülkelerin AB'nin çekim havzasına girdikten ve üye olduktan sonra, sağladıkları sıçrama göz önüne alınabilir. İşte bugün özellikle "ulusalcılık" söylemi altında dış dünyayla varolan bağlantılara büyük bir şüphe ve korkuyla bakan kesimlerin geçen yüzyılın modern ulus-devletlerinin "uluslararası" alanda sahip oldukları bağlantıları hatırlamaları gerekiyor. Mantığımızı biraz şematize edersek, o döneme dair şu söylenebilir: geçen yüzyıl bir kopyalama yüzyılıydı; başka yerlerde yaşanan tecrübeler bu topraklara ithal edildi; yani tam da o günkü dünyanın, Avrupa'nın vaz'ettiği, hatta dayattığı bütün adımları bu memleketin seçkinleri attı. Yani Türk Ceza Kanunu'ndan, Medeni Kanun'a ve laikliğe hatta Türk Tarih Tezi gibi varsayımlarındaki ırkçılığın kadar bütün kurumlarıyla baştan aşağı ithal malı bir memleket ve devlet inşa edilmeye çalışıldı. Gene şematikleştirmeye devam edecek olursak; bugün genetik kopyalamayı ve ithali reddetmenin hiçbir mantığı yoktur. Bugünkü dünyada, bitmiş bir dünyanın bir zamanlar "modern" olarak nitelendirdiği, kendinden önceki "eski"yle bağlarını koparıp, ileri atlama adımı olarak kullandığı milliyetçilik, artık tam olarak "eski" bir statüko aracı haline geldi. Oysa bugün statükocu mantık, kendisinin "özel" olduğunu söylemeye çalışıyor; "biz ve dışarı" arasında çok net sınırlar kurmaya çalışıyor. Kendisini, o kurgulanmış ve modernitenin hayalinin ürünü olan "biz" fikrinin sorgulanmasına neden olan bütün tezahürlere karşı bütün gücüyle karşı koymaya çalışıyor. İşte tam burada başörtüsünün neden bu kadar çok kafa karıştıran bir sorun olduğunu düşünmemek elde değil. Çünkü başörtüsü, tam da o ortalama toplum halinin aynada görmek istediği imaja uymayan bir "işaret". O imajı aynada başörtüsünü gördüğü zaman aslında kendi kendisiyle sürekli hesaplaşmak zorunda kalıyor. Ve hayal edilmiş toplumun uyumlu bireyi çaresizlik içinde kalıyor: "Ben uyum sağlamak için çaba göstermişim; inanılmaz bir fedakârlık yapmışım, kendimi merkeze çekmek için aklın, bilimin, Avrupa'nın, çağdaşlaşma dilinin içine girmişim; ancak başka birileri bu uyumu göstermiyor." İşte başörtüsü, Ulrich Beck'in ifadesiyle, bir anlamda bugün daha da modernleşen modern toplumda<sup>6</sup> ortalama bireyin kendi kendisiyle hesaplaşmasında belki de en önemli dürtülerden biri olarak karşımıza çıkıyor. Bu durumda, başörtüsü konusuna işaret etmeye, başörtüsünün kamusal alanda tam bir özgürlük içinde yer alması gerektiği konusuna inatla devam etmek gerekiyor. Ve "başörtüsünün neden şimdi sorun olduğu", "başörtüsünün

6 Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization" in U. Beck, A. Giddens & S. Lash (der), Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order, Cambridge: Polity Press, 1995, s. 1-55.



nereden ve kimler tarafından, hangi art niyetlerle gündeme sokulduğu" gibi niyet arayan tepkiler karşısında, çok daha geniş bir sorgulama alanını açmak gerekiyor. Bu açılım konusunda toplumsal cinsiyet çalışmaları bize çok güçlü tartışma eksenleri ve ipuçları sunuyor. Çünkü modernlik, en azından Türkiye'de kadın bedeni üzerinden en önemli adımlarını attı. Çünkü erkeklerin kamusal alanda varolmaları hiçbir zaman sorun değildi ve modernleşmeci seçkinlere göre nüfusun yarısını oluşturan kadınların da kamusal alana çıkartılabilmesi gerekiyordu. Ancak, kadının kamusal alana çıkartılması çarşafıyla ya da başörtüsüyle mümkün değildi. Kadın, ancak o çarşaftan ya da başörtüsünden "kurtarılabilirdiği" takdirde, aynaya bakıldığında, ithal referanslara uygun olarak "artık modernleşildiğine" ikna olunacaktı. Bu nedenle kadının "temizlenerek", bütün geleneksel ya da modern öncesi olarak adlandırılmış olandan ve aşılması gerekenden temizlenip kamusal alana geldiği zaman, ancak o zaman, "işte modernlik!" denilebilecekti. Fakat başörtüsünü kafalardan attırmak mümkün olmadı; dolayısıyla söz konusu ithal modernlik bu hedefini gerçekleştirememiş oldu. Bugünkü başörtüsünde sembolleşen laiklik ve din eksenindeki kriz tam da bu başarısızlıktan kaynaklanıyor. Dolayısıyla burada modernlik derken, başarısızlığını ve beceremediklerini görerek, sürekli kâbus halinde olan modernlikten bahsediyoruz aslında. Bu yüzden, başörtülü kadınlar "sorun" yaratıyorlar, ama bu yarattıkları sorun ciddi bir şey ve bu sorun hayatı değiştiriyor; onlar, insanların, modernliği ya da kendi kendilerini sorgulamasına yolaçan inanılmaz bir direniş göstermiş oluyorlar. Bu anlamda, ben kendi hesabıma, kendi modernliğimle, kendi söylemlerimle hesaplaşma fırsatı verdikleri için de onlara ayrıca teşekkür ediyorum.

## **SİVİL BİR DİN OLANAĞI**

Başörtüsü etrafındaki tartışmalar, bizi devletin din konusundaki toptancı yaklaşımı ya da yaratılmak istenen, modernlikle uyumlu "sivil bir din" konusunda da düşünmeye itiyor. Bu düşünme pratiğinde örneğin, modernleşmeci ulus-devletin tesis etmeye çalıştığı total ve homojen toplum idealine rağmen, kendi karmaşık ve çoğul güzergâhını yaşayan, geleneklerden beslenen, modern hayatla müzakere, çatışma ve içiçe geçişler yaşayan bir dinden - İslam'dan - bahsetmek gerekiyor. Bu tür bir güzergâh tarihte olduğu gibi, bugün de tek bir din yorumundan oldukça uzakta, ortak ilkelere, ritüellere gönderme yapsa da, farklı "dinselliklerin" ortaya çıkmasına neden oluyor. Bu durumda, o dinselliklerin aslında kendi aralarında nasıl konuştuğuna, nasıl anlaşabildiğine bakmak daha anlamlı görünüyor.

En genel olarak Türkiye'de Alevilik ve Sünnilik arasındaki farklılığın da ötesinde, sünnilik içindeki çok sayıdaki farklı yorumları, ekolleri, mezhepleri ya da tarikatları istesek de istemesek de hiçbir zaman homojen, tek bir kalıp altına sokmanın mümkün olmadığını tespit edebiliriz. Hiçbir otorite, bu kadar farklı tecrübeye, tarihsel ve toplumsal pratiklere sahip dinsellikleri totalize edemez. Hiçbir durumda böyle bir toplum inşa edilemez. Eğer bu yönde bir çabaya girilirse, bir müddet için insanların uyum sağladığı zannedilebilir ama sadece zannedilebilir; gerçekte o uyum hiçbir zaman mutlak olarak sağlanamaz. Uyum sağladığı zannedilen insanlar bir müddet susabilir, boyun eğebilir; ancak her halükarda yaratılan travma, hiç beklenmedik bir yerden bambaşka farklı bir sonuç doğurabilir. Her zaman için "beklenmeyen sonuç-

lar” söz konusudur. Dolayısıyla hiç kimse “sivil din” projesi, hiç kimse “Kemalizm” projesi, hiç kimse “reformdan geçmiş Müslümanlık” projesi tesis etmeyi beceremeyecektir. Bu tür çabalara girenlerin ancak sadece başka yerlerden fırlayacak beklenmeyen sonuçlara hazır olması gerekir. Örneğin, Deniz Kandiyoti, Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler kitabında, Türk modernleşmesine ilişkin yanlış tespitlere değinir. Buna göre; bir görüş, Türk modernleşmesinin geleneksel kesimler yüzünden işlemediğini ileri sürerken, başka bir kesim, modernleşme her şeyi bozan, geleneksel toplumun dengesini altüst eden bir dinamik olarak değerlendirir.<sup>7</sup> Mesele işte tam da buradadır: modernleşmenin sonuçları tam da bu iki görüşün arasında ortaya çıkmıştır. Kandiyoti’nin verdiği bir örnek, pratiklere bakmanın önemini gösterir. Modernleşme sürecinin yoğunlaştığı dönemlerden önce “ev hali” ve “sokak hali” arasındaki farklılıklar, 60’lı yıllarla birlikte ilginç sentezlerde buluşur. Modernleşen kent ve sınıflar ortamında, çalışan kesimlerin “hafta sonu tatil yapmak” gibi pratikleri öğrenmesiyle birlikte ev hali ve sokak hali iç içe geçmeye başlar. Pijamasıyla, delikli atlet fanilalarıyla piknik yapan insanlar, eşleriyle, çocuklarıyla; çaydanlıkları, köfteleri, patatesleriyle birlikte, piknik alanında adeta ev ve sokağı iç içe geçirirler... Genel olarak modernlik de aslında piknik alanlarında, kamusal alanlarda, evde ya da başka yerlerde deneyimlenen, yorumlanan ve her yorumla birlikte farklı sonuçların çıktığı, farklı tezahürlerin belirginleştiği bir süreç... Çünkü hiçbir “modern” ortamda, hiçbir zaman aynı pratikleri deneyimlemiyoruz; çünkü aynı kaptan çıkmış insanlar değiliz. Ancak, topluma bir tür mühendis gözüyle bakıldığı zaman, toplum da kendisini, o mühendisin elinde harcanmayacak kimlikler altında inşa ediyor. Mühendislik faaliyeti gibi beni inşa etmeye niyetlenen proje, benim bütün çoğulluğumu yok edilmesi gereken bir tek boyuta indiriyorsa eğer, ben o boyutla savaş açıyorum. Ben “Kürt olduğum” için geri bıraktırmış bir bölgede yaşadığımı düşünmeye başlıyorum. Aslında bu memlekette yaşayan Müslümanlar, köylüler, erkekler, kadınlar gibi sıradan bir insan olmama rağmen, sadece Kürt kimliğimle konuşmaya başlıyorum. Ya da Kürt kimliğim gibi, başka kimlikler altında, büyük kategorilerle konuşmaya başlıyorum. Tarlada ya da fabrikada çalışan Kürt; Diyarbakır’da, Sason’da, Adıyaman’da ya da Kars’ta Kürt olmak bambaşka tecrübeler olmasına rağmen, ortak paydamız eşliğinde “tek kimlik” olarak Kürtlüğün inşasında yer alıyorum. Kürt kelimesi eşliğinde çok daha kategorik kimlik politikalarının içinde kaybolup gidiyoruz o zaman... İşte bu da, homojen toplum yaratılmaya çalışılırken, “beklenmeyen sonuçların” nasıl yaratıldığına ışık tutuyor

---

7 Deniz Kandiyoti, Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler, Metis, İstanbul, 2007.



# **DÖRDÜNCÜ OTURUM**

## **DÖNÜŞÜM SÜREÇLERİNDE**

### **DİNİN ROLÜ**



# DİN VE DEMOKRATİKLEŞME: POLONYA VE RUSYA DENEYİMLERİNDEN ALINAN DERSLER

*John ANDERSON*

Şimdilerde din ve demokrasi hakkında yazılmış pek çok şey ve yapılan sayısız tartışma var. Fakat bunlar özellikle bu dönemde Türkiye başta olmak üzere hepimiz için anlam taşıyan birkaç anahtar soruya indirgenebilir. Bu soruların bir kümesi dinsel geleneklerin ve kurumların, demokrasiye geçişi ve demokrasinin gelişmesini desteklemesinin veya engellemesinin nasıl gerçekleştiği ile ilgilidir.

Dinsel kurumlar tarih boyunca çeşitli nedenlerden dolayı genellikle otoriter hükümdarların yanında yer almışlardır. Fakat "üçüncü" ve "dördüncü" demokratikleşme dalgalarında dindar kişi ve kuruluşların (hepsi değilse de çoğu Hıristiyan) eleştirel açıklamalar yaparak, sivil toplumu koruyarak ve siyasi geçiş sürecine ilişkin müzakerelere katılarak otoriter rejimlerin aleyhine çalıştıklarını görür olduk.<sup>1</sup> Avrupa'da ve başka yerlerde giderek daha fazla anlam kazanan ikinci bir soru kümesi ise; dinin siyasi arenadan dışlanması özde antidemokratik olduğunu düşünenler ile sesleri daha çok çıkıyor gibi görünen radikal laik bir topluluğun çekiştiği demokratik bir toplumun kamusal alanında din için uygun olan yerin neresi olduğu konusu etrafında döner. Bu durumda mesele; dinin, hem azınlıkların haklarına saygı gösterenlerin hem de din ve siyasetin birarada ateşle barut gibi olacağından kaygı duyanların kendilerini tehdit altında hissetmemelerini sağlayan bir biçimde kamusal alana nasıl dâhil edilebileceği meselesine dönüşmektedir. Üçüncü olarak, demokrasinin belli dinsel geleneklerle bağdaşabilirliği konusundaki tartışma vardır. Bu konuda ciddi yazarların pek azı belli dinsel geleneklerin özünde demokrasiyle bağdaşmaz nitelikte olduğu savına sarılmakta, çoğu ise Alfred Stepan'ın "Bütün dinler çok seslidir"<sup>2</sup> şeklindeki görüşünü genel hatlarıyla kabul etmektedir. Ancak bu çoğunluk bu kabulün yanına, örneğin, tarihin belli dönemlerinde belli dinsel geleneklerde demokrasinin lehinde veya aleyhinde etkiler gösteren "ağırlık merkezleri"nin var olduğunu da ekleyebilir.<sup>3</sup> Ancak, dinsel geleneklerin siyasi sonuçlar üzerinde kendi başlarına nadiren belirleyici oldukları şeklindeki temel sav çoğu kişi tarafından kabul edilmektedir. Bunun ötesinde ise çok daha büyük bir tanım meselesi olan, neyin "demokrasi" sayılacağı meselesi ve demokrasi kavramının "Ortodoks demokrasisi", "Müslüman demokrasisi", "Konfigyüs demokrasisi" vb.'ni içine alabilecek kadar esnetilip esnetilemeyeceği sorusu durmaktadır. Bu bildiri esas olarak

- 1 John Anderson, *Christianity and Democratisation: From Pious Subjects to Active Participants* (Hıristiyanlık ve Demokratikleşme: Dindar Kullardan Faal Katılımcılara), Manchester University Press, Manchester, 2009, Bölüm 3-4.
- 2 Alfred Stepan, 'The World's Religious Systems and Democracy: Crafting The "Twin Tolerations"' (Dünyadaki Dini Sistemler ve Demokrasi: "Çifte Hoşgörüyü Oluşturmak), A.Stepan, *Arguing Comparative Politics* (Karşılaştırmalı Siyaseti Tartışmak), Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 213-252.
- 3 John Anderson, "Does God Make a Difference and If, So Whose God? Religion and Democratisation (Tanrı Varmış Yokmuş Farkeder mi, Ederse Kimin Tanrısı?)", *Democratisation (Demokratikleşme)*, cilt: 11, sayı: 4, 2004, s. 192-217.

dinin, demokrasiye geçiş ve sonrasındaki rolü hakkındaki birinci ve ikinci soru kümelerine odaklanıyor; Polonya ve Rusya deneyimlerinden ne gibi dersler çıkarılabileceğini sorguluyor (bu ülkelerin hâkim geleneği olan Katolik ve Ortodoks kiliselerine odaklanarak) ve "Bu deneyimlerin, diğer genel meseleler ya da Türkiye'deki durum ile ilgili olarak bize öğretebileceği birşey var mı?" sorusunun cevabını arıyor.

## DİN VE KOMÜNİZMİN ÇÖKÜŞÜ

Mikhaıl Gorbachev 1985 yılında Sovyet gücünün dizginlerini eline aldığı anda onun Avrupa'daki komünist sistemin mezarını kazacağını pek az kimse tahmin edebilirdi. İmparatorluğun kalbindeki ekonomik sorunlar ve Orta Avrupa'daki dinmemiş hoşnutsuzluklar gelecekteki zor tercihlerin sinyallerini verirken Varşova Paktının içinde gerginlikler yok değildi. Ancak neleirin olacağını pek az kimse görebiliyordu. Genellikle ileri görüşlü biri olan Papa İkinci John Paul bile maiyetindekilerden bazılarının iddialarına rağmen<sup>4</sup> kendi ülkesinin, özgürlüğüne bu kadar çabuk kavuşacağını tahmin edemezdi. Avrupa'da komünizmin neden çöktüğünün araştırılacağı yer burası değil. Ancak, bu değişime yol açan nedenler arasında açıkça görülenler şöyle sayılabilir: Sistemin ekonomik açıdan derece derece zayıflaması, dış politikada sınırların fazla zorlanması (özellikle Afganistan'da), durgun bir ekonomide hem silah hem ekmek üretmemeye; Orta Avrupa'da aşılamayan, Rusya'nın kendi içinde ise muhtemelen sorun haline gelmekte olan meşruluk problemleri (aslında bunları pek büyütmemek gerekir) ve birşeyler yapılması gerektiğinin farkında olan, fakat tam olarak ne yapılacağını bilmeyen ve Komünist Partisi'ni bir değişim aracı olarak kullanmanın sunacağı olanakları zihninde abartan bir liderin ortaya çıkışı. Bütün bunların arasında dinin rolü ülkeden ülkeye değişiyordu. En önemli olduğu yer muhtemelen Polonya idi. Rusya ise dinsel kuruluşların siyasi dönüşüme pek fazla katkısının olmadığı ülkeler arasındaydı.

Polonya örneği oldukça iyi bilinir. Polonya'da Katolik Kilisesi komünizmi eleştirerek, direnişin simgelerinden bazılarını oluşturarak, bir paralel toplumun yani sivil toplumun dirilişi için alan yaratarak eski rejimi yıpratmakta önemli bir rol oynadı. Komünist sistemin başlangıç yıllarında dinsel liderlik kendi kurumsal çıkarlarını savunmaya odaklanmaktaydı. Fakat 1970'lere gelindiğinde, Kilise, insan haklarının hararetli bir savunucusuna dönüşmüştü. Bu onyılıda Kardinal Wyszyński (1901–1981)<sup>5</sup> herkesi kapsayacak bir insan hakları anlayışı konusunda daha açık bir ifadeyle konuşmaya başladı ve 1974'te "serbestçe dernekleşme hakkı ile basın ve ifade

4 Birçok siyaset bilimcinin dini gözardı ederek izledikleri yöntemlerde gördüğü yanlış düzeltme çabası içinde olan, George Weigel, olayı zıt yönde abartarak Papa İkinci John Paul'un komünizmin çöküşünde merkezi bir rol oynadığını iddia etmişti. Bkz.: G.Weigel, *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (Son Devrim: Direniş Kilisesi ve Komünizmin Çöküşü), New York: Oxford University Press, 2003.

5 Polonya'da Komünist Parti diktatörlüğüne, Stanilist rejime karşı mücadele vermiş olan ve Polonya tarihinde önemli bir politik figure olan Başpiskopos Stefan Wyszyński, 1950'de Polonya psikoposluğu ile yönetim arasında, Kilise'nin Polonya'daki konumunda büyük değişikliklere yol açan gizli bir anlaşmayı imzalayanlar arasında yer aldı. Anlaşma, kilisenin politik konulara dahilîyetine ve dinin okullarda öğretimine yasak getiriyor ve yönetime 3 aday arasından psikopozu seçme yetkisi veriyordu. 1953'te ise direnişe destek veren rahiplerin toplandığı gözaltı kamplarına alınanlar arasındaydı. Fakat çıktıktan sonra da Komünist kanadın engellemelerine karşı mücadele içinde yer almaya devam etti. (editor notu).

özgürlüğünün cesaretle savunulması" için çağrıda bulundu.<sup>6</sup> 1976'da işçi gösterilerinin bastırılmasının ardından Kardinal bu baskının kurbanları ile onların ailelerini savunan rahiplere ve din aktivistlerine büyük oranda destek vererek, insan haklarını güçlendirmeye yönelik daha genel etkinliklerde yer aldı. Dayanışma hareketini de memnuniyetle karşılayan Kardinal Şubat 1980'de Polonya piskoposlarının genel kuruluna şöyle hitap etti:

"Toplumumuza hakikati geri getirmeliyiz; sadece siyasi kuruluşlara ve kitlesel medyaya değil, günlük yaşantımıza da. İnançlarını açıkça ortaya koyabilmek her Polonyalının temel görevi olmalıdır. Bunun muazzam bir yurttaşlık cesareti ve irade gücü gerektirdiğinin bilincindeyiz. Fakat halkın güvenini yeniden tesis etmek için başka çare yoktur."<sup>7</sup>

Ekim 1978'de Karol Wotyła'nın Papa olmasından sonra bu tavır daha da güçlendi. Papa İkinci John Paul 1979'da Polonya'ya yaptığı ilk ziyarette, insanlara "hayatlarını hakikatle yaşamayı" ve "farklı düşünmeyi" öğrenmelerini defalarca tekrarladı. Sonraki yıllarda ise, Polonya'daki din adamlarını yurttaşlık haklarına saygı gösterilmesi için yaptıkları çağrılarda destekledi.

Kilise aynı zamanda rejime direnenler için de simgeler oluşturdu. Cz'stochowa'daki Jasna Gora manastırındaki Kara Meryem özellikle sıkıyönetim döneminde yabancı egemenliğine karşı direnişin sembolü haline geldi. Buraya on binlerce, hattâ yüz binlerce kişi hac ziyaretinde bulundu. Hz. Meryem 17. yüzyılın ortalarında İsveç'le yapılan savaşta Polonya'nın kraliçesi ilân edilmiş ve sonraki yüzyıllarda ülkeyi peşpeşe işgal eden güçlere karşı yürütülen savunmalarla birlikte anılır olmuştu. Bazı kaynaklara göre, yetkili makamların Hz. Meryem'i "tutuklama" girişimine rağmen 1970'lerde manastıra 2 milyon kadar ziyaretçi geldi. Hele Papa İkinci John Paul 1979'da Polonya'ya ilk ziyaretini yaptığında üç milyondan fazla insan "Papalarını" görmek, ibadet etmek ve komünist rejime muhalefetlerini göstermek için sokaklara döküldü. Hükümetin ajanları tarafından öldürülenler başta olmak üzere siyasi ve dinî eylemcilerin cenaze törenleri de gösterilerin kıvılcımını çaktıran dinsel merasimlendendi. 1984'te dört gizli polis tarafından vahşice katledilen Rahip Peder Jerzy Popie-luszko'nun Polonya'daki cenaze törenine yaklaşık 600.000 kişi katıldı ve olay sıkıyönetime karşı büyük bir gösteriye dönüştü. Sonraki yıllarda bu rahibin mezarı bir ziyaret yeri oldu ve yetkili makamlara ölü rahiplerin de bazen canlı rahipler kadar başlarına dert olabileceklerini hatırlatan bir simge haline geldi.<sup>8</sup> Kilise'nin 1970'lerden itibaren giderek daha fazla üstlendiği diğer rol ise dış güçlerin egemenliğine karşı ülkenin savunucusu olma rolüydü; ancak bu rol, Sovyetleri bütün güçleriyle Polonya'nın tepesine binmeye sevk etmeyecek derecede bir ılımlılıkla yürütülüyordu.<sup>9</sup>

---

6 Adam Bromke, "A New Juncture in Poland (Polonya'da Yeni Bir Dönüm Noktası)", Problems of Communism (Komünizmin Sorunları), No. 5, 1976, s. 11.

7 Tadeusz Kadenacy, "Developments in the Catholic Church in Poland before the Second Papal Visit (Papanın ikinci ziyaretinden önce Polonya'da Katolik Kilisesindeki gelişmeler)", Religion in Communist Lands (Komünist Ülkelerde Din), cilt:11, sayı:3 1983, s. 239-40.

8 T.Garton Ash, The Polish Revolution (Polonya Devrimi), Londra: Granta Books, 1991, s. 361.

9 Raymond Taras, Consolidating Democracy in Poland (Polonya'da Demokrasiyi Güçlendirmek), Boulder: Westview Press, 1995, s. 99.



Cüret ve temkin Kardinal Wyszyfski'nin şahsında biraraya gelmekteydi. Meşruiyetini ve yetkisini Kilise ile Polonya ulusu arasında defalarca kurduğu sağlam bağlantıdan alan Kardinal, yaptığı birçok konuşmada ulusal çıkarların savunulmasında ve baskılara karşı halkın sesi olma kurumunun oynadığı tarihi role işaret etmişti. Başlıca kaygısı her zaman Kilise'nin menfaatleri oldu; bu kaygı Polonya'nın varlığını sürdürebilmek için Katolik olması gerektiğine dair güçlü bir inançla da besleniyordu. Ülkenin yönetileceği rejim hakkında, bu rejim hangisi olursa olsun, insan onuruna saygı göstermesi dışında pek bir beklentisi yoktu. İlkelerinden taviz vermeyen temkinli ve pragmatik bir kişi olmasına rağmen, Kilise bünyesindeki ve muhalefet içindeki radikal unsurların Polonya'nın güçlü komşusu Sovyetler Birliği'ni tahrik ederek ülkenin özgürlüğünü tehlikeye atacak davranışlardan kaçınmalarını isterdi.<sup>10</sup> Bu temkin, Kilisenin 1981'de ilan edilip 1989'da komünist yönetimin sona ermesine kadar devam eden sıkıyönetime gösterdiği tepkide de görülmekteydi. 13 Aralık 1981'de radyo-televizyondan yayınlanan konuşmasında Kardinal Glemp sıkıyönetimi "ehven-i şer" olarak tanımlar anlamda yorumlanabilecek bir konuşma yaptı ve "bu mantığın doğru olduğu varsayıldığında, sokaktaki adam yeni duruma katlanır" dedi. Komünist yetkililere karşı çıkmamanın felaketle sonuçlanacağı veya ülkeye Rus askerlerinin girmesine zemin hazırlayacağı yolundaki bir yaklaşımın biçimlendirdiği bu tutum, Dayanışma Hareketi<sup>11</sup> saflarından birçok kişinin ve Kardinalin kendi meslektaşlarından bazılarının sert eleştirilerine hedef oldu<sup>12</sup> ve Kilise bu durumu telafi etmek için hemen sıkıyönetim tarafından gözaltına alınanların ailelerine yardıma başladı. 1980'lerin ilk yarısında Kilisenin Hayır İşleri Komisyonu en muhtaç insanlara tonlarca gıda ve tıbbi malzeme yardımı yaptı. Kilise aynı zamanda rejimle irtibatını da sürdürdü. Bazılarına göre, Kilise sıkıyönetim döneminden oldukça iyi faydalandı. Çünkü açılma izni verilen kiliselerin sayısı giderek arttı. Bunun olası bir sebebi de kiliseyi "ofsayta düşürmemek" ve halktaki hoşnutsuzluğa bir emniyet supabı sağlamaktı. 1988-1989 döneminde Kilise, önce alevlenme potansiyeli taşıyan grev dalgasını yatıştırırmada ve sonra da Polonya'da komünist rejimi sona erdiren yuvarlak masa toplantılarını ilerletmede arabuluculuk yaptı.<sup>13</sup>

Roma Katolik Kilisesi Polonya'da eski rejimi zayıflatmada önemli bir rol oynadıysa da, Rus Ortodoks Kilisesi için aynı şey söylenemez. Bir avuç kararlı din adamı ve sivil, mücadele azmini canlı tutup yayınlanması yasak olan makaleler ve çağrılarla rejime meydan okudularsa da, Kilise yöneticilerinin siyasi değişime hemen hemen hiçbir katkısı olmadı. Sovyetler Birliği'nde Ortodoks eylemlerinin kısılcımını çakan olay Nikita Khrushchev'in 1958-1964 döneminde ki-

---

10 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World (Modern Dünyada Kamu Dinleri)*, Londra: University of Chicago Press, 1994, s. 94-103.

11 Yakın tarihin en büyük işçi hareketi olarak anılan Dayanışma Hareketi, ilk olarak 1980 yılında "Sizin ve bizim özgürlüğümüz için" sloganıyla kendini duyurdu. O dönemde bir tersaneden çıkarılan Lech Walesa'nın girişimiyle kurulan Dayanışma Sendikası Komünist yönetimle grevdeki tersane işçileri arasında Gdansk Anlaşması'nın imzalanmasından çok kısa bir süre sonra ulusal bir siyasi harekete dönüştü. Daha sonra iktidara gelen partinin yerine, ikinci serbest seçimlerde halk Sosyalist Parti'yi seçti. (editör notu).

12 T. Garton Ash, age, s. 280-81.

13 Wiktor Osiatynski, *The Round Table Negotiations in Poland (Polonya'daki Yuvarlak Masa Müzakereleri) (Doğu Avrupa'da Anayasacılığı İnceleme Merkezinin 1 No'lu Çalışma Belgesi)*.

liseleri tekrar hedef alması olmuştu. Vuku bulan az sayıdaki protesto eylemlerinin başlıca amacı din ve inanç özgürlüğünü savunmaktı. Birkaç münferit Ortodoks piskopos din aleyhtarı kampanyaların verdiği zararı sınırlı tutmak ve mahalle-semt boyutunda dinî cemaat olgusunu diriltmek için sessizce çalışıyor fakat bu arada da genellikle halkın rejimi desteklemesine aracılık ediyorlardı. Ortodoksların muhalefeti 1965 yılında kamusal alana döküldü: Kaluga Baş-piskoposu Yermogen devletin kiliseyi denetim altında tutmasını sağlayan bazı düzenlemelerin kaldırılmasını talep ederken, Rahip Gleb Yakunin ve Rahip Nikolai Eshliman resmi politikaları ve kilisenin rejime verdiği tavizleri gayet açık bir biçimde eleştirdiler. Sonraki birkaç yıl boyunca bunlara bir avuç din adamı ve sivil eylemci de katıldı; kamuoyunda tanınmış aydınlar da ulusal kültür adına gerçekleştirilen kampanyaların kisvesi altında bunları desteklediler. Ancak özellikle, dinî muhalifler 1970'lerde diğer insan hakları eylemcileriyle güç birliği yapmaya başladıklarında kilise kurum olarak sessiz kaldı.<sup>14</sup> Fakat Rusya'da bu gibi kişiler Polonya'daki benzerlerinin aksine, kendi dinî kurumlarından destek görmedikleri gibi Ortodoks cemaatinin genelinden de pek az açık destek görebildiler ve Katolik benzerlerinden daha fazla baskıya maruz kaldılar. 1980'lerin ikinci yarısında Ortodoksluğun hakim olduğu ülkelerde değişimin etkileri hissedilmeye başladığında az sayıda kişi siyasi değişimi gerçekleştirmeyi hedef alan komite ve kuruluşların faaliyetlerinde yer aldılarsa da bunların rolü hemen hemen hiçbir durumda marjinal kalmaktan öteye geçemedi.

## **DİN VE YENİ (DEMOKRATİK) SİYASİ DÜZENLERİN KURULUŞU**

Demokratik siyasetin gelişyle birlikte, genelde dinî kurumlar, özelde ise geleneksel olarak hâkim konumdaki Polonya Katolik ve Rus Ortodoks Kiliseleri kendilerini yepyeni meselelerle karşı karşıya buldular. Her ikisi de devlet yetkilileriyle ne tür bir ilişki kurmaları gerektiği ve komünizm öncesindeki ayrıcalıklarından bir kısmını tekrar elde etmeye çalışmalarının yerinde olup olmayacağı sorularına cevap aramak durumunda kaldılar. Dinî yeniden yapılandırmaya, devleti el koyduğu mülklerini kendilerine geri vermeye ve kendilerine mali kaynak sağlamaya ikna etmeye mi odaklanmalıydılar yoksa inananları biraraya toplamaya, din eğitimini yeniden ihdas etmeye, din adamı kadrolarını yeniden doldurmaya ve dinî akideleri toplumun geneline yaymaya mı? Aynı zamanda günlük politikanın içinde dinin nasıl yer alacağı sorusu da vardı. Kilise yetkilileri dine dayalı siyasi partileri veya baskı gruplarını mı destekleyeceklerine, halkı belli partilere oy vermeye mi teşvik edeceklerine, yoksa kendi manevi gündemlerini kamusal alana mı taşıyacaklarına karar vermeliydi. Ayrıca Polonya Kilisesi açısından bir de sivil toplumda büyük bir oyuncu olmaktan çok daha açık bir kamusal alanda diğer birçok oyuncuyla rekabet etmek zorunda kalmaya dönüşmenin güçlükleri de söz konusuydu. Kamuoyu önünde her kilise yeni siyasi düzenlere tam destek verip, sivil toplumun ve demokrasiyi inşa etmenin diliyle

---

14 John Anderson, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and the Successor States (Sovyetler Birliği'nde ve Ardından Oluşan Devletlerde Din, Devlet ve Siyaset)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 82-85. Karşılaştırınız: P.Valliere, "Russian Orthodoxy and Human Rights (Rus Ortodoksluğu ve İnsan Hakları)", ed:I.Bloom, J.P.Martin ve W.Proudfoot, *Religious Diversity and Human Rights (Dinî Çeşitlilik ve İnsan Hakları)*, Columbia University Press, New York, s. 278-312.

konuştu. Fakat 1990'larda Polonya'da ve Putin döneminde Rusya'da liberal demokratik siyasetin çeşitli yönlerine ilişkin kaygılar ön plana çıkacaktı.

Polonya'daki durum hakkında başka bir yerde yayımlanan bir yazımda Kilise'nin çıkmazını şu şekilde tanımlamıştım:

"Demokrasiye uyum sağlamak kilise için biraz sorun oldu. Kilise, bazılarının ümit ettiğinin anlaşıldığı gibi piskoposların milletin maneviyatının koruyucusu rolünü üstlendikleri bir ulusal-Katolik devlet yaratmaya mı uğraşmalıdır yoksa köklü demokrasilerin çoğunun karakteristik bir özelliği olan kendi kendisini kısıtlama yolunu nu tercih etmelidir? Kilise bir yandan Papa İkinci John Paul'ün, demokrasinin, sanki tüm değerler aynı derecede kabule şayan imişcesine bir manevi umursamazlık temeli üzerine başarıyla inşa edilemeyeceği inancını inkâr edemezken, bir yandan da modern bir demokraside kabul edilemeyecek bir şekilde kendi konumuna ayrıcalık kazandırma gayreti içindeymiş gibi görünmeden bu konumu nasıl güçlendirebilirdi? Bunun pratiğe dokunan bir yönü de vardı çünkü kilise siyasi arenaya güçlü bir biçimde müdahale etmek isterken temsil etme iddiasında olduğu Katolik çoğunluğu küstürme riskiyle de karşı karşıya kalmaktaydı."<sup>15</sup>

Kilisenin yeni düzene ilk tepkisi kararsızlıktı. Fakat çok geçmeden Kilise hiyerarşisinin manevi koruyuculuk yapma hakkına sahip olduklarına inandıkları anlaşıldı. Bu hak hem genel huktan hem de geçmişte ülkenin bekasına yaptıkları katkılardan kaynaklanıyordu. Dahası, kilisenin lider kadrosundakilerden bazıları da eski Katolik devlet fikrini canlandırmaya hevesleniyordu. Bunun en çok belli olduğu alanlar okullarda din eğitiminin teşvik edilmesi; hastane, cezaevi ve askeri birliklerde 'din adamı' kadrolarının ihdas ettirilmesine çalışılması ve 1990'ların başlarında medyayı sardığı düşünülen cinsellik konusundaki başıboşluğun kontrol altına alınması için parlamentoda yürütülen girişimlerin desteklenmesiydi.

Alevlenmeye daha yatkın bir konu ise kürtaj konusuydu. Komünist sistem yürürlükteyken kürtajın şu veya bu şekilde yaptırılabilirdiği ülkede Kilise kürtajın neredeyse tamamen yasaklanmasını öngören yasa taslaklarını destekledi. Kilise'nin kürtaj meselesindeki tutumu ve maneviyatla ilgili meselelerin çoğunluğun oylarıyla çözümlenemeyeceği yönündeki görüşü bilindiğinden,<sup>16</sup> bu hiç de şaşırtıcı değildi. Fakat bu tutum kürtaj meselesini Polonya toplumunu ikiye bölen siyasi bir futbol maçına çevirdi.

Neredeyse aynı derecede tartışmalı olan bir başka konu da 1990'ların başlarında Kilisenin münferit rahiplere ve piskoposlara, hatta bazen tüm hiyerarşiye, kime oy vereceklerini dikte etmek amacıyla doğrudan yaptığı müdahalelerdi. Ağustos 1995'te Piskoposlar Konseyi bir çağrı yayımlayarak Katoliklerin devlet başkanlığı seçimlerinde "totaliter yönetimde partinin ve

15 John Anderson, *Religious Liberty in Transitional Societies: The Politics of Religion* (Geçiş Dönemindeki Toplumlar da Din Özgürlüğü: Dinin Siyaseti), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 75.

16 1990'da Polonyalı Kardinal Glemp, her meselenin oy çoğunluğuyla halledilebileceği inancına dayalı bir demokrasi kavramından duyduğu rahatsızlığı ifade etti ve sosyal ve siyasi çoğulculuğu tartışırken "bireylerden ve egoistlerden oluşan bir kalabalıktan bir toplum çıkmaz" dedi. Keston News Service (KNS) 352 (Keston Haber Servisi), 14 Haziran 1990, s. 17; o zamandan beri Polonya'da çeşitli kilise liderleri insanî hukukun doğal hukuka tekbül etmesinin önemini vurgulamışlardır. Bkz.: S.P.Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia* (Görölmüşdür: Doğu-Orta Avrupa ve Rusya'da Din, Siyaset ve Toplumsal Değişim), Durham & London: Duke University Press, 1998, s. 336.

hükümetin en üst kademelerinde iktidar uygulamalarına katılmış” adayları desteklemeyip “ahlâkî ve evanjelik değerleri destekleyen” adaylara oy vermelerini istedi. Buna rağmen, daha sonra yapılan kamuoyu yoklamalarının birçoğu din adamlarının siyasete karışmasının büyük ölçüde olumsuz karşılandığını ortaya koydu. Nitekim fiiliyatta da dokuz milyon Polonyalı, eski komünistlere oy vermeme yönündeki bu çağrıya kulak asmadı.<sup>17</sup>

Polonya Anayasası'nın uzun süren hazırlanma döneminde kamuoyunda daha da şiddetli tartışmalar çıktı. Kilise, anayasanın giriş bölümünün açıkça Hıristiyanlık esasına dayandırılması ve hayatın hamile kalma anından itibaren korunmasını güvence altına alan hükümlerin anayasa konulması için mücadele etti.<sup>18</sup> Böyle bir tutum karşısında eski Başbakan Tadeusz Mazowiecki gibi ılımlı Katolikler bile kilisenin bütün Polonyalıların inançlı olmadıklarını kabul edemeyişinden rahatsızlık duyduklarını ifade ettiler.<sup>19</sup> Bütün bu tartışmalar boyunca Kilise ayrıcalık değil “kabul görme” peşinde olduğunu savundu. Fakat kilisenin kamusal yaşamdaki rolünü pek o kadar coşkuyla karşılamayanlar için aradaki fark pek net değildi. Kilise için ise bu kabul görme arayışının temelinde, nüfusun çoğunun Katolik olduğu, Kilise'nin geçmişte ulusal geleneği biçimlendiren ve koruyan önemli bir unsur olarak görev yaptığı ve Kilise'nin direnişte kilit rol oynadığı bir ülkede Kilise'ye sıradan bir baskı grubu gibi davranılamayacağı inancı yatmaktaydı. Demokratik bir devlette Kilise kendi gündemlerini ön plana çıkarmada ve kendi çıkarlarını savunmada elbette bütün diğer gruplarla aynı hakka sahipti. Fakat bazı çevrelerde Kilise'nin taleplerinin sıklıkla toplum üzerinde ideolojik egemenlik kurmaya ve bazı durumlarda da Roma Katolik Kilisesi'ne kabul edilemeyecek ayrıcalıklar kazandırma amacını güttüğünden şüphelenilmekteydi. Kilise aynı zamanda, sivil toplumla komünizm döneminde kurmuş olduğu bağlantıları idame ettirmek yerine eskiden olduğu gibi esas ilişkisini devletle kurmaktan genellikle kendini alamıyordu. Ancak, gerçekte bu gerginlikler neredeyse kaçınılmaz olarak, diğer toplumsal gruplarla olan bağların çok daha yüksek düzeydeki bir çoğulculuk tarafından koparıldığı ve dinî liderlerin yeni düzende bir rol bulmaya çalıştığı 1990'lı yılların olgusuydu. Yeni binyıl ilerledikçe, süregelen gerginliklere ve Polonya'nın gelişmekte olduğu yön hakkında kilisede hâlâ var olan endişelere rağmen, yeni siyasi düzenle olan ilişkilerin daha “oturmuş” olduğu görüldü.

1990'larda ortaya çıkan yeni durum, Polonyalı Katoliklerin maruz kaldığından çok daha basıcı bir sistemde çok daha uzun yıllar boyunca yaşamış olan Rus Ortodoks Kilisesi için daha da büyük güçlükler getirdi. Kilise liderleri manevi özgürlüklerinin kısıtlanmış olduğu Çarlık

---

17 Open Media Research Institute (OMRI) 168 (Açık Medya Araştırma Enstitüsü), 29 Ağustos 1995; Jonathan Luxmoore, “Eastern Europe 1995: a review of religious life in Bulgaria, Romania, Hungary, Slovakia, the Czech Republic and Poland (Doğu Avrupa 1995: Bulgaristan, Romanya, Macaristan, Slovakya, Çek Cumhuriyeti ve Polonya'da dinî yaşama bir bakış)”, Religion, State and Society (Din, Devlet ve Toplum) cilt 24, sayı 4, 1996, s. 358; J.Karpinski, “Poles Divided Over Church's Renewed Political Role (Polonyalılar Kilisenin Yeni Rolü Konusunda Fikir Ayrılığına Düştü)”, Transition cilt 5, sayı 4, 1996, s. 11-13.

18 Anderson, Religious Liberty in Transitional Societies (Geçiş Dönemindeki Toplumlarda Din Özgürlüğü), s. 76-84 – bütün bu tartışmalar burada daha etraflıca ele alınmaktadır.

19 Mazowiecki daha sonra hem dindarların hem de dindar olmayanların kaygılarına cevap vermeyi amaçlayan bir anayasa metninin kaleme alınmasına katkıda bulundu. Karşılaştırınız: The European 22 Şubat 1991; Karpinski, age, s.13; J.Karpinski, “The constitutional mosaic (Anayasa mozayigi)”, Transition, 11 Ağustos 1995, s. 9.

dönemindeki ilişki düzenine dönmek istediklerini sürekli olarak inkâr ettiler. Fakat mali ve kurumsal açıdan zayıf oldukları ve dinî bir serbest pazarın hızla gelişmekte olduğu bir ortamda devletin desteğinden medet umma dürtüsüne karşı koymakta zorlandılar. Bu ilişki, sembolik düzeyde hemen gerçekleşti. Çok geçmeden, kiliselerdeki geleneksel yetişkinliğe adım atma merasimlerinden yeni ekonomik girişimlerin açılış törenlerine, denizaltıların denize indirilmesine ve cumhurbaşkanlarının göreve başlamasına kadar pek çeşitli kamusal etkinliklerde olayı kutsayan kara küppeli din adamları hazır bulunur oldu. Bu şekilde itibar kazanmalarına ve eski mülklerinin ve kilise faaliyetlerini destekleyecek ticari imtiyazlarının bir kısmının geri verilmesine rağmen, belki de geçmişte verdikleri tavizlerin kamuoyunda nasıl karşılanacağını kestiremeyen Ortodoks Kilisesi kendisine kamusal alanda bir rol biçmekte güçlük çekti. Ancak, kamuoyu yoklamaları kilisenin toplumda en güvenilir kurumlar arasında olduğunu gösterip kendilerine güvenleri artınca, kilise liderleri kamusal alanda taleplerini dile getirmeye başladılar. Bu taleplerden en dikkat çekenini ise Gorbachev'in reformları sonucunda oluşan dinî serbest pazarı kısıtlayacak yasaların çıkması için 1990'lı yıllar boyunca gösterdikleri çabalarıdır.

Kilise liderleri, cinsel serbestliğin yanı sıra dinî konumlanmalara yönelik eleştirel bir tavrın da artmakta olduğunu düşündükleri medyada çoğulculuğun yaratacağı sonuçlardan duydukları endişeleri kamuoyu önünde ifade etmeye başladılar. Daha da acil olarak, dinî çoğulculuğun ve Rusya'da çeşitli dinî grupların hızla çoğalmasının yaratacağı sonuçlara ilişkin kaygılarını seslendirdiler. Söz konusu grupların çoğu yerli karakterde idiysen de, bunların çeşitliliği ve medyada görünür hale gelmeleri, bazı kesimleri mali kaynakları sağlam uluslararası operasyonlardan kaynaklanan, ailelerin dağılmasına, toplumsal çatışmalara ve Rus halkının geleneksel Kilisesini zayıflatmaya yönelik bir "mezhepler istilâsı" (veya "totaliter mezhepler") ve "haksız rekabet"ten bahsetmeye yöneltti. Sonuçta; Ortodoks liderler ve milliyetçi politikacılar, Ortodoks Kilisesi'ni "koruyacak" olan ve sesleri fazla çıkan azınlıkların yarattığı sorunu halledecek yasal değişiklikler talep etmeye başladılar. Bu kampanyanın sonucu, sadece Rusya'nın geleneksel dinî cemaatlerine (Ortodoksluk ve İslamiyet dâhil) birincil statü tanımakla kalmayıp, dinî azınlıklar için kısıtlayıcı etkiler yaratma potansiyelini de taşıyan, dinle ilgili bir yasanın 1997 yılında kabul edilmesi oldu. Yasanın "totaliter mezheplerin" faaliyetlerine karşı çıkarıldığı iddia edilse de, kayda geçen vakaların birçoğu Baptist, Pentekostal ve Katolik gibi mevcut dinî cemaatleri ve eski Sovyetler Birliğinde yoğun bir faaliyet tarihçesine sahip olan Yahova Şahitleri gibi "diğer" mezhepleri etkilemekteydi.<sup>20</sup> Bu kısıtlamalar çoğulcu varsayımları tehdit eder gibi görünse de, ulusal kiliseyi desteklemenin sadece bu kilisenin çoğunluğun kilisesi olduğu şeklindeki sosyolojik gerçeği teslim etmek anlamına geldiği gerekçesiyle dinî ve siyasî liderler tarafından desteklenmekteydi ("inançların yasalar karşısında eşit olmaları, Rusya'nın kültürü ve tarihi karşısında da eşit oldukları anlamına gelmez").<sup>21</sup> Büyük bir belirsizliğin hüküm sürdüğü bir dönemde bir miktar devamlılık ve manevi vesayet sağlayacak bir kuruma duyulan ihtiyaçtan bahsedenler de oldu. Bu savların bağlandığı milliyetçi savlar olumlu (milli aidiyet duygumuzu güçlendirmeye ihtiyacımız var ve bu konuda geleneksel olarak hâ-

20 John Anderson, *Religious Liberty in Transitional Societies (Geçiş Dönemindeki Toplumlarda Din Özgürlüğü)*, s. 126-38.

21 A. Kuraev, 'Ot Strany Pobedishvshego O Ateizma K Obshchestvu Torrzhestvuyshchego Yazychestvo', ed: S. Filatov, *Religiya i politika v postkommunisticheskoi Rossii* içinde, Moskova, 1994, s. 210.

kim konumdaki kiliseler kilit rol oynayabilir) veya şovenist değilse bile son derece olumsuz olabiliyordu. Olumsuz olanlar yabancı düşmanı bir zihniyete dayanıyor ve köklerinin Rusya dışında olduğu düşünülen her cemaati reddediyordu.<sup>22</sup> Rus Ortodoks Kilisesi vicdan özgürlüğünü resmen tanısa da ve bunun Kilisenin büyük ölçüde laik bir dünyada var olmasını sağladığını kabul etse de, bu kavrama dair yaygın liberal anlayışlara karşı felsefî kuşkular taşıyordu. 2000 yılında kabul edilen Ortodoks sosyopolitik doktrininin (Rus Ortodoks Kilisesinin Toplum Konseptinin Temelleri) özünde yer alan sav şuydu: "Vicdan özgürlüğünün bir hukuk ilkesi olarak kabulü, toplumun dinî hedeflerini ve değerlerini yitirdiğine, kitle halinde dinini terk ettiği-ne ve Kilisenin görevlerini ve günaha galip gelmeyi umursamadığına işaret eder."<sup>23</sup>

Pratikte bu yasanın genel etkisi korkulduğu kadar ağır olmadı. Din özgürlüğüne yönelik, Sovyetler dönemindekine benzer saldırıları ancak istisnai vakalarda görebiliyoruz. Ayrıca durum Rusya Federasyonunda bölgeden bölgeye farklılık gösteriyordu. Ne var ki, nasıl ibadet edeceklerine ilişkin tercihleri konusunda değersiz kısıtlamalara maruz kalan azınlıklar için bunlar hayatı zorlaştıran katı gerçekliklerdi. Nitekim 2005 yılında bir Pentekostal lider bıçak kemiğe dayanırsa Sovyetler dönemindekine benzer yeraltı faaliyetlerine başvurmak zorunda kalabileceklerini ima etmişti.<sup>24</sup> Ancak kilit husus, "mezheplerin" veya "kültlerin" faaliyetleri hakkında hangi meşru endişeler söz konusu olursa olsun, Rus Ortodoks Kilisesi liderlerinin (Kilisedeki bireylerden ayrı olarak), herkesin istediği gibi ibadet etmekte serbest olduğu ve milli kiliseleri şu veya bu derecede tanıyan bir ülkede, kültürel özellikler ne olursa olsun, azınlık haklarının kısıtlanmasının bu özellikler arasında yer alamayacağı yönünde yaygın olarak benimsenen demokrasi ilkesini tamamen kabul etmişe benzememeleridir.

Yaklaşık son sekiz yıllık dönemdeki daha ilginç diğer gelişme ise Rus Ortodoks Kilisesi liderlerinin Devlet Başkanı Vladimir Putin'in yönetiminde ortaya çıkan yeni "egemen demokrasi" modelini destekleme eğilimidir. Kilise liderleri bu tutumlarıyla belki de Ortodoks liderlerin tipik davranış biçimi olarak bilinen, devlet liderleri devleti ne tarafa götürürse onları takip etme görüntüsünü daha da pekiştirmektedir. Bu yeniden konumlanma; bir yandan demokratik politikayı benimsemenin, liberal demokrasinin geleneksel anlaşılma biçimlerinin altında yatan tüm (Batılı) liberal varsayımları kabul etme anlamına geldiği şeklindeki daha geniş bir teolojik ve felsefî bir endişeyi yansıtıyor. Patrik İkinci Aleksii'nin 2002 yılında ifade ettiği gibi, özgürlük fikrinden "Batıda anlaşıldığı şekliyle hiç hazzetmem... Bir günah işleme özgürlüğü vardır, bir de günahattan arınmışlık vardır... Batı anlayışındaki liberal fikirler insan kişiliğinin onu bağlayan tüm 'sınırlardan' özgür kılınmasını varsayıyor. Kısaca, kanunun yasaklamadığı herşeyi yapabilirsiniz... Böyle bir özgürlük, bireyin manevi sorumluluklarının reddi demektir."<sup>25</sup> Bu eleştiri, demokrasi politikasının temelindeki bireysel özerklik kavramına daha felse-

22 John Anderson, *Religious Liberty in Transitional Societies (Geçiş Dönemindeki Toplumlarda Din Özgürlüğü)*, s. 166-88 – bu tartışmalar burada çok daha etraflıca ele alınmaktadır.

23 Bunun İngilizce ve Rusça versiyonları Moskova Patrikliği'nin İnternet sitesinde bulunabilir: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=90>.

24 *Nezavisimaya gazeta – Religii* 2 Haziran 2005.

25 *Komsomol'skaya Pravda*'da yayımlanan bir röportajdan, 24 Aralık 2002 (Paul Steeves'in <http://www.stetson.edu/~psteeves/relnews/> adresindeki Rus Din Haberleri sitesinden alınmıştır – Özgün Rus kaynaklarına ulaşamadığım durumlarda, Paul Steeves'in sitesinden yaptığım alıntıları PS şeklinde işaretledim).

fi düşüncelerle yaklaşan Smolensk ve Kaliningrad Metropoliti Kirill ve Viyana Piskoposu Hilarion gibi Ortodoks liderleri tarafından daha da geliştirilmiştir.<sup>26</sup>

Batı liberalizmine yöneltilen bu eleştirinin esas itibarıyla olumsuz olduğu yönündeki iddialara karşı, alternatif bir Ortodoks özgürlük kavramı oluşturmak için büyük çabalar sarf edildi ve nihayet 2008 yazında Piskoposlar Konseyi Rus Ortodoks Kilisesi'nin İnsan Onuru, Özgürlüğü ve Hakları Konusundaki Temel Öğretisi başlıklı bir belgeyi kabul etti. Bu belgede haklar kavramı daha geniş bir gınahtan arınmışlık bağlamına yerleştirilip, tercih kavramı günah işleme özgürlüğünü ima eden anlamıyla bir mutlak değer olarak reddediliyordu. Belgede ayrıca insan haklarının Anavatan sevgisine karşı biçimde kullanılamayacağı ve insan hakları faaliyetlerinin başka ülkelerin menfaatlerini gözetir biçimde yürütülmemesi gerektiği savunuluyordu. Belgede bunun ardından insan haklarının toplumun yararına kullanılması gerektiği, küfürün [dinî anlamda] ifade özgürlüğü gerekçesiyle mazur gösterilmemesi gerektiği ve eğitimin halkın yaşadığı yerdeki kültürü yaratan dinî gelenek hakkında temel bilgiler içermesi gerektiği belirtilerek bir dizi pratik öneri sunuluyordu.<sup>27</sup> Bu belge, olumlu bir gündem oluşturma yönünde memnuniyetle karşılanan bir girişimi temsil etmekte idiyse de; aynı derecede net olmayan nokta - zayıf bir olasılık olsa bile - bunun devlet tarafından benimsenmesinin Rusya'ya ne getireceğiydi. Hakaret edilemeyecek geleneksel değerlerin ve kutsal nesnelere neler olacağına kim karar verecekti; neyin küfür sayılacağını kim belirleyecekti; insan hakları faaliyetlerinin yabancı güçlerin çıkarlarına hizmet etmemesi savı insan haklarının tanımını devlete bırakacak ve alternatif anlaşılma biçimlerine (ki bunlar Sovyetler döneminde Rusya'ya yabancı kavramlar olarak kınanıp geçilirdi) yer bırakmayacak mıydı ve belki de en önemlisi bu yasaklara uymayanlara ne olacaktı?

Putin'in ikinci başkanlık dönemine geldiğinde artık netleşen bir husus, Rus Ortodoks Kilisesi liderlerinin kiliseyi Rusya'da belirlemekte olan otoriter benzeri yönetim tarzının eleştirmez destekçisi olarak konumlandırmakla kalmayıp, liberal demokrasinin Rusya için hiç de uygun olmadığını dile getirmekle, neredeyse Kremlin'den daha dürüst çıktıklarıydı. Ya da daha hassas bir tanımla; kilise demokratik politikanın konvansiyonel anlaşılma biçimlerinden hiçbirisiyle kolay kolay bağdaştırılamasa da, Rusya'ya özgü bir demokrasi türünden bahsediyordu. Moskova

---

26 Metropolit Kirill 2000 yılında şöyle demişti: "...günümüzde ulusların manevi sağlığını, dinî ve tarihî özerkliğini yabancı ve yıkıcı sosyo kültürel güçlerden veya tüm geleneklerin dışında ortaya çıkmış olan ve sanayi devrimi sonrasındaki dönemin realitesinin etkisiyle yaratılan yeni bir yaşam tarzından koruyabilecek hiçbir duvar yoktur. Bu yaşam tarzının temelinde Avrupa kültürüne rönesans döneminde giren pagan insan merkezliliğini, protestan teolojisini ve Musevi teolojik düşüncesini birleştiren liberal fikirler yatmaktadır. Bu fikirler aydınlanma çağıında belli bir liberal prensipler manzumesi biçimini alarak son hadine varmıştır. Fransız devrimi, temelinde geleneğin normatif anlamının reddi yatan bu manevi ve felsefi devrimin doruk noktasına ulaştığı olaydı. Bu devrimin reform döneminde başlamış olması kesinlikle tesadüf değildi; çünkü Hıristiyan doktrininin varoluş alanında geleneğin normatif anlamını reddeden reformdu. Protestanlıkta gelenek hakikatin ölçütü olmaktan çıktı. Kutsal kitabın kişisel yorumları ve kişisel din deneyimi hakikatin ölçütleri haline geldi. Protestanlık esas itibarıyla Hıristiyanlığın liberal okunuşudur... Liberal fikir gınahtan kurtulmayı talep etmez; çünkü liberalizmde günah diye bir kavram yoktur. Kişinin günahkâr davranışları yasaları ve başka bir kişinin özgürlüğünü ihlâl etmiyorsa bu davranışlara izin verilir. Böylece liberal fikirden, genellikle kabul gören kavramlar olan yurttaşlık hakları, demokratik kurumlar, piyasa ekonomisi, serbest rekabet, ifade özgürlüğü ve vicdan özgürlüğü doğar ve bunların tümü "çağdaş uygarlık" anlayışını oluşturur.", Nezavisimaya Gazeta içinde, 16-17 Şubat 2000.

27 Metnin Rusçası şu adreste bulunabilir: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=463> .

Patrikliği'nin Dış İlişkiler Bölümünde Metropolit Kirill'in yardımcısı olan Rahip Vsevolod Chaplin 2004'te yazdığı bir makalesinde, demokrasiye, "Dinî otoriteyi reddeden ve devleti Tanrıdan bağımsız ilân eden..." bir yönetim biçimi olarak atıfta bulunuyor ve şöyle devam ediyor: "Demokrasinin kökleri rekabette yatar... Kilisenin ideali, ulusun yaşayan bir organizma gibi olmasıdır; fikir ayrılıklarını doğaya aykırı ve sağlıksız bulan tek parça olmuş bir vücut gibi." Ayrıca, öncelikler açısından, kilisenin birincil amacı demokratik gelişmeden ziyade "kuvvetlerini anavatanın ve ulusun hizmetinde birleştirmek" olmalıydı.<sup>28</sup> 2007'de daha da sertleşen Chaplin, "Ortodoks uygarlığının, çöküşü pek uzakta olmayan batı demokrasisinin karşısında durduğunu" belirtiyor ve "çok inançlılık, çok partili sistemler, güçlerin ayrılığı, rekabet, idari çatışmalar – hâlihazırdaki siyasi sistemin bu kadar gurur duyduğu bu şeylerin hepsi manevi bir sağlıksızlığın belirtileridir. Çoğulcu bir demokrasinin varlığı günahın direkt sonucundan başka birşey değildir" diyordu.<sup>29</sup> Demokrasinin kültürel farklılıkları ve ulusal gelenekleri dikkate alması gerektiği açıksa da, vicdan özgürlüğünün, toplumda birbiriyle uzlaşmaları mümkün olmayan farklılıkların her zaman var olacağını kabul etmenin (insan doğasına ilişkin Hıristiyan öğretilerinde mutlaka birliğin bir rüyadan ibaret olduğu belirtiliyor olsa gerek) ve devletin gücünü denetim altında tutan mekanizmaların olmadığı bir yerde bir şeyi demokratik saymak zordur (arzu edilir saymak bile zor olabilir).

## KOMÜNİZM SONRASI DÖNEMDEKİ VAKALARDAN ALINAN DERSLER

Giriş bölümünde belirttiğim sorularla ilgili olarak Polonya ve Rusya vakalarından kesin olmayan birtakım sonuçlar çıkarabiliriz. Dinin demokratikleşmeyi engelleme veya desteklemedeki rolü konusunda dinî kuruluşların otoriterliğe gösterdikleri tepkileri etkileyen bazı faktörler vardır. Liderlik açıkça önem taşır. Lider ister peygambervarî bir tavır sergilemeye hazır, karizmatik bir tip olsun, isterse dikkatli bir diplomasi izleyen ve inanç sahiplerinin ve cemaatin genelini iyiliğini gözeten, daha sakin yaklaşımlı biri olsun, bu değişmez. Fakat dinin kamusal alanda yer alması, aynı zamanda dinî kuruluşların kamusal olayları etkileyebilme girişimlerini güçlendirmek için yararlanabilecekleri "kaynaklara" da bağlıdır. Bu "kaynaklar" örneğin toprak veya servet sahipliği gibi maddi olabilir veya eğitim ve sosyal yardım faaliyetlerindeki kurumsal rol ile bağlantılı olabilir ya da kilisenin ülkenin savunucusu olarak konumlandırıldığı gibi sembolik olabilir. Ancak, rejimin niteliği de önemlidir çünkü Polonya Katolik Kilisesi'nin uğraşmak durumunda kaldığı komünizm her zaman Sovyet Bloğunun büyük bir bölümünde var olandan çok daha "yumuşak" bir versiyon olmuştu; ve dinî liderlerin büyük bir çoğunluğunun izinin gulaglarda veya infaz zindanlarında kaybedildiği, geride kalan ufak bir azınlığın ise sindirilip köşesine çekildiği, 1930'lardaki Sovyet-Rus deneyimi Polonya Katolik Kilisesi'nin başına gelmemişti. Daha baskıcı olan Rus sisteminde bir etkiye yol açma açısından, gözüpek Kardinal Wyszyński bile zorlanırdı.

28 Vsevolod.Chaplin, "Orthodoxy and The Societal Ideal (Ortodoksluk ve Toplumsal İdeal)", Christopher Marsh, Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy (Külfet mi Nimet mi? Rus Ortodoksluğu ve Sivil Toplumun ve Demokrasinin İnşası) içinde, Boston, MA: Kültür, Din ve Dünya İşleri Enstitüsü, 2004, s. 31-46.

29 Blagovest-info, 17 Ağustos 2007, PS.



Demokratik bir devlette dinin yerinin neresi olacağı konusunda, Jose Casanova, kiliselerin demokratik siyasi düzenlerde devletle yeniden sıkı bağlar kurmak yerine, kendilerini sivil toplum içinde konumlandırmalarını önermiştir. Elbette, demokratik kilise-devlet ilişkilerinde her vakaya uyacak tek bir model yoktur ve uzun ömürlü demokrasilerde Britanya'nın yerleşik kilisesinden ABD'nin "iyi niyetli" din-devlet ayrımına ve Fransa yahut Türkiye bağlamında akla gelen daha agresif laikliğe kadar din-devlet ilişkilerinde çeşitli düzenlemeler mevcuttur. Fakat bunların hepsi sürekli bir değişim halinde olup, resmi devlet kilisesine veya "hâkim dine" (Yunanistan) sahip olanlarda bile bu ilişkinin resmi/biçimsel niteliği ve getirdiği ayrıcalıklar son on yıllarda gittikçe zayıflamıştır. Polonya ve Rusya'da geleneksel olarak hâkim konumdaki kiliseler, devletle aşırı yakın bir ilişkiye girmek ve hayli fosilleşmiş bir ulus vizyonundan oluşan bir "çifte ayartma" ile karşı karşıya kaldılar. Polonya Kilisesi bu ayartma ile yoğun şekilde mücadele etti ve devletle 1990'ların başlarında kurmayı arzu edebileceğinden daha zayıf bir ilişkiyi bir dereceye kadar kabul etti. Rus Kilisesi ise bu ayartmaya kendini kaptırarak kaderini ulusunkine endeksleyen yasaların çıkarılmasını talep etti ve Rus kökenlilerin manevi sahibi olduğunu ileri sürdü. Aynı zamanda eskiden olduğu gibi Rusya'da devletin kontrolü kimin elindeyse onu destekleme ve yeni otoriter politika için ideolojik meşruluk sağlama kalıplarına tekrar sarıldı. Bu yolun bütün Ortodoks liderlerce takip edilen bir yol olmadığıın altını çizmek gerekir; Kilise farklı bir yol da izleyebilirdi; nitekim gelecekte yine farklı bir yol izleyebilir.<sup>30</sup> Bununla birlikte, bu durum, özellikle demokrasi uygulamasındaki başarısı kuşkulu olan ülkelerde, devletle ilişkiler ne kadar sıkıysa, dinî kuruluşun gayri demokratik veya antidemokratik bir aktör olma ihtimalinin de o kadar artacağı görüştünü doğrulamaktadır.

Son soru kümesi ile ilgili olarak; dinî geleneğin niteliğinin önemli olabileceği anlaşılıyor. Bulgaristan ve Romanya'nın Ortodoks kiliseleri, komünist otoriter yönetimine Rusya'daki eşdeğerlerinden daha fazla direniş göstermediler ve sahip oldukları daha demokratik deneyimin bazı yönlerine uyum sağlamaya çalıştılar. Bu, Ortodoksluğun hangi rejim iktidardaysa geleneksel olarak onu kabul etme eğilimiyle açıklandı. Bu açıklama pek yanlış olmasa da bu savı fazla ileri götürmemek gerekir çünkü aynı zamanda birçok şey rejimlerin niteliğine ve bu rejimlerin dinî kurumların kamusal alanda yer almalarına razı olup olmadıklarına bağlıdır. Polonya'da dinî eylemcilik, dinî liderlerin benimsedikleri tutumlardan ve Katolik Kilisesi'nin ulusal rolünden kaynaklanmış olabilir; fakat daha önce belirtildiği gibi, böyle bir cüretkârlık ancak Polonya'daki komünist yönetimin nispeten "yumuşak" tabiatı sayesinde mümkün olabilmiştir. Rusya'da böyle bir şey tamamen imkânsızdı; fakat Rusya'da daha uzun vadeli faktörlerin etkisi söz konusu olabilir çünkü Rusya yeni bir siyasi düzene geçerken, Ortodoks Kilisesi'nin başında

---

30 Aynı koşullarda yetiştikleri düşünülebilir ve Ortodoks kamusal alanında etkili aktörler olmuş iki Metropolit aklıma geliyor. Sovyetler tarafından atanan bu Metropolitlerden biri, kiliseyi devlet desteğiyle yeniden inşa etmeye odaklanan bu yolu seçti. Sovyetlerin çöktüğü dönemde daha muhafazakâr görünen diğeri ise eylemleriyle şu hususu idrak ettiğini gösterdi (ifadeyi aktarıırken değiştirdim): "Sonunda özgürüz. Siyaset oyunlarıyla ya da bizi her zaman kullanacak olan bir devletle vaktimizi ziyan etmeyelim. Bunun yerine manevi gücümüzü yeniden toparlamaya odaklanalım çünkü yakın gelecekte bizi nelerin beklediğini bilmiyoruz." Sonuç olarak, bu ikinci Metropolit nüfuzunu kullanarak, Ortodoksluğu ulusal bir ideoloji gibi gören din adamlarının canını sıkın enerjik rahipleri korudu. Söz konusu din adamları, yenilikçi yaklaşımlar sergileyerek genelde genç ve iyi eğitilmiş cemaatleri toplayabilen daha açık fikirli rahiplere sıklıkla kilise hiyerarşisinin desteğini arkalarına alarak bası yapıyorlardı.

Sovyetler tarafından atanmış, devlete karşı gelmenin neye mal olacağı konusunda eskiye dayanan kişisel ve kurumsal hatıralara ve kilise ile devletim mükemmel bir uyum içinde faaliyet gösterdiklerinin rivayet edildiği bir başka çağa ait tarihi anılara sahip bir nesil vardı. 1990'ların anarşi ve kaosunu Rusların birçoğu gibi dehşetle anan bu kilise liderleri için de Putin, kendilerini huzur içinde hissettikleri bir "düzen" duygusu sağlıyordu. Bunlar aynı zamanda özerk bireysel aktörler hakkındaki liberal demokratik varsayımların eleştirisine dayalı "gelenekselci" bir ideoloji oluşturmaya başladılar. Fakat bu ideoloji aynı zamanda Ortodoks toplumların, cemaat bütünlüğünü daha fazla gözeten inançları sayesinde geçmişte ve günümüzde bütünleşmiş ve bölünmeden uzak bir karakter taşıdıkları ve Putin'in Kremlin'deki otoriter benzeri yeni yönetiminin Ortodoks kültürüne bir şekilde daha uygun düştüğüne dair, esas itibarıyla mitolojik bir inanca dayanıyor. Bazılarının antidemokratik görüşler ortaya koyduğu, bazılarının ise bir Ortodoks demokrasiden (Rus geleneğine ve kültürüne uygun) söz ettiği bu tartışma şu anda tıkanmış durumda. Fakat "Ortodoks demokrasi modeli" diye bir şey varsa, anlamlı bir demokrasiye ancak eski Sovyet veya "halk" demokrasileri kadar benzeyen bir siyasi düzenin peydah olmaması için demokrasi unsurunun garantilenmesi nasıl sağlanabilir?

Türkiye'ye gelince, bu ülkedeki siyasi bağlam çok farklı olduğundan buradan somut dersler çıkarmak zor çünkü Türkiye'de söz konusu olan, yüksek derecede otoriter bir komünist sistemden demokrasiye geçmekte olan bir devlet değil, bir miktar demokrasi deneyimi olan bir devlet. Yine de, anlamlı olabilecek birtakım şeyler mevcut. İlk olarak, bazı dinî geleneklerin demokrasiyle bağdaşmazlığı hakkında zaman zaman söylenenlere rağmen, Protestanlık, Katoliklik, Ortodoksluk ve Müslümanlığın hâkim olduğu, komünizmden çıkan devletlerde çoğulcu düzene benzeyen bir şey oluşmuştur. Bu devletler arasında komünizmden demokrasiye geçişte en büyük sorunların Ortodoksluk ve Müslümanlığın hâkim din olduğu ülkelerde yaşandığı doğrudur; burada Rusya, Sırbistan ve Arnavutluk akla geliyor. Bu dinî geleneklerde cemaatin bir mensubu olma anlayışı daha güçlü olduğundan bunların hâkim olduğu ülkelerin bireysel özerkliğe ve seçme özgürlüğüne diğer değerlerden daha çok önem veren Batı modeli demokrasiye kuşkuyla baktıkları söylenebilir. Ancak, bu kaçınılmaz gerginliği yadsımsaksızın işaret etmek gerekir ki bu ülkelerde demokratikleşmede yaşanan sorunlar dinle olduğu kadar her ülkenin coğrafi konumu, siyasi tarihi, gelişmişlik düzeyi ve siyasi tercihleriyle de alâkalıdır. Dolayısıyla, Müslümanlık ile demokrasinin doğaları gereği birbiriyle bağdaşamayacağı fikri, komünizm sonrası dönemin deneyimleriyle doğrulanamaz. Fakat tamamen farklı bir İslâmî demokrasi modeline ağırlık vermenin, komünist dünyanın eski halk demokrasilerinde olduğu gibi demokrasinin (kendisi tartışma konusu) özünün unutulmasına yol açma tehlikesi yine de söz konusudur.

Demokratik bir devlette dinin yerinin neresi olduğu meselesinde, komünizm sonrası dönemin deneyimleri, dinî kurumların yerinin sivil toplum olduğu ve bunlar devletin alanını işgal etmeye çalıştıkları takdirde demokrasinin tehlikeye düşeceği yolunda Jose Casanova tarafından ileri sürülen fikri doğrular görünmektedir. Nitekim Ortodoks Kilisesi'nin devletle yakın ilişkiler kurma çabaları gösterdiği ve Vladimir Putin'in "egemen demokrasisi" için ideolojik veya teolojik bir gerekçe oluşturmakta olduğu Rusya'da durum açıkça böyledir. Bu durum, nispeten zayıf olan Katolik Kilisesinin sivil topluma ait alanda faaliyet gösterdiği, durum elverdiğinde

bir baskı grubu olarak hareket ederek devleti etkilemeye çalıştığı ve kamuoyuna hitap ettiği, fakat devletin yerine geçme veya devleti kontrol etme gayretleri içinde olmaktan büyük ölçüde kaçındığı Çek Cumhuriyeti gibi ülkelerle büyük bir tezat oluşturmaktadır. Komünizmi terk eden devletlerden hiçbiri, dinin kamusal alanda varlık göstermesinin pek yakın zamana kadar sıkı bir şekilde kısıtlandığı Fransa'nın ya da Türkiye'nin radikal laikliğini benimsememiştir. Hattâ bunlardan bazıları, dine dayalı partilerin dinî kurumlar tarafından desteklenmedikleri (en azından ömürlerinin ikinci yarısı hariç) eski Avrupa Hıristiyan Demokrat modeline uydukları sürece dine dayalı partilere kapıyı açık bırakmaktadır. Bütün bunlara rağmen, bütün vakalara uyabilen tek bir modelin mevcut olmadığı gerçeği değişmemektedir. Diğer ülkelerde olduğu gibi, Türkiye'de de dışarıdan bakıldığında dinin kamusal alanda yer alması ile ilgili tutumlarda tederici bir evrim göze çarpıyor. Bu konferansta ortaya konulanlar, dinin yerinin henüz yoğun biçimde tartışıldığını gösteriyor. Fakat şu soru hâlâ geçerli: laik bir devlet laikçi bir devlet olmak zorunda mıdır, yoksa her devlet bir şekilde değerlerden bağımsız olabilir mi? Ve şayet olamazsa; diğerlerinin kendi değerlerini siyasi arenaya taşıma konusunda sahip oldukları hakları dinî inanç sahibi olanlardan esirgemek, demokratik bir davranış mıdır?

# LATİN AMERİKA'DA KATOLİKLİK, DEMOKRASİ VE KURTULUŞ TEOLOJİSİ

*Paul E. SIGMUND*

Kurtuluş teolojisi nedir ve bu teolojinin Latin Amerika'daki demokrasiyle nasıl bir bağlantısı vardır? Bu soruları cevaplamaya Hıristiyanlık ile demokrasi arasındaki ilişki bağlamında, dünya genelinde ve Latin Amerika'da Katolik Kilisesi'nin konumunda meydana gelen değişiklikleri anlatarak başlayacağız. Ardından kurtuluş teolojisinin 1960'lardan 1990'lara kadar geçirdiği yükseliş ve düşüşleri izleyecek ve onun Latin Amerika'daki demokratikleşme üzerindeki etkisine değinerek bitireceğiz.

## KURTULUŞ TEOLOJİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Kurtuluş teolojisi, İncil'in politika ve toplum ile olan ilişkisinin bir yorumudur. Hıristiyanın yoksula karşı olan sorumluluğunun, tartışmalı fakat yaygın bir ifadeyi kullanacak olursak "yoksulu kayırmanın", Hıristiyanlığın temel öğretilerinden biri olduğunu savunur. Kurtuluş teolojisi, 1960'lı yıllarda geliştirilmiş ve ardından, pek çok Latin Amerika ülkesinin askeri yönetimle yönetildiği 20 yıl boyunca en etkili dönemini yaşamıştır. Aşağıda açıklanacak nedenlerden dolayı kurtuluş teolojisi, Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve Latin Amerika'nın parlamenter demokrasiye dönüşünden itibaren etkisini yitirmiştir.

1960'ların sonlarında, Perulu bir rahip olan Gustavo Gutierrez'in başını çektiği bir grup Latin Amerikalı ilahiyatçı, Latin Amerika'nın - ve özellikle yoksulların - sömürüden, baskıdan ve yabancı hâkimiyetinden kurtarılmasında kilisenin doğrudan rol alması gerektiğini savunmaya başlamıştı. Bu gruba göre ilahiyat, soyut önermelerden ibaret kalmamalı; yoksulların, İncil'i kendi hayatlarına doğrudan ve aktif biçimde tatbik etmelerini sağlamalıydı. Kilise yoksul kesimlerde, Çekirdek Topluluklar denilen ve halkın toplumdaki günahkâr yapılaraya karşı çıkarak kendi hayatlarını iyileştirmesini öngören dini vecibe hakkında bilinçlendirmesini görev edinmiş camiaların oluşturulmasına el vermeliydi. Yoksullar kapitalizmin kendi hayatları üzerindeki olumsuz etkisini öğrenmeli ve kapitalist sömürüye gerekirse devrim yoluyla son vererek, Latin Amerika'yı başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere gelişmiş ülkelere bağımlı olmaktan kurtarmalı ve daha eşitlikçi, daha sosyal demokrat bir topluma geçmenin gerekliliğini sosyal bilimlerden öğrenmeliydi.

Bu radikal düşünce tarzının ortaya çıkışı; ancak, bu düşüncenin genel olarak Katoliklik, özel olarak ise Latin Amerika'da demokrasi düşüncesine ve siyasi çoğulculuğa yönelik olarak ortaya çıkan daha genel bir açılım sürecinin bir parçası olarak ele alınmasıyla anlaşılabilir. Erken dönemlerde kilise, bünyesinde hem demokratik hem de hiyerarşik unsurlar barındırmaktaydı. Karar verme süreçlerinde hem yerel cemaat, hem de meşruiyetinin gerekçesini havarilerin halefi olmaktan gören monarşik bir piskoposluk yer alıyordu. Batıda papalık, kilise doktrinini ve idaresini tedricen merkezleştirerek onu yönetici monarşilerden ayırdı ve hatta bazen kilisenin

kendini yönetici monarşilerin üzerinde saydığı bir yapıya dönüştürdü. Reform çağının ve modern devletin ortaya çıkışının ardından papalık, Avrupalı monarşileri kilisenin haklarını ve imtiyazlarını tanınmaları şartıyla desteklemeye devam etti. Bu hak ve imtiyazlara, Katolikliğin devletin resmi dini olarak ihdas edilmesi de dahildi.

Fransa ve başka yerlerdeki demokrasi devrimleri kilisenin hukuki konumunu ortadan kaldırdıca papalık demokrasiye karşı hasmane bir tavır aldı. Özgürlükleri ve dini çoğulculuğu lanetledi. Katolik Kilisesi'nin demokrasiyi ve din özgürlüğünü kabul etmesi, hatta ona cevaz vermesi ve böylece Avrupa'nın Hıristiyan Demokrat siyasi partilerinde pratikte çoktan yaşama geçirilmiş olan şeyleri doktrin bağlamında da olsa tanınması, ancak yirminci yüzyılda ve özellikle İkinci Vatikan Konsili'nde gerçekleşebildi. Daha önceleri papalık belgelerinde dini çeşitliliğin dayattığı bir taviz olarak sözü geçen şey, artık tercih edilen yönetim şekli haline geldi. Ondokuzuncu yüzyılda papaların lanetlediği özgürlükler, günümüzde insan haklarına ilişkin Katolik öğretilerinin merkezine yerleşti.

Latin Amerika'da da buna benzer bir süreç yaşandı. Latin Amerika ülkeleri İspanya ve Portekiz'den bağımsızlıklarını kazandıktan sonra; bu ülkelerin politikasına, Kilise'nin gücünü sınırlamak veya ortadan kaldırmak isteyen liberallerle, büyük çoğunluğu zengin arazi sahiplerinden oluşan ve Kilise'ye özel bir konum verilmesinden yana olan muhafazakârlar arasındaki mücadele damgasını vurdu. Avrupa'daki örneklerden etkilenerek demokratik reform ve insan hakları programlarını Katolik öğretilerin zeminine oturtan Hıristiyan Demokrat partilerin ortaya çıkması ise, ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti.

## **LATİN AMERİKA'DA KURTULUŞÇU “PRAKSİS”**

1960'lı yıllara gelindiğinde Latin Amerika'daki Katolik Kilisesi gelenekçilerle reformcular arasında bölünmüş ve Katoliklik daha geniş bir siyasi alternatifler yelpazesine açılmıştı. Esas itibarıyla Hıristiyan Demokrat partilerde bulunan reform taraftarları toprak reformunu ve toplumsal değişimi desteklemek için Konsili ve papalığın ilan ettiği kararları öne sürüyorlardı. Ne var ki, reformlar ani bir dönüşüm yaratmayınca ve askerler Küba destekli gerilla hareketlerine tepki olarak ülkelerin yönetimlerini birer birer ele geçirince, Hıristiyan düşünürler daha radikal, hatta devrimci alternatifler düşünmeye başladılar.

Kurtuluş teolojisi işte böyle bir ortamda vücuda geldi. Reform sürecinin yavaş ilerlemesi Katolik aydınların sabrını taşıyordu. Köylüler, işçiler ve öğrenciler Küba Devrimi'ni bir toplumsal değişim modeli olarak gördüler. Kentlere kitle halinde göçler başladı. Gecekondu mahalleleri ve yürek sızlatan yoksulluk tabloları ortaya çıktı. Oysa yoksullar ülke genelinde dağınık vaziyette yaşarken bu tablo bu kadar belirgin değildi.

1962–1965 yılları arasındaki İkinci Vatikan Konsili'ne katılmalarından ve havayolu ulaşımının gelişmesinden dolayı aralarındaki birlik ve beraberlik güçlenmiş olan Latin Amerika piskoposları, 1968 yılında Kolombiya'nın Medellin kentinde toplandılar. Bu toplantıdan çıkan belgeler (ki bazıları piskoposlara danışmanlık yapan Gutierrez tarafından kaleme alınmıştı) daha sonra kurtuluş teolojisi hareketine dönüşecek olan gelişmelerin resmi gerekçesini oluşturdu.

Piskoposlar ezilmişlerin haklarını talep etmelerini sağlayacak Çekirdek Topluluklar'ın arkasında olduklarını ilan ediyordu. Özgürleşme kelimesini sık sık telaffuz ediyor; Latin Amerika ülkelerini, insan haklarının hiçe sayıldığı ve "derin yenilikler getirecek bir dönüşümü" gerekli kılan bir "bağımlılık" durumuna mahkûm eden "kurumsallaşmış şiddetten" bahsediyordu.

Gutierrez bir dizi makalesini ve nihayet "Kurtuluş Teolojisi" başlıklı kitabını işte böyle bir ortamda yazdı. Kitabında, Tanrı'nın yoksullarla özel olarak ilgilendiğine dair İncil'de geçen sözlerle atıfta bulundu. Bunlar arasında Hz. İsa'nın Nasıra'daki havrada konuşurken alıntı yaptığı, İşaya 61'de geçen sözler; Meryem'in ilahisinde Tanrı'nın yoksullara gösterdiği rahmete şükrettiği, Luka 3'te geçen sözler; Lazarus ile zenginin hikâyesi ve Hz. İsa'nın yoksul ve mazlumların desteklenmesini takdir ettiği Matta 25'te geçen Mahşer tasviri vardı. Ancak, kitabın büyük bir bölümü İncil dışındaki temalara ayrılmıştı. Kitap Hegel ve Marx'ın sosyal bilimlerde teori ve pratiğin birleştirilmesi için ortaya attıkları "praksis" terimini kullanıyor; çekirdek toplulukları destekliyor; Latin Amerika'nın geri kalmışlığına çözüm olarak (Marksizme ve teoriye dayanan) sosyal bilimlerin kullanılmasını talep ediyor; sosyalizmin kurulmasıyla sınıf çatışmasının ve sömürünün üstesinden gelineceğini savunuyordu. Gutierrez, kurtuluş mücadelesinin şiddete yol açma ihtimalinin olduğunu ifade etmesine rağmen; kitabında, açıkça devrim yanlısı bir tavır sergilemiyordu.

Kitap 1971 yılında, Latin Amerika'nın çoğu ülkesi askeri yönetim altındayken İspanyolca olarak yayımlandı ve kıta çapında, hatta dünya çapında bir radikal ilahiyat hareketinin başlamasına yol açtı. ABD'de siyahî rahipler siyahî kurtuluş teolojisinden söz etmeye başladılar. Avrupalı yazarlar bu hareketi daha önce gelen Hıristiyan-Marksist diyaloglarının takipçisi olarak gördüler. Güney Afrikalılar onu ırk ayrımcılığına karşı yürüttükleri mücadelenin temeli olarak benimsediler.

## **HİRİSTİYANLAR VE MARKSİST SOL**

Latin Amerika'da, hareketin etkisi büyük oldu. Zaten; büyük çapta bir Çekirdek Topluluklar hareketinin var olduğu Brezilya'da bu akım, askeri yönetime karşı olan Katolikler ve kurulu düzenin hiyerarşisinin bazı önemli mensupları tarafından benimsendi. Brezilyalı ilahiyatçıların da katılmasıyla hareket seminerlerde öğretilmeye başladı. Şili'de Marksist ağırlıklı Salvador Allende hükümeti, kurtuluş teolojisinden Hıristiyanların Marksist eğilimli bir hükümetle işbirliğine girmelerini desteklemek amacıyla yararlanan Sosyalizm Yanlısı Hıristiyanlar adlı bir hareketi teşvik etti ve bu hareketin içinde yer aldı. Meksika'da Cuernavaca ve Chiapas'taki solcu piskoposların hareketi desteklemesi, Latin Amerikalı piskoposların bu gelişme sonrasında Ocak 1979'da Puebla'da yaptıkları ilk toplantıda büyük bölünmelere yol açtı. Hareketin en önemli etkisi; kurtuluş hareketinin Nikaragua, El Salvador ve Guatemala'daki devrimci mücadelelerde Hıristiyanların Marksist sol ile işbirliği yapmasının desteklenmesi şeklinde anlaşıldığı Orta Amerika'da oldu.

Kilise içinde de hareketi şiddetle eleştirenler bulunmaktaydı. Eleştirme nedenleri, hareketin fani dünyaya odaklanması ve Marksist analiz yöntemlerine yer vermesiydi. En önemli eleştiri-

ler, Kardinal Joseph Ratzinger'in (şu anda Papa XVI. Benedict) liderliğindeki İnanç Doktrini Cemaati'nden geliyordu. Ratzinger 1974 yılında yayımladığı "Kurtuluş Teolojisi'nin Bazı Veçhelerine Dair Talimatlar"da Kilise'nin yoksulların yanında yer aldığını tekrar vurgularken; sınıf mücadelesi, İncil'in siyasi gözle yorumlanması, şiddetin savunulması gibi Marksist kavramları kullanan kurtuluş teolojilerini eleştiriyor ve bunları "ilahi âleme ilahilik dışı anlamlar yükleyen dünyevi bir mesihçilik" olarak tanımlıyordu. Ratzinger ayrıca, Peru'lu piskoposlardan Gutierrez'nin yazdıklarını dini akidelere/teamüle uygunluk açısından incelemelerini istedi ve Brezilyalı bir ilahiyatçı olan Leonard Boff'u bu konudaki görüşlerini dinlemek üzere Roma'ya çağırırdı. Gutierrez piskoposlara verdiği cevapta yazılarının Marksist olduğu iddialarını reddetti ve Marksizmi; tanrıtanımazlık ve şiddet savunuculuğu yönlerini benimsemeden sadece bir toplumsal analiz kaynağı olarak kullandığını belirtti. Perulu piskoposlar bu cevaptan tatmin oldularsa da Gutierrez, sınıf mücadelesine ve Marksist yazarlara dair düşüncelerini, kitabının 25. yıldönümünde yayımlanan İngilizce baskısından çıkardı. Bir süre "itaatkâr bir sessizlik" sürdürmesi tembih edilen Boff ise, Brezilya'nın en büyük bilimsel ilahiyat dergisinin editörlüğünden alındı. Yılları gelmeden sessizliğini bozan Boff, daha sonra papazlık görevini de bıraktı.

Kurtuluş teolojisi daha ağır bir darbeyi 1980'li yıllarda Sovyetler Birliği'nin zayıflaması ve dağılmasıyla aldı. Sovyet sosyalizmi hiçbir zaman bir ideal olarak görülmemişse de, Küba bir toplum modeli olarak görülmüştü. Oysa artık Küba'nın da ekonomik açıdan Sovyet desteğine bağımlı olduğu ortaya çıkmıştı. Nikaragua'daki Sandinista hükümeti de modellerden biriydi; fakat o da 1990 seçimlerinde iktidarı kaybetmiş ve hükümetin yolsuzluklara batmış olduğu anlaşılmıştı. Daha genel bir değerlendirmeyle; sosyalizmin ekonomik ve toplumsal bedellerinin ortaya çıkması ve diğer taraftan kapitalizmin dinamik karakterini muhafaza etmesi; yoksulluğun nedeninin kapitalizm, çaresinin ise sosyalizm olduğunu savunan kurtuluş iddialarını boşa çıkarıyordu.

Olumlu yönden bakıldığında ise; kurtuluş teolojisi kiliseyi dünyadaki yoksulluk sorunuyla daha fazla ilgilenmek zorunda bıraktı. Kilisenin resmi belgelerinde "Yoksullara öncelik verilmesi" veya daha az kutuplaşma içeren "yoksullardan yana olmak" gibi ifadeler rastlanırdı. Brezilya, Meksika ve Orta Amerika'nın bazı bölgelerinde, köylüler ve gecekondu mahallelerinde yaşayanlar, kurtuluş teolojisinin mesajıyla politize oldular. Kurtuluş teolojisiyle bilinçlenen Meksika'nın güneyinde yer alan Chiapas'daki Kızılderililer, Brezilya'daki Topraksızlar Hareketi ve Lula'nın İşçi Partisi'nin bazı liderleri siyasi bir güç olarak sahnede kaldılar. Papa II. John Paul 1992'de yayımladığı bir genelgede pazar ekonomisine dayalı sistemi eskisi kadar eleştirmeyip yoksullar için uluslararası camianın bir şeyler yapması gerektiğini vurguladı. Gustavo Gutierrez, New York Times gazetesinde yayımlanan bir röportajında asıl meselenin Marksizm değil yoksulluk olduğunu ve yoksulların çektiği acıları azaltan her sistemi destekleyeceğini söyledi. Kurtuluş teolojisinden etkilenen, aralarında ruhban sınıfından olanların yanı sıra, olmayanların da bulunduğu binlerce Hıristiyan, yoksullara daha iyi bir yaşam sağlamak için elele verdi.

## SONUÇ YERİNE

Din ve demokrasi konulu bir konferansta kurtuluş teolojisi deneyimiyle ilgili olarak ne gibi dersler alınabilir? İlk olarak; yukarıda özetlenen tarihten de anlaşılacağı gibi Katolik mezhebi artık demokrasiye karşı çıkmayı bırakmıştır. Fakat inanç meselelerinde, işleyişini yine aynı hiyerarşik yapıda sürdürmektedir. İkinci olarak; kurtuluş teolojisinin doğuşu, Katolik mezhebinde ortaya çıkan ve muhafazakâr, liberal veya radikal siyasi görüşleri savunmayı mümkün kılan ideolojik çeşitliliğin bir örneğidir. Kilisenin muhalefeti kurtuluş teolojisinin Marksist ve laikçi yönlerine karşı olmuştur. Nitekim İnanç Doktrini Cemaati'nin 1986 yılında yayımladığı ikinci Talimatta yoksulların kurtuluşunun bir Hıristiyanlık kavramı olduğunu savunmuştur. Üçüncü olarak; kurtuluşçuların Hıristiyanlık ile Marksizm arasında, başlarda kurmaya çalıştıkları fakat daha sonra vazgeçtikleri ittifak, toplumdaki muhafazakâr güçler tarafından istismar edilebilecek, kutuplaşmaya yol açabilecek sonuçlar doğurabilir. Dördüncü olarak; kimsenin tanımadığı Perulu bir din adamının yazdığı bir kitabın uyandırdığı reaksiyon, dini bir kültürde, demokrasiyi ve eşitliği dini bir temele dayandıran siyasi akımların toplumsal ve siyasi değişim yaratmada güçlü vasıtalar olabileceğini göstermiştir. Katolikliğe hasmane bakan Latin Amerika solu, Katolikliğin bir kesimini artık kendisine müttefik olarak görmeye başlamıştır. Bunun solun geri kalan kesiminden tek büyük farkı dini temellere oturmasıdır; fakat kurtuluşçu perspektifteki yazılar sayesinde Hıristiyanlar süregelen yoksulluk ve eşitsizlik sorunlarının daha fazla farkına varmışlardır.



# KÜLTÜREL ŞİDDET, HUKUKİ ÇOKBAŞLILIK VE KADIN HAKLARI\*

*Namus uğruna katledilen bütün kadınlara adanmıştır.*

**Saima JASAM**

## 1. GÜNÜMÜZ PAKİSTAN'INDA KADINLARIN DURUMU

Birleşmiş Milletler Kalkınma Programının (UNDP) 2007 yılına ait İnsani Kalkınma Raporu'nda yer alan İnsani Kalkınma Endeksi'ne göre Pakistan dünya genelinde 136. sıraya inmiştir. Pakistan böylece Ruanda, Nijer, Kongo ve Haiti ile birlikte insani kalkınma bakımından en geri 34 ülkeden biri olmuştur.<sup>1</sup>

Pakistan toplumu gerek kırsal gerekse kentsel bölgelerde büyük ölçüde ataerkindir. Kültüre derinlemesine işlemiş olan bu olgu, varlığını en çok aile, din, hukuk, siyaset ve sosyokültürel davranışlarda hissettirir. Toplum genel olarak, erkek egemenliğini norm kabul eder. Kadınlar erkeklerin malı olarak görülür. Uzak erkek akrabalar bile ailenin kadın fertlerinin cinselliğini kontrol etme hakkına sahiptir. Pakistan'da aşiretlere özgü derebeylik sistemi köklü bir şekilde yerleşmiş olup, kadınlara ilişkin namus kavramının merkezi bir rol üstlendiği kendi yasalarına ve kendi yerli yargı sistemlerine sahiptir. Bu yargı sistemleri, formel olsalar da olmasalar da kadınların birer insan olarak var oluşunu baskı altına almakta ve onları kolaylıkla pazarlık konusu yapılabilecek birer mülk veya mal statüsüne indirgemektedir. Pakistan Anayasası'nın 25. Maddesinde<sup>2</sup> cinsiyet esasına göre ayrımcılık yapılmayacağı vaz edilir. Ne var ki devlet, cinsiyet esasına göre ayrımcılık yapan ve böylece anayasanın temel ilkelerine aykırı düşen paralel yargı sistemlerine müsamaha göstermeye devam etmektedir.

2006 yılında Ulusal Meclis sosyal, siyasi ve dini alanlarda kadınlara reva görülen olumsuzluklara son vermek amacıyla Ceza Kanunu Değişikliğini kabul etti. Buna karşın hukukta kadınlara açıkça uygulanan ayrımcılık, aslında ortadan kalkmadı. Kadınlar yine keyfi biçimde gözaltına alınıyor, öldürülüyor, işkence görüyor ve tecavüze uğruyor. Hem öç almaya dayalı aşiret sistemi, hem de resmi hukuk sistemi kadınlara zalimce davranıyor ve kadınların son derece aleyhine olan kararlar veriyor. Namus cinayetleri geleneği ve "baad" (bir anlaşmazlığın halli için kadınların karşı tarafa bedel olarak verilmesi) adeti aynı hızla devam ediyor.

---

\* Bu bildirinin kavramsal çerçevesi büyük ölçüde namus cinayetleri konusunda tarafımdan yapılan ön araştırmadan alınmıştır. Tezim "Namus, Namus Lekesi ve Direniş" adı altında kitaplaştırıldı. Ancak, bu bildiri önceki araştırmamın güncelleştirilmiş bir versiyonudur.

1 Raporu <http://hdr.undp.org/en/> adresinden ulaşılabilir (ed notu).

2 Pakistan Anayasası, 25. Madde, 1973.

Pakistan'da her yaşta yüzlerce kadın namus kavramıyla bağlantılı olan ve dinen cevaz verilen çeşitli nedenlerden dolayı öldürülüyor veya meta gibi el değiştiriyor. 2007 yılına ait İnsan Hakları Raporu'na<sup>3</sup> göre 2007 yılında bildirilen namus cinayetlerinin sayısı 636.

Pakistan'daki kadın hareketinin, gerekçesini geleneksel kültürel "Namus ve Namusun Kirletilmesi" manzumesinin oluşturduğu aile içi ve aileler arası şiddetle ilgili kaygıları geçtiğimiz on yılda gittikçe arttı ve bu kaygılar medyadan destek gördü. Bu bildiriye devletin yasaları ve geleneksel yasalar (resmi ve gayri resmi adalet sistemleri) cinsiyet adaleti açısından ele alınacaktır.

## 2. KURAMSAL ÇERÇEVE

### a. "Ataerkillik" Kavramı

"Klasik ataerkilliğin yeniden üretilmesinin anahtarı kadının, kocasının evinde yaşamasında yatar. [...] Erkek soyunun sürdürülmesini esas alan ve kadının erkek tarafının evine yerleştiği bu manzumenin kadınlar açısından sonuçları, tüm kadınlar için büyük ölçüde birbirine benzer olmakla kalmaz; Hinduizm, Konfüçyüsçülük ve Müslümanlık gibi dinlerin ve kültürlerin sınırları ile örtüşen kontrol ve boyun eğme davranışlarını da kapsar. Klasik ataerkillikte kızlar çok genç yaşta evlendirilerek kayınpederlerinin reisi olduğu eve gönderilir ve bu evin sadece tüm erkeklerinin değil, aynı zamanda başta kayıinvalideleri olmak üzere kendilerinden daha büyük olan tüm kadınlarının da altında bir statüye sahip olurlar."<sup>4</sup>

Kandiyoti'nin bu kuramında anlatılan kavram, klasik ataerkil toplumlarda geçerli olan farklı uygulamaları açıklamaktadır. Bunlardan biri örtünmedir (purdah).<sup>5</sup> Pakistan'da örtünme bir sistem ve erkekler için bir itibar ve onur vesilesidir. Bir kavram ve uygulama olarak örtünme, tüm dışlama ve kabul etmelerin, özel ve kamusal alanların ve harem-selamlık uygulamalarının özünde yatan en genel faktörlerden biridir. Bu çerçevede kadınlar tamamen erkeklerin kontrolü ve hakimiyeti altındadırlar; bekaretleri aileleri için itibar kaynağıdır. Dolayısıyla, bir kadın vaz edilmiş bu davranış ve namus kavramının "ethos"una aykırı hareket ederse, cezalandırılabilir ve en uç durumda ölüme mahkum edilebilir.

### b. "Namus" Kavramı

Ataerkil söylemde namus kavramı ağırlıklı olarak eril bir vasıftır. Nagel'in ifade ettiği üzere, "[...] namus, vatanperverlik, korkaklık, cesaret ve vazife gibi terimler; hem ulus hem de erkeksi olmakla sıkı sıkıya bağlantılı olduklarından, bunları milliyetçi ya da erilci olarak tanımlamak zordur."<sup>6</sup>

3 Pakistan İnsan Hakları Komisyonu 2007 Yıllık Raporu, s. 154., [http://www.hrcp-web.org/hrcp/Detail\\_pub3.cfm?proId=528](http://www.hrcp-web.org/hrcp/Detail_pub3.cfm?proId=528).

4 Kandiyoti, D., "Bargaining with Patriarchy. Gender and Society" (Ataerkillikle Pazarlık. Cinsiyet ve Toplum), Toplumdaki Kadınlar İçin Sosyologlar kuruluşunun resmi yayını, Cilt 2, No: 3, Sage Publications, Londra, 1988, s. 278-279.

5 Urduca kökenli bu sözcük, "perde" anlamına geliyor. Özellikle Pakistan ve Hindistan'da kullanılan purdah, çok çeşitli örtünme biçimlerini içerirse de peçeli olarak kullanımın en yaygın kullanım olduğu söylenebilir (ed notu).

6 Nagel, J., "Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the making of Nations", Ethnic and Racial Studies ("Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusların Vücuda Gelişinde Erkeklik-Kadınlık ve Cinsellik", Etnik ve Irksal İncelemeler), Cilt 21, No: 2., 1998, s. 251.

Fakat genelde namus, farklı anlamlar taşır; saygı, itibar ve prestij gibi kavramlarla bağlantılıdır.<sup>7</sup> Davranış kuralları bütün toplumlarda mevcuttur ve insanlar bu kurallara uyup uymadıklarına göre ödüllendirilir veya cezalandırılır. Namus ve namusun kirlenmesi vaz edilmiş normlara göre toplum tarafından takdir edilir.<sup>8</sup>

Pakistan'da yerel reisler tarafından belirlenmiş çeşitli namus tanımları vardır. Bunlardan biri para ve mülk ile ilgili olan "Ghariat" ve "İzzet"<sup>9</sup>tir.<sup>10</sup> Bunlardan biri ihlal edildiğinde namusu korumak için ölüm cezası uygun görülür. Dolayısıyla; her ne kadar namus soyut bir prensip ise de değer taşıyan nesnelere namusu vardır. Bir erkeğin malı mülkü, serveti ve kadını da değer taşıyan nesnelere olduklarından, o erkeğin ve onun cemaatinin veya aşiretinin namusunun ayrılmaz bir parçasıdır. Kadının babası kadının üzerindeki haklarını kadının evlendiği erkeğe devrettiğinde namus bekçiliği görevi de damadın ailesine geçer.

"Dolayısıyla namus kadının bedeninden türetilen ve göstergesi kadının bedeni olan eril bir değerdir. Namusun yeri maddi zenginlik ise de, dilinin ve ifadesinin yeri bedendir. [...] Namus ve namusun kirlenmesi aslında iki paralel durumdur; namus eril, kirlenmesi ise dişildir. Erkeklerin nasıl namusu varsa, kadınların da namussuzluğu vardır. [...] Bu yüzden, öldürme ve şiddet birer suç olmayıp namussuzluğa karşı savunmadır. [...] Öldürenler (erkekler) en yüce değerlerin cesur muhafızları, öldürülenler (kadınlar) ise erkeğin, ailenin, aşiretin ve köyün namusunu lekelemekten suçlu olanlardır."<sup>11</sup>

### c. "Şiddet" Kavramı

Pakistan'da şiddet kurumsal ve kültürel seviyede sürdürülür. Şiddetin karyı dövme, ensest, kadını zorla evlendirme, sobada yakma ve tecavüz gibi şekilleri vardır. "Wani" (namus cinayeti) ve "watta sata" (Kurân'la evlilik)<sup>12</sup> gibi adetler yaygındır.

Kültür tanım itibarıyla olumsuz bir olgu sayılamazsa da, eylemin doğası itibarıyla şiddeti teşvik eden yönleri bulunabilir. Bu bağlamda John Galtung'un<sup>13</sup> kültürel şiddete dair kuramı

7 Baroja, "A Historical Account of Several Conflicts" (Bazı Çatışmaların Tarihçesi), Editörler: Peristiany, J.G., Honour and Shame (Namus ve Namus Lekesi), Weidenfeld Nicolson, Londra, 1965, s. 82-83.

8 J. G. Peristiany, "Giriş bölümü", Editörler: Peristiany, J.G., Honour and Shame (Namus ve Namus Lekesi), Weidenfeld Nicolson, Londra, 1965, s. 9.

9 Zilletin (alçaklık, adilik) zıddı olan ve "büyüklük, yücelik, ululuk" anlamına gelen "İzzet" kelimesi Kuran-ı Kerim'de "üstünlük" anlamında kullanılır. (editör notu).

10 N. Shah, "Faislo The informal settlement System and Crimes against Women in Sindh" (Gayri Resmi Uzlaşma Sistemi Faislo ve Sindh'de Kadınları Hedef Alan Suçlar); Editörler: Shaheed, F., Warriach, A.S., Balchin, C., Gazdar, A., "Shaping Women's Lives: Laws, Practices and Strategies in Pakistan" (Kadınların Yaşamlarını Biçimlendirmek: Pakistan'da Yasalar, Uygulamalar ve Stratejiler), Shirkatgah, Lahor, Pakistan, 1998, s. 227-252.

11 A.g.e., s. 4.

12 Wata Sata uygulaması bazı yerlerde Türkçe'deki tam karşılığı karşılıklı kız alıp verme uygulaması olan "berdel" şeklinde uygulansa da, esasında Pakistan'ın daha çok üst sınıftan Müslümanların yaşadığı Sindh eyaletine özgü bir uygulamadır. Zenginliğin, mülkün aile dışına çıkmaması için uygulanan "Haque Bakhish", yani "Kuran evliliği"nde aileler önce ailedeki kızlar için gelen teklifleri değerlendirir; hiçbir teklifin uygun olmadığı düşünülürse, uzunca bir Kurân okuma töreni ile kız ömrünün sonuna kadar bağlı kalacak şekilde Kurân ile evlendirilir (editör notu).

13 J. Galtung, "Cultural Violence" (Kültürel Şiddet), Journal of Peace Research (Barış Araştırmaları Dergisi) Cilt 27, No: 3, 1990, s. 291-305.

onun doğasını ve çeşitli yapısal biçimlerini gayet güzel tanımlamaktadır. Galtung'a göre kültürel şiddet, şiddeti direkt veya yapısal biçimiyle meşrulaştırmada kullanılabilen bir kültürdür. Sembolik kültürel şiddet soyut bir kavramdır; öldürmez veya sakat bırakmaz. Fakat doğrudan şiddetin uygulandığı gerçek fiziksel eylemleri meşrulaştırır ve yapısal şiddetin kurumsal yapısal çerçevelerde sürdürülmesini sağlar.

Galtung'un kavramının kuramsal çağrışımları şiddetin daima üçlü bir ilişki içinde işlediğini vurgulamaktadır. Doğrudan şiddet bir eylem, yapısal şiddet bir süreç, kültürel şiddet ise değişmez bir sürekliliktir. Herhangi bir eylem gerçekleşmeden önce; kurumlar ile insanların davranışlarından kaynaklanan kültürel yaptırımlar arasında o eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir işbirliği mutlaka vardır.

Pakistan'da, kurumsal düzeyde mevcut yasalar, polis ve yargı gibi kanun uygulayıcı makamların rolü ve aile yapıları; kültürel düzeyde ise dinsel ideolojinin cımbızlanarak kullanımı, erkek egemenliği anlayışı ve kadının medyada yansıtılışı; erkekler lehine olan kalıpyargıları birlikte oluşturmaktadır.

#### **d. "Disipline Edici Güç" Kavramı**

Layder, Foucault'nun disiplin altına alıcı gücünü "[...] insanları belirli fiziksel cezalara maruz bırakmaktan ziyade onları sürekli bir gözetim altına sokan" güç olarak tarif etmektedir. İşken-ceyle cezalandırma yöntemi ortadan kalkmış, onun yerini bireyin psikolojisine odaklanan, her yerde var olan, kişisellik dışı bir gözetim sistemi almıştır. Disiplin altına alıcı güç, kontrolün odak noktasını bireylerin kendilerine taşımıştır. Böylece bireyler sürekli olarak gözetim altında tutulmakta ve başkalarının kendilerini izlemekte olduğu düşüncesiyle giderek kendi davranışlarını kendileri gözetim altında tutmaya başlamaktadırlar."<sup>14</sup>

Pakistan toplumunda kadınlar haksız konuma düşmekten sakınabilmek için aslında disipline edici gücün etkileri olan birtakım kuralları kabul etmek zorundadırlar. Bu kurallara göre, bireyin davranışları belli bir biçimde veya toplumun talep ettiği davranış kriterlerine göre değerlendirilir.

Güç kurumlarının kaynaklarını anlamak açısından Gramsci'nin<sup>15</sup> hegemonya kuramı çok uygundur. Gramsci kapitalist sınıfın egemenliğinin sadece ekonomik faktörlerle güvenceye alınmayacağını savunmuştur; bunun için esas olarak bir siyasi güce ve daha da önemlisi, hakim sınıfların rıza gösterecekleri bir ideolojik mekanizmaya ihtiyaç vardır. Kapitalist toplumlarda bu mekanizmalar sivil toplum, kilise, aile ve hatta sendikalardır.

Gramsci'nin teorisinin önemi, hegemonyanın nasıl yaratıldığını ve uygulandığını anlamamıza yardımcı olmasından gelir. Gramsci yapıları izah eder ve hangi söylemlerin geliştirildiğine bağlı olarak güç, pazarlık ve rızanın hegemonyayı nasıl yarattığını anlatır. Askeri diktatör General Ziya-ül Hak 1977'de Pakistan'da iktidara geldiğinde "Müslümanlaştırma"yı destek-

14 D Layder, "Breaking Free and Burning Bridges: Foucault and the post modern Turn" Understanding Social Theory ("Özgürleşmek ve Köprüleri Yakmak: Foucault ve Post-moderne Yöneliş" Toplum Kuramını Anlamak), Saga, Londra, 1994, s. 91-125.

15 N., Abercrombie, H Stephen, B.S Turner, "Dictionary of Sociology" (Toplumbilim Sözlüğü), Londra, 1994.

leyen programları topluma sunabilmek için bir taraftan aşiret reisleriyle, diğer taraftan da siyasi partilerle pazarlık yapmış, konvansiyonel ve geleneksel ahlak anlayışını güçlendirip meşrulaştırarak hegemonik bir yapı kurabilmişti.

### 3. POLİTİK ÇERÇEVE

Pakistan'ın siyasi liderleri Müslümanlığı her zaman kullanmışlardır. Bunlara belirgin bir örnek 1977'de iktidara gelen General Ziya-ül Hak'tır. 1977'den 1988'e kadar süren iktidar döneminde konvansiyonel ve geleneksel ahlak anlayışının meşruluğu güçlendirildi. Böylece kadınlar için "Tesettür ve Tecrit (Chadar aur Chardevar)" slogan haline geldi. Müslümanlaştırma resmi siyasi söylem oldu. Buradaki slogan ise kadının yerinin evi olduğu idi (hâlâ da öyledir). Bu düşünce çok geçmeden sanat, televizyon ve okul müfredatına girdi. Bu gelişmeler Pakistan toplumundaki geleneksel uygulamaları güçlendirdi. Ziya-ül Hak'tan sonra gelen iktidarlar onun fikirleriyle mücadele anlamında hiçbir şey yapmadıkları için topluma getirdiği bağnazlık, bugün, yani onun ölümünden yirmi bir yıl sonra bile hâlâ yerinde durmaktadır.

Bir diğer önemli olay 2002'de yedi dinci partinin ilk kez biraraya gelerek Muthaida Majlis Amal (MMA) adlı yeni bir parti kurmalarıydı. Bunlar aynı yıl iktidara gelerek bağnaz Müslümanlığın fikirlerini sağlamaştırdılar.

2 Haziran 2003'te Kuzeybatı Serhat Eyaleti Meclisi İslami kuralları ve şeri hukuku esas alan Şeriat Yasası'nı oybirliğiyle kabul etti. Yasada kadınların konumunun İslami öğretilere göre belirlenmesine özellikle önem verilmekteydi. Bu meclis Hudud Nizamnamesi'nin eksiksiz uygulanmasını istiyor ve kadın komisyonunun bu Nizamname'nin iptali için getirdiği teklife tamamen karşı çıkıyordu.

Buna ilaveten MMA Partisi Kuzeybatı Serhat Eyaleti'nde vatandaşların ahlaki tutum ve davranışlarının kontrol altında tutulması için bir "fazilet ve ahlaksızlık" bakanlığının kurulmasını öngören Hisba Kanunu'nu teklif etti. Bu kanunun özünde yatan anlayış, özellikle kadınlarınki olmak üzere vatandaşların temel haklarına aykırıydı. MMA'nın yasalaştırmak istediği bu teklif, neyse ki Anayasa Mahkemesi tarafından reddedildi.<sup>16</sup>

MMA'nın; bir taraftan kadınların kamusal alandan tamamen tecrit edilmesini talep ederken, bir taraftan da kendi kadın milletvekillerini parlamentoya sokmaya çalışması da politika ve teorideki çelişkilerinin bir başka göstergesiydi.

Halen mantar gibi çoğalmakta olan kız ve erkek medreseleri bu ideolojiyi pompalıyor. 2008'deki son seçimlerde dinci partiler iktidara gelmemiş olsalar da, kitle seviyesinde kökten dinci gündem tüm varlığıyla mevcut. Toplumun talibanlaştırılması etkisini gösterdi. İdeolojik seviyede ortam dinin siyasileştirilmesine ve geleneksel uygulamaların norm olarak kabul edilmesine elverişli. Swat bölgesinde kısa süre önce şeriatın getirilmesi ve bir kız okulunun yakılması toplumun radikalleştirilmesine dair çok şey söylüyor.

---

16 Ülkenin kuzey-batı sınırındaki eyalet parlamentosunun, böyle bir kurumun kurulması yönünde bir karar alarak etkin rol oynadığı yasa 2005 Ağustos'ta reddedildi (ed notu).

## 4. HUKUKİ ÇERÇEVE

### a. Pakistan'da Hukuki Çokbaşlılık

#### a.1. Federal Yönetime Bağılı Aşiret Bölgelerindeki (FATA) Paralel Yargı Sistemleri

Federal Yönetime Bağılı Aşiret Bölgelerindeki "Jirga" sistemi (yerel yargı sistemi)<sup>17</sup> Serhat Ceza Kanunları'na göre işleyen, anayasayla tanınmış paralel yargı sistemlerinden biridir. Pakistan Anayasası "Jirga" sistemini Anayasa Mahkemesi ve Yüksek Mahkemeleri ikame edecek bir sistem olarak kabul eder.<sup>18</sup> Bunun anlamı, ülkenin her yerinde geçerli olan yargı sistemlerinin ve yasaların FATA'da yaşayanlar için geçerli olmadığıdır. Günümüzde Swat bölgesinde şeriatın getirildiği "Nizam-e Adal"de bir diğer paralel yargı sistemi olacaktır.

Pakistan yarı derebeylik toplumu olduğundan, aşiret reisleri hâlâ çok güçlüdür. Bunlara bağlı toplulukların başları (Biradariler) kendi yasalarını yaparlar ve namusun resmi yasalardakinden çok farklı algılandığı kendi adalet sistemlerini (jirga'lar<sup>19</sup> ve panchiyat'lar<sup>20</sup>) kurarlar. Yaşamları resmiyet taşımayan yasalarla (hem davranış kodları olarak hem de şekillendirilmiş bir adli infaz sistemi olarak) kontrol edilen kadınların, genellikle bu yapılardan habersiz olduklarının anlaşılması önemlidir.

Pakistan'ın dört eyaletinin tümünde "Jirga" Sistemi gayri resmi anlamda geçerlidir. Sistem her eyalette farklılıklar gösterebilirse de genelde ortak özelliklere sahiptir.

#### a.2. Anayasada Yer Alan Resmi Yasalar

Federal Şeriat Mahkemesi, Zina Yasası gibi Hudud Kanunlarıyla<sup>21</sup> ilgili davalarda karar yetkisine sahiptir. Müslümanlık kadınlara hukuki kişilik verdiği halde Hudud Kanunları<sup>22</sup> kadınları çok olumsuz yönde etkilemektedir. Özellikle Şahitlik Yasası (Qanoon-e-Shahadat) mali davalarda kadının şahitliğinin hükmünü erkeğin şahitliğinin yarısına indirmiştir. Ancak en büyük zararı, kadınların adaletten yararlanma ve savunma haklarını zedeleyen bekarın zinası (adultery) ve evliler arasındaki zina (fornication) suçları ile tecavüz (Zina-bil-jabr) Yasası<sup>23</sup>

---

17 Jirga Sistemi her ne kadar bir danışma sistemi olarak tanımlanacaksa da, çoğunlukla aşiret ileri gelenlerinden oluşan bu kurulun aldığı kararların değiştirilmesi çok güçtür (editör notu).

18 Serhat Ceza Kanunları Giriş Bölümü (1901 tarih ve III sayılı kanun) Ali, S., Arif, K., (1998) "Parallel Judicial Systems in Pakistan and Consequences For Human Rights" (Pakistan'da Paralel Hukuk Sistemleri ve İnsan Hakları Açısından Yarattıkları Sonuçlar), Editörler: Shaheed, F.ve diğerleri, s. 32.

19 Özellikle Afganistan ve Pakistan'da etkin olan Peştun Aşiretleri arasında yapılan Jirga toplantıları, karar almak ve anlaşmazlıkları çözümlmek üzere başvuru geleneksel bir yol olarak kabul edilmektedir (ed notu).

20 Panchayat ya da panchiyatlar 2003 yılında Punjab Bölgesi'de, yasa dışı ilişkiye girdikleri iddiasıyla iki kadına tecavüz emrinin verilmesi ile gündeme gelmişti (ed notu).

21 General Ziya ül Hak döneminde çıkarılmış olan bu yasalar kadınlarla ilgili çok ciddi kısıtlamalar içeriyordu. Yasalara ulaşmak için <http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/hudood.html> (ed notu).

22 Hudud kelimesi Had kelimesinin çoğuludur; Hudud Kanunları İslam Hukuku'ndaki had cezalarını içerir (ed notu).

23 Tecavüz Yasası, tecavüzün kanıtlanması için dört erkek şahidi şart koyuyordu. Fakat önemli bir diğer nokta ise "tecavüzün rıza dahilinde olmasının" kanıtlanması halinde, bu suçun zina kategorisinde yani "evlilik dışı cinsel münasebet" olarak değerlendirilmesi idi (ed notu).

vermiştir. Gerek Zina gerekse Zina-bil-jabr suçlarına Had cezaları (recm veya ahalinin önünde yüz kırbaç) verilebilmektedir.

Ancak, 2006 tarihli Kadınların Korunması Kanunu, Hudud Kanunlarına birtakım ümit verici değişiklikler getirmiştir; örneğin, vakaların gerçek olup olmadığının hakim tarafından araştırılması, şahit sayısının ikiye indirilmesi ve tecavüz ile zinanın net olarak birbirinden ayrılması gibi.

## **b. Namus Cinayetleri Başta Olmak Üzere Cinayet İle İlgili Yasalar**

### **b.1. Resmi Yasalar**

Pakistan Ceza Kanunu'nda (1965) ağır ve ani tahrik gerekçesiyle bir kişinin ölümüne neden olmanın ihmal sonucunda ölüme sebep olma sayılacağı yönünde hükümler yer almaktaydı. Namus cinayeti vakalarının çoğunda sanıkların daha az ceza alması için bu hükümler cömertçe kullanılmıştır.

1997 yılında kanunda cinayet ve bedeni hasar ile ilgili değişiklikler yapıldı. Eski Ceza Kanununun yerini Qisas (idam cezası) ve Diyat (kan parası) ile ilgili kanunlar aldı. Ne var ki bu değişiklik, gayri resmi yasalardakilere çok daha fazla benzeyen yeni ayrımcı hükümler getirdi.

“Bir veli, velayetindeki bir kişinin öldürülmesinden dolayı hüküm giyemez. Dolayısıyla, bir koca karısını öldürürse veya bir baba çocuğunu öldürürse, bu adama normal ceza verilemez. Bunun yerine, veli olduğu için daha hafif bir ceza olan diyet cezasına<sup>24</sup> hükmolunur.”<sup>25</sup>

Katil suçlarında Qisas ve Diyat kanunlarının geçerli kılınması, bu türdeki bütün suçları devlete karşı değil, bireye karşı işlenmiş suçlar haline soktu.<sup>26</sup> Kanun bütünüyle teokratik-ataerkil bir yapı etrafında inşa edilmişti.<sup>27</sup>

Burada devlet mekanizması ile gayri resmi adalet sistemi arasındaki danışıklılık ortaya çıkmaktaydı.

“Bu kanunlar aslında bu tür cinayetleri kolaylaştırıyor. Bu cinayetler artık devlete karşı değil bireye karşı işlenmiş suçlara dönüştü. Bir kadın babası veya erkek kardeşi tarafından öldürülürse kadının ailesi meselenin üstüne düşmez çünkü onların nazarında ortada bir kötülük yoktur.”<sup>28</sup>

Kanunda namus cinayetlerinin de normal cinayet suçu sayılması gibi birtakım değişiklikler yapıldıysa da, birçok vakada yargının hoşgörüsü sayesinde suçlular hemen hemen hiç ceza almamıştır.

---

24 Katilin ödeyerek hapis cezasından kurtulduğu para cezası (ed notu).

25 Shah, H.Q. “Reflections on the Law of Qisas and Diyat” (Kisas ve Diyet Kanunları Üzerine Düşünceler), Editörler: Shaheed, F. ve diğerleri s. 257-258.

26 Devlete karşı işlenen suçlar birleştirilemez, para cezasına çevrilemez suçlar ve ölüm ile cezalandırılabilir. Daha fazla bilgi için bkz <http://zinalaws.tripod.com/ZinaLaws/> (ed notu).

27 Kadınlar İçin Soruşturma Komisyonunun Raporu (1997), Pakistan, s. 56.

28 Uluslararası Af Örgütü (Eylül 1999), Pakistan: “Violence against Women in the name of honour” (Namus Gerekçesiyle Kadınlara Şiddet Uygulanması), Uluslararası Af Örgütü Sekreterliği, Londra, s. 45.

Pakistan'da kanunların Müslümanlığa göre yorumlanması ve ahlak meselesinin özellikle vurgulanması gerektiğinden, adaletin tecellisi ister istemez, erkeği kayıran anlayış da dahil olmak üzere halkın kültürel değerleri doğrultusunda gerçekleşmektedir. Ahlak cinsiyetlere göre farklılaştığında sorunun daha karmaşık ve yoğun hale geldiği açıktır. Pakistan'da ahlak tamamen cinsiyete bağlı farklılaşmayı esas alan bir dünya görüşü üzerine kurulmuştur. Kadınlar ve özellikle de kadınların bedenleri, ahlakın inşa edildiği birer arsa gibi görülmektedir. Din adamlarının gücü, kendi görüşlerine göre yorumladıkları dini metinlere dayanan söylemlerden kaynaklanır. Dinin kadınlar açısından ciddi sonuçları olduğu halde, kadınlar hiçbir zaman dini tanımlama veya yorumlama konumunda olmamışlardır. Müslümanlığın geleneksel yorumlarına göre erkekler kadınlardan üstündür ve kadınların da bu güç ilişkisini kabullenmekten başka çareleri yoktur.<sup>29</sup>

Pakistan'da Federal Yönetime Bağlı Aşiret Bölgeleri'nde ise hâlâ Serhat Ceza Kanunları geçerlidir. Bu kanunlar insan haklarını ihlal etmenin ötesinde düpedüz barbarcadır. Buna rağmen Pakistan Anayasası'nda bunlara yer verilmiştir. Federal Yönetime Bağlı Aşiret Bölgeleri kendi yargı sistemlerine sahip olduklarından, Pakistan'ın yerleşim bölgelerinde geçerli olan Anayasa Mahkemesi kararları buralarda geçerli değildir.

## b.2. Gayri Resmi Yasalar, Geleneksel Uygulamalar

Jirga Sisteminde sanık cezaevine konulmaz. Namus cinayeti işlenmişse cezası genellikle parayla ödenir. Faislo'ya<sup>30</sup> uyulmazsa cezası toplumdan dışlanmaktır. Yani ceza daha ziyade psikolojik tecrit ve aşağılamadan ibarettir.<sup>31</sup>

Namus cinayetlerinde katil genellikle kurban muamelesi görür. Aşiret mahkemeleri karısını öldüren fakat karısının ilişkide olduğu adamı gösteremeyen bir kocaya tazminat verilmesine hükmederler.<sup>32</sup> Öldürülen kadından çok onu öldüren adama acınır çünkü kocasının namusunu lekelemiş olan taraf kadındır.

## c. Namus Cinayeti Vakaları

Pakistan'ın tüm eyaletlerinde yaygın olan namus cinayetlerine Sindh eyaletinde karo-kari, Pencap eyaletinde kala kali, Kuzeybatı Serhat Eyaletinde taurtoora ve Belucistan eyaletinde sayakari denir. Fakat bütün bu farklı isimlerin anlamı ailenin namusunu lekelemektir.<sup>33</sup>

29 Jasam, Saima (2002) "Namus, Namus Lekesi ve Direniş", Lahor, s. 18-19.

30 Faislo, Karo Kari'nin tespit edilmesi halinde "Serdar" ismindeki yerel liderin başkanlığında, aldatılan erkek ve kadının birlikte olduğu erkeğin (karo) tarafın temsilcilerinin katılımıyla yapılan toplantıdır. Bu toplantıda "adalet", gerçeğin ortaya çıkarılmasıdır. Karo hüküm karşısında canının başışlanması için para, kadın veya her ikisi olmak üzere bir tazminat ödemek zorundadır. Daha fazla bilgi için <http://www.amnesty.org/en/library/asset/ASA33/018/1999/en/dom-ASA330181999en.html> (ed notu).

31 Shah, N. (1998) "Faislo The informal settlement System, and Crimes against Women in Sindh" (Gayri Resmi Uzlaşma Sistemi Faislo ve Sindh'de Kadınları Hedef Alan Suçlar); Editörler: Shaheed, F., ve diğerleri, s. 233.

32 Shah, N. (1998) "Faislo The informal settlement System and Crimes against Women in Sindh" (Gayri Resmi Uzlaşma Sistemi Faislo ve Sindh'de Kadınları Hedef Alan Suçlar); , s. 240.

33 Bunlar içerisinde en yaygın olarak kullanılan Karo kari, karanlık ile özdeşleştirilen bir Hindu tanrıçasının ismini taşır. Karo "siyah erkek", Kari ise "siyah kadın" anlamına gelir. Karo Kari'de cezalandırılan sadece kadın değildir; evlilik dışı cinsel ilişkiye girdiği tespit edilen kadın ve erkeğin cezalandırılmasının yanısıra bazen kadının ailesinin tümü de cezalandırılabilir. (ed notu).



Aşağıdaki vakalar bu cinayetlerin nasıl namus dışındaki saiklerle de işlendiğini ve bunları işleyen erkeklerin cezadan nasıl kurtulduklarını göstermektedir.

Sık sık bildirilen bir vaka türü erkeklerin hasımlarını öldürdükten sonra olaya namus cinayeti süsü vermek için kendi ailelerinden bir kadını da öldürmeleridir.

Şubat 2007'de Lahor'da 18 yaşındaki Aneela bibi kendi seçtiği bir erkeğe kaçıp onunla evlendiği için iki kuzeni tarafından boğularak öldürüldü.<sup>34</sup>

Eylül 2007'de Kuzeybatı Serhat Eyaletinde Banu yakınlarında iki kadın, fahişe olduklarını düşünen militanlar tarafından öldürüldü.<sup>35</sup>

Bir adam başka bir kabileden bir erkekle Kari olduğu gerekçesiyle 85 yaşındaki annesini öldürdü. Jirga sonunda adama 25.000 rupi (500 ABD doları) kan parası ödenmesine hükmederek adamı affetti.<sup>36</sup>

Erkeğin kan parası ödeyecek maddi imkanları yoksa, evindeki kadınlardan birini tazminat olarak karşı tarafa verebilir. Bu uygulamada standart rayiç yedi yaşından büyük bir kız veya yedi yaşından küçük iki kızdır. Ana babaların cinayet bedeli olarak iki kız birden vermekten kaçınmak için yedi yaşından çok ufak kızlarının dişlerini kırdıkları vakalar olmuştur.<sup>37</sup>

Bu örnekler; Jirga'ların kadınları nasıl anlaşmazlıkları halletmek ya da para ve itibar kazanmak için verilen, değiş tokuş edilen veya öldürülen birer meta gibi gördüklerini gösteriyor. Bunlar aynı zamanda kadınların her zaman ailenin namusunu kirleten varlıklar olarak görüldüklerini de ortaya koyuyor.

#### **d. Bazı İlerici Mahkeme Kararları**

Yargıçların çoğunun kültürel değerleri ve gelenekleri gözettikleri ve kararlarını basmakalıp düşünce biçimine göre verdikleri bir ülkede bu ilerici mahkeme kararları çok sevindiricidir.

Ağustos 1999'da Anayasa Mahkemesi bir namus cinayeti davasında ilk defa maktulün temel haklarına atıfta bulundu. Mahkeme şöyle dedi: "Hukuki ve ahlaki açıdan hiç kimse bir başkasının canını alma hakkına sahip değildir. [...] Sözde namus uğruna cinayet işlemeye ne toplum yasaları ne de din cevaz verir. [...] Bu günahkarlık ve kötülük eylemi Pakistan İslami Cumhuriyeti Anayasası'nın 9. Maddesinde yer alan temel hakları ihlal etmektedir [...]."<sup>38</sup>

---

34 Pakistan İnsan Hakları Komisyonu İnsan Haklarının 2007'deki Durumu, Pakistan İnsan Hakları Komisyonu, Lahor, 2008, s. 154.

35 A.g.e..

36 Ahmed, E.M. "Violence against Women: The Legal System and Institutional Response" (Kadınlara Yönelik Şiddet: Hukuk Sistemi ve Kurumsal Tepki) Pakistan Ülke İncelemesi. AGHS (yayımlanmamış bildiri) Lahor, 1997, s. 5.

37 Hassan, Y. "The Heaven becomes Hell: A study of Domestic Violence in Pakistan" (Cennet Cehenneme Dönüşünce: Pakistan'da Aile İçi Şiddet Üzerine Bir İnceleme) Özel Bülten, Ağustos, Shirkat Gah, Lahor, 1995, s. 27.

38 Warriach, S. "Honour Crimes, paradigms and violence against women" (Namus cinayetleri, paradigmalar ve kadınları hedef alan şiddet), Honour killings and the law in Pakistan (Pakistan'da namus cinayetleri ve yasalar) içinde, editörler: Welchman.L. ve Hossain, 2005, s. 97.

Bu ilerici mahkeme kararlarının yanı sıra kadınların da iradelerini gösterdikleri kadın direnişleri çok umut vericidir. Bu direnişler Pakistan'daki yetkili makamlar için hatırı sayılır bir tehdit haline gelmiştir.

Bu tür direnişler ve ilerici mahkeme kararları varsa da bunlar henüz bir söylem oluşturacak veya egemen zihniyete meydan okuyacak kadar yaygın değildir. Statükoyu değiştirmek ve bir başka gerçeklik yaratmak istiyorsak direnişlerin ve ilerici mahkeme kararlarının çok daha fazla sayıda olması gerekir.

## 5. DEVLETTEN GELEN TEPKİLER

Pakistan Devleti statükoyu korumak istediğinden mevcut söylemi sürdürmektedir. 1999'da Kuzeybatı Serhat Eyaleti senatosu namus cinayetlerini kültür ve geleneklere uygun eylemler olarak ilan ederek haklı göstermiştir.

Namus cinayetlerini mahkum eden kararı kabul etmeleri gereken Senatörler Heyeti "[...] kararın insan hakları meseleleriyle hiçbir alakası yoktur; mesele namus meselesidir, tartışılacak bir şey yoktur"<sup>39</sup> diyerek konuyu tamamen reddetmişti.

4 Ağustos 1999'da kadınlar ve insan hakları eylemcileri parlamentonun önünde gösteri yaparak, Senato'nun kadınların artık namus uğruna resmen öldürülebileceklerine karar verdiği 2 Ağustos gününü ülke için kara gün ilan ettiler.

Daha 2008 yılında Belucistan Senatörü İsrarullah Zehri bu vilayette üç kız çocuğunun ve iki kadının canlı canlı gömülmelerini aşiret geleneğimizin bir parçasıdır diye savunarak meclisin üst kanadını şoke etmişti. Kendisi daha sonra "Bunlar asırlardır süregelen geleneklerdir; bunları hep savunacağım. Bunlardan korkması gerekenler sadece ahlaksızlardır"<sup>40</sup> şeklinde konuşmuştu. Bu kişinin senatoya tayin edilmiş olması ülkemizde insan ve kadın haklarının tamamen hiçe sayıldığını kanıtlamaktadır.

Bir diğer ibretlik atama da Hazar Khan Bajrani'nin Eğitim Bakanı olarak atanmasıdır.<sup>41</sup> Kendisi henüz reşit olmayan beş kızın cinayet tazminatı olarak evlendirilmelerini emrederek bir anlaşmazlığı sona erdiren kişilerden biriydi.

## SONUÇ

Pakistan'da kadın ve şiddetin birarada olduğu meselelere büyük ölçüde; mevcut egemen söylemi kontrol eden ve şekillendiren köktendinci, aşiret reisi ve devlet kuruluşlarındaki hegemonyacı blokların üretimi ve yeniden üretimiyle yön verilmektedir. Bu güç yapıları statükoyu ko-

---

39 Senato Komitesi başkanı Ajmal Khattak'ın bu sözleri 3 Ağustos 1999 tarihli günlük "The Nation" gazetesinde yayımlanmıştır.

40 Asya İnsan Hakları Komisyonu (ahrc-olt-021-2008).

41 "The Daily Times" gazetesi, 14 Kasım 2008, s. 7.

ruyabilmişlerdir. Pakistan’da her rejim siyasi güç oyunlarına karışmış ve mevcut egemen söylemleri şekillendirmek için belli geleneksel normları ve uygulamaları güçlendirmiştir. Özellikle din unsuru siyasi kazanç elde etmek için bir araç olarak yoğun biçimde kullanılmış ve devlet düzeyinde vurgulanması insanların nasıl yaşayacaklarını belirleyen devlet politikalarında çelişkiler ve belirsizlikler yaratmıştır.

Bunun örneklerinden biri, en büyük zararı kadınlara dokunan çift başlı hukuk sistemidir. Gerek resmi, gerekse gayri resmi düzeydeki iki hukuk sistemi ataerkil normlara gömülmüş olarak egemen söylemin diğer aktörleriyle işbirliği içindedir.

Gayri resmi yasaların kadın sadakatsizliği veya ahlaksızlığına ilişkin kültürel-dinî normlar çerçevesinde bu suçların işlenmesine nasıl izin verdiği, açıkça ortaya konulmuştur. Sanıkların cezalarının hafifletilmesi için nasıl çeşitli mazeretlerin öne sürüldüğü ve namusun taraflara nasıl cinsiyet ayrımı gözetilerek atfedildiği gösterilmiştir.

Nitekim mahkeme kararları, yargıçların, sanığa ceza vermemek için çoğu kez “din”i bir mazeret olarak kullanarak, ağır ve ani tahrik hükmünü gündeme getirerek, Qisas ve Diyat yasasına atıfta bulunarak ya da kültürel gerekçeler ileri sürerek sanık lehine yorumlarda bulduklarını kanıtlamaktadır.

Kültür, gelenek ve din terimleri her zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. Gücü elinde tutan ve statükoyu korumak isteyenlerin tutumları değişmedikçe, karanlık çağlara geri dönmemiz kaçınılmazdır; zira Pakistan’da olup bitenlerin çoğu bizi o yöne doğru sürüklemektedir.

Namus cinayetleri meselesinin altında yatan ve bu sorunu çevreleyen karmaşık faktörlerin tamamını araştırabilecek durumda değilim. Fakat sessiz kalmak istemediğimden eminim; en azından düşünebilirim ve buna da kimse engel olamaz.

“Ben sokağa çıktığımda senin namusun tehdit altında kalır. Birisi bana baktığında senin namusun tehlikeye girer. Birisiyle konuştuğumdan şüphelendiğinde beni sen öldürürsün. Erkek oyunlarını benim bedenimin üzerinde oynarsın. Bir adam sana terslik yapsa onun kızkardeşinin ırzına geçer ve anasını sokaklarda çırılçıplak sürüklersin. Sen o adama terslik yaptığında o da aynı şeyleri bana yapar.”<sup>42</sup>

---

42 “The Diary Of Pakistan Women”den aktaran William Richter, Aamer Yayınevi, 1994, s. 10.

**BEŞİNCİ OTURUM**  
**ÇOK DİNLİ TOPLUMLAR VE**  
**DİN ÖZGÜRLÜĞÜ**



# DİNİ ÇOĞULCULUK, DEMOKRASİ VE ULUSLARARASI İNSAN HAKLARI NORMLARI

*Elizabeth A. SEWELL*

## A. ÇOK DİNLİ TOPLUMLAR, ÇOĞULCULUK VE TOPLUMSAL GERGİNLİK

Modern demokratik devletler ister istemez çok dinlidir. Hakim bir din varsa bile, hem o dinin içinde hem de tarihi ve etnik azınlıklar arasında çeşitli inanç akımları mevcuttur. Bunlara yeni çıkan dini akımlar ve yeni gelen göçmenlerin çeşitli inançları da eklenebilir. Modern siyaset felsefesinin önemli isimlerinden John Rawls; başta dini fikirler olmak üzere, fikir çoğulculuğunun hem siyasi liberalizmin ortaya çıkmasına yol açtığını, hem de bu tür sistemlerin bünyesinde var olan özgürlüğün doğal bir uzantısı olduğunu savunuyor.

“Siyasi liberalizm, akılcı çoğulculuk olgusunun, kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğu olduğunu farzeder. Bunlara hem dini hem de din dışı doktrinler dahildir. Bu çoğulculuk felaket olarak görülmez; insan aklının uzun ömürlü özgür kurumların bünyesindeki faaliyetlerinin doğal bir sonucu olarak görülür.”<sup>1</sup>

İnançların çoğulculuğu “insan aklının uzun ömürlü özgür kurumların bünyesindeki faaliyetlerinin doğal bir sonucu” olabilir; fakat bu tür bir çoğulculuğun içinde yurttaşlar ve onların özgür kurumları için son derece gerçek riskler vardır. Dinin içinde tek tek inananlar için deneyüstü önem taşıyan, fakat her zaman toplumun yararına olmayabilen ve başkalarının inançlarında dostane karşılıkları bulunmayan inançları ve eylem çağrılarını içeren bir çift değerlilik bulunur.<sup>2</sup> Fakat ne yazık ki, insanların din alanında tercih sahibi olmalarına ve bu tercihlerini ifade edebilmelerine izin veren özgür sistemlerde, dini gruplar arasında büyük görüş ayrılıklarının ve uyumsuzluğun kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır. Rawls bunu kısa ve net bir şekilde ifade ediyor:

“Akılcı çoğulculuğu felaket olarak görmek, özgürlük koşullarında aklın kullanılmasını felaket olarak görmektir.”<sup>3</sup>

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlükler Sözleşmesi'nin geçerli olduğu ve aralarında Türkiye'nin de yer aldığı ülkelerde din özgürlüğünün rolüne değinirken; dini çoğulculuğun sonucu olan fikir çeşitliliğini kabul etme gereğini aynı derecede vurguluyor:

“Mahkeme, dini veya başka bir toplulukta bölünmeler yaşanması durumunda gerginliğin ortaya çıkmasının mümkün olduğunu kabul etmekteyse de; bunun, çoğulculuğun kaçınılmaz sonuç-

1 John Rawls, *Political Liberalism* (Siyasi Liberalizm), New York, Columbia University Press, 1993, s.24-25.

2 Bkz.: örneğin R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred* (Kutsal Olanın Çift Değerliliği); Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God* (Tanrının Aklındaki Terör), vb.

3 John Rawls, age.

larından biri olduğunu düşünmektedir. Bu gibi durumlarda yetkili makamların rolü çoğulculuğu ortadan kaldırarak gerginliğin sebebini yok etmek değil, rakip grupların birbirine hoşgörüyü göstermesini sağlamaktır.”<sup>4</sup>

Liberal demokratik sistemler, dini fikirler de dahil olmak üzere ister istemez fikir çoğulculuğu yaratıyorsa, bunlar arasında karşılıklı hoşgörünün ve devletin işlerliğinin sürdürülebilmesini sağlayacak bir mekanizmaya ihtiyaçları vardır. Çoğulculuğu kabul etmek değerlidir; fakat temelindeki özgürlükçü toplum yok olmuşsa bunun bir anlamı kalmaz.

Rawls “tavize yer vermeyen deneyüstü bir unsurun”, “insanların kafalarındaki iyilik kavramları” arasındaki tipik siyasi fikirler çatışmasına dahil edilmesinden kaynaklanan sorunları tarif ederek bu konuya da değiniyor:

“Bu unsur; ya ancak şartların veya tükenmenin hafifletebileceği ölümüne çatışmayı dayatır ya da [Rawls burada çözümü gösteriyor:] buna eşit düzeyde bir vicdan ve düşünce özgürlüğünü. Sağlam temeller üzerine kurulmuş ve kamu nezdinde kabul görmüş vicdan ve düşünce özgürlüğüne dayanmayan hiçbir akılcı, siyasi adalet kavramı var olamaz.”<sup>5</sup>

Bütün yurttaşlar dini inançlarında “sağlam temeller üzerine kurulmuş ve kamu nezdinde kabul görmüş” özgürlüğe eşit derecede sahip olmadıkça, dini inançlar arasında fanilerin kararlarının hükmü olmadığı bir yarışın içinde sürüklenip dururuz. Bu ise bizi sonuçta “ancak şartların veya tükenmenin hafifletebileceği ölümüne çatışmaya” götürür.

Uluslararası insan hakları normları “sağlam temeller üzerine kurulmuş ve kamu nezdinde kabul görmüş” bu özgürlükleri tesis etmeyi ve bireylerin din özgürlüğü haklarını istikrarlı bir devletin çerçevesinde kullanabilecekleri bir ortamı yaratmayı amaçlar. Bu amaç için, uluslararası normlar, aşağıdaki gibi sorulara düşünceli cevaplar verir: Devletlerin din saikiyle girişilen eylemleri sınırlaması ne zaman mazur görülebilir? Laik devletler kendilerinin yerine dini bir devlet koymak isteyen potansiyel girişimlere karşı kendi varlıklarını, kültürlerini ve anayasal düzenlerini nasıl koruyabilirler? Dini inançların cevaz verilen ifade şekli, ne zaman farklı inançtakilere yönelik, mazur görülemeyecek zorlama veya sindirmeye dönüşür? Uluslararası normlara aşına olanlar bile bireysel meseleler konusunda farklı çözümlere varabilir; ayrıca uluslararası normlarda herşeyin cevabı da yoktur. Ama ben yine de, bu meseleleri mutlaka Batılı veya Batılı değil şeklinde sınıflandırmamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bunlar yurttaşlarına bir miktar özgürlük tanıyan her devlette ortaya çıkabilecek temel sorunlardır ve barış içinde birarada yaşayabilmemiz için hepimizin bu sorunlara çözüm bulması gerekir.

---

4 Şerif - Yunanistan, AİHM Başvuru No. 38178/97, 1999, madde 53; ayrıca bkz.: Besarabya Metropolitan Kilisesi - Moldovya, AİHM Başvuru No. 45701/99, 2001, par. 116.

5 John Rawls, age, s. 26.

## B. ULUSLARARASI DİN ÖZGÜRLÜĞÜ NORMLARI – KISITLAYICI HÜKÜMLER

O halde; din özgürlüğüne ilişkin uluslararası normlar nelerdir? Normlar, vakalar, esaslar ve en iyi uygulamalar pek boldur<sup>6</sup> ama bu yazıda hepsine değinmeyeceğim. Meselenin özü, uluslararası belgelerin "kısıtlayıcı hükümler" denilen bölümündedir. Ben burada bizim konumuzla ilgili olan Yurttaşlık Hakları ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin 18. maddesinde yer alanlara değineceğim; fakat Avrupa Sözleşmesi'nin 9. maddesindekiler de esas olarak bunlara benzemektedir. Türkiye bu anlaşmaların ikisine de taraftır ve böylece Avrupa Sözleşmesi'nin uygulayıcısı olan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kararlarına uymakla yükümlüdür.

Peki, kısıtlayıcı hükümler nelerdir? Kısıtlayıcı hükümler, devletlerin din özgürlüğünü ne zaman kısıtlayabileceğini gösteren hükümlerdir. Burada ilginç olan, zihnimizde devleti genellikle bir kontrol otoritesi olarak tasavvur etmemizdir. Örneğin "devlet dini faaliyetleri meşru olarak ne zaman kısıtlayabilir" diye sormaktan ziyade "devlet hangi dini faaliyetlere izin vermelidir" diye sorarız.

Önce Yurttaşlık Hakları ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi'ndeki kısıtlayıcı hükmü okuyup ardından bu hükmü bölüm bölüm inceleyeceğim:

"Dinini veya inançlarının gereğini yerine getirme özgürlüğü ancak yasalarla getirilen ve kamu emniyetini, düzenini, sağlığını veya ahlakını veya başkalarının temel hak ve hürriyetlerini korumak için gerekli olan kısıtlamalara tabi olabilir."<sup>7</sup>

Bunu açayım: İlk olarak, devlet ancak dinsel inanç ve kanaat kaynaklı davranışlara ilişkin düzenlemeler yapabilir; inançları veya inançların ifade edilmesini, açıklanmasını düzenleyemez.<sup>8</sup> Dini inançların açıklanmasından veya dini inançlardan kaynaklanan eylemler, sırf devlet teolojik açıdan bunlarla aynı fikirde olmadığı için,<sup>9</sup> bu eylemleri zahmet yaratıcı bulduğu veya hoş bulmadığı için ya da hatta bunları düzenlemek mantıklı ve tertipli bir iş olacağı için, devlet aktörleri tarafından düzenlenemez.<sup>10</sup> Dinsel inanç ve kanaat kaynaklı davranışları sınırlayan devlet düzenlemelerine ancak şu durumlarda cevaz verilebilir: (1) yasalarla vaz edilmiş

---

6 Birleşmiş Milletler'in 25 Kasım 1981 tarih ve 36/55 sayılı Genel Kurul Kararıyla ilan edilen Din veya İnanca Dayalı Her Türü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Birleşmiş Milletler Bildirgesi; Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlükler Sözleşmesi (4 Kasım 1950'de Avrupa Konseyi tarafından imzaya açıldı, 3 Eylül 1953'te yürürlüğe girdi), Madde 9; AGİK Demokratik Girişimler ve İnsan Hakları Bürosu Din veya İnanç Özgürlüğü Uzmanlar Danışma Heyeti ve Avrupa Konseyi Venedik Komisyonu, Din veya İnanç ile İlgili Yasaların Gözden Geçirilme Esasları (28 Eylül 2004), vb.

7 Yurttaşlık Hakları ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi, 2200A (XXI) sayılı Birleşmiş Milletler Genel Kurul Kararıyla 16 Aralık 1966 tarihinde kabul edildi ve imzaya açıldı (yürürlüğe giriş tarihi 23 Mart 1976), Madde 18.3.

8 Bkz.: Manfred Nowak ve Tanja Vospernik, "Permissible Restrictions on Freedom of Religion or Belief", Lindholm ve diğerleri, Facilitating Freedom of Religion or Belief, içinde (Leiden: Martinus Nijhoff, 2004), 148-52; Malcolm D. Evans, Religious Liberty and International Law in Europe, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s.294-98.

9 Besarabya Metropolitan Kilisesi - Moldova (AİHM, 13 Aralık 2001, Başvuru No. 45701/99).

10 Bkz.: örneğin Kokkinakis - Yunanistan, 260-A AİHM (seri A) no 15 (1993) 45-50; Besarabya Metropolitan Kilisesi - Moldova (AİHM, 13 Aralık 2001, Başvuru No. 45701/99) 114-119.



olmaları; (2) sınırlı bir grup hakkı veya kamu yararını (kamu emniyeti, düzeni, sağlığı veya ahlaki, başkalarının temel hak ve hürriyetleri) korumak için gerekli olmaları ve (3) gerçekten gerekli olmaları – Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi “Demokratik bir toplumda gerekli olan”<sup>11</sup> ifadesini kullanmaktadır.

Bu üç noktayı biraz daha açayım. Birincisi, din özgürlüğü üzerindeki kısıtlamalar “yasalarla vaz edilmiş” olmalıdır: Burada kastedilen, ideal hukuk kuralına uygun yasalardır.<sup>12</sup> Kısıtlamalar gruplara geriye dönük olarak veya keyfi biçimde uygulanamaz ve kısıtlamalar muhataplarını kendilerinden habersiz bırakacak ve keyfi şekilde uygulanabilecek kadar muğlak olmaz.<sup>13</sup> İkinci olarak, kısıtlamalar onları meşru kılan bir dizi kamu menfaatinden en az birine hizmet etmelidir. Burada, bu bir dizi kamu menfaati arasında ulusal güvenliğin yer almadığına dikkat ediniz. BM İnsan Hakları Komitesi, Yurttaşlık Hakları ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesinin 18. maddesinde yer alan kısıtlayıcı hükümlere ilişkin resmi yorumunda şöyle diyor:

“Kısıtlamaların Sözleşme’de koruma altına alınan diğer haklar üzerinde uygulanmasına cevaz verilebilirse de, bu uygulamanın orada belirtilmeyen ulusal güvenlik gibi gerekçelere dayandırılmasına cevaz verilemez. Kısıtlamalar, hangi maksat için getirilmişlerse ancak o maksat için uygulanabilir. Kısıtlamalar hangi ihtiyaç için vaz edilmişlerse o ihtiyaçla doğrudan alakalı ve orantılı olmalıdır. Kısıtlamalar ayrımcı maksatlarla veya ayrımcı bir biçimde uygulanamaz.”<sup>14</sup>

Son olarak, din hürriyeti üzerindeki kısıtlamalar gerçekten gerekli olmalıdır. Avrupa Mahkemesi, dine müdahale etmenin ancak “ulaşılmak istenen meşru amaçla orantılı” “zorlayıcı bir toplumsal ihtiyaç” varsa gerekli olabileceğini belirtmiştir.<sup>15</sup> Bunun belirlenmesi için haliyle her vakanın ayrı ayrı ele alınması gerekir. Fakat mahkeme aynı zamanda şu açıklamayı yapmıştır: Önce, “düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün demokratik bir toplumun temellerinden biri olduğunu” akıldan çıkarmamamız gerekir, dolayısıyla bunu kısıtlama ihtiyacı, her neyse, yeterince önemli olmalıdır.<sup>16</sup> İkinci olarak, kısıtlamalarda devletin tutumu dengeli ve tarafsız

---

11 A.g.e.

12 Bkz.: örneğin Sunday Times - İngiltere, 30 AİHM (seri A) no 30 (1979); Kokkinakis - Yunanistan, 260-A AİHM (seri A) no 15 (1993); Carolyn Evans, Freedom of Religion under the European Convention of Human Rights, Oxford: Oxford University Press, 2001, 138-142; Malcolm Evans, Religious Liberty and International Law in Europe, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 319-20.

13 Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas ve diğerleri - Avusturya (AİHM, Başvuru No. 40825/98, 31 Temmuz 2008) § 71; Hasan ve Chaush - Bulgaristan, AİHM, Başvuru No. 30985/96 (26 Ekim 2000), 84-87; Carolyn Evans, age, 139-42.

14 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi, Genel Yorum No. 22 (48), konu: BM İnsan Hakları Komitesince 20 Temmuz 1993’te kabul edilen Madde 18, U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), tekrar basımı: U.N. Doc HRI/GEN/1/Rev.1 no 35 (1994), para. 8.

15 Bkz.: örneğin Kokkinakis - Yunanistan, 17 A.İ.H.R. 397 (1994) (AİHM, 25 Mayıs 1993) 49 Wingrove - İngiltere, 23 AİHM (seri A) 1937 (1996) s 53; Manoussakis ve Diğerleri - Yunanistan 23 A.İ.H.R. 387 (1997) (AİHM, 26 Eylül 1996) 43-53; Şerif - Yunanistan, (AİHM, 14 Aralık 1999) 49, Besarabya Metropolitan Kilisesi - Moldova (AİHM, 13 Aralık 2001, Başvuru No. 45701/99) 114.

16 Besarabya Metropolitan Kilisesi - Moldova (AİHM, 13 Aralık 2001, Başvuru No. 45701/99) s. 114.

olmalı<sup>17</sup> ve keyfi tahditler getirmemelidir.<sup>18</sup> Devletin, düzenlemeleriyle inananların hakları üzerine aşırı ve keyfi külfetler yükleme gibi keyfi davranışları açıkça "gereksizdir". Esas itibarıyla, dini gruplar devletin inananlara veya dini gruplara bu kadar külfet yüklemekten de amacına nasıl büyük ölçüde ulaşabileceğini gösterebilirlerse, devletlerin bu külfetli yolu tercih etmelerinin gerçekten gerekli olduğunu iddia etmeleri zorlaşır.

Özetle, uluslararası normlar yasayla vaz edilen; kamu emniyetini, düzenini, sağlığını veya ahlakını, veya başkalarının temel hak ve hürriyetlerini korumak için zorunlu olan ve gerçekten gerekli olan haller dışında dinin gösterilişlerinin devletler tarafından düzenlenmesini engeller.

### **C. ULUSLARARASI NORMATLAR, KÜLTÜR VE İSTIKRAR**

Uluslararası normlar uygulandığında, bazen bunun milli kültürü sınırladığı düşünülür. Laik kültürde de, dini geleneklerin hakim olduğu kültürde de bu böyledir. Aslında bazı durumlarda uluslararası normlar, gerçekten gelenekleri ve kültürü sınırlayıcı bir etki gösterir. Demokrasi gibi uluslararası normlar da, özünde, insan onurunu ve tercih hakkını geleneksel kültürlere karşı kayırırlar. Bu geleneksel kültürler; hakim bir dinden de, laiklikle ilgili geleneklerden de kaynaklansa bu böyledir.<sup>19</sup> Fakat bu böyle olmakla beraber, bugün tartışmaya açmak istediğim şey demokrasi gibi uluslararası normların da çok geniş bir çeşitlilik arzeden münferit kültürel çözümler geliştirmek için birer çerçeveden ibaret olduğudur. Bunların kapıları çok çeşitli laik sistemlere ve hakim dini geleneklerle ilişkiye açıktır. Bu sistemler; dini inançların varlığını kabul etmekten öteye gitmeyenler, dini geleneklerle faal biçimde işbirliği yapanlar veya belli dinleri destekleyenler olabilir. Kültür ister laik isterse dini geleneklere dayanan bir kültür olsun, münferit din özgürlüğü hakları, kültürün mutlaka sonunu getirmez. Bunlar aynen laisizmin kendisi veya demokrasi gibi, çoğulculuk ve çeşitlilikle harmanlanmış bir toplumda ortaya çıkabilecek gerginliklerle baş etmek için harici bir çerçeve oluştururlar. Ve o zaman, nispeten daha emniyetli ve daha istikrarlı olan bu dış çerçevede ülkenin kültürünün ne olduğu ve kamusal alanda dinin rolünün ne olması gerektiği gibi konuların sağlıklı biçimde tartışılacağı siyasi bir ortam yaratılabilir.

---

17 Besarabya Metropolitan Kilisesi - Moldova (AİHM, 13 Aralık 2001, Başvuru No. 45701/99) s. 116.

18 Besarabya Metropolitan Kilisesi - Moldova (AİHM, 13 Aralık 2001, Başvuru No. 45701/99) s. 118; Manoussakis ve diğerleri - Yunanistan 23 A.İ.H.R. 387 (1997) (AİHM, 26 Eylül 1996) 43-53.

19 Örneğin, belli bir dine ait kültürün hakim olduğu ve kamu okullarında hakim dinin eğitimini zorunlu tutan, farklı görüşteki öğrencilerin ve ebeveynlerin bunun dışında kalmasına fırsat tanımayan bir devletin uluslararası normları ihlal ettiğine hükmedilmiştir. Hasan ve Eylem Zengin - Türkiye; Kjeldsen, Busk Madsen ve Pedersen; Folgero ve diğerleri - Norveç [AİHM Büyük Dairesi], no 15472/02 (Haziran 2007). Bunun tersi durumda, dindar bireylerin öğretmenlik yapmalarına bile izin vermeyen laik bir kültür de ayrımcılığa karşı ihdas edilen uluslararası normları açıkça ihlal ediyor olacaktır. Bkz.: örneğin İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi Madde 2 (Herkes, ...din... veya herhangi diğer bir fark gözetilmeksizin işbu Beyannamede ilan olunan tekml haklardan ve bütün hürriyetlerden istifade edebilir.); Madde 23 (Her şahsın çalışmaya, işini serbestçe seçmeye, adil ve elverişli çalışma şartlarına ve işsizlikten korunmaya hakkı vardır.); Yurttaşlık Hakları ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi Madde 26 (Herkes yasalar karşısında eşittir ve ayrımcılığa maruz bırakılmadan yasaların korumasından eşit derecede yararlanmaya hakkı vardır. Bu bakımdan, yasalar her türlü ayrımcılığı yasaklamalı ve herkese ... din... gibi gerekçelerle maruz bırakılabilecekleri ayrımcılığa karşı eşit ve etkin bir koruma sağlamalıdır.)

İnsan hakları normları çerçevesinde dinin rolü hakkındaki tartışmanın yaşandığı iki laik demokrasiden örnek vererek konuşmamı bitiriyorum. Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa farklı şekillerde de olsa din özgürlüğüne büyük ölçüde saygı gösteren iki laik demokrasidir. ABD’de kamu okullarında her seviyedeki öğrenciler dini semboller takmakta, giymekte, taşımakta serbesttir. Okulların birçoğunda öğrencilerin “Tanrı’nın kulluğunda tek bir millet” olduğumuzu belirten bağlılık andını içmeleri talep edilir; fakat itiraz eden öğrencilerin bu andı içmeleri zorunlu değildir.<sup>20</sup> Laik Fransız sisteminde ise kamu okulları her türlü dini ifadelerinden ve bunlarla ilgili giyim kuşam, takı vb.’den arındırılmıştır; fakat öğrenciler tahsisatı kamu bütçesinden karşılanan Müslüman veya Katolik okullarına gitmekte ve bu okullarda istedikleri dini sembollerini takmakta, giymekte, taşımakta serbesttir.<sup>21</sup>

Her iki sistemde de kültürün ne olması gerektiğine dair tartışmalar süregelmektedir. Amerikan öğrencileri “Tanrı’nın kulluğunda tek bir millet” olduğumuzu belirten bir ifadeyle güdülmeli midir? Fransız öğrencilerinin okullarda dini semboller takmalarına izin verilmeli midir? Kamu okulu ortamında tarafsız olmak ve din özgürlüğünü korumak ne demektir?<sup>22</sup> Uluslararası normlar farklı anlamlara çekilemeyecek nitelikte değildir, yasal kısıtlamalarda ise inanların temel hakları korunduğu sürece bir miktar esneklik payı mevcuttur. Fakat her ne kadar bu tartışmalar öfkeli ve hararetleli olabilirse de, ve çoğu kez böyle oluyorsa da, bu ülkelerin ikisinde de bunların arka planında din özgürlüğüne uluğa bağlılık yatmaktadır.

Son bir gözlemlerle bitiriyorum. Olgunluk çağındaki liberal demokrasilerin diğere siyasi sistemlere kıyasla daha istikrarlı oldukları, uzun süredir belgelerle ortaya konulmaktaydı. Bu ülkelerde daha az iç savaş çıkmakta,<sup>23</sup> en az terörizm buralarda görülmekte<sup>24</sup> ve bunlar neredeyse hiçbir zaman birbirlerine savaş açmamaktadırlar.<sup>25</sup> Şimdi ise, din özgürlüğüne saygı gösteren ülkelerin de diğerelelerinden daha istikrarlı olduklarına dair ampirik kanıtlar ortaya çıkmaya başlamıştır. ABD’deki önemli siyaset bilimi yayınlarından olan Foreign Affairs’de geçenlerde yayımlanan bir incelemede dini hoşgörüsüzlük ile “başarısız devletler” arasında çok güçlü bir korelasyon olduğu gösterilmekteydi. İncelemede başarısız devletler toplumsal, ekonomik, siyasi ve askeri kategorilerde on iki gösterge kullanılarak ölçüme tabi tutulmuş ve şiddetli iç ça-

---

20 Batı Virginia Eyalet Eğitim Kurulu - Barnette, 319 ABD 624 (1943).

21 Bkz.: örneğin “France: Muslim Students Attend Catholic Schools” (Fransa: Müslüman Öğrenciler Katolik Okullarına Gidiyor), Beckett Fonu, International Religious Freedom News (Uluslararası Din Özgürlüğü Haberleri) içinde, <http://becketinternational.worldpress.com/2008/09/25/france-muslim-students-attend-catholic-schools> (25 Eylül 2008).

22 Bkz.: örneğin T. Jeremy Gunn, “Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France”, 2004 BYU Law Review 419.

23 Hegre, Håvard; Tanja Ellington & Scott Gates ve diğereleleri (2001), “Towards A Democratic Civil Peace? Opportunity, Grievance and Civil War 1816-1992”, American Political Science Review 95 (1): 33–48.

24 Abadie, Alberto (2004), “Poverty, Political Freedom and the Roots of Terrorism”, NBER Working Paper Series.

25 Doyle, Michael W. (1983a). “Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs”. Philosophy and Public Affairs 12 (Cilt 12, No. 3. (Yaz, 1983)): 205–235; Doyle, Michael W. (1983b). “Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs, Part 2”. Philosophy and Public Affairs 12 (Cilt 12, No. 4. (Sonbahar, 1983)): 323–353; Russett, Bruce (1993). Grasping the Democratic Peace, Princeton University Press; Rummel, Rudolph J. (1997), Power Kills: Democracy as a Method of Nonviolence, Transaction Publishers; Weart, Spencer R. (1998), Never at War, Yale University Press.

tışmalara ve toplumsal bozulmaya gösterdikleri zaafiyet derecesine göre sıralanmışlardı.<sup>26</sup> Bir devletin din özgürlüğünü koruma ihtimali ne kadar güçlüyse, o devletin şiddetli iç çatışmalar ve toplumsal bozulma karşısında zaafa düşmesi olasılığı o kadar zayıftır. Demokrasi gibi, din özgürlüğünün normları da içe yarıyor. Kişilerin istedikleri temsilcileri seçme özgürlüğü veya dini inançlarını yaşama özgürlüğü sonunda daha istikrarlı bir toplum doğurur. Din zgrlğ normlarının mükemmellikten çok uzak olduğunu ilk itiraf eden ben olurum. Ancak belki de Winston Churchill'in demokrasi hakkındaki meşhur sözünü biraz değiştirerek din özgürlüğü normlarının "zaman zaman denenen bütün diğer türler [yasa türlerini kastediyor] hariç, en kötü tür" olduğunu söyleyebiliriz.<sup>27</sup>

---

26 Barış Fonu ve Dış Politika, "The Failed State Index 2007" (2007 Başarısız Devletler Endeksi), Foreign Policy (Temmuz/Ağustos 2007) içinde, s. 56 ve s. 58. [http://www.fundforpeace.org/web/index.php?option=com\\_content&task=view&id=229&Itemid=366](http://www.fundforpeace.org/web/index.php?option=com_content&task=view&id=229&Itemid=366).

27 Winston Churchill, Avam Kamarasındaki konuşması (1947-11-11), Resmi Rapor içinde, Avam Kamarası (5. Seri), 11 Kasım 1947, 444. cilt: 206-207.

# ÇOK DİNLİ TOPLUMLARDA DİN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN LAİK SİSTEMLERCE GÜVENCEYE ALINMASININ KOŞULLARI VE ZORLUKLARI

*Bernice MARTIN*

Din özgürlüğünü güvenceye almada laik sistemlerin karşısında duran güçlükleri tarihi ve küresel bir bağlama oturtmak gerekir. Hiçbir vaka bir başkasıyla tıpatıp aynı değildir. Fakat çok özel iki modern süreç bunların tümünü etkiler. Başlıca laik sistem türlerini, bunların din özgürlüğü sağlamada karşılaştıkları karakteristik güçlükleri ve bu alanda sahip oldukları avantajları ana hatlarıyla anlatmadan önce, bu süreçlerin birbirine zıt etkilerini özetleyerek başlamak istiyorum.

Geri plandaki ilk süreç, özellikle 1918 yılından bu yana ülke nüfuslarının etnik ve dini kimlikleri açısından giderek homojenleşmesidir. İkincisi ise, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin büyük şehirlerine yönelen küresel göçlerin yarattığı, giderek artan heterojenliktir. Her iki sürecin arkasında imparatorluk, sömürgecilik ve yeni sömürgecilik ilişkilerinin mirası yatmaktadır.

## HOMOJENLEŞME HAREKETLERİ

Ülkelerin dini alanda homojenleştirilmesinin şablonu, Reformdan sonra Hıristiyan Avrupa'yı Katolik ve Protestan bölgelere ayıran savaşları sona erdiren 1648 tarihli Westphalia Antlaşması'na kadar uzanır - ki bu bölünme sonuçta Avrupa'nın modern devletlerinin temellerini oluşturmuştu. Westphalia Antlaşması, her bölgeye oranın hükümdarının dinini vererek, dine bölgesel bir karakter kazandırmıştı. Avrupa'da ulus devletlerinin gelişimi; uzun bir tarihi süreç olmakla birlikte, çoğu kez ulus devletin nihai sınırları içinde çoğunlukların olduğu kadar azınlıkların dini kitlelerine de yer verilmesini içerdiyse de; çeşitli Avrupa ülkelerindeki yerleşik ulusal kiliseler (Katolik, Lutherci, Calvinist, Ortodoks ve Anglikan), tıpkı binalarının fiziksel çevrenin yapısını şekillendirmesi gibi, bu ülkelerin ulusal kimliklerinin dokusuna işlemişti. Bu, modernleşmenin dini ve laik güçler arasında çatışma olmadan gerçekleştiği Lutherci İskandinavya toplumları veya yarı çoğulcu Protestan İngiltere ya da "kurumlara dayalı" çoğulculuğun ülkesi Hollanda için ne kadar geçerliyse, modernleşmenin şiddetli çatışmalar sonucunda gerçekleştiği Fransa ve İspanya gibi Katolik toplumlar için de o kadar geçerlidir. Tarih sürecinde ulusal kiliseler, ait oldukları ulusun kültürel DNA'sının bir kısmını taşıyagelmışlerdir. Erken modern çağın Romantik milliyetçilikleri Westphalia modelinin mutasyonlarıydı. Bunlar ırk, dil ve din unsurlarını (ve bazen de ulusal dini geleneklerin laikleştirilmiş bir kültürel versiyonunu) ulusun mitolojisiyle ilişkilendirirlerdi. Bu hareketler, sıklıkla, eğitim ve kültür formasyonu yaratma amacını güden yoğun programlar ürettiler. Bu programlar söz konusu

mitolojiyi ulus devletin kurumlarıyla kaynaştırmak ve genellikle hayali bir kavram olan etnik homojenliği, bilerek inşa edilmiş bir kültürel birliğe dönüştürmek için tasarlanmıştı.<sup>1</sup>

Milliyetçilik bayrağı altında yürütülen etnik ve dini homojenleşme Birinci Dünya Savaşı sonrasında yeni bir safhaya girdi. Bu safha Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorluklarının parçalanmasıyla başladı ve 1989-1991 yıllarında Sovyet İmparatorluğunun çöküşüyle birlikte kaldığı yerden devam etti. Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorlukları; dinin miras alınmış bir toplumsal özellik olduğu ve hoşgörünün, etnik-dini kimliğin; İmparatorun veya Sultanın tebası olma kimliğine göre ikinci planda kalmasına bağlı olduğu çok ırklı (multi-ethnic) sistemlerdi. 1918'den sonra bu iki imparatorluğun kalıntılarından kurulan ulus devletler ırk, dil, din ve ülke hudutlarının bütünlüğünü emel edindiler. Bu doğrultuda gerçekleştirilen nüfus mübadeleleri ve tehcirler, kimi bölgelerde yüzyıllardır var olan dini çeşitliliği ortadan kaldırdı.

Bu süreç, Doğuda Sovyet Bloğu engeline çarptı. Sovyetler 1917 ile 1989-1991 dönemi arasında İmparatorluklarına tabi alt devletlerin milliyetçi emellerine göz açtırmadıkları gibi, ateizmi devlet politikası olarak kâh sıkı kâh gevşek biçimde ve değişen başarı dereceleriyle uyguladılar.

Sovyet İmparatorluğu dağılınca Doğu Avrupa ülkeleri ve Rusya'nın Müslüman topraklarının çoğu bağımsızlıklarını ilan etti. Bu süreçte yine nüfus mübadeleleri gerçekleşti; Sovyetlerin; tarih boyunca Rus olmayan, Lutherci, Katolik veya Müslüman nüfusların içine çok sayıda Rus kattığı Baltık ülkelerinden, Orta Asya'daki yeni cumhuriyetlere kadar, toplumsal gerginlikler derinleşti. Yugoslavya'nın parçalanmasından sonra çıkan Balkan savaşları ile Kafkaslarda günümüzde de devam eden milliyetçilik akımları; ırk-din temeline dayalı bir milli birlik sağlamaya yönelik, genellikle şiddet içeren bu hareketlerin süregelen siyasi önemini gösteriyor. İrk-din temeline dayalı bu tür bir milli birlik, her zaman güçlü bir mitolojik boyut içerir. Bu mitolojik boyut, yüzyıllardır devam eden değişimler sonucunda kaçınılmaz olarak her coğrafi mıntikanın birer ögesi haline gelmiş olan fiili farklılıkları (bölgesel, etnik, kültürel) inkâr eder veya bunları öcü gibi gösterir. İrk-din milliyetçiliğinin en çok kan döktüğü yerler, başta Balkanlar olmak üzere Ortodoks, Müslüman ve Katolik nüfusların iç içe yaşadığı bölgelerdir. Bu bölgede hemen hemen her grubun, kendisine tarihe geçecek kahraman payesi vermesi için makul bir sebebi olabilir. Çünkü bunlar yakın komşularından baskı hissetmekte ve kendi topraklarında yaşayan azınlıkları o baskıcı komşunun temsilcileri olarak görmektedirler.

1989-1991'den sonra ilan edilen ve din özgürlüğünü evrensel olarak güvenceye alan yeni anayasalara rağmen "yabancı" dinlere hoşgörünün her zaman ortalıkta görünmediği ülkelerde, özellikle de eski Sovyet bloğunun bağımsızlıklarını yeni kazanmış ülkelerinde din, ırk ve ulusun mitolojik bileşiminin gölgesi epey uzaklara düşebilir.<sup>2</sup> Bu bileşimin aynı derecede güçlü ol-

1 Daha fazla bilgi için bkz. Tony Judt Post-War: A History of Europe Since 1945, London: William Heinemann; Penguin Press, New York, 2005. Tarihi Tony Judt bu etkili kitabında, bu düzenin hala devam eden gücünün altını çizer.

2 Chris Hann ve "Sivil Din" Grubu, The Postsocialist Religious Question: Faith and power in Central Asia and East-Central Europe (Sosyalizm Sonrası Din Sorunu: Orta Asya ile Doğu-Orta Avrupa'da inanç ve iktidar), Berlin: LIT, 2006.

duğu bir başka yer de, şiddet olayları yüzünden insanların bazı bölgelerden göç etmeleri sonucunda ırk-din çeşitliliğinin son onyıllarda düzenli olarak azaldığı Orta Doğudur.<sup>3</sup>

## KÜRESEL GÖÇ VE ARTAN HETEROJENLİK

Yukarıdakinin zıddı olan süreç ise 1950'lerden beri küresel ölçekte gerçekleşen göçler sonucunda din, dil ve ırk heterojenliğinin artmasıdır. Bu göçlerin çoğu Güney dünyasından Kuzeye ve Doğudan Batıya, fakir bölgelerden daha zengin bölgelere doğrudur. Bu hareketlerin bir kısmı az önce özetlenen süreçlerden, savaşlardan, iç savaşlardan ve Batı Avrupa'nın ötesinde hüküm süren ekonomik sıkıntılardan kaçanların göçüdür. Ancak, hareketlerin çoğu hem Güney dünyasının içinde kırsal kesimden büyük şehirlere hem de Güney dünyasındaki fakir toplumlardan gelişmiş kapitalist dünyanın şehirlerine yönelen göçlerdir. Bu göçler sıklıkla Pentekostalizm<sup>4</sup> ve İslamcı diriliş gibi yeni dini seferberlikler içerir. Küresel ölçekte yer değiştiren iş gücünün büyük bir kısmı gençlerden oluşmaktadır. Göç yollarının belirgin rotaları ise Avrupa'nın 19. yüzyıldaki sömürgelerinden Avrupalı eski sömürgeci güçlerin "anavatan" kentlerine doğrudur. Örneğin İngiltere'de Hindistan'dan gelmiş Müslüman, Hind ve Sihler; Hong Kong'dan gelmiş Budist, Konfiçyüsçü ve Hıristiyanlar; Afrika'dan ve Karayiplerden gelmiş Müslümanlar ve Pentekostalistler vardır. Hollanda'da Uzak Doğu'dan gelmiş Müslümanlar ve Budistler; Fransa'da ise Kuzey Afrika'dan gelmiş Müslüman göçmenler bulunmaktadır.

Rus-Sovyet İmparatorluğu'nun toprakları kesintisiz bir bütün halindeyken, Avrupalı güçlerin imparatorlukları; günümüzde genellikle Güney dünyası olarak anılan bölgelere uzanan, denizaşırı imparatorluklardı. İmparatorlukların en güçlü oldukları dönemlerde Avrupa anakarasında çok az sayıda sömürge tebası yaşarken, sömürgelerde çok sayıda Avrupalı asker, yönetici ve tüccar uzun sürelerle ikamet etmekteydi. Bu durumda Avrupalı imparatorlukların seçkin mensuplarının Hıristiyanlık dışındaki dinler ve sömürgeleştirdikleri halkların kültürel normları hakkında engin bir tecrübe edinmelerine karşılık, Avrupa'daki anavatanlarından dışarı adım atmayan çoğunluktaki nüfusun bunlarla doğrudan ilişkisi ve haklarındaki bilgisi 1950'lerde başlayan göçlere kadar gayet sınırlıydı. Yine de, Talal Asad'ın gösterdiği gibi, Batılıların sömürgelerinde yaşayan insanların inançları ve kültürleri hakkındaki kalıplaşmış fikirleri "modern" ile "ilkel", "laik" ile "dini" arasında tezat kuran ve Batılı olanı "ileri", Batılı olmayı ise daha düşük bir gelişim seviyesine yerleştiren evrim yaklaşımı bir modelin di-

---

3 Enzo Pace, "Globalization and the Conflict of Values in Middle Eastern Societies" (Küreselleşme ve Orta Doğu Toplumlarında Değerler Çatışması), Peter Beyer ve Lori Beaman (editörler), Religion, Globalization and Culture (Din, Küreselleşme ve Kültür) içinde, Leiden: Brill, 2007.

4 "20. yüzyılın başlarında Protestan gelenek içerisinde Charles F. Parham (1873-1929) ile William J. Seymour (1870-1922) öncülüğünde ortaya çıkmış olan dinî bir akım. Mensupları, ilk Hıristiyanların Pentekost gününde geçirdikleri tecrübenin ve mükâfatın aynısına kendilerinin de sahip olabileceği inancını taşırlar. Toplu duaya önem verirler. Pentekostal kiliseler özellikle ABD ve İngiltere'de yaygın olan siyahlara veya göçmenlere ait çeşitli kiliseleri bünyesinde toplar. Bunlar arasında Mesih'te Tanrının Kilisesi, Elim Kilisesi, Apostolik Kilise sayılabilir. Günümüzde yüz milyon bağlı olduğu tahmin edilen hareket, Latin Amerika başta olmak üzere tüm dünyada yaygınlık kazanma eğilimindedir." M. Ali Kirman Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, İstanbul, Rağbet Yayınları 2004, s.178. (ed notu).

liyle ifade edilmekteydi.<sup>5</sup> Bu tür evrim yaklaşımı zımni varsayımlar Batıda halk arasındaki yaygın görüşlerde ve hattâ "din"i "modernite" için içsel olarak sorun yaratıcı bir unsur olarak gören birtakım akademik modellerde hâlâ kendisini göstermektedir.<sup>6</sup>

Sömürge ilişkileri ve yeni göçmenlerden çoğunun sosyal ve ekonomik statülerinin düşük olması; sosyo-ekonomik, etnik ve siyasi meselelerin dini meselelerle karıştırılması ve her farklılığın başka farklılıklar için bir kod teşkil etmesi anlamına gelir. Gerçekte tek bir büyük dini kategorinin içindeki farklı etnik grupların durumu hiç de bir örnek olmayabilir. Örneğin, İngiltere'de Bengladeşlilerin alt toplumu, ekonomik ve eğitsel profili itibarıyla Pakistanlıların alt toplumundan çok farklıdır; keza 1970'lerde çeşitli Doğu Afrika ülkelerinden ihraç edilen, çoğunlukla profesyonellerin ve iş sahiplerinin sınıfına mensup olan Müslümanlardan da (Hindular) farklıdır. Oysa bunlar toptan "İngiliz Asyalılar" veya "İngiliz Müslümanlar" olarak sınıflandırılmaktadır. Bununla birlikte din kişinin evsahibi toplumla arasındaki farklılıklar için veya daha genelleştirilmiş bir toplumsal dışlama için kod teşkil edince, aynı dine mensup gruplar arasındaki bu iç farklılıklar, kendilerine gösterilmesi gerekebilecek ilgiyi azınlık toplumlarının sınırlarının ötesinde nadiren görürler. Bu; hükümetlerin dışarıdan tek bir dini grup gibi görünen bir topluluğun içinde var olan farkları anlamadan, azınlık topluluklarının dini "temsilcileriyle" veya "liderleriyle" diyaloga girmek istedikleri durumlarda özellikle sorun yaratabilir.

Direkt sömürge ilişkileri olmasa da, buna hayli benzer bir durum, beraberindeki sorunlarla birlikte, yabancı işçi göçlerinde görülebilir. Bunlara örnek; Türk işçilerin Almanya ve İsviçre'ye, Hıristiyan Filipinlilerin ise Müslüman petrol ülkelerine göçleridir. Vatandaşlık hakkının vermediği veya verilip de kullanılmadığı durumlarda bile, göçmen toplulukları, çoğu kez evsahibi ülkenin de facto parçaları olarak o ülkede uzun süre ikamet etmeyi başarmışlardır. Genişleyen AB'nin üye ülkeleri arasında insanların dolaşımının serbest olması, çoğunlukla Doğu'dan Batıya olmak üzere insan akımlarını arttırmaktadır. Gelişmiş ülkelerin çoğunda, tam sayıları bilinmese de, muhtemelen çok sayıda yasa dışı göçmen mevcuttur.

Bütün bunlar, vatandaş kitlesinin homojenleştirilmesini amaçlayan tarihi hareketlerin, İngiltere ve Hollanda gibi kültürel açıdan laikleşmiş devletlerde bile ulusal kimlikle ilgili olarak bu hareketlerden kaynaklanan derindeki varsayımların, küreselleşmenin etkileriyle çatıştığı anlamına gelir. Modern şehirler dil, ırk ve din çeşitliliği açısından birer Babil kulesi gibidir. Londra okullarında her büyük din grubundan öğrenci görmek ve belki de bu yüzden bir sürü ana dili duymak şaşırtıcı değildir. Göçmenler gittikleri yere, genellikle canla başla görev edindikleri bir misyonerlik de götürmektedirler. Örneğin Londra sokaklarında Pentekostalistler ve Müslümanlar kendini çete kültürüne kaptırmış Afrikalı-Karayiplileri kendi inançlarına devşirmek için yarış halindedirler. Sırf kamu düzeninin bozulmasını ve topluluklar arasında gerginlik çıkmasını önlemek için bile bu farklılaşmış, çok dilli, kozmopolit kentlerde dini hoşgörünün güvenceye alınması siyasi bir gerekliliktir.

---

5 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Laik Olanın Formasyonları: Hıristiyanlık, Müslümanlık, Modernlik), Stanford, Cal. Stanford University Press, 2003.

6 Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Natürallizm ile Din Arasında), Cambridge: Polity, 2008.



Batı Avrupa'nın kültürel açıdan laikleşmiş ülkelerinde, kurumsal Hıristiyanlık uygulamasının 1960'lardaki önemli çöküşüyle birlikte Protestanlarla Katolikler arasındaki eski düşmanlıklar büyük ölçüde yumuşadı. Artık başlıca gerginlikler, din konusunu pek önemsemeyen çoğunluk ile topluluk bağlamında güçlü dini ve etnik kimlikleri olan etnik azınlıklar arasındadır. Bunun altında ise, bireye ve topluluğa ait "haklar" arasındaki potansiyel çatışma yatar. Laik hukuk, dini toplulukların kendi inançlarını ve ibadetlerini ortaya koyma hakkını mı; yoksa o dini topluluğun bireysel mensuplarının (ve mensubu olmayanların) o uygulamalardan muaf olma veya onları protesto etme hakkını mı gözetmeli? 2007'de İngiltere'de Canterbury Başpiskoposunun laik avukatlara yaptığı konuşmada şeriat kanunlarının İngiltere'de hukuki yargılamalarda (Yahudi mahkemelerinde olduğu gibi) şimdiden oynadıkları ve/veya oynayabilecekleri rolden bahsetmesiyle kopan büyük tartışma, bu konunun etrafında dönmekteydi. Tartışmanın odak noktası da, Müslüman kadınları şeriat mahkemelerinin kararlarına tabi olmayı reddedip İngiliz kanunları çerçevesinde bireysel haklarını talep etmekten caydırabilecek topluluk baskısıydı. Aynı sorun İngiliz Parlamentosunun, eşcinsel çiftlere evlat vermemeyi sürdürdüğü takdirde devletin Katolik evlat edindirme kurumlarıyla iş yapmaktan vaz geçeceği yönünde, 2008 yılında aldığı kararda da kendini göstermekteydi. Katolik Kilisesi, Parlamentosunun bu kararına boyun eğmektense, evlat edindirme hizmetine son vermeyi tercih etti. Bu vakada devlet "eşcinsellerin aleyhte ayrıma maruz bırakılmama" konulu bireysel haklarını, bir "Hıristiyan kilisesinin kendi ahlâki öğretileri doğrultusunda hareket etme" konulu topluluk hakkından daha üstün tuttu. Küfür [dini anlamda] ve ifade özgürlüğü (Selman Rüşdi hakkında çıkarılan fetva, evanjelik Hıristiyanların Gerry Springer: the Opera müzikali aleyhindeki protestoları, Danimarka'daki karikatür olayı) veya kamu okullarındaki ve kamu görevlerindeki azınlıkların dini ihtiyaçları (harem-selamlık uygulamaları, Sihlerin türbanı, kadınların başlarını örtmesi) hakkındaki tartışmalar da, yine birey hakları ile topluluk hakları arasındaki bu gerginliğin tezahürleridir.

Laik ve dini gruplar arasındaki gerginlikler; dini binaların proje ruhsatları veya kentsel dönüşüm programlarının eşitlikçi olup olmadığı gibi meselelerde, dolaylı olarak da su yüzüne çıkabilir. Görücü usulü evlilik, kadın sünneti veya İngiliz Pakistanlılarında olduğu gibi ailedeki kadınların ve gençlerin seçimlerde kime oy vereceklerini aile reisi olan erkeğin belirlemesi ya da İngiltere'deki Afrikalı Pentekostalistlerin medyada "sübyancılık" suçlamalarına yol açan, şeytan çıkartma yoluyla tedavi uygulamaları gibi, esasta etnik ve kültürel olmalarına rağmen alt toplumda dini olarak anlaşılan geleneklerle ilgili olarak sık sık sorunlar çıkar. Tüm bu meseleler; temel hukuk kuralları ihlâl edilmedikçe, azınlıkların kültürel geleneklerine müdahale etmekten kaçınmaya çalışan devletler için çetin sorunlar arz eder.

2006'da Paris banliyölerinde çıkan ayaklanmaların gösterdiği gibi, sorunlar özellikle (vatandaşlıktan çıkarılma dâhil) sosyal dışlamanın, ten renginin yanı sıra etnik ve dini kimliği yansıttığı Hıristiyan olmayan azınlıklarda daha belirgin hale gelir. Asimilasyon ile çokkültürlülük arasındaki karşıtlığı konu alan siyasi tartışmalar, yeni bir ırk-din çeşitliliğinin ulusal kimliği ve vatandaşlığın tabiatına okuduğu meydan için şifre vazifesi görür. Avrupalı ulus devletlerin çoğu, ulusal kimliklerini din, ırk ve kültür çeşitliliğini kucaklayacak şekilde günün şartlarına uydurmak için yeni stratejiler oluşturmaya çalışmışlardır. Bu stratejiler genellikle laik seçkin-

lerin elinden çıkma olup, okullarda örneğin "vatandaşlık" konulu zorunlu eğitim programları uygulanmasını içerdiklerinde bile, kimlik oluşumunun resmiyet dışında gelişen süreçlerini ne derece etkiledikleri kuşkuludur. Mevcut vatandaşlardan çoğunun, kültürel bir ortak payda yaratmak amacıyla yeni göçmenlere uygulanan sınavlardan geçemeyecek olmaları da ibretlik bir husustur. İngiltere'de 2000 yılındaki nüfus sayımında 1851'den beri ilk kez dini kimlikle ilgili bir soru sorulduğunda, beyaz İngilizlerden neredeyse dörtte üçünün dini pratik oranlarının çok düşük olmasına ve Hıristiyan inancının seviyelerinin hızla düşmesine rağmen kendilerini Hıristiyan olarak tanımlamaları çarpıcıdır. Çoğu yorumcu bu durumu, laik beyaz İngilizlerin Müslüman, Sih, Hindu veya Budist (belirtilen diğer başlıca kategoriler) olmadıklarını ifade etmeleri şeklinde açıkladı. Bu tür kanıtlar, Westphalia düzeninin gölgesini yansıtabilir. Bu aynı zamanda, başkalarının yanı sıra Danièle Hervieu-Léger tarafından ortaya konulan bir argümana da örnek teşkil etmektedir. Hervieu-Léger'e göre, görünüşte laik olan kültürler bir zamanlar içlerindeki hakim din hangisi idiye onun yapısal ve kültürel formlarını idame ettirirler; ve devletler genellikle azınlıktaki dinlerin kendilerini çoğunluktaki kültürün zaten aşına olduğu kurumsal forma göre organize etmelerini beklerler. Fransa'da bu kurumsal form Katolik Kilisesinininki gibi bir merkezi otorite yapısıdır. Oysa böyle bir form ne Müslümanlığa ne de yeni dini hareketlere uyar.<sup>7</sup>

Bir dini hoşgörü politikası, temelde yatan bu meseleleri kendi başına çözmez. Avrupa'da cihat terörünün ortaya çıkışı; yurtiçi güvenliğinden ve dış politikanın yürütülmesinden polis birimlerinin işlevlerine, gözetleme usullerine ve imamların eğitimiyle devletin ilgilenmesine kadar çeşitli yeni sorunlara yol açmıştır. Devletin, meşru ırk ve din farklılıkları ile potansiyel yıkıcılık arasındaki belirsiz sınırdaki yaptığı devriye görevi, özellikle azınlıkların başka devletlerdeki din kardeşleriyle sıkı bağlara sahip oldukları durumlarda, her an patlayabilecek bir siyasi bomba haline gelmiştir. İnsan haklarını toplumsal bazdan ziyade bireysel bazda gözetme eğilimindeki uluslararası kuruluşların (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Birleşmiş Milletler) artan rolü, işleri daha da zorlaştırmaktadır. İslami cihattan kaynaklanan problemler ve radikal İslamın yeni biçimlerinin güç kazanması, Müslüman azınlıkların yaşadığı Hıristiyan Avrupa ile sınırlı değildir. Sovyetler sonrasındaki Orta Asya'dan Kemalîst Türkiye'ye kadar, geleneksel Müslüman toplumlarında radikal İslamın herhangi bir türünün demokratik seçimleri kazanarak devlete hâkim olması ciddi bir olasılıktır. Demokrasinin demokratik seçimlerle kendisini yok etme ihtimali; laikçi bir seçkin zümrenin var olduğu, esas itibarıyla tek dinli devletlerde, tasavvur bile edilemez denilerek geçiştirilemez. Böyle durumlarda dini kimliğin kamusal ve özel alanlardaki ifade biçimlerini birbirinden ayıran sınır konusunda endişe duymamak kolay değildir.

---

7 Danièle Hervieu-Léger, "France's Obsession with the 'sectarian threat'" (Fransa'nın "Mezhep Tehdidi" Takıntısı), *Nova Religio*, 4: 2001, s. 249-58. "The Twofold Limit of the Notion of Secularization" (Laikleşme Fikrinin Çifte Sınırı), Peter Berger and the Study of Religion (Peter Berger ve Din İncelemesi) içinde, Linda Woodhead, yardımcıları Paul Heelas ve David Martin (editörler), London: Routledge, 2001, s. 112-126.

## LAİK SİSTEMİN ÇEŞİTLERİ

Çağdaş laik sistemlerin çoğu iki ana modeli örnek alır: Amerikan çoğulculuğu ve Fransız laisite'si. Türk sistemi Fransa'ninkine çok yakındır. Eski Sovyet devletleri bu iki ana modelden aldıkları unsurları birleştirirler. Bazı Batı Avrupa devletleri din müessesesini dini hoşgörülle birleştirirler.

### Amerikan Modeli

Amerikan modeli açıkça; Amerika'ya ilk yerleşen göçmenlerin birçoğuna inançlarından dolayı baskı yapan, devlet kiliselerini ve tek dinli ulusal kimliği içeren Westphalia modeline karşı kurulmuştu. Bağımsızlık ilan edildiğinde, Amerikan Anayasası kilise ile devleti birbirinden ayırmıştı. Bu ayırmanın amacı devleti dinden korumaktan çok dini devletten korumaktı. Anayasa da yapılan birinci değişiklikle kongre eliyle herhangi bir dine diğerleri üzerinde hâkimiyet verilmesi yasaklandı; "dinin serbestçe ifade edilmesi", ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, toplanma özgürlüğü ve dilekçe verme özgürlüğü tek bir paket halinde güvenceye alındı.<sup>8</sup> Amerikan sistemi gönüllülük ve bireysellik esasına dayalıdır. Din kurumları tamamen kendi mensupları tarafından finanse edilir. Bireyler dini gruplarını değiştirmekte serbesttir. Dini grupların kendi propagandalarını yapmalarında herhangi bir kısıtlama yoktur. Eyaletler ve federal hükümet laikdir. Kamu bütçesine bağlı okullarda ve yüksek okullarda din eğitimi yoktur.

Ancak, dinin tamamen özel alana hapsedilmiş olduğunu söylemek de yanıltıcı olacaktır. Bu tür bir durum, "ifade özgürlüğüne" ve bununla ilgili diğer özgürlüklere aykırı olur. Dini gruplar eyaletlerin ve federal hükümetin yasama organlarında kulis faaliyetinde bulunabilir ve nitelikte bulunmaktadır. Eyaletler ve federal hükümet aynen laik gönüllü kuruluşlara yaptığı gibi, inanca dayalı kuruluşlara da birtakım görevler aktarabilir (sosyal yardım faaliyetlerinin bazı unsurlarını üstlenmek gibi). Eyalet mahkemelerinde "On Emir" in teşhir edilmesi yasaktır. Fakat kamu görevlileri dini kimliklerini gösteren işaretler takabilirler. Devlet ile kiliseyi birbirinden ayıran duvar biraz geçirgendir. Ancak son yıllarda siyasi bağlamda bu ayrıma ısrarlı karşı çıkışlar görülmektedir. Amerika'da 1960'lardan beri, dinin daha fazla özelleştirilmesinden yana olan liberal ve/veya laik seçkinlerle, genellikle kırsal kesimde ve kasabalarda yaşayan, iktidar ve nüfuz âleminde dışlandıklarını düşünen bazı muhafazakâr Hıristiyanlar arasında yeniden "kültür savaşları" yaşanmaktadır. Yüksek Mahkemenin 1960'lardan beri verdiği kararlar genellikle kilise ile devlet arasındaki ayrımı pekiştirecek yönde olmuştur. 9 Eylül 2001'de meydana olaylar da bu eğilimi güçlendirmiştir.

Amerikan sisteminde, Amerikan ulusal kimliğe aidiyeti engellemeyen, çok yüksek seviyelerde dini faaliyet mevcuttur. Bu sistem renk itibarıyla Protestanlığa kaçan, Amerikan siyasi söyleminin ve değerlerinin içine işlemiş bir "sivil din" yaratmış ve mümkün olabilecek en çeşitli din ve topluluk deneylerine zemin oluşturmuştur. Amerika tek dinli bir sistem olmayıp, bir göçmenler ulusudur. Din özgürlüğü mevcut olmakla birlikte, göçmenlerin İngilizce öğrenmeleri ve

---

8 Robert Fatton, Jr. ve R. K. Ramazani (editörler), Religion, State and Society: Jefferson's wall of separation in comparative perspective (Din, Devlet ve Toplum: Jefferson'un ayırma duvarına karşılaştırmalı bir açıdan bakış), New York: Palgrave Macmillan, 2009.

ortak Amerikan kültürünü özümsemeleri (assimilate) her zaman beklenmiştir. Ancak, günümüzde İspanyol kökenlilerin birçoğu İspanyolca konuşmakta ısrar etmekte ve kalabalık oldukları Teksas ve Kaliforniya gibi eyaletlerde Latin kökenli çocuklara eğitim İspanyolca verilebilmektedir. Amerikan çoğulculuğunun, dinlerin bu serbest pazarında verili kabul ettiği mutlak bireysel özgürlük, dini kurallara sıkı sıkıya bağlı Yahudilerin ve Müslümanların toplumsal din kodlarına aykırı düşmektedir.

### **Fransız Modeli**

Laik cumhuriyetçiliğin Katoliklik ve monarşi ile Fransız Devrimi'yle birlikte başlayan mücadelesi, 1905'te laisite (laïcité) sisteminin ihdas edilmesiyle nihayet Üçüncü Cumhuriyet tarafından sona erdirildi. Amerika'dakinin tersine, dini devletin müdahalesinden korumak yerine devleti Katolik Kilisesinin nüfuzundan korumak için, Kilise ile devlet birbirinden ayrıldı. Bu uygulamayla 1905'e gelindiğinde Fransa'da yalnız ufak Protestan ve Yahudi azınlıklar vardı ve 20. yüzyıl ortalarında Fransa'nın sömürgelerinden kitle halinde Müslümanlar göç edinceye kadar Fransa'nın anavatan toprakları ciddi ölçüde çok dinli sayılmazdı. Fransa'da, Devrime kadar uzun bir süre, devlet eliyle yürütülen Katolik tekeli hakimdi. Nitekim Fransız laisite'sinin yapıları ile Fransız Katolikliğinin yapıları arasındaki birebir benzerlikler birçok gözlemci tarafından dile getirilmiştir.

1905 tarihli kilise-devlet anlaşması ile vicdan ve din özgürlüğü güvence altına alındı ve devlet laikleştirildi. Ancak, çizgi dışı birtakım durumlar da hâlâ mevcuttur. İçişleri Bakanlığı dini grupları Dinler Dairesi (Bureau des Cultes) kanalıyla kaydetmekten sorumludur. Fransız devleti 1905 anlaşması imzalandığında faaliyette olan bütün Hıristiyan kiliselerinin yapılarının mali sorumluluğunu üstlenmiş olup silahlı kuvvetler, hastaneler, okullar ve cezaevlerindeki din adamı kadrolarının da maaşlarını ödemektedir. Fransa'nın denizaşırı topraklarında devlet ve din kuruluşları birbirine daha da bağlıdır. James Beckford laik Fransa'daki durumu şöyle özetliyor: Kilise ile devletin bir laisite sistemi ya da bir laik cumhuriyetçi maneviyat sistemi çerçevesinde yasal olarak birbirinden ayrılması, ancak bir yandan da geleneksel ve hâlâ yaygın biçimde saygı gösterilen Katolik kültürünün çeşitli adaptasyonlarla canlı tutulması (Beckford, 2008).

Buna rağmen Fransa dini kimliğin, kamusal alanda, yani devlet dairelerinde gösterilmesinin yasak olduğu bir ülke olarak tanınır. Dini "özelleştirme" politikası; okullarda ve devlete ait, bölgesel ve yerel resmi dairelerde dini kimliği gösteren işaretlerin takılması konusunda başta Müslümanlar olmak üzere azınlıklarla çatışmalara neden olmaktadır. Fransa'daki Müslümanlar, İslam'ın temelde toplumsal olan dini kodlarına rağmen devletten ayırım talep etmede (kadınların başlarını örtmesi gibi) Avrupa hukukundaki bireysel insan hakları yasalarından yararlanmışlardır.

## SONUÇLAR

Amerikan modeli; tek bir pota içinde kaynaşmış, çok ırklı bir göçmenler toplumuna geniş bir çoğulcu yelpaze içinde din özgürlüğü sağlamak için tasarlanmış ve bunda başarılı olmuştur. Ancak, taşıdığı belirsizlikler, tam olarak hangi kamusal dini eylemlerin kilise ile devleti birbirinden ayıran sınırı ihlal etmiş sayılacağı konusunda bitmeyen tartışmalara neden olmaktadır. Bu konuda laik/liberal seçkinlerle, kırsal kesimde ve kasabalarda yaşayan muhafazakâr evanjelik Hıristiyanlar arasında, 1960'lardan beri Amerika'nın "kültür savaşları" olarak bilinen sürekli bir çekişme yaşanmaktadır. Fransız sistemi ise Katolik güçlerle laik güçler arasında bir zamanlar şiddetli çatışmaların yaşandığı ve Katolik Kilisesinin devletin kontrolünü tekrar eline geçirmeye kalkışmasından endişe duyulan bir toplumda, esas itibarıyla dini kamusal alanın dışında tutmak maksadıyla tasarlanmıştı. Yine de, laisitenin 1905 yılında ihdas edilmesinden itibaren laik devlet, bir yandan dini kimlik gösterilerini özel alanın sınırları içinde tutmaya çalışırken; bir yandan da tüm dini grupları kaydedip izleme ve bazı din hizmetlerini belli başlı Hıristiyan kiliseleri namına finanse etme sorumluluğunu da üstlendi. James Beckford'un gösterdiği gibi, daha yakın zamanlarda ortaya çıkan azınlıklar ve dini gruplar, hakim dini geleneğe sağlanan desteğin aynısını her zaman görememektedirler. Örneğin, Fransız devleti cezaevlerinde Müslüman mahkûmlar için din adamı kadrosunu layıkıyla sağlamakta pek acele etmemiştir (Beckford, 2008). Günümüz şartları dini kimliğin kamusal alanda gösterilmesini yasaklayan politikayı sürekli olarak zorlamaktadır; çünkü faal biçimde dindar olan gruplar, Katolikten çok Müslüman olma eğiliminin gözlendiği, sosyal açıdan dışlanmış ve siyasi açıdan yabancılaştırılmış kesimler arasında genellikle en güçlü olanlardır. Bu gibi marjinal gruplar için, kadınların okullarda ve devlet dairelerinde başlarını örtmesi meselesi, hükümetin dış politikasına itiraz da dahil olmak üzere, başka maddi ve siyasi hoşnutsuzluklar için de bir ifade mecrası olabilir.

Kilise ile devletin birbirinden ayrılmasının, bir yandan din ve vicdan özgürlüğü sağlarken; bir yandan da dini "özel alana" hapsedmekten ibaret olduğu var sayılamaz. Yukarıda gördüğümüz gibi, Fransız laisite sisteminde bile mesele daha karmaşıktır. "Kamusal" ve "özel" alanların sınırları kendiliğinden belli değildir. Sosyalizm sonrası cumhuriyetlerde edinilen deneyim, dini veya dinin geleneksel olmayan formlarını (örneğin Rusya veya Ukrayna veya Özbekistan'daki Vaftizciler ya da Pentekostalistler gibi) baskı altına almak isteyen laik bir devletin özel inanç özgürlüğünü gözetme kisvesi altında, ibadet amaçlı her toplantıyı veya insanın dini ni kendi çocuklarına öğretmesini veya her türlü din/mezhep propagandasını veya dini yayını laik "kamusal" alana gayri meşru tecavüz olarak değerlendirilmesinin ne kadar kolay olduğunu göstermiştir (Wanner, 2007). Aynı şekilde, ulusal silahlı kuvvetlerde görev yapmayı reddetmek de "özel" dini inaçların, vatansaver olmayan ve gayri meşru bir "kamusal" eylem olarak tezahürü gibi görülebilir (Wanner, 2007). Amerikan sisteminde böyle bir şeyin vuku bulmamasının sebebi, Amerikan Anayasası'nda yapılan birinci değişiklikte belirtilen, diğer ilişkili özgürlüklerde yatar. Bunlar; kamusal eylemin meşruluğunu ima eden toplanma, dilekçe verme, yayımlama özgürlükleridir. Amerikan Anayasası dini tamamen kamusal alanın dışında tutmaktan ziyade, devletin tek bir dini kayırmasına engel olmaya yöneliktir.

Dolayısıyla, laik devletler kamusal ve özel alanı birbirinden ayıran sınır hakkındaki her hukuki tanımdan neyin elde edilmek istendiği konusunda çok net bir fikir sahibi olmalıdırlar. Esas amaç devleti farklı dini gruplar arasında tarafsız tutmaksa, o zaman toplumun dini tarihinden birtakım başka mülahazalar ortaya çıkar. Azınlık dinlerini egzotik, yabancı ve dolayısıyla her zaman kültürel açıdan dezavantajlı kılan bir kültürde halen veya eskiden hakim olan din; hem bariz, hem de zımnî bir önem taşır. Bu durumda devlet ne kadar tarafsız olursa olsun, dini ve kültürel marjinallik, ekonomik ve sosyal marjinalliği yansıtır. Avrupa'daki Müslüman topluluklarının çoğunun sıkıntısı budur. Böyle durumlarda kamusal ile özeli birbirinden ayıran sınırı, dini kimliğin hangi kamusal ifadesinin ihlâl etmiş sayılacağı konusundaki yorumlarda pek katı davranmayarak gerginlikleri arttırmamak akıllıca olabilir. Öte yandan, toplumsal haklara karşı bireysel hakları savunanlar için de, dini kimliğin kamusal ifadesi (Yahudilerin eruf'u, Müslümanların başörtüsü) konusunda çok müsamahakâr bir politika izlemenin bireysel özgürlüğün demokratik kültürüne zarar vereceğini düşünenler de olacaktır. Bu sorunun kesin bir çaresi yoktur. Uygulanacak politika, her toplumda farklı sonuçlar doğurabilir. Önemli olan, tarafların kendi içlerinde, birbirleriyle ve devletle konuşabilmeleri ve bunu barikatlar ve molotof kokteylleriyle değil; demokratik tartışma yoluyla yapmalarınıdır. Habermas demokratik bir diyalogda yer alacak bütün tarafların akademik bir seminerde beklenen cinsten ussallık ve özeleştirici kriterlerine kesinlikle uymaları gerektiğini söylemekle aşırıya kaçıyor (Habermas, 2008). En demokratik siyasi süreçler bile nadiren bu katı kurallara göre işler. Süreçte yer alanlar; ister dini gruplar, isterse konularını güçlendirmek için birbirleriyle itişen, duygulara ve maddi menfaat hırslarına hitap etmeye ve diğer siyasi manevralara başvurmaya hazır, alışlagelmiş menfaat grupları olsun, bu böyledir. Önemli olan şey hem hoşnutsuzlukların hem de toplumsal umutların fazla kısıtlayıcı tartışma kurallarına tabi olmaksızın dile getirilebilmesidir.

Ulrike Dufner, Heinrich Böll Stiftung Derneği'nin amacını "Geçmişle hesaplaşmak ve tartışma alanları açmak" olarak tanımladı. Bu bildirinin büyük bir bölümü, geçmişten miras kalan birtakım meseleleri açmaya ve yakın zamanda çok dinli hale gelmiş toplumlarda din özgürlüğünü güvenceye almada laik devletlerin karşılaştıkları sorunları ve güçlükleri belirlemeye yönelikti. Bu işlerin nasıl daha iyi yapılabileceğine dair bir reçetem yok. Sadece, bazı şeylere karşı daha duyarlı olmamız gerektiğine inanıyorum. Bunlar, ırk-din milliyetçiliğinin tarihi tortusu (en hafif formlarıyla bile); Avrupa'daki laik çoğunluklar ile göçmenlerin dini toplulukları arasındaki ilişkilerdeki sömürgeci ve yeni sömürgeci unsurlar ve halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu laik devletlerin son derece kendilerine özgü sorunlarıdır. Dini sorunlar jeopolitikle, dahili ve küresel eşitsizlikler ve dışlamalarla, Batı demokrasisinin siyasi karakteristikleriyle (hem güçlü hem de zayıf yönleri) ve Batının kültüründe bireyselliğin hakimiyetiyle eklenir. Ben, Habermas'ın yaptığı gibi, tüm sorunların kökünde inancın us dışı niteliğinin yattığını varsaymakta bir fayda görmüyorum.

Özetlediğim laik devlet modellerinin ikisi de, din özgürlüğünü her koşulda garantileyecek sağlam bir formül değildir. Her ikisinin de yapısında tarihten gelme özel nitelikler vardır. Avrupa milliyetçiliğinin tarihi, ırk-din homojenliği ile olan bağlantısı yüzünden modern ulus devletleri çok dinli nüfusa hazırlamamıştır. Çoğulculuğa en yakın toplumların bile, denizaşırı imparatorluklarında çok dinli toplumlara hükmettikleri çağlarda dahi, yakın dönemlere kadar sadece

Hıristiyan geleneğinin içindeki çeşitlilikle uğraşmaları gerekmiştir. Çok önemli bir unsur olarak hukuk sistemini de içeren Avrupa kamusal alanı laik bireyselliğin dilinin ve değerlerinin egemenliği altındadır ve bu egemenlik, bazı dini geleneklerin toplumsal odaklı yapısını içinde kolay kolay barındırmamaktadır. Bu geleneklerin başında Müslümanlık gelmekle birlikte, Katoliklik de bunlardan biridir. Dini etiketlerin jeopolitik çatışmalara kısmen kılıf olduğu yerlerde bu durum, dini hoşgörü meselesini daha karmaşık hale getirmektedir. Tek ümidimiz Heinrich Böll Stiftung Derneği'nin sağladığı forumlara benzeyen platformlarda, sorunlardan bir kısmının dile getirilebilmesi ve kavram karışıklıklarından bir kısmının giderilebilmesidir. Barışçıl bir uzlaşmaya ulaşmak şöyle dursun, sadece aramızdaki farkları anlayabilmek için bile önce birbirimizi dinlemek zorundayız.

## BİBLİYOGRAFYA

Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Laik Olanın Formasyonları: Hıristiyanlık, Müslümanlık, Modernlik), Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2003.

James A. Beckford, "The Uses of Religion in Public Institutions: the case of prisons" (Kamu Kurumlarında Dinin Yaradığı İşler: cezaevlerindeki durum), Justin Beaumont ve Arie Molendijk (editörler), *Religion, Politics and the Postsecular City* (Din, Siyaset ve Laiklik Sonrası Kent) içinde, Leiden: Brill, 2009'da yayımlanacak.

Robert Fatton, Jr. ve R. K. Ramazani (editörler), *Religion, State and Society: Jefferson's wall of separation in comparative perspective* (Din, Devlet ve Toplum: Jefferson'un ayırma duvarına karşılaştırmalı bir açıdan bakış), New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Natüralizm ile Din Arasında), Cambridge: Polity, 2008.

Chris Hann ve "Sivil Din" Grubu, *The Postsocialist Religious Question: Faith and power in Central Asia and East-Central Europe* (Sosyalizm Sonrası Din Sorunu: Orta Asya ile Doğu-Orta Avrupa'da inanç ve iktidar), Berlin: LIT, 2006.

Danièle Hervieu-Léger, "France's Obsession with the 'sectarian threat'" (Fransa'nın "Mezhep Tehdidi" Takıntısı), *Nova Religio*, 4: 2001, s. 249-58; "The Twofold Limit of the Notion of Secularization" (Laikleşme Fikrinin Çifte Sınırı), *Peter Berger and the Study of Religion* (Peter Berger ve Din İncelemesi) içinde, Linda Woodhead, yardımcıları Paul Heelas ve David Martin (editörler), London: Routledge, 2001, s. 112-126.

Tony Judt, *Postwar: A history of Europe since 1945* (Harp Sonrası: 1945'ten günümüze Avrupa tarihi), London: Henemann, 2005.

Enzo Pace, "Globalization and the Conflict of Values in Middle Eastern Societies" (Küreselleşme ve Orta Doğu Toplumlarında Değerler Çatışması), Peter Beyer ve Lori Beaman (editörler), *Religion, Globalization and Culture* (Din, Küreselleşme ve Kültür) içinde, Leiden: Brill, 2007.

Catherine Wanner, *Communities of the Converted: Ukrainians and global evangelism* (Din Değiştirmişlerin Toplumlari: Ukraynalılar ve küresel evanjelizm), Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.

# TANRI VE İNSAN ARASINDA DİNİN KADERİ

*İlhami GÜLER*

## GİRİŞ

İnsanın yeryüzündeki faniliğine çözüm bulma iddiasındaki dinler, iki açıdan, samimiyetle, çok tehlikeli olabilmektedirler. Birincisi, mutlak bir güç olarak tasarlanan Tanrıya yaslanma, güvenme; ikincisi ise, ölüm ile hiçliğe dönüşme ya da ahirette ebedi azaba mahkûm olma yerine Tanrı'nın gözüne girerek ebedi mutluluğu kazanma arzusu. Nitekim Şeytan'ın Hz. Âdem'i kolayca kandırması, bu ikinci ihtiyaca dayanır. Bu iki ihtiyaç ve arzu, insanın ahlaki ve entelektüel zaafıyla birleştiği zaman, ortaya, insanın kendi kendini felç etmesi ve hemcinsine karşı giriştiği - dinler tarihini dolduran - şiddet, bağnazlık, baskı ve kıtaller<sup>1</sup> çıkmaktadır. İnsanın yanlılığı, çoğunlukla körlükten ziyade, korkudan kaynaklanır. Fromm'un dediği gibi, insanın en iyi, ama aynı zamanda en şeytanca dışavurumları onun bedeninden değil, ruhundan, idealistliğinden kaynaklanır.<sup>2</sup> Ayrıca akıl yerine duygunun daha güçlü evrelerinden kaynaklanan boş inanç, ancak umut, nefret, öfke ve hile ile sürdürülebilir. Böylesine bir dini duygusallık, insanın doğru ve yanlış arasında karar verme kabiliyetini felç eder. Din, özü ve niyeti itibarıyla insanın kötülük kabiliyetini azaltayım derken artırabildiği gibi, özgürlük kabiliyetini de felç edebilir. Bu muhtemel tehlikelere, birçok 'din adamının' veya sözde dindarların dini, dünyevi çıkar ve itibar elde etmek için insanları istismar etmelerini de ekleyelim. Semitik-İbrahimi monoteist dinin son iki versiyonu olan ve ortaçağlar boyunca geniş coğrafyalarda çok sayıda müntesibi olan Hıristiyanlık ve İslam dinleri açısından bu bahsettiğimiz tehlikeler nasıl vuku bulmuştur?

Bu iki dinin kurucu peygamberlerinin hayatında ve Tanrıdan aldıkları vahiylerde insanlığa dava/doktrin olarak sundukları; iman, ibadet ve ahlakıdır. Bu içerik Hıristiyanlıkta İman ve Sevgi; İslam'da ise, Tevhid ve Adalet olarak özetlenir. Bu davaya davet yöntemleri ise, esas itibarıyla Hz. İsa'nın yaptığı ve Kuran'ın dediği gibi "Hikmet, güzel öğüt ve tartışmadır." (16/125) Hıristiyanlıkta kurtulduğumuz için iyi işler yapmamız gerekirken; İslam'da kurtulmamız için iyi işler yapmak zorundayız. İslam'da kurtuluş, Salih amelin<sup>3</sup> hesabı iken; Hıristiyanlıkta kurtuluşun cevabıdır.

Bu iki dinin kurucu metinlerinde (Kuran'da biraz daha fazla) az da olsa şiddet unsuruna rastlanır. Ancak bu şiddet, dava ve doktrinini yani özün bir parçası değildir. İnananlar gurubunu kendilerine "düşman" olarak görenlere karşı kendilerini korumak için verilmiş ruhsattır ve son derece normaldir. Şiddet unsurunun kurucu metinlerinde azlığı veya çokluğu, karşılaşılan tarihi-

1 Vuruşma, birbirini öldürme, TDK Sözlüğü, <http://tdkterim.gov.tr/seslisozluk/?kategori=yazimay&kelimesec=038652> (editör notu).

2 Fromm, Erich, Psikanaliz ve Din. Çev: Şükrü Alpagut. İstanbul, 1990, s. 34.

3 İyi, doğru, hayırlı iş. (editör notu).



politik şartların gereğine ve biraz da kurucu peygamberin psikolojisine bağlıdır. İnsanın akli ve ahlaki zaafı dinde kurnazlık (din istismarı) ve bağnazlık (şiddet ve dogmatizm) olarak aktüelleşir. Politika içinde bu zaafı devlet erkiyle birleştiği zaman doğan tehlike insanlığın hafızasındadır. Bundan dolayı, reel politikadan dinsel söylemi uzak tutmak (laiklik), politik süreç özü itibarı ile dini-ahlaki bir süreç olmasına rağmen hayırlı bir çözümdür. Politik faaliyet, ahlak ile olan zorunlu ilişkisinden dolayı, Tanrının gözü önünde ve onun ahlaki talepleri çerçevesinde (imana dayanarak); fakat eylem türünün kompleksliği ve dinin toplumsallaşmasının doğurabileceği tehlikelerden dolayı, dini söyleme başvurmadan gerçekleştirilmesi gerekir. Bireysel düzlemde bu tehlikelerin önüne geçmenin yolu ise, dini düşünceyi ve dindarı dogmatizmden uzak tutarak kritiğe, bilgi ve düşünceye açık olmaktır. Aslı itibarıyla fanatik ve dogmatik olan; dinler değil, insanlardır.

## 1. HİRİSTİYANLIKTAKİ DURUM

İlk Hıristiyanlar bilindiği gibi ilk üç yüz yıl Roma'nın baskı, şiddet ve zulmüne maruz kalmış ve 4. yüzyılda Konstantin'in Hıristiyanlığı Roma'nın resmi dini kabul etmesiyle bu durum sona ermiştir. Roma devletiyle birleşen Katolik kilisesi giderek 6. yüzyıldan itibaren şiddeti teolojik olarak meşrulaştırmaya başlamıştır.

Ortaçağda gerek içerde (mezhep savaşları) gerekse dışarıda (Haçlı Seferleri) şiddete başvurulmasının teolojik gerekçesi yukarıda bahsettiğimiz iki motivasyonla kendilerinden olmayan insanların (pagan ve kâfirlerin) ebedi kurtuluşlarından kendini görevli/sorumlu hissetmesidir. Kendini yeryüzünde Tanrının yanılmaz iradesinin temsilcisi olarak gören Kilise, hayatın bütün alanlarında (eğitim, bilim, ekonomi, siyaset vs.) kendi görüşünü insanlara zorla dayatmıştır. Örneğin Saint Thomas Summa Theologia'da şöyle diyordu: "İnsanın ruhuna hayat veren imanı ifsad etmek, sadece dünyevi çıkar sağlayan sahte para basmaktan daha ağır suçtur. Kalpazanları öldürmekte tereddüt etmiyorsak, sapıkları evleviyetle öldürürüz." (Summa, II,1 quest II,3) Kilise'nin tek kurtuluş şansı olduğu ve Papa'nın da Hz. İsa'nın vekili olduğuna inanan müminler, böylesine olağan dışı bir kurumun üyeleri oldukları ölçüde yoğun bir narsizm geliştirebilmişlerdir.

Katoliklik önce Reformasyonla (Protestanlık) kendi içinden gelen başkaldırıyla; daha sonra da burjuvazinin başkaldırısıyla (laiklik, sekülerizm) bu tahakkümden vazgeçirildi. Katolik Kilisesi II. Vatikan Konsili (1962–1965) vasıtasıyla Ortaçağ'daki bu büyük yanlışını düzeltmeye çalıştı. 19. yüzyılda milliyetçilik-ırkçılık ve ulus devlet fikriyatının yükselmesiyle Batıda dinsel bağnazlığın yerini etnik bağnazlık almış ve bu fikriyatın yükselmesi, ikinci dünya savaşına sebebiyet vererek milyonlarca insanın telef olması sonucunu doğurmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra demokrasi ve hukuk devletinin gelişmesine paralel olarak kurulan AB ve BM gibi örgütler bugün ulaştığımız nisbi barış ortamını hazırlamıştır.

İslam'ın tarihine gelecek olursak; daha peygamberin ölümünün üzerinden 30 yıl geçmeden büyük bir iç savaş (Cemel ve Siffin Savaşları) yaşanmıştır. Bu savaşın üç tarafı vardı: 1. Hz. Ali ve taraftarları (Şia), 2. Hariciler, 3. Muaviye ve avanesi. Hz. Ali, daha önce Hz. Ebubekir'in zekâtı merkezi otoriteye vermeyi reddeden kabileleri boyun eğdirmek için girdiği savaşa ben-

zer olarak, merkezi otoriteyi tesis etmek için savaşıyordu; Muaviye, kabile asabiyeti ve dünyevi iktidar (saltanat) için savaşıyordu; Hariciler ise bedevi kökenleriyle sert tabiatlı, dar ufuklu, bağnaz dini saikle savaşıyorlardı (la hukme illa lillah).<sup>4</sup> Görüldüğü gibi bu savaşta teoloji (Hz. Ali), dünyevi-siyasi ihtiras (Muaviye) ve kültür sosyolojisi (Hariciler) iç içedir. Bu savaşın taraftarlarını kurnazlık, bağnazlık ve dürüstlük olarak da yorumlayabiliriz.

Savaşın galibi kurnazlık, kabile asabiyeti ve dünyevi iktidar tutkusu oldu (Emevi saltanati). İslam'ın ilk yüzyılı bir sürü siyasi-dini saikli iç ayaklanmalar ve bunların bastırılmasıyla geçti. II. yüzyılda oluşmaya başlayan Sünni Ortodoksi, hızla genişleyen ve çok sayıda gayr-i Müslim nüfusu barındıran imparatorluğun sosyal-hukuki raconunu, Kur'an ve sünnete dayanarak kurdu. İlk yüzyılda kendi kendini yiyen İslam toplumu, II. yüzyılda gayr-i Müslimlerin burnunu katmadan onlarla birlikte yaşam hukukunu (zimmilik)<sup>5</sup> kurmayı başardı. Bu çözümü, elbette ki bugünkü demokratik toplumlardaki farklı din ve inanç guruplarının sahip oldukları haklarla mukayese edemeyiz. Kendi dönemi ile mukayese edildiğinde, görece ileri olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir.

## 2. İSLAM'DA DURUM

İslam imparatorluklarının egemenlik çağlarını Katolik kilisesinin egemenlik çağlarıyla mukayese ettiğimizde; bünyesindeki kendinden olmayanlara karşı daha barışçıl ve toleranslı muamele etmesinin teolojik kökenine gelecek olursak, bunun nedeni, Kuran'ın Müslümanlara olan iki direktifidir: 1. Dinde zorlama yoktur, 2. İnsanların ebedi kurtuluşları Allah'a kalmıştır; Müslümanlar bunu temin etmekle sorumlu değildir. Bu düşünceyi birkaç ayetle örnekleyelim:

"Müslümanlar, Yahudiler, Sabiiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve Müşrikler... Allah, kıyamet günü bu farklı inanç gurupları hakkındaki hükmü verecektir. Şüphesiz Allah her şeye şahittir." (22/17)

"Siz iyiliklerde birbirinizle yarışın; hepinizin dönüşü Allah'adır. O size ihtilafa düştüğünüz hususları bildirecektir." (5/48)

"Herkesin bağlı olduğu, yöneldiği bir (yorum, mezhep, din, ideoloji) yön vardır. Siz iyiliklerde birbirinizle yarışın." (2/148)

"Cennete kimin gireceği ne sizin (Müslümanlar) ne de Kitap ehlinin istemesine (zannına) göredir." (4/123)

"Rabbin isteseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Hal böyleyken, sen mi insanları mümin olmaya zorlayacaksın?" (10/99)

"Dinde zorlama yoktur." (2/256)

"Deki: Hakikat Rabbinizden (gelmiş)dir, dileyen iman etsin; dileyen de inkâr etsin." (18/28)

4 "Allah'dan başka hüküm veren/koyan yoktur" (ed notu).

5 Gayri Müslimlerin ödedikleri vergi karşılığı askerlik gibi hizmetlerden muaf tutularak güvenliklerinin garanti altına alınması.

Batıda 18. yüzyıldan itibaren laiklik ile sağlanmaya çalışılan toplumsal barış, İslam toplumlarında daha önceden dini müsamaha ile temin edilmiştir. Müslümanlar, gayri Müslimlerin - savaş durumu hariç - canına, malına, dinine ve diline müdahale etmemişlerdir. Oysa Ortaçağda Kilise, daha sonra oryantalizm, şimdilerde ise medya İslam dünyasındaki gerçekliği büyük ölçüde çarpıtarak, ötekileştirerek, karikatürize ederek anlatmıştır ve anlatmaktadır (İslamofobi-a). Osmanlı hâkimiyeti döneminde altı yüzyıl boyunca Ortadoğu halkları, yüzlerce etnik köken, din ve mezhep farklılığına rağmen, barış içinde ve bir arada yaşamışlardır. Başta iki dünya savaşı olmak üzere, yirminci yüzyıldaki bütün savaşların ana nedenin din değil, Milliyetçilik-Ulus-Devlet fikriyatı ve ekonomi olduğu herkesin malumudur. İslam dünyasında İsrail'in kurulmasından sonra, Filistinlilerin şiddete maruz kaldıktan sonra şiddete başvurmasının sebebi din değil, yurtlarının, özgürlük ve onurlarının çiğnenmesidir. Son 20 yıldır İslam dünyasında Amerika'ya karşı oluşan kin, nefret ve şiddetin kökeninde de yine bu ülkenin İsrail'in uluslararası hukuka aykırı politikalarına verdiği destek, halklarının demokratik iradesini temsil etmeyen mevcut Arap yönetimleriyle girdiği ilişki ve son olarak da Afganistan ve Irak'ı işgali vardır. Bazı Avrupa ülkelerinin de bu bağlamda teröre hedef olması, işgallerde ABD ile girdikleri işbirliği ile ilgilidir. Şiddetin ve şeklinin "savaş"dan "terör"e dönüşmesinin asıl nedeni İslam değil, mağdurların çaresizliği ve mağdurlarla egemenler arasındaki güç orantısızlığıdır (asimetrik savaş). Eğer olaya Nietzscheci bir psikoloji ile bakarsak, İnsanları intihar bombacısı haline getirip kendilerini patlatan dinamik, ezilmenin, horlanmanın ve zayıflığın doğurduğu hınçtır. İslam ise, her iki taraf için savaşı meşrulaştırmada araç olmaktadır: 'Terör dini', 'Direniş Dini'.

# GÖÇ ALAN ÜLKELERDE DİN ÖZGÜRLÜĞÜ: ALMANYA ÖRNEĞİ

*Marianne ZEPP*

Almanya bugün göç alan ülke olarak kabul ediliyor. Bu gerçeğin resmi olarak kabul edilmesi yaklaşık otuz yıl sürdü ve bu arada göçmen işçiler ve siyasi mülteciler Almanya'ya gelmeye devam etti. Bugün Almanya'da 3,3 milyon Müslüman yaşıyor. Bir milyonu Alman vatandaşı olan bu grubun yüzde 90'ı ise Türkiye kökenli.

Bu olgunun yeni bir ulusal öz-yorum açısından anlamı ne olabilir? Devlet, siyaset ve din arasında yüzyıllardır süregelen dengeli ilişki değişir mi, değişirse ne yönde değişir? Almanya'daki 'egemen kültür' tartışması, modern devletin de belli bir değerler sistemine ihtiyacı olduğu düşüncesinin bir göstergesi. Ve bu değerler sisteminin, ancak, tarihi deneyimlerden, kültürel kalıplardan ve bunlardan türetilmiş davranış biçimlerinden oluşan bir bütün olarak var olabileceği söyleniyor. Açıkça dile getirilmese de, söz konusu tartışma, bir taraftan 19. yüzyılın olumsuzluklar içeren ulus kavramına dayanırken, diğer yandan da Hıristiyan kökenli Batı dünyası geleneğini geri çağırıyor. Egemen kültür kavramının ve bu kavramın arkasındaki siyasi niyetin işlevi, hayali bir çoğunluk toplumunun dünya görüşünü egemen kılmak ve diğer farklı kültürleri dışlamaktır. Bu kavram bir yandan da sınıf ve toplumsal katmanların bölgesel farklılıklarını ve değer yargılarını ortadan kaldırarak bir tür benzeşme yaratıyor. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, egemen kültür kavramı, muhafazakâr elitlerin elinde kelimenin tam anlamıyla, anlamının gücünü de savunan bir çatışma kavramı haline geliyor.

Almanya örneğinde devlet, siyaset ve dini cemaatlerin bugün ve gelecekte nasıl işleyeceğini anlamaya çalışıyorsak şayet, yukarıda sözü edilen şekilde bir kavramdan yola çıkmak imkânsız. Bu nedenle ilk olarak toplum ve siyasetin dönüşme yeteneğini derinlemesine inceleyebilmek adına, ulusal hususiyetleri anlamaya çalışmak gerekir.

## 1. HUKUK DEVLETİNİN TEMELLERİNDEN BİRİ OLARAK DİN BARIŞI

Almanya'nın kendine özgü gelişiminin altında yatan, mezheplerin ayrışması deneyimidir. Bu ayrışma 16. ve 17. yüzyıldaki korkunç din savaşlarının sonunda varılan uzlaşmanın bir sonucudur. Bu dönem, devletin zor koşullarla baş edebilmek için bir araç olarak keşfedildiği ve ayrıca iki aynı güçte tarafın savaşı bitirmek için uzlaşma arayışları sonunda anlaşmaya vardıkları bir dönemdi.

Vestfalya Barış Anlaşması Orta Avrupa'da 30 Yıl Savaşları'nı bitirdi ve oluşmaya başlayan modern devleti barışın güvencesi olarak kabul etti. Onlarca yıl süren korkunç savaş, modern devlete ek bir meşruiyet kazandırmış oldu. Bu devletin, imparatorluğun iç düzeninde belirleyici olması bekleniyordu. Bölgesel güçlerin birliğinden oluşan parlamentonun temeli, her iki mezhebin eşit kabul edilmesine uygundu. Din sözleşmesi ve din barışı, toprak sahiplerine, soylulara, "ius reformandi" yani din ile ilgili sorularda karar verme yetkisini garantiledi ve böy-

lece bu sınıfların iktidarını genişleterek devlet gücü olmalarına katkıda bulundu. Bu formül Almanya'da başlayan Reformasyon'un bir sonucu olarak, bireyin din ve inanç konusunda özgür olduğunu söyleyen ruhanî düşünceye dayanıyordu. Siyasi iktidarın bir siyaset konusu olarak, yani siyasi gücü elinde bulunduranların pazarlığı olarak anlaşıldığı diğer Avrupa ülkelerinin aksine, Almanya'da bir imparatorluk hukuku oluşması yine Almanya'ya özgü bir olguydu. Bu durum da Almanya'nın federal bir devlete doğru evrilmesini hızlandırdı. Zira savaştan sonraki olağanüstü koşullardan ötürü hızla biçimlenmek zorunda kalan devlet, topraklarla sınırlandırılmıştı ve hukukun koruyuculuğu ve hukuku koruyan kurumlar sayesinde bir bütün oluşturabiliyordu.

Bu barış anlaşması, Alman ülkelerinin selevi olan Kutsal Roma İmparatorluğu'nun içindeki mezhep ilişkilerinin düzenlenmesi sayesinde oluştu. Bu gelişmenin en önemli sonucu, sadece reformatörlerin din barışına dahil edilmiş olması değil, her iki mezhebin de hukuk karşısında eşit sayılmasıydı. Bugün bu gelişme, barışın, modern hoşgörü düşüncesini de beraberinde getirdiği ve böylece kiliseleri ve serfleri, inançla ilgili keyfi baskılardan koruduğu şeklinde yorumlanıyor. Ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nda inançlara gösterilen hoşgörüyü ve bu hoşgörüden doğan inanç ve vicdan özgürlüğünü Vestfalya Barış Anlaşması'na borçlu olduğumuz düşündürüyor.

Her iki taraf da, hakikati kendisinin temsil ettiği, yani dinin bütünselliğinin dünyevi iktidar için de geçerli olduğu düşüncesinden vazgeçmedi. Hukukun meşruiyetinin dinden kaynaklandığı iddia edildi. Devlet ancak ruhani ve iktisadi çöküşün oluşturduğu meşruiyet boşluğunu doldurdu ve hürriyet ve barışın garantörü rolünü üstlendi. Devletin işlevsel boyutunun yükseltilmesine, teolojik ve savaşın sonuçlarından kaynaklanan hayatın bireyselleşmesi tekabül eder. Bunlar insan hakları politikasının ve onun esasının önkoşulları olmuştur. Din özgürlüğü ve bu özgürlüğün getirdiği bireyselleşmenin kabul edilmesi ve de kamusal dinin icra edilmesi ile bireysel ibadet arasında ayırım yapılmasıyla, kamusal ve bireysel alanlar da ayrılmış, yani devlet ve toplum ayırımı oluşturulmuştur ve böylece din özgürlüğü insan haklarının çıkış noktası olarak kabul edilmiştir. Din, bütün kamusal önemine rağmen Vestfalya Barış Anlaşması'ndan itibaren özel alan olarak düşünülebilir. Toprakların dini beraberliği Alman federalizmini güçlendirdi. İmparatorlukta, yani şehirlerde ve çeşitli bölgelerde farklı dinlerin bir arada olması dinler, nötr ve dini tolerans sahibi bir devlet yapısının oluşumunu mümkün kılar. Mezhepler, devlete entegre olsalar da, bağımsız tüzel kişilikler olarak biçimleniyor.

## 2. ULUS VE MEZHEPLERİN REKABETİ

18. yüzyılda ulusun homojenleştiren bir düzen olduğu düşüncesi giderek yerleşti. Ulus devlet, bir uzlaşma ve birleşme prensibine dönüştü. Dini bağlardan, dinin bir değerler merkezi olduğu düşüncesinden vazgeçilmedi. Yapılan daha çok kutsal dini unsurların devlet sembolleri arasına katılmasıydı. Almanya'da görüldüğü şekliyle çok mezheplilik, homojenleşme düşüncesi üzerine kurulan ulus devlet için bir sorun teşkil ediyordu. Bu soruna Almanya'da bulunan çözüm, ulusun mezhepleşmesi oldu. Bu gelişme, mezhepler arasında bir hiyerarşinin oluşması, Katoliklik ve Protestanlık arasında giderek artan rekabetle beraber ilerledi. Homojenleştirme çabaları,

bir taraftan da bir ulus içindeki etnik farklılıkların abartılarak vurgulanmasını beraberinde getirdi. Dini bağlar, etnik ve kültürel unsurlarla birleştirildi ve kolektif kimlikler oluşturmak için araçsallaştırıldı. Bu, bugün de rastladığımız bir süreçtir. Ulus devletlerin içinde artmaya başlayan bu çoğulculuk, o dönemde de olumlu değerlendirilmiyordu. 19. yüzyılda mezhep bazındaki yorum tartışmaları, ulus içindeki iktidar savaşlarına dönüşerek yozlaşmaya başladı. Kendi tarihinin ulusal bellek olarak yerleşmesini sağlayanlar, kendi değerlerini, kendi sembollerini ve ritüellerini ulusunkilerle özdeşleştirebilenler, toplumun kanaat önderleri oldular ve devlet politikalarını etkilemeyi de umabilecekleri bir konuma geldiler.

Almanya'da 19. yüzyılın sonundaki Bismarck döneminde Luther Protestanlığı'nın devlet dini olması olarak kabul edilmesi yönünde çabalar gösterildi. Almanya'da 1860'tan bu yana mezhepleşme yönünde ulusal-protestan bir hareket ve güçlenen siyasi milliyetçiliği takiben bütün Katolik ve ultra-montanist hareketlerin dışlanma çabalarını gözlemliyoruz. Bu gelişmelerin öncüleri arasında, ruhban sınıfından olmamakla beraber Protestan misyonuna bağlı bir örgütlenme olan Gustav-Adolf Dernekleri ve Protestan Birliği gibi kiliseye bağlı sosyal gruplar da yer alıyordu. Bu noktada bir kültürler savaşı başladı: Hedefi Protestanlığın kültürel ve ulusal anlamda hâkimiyetiydi. Bu çabalar Birinci Dünya Savaşı ve Weimar Cumhuriyeti döneminde de devam etti. Protestanlığın eğitim, vicdan hürriyeti, dinsel öznellik, bilime yakınlık, siyasi özerklik ve ilerleme düşüncelerine vurgu yapan ve bu mezhebin üstünlüğünü savunan Protestan bir kültür ideali oluşturuldu. Belli çevrelerde sosyal anlamda bütünleştirici bir etki yaratan bu idealin, bir yandan da kültürel ve sosyal anlamda dışlayıcı hegemonyal istekleri vardı. Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve daha çok 20'li yıllarda adı geçen kültür ideali ulusalcılıkla harmanlandı ve böylece antisemitik ve ırkçı dünya görüşleri ortaya çıktı. Bu bağlamda ulus, Protestan inancından çıkarım yapılan bir düzen olarak anlaşılıyordu. Protestan inancı ve özellikle de Luthercilik Alman ulusunun yaradılış miti haline geldi. Bu mit, Alman kabilelerinin Protestanlık çevresinde bütünleşmesi anlamına geliyordu. Bu oluşum Fransa'yla olan sınır çatışmalarında siyasi olarak kullanıldı. 1817–1946 yılları arasındaki Protestanlığı ve Lutherçiliği anma kutlamaları gizemli ulusal kutlamalara dönüştü ve doruk noktasına 1883 yılında Luther'in 500. yılı kutlamalarında ulaştı. Böylece Nasyonal Sosyalistlerin Alman vurgulu Hıristiyanlığının yolu açıldı. 1933 yılında yapılan "Postdam Günü" devlet, ulus ve Protestanlık birliğinin sembolü ve sahnelendiği tarih oldu ve Postdam Garnizon Kilisesi'nde yapılan bir devlet töreniyle Nasyonal Sosyalistlerin çoğunlukta olduğu ilk meclis açıldı.

Muhafif Katolikler ise erken Yeni Çağ literatürüne dayanan ve Alman Romantizmi'ni ve özgürlük savaşlarını temel alan bir karşı hareket geliştirdiler. Bu hareketin toplumsal dayanakları avcı hareketi ve Katolik azizlerinin halk kahramanı olarak ulusal anlamda özdeşleşilen figürler haline dönüştürülmesiydi. Bunların arasında Gustav-Adolf Dernekleri'ne karşı kurulan Bonifatius Dernekleri de vardı. 30 Yıl Savaşları'nın Katolik komutanı Tilly ulusal bir figür olarak, bir "yabancı" olan İsveç Kralı Gustav Adolf'un karşısında konumlandırıldı.

Alman federalizminin kaynağı olan eski imparatorluk düşüncesi, Protestanlığın bölünerek sona erdirdiği birliği yeniden kurmak istiyordu. Lutheryanizm'e karşı olanlar sapkınlık, dünyevilik, ahlaki-etik yozlaşma yanlısıydı ve Protestanlığın yanlış yollara sapmış bir inanç sistemi olarak siyasi ve kültürel anlamda aşağılanması neden oluyordu. Burada işlevsel anlamda

çevrelerin içlenmesi ve dışlanması da vardı. Almanların öncüsü olan Bonifatius gibi akla yatkın semboller kimlik oluşturmada yardımcı oluyordu. Katolik avcı dernekleri Weimar Cumhuriyeti'nde komünizm ve sosyalizme karşı ulusal savunmanın göstergesi olarak kullanılıyordu. Ancak Katolik milliyetçilik yine de Protestanlık'ın yarattığı etkileme gücüne ulaşamadı. Protestanlık, Prusya tarih bilimi ekolü sayesinde yorum üstünlüğü olduğunu iddia ediyordu. Bu tarih bilimi ise önemli aydınların Protestan burjuvazisinin üzerinde etkili olmasını sağlıyordu. Katolikler ise eğitilmiş Alman burjuvazisi içinde azınlıktaydı.

### **3. ÇOĞULLAŞTIRMA VE VATANDAŞLIK**

Ancak Almanya'da Hollanda'da olduğu gibi bir pillarisation (mezhep bazında toplumsal ayrışma, mezhepçilik) modeline muhalefet oldukça erken başladı. Burada modern vatandaşlık modelinin ilk adımları olarak mezhep partileri kuruldu. Aynı tür partilere Weimar Cumhuriyeti'nde devletin demokrasiye katılım aracı olarak rastlamak mümkündür.

Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte başlayan sekülerleşme ve modernleşme korkularına Hıristiyanlıktan türetilen mitolojik anlatılarla karşı çıktı. Ulus öncesi bir döneme ait, mitsel-dinsel-siyasi bir 'Hıristiyan millet' tasarımına bu geri dönüş Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da Hıristiyan zihniyeti ve Alman halkı arasında bütünleştirici bir faktör oldu.

Böylece 1945'ten sonra Nasyonal Sosyalizm yıllarındaki sekülerleşme eğilimlerine tepki olarak "Batı" kavramı oluştu. Bu kavram bir yandan da 'Hıristiyan Avrupa' düşüncesinin temelini teşkil ediyordu. Bu düşünceye Türkiye'nin AB'ye üyeliği tartışmalarında da bugün hala atıfta bulunuluyor. Anlaşılan o ki bu türden düşünceleri her an yeniden üretmek ve hazır bulundurmamak mümkün.

### **"BATI" KAVRAMINA HANGİ ÇOĞULCULUK TASARIMIYLA KARŞI DURULABİLİR?**

Bugün devletin kurumlarına da yansımış, çok dinli bir topluma dönüşüm sürecinden bahsetmek mümkün olmasa da, Almanya'da giderek kamuoyu önünde söz alan İslamın dayatmaları bu dönüşüm sürecini tetikliyor ve hızlandırıyor. Bu durum, Hıristiyanlık üzerine oturtulmuş bulunan milli değerler için de bir dayatma anlamına geliyor. "Avrupa" kavramı, artık siyasi bir coğrafya kavramına dönüşüyor. Bu kavram, Herber'den bu yana 'Doğu'yu dışlayan, Türkiye'yi Avrupa'nın ve Almanya'nın dışında konumlandıran bir söyleme dönüşmüş durumda. Bu söylem doruk noktasına Alman Romantizmi'nde ulaşmış ve İslam'ın monolitik olduğu yönünde bir algı oluşmuştu: Köktendinci İslam ve Oryantalizm birbirlerine hizmet eder argümanları tarihi değildir, özcüdür. Türkiye'ye karşı oluşturulan bu dışlama söylemi, bugün Avrupa'daki Müslümanlara takınılan tavrı da belirliyor.

İslam'ın ve Hıristiyanlığın Avrupa'da ortak bir gelenekleri olduğuna karşı görüşler, kültürcü argümanlar öne sürüyor: Birinci olarak, Müslümanların Orta Çağ'dan bu yana Avrupa'da olduklarına işaret ediliyor. İkinci nokta, İslam'ın Avrupa kültürü üzerindeki kültürel etkisi, ve

üçüncüsü de ABD kaynaklı, Abrahamizm olarak adlandırılan ve tektanrılı dinlerin ortak dini köklerine atıfta bulunan yorum.

Almanya'daki Devlet Kilisesi Hukuku uyarınca bugünkü toplumda Müslümanların korporatif bir örgütlenmeye sahip olmaması, Almanya'ya özgü bir sorun oluşturuyor. Fransa ve İngiltere'de dindarlık, entegrasyon açısından temel bir tehdit olarak algılanırken, Almanya'da daha çok anayasal sorunlar ön plana çıkartılıyor. Ancak bu husus, Almanya'daki tartışmada, kültürel etkileşim, bireysel ve kitlesel kimlikler ve aidiyet savaşı gibi etkenlerin yer almadığı anlamına da gelmiyor.

Böylece Almanya'daki Müslümanlar'da, İslam'ın farklı yorumlarını azaltan, kendi özünü kendi oluşturan bir kimliğin oluşturulma sürecine girildiğini izliyoruz. İkinci nesil, göç tecrübesine ve aykırılık tecrübesine bir tepki olarak kendine özgü ve çoğunluktan farklı olan bir kimlik yaratmayı deniyor.

Bu gelişmeye paralel olarak Almanya Müslümanları Merkez Konseyi Devlet Kiliseler Yasası'nı kabul ediyor ve bu sisteme dahil olmak için uğraşılıyor, yani dernek statüsünde, kamu hukuku uyarınca örgütlenmiş bir kurum kuruyor. Ancak bu katılım çabaları sayısız sorunu da beraberinde getiriyor. Bunların bazıları, temsil sorunsalı, İslam dininin etnikleştirilmesi ve toplumdaki radikal ve dışlayıcı eğilimler. Bunların arasında ümmetin, yani bütün Müslümanların cemaati, bir toprağı olmaması ve her cemaatin hayatını dini kurallara göre organize edebileceği bir halifelik ve millet sistemi talebi ile ortaya çıkmasıdır.

Burada söz konusu olan içinde bulunulan sisteme yamanmak değil, ruhani ve ahlaki olarak direnerek İslami bir kimliği ayakta tutmak. Devlet kurumları tarafından kriminalize edilmenin fazla etkili olmadığını örnekler gösteriyor: 2003 yılının Ocak ayında Filistinli Hizbullah Tahrir'in örgütünün yasaklanması, örgütün yeraltına inmesine neden oldu. Ayrıca bu grupların radikal sağ ve antisemit gruplarla ittifak kurmaları tehlikesi de var.

Gelinen ülkenin etkileri bugüne kadar çok araştırılmadı: DİTİB örneğinde olduğu gibi dolaysız siyasi bir etkiden söz etmek bu bağlamda mümkün mü acaba? Göçmenlerin kafasında göç edilen ülkeyle ilgili nasıl bir tablo var? Bu tabloyu göçün nedenleri etkiliyor mu? Siyasi ve sosyal nedenlerden ötürü bir kaçış mı bu, yoksa göçmen işçilerde olduğu gibi şahsi olarak tercih edilen bir göç mü söz konusu olan? Örneğin, Orta Doğu'daki savaşların Almanya'daki Müslümanların dışlanmasında rolü nedir? Genç kadınlar için İslami yaşam, özgürlük potansiyeli içeren yeni bir eğilim. Artan Avrupalılaştırmanın etkileri ne olacak?

## **GELECEĞE BAKIŞ VE HEINRICH BÖLL STIFTUNG'UN ÇALIŞMALARI İÇİN ÇIKARIMLAR**

19. ve 20. yüzyıldan bu yana insanlar kiliselere bağlı kurumların dışında bir dindarlık arayışı içindeler: Günümüzde bir din pazarı oluşuyor ve "dinlerin dönüşü" son yıllarda dinin siyasi önemini de artırmış bulunuyor.

Günümüzde dini inançların öncelikli güdüsünü çoğulcu toplumlardaki kültürü baz alan öz tanımlamalar oluşturuyor. Ulusaşırı göç hareketleri bu etkileri akışkanlaştırıyor ve yeniden yo-



rumlanmasına neden oluyor. Buna ulus devletin ve bu devletin homojenleştirme çabalarının popülerliğini yitirmiş olmasını da eklemek gerek. Bu gelişmeler ışığında toplumdaki çoğunluğun kültürü betimleme gücünü elinde bulundurduğu iddiası geçerli değil artık. Eliter bir güç iddiasının karşısına giderek karşılıklı kabul etme kültürü talebi çıkıyor.

Almanya'da, diğer Avrupa ülkelerinin aksine, bu yeni durum karşısında devlet ve kilisenin ilişkileri yeniden düzenlenmedi; bunun yerine Hıristiyan olmayan dini cemaatler korporatif oluşumların formal koşullarını yerine getirerek, Alman devlet kiliseleri yasasından faydalanabilmeleri için uyum stratejileri uygulamaya başladı. Ancak her iki kilise de etik-ahlaki tartışmalara yorum getirmeye devam ederken, diğer dini cemaatlerin sesi neredeyse hiç duyulmuyor. Bunun yerine, özellikle İslam'ın demokrasi öncesi değer yargılarına sahip olduğu iddiası çoğu kez skandal yaratacak biçimde dile getiriliyor.

Heinrich Böll Stiftung'un çalışması işte bu noktada başlıyor:

### **İlk atılması gereken adım bir durum tespiti:**

- Bu duruma karşı şimdiye kadar AB'de ve ulusal düzeyde, kamu politikası, kurumlar, dini cemaatlerin çıkarları ve toplumda tartışılan ve tanımlanan kimlikler bağlamında ne tür din politikaları geliştirildi?
- Devlet ve din, demokratik ve dini değer yargıları arasındaki kritik alanın durum tespiti.
- Demokrasinin temel siyasi prensibi ve sosyolojik bir bulgu olarak çoğulculuk (dünya görüşü olarak tarafsız bir devletin çatısı altında dünya görüşü olarak çoğulcu bir toplum).
- Devlet kurumlar ve oluşmuş ve oluşmakta olan dini cemaatler arasındaki ilişkiler ve dini cemaatlerin devlet yasaları bağlamında uygun sosyal ve siyasi varlığı.

### **Perspektifler nelerdir?:**

- Almanya'da var olan dini cemaatlerin çeşitliliğinin artırılması.
- Dini grupların katı oluşumlar olduğu paradigmasından vazgeçmek ve senkretizm (bağdaştırıcılık) ve bireysel dinsel gibi ampirik verilere yönelmek.
- Kültürel karşılaştırmalarla genişleme: Anlam, sivil toplum, direniş gibi modernleştirme çabalarının kaynağı olarak din; tüm dünyada din ve insan hakları.

### **Hangi hedefleri detayda takip edebiliriz?:**

- Tartışmanın nesnel, dinden bağımsız ve pragmatik olarak ele alınmasını sağlamak.
- Kavramların açıklanması ve olguların düzenlenmesi.
- Din siyaseti konusunda birbiriyle bağlantılı yürütülen ulus düzeyindeki tartışmalara karşılaştırmalı bakış.
- Kilise bağlamında din ve din karşıtı refleksler karşısında dini, sol-liberal bir bakış açılarından irdeleme imkânı.
- Çatışma analizi yaparak, çözüm önerileri geliştirebilecek siyasi bir yönelmenin geliştirilmesi.

- Bilim insanları ve pratikte çalışanlar (eski çalışanlar da dahil edilerek) arasında bir tartışma ağı oluşturmak.
- Yerel sorun çözücüler (pedagoglar, sosyal danışmanlar vb.) arasında bir network oluşturmak.
- Din kaynaklı bir çatışma vb. söz konusu olduğunda bir tartışma platformu önerilmesi ve oluşturulması.
- Yeşiller Partisi'ne öneri: Yeşiller arasında farklı din politikaların tartışılması için tarafsız bir platform oluşturulması.

### **Hedefleri hayata nasıl geçirebiliriz?:**

- Doktora programı (2 sempozyum, bir yayın).
- Herkese açık sempozyumlar, forumlar ve uzman tartışma toplantıları.
- Kilise toplantılarına katılım, din siyaseti tartışma toplantılarından faydalanma.
- Dizi yayınlar, dosyalar, İnternet yayınları.
- AB çerçevesinde liberal sol politikacılar için eğitim programları.

### **KAYNAKÇA:**

Anderson, Benedict:

Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes. Frankfurt.a.M. New York 1996.

Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.):

Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. /New York 2004.

Hartmut Lehmann (Hg.):

Transatlantische Religionsgeschichte. 18. bis 20. Jahrhundert. Göttingen 2006.

Gabriel Motzkin, Yochi Fischer (Hg.):

Religion and Democracy in Contemporary Europe, London 2008.

Meinhard Schröder:

350 Jahre Westfälischer Friede. Verfassungsgeschichte, Staatskirchenrecht, Völkerrechtsgeschichte. Trier 1999.



## ÖZGEÇMİŞLER

### **Asgar Ali ENGINEER**

1940 yılında Rajasthan'da doğdu. Hintçe, İngilizce, Urduca, Arapça, Farsça, Gujarati ve Marathi dillerini biliyor. Ujjain'deki Vikram Üniversitesinin inşaat mühendisliği bölümünden mezun oldu. Tefsir, Hadis ve İslam Hukuku üzerine eğitim gören Asghar Ali Engineer'in başlıca çalışma alanları, büyük ilgi duyduğu fıkıh ve yazılı metinlerin anlamlarını çözümlmek. Aldığı çok sayıdaki özel ödüller arasında vizyonu ve çalışmaları için verilen İsveç kaynaklı Doğru Geçim Yolu Onursal Ödülü (Alternatif Nobel Ödülü olarak da biliniyor; Aralık 2004) ile Hindistan İçişleri Bakanlığı tarafından verilen Cemaat Uyumu Ulusal Ödülü (1997) bulunuyor. Üç ayda bir yayımlanan *Indian Journal of Secularism*'in (Hindistan Laiklik Dergisi) editörlüğünü yapan Asghar Ali Engineer üstlendiği çeşitli görevlerin yanı sıra Ulusal Bütünleşme Konseyi üyesi, Mumbai'deki Toplum ve Laiklik İncelemeleri Merkezinin yönetim kurulu başkanı ve yine Mumbai'deki İslamî İncelemeler Enstitüsünün direktörü. Müslümanlık; Müslümanların sorunları; Müslümanlıkta kadın hakları; Hindistan, Güney Asya ve Müslüman devletlerinde cemaatlerin ve etnik grupların sorunları gibi konularda 53 kitabı var. Aynı zamanda, iki haftada bir çıkan *Secular Perspective* (Laik Bakış Açısı) ile ayda bir çıkan *Islam and Modern Age* (Müslümanlık ve Modern Çağ) adlı dergilerin de yayımcısı.

### **Ayşen Candaş BİLGİN**

Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünden mezun olduktan sonra MPhil ve doktorasını Columbia Üniversitesinden aldı (2005). 2005 Eylülünden beri Boğaziçi Üniversitesinde siyaset teorisi alanında bazı temel dersleri vermekte, ayrıca demokrasi teorileri, haklar, adalet teorileri konusunda da dersler vermektedir. Doktora tezi esnasında demokrasi ve anayasal haklar arasındaki olası çelişkiler konusunda çalışmış, adalet ve prosedural demokrasinin olası ayrışmaları üzerine eğilmiş, Rawls ve Habermas'ın temel haklara bakışını karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Halen benzer konular üzerinde çalışmaktadır.

### **Bernice MARTIN**

Londra Üniversitesinde fahrî sosyoloji öğretim üyesi olup özellikle kadınlar açısından dinin kültürle ilişkisi, günümüzde kültürel değişim ve dünya genelinde pentekostalizm hakkında çok sayıda yazılı çalışması vardır. *The Times* gazetesinin edebiyat ekinde de düzenli olarak makaleleri yayınlanmaktadır.

### **Christian SCHMIDTMANN**

Münster, Innsbruck ve Bochum üniversitelerinde tarih, Katolik ilahiyatı, Almanca ve sosyoloji eğitimi gördü. 2004 yılında Katolik ilahiyatı doktorasını aldı. Bochum'daki Ruhr Üniversitesinde Katolik İlahiyatı Bölümünde araştırma asistanı ve modern kilise tarihi konusunda araştırmacı öğretim görevlisi olarak çalıştı. Halen Dortmund Üniversitesinde yardımcı profesör ve bir ortaokulda öğretmen olarak görev yapmaktadır.

Araştırma konuları: modern kilise tarihi, tarih kuramı ve metodolojisi.

## **David MARTIN**

British Academy üyesi ve London School of Economics’de fahri sosyoloji profesörüdür. Sekülerleştirme, dünya genelinde pentekostalizm, din ve siyaset, din ve şiddet, din ve sanat konularında yirmi kadar kitap yazmıştır. Sosyoloji ile ilahiyat arasındaki ilişkiler hakkında da yazıları bulunan David Martin’in makaleleri *The Times* gazetesinin edebiyat ekinde düzenli olarak yayınlanmaktadır.

## **Elizabeth A. SEWELL**

Rusça, Çekçe, Almanca ve Fransızca bilen Profesör Sewell kilise-devlet ilişkileri ve karşılaştırmalı hukuk konularında yazmakta ve ders vermektedir. Brigham Young Üniversitesinin J. Reuben Clark Hukuk Fakültesinde Karşılaştırmalı Hukuk, Karşılaştırmalı Anayasa Hukuku, Uluslararası İnsan Hakları ve Avrupa Birliği Hukuku konularında dersler vermiştir. Kilise-devlet meseleleri konusunda yayımlanmış birçok makalesi ve kitap bölümü olan Prof. Sewell üç önemli kitabın ortak editörlüğünü yapmıştır: *Facilitating Freedom of Religion and Belief* (Din ve İnanç Özgürlüğünü Kolaylaştırmak) ve komünizm sonrası Avrupa’sında hukuk ve din konulu iki kitap. Prof. Sewell ayrıca din özgürlüğü ile ilgili görüşmelerde ABD Kongresine bilrkişilik yapmıştır.

Prof. Sewell, Hukuk ve Din Araştırmaları Uluslararası Merkezinin Yardımcı Direktörü olarak dünyanın dört bir tarafından bilim insanlarıyla ve hükümet liderleriyle düzinelerce konferans ve akademik projenin düzenlenmesinde rol almış ve bunlara katılmıştır. Din özgürlüğü üzerinde etkisi olan yeni çıkarılacak yasalar ve bu konuya ilişkin gelişmeler hakkındaki uzman yorumlarının ve hukuki analizlerin hazırlanmasına katkıda bulunmuş, ABD Yüksek Mahkemesi için uluslararası din özgürlüğü meselelerine dair bir müdahil raporu hazırlanmasına yardımcı olmuştur.

Engin tecrübesiyle merkez için değerli bir kazanç olan Yardımcı Direktör Elizabeth A. Sewell, merkeze girmeden önce Mayer, Brown & Platt avukatlık bürosunun Washington, D.C. şubesinde Temyiz Mahkemesi ve Yüksek Mahkeme Davalar Grubunda görev yapmaktaydı. Prof. Sewell ayrıca ABD Dokuzuncu Bölge Temyiz Mahkemesinde Yargıç J. Clifford Wallace’ın kâtipliği görevinde bulunmuştur. BYU Hukuk Fakültesinden en üst dereceyle mezun olan Prof. Sewell fakülteyken BYU Hukuk Dergisinin de (BYU Law Review) Baş Editörlüğünü yapmıştır.

## **Ferhat KENTEL**

İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi olan Ferhat Kentel, 1965’da Ankara’da doğdu. 1981’de ODTÜ’de İşletmecilik lisans eğitimini tamamladıktan sonra 1983’te Ankara Üniversitesi SBF’den yüksek lisans ve 1989’da Paris, EHESS’ten Sosyoloji doktora derecesi aldı. Fransa’da çeşitli dönemlerde misafir öğretim üyesi ve araştırmacı olarak bulundu. Türkiye’de ve yurtdışında çeşitli kitap ve dergilerde modernite, yeni sosyal hareketler, din, İslâmi hareketler, aydınlar, etnik cemaatler üzerine makaleleri yayımlandı. Çok sayıda saha

araştırması yaptı. *Refah (Fazilet) Partisi'yle On Yıl Sonra Konya* (1999), *Suskun Kitle Büyü-  
teç Altında. Türkiye Gençliği Üzerine Bir Araştırma* (1999), *Türkiye'de Gençlik* (1995), *Ge-  
vorg Poghosyan ile birlikte Ermenistan ve Türkiye Vatandaşları. Karşılıklı Algılama ve Diya-  
log Projesi* adını taşıyan araştırması, 2005'te TESEV Yayınları'ndan çıktı. Yazarın modern-  
leşme, aydınlar, din, Kürt sorunu, İslâmi kimlik ve sivil toplum üzerine çalışmaları vardır. Ya-  
zarın eserleri arasında, Ayhan Kaya ile birlikte *Euro-Türkler, Türkiye ile Avrupa Birliği Ara-  
sında Köprü mü, Engel mi?* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), Meltem Ahıska ve  
Fırat Genç ile birlikte *Milletin Bölünmez Bütünlüğü - Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan  
Milliyetçilik(ler)* (TESEV Yayınları, 2007), *Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek* (Hayy  
Kitap, 2008) yer almaktadır.

### **Hidayet TUKSAL**

1963 yılında Ankara'da, Makedonya muhaciri bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Öğre-  
nim hayatının tüm evrelerini bu kentin çeşitli okullarında geçirdi. 1985 yılında Ankara Üni-  
versitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1989 yılında aynı fakültenin Hadis Ana Bilim  
Dalında doktora başlandı. 1990 yılında öğretmen olarak görev alan Tuksal; annelik, öğret-  
menlik ve akademik çalışma sorumluluklarını bir arada yürütmeye başladı. 1994 yılında mu-  
hafazakar/dindar çevrelerdeki kadınların bir araya gelerek bir platform çatısı altında birleşme  
çalışmalarında aktif görev aldı. Bu platform 1995 yılında Başkent Kadın Platformu adıyla  
kuruldu. Dönem başkanlığı sistemiyle çalışan kuruluştaki iki dönem başkan olarak görev alan  
Tuksal, halen bu derneğin başkan yardımcılığı görevini yürütmektedir.

1998 yılında "Kadın Aleyhtarı Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin Tesirleri" başlıklı teziyle dokto-  
rasını tamamlayan Hidayet Şefkatli Tuksal, tebliğlerinde, raporları ve makalelerinde, katıldığı  
televizyon programlarında kadın karşıtı anlayış ve tutumların dinsel temellerini sorgulamakta,  
bu anlayış ve tutumları feminist/dindar bir perspektiften tartışmakta ve eleştirmektedir. Bu-  
nunla birlikte, dindar kadınların seküler çevrelerde uğradıkları ayrımcılık ve haksızlıkları da  
dile getirmekte, tartışmakta ve eleştirmektedir.

### **İlhami GÜLER**

1959'da Tortum/Erzurum'da doğdu.1985'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi.  
İki yıl öğretmenlik yaptıktan sonra aynı fakülteye asistan oldu. 1991'de doktorasını bitirdik-  
ten sonra bir yıl Kahire Üniversitesinde araştırmalarda bulundu. 1997'de Doçent, 2002'de  
profesör oldu. 2007'de bir yıl Londra da dil geliştirme ve araştırmalarında bulundu. Halen  
Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışıyor. Başlıca eserleri: Al-  
lah'ın Ahlakiliği Sorunu, Sabit Din Dinamik Şeriat, İman Ahlak ilişkisi, Politik Teoloji Yazıla-  
rı, Özgürlükçü Teoloji Yazıları, Dine Yeni Yaklaşımlar, Akaiden İmana, Konularına Göre  
Kur'an Fihristi.

### **John ANDERSON**

St.Andrews Üniversitesinde Uluslararası İlişkiler Profesörüdür. Başlıca araştırma konuları,  
ağırlık eski komünist devletlerde olmak üzere din ve siyaset alanındandır. Bu konularda çeşitli

kitap ve makaleler yazmış olan John Anderson'un *Christianity and Democratisation: From Pious Subjects to Critical Participants* (Hristiyanlık ve Demokratikleşme: Dindar Kullardan Eleştirici Katılımcılara) adlı kitabı Manchester Üniversitesi Yayınları tarafından yayımlanacaktır.

### **John MADELEY**

Londra İktisadi ve Siyasi Bilimler Okulunda Kamu Yönetimi Profesörüdür. Daha önce İskandinav ülkelerinin kamu yönetimi ve politikaları konusunda ders vermiştir. Halen yüksek lisans öğrencilerine din ve siyaset konulu bir ders vermektedir. 1999 ile 2003 yılları arasında yüksek lisans fakültesinin dekanlığını yapan Madeley hâlihazırda Kamu Yönetimi bölümü başkanıdır. Aşağıdaki eserlerinden de anlaşılabilir gibi, son yıllardaki araştırmalarında din ile siyaset arasındaki ilişkilere odaklanmıştır:

2003 editör: *Din ve Politika: Avrupa, Politika ve Karşılaştırmalı Kamu Yönetimi Uluslararası Kütüphanesi için giriş yazılı bir makaleler derlemesi* (Ashgate/Dartmouth Yayınevi); 2003 Z. Enyedi ile birlikte editör: *Çağdaş Avrupa'da Kilise ve Devlet: Tarafsızlık Chimera'sı* (Londra: Cass); 2009 L. Leustean ile birlikte editör: *Avrupa Birliğinde Din, Politika ve Hukuk* (Londra: Routledge).

### **Marianne ZEPP**

Berlin'de Heinrich Böll Stiftung Derneğinin Almanya'daki merkezinde Çağdaş Tarih ve Demokrasinin Gelişimi programının sorumlusudur. 1997'den beri dernekte çalışmakta olup Çağdaş Tarih bölümünün kurulmasında etkin bir rol oynamıştır.

Modern Tarih, Alman Edebiyatı ve Sosyoloji dallarında Almanya'nın Mainz kentinden lisansüstü diploması alan Zepp, 1980'li yıllarda basın görevlisi ve serbest gazeteci olarak çalışmıştır. Kadın hakları ve barış hareketlerinde yoğun biçimde yer alan Zepp, Alman Yeşiller Partisiyle yakından ilişkili olan "Kadınlar Vakfı" (*FrauenAnstiftung e.V.*) ile bu vakfın şemsiye kuruluşu "Gökkuşluğu Vakfı"nın (*Stiftungsverband Regenbogen e.V.*) kurulmasında görev almıştır. Katıldığı çok sayıda uluslararası kongre ve proje arasında 2. Dünya Savaşındaki Yahudi katliamını konu alan bir Almanya-Kanada ortak projesi olan "Geçmişten Ders Almak – Geleceği Öğretmek" (Toronto'daki York Üniversitesinin işbirliğiyle); AGİK Anti-Semitizm Konferansı; ve 2004'te yapılan, Avrupa'daki Müslümanlar konulu bir konferans sayılabilir. 2005 yılında Heidelberg Üniversitesinden Prof. Edgar Wolfrum ile birlikte "Diktatörlüğün Terki ve Sivil Toplumun Oluşturulması" (*Überwindung von Diktaturen und Aufbau von Zivilgesellschaften*) konulu bir lisansüstü programı başlatmıştır.

Zepp son yıllardaki çalışmalarında Hannah Arendt'in siyasi düşünceleri ("Gizlenen Gelenek – Zamansız Güncellik" Konferansı. Hannah Arendt 1906 – 2006. Konferans tutanakları sonbahar 2007 cildi, Akademie Verlag, Berlin) ile Almanya ve Avrupa'da din, politika ve demokrasi konuları üzerinde durmuştur.

Zepp'in 2006 yılında Berlin'deki Teknik Üniversiteden Çağdaş Tarih alanında doktora derecesi aldığı "Almanya'nın Yeniden Tanımlanması: ABD İşgal Bölgesinde Yeniden Eğitim, Yurt-

taşlık ve Kadınlar Politikası" konulu tezi Ağustos 2007'de Vandenhoeck & Ruprecht Yayınevi tarafından yayınlanmıştır.

### **Paul E. SIGMUND**

Princeton Üniversitesinde Siyaset Emeritus Profesörüdür. Uzmanlık alanı siyaset kuramının tarihi ve Latin Amerika ülkelerinin siyasetidir. Harvard Üniversitesi ile Şili ve Gana'daki üniversitelerde de ders vermiştir. Liberation Theology at the Crossroads (Kurtuluş Teolojisi Yol Ayrımında, Oxford University Press, 1990) adlı kitabın yazarı, Religious Freedom and Evangelization in Latin America (Latin Amerika Ülkelerinde Din Özgürlüğü ve Evanjelikleşme, Orbis, 1999) adlı kitabın editörüdür. Ayrıca Şili politikası konusunda üç kitap yazmış ve St. Thomas Aquinas ile John Locke'nin siyaset konulu yazılarının derlendiği bir kitabı Norton Critical Editions kitabevi için yayına hazırlamıştır.

### **Ruşen ÇAKIR**

25 Ocak 1962 Hopa doğumlu. Laz. Galatasaray Lisesi'ni bitirdi. 1985 yılında Nokta Dergisi'nde gazeteciliğe başladı. Sırasıyla Tempo, Cumhuriyet, Milliyet, CNN Türk ve NTV'de çalıştı. TESEV'de Demokrasi, Sivil Toplum ve İslam Dünyası Programını yönetti. 2002 Aralık ayından beri Vatan Gazetesi'nde yazıyor ve Eylül 2008' den beri NTV'de yayın danışmanı olarak görev yapıyor. Ruşen Çakır'ın çok sayıda yayını var.

### **Saima JASAM**

1964 yılında Pakistan'ın Lahor kentinde doğdu. İngilizce, Urduca ve Pencab Hintçesi biliyor. Pencabz Üniversitesinin tarih bölümünden mezun olduktan sonra Hollanda'daki Lahey Üniversitesinin Toplumsal Etüdler Enstitüsünde Kalkınma İncelemeleri konusunda yüksek lisans diploması aldı. "Namus Adına Şiddet" konulu teziyle "Kadınlar ve Kalkınma" konusunda uzmanlaştı. Meslek hayatına 1988'de başladı. 1993'ten bu yana Heinrich Böll Stiftung'un Pakistan'daki Güney Asya Bürosunda çalışıyor. Saima Jasam, 2002 yılında Lahor'daki ASR Yayınları tarafından yayımlanan "Honour Shame and Resistance" (Honour Killing) (Namus, Utanç ve Direniş (Namus Cinayetleri)) adlı kitabın yazarıdır.

### **Ulrike DUFNER**

2004 yılından bu yana Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilcisi olarak çalışmalarını sürdürüyor. Uzmanlık alanları; Uluslararası ilişkiler, dış politika, ihtilafların çözümü, Türkiye ile Orta Doğu ülkeleri gibi konulardan oluşmaktadır. İki yıl süresince Almanya Dışişleri Bakanlığı'nda, Türkiye ve Güney Kafkasya masalarında görev yapmıştır. 1996 ile 2002 yılları arasında ise Almanya Parlamentosu'nda Birlik 90/Yeşillerin meclis grubunda uluslararası ilişkiler, ihtilafların çözümü ve Türkiye danışmanlığı yapmıştır. Almanya'da feminist, barış ve çevre hareketinde aktif olarak yer almış olan Dufner, Mısır ile Türkiye'de araştırmalarını sürdürerek, 1996 yılında siyasal bilimler, Türkoloji ve Yeni Tarih bölümlerinde doktora unvanı kazandı.






Türkiye'de din ve demokrasi konusunda çok hayati, çok aktif bir tartışma sürdürülürken, maalesef bazen de polemığe giriliyor. Tartışmalar birkaç noktada kilitlenmiş durumda; bir adım bile ileri gitmek mümkün görünmüyor.

Bu kitap ile ufukumuzu açıp daha geniş bir bakış açısıyla konuya değinmek ve hep aynı tıkanıklık noktalarına girmemek için başka bir perspektiften konuyu açmak istiyoruz. Demokratik sistemler din ve inanç özgürlüğünün korunmasında hangi talepler ile karşı karşıyadır? Dinler demokratik sistemlerin oluşumu veya korunması konusunda hangi talepler ile karşı karşıyadır?

Bu amaçla Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği 29-30 Kasım 2008 tarihlerinde İstanbul'da "Din ve Demokrasi" başlıklı uluslararası bir konferans düzenledi. Bu konferansta Türkiye ve dünyanın çeşitli ülkelerinden konuşmacılar hem deneyimlerini aktardılar hem de yeni yaklaşım biçimleri üzerinde durdular.

Ve işte bu kitap, bu deneyimlerin ve yeni yaklaşımların sunulduğu konuşma metinlerini yayınlamak üzere hazırlandı.

ISBN 978-975-00954-9-8

 HEINRICH  
BÖLL  
STIFTUNG  
DERNEĞİ

*15 Yıl*