Post-Laik Türkiye?: AK Parti İktidarları ve Güncellenen Laiklik Sözleşmesi

Edip Asaf Bekaroğlu*

Öz: 2002 sonrasında Türkiye'de otoriter laiklik anlayışının sona ermesi anlamında post-laik bir dönemin başladığı iddia edilebilir. Oysa cumhuriyet tecrübesinin din-devlet ilişkilerinin genel mizacında baştan beri İslam'ın belli bir yorumu öncelenmiş, 1946'da başlayan çok partili hayatla birlikte heterodoks cemaatler de fırsat alanlarını değerlendirerek etki alanlarını genişletmiştir. Yani 2002'ye kadar katı ve sabit bir laiklik uygulamasından söz etmek mümkün değildir. Tüm diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de dinin kamusal hayattaki yeri pragmatik olarak düzenlenmiş ve yeni oluşan şartlara göre güncellenmiştir. Bu *pragmatik laiklik sözleşmesi* olarak tanımlanabilir. Türkiye'nin laiklik sözleşmesi de 2002 sonrasında AK Parti iktidarı ile oluşan yeni güç dengeleri bağlamında güncellenmiştir. Bu anlamda cumhuriyet tecrübesi içerisinde bir kopuş değil süreklilik vardır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, AK Parti, Post-Laik, Laiklik Sözleşmesi.

Abstract: The 2002 electoral victory of the AKP is regarded as the beginning of post-secular Turkey, implying the end of an authoritarian Turkish secularism. However, Turkey's *pragmatic secular contact* forged with the formation of the republic always made a friendly version of Islam a partner to the state. After the introduction of multi-party politics in 1946, heterodox forms of Islam flourished by utilizing new political opportunities. Hence, it is misleading to talk about a strict and static secularism in Turkey. The place of religion in the public sphere was always pragmatically arranged by the state, and this situation merely updated itself with the arrival of AKP rule. In this regard, there is continuity rather than rupture in the republic's practice of secularism.

Keywords: Turkey, AKP, Post-Secular, Secular Contract.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.
İletişim: edipasaf@istanbul.edu.tr. Adres: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih, İstanbul.

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.M0131
İnsan ve Toplum, *5*(9), 2015

Giriş

Türkiye, İslam dünyası içinde kendisini istisnai bir devlet olarak görür. Bu istisnai olma halinin merkezinde Türkiye'nin laik bir ulus-devlet olma vasfı yer almaktadır. Daha sonra buna demokratik olma vasfı da eklenmiştir. Türkiye'nin kendisi hakkındaki bu tahayyülü birçok Batılı sosyal bilimci tarafından da desteklenmektedir. Sözgelimi Bernard Lewis (1965) laik bir demokrasi olan Türkiye'nin Müslüman Orta Doğu'da münferit bir örnek olduğunu söyler. İlginç bir şekilde "Müslüman bir laik demokrasi" olma söylemi Türkiye'deki ideolojik ve siyasi ayrımları kesmekte ve laikler, muhafazakârlar, milliyetçiler, sosyalistler veya komünistler tarafından paylaşılmaktadır. Bu söylemin en manidar ifadelerinden biri de Recep Tayyip Erdoğan'dan gelmiştir. Arap Baharı sonrasında Kuzey Afrika ülkelerine gerçekleştirdiği gezinin Mısır durağında Erdoğan şu ifadeleri kullandı: "Türkiye'de anayasa laikliği, devletin her dine eşit mesafede olması olarak tanımlar. Laiklik kesinlikle ateizm değildir. (…) Ben Mısır'ın da laik bir anayasaya sahip olmasını tavsiye ediyorum. Çünkü laiklik din düşmanlığı değildir. Laiklikten korkmayın. Umarım ki Mısır'da yeni rejim laik olacaktır." Görüldüğü gibi laiklik vasfı dindar (hatta kimilerince "İslamcı") bir başbakan tarafından Türkiye'nin İslam ülkelerine model olmasının en önemli unsurlarından biri olarak sunulmaktadır.

Öte yandan Türkiye'nin ne kadar laik olduğu veya ne türden bir laikliğe sahip olduğu ile ilgili tartışmalar ise devam etmektedir. Türkiye'nin Fransa'yı model alarak kamusal alanda dine müsamahasız katı bir laiklik anlayışına sahip olduğu veya tam tersine Türkiye devletinin milli kimlik inşasında Sünni İslam ile her zaman özel bir ilişki kurması sebebiyle yeterince laik olmadığı iddia edilebilir. Bu tartışma Türkiye laikliğinin devletin yararına dini kontrol eden bir tür mü olduğu yoksa hem devletin hem de dinin yararı için dini devletten ayırmayı mı tercih ettiği sorusu etrafında yürümektedir (Davison, 1998). Belli laiklik uygulamalarının Türk siyasi hayatında belli dönemlere damga vurduğu iddiaları ise özellikle 2002'den itibaren Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) iktidarları ile yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Buna göre Türk laiklik tecrübesini iki döneme ayırmak mümkündür: 2002 öncesini kapsayıp Fransa modelini örnek alan otoriter (veya cumhuriyetçi/"dışlayıcı") laiklik ve AK Parti iktidarı ile başlayıp Anglo-Sakson modeli benimseyen demokratik (veya muhafazakâr/"pasif") laiklik (Kuru, 2007, s. 590). Benzeri bir şekilde 2002 sonrası Türkiye'yi otoriter laikliğin sona ermesi ve devletin din ile barışık hale gelmesi anlamında "post-laik" olarak tanımlayanlar da vardır (Göle, 2012).

Oysa Türkiye laikliği bu türden kavramsallaştırmalar, dönemselleştirmeler ve modellemeler ile ifade edilemeyecek kadar müphem bir tecrübedir. Bu denemeler gerçekliği sadece basite indirgememekte, aynı zamanda onu tahrif de etmektedir. Dolayısıyla bu makalede birbirine zıt modellerden hangisinin Türkiye'yi en doğru şekilde yansıttığı veya hangi dönemde ne tür bir laikliğin uygulandığı şeklinde devam eden verimsiz tartışmaya girilmeyecektir. Makalenin temel iddiası birçok çalışmada 2002 öncesine atfedilen dinin kamusal hayattan radikal bir biçimde dışlanması uygulamasının cumhuriyet tarihinde 1930'lara ve 1990 sonlarına münhasır bir sapma olduğu, din-devlet etkileşimindeki mizacının ise pragmatik bir şekilde ve genellikle dine çeşitli alanlar açarak değiştiği ve güncellendiği yönündedir. *Pragmatik laiklik* sözleşme*si* olarak adlandırdığım bu durum sadece Türkiye'ye has değil, dünya genelinde yaygın bir pratiktir. Bu makalede önce pragmatik laiklik sözleşmesi kavramı izah edilecek ve sonra Türkiye laikliğinin müphem doğası devlet elitlerinin ve siyasetçilerin din-devlet ilişkilerini güç mücadelelerinde pragmatik bir şekilde araçsallaştırmaları

bağlamında analiz edilecektir. Daha sonra Türkiye laikliğinin en net tezahürlerinden biri olan 28 Şubat süreci incelenecektir. Ve son olarak on üç yıldır süren AK Parti hükümetlerinin Türkiye'deki laiklik pratiği bağlamında ne anlama geldiği ve bir post-laik döneme geçilip geçilmediği tartışılacaktır.

Türkiye'nin Laiklik Sözleşmesi: İhtiras ve Müphemiyet

Westphalia'dan beri devletler kendi egemenlik alanındaki çoğunluk ve azınlık dinlerinin kamusal alandaki yerinin ve rolünün ne olacağını yine kendi spesifik şartları bağlamında belirlemektedir. Bu anlamda laiklik sözleşmesi baştan beri pragmatiktir ve ilgili topluma özgüdür. Diğer bir ifadeyle, din ve devlet ilişkilerini düzenlemenin evrensel bir mizacı yoktur. Laiklik sözleşmesinin pragmatikliğini daha da belirgin hale getiren durum yeni şartlara göre sözleşmenin sürekli güncellenmesidir. Din ile devlet arasında veya dini grupların kendi arasında değişen güç ilişkileri sonucunda laiklik sözleşmesinin kapsamı değişebilir. Mesela son dönemlerde özellikle Avrupa toplumlarına göç yoluyla gelen yeni dini grupların yerleşik dini gruplara verilen hak ve imtiyazların kendilerine de verilmesini talep etmeleriyle laiklik sözleşmelerinde uzun bir aradan sonra güncellemeler yapma ihtiyacı hasıl olmuştur. Laiklik sözleşmesinin pragmatik olması, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde yapılan çok yaygın bir laiklik tanımını sorgulamamızı da beraberinde getirir. Din ile devletin nüfuz alanlarının katı bir şekilde ayırılması tarihin hiçbir döneminde gerçekleşmediği gibi "ne toplumlar ne de devletler tamamıyla sekülerleşmiştir" (Bader, 2012, s. 13). Veit Bader (2009, 2012) ve Alfred Stepan (2000) tarafından yapılan ayrıntılı analizlerde de görüldüğü gibi din ile devletin net bir şekilde ayrımı Batı toplumları için bile sadece bir efsanedir. Her ülkede resmi bir kilise olmasa bile kamusal alanda ve toplumsal hayatta imtiyazlı veya belli avantajlara sahip çoğunluk dinleri bulunmakta, bir takım dini ritüeller veya törenler siyasetin veya hukukun resmi olmasa da teamüller gereği olağan bir parçası olarak görülmekte, dini okullar ve ibadethaneler kısmen veya tamamen hükümetler tarafından finanse edilmekte, dini siyasi partiler faaliyet gösterebilmekte veya belli dini gruplar belli konularda muafiyetlere sahip olabilmektedir. Örneğin İngiltere'de Anglikan Kilisesi resmi kilisedir, Lordlar Kamarası'na temsilciler göndermektedir ve birçok devlet töreninde önemli bir aktördür. Amerika Birleşik Devletleri'nde resmi bir kilise olmasa da okullarda, mahkemelerde, hatta siyasi seremonilerde dini etkiler çok açıktır. Avrupa'nın birçok hükümeti ise sosyal devletin gereği olarak dini okullara devlet bütçesinden pay ayırmaktadır. Bu örnekler çoğaltılabilir. En ihtiraslı laiklik tecrübelerinde bile din toplumsal hayattan silinmemiş, ya özel alanda ya da eğitim, sağlık, sosyal hizmet gibi kamusal alanlarda kurumsallaşmıştır (Delanty, 2008, s. 82). Din ile devletin en katı ayrımlarından biri olarak bilinen Fransa'da bile müphem uygulamalar söz konusudur. Fransa'da bir yanda başörtüsü gibi dini semboller bazı kamusal kurumlarda yasaklanırken Müslümanlarla ilgili konuları müzakere edebileceği bir çatı örgütlenmesinin (*le Conseil Français du Culte Musulman*) kurulmasını desteklemiştir (Lawrance & Vaisse, 2006). Kısacası, devletler dinin kamusal rolünün sınırlandırılması ile ilgili egemendirler, ancak bu egemenliklerini icra ederken dini grupların taleplerini dikkate alma gereği duymaktadırlar. Dinin kamusal rolünün sınırları ise verili değildir ve güncellemeye açıktır. Yine de en nihayetinde her egemen devlet çoğunluk ve azınlık dinlerinin kamusal durumunun belirlenmesi ile ilgili bir takım hükümler ve koşullara sahip olabilmektedir.

Fransa'da, İngiltere'de, ABD'de, Türkiye'de veya herhangi bir başka devlette laiklik, dinin toplumdan silinmesi anlamına gelmemiş, kamusal hayatta hangi şartlarla yer alacağının bir düzenlemesi olmuştur. Kamusal alanın sınırları ve bu alanda dinin rolü her ülkede farklı bir şekilde tanzim edilmiş, din ile devlet ayrımında olduğu gibi kamusal alan ile özel alan da hiçbir yerde birbirinden net bir şekilde ayrılmamış ve dinin, özellikle de çoğunluk dininin, toplumsal ve siyasi fonksiyonu farklı şekillerde devam etmiştir. Dolayısıyla, laik demokrasiler kendi içinde bir çelişki barındırır. Bir yanda, her dini grup kamusal alanda ifade ve ibadet özgürlüğüne sahiptir, diğer yanda ise resmi dinlerin veya toplumsal ve kültürel olarak imtiyazlı dini grupların varlığı sebebiyle azınlık dinleri yapısal ayrımcılığa tabidir.

Türkiye'nin laik demokrasisi de aynı çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Ancak Türkiye laikliğinin müphemiyeti bir miktar daha fazladır. Öncelikle Türkiye, dini kamusal hayattan dışlayıp özel hayata hapseden cumhuriyetçi laiklik modeline veya resmi bir kilise (dini otorite) kurup dini işleri onun aracılığı ile düzenleyen muhafazakâr laiklik modeline uymamaktadır. Her ne kadar dini sembolleri bürokrasi, eğitim, ordu gibi kamusal kurumlardan tamamıyla dışlamayı amaçlayan çok ihtiraslı bir laiklik anlayışına sahip olsa da Türkiye aynı zamanda Sünni İslam'ın ortodoks bir versiyonuna öncelik vermekte, bunun dışında kalan Sünni cemaatleri ve tarikatları, Sünni olmayan mezhepleri ve gayrimüslim grupları dışlamaktadır (Gellner, 1997). Örneğin, dini işleri düzenleme işlevi gören Diyanet İşleri Başkanlığı hükümete bağlı ve ortodoks Sünni anlayışı ile faaliyet gösteren bir kurumdur. Devlet okullarındaki zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde yine ortodoks Sünni inanışı ve pratiği aktarılmaktadır. Veya İmam Hatip Okulları devlet tarafından aydınlanmış Sünni din adamı yetiştirme amacıyla kurulmuştur.[1]

Türkiye'deki laiklik uygulamasının bu müphemliği ulus inşa sürecinde yaşanan bir takım komplikasyonlardan kaynaklanmaktadır. Yıkılan Osmanlı İmparatorluğu'nun üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti yeni konumunu ve kimliğini eski rejimden yani Osmanlı'dan kopuş şeklinde tarif etmiştir. Dankwart A. Rustow (1985) bunu "yeni bir Türk" insanı ve milleti inşa etmeyi amaçlayan bir "kültürel devrim" olarak tanımlamıştır. Aslında 18. Yüzyıl'dan beri Osmanlı'daki reformcular bir takım modern/seküler/Batılı[2] unsurları eğitim, bürokrasi veya hukuk gibi alanlara dâhil etmeye başlamışlardı. Bu önce Osmanlı sistemine "yeni unsurların sızdırılması" şeklinde, sonraları ise "geleneksel sistemin dışında yeni ve daha iyi bir şeyler"in var olduğunun kabulüyle daha sistematik değişimler olarak tezahür etmiştir (Berkes, 1957, s. 49). Yine de Cumhuriyet ile birlikte laikleşmenin yukarıdan aşağıya bir ulus inşa etme projesinin en ihtiraslı bileşeni olarak uygulanması yeni bir durumdur. Yeni Türkiye'nin kurucuları ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak İslam'ı teşhis etmişler, İslam'ın kitleler üzerindeki etkisinin azaltılması suretiyle ilerlemenin otomatik olarak gerçekleşeceğine inanmışlardı.[3] Öte yandan İslam'ın yok edilmesi mümkün olmadığına göre kendi haline bırakıl-

1 Başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere cumhuriyetin din ile kurmuş olduğu kurumsal ilişkilerin iyi bir analizi için bkz. Kara (2000).

2 Osmanlı/Türk modernleşmesinin aktörleri için bu üç kavram aynı anlama geliyor olsa da yapılanları meşrulaştırmak açısından Batılılaşma yerine "medenileşme" kavramının tercih edildiği görülmektedir (Heper, 1985, s. 50). Modernleşme teorisine inanan bu reformculara göre gelişme ile din arasında negatif bir ilişki olmalıydı, yani toplum modernleştikçe seküler bir zihniyete sahip olacaktı. Bunun en meşhur ifadelerinden biri de Abdullah Cevdet (1914) tarafından dile getirilmiştir: "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle, dikeniyle isticnas etmeye mecburuz."

3 Bu konuda iyi bir analiz için bkz. Doğan (2010).

ması daha tehlikeli görülmüş ve kontrol edilmesi yönünde bir strateji benimsenmiştir. Hatta modernite ile uyumlu bir İslam anlayışının faydalı olacağı bile düşünülmüştür. Böylece Cumhuriyet'in kurucuları din ile ilgili "ikili bir söylem" yürütmüş, laik/milliyetçi gündem terk edilmeden İslam'ın kullanışlı bir versiyonunu partner olarak seçerek toplum üzerindeki etkisini kontrol etmeyi amaçlamıştır (Cizre, 1996). Burada tercih edilen partner, devlet ve düzen yanlısı tutumu, eğitimi destekleyen öğretisi ve güvenilir karakteri dolayısıyla "üst"/ ortodoks İslam olmuş, kontrol edilmesi güç olan "alt"/hetorodoks İslam ise yasaklanmıştır. Modern cumhuriyetin hem milli kimliğe bir içerik kazandırması hem de İslam'ın istenmeyen etkilerini kontrol etmesi için ortodoks İslam'ı sisteme dâhil edilmesi Türkiye laiklik tecrübesinin müphemiyet derecesini arttırmıştır.

Bu stratejinin ne kadar başarılı olduğu konusunda farklı fikirler vardır. Gellner (1997) ve Rustow (1957) görece başarılı bir ulus inşası gerçekleştirilmesi ve ciddi bir kriz olmadan demokrasiye geçilmesi gibi gerekçelerle Türkiye'nin İslam stratejisini onaylayan analizler yapmıştır. Hatta hilafet ve saltanatın ilgası, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Latin alfabesinin kabul edilmesi ve kılık kıyafet düzenlemeleri gibi cumhuriyetin sert tedbirleri sebebiyle oluşan duygusal boşluğun bir miktar doldurulması ve böylece yeni milli kimliğin meşrulaştırılmasında "yüksek İslam" önemli bir katkı yapmıştır denilebilir. Bu "ikili söylem" stratejisi çok partili hayata geçtikten sonra merkez sağdaki siyasi elitlerin davranışını etkilemesi anlamında da başarılı olmuştur. Siyasi elitler de sivil ve asker devlet elitlerinin kendilerine açtıkları alanda ikili bir söylem benimsemişler, dini vurguyu seçimlerde halktan destek almak için kullanırken devlet elitlerini kışkırtmamaya gayret etmişlerdir (Cizre, 1996). Bu şekilde İslam siyasi söylemde ve kamusal alanda kendine yer bulmuş, radikalleşmesi marjinalize edilebilmiştir. Öte yandan, Mardin (1973) ve Yalman (1973)'a göre Cumhuriyetin din stratejisi "alt İslam"ın kitleler nezdinde toplumsal ilişkiler kurmak, siyasi tercihleri yönlendirmek veya alternatif kimlikler veya modernlikler oluşturmak gibi alanlardaki gücünü ve dinamizmini göz ardı etmektedir. Veya Göle (1997)'nin ifade ettiği gibi modern ile gelenekselin bir araya gelmesi ile organik bir melez kültürün oluşma ihtimali de yok sayılmıştır. Bunlara karşın, alt İslam'ın otonomisini abartmak ve laik reformların alt İslam'a etkilerini küçümsemek Türkiye'de laikliğin yukarıdan aşağıya dayatılmasına rağmen nasıl konsolide olduğunu anlamamızı zorlaştıracaktır (Mert, 1994). Bunun için Türkiye'de kendilerini laikliğin muhafızı olarak gören devlet elitleri ile onların açtığı alanda faaliyet gösteren siyasi elitlerin etkileşimine daha yakından bakmakta yarar vardır.

Sistemin Muhafızları versus Sembolik İstila

Çok partili hayata geçtikten sonra, devlet elitleri stratejilerinin belli alanlarda başarısız olduğunu gördüler. Her şeyden önce İslam'ın heterodoks versiyonları halen canlıydı ve buldukları her fırsatta toplumu etkilemeye devam etmekteydi. Türkiye'de demokrasiye geçiş tek parti iktidarının tek taraflı kararıydı. Ancak devlet elitlerinin çok partili hayattan anladığı "rasyonel demokrasi" idi, yani aydın/laik vatandaşların bir araya gelerek kendi çıkarlarını arka plana atıp ne istediğini bilemeyen halk adına en iyi olana karar vermesiydi (Heper, 1992). Halk adına en iyi olana karar verme işlevini tek partili dönemde Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) ve Cumhurbaşkanı üstlenmekteydi. Ancak çok partili hayata geçtikten sonra siyasi elitler kendilerinin ve seçmenlerinin çıkarları doğrultusunda kararlar almaya

başlayınca, yani devlet elitlerine göre irrasyonel ve sorumsuz davranınca, TBMM "devletin mevkii" veya sistemin muhafızı olma konumunu kaybetmiş, bu işlev cumhurbaşkanı, sivil bürokrasi ve Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK)'ne geçmiştir. Zamanla bürokraside de ideolojik ve kimlik temelli farklılaşmalar oluşmaya başlayınca, devletin mevkii rolünü cumhurbaşkanlığı ve TSK paylaşmıştır (Heper, 1992, s. 145).

Tüm bu süreçte bir yandan laik devlet elitleri ellerindeki imtiyazları muhafaza etmeye çalışırken dindar kesimler de eğitim ve ticaret yoluyla yukarı doğru bir mobilizasyon gerçekleştirmeye gayret etmişlerdir (Çağlar, 2013, s. 47) . Büyük oranda Milli Görüş partilerinde kanalize olan bu mobilizasyon ile dindar kesimler devlet elitlerinin ve onlar etrafındaki şehirli orta sınıfların geleneksel alanları kabul edilen üniversitelere, bürokrasiye veya siyasete dâhil oldukça, laiklik söylemi bu kesimlere karşı bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Bu söyleme göre Batılı ve laik bir görünüme sahip olması gereken söz konusu alanlar İslami görünümlüler tarafından ele geçirilmekteydi. Türk devriminin "içerikten ziyade sembollerle ilgili olması" (Cizre ve Çınar, 2003, s. 310) sebebiyle bu sembolik istila, sınıfsal mobilizasyonun devlet elitleri nezdindeki vahametini arttırmaktadır. Buna karşı bir önlem olarak devlet elitleri İslam'ın (veya herhangi bir istenmeyen unsurun) siyasetteki etkisini sınırlamak için askeri darbeler de dâhil olmak üzere bir takım yöntemlerle "rasyonel demokrasi"yi yeniden inşa etmiştir. Demokrasinin bu şekilde devam etmesi için her müdahale sonrasında var olan vesayet mekanizmaları güçlendirilmiş veya bunlara yenileri eklenmiştir (Özbudun, 2000). 1961 ve 1982 anayasalarında cumhurbaşkanının yetkilerinin bir parlamenter sistemde olmaması gerektiği kadar arttırılması veya Milli Güvenlik Kurulu ve Devlet Güvenlik Mahkemeleri gibi kurumlarla orduya bir demokraside olmaması gerektiği kadar siyasi ve hukuki roller verilmesi söz konusu vesayetin en öne çıkan örnekleridir. Bunlar sayesinde TSK artık askeri darbe yapmadan sivil siyasete müdahale etme enstrümanları kazanırken siyasetçilerde ise "askeri kızdırma korkusu" bir karakter bileşeni haline gelmiştir (Cizre, 2002).

1990'larda ise devlet elitlerinin ve vesayetçi sistemin toplumsal tabanının medya ve sivil toplum kurumları aracılığıyla oluştuğu görülmektedir. 1980'lerde Türkiye'de yaşanan liberalleşme reformları ile canlı ve bağımsız bir sivil toplumun oluştuğu yönündeki yaygın kabule karşın 1990'larda devletçi bir kültürün toplumda yaygınlaştığı, bu kültürün bir tür laik yurttaşlık dini haline dönüştüğü ve medyanın bu dinin vaizi işlevini üstlendiği görülmektedir. Navarro-Yashin (2002, s. 133) Refah Partisi (RP)'nin yükseldiği 1990'lı yılların ortalarında İstanbul'daki kamusal söylemleri analiz ettiği çalışmasında sivil toplum alanının gittikçe popülerleşen bir yurttaşlık dininin tezahürleri ile dolu olduğunu izlemiştir. Bu devletçi kültürün coşkulu asker uğurlamaları, futbol maçlarında şevkle milli marş okunması, pencerelere Türk bayrağı asma kampanyaları ve Cumhuriyet Bayramı kutlamalarının hiç olmadığı kadar popülerleşmesi gibi dışavurumlarının devletten hiçbir yönlendirme veya baskı gelmeden uygulanması 1990'ların en ayırt edici özelliklerinden biridir. Bu yurttaşlık dininin ve onun ritüellerinin yaygınlaşmasını Cumhuriyet'in yukarıdan aşağıya bir devrimle dayattığı Atatürkçülük ilkelerinin artık bir toplumsal tabana sahip olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. 1980 askeri darbesi sonrasında depolitize edilmeye çalışılan ve siyasi, toplumsal veya ekonomik anlamda farklı ve yaratıcı bir düşünce sunamayan siyasi partilerden birini tercih etmek zorunda kalan toplumun önemli bir kesiminde bu yurttaşlık dininin

yaygınlaşması anlaşılırdır.[4] 1990'ların bir diğer yükselen fenomeni ise Refah Partisi'dir. Merkez siyasi partiler tarafından dışlanan veya yeterince önemsenmeyen kesimler, yeni yurttaşlık dinini benimseyemeyenler, büyük şehirlerde yaşayan alt sınıflar ve muhafazakâr burjuvazi ve beyaz yakalılar için RP önemli bir alternatif haline gelmiş ve bunun sonucunda 1995 seçimlerinde en yüksek oyu alarak Doğru Yol Partisi (DYP) ile bir koalisyon hükümeti kurmuştur. Refahyol olarak anılan bu hükümet 28 Şubat 1997 tarihli MGK'nın taleplerini yerine getirememesi sebebiyle yoğun baskı altında kalmış ve istifa etmek zorunda kalmıştır. Bu talepler devlet elitlerinin İslam ile ilgili "ikili söylem" stratejisinden bir kopuş olarak kabul edilebilir (Cizre ve Çınar, 2003).

28 Şubat Süreci: İhtirasa Dönüş

Devlet elitleri, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca İslam dinine açık bir düşmanlık göstermekten kaçınmışlardır. Siyasi hayatta da İslami duyarlılıklara veya bu duyarlılıkların taşıyıcılarına yer verilmiştir. Mesela Milli Görüş partilerinin lideri Necmettin Erbakan'ın 1974-78 arasında kurulan koalisyon hükümetlerinde başbakan yardımcısı olarak görev alması rejim açısından bir problem teşkil etmemiş, 1980'lerde komünizme karşı mücadelede İslami siyasete açılan alan genişlemiştir. Peki, neden 1996'da Erbakan liderliğinde kurulan koalisyon hükümetine tahammül edilememiştir? Öncelikle 1990'larda İstanbul ve Ankara ile birlikte birçok belediyenin RP tarafından kazanılması ve sonra RP'nin hükümet kurması ile geleneksel olarak dışlanan kesimlerin yukarı doğru sınıfsal mobilizasyonu artmıştır. Bu mobilizasyon hem imtiyazlı sınıfların ekonomik, toplumsal ve siyasi çıkarlarını tehdit etmiş hem de sembolik istila yönüyle cumhuriyetin laik hassasiyetlerini rahatsız etmiştir. Kamusal alanda İslami sembollerin görünümünün yarattığı rahatsızlık bir yana, başbakanlık makamına cumhuriyet tarihinde ilk defa İslamcı olarak kabul edilen bir siyasi hareketin liderinin oturması devlet elitlerinin rıza gösterebilecekleri bir durum değildi. İkinci faktör, TSK'nın Soğuk Savaş sonrası dönemde halihazırda değişen tehdit algılamasıdır. Sovyet Rusya ve komünizm tehdidi ortadan kalktıktan sonra "irtica" ve Kürt siyaseti iki iç tehdit olarak TSK'nın öncelikli meseleleri haline gelmiştir. Bu tehdit algılaması Türkiye siyasetinin iki önemli bileşeninin güvenlik parantezi içine alınmasını ve dolayısıyla siyasetin alanının daraltılmasını beraberinde getirmiştir. Güvenlik anlayışındaki bu değişim hem TSK'nın resmi belgelerine hem de komuta kademesinin açıklamalarına yansımıştır. Örneğin, Milli Savunma Bakanlığı'nın 1998 ve 2000 tarihli Beyaz Kitap'larında Türk devletinin üniter niteliğine ve laiklik ilkesine dönük tehditler en önemli iç tehditler olarak açıkça telaffuz edilmiştir (Cizre, 2002). Üçüncü sebep ise ilk iki sebebi yeterince anlayamayan merkez siyaseti yeniden biçimlendirme ihtiyacıdır. Yukarıda izah edildiği gibi "rasyonel demokrasi" anlayışına sahip olan devlet elitleri, merkez sağ ve sol siyasi partilerin popülist söylemleri sonucunda İslam'ı siyasetin konusu haline getirdiklerini, sorumsuzca davrandıklarını, siyaseti gereksiz yere parçalayıp kutuplaştırdıklarını ve bunlardan dolayı RP'nin yükselişine katkıda bulunduklarını düşünmüşlerdir. Böylece TSK liderliğinde devlet elitleri merkez siyasetin yeniden yapılandırılması ve İslam'ın siyasi kullanımının sınırlandırılması için harekete geçmişlerdir.

4 1990'ların siyasi atmosferi hakkında bkz. Çınar (1997).

Devlet elitleri RP'nin hükümeti kurmasına baştan beri karşıydılar aslında.[5] Her ne kadar RP 1990'larda laik demokrasiyi kabullenmiş görünse ve sistem içi bir söylem kullanmaya gayret etse bile (Toprak, 2005), bu çabalar "takiyye" olarak değerlendirilmiştir. Devlet elitleri RP'nin laiklik ve demokrasiyle ilgili ehliyetini şüpheli bulsalar da bu dönemde bekle-gör stratejisi benimsemişlerdir (Heper ve Güney, 2000). Ancak RP'nin İslam dünyasında ekonomik ve siyasi birlik kurma çabaları (D8), Taksim ve Çankaya'ya büyük birer camii inşa etme fikirleri, birçok tarikat ve cemaat liderinin başbakanlıkta iftar yemeğine davet edilmeleri veya RP içinden Şevki Yılmaz gibi sembolik isimlerin konuşmaları gibi gündemler başta asker olmak üzere devlet elitinin şüphesini arttırmıştır.

RP'ye dönük aşikâr rahatsızlığın imalı da olsa ilk resmi ifadesi 17 Ağustos 1996 MGK toplantısında radikal İslamcı faaliyetlerin Türkiye'ye açık bir tehdit teşkil ettiğinin söylenmesidir. Bu konunun bir sonraki MGK'da detaylı bir şekilde görüşülmesinin önerilmesi TSK'nın laiklik karşıtı olarak algıladığı meselelerde hassasiyetini işaret etmekteydi. 26 Aralık 1996 tarihli MGK'da ise askerler Ağustos'tan beri irtica tehdidinin arttığını ve bu konunun MGK'nın öncelikli maddesi olarak gündeme alınması gerektiğini ifade ettiler. Bu arada irtica faaliyetlerini takip edip gerekli önlemleri planlamak amacıyla Genelkurmay Başkanlığı bünyesinde Batı Çalışma Grubu (BÇG) ve MGK'nın irtica ile mücadele konusunu öncelikli olarak ele almasını sağlamak için Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi gibi iki özel birim kurulmuştu. 28 Şubat 1997 tarihli meşhur MGK toplantısı bu şartlar içinde yapılmış ve bu toplantıda irticaya karşı uygulanması gereken tedbirler hükümete iletilmiştir. Bunlar arasında zorunlu ilk öğretimi sekiz yıla çıkarmak (ki bu İmam-Hatip Liseleri de dâhil olmak üzere tüm meslek liselerinin orta kısmının kapatılması anlamına geliyordu), İmam Hatip Lisesi mezunlarının İlahiyat haricinde üniversite bölümlerine girmesini zorlaştıracak katsayı uygulaması ve Kuran kurslarını sadece yaz tatili ve 13 yaş üstündeki çocuklarla sınırlı tutmak gibi tedbirler vardı. RP lideri Necmettin Erbakan bu kararlarla ilgili yaşadıkları ikilemi 22 Mayıs'ta şu cümlelerle aktarmıştır: "Hükümetin önünde iki seçenek vardı. Birincisi ordunun tavırlarına rest çekip hükümetten ayrılmak, ikincisi de uzlaşmayı ve iknayı denemekti. Biz uzlaşma yolunu seçtik ve sonuçta kazanan ülke oldu, hükümet oldu." ("İslamcı basın hocaya gülüyor", 1997) Ancak 21 Mayıs'ta Yargıtay Başsavcısı "laiklik karşıtı eylemlerin odağı" olmak suçlamasıyla RP'ye kapatma davası açmıştı. 28 Şubat kararlarını uygulamak veya partisinin kapatılması seçenekleri arasında sıkışan Başbakan Necmettin Erbakan 18 Haziran 1997'de istifa etmek zorunda kalmıştır. Tüm bu süreçte TSK'nın kışlasını terk etmemesi ve asker ile hükümetin dışında üçüncü aktörlerin varlığı 28 Şubat'ı klasik askeri darbelerden farklı kılmıştır. Yukarıda bahsedilen yurttaşlık dininin yaygınlaşması, siyasetçilere olan saygı ve güvenin azalması ve 1982 Anayasasının TSK'ya açtığı alanlar sayesinde askerler kışlalarından çıkmadan istemedikleri bir hükümeti devirirken medya, iş adamları, sendikalar, sivil toplum kuruluşları, yargı, diğer siyasi partiler ve cumhurbaşkanı ordunun sivil destekçileri olmuştur.

28 Şubat müdahalesinin Refahyol hükümetine tahammül edememe sebepleri ile paralel iki temel amacı vardır: İslam'ın kamusallığını azaltmak ve siyaseti azaltmak. Her ne kadar 28 Şubat dönemi yukarıda bahsedilen şekliyle devlet ile İslam'ın Cumhuriyet tarihindeki etkileşiminden bir kopma olarak görülse de (Cizre & Çınar, 2003; Yavuz 2000) aslında bir

5 Zaten Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel de hükümet kurma görevini en çok oy alan partinin lideri Necmettin Erbakan'a değil Anavatan Partisi lideri Mesut Yılmaz'a vermişti. Ancak Anavatan Partisi ile Doğruyol Partisi'nin kurduğu azınlık hükümeti kısa bir süre sonra dağılmıştır.

kopuştan ziyade o etkileşimin yeni bir biçimi olarak değerlendirilebilir. 28 Şubat'ın mimarları tıpkı Cumhuriyet'in kurucuları ve devlet elitleri gibi bir din olarak İslam'ın kendisini değil, onun "istenmeyen" ve "zararlı" biçimlerini hedef almıştı. Türkiye Cumhuriyeti'nin hiçbir döneminde özel alanda ve camilerde tatbik edilen bir din olarak İslam hedef alınmamış, ancak İslam'ın siyasi ve toplumsal olarak örgütlü şekilleri "zararlı" görülmüştür. 28 Şubat'ın en özgün yönlerinden biri, İslam'ın kamusallığını azaltma görevini RP'ye, yani İslam'ın kamusallığını arttıran aktöre vermesidir. Diğer bir ifadeyle 28 Şubat, RP'yi siyasi bir intihara mecbur bırakmıştır.

28 Şubat'ın ikinci ve daha sofistike amacı siyaseti azaltmaktır. Siyasi merkezi yeniden dizayn etmek ve demokrasi oyununun sınırını yeniden çizmek şeklinde iki ayağı olan bu amaç doğrultusunda dönemin merkez sağ ve merkez sol partileri devlet merkezli bir laiklik ve milliyetçilik söyleminin aktörlerine dönüşmüştür (Cizre ve Çınar, 2003, s. 316). 1999 seçimleri siyasi merkezin yeniden şekillendirilmesi amacının başarısı olarak görülebilir. Sol ve sağ milliyetçiliğin temsilcileri olan Demokratik Sol Parti (DSP) ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)'nin en çok oy alan iki parti olduğu düşünüldüğünde milliyetçiliğin bu seçimin kazananı olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Diğer kazanan ise laiklik ideolojisidir (Erdoğan, 1999, s.273). Laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle kapatılan RP'nin 1995'te aldığı yüzde 21,4 oya karşın devamı olan Fazilet Partisi (FP) yüzde 15,4 oy almış, devletçi laikliğin temsilcisi olan DSP ise 1999 seçimlerinin yüzde 22,1 ile galibi olmuştur. Öte yandan DSP ve MHP'nin yükselişinin arkasında herhangi bir siyasi hüner veya etkileyici proje yoktur. Hatta Cizre ve Çınar'ın (2003, s. 318) ifade ettiği gibi bu iki partinin Anavatan Partisi ile birlikte kurduğu Türk siyasi hayatının en istikrarlı koalisyonların biri olan hükümet de istikrarını yaratıcı bir siyasete borçlu değildir. Tam tersine bu döneme damgasını vuran siyaset tarzı bir tür "eylemsizlik siyaseti" (*politics inertia)*, hükümet ise "gıyabi hükümet"tir (*government by default*) (Cizre ve Çınar, 2003, s. 318). Dolayısıyla 28 Şubat'ın siyaseti azaltma amacının da başarıyla gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

Yukarıda izah edildiği gibi Türkiye'de laik vatandaşlık dini 1990'ların başından beri yükselişteydi. 28 Şubat süreci bu vatandaşlık dinini hem mobilize hem de konsolide etmiştir. Bu şekilde laiklik karşıtı herhangi bir tehlike ile karşılaşıldığında ordunun müdahalesine gerek duymadan insanların harekete geçeceği beklenmiştir. İnsanlar burada sadece laik ve milliyetçi devlet ideolojisine maruz kalan pasif bireyler değil, bu ideolojinin gönüllü komiserleri, muhafızları ve yayılmasının aktörleri, Hardt ve Negri'nin (2000, s. 22-41) ifadesiyle "biyopolitik üretim"in parçaları durumundadırlar. Daha önceki askeri müdahalelerin hiçbiri böyle mikro düzeyde bir şekillendirme ihtirasına sahip olmamıştır. Dolayısıyla devlet elitlerinin laiklik anlayışı veya dine bakışından ziyade bir strateji değişimi söz konusudur. Bu sefer ordu toplumda bir tedirginlik veya korku yayarak değil rıza oluşturarak ve destek devşirerek müdahalesini meşrulaştırmaya gayret etmiştir.

2002 Sonrası Türkiye: Laiklik Sözleşmesinin Güncellenmesi

Refahyol hükümetinin yıkılmasına sebep olan 28 Şubat MGK kararlarının yeterince ciddi bir şekilde uygulanmaması sonraki hükümetleri de zaman zaman TSK ile karşı karşıya getirmişti. 28 Ocak 1999'da gerçekleşen bir başka MGK toplantısında dönemin Genelkurmay Başkanı Hüseyin Kıvrıkoğlu şu ifadeleri kullanmıştı:

> "Tabii 28 Şubat'ı bir süreç olarak kabul edersek, bu, bugün 28 Şubat'ta başlamış bir süreç değildir. Cumhuriyet döneminden beri, irticanın var olduğu dönemden beri olan bir süreçtir, zaman zaman çok güzel uygulanmış, zaman zaman bir takım sapmalar olmuş, fakat 28 Şubat'la beraber konu tekrar rayına oturtulmuştur. Ve rayına oturtulan bu sürecin irtica tehlikesi var olduğu sürece devam etmesi şarttır, elzemdir. Bu 10 senedir, 20 senedir, 100 senedir veya 500 senedir. O nedenle 28 Şubat defteri, irtica devam ettikçe asla kapanmamalıdır diye düşünüyoruz." (Kılıç, 2012)

Kıvrıkoğlu'nun hedefinde, bu MGK'dan beş gün önce bir röportajında "28 Şubat sürecinin defteri kapanmıştır" diyen DSP azınlık hükümetinin lideri Bülent Ecevit vardı. Ancak 28 Şubat sürecini devam ettirme konusunda çok ihtiraslı görünen Kıvrıkoğlu'nun bu konuşmasından üç yıl sonra, 2002 seçimlerinde, hiç beklenmedik bir tablo ortaya çıkmış, seçmenlerin parti tercihlerinde önemli değişiklikler olmuştur. 28 Şubat sonrasının "gıyabi hükümet"ini kuran partiler seçmen desteğinin neredeyse tamamını kaybetmişler, Milli Görüş'ü temsil eden Saadet Partisi (SP) % 2,5'e düşmüş, merkez sağın önemli aktörü olan Doğru Yol Partisi (DYP) de % 10 seçim barajının altında kalarak meclise milletvekili sokamamıştır. Öte yandan seçimden kısa bir süre önce Milli Görüş geleneğinden gelen "yenilikçiler" tarafından kurulan AK Parti henüz seçmene detaylı bir parti veya hükümet programı sunmadan, hatta ilk kongresini bile yapmadan 2002 seçimlerinde % 34,3 oy ile mecliste % 67'lik bir çoğunluğa sahip olmuştur. AK Parti'yi kuran kadro, seçmenin merkez partilere olan güveninin kaybolmasını, 28 Şubat'ın muhafazakâr kitle üzerinde yarattığı psikolojik tahribatı ve 2001 ekonomik krizinin alt ve orta gelir grupları üzerinde oluşturduğu fiziki tahribatı çok iyi değerlendirmiş ve partilerinin müesses nizama dönük tepkinin adresi olmasını başarmıştır. O günden itibaren Türkiye'de siyasi yaşam 28 Şubat'ın dini hayata yaptığı müdahalelerin ve çizdiği sınırların AK Parti tarafından gevşetilmeye çalışılması ve buna mukabil sivil ve askeri bürokrasinin bunu engelleme çabası arasındaki mücadelenin tarihidir. Seçimlerdeki başarılarına bakarak bu mücadeleyi AK Parti'nin kazandığı, Türkiye laikliğinin İslam'a açtığı alanın Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar genişlediği veya Türkiye'nin post-laik bir döneme girdiği iddia edilebilir (Bilgili, 2011; Göle, 2012). Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi bu makalede Türkiye'de laik ve post-laik gibi birbirinden kopuk iki dönemin olmadığı, Türkiye laikliğinin bir süreklilik arz ettiği ve 2002 sonrasında değişen güç dengeleri nedeniyle sadece güncellendiği iddia edilmektedir.

Esas olarak Batı toplumları için üretilen post-laiklik tezi, seküler toplumlarda dinin kamusal etkisinin ve dine olan kişisel ilginin beklenmedik şekilde arttığını iddia eder (Habermas, 2008, s. 20). Bu haliyle post-laiklik tartışması devletin din ile ilişkisine dair bir durumdan ziyade laik ve post-laik şeklinde iki ayrışık toplum durumu ile ilgilidir. Türkiye örneğinde ise post-laiklik tezi toplumla ilgili bir durumdan ziyade devlet laikliğinin otoriter karakterinin sonuna işaret etmektedir (Göle, 2012, s. 10). Yine de din-devlet ilişkileri bağlamında birbirinden kopuk iki dönem sınıflandırması yapmaktadır. Buna göre 2000'lerden önce Türkiye'de "laik ideoloji" egemen olmuş, İslami gruplar ve cemaatler "meşruiyetten yoksun kalmış," ama İslami eğilimleri olan AK Parti iktidarı ile oluşan post-laik Türkiye'de "laik ideoloji değersizleştirilmiş" (Bilgili, 2011, s. 139) ve İslami olan ile laik olan birbirini dışlamadan bir etkileşime girerek Göle'nin (2012, s. 10) "arada olmaklık" (*in-betweenness*) dediği durumu oluşturmuştur. Kısacası, Türkiye'de post-laiklik tezleri AK Parti hükümeti ile din-devlet ilişkilerinin seyrinde bir kopuş yaşandığını iddia etmektedir. Oysa Türk laikliğinin müphem

karakterinde bir kopuş yaşanmamıştır. Yukarıda tartışıldığı gibi tek-parti döneminde devlet uyumlu gördüğü bir İslam anlayışını sahiplenmiş ve öne çıkarmış, bu şekilde İslam'ın toplu-ma etkisini denetim altında tutmak ve yönlendirmek istemiştir. Çok-partili hayata geçtikten sonra ise bu dönemde büyük oranda iktidar olan sağ siyasi partilerin de etkisiyle kamusal alanda dine açılan alan genişlemiş, tek-parti döneminde tamamıyla dışlanan tarikat ve cemaatler buldukları fırsatları değerlendirerek siyasi ve toplumsal etkilerini arttırmışlardır. Hatta 28 Şubat'ın hemen sonrasında kurulan hükümetler bile MGK kararlarını uygulamakta çok arzulu olmamışlardır. Dolayısıyla Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin genel mizacı radikal bir ayrım şeklinde olmamış, daha ziyade dinin alanını genişletmek suretiyle pragmatik olarak değişmiştir. Bunu tüm diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de devletin bir takım hükümler ve şartlarla egemenlik iddia ettiği kamusal alanda dinin rolünü ve sınırlarını belirleyen ve gerekli görüldükçe güncellenen soyut bir mutabakat veya diğer bir ifadeyle *pragmatik laiklik sözleşmesi* olarak düşünebiliriz.

Toplumsal güçlerin etkisinden büyük oranda kendini muaf tutabilme yeteneğine sahip olan Türkiye devleti (Heper, 1985, 1992), karşısında özerk ve merkezi bir İslami otoritenin olmamasının da verdiği rahatlıkla söz konusu laiklik sözleşmesinin her zaman imtiyazlı tarafı olmuştur. Laik devlet elitleri ve onların etrafındaki kentli orta sınıflar devletin bu gücü vasıtasıyla dindar ve çoğunlukla taşralı kesimleri ekonomik, siyasi, toplumsal veya kültürel güç biriktirebilecekleri alanlardan uzak tutmaya gayret etmişlerdir. Bu mücadele içinde laiklik "araçsal bir rol" edinerek toplumdaki güç ilişkilerinin ideolojik gerekçesini sağlama işlevi görmüştür (Demiralp, 2012, s. 517). Bu anlamda eğer 2002 itibarıyla bir kopuştan bah-sedeceksek bu kopuş din-devlet ilişkilerinin karakteri ile ilgili değil devlet elitleri ile dindar/muhafazakâr siyasi elit arasındaki güç ilişkilerinin ağırlığı ile ilgilidir. Yine de AK Parti'nin seçim zaferleri devlet elitlerinin bu mücadeleyi otomatik olarak kaybetmesini beraberinde getirmemiş, laikliğin araçsal kullanımı uzunca bir süre daha devam etmiştir. AK Parti çizilen sınırları zorladığında, mesela başörtüsüne serbestlik getirmeye veya İmam Hatip Lisesi mezunlarının üniversiteye girişi önündeki engelleri kaldırmaya teşebbüs ettiğinde laik devlet elitleri keskin bir şekilde tepki göstermiş ve kırmızı çizgileri hatırlatmıştır. Öte yandan AK Parti de bu konularda yasal düzenlemeler yapma ve çizilen sınırları geçme konusunda çok fazla ısrarcı olmamıştır. AK Parti lider kadrosunun RP tecrübesinden edindiği bu ders Recep Tayyip Erdoğan'ın çok sık kullandığı bir ifade ile özetlenebilir: "Dik duracağız ama diklenmeyeceğiz," yani müesses nizamın temsilcileri ile işbirliği yapmayacağız ama kavga da etmeyeceğiz. AK Parti bu stratejisini bürokrasinin, yüksek mahkemelerin ve TSK'nın yapı-larını ve kadrolarını değiştirene kadar devam etmiştir. Söz konusu stratejiyi AK Parti'nin nasıl uyguladığını ve devlet elitinin bunlara nasıl tepki verdiğini daha iyi anlamak için Türkiye'nin laiklik sözleşmesinin en önemli konularından ikisi olan başörtüsü ve İmam Hatipliler ile ilgili 2002'den beri yaşanan gelişmeleri analiz etmek yerinde olacaktır.

Laik müesses nizam ile AK Parti arasındaki gerilim Mayıs 2007'de Abdullah Gül cumhurbaş-kanlığına aday gösterildiğinde doruk noktasına ulaşmıştır. Müesses nizamın muhafızları açı-sından Türkiye'nin laik ve çağdaş kimliğinin en üst düzey sembolü olan cumhurbaşkanlığı köşkünde İslamcı bir "gizli gündem" taşıyan ve eşi başörtülü birinin ev sahibi olması kabul edilebilir değildir. Sembolik anlamı yanında sahip olduğu çok önemli atama yetkileriyle de cumhurbaşkanlığı makamı laik müesses nizamın en önemli emniyet supabı olarak düşü-nülürken "şüpheli" bir siyasi gelenek tarafından "ele geçirilmesi" ihtimali laik elitleri bir

hayli endişelendirmiş ve bu endişeler açıkça dillendirilmiştir. Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt 12 Nisan 2007 tarihindeki basın açıklamasında "cumhuriyetin temel değerlerine sözde değil özde sahip olan bir kişinin cumhurbaşkanı seçilecek olmasını umut ediyoruz" derken AK Parti'nin laik demokrasiye bağlılığından ve gizli gündeminden duyduğu şüpheyi ifade etmiştir ("Büyükanıt'ın konuşmasının tam metni", 2007). Ertesi gün Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, Harp Akademileri'nde verdiği konferansta "Kuruluşundan bu yana Cumhuriyetimizi sinsi bir gölge gibi izlemiş olan gerici tehdit, bugün ulaşmış olduğu boyutlarla kaygıya neden olmaktadır. (...) Cumhuriyet'in temel değerlerine ve anayasal ilkelere inanmayanların, aydınlanmayı ve çağdaşlaşmayı içine sindiremeyenlerin, ülkenin geleceğine ilişkin kötü niyet taşıyanların laik, demokratik Türkiye Cumhuriyeti'ne ve kurumlarına yönelik saldırıları, ulusumuzu ve devletimizi yolundan geri döndüremeyecektir." ifadeleri ile hem "sinsi bir gölge" olarak AK Parti tehdidine işaret etmiş hem de ulusu ve devleti mücadeleye davet etmiştir ("Sezer'in konuşmasının tam metni", 2007). Bu açıklamaların hemen arkasından, Cumhurbaşkanlığı seçimine iki gün kala, "Cumhuriyet Mitingleri" olarak bilinen gösteriler başlamıştır. İlki 14 Nisan'da Ankara'da gerçekleşen bu gösteriler Atatürkçü Düşünce Derneği, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ve Cumhuriyet Kadınları Derneği gibi sivil toplum kuruluşları tarafından düzenlenmiş, söylemlerinde AK Parti ve Batı karşıtı yeni bir kurtuluş savaşı vurgusu öne çıkmıştır. Cumhurbaşkanlığı seçiminin TBMM'de ilk tur oylamasının yapıldığı 27 Nisan 2007'de ise TSK rahatsızlığının ve gerektiğinde müdahale etme kararlılığının en net ifadesini Genelkurmay Başkanlığı'nın resmi web sayfasında yayımladığı ve "e-muhtıra" olarak bilinen açıklaması ile yapmıştır. Bu açıklamada "Türkiye Cumhuriyeti devletinin, başta laiklik olmak üzere, temel değerlerini aşındırmak için bitmez tükenmez bir çaba içinde olan bir kısım çevrelerin" son dönemde artan faaliyetlerinden bahsedilmiş, bu faaliyetlerin "devlete açık bir meydan okumaya" dönüştüğü ifade edilmiş ve TSK'nın devletin laik niteliğini korumak için "kendisine kanunlarla verilmiş olan açık görevleri eksiksiz yerine getirme konusundaki sarsılmaz kararlılığı" vurgulanmıştır ("Genelkurmay'dan çok sert açıklama", 2007). Ve son olarak 1 Mayıs 2007'de Anayasa Mahkemesi, TBMM tarafından yapılan oylamada meclis genel kurulunda 367 toplantı yeter sayısına ulaşılmadığı gerekçesiyle cumhurbaşkanlığı seçimini usulen iptal etmiştir. Tüm bu gelişmelerin ardından AK Parti hemen erken seçim kararı almış ve ana gündemi eşi başörtülü olan Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanlığı olan 22 Temmuz seçimlerinde oylarını % 34,2'den %46,5'e çıkarmıştır. Daha sonra oluşan mecliste ise MHP grubunun toplantı yeter sayısı oluşmasını sağlayan desteğiyle 28 Ağustos'taki üçüncü tur oylamada Abdullah Gül cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir.

2007'den sonra Anayasa Mahkemesi'nin dâhil olduğu ve başörtüsü ile ilgili iki büyük hadise yaşanmıştır. Birincisi, başörtüsünü üniversitelerde serbest bırakan yasa düzenlemesinin iptal edilmesi, ikincisi ise AK Parti'nin kapatılma davasıdır. Başbakan Erdoğan'ın 14 Ocak 2008'de Madrid'de yaptığı açıklamada başörtüsünün siyasi simge olduğu gerekçesi ile yasaklanması hakkında "Velev ki bir siyasi simge olarak taktığını düşünün. Bir siyasi simge olarak takmayı suç kabul edebilir misiniz? Simgelere bir yasak getirebilir misiniz?" ("Başbakan'dan 'türban' çıkışı", 2008) ifadelerini kullanmasının ardından MHP meclise yasağı kaldıran bir teklif gelmesi halinde destekleyebileceğini deklare etmiştir. Fakat, meclisin yaptığı anayasal değişiklik Mahkeme tarafından iptal edilmiştir. AK Parti'nin bu girişimi daha sonra "laikliğe aykırı fiillerin odağı" olmasının delili haline gelerek Cumhuriyet Başsavcısı'nın 14 Mart 2008'de açtığı kapat-

ma dosyasında yer almıştır. Bundan beş ay sonra Anayasa Mahkemesi, Hürriyet gazetesinin 31 Temmuz tarihli manşetindeki ifadeyle "Kapatma yok, ağır ihtar var" şeklinde bir karar vermişti. Bu karara göre Mahkeme'nin 11 üyesinden 10'u AK Parti'nin laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğuna kanaat getirse de kapatılma söz konusu olduğunda 6 üye olumsuz oy vermiştir.

Her ne kadar AK Parti kapatılmasa da bu karardan sonra AK Parti'nin siyasi manevra alanı daralmıştır. AK Parti yerleşmeye çalıştığı siyasi merkezi bir yandan da dönüştürmeye gayret ederken, devlet elitleri onu ya merkezin dışına itmek ya da tipik bir merkez sağ partisi olmaya zorlamak çabasındaydılar. Devlet elitleri bu çabalarıyla AK Parti'nin dönüştürücü gücünü önemli oranda azaltmakta başarılı olmuşlardır. Bunun etkilerini AK Parti'nin söylem, strateji ve ideolojisinde görmek mümkündür. İdeoloji konusunda AK Parti kurulurken kendisini İslamcı gelenek veya Milli Görüş hareketi içinde değil merkez-sağ gelenek içerisinde konumlamış ve "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlamıştır. İslamcılık ideolojisinin anti-Batıcı, anti-kapitalist, üçüncü dünyacı, kalkınmacı ve demokrasiye araçsal bakan yönleri tamamıyla terk edilmiş, Batı ile iyi ilişkiler kuran, serbest piyasacı ve demokratik reformları şevkle yürüten bir siyasi aktör hüviyeti kazanılmıştır. Strateji değişimi ise meclis çoğunluğunun yani demokratik siyasi gücün nasıl kullanıldığı sorusuna verilen cevapta görülebilir. AK Parti, eldeki siyasi güç ile laik müesses nizamda yapısal değişiklikler yaparak seçmen tabanının taleplerini karşılamak ve teyakkuz halindeki devlet elitlerini kendine karşı topyekûn harekete geçirmek yerine fiili durum oluşturmayı ve devlet elitlerinden öldürücü olmayan tepkiler almayı tercih etmiştir. Örneğin, başörtüsü yasağını kaldıran yasal/anayasal düzenlemeler yapmakta ısrarcı olmamış ama eşi başörtülü olan Abdullah Gül'ü cumhurbaşkanlığı köşküne göndermek için bir krizi göze alabilmiştir. Bunun söylem düzeyindeki karşılığı ise İslamcılığın geleneksel konularının öncelenmediği bir dil kullanılmasıdır. Söylem değişikliğinin en tipik örneği ise o dönem başbakan yardımcısı olan AK Parti'nin önemli isimlerinden Mehmet Ali Şahin'in 25 Mayıs 2006'da başörtüsünün öncelikli gündemlerinden olmadığı, çünkü toplumun sadece % 1,5'inin bunu sorun olarak gördüğü şeklindeki açıklamasıydı ("Şahin: Önceliğimiz türban değil", 2006).

Buna karşın devlet elitleri ise İslam ile ilgili mutat söylemlerini ve stratejilerini devam ettirmekteydi. Bunlar arasında en yaygın olanı mütedeyyin kitleyi ve siyasetçileri alternatiflerine göre daha tercih edilebilir bir İslam yorumu benimsemeye yöneltmekti.[6] Bunun üst düzey dışavurumlarından birisi, dönemin genelkurmay başkanı İlker Başbuğ'un 14 Nisan 2009'da Harp Akademisi'nde yaptığı konuşmadır. Bu konuşmada Başbuğ "Gerçek mütedeyyin kişilerle kimsenin sorunu olmamalıdır" vurgusu yaparken dinin "Allah ile kul arasında" kalması gerektiğini ifade etmiştir. "Türk ordusu hiçbir zaman dine karşı olmamıştır" diyen Başbuğ, dinin araç olarak kullanılmasına karşı olduklarını belirtmiş, "bazı din eksenli cemaatler" karşısında "TSK'nın tepkisiz ve etkisiz kalacağını sanmak bir yanılgıdır" uyarısında bulunmuştur (Bila, 2009). Burada "gerçek mütedeyyin kişiler" vurgusu özel alanda ifa edilen bir inanç olarak din ile kamusal alanda örgütlenen din arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bu yapay ayrım dinin kamusal rolünün karmaşıklığını basite indirgese de devlet elitlerinin toplum için neyin iyi ve faydalı neyin kötü ve zararlı olduğunu belirleme konusunda halen kendilerinde keyfi bir sorumluluk ve güç olduğunu düşünüyor olduklarını göstermesi açısından ilginç bir örnektir.

6 Devlet elitlerinin iyi ve kötü Müslüman anlayışlarının 28 Şubat sürecindeki yansımalarının ayrıntılı bir analizi için bkz. Çağlar (2008).

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi AK Parti hükümetlerinin 28 Şubat uygulamalarını gevşetme yönündeki çabalarının karşısında en büyük engel TSK ve yargı olmuştur. Bir kapatma davasını henüz atlatan AK Parti ise laik müesses nizamın muhafızlarını rahatsız etmemeye gayret ederken seçmeninin motivasyonunu da diri tutmak zorundadır. Bu zorlu dengeyi kendi lehine bozmak için AK Parti devlet elitlerini bir miktar rahatsız edip öldürücü olmayan darbeler alma stratejisini uygulamıştır. Böylelikle AK Parti devlet elitleri karşısında mağdur konumuna düşerek seçmenini motive etmiş, 2007 ve 2011 seçimlerinde oy oranını yükseltmiş ve kuruduğu tek parti hükümetleri ile sivil ve asker bürokrasi karşısında daha çok siyasi güç elde etmiştir. Bu süreç sonucunda TSK'nın komuta kademesinin ve yüksek mahkemelerin formasyonunda önemli değişiklikler olmuş, özellikle Ergenekon ve Balyoz isimleriyle anılan davaların da etkisi ile TSK'daki "şahinler" yerine siyasetçilerin "yanlış yapma hakkı"nı[7] kabul eden ılımlı generaller göreve gelmiştir. Ancak bu dönüşümlerden sonra başörtüsü ve İmam Hatip Liseleri hakkında yasal düzenlemeler yapılabilmiştir. Daha önce Yükseköğretim Kurulu (YÖK) meslek liseleri mezunlarının üniversiteye girişlerini zorlaştıran katsayı düzenlemesini yumuşatmak veya kaldırmak için girişimlerde bulundaysa da bunlar Danıştay ve Anayasa Mahkemesi tarafından bozulmuştur. YÖK ancak Danıştay'ın üye yapısının değişmesinden sonra 1 Aralık 2011'de bu düzenlemeyi kaldırabilmiştir. Aynı şekilde başörtüsü yasağıyla ilgili yasal düzenlemeler yapılması da tedrici bir süreçtir. 2007'de YÖK başkanı olarak Yusuf Ziya Özcan atandıktan sonra üniversitelere bir talimatname gönderilerek öğrencilere yönelik başörtüsü yasağının kaldırılması söylenmiş, ancak bu talimat birçok üniversite tarafından uygulanmamıştır. Daha sonra yukarıda da görüldüğü gibi AK Parti yasakla ilgili bir anayasal düzenleme yapmaya niyetlense de bu girişim Anayasa Mahkemesi'nde bir kapatma davası ile sonuçlanmıştır. En nihayetinde başörtüsü yasağı 1 Ekim 2013'te bir Başbakanlık genelgesi ile askerler, polisler, hâkimler ve savcılar hariç kamu çalışanları için Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine Dair Yönetmeliğinde yapılan bir değişiklikle kaldırılmış olsa da bunun yasal/anayasal garantisinin henüz oluşturulmadığının altını çizmek gerekir. Yine de 7 Haziran 2015 seçimlerinde 21 başörtülü kadın milletvekilinin meclise girmesi ve 23 Haziran'da sorunsuz bir şekilde yemin etmesi bu stratejinin başarısına işaret etmektedir.

Sonuç

İslamcı arka plana sahip bir siyasi partinin seçimle iktidarı kazandıktan sonra nasıl hükümet edeceği öteden beri merak edilen bir sorudur. Bu soruya verilen karamsar cevaplar İslam ülkelerinin otoriteryanizm sarmalından bir türlü çıkamamalarının da mazereti olmuştur. Yani özgür ve adil seçimlerin İslamcıları iktidara getireceği korkusu bu ülkelerdeki otoriter rejimlerin ömrünü uzatmıştır. Bu anlamda lider kadrosu İslamcı geçmişe sahip ve fakat demokratik siyaseti içselleştirmiş ve serbest piyasa ekonomisini benimsemiş olan AK Parti tecrübesi başından beri ilgi çekmiş, özellikle Orta Doğu İslamcılarına model olarak sunulmuştur. Öte yandan AK Parti'nin Türkiye'deki laik müesses nizam ile ilişkisi ise yeterince üzerine düşünülmemiş bir konudur. Bu konuda basitçe AK Parti'nin Türkiye'deki otoriter, dışlayıcı veya Fransız tipi laikliğin sonunu getirip daha pasif, tarafsız veya Anglosakson

7 Metin Heper (2011, s. 249) bu kavramı sivillerin kararlarına saygılı olma yönünde TSK'nın geçirdiği dönüşümü izah etmek için Douglas L. Baland'dan (2001) ödünç alarak kullanmıştır.

tipi bir laikliği hayata geçirdiği, bu anlamda Türkiye'de post-laik bir döneme girildiği iddia edilmiştir. Bu makalede ise İslam'ın uyumlu ve faydalı bir türünün cumhuriyetin başından beri devletin partneri olduğu, diğer türlerinin ise çok partili hayata geçişten sonra oluşan çeşitli fırsat alanlarını değerlendirerek toplumsal ve siyasi hayatı etkilediği tartışılmış ve AK Parti iktidarlarının bu şekliyle din-devlet ilişkilerinin genel mizacından bir kopuştan ziyade süreklilik teşkil ettiği iddia edilmiştir. AK Parti iktidarları döneminde tıpkı cumhuriyetin diğer dönemlerinde olduğu gibi Sünni ortodoksi öncelenmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı ile kurulan araçsal ilişki sürdürülmüş, Aleviler ve gayri-Müslimlerin talepleri öncelikli gündem olmamıştır. Ayrıca AK Parti de tıpkı daha önceki sağ siyasi partiler gibi elindeki imkânlar ölçüsünde cemaatlere çeşitli alanlar açmış ve bu şekilde sivil toplum üzerindeki etkisini genişletip konsolide etmiştir. Eğer bir kopuştan bahsedilecekse bunu devlet elitleri ile dindar siyasi elitlerin arasındaki güç dengesinin değişiminde aramak daha yerindedir. Bu güç dengesi devlet elitleri aleyhine bozuldukça dindar kesimlerin temsilcisi olan siyasi elitler Türkiye'nin laiklik sözleşmesinin güncellenmesini talep etmiş ve bunu pragmatik bir şekilde yapabilmeyi başarmıştır. Sonuçta İslami sembolik istilaya kapalı tutulan bazı imtiyazlı alanlar bu özelliğini kaybetmiş, dindar kesimlerin yukarı doğru sınıfsal hareketi ile bu alanlar yeni dindar elitlerin de paylaşımına açılmıştır. Bu şekilde Türkiye'nin laiklik sözleşmesinin en tartışmalı alanlarında biri olan başörtüsü yasağı kalkmış, bunun yasal/anayasal bir garantisi oluşturulmasa bile başörtülü bir şekilde kamu görevi yapmak normalleşmiştir.

Söz konusu normalleşmeyi siyasi partilerin 7 Haziran 2015 seçim kampanyalarında ve sonuçlarında görmek mümkündür. CHP daha önceki seçimlerde laik hassasiyetler etrafında bir kampanya yürütürken, 2015 genel seçiminde başörtüsü ve İmam Hatipliler alanında güncellenen laiklik sözleşmesine aykırı hareket etmemiş ve seçim kampanyasını sosyoekonomik adalet üzerine kurmuştur. Daha çok seküler Kürtlerin partisi olan Halkların Demokratik Partisi (HDP) ise meclise 3 başörtülü kadın milletvekili sokmuştur. Milletvekili olarak seçilen toplam 21 başörtülü kadının meclise girmesi 1999'da Merve Kavakçı etrafında yaşananların aksine herhangi bir krize veya tartışmaya yol açmamıştır. Laiklik sözleşmesindeki bu güncelleme henüz anayasal bir garanti altına alınmamış olsa bile dindar/muhafazakâr kesimlerin biriktirdikleri finansal ve sosyal sermaye düşünüldüğünde geri alınmayacak gibi gözükmektedir. Öte yandan, bu finansal ve sosyal sermayenin biriktirilmesini mümkün kılan Türkiye laikliğinin müphem mizacının dindar Sünni kesimlerin talepleri karşılandıktan sonra Alevilerin ve gayri Müslimlerin taleplerine cevap verecek şekilde genişleyeceği beklenilebilir.

Post-Secular Turkey?: Justice and Development Party Governments and Updating the Secular Contract

Edip Asaf Bekaroğlu*

Taking the conservative Justice and Development Party (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) as a turning point, Turkish secularism is usually categorised into two periods: authoritarian (or republican/"assertive") secularism close to the French model that marks the pre-2002 period and inclusive (or conservative/"passive") secularism in line with the Anglo-American model that rose with AKP rule (Kuru, 2007, p. 590). Post-2002 Turkey is also regarded as a post-secular era, implying the end of authoritarian Turkish secularism (Bilgili, 2011; Göle, 2012). I argue in this article that Turkish secularism[1] is far more flexible than is usually thought. The conventional mode of interaction between the state and religion throughout the republic has been pragmatically changing. The radical exclusion of Islam has not been the general trend but rather an exception limited to the brief periods of the 1930s and the late 1990s. I further argue that this pragmatic and continuously updated relationship between the state and religion, or the *pragmatic secular contract*, is not particular to Turkey, but a common practice all over the world and throughout the history.

The pragmatic secular contract is pragmatic in the sense that since Westphalia each sovereign state has drawn the limits of majority and minority religions in the public sphere according to the specific conditions. In that sense, there is no universal mood of organising the relationship between state and religion. What makes the pragmatic character of this contract more significant is that it is continuously updated according to new conditions brought by changing power relations between the state and religions, or within religions, or by the emergence of new religious groups demanding the same rights and privileges granted to the established majority religions. The pragmatic secular contract also implies that there have never been strictly separated domains of state and religion, and "neither societies nor states are completely secularized" (Bader, 2012, p.13). In other words, the strict separation of state and religion is only a myth even in Western democracies (Bader, 2009; Stepan, 2000). In each secular experience, religion did not disappear from society but was actually institutionalised in the private domains of the family or the public domains of education, health or social service (Delanty, 2008, p. 82; Lawrence, & Vaisse, 2006). In short,

* Assist. Prof., Istanbul University, Faculty of Economics, Department of Political Sciences and International Relations.
Correspondence: edipasaf@istanbul.edu.tr. Address: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih, Istanbul, Tukey.

1 For the evolution the Turkish secularism since 18th century, see Berkes (1957) and Mert (1994). See also Davison (2006) and Kara (2000) for a detailed discussion of Turkish state's effort to control Islam.

sovereign states have an authority to draw the limits of the public role of religions, but they feel obliged to take the demands of religious groups into consideration when outlining those limits. These limits are subject to change, as the contract is subject to update.

Turkish secularism is highly ambiguous in that respect. To begin with, Turkish secularism fits neither republican secularism nor the constitutional conservative secularism. While it is an ambitious experience in terms of removing religious symbols from some parts of the public sphere, especially in the areas of education, government, bureaucracy and military, Turkey, at the same time, gives priority to an orthodox version of Sunni Islam over other heterodox establishments, sects and non-Islamic religions. After the transition to multi-party politics, the Kemalist state elite witnessed some of the failures of this strategy.[2] Heterodox forms of religion were still there and continuing to influence the society with every growing opportunity (Mardin, 1973; Yavuz, 2000). The real tension between secular elites and conservative/Islamic segments started as the latter did not stay where they were supposed to be (i.e. out of the bureaucracy, universities, and politics), pushing towards privileged domains of status. When the political parties of the National View (Milli Görüş, MG) led by Necmettin Erbakan became the focus of this quest for upper mobility, secularist elites seized their spheres of influence; those which were supposed to have Western and secular outlook, but were to be taken over by those with an Islamic outlook. This symbolic invasion was of great importance since the Turkish revolution was mostly "about symbols rather than substance" (Cizre, & Çınar, 2003, p. 310). In the minds of the state elite, it not only damaged the "modern" appearance of Turkey, but also constituted an assault on the privileges that they enjoyed for a long time. With such a motivation, state elites have acted as the guardians of the state and intervened in the political process in different ways to re-establish "rational democracy" (Heper, 1992). After each intervention, state elites strengthened their positions by further empowering the autonomy of state institutions (Cizre, 1996, 1997), and inserting some new tutelage institutions (Özbudun, 2000). This system enabled the military to force Necmettin Erbakan's resignation from the prime ministry without leaving the barracks in 1997, known as February 28 post-modern military coup (Cizre, & Çınar, 2002; Çağlar, 2008; Çınar, 1997; Erdoğan, 1999). A kind of "civic religion" that had been rising in the early 1990s also helped the military's success in the February 28 process.[3]

Since 2002, the politics in Turkey is a constant struggle between the AKP's attempts to stretch the secularist boundaries drawn by the state elites and the civil and military bureaucracy's resistance against its efforts. The AKP has won three other parliamentary elections in July 2007, June 2011 and June 2015. Nevertheless, AKP's electoral victories and its ongoing efforts to stretch the aggressive secularist policies introduced during the February 28 process did not mean a "post-secular" era. The post-secularity argument in Turkish context assumes two mutually exclusive state practices about the religious-secular divide. While Turkey before 2000s had been dominated by "the secular ideology" where Islamic communities "lacked legitimacy," post-secular Turkey with the religiously oriented AKP government "devalued the secular ideology" (Bilgili, 2011, p. 139). However, no such a rupture

2 For the success and failure of Turkish state's strategy on Islam, see Gellner (1997), Mardin (1973), Rustow (1957, 1985), Yalman (1973).

3 For rising popularity of Turkish "civic religion" in the 1990s, see Navaro-Yashin (2002).

exists due to the already ambiguous nature of Turkish secularism outlined above. With high levels of autonomy from social forces (Heper, 1985), the Turkish state has always been the favoured side of the secular contract, especially considering the lack of a centralised and self-governing Islamic authority. Secular state elites supported by the urban middle classes have taken the advantage of this power and kept religious (and predominantly rural) masses away from domains where the latter could have accumulated economic, cultural, social or symbolic capital to challenge the former. Secularism has an "instrumental role" in this struggle, and functions as an "ideological justification of the existing power relations in society" (Demiralp, 2012, p. 517). In this sense, if there was a rupture with AKP governments, it is not about the relationship between the state and Islam, but rather about the changing power relations between state elites and religiously conservative political elites. Even after the AKP's overwhelming electoral victories, the instrumental use of secularism had maintained its functionality for some time. Whenever the AKP pushed the secular limits, such as freeing the headscarf or removing the barriers for graduates of İmam-Hatip High Schools to enter any department in universities,[4] the secular elites reacted aggressively and restated the red lines. In fact, the AKP has never been very insistent on crossing these lines. This was the lesson learned from the RP experience: do not fight with the secular establishment if not cooperating. The AKP had continued this strategy until it managed to change the formations of the higher bureaucracy, courts, and the TSK.

Kaynakça/References

Abdullah Cevdet. (1914, 29 Ocak). Şime-i muhabbet. İctihad, *89*, 1979-1984.

Bader, V. (2009). Secularism, public reason or moderately agonistic democracy? In G. B. Levey, & T. Modood (Eds.), *Secularism, religion and multicultural citizenship* (pp. 110-135). Cambridge: Cambridge University Press.

Bader, V. (2012). Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism? *Erasmus Law Review*, *5*(1), 5-26.

Başbakan'dan 'türban' çıkışı. (2008, 14 Ocak). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8024104.asp adresinden 28 Nisan 2015 tarihinde edinilmiştir.

Berkes, N. (1957). Historical background of Turkish secularism. In R. N. Fyre (Ed.), *Islam and the West* (pp. 41-68). The Hague: Mounton&Co.

Bila, F. (2009, 14 Nisan). Org. Başbuğ'dan mütedeyyinlere ve Kürtlere sıcak, cemaate soğuk mesajlar. *Milliyet*. http://www.milliyet.com.tr/org--basbug-dan-mutedeyyinlere-ve-kurtlere-sicak--cemaate-soguk-mesajlar/fikret-bila/siyaset/siyasetyazardetay/15.04.2009/1083192/default.htm adresinden 5 Mayıs 2015 tarihinde edinilmiştir.

Bilgili, A. (2011). Post-secular society and the multi-vocal religious sphere in Turkey. *European Perspectives*, *3*(5), 131-146.

Bland, D. L. (2001). Patterns in liberal democratic civil-military relations. *Armed Forces and Society*, *27*(4), 525-540.

Büyükanıt'ın konuşmasının tam metni. (2007, 12 Haziran). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/6321761.asp adresinden 2 Mayıs 2015 tarihinde edinilmiştir.

Cizre Sakallıoğlu, Ü. (1996). Parameters and strategies of Islam-state interaction in Republican Turkey. *International Journal of Middle East Studies*, *28*, 231-251.

Cizre Sakallıoğlu, Ü. (1997). The anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy. *Comparative Politics*, *29*(2), 151-166.

Cizre Sakallıoğlu, Ü. (2002). The military and politics: A Turkish dilemma. In B. Rubin, & T. A. Keaney (Ed.), *Armed forces in the Middle East: Politics and strategy* (pp. 189-205). London: Frank Cass.

Cizre, Ü. (2003). Demythologyzing the national security concept: The case of Turkey. *Middle East Journal*, *57*(2), 213-229.

4 See Çağlar (2013) for a detailed analysis on İmam Hatip High School graduates.

Cizre, Ü., & Çınar, M. (2003). Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and politics in the light of the February 28 Process. *The South Atlantic Quarterly*, *102*(2-3), 309-332.

Çağlar, İ. (2008). *Whose version of Islam is "true"?: Center-periphery relations and hegemony in Turkish politics through the February 28 Process*. Unpublished master's thesis, Oriental Studies, Leiden University, Hollanda.

Çağlar, İ. (2013). *From symbolic exile to physical exile: Turkey's imam hatip schools, the emergence of a conservative counter-elite, and its knowledge migration to Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Çınar, M. (1997). Rebuilding the center: Mission impossible? *Private View, 2-5*, 72-78.

Davison, A. (2006). *Türkiye'de sekülarizm ve modernlik* (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: İletişim Yayınları.

Delanty, G. (2008). Dilemmas of secularism: Europe, religion and the problem of pluralism. In G. Delanty, R. Wodak, & P. Jones (Eds.), *Identity, belonging and migration* (pp. 78-97). Liverpool: Liverpool University Press.

Demiralp, S. (2012). White Turks, black Turks? Faultlines beyond Islamism versus secularism. *Third World Quarterly*, *33*(3), 511-524.

Doğan, N. (2010). Türk Düşüncesinde "Mani-i Terakki" Meselesi. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17, 177-187.

Erdoğan, M. (1999). *28 Şubat süreci*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Gellner, E. (1997). The Turkish option in comparative perspective. In S. Bozdoğan, & R. Kasaba (Eds.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey* (pp.233-244). Seattle, WA: University of Washington Press.

Genelkurmay'dan çok sert açıklama. (2007, 29 Nisan). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/6420961.asp adresinden 22 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.

Göle, N. (1997). Secularism and Islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites. *Middle East Journal*, *51*(1), 46-58.

Göle, N. (2012). Post-secular Turkey (Göle ile mülakat). *New Perspectives Quarterly*, *29*(1), 7-11.

Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, *25*(4), 17-29.

Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Heper, M. (1985). *The state tradition in Turkey*. Beverley, UK: The Eothen Press.

Heper, M. (1992). The 'strong state' and democracy: Turkey in comparative and historical perspective. In S. N. Eisenstadt (Ed.), *Democracy and modernity* (pp. 142-169). Leiden: E. J. Brill.

Heper, M. (2011). Civil-military relations in Turkey: Toward a liberal model? *Turkish Studies*, *12*(2), 241-252.

Heper, M., & Güney, A. (2000). The military and the consolidation of democracy: The recent Turkish experience. *Armed Forces & Society*, *26*, 635-657.

İslamcı basın hocaya gülüyor. (1997, 29 Mayıs). *Sabah*. http://arsiv.sabah.com.tr/1997/05/29/p09.html adresinden 24 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.

Kara, İ. (2000). Din ile devlet arasında sıkışmış bir kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *18*, 29-55.

Kılıç, A. (2012, 28 Şubat). Kıvrıkoğlu'ndan Ecevit'e: "28 Şubat daha bitmedi". *HaberTürk*, http://www.haberturk.com/gundem/haber/720006-kivrikogludan-ecevite-28-subat-daha-bitmedi- adresinden 19 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.

Kuru, A. (2007). Passive and assertive secularism: Historical conditions, ideological struggles, and state policies toward religion. *World Politics*, *59*(4), 568-594.

Lawrence, J., & Vaisse, J. (2006). *Integrating Islam: Political and religious challenges in contemporary France*. Washington, DC: Brookings Institute Press.

Lewis, B. (1965). *The emergence of modern Turkey*. London: Oxford University Press.

Mardin, Ş. (1973). Center-periphery relations: A key to Turkish politics? *Daedalus*, *102*(1), 169-191.

Mert, N. (1994). *Laiklik tartışmasına kavramsal bir bakış*. İstanbul: Bağlam.

Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the state: Secularism and public life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Özbudun, E. (2000). *Contemporary Turkish politics: Challenges to democratic consolidation*. Boulder, CO: Lynne Reiner.

Rustow, D. A. (1957). Politics and Islam in Turkey, 1920-1955. In R. N. Fyre (Ed.), *Islam and the West* (pp. 66-107). The Hague: Mounton&Co.

Rustow, D. A. (1985). Turkey's liberal revolution. *Middle East Review*, *12*, 1-11.

Sezer'in konuşmasının tam metni. (2007, 13 Nisan). *Hürriyet*. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/6329346.asp adresinden 7 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.

Stepan, A. (2000). Religion, democracy, and 'the twin tolerations'. *Journal of Democracy*, *11*(4), 37-57.

Şahin: Önceliğimiz türban değil. (2006, 25 Mayıs). *NTVMSNBC*. http://arsiv.ntv.com.tr/news/374261.asp adresinden 12 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.

Toprak, B. (2005). Islam and democracy in Turkey. *Turkish Studies*, *6*(2), 167-186.

Yalman, N. (1973). Some observations on secularism in Islam: The cultural revolution in Turkey. *Daedalus*, *102*(1), 139-168.

Yavuz, H. (2000). Cleansing Islam from the public sphere and the February 28 Process, *Journal of International Affairs*, *54*, 21-42.