

# 1982 Anayasasında Din Özgürlüğü<sup>\*(\*)</sup>

Mustafa Erdoğan<sup>\*\*</sup>

## Giriş

Türkiye’de din özgürlüğü anayasalhukukî bir sorun olduğu kadar siyasî rejimin mahiyetiyle doğrudan doğruya ilgili bir sorundur da. Başka bir anlatımla, Türkiye’nin anayasal-hukukî düzeninde din özgürlüğünün yerini anlamak, bir bakıma rejimin mahiyetini anlamaktır. Din özgürlüğü ile rejimin niteliğini birbirine bağlayan da Türkiye’de resmî çevrelerce laikliğe yüklenen özel anlamdır. Çünkü, cari sistemde din özgürlüğü evrensel “insan hakları” bağlamında değil, laiklik politikasının zorunlu kıldığı sınırlar bağlamında düşünülmektedir. Bu bağlamda din özgürlüğü kendi başına “insan kişiliğine bağlı, vazgeçilmez, dokunulmaz, devredilmez” bir insan hakkı olarak görülmemekte, devletin laiklik anlayışının izin verdiği ölçüde hukukî olarak tanınan ve bu tanımının belirlediği çerçevede geçerli olan pozitif bir hak sayılmaktadır. Bu demektir ki, din özgürlüğünün insan haklarına dayanan demokratik bir sistemdeki yeri hakkındaki hemen hemen evrensel kabul gören anlayıştan hareketle Türkiye’deki durumu anlamak mümkün değildir.

Türkiye’nin laiklik ve din özgürlüğü konusundaki bu kendine özgü anlayış ve uygulamasının hukukî olan ve olmayan birçok sistemik işareti vardır. Hukukî olanı anayasa ile başlamakta, ama orada bitmemektedir. Tevhîdi Tedrisat Kanunu’ndan, Diyanet İşleri Başkanlığı Kanunu’na, oradan Medenî Kanun’a, Siyasî Partiler Kanunu’na, hatta ceza mevzuatına kadar uzanan bir normlar dizisi bu “özel” laiklik anlayışının ipuçlarını içermektedir. Bu yazıda esas itibarıyla anayasal dayanaklar gözden geçirilmekte ve Anayasa Mahkemesi’nin bu konudaki tutumu ele alınmaktadır. Mamafih, buradaki analiz saf hukukî olmaktan ziyade çağdaş siyaset teorisinin kavramsal araçları ışığında geliştirilen argümanlara dayanmaktadır.

(\*) Mustafa Erdoğan, “1982 Anayasasında Din Özgürlüğü”, *Liberal Düşünce*, s: 18, Bahar 2000, s.109-117.

\* *The Muslim World* dergisinde “Religious Freedom in the Turkish Constitution” başlığıyla yayımlanan (July-October 1999, pp. 377-88) makalenin gözden geçirilmiş Türkçe versiyonudur.

\*\* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Öğretim Üyesi.

## 1. Anayasanın Siyasi Felsefesi

1982 Anayasasının insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti idealleriyle kesin olarak bağdaşmayan bir siyasî felsefeye dayandığı konusunda yaygın bir mutabakat vardır. Gerçekten de devletçi, dayanışmacı ve ideolojik olarak taraflı olan bu anayasanın arkasında yatan siyasî felsefenin bireysellik, özgürlük ve insan hakları idealleriyle bağdaştırılması mümkün değildir. Sartori’nin kavramlaştırmasıyla (Sartori 1965: 860-61), bu bir “*nominal*” (itibarî) anayasadır. Bu anayasanın Başlangıç kısmını gözden geçirmek suretiyle onun felsefesinin başlıca unsurlarını teşhis ve tefrik edebiliriz:

### a) Devlet Kültü

Anayasanın Başlangıç’ına göre, “Devlet” üstün, hatta kutsaldır; yurttaşlardan önce gelir ve onların üstündedir. Millet bu üstün Devlete “ait”tir, dolayısıyla devletten bağımsız bir varlığı yoktur. Devletin bekası temel özgürlüklerden daha önemlidir. Nitekim, Başlangıç’ta “*hiçbir fikir veya mülâhaza*”nın bu değer karşısında koruma göremeyeceği ifade edilmektedir (vurgu bizim). “Ülkenin ve milletin bölünmezliği” terimlerini kullanırken, anayasa koyucu son derece merkezi bir yönetim ve homojen bir toplum öngörmüştür. Başka bir ifadeyle, genellikle demokrasinin temel taşları olarak görülen idarenin adem-i merkezî bir şekilde örgütlenmesi ve toplumsal çoğulculuk bu anayasanın amacına kesinlikle aykırıdır. Çünkü, Anayasanın temel amacı insan haklarını güvence altına almak suretiyle devleti sınırlamak değil, tam aksine, sivil toplum dinamikleri karşısında “Yüce Türk Devletinin bölünmez birliği”ni tesis etmek ve sağlamlaştırmaktır.

### b) Resmi İdeoloji

Türkiye Cumhuriyeti’nin düzenleyici ilkesi devlet ideolojisinin üstünlüğüdür. 1961 Anayasası da benzer bir ideoloji içeriyordu, ama 1982 Anayasası bu bakımdan daha da ileri gitmiştir. Devlet düzeninin temeli sayılan bu ideolojinin unsurları arasında “*Atatürk milliyetçiliği, ilke ve inkılâpları*”nın özel bir yeri vardır. Devlet tarafından laik hayat tarzının uygulanmasını gerektirir şekilde anlaşılan “çağdaş uygarlık” ve “laiklik” resmi ideolojinin özünü oluşturur. Bu ilkeler, Anayasanın 174. maddesi tarafından koruma altına alınan İnkılap Kanunlarının da temel amaçları idi: “Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkarma ve Türkiye Cumhuriyeti’nin laiklik niteliğini koruma”. Ayrıca, “*Türklüğün tarihi ve manevî değerleri*” ile “*kutsal din duyguları*” da Atatürkçülüğün ilkeleriyle bağdaştıkları ölçüde resmî ideolojinin önemli unsurları olarak görülmektedir. Bu çerçevede İslam dini, Anayasanın çizdiği kesin sınırla-

rın ötesine geçmemek şartıyla, anayasal olarak “kutsal” ve hukuken korunmaya değer sayılmaktadır. Nitekim, Anayasanın Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili 136. maddesi dini ulusal bütünlüğün araçlarından biri olarak “laiklik”in gereklerine bağımlı hale getirmektedir. Dolayısıyla, dinin bunun dışındaki herhangi bir anlaşılış ve uygulanışı anayasal korumadan yararlanamaz. Bütünüyle anayasa ve kanunların neredeyse tamamı bu ideolojiye dayanır. Esasen, hukuki kavram ve terimler de hukuk biliminin mantığı ve evrensel gereklerine göre değil, fakat resmi ideolojinin öncelikleri açısından tanımlanırlar. Hatta, Anayasanın cumhurbaşkanı ve milletvekilleri için öngördüğü yeminler bile ideolojik olarak taraflıdır.

### c) Dayanımcı Milliyetçilik ve Korporatizm

Anayasanın 2. maddesi “*milli dayanışma*”yı Türkiye Cumhuriyeti’nin temel ilkelerinden biri olarak göstermektedir. Anayasanın Başlangıç’ı da Türk vatandaşlarının bir bütün olarak “milli gurur ve iftiharlarda, milli sevinç ve kederlerde, milli varlığa karşı hak ve ödevlerde, nimet ve külfetlerde ve millet hayatının her türlü tecellisinde” ortak olduğunu belirtmektedir. Bu milliyetçi dayanımcı siyasi toplum anlayışı “millet”i mütecanis ve yekpare bir varlık olarak görmekte, ona duygu ve düşünce gibi insanî nitelikler atfetmektedir. Aslında bu anlayış çoğulcu olmaktan ziyade tekilcidir. Anayasanın “*Türk milli menfaatleri*”ni bütün yurttaşlar için değişmez içerikli ve bağlayıcı bir kategori olarak görmesi onun korporatist siyasi toplum anlayışını yansıttığının doğrudan bir kanıtıdır. Nitekim, meslek teşekküllerine “İdare” (Kamu İdaresi) başlığı altında “kamu kurumu” olarak yer vermiş olması, bu örgütlerin devlet elitlerince belirlenen tek bir “ulusal çıkar”a hizmet etmelerinin beklendiği anlamına gelmektedir. Nitekim, uygulamada bu gruplar kendilerine tanınan tekelci imtiyazlar karşılığında genellikle devlet politikalarını desteklemektedirler. Bu politikalar, açıktır ki, hemen hemen her zaman resmi ideolojinin zorunlu türevleri durumunda olup, sivil topluma özerk bir alan bırakmama amacı gütmektedirler. Anayasada siyasi partilere getirilmiş bulunan sayısız kısıtlamalar da aynı korporatist felsefenin yansımalarıdır.

## 2. Türkiye’nin Din Politikası İçin Bir Sözlük

Türkiye’de İslamın devlet karşısındaki durumunu daha iyi anlayabilmek için Türkiye’nin din siyasetine özgü fıkırlar için bir “sözlük” geliştirilebilir. Türkiye’deki laikçi anlatım, hem resmi belgelerde hem de bilimsel literatürde, devletin İslama yaklaşımı ile ilgili bazı özel terimler içermektedir. Bu terimle-

ri açıklamak yabancı incelemecilerin Türk politikasının kendine özgü niteliğini anlamalarını kolaylaştıracaktır.

#### a) “Dinin Siyasete Karış(tırıl)maması”

Anayasanın Başlangıcı “laiklik ilkesinin gereği olarak kutsal din duygularının Devlet işlerine ve politikaya kesinlikle karıştırılmayacağı”nı öngörmektedir. Bu ifade Anayasanın bireysel vicdani bir mesele olarak kalmak ve devlet ve kamu hayatına ilişkin iddialarda bulunmamak şartıyla, dini “kutsal” saydığını açıkça göstermektedir. Bu anlayışa göre, dini inanç saikiyle hareket edenlerin kamusal ve siyasal alanlarda aktif olmak istemelerine, böyle bir durum “laiklik ilkesi”ne aykırı olduğu için izin verilemez. Türk laikliği açısından din sırf bir “duygu”dan ibarettir.

#### b) “Devlet Sisteminin Dine Dayandırılmaması”

Bu ibarede Türk laikliğini karakterize eden başka bir anayasal kavram saklıdır. Anayasanın 14. maddesine göre, bir temel hakkını kullanan herhangi bir kişi eğer din veya mezhebe dayanan bir “devlet düzeni kurmak amacı” güderse, o kişi bu hakkı “kötüye kullanıyor”dur. Başka bir ifadeyle, Türk laikliğinde, devlet –varsa– somut eyleminden herhangi bir tehlike doğup doğmadığına bakmaksızın, sırf güttüğü amaçtan dolayı bir kişiyi cezalandırabilir. Bu maddenin mantığı sonucu sivil ve kamusal hayatta ortaya çıkan dinî saikli eylemlerin yasadışı sayılması ve cezalandırılmasıdır.

#### c) “Din İstismarı ve Sömürüsü”nün Yasak Olması:

Din özgürlükleri bakımından, söz konusu 14. madde ile aynı mantığa dayanan 24. madde (beşinci fıkra) din özgürlüklerinin kullanımına ilave bir kısıtlama getirmektedir. Buna göre: “Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırmaya veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.” Bu hükümden üç sonuç çıkarılabilir. Birincisi, politikacılar ve siyasî partilerin siyasî faaliyet yaparken herhangi bir dinî inanç veya görüşü atıfta bulunmaları yasaktır. Kamusal ve siyasal söylemde dine dolaylı bir atıf bile dinin siyasî nüfuz sağlama amacıyla “kötüye kullanımı” veya “sömürülmesi” sayılmaktadır. Mamafih, gerçek şudur ki, herhangi bir dindar Müslümanın politikada kendi taraftarlarıyla paylaştığı dinî inançlara atıfta bulunmaması imkânsızdır. Esasen, bütün politikacılar, hangi görüşten olurlarsa olsunlar, seçmenlerini motive etmek ve harekete geçirmek için onlarla paylaştıkları kavram ve fikirlere kaçınılmaz olarak atıfta bulunurlar.

İkinci olarak, 24. maddede kullanılan “kişisel çıkar için” ibaresi bu yasağın sadece siyasi özgürlükler için değil sivil özgürlükler –özellikle ifade ve toplanma/dernek kurma özgürlükleri– için de geçerli olduğunu göstermektedir. Bu ise yasağın sözgelisi dinî bir vakıf kurmak veya gazete çıkarmak isteyen dindarlara da uygulanabilmesini mümkün kılmaktadır. Aslında, dinî olmayan girişimlerde bulunan kişiler bile, dinî fikir ve kavramların onların dünya görüşlerinin bir parçası olduğu durumlarda, bunlara atıf yaparlar.

Üçüncüsü, ilginçtir ki, bu madde dindarların “sosyal düzen”le ilgili herhangi bir iddiada bulunmalarını da yasaklamaktadır. Oysa, dinin sırf bir vicdan meselesi sayılması ve toplumsal hayatla ilgili taleplerinin bulunmaması semavî dinlerin niteliğiyle bağdaşmamaktadır. Burada, Anayasanın toplumsal düzeni “Devlet”in kapsamında mütalaa ettiğini de ayrıca kaydetmek gerekir. Özerk sivil toplum anlayışı Türk anayasasına büsbütün yabancıdır.

#### d) “Laik Cumhuriyet”

Anayasa sık sık Türkiye Cumhuriyeti’nin “laik” niteliğine atıfta bulunmaktadır (m. 2, 68, 174).

Bizzat Anayasanın lafzına göre, laiklik veya “laik Cumhuriyet”, Türkiye’nin sosyopolitik sisteminin en önemli unsurudur. Ne var ki, Türkiye’de laiklik devletin dini doktrin karşısında tarafsız bir tutum takınması ve dinle devletin ayrılması anlamına gelmemektedir. Aksine, laiklik devletin dini hayatı kontrol etmesini ve laik yasama ve uygulama aracılığıyla toplumu laikleştirmeye yönelik devlet siyasetini ifade etmektedir. Bundan dolayı, Kemalist “İnkılap Kanunları”na anayasal dokunulmazlık sağlanmıştır ve din işlerini yürütmekle görevli bir kamu idaresi birimi, Diyanet İşleri Başkanlığı vardır.

#### e) Diyanet İşleri Başkanlığı

Anayasa’nın 136. maddesine göre, “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek... görevleri yerine getirir.” Buradaki ana fikir, devletin İslam dinini din olmaktan ziyade ulusal bütünleşmenin bir aracı olarak gördüğüdür. Anayasa koyucu İslamı önce laikleştirmekte sonra da onu açıkça Türkiye’nin millî “ethos”unun bir parçası haline getirmekte, adeta “millileştirmekte”dir. Gerçek bir din ve devlet ayrılığı yoktur. Aksine anayasa ikisinin alışılmadık bir kaynaşımını öngörmektedir. Sonuç olarak, devlet din işlerinin “laiklik ilkesi doğrultusunda” yerine getirileceğinde ısrar etmekle sadece dini laikleştirmiş olmamakta, aynı zamanda paradoksal olarak İslamı toplumsal bütünleşmeyi ve siyasî meşruluğu sağlamakta kullanmaktadır.

### 3. Resmî Laiklik Anlayışı ve Din Özgürlükleri

Yukarıdaki paragraflarda Türk politikasının anahtar kavramlarını tanımlarken Türkiye’nin resmî laiklik anlayışının kendine özgü niteliğine de işaret etmiş olduk. Türkiye’de laikçi politikaların başlıca iki özelliği vardır: Dinle devletin kesin olarak ayrılması ve laikliğin toplumsal bir proje (ideoloji) olarak anlaşılması. Bu kesin (katı) ayrılık modelinde, “din ve siyaset, insan davranışının birbirinden ayrılması gereken iki farklı alanı olarak görülür. Din kişisel tercih ve eylem alanına bırakılması gereken, bireysel ve özel bir mesele sayılır.” (Monsma & Soper 1997: 10). Siyaset ve anayasa teorisinde, din ve siyasetin kesin ayrılığı modelinin devletin din karşısında tarafsızlığını sağlayacağı varsayılır. Ne var ki, kesin *tarafsızlık modeli* kendi içinde kamu hayatında laik değerler ve kurumlardan yana belirgin bir taraflılığı yansıttığı ve dolayısıyla dinin mahiyetini ve toplumsal işlevini laik değerler açısından tanımladığı için, kendisi tarafsız bir ilke değildir. Ancak, tarafsızlık devletin herhangi bir dini veya laik değer sistemini ne kayırması ne de dezavantajlı kılması şeklinde anlaşılırsa, o zaman hem “insanlık durumu”na daha uygun düşer, hem de politik olarak daha işlevsel bir ilke haline gelir. Nitekim, Monsma ve Soper da (1997: 10) tarafsızlığı, “devletin kendi faaliyetleriyle yuttaşlarının tercihlerini herhangi bir dinî veya laik inanç sisteminin lehinde veya aleyhinde olarak etkilememesi” şeklinde tanımlamaktadırlar.

Türkiye’nin laiklik anlayış ve uygulamasının ikinci bir özelliği onun *toplumsal mühendislikçi* yönü, yani laikliği dinî hayatın devletçe kontrolünü meşrulaştıran bir ideoloji olarak görmesidir. Aslında, cumhuriyetin kuruluşundan beri “devletin militan laikçiliği dinle devletin kurumsal ayrılığı veya bireysel inancın zayıflamasından ziyade dinî hayat üzerinde kesin bir devlet denetimine ve kamu işlerinde katı bir laikçiliğe yol açmıştır.” (Broomly 1994: 125-26; zikr. Dawson 1998: 135). Bu modelde, laiklik uzun vadede sivil ve kamusal hayatı yönlendirecek bir toplumsal proje olarak görülür. Bu radikal laikleştirmenin amacı, ana unsurunu İslamın oluşturduğu gelenekel hayat tarzının yerine “bilimsel” ve “çağdaş” öncüllere dayanan bir değer sistemini koymaktır. Bu D. E. Smith’in “*siyasî alanın hakimiyeti*” (politydominance) olarak adlandırdığı laikleştirme modeline çok benzemektedir. D. E. Smith’e göre (1970: 86, 119), bu modelin esası, “dini zayıflatmak veya kökten değiştirmek üzere, siyâsî alanın tümüyle dinî sayılan alana nüfuz etmesidir.” Bu ise “devletin genel kültürün dinî temeline açıkça saldırma ve siyâsî kültüre laik bir ideolojiyi zorla hakim kılmasını” gerektirir. “Devlet, dinî alanın özerkliğini tümüyle reddetmek suretiyle, genel felsefesi açıkça totaliteryen olmasa bile, totaliter öncüllere göre işler.”

Türk hukuk sistemine Smith'in analizinin ışığında baktığımızda gördüğümüz şudur: Anayasanın din özgürlükleri karşısındaki ihtiyatlı, hatta müteyak-kız tutumu, "laiklik ilkesinin gereği olarak kutsal din duygularının, Devlet iş-lerine ve politikaya kesinlikle karıştırılmayacağı"nı belirten Başlangıç'ına yan-sımıştır. Başka birçok anayasa maddesinde de aynı mantık gizlidir. Nitekim, 14. madde bireylerin devletin işleyişini dine dayandırma amacı gütmelerini temel hakların "kötüye kullanılması" saymaktadır; 136. maddede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "laiklik ilkesi doğrultusunda" faaliyet göstermesini emretmek-tedir; ve nihayet 174. madde "Türkiye Cumhuriyeti'nin laik niteliğini koru-mak" amacıyla "İnkılap Kanunları"na dokunulmazlık bahşetmektedir. Ayrıca, Anayasa'nın 24. ve 68. maddeleri de devletin din karşısındaki tutumuyla doğ-rudan doğruya ilgilidir.

Anayasa'nın 24. maddesi din ve vicdan özgürlüğünü bazı kayıtlarla tanı-maktadır. Bunlardan biri, yukarıda işaret edildiği gibi, din özgürlüğünün kulla-nımının hakların "kötüye kullanımı" biçiminde olmaması gereğidir (ikinci fık-ra). Bu bağlamda hakların "kötüye kullanılması" dindarların başkalarının hak-larını ihlâl etmesi değil, fakat daha ziyade kamu hayatına ilişkin olarak herhan-gi bir iddiada bulunmaları anlamına gelmektedir. Ne var ki, Türkiye'de İslam "toplumsal dayanışmanın ve halkı ulusal amaçlar doğrultusunda harekete ge-çirmenin temel dayanağı ve siyasette meşruluğun önemli bir kaynağı" olduğu sürece (Erdoğan 1999: 47-48), İslamın kamusal ve siyasal meselelerin dışında tutulması fiilen mümkün değildir. Müslümanlar İslamı sadece dini bir inanç olarak değil, fakat aynı zamanda değerli bir bilgi ve irşad kaynağı, bir hayat tarzı olarak da görüyorlar. Böyle bir kavrayışın toplumsal alanda kendini dışa vurmaması düşünülemez. Bu durumda 24. madde dindar Müslümanlara si-yasetle sahiden ilgilenmeyi yasaklamakta ve onların kendi inançlarıyla mevcut sosyopolitik sistem arasında bir uyum aramalarını yasaklamaktadır.

Din özgürlüğüne 24. maddenin getirdiği ikinci kayıt, *eğitim-öğretim* hakkı-yla ilgilidir. Nitekim, maddenin 4. fıkrasına göre, din eğitim ve öğretimi "Dev-letin gözetim ve denetimi altında" yapılacaktır. Anayasa din eğitimini "özgür-lük" olarak kabul eden herhangi bir hüküm de içermemektedir. Bunun pratik anlamı, Türkiye'de özel din eğitimi kurumlarına yer olmadığıdır. Esasen, Tev-hidi Tedrisat Kanunu Türkiye'deki eğitim kurumlarını 1924 yılında zaten dev-let tekeli altına almıştı. Nitekim, halihazırda Türkiye'de hakim olan da, devlet denetimindeki, tek biçimli, laik eğitim sistemidir.

Anayasanın 24. maddesi beşinci fıkrasında din özgürlüğüne sonuçları ba-kımından daha da antidemokratik olan başka bir kayıtlama daha getirmekte-

dir. Buna göre: “Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırmaya veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.” Ne var ki, bu hükmün gerçek hedefi hiç de dinî özgürlüklerin “kötüye kullanılması”nı önlemek değildir; asıl amaç dindar yurttaşların temel sivil ve siyasî özgürlüklerini kısıtlamaktır. Daha yakından incelediğimizde, bu hüküm başlıca iki yasak içermektedir: (a) devlet düzenini dinî normlara dayandırma yasağı, (b) “her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar etme ve kötüye kullanma” yasağı (vurgu bizim). İlk yasak sivil ve siyasî özgürlüklerin, dinden etkilenen herhangi bir siyasî programı bireysel veya kolektif olarak savunmak üzere kullanması ihtimalini bertaraf etmektedir. İkinci yasak ise kişilerin siyasî faaliyetleri esnasında dinî norm veya sembollere herhangi bir biçimde atıfta bulunmalarını önlemektedir. Bu demektir ki, temel özgürlüklerin bu şekilde kullanımı hukuk tarafından korunmayacağı gibi, üstelik cezalandırılacaktır. Başka bir ifadeyle, toplumsal düzene ilişkin dinî inançlarını veya dinî kimliklerini inkâr etmedikleri yahut dinî inançlarını yaptıkları bir etkinliğe herhangi bir şekilde karıştırdıkları sürece, dindar yurttaşların temel haklarını kamusal ve siyasî alanlarda kullanmaları yasaktır. Oysa, laik bir devlette dinî sömürmek veya kötüye kullanmak siyasî değil, ahlâkî ve dinî bir problemdir; dolayısıyla bu tür eylemler başka kişilerin haklarını ihlal biçiminde ortaya çıkmadıkları sürece, devletin bunlara karışmaması gerekir.

Anayasanın 68. maddesine gelince, burada doğrudan doğruya siyasî faaliyetle ilgili ve “laik Cumhuriyet”in korunması amaçlı bir kısıtlama yer almaktadır. Nitekim, maddenin dördüncü fıkrası “laik Cumhuriyet ilkelerine aykırı” siyasî parti kurulmasını yasaklamaktadır. İzleyen 69. maddeye göre (beşinci fıkra) de bu yasağa aykırı hareket eden partiler Anayasa Mahkemesi’nce kapatılır. Laikliğin resmî anlaşılış tarzı karşısında, kendini herhangi bir dinî bir öğretiye göre tanımlayan bir siyasî parti kurulamayacağı gibi, sadece din duygularına atıfta bulunan bir parti de kapatılma tehdidi altında olacaktır. Başka bir açıdan şöyle de denebilir: 68. maddede işaret edilen “laik Cumhuriyet ilkeleri” formülü resmî ideolojinin anlatım biçimlerinden biri olduğu için, burada sadece “dinci” olanları için değil bütün partiler için resmî ideolojiyle uyum genel bir zorunluluk olarak öngörülmüştür. Bu nedenle, kendisini belirli bir dinî doktrinle tanımlamasa bile, herhangi bir şekilde resmî laiklik anlayışına aykırı amaçlar güden bir parti de buradaki anlamda “laiklik karşıtı” sayılabilir. Nite-



kim, Siyasi Partiler Kanunu (m. 89) Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal statüsünü değiştirmeyi amaçlamayı partilere yasaklamıştır. Daha da ilginç, “dinci” olmayan bir parti programında böyle bir hükme yer verdiği için kapatılması için Anayasa Mahkemesi'nde dava açılmış.

Sonuç olarak, Türkiye'de Müslümanlar ibadet etmekte esas itibariyle özgürdürler; ama dindar kimlikleriyle sivil ve siyâsi etkinliklerde bulunamazlar. Örneğin, çeşitli güncel toplumsal sorunlar hakkında dinî inançlarına dayalı yorumlar yapamaz, bu konulardaki görüşlerini basınyayın organları aracılığıyla ifade edemezler; çünkü böyle davranmaları halinde peşinen “din istismarı” yapmış sayılacaklardır. Bundan dolayı, Türkiye'nin ideolojik statükosu tarafından belirlenen çerçeve içinde, dindar Müslümanlar kamu işleri hakkında söz söyleme ve siyasete katılma hakkına sahip “yurttaşlar” olmaktan ziyade, vicdanî bir meseleye indirgenmiş bir dinî inanca sahip olmalarına izin verilen “özel bireyler” konumundadırlar. Siyâsi sistem, dindarların aktif yurttaşlar olmaları ve Türkiye'nin kamusal ve siyasal hayatına etki edebilmeleri ihtimalinden korkmaktadır.

#### 4. Anayasa Mahkemesi'nin Din-Siyaset İlişkisine Bakışı

Türk Anayasa Mahkemesi'nin din özgürlükleri ve onların Türk laikliğini nasıl etkileyeceği hakkındaki görüşü Anayasanın altında yatan siyasi felsefenin bir yansımasından ibarettir. Esasen, Anayasa Mahkemesi'nin genel olarak insan haklarına ilişkin kararları özgürlükçü ve demokratik hedefleri teşvik edici olmamıştır.<sup>1</sup> Mahkeme temel özgürlüklerin kullanımının devlet otoritesini tehdit edici bir potansiyel taşıdığı görüşündedir. Mahkemede şimdiye kadar daima bireyler karşısında devlet çıkarlarını korumaya eğilimli bir çoğunluk var olmuştur. Devletten yana bu güçlü tarafgirliği devam ettirmesi bakımından, Türk anayasal sistemi insan haklarının evrensel ilkelerine dayanan Batıdaki anayasal demokrasilerden açıkça farklı olmuştur. Nitekim, 1982 Anayasası “bu Anayasada gösterilen” ilkelere dayanan sınırlı bir demokrasiyi öngörmektedir. Anayasa Mahkemesi de 1986 yılında, “burada sözü edilen demokratik toplum düzeni ile hiç kuşkusuz *Anayasamızda gösterilen* hürriyetçi demokrasi ve bunun icaplarıyla belirlenen hukuk düzenininin kastedildiği”ne karar vermiştir (Özbuğdu 1993: 83. vurgu bizim). Mahkeme daha sonra şeklen bu yorumu terk ettiyse de, insan hakları ve demokrasi konusunda gerek Mahkeme'nin içtihadına gerekse genel olarak Türk hukuk sistemine hâlâ hakim olan bu anlayıştır.

<sup>1</sup> Bu konuda daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Arslan 1999.

Anayasa Mahkemesi’nin din-siyaset ilişkisi konusunda verdiği iki karara bir göz atmak, konumuzla ilgili olarak Mahkeme’nin içtihadına yansıyan üç temel noktayı ayırt etmemize imkân verecektir. Bu kararlardan ilki 1989 tarihli meşhur “Başörtüsü Kararı”, diğeri ise Refah Partisi’nin kapatılmasına ilişkin 1998 tarihli karardır. Birinci olarak, Anayasa Mahkemesi’ne göre, bir anayasal ilke olarak laiklik sadece din ile devletin ayrılması anlamına gelmez; o daha ziyade Türkiye toplumunu laiklik aracılığıyla modernleştirmeyi amaçlayan bir toplumsal proje, hatta bir ideolojidir. Bu aslında, Anayasa Mahkemesi’nin de açıkça onayladığı resmi ideolojinin bir parçasıdır. Bu anlayış çerçevesinde haklar ve özgürlükler “ancak bu ideolojiyle çatışmadıkları veya onu zayıflatmadıkları sürece tanınırlar.” (Arslan 1999: 11). Nitekim, “başörtüsü davası”nda<sup>2</sup> Mahkeme “laiklik(in) din ve devlet işleri ayrılığı biçiminde daraltılmayacağı”na karar vermiştir. Mahkeme ayrıca din özgürlüğünün kullanılmasının Devlet düzenini tehdit edebileceğini ve dolayısıyla anayasal korumadan yararlanamayacağını ileri sürmüştür. Bu bağlamda, “laiklikle bağdaşmayan özgürlük savunulamaz ve korunamaz” ve vicdan özgürlüğü gerekçesiyle “dinsel giyinme özgürlüğü savunulamaz.” Anayasa Mahkemesi Refah Partisi’nin kapatılmasına ilişkin kararında da<sup>3</sup> aynı yorumu sürdürmüştür. Mahkeme’ye göre, “*Laiklik... siyasal, sosyal ve kültürel yaşamın çağdaş düzenleyicisidir*”, “laiklik Türkiye’nin *yaşam felsefesidir*.” Mahkeme devam ediyor: Laiklik “Anayasada öngörülen kimi sınırlamaları zorunlu kılan bir neden, Anayasada benimsenmiş *bütün temel ilkelere egemen bir düşünce*”dir (vurgular bizim). Anlaşıyor ki, laiklik en üstün anayasal ilkedir. Yani insan hakları, hukuk devleti ve demokrasi laikliğe nispetle ikincil değerlerdir; dolayısıyla Türkiye resmi laiklik anlayışının (yani, laikçi ideolojinin) izin verdiği ölçüde insan haklarına saygılı olmak, hukuk devletini ve demokrasiyi kurumlaştırmak durumundadır. İşte bu anlayış Türk sistemini Batı demokrasilerinden ayıran ve onu totaliterizme yaklaştıran en temel noktadır.

İkinci nokta, Anayasa Mahkemesi’nin dini, toplumsal ve kültürel alana ilişkin tavsiye ve önerileri de bulunan bir değerler manzumesi olarak değil, fakat dünyevi meselelerle hiç ilgisi olmayan sırf bir inanç olarak görmesiyle ilgilidir. Gerçekten de Mahkeme, yine Refah Partisi davasında, “(l)aik düzende din(in)... kişilerin vicdanlarına bırakıl”masının esas olduğuna ve laikliğin “dini kendi (özel) yerinde tutan” bir anlayış olduğuna hükmetmiştir. “Laik devlette, kutsal din duyguları politikaya, *dünya işlerine*, hukukî düzenlemelere kesinlikle karıştırılmaz.” (vurgu bizim) “Dünya işlerine karışmayan din” anlayışı dinin

<sup>2</sup> Resmi Gazete, No. 20216, 5.7.1989, ss. 1541.

<sup>3</sup> Resmi Gazete, No. 23266, 22.2.1998, ss. 31348.

Anayasa Mahkemesi'nce yeniden ve şüphesiz yanlış bir tanımdır. Çünkü, bütün semavi dinlerin, doğrudan doğruya, kendilerine inananlara bu dünyadaki tutum ve eylemlerinde yol göstermek için var oldukları hususu uzmanlık gerektirmeyecek kadar basit bir bilgidir. Aksi halde “din” olmazlardı.

Üçüncü nokta toplumsal çoğulculuk ve çokkültürlülük tartışmasıyla ilgilidir. Refah Partisi'nin siyasî programı, ilhamını Osmanlı devletinin “millet sistemi”nden almış olsa da, çağdaş çokkültürlülük tartışmasından da etkilendiği anlaşılan, bir tür *bukukî çoğulculuğu* öngören bir modele de yer veriyordu. Bu tartışmadan habersiz görünen Anayasa Mahkemesi, garip bir biçimde, bu öneriyi “laik Devlet düzenini ortadan kaldırmaya dönük fiili bir girişim” olarak gördü. Refah Partisi'nin çoğulcu modeli ayrı dinî topluluklara dayanıyordu ve doğrusunu söylemek gerekirse, Osmanlıların “millet sistemi”ne çok benzeyen anakronistik bir modeldi. Bu sistemde “Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerin her biri kendikendini yöneten birimler (“milletler”) olarak görülüyor ve onların kendi mensuplarına kısıtlayıcı dinî yasalar uygulamalarına izin veriyordu.” (Kymlicka 1995: 156). Anayasa Mahkemesi bu kurumsal hukukî çoğulculuğun “ulusal bütünlüğü tahrip edici” olduğuna karar vermekle beraber, nasıl ve neden böyle olduğunu açıklamadı. Mahkeme keza bu modelde yer alan “dinî evlilik”i de laikliğe, dolayısıyla anayasaya aykırı buldu. Anayasa Mahkemesi'ne göre, bir çiftin dinî veya laik evlenme biçimini seçebilmesi “laik devlete” bir tehdit oluşturur ve bunun Anayasanın güvence altına aldığı (m. 48/1) sözleşme özgürlüğü çerçevesinde mütalaa edilmesi de mümkün değildir.

### 5. Sonuç

Görülüyor ki, Türkiye’de din özgürlüğünün halihazırdaki anayasal konumu evrensel insan haklarının gerekleriyle bağdaşmamaktadır. Bunun temel nedeni, “Cumhuriyet”i hakim elitin ideolojik kaygılarıyla ve yerleşik çıkarlarıyla uyuşmayan sivil toplum dinamiklerine karşı “koruma”nın 1982 Anayasasının yapıcılarının temel kaygısını oluşturmasıdır. Dinî özgürlükler bakımından, bu kaygı dinin kamusal ve siyasal alanda herhangi bir şekilde kendini ifade etmesine müsamaha etmemek şeklindeki bir saplantıya dönüşmüştür. Esasen, 1982 Anayasası genel olarak anayasacılığın evrensel gerekleri açısından herhangi bir değer taşımamakta, fakat daha ziyade devletin sivil toplum üzerindeki denetimini sürdürmesine yarayan bir araç olarak işlev görmektedir. Laiklik anlayışıyla ilgili özel nedenleri bir yana bıraksak bile, bu bakımdan da Anayasanın din özgürlükleriyle ilgili tutumunda herhangi bir tutarsızlık yoktur.

Devletçi seçkinlerin anlamak istemedikleri veya bilerek görmezlikten geldikleri nokta, İslamın tarihsel olarak Türkiye’nin toplumsal dokusunda önem-

li bir yere sahip olduğu gerçeğidir. Bunun içindir ki, Türkiye’de bugüne kadar devletin sivil dinamikleri denetim altına alması ve bu çerçevede İslamî hassasiyetlerden kaynaklanan sivil örgütlenmeleri kuşatması çok zor olmuştur. Askerî irade ağırlıklı “28 Şubat Süreci” sırasında başvurulmuş baskıcı tedbirlere rağmen, İslamî sosyal güçler bertaraf edilememiştir. Öte yandan, meseleye sosyolojik değil de özgürlükçü demokratik normativite açısından bakarsak, devlet böyle yapmaya çalıştıkça otoriteriyen, hatta zaman zaman totaliteriyen, uygulamalara başvurmak zorunda kalmakta ve “çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkmak” şeklindeki kendi resmi amacından gitgide uzaklaşmaktadır. Bu nedenle, günümüz Türkiye’si özgür demokratik bir toplum olmaktan çok anakronistik bir totaliteyenizm manzarası göstermektedir. Anayasa Mahkemesi ise, ne yazık ki, devlet karşısında bireylerin hak ve çıkarlarını korumak suretiyle Türkiye’nin anayasal sisteminin kusurlarını telafi etmeye şimdilik istekli görünmediğinden, Türkiye yurttaşları için özgürlükçü demokrasi açısından kısa vadede ümit verici bir gelecek tasavvur etmek zor görünüyor.

### **Kaynaklar**

- Arslan, Zühtü (1999), “The Politics of Human Rights: A RightBased Critique of the Turkish Constitutional Court” (henüz yayımlanmamış çalışma).
- Broomley, Simon (1994), *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development* (Cambridge: Polity).
- Davison, Andrew (1998), *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration* (New Haven & London: Yale University Press).
- Erdoğan, Mustafa (1999), *Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset* (Ankara: Liberte Yayınları, 2. b.)
- Erdoğan, Mustafa (1999), “Islam in Turkish Politics: Turkey’s Quest for Democracy without Islam”, *Critique*, No. 15 (Fall), ss. 25-49.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press).
- Monsma, Stephen V. & Soper, J. Christopher (1997), *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield).
- Özbudun, Ergun (1993), *Türk Anayasa Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 3. b.)
- Sartori, Giovanni (1965), “Constitutionalism: A Preliminary Discussion”, *American Political Science Review*, n. 56, pp. 853-64.
- Smith, D. E. (1970), *Religion and Political Development* (Boston: Little Brown).