



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

CUMHURİYET'TEN GÜNÜMÜZE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Bilal KARADAĞ

Sivas

Haziran 2016

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

CUMHURİYET'TEN GÜNÜMÜZE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Bilal KARADAĞ

Tez Danışmanı:

Yrd. Doç. Dr. Ziyet BAHADIR

Sivas

Haziran 2016

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Sosyoloji
Bilim Dalı :
Tezin Başlığı : Cumhuriyet'ten Günümüze Politika Din İlişkisi
Savunma Tarihi : 13.05.2016
Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Ziyet BAHADIR

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Ali ERKUL

Üye : Yrd. Doç. Dr. Ziyet BAHADIR (Danışman)

Üye : Doç. Dr. Vehbi BAYHAN

Oy Birliği ☒

Oy Çokluğu ☐

Bilal KARADAĞ tarafından hazırlanan "Cumhuriyet'ten Günümüze Politika Din İlişkisi" başlıklı tez, kabul edilmiştir. /.../.../.....

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Cumhuriyet'ten Günümüze Politika-Din İlişkisi ele alınmıştır. Çalışma boyunca ortaya koyduğu örnek davranışlarla, bana olan desteğini ve güvenini sürekli hissettiren, ümitsizliğe kapıldığımda tekrardan ümit veren değerli hocam, tez danışmanım, Yrd. Doç. Dr. Ziyet BAHADIR'a sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca Lisan ve Yüksek Lisans eğitimim boyunca verdikleri derslerle ve ders dışı örnek davranışlarıyla sosyoloji algımın şekillenmesinde yadsınamaz etkinlikleri bulunan hocalarım Prof. Dr. Faruk KOCACIK, Prof. Dr. Ali ERKUL, Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU, Prof. Dr. Cemal YALÇIN, Prof. Dr. Metin EROL, Doç. Dr. Sezer AYAN, Yrd. Doç. Dr. Fatih ARSLAN, Yrd. Doç. Dr. Ahmet MAZLUM, Yrd. Doç. Dr. Sevda Mutlu, Yrd. Doç. Dr. Güney Nair'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Her zaman olduğu gibi bu çalışma süresince de gerek manevi gerekse maddi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen ve her koşulda yanımda olan aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Tez çalışmam boyunca gerek kaynakları bulmamda gerekse fikir alışverişlerinde yardımcı olan kıymetli arkadaşlarıma ayrı ayrı teşekkür ederim.

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

Bilal KARADAĞ

İÇİNDEKİLER

DIŞ KAPAK

İÇ KAPAK

ONAY SAYFASI

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

ÖNSÖZ

KISALTMALAR.....v

ÖZET.....viii

ABSTRAC.....ix

GİRİŞ1

I. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

1.1.ANLAM VE İŞLEV ALANLARI BAKIMINDAN POLİTİKA-DİN DEVLET İLİŞKİSİ	16
1.2.DİN ve DEVLET AYRILIĞI: LAİKLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI	22
1.3.TÜRKİYE'DE DİN-DEVLET AYRILIĞI	24
1.3.1.Siyasal İslam	31
1.4.TÜRK MODERNLEŞMESİ	56
1.4.1.Türk Modernleşmesinin Özellikleri ve Sorunları.....	83

II. BÖLÜM

CUMHURİYETİN İLK YILLARI ve MİLLİ ŞEF DÖNEMİNDE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

2.1. CUMHURİYET'E GİDEN YOL: DİRENİŞ HAREKETLERİ ve MUSTAFA KEMAL'İN LİDERLİĞİ ÜSTLENMESİ	91
2.2. BÜYÜK MİLLET MECLİSİ ve MİLLİ İRADENİN ŞEKİLLENMESİ ..	98
2.3. SİYASAL DEVRİMLER	102
2.3.1.Saltanatın Kaldırılması.....	103
2.3.2.Cumhuriyetin İlanı	104

2.3.3. Halifeliğin Kaldırılması	110
2.4. SİYASAL DEVRİMLERE KARŞI TEPKİLER	114
2.4.1. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası	114
2.4.2. Şeyh Said Ayaklanması	119
2.5. YENİ ANAYASAL DÜZEN: 1924 ANAYASASI	124
2.5.1. Şeriye ve Evkaf Vekilliklerinin Kaldırılması	126
2.5.2. Tevhid-i Tedrisat Kanunu	127
2.5.3. Laikliğin Anayasa'ya Girmesi	128
2.6. SERBEST CUMHURİYET FIRKASI	131
2.7. MENEMEN OLAYI	138
2.8. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI	139
2.9. MİLLİ ŞEF DÖNEMİNDE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ	144

III. BÖLÜM

ÇOK PARTİLİ DÖNEMDE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

(1946-1960)

3.1. CUMHURİYET HALK PARTİSİ POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ	154
3.2. DEMOKRAT PARTİ POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ.....	160
3.2.1. 1950-1960 Yılları Arasında Demokrat Parti İktidarı ve Politika-Din İlişkisi	163
3.2.2. Nurculuk Hareketi	175

IV. BÖLÜM

1960 DARBESİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

(1960-1971)

4.1. 27 MAYIS 1960 DARBESİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ	186
4.2. ADALET PARTİSİ POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ	199

4.3. MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ ve MİLLİ NİZAM PARTİSİ	205
--	-----

V. BÖLÜM

1971 MUHTIRASI ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

5.1. 12 MART 1971 MUHTIRASI	216
5.2. CHP-MSP KOALİSYONU ve KIBRISHAREKÂTI	219
5.3. MİLLİYETÇİ CEPHE HÜKÜMETLERİ	226

VI. BÖLÜM

1980ERİ DARBESİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

6.1. 1980 ASKERİ DARBESİ	233
6.1.1. Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine.....	238
6.1.2. Köy Enstitülerinden İmam-Hatip Okullarına	245
6.1.3. Nurcu Hareketten Gülen Hareketine	250
6.2. TÜRKİYE'DE ÖZALLI YILLAR	255
6.2.1. Özal'ın Muhafazakârlık Anlayışı	260

VII. BÖLÜM

28 ŞUBAT SÜRECİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

7.1. REFAH PARTİSİ'NİN YÜKSELİŞİ ve 28 ŞUBAT MÜDAHALESİ	268
7.1.1. Siyasal İslam'ın Yükselişi ve Sivas Olayı	274
7.1.2. Sonun Başlangıcı: 24 Aralık 1995 Genel Seçimi	276
7.2. ŞUBAT SONRASI TÜRK SİYASİ HAYATINDA YAŞANAN GELİŞMELER	288

VIII. BÖLÜM

AKP DÖNEMİNDE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

8.1. ADALET ve KALKINMA PARTİSİ ve MUHAFAZAKÂRDEMOKRASİ SÖYLEMİ	297
--	-----

8.1.1. Müslüman Demokrat Parti Konsepti ve Siyasal İslam'ın Yükselişi..	311
---	-----

8.1.2. Türban Sorunu	333
DEĞERLENDİRME ve SONUÇ	347
KAYNAKÇA	353
ÖZGEÇMİŞ	369

KISALTMALAR

AB: Avrupa Birliği

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

AİHM: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi

AKP: Adalet ve Kalkınma Partisi

AKT: Aktaran

ANAP: Anavatan Partisi

AP: Adalet Partisi

ASALA: Ermenistan Kurtuluşu İçin Ermeni Gizli Ordusu

AT: Avrupa Topluluğu

CENTO: Merkezi Antlaşma Teşkilatı

CGP: Cumhuriyetçi Güven Partisi

CHF: Cumhuriyet Halk Fırkası

CHP: Cumhuriyet Halk Partisi

CKMP: Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi

ÇEV: Çeviren

DER: Derleyen

DİP: Diyanet İşleri Başkanlığı

DP: Demokrat Parti

DSP: Demokratik Sol Parti

DYP: Doğru Yol Partisi

FP: Fazilet Partisi

GSMH: Gayri Safi Milli Hasıla

HADEP: Halkın Demokrasi Partisi

İBDA-C: İslami Büyük Doğu Akıncıları Cephesi

İTC: İttihat ve Terakki Cemiyeti
MBK: Milli Birlik Komitesi
MC: Milliyetçi Cephe
MDP: Milliyetçi Demokrasi Partisi
MGH: Milli Görüş Hareketi
MGK: Milli Güvenlik Konseyi
MGK: Milli Güvenlik Kurulu
MHP: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP: Milli Nizam Partisi
MP: Millet Partisi
MSP: Milli Selamet Partisi
MÜSİAD: Müstakil Sanayicileri ve İşadamları Derneği
NATO: Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü
ORG. Orgeneral
OYAK: Ordu Yardımlaşma Kurumu
PKK: Kürdistan İşçi Partisi
RP: Refah Partisi
SCF: Serbest Cumhuriyet Fırkası
SHP: Sosyaldemokrat Halkçı Parti
SP: Saadet Partisi
SSCB: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
STK: Sivil Toplum Kuruluşları
TBMM: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TİP: Türkiye İşçi Partisi
TPCF: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TRT: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu

TSK: Türk Silahlı Kuvvetleri

TÜSİAD: Türkiye Sanayicileri ve İşadamları Derneği

WWW: World Wide Web

VB: Ve Benzeri

VS. Vesaire

YDH: Yeni Dini Hareketler

YÖK: Yüksek Öğretim Kurumu

YTP: Yeni Türkiye Partisi

ÖZET

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte modernleşme ulusal bir misyon olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlama yeni devleti büyük bir handikapın içine attı. Bu handikapın oluş sebebi çağdaşlaşmanın değişmeyen kalıplar içerisinde algılanmasıdır. Kurucu kadro laik reformları hayata geçirirken bir yandan da dini oluşumlara karşı çok katı yasal uygulamalara başvurmuştur. Bu çerçevede dini sembollerin kullanılması yasaklanmış ve dini yaşam biçimlerine sınırlandırmalar getirilmiştir. Dini vicdani bir mesele olarak gören kurucu kadro, bu yasaklamalara giderken amacı dini yok etmek değildir, amaç dini bireysel yaşamla sınırlandırmaktır. Kurucu kadronun bu uygulamalarına karşı İslamcı kesim, yerel düzeyde karşılık vermeye başlamış olsa da başarılı olamamıştır. İslamcı kesimden gelen her talep “çağ dışı” olarak nitelendirilmiş olmasından ötürü laik kesim ile İslamcı kesim arasında birbirlerini anlama imkânı daralmıştır. Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte yavaş yavaş kamusal alanda da görünmeye başlayan İslamcı kesim taleplerini siyaset kurumu üzerinden dillendirmeye başlamışlardır.

Çok partili döneme geçilmesiyle birlikte güçlenmeye başlayan İslamcılar, Demokrat Parti iktidarında gücünü giderek arttırmaya başlamıştır. 1960’ların sonlarına doğru Milli Nizam Partisi’nin kurulmasıyla birlikte parti düzeyinde de temsil edilme hakkına kavuşmuşlardır. İslamcıların bu yükselişi karşısında endişeye kapılan laik kesim ise onları durdurmak için birçok kez hukuksuz yollara başvurmuşlardır. Parti kapatmalarla başlayan müdahaleler 28 Şubat sürecinin yaşanmasıyla doruğa çıkmıştır. Kendilerine yapılan her müdahaleden sonra biraz daha değişen ve zamanla da sisteme entegre olmayı başaran İslamcılar 2002 yılında tek başlına iktidar olmayı da başarmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Politika, Din, Demokrasi, Laiklik

ABSTRACT

With the proclamation of the Republic of modernization has been identified as a national mission. This definition of the government threw into a big handicap. The reason for this handicap occurred in the perception of modernization unchanging patterns. Founders secular reforms applied very strictly enforced against a hand in realizing religious formation. In this context, the use of religious symbols were banned and the limitations were being the limitations of their religious life. As a matter of religious conscience founders who are not going to destroy the religious purpose of this prohibition, the aim is to limit religion to live individually. The founders demand from each sector Islamist against this practice "outdated" the opportunity to understand each other between secularists and the Islamist sector contracted due to the considered. Multiparty with the transition to life in the slow public sector demand over the political institutions have begun to articulate Islamist starting to appear.

Islamists began strengthening that developed the multiparty period, it began to gradually increase the power of the ruling Democratic Party. In the party level with the establishment of the National Order Party towards the end of the 1960s they have the right to be represented. Islamists have resorted to illegal means to stop them many times the worrying secularists against this rise. Starting off with the parties interventions is peaked live by the February 28 process. After each intervention and changing them a little more time, the Islamists have managed to become integrated into the system succeeded in coming to power in 2002 alone.

Keywords: Politics, Religion, Democracy, Secularism

GİRİŞ

Türkiye'nin son iki yüz yıllık tarihi, muasır medeniyetler seviyesine ulaşmanın tarihi olarak değerlendirilebilir. On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren siyasal yaşamla başlatılan ve daha sonra toplumsal yaşamda da uygulanmaya başlanan modernleşme hareketleri, Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile birlikte geri dönülemez bir yola girmiştir. Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile başlayan yenileşme süreci Osmanlı-Türk toplumunu Batı'yla yakınlaştırmış ve zamanla da Türk toplumu Batı toplumlarıyla birçok alanda bütünleştirmiştir.

Osmanlı İmparatorluğunda başlayan modernleşme hareketleri ilk olarak askeri alanda başlatılmış ve zamanla siyasal alanda da etkisi görülmeye başlamıştır. Bu modernleşme hareketleri zamanla da hukuk, eğitim ekonomi ve kültürel alanlarda da görülmeye başlanmıştır.

Osmanlı mirası üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrosu da amacını muasır medeniyet seviyesine ulaşmak olarak açıklamıştır. Muasır medeniyetin değerlerini piyasa ekonomisi, temsili demokrasi ve hukukun üstünlüğü gibi değerler oluşturmaktaydı. Yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'nin bu uygulamalara geçmesi koşulların uygun olmamasından ötürü zaman almıştır.

1946'da çok partili sisteme geçen Türkiye'nin ancak 1980'lerden sonra takip edilen liberal politikalar sayesinde liberal demokratik değerleri bünyesine katmaya başladığı görülmüştür.

Çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte uzun süre sistemin dışında bırakılmış olan İslamcı kesim, kamusal alanda yeniden görünmeye başlamıştır. İslamcı kesimin siyaset sahnesine dâhil olmasıyla birlikte politika-din ilişkisi ön plana çıkmıştır. Bu ilişki yavaş yavaş çıkar amaçlı bir ilişkiye dönüşmeye başlamış ve zamanla da politika-din ilişkisine dair toplumun hemen hemen her kesiminden, her eğitim düzeyinden, her siyasi görüşten insanın fikir ileri sürdüğü ve hararetle tartışmaların görüldüğü bir alana dönüşmüştür. Bu durumun sebebi gerek politik alanın ve gerek dini alanın sınırlı bir zümrenin tekelinde olmamasındadır. Bu yüzden farklı çıkar grupları, dini gruplar ya da kültürel alt gruplar taleplerini devlet organları veya

politik partilerin vasıtasıyla dillendirip, bazen uzlaşıyla, bazen tartışmayla, bazen de fikir tartışması gibi zıtları da içine alarak geniş tabanlı bir alana yaymıştır.

Bir toplumda, toplumsal kurumların birbirlerinden etkilenmesi veya birbirlerini desteklemesi doğal bir durumdur. Toplumsal kurumların birbirlerini desteklemeleri toplumsal yapının bütünselliği açısından arzulanan bir durumdur. Ancak toplumsal kurumlar çıkar amaçlı kullanılmaya başlandığında doğal ve arzu edilen süreçler tersine işlemeye başlayacaktır. Türkiye'nin yapısal özelliklerine bağlı olarak politika kurumu din, ekonomi, hukuk, eğitim üzerinde egemen bir kurum olmuştur. Bu durumun yaşanmasındaki en büyük neden Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde "toplumu yeniden inşa etme" çabalarının yaşanmış olmasıdır. Bu dönemde politika kurumu din, ekonomi, hukuk ve eğitim kurumlarının üzerinde geniş bir yetkiye sahip olarak, bu kurumları amaçlanan hedeflere ulaşmak için "bir araç" olarak görmüş ve bu kurumlar vasıtasıyla "istendik yurttaş" yetiştirme faaliyetlerine başlamıştır.

Din gerek bireysel, gerek toplumsal yaşamda önemli bir yere sahiptir. Dinin nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiği hususunda çok seslilik ve çeşitliliğin yaşandığı toplumumuzda dinin yaşanması ve dinin toplumsal yaşamdaki görünürlüğü hususunda tartışmalar, gerilimler ve çatışmalar yaşanmaktadır. Başka bir ifadeyle; toplumumuzun farklı kesimleri dini farklı sosyal, siyasal ve ekonomik yaklaşımlarla ele aldığından, din toplumsal yaşamda sosyal ve siyasal gerilimlere neden olmaktadır. Bu tartışmaların kökeni Cumhuriyet'in ilk yıllarına dayanmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren Cumhuriyet'in kurucu kadrosu modernleşmeyi ana hedef olarak açıklamıştı. Bu doğrultuda yeni bir anayasa hazırlandı ve devletin bütün kurumları bu doğrultuda yeniden inşa edilme sürecine girildi. Kurucu kadronun gözünde din modernleşmenin önündeki önemli engellerden biriydi. Onun için din kamusal alandan uzaklaştırılmalıydı. Bu doğrultuda dine yeni bir form kazandırılmaya çalışıldı. Yasal düzenlemelerle dine ait birçok sembolün kullanılmasına yasaklar getirildi. Bu yaptırımlara karşı olan ve dinini yaşamak isteyen kesimler kendi kabuklarına çekilerek yeniden yapılanmaya gittiler. Tezin konusunu, yeniden yapılanmaya giden ve fırsat bulunca da siyaset

sahnesine çıkan zamanla da dini siyasallaştıran ve bunun sonucunda ortaya çıkan politika din ilişkisini çözümlemek oluşturmaktadır.

Tarihin her döneminde politika ile din arasında bir ilişki var olmuştur. Politika ile din arasındaki ilişki doğru konumlandırıldığında gerçekleştirilen eylemleri haklı ve ahlaki kılar. Ancak kurulan ilişki haklı ve ahlaki amaçlar doğrultusunda kurulmamışsa bu ilişki meşru bir ilişki olma özelliğini yitirir. Dolayısıyla bu çerçevede takip edilen politika ahlaki/meşruiyetini yitirir. Meşruiyetini yitirmiş bir politika, basiret ve ferasetten yoksun yöneticiler ve iktidar hırsı için gözü kararmış politikacıların elinde yalana, riyakârlığa, ihanete, baskıya ve hatta savaş aracına dönüşme ihtimallerini dahi içinde barındırır. Böyle bir durumda ahlaki olmayan her şey politikanın, politika da çıkar amaçlarının aracına dönüşür. Devletin merkezi gücünü kullanabilen siyasi iktidar, kendi siyasi alanını ve politikalarını meşrulaştırmak için dinden kendi çıkarları doğrultusunda isteklerde bulununca din siyasallaşmaya başlar. Siyasallaşan din, bir kurum olarak görev ve sorumluluklarını yerine getirmekten alıkonulup siyasi erkin bir güç sağlayıcısı konumuna düşmesine sebep olur.

“Cumhuriyet’ten Günümüze Politika-Din İlişkisi” başlıklı tezimde birer kurum olarak siyaset kurumunun ve din kurumunun ilişkileri ele alınmaktadır. Tezde bu iki kurum arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin nasıl olması gerektiğine ilişkin çözümler yapılacaktır. Bu doğrultuda tez, ülkemizde yaşanan önemli gelişmeler göz önünde bulundurularak sekiz bölüme halinde yazıldı.

Birinci bölümünde; genel olarak politika din ilişkisi ele alınmış olup, bu ilişkinin modernleşme çerçevesinde Türkiye’deki durumu çözümlenmiştir. Bilindiği gibi modernleşme hareketleri Osmanlı döneminde başlamış ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla modernleşme hareketleri sistemli bir hale getirilmiştir. Bu doğrultuda Türk modernleşmesinin özellikleri ele alınmış ve modern Türkiye’de din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması süreci laiklik ve demokrasi çerçevesinde ele alınmıştır.

İkinci bölümünde; Türkiye Cumhuriyeti’nin laik Kemalist ilkeler üzerine kurulması süreci ve Milli Şef dönemi ele alınmıştır. Bu bölümde saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet’in ilanı, halifeliğin kaldırılması gibi önemli siyasal devrimler ele alınmıştır. Bu devrimler gerçekleştirilirken bir yandan da demokrasinin

olmazsa olmazlarından olan çok partili sisteme geçilme çabaları başlamıştır. Bu doğrultuda ilk muhalefet partisi olarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurulmuştur. Cumhuriyet döneminin bu ilk çok partili denemesi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Doğuda başlayan Şeyh Said ayaklanması bu süreci bitiren ana etkenlerden biri olmuştur. Mustafa Kemal'in en büyük hayallerinden biri olan çok partili sisteme geçme isteği gerçekleştirilememiştir. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası bir anda rejim karşıtlarının toplandığı bir oluşum olarak nitelendirilmiş ve kapatılmıştır.

Mustafa Kemal çok partili sisteme geçme isteğini Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasını sağlayarak bir kez daha gerçekleştirmeye çalışmıştır. Serbest Fırka'nın beklenmeyen bir etki yaratması ve çok kısa bir sürede iktidara alternatif bir güç haline gelmeye başlamasıyla Cumhuriyet Halk Fırkalılar arasında paniğe neden oldu. Zira Serbest Fırka'dan beklenen iktidara alternatif olması değil, yapıcı eleştirileri ve önerileriyle yaşanmakta olan ekonomik krize bir çare olmak ve iktidar partisini denetlemektir. Ancak parti çok kısa bir sürede halk arasında tutulmaya başladı.

Parti lideri Fethi Okyar gittiği her yerde büyük sevgi gösterileriyle karşılanıyordu. Yapılan mitinglerde zaman zaman CHF aleyhine tezahüratlar yapılıyor ve ağır eleştiriler dile getiriliyordu. Serbest Cumhuriyet Fırkası da amaçlanan hedefin dışına çıkmaya başladığı için parti, bizzat kurucusu olan Fethi Okyar tarafından, kapatıldı.

Bu bölümde ele alınan konulardan bir tanesi de Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Diyanet İşleri Başkanlığı kurulduğu günden itibaren sürekli eleştirilen bir kurum olmuştur. Bu eleştiriler genelde muhalefet partileri ve muhalefet partilerinin seçmenleri tarafından yapılmaktadır. Bu eleştirileri ilginç kılan nokta ise muhalefette iken kurumu eleştiren ve kurumun kapatılması dahi gerektiğini iddia eden partilerin kurumu iktidara geldiklerinde sahiplenmeleridir. Koalisyon hükümetlerinde bu kurumun bağlı olduğu bakanlığın alınması hususunda ciddi tartışmalar olmuştur. İktidar partileri bu kurumu kendi politikaları doğrultusunda kullanmaktan asla geri durmamışlardır.

Siyasi partilerin Diyanet İşleri Başkanlığı ile olan ilişkilerini ilginç kılan göstergelerden birisi de iktidar değişikliği yaşandığında Diyanet İşleri Başkanı'nın da değiştirilmesidir. Her hükümet bu kurumda görev yapacak olanları kendine yakın isimlerden seçmeye özen göstermiştir. Bu durum Cumhuriyet'in ilk yıllarında olduğu gibi bugün de devam etmektedir.

Üçüncü bölümde; İkinci Dünya Savaşı sonucunda dünya iki kutuplu bir hale geldi. Bir yanda demokratik ülkeler, bir yanda ise sosyalist devletler. Türkiye Cumhuriyeti bu iki kutuplu dünyada tercihini demokratik ülkelerden yana kullandı. Hem dış baskıların artması, hem de iç konjonktürün müsait olması vesilesiyle Türkiye Cumhuriyet'i de çok partili sisteme geçti. Türkiye'nin çok partili sisteme geçmesiyle birlikte din konusunda en büyük değişiklik CHP'de yaşandı. Tek partili dönem boyunca katı laiklik kurallarından ödün vermeyen CHP'li yöneticiler biranda dini söylemlere yer vermeye başladılar.

1950 seçimlerine gidiliyorken parti liderleri seçimi kazanmak adına dini söylemlere yer vermeye başlamış ve bu konuda birçok açılım yapmıştır. Diğer yandan muhalefet partisi konumunda olan Demokrat Partililer de dini söylemlere çok geniş yer ayırmaya başlamışlardır. Ülke genelinde büyük bir cemaati kontrol etmekte olan Said Nursi'nin desteğini almışlardı. Ne Demokrat Partililer ne de Said Nursi bu desteği gizlemiyor ve açık açık söylüyorlardı. Demokratlar mitinglerinde tek partili dönemde ezanın Türkçe okutulmasını ağır bir dille eleştiriyorlardı. Bu eleştirileri ilginç kılan nokta ise Demokrat Parti'nin kurucuları birkaç yıl öncesine kadar CHP'nin sıralarında oturmaktaydılar ve bugün eleştirdikleri politikaları bizzat kendileri de uyguluyor olmalarıydı. On yıllık Demokrat Parti iktidarı boyunca, hem Demokratlar hem de Cumhuriyet Halk Partililer dini politikaya alet etme noktasında birbirleriyle adeta yarışmışlardır. Bu dönemde din giderek siyasallaştırılmaya devam edilmesi konusu ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde; 1950'nin ikinci yarısından itibaren ülkede ekonomi çok kötü durumdaydı. 6-7 Eylül olaylarının yaşanmasıyla birlikte ülke genelinde bir huzursuzluk egemen olmaya başlamıştı. Türk Silahlı Kuvvetleri sonunda ülke yönetimine el koydu. Demokrat Partilileri birçok alanda eleştirmelerinin yanında

onları dini istismar etmekle suçluyorlardı. Ancak darbeciler de dini etkin bir güç olarak kullandılar. Özellikle de komünizmin panzehri olarak kullandılar.

1960'larda İslamcılar daha sistemli hareket etmeye başladılar ve kendi partilerini kurdular. Bu sayede siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda belirleyici olmaya başladılar. Milli Nizam Partisi'nin kurucuları kendilerini dinin gerçek ve tek temsilcileri olarak görüyorlardı. İslamcıların bu ilk partileri çok kısa ömürlü oldu ve dini siyasete alet ettiği gerekçesiyle kapatılması ele alınmıştır.

Beşinci bölümde; 1971 Muhtırası'nın yayımlanmasından 1980 Askeri Darbenin yaşandığı döneme kadar politika-din ilişkisi ele alınmıştır. 12 Mart 1971 Muhtırasının gerçekleştirilmesinin temel nedeni ülkede artan terör olaylarıydı. 1961 Anayasası'nın sağladığı özgür ortam neticesinde sol örgütler de büyük bir güç haline gelmeye başlamışlardı. Komünizm tehlikesine karşı yine çare olarak dine başvuruluyordu. Muhtıradan sonra kurulan ısmarla hükümetler çok kısa ömürlü olmuşlardı. Sonunda, ilginç bir şekilde, Ecevit'in CHP'si ile Erbakan'ın MSP'si koalisyon hükümeti kurdular.

Bu koalisyonu kurduran ana etken bu iki parti liderinin de kendilerini meşrulaştırma çabalarıydı. Bir yanda İnönü gibi bir devlet adamının elinden CHP genel başkanlığını almış olan Bülent Ecevit, bir yanda da bir defa partisi kapatılmış ama yeni bir partiyle, daha güçlü olarak, meclise girmeyi başarmış Erbakan. Ecevit bu koalisyonla TSK'ye bir mesaj vermeyi de amaçlıyordu "ben komünist yanlısı değilim" mesajını. Erbakan ise oy aldığı İslamcı kesimi iktidar ortağı yapıp kendini meşrulaştırma gayretindeydi. Çıkar amaçlı kurulan bu koalisyon da uzun ömürlü olamadı ve Kıbrıs Çıkartması sonrasında iyice çatırdamaya ve koalisyonun bozulmasına neden oldu.

Koalisyonu asıl bozmak isteyen ve biran önce seçimlere gitmek isteyen Ecevit'ti. Çünkü Kıbrıs Çıkartması Ecevit'e büyük bir prestij kazandırmıştı. Ecevit bu sayede tek başına iktidara gelebileceğinin hayallerini kuruyordu. Ancak Ecevit'in bu hayallerini Demirel ve Erbakan suya düşürdüler. Kurulan Milliyetçi Cephe Hükümeti uzun ömürlü ve yararlı bir hükümet olmasa da Ecevit'in popülerliğini söndürdü. Yapılan seçimlerde Ecevit tek başına iktidar olacak oyu alamadı. Ülkedeki

karışıklık devam etti ve neticesinde askerler ülke yönetimine bir kez daha el koydular.

Altıncı bölümde; 1980’de bir kez daha yönetime el koyan ordu, siyasi parti liderlerini de gözaltına aldılar ve bütün siyasi partileri kapattılar. Hem sağ, hem sol görüşlü binlerce kişi tutuklandı ve bu tutuklanmaların sonunda birçok ölüm yaşandı.

Askeri cunta dini bu dönemde adeta sömürdü. Eğitim başta olmak üzere birçok alanda dini kendi çıkarları doğrultusunda kullandılar. Tek partili dönemde kurulmuş olan Köy Enstitüleri ile ülke genelinde bir eğitim-öğretim seferberliği başlamıştı bu sayede bir yanda halka okuma-yazma öğretilirken diğer yandan devlet ideolojisi de halka öğretilmek istenmişti. Şimdi de askeri cunta da kendi ideolojisini eğitim yoluyla ve din kullanılarak anlatılmak isteniyordu. Bu dönemde de komünizm baş düşman ilan edilmiş ve din bu düşmanın karşısında savaşan bir savaşçı olarak konumlandırılmıştı.

Bu dönemde Nurcu Hareketin farklı bir yorumu olan Gülen Hareketi de askeri cuntaya büyük bir destek vermeye başlamıştır. Gülenciler adeta cuntanın fetva kurumu haline gelmişti. Cuntanın her faaliyetine katılmaktan geri durmuyorlardı.

Askeri cunta üç yıl boyunca yönetimi elinde tuttu. 1983 yılında genel seçimler yapıldı ve seçimleri Turgut Özal’ın Anavatan Partisi kazandı. Muhafazakâr kökenli bir lider olan Özal, takip ettiği politikalarında da bunu göstermekten geri durmadı. Özal’ın politikalarını belirleyen gelişmeler sadece iç gelişmeler değildi elbette. Bu dönemde Soğuk Savaş döneminin sona ermiş olması da Özal’ın politikalarını biçimlendiriyordu. Özal dini toplumun temel bir bileşeni ve bireyin nasıl anlaması ve yaşaması hususunda tercih hakkına sahip olması gerektiği şeklinde ele almıştır. Dini inançlara karşı daha hassas olunmasını, devletin dini ve ahlaki görevleri ifa edemeyeceğini, bu anlamda herkesin kendi inancını istediği biçimde ve istediği yerde yaşamasına izin verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre burada temel ölçü şu olmalıdır. Bireyler, başkalarının inançlarına karışmadıktan sonra bu hürriyetlerini kullanma konusunda devletin, karışmaması ve devlet, hiç kimseye bu anlamda ne yapması veya ne yapmaması gerektiğini telkin etmemesi gerekmektedir. Özal’ın bu düşünceleri istek ötesine geçememiştir. Siyasiler çıkarları doğrultusunda dini kullanmaktan asla geri durmamaları konusu işlenmiştir.

Yedinci bölümde; 1990'lı yıllarda Türkiye'nin doğu bölgesinde ayrılıkçı Kürtler terör olaylarını başlattılar. Bu terör olaylarından ötürü ülkenin her tarafı adeta bir cehenneme dönüştü. Her gün ya şehit haberleri geliyor ya da birilerinin kaçırılma haberi geliyordu. Bu dönemde Cumhurbaşkanlığı koltuğunda Özal oturmaktaydı. Özal, ilk başlarda bu olayları önemsememiş ve basit bir eşkıyalık faaliyeti olarak değerlendirmiştir. Ancak her geçen gün alınmayan her tedbir ülkenin aleyhineydi. 1993'te Özal'ın şüpheli ölümüyle de bu ihmalkârlık daha da arttı ve ülkede istenmeyen hadiseler giderek tırmandı. Kısa ömürlü hükümetlerin kurulmasından ötürü siyaset kurumu sorunun üzerine gerektiği şekilde odaklanamıyordu. Bölgeden yoğun göçler başladı ve bu göçler ağırlıklı olarak ülkenin batı tarafına gerçekleştirildi. Bu iç göç sonucunda ülkenin kent ve nüfus yapısı değişmeye başladı.

90'lı yıllar boyunca yoğun bir tempoyla çalışan Refah Partililer büyük bir oy potansiyeline sahip olmaya başladılar.

RP'nin oylarının artması Kemalistleri endişelendirmeye başlamıştı. 1995 seçimlerinde RP birinci parti olarak sandıktan çıkınca bu kesimlerin endişesi giderek arttı. Seçimden birinci parti olarak çıkmasından ötürü hükümeti kurma görevi ilk önce Erbakan'a verildi. Erbakan yaptığı koalisyon görüşmelerinden bir netice alamadığı için görevi Cumhurbaşkanı'na iade etti. Bunun üzerine hükümet kurma görevi Mesut Yılmaz'a verildi. Yılmaz, Çiller ile hükümet kurma konusunda anlaştılar ve ANAYOL hükümeti kuruldu. Ancak bu hükümet de çok kısa ömürlü oldu ve koalisyon dağıldı. Erbakan-Çiller anlaşarak yeni koalisyonu kurdular. Seçim kampanyaları boyunca birbirleri hakkında çok ağır ithamlarda bulunan ve sonunda birbirleriyle mahkemelik olan bu iki lider uzlaşmayı başarmış ve koalisyonu kurmaya karar vermişlerdi. Kurulan bu koalisyon da pamuktan ipliğe bağlı bir koalisyondu.

Askerler Erbakan'a kuşkuyla bakıyorlardı. Refahlı belediye başkanları ise bu kuşkuyu derinleştiren açıklamalarda ve eylemlerde bulunuyorlardı. Sonunda 28 Şubat'a gerçekleştirilen MGK toplantısında askerler hükümete muhtıra verdiler. Baskılara dayanamayan Erbakan istifa etti. Refah Partisi ne radikal İslamcılara ne de laiklere bir türlü yaranamayan bir parti olarak sonunda kapatıldı.

28 Şubat müdahalesinden sonra başörtülü birçok bayan mağdur edildi. Siyasiler de bu mağduriyeti kullanmanın yollarını aradılar ve yıllarca bunu kullandılar.

Bir yandan ekonomik krizler, bir yandan terör olayları ülkeyi bir kaosa sürüklemekteydi. 1999'da terörist başı Apo yakalanmıştı. Ama bu durum terörü bitirmeye yetmemişti. Yaşanan Marmara depremi de ülkedeki karmaşayı daha da arttırmıştı. Bu endişeler ve umutsuzlukla Türkiye 2002 seçimlerine gitti. Seçimleri yeni bir söylemle siyaset sahnesine çıkan Recep Tayyip Erdoğan'ın Adalet ve Kalkınma Partisi kazandı.

Sekizinci bölümde; 2002 seçimleriyle iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi halk ile iyi bir uyum sağlamayı başardı ve bugüne kadar girdiği her seçimden birinci parti olarak çıktı. Parti tanıtıldığında kimliğini muhafazakâr demokrat olarak tanımladı.

Muhafazakârlık ve demokrasi daha çok Avrupa'da kurulmuş olan Hristiyan demokrat partileri çağrıştırmaktadır. AKP bu iki kavramı bir araya getirerek kendisiyle ilgili birçok eleştirinin de yapılmasına neden olmuştur. Çünkü her kesim bu birliktelikten kendince bir çıkarım yapmaya çalışmaktadır. Ancak bu durum şimdiye kadar partiye olumlu anlamda yansımalar yapmıştır. Partinin simgesi olan ampul kimi çevrelerce İslamcı olarak nitelenmelerine neden oluyorken, kimi çevrelerce de aydınlanmacı bir parti olarak nitelendirilmelerine neden olmaktadır.

AKP kendisi hakkındaki eleştirileri zamanla bir tarafa iterek geçmişte kendi liderlerinin yetiştiği partilere yapılan haksız muamelelere misliyle karşılık vermeye başlamıştır. Bu durum gözler önüne şu gerçeği bir kez daha sermiştir "Türk siyaseti hala rövanşist mantıkla yapılmaktadır."

AKP'liler eğitim sistemini değiştirerek, İmam-Hatip Okullarını orta düzeyi de kapsayacak şekilde yeniden açtı. Bu okulların açılması İslamcı kesimlerin dışında kalan diğer kesimleri derin endişelere sevk etti. Bu endişenin temel sebebi bu okulların ilgili partinin kendi arka bahçesi olarak kullanma korkusudur.

AKP iktidarının ilk on yılında Gülen Cemaati ile çok iyi geçindi. Ancak 2013 yılında cemaat ile çıkar çatışmasına girmeye başladılar. Cemaat uzun yıllar boyunca devletin birçok kurumunda kadrolaşmayı başarmıştı. Kendisine bağlı olan

hukukçular yoluyla ülkede birçok operasyona imza attı. Türk Silahlı Kuvvetlerinde üst düzey görevlerde bulunmuş, hatta Genelkurmay Başkanlığı yapmış isimleri dahi terör örgütlerine yardım bahanesiyle ceza evlerine atıldılar. İktidar partisinin yaptığı her fiiliyatta onların yanında durmaktan geri durmadılar. Ancak 2013 yılında çıkar konusunda iktidar partisiyle ters düşmeye başlayınca partiye yönelik operasyonlara başladılar. Yaşanan bu sürecin partiyi yıpratacağı beklentileri halk tarafından karşılık görmedi. Bu tarihten sonra da yapılan seçimleri AKP kazandı.

Değerlendirme ve sonuç kısmında ise birbirlerinin yerine kullanılan laiklik ve sekülerleşme kavramlarının Türkiye'deki kullanımına dair bir değerlendirme yapıldı. Sonuç olarak da Türkiye'nin çıkış noktasının demokrasi ile sağlanacağı sonucuna varıldı.

Çalışmanın metodolojisini ayrı bir bölüm olarak ele almak yerine giriş bölümünde ele almayı tercih ettim. Burada yaklaşım, yöntem ve teknik hakkında genel bilgilerin yanında tezde tercih edilenlerin gerekçeleri verildi.

Sosyal bilimlerde, özelde sosyoloji, yaklaşım tartışmaları hala devam etmektedir. Dolayısıyla yöntem konusunda da herkesin üzerinde uzlaştığı bir yöntem de bulunulmamaktadır. Tartışmanın odağında ise “tekçi” ve “çoğulcu” yaklaşım anlayışları vardır. Çalışmada bu tartışmaların dışında kalarak, yaklaşımın çoğulcu olmasının gerektiğini kabul ederek, araştırmanın farklı bölümlerinde farklı yaklaşımlardan yararlanma yolu tercih edilmiştir.

Çalışmanın yöntemini literatür taraması oluşturmaktadır. Konuyla doğrudan ya da dolaylı ilgili olan akademik çalışmalar, kitaplar, makaleler, elektronik vb. kaynakların taraması yapılarak, tarihi süreç içerisinde Türkiye'nin toplumsal yapısında meydana gelen değişimler ve dönüşümler göz önünde tutularak, tarihsel bir perspektifle bu kaynaklar yorumlanıp çalışmada kullanılmıştır.

Skocpol'ün de belirttiği gibi, temel anlamda sosyoloji her zaman tarih temelinde ve yöneliminde bir girişim olmuştur. Zamana ve mekâna somut bir şekilde yerleşmiş olduğu anlaşılan toplumsal yapılar ve süreçlerle ilgili sorulara cevap bulmak bu süreçleri zaman içinde ele aldıkları gibi sonuçlarının nedenlerini açıklamada zamansal ardışıklığı ciddiye alırlar, pek çok tarihsel çözümleme bireysel yaşamlarda ve toplumsal dönüşümlerde niyet edilen ve edilmeyen sonuçların açığa

çıkmasından anlam çıkarmak için önemli eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimine dikkat etmektedir. Tarihsel sosyolojik incelemeler son olarak özgül türden toplumsal yapıların ve değişim kalıplarının tikel ve değişik özelliklerini aydınlatma gücüne sahiptir (Skocpol 1999:22). Bu tezde ayrıca karşılaştırmalı yöntemden de yararlanılmaya çalışılmıştır. Çünkü karşılaştırmalı yöntem bizlere doğru yorumlar yapma imkânını sağlamaktadır.

Türkiye'nin toplumsal yapısında "biz" duygusuna dayalı "cemaat" yapılanması önemini korumaktadır. Kıray'a göre, köyden kente göç sürecinde, köydeki ağalık patronajı "himayecilik" yerini, kentte aile içi yardımlaşma ve hemşehri yardımlaşmasına, bu himaye sistemi yerini siyasi patronaj sistemine bırakmıştır. Bütün KİT'ler siyasi himayecilik ile, üretim için gerekli olan istihdamın üç misline kadar doldurulunca siyasette himaye etmez oldu. En son aşamada siyasi himayeciliğin yerine, dini grupların himayeciliği geçmiştir. Mali güçleri olan dini gruplar, köyden kente gelen kitleleri himaye etmeye başlamışlardır (Kıray'dan akt. Bayhan 2002:10-11).

Modern Türkiye'deki politika din ilişkisi diğer modern ülkelerden farklı olarak düşünsel ve kuramsal bir altyapı üzerinde yükselmekten ziyade konjonktürel gelişmelere göre şekillenmiştir. Bu nedenle laik kesim ile İslamcı kesim arasındaki ilişkilerin biçimlenmesinde toplumsal ve siyasal değişkenler çok önemli rol oynamıştır. Türkiye'de dini siyasallaşmaya götüren sebep laik-jakoben-elitist politiklardır. İslamcıların sosyal, siyasal ve ekonomik bir güç olarak sahneye çıkmaları 1950'li yıllara dayanmaktadır. Milletvekili şeklinde başlayan temsil edilme süreci zamanla partileşmeye gitmiştir. İslamcı partiler ilk başlarda koalisyon ortağı olarak iktidarın ortağı olmaya başlamış ve 2002'den sonra da tek başlarına iktidar olmayı başarmışlardır. İslamcı kesim Türkiye'de önemli bir güce ve birikime sahip olsa da bu güç ve birikim merkez gücünü kırabilecek bir güç olmamıştır. İslamcı kesimin asıl gücünü oluşturan şey konjonktürel yapıya değişerek ve dönüşerek uyum sağlamalarıdır. Bu çalışmada bu değişim ve dönüşümün vardığı nokta da ele alınmaktadır.

Konu geniş bir tarihsel dönemi kapsadığı için ve kaynakların fazla olması nedeniyle doğru ve yeterli kaynak seçiminde zorluklar yaşandı. Bilimsel geçerliliğe

sahip olmayan iddialardan uzak durulmaya çalışıldı. Zira bilimsel geçerliliğe dayanmasa da, uçlarda yer alan iddialar her zaman çekici bir tarafa sahip olmuşlardır. Sözü edilen ve edilmeyen bazı olumsuzluklara rağmen tarihi ve siyasi bir konu üzerine çalışmanın ayrı bir tadı vardır.

I. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

Toplumsal kurumların birbirleriyle olan ilişkileri ele alınırken gerek sosyoloji, gerekse diğer sosyal bilimler açısından üzerinde en fazla tartışılan ilişki politika-din ilişkisi olmuştur. Söz konusu ilişkinin yoğun bir şekilde tartışılıyor olmasının nedeni, dinin birey ve toplum üzerinde etkin bir gücünün var olmasındandır. Din, bu etkin gücünü zaman zaman diğer toplumsal kurumların işlevsel alanlarına müdahil edince yoğun tartışmalarla karşılaşmıştır. Diğer bir neden ise, günümüz sosyal bilimlerinin kuramlarını ve yaklaşımları Batı'dan alıyor olmasıdır. Politika-din ilişkileri konusunda Batı'nın kendine özgü tartışmalı bir tarihe sahip iken bu tartışmaları ülkemizin gündemine taşınmış olması politika-din ilişkisinin farklı bir mecraya taşınmasına neden olmuştur.

İslam açısından, din ile siyaset İslami siyaset olarak ele alınmaktadır. Modern İslami hareketlere bakıldığında İslamiyet “din ve devlet”tir. Gerek Müslüman araştırmacılar ve gerekse de Müslüman olmayan araştırmacıların İslam ile ilgili ortak görüşleri İslam'dan geniş bir yaşam tarzı olarak söz ederler ve Müslüman ülkelerde bir ruhban sınıfının ve “kilise” kurumunun yokluğuna dikkat çekmektedirler.

Modern çağın başlarında Müslüman dünyasına bakıldığında; Osmanlı İmparatorluğu “sultanlık”, İran “şahlık” ve diğer küçük devletler “imamlık” veya “kabile reisleri” tarafından yönetilmekteydiler. Bütün bu devletler, modernleşmenin sosyo-politik değişimlerinin meydan okumalarına maruz kalmışlardır. Bugün de İslam coğrafyasında demokrasi sorunu hala vardır. Bunun temel sebebi Müslüman ülkelerde demokratikleşme hareketlerinin iç dinamikler sonucunda değil, dış dinamiklerin etkisiyle başlamış olmasıdır.

Müslüman dünyadaki devletlerin yapısal evrimi, hem İslam'ı hem siyaseti kapsamaktadır. Siyasal sistemler, on dokuzuncu yüzyılın başında Mısır'da Mehmet

Ali Paşa ve Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk gibi reformcu yöneticiler tarafından dönüştürüldü. Yerleşik kurumlar değiştirildi ve reformcular bilinç değişim programları uygulandı. İslam ile siyaset arasındaki ilişki, son iki yüz elli yılın bu dönüşümlerinde başlıca tema olmuştur. Modernleştirici reform hareketleri ile modern öncesi Müslüman toplumların eski, yerleşik kurumları ve görenekleri arasında önemli gerilim hatları vardı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk önemli reformcu III. Selim, 1807'de muhafazakâr ve gerici güçlerin bir koalisyonu tarafından tahttan indirildi. Mısır'ın muhafazakâr uleması eğitim reformuna, özellikle büyük İslam üniversitesi El-Ezher'deki değişikliklere daha az dramatik bir biçimde direndi. Bu bağlamda çoğunlukla açıkça batılılaşma olarak görülen modernleşme süreçleri ile çoğunlukla anti-modern olmasa bile pre-modern güçler olarak görülen İslam'ı temsil eden unsurlar arasında açık bir gerilim meydana gelmeye başladı. Muhafazakârlık ve gelenekçilik İslam'la, uyum ve modernleştirici reform, laiklik ve modern batı perspektifleriyle özdeşleştirilmiştir. Aktivist dinsel uyanış hareketleri, çoğunlukla, modernleşme süreçlerini yavaşlatma çabaları ve modernlik karşıtları olarak görülmüşlerdir (Esposito, Voll 2012:11). Yirminci yüzyılın başlarından itibaren İslamcı kesimlerin siyasal düşünce ve eylemleri gittikçe laikliğe yakınlaşmaya başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra birçok Müslüman devlet Batılı emperyalist devletlerin egemenliğinden kurtularak bağımsız birer devlet haline geldiler. Emperyalizme karşı savaşan ülkelerde Batı'da vücut bulmuş olan demokratik, sosyalist ve Marksist düşünceler etkili olmuşlardır. Kendi bağımsızlıklarını kazanan ülkelerde Batı'dan alınan siyasal değerlerin yerlileştirme çabaları başlamıştır. Bu doğrultuda kurulan yönetimler yapı ve uygulanış açısından çok farklılıklar göstermeye başlamıştır. Bir yandan radikal cumhuriyet rejimleri kurulurken, diğer yandan da muhafazakâr monarşiler kurulmuştur. Belki de bunların içerisinde en ilginç olanı İslami sosyalist yönetimlerin kurulmuş olmasıdır.

1970'lerde İslam'ın siyasetteki rolü, önemli ölçüde değişmeye başlamıştır. İslami gruplar, siyasal topluluk içinde basitçe tepkici bir unsur olmaktan çok, siyasal değişim ve gelişmeye yönelik yeni inisiyatiflerin kaynağı olarak ortaya çıkmaya başlamışlardır (Esposito, Voll 2012:13). Müslüman toplumlarda birçok kişi egemen ideolojilerin verimliliğini ve geçerliliğini ciddi biçimde sorgulamaya başlamışlardır.

Her geçen gün insanlar dine zor zamanlarında olası bir esin kaynağı olarak bakmaya başlamışlardır. İnsan topluluklarında beliren bu düşünceler siyaset alanında da karşılık bulmaya başlamış ve politikacılar söylemlerinde dini unsurlara daha çok yer vermeye başlamışlardır.

Sonuç olarak toplumsal yapının unsurlarını birbirlerinden tamamen bağımsız ve sosyo-ekonomik yapıdan ayrı bir biçimde ele almak eksik ve yanlış bir yaklaşım olacaktır. Çünkü toplumsal yapının karmaşıklığı içinde hiçbir gelenek, örf, adet, yasa, davranış ve kurum tek başına diğerlerinden soyutlanmış olarak bulunmaz. Ekonomik koşullar, ahlaki değerler, aile düzeni, dinsel telkinler, siyasal hedefler hep birbirlerinin içine geçmiş unsurlardır. Bu nedenle politika ve dinin birer parçasını oluşturduğu toplumsal yapı unsurlarının karşılıklı etkileşim ilişkileri içinde, zaman ve mekân düzleminde dikey ve yatay olarak incelemek daha sağlıklı sonuçlar doğuracaktır. Başka bir ifadeyle sosyal yaşamda politika-din arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Bu etkileşim çağlar boyunca değişik formatlarda var olmuştur. Politika-din ilişkisinin bulunmaması talebi gerçekçi değildir. Çünkü dinler ülkelerinin sosyolojik realitelerinin bir parçasıdır ve siyasal meşruiyet konusunda etkilidirler. Demokratik bir ülkede, demokratik siyasetin mahiyeti gereği din, siyasetin mutlak anlamda dışına atılamaz. Politika-din ilişkisi, Atilla Yayla'nın ifadesiyle, sadece yönetimlerin, sistemlerin, iktidara talip partilerin kendilerini hangi temel üzerinde organize ettiklerine bağlı değildir. Aynı zamanda siyasi hayat, yapılanma ve süreçlere çeşitli seviyelerde katılan kimselerin yani siyasi katılımı bulan vatandaşların (seçmen, sempatizan, üye) anlam dünyalarına ve yaşamlarına da bağlıdır. Politika ve din sosyal dünyanın birer parçalarıysa, bu parçaların bütün içindeki varlığı bütünün diğer parçalarını da elbette bir şekilde etkileyecek ve aynı zamanda diğer sosyal kurumlardan da etkilenecektir (Yayla'dan akt. Türköne 2014c:446-447). Dolayısıyla bir kurum olarak dinin varlığı ve meşruiyeti tartışma konusu dahi yapılmamalıdır. Diğer yandan din de sahip olduğu meşruluk dairesinde durmalı ve siyasi sisteme müdahil olmaya çalışmamalıdır. Başka bir ifadeyle din siyasal bir sistem olarak yaşam alanı aramamalıdır.

1.1. ANLAM VE İŞLEV ALANLARI BAKIMINDAN POLİTİKA-DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

Siyaset kimine göre bir sanat, kimine göre bir tekniktir. Aslında her ikisi de, yani sanat ve teknik birbirlerine indirgenmeye elverişli kavramlardır. Her ikisinin ortaya çıkışında rol oynayan, zengin bir arka plan, gelişmiş bir maharet ve geleceğe dönük bir vizyon rol oynamaktadır. Türkçede zaman zaman “siyaset” ve “politika” ayrı anlamlarda kullanmak üzere kullanılıyor olsa da bu çalışmada aynı anlamda kullanılmıştır. İdeal politığe ve ahlaki olanı ifade etmek üzere “siyaset”, reel politığı ve oportonizme varan pragmatik araç ve yöntemleri ifade etmek üzere “politika” kelimelerinin kullanılması hakikatte belli bir yol ve yöntemle, sanat ve teknikle topluluğun yönetim zarureti ortadan kaldırmamaktadır (Bulaç 2004:19).

Siyaset Türkçe Sözlükte (2005:1780); “Devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayış.” Siyaset, iktidarı talep etmek ve elde edilince de bu güce dayanarak toplumu yönetmekle ilgili bir süreç (Karaman 2005:211) olarak tanımlanmaktadır.

Etimolojik olarak Arapça bir kelime olan siyaset; at talimi, at eğitimi, at bakıcılığı anlamına gelmektedir (Daver 1993:3). Yönetimi yücelten siyasi geleneğimiz yönetilenleri “reaya” olarak kabul etmektedir. Yöneticilere atfedilen her türlü kutsallığı ve süblimasyonu ortadan kaldırmak isteyen İslamiyet, Muaviye döneminde, Bizans siyasi ve idari anlayışının İslam’a dâhil edilmesiyle “Resul’ün Halifesi”ni bir anda “Allah’ın halifesi”ne çevirdi. Bu anlayış çerçevesinde siyaset Arapçadaki etimolojik anlamına uygun olarak bir talim ve terbiye işlemi olarak anlaşıldı. Nasıl at terbiyecisine “seyis” deniyorsa ve seyisin işi atı ehlileştirmek ise, siyaset de toplumu hizaya getirmek, ehlileştirmek, hanedanı ve iktidar seçkinlerine; itaatkâr hale getirmek olarak yorumlanmıştır (Bulaç 2014:36). Muaviye’nin böyle bir değişime gitmesinin nedeni kendi siyasal otoritesini meşrulaştırma çabasıdır. Ancak siyasal otoritenin meşrutiyeti kadar ahlaki bir amacının olması da gerekir. Gerek geçmişte ve gerekse günümüz siyasal sahnesinde görülen yolsuzluk, suiistimal, rüşvet gibi çirkinlikler bu eksikliğin yalnızca tali bir görünümüdür. En çok dikkat edilmesi gereken ilke adalet ilkesidir (Akdoğan 1996:17).

Siyaset, devletin işleri ile ilgili görünmekle beraber, mikro düzeyde bireye kadar inmektedir. Modern toplumlarda siyasal alan oldukça genişlemiştir. Her ne kadar ulus-devlet siyasal alanı ideal olarak kendi merkezinde tutma eğilimi gösterse de modern ve modern sonrası toplumlarda siyasete bakmak, anlamak ve siyaseti incelemek için bireysel ilgi, çıkar, beklentilerden hareket etmek gerekmektedir. Çıkar grupları, dini cemaatler, etnik gruplar, alt kültürler, sivil toplum kuruluşları, toplumsal hareketler ve özneleri, siyasal partiler gibi birçok farklı odağın talep ve yarışması da bu bağlamda incelenmelidir. Siyasal kültür bu anlamda farklı siyasaların mücadelesi olarak siyaseti ve onun tüm görünümelerini doğru değerlendirmede, geçmişi, bugünü ve geleceği doğru okumada biz sosyal bilimcilere katkı sağlayacaktır (Durdu 2013:11-12).

Din, Latince korku ile karışık saygı anlamına gelen “thrioheya” kelimesiyle ifade edilmektedir. Latince “religio” kelimesi bu anlama gelir. Bu kelimeyi St. Augustin ve diğer eski ilahiyatçılar Latincenin “religare” mastarından getirerek, insanları Allah’a ve birbirlerine bir bağla bağlamasından dolayı dini simge olarak kabul ederler. Bu günkü genel kabule göre “religion” kelimesi “religere” mastarından gelmektedir. Bu da toplamak, saygıyla kendini toplamak anlamına gelir (Kılıç 2005:13). Buhrn ve Kosing ise dini; (1999:104) sezgilerin, coşkuların ve kutsallaştırma eylemlerinin bir toplamı, şeklinde tanımlamaktadırlar.

Din, Hristiyan Batı dünyası ile İslam dünyasında kavram olarak da içerik olarak da aynı değildir. İslam bilginleri dini, “Allah tarafından vaz edilmiş olan ve bağlılarını dünya ve ahrette kurtuluş ve mutluluğa yeden ilahi bir kanun” olarak tanımlanırken Batı’da din daha dar bir anlam tanımlanmaktadır. Latince “ligare, religare” (bağlamak) kökünden gelen “religion” (din), Tanrı ile kul arasındaki bağ (Güner, 1986:9) olarak tanımlanmaktadır. Diğer bütün ideolojiler gibi din de Avrupa için bir afyondur. Avrupa’nın tarihi, sınıflar arası kavganın tarihidir. Osmanlı için ise din şuurdur, tesanüttür sevgidir (Meriç 2004:177).

Din, insanların hayatını bütüncül bir şekilde kapsar; bir inanç biçimi olduğu gibi, bir yaşam tarzı oluşuyla da terbiye edici bir özelliği vardır. Bir hakikatler manzumesi olarak din, yaşanan zamana göre farklı yorumlar içererek geniş bir

yapıya sahip olsa da belli bir çerçevesi vardır ve dini olan her şey din kavramı içerisinde yer almaz. Başka bir ifadeyle, bir şeyin dini olmasıyla dinden olması farklı şeydir (Akdoğan 1996:11). İnsanların tutum ve davranışlarını düzenleyen değerler manzumesinin belirleyicisi ve gündelik yaşamdaki yol gösterici olarak çok önemli rolleri yerine getirmesi dinin toplumsal yönüyle bağlantılı olan bir tanımdır. Din, inananları birbirine bağlayarak birtakım gruplar ve kurumlar oluşturma gücüne sahiptir. Sosyolojik anlamda din fizik âlem ile aşkın âlemi birbirinden ayırıştır ve ikincisi üzerine odaklanır. Dinin insanlar tarafından algılanıp yorumlanması sonucu farklı şekillerde ortaya çıkan bu yönü çoğu zaman “yaşanan din” olarak da ifade edilmektedir. Bütün toplumlarda görülen sosyal bir kurum olan din, toplumla birlikte gelişir (Kirman 2004:61).

Din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerinin temelde iki tipte gerçeklik kazandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, dinin etkili olduğu din-toplumsal ilişkisi; ikincisi ise toplumsal değişimin etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisidir (Okumuş 2012:281). Din bazen toplumsal değişimi engelleyici, bazen toplumsal değişimin dinamiği, temel faktörü olabilmektedir. Başka bir deyişle toplumsal değişim sürecinin altında, insanoğlunun tüm birikimleri yatmaktadır (Kongar 2004:60). Dinin sosyolojik ifadesini ele alan her girişim de onun içinde filizlendiği toplumda onu gözetmek zorundadır. Çünkü her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır. Kültürel gelişmenin ileri dönemlerinde bile dinin kurucusu ve ilk taraftarları, içinde bulundukları toplumun yapısını ve kültürel sistemini görmezlikten gelmemiştir. Toplum hayatının henüz farklılaşmadığı ilkel şartlarda efsaneler ve ayinler, açıkça toplumsal yapının damgasını taşırlar. Teoride, koyduğu normlarla toplum hayatını düzenleyen din, pratikte ise, var olan toplumsal yapıya nüfuz ederek onu bir dereceye kadar yeniden düzenler. Bu anlamda dini inanç ve pratikler toplumun şekillenmesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptirler (Akyüz, Çapcıoğlu 2012:54).

Bir ideal tip olarak ele alındığında, sosyo-ekonomik yapısı itibarıyla, üyelerinin tabiatın kendilerine sunduğu mallardan doğrudan doğruya ihtiyaçlarını karşıladıkları ve onları sadece cüz’i bir şekilde işledikleri basit bir yapıya, kendi kendine yeterli bir ekonomiye ve arkaik bir teknolojiye sahip bulunan ve bu bakımdan da bazı iş kollarındaki uzmanlaşmaya rağmen, fazla gelişmemiş bir iş

bölümünün rastlandığı, üretimin son derece sınırlı olduğu, esasen toplumun bizzat demografik yapısının ve sosyal hareketliliğin oldukça sınırlı olduğu, toplumsal organizasyonun genellikle karmaşık bir akrabalık sistemi ve yaş gruplarına dayandığı ve içerisinde dini olanla sosyo-kültürel faaliyetlerin birbirine karıştığı global bir durum arz eden geleneksel toplum sosyal organizasyonu, kutsalla sıkı bir bağlılık ile karakterize olmaktadır. Böyle olunca toplumda kutsal ile kutsal-dışı birbirine sarmaş dolaş bir vaziyette olup, bütün seviyelerde iktidar, aile akrabalık ve tüm sosyal faaliyetler aynı zamanda dini bir anlam taşımaktadırlar. Temel değerlerini dini kutsallıklardan alan geleneksel toplumun kültürü bir bütün oluşturmakta ve kişi bu kültürü almakla, toplumla bütünleşmiş olmaktadır. Geleneksel toplumda, günlük hayatın yıllık devri aynı zamanda hem dini hem de sosyal bir renk ve anlam taşıyan birçok bayram ve törenlerle işaretlenmiş durumdadır (Günay 2012:394-395). Başka bir ifadeyle geleneksel toplumlarda din, başrolü oynamaktadır. Toplumdaki herkes dinin emir ve yasaklarına uymakla mükelleftir. Din toplumun ahlakını korur ve toplumu ayakta tutar. Yani dinin geleneksel toplumlardaki en önemli görevi koruyuculuktur.

On altıncı yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan modernleşme sürecinde dinle devlet arasındaki ilişki çetrefilli olagelmıştır. Bu sürecin itici gücü Aydınlanma hareketi olmuştur. Aydınlanma geleneğinde modernleşme geleneksel olandan kopuşu ifade etmektedir. En köklü geleneksel kurum din olduğuna göre modernleşme doğal olarak dinsel olandan kopuşu da içeren bir süreç olarak algılanmaya başlanmıştır (Çaha 2008:15). Modern toplum, öncelikle akılcılık ve bireycilik felsefesine dayanmaktadır. Soy sop üstünlüğü veya asalet yerine bireysel onur ön plandadır. Temel eğitim öğretim yaygınlaştırılmıştır, ileri düzeyde eğitim almış olanların oranı yükselmiş, olaylara bilimsel ve rasyonel bakabilme alışkanlığı yaygınlaşmıştır. Seküler bir anlayış egemendir (Kirman 2004:155). Seküler anlayış çerçevesinde bilme cesaretine sahip olan modern akıl ve bilginin yegâne doğrulayıcı yöntemine sahip modern bilim anlayışı, yeni zaman ve mekânları tanımlayarak olumlarken, kendinden önceki zaman ve mekânı da, insanın doğa, tarih ve topluma egemen olamadığı, hemen her konuda sürçmeler yaşadığı ilkel veya metafizik dönem olarak tanımlanmıştır (Akgül 2012:181).

Geleneksel toplumlarda sosyal hayatın baş aktörü olan din, modern toplumlarda sekülerizasyon sonucu bireyselleşerek toplumsal yaşamdaki belirleyiciliğini yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Sekülerleşme, din-dışı bir tavır olarak başlamakla birlikte, zamanla modernliğin ve modernleşme süreçlerinin farklı aşamalarında dinden yoksunlaşmaya götürmüş, hatta din karşıtlığı şekline bürünmüştür. Bu süreç içinde Sekülerleşme dinde arınmayı da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla sekülerliğin izlediği yol, sadece insanın anlam ve tahayyül dünyasını parçalayıcı bir süreç değil, aynı zamanda rafine edici bir süreci başlatır. Dinde rafine edici süreç, modernlikle etkileşim içinde bir yönüyle bizatihi dinin kendini savunma refleksini ifade ederken, diğer yandan uzun zaman sonra yeniden dine dönüşü başlatan ihtiyaca işaret etmektedir. Dinde reform, tecdit gibi girişimler ve yeni dini hareketler bu durumu açıklayıcı örnekleri oluşturmaktadır (Akgül 2012:197).

Batı toplumlarında 1950'lerden sonra ortaya çıkan Yeni Dini Hareketler, 1970'lerden itibaren yaygınlık kazanarak söylemlerinde ruhi ve felsefi yaşantı vaat etmişlerdir. Karizmatik bir lider etrafında şekillenmiş olup, daha çok gençleri cezbeden yerleşik dini kurum ve makamlara karşı tepkisel hareketler gösterdiklerine dair ampirik deliller olan hareketlerdir (Kirman 2004:250). Yeni Dini Hareketler, yeni bir hayat tarzı ve toplum modelini oluşturmayı hedeflemişlerdir.

Modernleşme hareketleri dini yaşantıyı temelden etkilemiştir, ancak dini değerlerin yerine konmaya çalışılan değerler dinin doldurduğu manevi boşluğu dolduramamıştır. Toplumda yaşanan bu manevi boşluğu doldurmak üzere çeşitli gruplar ve cemaatlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yeni Dini Hareketler başlığı altında incelenen bu hareketler, mahalli karakteristikler olarak ortaya çıkmış olsalar da iletişim teknolojileri sayesinde dünyanın her yerinde taraftar gruplarına sahip olmaya başlamışlardır. YDH'ler dinin anlayış ve yaşayış biçimlerini yeniden karakterize ederek hayata geçirmeyi hedeflemişlerdir.

Yeni Dini Hareketleri Türkiye açısından ele aldığımızda “yeni dini cemaatler” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ülkemizde var olan dini cemaatler tarikat temelli olmakla birlikte eski tarikat yapılanmalarından oldukça farklıdırlar. Modernleşme yolunda ilerleyeme devam eden ülkemizde yaşanan toplumsal değişim

ve dönüşüm süreçlerinde dini gruplar da, her ne kadar eski sufi geleneğinin bir devamı olsa da, belli bir değişim ve dönüşüm yaşamaktadırlar. Yeni dini cemaatler örnek olarak Süleymancılık, Nurculuk ve Gülen Hareket'ini göstermek mümkündür.

Bu yeni dini yapılanmalar geniş toplumsal alanlara yayılma imkânına kavuşmuşlardır. Sahip oldukları kitleler nedeniyle de siyasi çevrelerin iştahını kabartmışlardır. Birçok siyasi parti liderleri potansiyel bir oy kitlesine sahip olan bu oluşumların desteğini alabilmek için bu oluşumlara verilmemesi gereken tavizleri vermeye başlamışlardır. Diğer yandan bu tür oluşumların içerisinden gelen ve politikaya dâhil olanlar, kendi cemaatlerini güçlendirmek için siyasi erki bir araç olarak kullanmaya başlamışlardır. Çıkar amaçlı kurulan bu ilişkiler hem din kurumuna hem de siyaset kurumuna ciddi zararlar vermiştir.

Politika-din-devlet ilişkileri işlevsel ve ilişkisel açıdan değerlendirildiğinde, devletin dinden bağımsız olup olmadığı ve aynı şekilde dinin devletten bağımsız bir yerde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin zor bir hal aldığı görülmektedir. Din ile devlet arasında iç içeliği ya da yakınlığı zorunlu kılan durumlar olsa da, günümüzde artık bu iki grubun birbirinden bağımsız kurumlar olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, dine bu yönden bakıldığında, onun zaman içerisinde bir hegemonya alanı oluşturduğu, bunu da zaman zaman etkin bir şekilde kullandığına şahit olunmaktadır. Siyasi yapılanmanın ve devamında devletin de kendine özgü işlevleri ve kurumsallaşması olduğu, kendi yetkileri içinde hukuksal sınır çizme gücünün kendisinde potansiyel olarak bulunduğu düşünülürse, devlet ile dinin işlevsel ve yetkisel açıdan çatışma ihtimal ve imkânının bulunduğunu görmek gerekir. Kurumlardan müteşekkil bir tepe örgütlenme olan devletin, kendisini oluşturan kurumların işlevleri ve yetki sahalarının bir kısmı, dinin talep ve örgütlenme alanına dâhil olabilmektedir. Bu noktada çatışmalar daha somut hale gelmektedir (Eren 2012:618). Toplumda var olan farklı çıkar gruplarının taleplerinin örtüşmemesi ve bazen de bu durumun çatışmaya dönüşmesi doğaldır. Bu nedenle gerek dünyada ve gerekse Türkiye’de dini, hayatlarında referans alanlarla almayanlar arasında görüş ayrılıklarının olmasını doğal karşılamak gerekmektedir. Önemli olan, siyasi ve dini “ötekileri” yok saymamaktır.

1.2. DİN ve DEVLET AYRILIĞI: LAİKLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI

İnsanlık tarihinin büyük bir bölümü dini iktidar ile dünyevi iktidarın özdeşleştiği bir dönemi kapsamaktadır. Bu durum, dini temsil eden kişi veya grupların güçlü olmadığı sürece bir sorun oluşturmamıştır. Ancak, bu manevi-dünyevi birliktelik, dinin teşkilat yapısının oluşumu ve güçlenmesi ile din görevlilerinin nüfuzunun artmasına bağlı olarak bozulmaya başlamıştır. Geline bu noktadan itibaren birtakım çatışmaların başlaması kaçınılmaz olmuştur. Zira, daha önce hedef ve uygulamada var olan aynılık, dünyevi ve uhrevi alanın temsilcilerinin, yetki tanımı ve kullanımı konusundaki fikir ayrılıklarıyla birlikte çözülmüş olmaktadır. Yetkiler konusunda ortaya iki erkin çıkmasıyla, özellikle *mülkiyet*, *mevki*, *eğitim* ve *yargı* konularında fikir ayrılıkları meydana gelmiştir. Uzun süreli çatışmaların sonunda bu durum karşılıklı güvensizliği doğurmuştur (Wach'tan akt. Eren 2012:620). Burada bahsi geçen durum Hristiyan dünyası için oldukça açıklayıcı bir tespittir. İslam'da kurumsallaşmanın (kiliseleşmenin) var olmamamsı böyle bir çatışmayı da doğurmamıştır. Başka bir ifadeyle Müslüman yöneticiler ile bazı dini gruplar arasında çatışmalar yaşanmış olsa da dini otorite ile siyasi otorite güç çatışmasına girmemişlerdir. Türköne'nin de belirttiği gibi İslam ülkelerinde İslamiyet'in kurucusu için kendi dışında bir siyasi otorite yoktur. İlk Müslümanlar, daha başından itibaren hem dini, hem de siyasi bir topluluk oldular. Onları yöneten Peygamber'di. Ülkeyi yöneten, vergi toplayan, diplomasiyi idare eden, adaleti dağıtan hep oydu. Kısacası, İslamiyet'te başından itibaren dini otoritenin dışında herhangi bir otoritenin yeri olmamıştır. Din ve siyaset özdeşleşmiştir. Bu özdeşleşme iledir ki, İslamiyet dünyevi otoritenin yanı başında kilise gibi ayrı bir kurum geliştirme ihtiyacı ile karşılaşmamıştır (Türköne 2014a:23). İslamiyet kişiyi fert olarak değil, toplumun bir uzvu olarak muhatap alır. İslam'ın beş şartından dördü cemaat hayatına dönüktür. Cemaat hayatındaki bu aşırı ısrar, dini adeta sosyal bir pratik haline getirmiştir. Bunun dolaylı sonucu olarak İslam toplumlarında fonksiyonel kurumlaşma, Batı'dakine benzer şekilde ortaya çıkmamıştır. İslam toplumlarında kilise gibi, dini temsil eden bir kurumun ortaya çıkmaması, dinin bir

organizma gibi sınırları belirsiz bir şekilde toplum hayatına yayılması, şekli olarak “dini ve dünyevi” ayrımının yapılabileceği bir kurumlaşmanın ortaya çıkmasına engel olmuştur (Türküne 2014b:170). İslam dininin bu yapısından dolayı İslam toplumlarında dini/dünyevi, maddi/manevi gibi ayrımlar olmamıştır.

Din ile devlet işlerinin iç içe geçmesi, pek çok bakımdan sakıncalıdır aslında. Egemenlik hakkı belli bir dine dayandırılınca, devlet işleri yalnızca o dinin esaslarına göre yürütülmek zorundadır. Batı’da Rönesans ve Reform hareketleriyle din ile devlet işleri yavaş yavaş birbirinden ayrıştırılmaya başlanmıştır. Kilisenin kurumsallaşmış olması bu ayrıştırmanın gerçekleşmesinde büyük bir rol oynamıştır. Fransız Devrimi ile laiklik ilkesi devlet temellerine girmiştir. İslam dininin laik devlet sistemine sokulması çok zordur. Bu din, yalnız öbür âlemle uğraşmaz, hayat ilişkilerinin hemen hepsini düzenlemektedir. Hem devletin genel yapısı, dinsel esaslar çerçevesi içinde idi, hem de bu çerçeve içindeki bütün hukuk kuralları, mutlaka dine dayanmak zorundaydı (Mumcu 1976:141).

Batı’da vücut bulan laiklik, Mümtaz Soysal’a göre üç aşamadan geçerek günümüze gelmiştir. Laikliğin ilk aşamasında devlet tarafından güdülen mezhep yobazlığının kaldırılması ve dinsel inançların insanlara eşit davranılmasını engellememesi sağlanmıştır. Ancak buna rağmen bir dönem devlet ile din arasındaki kaynaşma devam etmiş, devletler “resmi” bir dine sahip sayılmıştır. İkinci aşamada devlet dininin kaldırılması gerçekleşmiştir. Son aşamada ise hukuk sistemi ve toplumsal kurallar dinsel ya da dinle ilgili kurallardan çıkmıştır. Bu gelişim hattı sonunda kökenleri açısından dinsel inanç ve görüşlere dayansa da, hukuksal ve toplumsal ilişkiler alanındaki kural ve davranışlar laikleşerek mutlak olmayan, akla dayalı çözümlerin alanı içine girmiştir (Soysal’dan akt. Türküne 2014c:455).

Siyasal anlamda yaşanan laik gelişmeler egemenliğin kaynağını Tanrısal olmaktan çıkarmış, onu dünyevileştirmiştir. Batıda bu dönüşüm uzun bir tarihsel süreç içerisinde siyasal bütünün meşruluğu açısından “Tanrı egemenliği” anlayışından “ulus egemenliği” anlayışına geçilmesiyle yaşanmıştır. Siyasal bütüne ilişkin nitelikler ve siyasal olanın meşruluğu dini, Tanrısal bir çerçevede açıklanmayıp, soyut bir bütün olarak kurgulanan “ulus” kavramı çerçevesinde seküler bir şekilde açıklanmıştır. Bu kuramsal değişimin arkasında feodal toplumsal-

siyasal sistemin, kilisenin, soylular sınıfının iktidarının gelişmekte olan yeni toplumsal düzene ve bu düzenin taşıyıcısı olan sınıflara geçmesi bulunmaktadır. Siyasal alanda yaşanan bu değişim zamanla hukuksal alanda da değişmeye neden olmuştur. Anayasalar devletin dinden, dinin de devletten bağımsızlaşmasını sağlayacak şekilde yeniden hazırlanmıştır. Hukukun laikleştirilmesiyle birlikte; resmi bir devlet dininin olmaması, dini inanç özgürlüğü ve bu inancın gerektirdiği ibadeti uygulayabilme hakkı, devlet kuruluşları ile din kuruluşlarının birbirinden ayrılması, devleti ve toplumsal ilişkileri düzenleyen kuralların dini kurallar olmaktan çıkması sayılabilir (Türküne 2014c:455).

Batı dünyasında laikliğin ortaya çıkış sebebi manevi-dünyevi çatışmasıdır. Laiklik, Hristiyanlık dininin, din-siyaset alanlarının ayrımından çok, tarihsel süreç içerisindeki örgütlenmenin ve iktidar mücadelesinin ürünüdür. Özellikle de kilisenin egemenliğinde geçen orta çağda, kilise kurumu siyaset üzerinde mutlak bir otoriteye sahip olmuştur. Hristiyanlık inancının düsturlarından olan “Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya, Sezar’ın hakkını Sezar’a verin” geleneği terk edilmiştir. Bu düstur gereği kilise ile siyasi kurum arasında yaşanan çatışmalarda dini temalara çokça yer verilmiştir. Bu nedenle yaşanan çatışma kilise-devlet çatışmasına dönüşmüştür. İslam dünyası, Avrupa’da yaşanan bu gelişmelerin uzağında kalmıştır. İslam dininin hem manevi hem de dünyevi işlerle uğraşmasından dolayı laikliğin İslam dünyasına yerleşmesi/yerleştirilmesi zor olmuştur. Çünkü devletin genel yapısı ve hukuk kuralları dine dayanmak zorundaydı. Aydınların geliştireceği düşünceler de bu çerçevede olmak zorunda olduklarından dolayı farklı görüşler ortaya çıkarılamamıştır. Avrupa’da Rönesans ile başlayan Aydınlanma İslam dünyasında başlamamıştır. Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür; laiklik, toplumların kendilerine özgü yapılarında ve din-devlet ilişkisinin farklı karakterde olması neticesinde farklı toplumlarda farklı şekillerde hayat bulmuştur.

1.3. TÜRKİYE’DE DİN-DEVLET AYRILIĞI

Bizde ilk laik uygulamaların, düzenlemelerin devleti modernleştirme çabalarının bir ürünü olarak 19. Yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilir. Osmanlı İmparatorluğu’nda laiklik, Batı’dan gelen kültürel etkilenmelerle, modern kurumların

ancak laik bir yaklaşımla geliştirilebileceği inancıyla değil, doğrudan doğruya boyun eğilen siyasi zaruretlerin gereği olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, cumhuriyete gelene kadar girilen laik uygulamaları siyasi laiklik olarak niteleyebiliriz. Buna, açık dini esasların, normların siyasi zaruretlere yüzünden çiğnenmesi, şeri kurallara rağmen, onlarla çok açık şekilde çatışan, meşruiyetini dinden alamayan siyasi ve hukuki düzenlemeler olarak da bakabiliriz. Laik uygulamalara yol açan siyasi zaruret, 19. Yüzyıl boyunca Osmanlı siyasetinde başat bir mevki kazanmıştır (Türküne 2014a:172). 19. Yüzyılda Avrupa’da yeni bir siyasal gelenek kök salmıştı. Krala sadakatten vatandaşlığa, yani millet olmaya geçmişti. Milli hâkimiyet prensibi beraberinde demokratik kurumları da getirmişti. Bu kurumlar meşruiyetin yeni kaynaklarıydı. Müslüman aydınlar, bu yeni anlayışın ışığında Osmanlı’nın siyasal sistemine baktıklarında, despotik saltanat usulünün, tebaa anlayışının klasik İslami kurumlarla daha savunulamayacağını anladılar. Bu durum bir meşruiyet krizine yol açtı. Aynı zamanda Osmanlı aydınları arasında da bir ikiliğe neden oldu. Bir tarafta toplumun aydınlatılması gerektiğini ve Batının modern bilim ve modern kurumlarını Osmanlıya getirmesi gerektiğini savunuyorlardı. Bu aydınlara göre toplum aydınlatılırsa siyasi modernleşme de bu aydınlanmanın sonucunda gerçekleşecektir. Bu grup içerisinde Şinasi, Hoca Tahsin, Ahmet Paşa sayılabilir. İkinci grupta yer alan aydınlar ise parlamenter bir rejimin kurulmasından yanaydılar. Yani “siyasi modernizmi” savunuyorlardı. Bu grupta da Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi gibi isimler yer alıyordu. Bu aydınlar geleneksel İslam’ı modern bir ideolojiye dönüştürmeyi amaçlamışlardır.

Siyasi modernizm savunmak demek, halka hitap etmek, halkın desteğini kazanmaya çalışmak demektir. Demokratik kurumları Osmanlı toplumuna getirmeye çalışan bu aydınlar, halkın desteğini kazanabilmek için savundukları fikirleri İslam’a dayandırmaya çalışmışlar, bunu yaparken İslam’ın modern ideolojik yorumlarını üretmişlerdir. Bu fikirler, İslam’ın yeniden –geleneksel İslam’ın sınırlarından ötelere uzanarak- topluma ve siyasete hâkim kılmak, Batı’da ortaya çıkan evrensel fikirlerin ve kurumların karışıklıklarını İslam’dan devşirmek ve Batılı anlamıyla İslamiyet’i bir ideoloji olarak sistemleştirmek şeklinde açıklanabilir (Türküne 2014a:179). Bu düşünceler İslam’ın kişisel hayat dışında sosyal ve politik alanlarda da yol gösterici

olarak kullanılmasını istemektedir. Bu düşüncelerin sonucunda İslam siyasallaşmaya başlamıştır.

Türkiye'nin güncel tartışma konularından biri olma özelliğini korumakta olan laiklik, yaklaşık yüzyıldır bu topraklarda tartışılmaktadır. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Batılılaşma projesi büyük bir ivme kazanmış ve bu proje laik görüş çerçevesinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Batılılaşma projesi uygulanmaya sokulunca toplumda algısal ayrılıklara neden olmuştur. Laik uygulamalar genelde dini temalı karşıt tepkilerle karşılaşılıyordu. Laiklik yönündeki uygulamalar Batı'da da hayata geçirilirken birçok sorunla karşılaşmış ancak zamanla bu ilkeler toplumsal yaşamdaki yerlerini almıştır. Bu nedenle Cumhuriyetin ilk yıllarında laiklik karşıtı gelişmelerin yaşanmış olmasını anlamak olanak dâhilindedir. Çünkü yüz yıllardır uygulanmakta olan değerlerin birden değiştirilecek olması ve bu değişimlerin toplum tarafından hemen benimsenmesi beklemek zordur. Ancak bu tartışmalar ülkemizde hala tartışılma zemini bulmaktadır ve bu nedenle birçok araştırmaya da konu olmaktadır. Bu nedenle laiklik kavramının Osmanlı'dan günümüze kadar geçirdiği aşamalar ele almak yararlı olacaktır.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte benimsenen modernleşme çabaları çerçevesinde siyasi ve hukuki anlamda laiklik kurumsallaştırılmıştır. Laiklik düşüncesi Cumhuriyeti ilan eden kadronun Türk toplumunun gündeme yeni getirdiği bir kavram değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nda alınan miras da bu düşüncenin Cumhuriyeti ilan eden kadroda oluşmasında etkili olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda İmparatorluğun resmi dini bulunmasına rağmen teokratik bir yapı ve işleyiş olmamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı dini temelli olsa da hukuki düzen tamamıyla dini değildir. Ayrıca siyasi sürecin işleyişinde de din dışı unsur da etkili olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, din siyasi otoritenin kontrolünde olan bir kurumdur. Şeyhülislam padişahların iradeleri doğrultusunda göreve getirilmiş veya görevden uzaklaştırılmışlardır. Cumhuriyet Türkiye'sinde ise Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak dini işleri yürütecek olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmuş olması devletin dini kendi kontrolünde tutma isteğinin açık bir ifadesidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan Batı tarzı laik uygulamalar İmparatorluğun bilinçli ve planlı bir uygulaması olarak yaşanmamıştır. Çok uluslu bir İmparatorluk olan Osmanlı Batı karşısındaki üstünlüğünü kaybedince, Batılı devletler Osmanlı'nın bu çok uluslu yapısından faydalanıp İmparatorluk içinde Hristiyan unsurların haklarını savunmaya başlamıştır. İmparatorluk yöneticileri bu tür uygulamaların önüne geçebilmek için 1856 yılında Islahat Fermanı'nı yayınlamak zorunda kalmıştır. Laik bir içeriğe sahip olan bu ferman ile birlikte İmparatorluk içinde bulunan bütün toplumlar hukuksal eşitliğe kavuşmuşlardır. Siyasi birliği sağlamak amacıyla gerçekleştirilen reformlar İmparatorluğu kâğıt üzerinde laik yapsa da bu reformlar felsefi ve kültürel temelli olmadığından toplum(lar) tarafından benimsenmiştir. Yeni Türkiye devletini Cumhuriyet değerleri doğrultusunda kuran kadro laikliğe anayasal bir hüviyet kazandırmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Mustafa Kemal ve arkadaşları yeni Türkiye devleti çağdaş dünyaya uyumlu bir ülke olarak kurmak istemişlerdir. Bu doğrultuda sosyal, siyasal, toplumsal devrimler gerçekleştirmişlerdir. Bu devrimler arasında en çok tepki çeken devrimler siyasal alanda yapılmış olan devrimler olmuştur. Önce Saltanatın, sonra Halifeliğin kaldırılması ve laikliğin anayasaya girmesiyle birlikte birçok toplumsal olaylar da yaşanmaya başlamıştır. Özellikle de laiklik konusunda çok spekülasyonlar yapılmıştır. Laiklik ile hedeflenen amaçlar sürekli saptırılmış ve laiklik bazı kesimler tarafından bilinçli olarak halka yanlış anlatılmıştır. Bu yüzden yaklaşık olarak yüz yıldır laik düzen içinde yönetilen ülkemizde laiklik tartışmaları hala varlığını korumaktadır. Bu sorun hala varsa ve bu sorun demokrasi açısından önemli bir sorunsa bu sorun konu üzerinde tekrar tekrar durmayı gerektirdiğini göstermektedir. Bu konun bir sorunlar yumağı olarak var olmasının nedenleri gerek dinle, gerek laiklikle ilgili çok farklı anlayışların ve tanımlamaların var olmasındandır.

Laiklik, 19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin herhangi bir dini mezhep ve sınıfa dayanmamasının gereğine işaret eden bir kavramdır. Devletin ve Kilise'nin kesin olarak birbirinden ayrılmasının 1905'te Fransa'da tam bir şekilde başarıldığı kabul edilmektedir. Müslümanlar dini görevlerini devletten bağımsız olarak yürüten Katolik Kilisesi gibi muhtar bir dini kurum kurmuş olmalarından dolayı, laiklik Türkiye'de dinin resmi bir müessese

halinden çıkarılmasından öte bir anlam taşımaktadır. Fransa'da din ve devlet zaten iki ayrı kurumsal idare yönünde işlemekteydi ve sonunda toprak hukukunda ayrıldılar (Mardin 2013a:35). Tocqueville göre demokratik yönetimlerde toplumsal istikrarın sağlanması için dine de ihtiyaç vardı. Çünkü siyasi bağlar gevşetildiğinde, ahlaki bağların sıkılaştırılması zorunludur. Bu da yalnızca dini inanç üzerinden yapılabilirdi. Demokrasilerde sadece güçlü bir inanca sahip olmak bir yana onu dünyevi iktidardan yeterince uzak tutmak da önemlidir. Çünkü hem siyasi liderler hem de siyasi kurumlar gelip geçiciydi. Avrupa'da kiliseler yoğun bir saldırının altındayken Amerikalıların dindar olmasının nedeni, Birleşik Devletlerde kilise ile devletin ayrı olmasıydı (Buruma 2014:29-30). Başka bir ifadeyle Amerika'da, bir yandan dini özgürlük anayasa tarafından sağlanıyorken diğer taraftan da din siyasetçilerin otoritesine bırakılmamıştır.

Ülkemiz açısından politika-din ilişkisi Avrupa ve Amerika'dan çok farklıdır. Genelde İslam ülkelerinde özelde ise Türkiye'de (Osmanlı, Selçuklu vd.) siyaset kurumu ile din kurumu daima iç içe olmuşlardır. İstisnai durumlar ayrı tutulursa İslam ülkeleri Kur'an'ın belirlediği kriterler doğrultusunda yönetilmişlerdir. Tanyol bu konuda şu tespiti yapmıştır; İslamiyet Kur'an'daki ayetleri üç kısma ayırmıştır. Bunlardan biri inanca, biri ibadete ve diğeri de muamelata aittir. İnanca ve ibadete ait olanlar değişmezler. Bunlara nas denilir. Muamelata ait emirler dünya işlerine aittir. O halde İslam dini dünya işlerini de düzenlemeye de memurdur. İşte bu yüzden İslamiyet'te Hristiyanlık tarzında bir laiklik düşünülemez (Tanyol 1970:190). Türkiye'de laiklik devlet politikası haline gelince, devletin bir uzvu vücudundan koparılmış gibi oldu. Türk laikliğinin önemli bir başarı olarak görülmesinin sebebi budur (Mardin 2013a:36).

Ülkemiz ölçeğinde güvenilir sayılan ansiklopedilerden biri olan *AnaBritannica*'nın laiklik maddesine baktığımızda, ilk cümle şu olmaktadır: “din ile devlet ve yönetim işlerinin birbirinden ayrılması” (Kılıçbay 2010:15) şeklinde tanımlanmaktadır. Her şeyden önce laiklik kurumsal ve tarihsel olarak, kimilerince iddia edildiği gibi **dinsizlik** değildir. Tam tersine, herhangi bir dini inanç olmazsa, laiklik kavramının anlamı kalmaz. Çünkü laiklik, dini inanç ile devlet yapısının farklılığı demektir. Yani laiklik doğrudan doğruya dini inançlara, onların varlığına dayalı bir kavramdır. Laik devlet, dini reddeden değil, tam tersine dini kabul eden ve

herkesin kendi inancında serbestliğı güvence altına alan devlettir (Kongar 2006:52). Laiklik özünde, devletin din işlerine, dinin de devlet ve siyaset işlerine karışmaması, dinsel ve dünyasal otoritelerin birbirinden ayrılması, din ve vicdan özgürlüğünün korunması gibi ilkeler yer alır. Din kurumunun siyasal ve kamusal yaşam üzerinde etki ya da egemenliğinin sınırlanması çabalarından doğan laiklik ilkesi, (Narlı 2010:23) devletin “esas teşkilatına” müdahale etmez; dinsel ilke ve kurumların devlet yönetiminde etkisi yoktur. Laik devletlerde din, devletin olağan görev ve yetkileri içinde bir sosyal olgu olarak ele alınır ve tüm diğer sosyal olgular gibi düzenlemeler görür. Düzenlemelerde temel ölçüt, çağdaş değerlerdir (Öktem 2010:33).

Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren, İslamiyet gibi tarihin gidişi ve siyasal yapının niteliğı Tanrı’nın yeryüzünde kurmak istediğı düzeni yansıtmamasından ötürü tarihe ve siyasal yapıya büyük ağırlık veren bir ideolojinin, ulus ideolojisini ve bilincini benimsetmeye çalışan Kemalist kadrolar için en büyük rakip olacağı ortadaydı. Her şeyden önce, İslamiyet’e göre meşru otorite Allah’ın otoritesini yansıtan otoritedir. Egemenliğin millete ait olduğunu savunan Cumhuriyetçi görüşle çelişkedir. Güçlü rakipten kurtulmak isteyen Mustafa Kemal ve yandaşları, önce kurumsal düzeyde dini değiştirmek için girişimlerde bulunmuşlar, ancak uygulamaya koymadan bu projelerden vazgeçmişlerdir. Kemalist kadro dini bir “vicdan meselesi” olarak ele almaya başlamıştır (Tarhanlı 1993:147-148).

Bir ideoloji olarak laiklik, Cumhuriyet rejiminde modernleşmenin mutlak bir parçası olarak görüldüğü için karakter değiştirmiştir. 1923 sonrasında üstün bir konum kazanan bürokratik seçkinlerin büyük bir bölümü, modernleşme ve ilerleme olgularını ekonomik, sosyal ve siyasi ilerlemeden ziyade kültürel değişim olarak algılıyorlardı. Onlara göre, uygarlık öncelikle düşüncelerin ürünü olarak ortaya çıkardı. Dolayısıyla çağdaş medeniyet düzeyine ulaşmak için öncelikle doğru düşüncenin araştırılması gerekiyordu. Avrupa modeli uygarlığı ilerlemenin son durağı olarak gören bu seçkinler, Avrupa uygarlığını benimsemek için sabırsızlanıyorlardı. Sonunda Avrupalı misyonerlerin ve şarkiyatçı bilim adamlarının uzun zamandır aşılamaaya çalıştıkları bir görüşü benimsediler: Bu görüşe göre İslam, yapısı gereğı maddi ilerlemeye ve özellikle de Avrupa uygarlığına karşıydı. Böylece Cumhuriyet rejiminde laiklik, Türklerin dimağlarını İslam’ın egemenliğinden

kurtarmak için geliştirilmiş pozitivist bir ideoloji halini aldı. Laiklik sayesinde Türkler, o çok arzulanan çağdaş uygarlık ilkelerini benimseyebileceklerdi. Diğer bir deyişle, modern Avrupa uygarlığının seviyesine erişmek, yeni bir inanca dönüştü. Bu yeni inancın yalnızca düşünsel değişim yoluyla gerçekleşebileceği savunuluyordu. Bunun ardında yatan asıl fikir, laikliğin eski geleneklere olan bağlılığı zayıflatması ve bu sırada milliyetçilik yoluyla Türklere yeni bir siyasi kimlik kazandırılmasıydı. Nerdeyse tüm Avrupa'nın Türk Devrimi'nin en büyük başarısı olarak selamladığı laiklik, Müslüman dünyanın büyük bir bölümü tarafından kınandı. 1930-45 arasında laiklik ilkesi, ateizmin özendirilmesi veya ibadetin ya da diğer dinsel edimlerin yasaklanması yönünde bir uygulamaya neden olmadı. Yine de dinsel eğitim büyük ölçüde kısıtlandı. Tekke ve zaviyeler kapatıldı. Özellikle eğitilmiş kesimlerde, özel olarak İslam'a ve genel olarak da dine karşı düşmanca bir ortam yaratıldı. Manevi değerleri önemsemeyen kaba bir materyalizm ve hazcılık özendirildi. Düşünsel özgürleşmeyi amaçlayan ve sonunda manevi düzlemde karışıklık yaratan laiklik, ideolojik ve aşırı bölünmelerin başlıca kaynağı olmuştur (Karpas 2013b:38-39). Laikliğin devam etmesinin sebebi, Kemalist ilkelerden destek alan periyodik askeri müdahalelerde aramak gerekir. Çok daha önemli olan etken, laik sistemin yarattığı yeni bazı statülerdir. Bu statülerde bulunanların laikliğin korunmasında çıkarları vardı. Bunu en iyi biçimde, Cumhuriyet'in temel organik kanunlarından biri olan Medeni Kanun'un uygulanmasında görmekteyiz. İsviçre Medeni Kanun'undan hemen hemen hiçbir değişikliğe uğratılmadan alınan bu kanun hala Türk özel hukukunun belkemiğini oluşturmakta, hukuki işlemlerin önemli bir kısmını bizzat bu kanun düzenlemektedir. İtiraf edildiği gibi, o, kırsal kesimin sosyal yapısına pek de uymamıştır –örneğin, kırsal kesimlerdeki evliliklerin önemli bir kısmı gerektiği gibi tescil edilmemektedir- fakat yine de değişme denizindeki bir kaya gibi yerinde durmaktadır. Bunun sebebi, Medeni Kanun'un uygulanmasından sorumlu olan aydınların Türk toplumunda –kitle iletişim araçlarından yararlanabilen ve onları kontrol edebilen- güçlü bir grup oluşturmastır. Bu seçkinler, bu kanun etrafında artık yerleşik hale gelmiş olan laik gelenek içinde yetişmiş bulunan hekim, savcı, avukat, profesör ve yöneticilerden oluşmaktadır (Mardin 2013a:129).

Türkiye'de laikliğin ve uygulamasının tarihi, şüphesiz, bu özeti sunabildiğinden çok daha karmaşıktır; fakat bir tasarı olarak laikliğin anlamı,

uygulamasının tasvir edilmesiyle değil, onun Cumhuriyet rejiminin temel hedefleriyle ilişkisi açısından en iyi bir şekilde aydınlatılır. Bu hedeflerden birisi, Türk toplumu için sosyal bir pekiştirici ilkesi bulma ve Türkler arasında sosyal şuuru yükseltmenin bir vasıtasını oluşturma ihtiyacı idi. Bu iki hususta İslam, yetersiz görüldüğü ölçüde reddedilmiştir. O, artık bu gayelere hizmet etmediği için gerçekte Türklerin “şahsi” ve vicdani meselesi olmuştur (Mardin 2013a:65). Laiklik, belki de içinde bulunulan şartlar dolayısıyla ne millete doğru dürüst anlatılabilmiş, ne de laik olmanın şartları yerine getirilebilmiştir. Bilhassa laiklik ilkesinin kabul edilmesinde en etkili husus olan dinin devlet işlerinden ayrılması ve siyasete karıştırılmaması görüşü, bütün kanuni tedbirlere rağmen bir türlü arzu edilen seviyede gerçekleştirilememiştir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki laiklik konusu 1931’den ve bilhassa Atatürk’ün ölümünden sonra Cumhuriyet Halk Fırkası’nın baş ideolojisi haline gelerek iktidar tarafından cumhuriyetçiliğin ve milliyetçiliğin ayrılmaz bir parçası haline getirilmeye çalışılmıştır. Gerçek halkçılığı unutan ve halktan gittikçe kopan Cumhuriyet Halk Fırkası, halk tarafından kabul edilecek hakiki manada sosyal ve ekonomik refah yollarını bulamamış ve sonuçta halkla karşı karşıya kalmış ve onunla çatışır konuma gelmiştir. Halkı cahil ve irticaya meyilli göstermek ve dolayısıyla kendini Cumhuriyet’in tek koruyucusu rolüne koymak Cumhuriyet Halk Fırkası iktidarı için devamlı bir siyaset haline gelmiştir. Bu duruma düşen Cumhuriyet Halk Fırkası, dört elle laikliğe sarılarak laikliği kendi iktidarının ve çıkarının ideolojisi haline sokmuştur. Bu siyaset neticesinde Türkiye’de din ve laiklik, tamamıyla siyasi bir veçhe kazanarak hem düşünce hayatına hem de demokrasiye ve hem de bizzat dine ve laikliğe büyük zarar vermiştir. Bu arada dinsiz ve komünist çevrelerin İslam’a karşı yıpratıcı hücumlarını önleyecek tedbirlerin alınmaması nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan Türk milletini son derece üzmüştür (Karpas 2013a:158).

1.3.1. Siyasal İslam

Osmanlı’da başlayan modernleşme hareketi İslami geleneği muhalefetin dili haline getirmiştir. III. Selim döneminde başlayan modernleşme hareketleri, en fazla mevcut geleneksel yaşam tarzını tehdit etmiştir. Söz konusu geleneksel yaşam tarzının çerçevesinin büyük oranda İslam tarafından çizildiği, yani dini referanslarla

tesis edildiği hatırlandığında, modernleşme hareketlerinden birinci dereceden geleneğin etkilendiği aşikârdır. Nitekim, geleneksel yaşam tarzının adeta temsilcisi konumunda olan gerek devlet katında gerekse sosyal alanda büyük ayrıcalıklara sahip olan ulema, modernleşme hareketleri ile her geçen gün sahip oldukları ayrıcalıkları yitirmeye başlamıştır. Şöyle ki, ulema, başta eğitim, adalet ve mahalli idare alanında önemli görevler üstlenmiş, bunun yanı sıra geleneksel yaşamda din önem kazanmış ve önemli ayrıcalıklar elde etmiştir. Ancak süreç içinde ulema, sahip olduğu ayrıcalıkları ve konumunu yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır (Şen 2012:79). Modernleşme hareketleri devletin İslam karakterini ve toplumda egemen olan geleneksel değerleri hedef almıştı. Bu durumda farkında olan ulema, modernleşme eğilimlerine karşı cephe almıştır. Bu dönemde ulemanın en büyük destekçisi Yeniçeri Ocağı olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması modernleşmeye karşı çıkan silahlı gücün ortadan kaldırılması olmuştur. Gücü kırılan ulema yönetsel anlamda bürokratik bir mekanizmaya döndürülmüştür. Bunun üzerine ulema modernleşme hareketlerini eleştirmeye başlamış ve bunu din adına yaptığını iddia etmiştir. Başka bir ifadeyle çıkarı elden giden ulema, dini kendi siyasi çıkarları için kullanmaya başlamıştır.

Din, Osmanlı'da genel olarak sınıfsal memnuniyetsizliğin dile getirildiği bir araç olarak iş görmüştür. Yani din, memnuniyetsizliğin gerçek nedeninin, olması gereken kanalla dile getirilemediği zaman, her türlü memnuniyetsizliğin dili haline gelmiştir. Buradan hareketle İslam, Osmanlı'da genel olarak muhalefetin bir dili, söylemi haline gelmiştir. Toplumda yer alan sosyal ve ekonomik memnuniyetsizliğin bir ifadesi olmuş ve siyasal mücadelelerde bir araç olarak kullanılmıştır (Şen 2012:81). Din sadece sosyal ve ekonomik nedenlerden kaynaklanan muhalefetin ifadesi değildir. Aynı zamanda dinsel nedenlerden kaynaklanan sorunları da dile getirmiştir.

Osmanlı modernleşmesi ile birlikte ortaya çıkan İslamcılık düşüncesi ile günümüze gelen İslamcılık anlayışları arasında önemli değişimler ve dönüşümler yaşanmıştır. Osmanlı zamanındaki İslamcılık Batı modernleşmesi karşısında modernleşmeye karşı bir savaş olarak ortaya çıkmıştır. Bu savaşa rağmen Osmanlı İmparatorluğu önemli derecede modernleşme adımları atmıştır. Örneğin ulemanın askeri gücünü oluşturan Yeniçeri Ocağı kapatılmış ve modernleşme konusunda

önemli adımlar atılmaya başlanmıştır. Bütün bunlara rağmen Osmanlı'da merkezi güç meşruiyetini dinden almaya devam etmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti kuran kadronun hedefi “muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak”tı, yani çağdaşlaşmaktı. “Çağdaş” bugünkü zaman dilimi içinde, “eşzamanlı” demektir. Çağdaşlaşmanın sözlük anlamı ise “çağa uygun olmak”. Yani çağdaş olunmadığı için çağdaşlaşma bir proje olmaktadır (Göle 2011:7). Cumhuriyeti kuran kadronun çağdaşlaşmayı bir proje olarak ele almasının nedeni toplumsal yapının gericilikle özdeşleşmiş olmasıydı. Bu problemi aşabilmek için böyle bir yola başvuruldu. Burada şunu belirtmekte fayda vardır; Cumhuriyeti kuran kadro dine karşı değildi. Dini kendi çıkarları için bir paravan olarak kullanan ve onu siyasete alet eden kesimlere karşı dini özellikle de siyasal alandan çekmeye çalışmışlardır.

Türkiye'nin modernleşme çabaları çok sancılı olmuştur. Türk modernleşmesi içinde İslam, geleneksel yaşamdan kamusal alana doğru mobilize oldukça bir taraftan merkezi güçlerle karşı karşıya gelmiş, bir taraftan da toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek için hem kendisini hem de çevresini dönüştürmüştür. İslamcılık taşralıktan/kentliliğe, alt sınıftan/orta ve üst sınıfa doğru çıkmayı başarmıştır. İslamcı hareket yaşamış olduğu değişimlerle modern siyasal ve kültürel alanlardaki yerini almayı başarmıştır, özellikle de Özal'lı yıllarda uygulanmaya başlayan liberal politikalara uygun hareket etmiştir.

II. Abdülhamit döneminde siyasal bir proje olarak kullanılmış olan İslamcılık, II. Meşrutiyet döneminde belirgin bir ideoloji haline gelmeye başlamıştır (Türköne 2014a:40). İslamcılık siyaseti, Osmanlı İmparatorluğu'nun, sarsıcı çözülme süreci esnasında, varlığını bir şekilde sürdürmenin yollarından biri olarak görülmüştü. II. Abdülhamit'in izlediği Panislamist siyaset de ona karşı yürütülen Meşrutiyet yanlısı muhalefetin bir ayağını teşkil eden İslamcılık da bu çerçevede değerlendirilebilir. Yeni Osmanlı düşüncesi, ardından Jöntürk düşüncesi ve nihayet II. Meşrutiyet dönemi tartışmaları öncelikle imparatorluğun yıkılmaktan nasıl kurtarılacağı ve varlığını nasıl devam ettireceği sorusuna aranan cevaplardan oluşuyordu. Bu tartışmaların odağında İslam'ın olması şaşırtıcı değildir. Toplumların tarihinde uluslar ve ulus devletlerin, tartışmasız birer siyasal aktör olarak belirlenmesine kadar,

diğer geleneksel imparatorluklar ve devletler gibi, hem Osmanlı kendisini İslam dünyasının temsilcisi olarak görüyor hem de dışarıdan bu şekilde tanımlanıyordu. Bu durumda Batı karşısındaki yenilgisi ve geri çekilişi, İslam Alemi'nin Hristiyan Batı'ya yenilgisi olarak görülüyor, siyasal tartışma, ister istemez İslam etrafında şekilleniyordu (Mert 2004:412).

İslamcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim vb.), 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla, Müslümanları İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek, kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir (Kara'dan akt. Şen 2012:88). İslamcılık modern dünyanın ürünüdür ve dolayısıyla modernleştirici özelliklere sahiptir.

İslamcılar, gerek harici faktörlerin gerekse dâhili gelişmelerin derin etkisinde yepyeni mukabil bir reform paketiyle ortaya çıkmıştır. Tanzimat ricali ve aydının zihninde kurucu ve dönüştürücü unsur "Batı(laşma) ve Batı türü modernleşme" iken, ister Osmanlı'nın merkezinde ister çevre coğrafyalarda, Mısır ve Hint yarım kıtasında kurucu ve dönüştürücü unsur "İslam"dır. Bu formülasyonda herkesin yöneldiği ana tema "resmi toplum"un ne şekilde dizayn edileceği konusudur. Toplumun en geniş ve muktedir aygıtı devlet olduğundan ve nihayetinde Batı türü modernleşme projesine devlet (saray) ricali karar verdiğinden, İslamcıların bakış açısından da reform tasarıları devletin içinde ve bünyesinde yapılmak durumundadır. Kısacası Batıcılar gibi İslamcıların da kafasında olan şey devletin ele geçirilmesi, devletin dönüştürülmesi ve devlet üzerinden toplumun yeniden inşa edilmesidir (Bulaç 2004:53). İslamcılık fikrini benimsemiş olanlar içeride tebaayı bir arada tutmak, ülke haricindeki Müslümanları ise emperyalizme karşı harekete geçirmek için siyasi bir proje olarak kullanmaya çalışmışlardır. Batı emperyalizmi İslamcılığın doğuşunda etkili olmuştur. Bu açıdan İslamcılık Batı'nın karşıtı ve eleştirisidir.

İslamcıların çoğunun muhatap olmak zorunda kaldıkları Batı'nın modern ve seküler dünyası, İslam kültürü açısından zihinsel olarak farklı bir dünya olmuştur. İslamcılar nezdinde Batıcılık, dinsizlik kadar tehlikelidir. Şimdi ekonomik-siyasal

üstünlüğe sahip Batı'nın İslam dünyasından talepleri, İslam dünyasının geleneksel düşünce biçimlerini sarsmıştır. Şöyle ki Batının ve İslam dünyasında yaşayan Batıcı entelektüellerin talepleri, en temelde geleneksel yaşantının ve onu besleyen zihinsel ve kültürel dünyanın tenzih edilmesi olmuştur. Bu nedenle de İslamcılık savunmacı bir ideolojiye dönüşmüştür. Nitekim Namık Kemal'in Ernest Renan'a yazdığı reddiyedeki ve diğer İslamcılarının yazılarındaki ana özellik İslam'ın savunusu olmuştur (Şen 2012:89). İslamcılara göre Batı'yı harekete geçiren ve onu şu anki liderliğe getiren gücün özü İslam'da zaten vardı. Bu öz Batı'ya İslam'dan geçmiştir.

İslamcılar, genel olarak Müslümanların ve İslam devletlerinin sosyal, ekonomik ve siyasal anlamda içinde bulunduğu kötü durumun İslam'la ilişkilendirilmesini ve bu durumdan İslam'ın sorumlu tutulmasını önlemek için büyük gayretler sarf etmişlerdir. İslamcılar, Osmanlı devletinin Batı karşısında gerilemesinin sebebini, devletin dinle kurduğu ilişki nedeniyle sadece devlet yönetiminin değil İslam'ın da sorumlu olduğunu engellemek için, Osmanlı'nın mağlubiyetinden dinin bir ilgisinin olmadığını ispat yollarına armaya başlamışlardır (Kurtoglu 2004:203). İslamcılarının bu uğraşları anlamlıdır. Çünkü İslam dini gelişmeyi ve ilerlemeyi engellemez bilakis teşvik eder. Burada var olan asıl sorun ulemanın dini kendi çıkarları doğrultusunda yorumlamalarıdır. İslam özü gereği akla ve bilime önem vermiştir.

İslamcılarının seküler ve çağdaş konulara dini meşruiyet kazandırma çabaları, onları bir anlamda onay mercii durumuna getirmiştir. Tanzimat'tan sonra hızlanan Osmanlı'nın laik yapılanmalarına ve Batı tipi siyasal ve sosyal örgütlenmeleri hayata geçirme çabalarına dini açıdan onay vermek durumunda kalmışlardır. İslamcılar, Osmanlı'nın mevcut sosyal ve siyasal yapısını çağdaş bir hale getirmek için, tarihsel ve sosyolojik olarak miadını doldurmuş yapıları ortadan kaldırmak gerektiğini dile getirmişlerdir (Bulaç 2004:56). Modern bir siyasi yapı oluşturmaya çalışan Osmanlı İmparatorluğu'nda, Mebusan Meclisi gibi Batılı kurumlar açılmaya başlayınca ve meşruiyetin kaynağında belirgin bir dönüşüm başlayınca, İslamcılar bu durumu önlemeye çalışmak yerine, bu kurumlara İslami bir karşılık bulmaya çalışmışlardır. *Meşrutiyet, demokrasi, parlamenter sistem* gibi modern siyasal sistemin konularını ve kavramlarını, İslam'ın geleneksel birikiminden hareketle değil, asr-ı saadet dönemindeki uygulamaları modern bir içeri kavuşturmak suretiyle ele almaya

çalışmışlardır. Örneğin Meşrutiyeti, *meşveret* (danışma yoluyla yönetme; parlamento sistemi) olarak karşılayan İslamcılar, meşveretin İslam'ın hukuk kaidelerine uygun olduğunu ifade etmişlerdi, başka bir ifadeyle Meşruiyete şer'i bir içerik kazandırmışlardır (Şen 2012:127). İslamcılar özünde laik olan uygulamaları şeriata uygun hale getirmeye çalışmışlardır.

İslamcılık Cumhuriyet tarihi boyunca, siyaseti, bir pazarlık konusu olarak araçsallaştıran bir zihniyet ve tutum geliştirmiştir. Şimdi söz konusu olan daha kurumsal ve özsel bir momente değer vermektir. Bu değer, modern şartlarda sürekli kılınması, Türk demokrasisi için pozitif sonuçlar doğuracaktır. Bu konuda daha fazla umutlu olmayı engelleyen, İslamcılığın siyaset algısının araçsallaştırılması değildir sadece, Türkiye'nin bu tutumu haklılaştıran bir siyasal kültür ve rejime sahip olmasıdır. Türkiye'deki demokrasi, siyasetin daha özgürleştirici bir faaliyet alanı olarak kurumsallaşmasından çok, devlet tercihlerinin siyasal iktidarlar aracılığıyla topluma benimsetilmesi şeklinde evrilmektedir. İslamcılığın, toplumsal kurtuluşun bir parçası olarak, devletin toplumu kolonizasyonu projesine direnen bir güç noktası haline dönüşmesi bu evrimi engelleyen bir süreç olacaktır. İtiraf etmek gerekir ki, ne İslamcılık ne diğer toplumsal hareketler ne devlet aygıtının kendisi süreci bu biçimde kavramamızı sağlayacak bir anlayışa sahiptir (Çiğdem 2004:30).

Mustafa Kemal'in ve diğer kurucu kadronun kafasındaki Batılılaşma, Osmanlı ethos'undan epistemolojik ve ontolojik bir kopuş sürecinin adıdır. Öyle ki, kurucuların topyekûn Batılılaşma pathos'u, her ikisi de kolektif hafızaya din karşıtlığı olarak yazılacak olan iki ideolojik makas sayesinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulma ve kurumsallaşma sürecine entelektüel despotizm olarak damgasını vuracaktır. Söz konusu makaslardan biri, kurucuların, Batı'nın bilim ve teknolojisinin müsebbibi olan akıl kavramını, akılsallık kategorisi olarak okumalarına neden olan pozitivism; diğeri ise, aklın özgürleşmesinin müsebbibi olan sekülerleşmeyi, toplumun dinsel duyarlılığının bertaraf edilmesi ve dinin devlete tabi olması olarak yorumlanmasına yol açan laiklik ideolojisi. Din, daha önce sahip olduğu toplumsal içerikten boşaltılarak kişisel vicdan alanıyla sınırlandırılmıştır. Ancak, yeni bir yurttaş yaratmak, yeni bir birey yaratmak anlamına geldiğinden, bireylerin vicdanlarının da kendi haline bırakılamayacağı açıktır. Nitekim Kemalist siyasal pedagoji, "fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" nesiller yetiştirmek için vicdanı

da kendi siyasal hedefi uyarınca yeniden tanımlanacaktır. Kurucuların, karşı devrim tehdidinin kaynağı olarak gördükleri dini devletin vesayeti altına almaları, bir yandan dinin kendi siyasal potansiyelini arttırmış, öte yandan da dinin toplumun hayatındaki rol ve işlevlerini, istenenin aksine siyasallaştırmıştır. Kurucuların, dindışı dünya tasarımları, siyasal ve kültürel olarak gerçeklik kazanamamıştır. Üstelik, din toplumun siyasal yaşamının, daha önce hiç olmadığı kadar merkezi bir bileşeni haline gelmiştir (Kurtoğlu 2004:206-210).

Atatürk inkılaplarındaki laiklikten maksat, basit görüşlülerin ileri sürdükleri gibi **dini yıkmak** olmamıştır. Bu hareketin birçok cephesi Allah'la kul arasına girmiş ve İslam'ı birtakım gayri İslami kisvelere büründürmüş olan, unsurların ortadan kaldırılmasıdır. Binaenaleyh bugün memleketimizde birkaç seneden beri dinle ilgili olarak yapılan icraat tenkit edildiği zaman, bundan kastedilen, konunun siyasi cephesi olduğu kadar, diğer bir cephesidir: Hiç İslami olmayan bir din anlayışının gün geçtikçe kuvvet kazanması... Bu cereyanın mahiyeti, en kolay bir şekilde, piyasaya binlerle sürülen küçük din risalelerinden anlaşılabilir. Bugün işportada satılan bu kitapların en rağbette olanları, hakikatte dinimizin esasları ile ilgili olmayıp daha çok Hasluck'un işaret ettiği primitif zihniyeti ve inançları istismar eden eserlerdir. Mesela birden fazla kadınla evlenmek İslam'ın temel şartlarından veya vecibelerinden değil iken, fazilet, temizlik ve ilme hürmet gibi mevzuları bir kenara bırakıp, şu veya bu şekilde taaddüdü zevcatı teşvik eden birçok kitapçık neşredilmektedir. Medeni kanunumuzu hiçe saymaları bir tarafa, bu eserler, tercümanı oldukları iptidai bir zihniyetin bir ifadesi olarak bizatihi İslam inançlarını baltalayan tehlikeli birer neşriyattır. Bu eserler, Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında tek kadınla evlenmenin (hiç değilse payitahtta) bir teamül haline gelmiş olmasını hiçe sayarak bizi bir asırdan da daha eski bir maziye götürmeye çalışmaktadır (Mardin 2013a:245).

Türkiye'de İslamcılık ve bu akımın siyasi yönelimleri ve fikriyatını belirlemek üzere kullanılabilecek iki soru alanından, ilki, İslamcılığın esas olarak cumhuriyet rejimi ve ideolojisiyle ilişkisi, ikincisi de İslamcılığın temsili meselesi, İslamcılığın 'öznesinin' kim olduğu ve bu 'kimliği' nasıl kurduyuyla alakalıdır. İlk soru alanı, bir taraftan İslamcılığın modern Türkiye tarihi içerisinde geçirdiği evrimi anlamamızı diğer taraftan demokrasi, laiklik, Batılılaşma gibi kavramların İslamcılık söylemine nüfus edişini ve bu söylem tarafından araçsallaştırılmasını görmemizi kolaylaştıracaktır. İkinci soru alanı, sadece İslamcılığın toplumsal temellerini ortaya koymak amacını taşımayacak, bu hareketi anlamak için vazgeçilmez bir unsur olarak (İslamcı) entelektüellerin konumunu ve işlevini de açıklayabilecektir (Çiğdem 2004:28). İslamcılık, yüzümüzü Batı medeniyetine dönüştürmeyi ve laikliği bir avuç

mutlu azınlığın taklitçi zihniyetinin Türkiye'yi geri bıraktıran zulmü olarak eleştirirken, maddi kalkınmanın temeli manevi kalkınmadır ifadesiyle hem modernleşme sorununun öncelikle bir kültür sorunu olduğunu, hem de modernleşebilmemiz için uygun olan kültürün kendi İslami kültürümüz olduğunu iddia eder. İslamcılığa göre refah, demokrasi, kalkınma, istikrarlı ve düzenli bir toplum gibi bütün iyi şeylerin önşartı İslami olan özümüze dönüştür. Kendini Allah'a teslim etmeyenlerin adaletli olamayacağını, İslami olmayan bir kamu ahlakının mümkün olmadığı, İslam kullanılmadan rüşvet ve yolsuzluk gibi sorunların çözülemeyeceği iddia edilir. Dolayısıyla, öze dönüş, İslam'ı kullanmayı mümkün kılacak bir İslamileşmeyi içerir ki bu süreçte öz aslında icat edilecektir. İslamcılık topluma İslami bilinç aşılamayı ve bu vesile ile ahlaki bir krizin içinde bulunduğunu iddia ettiği toplumu kurtarmayı hedefler. İslamcılar diğerlerinin aksine, kendi etrafın menfaat sağlamak için değil, toplumu kurtarma yüksek hedefini gerçekleştirmek için siyaset yaptıklarını iddia ederler. Dolayısıyla İslamcılık da siyasetin belirleyiciliğine, yani hayatın bütün alanlarının siyaset tarafından şekillendirilebileceğine inanır ve siyasal alanı mümkün olduğunca geniş tutar (Çınar 2004:174).

1924 İslamcılarının hem siyasi hem kuramsal düzeyde Osmanlı Devleti ile birlikte tasfiye edilmeleri tarihine işaret eder. Bu tarihte Şer'îye ve Evkaf Vekâleti yerine Diyanet İşleri Riyaseti ihdas edilmiş Tevhid'i Tedrisat Kanunu çıkarılmış ve en önemlisi Osmanlı'nın merkezi kurumu olan hilafet ilga edilmiştir. Bu dönem aynı zamanda İslamcı düşüncenin de yasaklandığı, liderlerinin de baskı altına alındığı ve Takrir-i Sükun kanunları ve İstiklal mahkemeleriyle toplumun sindirildiği bir döneme işaret etse de (Bulaç 2004:48) Cumhuriyet'in insan malzemesi, eski geleneksel kültür tarafından biçimlendirilmiş olduğundan ve de İslam, bu toplumun hala bütünleştirici, kimliklendirici temel unsuru olduğundan, toplum, kendisini yeniden biçimlendirmeye yönelik siyasal-kültürel tasarruflara tepkisini, bildiği tek dille, yani dinsel dünyanın diliyle ifade etmiştir. Bu durum, İslam dininin, devlet ve ulema için hep var olmuş olan siyasal dilinin, bu kez halk tarafından ve aslında dinsel değil siyasal hoşnutsuzluğun dili olarak kullanılışının olgusal zeminini hazırlamıştır. Siyasete tabi kılınan dolayısıyla siyasal alanın bir parçası haline gelen din, böylelikle ister istemez siyasal söylemin konusu olmuş; dahası, sahip olduğu bu yeni statü, dini, giderek siyasal bir güç merkezi haline getirmiştir. Dinin siyasal bir amacın aracı

olarak kullanılması, bir bakıma dinin siyasallaşması anlamına gelmektedir. Kuşkusuz kurucuların dili artık dinsel kültürün dili değildir ama bu dil, onların hafızalarındaki tehditkâr varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla, sözü edilen dönemde siyasal dilin dinsel bir aksan kazanmış olması ya da siyasetin dinsel bir dil kullanmış olması, siyasetin dinsel bir amacın aracı olarak kullanıldığı ya da dinin siyasal bir içerik kazandığı anlamına gelmemektedir. Söz konusu olan yalnızca, dinin, siyaseten kullanımıdır (Kurtoğlu 2004:211).

Osmanlı'dan günümüze İslamcılık birçok ideolojik uğraşlardan geçmiştir. Dönemin hakim paradigmasıyla eklemlenme ya da etkilenme anlamındaki bu ideolojik uğraklar, bir yandan İslamcılığın dönüşme, diğer yandan da dönüştürme sürecine tekabül eden bir mecrayı temsil etmektedir. Sözelimi İslam'ı milliyetçi-muhafazakâr söylemle birleştiren Necip Fazıl Kısakürek aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin İslamileşmesine katkıda bulunuyordu. Cumhuriyetin laik reformlarının radikal bir şekilde İslam'ı kamusal hayattan uzaklaştırdığı ve İslamcı muhalefet imkânının kalmadığı yıllarda İslamcılar için milliyetçilik bir sığınak rolü oynamıştır. Ancak bu sığınak İslamcılığın hem sağcı muhafazakâr çizgiye olan borcunun ödenmesini zorlaştıran ve uzatan bir etkide bulunmuş hem de onu kendisine muhalefet ettiği Kemalizm ile buluşturan bir işlev üstlenmiştir (Duran 2004:129-135). İslamcılığı Türk sağının üç halinden bir olarak gören Tanıl Bora, İslamcılığın sağ anlayışına 'imge', 'değer' ve 'ritüel' kaynağı sağladığını belirtmektedir. Ona göre İslamcılık Türk sağının sıvı halidir. Kap değiştirme ve mecrâ bulma gücü modernlik kadar yüksektir (Bora 2014:8). Türk muhafazakârları Cumhuriyet'in milli kimlik kurgulanmasını fazla seküler bulduğundan bunu İslamleştirerek alternatif bir milli kimlik inşasına yönelmişlerdir. Bu noktada Türk muhafazakârlığı ve İslamcılığı benzer paydalara sahip olup milliyetçiliği dinileştirerek ulus-devlet modelini sahiplenme isteği II. Meşrutiyet dönemine uzanmaktadır.

1930'larda Türk milliyetçiliği baştan sona laikti. Türklerde milliyetçiliği yerleştirmek için gereken imajlar, İslamiyet'e geçmeden önceki başarılarının imajlarıydı. Orta Asya Türk başarılarının beşiği olarak seçilmişti ve Müslümanlar için aforoz nedeni olabilecek, Cengiz, Oktay, Mete gibi putperest isimleri seçkinlerin çocuklarında moda oldu. Daha genel anlamda Orta Asya kökeni miti Cumhuriyetçi rejimin üst sınıftan unsurları arasında önemli bir rol oynadı. Latin alfabesinin kabulü, dilin Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılması, Türk kültürünün odağını İslamiyet'ten

uzaklaştırma girişiminin bir diğer yüzüydü. Türkiye'nin çok partili demokrasiye geçişi ve küçük kasaba görüşünün Türk politikasına nüfuz etmesiyle birlikte durum değişti. Gelenekselcilik Türk milliyetçiliğine arka plan oluşturmaya başladı. Atatürk hala asıl kahramandı ama Sultan II. Mehmed, İstanbul Fatihî ön plana çıktı. Zamanla bu eğilim Osmanlı kültürünün ve bu kültürde İslam'ın yerinin yeniden tespitine vardı. Bu nedenle 1960'larda profesörler ve politikacılarla birlikte meslekten bir grup insanın, Marksizm, sosyalizm ve laiklikle mücadelede özel amacıyla, Türk-İslam ideolojik sentezini geliştirmek gerektiği sonucuna varmaları şaşırtıcı değildir. Her şeyin eşit olduğu koşulda, bu girişim bize İspanya'daki Opus Dei'i anımsatıyor. Bu, Güney Amerika'daki Katolik Kilisesinin işçi rahiplerine benzetilebilecek genç Müslüman fundamentalist radikallerinden belirli bir uzaklıkta geçerlidir. Bu grup, ideolojisinin bir dizi önemli görevde çalışan personeliyle karşılaştırıldığında ne kadar etkili olduğu belirtilebilecek kadar iyi araştırılmamıştır. Her milliyetçiliği ve İslam sentezinin yeni bir şovenizm kurumu oluşturduğuna inanıyor (Mardin 2013a:231-232).

1940'larda İslamcılık bir ideoloji olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Kemalizm'in aşırı Batılılaşmacı devrimlerine olan tepkisini hilafeti veya padişahlığı farklı varyasyonlarla geri getirmeye dönüştürmemiştir. Ancak dini-kültürel bir restorasyon isteği olarak ortaya koymuştur.

"Hatta Kısakürek ve diğer İslamcılar Allah'ın emri olan şurayı bu defa yönetim şekli olarak cumhuriyet ile özdeşleştirmektedirler. Hilafet ve padişahlık temalarının II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığı tarafından İslam'ı liberal anayasacılığın meşrutiyet rejimi ile özdeşleştirme çabaları sayesinde ikincil konuma indirildiği hatırlanırsa, dile getiril(e)meyenlerin zaten kaldırıldıklarında önemlerini yitirdikleri söylenebilir. Ancak şeriat vurgusu ya da kamu hukukunun İslam değerlerinden yola çıkarak düzenlenmesi isteği, İslamcılıkta başat konumda olacaktır. Milli mücadele döneminde İslamcıların hukukun laikleştirilmesine karşı çıkmasında ve Kısakürek'in baş yücelik devletinde şeriata yasak olduğu için dolaylı olarak, atfettiği değerde ortak olan kaygı, aslında 1990'larda Ali Bulaç'ın Medine Vesikası etrafındaki arayışını da örneklemektedir: İslam'ın prensiplerine göre düzenlenen bir hayat tarzının elde edilmesi. Öte yandan, Cumhuriyet'in İslamcılıkta sebep olduğu kopuş ve ona eşlik eden dil kaybı özellikle şeriata ilişkindir. İslam dünyasındaki genel çizginin aksine İslamcılar açıktan *şeriata dönüş* anlamında bir muhalefeti seslendirememişlerdir (Duran, 2004:133).

1945'te çok partili döneme geçiş ve oy yarışı CHP'yi ve muhalefet partilerini, dine karşı tutumlarını yeniden gözden geçirmeye zorladı. İlk önce başlaması gereken CHP'ydi; çünkü, halk çok az doğrudan yararı dokunan geçmiş 20 yılın reformlarının birçoğu, halkı ilgisiz ve hatta düşman hale getirmişti. Daha 1941'de, CHP'liler muhalefetin meydan okumasıyla yüz yüze kalmadan önce, silahlı kuvvetlere askeri vaizlerin girmesine izin verdiler. Siyasi rekabetin başlamasıyla CHP, popülaritesini arttıracak ve kendi lehine seçmenlerini etkileyeceği umuduyla, dine başka ödünler

de vermeye başladı. Rekabet eden partilere dayalı siyaset, dini siyasi bir faktör haline getirdi ve bütün partiler, kendi yararlarına kullanmaya çalıştı (Ahmad 2010:462-465).

CHP, 1947-1949 döneminde din alanında özgürleşmenin önünü ilk açanın kendisi olduğunu hatırlatarak savunmaya geçti. 1949 yılında CHP'li Şemseddin Günaltay, Türkiye Cumhuriyeti'nde ilk din okullarını açanın CHP olduğuna dikkat çekti. Diğer konuşmacılar da CHP'den İslam'a ve dindarlığa dost bir parti olarak övgüyle bahsediyorlardı (Karpas 2013b:104). Bu politika değişikliğinin kendi konumlarını tehlikeye düşürebileceğini bilen DP'liler, CHP'lileri sürekli İslam'a düşman olmakla suçlayarak kendilerini korumaya çalıştılar. Başbakan Şemseddin Günaltay, kendisini ve partisinin Türkiye'de İslam'ı özgürleştirdiğini bol örneklerle ileri sürebiliyordu. Bir dizi reform gerçekleştirildi ve 1950 genel seçimlerinden önce parti, İnönü'nün bile itiraf ettiğine göre, dini güçleri siyasi amaçlarla istismar etmekten suçluydu. Fakat bir kuşak süren bürokratik despotizm sicili, birkaç ödüle temizlenemezdi; aksine, bu ödüller, bu kadar uzun süre militan laiklikle özdeşleştirilen CHP'lilerin içtenliği konusunda halkı kuşkuya düşürerek sadece güvensizliğin doğmasına yaradı (Ahmad 2010:462-463).

1950'de yapılan seçimleri DP kazandı. DP liderleri her fırsatta dini özgürleştirdiklerini övünerek söylüyorlardı. Aslında DP'lilerin dini özgürleştirmesi aşırı dindar olmalarından değildi. DP içinde dine dönüleceğine inanan bu şekilde propaganda yapan siyasiler vardı ancak DP'nin yönetimini elinde bulunduran kadronun böyle bir niyeti yoktu. DP'lilerin dinci kesimden istediği tek bir şey vardı o da oy kullanırken onların ülkede dini yaşamı serbest bıraktığını hatırlamalarıydı. DP'liler din konularında verdiği birçok sözü tuttu. Ancak sosyal ve ekonomik hayatta yaşanan olumsuzluklar yavaş yavaş durumu tersine döndürmeye başladı. Halk dinini yaşamak istiyordu ama sadece bu yeterli değildi.

Din propagandası hakkında en çarpıcı olan ise, seçim sonuçları üzerinde gözle görülür hiçbir etki yaratmamış olmasıdır. Konya ve ülkenin doğu bölgeleri gibi koyu dindar olduğu bilinen bazı bölgelerde, iktidar partisi dinsel özgürlükler konusunda aşırı sözler vermişti. Buna rağmen DP en büyük yenilgiyi Doğu'da aldı. DP, Başbakan'ın iki saatlik konuşmasının kırk dakikasını din konusunda verdiği sözlerle ayırdığı Adana'da seçimi toplamda 33000'i aşkın oy farkıyla kaybetti. Tutuculuğuyla ve Mevlevi tarikatının merkezi olmasıyla bilinen Konya'da DP, din propagandasını yıllardır sürdürüyordu. Ancak muhalefetin oyları bölünmesiyle, DP bu ilde seçimleri kazanacağı

benzemiordu. DP'nin Konya'da kazandığı oy sayısı, 1954 seçimlerine kıyasla 26000 azaldı ve muhalefet partilerinin toplam oylarının yaklaşık 35000 gerisinde kaldı. Ülkenin başka pek çok bölgesinde de benzer sonuçlar aldı (Karpas 2013b:104-105).

“İslamcılık”, “İslami hareket” veya “Siyasal İslam” terimleri duruma göre belli tarihsel dönemlerin öne çıkardığı siyasal ve toplumsal değişimler dikkatle incelendiğinde birbirleriyle yer değiştirebilmektedirler. Bunu en açık olarak “İslamcılık” ile İslami hareket arasında vuku bulan “nöbet değişimi”nde gözlememiz mümkün. Geçen yüz yılın son çeyreğinden itibaren siyasi ve fikri bir ıslah hareketi olarak ortaya çıkan İslamcılık cereyanının, “İslami hareket” deyiimiyle yer değiştirmesi tarihi 1950’lerden sonrasına rastlar (Bulaç 2004:64).

Türkiye’de 1950’den beri, nüfus artışını yılda yüzde 2-3’ü aşan düzenli ekonomik gelişme yaşadı. Bu da şehirlerde iş edinme ortamı yarattı ve kırsal yerleşim bölgelerinden insanların büyük ilgisini çekti. Kırsal itimin kentsel çekimi şu ana kadar ikinci ve üçüncü nesil nüfusu barındıran gecekonduyu yarattı. Bunlar karton yerleşimler değil, geldikleri yerlerin fakirliğiyle karşılaştırıldığında, bir çeşit yukarı hareketlilik olarak tanımlanabilecek toplulukların yerleşimiydi. Bu bölgelere göç edenler, daha önce göstermeye çalıştığım gibi, dinin merkezi bir yer işgal ettiği, kendi özgün yerleşimlerini yeniden oluşturdular. Bu bölgelerde, çoğunlukla yerel destekle camiler inşa edildi. Burada günlük yaşamın Müslüman ritmi, şehir merkezlerinden çok daha belirgindir. İnsan, ilk nesil söz konusu olunca, gecekondudaki yaşamın ılımlı İslam’ın şehre başarılı bir transferi olduğunu hissediyor. Ama burada, dini faaliyetleri destekleyen bir temel unsurdan, günlük yaşamın estetiğinden söz etmeliyiz. Daha mutasip fundamentalistlerin vaazlarının bağlandığı yer de toplumsal ilişkilerin bu yeni yönüdür. Hemen hemen hiç araştırılmamış olmasına karşın, Müslüman ritüellerin uyardığı toplumsallaşabilirlik atmosferi olarak tanımladığı şeyle birlikte bir Müslüman estetiğın, Müslüman yaşam talebinin en önemli yanlarından birini şekillendirdiğine inanıyorum (Mardin 2013a:222-223).

Terakkiperver ve Serbest Fırka ‘tecrübeleri’ sırasında oluşan muhalefetin, DP iktidarı sırasında bir taraftan Anıtkabir’in inşası ve Atatürk’ü Koruma Kanunu’nun tedavüle sokulması, diğer taraftan ‘tutan’ ve ‘tutmayan’ inkılâplar sınıflandırılmasının yapılması hem bu gerilimin varlığını kanıtlar hem de İslamcı ‘içerlenmenin’ yatıştırılması olarak anlam kazanır. Bu içerlenmenin Nurculuk, Ticanilik, Nakşibendilik gibi hareketlerin mensuplarının ürettiği bir ümmi sembolizmi tarafından korunduğunu, bu sembolizmin Cumhuriyet’in kurumsallaşması sırasında, İslam’ın Türkiifıkasyonu ve denetimi konusunda popüler bir direniş noktası sağlamaktan çok, geleneksel bir dinsel yaşayışın sürdürülmesine katkıda bulunduğunu söylemek mümkün. ‘Cemaat’ idealinin (belki de yalnızca cami

cemaatinin) varlığını ayakta tutmaya çalışan tutumun açık siyasal yönelimlerinin bulunmasını beklemek, dönemin özellikleri nedeniyle aslında sosyolojik bir yanılsamaya yol açacaktır. 1945 yılına gelinceye kadar, cumhuriyet uygulamalarını, özellikle İsmet İnönü'yle kişiselleştirerek, kendi hayat tarzlarına bir tehdit olarak algılayan ve kendisini esas olarak dinsellik esasında tarif eden bir kitlenin, köylü, esnaf ve eşraftan oluşan bir geleneksel toplumsal yapının, daha sonraki İslamcı oluşumlara bir sensibilitate (mağduriyet, mazlumluk ve örselenme) tedarik ettiğini söyleyebiliriz. Bugünden geçmişe baktığımızda, Milli Görüş, Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi gibi hareketlerin sahip olduğu 'elemanların' bu sensibilitenin ürünü olması şaşırtıcı değildir (Çiğdem 2004:29).

1950 yılı İslamcı düşünceler için bir dönüm noktasıdır. 1950'yi dönüm noktası olarak ele alınmasının üç sebebi vardır (Bulaç 2004:65);

1. Müslümanların siyasi tarihinde Pakistan'ın 1947'de "ilk-Müslüman-ulus devlet" olarak kurulması. Pakistan İslam devleti fikrini besleyen iç ve dış faktörler var. 3 Mart 1924'te hilafetin ilga edilmesiyle M. Reşid Rıza, Ali Abdurezzak ve Seyyit Bey gibi şahsiyetler "hilafet" yerine "İslam devleti" ve cumhuriyet fikrinin entelektüel ve fıkhi temellerini atmışlardı. Bu Müslüman aydınlar üzerinde belli belirsiz bir etki yaratmıştır.
2. Pakistan devletinin verdiği siyasi ilham ve ideolojik motivasyonla Mısır'da Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin) hareketinin artık bundan sonra "politik bir hareket" tanımına uygun bir formasyonla şekillenmesi. Kuşkusuz Müslüman Kardeşler'in bir toplumsal ıslah hareketinden doğrudan veya dolaylı olarak siyasi iktidarı hedefleyen politik bir harekete dönüşmesinin daha başka sebepleri de var. Ancak İslam devleti fikrinin en ateşli savunucusu merhum Seyyid Kutup'un Pakistanlı büyük alim Ebu'l-a'la Mevdudi'nin eserlerini okuduktan sonra bir tür fikri bir dönüşüme uğraması bu olayda Pakistan İslam devletinin verdiği ilham ve motivasyonun ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Sonraları Mevdudi ve Kutup bütün İslam dünyasını derinden etkileyecek iki şahsiyet olacaklardır. Pakistan İslam Cumhuriyeti, Bosna'da Aliya İzzetbegoviç'in siyasi fikirleri ve idealleri üzerinde de derin bir etki bırakmıştır.

3. Hilafet merkezi olan Türkiye’de 23 yıllık bir Tek Parti döneminden sonra 1946’da çok partili demokratik hayata geçilmiş olması. Bu olay her ne kadar harici politik faktörlerin rol oynamasıyla gerçekleşmiş olsa da halkın siyasi sisteme bir şekilde katılma imkanlarını eline geçirmiş olması ve din eğitiminin serbest bırakılması bakımından önemlidir. 14 Mayıs 1950 seçimleriyle DP’nin iktidara gelmesinden sonra Türkiye’nin siyasi, sosyal ve kültürel hayatında önemli bir dönüşüm yaşanacaktır.

Başta Türkiye olmak üzere bütün İslam dünyasında bu tarihlerde başlayan ve hızla süren göç olgusu, toplumun derinden ve köklü bir şekilde demografik yönden mekan üzerinde yer değiştirmesini, büyük kentlerin ortaya çıkmasını sağladı. Göç, modernleşmenin dominant etkileri doğrultusunda geleneksel yerleşim birimlerinin, Müslüman, “geleneksel şehir” kimliklerinin zayıflamasına ve giderek her yerleşim mekânının “modern kent”e dönüşmesine yol açtı ki, bunun sonucunda yeni, sosyal güçler de böylelikle ortaya çıkmış oldu. İşte ikinci İslami nesil veya onun politik ifadesi olan İslami hareket modern kentin kenar semtlerinde, varoşlarında çarkın en sıkışık yerinde yaşamak durumunda kalan yeni göçmenlerin yönelimi ve talebi olarak şekillendi (Bulaç 2004:66). Toplumdaki dinsel kaygı ve beklentilerin seçim sonuçlarının etkilememesi düşünülemezdi. 1950’de iktidarı devralan Demokrat Parti (DP), muhtemel bir rahatlamanın dini havada da gerçekleşebileceğini fark etmiş olmalıdır. Oysaki her iki parti de dinin siyasette hiçbir yeri olmadığı konusunda neredeyse hemfikirler. CHP ve DP için dinin meşru sahası ibadet ve kültürel hayatla sınırlıdır ve bu görüşten taviz verebileceğini düşünmek mümkün değildir. Aradaki temel fark belki de dine taviz verme konusunda DP’nin CHP’ye oranla daha istekli görünmesidir. Öyle anlaşıyor ki bu süreçte bütün partiler, seçmene seçme şansı veren çok partili sisteme geçişin, 1945’e kadar uygulanan laiklik anlayışını yumuşatmayı gerektirdiğini kabul etmişlerdir. Bu yumuşama süreci CHP’nin iktidarda olduğu son yıllarda başlamış, 1950 yılında muhalefete düştükten sonra da CHP, laikliğin din ve vicdan özgürlüğü anlamındaki yorumunu benimsemiştir. Ne var ki CHP, DP’nin dine yaptığı tavizleri zamanla Atatürk inkılaplarına ihanet gerekçesiyle sık sık eleştirmiştir. Aslında DP’nin başlangıçtaki hareket tarzının da bundan pek farklı olmadığı açıktır. O da Anayasa’daki laiklik çerçevesinde dine

tavizler veren bir programla ortaya çıkmıştır. Ancak pratikte DP, kendisinin dine yakın bir parti olduğunu göstermek istemiş, hatta yapısı içinde İslamcı denilebilecek bir grubun varlığına da yer vermekten kaçınmamıştır (Subaşı 2005a:68-69).

1954 genel seçimlerinden önce, oylarını arttırmak için dini kullanmak zorunda kalanlar CHP'lilerdi. Tutumları çelişikti; çünkü reformların muhafızları olma iddiaları da vardı. Fakat, bu gerçeği kamuya sunmama konusunda çok dikkatliydiler. Kendilerine karşı kullanılan taktiği kullandılar ve Cumhurbaşkanı Bayar'ın bir baloda çekilmiş fotoğrafından binlercesini bütün ülkeye dağıttılar. En şaşırtıcı olanı da, İnönü'nün, şimdi kendisine Cumhuriyetçi Millet Partisi diyen MP ile işbirliği yapma kararıydı. Devrimci olma iddiasında olan bir parti için, felsefesine bütünüyle ters bir grupla ittifak kurması bağışlanamazdı (Ahmad 2010:471).

27 Mayıs 1960'da yönetime el koyan askerlerin din konusundaki projeleri gerçi 12 Eylül yöneticileri kadar radikal değildi, hatta bu konu onların temel meselesi olarak da görünmüyordu. Ancak askerler, toplumda irtica olarak tanımlanan bazı gelişigüzel/örgütsüz gelişmelerden son tahlilde rahatsızdılar. Ayrıca bu gelişmenin genel toplumsal zeminle ortaklığını bulabilmek de henüz mümkün değildi. Bu nedenle belki de 27 Mayısçıların temel tezi, dini yasadışı muhaliflerin kullanabilmelerine engel olmak ve onun siyasal manevraların aracı olmaktan çıkarılışını sağlayacak bir anayasal düzeni tesis etmektir. Sonuçta Kemalizm'in din konusundaki merkez değerlerini tartışmaya açacak bir dinsel kutuplaşmanın reddini önceleyen 1961 Anayasası, yine de radikal adımlar atmada pek fazla istekli değildi. Bunda uluslar arası etkilerin payını da dikkate almak gerekir. Çünkü bu Anayasa'ya sinen temel eğilimin ardında söz konusu argümanlar da yatmaktaydı (Subaşı 2005a:89).

1960 askeri rejiminin liberalizasyona karşı bir saldırı başlatacağına ve daha önceki dönemin militan laikliğine geri döneceğine dair geniş bir kanı vardı. Türkçe ezana geri dönüleceğine ve camilerin kışlalara dönüştürüleceğine dair söylentiler vardı. Fakat Milli Birlik Komitesi'nin böyle bir niyeti yoktu ve İslam'a yönelik lehte bir tutum, yandaş partilerin bulunduğu siyasi yaşam bağlamında herhangi bir tutum benimseyerek, bu propagandaya karşılık vermeye başladı (Ahmad 2010:475).

1946-1960 arası dönemde, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri bastırılmış olan muhalefet, özellikle, mevcut Cumhuriyet Halk Partisi iktidarının ideolojik olarak mesafeli, hatta kapalı olduğu din ve gelenek motiflerinin kullanarak siyaset sahnesinde görünür hale gelmiştir. Ancak yine de bu dönemde kurulan muhalif partiler, Kemalist laisizm tarafından tahkir edilen İslam dini ve kültürünü, üstelik de

Batılı laiklik anlayışına referansla savunmaktan ileriye gidememişlerdir. Çok partili dönem, demokrasiye geçiştir geçiş olmasına ama siyasal alan asıl olarak devletin pozitivist-otoriteryan aklının yönergeleriyle düzenlendiğinden ve devlet siyasal alandaki tek gerçek aktör olma tutkusundan vazgeçemediğinden, muhalefetin ihtilafının sınırları olması anlaşılır bir durumdur. Zira devletin, kendi bekasını tehdit edebilecek her türlü muhalif sesi susturmanın kuramsal, kurumsal ve yasal araçlarını icat etmiş olan aklı, bu araçları dilediği, uygun gördüğü her şekilde kullanabilme yetkisine de sahiptir (Kurtoğlu 2004:212).

MBK'deki çoğunluk, muhafazakâr çıkar gruplarının ve siyasi partilerin elinden İslam'ı alarak devletin milli bir aracına dönüştürmek istiyordu. Bu doğrultuda anti-reformist bir araç olarak kullanılmasını önlemek için İslam'a milli ve ilerici bir imaj verilecekti. Bu mesajı halka iletmek için Cemal Gürsel vilayetleri gezmeye başladı. Malatya'da, dinleyicilerinden ekonomik durumu düzeltmek için çaba sarf etmelerini istedi ve "İslam, çalışmamızı ve mükemmele ulaşmamızı emreder" dedi. Erzurum'da şunları söyledi: *Geriliğimizden dini sorumlu tutanlar yanılıyorlar. Hayır, geriliğimizin nedeni dinimiz değil, dinimizi bize yanlış anlatanlardır. İslam, dünyadaki en kutsal, en yapıcı, en dinamik ve en güçlü dindir... Fakat yüzyıllarca İslam bize kötü ve yanlış açıklanmıştır. Dünya milletlerinin gerisinde olmamızın nedeni budur* (Ahmad 2010:476).

Temmuz 1965'te Adalet Partisi amblemini değiştirmeye karar verdi. Bu anlamlıydı; çünkü parti, halkın zihninde dini bir anlam taşıdığı söylenen bir amblemden –iki tarafında A.P harfleri yazılı açık bir kanun kitabı- vazgeçiyordu. Açık kitap Kur'an'ı simgeliyordu ve gerçekte Adalet Partisi'ni ifade eden A.P harfleri de *Allah ve Peygamber'i* gösterir hale gelmişti. Bunu yerine AP, Kır At'ı benimsedi –eski DP simgesinin açık bir istismarı. Parti liderleri, eski DP'lileri çağrıştırmamanın dini simgeden daha iyi ürün vereceğini hesapladılar ve seçim sonuçları hesaplarını doğrular gibiydi (Ahmad, 2010:480).

1960'lı yıllarda geliştirilen ve 1980 sonrası dönemde Türk-İslam Sentezi olarak damgasını vuran milli din ideolojisi güç kazanmaya, din dilinin siyasallaşması ve giderek İslami bir siyaset modelin projelerinden İslami ideolojilerin hareket alanı bulmasına neden olan bir süreç başlatılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, eski hasmıyla barışarak, onu, yeni hasmı komünizme karşı yeşil hat oluşturmakla görevlendirmiştir. Kemalist laiklik makasının bir süre için (28 Şubat 1997'ye kadar) rafa kaldırıldığı, devletin kendi meşruiyetini, dinden ödünç aldığı kavramlarla tesis

etmeye çalıştığı söz konusu dönemde, dinin, Cumhuriyet tarihinde o zamana kadar hiç olmadığı şekilde ve ölçüde taltif edilmesi ve siyasal bir işlevle donatılması, İslamcı akımların siyasal bir kimlik kazanmalarının önünü açmıştır (Kurtoglu, 2004:214). 1970'li yılların sonlarında tüm İslam dünyasında radikal İslami hareketler gelişti ve yükselişe geçmişti. İslamcılığın, Marksist esinli Üçüncü Dünyacı hareketlerin yerini almasının iki çarpıcı örneği, İran'da Amerikancı Şahlık rejiminin yıkılması ve Afganistan'da önce Sovyetler Birliği'nin uydusu olan rejime, ardından bizzat Kızıl Ordu'ya karşı yürütülen cihat oldu. Türkiye de bu radikal dalgalanmanın tesirinde kalmıştır. Tam da bu sırada MSP tarafından Konya'da düzenlenen Kudüs Mitingi, yaşlıların gençlerde yaşanan radikalleşmeyi kontrol altına almakta zorlanmakla kalmayıp kendilerinin de bir şekilde bu dalgaya kapıldıklarını gözler önüne sermiştir. Konya mitinginden kısa bir süre sonra MSP yöneticilerini sıkıyönetim mahkemesinde yargıladı. MSP'liler sonuç olarak beraat etmiştir, ancak örgütleri ciddi darbeler almıştı (Çakır 2004:547).

1973 seçimlerinde MSP % 11.8 oy alma başarısını gösterdi ve uzun pazarlıklar sonucunda Bülent Ecevit'in CHP'si ile koalisyon hükümeti kurdu. 1970'li yılların İslami hareketi, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de soldan geniş ölçüde etkiler taşıyordu; bu noktada İslamcıların **sosyal adalet** kavramına vurgu yapması, "Komşusu açken tok yatan bizden değildir" hadisini tekrarlaması dikkat çekiyordu. Bu nedenle diğer sağ çevreler, MSP'nin CHP ile koalisyona girmesini **yeşil komünist** yakıştırmasının, kanıtlanışı olarak göstermeye çalıştılar. Yine aynı çevreler, genel aftan solcu eylemcilerin de yararlandırılması nedeniyle MSP'yi komünist işbirlikçisi olmakla suçladılar ve nihayet Nurcu kökenli milletvekilleri koparıp MSP'yi böldüler (Çakır 2004:547). MSP Nurcuların bu hareketiyle bölünmüş olsa da bu koalisyonla birlikte çok önemli kazanımlar elde etmiştir. Her şeyden önce meşruluk kazanmışlardır. Daha önceleri sadece birkaç milletvekiliyle temsil edilme hakkını kazanmış olan İslamcı kesim bu defa kendi partileriyle temsil edilmişlerdir.

CHP-MSP koalisyonunu sonlandıran asıl mesele Kıbrıs Harekâtı'dır. Ecevit, Kıbrıs Harekâtı'ndan sonra büyük bir üne kavuşmuş ve yapılacak seçimlerde tek başına iktidar olacağına inanıyordu. Çıkar çatışmaları sonunda hükümet dağıldı ve

bir süre sonra da seçime gidildi. Ancak bu seçimden Ecevit'in CHP'si istediğini alamadı.

1970'lerden günümüze gelinceye kadar, İslamcılığın Cumhuriyet'le ilişkisinin münhasıran bir marjinalizasyon süreciyle gerçekleştiği söylenemez. İslami semboller, kavramlar ve terminoloji hem kültürel hem de siyasi olarak, özellikle sağ muhafazakâr iktidarların yedeklerinde tuttıkları bir ilave güç olma niteliğiyle, örtük ya da açık bir biçimde tanınmış, onaylanmış ve itibarı iade edilmiştir. Buna rağmen, ayırt edici çizgi yine de Cumhuriyet'in kutsalları olmuş, bu kutsallara yönelik dinsel tutum ya da öfke, şedit bir biçimde bastırılmıştır. Nihayet 28 Şubat'la birlikte, son otuz yıllık gelişim evresinin nihai sonucu olarak İslamcılık, devlet ve Kemalizm ile yüz yüze gelmiş, daha önce şu ya da bu biçimde işbirliği yaptığı muhafazakârlar ve milliyetçi akımlar tarafından bu karşılaşmada yalnız bırakılmıştır. Hem rejimin kutsalları hem de reel politik gereklilikler, Türkiye'de İslamcılığın sınırlarını katı bir biçimde çizmiştir ve geleneksel olarak İslamcılıkla anılan oluşumların hiçbirisi bu sınırların içerisinde olmayı istememiştir. Tabiatıyla İslamcılığın, hem örgütsüz hem de örgütlü haliyle, Türkiye'deki geleneksel sağ siyasetlerden farklı bir mahiyetinin olmadığını düşünmek mümkün. Ancak bu düşüncenin geçerliliğinin en azından son otuz yıl için tartışılır hale geldiği de açık. Sağ muhafazakârlık ve İslamcılığın birbirlerinden beslenerek oluşturdukları organik yapının, en son Özal tarafından takviyesinde de gözüktüğü üzere, Cumhuriyet rejimi ve ideolojisi karşısında, birlikte yaşama şansı kalmamıştır. Buna rağmen Erbakan ve Milli Görüş tarzı bir İslamcılığın bitiş ilanı anlamına gelen AKP hareketi, Recep Tayyip Erdoğan'ın kişiliğinde, bu bireşimi bir kez daha denemekte beis görmemektedir. Fakat bu kez, tarafların 'konumu' değişmiştir: Daha önce sağ muhafazakârlığın tahakkümü altındaki bir İslamcı eğilimden söz edilebilirdi, şimdi, İslamcılığın baskın olduğu bir sağcılıktan bahsetmek gerekir – her ne kadar, sağ muhafazakâr geniş ideolojik alana fetih saldırıları düzenleyen oluşum, kendisini "İslamcı" saymasa da (Çiğdem 2004:29 -30).

1980'lere doğru gelindikçe İslami kesimler arasında iki hususun yükselme trendi gösterdiğini görüyoruz. Bunlardan biri İslam'ın kamusal alana taşınarak kamusal alandaki kurumların İslami bir renge büründürülmesi talebi. İkincisi ise Müslümanlık ufkunun yerel sınırları aşarak **İslam âlemi** fikrine ulaşması. Tüm cemaat ve

tarikatlarda aynı hissiyat hakim olmasa da özellikle 1980'lerde bariz biçimde yükselme trendine giren duyarlılığın bu olduğu söylenebilir. İslam âlemi söylemi 1970'li yılların başından itibaren Türkiye'nin siyasal hayatında kilit rol oynamaya başlayan MSP'nin **Ortak İslam Pazarı** projesiyle orta halli siyasete de mal olmuştur. Mesela merkez sağ liderlerin, her türlü fabrika veya tesis açılışını "ülkemize ve İslam âlemine" hayırlı olmasını dileyerek yapmalarının arka planında bu yatmaktadır. Bu söylemin, DSP'nin iktidarda bulunduğu dönemde bu partinin lideri Bülent Ecevit tarafından da zaman zaman kullanılması, söylemin Türk siyasetinde ne kadar etkin bir noktaya geldiğini göstermesi bakımından anlamlıdır (Çaha 2004:477).

12 Eylül rejimi, Türkiye'deki siyasi sürece müdahale etmekle birlikte, devraldığı iktisadi ve toplumsal tercihleri muhafaza etmesinde yatmaktadır. Bu tercihler, iç göçün, kentleşmenin, eğitim süreçlerinin yaygınlaşması ve gelir dağılımı örüntülerinin değişmesine paralel olarak, İslamcılığın beslendiği toplumsal sınıfların mobilizasyonunu hızlandırmıştır. 12 Eylül'deki askeri müdahalenin örgütlü siyasete yaptığı müdahalenin, İslamcılık gibi zaten kültürel donanımını koruyarak gelen bir hareketi değil, referanslarını doğrudan politik kutuplaşmalardan türetmeyen yeni toplumsal hareketlerin önünü de açtığını gözlemledik (Çiğdem 2004:30).

12 Eylül yönetiminin neredeyse bir din devrimi yaptığına ilişkin abartılı eleştiriler bir yana bırakılırsa asıl köktenci eleştiri bizzat Kemalist yaklaşımlar tarafından seslendirilmiştir. Bu yaklaşımlar, Kemalist bir söylemi ardına alan yönetimin nasıl olup da İslamcı yayılmaya fırsat verebilecek kararlar alabildiğinin altını çizmekte ısrarlı olmuşlardır. Sol yaklaşımlar da rejimin kol-kanat gerdiğini düşündükleri İslami kurumlaşmaların yaratabileceği tehlikelere dikkat çekerek, sorunu Kemalist jargon içinde aşmayı önermişlerdir. Bu bağlamda İslamcı eleştiriler ise rejimin İslam vurgusunu bir manipülasyon stratejisi olarak algılamışlardır. Misyonu 12 Eylül yönetimi tarafından devralınan sağ eğilimlerin yaklaşımı ise bir eleştirel söyleme sahip çıkmamıştır (Subaşı 2005a:111).

Bu dönemde siyaset sahnesinde yeni dinamikler ve söylemler devreye girmiştir. Sol siyaset ve söylemler, bu süreçte fazlasıyla örselenmiş, Sovyetler'in çözülmesiyle dünya çapında yaşanan erozyon da buna eklendiği için, siyaset sahnesinden özellikle ideolojik anlamda, neredeyse tamamen silinmişti. Seksen sonrası gelişen İslamcılığın toplumsal adaletle ilişkin eleştirel vurgusu, sıklıkla bu durumun bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Gerçekten de bu dönemde İslamcılığın ivme kazanmasında **adil düzen** söylemi başta olmak üzere, toplumsal kaygı ve vurgulamaların öne

çıkmasının etkili olduğu söylenebilir. Diğer tarafta İslamcılığın doksanlı yıllara gelindiğinde izlenmeye başlayan yükselişinde en önemli etkenlerden biri merkez sağ siyasetin içine girdiği darboğazdır. Yani Türkiye’de İslamcılık merkez sağa rağmen yükselmiş veya merkez sağı zayıflatmış değil, kısmen merkez sağda meydana gelen kriz nedeniyle yükselişe geçmiştir (Mert 2004:417).

12 Eylül 1980 askeri hareketinden sonra oluşan siyasal yapıda, İslamcılarının adresi bu kez Özal’ın ANAP’ı oldu. Özal’ın Milli Selamet Partisi geçmişi ve ANAP kadrolarında İslamcılara tanıdığı imkânlar şüphesiz bu tercihte önemli bir rol sahibidir. 1980’li yıllarda İslamcılar hem siyasal iktidarda pay sahibi oldular ve hem de toplumsal tabanlarını oldukça önemli ölçüde artıracak imkânlar elde ettiler. Bu dönemde İslamcılar; cemaat, tarikat, parti, vakıf ve dernek adları ile önemli örgütlenmelere ve bunlarla beraber gazete, dergi, özel radyo ve televizyon kanalı gibi kitle iletişim araçlarına sahip oldular. Bu dönemde; İslamcı harekete ivme kazandıran bir başka husus; diğer İslam ülkelerinde İslami hareketlere yönelik baskı ve sindirme hareketleri olmuştur. 1980 yılında Irak’ta rejim muhalifi Şii önder Ayetullah Bakır es Sadr’ın ailesiyle birlikte öldürülmesi; aynı yıllarda Mısır’da Devlet Başkanı Enver Sedat’ın öldürülmesinden mesul tutulan İhvan Hareketi’ne yönelik baskıların arttırılması; 1982 yılında Suriye rejiminin Hama’da Müslümanlara yönelik bir katliama girişmesi; 1991 yılında Cezayir’de seçimlerden birinci parti olarak çıkan İslami Selamet Cephesi’ne yönelik Fransa destekli baskı ve engellemelerin gündeme gelmesi; yine aynı dönemde Tunus’ta En Nahuda Hareketi’ne karşı kanlı bir bastırma hareketine başvurulması gibi olaylar Türkiye’deki İslamcı hareketin gelişmesine ivme kazandırmıştır (Tekin, Akgün 2004:658-659).

Komünizm tehlikesi algılamasının muhafazakârlaştırıcı etkisi en çarpıcı şekilde 12 Eylül 1980 darbesine verilen destekte görülebilir. Kısakürek, darbeyi, bu hareket olmasaydı “devlet olmayacak, millet yerinde kalmayacaktı” diyerek desteklemektedir (Duran 2004:134). 12 Eylül hareketinin aktörlerinin din politikalarının etkileri, günümüzde de varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Türkiye’de 12 Eylül 1980’den beri hızla yaşanan geniş kapsamlı siyasal, kurumsal ve hukuki yapılanmalar bu müdahalenin izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda günümüz İslamcılığının güçlenmesine en ciddi desteğin askerler tarafından sağlandığından, ordunun mezhebi ayrımcılık temelinde Sünni İslam’ın hamiliğine kalkıştığına kadar

bir dizi iddia varlığını hala sürdürmektedir. Bunlara ara dönem rejiminin dini, gerektiği durumlarda kendine muhalif söylemlere karşı bir kalkan olarak kullandığı hatta onu manipüle ettiğine ilişkin iddialar da eklenmektedir (Subaşı 2005a:77).

Ara dönemin din konusundaki politik göstergeleri arasında en dikkat çekici olanı din eğitime ilişkin taleplerin giderek Anayasal bir zorunluluk içinde hayata geçirilmesidir. Esasen dinle kurmayı tasarladığı bağlantıyı koruyabilmesi için yönetimin din eğitimi ağırlıklı ve sürekli bir tema haline dönüştürmesi gerekiyordu. Bu günümüzde de devam eden tartışmalara yol açsa da Konsey'in bu konudaki ısrarlarından vazgeçmesi mümkün görünmemektedir. Bir iddiaya göre askerler daha işin başında bu gereksinimin farkındaydılar ve sorun sadece programın çerçevesiyle sınırlıydı. Bir başka yaklaşıma göre ise askerlerin çizdiği milli birlik konseptindeki din vurgusunun farkına varan kesimler bireysel ya da kurumsal başvurularıyla Konsey üyelerini yönlendirme çabasına girmişlerdi. Örneğin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi daha ihtilalin ilk dönemlerinde düzenlediği bir sempozyumla din eğitiminin neredeyse bütün kurumsal sorunlarına dikkat çekiyor ve zımnen de olsa askeri yöneticilere bu konuda mihmandarlık yapıyordu. Nitekim Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yönetimi, konuyu MGK'nın gündemine taşıyacak bir dizi girişimde de bulunmuştu. Bu bağlamda İlahiyat Fakültesi'nin o tarihlerdeki dekanı Prof. Dr. Hüseyin Atay, din eğitiminin olması gereken nitelik ve amaçlarına ilişkin bir projeyi bizzat Kenan Evren'e ulaştırmayı başarmış, hatta bir de din eğitimi semineri düzenlemiştir (DES'den akt. Subaşı 2005:95). Bu seminerin amaçlarıyla 1982 Anayasası'nın ilgili maddelerinin bir karşılaştırılması bazı ortaklıklara işaret etmesi açısından ilginç veriler ortaya koyabilir (Subaşı 2005a:95-96). Zorunlu din derslerinin okullarda okutulmaya başlanmasıyla birlikte siyasi erk hangi konuların din çerçevesinde okutulacağını belirlemede kolaylıklar sağlamaya başlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı 12 Eylül müdahalesini destekleyen açıklamalar yapmıştır. DİB'in desteğiyle Türk-İslam Sentezi tezi yönetimin dinsel politikalarını ortaya koymakta ciddi destek sağlamıştır.

İslam, devletin kendisinden istediği siyasi kaldıraç olma vazifesini, Anavatan Partisi iktidarı döneminde ziyadesiyle yapmakla kalmamış. Refah Partisi'nin söyleminde siyasallaşarak kendi varlık alanını tesis edebilmiş, kendi kitlesini yaratarak kamusal bir kimlik kazanmakta gecikmemiştir. Dine siyasi olarak

itibarının iade edildiği bu dönemde, ilk kez açıkça İslami bir söyleme sahip olan bir partinin, Refah Partisi'nin önce 1994 yerel seçimlerinde elde ettiği başarının, laik kesimlerde şok etkisi yaratması şaşırtıcıdır. Zira, İslam'ın, devletin talep ettiği birleştiricilik görevini ifa ettiği zaman aralığında dine sunulan olanak ve imtiyazları, İslamcı siyasal düşüncenin de kendi lehine kullanmaktan imtina etmeyeceği açıktır (Kurtoğlu 2004:214).

İslamcılık için toplum ikna ve seferber edilecek ve şefkat gösterilecek bir siyaset nesnesidir. Örneğin Erbakan'a göre, insanları yanlış yola gitmekten alıkoymak, yani mutlak doğruyu temsil eden Milli Görüş'e yönlendirmek en büyük şefkattir. Bu bağlamda Milli Görüş'ün bütün topluma kendi görüşü olarak kazandırılmasında anti-demokratik bir unsur yoktur. Çünkü siyaset, gerçeği bulmuş olan öncü İslamcılarının haklı ve hayırlı olanı halka benimseterek ve onların isteğini ve desteğini elde ederek bunları yürütebilme becerisi olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dindar Müslüman olan model adamı teşvik edecek bir kurumsal düzenleme düşünülür, bana biat etmeyenler kendilerine başka bir din arasın denilerek parti-din eşitliği kurulur ve parti toplumu vahiy ile şekillendirmenin öncü örgütü olarak görülür. Misyon, toplumun taleplerini yansıtan bir mekanizma olmak değil, toplumu ikna etme ve saflara çekmektir. Din bu seferberliğin bir aracıdır. Bu nedenle, ev-iş arasına sıkışmış Müslümanlık değil, hesap gününde Milli görüş yolunda çalıştım cevabını verebilecek Müslümanlık, Allah'ın hoşuna giden ibadet ferdi değil, topludur, ifadesiyle teşvik edilir (Çınar 2004:174).

28 Şubat 1997'den itibaren devlet, Kemalist laiklik makasını raftan indirmiş, 12 Eylül 1980 sonrasında dine tanıdığı tüm imtiyazları geri almış, dinsel oluşumları yakın takibe almak üzere ordu tarafından özel birimler kurulmuş ve milliyetçilik temasına geri dönüş yapılmıştır. RP'nin anayasal ve laikliğe aykırılık gerekçesiyle 1998'de kapatılması, İslamcı kimliğin kamusal görünümüne artık izin verilemeyeceğine işaret etmektedir (Kurtoğlu 2004:215).

2000'li yıllarda İslamcılara baktığımızda ise "Bu dönemin en önemli özelliği kentleşme sürecinin tamamlanması; küresel bir vizyonun İslamcılarının dini ve dünyayı okuma biçimlerini etkilemesi olarak gösterilebilir. Temel argüman politik merkezîyetçilik değil, ancak politik ve kurumsal olanın önemi ve gerekliliği yanında

asıl bireysel tercihler, yeni ve iradi cemaat yapıları, birden fazla kimliğin ifade ve temsiline açık çoğulcu kamusalılık, sivil inisiyatif kullanımı ve buna paralel olarak aşağıdan yukarıya doğru gelişen bir İslamlaşma sürecinin dini hayatın bizzat kendisini ve kendi hatırına bir amaç olarak öne çıkarmasıdır. Etkileyici iki ana faktör, tabii sınırlarına varmakta olan “kentleşme” ile bütün ülkeleri ve kültürel yapıları karşılıklı etkileşimle yüz yüze getiren “küreselleşme” ve Türkiye’nin özelinde AB üyeliği sürecidir (Bulaç 2004:49).

2002 seçim sonuçları göstermiştir ki, devletin aldığı önlemler, köken olarak RP’den gelen, **muhafazakâr demokrasi** olarak adlandırdığı siyasal projesini İslami moralite anlayışı ile besleyerek huzura çıkaran Adalet ve Kalkınma Partisi’nin tek başına iktidarını engelleyememiştir. 28 Şubat 1997 sonrasında, siyaset sahnesinde, İslamcı değil, olsa olsa Müslüman kimliklerle yer alabileceklerini fark eden İslamcı partiler (FP, SP ve AKP) kendileri için tek çıkış yolunun liberalleşmek olduğunu görerek, hızla kabuk değiştirmişler ve yeni misyonlarını, Türkiye’de demokrasi kültürünü geliştirmek olarak belirlemişlerdir (Kurtoğlu 2004:215). İslamcı geçmişe sahip bir hareketten kaynaklanan AKP’nin kendisini muhafazakâr-demokrat olarak nitelendirmesinin 28 Şubat süreciyle daralan siyasal alanda İslamcı siyaset yapmanın imkânsızlığı ve zorluğu ile olan bağlantısından çok erken Cumhuriyet’te İslamcılığın milliyetçi-muhafazakâr ideoloji içerisinde kendisine sığınarak bulmasıyla benzerlik taşıyor olması çarpıcıdır. Türk toplumunun din anlayışını sorunsallaştırma ya da yenileme fikrinin tümüyle terk edildiği ve bazı dini taleplerin kast edildiği muhafazakâr adı, ancak Kemalist rejimin dönüştürülmesini ima eden demokrat eki ile tamamlanmıştır. AKP’nin söyleminde İslamcılıktan geriye, Müslüman bir toplumun Avrupa Birliği’ne üyeliğini bir şekilde meşrulaştıran **İslam medeniyeti** kavramı kalmıştır, bir de İslamcı geçmişe ve türbanlı eşlere sahip kadrolar. Medeniyetçilik damarının ve İslam medeniyeti söyleminin Türk İslamcılığında hâkim konumda olduğu hatırlanacak olursa İslamcı bir dil kaybına İslamcı ethos kaybının eşlik edip etmediği hala netleşmemiştir (Duran 2004:155).

İslamcı entelektüellerin misyonu; toplumda olanı düşünceye, düşüncede olanı siyasete taşımaktır. Bunun örtük ya da açık kabullenimi ayrı bir tartışma konusu. Sorun, İslamcı fikriyatın bu misyonu kolaylaştıracak (hatta gerçekleştirecek) bir formunun bulunmamasıdır. İslamcı siyasetin kendisini bu ilişkiden ya İslamcılık

tanımlamasının dışına çıkarak ya da toplumsal İslamcılığın taleplerini devlete karşı yetim bırakarak kurtarmaya çalışması, sadece İslamcılık için değil, Türkiye için de talihsizliktir. Türkiye, kendi modernleşme çabasıyla, dinselliği bir arada götürme projesini aslında üç yüz yıldır sürdürmektedir. Buna karşılık, birçok Müslüman ülkenin aksine, Türkiye’de dinsellikle toplumun örtüştüğü bir toplumsal varoluştan söz edilemez; arada başka katmanlardan, tortulardan söz etmek gerekecektir ve bu yüzden dinsellik diğer toplumsal oluşumlar karşısında, diğer Müslüman toplumlara mukayeseli olarak, daha çekiniktir. Bunun sebebi sadece Türkiye’nin yaşadığı laik geçmiş olamaz. Fakat bütün bu farklılıklara rağmen, toplumun devlet tarafından, devletin de askeri ve bürokratik bir güç tarafından çevrilmesi ve bu fiili durumun, ideolojik hegemonya ve diğer toplumsal/siyasal güçlerin baskılanmasıyla pekiştirilmesi olgusu ortaktır ve bu yakın tarihte çok belirleyici bir ortaklık olmuştur (Çiğdem 2004:32-33).

İslamcılığın var olan toplumsal gerçekliği dikkate almayan popülist söylemi ve siyasal tarzı hem anti-demokratiktir hem de bir karşı-toplumsal mühendislik projesini önerir. Buna göre, eğer Kemalist devlet uyguladığı toplumsal mühendislik projesi ile Batılı bir model adam inşa etmeyi hedeflemişse, İslamcılığın kontrolü altında aynı devlet, yeni ideolojisine de uygun olarak, başka bir model adam (Milli Görüşçü Müslüman) inşa etmeye çalışacaktır. Çünkü dindar ya da erdemli insanlar olmadan, demokrasinin hak etmeyen insanların seçilmesine/yönetimine yol açacağı ve insanların kamuya karşı görevlerini ve sorumluluklarını yerine getiremeyeceği düşünülür. İslamcılıkta erdemli insanın inşa edilmesi ise **laik** müfredatı İslamileştirebilecek, siyasal topluluğun düzenli ve istikrarlı olması için İslam’ın faydalı unsurlarından yararlanabilecek erdemli (Milli Görüşçü) insanların yönetimini gerektirir. Bu nedenle, “devletin düzeni kısmen de olsa din kurallarına dayandırılmaz” ifadesi çok müsamahasız, ateist bir görüş olarak yansıtılır. Bu yaklaşım Batılılaşmayı bir sorun, İslam medeniyetine dönüşü ise çözüm olarak gören otantik modernleşme arayışı çizgisinin devamı niteliğindedir. Ne var ki, tıpkı Kemalizm’de olduğu gibi, toplum, devletin ideolojisine göre şekillendirilecek bir hamurdan veya bir yönetim nesnesinden başka bir şey değildir. Zira Kemalizm ve İslamcılık her şeyden çok toplumu siyasetin nesnesi konumuna koymaları ve kendilerini bu milletin özgü/gerçek iradesi olarak tanımlamaları noktasında

birleşmektedirler. Bu bağlamda, İslamcılığı Müslüman toplumun uyanışı olarak tanımlamak pek doğru olmayacaktır: çünkü İslamcılık ve heterojen toplumun geniş kesimleri arasında da bir çatışma vardır. Diğer bir deyişle, İslamcılık sadece **laiklik** devletle değil, toplumla da çatışmaktadır. Bu nedenle de 28 Şubat sürecinin laik rejimin tehdit altında olduğu iddiasını fiili olarak meşrulaştırmıştır (Çınar 2004: 175-176).

Var olan toplumu olduğu gibi tanımayan, bir tür karşı-sosyal mühendislik projesi öneren ve toplumu siyasetin nesnesi olarak gören İslamcılık için, toplumu kontrol etmek/şekillendirmek üzere kurulmuş olan mevcut yapıyı korumak işlevseldir. Dolayısıyla İslamcılık, Kemalist devletin yarı demokratik kurumsal yapısına muhalefet etmez. Diğer bir deyişle İslamcılık, devletin toplumla kurduğu ilişkinin laik-Batıcı içeriğine karşı çıkarken, onun yarı demokratik, gayri çoğulcu biçimini korur. Eğer Kemalist devlet, dini kontrol ederek onun toplumsal rolünü sıralamakta ve gayri liberal bir laiklik politikası uygulamakta ise, aynı kontrol İslamcılık tarafından bu kez de gayri liberal bir İslamileştirmeyi teşvik etmek ve İslam'ın toplumsal rolünü arttırmak için devam ettirilecektir. Her iki alternatif için de dini ihtiyaçları karşılamak devletin görevidir ve dini ihtiyaçların nasıl karşılanacağına devlet karar verir. İslamcılık ve Kemalizm, toplumu, siyaset üstü bir zeminde bütünleşmiş homojenlik olarak tanımlarlar. Söz konusu homojenliğin içeriği ve laiklik derecesi farklı olabilir, ancak siyaset üstü konumu değişmez. Bu nedenle, her iki alternatif de siyaseti toplumdaki farklı çıkarların çatıştığı ve uzlaştığı ve toplumsal entegrasyonu sağlayan, bütünleştirici bir faaliyet olarak görmezler. Her ne kadar erdem anlayışları farklı da olsa gerek Kemalizm ve gerekse İslamcılık siyasal faaliyetin sadece erdemlilerin hakkı olduğunu düşünür. Bu durum ise, toplumun nesnelleşmesine ve kaçınılmaz olarak gerçekleşecek olan siyasal sorgulamaların gayri meşrulaştırılmasına, kutuplaştırıcı bir ikilik içinde kategorize edilmesine ve bastırılmasına yol açar, ki bu modernleşmeyi, özgürleşmeyi ve toplumsal bütünleşmeyi zorlaştıran bir durumdur (Çınar 2004:176). Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu aklının, hafızası ve tahayyülü olmayan pozitivist akıl oluşu; pozitivist epistemolojinin siyasal düzeydeki ifadesi olan pozitivist-otoriteriyazmin kurucular tarafından yönetim ideolojisi olarak benimsenmesi; askeri otoritenin siyasal erki; sekülerleşmenin Kemalist laiklik ideolojisine tahvil edilmesi; ve de bizzat Kemalist

laiklik ideolojisinin kendisi; bütün bunlar, İslam'ın bir kültür olarak varlığını sona erdiremediği gibi, İslam'ın siyasal dilinin canlanmasına, başka bir ifadeyle, İslam'ın siyasallaşmasına katkıda bulunmuştur. Kurtuluş yıllarında, Kemalist devrimlerin ezici yaptırım gücüne rağmen, halkın tanıdığı tek yaşam formu olarak varlığını koruyan İslam, çok partili döneme geçildiğinde halkın devletin uygulamaları karşısındaki hoşnutsuzluklarını kendisi vasıtasıyla ifade edebildiği tek kültür dili olarak, siyasal alana taşınmıştır. Din dilini kullanmanın siyasal muhalefeti güçlendirerek iktidara taşınmasından, dinsel siyasetin devletin bizzat kendisi tarafından kullanıldığı döneme kadar uzanan süreç içinde İslam, kendi siyasal dilini yeniden canlandırmış ve bizzat pozitivist-otoriter yönetim ideolojisinin marifeti ile siyasallaşmıştır (Kurtoglu 2004:215).

Aydın'ın (2000:141) dediği gibi; dindar dini ve ahlaki değerleri ılımlı, hoşgörülü ve makul bir tarzda siyasal alana taşınmalıdır. Dine inanmayanları veya başka din mensuplarını rahatsız etmemelidir. Dini ve ahlaki değerleri siyasal alanda görmek isteyen samimi bir dindar siyasetçinin dinden bahsetmesine dahi gerek yoktur. Bugün Batı ülkelerinde siyasal faaliyette bulunan "Hristiyan Demokratlar"ın genelde böyle bir din-siyaset ilişkisi anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Bu partilerin programlarında dini değerlerin siyaseti yönlendirmede ılık tutması gereği açıkça yer almaktadır; ama onlar hiçbir bir teokrasiden, din devletinden söz etmez. Burada önemli olan, dinin devlet olma arzusu veya talebi değil; dindarın dindar olarak, siyaset yapma mekânına sahip olmasıdır. Kendine özgü durumu dikkatten uzak tutulmamak şartıyla, benzer bir tutum İslam-siyaset ilişkisi konusunda da düşünülebilir. Bu, bizi "Müslüman Demokrat" sözünün ne ölçüde anlamlı olup olmadığı konusuna getirmektedir.

1.4. TÜRK MODERNLEŞMESİ

Modernlik terimine çok farklı anlamlar yüklenilmektedir. Modernliğin kökenine ya da onu dönemselleştirmeye dair önemli tartışmalar entelektüel dünyada hala vardır. Bazı düşünürler modernliğin başlangıcını Amerika'nın keşfine, Rönesans ve Reform hareketlerine bağlarken, bazıları da modernliğin İtalya'da inşa edildiğine inanmaktadırlar. Bazıları da modernitenin tarihini ulusal devletlerin doğması,

kapitalist pazarların ortaya çıkmasına ve burjuvazinin doğuşuna bağlamaktadırlar. Bu başlık altında modernliğin ne zaman veya nerede başladığı tartışmasına girmeden modernlik kavramından ne anlamamız gerektiği ve ülkemize yansımaları üzerine durulacaktır.

Modernite kavramı, her türlü kutsiyetten arındırılmış bir bakış açısını merkeze alan, pozitif akla kurucu bir rol yükleyen, bu bağlamda dünyayı anlamlandırmada aklı, bilimi temel ve vazgeçilmez başvuru kaynakları olarak gören bir dünyayı tarif eder. Söz konusu dünyanın dayandığı göstergeler en genelde, pozitif akıl, birey-özne, sekülerleşme, merkezi (ulus) devlet ve sanayileşmedir (Şen 2012:14). Modernliğin savunucuları olan Durkheim, Simmel ve Parsons gibi sosyologlara göre modernlik bireyselleşmenin, akılcılaşmanın, farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, sözleşmeye dayalı ilişkilerin, bilimsel bilginin, endüstriyalizmin, kapitalizmin ve teknolojinin başat olduğu bir yaşam şeklidir (Kızılçelik 2000:153). Modernizm, sahip olduğu özellikleri, durağan bir yapıdan sanayileşmeye geçişi, bilginin rolünün artışı, formel ilişkiler, teknolojinin gelişmesi ve yayılması gibi durumlar ile paralellik göstermektedir.

Kesintisiz bir süreç olan modernleşme, sürekli değişim ve araçlarda yenilenme üzerine kurulmuştur (Bulaç 2012:254). Modernleşme kavramı, genelde tarihsel olarak geleneğe dayalı toplumsal ve siyasal değer ve ilkelerin yerine modern ölçütlerin geçişini ifade eder. Bu ifadede yer alan modern ölçütlerden kasıt, demokrasi, istikrar, meşruluk, katılım, mobilizasyon, kurumlaşma, eşitlik, yetenek, farklılaşma, bütünleşme, rasyonelleşme, bürokratlaşma, adalet ve hürriyet gibi değerlerdir (Çetin 2007:23). Modernleşmiş toplumlarda farklılaşma ve merkezileşme süreçleri yaşanır. Toplumların farklılaşma ve merkezileşme süreci feodalizmin çöküşü ile başlamış, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasal hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları da kapsamıştır. Bu gelişme esnasında, toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, öte yandan yeni gruplar doğmuş, toplumun fonksiyonları birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Bu ayrılmanın sonucunda ortaya çıkan kopuklukları dolduracak yeni yapılar gelişmiştir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçalarının birbirine bağlanmasını sağlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu modernleşmenin özellikle de bu bölümünde, tümü ortaya çıkaran

bağlayıcı yapılar kurma noktasında sıkıntı çekmiştir. Oysa bu bağlantı olmadan toplumsal seferberlik oluşamaz (Mardin 2013b:25-26). Türk modernleşme örneğinde, modernleşmenin nasıllığı, niceliğini masnetmiş durumdadır. Bu yüzden, gelenekten moderne geçiş yönetiminin ne olduğu, geçişin kendisinden daha önemli bir sorun olmuştur. Çünkü, modernleşme ölçütlerinin toplumsal kabul görmesi, halkın sürece katılım oranı, modernleşmenin asli değerlerinden olan bütünleşme, demokrasi, kurumlaşma, rasyonelleşme gibi olgular doğrudan yöntemle ilgili değerlerdir (Çetin 2007:24).

Modernleşme sosyal tabakaların, üretim şeklinin, siyasal sistemin, sosyal örgütlenmenin modern değerler etrafında düzenlenmesi anlamına gelir. Sözü edilen düzenlenme tümünden bir değişimdir ve kendinden önceki dönemden kopuş ile ifade edilebilecek türden bir başkalaşmayı içerir. *Kopuş* kavramı ise modern düşüncenin merkezi kavramlarından biri olmaktadır. Modern düşünce, çoğu zaman kendisinden önceki bir dönemden köklü bir biçimde ayrılma iddiasında bulunur. Bu ayrılma aslında bir başlangıç noktasıdır. Bu nedenle söz konusu kavram, özellikle modernliğe devrimle ulaşmaya çalışan toplumlarda, modern öncesi dönem olarak varsayılan geçmişten, hızlı bir biçimde uzaklaşma amacına epistemolojik olarak hizmet eder. Bu çerçevede hem kültürel hem de siyasi ideolojik bir anlam kazanır (Şen 2012:19). Modernliğin sonucunda yeni bir yaşam tarzı ortaya çıkar. Bu yeni yaşam tarzı bizi geleneksel toplumsal düzen türlerinden eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarır. Modernliğin getirdiği dönüşümler hem yaygınlık hem yoğunluk açısından önceki dönemlere özgü değişim biçimlerinin çoğundan daha etkili olur. Modernite projesi özelde Batı genelde diğer toplumlar için dört temel devrime dayanmaktadır: Bilimsel Devrim, Siyasal Devrim, Kültürel Devrim ve Endüstriyel Devrim (Giddens 1992:12-25).

Modernleşme sürecinin tarihsel olarak Rönesans'tan sonra Aydınlanma ile başladığı kabul edilmektedir. 17 ve 18. Yüzyılları kapsayan Aydınlanma çağı boyunca kilisenin insana ve topluma yaptığı baskıya karşı felsefi ve zihni tepkiler, akıl ve toplumun özgürleşmesine giden yolu açmıştır. 19. Yüzyılda pozitivist bilim anlayışının başarılarının da desteğiyle sanayi devriminin ortaya çıkması ve Batı'nın ekonomik gücünün artması, yeni bir dünya modelinin oluşumunu hızlandırmıştır. Batı'nın kendi geçmişine karşı bu eleştirel yaklaşımı, fikri ve siyasi geleneğe karşı

oluşu da diğer toplumlara nitelik farkı gözetmeksizin örnek olarak sunulmuştur. Dolayısıyla modernizm kavramı; yeni bir bilim anlayışı, yeni bir siyasal düzen, yeni bir iktisadi düşünce yapısı ve yeni bir ahlak anlayışını ortaya koymakta ve Batı toplumlarının yaşadıkları *doğal* bir süreci tanımlamaktadır. Modern olanın Batı dışı toplumlar tarafından talep edilmesiyle birlikte modernleşme kavramı ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda bu kavram ulaşılmak istenen sonuca göre *doğal olmayan* bir süreci zorunlu kılmaktadır. Kendiliğinden bir süreç olmaması nedeniyle de yeni bir itici gücü gerektirmektedir. Geleneksel bir yapı içerisinde varlığını sürdüren toplumun çoğunluğunun modernleşme süreci için itici bir güç olmamamsı, sürece yeterli katkıyı vermemesi; bu tip toplumlarda yol gösterici liderlere, tek parti örgütlenmesine ve siyasal iktidara daha fazla görev düştüğünün deterministik bir gerekçelendirmesini ortaya çıkarmıştır (Çetin 2007:24). Başta belirli toplumlarda görülse de modernleşme, zamanla ve derece derece tüm dünyayı, toplumları saran evrensel bir sosyolojik süreç olarak yaşanmıştır. Zamanımızda modernleşme, bütün farklı toplumları adeta aynı hedef etrafında toplayıp sonuçta onların bir birlerine benzemelerine yol açmış durumdadır. Böylece dünyada bir ilk yaşanmakta ve evrensel boyutta ortak standartlar (insan hakları gibi) oluşmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen bu kavramın analizinde ve içinin doldurulmasında bazı farklılıkların olduğu gerçeğini kabul etmek gereği vardır. Çünkü sosyologlara ve toplumlara göre algılama farklılıkları vardır. Bu durum çeşitli modernleşme kuramlarının ortaya çıkmasına da neden olmuştur (Yaka 2011:270).

Toplumların sınıfsal ve tarihsel olarak farklı yapılara sahip olmalarından dolayı modernleşme her ülkede aynı içerikte ve yoğunlukta yaşanmamıştır. Modernleşme ilk olarak Avrupa’da ve en yalın gelişimini, devlet müdahalesinin olmadığı, Sanayi Devrimi’nin yaşandığı İngiltere’de yaşamıştır. Burjuva sınıfının işçi sınıfıyla uzlaşıp feodaliteye son vermesi sonucunda 18. Yüzyılda Fransa’da gelişmeye başlamıştır. İtalya, Japonya, Almanya ve Rusya’da devletin gücüyle modernleşme hareketleri başlamıştır. Türkiye’de ise modernleşme hareketi siyasal bir çerçevede devlet merkezli olarak gelişmiştir. Modernleşme hareketinde devletin başrol oynamasından dolayı ülkemizde liberal değerler hedeflenen düzeye ulaşamamıştır. Türkiye’nin toplumsal dinamiklerinin el vermemesinden dolayı

modernleşme hareketi devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı modernleşme bir projeye dönüştürülerek hayta geçirilmeye çalışılmıştır.

Bir toplumun modernleşme sürecine katılması ve bu süreci yaşama şekli, söz konusu toplumun sosyal ve siyasal kurumlarının yapısıyla ilgilidir. Sosyal ve siyasal kurumların toplumdan topluma farklılık göstermesinden dolayı farklı modernleşme deneyimlerinin oluşmasına yol açmıştır. Bu nedenle modernleşme ile sosyal yapı arasında tek taraflı bir ilişki var olmayıp, birbirlerini çeşitli düzeylerde etkileyen karşılıklı ilişkiler vardır. Bu açıdan farklı toplum biçimlerinden bahsedilebileceği gibi farklı modernleşme biçimlerinden de bahsedilebilir. Başka bir ifadeyle tek bir modernleşme teorisinden bahsetmek veya ondan ısrarcı olmak yanlıştır. Bu nedenlerden dolayı sosyal bilimlerde farklı modernleşme teorileri ortaya çıkmıştır.

Modernleşme konusunda ileri sürülen teorilerin başında klasik modernleşme teorileri gelmektedir. Klasik modernleşme anlayışında model Batı'dır. Bu anlayış modernleşmeyi Batı'nın bazı seçilmiş somut kuramlarını ve yaşam biçimlerini benimsemek olarak kabul eder. Bu görüşe göre modernleşme, 17. Yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da (bilhassa İngiltere ve Kuzey Amerika) ortaya çıkmaya başlayan sosyal, ekonomik ve siyasal kurumlaşma biçimleridir. Burada modernleşme Batılılaşma ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu anlayışa göre modern olmayan toplumlar aynı bugünkü modern toplumların modernleşme süreçlerinden geçecekler ve zorunlu olarak modern toplumların sahip oldukları ekonomik, sosyal, siyasal ve idari yapılarına ulaşacaklardır. Bu anlayışa göre söz konusu modernleşme süreci, normatif bir biçimde ortaya konmuş, başka bir ifadeyle tanımlanan modernleşme sürecinin kesinlikle benimsenmesi gerektiği ileri sürülmüştür (Heper'den akt. Yaka, 2012:293).

Klasik modernleşme teorisi Avrupa-merkezli bir özelliğe sahip olarak, Batı dışı toplumlar adına, kategorik ilerleme aşamaları oluşturmuş ve sözü edilen ilerleme aşamalarında onlara özellikle *gelişmiş-geri kalmış*, *ileri-geri* ikiliğinde bir yer tayin etmiştir. Bu sınıflamayı bilimsel teori ile besleyip ve de meşrulaştırıp söz konusu sınıflamaya evrensel bir geçerlilik atfeden söz konusu modernleşme teorisi, uzun bir dönem Batı dışı toplumlarda da rağbet görmüş, bu toplumların siyasal iktidarları tarafından benimsenmiş ve bir model olarak uygulanmaya sokulmuştur. Modernlik

bu bağlamda ideolojik bir özellik kazanmıştır. Batı'nın medeni olmayan toplumlar olarak tanımladığı Batı dışı toplumları modernleştirme başka bir ifadeyle medenileştirme, bu bağlamda sömürgeleştirme girişimine, epistemolojik ve siyasi açıdan meşruiyet kazandırmasında etkili olmuştur. Başta antropoloji ve sosyoloji olmak üzere sosyal bilimler, söz konusu ideolojinin teorik arka planını oluşturan verileri oryantalist bir bakış açısıyla *ilkel, medeni; geri kalmış, gelişmiş; Batılı, Batılı olmayan* gibi kavramsallaştırmalar yaparak bunları bilimsel argümanlar olarak ileri sürmüştür (Şen 2012:22-23). Klasik modernleşme modeli, ekonomik, siyasal ve düşünsel bakımdan tümüyle Batı güdümünde, onun egemenliğine başta boyun eğen bir gelişme sürecini zorunlu kılmaktadır (Yaka 2012:294).

Klasik modernleşme modeli II. Dünya Savaşı'ndan sonra etkinliğini yitirmeye başlamıştır. Bundaki en büyük etken Batı toplumlarının Batı dışı toplumlara kendilerini takip etmeleri sonucunda onların da kendileri gibi modernleşecekleri yönündeki vaatleri tutmamıştır.

Orta Doğu İslam ülkeleri, Türkiye ve Kuzey Afrika ülkeleri (Fas, Tunus) 19 ve 20. Yüzyıllarda klasik modernleşme modelinin yaygın ve yoğun olarak uygulandığı bir bölge olmuştur. Özellikle 19. Yüzyılda Batı'nın değerlerine ve kurumlarına göre oluşan bu modernleşme uygulamalarına karşı tepkiler, reaksiyonlar ortaya çıkmıştır. İslam ülkelerinde bazen milliyetçilikten, bazen İslamcılıktan beslenen dolayısıyla Batı kaynaklı modernleşmeyi eleştiren aydınlar olmuştur. Bunlardan Afgani, Abduh zikredilebilir. Bunlar modernleşmeye taraftar olan, ancak Avrupa kaynaklı böyle bir modernleşmenin de kendi toplumları ve İslamiyet açısından değerlendirilmesini, daha doğrusu zaman içinde İslamiyet'in etkileyerek oluşturduğu sosyal, siyasal ve kültürel değerlerin, düşünce sisteminin yeniden yorumlanmasını istemişlerdir. Klasik modernleşme anlayışı, birçok sosyal kurumun bir başka sosyal ortama aktarılması ile bu yeni ortamda aynı sosyal sürecin başlatılamayacağı, beklenen sonuçların yaratılamayacağı gerçeğini gözden kaçırdığı için, özellikle az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerle ilgili olarak yeni anlayışlar, modeller geliştirme zorunluluğunu gerektirmiştir (Yaka 2011:296-299). Özellikle 1980'lerin sonundan itibaren post-modernizmin de etkisiyle yeni kuramlar oluşturulmuştur. Bu yeni kuramcıların başını Francis Fukuyama ve Samuel Huntington çekmektedir. Bu kuramcılara göre gerek ekonomik, gerek siyasi ve gerek

ideolojik olarak yeni bir döneme girilmiştir. Bu yeni dönemde liberalizm ve liberalizmin değerleri hâkim olacaktır.

Yeni modernleşme teorilerinde ideolojilerin sonun geldiği vurgusu heyecan yaratmıştır. Nitekim yeni modernleşme teorilerinin önemli simalarından olan Fukuyama'ya göre Tarihe baktığımızda, genellikle savaşların ideolojik sebeplerle ya da hegemonya tesisine yönelik olarak iyi detaylandırılıp, iyi nitelenmiş hedeflere ulaşmak üzere, iyi organize olmuş toplumlar tarafından gerçekleştirildiğini görürüz. Yani, savaşlar insanlığın birikimini tahrip ve hatta imha etmelerine rağmen medenî toplumların bir özelliğidir. Savaşlar anayasal hukuk devleti geleneği, seçme-seçilme hakkının yaygınlaşması ve ekonomik modernleşme gibi medeniyeti yükselten sonuçlara da yol açmışlardır. Günümüzde yaşadığımız şiddet, bildiğimiz savaşlardan daha farklı özelliklere sahiptir. Bu şiddet, iyi organize olmuş devletler tarafından değil, çok zayıf bir örgütlenmeye sahip, ne için şiddet uyguladıklarını bile formüle edemeyecek çeteler, küçük gruplar hatta bazen münferit şahıslar tarafından yürütülmektedir (Fukuyama 2001:198). Dolayısıyla ideolojilerin belirleyiciliğinin sonu gelmiştir. Dünyanın yeni düzeninde ideolojiler arasında meydana gelen savaşlar artık yeni bir boyut kazanmışlardır. Huntington göre Benim faraziyem şudur ki, bu yenedünyada mücadelenin esas kaynağı öncelikle ideolojik ve ekonomik olmayacak. Beşeriyet arasındaki büyük bölünmeler ve hâkim mücadele kaynağı kültürel olacak. Milli devletler dünyadaki hâdiselerin yine en güçlü aktörleri olacak fakat global politikanın asıl mücadeleleri farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında meydana gelecek. Medeniyetlerin çatışması global politikaya hâkim olacak. Medeniyetler arasındaki fay hatları geleceğin muhabere hatlarını teşkil edecek (Huntington 2001:21).

Fukuyama ve Huntington'un tezlerini merkeze alan yeni modernleşme teorisi, toplumların birbirlerinden yapı ve kültür bakımından farklı oldukları düşüncesini hareket noktası olarak kabul etmişlerdir. Söz konusu teori, medeniyetler arasında gerek tarihsel gerek kültürel nedenlerle oluşan farklılıkları, özsel farklılıklar olarak tanımlayarak, bu farklılıkları söz edilen medeniyetler arasındaki çatışmanın temeline yerleştirmiştir. Buradan hareketle medeniyetler arası savaş ideolojik savaşların yerine ikame etmiştir. Başka bir ifadeyle kültürlerin temsil ettiği medeniyetlerin bir araya gelmezliğini, bahsedilen medeniyetlerin özsel farklılıklarında arayan bu

modernleşme teorisi, esas olarak medeniyetleri Batı ve geri kalanlar şeklinde formüle etmiştir (Şen 2012:26). Batı medeniyeti burada modern kültürü temsil etmektedir. Buradaki amaç Batı medeniyeti diğer medeniyetlerden, Batı dışı medeniyetlerden, muhafaza etmektir.

Özellikle küreselleşme ile birlikte rağbet gören yeni modernleşme teorisi, medeniyetlerin farklılığı ve uzlaşmazlığı ilkesinden hareket etmektedir. Sözü edilen ilke, bir medeniyeti meydana getiren, onun içeriğini büyük ölçüde tayin eden unsurun, söz konusu medeniyette içkin bir öz olarak bulunduğu, bu özün tarih tarafından sürekli bir biçimde yeniden üretildiği ve başka türlü olmasına izin verilmediği düşüncesine dayanmaktadır. Medeniyetler arası fay hatlarının özellikle dinler tarafından belirlendiğini iddia eden bahsi geçen teori, toplumların ve insanların yaşamlarını tümüyle tarihin yönlendirdiği varsayımına dayanmakta, kültür ve toplumların tarihe yaptıkları etkileri sıfırlamaktadır (Şen 2012:27). Başka bir ifadeyle, bu teoriye göre farklı düzeylerdeki medeniyetler birbirleriyle ilişki kuramazlar ve kültürel alanda birbirlerini etkilemezler. Bu teoriye göre bir medeniyetin belirleyicisi tarih ve kendisine ait olan kültürüdür. Bu teoriyi savunanlara göre İslam ülkelerinin modernleşmesi çok zor bir ihtimaldir. Onlara göre İslam ülkeleri uzun süre İslam'ın etkisinde kalmışlardır ve bunun neticesinde İslam'ın değerlerini içselleştirmişlerdir. Bu ülkeler hem Batı medeniyetinin değerlerini hem de İslam'ın değerleri bir arada barındıramayacaklarına göre bu ülkeler Batı'nın sahip olduğu modernleşme değerlerine asla ulaşamayacaklardır.

Yeni modernleşme teorisyenlerinin yukarıdaki değerlendirmesine şu itiraz getirilebilir: medeniyetler aynı derecede olmasa da birbirlerinden etkilenme ve etkileme ihtimali daima vardır. Bu yüzden bir medeniyetin sadece kendi tarihinden ve kültüründen beslendiği iddia edilemez.

Modernleşme kuramını içeriden eleştiren düşünürler, en temelde, evrimciliğin hem katı hem de yeni formlarına, kültürel faktörlerin yalnızca modernleşme sürecini aksatan yönleri itibarıyla gündeme getirilmesine, toplumları belli işlevsel zorunluluklara tabi sistemler olarak değerlendiren yapısal işlevselci çizgiye ve modernleşme süreçlerinin gelenek-modernlik sorunsalı ile sınırlandırılmasına itiraz etmişlerdir. Bu kuramcılar, farklı modernleşme deneyimlerinin önemi üzerinde

durmuşlar ve kültürel faktörlerin modernleşmenin önünü açıcı yanlarının da bulunabileceğini dile getirmişlerdir (Altun 2005:113). Burada modernleşmenin dinamik bir süreç olduğu ve bu süreci analitik bir yaklaşımla ele almanın daha doğru ve gerçekçi olacağı düşüncesi benimsenmektedir. Böylece modernleşme, az gelişmiş ülkeler açısından yeniden değerlendirilme fırsatı bulmuştur (Yaka 2011:299).

Levy'e göre, modern toplumlarda görülen nitelikler, modern olmayan toplumlarda modernleşmek için gerekli ön koşullar olmayabilir. Bir toplumun modernleşmesi için, modernleşmiş toplumlardaki aynı kalıpları gerçekleştirmesi gerektiği söylenemez. Sonradan modernleşmeye başlayan ülkelerdeki modernleşme için gerekli olmuş olan ön koşullar aynı olmayabilir. Örneğin İngiltere'nin modernleşmesi sırasında hükümet kontrolünün gevşetilmesi bir ön koşul olduğu halde sonradan modernleşenler için merkezi hükümetin kontrolünü arttırması bir ön koşul olmuştur. Yani sonradan modernleşmeye başlayan bir grup toplum için gerekli ön koşullar, başka bir grup toplum için gerekli olan ön koşulların aynı olmayabilir (Kongar 2004:233). Levy, modernleşmeyi görelî bir kavram olarak ele almaktadır. Modernleşme sürecinde her ülkenin farklı bir konumu olabileceği görüşü ile, katı modernleşme anlayışlarını sarsmıştır. Bu görüşe göre, her ülke, kendi tercihlerini kendince belirleyerek, modernleşme sürecine katılabilir (Cırhinlioğlu 1999:55).

Eisenstadt'a göre, nasıl ki modern toplumsal düzen sosyolojinin ortaya çıkışından önce bir rol oynamışsa, buna benzer bir biçimde modernleşme de, artık sosyolojinin en önemli araştırma nesnelerinden bir haline gelmiştir. Buradan hareketle Eisenstadt, modernleşme konusuna yoğun bir ilgi duyar ve Batı Avrupa ve Amerika dışındaki toplumların modernleşme süreçlerini ele alırken, bir yandan modernliğin niteliklerini açığa çıkarmaya, bir diğer yandan da modernleşmekte olan toplumların bu süreci yaşayış biçimlerini ve bu süreç dolayısıyla karşılaştıkları sorunları anlamaya çalışır. Modernleşme sürecinin beraberinde getirdiği toplumsal değişmelerin toplum tarafından özümsebilmesinin bu toplumlarda işleyen kurumsal yapılar geliştirmeye bağlı bulunduğunu ve bunun da kültürel yapı ile çok yakından ilişkili olduğunu öne süren Eisenstadt, bu iddiasından hareketle Batı dışındaki modernleşme süreçlerini değerlendirir (Altun 2005:103). Eisenstadt'a göre, modern toplumlar, toplumsal hareketliliğin yaşandığı ve yüksek derecede farklılaşmış bir toplumsal yapının egemen olduğu toplumlardır. Yüksek derecede

farklılaşmış yapı, örfi temelden bağımsızlaşmış toplumsal kaynaklar, toplumsal örgütlenmenin çeşitlenmesi ve uzmanlaşması, geleneksel olmayan, ulusal ve hatta uluslararası grup kimlikleri, başlıca kurumsal alanların tümünde uzmanlaşmış roller ve daha geniş ölçekli düzenleyici mekanizmalar modernleşmenin en temel yapısal nitelikleri olarak karşımıza çıkar.

Eisenstadt'a göre, **ekonomik alanda modernleşmek için**; ileri teknolojiye dayalı endüstriyel sistemin gelişmesi, ekonomik rollerin artan oranda uzmanlaşması ve üretim, tüketim ve pazarlama gibi alanların ayrışması gerekir. **Siyasal alanda modernleşme**, merkezi, yasal ve idari düzenin kökleşmesi, potansiyel iktidarın geniş gruplar arasında bölüştürülmesi ve geleneksel meşruiyet tarzlarının ideolojik ve kurumsal sorumluluklarla yer değiştirmesi ile ayırt edilebilir. Siyasal modernleşmenin merkezi problemi, herhangi bir sistemin değişim taleplerini karşılayabilme, siyaset yapma tarzları itibariyle gerçekleşecek değişimleri içselleştirebilme ve bu anlamda oluşacak yeni biçimler karşısında sistemin devamlılığını sağlayabilmektir. Modern bir siyasal kimliğin inşası ise, siyasal ve ulusal kimliği, siyasal mücadele biçimlerini, meşruiyet ortamını ve yönetici seçkinleri niteleyen ortak sembollerin tesis edilmesine bağlı bir süreçtir. **Kültürel alandaki modernleşme**, kendisini din, felsefe ve bilim gibi başlıca kültürel ve değer sistemlerinin temel bileşenlerinin ayrışması, okuma yazma oranının artması ve seküler eğitimin yaygınlaşması, son olarak da entelektüel düzeyde kurumsal bir sistemin inşası ile gösterir. Eisenstadt'a göre, bu gelişmeler medyatik iletişimin yaygınlaşmasıyla çok yakından ilişkilidir. Modernleşmenin bu alanların tümünden birden, eşgüdümlü bir biçimde gerçekleşeceğini düşünmek yanıltıcıdır. Örneğin birçok yeni ulus, siyasal modernleşme süreçlerine yoğun olarak tanıklık etseler de, ekonomik anlamda modernleşmeyi yeterince başaramamaktadırlar (Altun 2005:105-106).

Eisenstadt'ın modernlik çözümlemesinin merkezinde, değişim problemi yer almaktadır. Eisenstadt, en temelde, toplumların geçirdikleri üç türlü değişimden bahseder: bütünsel, marjinal ve uzlaşmacı değişim. Bütünsel değişimler, başkaldırı ve ya darbelerden sonra, mevcut sistemin yapısı değiştirilmek zorunda kaldığında ortaya çıkar. Marjinal değişimler daha az maliyetlidir ve bünyesinde mevcut düzenin görünümüne yönelik saldırıları barındırır. Uzlaşmacı değişim ise, sistemin temel

normlarını ve sembollerini etkilemeksizin bir dizi yeniliğin ortaya çıkmasına imkan tanır. Eisentadt'a göre, farklılaşmış siyasi bir yapının ortaya çıkışı, daha uyumlu geleneksel toplumu parçalar. Daha bütünleşmiş bir düzenin ortaya çıkışı modern devletin ortaya çıkışı ile mümkün olur. Modern devlete kaynaklık eden dinamizm ise, bütünsel değişim sonucunda açığa çıkmıştır (Altun 2005:111).

Bellah modernliği siyasi ya da ekonomik bir sistem olarak değil, modernliği bir zihniyet biçimi olarak ele alır. Modernleşme sürecinde kültürel faktörlerin önemine dikkati çeker. Bellah, modernleşme kültür ilişkisini çözümlerken gelişmekte olan ülkelerde dinin araçsallığına dikkat çekmektedir. Bellah modernleşme sürecine muhatap olan ülkeler arasında Japonya ve Türkiye'yi örnek olarak ele almaktadır. Bu çalışmada dinin ne kadar işlevsel olabileceğini tartışır. Bellah Japonya'nın modernleşme serüveninde olumlu bir rol oynadığını belirtirken, Türkiye'de dinin modernleşme sürecinin hızlandırılmasına katkı sağlayamadığını ifade etmektedir. Bellah'a göre Türk modernleşmesi, toplum genelinde meşruiyet kazanmış bir ideoloji üretmemiştir. Bunun nedeni, tahrip edilen geleneksel yapıların sunduğu kültürel temelin Türk modernleştirici elitlerince yok sayılmasıdır.

Bendix ise, sosyal yapı, ideoloji ve endüstrileşme arasındaki ilişkileri tarihsel bir zeminde ve karşılaştırmalı bir tutumla ele alır. Bu çerçevede Bendix, özellikle Rus medeniyeti ve Anglo-Amerikan medeniyeti arasındaki kültürel farklılıkları tespiti yönelmektedir. Ona göre, modernlik ve evrensellik durumları, tümüyle geleneğin karşısında yer almamaktadır. Gelenek ve modernlik bütünüyle birbirlerini dışlamak zorunda değildirler. Örneğin, modern toplumsal yapılar içerisinde de geleneksel unsurlar varlıklarını sürdürebilirler. Ya da bunun tam tersi bir durum açığa çıkabilir (Altun 2005:121). Bendix, uluslararası mevcut durumda hareketle, Batı dışı dünyanın gelişmesinin en önemli kaynaklarından birinin, Üçüncü Dünya hükümetlerinin doğru davranarak toplumsal yapılarını değişim yönünde harekete geçirebilmeleri olduğunu belirtir.

Modernleşme kuramları, azgelişmiş ya da gelişmekte olan toplumların geleneksel toplumlar olduklarını ileri sürmektedirler. Birleştikleri nokta ise modernleşmenin ancak ve ancak geleneksel özelliklerin/değerlerin terk edilmesiyle ulaşabileceğine inanmış olmalarıdır. Doğal olarak, terk edilecek geleneksel

değerlerin yerine konacak yeni gelenek ve değerlere ihtiyaç vardır. Modernleşme kuramcılarına göre bu değerler Batı'nın son birkaç yüz yıl boyunca yaratmış olduğu değerlerdir. Gelişmiş toplumlar azgelişmiş veya gelişmekte olan toplumlara geleneklerini tamamen terk etmeyi tavsiye etmektedirler. Modernleşme kuramcılarının iddialarının tersine, geleneksel değerler bir anda yok olup, yerlerini modern değerlere terk etmemektedirler. Aslında modern değerlerle geleneksel değerler bir arada bulunabilirler. Binlerce yıldır varlıklarını sürdüren toplumlarda geleneklerin hepsinin modernliğe aykırı olacağını düşünmek, pek de mantıksal değildir. Bazı toplumlarda, geleneksel kültürün modernleşmeyi kolaylaştırıcı bir rol oynayabileceği kendiliğinden açıktır (Japonya'da olduğu gibi) (Cirinlioğlu 1999:90-99).

Yukarıda modernleşmenin doğal olarak yaşandığı ülkelerde, sözü edilen sürecin kapitalizmin ve ardından burjuvazi sınıfının ortaya çıkması, adı geçen sınıfın feodalizmi ortadan kaldırması ve toplumu modern tahayyülle yeniden şekillendirmesi gibi evreleri takip ettiği belirtilmiştir. Bu noktada siyasal modernleşmenin yaşandığı ülkelerde bahsedilen sınıfın mevcut olmayışı veya modernleşmeyi hayata geçirecek yeterli güce sahip olmaması, modernleşmenin sosyal gelişmelerin doğal bir sonucu olarak yaşanmamasına, bu süreçte sınıfların yerine devletin ve yöneticilerin birer aktör olarak devreye girmelerine neden olmuştur. Söz konusu aktörlerin temel amaçları toplumu ne pahasına olursa olsun modernleştirmek olmuştur. Sosyal şartların amaçlanan modernleştirme hareketine yeterli derecede (bazen de hiç) hazır olmamamsı, bu bağlamda özellikle de egemenliğin buna direnmesi, adı geçen aktörlerin zora başvurmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla siyasal modernleşmenin yaşandığı ülkelerde, adları baskıcı yöneticilere çıkan kişiler ve otoriter yöntemler öne çıkmıştır (Emerson'dan Akt. Şen 2012:35).

Buraya kadarki tartışmalardan hareketle, modernleşme sürecinde geçirdiği evreler ve modernleşmede rol oynayan aktörler göz önüne alındığında, Türk modernleşmesi, kelimenin en geniş anlamıyla siyasal modernleşme olarak tanımlanabilir. Bu demektir ki Türk modernleşmesi sosyal tarihin ve sınıfsal mücadelelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmamış, bu bağlamda (sosyo-ekonomik dinamiklerin etkisiyle) bir sınıf hareketinin öncülüğünde gelişen, sosyal bir tabana

yaslanan özellikte olmamış, aksine devlet eliyle gerçekleştirilen bir proje olarak şekillenmiştir. Bunun bir uzantısı olarak Türkiye’de düşünsel yaşam ve siyasal ideolojiler genel olarak sınıfsal içeriklerinden arındırılmıştır. Yani köklü bir düşünsel geleneği olan sosyalizmden ziyade dayanışmayı temel alan solidarizm, aynı şekilde burjuvaziden ziyade kapitalizm benimsenmiştir (Şen, 2012:36). Devletin, geleneksel olarak büyük bir rol oynadığı cumhuriyet modernleşmesinde devletçilik ilkesi, devletin modernleşmeyi kendi eliyle her alanda gerçekleştirme istekliliğinin ürünü olarak modernleşme krizlerinin derinleşmesine katkıda bulunmuştur. Ulus devlet ve ulusal egemenlik teorilerinin klasik yorumundan kaynaklı olarak devletçilik Türkiye’de “devletin sarsılmaz otoritesi aracılığıyla” toplumun, ekonominin ve siyasanın düzenlenmesini öngörmektedir. Devletçilik, bu çerçevede merkezi devlet otoritesi, toplumsal düzen ve disiplin temaları üzerine kurulu bir ideolojik anlam içerir. Bu ideolojinin hedeflediği toplumsal yapı güvenlik, huzur, istikrar, devletin ve milletin birliği ilkelerine dayanmaktadır. Klasik egemenlik kurgulamasındaki ulus devletin “güçlü devlet” ile örtüştürülmesi sonucu “muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak” ülküsü, ulusal egemenlik ve ulusal güvenlik vurgusuna paralel olarak güce yönelik bir arayışı ifade etmektedir. Türk modernleşmesinin amaçsal merkezinde “güçlü devlet” ilkesi vardır. “Güçlü devlet” teorisi doğal olarak da devletin güçlendirilmesi süreci Cumhuriyet Türkiye’sinin kuruluş ve gelişme aşamalarında son derece önemli bir ilke olmuştur (Çetin 2007:36).

Türk modernleşmesi, devleti kurtarmaya yönelik bir teknik olarak kavranmış, modernizm projesi de bu ihtiyaca uygun kavramlar yoluyla inşa edilmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı, devleti yönetenler, Türk modernleşmesini Batı’yı birçok alanda taklit ederek geliştirilmeye çalışmışlardır. Müslüman dünyadaki devletlerin yapısal evrimi, hem İslam’ı hem siyaseti kapsamıştır. Siyasal sistemler, on dokuzuncu yüzyılın başında Mısır’da Mehmet Ali Paşa ve Birinci Dünya Savaşı’nı izleyen yıllarda Türkiye’de Mustafa Kemal Atatürk gibi reformcu yöneticiler tarafından dönüştürülmüştür. Yerleşik kurumlar değiştirilmiş ve reformcular bilinçli değişim programları uygulamışlardır. Çoğunlukla batılılaşma olarak görülen modernleşme süreçleri ile çoğunlukla anti-modern olmasa bile pre-modern güçler olarak görülen İslam’ı temsil eden unsurlar arasında açık bir gerilim oluşmuştur. Muhafazakârlık ve gelenekçilik İslam’la, uyum ve modernleştirici

reform, laiklik ve modern batı perspektifleriyle özdeşleştirilmiştir. Aktivist dinsel uyanış hareketleri, çoğunlukla, modernleşme süreçlerini yavaşlatma çabaları ve modernlik karşıtları olarak görüldüler (Esposito, Voll 2012:11).

Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme hareketlerinin ne zaman başladığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler içinde ortak olan nokta Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafi konum itibarıyla Batı ile sürekli iç içe olmuş olmasıdır. Ortak coğrafyadan dolayı Osmanlı İmparatorluğu Batı medeniyetinden etkilenmiştir, aynı zamanda bugünkü Batı medeniyetinin oluşmasında önemli katkıları da olmuştur. On sekizinci yüzyıla kadar Osmanlı İmparatorluğu, özellikle de askeri alanda, Batı karşısında üstün idi. Ancak on sekizinci yüzyılda bu durum tersine dönmeye başladı. Batı bu dönemde teknik alanda Osmanlı'nın önüne geçti. Osmanlı devlet adamları da devletin içinde bulunduğu bu durumdan kurtarmak için çareler aramaya başladılar. Bu çarelerin başında da Batı'nın kurumlarını alma fikri öne çıktı. Teknik bakımdan kendisinden üstün olan Batıyı takip etmeye başlamasıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme hareketleri başlamış oldu. Karpat'ın ifadesiyle; Osmanlı Devleti, on sekizinci yüzyılda kendi tarihi ve kültürel çerçevesi içinde bazı askeri modernleşme teşebbüslerinde bulunduktan sonra, yüzyılın sonunda Avrupa'yı model alarak, siyasi, kültürel ve idari değişimleri ön plana almıştır. Bu kararı III. Selim ve onun himayesinde Avrupa kültürünün büyük tesiri altında kalan Osmanlı bürokrasisi içinde ıslahatçı olarak tanınan küçük bir grup vermiştir. Üst yapıyı değiştirmek suretiyle III. Selim zamanında başlayan bu tarz modernleşme, II. Mahmud'un hükümdarlığı süresince de devam etmiştir. Avrupa'yı model alarak girişilen ıslahatçılık, böylece en üst kademedeki, bizzat devletin temsilcisi olan sultan tarafından başlatılmıştır (Karpat 2013a:15).

Meşhur *devleti kurtarma* çabalarının ya da *yenilik* hareketlerinin başlangıçta padişah'tan gelmesi normaldi. Çünkü temel üretim araçlarının sahibi padişah'tı. Mevcut olanı savunma, önce padişah için amaç olacaktı. Yenilik hareketleri, toplum açısından, üretim güçlerinde kapitalist bir gelişmeye bağlı olarak büyüyen yeni bir *iç sınıf* olmaksızın getirilmiştir. İmparatorlukta temel çelişki, padişah ile reaya arasında olmakla beraber, kısmen padişahın rütbe verdiği yönetici zabıt, bürokrat ya da kapıkulu taifesi ile reaya arasında gözükmiştir. Bu hal bürokratların politik güce, bir sınıfa dayanmaksızın açıkça el açtıkları dönemlerde daha belirli olmuştur. Buna

rağmen sömürülen reayadan bilinçli bir sınıf hareketi, koşullar mevcut olmadığı için gelmemiştir (Küçükömer 2014:65-66). Osmanlı modernleşmesi, o toplumdaki kurumların, bireylerin değişmesini ve nihayet toplumsal ve siyasal örgütlenmenin odağı olan devletin yapısını da kapsamıştır. Tanzimat dönemi olaylarının bugün halen yoğun bir şekilde tartışılıyor olması bundandır (Ortaylı 2000:14).

Modernleşme, temelde Avrupa'nın iktisadi, askeri, siyasi gücüne karşı koymak ve bu sayede ülkenin siyasi hürriyetini, sosyal ve kültürel benliğini koruyarak devamlılığını sağlamak için başvurulmuş bir yoldur. Daha başlangıçta "modernleşme" adı altında toplanan sosyal, ekonomik, siyasi değişimlerin takip edeceği iki ana yol belirmiş bulunmaktaydı. Birinci yol, Avrupa'ya iktisadi ve askeri üstünlüğü sağlayan teknolojiyi ve onun getirdiği teşkilatı kabullenerek, siyasi, kültürel ve sosyal değişimlere ikinci derecede önem vermektir. Kültürel, siyasi ve sosyal gelişmelerin, belli bir süre içinde, kendiliğinden teknolojik değişimlere ayak uydurmaları tabii idi. İkinci yol, teknoloji ve teknolojinin bağlı olduğu maddi faktörleri bir yana bırakıp, Avrupa'nın siyasi teşkilatına, düşüncesine ve yaşam biçimine öncelik vererek bunları modernleşmenin ilk şartı yapmaktır. Nitekim Japonya, birinci yolu takip ederek 20-30 sene içinde iktisadi ve askeri bakımdan Avrupa seviyesine çıkabilmiştir. Mısır'da Mehmet Ali Paşa, 1810'dan sonra Japonya'ya benzer bir yol takip ederek, 20 yıl içinde oldukça modern bir ekonominin temelini kurmuş ve modern bir ordu yetiştirmişti (Karpas 2013a:14-15). Osmanlı Devleti ilk askeri modernleşme teşebbüslerine kendi iç dinamiklerinden hareketle başlamıştır. Ancak bu teşebbüsler yetersiz kaldığından dolayı Avrupa model olarak alınmaya başlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığının bütün nedeni sanayi devrimini gerçekleştirememesinde yatar. Osmanlı devletinde, sanayileşememenin sonucu, hem Batı devletlerindeki parlamenter rejimi sağlam temellere oturtan çatışan sınıfların belirlediği bir toplumsal düzen gelişmemiş, hem de Batı'da sanayileşme sonucu oluşan bir burjuva sınıfı ve kültürü Osmanlı devletinde gerçekleştirilememiş, tam tersi olarak kadercil ve geleneksel bir kültür yapısı varlığını sürdürmüştür. Osmanlı Devleti'nde bütün üretim araçlarının ve bütün üretim ilişkilerinin devletin sınırları denetimi altında olması, bütün ekonomik alanlarda kapital birikimi engellemiş ve bunun sonucu olarak da sanayi devrimi gerçekleştirilememiş ve bir burjuva sınıfı doğmamıştır (Yücekök 1971:29-36).

İslami inancın kökünde bir Tanrı'ya inanmak vardır. Bu inanç, ayrıca kıyamete ve ahirete olan inancı da beraberinde getirmektedir. Allah'ın insanoğlunun varlığının temeli olduğu inancı Kur'an'da değişmez ve ebedi ifade olarak ifade edilen evrensel, ruhsal ve ahlaki değerlerdir. Bu değerlere ve pratiklere olan bağlılığı, kurallar ve ibadetler İslami hayatı oluşturmaktadır. İslamiyet'in tüm insan davranış bilimlerine ışık tutmasından dolayı siyaset ve yönetim, ekonomi ve kültür gibi unsurlar onun değerler sisteminden ayrı tutulmaması İslam'ı Batı'dan ayıran şeydir. Aydınlanma sonrası Batı medeniyetinde –pratikten daha çok teoride- din, devlet ve siyasetten ayrılmıştır. Toplumun sekülerleşmesi anlamına gelen dinin kamu alanındaki gerileyişi, değerler konusunda göreceli bir anlayış da getirmiştir. Yine de bu toplumdaki kesin kuralların olmadığı anlamına gelmez. Bu standart kuralların dini bir kaynaktan bilinçli olarak türetilmediği anlamına gelmektedir (Muzaffar 2006:101).

İslam toplumlarında devlet, toplumun siyasi ve manevi ifadesi ve dini emirlerin yerine getirilmesine nezaret eden bir teşkilat olduğu için Avrupa devletlerinden çok farklı bir benliğe sahiptir. Bu benlik ve görevler gereğince, İslam'da, devleti toplumdan ayırmaya imkan olmadığı gibi devlet adına toplumun görevlerine yerine getiren idareciler ve bu arada sultanlar da kendiliğinden büyük yetkiye ve dolayısıyla saygı ve nüfuza sahip olmuşlardır. Temel prensip din olduğu için halk ancak dini vecibeleri yerine getirmediği durumlarda idarecilerin emirlerine uymayabilirlerdi. III. Selim'in ve II. Mahmud'un giriştikleri ıslahat hareketleri, aslında siyasi ve kültürel bir modernleşme olduğu için daha başlangıçta devlet ile toplumu, hali mümkün olmayan bir kültürel çelişkiye itmiş oluyordu. Nitekim İslam devlet felsefesine, teşkilatına ve akidelerine göre yetiştirmiş, kendine has bir sosyal ve kültürel benliğe sahip olan Osmanlı toplumu, girişilen ıslahatın bunlardan tamamen farklı olan Avrupa müesseseleri ve devlet felsefesiyle bağdaşması için ister istemez bazı hususiyetlerden fedakarlık yapmak zorunda kalmıştır. Aslında sorun, şu veya bu usulün ve müessesenin Avrupa'dan maddi olarak alınması değil, bu hareketin altında yatan düşünce ve gerekçe, yani Avrupa medeniyetini kendi medeniyetinden üstün görmeydi. Bu arada sultan ve onun etrafında bulunan ıslahatçı idari sınıf, dine bağlı kaldıklarını, buna karşılık yaptıkları ıslahatın devleti kurtaracağına samimiyetle inanıyorlardı. Bu kişiler, her ne kadar kendi görüşlerini

kabul etmeyenleri cahillikle itham etseler de, kendileri de giriştikleri ıslahatçılığın felsefi ve siyasi manasını asla tam olarak anlayamamışlardır. Bu da modernleşme stratejisinin yanlış seçilmiş olmasından ileri gelmektedir. Ruhunda Avrupalılaşmayı ideal bir gaye edinen bu çeşit bir modernleşme anlayışının, kısa bir süre içinde kolaylıkla hal yoluna koyabilecekleri birtakım meseleleri bir yana bırakarak ikinci derecede ehemmiyeti olan konulara eğilmesi, toplum içinde kendi kültürlerinden yabancılaşıma tehlikesini ortaya çıkarmıştır (Karpas 2013a:16).

Modernleşme, Osmanlı İmparatorluğu'nda salt değişen dış dünyanın zorlamasıyla meydana gelmemiştir. Çağdaş tarihçilerimizin bolca başvurduğu, dış zorlama unsuru için ileri sürülen kanıtlar, daha çok imparatorluğun siyasetine yön verdiğini iddia eden megaloman diplomatların hatıralarıdır. Bunlar, büyük olayları ve tarihleri oluşumları değerlendirirken başvurmak için önemli olsa bile çok yetersiz kalan, bazen de yanıltan tarih belgeleridir (Ortaylı 2000:1425). Osmanlı'daki sosyo-kültürel-ekonomik yapı iç dinamiklerin etkisiyle dönüşüme maruz kalmıştır. Muazzam Avrupa etkisinin bu dönüşümü hızlandırması onun başlangıcından uzun zaman sonrasıdır. Hasan Kafi Bosnevi'nin *Usul al-hikem fi nizam ül-alem* 'de ve daha sonra 1630'da Koçi Bey'in *Risale* 'sinde de belirttiği üzere, daha on altıncı yüzyılın sonu ile on yedinci yüzyılın başında, yani daha gücünün doruğundayken, Osmanlı İmparatorluğu ciddi sosyal çalkantılarla karşı karşıya kalmıştır (Karpas 2010:18).

Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyo-ekonomik alandaki değişim dört tabaka bağlamında gerçekleşmiştir. Başlangıçta değişim bu tabakaların iyi tanımlanmış fonksiyonları etrafında cereyan etmekteydi ve dönüşümü sağlayan güçler sabit olduğu için öngörülebilir nitelikteydi. Ancak yeni değişim güçlerinin sürece eklendiği on altıncı yüzyıldan başlayarak, tüccar ve zanaatkârlardan ve gıda üreticilerinden (köylüler ve işçiler) oluşan üçüncü ve dördüncü tabakalar kendilerini geleneksel sosyal düzenin ve öngörülebilir dönüşüm çevriminin dışına çıkarmışlardır. Sonunda bu yapısal değişim birinci ve ikinci tabakaların, yani seyfiye ve kalemiye sınıfının sosyo-ekonomik temellerini yazıflatmış ve kadim siyasal-kültürel fonksiyonlarını yeniden şekillendirmiştir. İşte bu sosyal ortam içinde yeni bir cemaat liderleri grubu ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki dönüşümünü hülasa eden bu grup "ayan"lardır. Ayanların bürokratik düzenle ilişkileri ve çatışan grup ideolojileri Osmanlı toplumunda on

sekizinci yüzyılın bütünü ve on dokuzuncu yüzyılın başında yaşanan iç dönüşümün merkezi dinamiğini oluşturmuştur. Buna karşılık her iki grup da çeşitli yoğunluk derecelerinde ve farklı etkinlik düzeylerinde dış etkilere maruz kalmış ve dışarıdan gelen bu çok yönlü etkilere bağımsız olarak ve çoğu zaman birbirleriyle çatışarak reaksiyon göstermişlerdir. Belli dengelere dayanan Osmanlı siyasal sistemi bu durumla karşı karşıya kalınca çözülmeye başladı ve bu da yeni bir sistem ihtiyacı yaratmıştır. Sistemin bu soruna cevap bulamaması, sosyal yapının kültürel-dinsel temelde siyasal devletlerin kurulmasına yol açacak şekilde bir evrim geçirmesiyle birleşmiş ve devletin sorunun üstesinden gelmek için attığı cesur adımlara rağmen bunlar Osmanlı Devleti'nin dağılmasına sebep olan başlıca faktörler olmuştur. Devletin bu duruma nihai tepkisi III. Selim döneminde merkezileşme yoluyla bütünleşme girişimi şeklinde başladı ve nihayet bir milli Türk devletinin kurulmasıyla sonuçlanmıştır (Karpas 2010:18-19).

Babıali'yi ve Anadolu kıtasını göz önüne alarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Batılılaşma olgusunu ve değişimi kavrayamayız. Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri gereksinimlerini dolayısıyla Avrupa dünyasına, düşünce ve edebiyattan daha önce yaklaşmak zorunlu olduğu açıktır. Askeri reformların sadece kışlayla sınırlı kalmayacağı, daha doğrusu reformun askeri cerrah yetiştirmek için tıp eğitimi, matematik, coğrafya derken sonunda vergilerin düzenli toplanması için maliyeye yansıtacağı açıktır. Çünkü devamlı merkezi bir ordu tutmak demek, modern merkeziyetçi bir sisteme dayalı bir mali idare gerektirir. Nihayet bu gelişmenin yönetimin her kompartımanına ve hukuk alanına sıçrayacağı açıktır. Osmanlı Batılılaşmaya pragmatik bir yaklaşımla girmiştir. Ama bu sürece girince gelişmeler onu bu güne kadar getirmiştir (Ortaylı 2010:24).

Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan modernleşme hareketlerinde kritik bir dönem olarak karşımıza Tanzimat çıkmaktadır. Bu dönemin önemi, Türk modernleşmesinin hukuksal ve siyasal olarak bir fermanla resmîyet kazanmasında, Tanzimat Fermanı ile birlikte ağırlıklı olarak dini referanslara göre düzenlenen hukukun yanında seküler hukukun oluşturulması, iktidarın ve otoritenin kaynağında dönüşümlerin yaşanması Türk modernleşmesi açısından yeni bir döneme girildiğinin en önemli işaretidir (Şen 2012:44).

3 Kasım 1839'da, II. Mahmut'un ölümünden beş ay sonra, Müslüman olan ve olmayan halkların ileri gelenlerinin önünde yeni Padişahın yayınlanan bildirisine *Tanzimat Fermanı* denmiştir. Bunda, Dışişleri Bakanı Mustafa Reşit Paşa'nın daha eski Padişah sağ iken, Avrupa devlet adamlarıyla yaptığı konuşmalardan edindiği bir reform programı ilan ediliyordu (Berkes 1973:187). Osmanlı hükümetinin amacını ifade eden bu hatt-ı hümayun, gerçekte dört temel reform vaadinde bulunuyordu (Zürcher 2013:84):

- 1) Sultanın tebaasının can, namus ve malının güvence altına alınması,
- 2) İltizam sisteminin yerini alacak muntazam bir vergilendirme sistemi,
- 3) Zorunlu askerlik sistemi,
- 4) Hangi dinden olursa olsun bütün tebaa için yasa önünde eşitlik.

Tanzimat Fermanı'yla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman ve Müslüman olmayan bütün halkın yasa önünde eşit olduğunun ilan edilmesinden sonra Müslümanların yüz yıllarca sahip olduğu imtiyazlar ortadan kaldırılıyordu. Böylece Müslümanlar ile Müslüman olmayan halklar arasında eşit temelde kurulmamış olan ilişki değişmiştir. Müslüman olmayan halklarla kurulan ilişki din temelinden ayrılmış ve yeni ilişki dünyevi unsurlarla yani bir sözleşmeye dayandırılmıştır. Başka bir ifadeyle iktidarın kaynağını oluşturan dini ilke değişmiş ve onun yerine seküler değerler yer almaya başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğunda bu ferman ilan edildiğinde Mehmet Ali Paşa Suriye ve Adana'yı işgal etmişti. Diğer yandan da Osmanlı ordusu Nizip'te ağır bir yenilgiye uğramıştı. Böyle sıkıntılı bir ortamda ilan edilen fermanla kişi özgürlüklerine vurgu yapılmakta ve İmparatorluğun Gayrimüslim unsurlarına çeşitli haklar verilmekteydi. Bu sayede Avrupalı devletlerin desteği alınmış oluyordu. Avrupalı devletler de Mehmet Ali Paşa'yı Mısır'a dönme zorunda bırakmışlardı. Tanzimat Fermanı'nın tamamen Avrupa devletlerinin baskısı ve isteği doğrultusunda yayımlandığını söylemek büyük hata olur. Çünkü fermanın temelleri II. Mahmut döneminde atılmıştı.

Tanzimat Fermanı ile birlikte hak kavrayışında büyük bir değişim yaşanmıştır. Bu fermanla birlikte *doğal haklar, insan hakları, mülkiyet halkı ve hürriyet düşüncesi*

gibi dünyevi içeriğe sahip liberal kavramlar gündeme gelmeye başlamıştır. O güne kadar *biz* kavramı ekseninde düşünen Osmanlı entelijensiyası, ilk defa *ben* kavramı etrafında yürütülen tartışmalara tanık olmuştur. Siyasal ve düşünsel zeminini kolektivite üzerinden tesis eden entelijensiya, söz konusu bireysel tasarımı, gerek düşünsel bir zemin olarak gerek siyasi bir proje olarak tehlikeli bulmuştur. Dahası söz konusu durum, hak kavramından ziyade sorumluluk ve ödev kavramıyla yoğrulmuş zihniyetler açısından anlaşılabilir ve kabul edilmez bulunmuştur. Özellikle İslamcılar bu kavramları ilk etapta benimsemekte zorlanmışlar fakat söz konusu kavramları kullanmaktan da geri durmamışlardır. Tanzimat Fermanı'nın getirdiği asıl yenilik seküler içeriklere sahip olan söz konusu kavramların, bu kavramların yön verdiği seküler dünya tasarımlarının, söz konusu tasarımdan hareketle üretilen teorilerin ve ideolojilerin entelijensiyanın gündemine girmesidir. Artık *demokrasi*, *materyalizm*, *Darwinizm*, *ilerleme*, *pozitif akıl* gibi kavramlar Osmanlı entelijensiyası tarafından kullanılmaya başlanmıştır (Şen 2012:46-47). Pozitivizm akli kutsar ve Tanrı kelamından gizli ve insandan bağımsız olan bilgi yerine, akıl ve gözleme dayanan bilgiyi savunur (Şimşek 1997:131). Özellikle de Tanzimat döneminde sosyal ve siyasal alanda laik uygulamalar hayata geçirilmeye başlanmıştır. Bu uygulamalar eğitim, hukuk ve siyasal alanda görülmeye başlanmıştır.

Tanzimat hareketi Türkiye tarihinde toplumu ileriye götüren ve çığır açan bir rol oynamıştır. Tanzimat devri tarihi ne dramatik, ne grotesk ne de mutanttan bir tarihtir, kelimenin tam anlamıyla bir trajedidir. Trajik bir çözülmezliğin içten içe, ağır ağır kaynamasıyla tarihin ilerlediği bir zamandır. Bir toplumun kurumlarıyla, gelenekleriyle, devlet adamlarıyla kaçınılmaz bir yazgıya doğru ilerlediği, karanlığın ve gafletin yanında fazilet ve aydınlığın ortaya çıktığı, çöküşle ilerleyişin boğuştuğu, Osmanlı tarihinin en uzun asrıdır (Ortaylı 2000:31).

Tanzimat Fermanı artıları ve eksileriyle ele aldığımız zaman Türk modernleşmesi açısından son derece önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Islahat Fermanı da en az Tanzimat Fermanı kadar önemli bir yere sahiptir, Türk modernleşmesinde. 1856 yılında yayınlanan Islahat Fermanı, hukuki ve siyasi açıdan Tanzimat Fermanı'nın devamı niteliğindedir. Islahat Fermanı, Osmanlı İmparatorluğunu özellikle de ekonomik alanda etkilemiş ve İmparatorluğun kapitalizme eklemlenmesinde büyük bir önem taşımıştır.

Islahat Fermanı ile başta vergi ve veraset sistemi düzenlenmiş, özel mülkiyet güvence altına alınmıştır. Müslüman kesim, ekonomide daha az yer almaları nedeniyle alınan kararların doğrudan kendilerini ilgilendirmedigine ve azınlıklara yönelik olarak çıkarıldığını düşünmüşlerdir (Şen 2012:48). Gerek Tanzimat Fermanı ve gerekse de Islahat Fermanı Müslüman olmayan halkların gerek siyasi ve de gerek ticari yönden güçlenmelerini sağlarken bu durum Müslümanların tepkisine yol açmıştır.

Tanzimat ve Islahat Fermanları modernleşme kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde Lewis'in değerlendirmesi yerindedir. Ona göre (2013:127); on dokuzuncu yüzyılda Türkiye ya modernleşme ya da mahvolmak durumundaydı; Tanzimatçılar da bütün başarısızlıklarıyla birlikte, daha sonra yapılacak olan daha köklü modernleşme için zorunlu temeli atmışlardır. Hukuki ve idari reformlar çoğu kez yanlış anlaşılmış ve yeteneksizce uygulanmışlardır. Tanzimatçıların bu ekonomik yetersizliklerine rağmen en büyük başarıları eğitimde olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl boyunca kurulan okullarda, yeni bir okumuş elit yavaş yavaş yetişmiştir. Ahlaki açıdan menfaatçiliğe ve kötülüğe yönelenler, hayal kırıklığı yaratanlar çoktu; okullardan yetişen yeni memur sınıfı, çoğu kez bilgisiz, sathi, kötü idi; idare ettiği halktan gittikçe genişleyen bir uçurumla ayrılmıştı. Fakat bu bile, yerlerine geçtiklerinin cahilce kendilerine güveninden daha iyiydi. Artık modern Türkiye'yi yapan büyük sosyal ve siyasal devrimi başaracak bilgi, yetenek ve her şeyin üstünde sorumluluk ve kader duygusuna sahip bir idareci elit yetişmiş bulunuyordu. Bu kadronun Türkiye için değeri, aynı miras ve sorunlarla karşılaşan diğer ülkelerde onun yokluğundan çekilen sıkıntı ve cezalarla göze çarpar bir şekilde doğrulanmıştır.

Yeni Osmanlıların (Genç Osmanlılar) çabalarıyla, baskılarıyla ve Meşrutiyet vaadiyle tahta çıkan II. Abdülhamit padişah olduktan bir süre sonra Meclis-i Mebusan seçimleri yapılmıştır. Böylece devlet, şeklen de olsa, meşruti bir monarşiye geçiyor ve siyasal modernleşme tarihimizde önemli bir aşamaya varılmış oluyordu (Yaka 2011:330). Meclis-i Mebusan'ın açılmasından sonra 1876 yılında Kanun-i Esasi ilan edilmiştir. Kanun-i Esasi hazırlanırken Batı devletlerin anayasalarından da yararlanılmıştır. Meşrutiyet uygulaması çok kısa sürmüştür. 1877 yılında başlayan

Osmanlı-Rus Savaşını bahane eden ve baştan itibaren de Meşrutiyet'e ve parlamentoya karşı olan Sultan Abdülhamit tarafından meclis tatil edilmiştir.

Din, ilk defa bu devirde Osmanlı toplumuna yön veren ideolojik bir temel haline getirilmiştir. Böylece büyük çoğunluğunun Müslümanların teşkil ettikleri imparatorlukta dayanışma ve birlik, İslamiyet üzerine bina edilmekteydi. Padişah, böyle bir politikayı gerçekleştirebilmek için İslam alemine ve bilhassa imparatorluğun bir parçasını teşkil eden Arap dünyasına karşı büyük bir yakınlık göstermiştir. Padişahın Araplara karşı gösterdiği bu yakınlığın başlıca sebebi İngiliz ve Fransızların, Araplar arasında yürüttükleri bölücü propagandayı boşa çıkartmaktır. Abdülhamit'in bu politikasını kendi emellerine karşı büyük bir engel olarak gören büyük devletler, padişahın Panislamist bir siyaset takip ederek dünyada yaşayan bütün Müslümanların başına geçmek istediğini çeşitli, şekillerde etrafa yaymaktaydılar (Karpas 2013a:81). Sultan Abdülhamit halifelik nüfuzunu kullanarak dünyanın neresinde Müslüman varsa onlarla çeşitli derecelerde bağ kurmaya çalışmıştır.

Meşrutiyet uygulaması modernleşme açısından önemli bir yere sahiptir. Nitekim bu uygulama sayesinde siyaset tek kutuplu olmaktan çıkartılmış, tek kişinin egemenliğine dayanan padişahlığın eleştirilebileceği gündeme gelmiştir. İmparatorluğun siyasal gündemine seçim, meclis, anayasa gibi kavramlar girmeye başlamıştır.

Lale Devri'nde başlamış olan ıslahat hareketleri 1877 yılından itibaren kesintiye uğramaya başlamıştır. II. Abdülhamit eğitim, bilim ve teknik açıdan birçok uygulamayı hayata koysa da siyasal açıdan bir istibdat dönemi yaşanmıştır. Sultan Abdülhamit'in siyasi baskılarına rağmen bir muhalefet oluşmaya, liberal, özgürlükçü düşünceler giderek örgütlenmeye başlamıştır. Bu örgütlenmenin sonucunda İttihat ve Terakki Cemiyeti oluşmaya başlamıştır. Jön Türklerle birlikte örgütlü bir muhalefet oluşmuştur. Aydınların ve ordu mensuplarının birlikte uyguladıkları baskıların sonunda sultan Abdülhamit 1908'de Meşrutiyet'i ikinci kez ilan etmek zorunda kaldı. Meclis-i Mebusan yeniden açıldı ve Kanun-i Esasi'de bazı değişiklikler yapılarak yeniden yürürlüğe sokuldu (Yaka 2011:331). Böylece Türkiye için 20. Yüzyıl, 23 Temmuz 1908'de, Sultan Abdülhamit'in otuz yıl önce rafa kaldırdığı

1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe girmesiyle başladı. Çağdaşlar, bu olayın kendi hayatlarını tahminlerinin ötesinde değiştirecek çok önemli bir olay olduğunu anladılar. Dışa kapalı bir toplum, en azından kentlerde ve kasabalarda ansızın dışa açılıyordu. Sansür kaldırıldı ve imparatorluğun bütün cemaatlerini ve çok çeşitli fikirleri temsil eden gazete ve dergiler, coşkulu bir halkın merakını tatmin etmek için piyasaya akıverdi (Ahmad 2014:44). Yeniden seçimler yapıldı, seçimleri İttihat ve Terakki'nin desteklediği adaylar kazındı böylece II. Meşrutiyet vasıtasıyla Jön Türkler iktidarı el geçirmiş oldular.

İttihat ve Terakki Cemiyeti yönetime hâkim olunca iki farklı muhalefet ile karşı karşıya kaldı. Bunlardan birincisi seçimlerde başarısız olan ve kızgınlığı daha da artan Ahrar Fırkası'nın muhalefeti idi. Muhalefet tarafından amansız bir basın kampanyası başlatılmış ve İTC'nin her hareketi ağır bir şekilde eleştirilmeye başlanmıştır. 6 Nisan'da en şiddetli aleyhtarı olan gazetelerden birinin başyazarı olan Hasan Fehmi öldürüldü. İTC'nin karşılarındaki ikinci muhalif grup ise ulema ve tarikat şeyhlerinin alt tabakasından olan muhafazakâr dinci çevrelerden gelmekteydi. Nakşibendi şeyhi Derviş Vahdeti'nin *Volkan* gazetesi etrafında çoktandır faal bir topluluk olan aşırı dinciler, İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nde örgütlenerek, Jön Türklerin politikalarına ve laik yaklaşımlarına karşı büyük çaplı bir propaganda örgütlemişlerdir (Zürcher 2013:149).

Muhalefet gittikçe daha sert tepkiler göstermeye başlamıştır. 12 Nisan 1909 (30 Mart 1328) gecesi başkentte İslam'ın ve şeriatın geri getirilmesi adına silahlı bir ayaklanma başlamıştır. Bu ayaklanma tarihimizde 31 Mart Vakası olarak geçmiştir. 31 Mart Vakası'nda softalar olarak bilinen, garnizon saflarına sızmış az sayıda dini gerici önderlik ediyordu. Bunlar Müslümanların dini yasası olan şeriatın yerine anayasanın geçirildiğini iddia ediyorlardı. Gerçek bu değildi; ancak cahil askerler yakınlarında kurulan ve kendisine Muhammetçi İttihat diyen bir örgütün bu yönde yaptığı propagandayla beslenmişlerdi. Dini semboller ustalıkla manipüle edildi ve bütün yetkileri bir kez daha Sultan'a devretmek amacıyla "Allahsız, ateist ittihatçılar"a saldırmak ve onları devirmek için kullanıldı (Ahmad 2014:49). 31 Mart Vakası dinin siyasal amaçlarla kullanıldığının ne ilk ne son örneği oldu. Ancak, halk dinin siyasetten daha doğrusu siyasetin dinin üzerinden çekilmesi gerektiğini giderek fark etmeye başlamıştır. 31 Mart Vakası dinin siyasal amaçlarla nasıl

sömürülebileceğini her zaman hafızalarda kalmasını sağlayan bir örnek olarak kalmıştır.

31 Mart ayaklanmasının bastırılmasından sonra İttihat ve Terakki iktidarı ele almıştır. Ancak İttihat ve Terakki'nin en etkin olduğu, yani tam anlamıyla iktidar olduğu, dönem 1913-1918 arası dönem olmuştur. 1912'deki Balkan Savaşı sonrasında İttihat ve Terakki bir süreliğine iktidardan uzaklaşmış olsa da 1913 yılında yapılan seçimlerde yeniden iktidar olmayı başarmıştır. Bu dönemde üç isim etki olmuştur. Bu üç isim, Enver, Cemal ve Talat Paşalar, bir nevi askeri bir diktatörlük kurmuşlardır. Bu üçlünün Alman yanlısı tutumundan dolayı Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşına girmiş ve savaşın sonunda tarihin tozlu sayfaları arasındaki yerini almıştır.

II. Meşrutiyet'in siyaset dışı, diğer alanlardaki sorunlarına bakıldığında şu hususlar dikkatleri çekmektedir: Ülkede modernleştirici kadrolar çok eksik ve yetersizdi; bunların çok azı dünyadaki değişmelerin doğrultusunda haberdardı; Batı'daki oluşumları, tarihsel, ekonomik ve sosyal-kültürel açılardan tam olarak kavramış değillerdi. Bu nedenle de önemli yanlışlıklar yapmışlardır. Ancak bütün bunlara rağmen çıkarıcı, para, şan, şöhret düşkünü bir grup hariç tutulursa diğerlerinde ortak olan nota İmparatorluğu bu çöküntüden kurtarma düşüncesi ve kaygısıdır. Bunun yarattığı sorumluluk bilinci, yeniden örgütlenme, toparlanma isteği, heyecan ve ihtiyacı, bazen bilgi yanlışlıklarıyla birleşince, onları çoğu zaman yanlış ve aşırı duygusal tepkilere, çok ciddi yöntem yanlışlıklarına götürmüştür. Bu açıdan çoğu zaman umulan hedeflere ulaşamamış, hatta çok farklı ve beklenmedik sonuçlarla karşılaşmıştır. Ancak bütün bu olumsuzluklara rağmen Cumhuriyet'e kadar ki iki yüzyıllık süre içinde gerek yetişmiş olan bu idealist asker ve sivil kadrolar, gerekse bu gelişmelerin halkın bilincinde yarattığı psiko-sosyal birikimler, tutum ve davranışlar arkasından gelecek Cumhuriyetin daha kolay hazmedilmesini sağlamıştır (Yaka 2011:333). Cumhuriyeti kuran kadronun haliyle Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde yetişmiş olması ve bu gelenek çerçevesinde yetişen birkaç kuşağı psikolojik açıdan çok ağır travmalar yaşadığı bir gerçektir. Bu ağır travmalar yüzünden bu kadrolar bazı durumlarda isabetsiz kararlar vermelerine de neden olmuştur.

Meşrutiyet döneminde kısıtlı da olsa, yaratılan özgürlük ortamında düşünce hayatı açısından çok hareketli günlerin yaşanmasına vesile olmuştur. Bu dönemde her türlü ideolojik ve siyasi anlayış tartışılmıştır. On dokuzuncu yüzyılda Batı'da oluşmuş olan birçok düşünce akımı ve kuramlar birçok temsilci sayesinde İmparatorlukta da izleyiciler bulabilmiştir. Başta Comte, Durkheim ve Le Play olmak üzere birçok Batılı sosyoloğun düşünceleri taraftar bulmuştur. İttihat ve Terakki üzerinde büyük bir etkiye sahip olan Ziya Gökalp sayesinde pozitivizm ve Durkheim sosyolojisi, Prens Sabahattin sayesinde Le Play sosyolojisi popülerlik kazanmıştır. Bu dönemde siyasi hayatta büyük bir etkiye sahip olan pozitivizm Cumhuriyet döneminde de etkili olmuştur. Çok az sayıda takipçileri olsa da sosyalist düşünce de bu dönemde taraftar bulabilmiştir.

1914-1918 yılları arasında yaşanan Birinci Dünya Savaşı Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu getirirken, 1919-1922 yılları arasında yapılan Kurtuluş Savaşı yeni Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunun müjdecisi olmuştur. Bu başlık altında Cumhuriyete bütünsel bir modernleşme olgusu olarak bakılacaktır. Bu olgunun tarihsel boyutuna ve ayrıntılara girilmeyecektir. Modernleşme açısından, Cumhuriyetin neler getirdiği, hangi doğrultuda geliştiği ve bu modernleşmenin temel niteliklerinin neler olduğu ele alınacaktır.

Cumhuriyetin ilanı, yeni ve köklü bir siyasal aşama oluşturmuş olsa da sosyal olgular ve süreçler arasında boşluk yoktur. Dolayısıyla yeni kurulmuş olan Türk devletini Cumhuriyete götüren birikimler ve siyasal hazırlıklar Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. İkinci nokta ise Mustafa Kemal Atatürk'ün dahiyane kişiliğidir. Atatürk'ün Kurtuluş Savaşının baş mimarı olmasından dolayı halkın gözünde ayrı bir yeri vardı. Yeri ve zamanı geldikçe Atatürk, gerekli adımları atmış ve sonunda Cumhuriyeti ilan etmiştir. Cumhuriyet kurulduktan sonra sosyo-ekonomik alanlarda modernleşme reformları başlatılmıştır. Bu reformların başlatılmasında büyük pay Atatürk'e ait olduğu için bu reformlara "Atatürk Devrimleri" demek yanlış olmayacaktır.

30 Ekim 1918'de Mondros Ateşkes Antlaşması imzalandı. Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan sonra, halkların özgürlüğü konusunda gündeme gelen ABD Başkanı Wilson'a atfedilen "Wilson Prensipleri" doğrultusunda, Türk ve Müslüman

nüfusların çoğunluk oluşturduğu coğrafyalarda bir milli devletin kurulmasının beklentisi vardı. Ancak İtilaf Devletleri Wilson Prensiplerini kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayarak İmparatorluğun her köşesini işgal etmeye başlamışlardır. Özellikle de Mondros Ateşkes Antlaşması'nın yedinci ve yirmi dördüncü maddelerini de öne sürerek işgallere meşruiyet kazandırıyorlardı. İmparatorluğu bir Dünya savaşına sokan İttihat ve Terakkinin ileri gelenleri ülkeyi terk etmişlerdi. Sultan Vahdettin Aralık 1918'de meclisi feshetti. Ocak 1920'de seçimler yeniden yapıldı ve Meclis tekrar açıldı. Ancak Mondros Ateşkes Antlaşması gereğince İmparatorluğun kalan topraklarını paylaşılması konusunda İtilaf Devletleri kendi aralarında çıkar çatışmalarına girdiler. Bu durum ülke genelinde de bir hoşnutsuzluğa yol açtı ve Bölgesel Kongreler ve Direniş Hareketleri ortaya çıkmaya başladı. Bu direnişe genel olarak Kuvay-ı Milliye denmiştir. Ülkenin her köşesinde direniş örgütleri kurulmaya başlanmıştır. Doğu Karadeniz'de oluşturulan direniş cemiyetleri ve çeteler arasında çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. Bunun üzerine Damat Ferit Hükümeti o sıralarda İstanbul'da bulunan Mustafa Kemal'i Ordu Müfettişi olarak görevlendirmiş ve bu bölgeye göndermiştir. Mustafa Kemal bölgede asayişi sağlamak için gönderilmişti ancak Mustafa Kemal'in amacı başkaydı. Çünkü o, kurtuluşu halkta görüyordu. Öngördüklerini gerçekleştirmek içinse İstanbul'dan ayrılmalıydı, Anadolu'ya geçmeliydi. Dokuzuncu Ordu Müfettişliğini işte bunu niçin kabul etmiştir.

Mustafa Kemal Samsun'a ayak basar basmaz hemen işi koyulmuş ve valilere telgraflar çekerek işgallerin protesto edilmesini istemiştir. Diğer yandan da Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin kurulmasını teşvik etmiştir. Önce Amasya Bildirgesi'ni yayımlayan Mustafa Kemal, daha sonra Erzurum'da ve sonra da Sivas'ta birer kongre düzenledi. Sivas Kongresinden sonra Anadolu ve Rumeli'deki Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerini birleştirmiştir. Böylece tek bir merkeze bağlanmış olan Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin adı "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti" olmuştur.

19 Mart 1920'de başkent İstanbul'un işgal edilmesinden sonra, Meclis işgal güçleri tarafından dağıtılmış ve bazı Mebuslar tutuklanmıştır. Bunun üzerine Ankara'da bir meclis açıldı. 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi açıldı.

30 Ağustos 1922’de düşmanın yurttan atılmasından sonra Padişah ve ailesi İstanbul’u terk ettiler. 1 Kasım 1922’de saltanat kaldırıldı. Böylece Türkiye’de yeni bir siyasi birliğe doğru önem bir adım atılmıştır.

Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde her türlü siyasi kararları kısa sürede almak, siyasi bütünlüğü koruyup yeni devletin kurulmasını hızlandırmak bakımından yeni bir siyasi ve kurucu parti olarak, 9 Ağustos 1923’te Cumhuriyet Halk Fırkası kurulmuştur. Bu parti uzun süre ülkenin siyasi hayatında ve devrimlerin gerçekleştirilmesinde (bir siyasi parti olarak) en etkili ve tek siyasi aktör olarak rol oynamıştır. 1935 yılında belirlenen altı ilke (Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik ve İnkılapçılık) önce Cumhuriyet Halk Fırkası’nın temel ilkeleri olarak partinin programına konulmuştur. Arkasından 1924 Anayasası’nda 1937’de yapılan bir değişiklik ile Anayasaya girmiş ve böylece Türkiye Cumhuriyeti’nin temel nitelikleri olarak hayata geçirilmiştir. Bunlar aynı zamanda diğer düşünsel ilkelerin yanında (bağımsızlık, akılcılık, bilimin rehberliği) Atatürk Devrimlerinin de temel ilkeleri sayılmış, eğitim öğretimde, siyasi modernleşmede yeni kuşaklara öğretilmiştir. Bu ilke ve kavramlar genellikle “Atatürkçülük” olarak tanımlanıp açıklanmıştır. Dolayısıyla uzun süre Türk modernleşmesinin temel ilkeleri ve özellikleri olarak kalmışlardır (Yaka 2011:360).

Siyasi ve iktisadi bağımsızlığın temeli olan Lozan Antlaşması 24 Kasım 1923’te imzalandı. Bu antlaşmanın sonunda yeni devletin varlığı uluslararası toplum tarafından da onaylanmış oldu. Bu antlaşma aynı zamanda yönetici kadronun bütün enerjisini iç gelişmelere ayırabileceği anlamına da gelmekteydi. Çünkü modernleşme yolunda atılacak olan adımların sürekliliği açısından siyasi istikrar gerekiyordu ve bu siyasi istikrarı sağlayacak olan da bu antlaşmanın sonucuydu. Ülkede laik-yenilikçi grup ile gelenekçi-muhafazakâr gruplar arasındaki kültürel ve siyasi bir mücadele derinleşmeye başlamıştı. Laik-yenilikçi grup 3 Mart 1924’te halifeliliği kaldırarak gelenekçi-muhafazakârlara karşı kesin bir üstünlük kazanmış oluyordu. Halifeliliğin kaldırılmasıyla birlikte iktidarın dinsel niteliği, dinin de iktidar üzerindeki etkisi ortadan kaldırılmış oluyordu.

Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun 20 Nisan 1924’te kabul edilmesiyle birlikte “Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletin” olmuştur. 1924 Anayasası’nda zamanı geldikçe

bazı değişikliklere gidilmiştir: 3 Mart 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edildi. Bu kanun gereğince askeri okullar dışındaki bütün okullar Milli Eğitim Bakanlığına bağlanmıştır. Bu uygulama ile uzun zamandır eğitimde devam eden ikilik ortadan kaldırılmıştır. Medreseler ve benzeri dini eğitim veren kurumlar kapatılmış, onların yerine Batı bilim ve tekniğini esas alan eğitim sistemine geçilmiştir. 25 Kasım 1925'te Şapka Kanunu kabul edildi. 16 Ocak 1926'da modern dünya ile aynı tartı, ölçü, saat, tatil günlerini kabul eden yasa değişikliği yapıldı. 1 Temmuz 1926'da İtalyan Ceza Yasasından esinlenilerek hazırlanan Ceza Yasası yürürlüğe girdi. 22 Nisan 1926'da Borçlar Kanunu TBMM tarafından kabul edildi. 4 Ekim 1926'da İsviçre Medeni Kanunundan esinlenilerek hazırlanan Medeni Kanun yürürlüğe girdi. 1924 Anayasasının kabulü ve yapılan değişiklikler özetle bunlardır. Konunun ayrıntıları ikinci bölümde ele alınacaktır.

1.4.1. Türk Modernleşmesinin Özellikleri ve Sorunları

Türk modernleşmesi taşıdığı nitelikler ve sorunlar bakımından kendine özgü özelliklere sahiptir. Modernleşme konusunda ülkeler arasında bazı ortak noktalar bulunmakla birlikte, ülkelerin geçirdiği farklı değişim ve dönüşümler nedeniyle her ülkede ayrı bir gelişme çizgisi izlenmiştir. Bu açıdan Türk modernleşmesinin en öneli özelliği yönetilen, sömürge halinde olan bir ülke olmayıp, uzun ömürlü büyük bir imparatorluktan ve yöneten bir ülke konumundan modernleşmeye adım adım başlamış olmasıdır. Dolayısıyla Türkiye'nin avantajı, tüm olumsuzluklara rağmen gelişmiş, kökleşmiş, gelenekleri olan idari yapıya, bürokrasiye, köklü bir devlet geleneğine, çok zengin bir tarihsel birikime sahip olmasıdır (Yaka 2011:375). Osmanlı İmparatorluğunda, devleti kurtarma isteğiyle başlatılmış olan askeri modernleşme bu konuda ön hazırlıkların tamamlanmasını sağlamıştır.

Sosyal olayların çok yönlü ve çok faktörlü olmasından dolayı Türk modernleşmesini ele alırken dönemin koşullarını, yönetici kadronun özelliklerini göz önüne alarak iyi veya kötü biçiminde ayrımlar yaparak değil, olumluluk ve olumsuzluk yönleriyle ele almak gerekir.

Yukarıda belirtilen çerçevede Osmanlı-Türk modernleşmesinin öne çıkan özelliklerini ve sorunlarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Türk modernleşmesinin temelleri Osmanlı İmparatorluğuna dayandığından, modernleşme askeri kurumlardan başlamıştır. Bu olgunun temel nedeni, Osmanlının bir imparatorluk olması ve imparatorlukların da zorunlu olarak güçlü bir askeri örgüte, varlığa dayanmasıdır. Osmanlıdaki askeri modernleşmeyi diğer kurumlardaki modernleşme adımları izlemiştir. Dolayısıyla bir imparatorlukta modernleşmeyi askeri kurumlardan başlatmak yanlış bir uygulama değildir (Yaka 2011:385).
2. Batı toplumlarında modernleşme, toplumun iç dinamiklerinin yarattığı ve sivil aktörlerin yönlendirdiği çok boyutlu bir değişim olarak başlamıştır. Ancak Osmanlı-Türk modernleşmesi yönetici elit içindeki dar bir kadronun Batı ile Osmanlı arasındaki güç dengesini yeniden kurma amacıyla yaptığı çalışmalara dayanmaktadır. Bu dar kadronun görüşüne göre, bir toplumda modernleşmeyi gerçekleştirebilecek olan güç toplum adına bu görevi üstlenmiş olan seçkinlerin bilinçli ve kararlı çabaları ile gerçekleştirilebilecektir. Osmanlı-Türk aydınları sorunu bu şekilde ele almış ve kendisini modernleşme dinamiğini faili ve sorumlusu olarak tanıtmıştır.
3. Türk modernleşmesinin temel yanlışlarından biri istenen her değişimin çıkarılan bir yasa, idari bir kararla sağlanmasının mümkün olduğu kanaatinin bulunması, sorunları yasa yapmakla sorunları çözme inancı ve alışkanlığıdır. Gerçekte sosyal değişim olgularının çoğu sonuçta genel olarak bir yasa konusu olur, bir yasaya bağlanır. Modernleşme ile hukuk sistemi arasında önemli bir ilişki vardır. Bu bakımdan modernleşmede idari ve hukuki reformlar önemli bir yer işgal ederler. Ancak değişim özü itibarıyla sosyolojik bir süreçtir. Hukukun bu süreci formel hale getirmesi bir sonuçtur, mevcut olayı düzene sokmak, onu kayda geçirmektir. Değişmeyi başlatıp gerçekleştiren bir toplumsal dinamik olarak sosyolojik süreç yoksa olgunlaşıp işlememişse, devletin yasa çıkarması havada su dövmek olur (Yaka 2011:385).
4. Osmanlı-Türk modernleşmesini değerlendirmeye yönelik ortaya konan yaklaşımlar, bu süreci ve sürece dâhil olan unsurları çözümlerken genellikle geleneksel-modern, gerici-ilerici, yenileşme karşıtı-Batıcı gibi temel “dichotomic” ayrımlar üzerinden temellendirmeye çalışmaktadırlar

(Demirpolat, Akça 2008:120). Ancak bu kısır çatışmaların yerine Batı toplumlarında modernleşmeyi hazırlayan süreçleri, sosyal bilimlerin kavramsal çerçevesiyle ele alıp, düşünmek gerekir. Bu çerçevede, modernleşme; rasyonelleşme, idari yapıda bürokratikleşme, üretimde işbölümü ve endüstrileşme, inanç alanında sekülerizasyon gibi hususları kapsar. Modernleşme bu şekilde ele alındığında mesele Batıyı taklit etme zorunluluğundan uzaklaştırılıp bir tarihsel/toplumsal formasyonun oluşması haline gelir. Böylece kısır tartışmaların yerine tarihsel kategoriye yönelecek politikalar yani modernleşme politikaları ele alınmış olacaktır (Bilgin 2002:67).

5. Modernleşmeyi bir hayat-memat meselesi olarak gören Türk modernleştirici elitleri, bir taraftan modernleşmeyi engellediğini düşündükleri sosyal, siyasal ve kültürel öğeleri toplumdan söküp atmak için topluma müdahale ederken diğer taraftan da bu toplumu kendi idealleri çerçevesinde şekillendirmek ve bu çerçevede onu yeni bir kimlik etrafında bütünleştirmek için toplumla aralarında dikey bir hiyerarşi kurmayı zaruri görmüşlerdir. Böylelikle Osmanlı'dan farklı olarak toplum amorf bir varlık muamelesi görmüş ve kelimenin tam manasıyla nesneleştirilmiştir. Bu itibarla, Osmanlı idari sisteminde merkez-çevre ilişkilerini bir dereceye kadar yumuşatan ve onu yöneten-yönetilen arasında karşılıklı müteakabiliyet ve paternal himaye esaslarına göre şekillendiren ilişkiler, modernleştirme sürecinin başlamasına müteakip merkezin tek taraflı belirleyiciliği istikametinde ilerlemiştir. Bu yüzden modernleştirme hareketlerinden sonra yöneten yönetilenler arasındaki ilişki daha da otoriter bir nitelik kazanmıştır (Nişancı 2002:129).
6. Cumhuriyetle birlikte modernleşmede, tam anlamıyla karizmatik bir lider olan Atatürk faktörünü dikkate almadan hiçbir şeyi tam olarak açıklayamayız. Atatürk, yeni devletin şekillenmesinde, kuramsal temellerinin atılmasında, niteliklerinin belirlenmesinde kesin bir etkisi, yönlendirmesi olmuştur. O, tarihte hiç örneği olmayan “nevi şahsına münhasır” bir cumhuriyet kurmuştur. Topraklarının büyük kısmı Asya’da olan, Müslüman olan ve son dört yüzyılda Halifeliği de şahsında taşıyan padişahlarca yönetilen bir imparatorluktan bir Cumhuriyet doğmuştur. Bu Cumhuriyetin rengi “yeşil”e,

“kızıl”a kayabilirdi, ancak hiç biri olmamıştır çok farklı bir Cumhuriyet ortaya çıkmıştır (Yaka 2011:388). Bu durumun yaşanmasında en büyük pay Mustafa Kemal’e aittir. Dünya liderleri arasında Mustafa Kemal kadar çok yönlü, sosyal yaşamın her alanını kapsayacak derecede modernleştirici bir lider yoktur. Türk modernleşmesini farklı kılan temel unsurların Mustafa Kemal gelmektedir.

7. Gerek Osmanlı İmparatorluğunda gerekse Cumhuriyet Türkiye’inde eğitim başlı başına temel bir modernleşme değişkeni olarak algılanmış, bu kurum yolu ile toplumda kapsamlı dönüşümler sağlanmak istenmiştir. Başka bir ifadeyle eğitime en önemli modernleşme aracı olarak bakılmıştır. Eğitimin toplumsal değişmeyi hızlandıran, kolaylaştıran önemli bir faktör olması açısından bu bakış açısı belli oranda doğrudur. Ancak toplumdaki her türlü değişmeyi eğitime bağlamak, böyle genelleştirilmiş bir yargıda bulunmak da tek yönlü, monist bir açıklama tarzıdır ki, doğru değildir (Yaka 2011:389).
8. Osmanlı İmparatorluğundaki modernleşme hareketlerine yöneltlen en önemli eleştiri, modernleşme hareketlerinin sadece devleti kurtarma planı olarak yönetici sınıf arasında dar bir kadro tarafından yönetiliyor olmasıydı. Belli dönemler ayrıl tutulursa, Cumhuriyet Türkiye’inde de modernleşmedeki temel amaç devleti kurtarmak olmuştur. Birey ve toplum modernleşmeden önce devlet modernleştirilmeye çalışılmıştır. Bireyin ve toplumun kurtuluşu devletin varlığına ve güçlülüğüne bağlanmıştır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğundaki modernleşme hareketlerinin başlatılmasında bazı padişahların bu hareket başında bulunması bundandır.
9. Sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda bazı reformlar yapılırken, ekonomik kurumlar ve toplumsal yapı bu reformları maddi yönden desteklemekten yoksundur. Osmanlı İmparatorluğunda maddi yapının bozulması, Avrupalı devletlerden alınan borçların ödenememesi sonucunda Osmanlı hazinesine el konulması, yine Avrupalı devletlere verilen kapitülasyonlardan dolayı başlatılan modernleşme hareketleri, özellikle de maddi yönden desteklenememesinden dolayı istenilen hedefe ulaşamamıştır. Cumhuriyet Türkiye’si kurulduğunda ağır bedeller ödenerek kurulmuştu. Birinci Dünya Savaşı’nda alınan yenilgi, yeni devletin bir kurtuluş savaşı vermesi ve bunlara

Osmanlı İmparatorluğunun borçlarının da eklenmesiyle maddi olarak yeni devlet çok zayıf kalmıştır. Ağır savaşlardan dolayı zaten yoksul olan halk daha da yoksullaşmıştır. Bu yüzden modernleşmenin aktörü devlet olmuştur. Dolayısıyla Türk modernleşmesi siyasi bir modernleşme olarak vücut bulmuştur.

10. Toplumsal değişimler ilk sosyal kurumlarda başlar. Değişimle birlikte eski kurumlar yavaş yavaş tasfiye edilirken onların yerine yeni kurumlar gelmeye başlar. Ancak Türk modernleşmesinin yukarıdan aşağıya doğru olmasından dolayı ikili yapılar ortaya çıkmıştır. Bu yüzden kurumlar arsında boşluklar meydana gelmiştir. Örneğin eğitim kurumları modernleştirilmiş, ancak o kurumda okuyan çocukların aileleri henüz modernleşmemişlerdir. Bu durum aile kurumu ile eğitim kurumu arasında bazı boşlukların oluşmasına neden olmuştur.
11. Cumhuriyetin bir siyasal rejim olarak padişahlığı reddetmesi ve kendi ilkelerini, kurumlarını oluşturmak istemesi doğaldır. Buradaki sosyolojik sorun aynı radikal ve hızlı değişikliğin toplumun ekonomik ve sosyo-kültürel boyutunda yapılıp yapılamayacağıdır. Cumhuriyet siyasal yapılanmada gösterdiği başarıyı ekonomik alanda gösterememiştir. Bu durum modernleşmedeki bütünlüğü bozmuştur. İmparatorluk döneminden birikmiş olan sosyo-kültürel öğelerden tam olarak ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Her yeni rejim önceki dönemdeki birikimlerden yola çıkılarak oluşturulur. Toplumların yaşamında ne kadar köklü devrimler yapılırsa yapılsın derinlerden gelen ve süreklilik taşıyan sosyal, kültürel izler bulunur. Çağa uymayan davranışlar ayıklanırken, yanlışlar sökülüp atılırken, çağın getirdiği bilim ve teknoloji alınırken dengeler korunmadığından dolayı Cumhuriyet ve ulus devletle örtüşen yeni bir sentez oluşturulamamıştır. Günümüzde artık Cumhuriyet yerleşti, büyük kazanımlar getirdi derken, çok derin kültürel ve kimlik sorunlarıyla karşılaşmaktadır. Bu ölçüde olacağı beklenmeyen karmaşık sosyal sorunlar karşısında adeta bir şok yaşamış ve “Ne oluyoruz, nereye gidiyoruz” diye herkes birbirine sormaya başlamıştır. Cumhuriyetten sonra Anadolu’da sosyal coğrafyanın gerçekçi ve rasyonel bir analizi yapılmamıştır. 80-90 yıl sonra dağ gibi sosyolojik sorunlar karşımızda

görünce son yıllarda el yordamı ile bazı sınırlı anketlerle, nicel araştırmalarla toplumun nabız atışları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Kurulan Cumhuriyetin hangi sosyo-kültürel ve ekonomik yapının üzerine oturduğu veya oturacağı bunca yıl içinde derinliğine araştırılıp düşünülmemiştir. Batı'dan ithal edilen ideolojik kavramlar ve sloganlarla durumun kurtarılacağı, kotarılacağı zannedilmiştir. Bu nedenledir ki, Cumhuriyetten sonra Türk modernleşmesi kendi filozoflarını, yorumcularını yetiştirememiştir (Yaka 2011:394-395).

Osmanlı-Türk modernleşmesinin özelliklerini kısaca bu şekilde ele almak mümkündür. Genel bir değerlendirme yapıldığında karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır; Batının yaşadığı modernleşme bir paradigma değişimidir. Modernleşme ile birlikte Batıda sosyo-ekonomik yapı, dinsel yapı, bilimsel yapı temelden değişmiş ve bu kurumlar arasındaki değişim bir bütünlük içerisinde gerçekleşmiştir. Ancak Türk modernleşmesi bir paradigmadan çok bir eklektik, bir zorunluluk ve devlet kaynaklı pragmatik bir çerçevede bir proje olarak hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Başka bir ifadeyle, Batı modernleşmesi olağan ve doğal bir süreç içerisinde gelişirken, Türk modernleşmesi hızlandırılmış bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışıldığından toplumun çoğu kesimi tarafından anlaşılamamış ve modernleşme hareketlerine kitleler karşı çıkmışlardır.

Modernleşme Batı toplumlarında sosyo-kültürel ve siyasal gelişmelerin ürünüdür. Bu gelişmelerin temelinde birey vardır. Batı dışı toplumlarda ise modernleşme, sosyo-kültürel ve siyasal gelişmelerin ürünü olmayıp gelişmiş Batı toplumlarıyla mücadele edebilmek için siyasi elitlerin elleriyle gerçekleştirilmeye çalışılan bir süreç olarak yaşanmıştır. Bu sürecin aktörü birey olmadığından halka rağmen bir değiştirme sürecine dönüşmüştür. Türk modernleşmesi de dar bir kadro tarafından gerçekleştirildiğinden siyasi bir proje olarak hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Devlet eliyle gerçekleştirilen modernleşmede rasyonalizm ve buna bağlı olarak pozitivizm ön plana çıkar. Pozitivist inanca göre toplumsal olaylar evrensel bir gerçeklik olarak vukuu bulduklarından dolayı Batı modernleşmesi bu yönüyle örnek alınacak ve ulaşılması gereken tek hedeftir. Bu anlayış sonucunda Batı modernleşmesini taklit edenler kendi düşüncelerine meşruluk zemini de bulmuş oluyorlardı. Bu yönüyle modernleşme toplumu kurtaran bir ideolojiye

dönüşmektedir. Bugün hala cumhuriyetin değerleri tartışılıyor olması Türk modernleşmesinin ikircikli yapısından kaynaklanmaktadır. Bu ikircikli yapı yüzünden modernleşmenin evrensel ilkelerinden tavizler verilerek modernleşmeye farklı bir misyon yüklenilmektedir.

Diğer birçok modern toplumda olduğu gibi toplumumuzda da modernleşmek dünyevileşmek olarak ele alınmaktadır. Ancak, toplumumuzda bazı yanlış değerlendirmelerden dolayı modernleşmek Batılılaşma ile özdeşleştirildiğinden toplumumuzun Müslüman kesimleri tarafından bir dış mesele olarak ele alınmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda modernleşme İslam adına değerlendirilmiş ve bu yüzden kimlik sorununu aşamamıştır. Sürekli modernliğin ve İslam'ın kültürel boyutla birbiriyle karşılaştırılmış ve bir üstünlük sağlanmaya çalışılmıştır. Modernleşme Batı kültürünün bir ürünü olarak ele alınırken, İslam yerel kültüre indirgenmiştir. Bu iki düşünce arasında var olan farklı bir bakış açısıyla İslam ve Modernite uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Özellikle siyasal alanda İslam'ın moderniteye karşı olmadığı, asıl karşı olduğu Batı dünyasıdır. Bu farklılığı yaratan ise farklı kültürel özelliklerdir.

Özetle, Batı'da modernleşme, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik temellerden yükselmiştir. Buna karşılık Türkiye'de modernleşme tedrici olarak gelişmemiştir; çünkü modernleşme, Türk dünyasının kendi tarihsel, tecrübe ve kültür geleneğinin ürünü değildir ve aynı zamanda Avrupa ülkeleri tarafından uygulanan sömürgecilik politikaları çerçevesinde Batı dışı dünyada on dokuzuncu yüzyılda ideolojik bir ürün olarak empoze edilmeye çalışılan bir oluşum olarak görülmüştür. Modern değerlerin, laiklik gibi, özellikle İslam ülkelerinde bir mefhuma dönüşmesi ve sistemde tam karşılık bulamamasının sıkıntıları yaşanmaktadır. Günümüz Türkiye'sindeki din-devlet-laiklik tartışmalarının süregelen bir çözümsüzlüğe dönüşmesinin nedeni budur demek yanlış olmayacaktır. Günümüzde hala bu tartışmalar devam etmektedir ve görünen o ki yönünün ve içeriğinin değişme ihtimali varsa da bu tartışmalar uzun bir süre daha devam edecektir.

II. BÖLÜM

CUMHURİYETİN İLK YILLARI ve MİLLÎ ŞEF DÖNEMİNDE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

2.1. CUMHURİYET'E GİDEN YOL: DİRENİŞ HAREKETLERİ ve MUSTAFA KEMAL'İN LİDERLİĞİ ÜSTLENMESİ

Birinci Dünya Savaş'ında İngiltere, Rusya, Fransa ve İtalya'ya karşı savaştan Osmanlı İmparatorluğu yenildi. İtilaf Devletleri kendi aralarında Osmanlı İmparatorluğunun topraklarını harita üzerinde paylaşmaya başladılar. Buna göre: Fransızlara; Mersin, Sivas, Elâzığ, Antakya illerini kapsayan alanları alacaktı. Ayrıca Suriye ve Kuzey Irak'ın koruyuculuğu da Fransızlara verilecekti. İngilizlere; Ürdün, Orta ve Güney Irak bölgeleri verilecekti. Ruslara; Doğu Karadeniz Bölgesi, Doğu Anadolu Bölgesi ve Boğazlar verilecekti. Ege Bölgesi ve Konya-Kayseri'ye kadar uzanan bölge İtalyanlara verilecekti. Geri kalan topraklar ise Türklere verilecekti.

Rusya'nın 1917 yılında savaştan çekilmesiyle birlikte yukarıda belirtilen paylaşımlarda değişimler oldu. Ruslar, Osmanlı üzerindeki bütün iddialarından vazgeçmişti. Bunun üzerine Rusya'ya vadeliden Doğu Anadolu'daki toprak üzerinde İngilizler ve Amerikalılar bir Ermeni ve bir de Kürdistan devletini kurmayı düşündüler. Ayrıca Boğazları ise bir komisyon yönetecekti. Mondros Ateşkes Antlaşması imzalandıktan sonra İtilaf Devletleri bu planlarını hayata geçirmeye başlayacaklardı. Ancak aralarında anlaşmazlıklar ortaya çıkmaya başladı.

Savaş sonunda İngilizler kendi çıkarları doğrultusunda davranmaya başlamışlardır. Batı Anadolu'da güçlü bir İtalya yerine daha zayıf olan Yunanlıları tercih etmek istiyorlardı. Yunanlılar, tarihsel ihtiraslarını ve ülkülerini gerçekleştirmek için İngilizlerin bu isteğini hemen kabul ettiler ve 15 Mayıs 1919 günü İngiliz destekli Yunan donanması İzmir önlerine demir attı. Yunanlı askerler

hemen şehri işgale başladılar. İzmir’de bulunan Rumlar bu işgalleri bir bayram havası içinde kutladılar. Yunanlı askerlerin yaptıkları zulümlere dayanamayan Hasan Tahsin adındaki gazeteci Yunanlı askere ateş etti. Bu ateş Yunanlı askerleri ve onları destekleyen yerli halkın yürüyüşünü durdurmamıştı ancak başlayacak olan Kurtuluş Savaşı’nın ilk kurşunuydu. İzmir’in işgaliyle birlikte Türk Ordusu, istenilen düzeyde olmasa da, direnişe geçmeye başlamıştır. Bu küçük çaplı direniş örgütleri ilerleyen zamanda Kuvayı Milliye hareketini doğuracaktır.

Mondros Ateşkes Antlaşması’nın imzalanmasından sonra Güney Cephesi’nde görevde bulunan Mustafa Kemal İstanbul’a çağırılmıştır. Mustafa Kemal İstanbul’da bulunduğu zaman içinde ülkenin içinde bulunduğu durumun vahametini görmüş ve kurtuluşun bir halk desteğiyle mümkün olabileceğine inanmıştır. Bir halk çocuğu olan Mustafa Kemal, Türk halkının esaret altında yaşayamayacağını çok iyi biliyordu. Düşman işgalinden kurtulmanın fitili İstanbul’dan ateşlenemeyeceğini de görmüştü. Çünkü İstanbul tehdit altındaydı. Bu yüzden Anadolu’ya geçmesi gerekiyordu ve bu yönde çareler aramaya başlamıştır. Bu sıralarda Karadeniz yörelerinde büyük bir asayişsizlik hakim olmuştu. Rum çeteleri her yeri yakıp yıkmaya, yağmalamaya başlamışlardı. Bunlar karşın Türkler bu duruma karşı koymaya başlamış ve bölgede tam bir asayişsizlik hâkim olmuştu. Bu duruma bir son vermek için Padişah Vahdettin’in de yakinen tanıdığı Mustafa Kemal bu görev için Samsun’a gönderildi¹. Ortaylı’ya göre, Karadeniz bölgesindeki ayaklanmayı ancak Mustafa Kemal Paşa gibi kabiliyetli birinin bastırabileceğine inandığı için Sultan Vahdettin onun görevlendirilmesini istemiştir. Karadeniz’i kaybetmek gibi bir tehlike var bu noktada. Sultan Vahdettin’e yönelik baskılar var. Bazıları Sultan Vahdettin’in adeta uyuduğunu, hatta devleti sattığını, bazıları da sadece Mustafa Kemal’in vatani kurtardığını söylüyor ki bunların ilki abartılmış veya toptancı yorumlardır (Ortaylı, Küçükkaya 2014:55).

Saltanat makamıyla Genç Türkler’in aksine zamanında çok sempatik ilişkiler kuran son padişahla daha veliahtlığı zamanında yakın bir dostluk tesis etmeyi bilen

¹ İstanbul Hükümeti tarafından Dokuzuncu Kolordu Müfettişliğine atanan Mustafa Kemal’in Sultan Vahdettin ile bir Avrupa seyahati esnasında düşüncelerini Sultan’dan saklamadığını ve Sultan’ın buna rağmen onu Samsun’a görevlendirdiğini, Sultan’ın Mustafa Kemal’e Samsun’a gideceği günün akşamı şunları söylediği belirtilmektedir; “Paşa, devlete şimdiye kadar çok iyi hizmetler verdin. Fakat tüm bunları unutmanı istiyorum. Yerine getirmek üzere olduğun hizmet şimdiye kadar yerine getirdiklerinin belki de en büyüğüdür. Devleti bile kurtarabilirsin” (Pope, Pope akt. Uzun 2011:51).

genç General Mustafa Kemal Paşa durumdan istifade etmiştir. İstanbul'da kurulan mütareke kabinelerinde Harbiye Nezareti'ni istemiştir. Kendisi bu isteklerine cevap aramak adına başka yolar denemiştir. Orada bitkin bir asker sınıfı ve halk vardır. Ama Mustafa Kemal Paşa ve etrafındakiler artık Anadolu'da bir mücadele yapmaya karar vermişlerdir. İstanbul şüphesiz mücadelenin merkezi olamazdı. Daha 1918 yılında, mütarekenin en hazin vaktinde, Trakya ve İzmir'de Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri kurulmuştu. Millet her yerde direniyordu. Ama bu direnişlerin arasında koordinasyon yoktu. Bu koordinasyonu ancak arkasında askeri bir başarı ve müspet intibaları olan bir komutan... Galiba Anadolu'nun asayişini gözleme burada önemli bir rol oynamıştır. Samsun ve arkasından Amasya Tamimi, daha sonra da Erzurum, Sivas Kongreleri'nin Milli Mücadele'nin seyrini değiştirdiği bilinen bir gerçektir. Ankara'da kurulan meclisin ayrı bir hükümet olmasına rağmen doğrudan doğruya saltanat makamının hukukunu kurtaracak, İstanbul'daki şartların olumsuzluğundan dolayı Anadolu'yu seçmiş bir hükümetti ve saltanata bağlılık düsturunu özellikle belirtiyordu (Ortaylı 2012:120).

Günümüz İslamcılarını resmi tarihin aksine Milli Mücadele'nin bizzat Sultan Vahdettin tarafından planlandığını, bu planı gerçekleştirmek için ise Mustafa Kemal Paşa'yı bizzat kendisinin görevlendirdiğini iddia etmektedirler². Bununla birlikte birçok yazar, laik ya da İslamcı olsun, Milli Mücadele'nin Anadolu'daki dini unsurlar tarafından desteklendiğini kabul etmektedirler. Karpat, Kurtuluş Savaşı, başlangıçta, yabancı devletlerin istilasına karşı verilen bir tepkiydi ve halifeliğin kurtarılması da dahil olmak üzere, geleneksel kurumlar adına yapılıyordu. Yerel seçkinlerin gücü, Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin kurulmasında kendini gösterdi. Bu cemiyetlerin liderleri arasında taşradaki ulema, tüccarlar, eşraf (artık bir ayan sınıfı mevcut değildi), öğretmenler ve terhis edilmiş subaylar vardı. Bu kişiler, halkın

² "Ben Samsun'a Üçüncü Ordu Müfettişi göreviyle çıkmıştım. Başkent İstanbul'dayken bazı arkadaşlarımla buluşup durumu tartışmıştık. Osmanlı Devleti'nin çöküşünü önlemek için bazı çözüm yolları aramıştık. Yöneticilerin düşüncesine katılmıyorduk. Bu nedenle bizden, özellikle de benden kuşkulandılar. Yöneticiler beni İstanbul'dan uzaklaştırmak istiyorlardı. İşte bana ordu müfettişliği görevini bu yüzden verdiler. Anadolu'ya bir yetkiyle gidiyordum. Emrim altındaki ordu birliklerine bildirimde bulunacak, Samsun ve çevresindeki kargaşalığı yerinde görüp önleyecektim.

Şunu belirtiyim ki, bana bu görevi verenler bilerek vermediler. Amaçları benden kurtulmaktı. Ben de onlardan umudu kestiğim için, Anadolu'ya geçmenin yollarını arıyordum. Böylece benim için bir fırsat doğmuş oldu. Anadolu'ya gidip, şaşkınlık içinde bulunan halkımıza durumu anlatacaktım. Onları ulusal bir amaç çerçevesinde toplayacaktım" (Atatürk 2004:13).

yabancı istilacılara karşı seferber olmasına katkıda bulundular. Mustafa Kemal'in bu teşkilatın başına seçilmesi, kitlelerin desteğinin alınması açısından önemli oldu. Mustafa Kemal, modern, milliyetçi ve laik kavramların bir savunucusu olmasına rağmen, iktidarı tamamıyla elde edene dek bunu açıkça ifade etmemiştir (Karpas 2013b:251). Mardin ise, Anadolu'daki işgallere karşı örgütlenmeyi birçok yerde din adamları tarafından yürütülmüştür. Isparta' gibi din adamı yetiştirmekle ünlü olan ilimizde örgütlenmeyi Isparta müftüsü yapmıştır. Mustafa Kemal Anadolu'da heterodoks gruplardan biri olan Bektaşilerin bir liderinin desteğini almak için çok çaba sarf ettiğini söylemektedir (Mardin 2013a:28-96). Milli mücadele başlarken, mücadelenin başarıya ulaşmaması için hemen her neden vardı. Ancak Atatürk gibi bir taktik dehası, çelişen çıkarları aynı yerde toplayacak fırsatları kullanmış, koşulların gerektirdiği tavizleri vermeyi bilmiştir. Adeta siyaset cambazlığı ile hocaları etrafına toplaya bilmiş, davanın "yabancıların elindeki zavallı halifeyi kurtarmak olduğuna" dinci, çevreyi inandırmıştır (Cem 2012:229). Birinci Meclis'te yer alanlar arasında dini liderler de vardılar. Bunların bir kısmı Halife-Sultan'a yürekten bağlıydılar. Bunların bir kısmı ise Mustafa Kemal Paşa'yı takip ediyorlardı. Şu da bir gerçektir ki Milli Mücadele hem milli hem de dini duygularla gerçekleştirilmiştir.

Mustafa Kemal daha İstanbul'da iken güvendiği yakın arkadaşlarına vatani kurtarmak için neler yapabilecekleri konusunda fikirlerini anlatmıştı. Ayrıca Mustafa Kemal, Anadolu'ya geçmeden önce görevlendirildiği görev için büyük yetkiler istemiştir. Dokuzuncu Ordu Müfettişi göreviyle Samsun'a geldiğinde sadece askeri yetkililere değil sivil yetkililere de emretme yetkisine sahipti. Mustafa Kemal sahip olduğu bu yetkilerle 19 Mayıs 1919'da Samsun'a, Anadolu'ya ayakbastı.

Mustafa Kemal Paşa Samsun'a ayak basar basmaz hemen harekete geçti. Çok güvendiği Kazım Karabekir ve Ali Fuat Paşalarla iletişim kurdu ve komutalarında bulunan askerleri terhis etmemelerini söyledi. Diğer yandan da yerel halka düşmana karşı savaşmaları gerektiği konusunda telkinlerde bulunuyordu. Uzun savaşlardan ve alınan ağır yenilgilerden sonra halkın savaşma isteği kalmamıştı. Ancak Yunanlıların İzmir'i işgal ettiklerinde yaptıkları akıl almaz kıyımlar halkın tekrardan savaşması gerektiği konusunda önemli bir uyarı olmuştu. Halkın içinden gelen bir subay olarak

Mustafa Kemal bu durumu halka onların anlayacağı dille anlatınca halk arasında yeniden bir savaşıma ve düşmandan kurtulma umudu doğdu.

Mustafa Kemal Paşa, savaşı ve sonradan yapacağı devrimi halka mal etmek istiyordu. Cephe savaşı olacak olan ordu olacaktı, ancak orduyu halk yaratacaktı. Mustafa Kemal, bir yandan halk ve orduyu uyumlaştırmaya çalışırken bir yandan da Osmanlı Hükümeti ile iyi ilişkiler kurmak zorundaydı. Halka örgütlenmeleri konusunda telkinlerde bulunuyorken doğacak olası tepkilere karşı da padişahı ve halifeyi kurtarmaya çalıştığını da anlatıyordu.

Mustafa Kemal Paşa, ilk olarak Havza'dan ordu komutanlarıyla irtibata geçmiştir. Komutanlar arasında bir denetim kurduktan sonra yapılan çalışmaların ulusun bekası için yapıldığını anlatmak için halka anlatmaya sıra gelmişti. Nitekim 22/23 Haziran günü Amasya Genelgesi'ni yayınlayarak bunu da gerçekleştirdi (Mumcu 1976:38). Giriştiği bu yoğun çalışmada Mustafa Kemal, bir yandan milli bir ordunun kadrolarını örgütlerken bir yandan da kurtuluş savaşı için zemin hazırlıyordu. Haziran'da Amasya'da Ali Fuat Paşa, Hüseyin Rauf Orbay ve Albay Refet Bele ile gizli bir toplantı yapmış, Erzurum'da On Beşinci Kolordu'ya komuta etmekte olan General Kazım Karabekir ile temas kurmuştu. Hemen ardından ülkedeki bir grup askeri ve sivil yetkiliye şifreli telgraf tamimleri göndererek görüşlerini ifade etmiştir. Bu telgrafın giriş kısmı, gelecek yıllar boyunca sürecek olan milli hareket planının ana temasını vurgular (Lewis 2013:333-334):

1. Vatanın bütünlüğü, milletin istiklali tehlikededir.
2. Merkezi hükümet üstlendiği mesuliyetin gereğini yerine getirememektedir. Bu hal, milletimizi yokmuş gibi göstermektedir.
3. Milletin istiklalini yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır.

Mustafa Kemal Paşa'nın bu hamlelerinden sonra İtilaf devletleri Osmanlı Hükümetine baskılar yapmaya başlamışlardır. Bu baskılara dayanamayan Osmanlı Hükümeti Mustafa Kemal'i görevden almakla tehdit etmişlerdir. Mustafa Kemal bu tehditlere aldırış etmeden üstlenmiş olduğu vazifeyi yerine getirmek için çalışmalarına devam etmiştir. 7/8 Temmuz gecesi Mustafa Kemal'e gönderilen bir telgrafta görevine son verildiği bildiriliyordu. Bunun üzerine Mustafa Kemal Paşa, Harbiye Nezaretine çektiği bir telgrafla hem müfettişlik görevinden, hem de askerlik

görevinden ayrıldığını bildiriyordu (Mumcu 1976:42). Aslında bu çok riskli bir karardı. Çünkü, o güne adar Mustafa Kemal Paşa verdiği bütün karaları “Ordu Müfettişi” sıfatıyla veriyordu. Ancak başlatmış olduğu hareketi gerek sivil yöneticilere ve gerekse de askeri yöneticilere çok iyi anlatmış olduğundan hem halk hem de komutanlar ona olan saygılarında bir değişiklik olmamıştır. Özellikle de Kazım Karabekir Paşa “Ben ve ordum emrinizdeyiz paşam” diyerek ona destek olmuştur.

Erzurum’da toplanan kongreden şu sonuç çıktı:

Ulusal sınırlar içinde vatan bir bütündür. Bu bütün içinde bulunan doğu illerimiz yabancı işgaline karşı tüm ulusla birlikte hakkını savunacaktır. Doğu illerinin ve bütün vatanın bağımsızlığını Osmanlı Hükümeti sağlayamazsa, bunun gerçekleşmesi için geçici bir hükümet kurulacaktır. Bu hükümet ulusal kongrece seçilecektir. Kongre toplanmış durumda değilse be seçimi Kongre Temsil Kurulu (Heyet-i Temsiliye) yapacaktır. Milli güçleri geliştirmek ve ulusal egemenliği sağlamak çalışmaların esasıdır. Hristiyan halklara siyasal egemenlik ve aşırı ayrıcalıklar tanınamaz. Ancak bu vatandaşların canları, malları ve ırzları her türlü saldırıdan uzaktır. Meclis-i Mebusan’ın hemen toplanmasına ve oradaki hükümetin böylece ulusun denetimine uyruk tutulmasına çalışılacaktır (Mumcu 1976:44).

Erzurum Kongresi, çok zor koşullar altında başlamıştır. Çok büyük güçlülere ve engellemelere karşı inançlı, yürekli ve karalı bir şekilde üstün siyasa yetenekle gerçekleştirilmiş ulusal kurtuluşun büyük bir aşamasıdır. Bu Kongre’den sonra Sivas’ta da bir kongre düzenlenmesine karar verilmiştir. Sivas Kongresinde Erzurum Kongresinde alınan kararlar tekrardan onaylanmış ve bütün direniş örgütleri bir çatı altında toplanmıştır.

Ferit Paşa baskılara dayanamayıp istifa edince yerine Ali Rıza Paşa hükümeti kuruldu. Ali Rıza Paşa Anadolu Hareketine sempatiyle bakan bir isimdi. Erzurum ve Sivas Kongrelerinden sonra Millet Meclis’i dağıtılmıştı. Meclisin yeniden açılması içi seçimlere gidildi. Seçimlerde Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nin yerel örgütlerinin yoğun çalışmaları damga vurmuştur. Seçimlerden sonra yeni hükümet Mustafa Kemal ile iletişime geçmiştir.

Amasya’da gerçekleştirilen görüşmelerde şu hususlar ele alınmıştır (Kili 1982:46-47):

1. Kesin karar yasama organınca (Millet Meclisi) verilmek koşuluyla Türklerin oturduğu Anadolu toprakları şu ya da bu biçimde bırakılmamalı; korunma-

manda yönetimi kabul edilmemeli, yurdun bütünlüğü ve ulusun bağımsızlığı sağlanmalıdır.

2. Müslüman olmayan azınlıklara Türklerin egemenlik haklarını, toplumsal dengelerini bozacak ayrıcalıklar tanınmamalıdır.
3. Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, Anadolu ulusal eylemi yasal bir kuruluş olarak İstanbul Hükümetince tanınmalıdır.
4. Millet Meclisi'nin İstanbul'da güvenlik içinde toplanması, çalışmalarını her türlü etki ve baskının dışında sürdürmesi var olan koşullar içinde olanaksızdır. Bu bakımdan Meclis, Anadolu'da hükümetin uygun göreceği en güvenilir bir yerde toplanmalıdır.

Amasya'da bu konularda mutabakat sağlanmış olmasına rağmen Salih Paşa bunlar Ali Rıza hükümetine kabul ettirememiştir. Mustafa Kemal Paşa yeni seçilen milletvekillerine İstanbul'a gitmeden önce Ankara'da kendisiyle görüşmelerini istemiştir. Kendisiyle görüşen milletvekillerine kendisini meclis başkanı seçmelerini ve adına Misak-ı Milli denilen metni meclise onaylatmalarını istemiştir. Son Osmanlı Hükümeti'nin Misak-ı Milli'yi onaylamasından sonra İtilaf güçleri İstanbul'u işgal ettiler. Ali Rıza Hükümeti istifa etti, onun yerine Damat Ferit yeniden Başbakan oldu.

İstanbul'da Nisan 1920'de Ferit Paşanın yeniden sadrazam oluşuyla birlikte, İstanbul'la Anadolu arasındaki çatlak hızla açıldı. Şeyhülislam, hükümetin isteği üzerine bir fetva yayımlayıp milliyetçilerin asi olduğunu, gerçek inananların bunları öldürmeye çaba göstermesi gerektiğini ilan etti. Hemen ardından Mustafa Kemal ile bazı önde gelen milliyetçiler gıyaplarında ölüme mahkûm edildiler (Zürcher 2013:227). Milliyetçiler de aynı şekilde cevap verdi. 3-4 Mayıs'ta Büyük Millet Meclisi bir bakanlar kurulu tayin etti. 5 Mayıs'ta Ankara Müftüsü Börekçizade Mehmet Rifat Efendi, Anadolu diğer 152 müftüsünün de katıldığı bir fetva yayınlayarak, yabancı zorlamasıyla çıkarılmış bir fetvanın geçersiz olacağını ilan etti ve Müslümanları "Halifelerini esaretten kurtarmaya" çağırdı. 19 Mayıs'ta Meclis, Damat Ferit Paşa'yı vatan haini ilan etti (Lewis 2013:339-340). Milliyetçiler saltanat ve hilafetin muhafazası için savaşmakta olduklarını önemle vurgulayıp, kabine ve İtilaf devletlerini kınadılar. Ayrıca mücadelelerinin İslami niteliğinin de altını çiziyorlardı. Mustafa Kemal hem Anadolu'daki geleneksel Sünni din önderlerinin,

hem Alevi cemaati önderleriyle Bektaşî tarikatının desteğini almaya büyük itina gösteriyordu (Zürcher 2013:228). Milli mücadeleye karşı din faktörünü gerek İstanbul hükümeti gerekse de işgal kuvvetleri sonuna kadar kullanmışlar ve milli cepheyi bu şekilde içeriden çöktürmeye çalışmışlardır. Bu arada Ankara Hükümeti de dini bir problem haline getirmekten dikkatle kaçınmışlardır (Yücekök 1971:76).

Bağımsızlık savaşı sırasında mücadelenin sürdürülmesinin, genellikle üzerinde durulmayan bir İslami dayanağı vardır. İstanbul'un dışındaki, yerlerde Türkiye'nin toplumsal strüktürünü oluşturan kurumlar içinde vilayet idaresine paralel, fakat halk tabakalarına daha yakın olan İslami kurumlar bu noktada önemli rol oynamıştır. Anadolu'da istilaya karşı örgütlenme, birçok yerde din adamları tarafından yürütülmüştür. Örneğin, Isparta gibi eskiden beri din adamı yetiştiren bir yörede, örgütlenmeye Isparta Müftüsü öncülük etmiştir. Bu şekilde kendilerini gösteren kişilerin aynı zamanda Birinci ve İkinci Meclislere temsilci olarak katıldıklarını görüyoruz. Cumhuriyet'in laikliğe doğru attığı adımlarla birlikte bu kimselerin kamu işlerindeki rolü azalmaya başlamıştır. Bu geri çekilme, İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürmüştür (Mardin 2013a:28). Dinin bu dönemde etkisi gerek kültürel muhafazakarlıkla, gerek tarikatlar yoluyla devam ettirilmiştir. Aynı zamanda din bu zaman diliminde çok yaralar almıştır. Özellikle de dini kendi çıkarları için kullanan tarikatlar, dini kendi çıkarları doğrultusunda yorumlamışlardır.

2.2. BÜYÜK MİLLET MECLİSİ ve MİLLÎ İRADENİN ŞEKİLLENMESİ

Misak-ı Milli kararların kabulünden sonra işgal güçleri meclise yaptıkları baskılar sonucu, meclis çalışamaz duruma gelmiştir. 11 Nisan'da Padişah'ın kararıyla Meclis kapatıldı. Meclis çalışmalarında öne çıkan vekiller tutuklanıp Malta'ya sürgüne gönderildiler. İşgal güçlerinin elinden kaçanlar Mustafa Kemal'in çağrısına uyarak Ankara'ya geldiler.

Mustafa Kemal ve arkadaşlarının özverili çalışmaları sayesinde yurdun birçok yerinde yeni seçimler yapıldı. Yeni seçilen milletvekilleri ile Osmanlı Meclis-i Mebusan'ın Ankara'ya gelen üyeleri birleştiler ve olağan üstü yetkilerle donatılmış

bir meclis sıfatı ile 23 Nisan 1920 tarihinde yeni meclis açıldı. “Kurucu Meclis” adının bazı çevrelerde uyandırdığı kuşku böylece ortadan kalmıştır. Büyük Millet Meclis’i Mustafa Kemal Paşa’yı Meclis Başkanlığına seçti ve çalışmalar başladı (Mumcu 1976:55).

Mustafa Kemal Meclis’in açılışını bir tamimle tüm yurda duyurmaya çalışmıştır. Bu tamim Mustafa Kemal’in dinsel meşruiyetten yararlanma düşüncesinin tipik bir örneğidir. Tamim şu maddelerden oluşmaktadır (Nadi’den akt. Meydan 2015:362-363):

1. Allah’ın izniyle Nisanın 23. günü Cuma namazını müteakip Büyük Millet Meclis’i açılacaktır.
2. Büyük Millet Meclisi’nin küşat günü (açılış günü) Hacı Bayram Camii şerifinde Cuma namazı eda olunarak, envâr-ı Kur’an ve Selattan istifade olunacaktır.
3. Mezkur günün kutsiyetini teyit için bu günden itibaren, merkez vilayetinde Vali Beyefendi Hazretlerinin tertibiyle Hatim ve Buhari-i Şerif tilavetine başlanacak ve Hatim-i Şerif’in son akşam teberruken Cuma namazından sonra mahsusa önünde ikmal edilecektir.

Mustafa Kemal bu tamimle Millet Meclisi’nin açılışına dini bir anlam yüklemiş oldu. Şüphesiz ki bu tamim Müslüman halkın hassasiyetleri dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Mustafa Kemal, Millet Meclisi’nin açılışıyla, fiilen kurulan yeni devletin, dolayısıyla yeni siyasal otoritenin, en az İstanbul’daki Sultan Halife’nin temsil ettiği Osmanlı siyasal otoritesi kadar dini meşruiyete sahip olduğunu ispatlamak istemiştir. 1920’nin 23 Nisan’da Ankara bozkırında sergilenen bu sahneler, Mustafa Kemal’in Kurtuluş Savaşı sırasındaki stratejik hareket tarzının bir ürünüdür (Meydan 2015:363).

9 Mayıs 1920’de Millet Meclis’i adına Mustafa Kemal imzasıyla yayımlanan “İslam Âlemine Beyanname”de çok etkili bir dinsel vurgu dikkatleri çekmektedir. Çok sayıda Kur’an ayeti ve kavramlarla süslenen beyanname, üslup ve içerik bakımından da çok dikkat çekicidir. Kırşehir Mebusu Müftü Müfit Efendi’nin okuduğu bildiride tam on defa hilafetten, hilafetin hukukundan, hilafetin merkezinin işgal edilmiş olduğundan, şanlı hilafetimizden söz edilmektedir. Yedi defa Kur’an’dan alınmış ayetlere yer verilmiştir. Halka “Ey ehl-i İslam” diye hitap edilmiştir (Akyol 2008:174).

Birinci Meclis yapmış olduğu çalışmalarla başlatılmış olan Milli Hareket'in dini bir hareket olduğu izlenimini vermeye çalışılmıştır. Buradaki amaç şüphesiz, dini meşruiyetten yararlanmaya çalışmaktır.

Büyük Millet Meclisi üyeleri ilk haftalar geçtikten sonra siyasal davranış ve tutumları bakımından gruplara ayrılmaya başlamışlardır. *İttihatçılar*; bunların bir kısmı Mustafa Kemal Paşa'ya bağlıydılar bir kısmı ise Enver Paşa'ya bağlıydılar. Mustafa Kemal İttihatçılarla birlik olmadığından dolayı halk ona güveniyordu. Enver Paşa'ya bağlı olan İttihatçılar Mustafa Kemal'in bu liderliğin faydalanmaya çalışmışlardır. Askeri başarı sağlandıktan sonra Enver Paşa'yı hareketin başına getireceklerini düşünüyorlardı. Sosyalist eğilimli vekillerin oluşturduğu *Yeşilordu* Derneğiydi. Bu grubun en önemli lideri Çerkez Ethem'di. Çerkez Ethem'in sahneden çekilmesiyle birlikte bu grubun etkinliği azalmaya başladı. Ayrıca *İstiklal Grubu*, *Halk Zümresi*, *Tesanüt Grubu*, *Islahat Grubu* gibi adlar altında ayrı ayrı çalışan gruplar da vardı. Bu ayrılmaların Meclis çalışmalarını aksatacağını düşünen Mustafa Kemal Paşa, kendisine ve ülküsüne bağlı olanları tek bir grupta toplamaya karar verdi. Böylece *Müdafaa-i Hukuk Grubu* oluştu. Mustafa Kemal'e inanların oluşturduğu bu gruba *Birinci Grup* adı verilmektedir. Meclis çalışmalarına bu grup egemen olmaya başlamış, ileride bu yapıdan Halk Partisi doğmuştur. Birinci Grubun karşısında olanlar da *İkinci Grup* 'ta birleştiler. Bu gruba özellikle de İttihatçılar dâhil olmuşlardır (Mumcu 1976:58-59).

Büyük Millet Meclisi'nin önemli çalışmalarından biri de 20 Ocak 1921 'de yeni devletin hukuksal meşruiyetini sağlayan Teşkilat-ı Esasiye Kanunun hazırlanmasıdır. Bağımsızlık aşamasında hazırlanan bu anayasa Türkiye'nin ilk anayasasıdır. Bu bağlamda Büyük Millet Meclisi tarafından yapılan anayasa, kuruluş aşamasındaki devletin yapısını ortaya koymuştur (Ayan, Kaya 2011:63). Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bu anayasa geçici bir nitelik taşımaktadır. Nitekim bu anayasa, 1876 Kanun-i Esasi ile birlikte uygulanmıştır (Kaya 2013:127).

1921 Anayasası kısa bir metindir. Toplamda 23 madde ve 1 Ek Madde'den oluşmaktadır. Savaş koşullarında hazırlandığından dolayı olağanüstü özelliklere sahiptir. Ancak bu anayasanın en önemli özelliği Cumhuriyet düşüncesine zemin hazırlamış olmasıdır. "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir. Yönetim biçimi halkın

mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına dayalıdır” diyen maddesiyle yeni devletin yalnızca fiilen değil hukuken de kurulduğunu göstermektedir (Parla 1991:12). Siyasal kültür anlamında hem bir kopuş hem bir süreklilik 1921 Anayasası ile gözlemlenmektedir. Bir kopuş yaşanmıştır çünkü, ilk kez egemenlik Tanrısal bir gücün yeryüzündeki gölgesi, temsilcisi olan Padişah gibi bir özne’den millete geçmiştir. Bu anayasadan sonra yapılan 1924, 1961, 1982 Anayasaları büyük oranda etkilemiştir bu durumda siyasal kültürde sürekliliği yaşatmıştır (Durdu 2013:93). Aynı zamanda bu madde egemenlik anlayışında köklü bir değişikliğin yaşandığını göstermektedir. Meşruiyetini dini gerekçelere dayandıran Padişah-Halife yerine, meşruiyetini halktan alan yeni bir yönetim biçimi cumhuriyetin temeli ortaya konmuştur.

Büyük Millet Meclisi’nin asıl hedefe ulaşmak için çözmek zorunda olduğu iki önemli sorun vardı. Bunlardan birincisi işgal devletlerinin ve İstanbul Hükümeti’nin destekleriyle çıkan ayaklanmaları bastırmak, ikincisi ise her geçen gün işgallerini ilerleten Yunan ordusuna karşı bir düzenli, ordu kurmaktı. Düzenli bir ordu olmadan yeni meclisin ve yeni meclisin yapmış olduğu hareketlerin hiçbir anlamı kalmayacaktı.

Osmanlı Devleti’nin İtilaf devletleriyle yapmış olduğu Mondros Ateşkes Antlaşması gereği Osmanlı ordusu terhis edilmişti. Düzenli ordu olarak sadece Mustafa Kemal Paşa’nın emri gereği ordusunu terhis etmeyen Kazım Karabekir komutasındaki kolordu kalmıştı. İzmir’in işgalinden sonra birkaç vatansever komutanın etrafında birleşip *Kuvayı Milliye* birliklerini kurulmuştu ancak bunlar ne Yunanlıları ne de diğer işgal güçlerini yurttan atabilirlerdi. Ancak Yunanlıların ilerleyişini biraz yavaşlatabilirlerdi. Mustafa Kemal Paşa bu durumun gayet farkındaydı. Sadece Kuvayı Milliye Birlikleriyle savaşa devam etmek isteyen milletvekillerine rağmen Mustafa Kemal Paşa yaptığı konuşmayla meclisi düzenli ordu kurmaya ikna etmiştir.

Millet Meclisi’nin “halka inme” çabaları olumlu sonuç vermiş ve halk düzenli ordunun kurulması için var olan güçleriyle çalışmışlardır. I. ve II. İnönü Savaşları’nın kazanılması ise halkın ve ordunun moralini üst seviyeye çıkarmıştır. Ancak Kütahya-Eskişehir Savaşları’nda ordumuz ağır bir yenilgi alarak geri

çekilmeye başladı. Bu durum hem halk arasında hem de Meclis'te büyük bir paniğe neden oldu. Meclis'te yaptığı konuşmalarla yeni formüller arayan Mustafa Kemal Paşa, kendisine verilen Başkomutanlık görevini kabul etmiştir.

Mustafa Kemal Paşa sahip olduğu olağanüstü yetkilerini kullanarak ordunun gerekli ihtiyaçlarını temin etmeye çalışmıştır. Yapılacak olan savaşın sonucuna göre ya Türk milleti bağımsız bir devlet olacaktı, ya da İtilaf devletlerinin sömürgesi olacaktı. Büyük Taarruz ve Dumlupınar Meydan Savaşı'ndan sonra Yunanlılar İzmir'de denize döküldüler. Savaşın sonunda Mudanya Ateşkes Antlaşması imzalandı. Şimdi sıra kalıcı bir barış temin edecek olan Lozan Barış Antlaşması'na gelmişti. Ara ara kesintilere uğrasa da 24 Temmuz 1923'te Lozan Barış Antlaşması imzalandı.

Lozan Misak-ı Milli'nin diğer milletlerce tasdik edilmesidir. Sınırları belli, kendine has kültürel ve milli özellikleri olan bir topluluğu içine alan Türkiye Cumhuriyeti'nin, İslam dünyasında yeni bir devlet tipi olarak ortaya çıkışıdır. Bu gelişme, bazılarının zannettiği gibi, İslami ümmet kavramını yok etmemiş, bilakis bu mefhuma yeni temeller kazandırmıştır. Ümmet kavramı millileşmiş ve millet ile toprak birbirinden ayrılmayan bir bütün haline gelmiştir (Karpaz, 2013a: 141). Türk milleti için yeni bir dönem başlamıştır. Bu yeni dönemde her alanda birçok reform yapılmıştır. Bundan sonraki konuda yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti ele alınacaktır.

2.3. SİYASAL DEVRİMLER

Türk Devrimi bir bütündür. Aynın kadronun zekâsının ürünü olup, gelişimi ve akışı bitmeyen bir olgudur. Ancak, incelenmesinin kolaylaştırılması açısından Türk Devrimi'ni belli başlıklara ayırarak ele almak daha faydalı olacaktır. Türk Devrimi siyasal bir devrim olduğundan dolayı ilk önce siyasal yönünün ele alınıp incelenmesi daha uygundur.

Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'ni açtıklarında ve onun akabinde hazırlanan Anayasa'yla yeni devletin de temellerini atmışlardı. Türk Devriminin bütün safhaları iş bu yeni kurulan devletin

içinde gerçekleştirildi. Devrimin ilk ve en önemli bölümü siyasal bir kurum olan devleti, ilk önce değiştirmek, sonra da geliştirmek ile başlanmıştır. Yeni kurulan devletin hangi devrimleri geçirdiğini ve nasıl geliştiğini ele almak, bu konunun anlaşılmasının ilk şartıdır.

2.3.1. Saltanatın Kaldırılması

30 Ekim 1922’de Büyük Millet Meclis’i saltanatın kaldırılmasını gündemine almıştır. Bunla ilgili önerge üzerinde uzun tartışmalar olmuş, Padişahlık yanlısı milletvekilleri önergeye karşı çıkmışlardır. Saltanatın kaldırılmasını isteyen önerge Mustafa Kemal Paşa ve seksen milletvekili tarafından imzalanmıştır. Konunun o tarihte meydana gelmesine, Mustafa Kemal’in saltanatla ilgili kararının açığa çıkmasına, İstanbul’da kendisini hala Padişah’ın Sadrazam’ı olarak gören Tevfik Paşa’nın Lozan Konferansı’nda Ankara ile İstanbul’un birlikte katılmaları yolundaki istekleri neden olmuştur (Kili 1982:149). Mecliste oybirliği kolay sağlanamamıştır. Mustafa Kemal’in yaptığı konuşma buna açıklık getirmektedir.

Efendiler, Egemenlik hiç kimsece, hiç kimseye, bilim gereğidir diye, görüşmeyle, tartışmayla verilmez. Egemenlik güçle, erkle (iktidarla) ve zorla alınır. Osmanlıları, zorla Türk halkının egemenliğine el koymuşlardır. Bu yolsuzluklarını altı yüz yıldan beri sürdürmüşlerdir. Şimdi de Türk ulusu, bu saldırganlara artık yeter diyerek ve bunlara karşı ayaklanıp egemenliğini eylemli olarak kendi eline almış bulunuyor. Bu bir olupbittidir. Söz konusu olan, Ulus’a egemenliğini bırakacak mıyız, bırakmayacak mıyız sorunu değildir. Sorun, zaten olupbitti duruma gelmiş bir gerçeği açıklamaktan başka bir şey değildir. Bu, ne olursa olsun, yapılacaktır. Burada toplananlar, Meclis ve herkes, sorunu doğal bulursa, sanırım ki uygun olur. Yoksa, gerçek yine yöntemine göre saptanacaktır; ama, belki birtakım kafalar kesilecektir (Atatürk 2004:145).

Mustafa Kemal Paşa’nın bu konuşmasından sonra tasarı hazırlanmış ve aynı gün yani 1 Kasım 1922’de Meclis’in ikinci oturumunda oya sunularak, bir muhalif oya karşın, tasarı kabul edilip yasalaşmıştır. Böylece Halifelik-Saltanat birbirinden ayrılmıştır.

Saltanatın ilga edilmesiyle son padişah Sultan Vahdettin’e şu tebliğ ediliyordu: Bundan sonra erşed ve eslah –yani ilmen ve ahlaken en üstün bir hanedan üyesi- halife seçilecek. Ama bu Türkiye Devleti’ne istinad edecektir. Yani hanedandan birinin halife olmak hakkıdır fakat iktidar devletin elindedir. Tabii

saltanat ilga edildikten sonra Sultan Vahdettin, İstanbul'da hanedanın en ahlaklı ve ilmi en derin adamı olarak kendisinin halife seçilmesini beklememiştir (Ortaylı 2012:123).

17 Kasım gecesi, Sultan Vahdettin bir İngiliz donanmasında ülkeyi terk etmiştir. İngiltere'ye sığınmış olan son Padişah bundan sonraki yaşamında “padişah” unvanını kullanmamıştır (Mumcu 1976:117). Son padişah hazineden hiçbir şey almadan, Avrupa bankalarında da parası olmadan, yurdu terk etti. O zaman onu kuzeni, aynı zamanda da dünürü olan Sultan Abdülaziz'in oğlu Abdülmecid efendi – TBMM hükümetine ve Anadolu Hareketi'ne karşı sempatisi olan biriydi- halife seçildi. Son halifenin konumunu muhafaza edememesi Anadolu'yla olan hassas ilişkilerin korunamamasına neden oldu 1924'ün Mart ayında Hilafet ilga edilerek hanedan üyeleri yurt dışına çıkarıldı (Ortaylı, Küçükkaya 2014:71). Hayatta olduğu süre içerisinde ne Sultan Vahdettin ne de hanedan üyelerinden kimse yeni devletin aleyhinde değil bir çalışmadan bulunmak olumsuz bir açıklamada dahi bulunmamışlardır.

2.3.2. Cumhuriyetin İlanı

Askeri zaferin ardından şimdi de sıra kalıcı bir barış yapmaya gelmişti. Uzun tartışmalardan sonra Mustafa Kemal Paşa, askeri alandaki ve Mudanya Ateşkes Antlaşması'ndaki başarılarından dolayı İsmet Paşa'yı Lozan'a gidecek olan temsilcilerin başkanı olarak görevlendirdi. İngiliz temsilcisi Lord Curzon'un uzlaşmaz tavırları yüzünden konferans bir ara kesintiye uğrasa da yapılan görüşmeler neticesinde 24 Temmuz 1923'te Lozan Antlaşması imzalandı. Antlaşma, yeni Türk Devleti'nin sınırlarını “Ulusal Ant”ta belirtildiği gibi onaylıyordu. Hukuksal, mali ve ekonomik “kapitülasyonlar” kaldırılmıştı. Osmanlı borçları, yeni devletin toprakları oranına indirilmişti. Böylece, ülkenin yalnızca siyasal değil, aynı zamanda ekonomik bağımsızlığı da bu antlaşma ile sağlanmış bulunuyordu. Lozan, Birinci Dünya Savaşı sonrası imzalanan bütün barış antlaşmalarından üstündür. Çünkü, yenik bir ülkeye, öteki devletlerin koşullarını baskı ile kabul ettirmek yerine, karşılıklı anlaşma yoluyla, sürekli bir barış amacına yönelik olarak imzalanmıştır (Kongar 2010:97).

Lozan Barış Antlaşması için “zafer” diyenler de, “hezimet” diyenler de var. Fakat Lozan bir uzlaşmadır, Harpten yeni çıkmış bir millet olarak, çok korkunç olan eski antlaşma kabul edilmemiştir. Buna karşı Musul’un kaybedildiğini söylüyorlar ama zaten Misak-ı Milli’nin sınırları 1912’den beri tam belli değildir. On senedir savaşıyor bir ordu var. Sultan Abdülhamit zamanında Goltz Paşa diyor ki: “Osmanlı yaklaşık otuz milyon nüfusluk bir imparatorluktur. Buna rağmen bu kadar geniş bir sahası olan devletin çıkarabileceği orduyu, Güney Almanya’da bir prenslik bile çıkarabilir!” Yani insan gücü çok az ve sıhhatli Türklerin sayısı da gün geçtikçe azalıyordu. Bunun aksine sıhhatli Hristiyanların sayısı on dokuzuncu yüzyıldan beri artıyordu (Ortaylı, Küçükkaya 2014:75). Ortaylı’nın bu tespiti yerindedir. Mudanya Ateşkes Antlaşması’ndan sonra ordumuzun büyük bir bölümü terhis edilmiştir. Ordunun ekonomik hiçbir dayanağı kalmamıştır. Lozan Barış Konferansı’na katılan devletlerin hepsi bu durumu gayet iyi biliyorlardı. Bu açıdan Lozan bir “uzlaşma”dır.

Lozan’da barış görüşmeleri sürerken, Mustafa Kemal, halkçılık ana düşüncesi çerçevesinde yeni devletin ideolojisinin biçimlendireceği bir siyasal parti kurmaya karar vermiştir. Yeni parti ve Lozan barış görüşmeleri hakkındaki düşüncelerini açıklamak –Lozan görüşmeleri hala devam etmektedir- ve halkın bu konularda neler düşündüğünü anlamak için bir yurt gezisine çıkmıştır. Bu yurt gezisi, Birinci Millet Meclisi süresini doldururken, İkinci Büyük Millet Meclisi’nde, Lozan ve yeni parti için destek sağlamak amacına yöneliktir (Kongar 2010:98). 23 Ağustos 1923’te Lozan Barış Antlaşması meclisçe onaylanmıştır. Son işgalci güçlerin de ülkeden çekilmesinden sonra 6 Ekim’de Türk ordusu büyük gösterilerle İstanbul’a girmiştir. Bazı çevrelerce İstanbul’un yeniden başkent olacağına dair beklentiler oluşmuş olsa da Ankara başkent olarak seçilmiştir. Ancak gündemi meşgul eden asıl sorun yeni devletin rejimi ne olacağı sorusuydu. Saltanat kaldırılmış olmasına rağmen hala halifeyi devlet başkanı olarak görenler vardı. Bu karışıklığa bir son vermek gerekiyordu.

Mustafa Kemal Ocak ayında Türk basınıyla olan mülakatlarında bu karışık durumu değiştirmeye ve Cumhuriyeti ilan etmeye niyetlendiğini ima etmişti ve Eylül ayında bir Viyana gazetesiyle yaptığı mülakatta bu görüşünü tekrarlamıştı. Ekim ayında meclis, meclis ikinci başkanlığı ve dâhiliye vekâleti için hükümetin gösterdiği adayları reddedip, bu mevkilerden ilki için Hüseyin Rauf (Orbay)’ı diğeri için de

Sabit Sağıroğlu'nu seçince bir fırsat doğdu. Mustafa Kemal, bu durumun bir güvensizlik durumu oluşturduğuna Başvekil Ali Fethi Okyar hükümetini ikna edince, hükümet istifa etti. Bu durum meclise, bu hükümeti yeni bir vekiller heyetiyle değiştirme görevi yüklüyordu, ancak Mustafa Kemal önde gelen taraftarlarına mevki kabul etmemeleri talimatı vermiştir (Zürcher 2013:248). Bu durumda yeni kabine kurulamadı.

28 Ekimi 29 Ekime bağlayan gece Mustafa Kemal İsmet Paşa ile bir tasarı hazırladı. Kısa ve öz olan bu tasarı:

1. Türkiye Devletinin hükümet biçimi Cumhuriyet'tir.
2. Türkiye Devleti Büyük Millet Meclisi tarafından yönetilir.
3. Türkiye Devleti, yönetim birimlerini Bakanlar Kurulu aracılığıyla yönetir (Kili 1982:155).

Mustafa Kemal bu tasarıyı hazırladıktan sonra etrafındakilere “yarın cumhuriyeti ilan edeceğiz” demiştir. 29 Ekim günü konu parti grubuna getirilmiştir. Grup toplantısında uzun tartışmalardan sonra Abdurrahman Şeref Bey söz hakkı alır ve şu konuşmayı yapar:

Hükümet şekillerinin teker teker sayılmasına gerek yoktur. Hâkimiyet, kayıtsız şartsız milletindir dedikten sonra, kime sorarsanız sorunuz, bu Cumhuriyet'tir. Doğan çocuğun adıdır. Ama bu ad, bazılarına hoş gelmezmiş, varsın gelsin (Atatürk 2011:575).

Grup toplantısından sonra Meclis toplantısına geçilmiş ve Cumhuriyet ilan edilmiştir. Buna göre Cumhuriyetin ilk cumhurbaşkanı Mustafa Kemal ve ilk başvekili İsmet İnönü olmuştur.

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte efendilik Osmanlı hanedanlığından alındı ve soyut bir tanımlama olan millete devredildi. Bu süreçte adına siyasi toplum dediğimiz ve askerlerden, sivil bürokratlardan ve aydınlardan müteşekkil yeni bir seçkinler zümresi teşekkül etti (Bulaç 2014:81). Cumhuriyet ideolojisi, tarihsel planda yaşanmış bir epistemolojik kopuştur. Tarihsel anlamda ilerici bir harekettir. Bir ulusal burjuva demokratik devrimidir. Eşrafın, aydının, ordunun oluşturduğu tarihsel blokla gerçekleştirilmiştir. Fakat, devrimi sınıfsal olarak taşıyacak güçler nesnel ve öznel olarak yeterince oluşmadığından, hareket giderek merkezileşmiş, bürokratikleşmiş ve yukarıdan aşağıya indirilen kararlarla belirlenmeye çalışılmıştır.

Yarı totaliter, otoriter, hiyerarşik bir yapı içinde devrim, kendi gerçeğini topluma kabul ettirebilmek için geçmişle olan tüm bağlarını kesmeye çalışmıştır. Bu nedenle, toplumun kendisini tanımlama yollarından ya da olanaklarından birisi olan kültürü de Cumhuriyet yönetimi kendi anlayışı doğrultusunda tarif ve tayin etmeye koyulmuştur (Kahraman 2007:39).

Cumhuriyet dönemi devlet inşası öncelikle kendi sınırları içerisinde bir ve bütün, egemen ve bağımsız olma mücadelesi vermiştir. Mustafa Kemal'in hem askeri hem de siyasi bir lider olarak yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet inşasında mutlak belirleyici rolü, Anadolu coğrafyasında yaşayanlar için de yeni bir sistemle tanışma ile neticelenmiştir. Ulus-devlet, Batı Avrupa'daki modernite sürecinin bir uzantısı olarak kurulmuş olan; dil, kültür, coğrafya ve tarih birliğine sahip bir milletin çıkar birliğinin kurumsal şeklidir. Sanayileşmiş, toplumsal sınıfları (işçi, burjuvazi) olmuş olan, toplumsal yaşamda seküler bir hayat süren, anayasa çerçevesinde yurttaşlık hakkına sahip bireylerden oluşan ulus-devlet modeli için 1920'lerin Türkiye'si henüz uygun bir yapıya sahip değildir (Durdu 2013:83). Cumhuriyet yönetimi, toplumun üstyapısına ileri biçimler getirmek isteyen bürokratlarla temeldeki geri sosyal düzeni aynen sürdürmek amacındaki eşrafın ve üstyapı Batılılaştığı oranda daha çok kazanan tüccarın bir koalisyonu olmuştur. Bu güç birliğinin sonucu, durgunluktur, çok yavaş bir değişimdir. Cumhuriyetin son Osmanlılardan devraldığı bir sosyal düzenin uzun süre devam etmesi, bu gerçeğin en açık belirtisidir. Medeni Kanun gelmiş, hilafet gitmiş, Cumhuriyet kurulmuş, kıyafet değişmiş, harfler değişmiş, fakat sosyal ve ekonomik düzen temelde aynı kalmıştır. İnkılaplar bu sosyal temeli değiştirmemiş, değiştirmeye yönelik gelecekteki bir iktidarın karşılaşacağı engellerden bazılarını kaldırmıştır (Cem 2012:256). Ancak o iktidar hiç gelmemiştir.

Cumhuriyeti ilan eden kadronun üstlendiği temel görev, toprakları üzerinde bağımsız bir Türk ulus-devletinin kurulmasıydı. Saltanat ve cumhuriyet rejimleri arasındaki temel farkın, ulus-devlet olmanın gerektirdiği yeni politik bağlılıklardan ve tabiiyetlerden kaynaklandığı söylenebilir. Cumhuriyet rejimi, bu yeni bağlılıklara ve tabiiyetlere neden olmaktan ziyade bunların sonucunda ortaya çıktı. Monarşiyi cumhuriyetten kesin olarak ayıran olgu, birinin sultan diğerinin ise başkan ve meclis tarafından yönetiliyor olması değildir. Aralarındaki fark, daha çok, bu yönetimlerin dayandığı temellerden kaynaklanmaktadır. Cumhuriyete din ve rejim yerine vatan ve

ulus vurgulanmaktadır. Türk-ulus devletinin sadece Türklerin yöneticisi olan bir sultan tarafından yönetilmesi gayet mümkündü (Karpas 2013b:43). Tarihsel deneyim itibariyle burjuvazinin çıkarlarının modern bir toplumda almış olduğu siyasal format olan ulus-devlet için Türkiye'nin burjuvazisi, sınıfları ve modern bir toplumu yoktu. Halkın yaşamı sadece tarım ve gelenekle birleşmiş din ve kültürden ibaretti. Bu yüzden Mustafa Kemal ve Cumhuriyet'in kurucu kadrosu ulus-devlet modelini devlet-ulus biçiminde ters çevirerek kurgulamak durumunda kalmışlardır. Bu kurgu nedeniyle Türk ulus devleti tümünden farklı bir gelişim süreci yaşamak zorunda kalmıştır. Devlet, siyasetin nihai bir belirleyicisi, modernleşmenin, sanayileşmenin itici gücü olarak tüm yaşam alanlarını belirlemiştir (Durdu 2013:84).

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kademeli olarak dinin Türk toplumu içindeki verili konumu yüksek düzeyde tartışılmaya başlanmış, İslam'ın daha çok Osmanlı aidiyetiyle bütünleşmiş yapısının gözden çıkarılması amaçlanmış, yanı sıra gündelik hayatta radikal laisizm karşısında direncini koruyan ve tehditkâr sayılabilecek her türden eğilim, yayın ve siyasal-kültürel proje kademeli bir şekilde düşman olarak ilan edilmiştir. Hatta bütün bunların yaratabileceği olası tehditler de, fiili teyakkuz halinin devamlılığı içinde aşılmaya çalışılmıştır (Subaşı 2005a:54). Cumhuriyet'in kurucuları dinin devletin gücünü zayıflatan etkisine karşı durdular. Bu etki, yerel dini otoritelerin, yerel eşrafla uzlaşmasından geliyordu. Eşraf ve din adamları 20. yüzyılda, Osmanlı taşra şehirlerinde yerel gücü oluşturdular. Hem Jön Türkler hem de Mustafa Kemal onları kullanmaya zorunluydu ama nedense bunu isteksizce yaptılar. Parlamento seçimlerini, laikleştirilmiş Halk Parti aracılığıyla denetleyen Mustafa Kemal, dini otoriteleri diğerlerinden tecrit etmeyi başarmıştır. Siyasi görevlere aday olanlardan denetleyemeyeceklerini listeden elemiştir (Mardin 2013a:162).

Cumhuriyetin radikal reformlarının materyalist ve pozitivist yönlerine bir tepki olarak hem inkılabı makul düzeyde tutmak isteyen Cumhuriyetçi muhafazakârlar hem de İslam geleneğini savunmak isteyen İslamcılar spiritüalist felsefeye sarılmıştır. Kısakürek'in *Ağaç* dergisini çıkardığı dönem, Mustafa Şekip Tunç ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu -her ikisi de İstanbul Darülfünunu Felsefe Şubesi'nde, Kısakürek'in hocasıdır- gibi Cumhuriyetçi muhafazakârların Batı'nın ve Türk insanının krizinden bahsettikleri bir dönemdir. Kemalist ortamın içinde barındırdığı

inanç krizini gündeme getiren Kısakürek, 1943 yılında *Büyük Doğu* dergisinin yayına başlamasıyla, İslam'ı bir ideoloji olarak sunma noktasına gelir. Batılılaşmanın kaybettirdiği İslami değerleri (ve inancı) muhafaza etmekten ya da diğer bir deyişle, her şeyi yeni baştan keşfetmekten bahseden Kısakürek ister istemez muhafazakâr bir ruh haline bürünüyor. Batılılaşma eleştirisi üzerinden başlayan muhafazakârlaşma, Kısakürek'te keskin ve katı bir hal almıştır. Kısakürek'teki Cumhuriyet devrimlerine olan tepkisellik, Osmanlı geçmişinin sahiplenilmesi tavrıyla II. Meşrutiyet İslamcılarının değişimi içtihat yoluyla onaylayan hatta teşvik eden liberal yaklaşımdan hiçbir eser taşımamaktadır (Duran 2004:132-133).

Türk Cumhuriyeti, Müslümanlığı bırakıp bir başka dini kabul etmek niyetinde değildi. Bazı çevrelerde sanıldığı gibi aksine, gayesi sadece Müslümanlığı yeni rejimin modern ruhuna aykırı saydığı dogmatizm ve kendi içine kapalılık niteliklerinden temizlemektir. Cumhuriyet'in istediği temizlenmiş, ıslah edilmiş, hem modern hem de Türk olan bir İslam diniydi. Dini istenilen yönde dönüştürmek için resmi teşebbüsler yapıldıysa da başarıya ulaşılmadı, çünkü böyle bir çaba için şartlar henüz hazır değildi ve toplum bu yönde içten bir temle duymuyordu. Gerçek anlamda bir dini reform ancak yeni maddi ve kültürel unsurlar manevi bir ayarlama ihtiyacını duyuracak kadar geliştikten sonra mümkün olabilirdi (Karpas 2013c:146).

Türkiye'deki muhafazakâr muhaliflerin Cumhuriyet'e karşı yönelttikleri temel itiraz, onun Türk halkının hem İslami geçmiş hem de imparatorluk geçmişiyle arasındaki bağları, hem de uzun süredir önderi oldukları İslam Dünyası ile olan bağlarını tehlikeye atacağı yönündeydi (Lewis 2013:353). Muhafazakârların bu endişesi zamanla gerçeğe dönüşmeye başlamıştır. Cumhuriyet yönetimi, kendini modern bir formda inşa etmeyi tasarlayan İslamcılara asla geçit vermeyeceği konusundaki kararlılığını açığa vurmakta çekinmemiştir. Nitekim siyaset dünyasındaki varlığını İslami temellendirme içinde sürdürme azminde olanlar hızla tasfiye edilmiş, rejimin laik vurgusu kendisini kalıcı bir şekilde belirginleştirirken, kapıları din eksenli politik tercihlere sonuna kadar kapatma konusundaki kararlardan da geri adım atılmamıştır (Subaşı 2005a:56). Türkiye Cumhuriyeti'nin dönemsel gereksinimlerine göre sınır çizgileri çizilen İslami güç, iktidar ile toplumsal muhalefetin hegemonyasını elinde tutan diğer güçlerin arasında tutulan özel alanında, gönüllüsü olmasa da sistem için varoluşunu sürdürdü. Ancak Cumhuriyet'in kurucu kuşağının, sistemden kan alan ve ona can veren, siyasal

seçkinler katında hedefine ulaşmasına rağmen, toplumun bütününün kültürüne mal olmamıştır (Demirer 1998:36).

2.3.3. Halifeliğin Kaldırılması

İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in vefatından sonra yerine Hz. Ebubekir onun halefi olarak seçildi. Hz. Ebubekir'in Peygamberin yerine devlet başkanlığına seçilmesiyle birlikte "halifelik" başlamış oldu. Halifeler peygamberin yöneticilik sıfatına vekil olmuşlardır, dinsel sıfatına değil. Halife, İslam Devleti'ni dini kurallara göre yöneten bir devlet başkanıdır. İlk dört halifenin uygulamalarına baktığımız zaman bu durum görülmektedir. Ayrıca ilk dört halife seçimle iş başına gelmişlerdir. Halifeler direk seçildiklerinden dolayı bir nevi Cumhurbaşkanlığı şeklinin var olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Emevi ve Abbasi devletlerinde halife, bir hükümdar olarak hüküm sürmeye başladı. Başka bir ifadeyle halifelik saltanata dönüştürüldü. Emeviler döneminde hükümdar Bizanslı yöneticilerin de etkisiyle kendisini "Tanrının yeryüzündeki gölgesi" olarak görmeye başladılar. Siyasal bir konum olan halifeliğe dinsel sıfatlar da eklendi ve din esaslarına dayanan toplumdaki halk, halifeyi dinsel bir kişi olarak da görmeye başlamıştır.

Abbasi Devleti XII. yüzyılda zayıflamaya başlayınca halifenin siyasal gücü de yok olmaya başlamıştır. İktidar Horasanlı ve daha da sonra Türk gulamların ellerine geçtikçe, halifelik sadece ismen var olmuş ve bütün içeriği alınıp zayıflatılmıştır (Sayyid, 2004:950). O artık sadece Sünni İslam dünyasının saygı gösterdiği bir semboldü. Abbasi Devleti parçalanmaya başlayınca yeni İslam devletlerinin başkanları, ondan icazet alıp hükümdar olmaya başladılar. Başka bir ifadeyle, halifelik Sünni İslam dünyasının hükümdarlarının egemenliklerini onaylayan bir makama dönüştü. 1258'de Moğollar Bağdat'ı işgal edince Abbasi Halifesi Mutasım'ı ve ailesini katletti. Böylece halifelik ortadan kaldırılmış oldu. Daha sonra Abbasilerin uzak soydaşı olan bazı kişiler, birtakım İslam hükümdarlarınca siyasal güç aracı olarak kullanılmaya başlandılar. Halifelik o hükümdarın bir siyasal oyuncağı olmaktan öteye gidememiştir. Bazen aynı anda, farklı devletlerde başka başka halifeler görülmüştür. 1517 yılında Yavuz Sultan

Selim Mısır Mumluklarına son verip Halife Mutevekkil ile birlikte “Emanat-ı Mukaddes”leri İstanbul’a getirdi. İslam âleminin değer verdiği bu emanetlerden başka, Osmanlı saltanatının halifelikle hiçbir ilgisi yoktur. Nitekim, Mısır’dan getirilen “Halife” öldükten sonra bir süre Osmanlı padişahları kendilerini halife saymadılar. Osmanlı devleti güçsüzleşmeye başladığı sıralarda, padişahlar, halife sanını da devamlı olarak kullanmaya başlamışlardır. Böylece, sürekli olarak savaşılan Batı’ya karşı, bütün Müslümanları temsil ettikleri yolunda siyasal bir üstünlük kurmaya çalışmışlardır. Ancak Osmanlı İmparatorluğu’nun sınırları dışında yer alan Müslüman devletler Osmanlı hükümdarlarının halifelik iddialarını kale almamışlardır. Bu yüzden o yalnız “Osmanlı Halifesi” olarak kalmıştır (Mumcu 1976:124). Osmanlı hükümdarlarının son zamanlarda halifelik makamından faydalanmaya çalışmalarının bir netice vermediğini Birinci Dünya Savaşı’nda açıkça ortaya çıkmıştır. İngilizlerin komutasında Osmanlı İmparatorluğu’na, halifeye, karşı Müslüman Araplar savaştılar.

1992’de padişahlık ve halifelik birbirlerinden ayrıldıktan sonraki durum şöyleydi: Türk ulus-devletinin yöneticisi halk tarafından seçilen Türkiye Büyük Millet Meclisi’ydi. Türklerin bir parçası olduğu İslam dünyası ise, halife tarafından yönetiliyordu. Bu iki farklı otoritenin de öznesi aynı Türk varlığıydı. Buna rağmen TBMM’nin iktidarının kaynağı laik, İslam dünyasındaki otoritenin kaynağı ise dinseldi. Türk varlığı, TBMM tarafından bir ulus olarak kabul edilirken, hilafetin gözündeki bir cemaatti (Karpas, 2013b:44). Siyasi iktidarlar meşruiyetlerini dine dayandırmak isterlerken, dini kendi iktidarlarını ve yürüttükleri politikaların bir aracı olarak görürler. Kendini **Allah’ın halifesi** gören bir sultanın meşruiyet çerçevesini halkın rızasında araması boşunadır. Aynı sultan, hem dini bir kurum olarak devlet iktidarına bağlamak isteyecek, hem de gerekli gördüğü her durumda dinden olur olmaz taleplerde bulunacaktır (Bulaç 2014:33). Kendi meşruluğunu dinden alan Halife Abdülmecit, meşruluğunu anayasadan alan TBMM’ye de hakim olmak istiyordu. Halifeyi muhalefetin sembolü, Cumhurbaşkanı’nı dengeleyen bir güç olarak kullanmayı çalışan devrime karşı çevreler Halife Abdülmecit’in etrafında birleşmeye başlayınca halifeliğin kaldırılması zorunlu olmuştur.

Halifenin ülke sınırlarını aşan nüfuzu vardı. İş bu nüfuzunu kullanmak isteyen İngilizler sömürgesi olan Hindistan’da Ağa Han’ın önderliğindeki Müslümanları

halifelik'in İslam dünyası için taşıdığı önemi vurgulaması için harekete geçirdiler. Ülke içindeki tutucuların davasını desteklemeye çalıştığında, siyasal gerilim yükseldi (Ahmad 2014:70). Ancak burada dikkati çeken nokta şu olmaktadır; Ağa Han ile Emir Ali Sünni değillerdi. Ağa Han İsmaililerin önderlerindendi. Emir Ali ise Hindistan Şii'leri'nin imamı olarak tanınıyordu. Sünniler ile İsmaililer ve Şiiler arasında Müslümanlar ile Hindular arasında olduğundan fazla düşmanlık vardır. İsmaililik, Şiilikten de aşırı bir heterodoks mezhebi sayıldığından birçok Hint Müslümanları onları Müslümanlardan bile saymazlar (Berkes 1973:453).

Fakat bu iki zatın ikisi de İngiliz İmparatorluğu'nun en itibarlı kişilerindendiler. Ağahanlık, bu İmparatorluk döneminde ruhani bir reislik olmuştı. Emir Ali İngiliz İmparatoru'nun Privy Council üyesiydi. İkisi de Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Halifesi'nin cihad ilanına karşı Hindistan'da kampanya başlatmıştı. Savaş sonunda Emir Ali İngiliz Kızılay kurumunu kurarak Robert Frew adlı –Atatürk'ün Nutuk'unda Rahip diye geçen- ajan aracılığıyla Hindistan Hilafetçilerini İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin perdesi arkasında Vahdettin Hilafetine bağlama işini yöneten kişiydi. Ağa Han ve Emir Ali Hindistan'da amaçlarına ulaşmışlardır. Hilafetin kaldırılmasından bir ay sonra Hilafet akımı değil; Müslümanlar Gandhi'nin cephesinden ayrılarak Muslim League kuruldu; gözler Hilafetten ayrılarak Vahhabilere çevrildi ve yıllarca sonra Hindistan ikiye bölünerek bundan Pakistan İslam Devleti doğmuştur (Berkes 1973:453). Kemalistlerin koparmaya çalıştıkları bağlantı da tam da buydu. Çünkü, bu bağlantı ulusal devleti kendi sınırlarının dışındaki krizlerin içine sokuyor ve böylece ulus devletin ruhuna ters düşüyordu. Halife ve sayısız İslami kurum varlığını sürdürdükçe, eski rejim taraftarlarının daima İslam'ın sembollerini reformculara ve onların programlarına karşı güçlü bir silah olarak kullanabilecekleri apaçık ortadaydı. Mustafa Kemal, “İslam inancını yüzyıllardır aşıla gelen siyasal araç olma konumundan kurtararak temizlemek ve yüceltmek” gerektiğinden söz ederek bu noktayı açıklığa kavuşturmuştur (Ahmad 2014:70).

Diğer yandan hilafet, kaldırılmadan önceki durumda dünya Müslümanlarının beklentilerine ve ihtiyaçlarına karşılık verebilmekten oldukça uzaklaşmış, çoğu kez dünya sisteminin manipülasyonlarına açık ve savunmasız bir hale gelmiş bulunuyordu. Sair durumlarda da hilafet, çoğu kez Osmanlı'nın gündelik siyasi

hesaplarının bir parçası olarak günübirlik siyasetin dar sınırları içinde ara salla tırılmı  bulunuyordu. Bu durumu, daha sonra hilafetin kaldırılmasına büyük tepkiler göstermiş olan dönemin İslamcı aydınları da kabul ediyordu. Said Nursi’den Elmalı Hamdi Yazır’a, Mehmet Akif’ten İskipli Atıf hocaya kadar hemen bütün İslamcı d   n rl r veya ulema, halifelik makamını işgal edenleri veya hilafet makamını kullanma biçimini yerden yere vuran eleştirilerde bulunmuşlardır (Aktay 2004:69).

Halifelik, Osmanlı İmparatorluğunda İslami siyasal yapının merkezini oluşturuyordu. Farklı uluslardan oluşan Osmanlı İmparatorluğunda halifelik Müslüman tebaa arasında bir denge sağlıyordu. Birçok farklı etnik unsur bu denge sayesinde Osmanlı h kimiyetini kabul ediyorlardı. Halifeli in kaldırılmasıyla birlikte, dinin egemenliğinde bir arada yaşayan halklar dış g  ler de etkisiyle –  eyh Said İsyanı gibi- yönetime karşı ayaklanmalara ba lamı lardır.

Halifeli in kaldırılmasıyla birlikte İslamcı kesimler devlete ve siyasete karşı yabancılaşmaya başladılar. Bu yabancılaşmanın asıl müsebbibi siyasete yön veren kişiler olmuş olsa da, önemli bir kısmını da siyasal sistemin hem bu dı lamasına hem de İslam’la arasına, halkın beklentilerinin hilafına bir mesafe koymasına bir tepki olarak geli mi tir. Gündelik hayatın laikle tirilmesiyle birlikte dindar kesimde oluşan yabancılaşmanın kendilerini “ z-diyarlarında garip, öz vatanlarında parya” hissetmelerine yol açmıştır. İslamcıların devletle ararlarının açılması, sonraki dönemde devlet-halk kar ıtlı ının derinle ti i her yerde İslamcılığın bir halk hareketi olarak demokratik gelişmelerle bir motivasyon, bir enerji, bir zemin ve bir inisiyatif olu urmaya ba lamı tır. Ancak bu mesafenin oluşma biçiminin, İslamcıların bu topraklarda, bu devlette, bu millete sahip olduğunu duyumsadı ı hisseyi hiçbir zaman tam anlamıyla göz ardı etmeyi i buna karşılık belli bir mağduriyet hissiyle bunu sürekli hatırla(t)ması İslamcı siyasalla ma biçimlerinin de  e itlenmesindeki önemli faktörlerden biri olmuştur (Aktay 2004:68-69).

2.4. SİYASAL DEVRİMLERE KARŞI TEPKİLER

Önce saltanatı ardından da hilafeti kaldıran Cumhuriyetçi kadro yeni düzeni oluşturmak için her alanda çalışmalar yapmaya devam ediyordu. Bu yenileşme hareketlerine karşı tepkiler giderek daha sertleşmeye başlamıştır. Özellikle bu hareketlerin lideri olan Mustafa Kemal'e karşı daha sert tepkiler oluşuyordu. Mustafa Kemal'in karşısına bir zamanlar silah arkadaşı olanlar çıkmaya başlamışlardı. Bu ayrılmalar bir siyasi partinin, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın, kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasında büyük pay sahi olan eski komutanların Mustafa Kemal'in karşısına siyasi rakipler olarak çıkmasından sonra Cumhuriyetçi kadro giderek daralmaya başlamıştır. Bunun sonucu halka da yansımıştır. Nitekim 1925'te Doğu illerinde Şeyh Said ayaklanması başlamıştır. Bu iki gelişme siyasal devrime karşı en sert tepkiler olarak vukuu bulmuşlardır.

2.4.1. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde 1923-1927 tarihleri arasında yaşanan siyasi gelişmeler özel bir yere sahiptir. Öyle ki, Ulusal Kurtuluş Savaşı liderleri arasında bölünmeler gerçekleşmiş ve Cumhuriyetin ilk demokrasi deneyimi olarak kabul edilen Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası bu dönemde kurulmuştur. Şeyh Said İsyanı, Ardahan Milletvekili Halid Paşa'nın Meclis koridorlarında öldürülmesi, İzmir Suikastı bu dönemde gerçekleşmiş ve II. BMM milletvekillerinden altısı dokunulmazlıkları dahi kaldırılmadan İstiklal Mahkemeleri'ne verilip, idam edilmişlerdir. Ve en önemlisi tüm bunların gerçekleşmesinde, özellikle İstiklal Mahkemelerinin, en büyük payı olan Takrir-i Sükûn Kanunu bu dönemde çıkarılmış ve tek parti egemenliğinin temeli de yine bu dönemde atılmıştır (Ateş 1994:105).

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşunu hazırlayan nedenler, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte oluşmaya başlamıştır. TPFC'yi kuranlar Cumhuriyet rejimine karşı olan kişiler değillerdir. Ancak onlar Cumhuriyet'in ilan edilen şekline karşıydılar. Onlara göre Cumhuriyet'in ilanı bir oldubitti şeklinde olmamalıydı. Gazi, topyekûn bir inkılaba hazırlanıyordu. Rauf Bey

ile arkadaşları, bu dönemde, toplumun ağır ağır gelişmesini daha uygun görüyorlardı. Aceleye, sert ve köklü değişimlere ne gerek vardı? Bırakın millet şu on yıllık sarsıntıdan sonra biraz kendini toplansın. Sonra gerçekten istiyorlarsa yavaş yavaş sosyal reformlara girişmek kolaydı. Egemenlik halkın değil mi? Bırakın onlar da bu egemenliği Avrupa'nın öteki demokrat ülkelerinde olduğu gibi, kendilerini temsil eden kuruluşlar eliyle kullansınlar (Ekincikli 2012:153) düşüncesine sahip idiler.

Halk Fırkası'nın Mustafa Kemal ve İsmet Bey'in önderliğindeki köktenci kanadı, 1924 kışı ve ilkbaharı boyunca, Cumhuriyet'in ilan edilme şekline karşı çıkmış olan Hüseyin Rauf'un önderliğindeki oldukça küçük ılımlılar gurubuna yönelik baskıyı arttırdı. Halk Fırkası içinde süren muhalefet git gide daha güçlenmiş ve yaz sonlarında, azınlığın ayrı bir muhalefet partisi kurmaktan başka bir seçeneği kalmadığı belli olmuştu. Hükümetin, Yunanistan'dan gelen Müslümanları, Rumların terk etmek zorunda kaldıkları taşınmazlara yerleştirme şekline dair bir tartışma, bölünmenin kesinleşmesine neden oldu. Meclisteki hararetli bir tartışmanın ardından İsmet Paşa güvenoyu isteyip de kolayca kazanınca, Hüseyin Rauf Bey'in çevresindeki 32 milletvekili partiden ayrıldı ve 17 Kasım'da Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkası'nı kurdular. Bu yeni partinin "Cumhuriyet" sıfatını kullanacağı söylentisi, Halk Fırkası isminin Cumhuriyet Halk Fırkası şeklinde değiştirilmesine yol açmıştı (Zürcher 2013:250). 21 Kasım 1924'te Mustafa Kemal liberal olarak bilinen eski dostu fethi Okyar'ı İsmet Paşa'nın yerine Başbakanlığa atadı.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın liderleri arasında Ali Fuat Paşa ve Refet Paşa da vardı. Ayrıca, Kazım Karabekir ve milliyetçi eski muhafızların önde gelen sivil ve askeri mensupları da bulunuyordu (Lewis 2013:357). Partinin genel başkanı Kazım Karabekir, genel sekreteri Ali Fuat Paşa; ikinci başkanları ise Adnan (Adıvar) ve Rauf Bey'ler oldular.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın parti programında öne çıkan maddeler şunlardı (Taşkiran 1994:258-259):

Madde 1. Türkiye Devleti halkın hâkimiyetine müstenit bir Cumhuriyettir.

Madde 2. Hürriyetperverlik (liberalizm) halkın hâkimiyeti (demokrasi) firkanın meslek-i esasıdır.

Madde 3. Kavninin vaz'ı tedvininde halkın ihtiyacı, menafii, temayülatı, asrın icabatı ve o adalet prensipleri hâkim olacaktır.

Madde 4. Umumi hürriyetlere fırka şiddetle taraftardır.

Madde 6. Fırka fikirlere ve dini itikatlara saygılıdır.

Madde 12. Reisicumhur seçilen kişinin mebusluk sıfatı son bulur.

Madde 14. Milli birlik ve beraberliğin bozulmaması için devletin denetlenmesi kalıcı olmak şartıyla yetkilerin genişletilmesi artırılabacaktır.

Madde 29-30. Memleketin her tarafında zirai, ticari, sınai müstahsilleri arasında meslek kuruluşları vücuda getirilecek, ziraatte ilk hedef memleketin kendi ziraat ürünleriyle yaşamasını temin etmektir. Üretilen mahsullere pazarlar temin etmektir.

Terakkiperver Fırka'nın dayandığı esas fikir, muhalefet denetimi olmaksızın bütün kuvvetlerin Millet Meclisi'nde toplanmasının otoriter bir idare doğuracağı düşüncesi idi. Bunun için parti, birkaç kişinin oligarşik gayelerine karşı koyarak kişisel hürriyetleri korumak amacındaydı. Bu sözlerle hiç şüphesiz Mustafa Kemal ile taraftarları kastediliyordu. Cumhuriyet rejimi, liberalizm ve demokrasi, yeni partinin kabul ettiği diğer ilkelerdi. Terakkiperver Fırka, liberallik, iddiası samimi olsa da, şüphe yok ki aslında, laik tutumu artık açıkça belli olan hükümetin müdahalesine karşı dini korumak düşüncesi etrafında birleşiyordu (Karpat 2013c:132-133).

Dine saygı kesinlikle Avrupa bağlamındaki bir muhafazakâr siyasal hareketin tipik niteliklerindendi. Yirmilerin ve otuzların Türk siyasal ikliminde ise bu durum dini duygulara dayalı siyaseti kışkırtmak olarak nitelendirilmiştir. TPCF'ye yöneltilen bu ideolojik suçlama, onları meşru muhafazakârlar değil, tehlikeli gericiler olarak nitelenmesine neden olmuştur (Zürcher 2003:50). 1920'lerde siyasetimizde görülen bu değerlendirmeler günümüz de hala varlığını devam ettirmektedir. Parti programlarında, din ile ilişki bir maddenin yer alması durumunda hemen irtica muamelesi yapılmaktadır.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasındaki iki ana gaye, Türkiye'nin o tarihteki siyasi hayatı ve düşüncesi hakkında iyi bir fikir vermektedir. Bunlardan birincisi, diktatörlüğe yönelmiş Cumhuriyet Halk Fırkası'nın karşısına bir muhalefet çıkararak, Cumhuriyet'in kuruluşunda mevcut

çoğulcu demokrasiyi savunmak ve korumaktır. Nitekim Cumhuriyet rejiminin temel taşı olan Büyük Millet Meclisi, Milli Mücadele yıllarında ayrı fikirleri temsil ettiği için ikiye bölünmüş, fakat esas gayelerde birlik ve beraberliği korumuş ve demokratik yoldan ayrılmamıştı. Partinin ikinci gayesi ise yürürlüğe konmuş veya konulacak inkılapların, milletin ve yurdun temel kültürü, tarihi devamlılığı ve benliğini yaralamadan gerçekleşmesini sağlamaktır. Başka bir deyişle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, isminde de ifade ettiği gibi ilerlemeyi ana gaye edinmekle beraber, bu ilerlemenin halkın ihtiyacına, çıkarlarına, eğilimlerine, çağın gereklerine ve adalet prensiplerine göre olmasını istiyordu (Karpaz 2013a:148).

TPCF'nin kuruluşuyla ilgili çeşitli suçlamalar da yapılmıştır. Bunlardan birincisi; partinin gerçek bir programının olmadığı ve bir dizi general ve siyasetçi tarafından tamamen oportünist kaygılarla kurulduğu yönündeki eleştirilerdir. İkinci grup iddialar ise; TPCF kurucularının gizli saltanatçılar oldukları yönündeydi. Bu konuda, Mustafa Kemal'in İngiliz gazeteci Macartney'e vermiş olduğu mülakat önem taşımaktadır. Türkiye'deki gazetelerde net bir şekilde ortaya konmamasına rağmen, Zürcher "*TPCF ve Siyasal Muhafazakârlık*" isimli makalesinde; bu mülakatın dönemin yabancı basınında geniş yankılar uyandırdığını ve TPCF için Mustafa Kemal'in "CHF'den bir farkları yok. Tek farkları saltanatı geriye getirmek istemeleri" dediğini iddia eder. Diğer bir suçlama ise; TPCF'nin parti programının özellikle 6. maddesinin irticayı cesaretlendirdiği idi (Altınkaş 2012:5-6). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın dinsel inançlara saygılı olmak, ancak, dinle siyasetin ayrı olması yolundaki düşüncesi daha sonra yanlış anlaşılmalara neden olacak ve sonunda kapatılmasına sebep olacaktır (Zengin 2011:40).

Terakkiperver Fırka'nın, Cemiyet-i Halife-i İslamiye ile ilgili kurduğu, isyanı ve yapılacak kıyama desteklediği, bu konuda icazet verdiği ileri sürülmüştür. Fırkanın, Şeyh Sait isyanı üzerine çıkartılan Takriri Sükûn Kanununa muhalefeti de, Fırkanın Doğu hareketini desteklemesi olarak gösterilmiştir. Bütün bu gelişmeler sonucu Fırka 3 Haziran 1925'te, Takriri Sükûn Kanununa dayanılarak kapatılmıştır. Hükümetin Fırkayı kapatma kararında, aynı iddialar ileri sürülmektedir. Hükümetin kararında, Ankara ve Diyarbakır İstiklal

Mahkemelerinde yapılan tahkikat sonucunda, fırka sorumlularının, “Fırkanın Programında mevcut efkâr ve itikâtı diniyeye hürmetkâr olmak esasını tevsi ile efkâra ve tahrikâtı irticakaraneye vesile ittihaz ettikleri sabit olmuş” bulunduğu ileri sürülmekte ve bu konuda kesin yargı kararları bulunduğu belirtilmektedir. Karar, daha başka iddialarda da bulunmaktadır. Mahkeme kararları olmasa da, hükümetin, Fırkanın bütün mensuplarının, “programlarında mevcut esas malumu dini siyasete alet eden bir vasıtai tesvil addetmeğe çalıştıkları” hususunu tespit ettiği, Hükümetin Kararında belirtilmekte ve Fırkanın kapatılmasının nedeni olarak gösterilmektedir (Özek 1968:87). Karpat’a (2013a:150) göre, İsmet Paşa hükümetinin TPCF’yi Şeyh Said İsyanı ile ilişkilendirmesi ve irticayı körüklediği iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır. CHF temel sorunlar ile kişiler arasındaki çatışmaları birbirinden ayıramamıştır. Böylece Cumhuriyet tarihinin ilk muhalefet partisi kapatılmış ve muhalefetin sesi bastırılmıştır.

Terakkiperver Cumhuriyetçiler, Mustafa Kemal’in radikalizmini yumuşatacak güçlü bir muhalefet haline gelme fırsatını asla bulamamışlardır (Ahmad 2014:75) ancak partinin kapatılması konusunda da haksızlığa uğramışlardır. Partinin kapatılmasından doğrudan sorumlu olan İsmet İnönü 1963’te “*Siyasi Hayatımın 40. Yılı ve CHP*” adlı makalesinde, TPCF’nin o dönem için muhafazakâr bir zihniyetin ifadesi olarak değerlendirildiğini, fakat partinin kendisini asla muhafazakâr olarak tanımlamadığını ve liderlerinin aslında ileri fikirli ve ıslahatçı insanlar olduğunu belirtmiştir (Tevetoğlu’ndan akt. Zürcher 2003:53).

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, ne aşırı liberal ne muhafazakâr, Cumhuriyet Halk Fırkası’nın siyasi rejimi itibariyle solunda, kültür meseleleri itibariyle sağında yer almış, serbest teşebbüse ve adem-i merkeziyete taraftar cumhuriyetçi ılımlı demokrat bir partidir. Terakkipervercilere göre, halkın yüzyıllardan beri bütün maddi ve manevi hayatını etkileyen İslamiyet’e yöneltilmiş hareketler, eninde sonunda halkın temel benliğini ve kültür varlığını zedeleyecektir. Onlara göre, dini siyasetten ayırma çabaları az zaman sonra dini geri plana itme şekline dönüşebilir. Bu eleştiriye Cumhuriyet Halk Fırkası ise, hiçbir zaman din aleyhtarı olmadığını, aksine dini kendi şahsi çıkarları ve siyasi emelleri uğruna kullanmak isteyenlere karşı olduğunu ileri sürmüştür. Ne var ki,

siyasetten sıyrılmak istenen din, tam tersine partiler arası tartışma konusu haline gelmiş ve bu husus günümüzde bile Türk parti hayatının ana meselesi olmaya devam etmiştir. İşte bu esaslardan hareket eden Terakkiperverciler, programlarının altıncı maddesine “Fırka efkâr ve itikad-ı diniyeye hürmetkârdır” ibaresini koyarak din hakkındaki görüşünü ifade etmiştir (Karpas 2013a:149). TPCF’nin liderlerinin bütün gayretlerine rağmen CHF onların üzerine gitmeye devam etmiştir. Yapılan ara seçimlerde TPCF aday çıkarmamasına rağmen, CHF’nin adaylarının değil de bağımsız adayların, anlaşıldığı kadarıyla bu adaylar siyasi görüş açısından TPCF’na yakın görünmektedirler, yüksek oy almaları CHF’nin iktidarından halkın memnun olmadığına bir göstergesiydi. TPCF’nin liderleri aday göstermedikleri için iktidar peşinde olmadıklarını göstermeye çalışıyorlardı. Bütün bu çabasına rağmen CHF’nin şimşeklerini kendi üzerlerine çekmişlerdi. Çünkü CHF’liler çok iyi biliyorlardı ki genel seçimlerde TPCF kendilerinin karşısına büyük bir rakip olarak çıkacaktı. İşte bu siyasi kaygılar yüzünden TPCF kapatıldı.

2.4.2.Şeyh Said Ayaklanması

Osmanlı İmparatorluğu, son yıllarda, özellikle Ermeni meselesinin Ruslar tarafından ele alınması üzerine, Doğu illerinde Rusya’ya dayanan Hristiyan Ermeni azınlığa karşı Kürt aşiretlerini desteklemişlerdir. Özellikle II. Abdülhamit’in saltanatı sırasında Kürt aşiretleri ve bunların beyleri çok ön plana çıkarılmaya başlanmıştır. Bazı beyler, vezirlik ve paşalık rütbelerine yükseltilmişlerdir. Bu dönemde Babıali tarafından tutulan ve yükseltilen birçok Kürt ileri gelenlerinin çocukları iyi eğitim görmüş ve batıdaki milliyetçilik akımlarıyla temas etmişlerdir. Birinci Dünya Savaşı Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasıyla sonuçlanınca Anadolu’da geniş bir Ermeni Devleti kurulması ihtimali ortaya çıkmıştır. İşte o zaman, Kürt aydınları fiilen bağımsızlık peşine düştüler ve bu gayelerinin gerçekleştirilmesi için vaktiyle kurulmuş Kürt Teali Cemiyeti adındaki siyasi birliğe dört elle sarılmaya başladılar. Birliğin merkezi İstanbul’da, şubeleri, özellikle Diyarbakır, Elazığ ve Bitlis’te bulunuyordu. Cemiyetin gayesi, İngiliz mandası altında bir Kürt devleti kurmaktır.

Cemiyetin başkanı Vanlı Seyit Abdülkadir, yardımcıları da Mustafa Zihni Paşa ile tanınmış Kürt ailelerinden Bedirhanlılar'a mensup Emin Avni'ydi (Aydoğan 2012:363).

Ermeni halkının Doğu Anadolu vilayetlerinden çıkarılması, yani ortak düşmanın ortadan kaldırılmasıyla, iki halk karşı karşıya gelmiş oldu. İstanbul'da 1918 yılında Kürdistan Teali Cemiyeti kurulmuştu. Kurtuluş Savaşı sırasında milliyetçilere karşı tek büyük Kürt ayaklanması Dersim bölgesindeki aşiretlerin özerklik isteğiyle çıkardıkları kolayca bastırılan ayaklanma dışında Kürtler genel olarak, İngiliz ajanlarının çabalarına ve Sevr'de kendilerine özerklik verilmiş olmasına rağmen Milli Mücadele Hareketi'ne destek verdiler. Erzurum ve Sivas Kongreleri'nde ve hatta Temsil Heyeti'nde Kürt temsilciler bulunuyordu. Lozan Barış Antlaşması'nda Kürtlerden hiç söz edilmemiş olması ve Mustafa Kemal Paşa dâhil milliyetçi liderlerin Bağımsızlık Savaşı sırasında verilen özerklik sözlerinin unutulmuş olması Kürt milliyetçilerini hayal kırıklığına uğratmıştır. Kürt ileri gelenleri 1923'te *Azadi (Özgürlük) Cemiyeti*'ni kurdular. Cemiyetin ilk kongresi 1924'te düzenlendi. Bu kongrede, tutumuyla dikkat çekenler arasında çok nüfuzlu bir kişi olan Palulu Şeyh Said'i (Zürcher 2013:252-253).

Saltanat ve hilafetin kaldırılması ve Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, Kemalistler reformların ilk dalgasını oluşturuyordu. Açıktır ki bunlar, hukuk ve eğitim sistemini epeyce laikleştirmiş olan Tanzimat ve İttihatçı reformların bir uzantısıydı. Sultan-halifenin simgesel bir konuma indirgenmesi ve şeyhülislamın kabineden çıkarılmasıyla, devletin kendisi, zaten büyük ölçüde laikleştirilmişti. İslam, İmparatorluğun devlet dini olarak kalmıştı, ama (Zürcher 2013:257) 1923'te Ankara'da ilan edilen devrim, 1908 devriminden çok daha farklıydı. 1908 devriminden sadece meşrutiyet ilkeleri uygulanmak istenmiş, geleneklere ve halkın inancına dokunulmamıştır. Yeni devrim ise içtimai ve dini reform getiriyordu. Bu devrimde Cumhuriyet ilan edilmiş, hilafet kaldırılmış, medreseler kapatılmış ve medeni kanun kabul edilmiştir. Özellikle Doğu illerinde, Ankara'nın yaptığı devrimlerle dini hisleri rencide edilen binlerce Müslüman duydukları nefreti saklamamışlardır (Aydoğan 2012:368). Yer altına çekilen ve bir inanç olmanın ötesine geçen "siyasi İslam", zaman zaman kendini sistem karşıtı isyanlar olarak ifade etmiştir. İslami hisler ile tetiği çekilen etnik kökenli Şeyh Said (1925) ve

tamamen dini bir başkaldırı olan Kubilay olayı (1930), yer altındaki İslam'ın sisteme isyanının en açık örnekleridir (Narlı 2010:27).

Cumhuriyet'i kuran kadro, ülke idaresini merkezileştirmek, şeyhlerin nüfuzunu temelden yıkmak, aşiretlerin kendilerine has özelliklerini ortadan kaldırmak ve bütün eski gelenekleri yok etmek istiyordu. Ülkenin doğusu henüz modern fikirleri benimseyecek seviyede olmadığı için demokrasi bir afet ve kötülük şeklinde görülmüştür. Cumhuriyet'i kuran kadronun hatası, bu bölge ile ülkenin diğer bölgeleri arasındaki dengesizliği gidermekte ihmalkâr davranmış olmasıydı (Aydoğan 2012:367). 1 Şubat 1925 günü Doğu Anadolu'daki Kürtler, başlarında Şeyh Said olduğu halde isyan ettiler; amaçları bağımsız bir Kürdistan kurmak ve halifeliği yeniden diriltmekti(Karpat 2013c:133). Mart başına gelindiğinde, isyan Güneydoğu'nun büyük bir kısmında yayılmış ve Cumhuriyet rejimine yönelik ciddi bir tehdit oluşturmuş görünüyordu. Ankara'da Cumhurbaşkanı'nın sadık muhalefeti ile Hükümet denemesi şeklindeki sistem terk edildi. 3 Mart'ta Fethi Bey görevden alındı ve İsmet Paşa yeniden Başbakan oldu (Lewis 2013:357). İsyanla başa çıkabilmek için 4 Mart 1925'te *Takriri Sükûn Kanunu* kabul edildi. Bu kanunla, asilere, gericilere ve fesatçı unsurlara karşı kullanılmak üzere geniş yetkiler verildi. Ayrıca örfi idare (sıkıyönetim) ilan edilerek, vatana ihanet suçlarıyla rejime karşı işlenen diğer suçları yargılamak üzere 1920'de kurulmuş olan İstiklal Mahkemeleri geniş yetkilerle tekrar harekete geçirildi (Karpat 2013c:133). *Takrir-i Sükûn Kanunu* rejimin denetimini ülke genelinde sıkılaştırdı. Gazeteciler İstiklal Mahkemeleri'nde yargılandı (Findley 2011:251).Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nda, dinin siyasete alet edilmesini vatana ihanet suçları arasına dâhil eden bir değişiklik yapıldı (Zürcher 2013:254). Böylece isyana dâhil olanların idam edilmeleri hususundaki engel ortadan kaldırılmış oluyordu.

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın liderleri sürekli olarak Şeyh Said isyanı ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası arasında bir ilişki kurmaya çalışıyorlardı. Ancak, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın lideri Kazım Karabekir, Şeyh Said ayaklanması ile ilgili olarak şunları söylüyordu:

Hükümetimizin bildirdiğine göre, Doğu illerimizin bazı yerlerinde bir kısım zorbaların dış kışkırtmalara kapılarak ve dini alet ittihaz ederek halkı kışkırtmakta oldukları anlaşılmaktadır. Bunun için hükümetin sıkıyönetim ilan etmesi doğrudur. Efendiler, dini alet ederek milli mevcudiyeti tehlikeye koyanlar lanete şayandır. Bu hareket vatana ihanettir. Şunu cihan bilsin ki, dışarıda ve içeride herhangi bir tehlike karşısında bu vatanın evlatları her vakit tek vücut halinde tehlikenin karşısına dikilecektir. Hükümetimize bütün kuvvetimizle yardımcıyız. Bu itibarla hükümetin bu husustaki açıklamasını ve tedbirini uygun görüyoruz (Aydoğan 2012:387-388)..

Başta Kazım Karabekir olmak üzere Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın diğer liderlerinin bütün çabalarına rağmen Cumhuriyet Dönemi'nin ilk muhalefet oluşumu olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası bir irtica ithamı arkasında çöküp gitti. Fırkanın, salt saltanat ve hilafeti geri getirmek amacıyla kurulduğu, inkâr edilmez bir şekilde kanıtlanmış değildir. Bu nedenle, fırka kurucularına ve fırkanın kuruluş olayına, karşıt devrimciler, karşıt devrimcilik damgasını vurma olanakları kesinlikle yoktur. Bu kişilerin, Kurtuluş Savaşı sonrasındaki değişmelere ayak uyduramadıkları, tutucu kaldıkları eski düzene bağlılıklarını bildirdikleri bir gerçektir. Fakat bu tutumun Şeyh Said isyanının desteklemeğe, körüklemeye kadar gittiğini ileri sürmek, kanıtsız bir insafsızlıktır. Unutulmamalıdır ki, bu Fırkanın kurucuları da Kurtuluş Savaşı'nın unutulmaz önderlerindendir (Özek 1968:88).

Şeyh Said, Nakşibendi tarikatının büyüklerinden sayılırdı. Şeyh Said medreselerde eğitim görmüş, dönemin en iyi din eğitiminden geçmiş, Arap ve İslam felsefesinin yanında eski Yunan felsefesi ve mantık derslerini de almıştır. Hayvancılıkla uğraşan Şeyh Said, Bölgenin zenginlerindendi. Musul, Kerkük, Şam ve Halep pazarlarında ticaret yapan itibarlı bir tüccardır. Bu sayede Fırat havzasını tanıma fırsatı bulmuş ve büyük bir nüfuz da elde etmiştir. Ayrıca Şeyh Said ayaklanmasının başta bölgede ve ülkede yankı bulmasının sebepleri arasında dini hissiyat ve milliyetçilik duygularının yanı sıra sefaletin de önemli bir rolü olmuştur. Osmanlı Hükümeti bu bölgeyi medenileştirmek için hiçbir gayret göstermediği gibi, az da olsa yol ve okul inşası bakımından gösterdiği ihmal o bölgenin bütün yönleriyle geri kalmasına neden olmuştur (Aydoğan 2012:366-369). Kürt isyanı tanrıtanımaz Cumhuriyet'i devirmek ve Halifeliği tekrar tesis etmek için yandaşlarını yönlendiren şeyhler tarafından idare ediliyordu (Lewis 2013:358). İsyancılar kısa bir sürede yayılmaya başladılar. Önce Elâzığ'ı ele geçirdiler. Daha sonra da Diyarbakır'ı kuşattılar ama ele geçiremediler. Burada en büyük etki Şeyh Said'in ayaklanmanın

gayesini dini kurtarmak ve Osmanlı Halifesini yeniden kurmak şeklinde göstermesiydi. Genç ve Diyarbakır dışında bulunan ve Şeyh Said'in manevi nüfuzu altında bulunmayan Kürt aşiretlerine ayaklanmaya bu yüzden katılmamışlardır (Aydoğan 2012:395).

1925 isyanı hep bir milliyetçi yahut ayrılıkçı Kürt hareketi olarak tanımlanmıştır. Oysa Şeyh Said isyanı, hilafetin kaldırılması üzerine dinsel itmelerle gerçekleşen bir başkaldırıdır (Özek 1968:85). Hükümet bu hareketi laikleştirme reformlarına karşı dini bir tepki olarak görmüştür. Başlarında bir Şeyh olduğu düşünüldüğünde ve ilan ettikleri hedefler açısından bakıldığında, hükümetin bu tanımının kabul edilmesi son derece makul görünmektedir (Lewis 2013:553).

1925 yılının olayları göstermiştir ki, karşı güçler hala büyük bir kuvvetle mevzilerini koruyordu ve Batılılaşma sürecine karşı ciddi bir direniş göstermeyi beceriyordu. Hilafetin kaldırılması yeterli olmamıştı, daha şiddetli bir sarsıntı gerekiyordu. Öyle sarsıcı bir etki olmalıydı ki ülkedeki herkes bu sarsıntıyla artık eski düzenin sona erdiği ve bir yenisinin geldiği gerçeğiyle yüzleşmeliydi (Lewis 2013:360) çıkarılan *Takrir-i Sükûn Kanunu* ile İstiklal Mahkemeleri canlandırılarak yalnız isyancılar cezalandırılmamış, rejimi savunmak bahanesiyle bütün muhalefet yok edilmeye çalışılmıştır (Karpas 2013a:150).

Nitekim isyanın lideri olan Şeyh Said Elazığ İstiklal Mahkemesinde, isyanın nedenlerini şöyle açıklamıştır: *Hilafet kaldırılmıştır. Zamanın imamı kalmamıştır. Hâlbuki zamanın İmamına biat etmeden ölen Müslüman Peygamberin şefaatinden mahrum kalır. Vaktiyle Şeyhülislamlık dairesi olan binada şimdi kızlarla Romanya Üniversitesinden gelen Hristiyan öğrenciler beraber oturup çay içmişlerdir. Dinin dünya işlerinden ayrılması caiz değildir. İslam ulemasına göre, dinin dünya işleriyle ilgili hükümleri tıpkı ibadet gibidir* (Özek 1968:85). Mahkemenin sonunda başta Şeyh Said olmak üzere isyana katılanların çoğu idam edilmişlerdir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında; Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın "kayıtsız şartsız ulusal egemenlik" ilkesini benimsemesiyle, dinsel egemenlik anlayışı bir sarsıntıya uğramış olsa da, Kurtuluş Savaşının kazanılmasında kâfirlere karşı din adına savaşma duygusu önemli bir rol oynamıştı. Atatürk devrimleriyle, dini temele dayanan siyasi geçmiş ile göbek bağının tümünden koptuğu düşünülmüşse de, İslam

dininin Türk kimliğinin temel unsurlarından birisi olan dinin boyut önemini korurken, İslam'ın özel ve sosyal yaşamdaki kural koyucu rolü etkinliğini kaybetmemiştir. Cumhuriyet'in kuruluşundan 1960'lı yılların sonuna kadar siyasal temsil olanağı bulamayan İslam, faaliyetleri 1925 yılında yasaklanan ve çok partili döneme kadar gizli faaliyet sürdüren tarikatlarda (Nakşibendi, Kadiri tarikatı, Nurculuk cemaati gibi) yarı İslami hareketin tohumlarının atılması, Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda olmuştur. Atatürk reformları aracılığıyla dini kurumların ortadan kalkmasıyla ulema sınıfı siyasi gücünü, prestijini yitirmekle kalmayıp, ekonomik yönden de zarara uğramıştır. Bu duruma karşı çıkmayı mümkün kılacak hukuki ve siyasi bir ortam bulamayan ulema ve tarikat şeyhleri kendi kabuklarına çekilmişlerdir. Cumhuriyet'in ilk 20 yılında tek parti yönetiminin doğası gereği ve Cumhuriyet'in kurumsallaşmaya olan ihtiyacı nedeniyle, izlenen laiklik yanlısı kamu politikaları ve alınan tedbirler, çoğu okur-yazar olmayan ve köylerde geleneksel bir yaşam tarzı süren kitleler tarafından anlaşılmadığı gibi, dini kültürlerine bir tehdit olarak da algılanmıştır. Okullaşma oranının çok düşük olduğu, kitle iletişim araçlarından sadece belli bir zümrenin yararlanabildiği 20'li ve 30'lu yıllarda, Atatürk devrimleri geniş kitlelere anlatılamamış ve halka benimsetilememiştir. Bunun yanı sıra gizlilik içinde faaliyet gösteren tarikat ve cemaatler, laikliği dinsizlik olarak anlatırken halk arasında destek bulmakta güçlük çekmemişlerdir. Gizlilik içinde çalışan bu cemaatler, geleceğin muhalefet odaklarını oluşturacaklardır (Narlı 2010:26-27). Başka bir ifadeyle, Şeyh Said isyanı ve buna benzer gelişmeler İslam geleneklerine bağlı Türkiye ile laik Türkiye arasındaki zıtlaşmanın sonucudur.

2.5. Yeni Anayasal Düzen: 1924 Anayasası

Saltanat ve hilafetin kaldırılmasından sonra, yeni devletin anayasal yapısını da yeni kurulmuş olan modern devlete uygun hale getirilmeliydi. 1921 Anayasası olağan üstü şartlarda hazırlanmış kısa ve birçok yönden eksik bir anayasaydı. 1921 Anayasası içeriği itibarıyla modern bir devletin sosyo-ekonomik ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte değildi. Eski Anayasa'da yapılacak değişikliklerle devletin Anayasal ihtiyacı karşılanamayacağından dolayı yeni bir anayasanın hazırlanması

daha uygun görülmüştür. Ayrıca, yürürlükte iki anayasa vardı; 1876 Kanun-i Esasi ve 1921 Teşkilat-ı Esasiye. 1924 Anayasası'nın yürürlüğe girmesiyle birlikte bu karışıklığa bir son verilecekti.

Türkiye Büyük Millet Meclis'inde uzun çalışmalarından sonra hazırlanan yeni anayasa 20 Nisan 1924'te kabul edildi. Zaman zaman bazı maddelerinde değişiklik yapılsa da 1924 Anayasası 1961 yılına kadar yürürlükte kalmıştır.

1924 Anayasası'nın Esas Hükümler bölümünde; "Türkiye Devleti bir Cumhuriyettir", "Devletin dini İslam, dili Türkçe, başkenti Ankara'dır", "Egemenlik kayıtsız koşulsuz ulusundur", "Türk ulusunu ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi temsil eder ve ulus adına egemenlik hakkını yalnız Meclis kullanır", "Yasama ve Yürütme yetkisi Türkiye Büyük Millet Meclisinde belirir ve onda toplanır", bu yetkilerden "Yasama yetkisini Meclis kendisi kullanır", "Yürütme yetkisini kendi seçtiği Cumhurbaşkanı ve onun atayacağı Bakanlar Kurulu eliyle kullanır; Meclis hükümeti her zaman denetleyebilir ve düşürebilir", "Yargı hakkı ise, ulus adına yöntem ve yasaya göre bağımsız mahkemeler tarafından kullanılır" (Kili 1982:157).

Anayasa'nın İkinci Maddesi'ne göre Türkiye Cumhuriyeti'nin dini *İslam*'dır. Halifeliğin ve bazı önemli dinsel kurumların kaldırılmasına rağmen bu maddenin Anayasa'da yer alması dinin hala Türk toplumu arasında çok güçlü bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu madde 1928 yılında yapılan değişiklikle anayasadan çıkarılmıştır (Mumcu 1976:128). Aynı madde 5 Şubat 1937'de yeni bir değişiklikle, Atatürk'ün düşünce sistemini oluşturan altı ilke Anayasa'ya geçirilmiş ve 1924 Anayasası'nın ikinci maddesi; "Türkiye devleti Cumhuriyetçi, Ulusçu, Halkçı, Devletçi, Layık ve Devrimcidir. Devlet dili Türkçedir. Başkent Ankara"dır şeklinde değiştirilmiştir (Kili 1982:157).

1921 Anayasası nasıl Kurtuluş Savaşı'nın koşullarının izlerini taşıyorduyorsa, 1924 Anayasası da kuruluş sürecinin izlerini taşımaktadır. Benzer durum anayasadaki özgürlüklerin yer almasına da yansımıştır. 1921 Anayasasında hak ve özgürlüklere yer verilmezken, 1924 Anayasasında "Türklerin Kamu Hakları" adı altında klasik hak ve özgürlüklere yer verilmiştir. Anayasada özgürlüklerin yer alması Cumhuriyeti ilan eden toplumsal güçlerin nasıl bir iktidar ve birey ilişkisi amaçladığının ipuçlarını vermesi açısından önemlidir (Ayan, Kaya 2011:67-68).

1924 Anayasasıyla toplumsal hayatta ve kamu kurum ve kuruluşlarının işlevselliğinde yarattığı değişiklikler aşağıdaki konularda ele alınacaktır.

2.5.1. Şeriye ve Evkaf Vekilliklerinin Kaldırılması

Halifeliğin kaldırılmasıyla birlikte TBMM yaptığı düzenlemelerle dinsel esasların yönetim kurallarından çekilmesi hususunda önemli bir adım atmıştır.

Şeriye Vekilliği'nin varlığı, din ve dünya işlerini birbirine karıştırıyordu. Bu *Vekillik*, her biçim din işlerini düzenliyor, ayrıca devletin diğer kurumlarınca yapılan her türlü işlemin dine uygun olup olmadığını denetliyordu (Mumcu 1976:144). Halifeliğin kaldırılmasıyla birlikte bu kurumun işlevselliği kalmamıştı. Bütün yetkileri kendi bünyesinde toplamış bulunan TBMM din ile ilgili hükümlerin yerine getirilmesi hususu da kendisine ait olacaktı. TBMM'de yapılan bir değişiklikle yalnızca "inanç ve ibadet"e ilişkin işleri yürütmek üzere Başbakanlığa bağlı *Diyanet İşleri Başkanlığı* kurulmuştur. Bu kurum yalnızca din işleriyle ilgilenecekti. Şeriye Vekilliği gibi devletin diğer kurumlarına ve işlerine karışma yetkisi bulunmuyordu.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın o gün için kurulması ve Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak çalışması doğaldı. Böyle bir kuruma ihtiyaç vardı. Bu kurum uzun bir süre sadece dini konularda faaliyet gösteriyordu. Bu durum tek partili dönem boyunca böyle devam etmiştir. Ancak çok partili hayata geçilmesiyle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı iktidarı elinde bulunduran partilerin bir örgütü gibi kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim değişen her iktidarla birlikte Diyanet İşleri Başkanı da değiştirilmeye başlanmıştır. Siyasilerin bu davranışlarından dolayı, dini ihtiyaçlara cevap vermek için kurulmuş olan bu kurum maalesef politikanın bir aracı konumuna gelmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda *Evkaf Vekilliği* önemli bir konuma sahipti. Bu vekillik kanalıyla birçok vakıflar, camiler, medreseler, hastahaneler gibi kamu kuruluşlarını kuruyorlardı. Nitelikleri bakımından dini olan bu kurumlar bir bakanlık tarafından yönetilmeleri yeni devletin yapısına uygun değildi. Bu yüzden *Evkaf Vekilliği* kaldırıldı ve bu kurumları yönetmek üzere Başbakanlığa bağlı bir genel müdürlük içine alındılar.

Şerîye ve Evkaf Vekillikleri'nin kaldırılmasıyla birlikte, din ve siyasetle uğraşan iki kurum devletin bünyesinden çıkarılmış bulunuyordu. Bu iki kurumun kaldırılmasıyla birlikte laikleşme yolunda bir adım daha atılmış bulunuyordu.

2.5.2. Tevhid-i Tedrisat Kanunu

Cumhuriyetin doğuşundan önce bile, şeriatın rolü hemen hemen yalnızca aile hukukuyla sınırlanmış bulunuyordu. İsviçre medeni yasası ve İtalyan ceza yasasının 1926'da kabulüyle artık aile hukuku da ulemanın yetki alanından çıkarıldı. Ceza yasası din temelinde derneklerin kurulmasını yasaklıyordu. Daha İTC zamanında Maarif Vekâlet'inin denetimi altına bulunmuş bulunan eğitim sistemi, 1924 Mart'ında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile artık bütünüyle laikleştirilmişti. Aynı dönemde medreseler kapatıldı, bunların yerine imam hatip okulları ve İstanbul Darülfünun'da kurulan İlahiyat Fakültesi yer almaya başlamıştır (Zürcher 2013:277). Ayrıca bu kanun ile eğitim kurumları bir bakanlığın bünyesinde birleştirilmiştir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun hedefi, yeni liselere, ilkokul, ortaokul ve lise seviyesinde müşterek kültür vermek, bunları duygu ve düşünce birliği içinde yetiştirmek; bunu sağlamak için de bütün okullar Milli eğitim Bakanlığına bağlanmıştır (Gürtaş 1982:77).

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle birlikte medreseler kapatıldığından dolayı din eğitimi de bu yeni kurumlar vermeye başlamışlardır. Bu uygulama ile birlikte akıllara şu soru gelmeye başlamıştır; "Din eğitimi Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na aykırı mıdır?". Kanunun dördüncü maddesi gereğince "Maarif Vekâletinin İlahiyat Fakültesi ile İmam-Hatip mektepleri açmasını amir idi. Bu durumda *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* din eğitimi için bir mani değil, bilakis en büyük kanuni dayanak olmaktadır. Nitekim kanunun bu maddesine dayanılarak hem de Atatürk'ün sağlığında, İlahiyat Fakültesi kurulmuş, İmam-Hatip mektepleri açılmış ve Kur'an kursları, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak, varlıklarını sürdürmüştür" (Gürtaş 1982:79). Bununla birlikte Anayasa'da Devletin dininin "İslam" olduğuna dair kanun hala yürürlüktedir.

2.5.3. Laikliğin Anayasa'ya Girmesi

1923-1925 devresinde üç fikir, Cumhuriyet'in temel ilkeleri olarak belirmiştir; Milliyetçilik, laiklik, halkçılık. Bunlardan laiklik açık ifadesini daha sonra buldu. Milliyetçilik rejimin temeli sayılıyordu. Laiklik de milliyetçiliğin gayesi sayılan modern, milli egemenliğe dayanan bir devleti; Türkiye Cumhuriyeti'ni gerçekleştirmek için yegâne yol olarak gözükiyordu. Gerek Birinci Dünya Savaşı gerekse Cumhuriyet'in ilanı ve Halifeliğin kaldırılması ve daha bazı iç gelişmeler, Türk milliyetçiliğinin anlamını daha da genişletmiş ve onu biricik hâkim ideoloji haline getirmişti. Turancılık ile İslamcılığın gerçekleşemeyeceği anlaşıldığından bunların siyasi önemleri kalmamıştı. Hristiyan azınlıkların Anadolu'dan gitmesi, Türkiye'yi kültürel bakımdan bir bütün haline getirmiş, böylece milli bir devlet oluşturmak ve Türklerde milli bilinci güçlendirmek çok kolaylaşmıştı. Laiklik milli amaçları gerçekleştirmenin aracıydı. Milliyetçilerin görüşlerine göre Müslümanlık, Araplar arasında doğmuş bir dindi, dili Arapça idi ve gelenekçi özü, Cumhuriyet'in devrimci milliyetçi amaçlarına aykırıydı. Milliyetçilerin büyük bir kısmı, Osmanlı İmparatorluğu'nun milli bir kültür oluşturmamasının ve dolayısıyla milli bir devlet haline gelememesinin, yeni zaman koşullarına uymamasının başlıca nedenini İslamiyet'te buluyorlardı (Karpas 2013c:135-136).

Mustafa Kemal ve Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yöneticileri Halifelik ve Şeriat mahkemeleri feshedilirken ve dinsel okullar kapatırken bu uygulamaların ardında laiklik olarak adlandırılan bir politika yatıyordu. Kurtuluş Hareketi'nin amaçları arasında laiklik ilkesine neredeyse hiç rastlanmıyordu. Dolayısıyla TBMM'nin kararı, kalkınma ve uygarlaşma için laikliğin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu düşünen bir avuç insanın tepeden uyguladığı baskıyla kabul ettirilmiştir (Karpas 2013b:31). Türkiye Cumhuriyeti'nin mimarı ve ilk cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal Atatürk'ün samimi gayret ve kararlılığı ile 1920'lerde ve 1930'larda Türkiye'de başarılı bir dizi reformla ilgili gerçeği de içine alıyordu. Bu reformlar, laiklik –veya sekülerizm- ilkesini Türk anayasa teorisinin ve siyasi hayatının temel taşı olarak yerleştirilmesidir. Bu ilke, rejim değişikliklerine ve anayasa yenilenmelerine rağmen, günümüze kadar varlığını sürdürmüştür (Mardin 2013a:35).

10 Nisan 1928'de Anayasa'da yapılan değişiklikle "*Türk Devletinin dini, İslam'dır*" ibaresi çıkarılmıştır. Bu ibarenin çıkarılmasından sonra "*TBMM dini hükümleri yerine getirir*" ibaresinin de çıkarılmasıyla Türkiye Cumhuriyeti laik devletler kategorisine girmiştir. 5 Şubat 1937 yılında Anayasa'da bir kez daha değişiklik yapılmış ve *laiklik* Anayasa'ya girmiştir.

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın resmiyette İslam'a karşı tavrını laiklik olarak belirlemesinin nedeni Mustafa Kemal'in laikliği modernleşme ve toplumsal değişmenin zorunlu bir unsuru olarak görmesindendir (Sayyid 2004:952). Mustafa Kemal'in amacı; din karşısında tarafsız, modern bir milli devlet kurmaya zemin hazırlamak, toplumu dinsel baskılardan kurtarmak ve yeni, hür bir birey tipi yaratmak. Akli, ilmi, klerikalizme karşı cephe alan ve gelenekçi olmayan bir laiklikti bu (Karpat 2013c:349). Dolayısıyla Cumhuriyetin din politikası, "dinsizliği" bir doktrin olarak açıktan ya da gizliden gizliye topluma aşlamayı amaçlamamıştır. Cumhuriyet laikliğinde, "fikir hürriyeti" temel öğelerden biri olarak düşünölmüştür (Meydan 2015:562). Laik uygulamalarla "*Aklı hür, vicdanı hür, irfanı hür*" bir nesil oluşturmak amaçlanmıştır.

Cumhuriyet'in takip etmeye başladığı laiklik, İslamcılar için bir anlamda kültür-medeniyet ayrımıyla Batı'dan alınması ve alınmaması gerekenler arasında kurulan dengenin de yıkılması anlamına geliyordu (Duran 2004:132). Bu endişelerin gereksiz olduğunu anlamak için Kemalist laik kavramının ne olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Türkiye'nin çağdaş bir devlet haline gelebilmesi, ancak laikliğin kabulüyle mümkün olabilirdi; 1930-1940 yıllarında din üzerine konan sınırlamaların sebebi dine karşı içten içe beslenen bir düşmanlık değildi, bu sınırlamalar dini kontrol altında tutmak ve reformların toplumda kökleşmesine imkân vermek için görölen acil ihtiyaçtan doğmuştur (Karpat 2013c:366). Laiklik farklı inançta olanların barış içinde bir arada yaşayabilmesinin ön koşuludur (Kışlalı 1994:139).

Laiklik ile amaçlanan bireylerin birey olarak diledikleri dinsel inanca sahip olmalarıdır. Laik düzene karşı olanlar kendi dinsel tutumlarının topluma zorla benimsetilmesi amacıyla olduklarını açıkça ortaya koyamadıkları ve makullük dışına çıkmayı göze alamadıkça laiklik ilkesine doğrudan doğruya karşı çıkamadıkları için genellikle laiklik kavramına ve laik devlet, laik toplum düzeni kavramlarına eksik

ve/ya yanlış tanımlamalar getirmeye yönelmişlerdir. Böylece dini siyasete ve başka tür bencilce çıkarlara araç yapabilme kapılarını zorlamaya çalışmışlardır. Laiklik her şeyden önce (Ozankaya1990:104):

1. Laiklik, en sık yenilenen “din ile devletin birbirinden ayrılması” tanımının yüzeysel olarak anlaşılmasına dayalı “din alanında kim ne yaparsa yapsın, devlet karışamaz” anlamına taşımaz.
2. Laiklik devlet gücünün, otoritesinin ve olanaklarının herhangi bir dinsel inancın ya da inançsızlığın eğitilmesinde, öğretilmesinde, yayılmasında kullanılması demek de değildir. Çünkü böyle bir durumda başka dinden ya da mezhepten olanların, aynı dini ayrı biçimlerde yorumlayanların ve herhangi bir dinsel inanç beslemeye gerek görmeyenlerin inanç ve vicdan özgürlükleri ortadan kaldırılmış olur.

Devletin dini olmaz. Ancak, devletin dini olmaz demek, devlet din düşmanlığı güder demek değildir. Devlet dine saygı göstermek zorundadır. Çünkü her devlet bir toplumun devletidir. Ve toplumun saygıdeğer inançlarına karşı olması o toplumun devleti olmaması demektir. Bu yüzden devlet dine saygı göstermezse hem laik olma niteliğini yitirir ve hem de zulmetmiş olur. Çünkü insan toplumlarında din, aile gibi ve bizzat devlet gibi doğal bir kurumdur. Devlet nasıl bir aile sayılmazsa, tıpkı onun gibi dini bir kuruluş da sayılamaz. Nerede bir toplum varsa orada o toplumun niteliğine uygun bir siyasi otorite vardır. Devlet, nasıl bir aile olmadığı halde, aileye saygı gösteriyorsa dine karşı da saygılı olmak zorundadır. O sadece dinin devlet işlerine karışmasına karşı çıkamaz. Devletin toplumun ana inançlarına karşı gelmesi demek, devlet niteliğinden çıkarak bir zulüm ve istimdat organı olması anlamına gelir. Şunu belirtmekte fayda var; toplumlar düşünmezler sadece inanırlar. Dinsiz olmak veya olmamak, bireye özgü bir şeydir. Düşünen, insandır, bireydir. Bu bakımdan din ile düşünce arasındaki uyuma veya uyumsuzluk sadece bireyi ilgilendirir (Tanyol 1970:183).

Türk toplumunun kendi tarihi tecrübelerine ve yapısına göre bir laiklik anlayışı vardır. Bunu kısaca dünyevilik olarak tanımlamak mümkündür. Dünyevilik; İslam'ı, dini inkâr etmek değildir. Kişinin ve toplumun varlıklarını sağlayacak maddi imkânlarla sahip olmayı, insan tabiatı ile bağdaşır bir refah sağlamayı amaçlamaktır

(Karpat 2013a:228). Laiklik genel olarak din ile politikanın birbirinden ayrılması şeklinde ele alınıyordu, gerçi günümüzde herkesin farkına vardığı gibi, böyle bir ilkenin Müslüman bir toplumda tam olarak uygulanması mümkün değildir (Karpat 2013b:38). Kemalizm'in din politikasının temelinde dinsizlik değil laiklik vardı; hedefi İslamiyet'i yıkmak değil siyasal, toplumsal ve kültürel işlerde dinin ve onun temsilcilerinin gücüne son vermek için; inanç ve ibadet hususlarıyla sınırlandırmak için dini devletten ayırmaya çalışılıyordu. İslamiyet'in rolünü modern, Batılı bir ulus devletteki dinin rolüne indirgeyen Kemalistler, dinlerine daha modern ve daha milli bir şekil vermeye çalışıyorlardı (Lewis 2013:555-556). Atatürkçü laiklik ilkesi dini yadsımaz, dinsizliği kışkırtmaz; dini, çağdaş bir toplumda kendisine özgü sorunlarla ilgilenmeye çağırır. Dinin geleneksel toplumdaki işlevlerinden uzaklaşıp, çağdaş Türk toplumunda gerçek yerini bulmasını arzular. Dinin toplumu tekeli altına alma isteğine, din perdesi arkasına gizlenerek gerici düşüncüyü topluma egemen kılmaya çalışan ve geleneksel toplumun değerlerini yaşatmak isteyenlere karşı koyar (Kili 1995:269). Laik uygulamalarla amaçlanan Türk toplumunu açık toplum olmaya elverişli bir konuma getirmektir.

2.6. SERBEST CUMHURİYET FIRKASI

1929 yılında ABD'de çıkan ekonomik durgunluk ve ardından yaşanan ekonomik kriz Dünya'da büyük bir ekonomik bunalımın yaşanmasına neden olmuştur. Yaşanan bu büyük ekonomik buhran genç Türkiye Cumhuriyeti'ni de etkilemiştir. Ülkenin içinde bulunduğu bu duruma çareler aranırken bu arayışlar arasında akla ilk gelen, yeni bir siyasi partinin kurulması fikri olmuştur. Çok partili hayata geçildiği takdirde hükümetin ekonomi politikaları muhalif bir parti tarafından denetlenmiş olacaktı.

Diğer yandan Avrupa, tek parti yönetimlerini demokrasinin ruhuna uygun da bulmamakta ve bu tür rejimler Sovyet Rejimleri olarak nitelendirilerek tepki çekmekteydi. Kaldı ki Mustafa Kemal'in esas hedeflerinden belki en önemlisi, 1924'de görüldüğü gibi çok partili hayata geçip demokratik teamüllere işlerlik kazandırmaktı (Şeker 2014:3). Mustafa Kemal bu konudaki görüşlerini yakın çalışma

arkadaşlarına anlatarak yeni bir siyasi partinin kurulması hususundaki isteğinin anlatmıştır.

1930 yılında neredeyse savaş öncesinin kötü şartlarına dönüşmüştü. Düzen süratle bozulmaya yüz tutarken, dertleri dile getirmek isteyen gazeteler, mahkemeler vasıtasıyla susturulmuş, Büyük Millet Meclisi ise değil bu politikaları eleştirmek, sesini dahi çıkaramaz bir hale gelmişti. Bu durma üzülen Gazi Mustafa Kemal Paşa, partiyi içeriden denetleyerek yola getirmenin mümkün olmadığını görmüş ve ancak Büyük Millet Meclisi içinde bir denetleme mekanizması yaratmak, yani demokrasiyi tekrar kurmakla işlerin düzelebileceğini anlamıştı. Gazi Paşa verdiği bir demeçte, Büyük Millet Meclisi'nde ve millet önünde yapılan işlerin açıkça tartışılması için, sağlam fikirli kimselerin parti hakkındaki düşüncelerini serbestçe ortaya koyarak memleketin yüksek çıkarlarını aramalarını gençliğinden beri arzu ettiğini söylemiştir (Karpata 2013a:154). Mustafa Kemal'in bir muhalefet partisnin kurulmasını istemesinin nedeni yalnızca demokrasi özlemi değildi, aynı zamanda bu muhalefet partisni CHF'nin yolsuzluklarını denetlemek ve eleştirmek için bir araç olarak kullanmayı da amaçlamaktaydı (Karpata 2013b:35). Bu isteklerin birleşimi Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması için yeterli ve gerekli nedenlerdi.

Gazeteler, Paris Büyükelçisi Fethi Bey'in (Okyar) muhalif bir fırka kuracağı haberini verdiklerinde, ülkede büyük bir heyecan uyanmış, haberi veren gazeteler Anadolu'nun bazı yerlerinde değerinin çok üstünde alıcı bulmuştur. İzleyen günlerde kamuya yansıyan haberlere göre, Fethi Bey Gazi'ye muhalif bir fırka kurmak istediğini belirten bir mektup yazmış, Gazi de ona olumlu cevap vermiş ve her iki mektup da basında yer almıştı. Böylece toplumda, yeni fırkanın kuruluş talebinin muhalefetten geldiği -veya en azından yukarıdan gelmediği- gibi bir izlenim oluşmuştu. Fethi Bey Mustafa Kemal'i ziyarete gittiğinde (Özipek 2004a:245) ülkenin durumu ve İsmet Bey'in politikaları hakkında eleştirilerle dolu bir rapor sunmuştu. Ülkenin içinde bulunduğu durumdan çıkması için bir muhalefet partisne ihtiyaç olduğuna Cumhurbaşkanı'nı ikna etmiştir. Demokrasi özlemi dinmemiş olan Mustafa Kemal de bir partinin kurulmasından yanaydı. Fethi Bey'in cumhuriyetin değerlerini benimseyen bir insan olmasından dolayı bu iş için en uygun adaydı. İkisi teklif üzerinde birkaç gün tartıştıktan sonra Fethi Bey, hükümetin partisnin çalışmasına olanak vereceğine ve Mustafa Kemal'in tarafsız kalacağına dair güvence

istememesine karşın, Mustafa Kemal yeni partinin cumhuriyetçilik ve laiklik ülkülerine sadık kalmasını istedi. Anlaşma olunca, Fethi Bey Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurmaya girişti. Mustafa Kemal, içlerinde eski arkadaşı Nuri Conker'in de bulunduğu birçok yakın arkadaşının yeni partiye katılmasını emretti. Ayrıca iyi niyetini kanıtlamak için kız kardeşi Makbule Hanım'ın partiye katıldığını da açıkladı (Zürcher 2013:264). Böylece yeni partinin sınırları ilk günden çizilmiş oluyordu.

Mustafa Kemal Paşa'nın eski bir arkadaşı ve dostu olan Fethi Okyar Bey ve arkadaşları 12 Ağustos 1930'da İstanbul'da Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurdular. Bu partinin programında genel olarak şu hükümler yer almaktaydı (Taşkıran 1994:261):

1. Serbest Cumhuriyet Fırkası cumhuriyetçilik, milliyetçilik ve lâiklik esaslarına bağlıdır.
2. Vergiler, millet efradının iktisadî teşebbüs kabiliyetini sarsmayacak ve halkın takatini aşmayacak derecede hafifletilecektir.
3. Fırka, Türk parasının kıymetini bir an önce tespit edecek ve dış sermayenin memlekete girmesini sağlayacaktır.
4. Vatandaşların refahına, malî iktisadî her türlü teşebbüslere engel olan hükümet müdahalelerini reddeder.
5. Ucuz faizle köylü ve çiftçiye kolay yollardan kredi verilecektir.
6. Sanayi teşvik kanunu uygulanacaktır.
7. Yerli mahsuller korunacak ve bunlara dış pazar bulunacaktır.
8. Bir dereceli seçim sistemi kurulacak ve kadınlara da seçme ve seçilme hakkı verilecektir.
9. Kültürel, ekonomik, malî her türlü teşebbüse yardımcı olmak, memleket ekonomisi yükseltmek ve memleketin genel menfaatlerini korumak için devletin belirli bir denetleme hududunu aşan müdahalelerine meydan vermemek şeklinde özetlemek mümkündür.

Daha önce kurulmuş olan TPCF ile SCF'nin parti programları birbirlerine yakın içeriklere sahiptir. Ancak temel farklılıklar da vardır. Altınkaş'ın da belirttiği gibi (2012:11) SCF'nin TPCF'den farkı TPCF; "dine hürmetkâr"ken, SCF Laiklik

ilkesine kesin bağıllığını vurgulamaktaydı. Program açısından SCF'nin TPCF'den tek farkı da kanımca buradadır. Bunun dışında, program açısından, bu iki parti arasında büyük bir farklılık bulunmamaktadır.

Fethi Okyar'ın başkanlığındaki SCF, kısa süre içerisinde halk arasında önemli bir destek bulmuştur. Memleketin her köşesinde partiye katılımlar olmuş ve ülke genelinde siyasete bir hareketlilik gelmiştir. Fethi Bey'in Ege gezisi sırasında, özellikle de İzmir'de farklı büyük bir coşkuyla karşılandı (Taşkiran 1994:263). Liberal karakterli olan Serbest Fırka'nın Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kişiliğinde Devrimlere karşı olan bir kitleyi harekete geçiren bir ortam yarattığı iddia ediliyordu (Sencer ...:206). Halk Partililer, Fethi Bey'in halktan gördüğü rağbetin artışı –ki bu rağbet ona genel seçimleri kazandırabilirdi- ve hükümeti tenkit edişini sadece kendi parti iktidarlarını değil, aynı zamanda rejimi tehdit eden bir tehlike olarak yorumluyorlardı (Karpat 2013c:153). Halk hükümetin takip ettiği politikalara, özellikle de ekonomik politikalarına, büyük tepki gösteriyorlardı. Fethi Bey gittiği her yerde bir kurtarıcı edasıyla karşıyorlardı. Halkın bu sevgisine karşılık ülkenin bazı yerlerinde laiklik karşıtı gösteriler düzenlenmiştir. Bu gösteriler ne Fethi Bey'in ne SCF'nin diğer liderlerinin isteğiyle düzenlenmiyorlardı. SCF liderlerinin bu tür gösterilerden ihtiyatla kaçınmalarına rağmen CHF'liler bu gösterileri SCF'na mal etmeye çalışmışlardır.

SCF'nin tabanını; rejime inanmış fakat CHF iktidarından memnun olmayan gruplar, gerekse rejimden de CHF'den de memnun olmayan gruplar tarafından oluşturulmuştur. 1929 Dünya Ekonomik Buhranı'nın beraberinde getirdiği ekonomik sıkıntı ve ihracatın azalması, özellikle liman kentlerinde ve hinterlandlarında büyük bir memnuniyetsizlik doğurmuş durumdaydı. Bu memnuniyetsizlik; CHF'nin ekonomi politikalarına ağır eleştiriler getiren, fakat siyasi olarak CHF ile aynı ilkelere dayanan SCF'nin “liberal” kimliğinden dolayı bu kıyı bölgelerinde sempati kazanmasına neden olmuş; fakat CHF'nin laik politikalarını eleştiren gruplar da, SCF'yi bir “tepki odağı” olarak kullanmaya çalıştılar (Altınkaş 2012:12) CHF'liler, SCF'yi irtica faaliyetlerinin odağı olmakla suçlamaya başlamıştır. SCF'ye yönlendirilen irtica suçlamalarını üç düzeyde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki ve en hafif olanı, SCF'yi değil, onun kuruluşundan dolayı umutlanan halkı, özellikle de onların içindeki mürtecileri suçlamaktır. Burada suçlanan da asıl parti değil taban;

SCF liderliği değil, ayak takımı veya gericilerdi. İkinci suçlama düzeyi ise, SCF'nin bilinçli bir biçimde irticaya taviz verdiği, oy kazanmak için onların nabzına göre şerbet verdiği ve böylece inkılapları tehlikeye attığıydı; ki en yaygın ve sonraki yetmiş yıl boyunca tekrarlanacak olan suçlama düzeyi buydu. Üçüncü ve son düzey ise, masum halkımızdan çok –veya onlarla birlikte- Fethi Bey'i de içine alacak biçimde topyekûn bir irtica, hıyanet ve düşmanlık suçlamasıydı; ki bu düzeyin egemen olmaya başlaması partinin sonu demekti. Serbest Fırka'nın üç aylık siyasi hayatı, bu suçlama düzeylerinin ilkinden üçüncüsüne doğru bir dönüşüm arz etmişti (Özipek 2004a:247).

Fethi Bey yurt gezilerine çıkmaya Ege yöresinden başlamıştı. Gittiği her yerde halkın büyük sevgisi ve ilgisiyle karşılaşılıyordu. İzmir halkı da Fethi Bey'i bağrına basmış ve “Yaşasın Gazi Paşa, Yaşasın Fethi Bey” sloganlarıyla karşılamışlardır. Ancak Mustafa Kemal Paşa'ya verilen rapor bunun tam tersi şeklinde olmuştur. Gazi Paşa'ya verilen rapora göre “Kahrolsun Gazi!” diye bağırtıların olduğu rapor edilmiştir. Ancak bu tamamen gerçek dışıdır. Aksine bağırtılar olmuştur. Yalnız bir kere İsmet Paşa'ya hakaret içerikli bağırtılar olmuştur. Ancak Fethi Bey bu bağırtıyı derhal kestirmiş ve İsmet Paşa'nın hizmetlerini hatırlatmıştır. Ancak konuşmasında idaredeki eksikliklerden bahsetmiştir (Ağaoğlu 2011:65).

Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın Başkanı Fethi Bey, 24 Eylül'de Gümüşhane Milletvekili seçilerek meclise girmişti. Fethi Bey, mecliste hükümeti eleştiren konuşmalar yapmaya başlamış, bunlardan biri de, 6 Kasım 1930'da son belediye seçimlerinde yolsuzluklar yapıldığı hakkındaydı. Fethi Bey İçişleri Bakanı Şükrü Kaya Bey hakkında meclise gensoru önergesi verdi. Yapılan güven oylamasından sonra İçişleri Bakanı güvenoyu almayı başardı. Bu sıralarda Mustafa Kemal ile Fethi Bey arasında bazı konularda fikir ayrılıkları ortaya çıkmaya başladı. Mustafa Kemal, önce kabul ettiği blok seçim yapmak ve her iki fırkanın başında seçime gitme fikrinden vazgeçmiş, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın başında seçimlere katılacağını ima etmiştir. Mustafa Kemal'in Serbest Fırkayı himaye etmekten vazgeçmiş olması ve bazı bölgelerde inkılaplar aleyhine çeşitli gösterilerin yapılmaya başlanması Fethi Bey'i Fırkayı kapatma düşüncesine yönlendiriyordu. Mustafa Kemal'in Fethi Bey'e fırkanın ilk kuruluş halinin kalmadığını, işlerin çığırından çıktığını, bunlara engel

olmak gerektiğini açıkladıktan sonra Fethi Bey, 17 Kasım 1930'da Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı feshetmiştir (Zengin 2011:53-54).

Serbest Fırka, Cumhuriyet tarihinde bir dönüm noktasıdır. Zira öteden beri 'yeni' ile 'eski' arasında derinleşen farklar artık birbiriyle bağdaşamayacak duruma gelmiştir. Bundan sonra yapılan inkılaplar, doğrudan insanların hayatının bir parçası haline getirilmeye çalışılarak topluma zorla empoze edilmeye çalışılmıştır. Nitekim 1930'dan 1935'e kadar çıkarılan soyadı, kıyafet ve kadın hakları kanunlarında bu maksadı görmek mümkündür. Serbest Fırka zamanındaki yayın ve belgelerin gösterdiği gibi halkın muhalefeti, fakirlikten, hürriyetsizlikten, işsizlikten, ağır vergilerden ve buna benzer şikâyetlerden kaynaklanmaktaydı. Serbest Fırka'nın kapanmasından kısa bir zaman sonra yurttan uzun bir geziye çıkan Mustafa Kemal Paşa, bu gerçeği bütün çıplaklığı ile görmüş ve bu şartlar altında muhalefetin daha da güçleneceğini anlamıştı (Karpat 2013a:155).

Halk Partisi, dinci gericilerin Serbest Fırka'yı kendi maksatları için bir kalkan gibi kullandıklarını ileri sürerek bu partinin kapanışını isabetli buluyordu; buna delil olarak da Serbest Fırka'nın kapanışından altı hafta sonra patlak veren Menemen Ayaklanması'nı gösteriyordu. Ancak bu iddianın doğruluğunu ispat eden kesin bir delil henüz yoktur. Tersine, Serbest Fırka'nın başarısının sebeplerini araştırmak üzere Mustafa Kemal'in memleket içinde yaptığı uzun seyahat göstermiştir ki halk, Serbest Fırka'yı tutmakla memleket içinde hâkim olan kötü durumu protesto ediyordu. Mustafa Kemal ile bizzat görüşenler devrimleri eleştirmeye yanaşmadılar, ama hayat şartlarında şikâyet ettiler. Böylece, bazılarının yanlış bir adım, bazılarının ise bir şahsiyetler çatışması olarak gördükleri kısa ömürlü Serbest Fırka denemesi temel bir gerçeği açığa vurdu. Ne kadar büyük olursa olsun bir siyasi reform ancak ekonomik ve toplumsal reformlarla tanımlandığı zaman ayakta durabilirdi (Karpat 2013c:153-154). Yurt gezisinden sonra Mustafa Kemal halkın taleplerini yerinde görmüş ve onların haklılığını siyaseten yaptığı değişikliklerle göstermiştir. Liberal düşünceye sahip olan Celal Bayar'ı önce Ekonomi Bakanı, daha sonra da İsmet İnönü'nün yerine Başbakan olarak görevlendirmiştir.

İktidar amaçlı kurulmayan Serbest Cumhuriyet Fırkası'na Cumhuriyet Halk Fırkası'nın politikalarını denetleme görevi verilmiştir. Belli amaçlar doğrultusunda kurulmuş olsa da kısa bir sürede büyük bir toplumsal tabana sahip olmayı başarmıştır. Ve zamanla iktidara alternatif bir oluşum olduğunun sinyallerini vermiştir. SCF'nin tabanını hem CHF'nin iktidarından memnun olmayanlar ve yeni rejimden memnun olmayanlar oluşturmaktaydı. 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı'nın

yarattığı ekonomik darboğaz halkın “liberal” karakterli olan Serbest Fırka’yı CHF’ye tercih etmesine neden oluyordu. Yeni rejimden ve onun değerlerinden memnun olmayanlar ise SCF’yi bir “tepki odağı” olarak görmeye başlamışlardır.

Serbest Cumhuriyet Fırkası hayatta olduğu süre içerisinde ülke üzerindeki otoriter görünümü yumuşatmıştır. Bir cumhuriyet olarak kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, tek partiyle yönetildiği için cumhuriyet ruhuna uygun olmayan bir imaj ortaya koymaktaydı. SCF’nin varlığı bu imajı siliyordu. Dış siyaset açısından Türkiye Cumhuriyeti’nin elini güçlendiriyordu. Çünkü bu dönemde tek partili yönetimler SSCB ile özdeşleştiriliyordu.

1923’ten beri tek başına ve alternatifsiz bir şekilde ülkeyi yöneten CHF halk arasında olumsuz düşüncelerin oluşmasına neden oluyordu. Bu olumsuz düşünceler zamanla nefrete dönüşmeye başlamıştı. Cumhuriyet ile özdeşleşmiş bulunan CHF’na yöneltilen eleştiriler bir bakıma direk Cumhuriyet’e yönelik tepkiler olarak görülmekteydi. Dolayısıyla SCF’nin varlığıyla bu eleştirilerin odak noktasında Cumhuriyet olmayacaktı.

Parti yönetimi karşılaştığı sorunlara çözüm bulma konusunda yetersiz kalmaktaydı. Özellikle de ekonomik alanlarda karşılaşılan sorunlara çözüm bulanamıyordu. Parti içerisinde yer alan birçok kişinin ismi yolsuzluklarla anılmaya başlanmış bu durum ülke içerisinde huzursuzlukları arttırmaktaydı. Bir muhalefet partisinin yapacağı eleştiriler ve ortaya koyacağı farklı çözüm yolları sayesinde bu tür durumların önüne geçilebilirdi.

Bu gerekçelerden hareket edildiğinde SCF’nin kuruluş nedenleri ülkenin içinde bulunduğu tek partili otoriter görünümünden kurtaracak, halk içindeki hoşnutsuzlukları giderecek, CHF’nin içine düştüğü gafletten uyandıracak ve onu ilk başlardaki dinamizmine kavuşturacak, partinin alternatifsiz olmadığını gerekirse yönetimi de ele alıp ülkeyi yönetebilecek bir partinin de var olduğunu hatırlatacaktı. Başka bir ifadeyle, SCF yapacağı ılımlı ve kontrollü eleştirilerle CHF’nin yönetimine yardımcı olacaktı.

Serbest Cumhuriyet Fırkası kendisine verilen rolü oynadığı sürece CHF tarafından makul olarak görülmesine vesile olmuştur. Ancak SCF güdümlü muhalefet rolünden çıkıp, gerçek bir muhalefet partisine dönüşmeye başlayınca CHF

tarafından varoluş gerekçesini yitirmeye başlamıştır. SCF'nin kapatılmış olmasının ana sebebi budur.

SCF kurulduğu süre itibariyle çağın gereklerini yakalamış bir partidir. Altınkaş'ın da (2012:14) söylediği gibi SCF; Türk demokrasisine “ısmarlama” parti kurulamayacağı dersini vermiş bir deneyim olmanın da ötesinde, Türkiye’de muhalefete olan tahammülsüzlüğü daha ilk yıllarda gözler önüne sermiş olmasıyla da büyük bir önem arz etmektedir.

2.7. MENEMEN OLAYI

1924-1938 yılları arasında Türkiye’de toplam 18 ayaklanma olmuştur. Batı Anadolu da ise bu ayaklanmalardan yalnızca bir tane meydana gelmiştir. Bu ayaklanma da Menemen’de vukuu bulmuştur.

Menemen Olayı’nın tetikleyicisi Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın olaylı İzmir gecesidir. SCF Genel Başkanı A. Fethi Bey ve arkadaşlarının, partinin örgütlenmesinin geliştirildiği Batı Anadolu’ya 3 Eylül 1930’da başlattıkları gezinin 4 Eylül’deki uğrak yeri İzmir’dir. Güvenlik güçleriyle başta liman işçileri olmak üzere Fethi Bey’in yapacağı konuşmayı dinlenmeye gelen yaklaşık 50. 000 kişilik halk kitlesi arasında çatışma çıkmış, çok sayıda kişinin ölümüne yol açan miting, Cumhuriyet Halk Fırkalılarca sabote edilmiştir. Serbest Cumhuriyet Fırkası ile Cumhuriyet Halk Fırkası’nın çekişmesi Menemen Olayı’nın ortaya çıkabileceği kargaşa ortamını yaratmıştır (Aydoğan 2012:329). Yeni rejimin eski ayrıcalıklarını yok ettiği ve başında İstanbul merkezli Nakşibendi şeyhi Şeyh Esad’ın bulunduğu grup, Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın olaylı İzmir gezisini bahane ederek böyle bir girişimde bulunmuşlardır. Burada ilginç olan nokta, Esad Hoca’nın irticai faaliyetlerinin Cumhuriyet döneminden önce başlamış olmasıdır. 31 Mart Vakası’nın hazırlayıcısı olduğu iddia edilen ve II. Abdülhamit döneminde de benzeri çalışmalar yapan Esad Hoca, Erbil’e sürüldüğünü ancak sultan Reşat zamanında İstanbul’a dönebildiğini söylemiştir. Örgütlenmenin beyin takımından olan ancak eyleme katılmayan ve kendisini halifeler halifesi olarak tanıtan Manisa Tabur İmamlığından emekli Laz İbrahim Hoca, örgütlenmesini çevre kasaba ve köyleriyle sınırlı

bırakmamış, Karadeniz kıyıları, Kayseri, Balıkesir, Bursa, Bergama ve Manisa başta olmak üzere Anadolu'nun birçok yerini dolaşarak Nakşibendi tarikatının kök salmasına çalışmıştır. Esad Hoca ise İstanbul Erenköy ve Beykoz'da örgütlenmeyi sürdürmüştür. Kendini Mehdi ilan eden Derviş Mehmet hükümetin Müslümanları gâvur yapmayı amaçladığını, bütün memurların ailelerini açık gezdiren kâfir olduğunu, kendisinin Cumhuriyet'i yıkarak dini iade edeceğini sıkça yenilemiştir (Aydoğan 2012:328-329).

Manisalı bir grup genç derviş, Derviş Mehmet adında birinin önderliğinde, kentin içine yürüdü, yeşil bayrak açtı ve şeriat ve hilafetin geri getirilmesini istedi. Bunun haberi jandarma kışlasına ulaşınca, kışladan yedek subay teğmen Mustafa Fehmi Kubilay komutasında bir bölük asker gönderildi. Kubilay dervişlerin teslim olmalarını istediğinde, saldırıya uğradı ve kafası kesildi; dervişler kestikleri kafayı bir sopanın ucuna takıp sokaklarda dolaştırdılar. Bunun üzerine bir jandarma birliği gelip ateş açtı ve Derviş Mehmet dâhil üç elebaşını öldürdü. Olayın Kemalist lider kadrosuna tam bir şok yaşatan tarafı dervişlerin eylemi değil, binin üzerinde kişinin olayların gelişimini ses çıkarmadan durup izlemiş olmasıydı. Bu, halkın isyancıların zımnen desteklenmesi olarak yorumlanabilirdi ve öyle de yorumlandı. Hükümet derhal harekete geçti, sıkıyönetim ilan edildi ve 2000'in üzerinde tutuklama yapıldı. (Aralarında birçok Serbest Cumhuriyet Fırkası taraftarı bulunuyordu). 28 kişi idam edildi, (Zürcher 2013:266).

Laikliğe karşı son ve en sert tepki olan Menemen Ayaklanması, laiklik ilkesinin nasıl ters anlaşıldığını göstermesi açısından çok önemlidir. Devrimlerin halka inilerek anlatılması gerektiğinin açık ifadesi olarak tarihteki yerini almıştır. Ayrıca Menemen'de yaşanan bu gelişmeler nedeniyle çok partili hayata geçme isteği 16 yıl gecikmiştir.

2.8. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Cumhuriyet tarihi boyunca laiklik, din politikalarıyla, İslami hareketlerle irtibatlı olarak meşruiyeti, statüsü, yetkileri, sorumlulukları ve faaliyetleri en çok tartışılan kurumlar listesinin ilk sırasında Diyanet İşleri Başkanlığı yer almaktadır. Diyanet üzerindeki bu tartışma yoğunluğunun sebepleri çok da gizli ve anlaşılmaz değildir (Kara 2004:178). Şeyhülislamlık kurumunun feshedilerek onun yerine

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması basit bir devir teslim işlemi olmamıştır. Bu değişikliği İslamcılar din ve devlet ilişkilerinin yörüngesini değiştirecek olan bir girişimin habercisi olarak görmekteydiler. Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili eleştiriler yalnızca İslamcı kesim tarafından değil farklı kesimlerden de gelmekteydi. Bu eleştirilerin odak noktasını laiklik kavramı etrafında oluşmaktaydı. Günümüzde bile hala ortak bir tanımı yapılmamış olan laiklik kavramı Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar sürekli siyasi ve ideolojik çekişmelerde kullanılmıştır. Laiklik etrafında oluşan sorunlar ancak Cumhuriyet ideolojisi ile din arasındaki ilişkilerin varlığını anlayarak ve öğreterek çözüme kavuşturula bilinecektir.

Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili diğer eleştiriler teorik ve pratik olmak üzere iki noktada birleşmektedir.

Teorik olarak, din ve devlet işleri birbirinden ayrılmış, aynı şekilde laikliği kurucu bir ilke olarak benimsemiş olan Cumhuriyet'in, sözü edilen ilke uyarınca hareket etmesinin, yani din işlerine Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurum aracılığıyla karışmasının büyük bir çelişki olduğu ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle Cumhuriyet'in, dini devlet işlerine karıştırmamak için özel bir gayreti olmasına karşın, devleti din işlerine karıştırmasının laiklik ilkesi açısından tutarsız olduğu ileri sürülmektedir. Pratik olarak da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın asıl olarak tek mezhebe dayandığı, yani Sünni mezhebinin çıkarlarını gözetken siyaset izlediği ve başta Alevilik olmak üzere diğer mezhepleri ve dinleri dikkate almadığı görüşü dillendirilmektedir (Şen 2012:66).

3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanunun birinci maddesi gereğince:

Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelat-ı nasa dair olan ahkâm teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup, din-i mübin-i İslam'ın bundan maada itikadata dair bütün ahkâm ve mesalihinin idaresi için Cumhuriyet'in makkarında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir. Diyanet vekâlet veya tedvir düzeyinde de olsa herhangi bir dinin temsilcilik vasfı taşımamaktadır (Kara 2004:183). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın etki ve sorumluluk alanlarıyla görevleri din ayrımını vurgulayan konuşmaların ruhuna tamamen uygun bir şekilde düzenlenmiş, başka bir ifadeyle sınırlandırılmıştır.

633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un birinci maddesinde (Kara 2004:183):*İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlık'a bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.* Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev ve sorumlulukları belirtilmektedir.

633 sayılı kanuna giren ahlak kelimesi dikkat çekmektedir. Kanunun hükümet teklifinde "ahlak" kelimesi yoktu. Geçici komisyonun kanuna ilave ettiği bu kelime Meclis'te tartışmalara konu olmuş ve güçlkle kabul edilmiştir. Diyanet-ahlak ilişkisinin siyasi münakaşalara konu olmasının yakın tarihi 1947 CHP Kurultay'ına kadar uzanmaktadır. Laiklik meselesinin de uzunca tartışıldığı bu kurultayda birçok milletvekili ve delege Türk toplumunun o gün içinde bulunduğu sosyal, siyasal çözülmenin önüne geçebilmesi için dinin, hususiyle İslam ahlakının öne çıkarılmasını önemli bir mesele olarak gündeme getirmiş, bunun için de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın güçlendirilmesini, din derslerinin okul müfredatlarına alınmasını ve hem orta hem de yüksek eğitim arasında din tedrisatının yer almasını savunmuştur. Birkaç konuşmacının yüksek tahsil sırasında okutulmasını tavsiye ettiği dersler arasında İslam Tarihi, İslam Felsefesi, Mukayeseli Dinler Tarihi yer almaktaydı (Kara 2004:183). 1920'lerdeki laik jakobenizmin zamanla tersine dönmesini başlatan hareketin Cumhuriyet Halk Fırkası'nın sıraları arasından doğmuş olması ironik bir gelişmedir. CHP'lilerin böyle bir adım atmak istemelerinin nedeni tamamen siyasi kaygılardandı. 1946'dan sonra çok partili rejime yeşil ışık yakılmasıyla Cumhuriyet Halk Partisi, gelecek seçimlerde, dini muhafazakarları etrafında toplayan bir rakip parti ile, Demokrat Parti ile karşı karşıya gelecekti. Fakat CHP'nin dini konulara böyle önem vermesinin sebebi, Cumhuriyet'in laikleşme siyasetinin yarattığı boşluktan, CHP'nin önde gelen bazı üyelerinin rahatsızlık duymalarıydı (Mardin 2013a:121-122). CHP'li milletvekillerin bu istekleri çok ilginçti. Çünkü CHP tek partili dönemde, ne zaman gerçek veya hayal ürünü bir tehdit söz konusu olsa, rejimin savunulması için laiklik ilkesini gündeme getiriyordu. Bu ilke, rejimin düşmanları için getirilen yasaklara ve tek parti yönetimine gerekçe teşkil ediyordu. Rejimin düşmanlarından kast edilen, her zaman dinci (yani kaynak ve amaç açısından İslamcı) olduğu kolaylıkla öne sürülen her türlü muhalefetti. (Karpas 2013b:58).

Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurucuları tarafından dinsel güçler ilk baştan itibaren çağdaşlaşmanın en önemli engeli olarak görülmüş ve böylece laiklik dinin devletçe denetlenmesi biçiminde yorumlanarak uygulanmıştır. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kuruma İdare içinde yer verilmesinin gerekçesini, oluşturulmaya çalışılan siyasal yapıyı korumaya yönelik olarak hukuk düzenine koyulan kurallar ve dengeler sisteminde aramak gerekir. Kurumun kuruluşundan beri, özellikle laiklik çerçevesinde yeri, üzerinde en çok tartışma olan meselelerden biridir. Diyanet işlerinin düzenlenmesine ilişkin olarak gerek TBMM'deki tartışmalarda gerek doktrinde üç ana görüş belirmektedir; bir grup bu işlerin devlet çatısı içinde yer alan bir kurumca yönetilmesi, ikinci bir grup kurumun devlet organizması içinde tutulmakla birlikte özerk bir nitelik kazandırılması, bir diğer grup da diyanet işlerinin sivil toplum içinde yapılması gerektiğini savunmaktadır (Tarhanlı 1993:167). Diyanet İşleri Başkanlığı devletin içinde ve kontrolünde bir kurum olarak vücut bulmuştur. Bu yönüyle Türk Milleti'nin tüm dini boyutlarını tamamen kontrol altında tutmaktadır. Başkent'ten vaazların ve dini tavsiyelerin içeriğine ilişkin direktifleri direkt almaktadır. Bu durum bir çelişki yaratmaktadır, Türkiye Cumhuriyeti'ni, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sultandan daha fazla dini otoriteye sahip olmaktadır (Zürcher, Linden 2011:49). Başka bir ifadeyle laiklik din-devlet ilişkilerinin ayrıştırılması şeklinde uygulanmamış, daha çok devlet din üzerindeki denetimini ilan etmiştir. Siyasi merkezin Diyaneti belli yönlerle kanalize ettiğini görmek mümkündür. Bunlardan ilki hurafelerden arındırılmış bir dini bilgi vermek ve Cumhuriyet'in değerleri ile dini uzlaştırmak.

Diyanet teşkilatı, neredeyse Cumhuriyet'le yaşıt tarihi süresince, kendisine biçilen yere ve sınırlara sadık kalarak Müslümanların din işlerine bakmaktan çok **devletin din işlerine bakan**, devletin temayülleri, zaman zaman baskıları doğrultusunda dini yorumlar yapan, halkın din anlayışını dönüştürmeyi amaçlayan bir kurum olagelmıştır. Siyasi merkezin ana temayülü ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tarihi boyunca isteyerek veya zorlamalar neticesinde yaptığı icraata bakıldığında Cumhuriyet ideolojisinin din-devlet ayrılığı manasında bir laiklikten çok dinin dünyevileşmesi ve siyaset-kamu alanındaki iddialarından tecrit edilmesi manasına bir sekülerizmden yana tavır koyduğu ve bu tavrı alanını genişleterek ısrarla sürdürdüğü neticesine varılabilir (Kara 2004:191).

Tek partili dönemde Diyanet İşleri Başkanları siyasi erkin belirlediği çerçevede hareket etmişlerdir. Farklı bir siyasi parti olmadığından dolayı kurum siyasi çekişmelerin müsebbibi olmamıştır. Ancak çok partili hayata geçilmesiyle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığına sürekli siyasi erkin istediği kişiler bu kurumun başına getirilmiştir. Hatta koalisyon hükümetlerinde ilgili kurumun hangi partinin bakanlığına bağlı olacağı siyasi pazarlığın konusu olmuştur. Kara'nın da belirttiği gibi (2004:193); 1951'den sonra (Tayyar Altıkulaç ve Ali Bardakoğlu kendi istekleriyle emekli olmuşlardır. Sait Yazıcıoğlu ise üniversitedeki görevine dönmesi hariç tutulursa) bütün Diyanet başkanları siyasi otorite tarafından ve çoğu da pek hoş olmayan bir şekilde görevden alınmış veya emekliğe sevk edilmiştir. Bu durum, başkanlar ve kurum üzerindeki siyasi müdahalenin ne boyutlarda cereyan ettiğini göstermektedir 1971 müdahalesinden sonra siyasi etkiye bir de parti tesiri eklenecektir. Bu tesir 1973 seçimlerinden sonra koalisyonlara ortak olan ve Diyanet'e bakan devlet bakanlığını alan MSP çizgisinin tesiridir. En laik Devlet İşleri Başkanı olarak anılan Dr. Lütfi Doğan'ın görevden alınarak yerine Süleyman Ateş'in tayin edilmesi ve 1971'den beri başkan yardımcısı olan fakat MSP çizgisiyle arası hiçbir zaman iyi olmayan Tayyar Altıkulaç'ın da Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'ne kaydırılması bu süreci hızlandıracaktır. (Bu tarihten itibaren MSP çizgisinin Diyanet'teki etkisi ve nüfuzu, dinin siyasete alet edilmesi çerçevesinde diğer unsurlarla birlikte siyasi bir malzeme olarak sürekli kullanılacaktır.) Altıkulaç, 1977 seçimleri sonrasında hükümeti kuran Ecevit'in imzasıyla eski kurumuna, başkan olarak dönecek ve 12 Eylül yönetiminin din ve laiklik politikalarında özellikle de cemaatlerin siyasi merkezle irtibatlarının yeniden organize edilmesinde, yurt dışındaki Türklere dönük din hizmetlerinin resmi kimliğinin yaygınlaştırılmasında, din derslerinin ilk ve orta eğitimde mecburi hale getirilmesinde hayli etkili olacaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın siyasetle doğrudan bağlantılı bir kurum olduğunu gösteren başka bir açı da vardır. Kurumun başkanlığını yapmış olan kişiler, başkanlığa gelmeden önce veya başkanlık görevinden ayrıldıktan sonra aktif siyasetin içinde yer almışlardır. Kurtuluş Savaşı yıllarında İstanbul Hükümeti'nin çıkarmış olduğu fetvaya karşılık Milli Mücadele lehine fetva veren dönemin Ankara Müftüsü Rıfat Börekçi Birinci Meclis'te Manisa Milletvekili olarak meclise

girmiştir. İkinci Melis'te ise Sabri Hayırlıoğlu CHF Milletvekili olarak seçilmiştir. Lütü Doğan Milli Görüş çizgisinde kurulmuş olan partilerden Milletvekilliği yapmıştır. Dr. Lütü Doğan CHP Milletvekili ve Bülent Ecevit'in kurduğu ikinci hükümette Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan sorumlu Devlet Bakanı olarak görev yapmıştır. Tayyar Altıkulaç önce DYP'den sonra da AKP'den, M. Sait Yazıcıoğlu da AKP'den Milletvekilliği yapmışlardır (Kara 2004:195).

Cumhuriyeti kuran kadro dini modernleşmenin önündeki en önemli engellerden biri olarak görmekteydi. Şen'in de belirttiği gibi (2012:72); Cumhuriyet'in din ve devlet işlerini mutlak bir ayırma tabii tutarak "dini alanı yeniden tarif" ettiği bir ortamda Diyanet İşleri Başkanlığı ile dinde yapmak istediği geniş çaplı reform hareketlerini hayata geçirmeyi hedeflemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili tartışmaların çekirdeğini bu nokta oluşturmaktadır. Yani, ilgili kurumun, halkın inançlarıyla değil de devletin görmek istediği şekliyle bir dinin tesis edilmesine, başka bir ifadeyle devlet merkezli bir dinin söylem yaratılmasına hizmet ettiği görüşü öne çıkmaktadır. Bu husus özellikle İslamcılar tarafından dile getirilen, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir nevi ruhban sınıfına benzediği ve İslam'da Protestanlığa benzer bir oluşumu inşa etmeyi hedeflediği şeklindeki tezin ve İslamcıların bu teze uygun olarak Cumhuriyet'e karşı oluşturdıkları muhalefetlerinin dayanağını oluşturmaktadır. Buna göre İslamcılar, din hakkında sahip olduğunu ileri sürdükleri bu tutumundan dolayı Cumhuriyeti ve sözü edilen tutumu hayata geçirmeyi üstlenen bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nı eleştirmektedirler. Dahası Diyanet İşleri Başkanlığı'nı bu çerçevede, "dine tahakküm etme" ve "dinin alanını daraltma" düşüncesini hayata geçiren bir kurum olarak görmektedirler.

2.9. MİLLİ ŞEF DÖNEMİNDE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

Mustafa Kemal Atatürk'ün 1919 yılında başlamış olduğu Milli Mücadele Hareketini yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni kurarak tamamlamıştır. Onun önderliğinde kurulmuş olan Yeni Türk devleti yine onun gayret ve çabalarıyla muasır medeniyetler seviyesine ulaştırmak yani çağdaşlaştırmak için ömrünün son anına kadar mücadele etmiştir. Atatürk'ün ömrünün sonlarına doğru yaşadığı sağlık

problemleri akıllara şu soruyu getirmiştir: Onun yerine kim geçecek? Bu soru hem iç gelişmeler hem de dış gelişmeler açısından cevaplanması çok zor bir soruydu. Eğer, Cumhuriyet'in değerlerini benimsememiş biri Cumhurbaşkanı olursa çağdaşlaşma yolunda atılmış olan bütün adımlar bir anda heba edebilirdi. Hatta ülkede yeni bir saltanat dahi kurulabilirdi. Diğer taraftan, dünyada yeni güç dengeleri oluşmaya başlamış ve dünya büyük bir savaşın eşiğine her geçen gün biraz daha yaklaşmış durumdaydı. İşte bu şartlar altında Cumhurbaşkanı olacak olan kişi Türkiye Cumhuriyeti'nin kaderini tayin edecekti.

25 Ekim 1937 yılında Atatürk'ün isteği sonucu İsmet İnönü başbakanlıktan ayrılmış ve onun yerine Celal Bayar başbakanlığa getirilmiştir. Bu dönemde İnönü, siyaset sahnesinin arka planında kalmış olsa da cumhurbaşkanlığı konusunda onun adı her zaman akla gelen ilk isim olmuştur. İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras ve Cumhurbaşkanı Genel Sekreteri Hasan Rıza Soyak başta olmak üzere Atatürk'ün yakın çevresindeki bazı kişiler İnönü'nün cumhurbaşkanı olmasını önlemeye çalışmışlardır. Aras, İnönü'yü Washington Büyükelçiliği'ne atanması için çaba gösterirken, Şükrü Kaya da Meclis'in ve Parti'nin İnönü'ye yakın olması nedeniyle bir başkasının cumhurbaşkanı seçilmesinin imkânsız olduğunu düşünerek, İnönü'nün cumhurbaşkanı seçilmesini önlemek için seçimlerin sağlamaya çalışmıştır. Bu sayede İnönü karşıtı grup Meclise girme imkânına kavuşacak ve İnönü cumhurbaşkanı seçilmeyecektir (Koçak 1996:121-124). Bu girişimler sonuç vermemiş ve 11 Kasım 1938'de yapılan Meclis oylamasıyla İnönü Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci Cumhurbaşkanı seçilmiştir.

26 Aralık 1938'de yapılan CHP I. Olağanüstü Kurultay'ında İnönü'ye "Değişmez Genel Başkan" sıfatının verilmesiyle ve çok partili siyasal hayata geçişle son bulan -2 Ocak 1946 CHP II. Olağanüstü Kurultayı ile son bulan- 1938-1945 yılları arasını kapsayan dönem Milli Şef Dönemi olarak adlandırılmaktadır.

İsmet İnönü, Kurtuluş Hareketinden beri Atatürk'ün yanında yer almış ve onun her daim en yakın mesai arkadaşı olmuştur. Çağdaş Türkiye'nin oluşturulmasında her zaman Atatürk'ten yana tavır belirlemiştir. Bu açıdan Cumhuriyet'in değerleri güvence altında olarak Milli Şef Dönemi başlıyordu.

İnönü, ideolojik konularda partinin altı ilkesine derinden bağlı kalmıştır. Hatta laiklik politikası din karşıtlığına varacak kadar yoğunlaştırılmış, dil devrimi ve bunun gibi bazı aşırı ve halka ters düşen önlemlere destek vermiştir (Karpat 2013b:66). Bu dönemin önemli, İslamcı yazarlarından biri olan Necip Fazıl Kısakürek yazılarında, gerek milliyetçilik ve milli devletin kabulü yoluyla gerekse toplumu yukarıdan aşağı belirleyen sosyal mühendislik yaklaşımıyla Kemalizmin ideolojik dünyasıyla da eklemleyerek, otoriter Tek Parti yönetiminin parlamentosunu yoğun bir şekilde eleştirmiştir. Şahsileştirilmiş bir tarih anlayışı 1930'ların Kemalist aydınlarının Atatürk'ü kutsallaştırmasında Kısakürek'in negatif İnönü tiplemesinde kendisini göstermektedir. Karşı devrim formunda da olsa, Kısakürek'in tiplmeleri, Kemalist zihin örüntüsünün yansımasıdır (Duran 2004:141-142).

CHP içinde, tek parti rejiminin yarattığı halktan uzak, halk kültüründen kopmuş elitist kadrolara, ekonomik devletçiliğe (Karpat 2013a:197) ve İslamı kamu yaşamından çekmeye yönelik politikalar, içinde bulundukları azınlık konumunun bilincinde olduklarını gösterir. Kendilerini geri kalmış bir ulusun öğretmenleri olarak gören, “halka rağmen halk için” direnen ve tepki gösteren insanları Kemalist ideale göre modern dünyaya doğru götürmek istiyorlardı (Zürcher, Linden 2011:51). Cumhuriyetin ila edilmesiyle birlikte kültürel politikalara önem verilmiştir. Atatürk döneminde milliyetçi ve halkçı kültür anlayışı takip edilirken, Milli Şef döneminde, hümanist kültür anlayışı uygulanmıştır. Hümanist yaklaşımların uygulanabilmesi için dönemin yönetimi, siyaset, ordu ve bürokraside kendi kadrolarını oluşturmuştur. Diğer yandan mevcut kurumlara ilaveten, Halkevleri ve Halk Odalarına ilaveten Köy Enstitüleri'nin kurulması, döneme özgü oluşturulan kurumlarla hümanist kültürü benimseyecek kitleler oluşturulmaya çalışılmış, takip edilen politikalar basın ve radyo aracılığıyla halka benimsetilmeye çalışılmıştır (Şeker 2006:18).

Atatürk döneminde kurulmuş olan Halkevleri, milli kültür anlayışını halka aktarmak için kurulmuşlardır. Halkevlerinin kurulmasıyla birlikte, milli kültür unsurları ortaya çıkarılmaya ve okul çağı geçmiş bireylere Cumhuriyet'in fazilet ve faydalarının anlatılması amaçlanmıştır. Bu yönüyle Halkevleri birer halk üniversitesi olarak işlev görmüşlerdir. Atatürk devrinde siyasallaşmadan CHP'ye üye olsun ya da olmasın bütün vatandaşların yararlanabilecekleri, kurumun hazırladığı etkinliklere katılabileceği bir kurum olarak işlev görmüşlerdir. Yapılan araştırmalar sonucunda

Halkevlerinin sağlamış olduğu bu olanaklardan şehir halkı yararlanıyorken köy halkı bu olanaklardan yararlanamamaktaydı. 29 Mayıs 1939’da toplanan CHP’nin Beşinci Büyük Kurultay’ında, köylerde Halk Odaları’nın açılmasına karar verilmiştir (Şeker 2006: 19-21).

İsmet İnönü her zaman eğitime büyük bir önem vermiştir. Eğitime verdiği bu değer neticesinde ülke genelinde eğitim hususunda bir araştırma yaptırmış ve bu konuda somut adımların atılması için gerekli işlemlerin yapılmasını istemiştir. Bu emir doğrultusunda Başbakanlık, 19 Mart 1940 günlü tezkereyle “Köy Enstitüleri Tesisine ve Bu Enstitüleri Bitiren Öğretmenlerin Ne Suretle Çalıştırılacaklarına Dair Kanun Projesinin Mucip Sebepler Lâyihası”nı, TBMM’ye sunmuştur. Tasarı ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiş ve sayısal verilerle köylerdeki ilköğretimin içinde bulunduğu durum tespit edilmiştir. Kanunun gerekçesinin başında, Türkiye nüfusunun çoğunluğunun yaşadığı köylerde ilköğretimin süratle ve kolaylıkla yayılması, aynı zamanda köylere köy zanaatlarını öğrenmiş unsurlar kazandırmak olarak belirtilmiştir. Köylerdeki nüfusun üretici unsur olarak tespit edildiği bölümde, Türkiye nüfusunun 12,5 milyon köylü nüfustan oluştuğu, üretim unsuru açısından % 81 çiftçi olduğu belirtilerek eğitimsizliğin en yaygın olduğu kesimin üretimin ağırlıklı bölümünü oluşturan çiftçilerin yaşadığı köyler olduğu vurgulanmıştır. Bu kanun önerisi köylünün yetiştirilmesini öngörmekteydi. Bu kanun tasarısının tartışılması esnasında CHP’de derin çatlakların oluşmasına neden olmuştur. Radikal çağdaşlaşma hareketleri içinde eğitime büyük destek sağlayan CHP kadroları, Köy Enstitüleri Kanunu’nun meclise gelmesi sürecinden itibaren belirgin bir ayırım göstermiştir. Bu açıdan Köy Enstitüleri, Türkiye’deki eğitim tarihi içinde taşıdığı önem kadar, Türkiye siyasetinin içinde bulunduğu durumu tahlil etmek için de önemli bir uygulamadır. Halifeliğin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat gibi kanunlar mecliste büyük çoğunlukla kabul edilirken, köylünün eğitilmesi, yetiştirilmesini esas alan Köy Enstitüleri kanunu görüşmelerine 148 milletvekili katılmamıştır (Bozkurt 2011:194-195). Mecliste yapılan oylamaya katılan milletvekillerinin tamamının evet oyuyla bu tasarı kanunlaştırılmış ve hayata geçirilmiştir. Karma eğitim sisteminin uygulandığı Köy Enstitülerinde kültür dersleri, zirai bilgiler ve köy yaşamında işlevsel olacak mesleki bilgiler öğretilmiştir. Burada dikkati çeken en önemli unsur da Köy Enstitülerinde okutulacak olan derslerin itinayla seçilmiş olmasıdır. Verilen

derslerde din içerikli dersler verilmemiştir. Kuruldukları günden itibaren ülke genelinde eğitim-öğretim konusunda çok işlevsel olan bu kuruluşlar daha sonra amaçlanan hedeflerin dışına çıktıkları gerekçesiyle kendi kurucularının kararıyla kapatılmaya başlanmışlardır. Köy Enstitülerinin son kalıntıları da Demokrat Parti döneminde ortadan kaldırılmıştır.

Milli Şef dönemi özellikle de II. Dünya Savaşı'nın etkisiyle Türkiye'de zor günlerin yaşanmasına neden olan bir dönem olarak yaşanmıştır. Her savaşa girme ihtimaline karşın alınan tedbir sonucunda oluşan savaş ekonomisi halkın her kesiminde çok ağır bir şekilde hissedildi. İnönü'nün savaşa girmek istememesi neticesinde takip edilen denge politikaları sayesinde ülke sıcak savaşa girmekten kurtarılmıştır. Ülkeyi bu savaştan uzak tutma isteği ve de takip edilen devletçi ekonomi politikası sonucunda ülkede inhisarların yaşanmasına neden olunmuştur. Bu inhisarlar ülke genelinde sosyal ve siyasal sorunların yaşanmasına neden olmuştur. Atatürk devrimlerine içtenlikle bağ olan İnönü, bu devrimlerin korunması konusunda hiç bir taviz vermemiştir. Özellikle de laik karşıtı en küçük oluşumlara dahi fırsat vermemiştir. Laiklik karşıtı oluşumlara fırsat vermediği gibi, laiklik uygulamaları daha da geliştirerek ve gerek gördüğünde de laiklik uygulamalarını sertleştirerek hayatta kalmasına itina göstermiştir. Laikliğin benimsetilmesi konusunda ise özellikle de eğitim ve öğretimden faydalanılmıştır.

Milli Şef'in tavizsiz politikaları karşıt oluşumların gün yüzüne çıkmasını engellemiştir. Ezanın Türkçe okunması, Arap harfleri ile eğitimin yapılmaması hususunda katı uygulamalara başvurulmuştur. Ancak bu uygulamalar ters bir etki yaratmıştır. Aleni bir şekilde Ezan Türkçe okunmamış, Arap harfleriyle eğitim yapılmamış olsa da bu faaliyetler gözlerden uzak yerlerde yapılmaya devam edilmiştir. Bunun sonunda da yönetime karşı derin bir öfke oluşmaya başlamıştır. Tek parti sisteminde bu öfke siyaseten dile getirilemese de çok partili hayata geçişle birlikte bu uygulamalara öfke duyanlar öfkelerini kusmaya başlamışlardır. Siyasilerin oy kaygısı bu öfkeyi siyaset sahnesine taşımış ve bu öfkeyi siyasallaştırmıştır.

Gerek Atatürk döneminde, gerek İnönü döneminde hayata geçirilen ve hatta tutulmaya çalışılan laiklik uygulamaları Türk halkını İslam dininden koparma çabaları değildir. Atatürk laik uygulamalarla dini politik alandan çıkararak onun bir

siyaset malzemesi yapılmasını engellemiştir. Atatürk'ün bütün amacı Türkiye Cumhuriyeti'ni muasır medeniyetler seviyesine ulaştırmaktır. Ancak bazı kesimler ve kimseler bilinçli olarak bu çabayı farklı bir mecraya taşıma gayretindedirler. Atatürk'ün İslam dinini Türk toplumunun yaşamından kazıyıp atmak istemediğinin en belirgin örneği bizzat kendisinin Elmalı Muhammet Hamdi Yazır'a hazırlatmış olduğu Türkçe Kur'an Meali'dir. İnönü'nün bu husustaki uygulamalarını ise iki açıdan ele almak gerekir. Birincisi Atatürk devrimlerini muhafaza etmek isteği, ikincisi II. Dünya Savaşı'nın yaşandığı ortamda iç sorunla uğraşılacak istenmemesidir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Türkiye Cumhuriyeti 1923'ten beri Batı modernizmini çeşitli şekillerde kendine model almış, ama tek parti rejimi milliyetçiliğin gerçek anlamda dünyaya açılmasını önlemiştir. Çünkü bu modernleşme en fazla kültür alanında ve yukarıdan bir siyasi elit tarafından empoze edildiği için, yine kültürel yani din kökenli bir tepki ve direniş ile karşılaşmıştır. Özünden, kimliğinden, tarihinden ve kültüründen kaçmayan, onları inkâr yolunu tutmayan veya çok çarpıtılmış şekilde öğrenmeye mecbur olmayan bir Türkiye, ancak dış etkilere daha açık hale gelip bu etkileri kendi öz ve kültürüyle kaynaştırarak benimseye bilirdi (Karpat 2013a:249). Türk modernleşmesinin muhafazakâr bir duruş ve düşünüş refakatinde geliştiği söylenebilir. Türk modernleşmesine hakim olan paradigma, yani Kemalizm, kuşkusuz kendisi hakkındaki bilinci itibarıyla muhafazakarlığa ve kendini muhafazakar olarak algılayan konumlara karşıdır; inkılapçıdır, ilericidir, cumhuriyetçidir, modernisttir. Ancak soyut hümanizmacılık ve kozmopolit Batılılaşmacılık, azimli savunucuları ve karikatürleştirilen örnekleri olmasına karşılık, hâkim çizgi olamamıştır. Hâkim çizgi, Gökâlp'in simgelediği ama ona özgü olmayan, medeniyet-kültür ayrımıyla belirlenmiştir; modernleşmeyi "Türk Ruhu"nu ihya edecek ilaç olarak gören bu zihniyet, "Türk İnkılabı"na içsel olan muhafazakâr damardır. "Türk Aydınlanması" terimiyle de destanlaştırılan otantik Türk modernleşmesinin muhafazakârlığa taban tabana zıt varsayılması, muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden ötürüdür. Türk İnkılabının aşkınlık ve kutsallık anlayışının asıl ağırlık merkezi ise milli kimliktir. Dolayısıyla modernleşme düşüncesinin ana akımının gözünde, muhafazakârlık, dini düşünce ve İslamcılıktır. Bunda, söz konusu

ana akımın da kurucu iradesinin payı vardır: Yenilikçi-modernist söylem, kendi karşı-kutbunu teşkil edecek eski rejim ve gericilik (irtica) nesnesi olarak, İslamcılığı benimsemiştir. Oysa hatırlanmalı ki, Osmanlı-Türk tarihsel değişim sürecinde İslamcı düşüncede saptayacağımız muhafazakârlık yalıtılmış halde değildir; Türk modernleşmesinin bir sıfatı olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürdüğüm bünyevi muhafazakârlıkla aynı soy çizgisindendir. Her şeyden önce, milliyetçilik ile İslamcılık arasında güçlü süreklilik eğilimleri bulunmaktadır. Kemalist modernleşme cehdi içinde hâkim görüş, dini, tarihe gömülmüş bir çağdaşlık olarak değil, her şey gibi modernleştirilmesi gereken bir olgu olarak görmüşlerdir. Din, hurafelerden arındırıldığında, toplumsal ahlakı ve vicdanları tertipleyecek bir kurum olarak iş görebilirdi (Bora 2014:72-118).

Türkiye'ye özgü bir modernleşme projesinin hâkim paradigması Kemalizm'in taşıyıcısı Cumhuriyet Halk Fırkası, Tek Parti dönemi boyunca radikal bir modernizm projesini uygulamıştır (Gökmen 2003:132). Kemalist reformların en karakteristik unsuru ise laikliktir. Laiklik hamlesinde üç faaliyet alanı ayırt edilebilir. İlki, devleti, eğitimi ve hukuku laikleştirmek, yani ulemaya, kurumlaşmış İslam'ın geleneksel kalelerine saldırmaktır. İkincisi, dinsel simgelerin üstüne gitmek ve bunların yerine Avrupa uygarlığının simgelerini koymaktır. Üçüncüsü, toplumsal yaşamı laikleştirmek ve gerektiğinde Popüler İslam'ın üstüne gitmektir (Zürcher 2013:276).

Laiklik reformların ilk adımları Sultan Mahmut zamanında atılmış ve İTC'nin 1913-1918 yılları arasındaki yönetimi sırasında hemen hemen tamamlanmıştı. Özellikle de eğitim ve hukuk alanında laiklik yolunda önemli adımlar atılmış, şeriatın rolü hemen hemen yalnızca aile hukukuyla sınırlı kalmıştı. 1922-1924 yıllarında saltanat ve hilafetin kaldırılması, Cumhuriyet'in ve yeni anayasanın ilanı, devletin laikleştirilmesindeki son aşama olmuş, 1928'de anayasadan devletin dinine ilişkin yasanın değiştirilmesiyle bu konudaki son nokta koyuluyordu. Laikleştirmenin ikinci alanı olan dinsel simgelerin kaldırılmasıydı. Laikleştirmenin gerçekleştiği ikinci alan dinsel simgeler alanıdır. Bu (fes, sancak gibi) erkeklerin taktıkları geleneksel başlıkların 1925'te men edilmesi ve o yılın Eylül'ünde dinsel kılık kıyafetin ancak camideki ibadet görevlileri tarafından giyilebileceğinin bildirilmesi gibi tedbirlerin en önemli kısmıydı. Bu alandaki laikleştirme ayrıca, Atatürk ve yandaşlarının peçe takılmasına karşı sert ve güçlü eleştirilerine ve örneğin Cuma

yerine Pazar gününün resmi tatil günü sayan 1935 tarihli yasaya da yol açmıştır. Öteki bazı reformlar, özellikle dini hedeflememiş olmakla birlikte, yine de simgesel nitelik taşıyordu 1926'da Batı takvim ve saatinin, 1928'de Batı rakamlarının ve 1931'de Batı ağırlık ve ölçü birimlerinin kabulü, Türkiye'ye sadece Batılı bir görüntü vermekle kalmamış, Batı dünyasıyla olan iletişimi de kolaylaştırmıştır. Bunlar aynı zamanda, İslam dünyasıyla olan bağlantıları kesmek için düşünülmüş tedbirlerdir. Kadınların konumlarındaki değişiklikler de dinsel çağrışımlar içermekteydi, ya da en azından birçok kimse tarafından öyle algılanmıştı. Bu değişiklikler sadece biçimsel özgürlükten oluşmuyor, ayrıca meslek kadınları, kadın pilotlar, opera sanatçıları ve güzellik kraliçeleri gibi yeni ve hayli farklı örneklerin etkin biçimde özendirilmesini de içermekteydi Kemalistler, laikleştirme hamlesini resmi, kurumlaşmış İslam'ın ötesine yaymak suretiyle, popüler dini giyim, muska, kutsal şeyhler, evliya türbeleri, hacca gitme ve bayramlar gibi en önemli unsurlarına el atmışlardı. Bu tedbirlerin yol açtığı öfke ve bu tedbirlere gösterilen direniş, örneğin yalnızca resmi "yüksek" din için bir önem taşıyan hilafetin, şeyhülislamlığın ya da medreselerin kaldırılmasına duyulan öfke ve direnişten çok daha büyük olmuştur (Zürcher 2013:276-284). Kemalistler, gerek dini kamusal alanın dışına sürerek, gerekse alfabe ve dilde gerçekleştirdikleri köklü değişiklikler aracılığıyla gelecek kuşakların Osmanlı kültürel mirasına erişmesini engelleyerek bir devrim yapmayı amaçlamışlardır. Uzun vadede, laik Türkler İslam'ı ehlileştirmekte veya milliyetçiliği ve laikliği alternatif inanç sistemleri olarak onun yerine geçirmekte zorlanacaklardı. Yine de, laik reformcuların vatandaşları şekillendirmek ve "Ne mutlu Türküm diyene" türünde sloganları ikna edici kılmak yönündeki çabaları gerek laik gerekse dindar Türklerin zihinlerinde kalıcı bir iz bıraktı. Erken cumhuriyet dönemi reformcuları modernliğe geçişin hem toplumun bütününde bir rasyonelleşmeyi hem de bireysel öznelleşmeyi gerektirdiğini anladılar. Ancak onlar da kendi örnek vatandaşlarını yaratmak için ikincisini birincisine tabi hale getirmeye çalıştılar (Findley 2011:256).

Kemalizmin İslam'ın rolü üzerindeki etkisi iki yönlüdür. Birincisi Kemalistlerin politikası İslam'ı yeniden aktif hale getirmiştir -yani, Kemalistlerin müdahaleleri İslam'ın olumsuzluğunu ve belirli hegomonik yapılarla eklemelenmesini ortaya çıkarmıştır. Müslüman toplumları ve İslam arasındaki ilişkiyi problematik

olmayan bir tarzda düşünmek mümkün oldu. Post-İslami bir düzen olasılığı çağrıldı. İkincisi, Kemalistler İslam'ı kendilerinin dışsalı olarak yazmaya çalıştılar. Kemalizme tutarlılık kazandıran İslam ile Kemalizm arasındaki işte bu antagonizma olmuştur. İslam'ın çözülüşü Kemalistlerin İslam'ı antagonist bir unsur olarak ifade etme girişimleriyle durduruldu. İslam ucu açık müdahalelerin bir öznesi olabilirdi, çünkü Kemalizm ta başından beri İslam'ı Kemalist söylemin sınırlarını çizen gösterenler zincirine yeniden eklemlenmeye çalışmıştır (Sayyid 2004:957). Paradoksal olarak, Kemalistler İslam'ı depolitize etmemişlerdir. Siyasal düzen kurgularında İslam'ı merkezden uzaklaştırmışlardır. İslam'ın merkezden uzaklaştırılmasının sonucunda, yeniden yazılmaya müsait olduğu genel kültüre yayılarak İslam politize olmuştur.

1945 itibariyle, CHP yönetiminin artık dibe vurduğu ve eski tek parti sisteminin sonsuza dek sürdürülemeyeceği açıkça ortaya çıkmaya başlamıştır. İnönü, hükümete karşı biriken hoşnutsuzlukların bir anda yüzeye fışkırmasını engelleyecek bir emniyet vanası yaratmak ve İkinci Dünya Savaşı'nda galip gelen demokrasilerin eleştirilerine bir yanıt vermek istiyordu. Bu nedenle Türkiye'nin siyasal sitemini liberalleştirmek ve muhalefet partilerinin kurulmasına izin vermek zorunda kaldı. İnönü, 1945'te Türkiye'nin siyaseten temelden değişeceği yeni bir dönemin başlayacağını duyurdu. 1945'ten 1950'ye uzanan sonraki beş yıl içinde ise, CHP genel başkanı ve Türkiye Devleti'nin cumhurbaşkanı olarak, bugün hala yürürlükte olan çoğulcu ve çok partili sisteme geçiş sürecinde Türkiye'ye yön verdi. Bu, İnönü ile CHP'nin en kalıcı başarısı ve Türk halkına verdikleri en yararlı hizmet olmuştur (Karpat 2013b:67).

III. BÖLÜM

ÇOK PARTİLİ DÖNEMDE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

(1946-1960)

Osmanlı İmparatorluğu, kuruluşundan tarih sahnesinden çekilişine kadar, örfi hukuk dışarıda bırakılırsa, İslam Osmanlı'da adil ve meşru olmanın içeriğinin doldurulmasında ve yöneten-yönetilen ilişkisinin meşruiyetinin tesisinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak Avrupa karşısında –özellikle de 19. yüzyılda- ilmi, askeri ve teknolojik hususlarda kendisini iyice hissettiren gerileme, Tanzimat Fermanı'yla başlayan süreçte, bu gerilemenin sorumlusunun İslam mı oldu sorusunun daha yüksek sesle sorulmaya başlanmasına neden olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nı kazanılmasının ardından kurulan Cumhuriyet'te, geçmişle süreklilik kırılarak İslam ile kurulan meşruiyet dili değişmeye başlamış; İslam *ancien regime* olarak ilan edilmiş ve yerine *modern* bir rejim kurulma süreci başlatılmıştır. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte, Tanzimat'tan bu yana tartışılmakta olan bu sorunun sebebi; İslam'ın *ümme* esasına, Cumhuriyet'in ise *millet* esasına dayanmasıdır. Başka bir ifadeyle, Osmanlı'nın *meşruiyet grameri* (yönetilenlerin, yönetenlerin yönetme işini meşru kabul etmelerine yol açan sosyolojik süreçler bütünü) içerisine İslam'ın nakşedilmiş olduğu *daire-i adalet* ile tesis etmeye çalışırken Cumhuriyet'in *meşruiyet grameri* modern millet tanımını temel alan “Hâkimiyet bila kaydü şart milletindir,” ile tesis edilmekteydi. İki rejim arasındaki bu temel farklılık; İslam'ın kamusal (veya siyasal) alandan özel alana çekilmesini getirmiştir, *İslam* ile kurulan bir meşruiyet kalıbından modern *millet* tanımına dayanan yeni meşruiyet kalıbına geçebilmek için ilk hesaplaşması gerekenin İslam'ın kamusal/siyasal yüzü olduğu aşikârdır. Bu kapsamda, saltanat ve halifeliğin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü, tekke ve zaviyelerin kapatılması... türünden politikaların tümüyle

İslam'ın kamusal/siyasal alandaki (yöneten-yönetilen arasındaki meşruiyeti tesis eden) etkililiği tırpanlanmak istenmiştir. Ancak dinin halktaki etkisinin de farkında olan Cumhuriyet elitleri, Osmanlı dönemindeki *Meşihat Makamı*'nı tamamen lağvetmek yerine *devlete bağlı din* anlayışını devam ettirerek Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurmuş ve Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla söylem ve pratiklerine dini meşruiyet sağlamaya eğilim göstermişlerdir. (F. Rıfkı Atay, Atatürk'ün belli başlı devrim kararlarını verdikten sonra Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi'yi çağırdığını ve onu devrimleri desteklemek konusunda *tatlı dille* ikna ettiğini söylemektedir). Dolayısıyla erken dönem Cumhuriyet tarihinde CHP iktidarı, izlediği politikalarla tarikatların kamusal alanda yaşamasına izin vermeyerek onları yeraltına iterken, haliyle dinin kamusal alandaki görünürlüğünü de azaltır; görünür kalan kısmını ise Diyanet İşleri Başkanlığı, dolayısıyla devlet mekanizması, kontrolü altına alarak *Jakoben* –Eroğlu'nun ifadesiyle- militan bir laiklik yaratmıştır. Bu durum 1940'ların ortalarına kadar devam etmiştir. 1940'ların ortalarından itibaren militan laikliği getiren iktidar partisinin öncülüğünde dine dönüş çalışmaları başlamıştır. Bu süreçte halkın inandığı bütün pratikleriyle *Volk İslam*'a dönüş, iktidarın izin verdiği ölçüde İslam'ın veya kamusal alanda artması ile sonuçlanmıştır. 1940'ların ortalarından başlayarak 1950'ler boyunca da İslam, iktidarın izin verdiği ölçüde görünür hale gelmiştir. İslam'ın kamusal alandaki görünürlüğünün artması ise kimi çevrelerce dini *özgürlük* kimi çevrelerce de dini *istismar* şeklinde yorumlanmıştır (Koca 2015a:293-294). Tezin bu bölümünde önce CHP'nin sonra da Demokrat Parti'nin –merkez sağın- kurulması ve 1950-1960 yılları arasında iktidarı elinde bulunduran DP'nin özgürlük ve istismar arasındaki dini politikaları çözümlenecektir.

3.1. CUMHURİYET HALK PARTİSİ POLİTİKA- DİN İLİŞKİSİ

Cumhuriyet Halk Partisi 1945 yılına kadar ülke yönetimini tek başına elinde bulundurmuş, bu dönem boyunca da ülkenin laikleştirilmesi konusundaki kararlılığından asla ödün vermemiştir. CHP'nin bu dönemdeki laiklik uygulamalarını Eroğlu “militan laiklik” olarak değerlendirmektedir (Eroğlu 1990:81). Cumhuriyet

Halk Partisi'nin yapmak istediği her şeyi yapmak için gerekli adımları atmıştır. İlimiye sınıfının ortandan kaldırmış olması ve tarikatları yeraltına iterek Türkiye'de dini gücün iki dayanağını fiilen yıkmış oluyordu. Bunla birlikte devlet, arta kalan bütün din görevlilerinin kendisine bağlandığı ve Başbakanlığa bağlı bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı kanalıyla dinin denetlenmesi konusunda anahtar bir rol oynamıştır (Mardin 2013a:121). Ayrıca iktidar olmak için halkın oylarına ihtiyacı olmayan CHP'nin böyle bir din siyasetini uygulama konusunda zorluk yaşamamıştır. Ancak çok partili döneme geçilmesiyle birlikte, iktidar olabilmek için halkın oylarına ihtiyaç duymaya başlayan CHP, söz konusu laiklik anlayışından yavaş yavaş vazgeçmeye başlamış ve dinin kamusal alandaki görünürlüğüne müsamaha göstererek bir din siyaseti izlemeye başlamıştır (Tunaya 1991:177).

Yukarıdaki değerlendirmeye karşın şu gerçekleri de göz ardı etmemek gerekir. Erken dönem Cumhuriyet politikaları, CHP'nin ürünü olmayıp, aksine bizzat CHP'nin kendisi erken Cumhuriyet politikalarının ürünüdür. Tabiri caizse Halkevleri ya da Köy Enstitüleri ne ise CHP de odur. Tıpkı Halkevleri ya da Köy Enstitüleri gibi, CHP de erken Cumhuriyet döneminde izlenen devlet politikalarının sonucunda kurulmuştur. Partinin örgütsel yapısı zayıf ve kâğıt üstündedir; devlete şekil vermemekte, aksine onun tarafından şekillendirilmektedir. Başka bir ifadeyle, CHP, erken dönem Cumhuriyet politikalarının *faili* değil *mef'ulüdür* (Kaynar 2015:26). Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte Cumhuriyet Halk Partisi kendi programını gözden geçirme zorunluluğunu hissetmiştir. Bu yeni dönemde sistemin demokratikleştirilmesi, ekonominin ve sosyal hayatın liberalleştirilmesi ve dinsel konularda takip edilecek yeni politikaların neler olacağı konusunda bazı değerlendirmelerin yapılmasına ihtiyacı vardı. Yıllarca alternatifsiz bir şekilde seçimlere giren CHP'nin karşısında artık ciddi bir rakip olan DP vardı. DP'nin yapmayı vadettiği seçim vaatleri toplum nezdinde ayırt edici bir etki yaratmıştı. CHP eğer yeniden iktidar olmak istiyorsa DP'nin halk nezdinde etki yaratan vaatlerine karşın daha iyi vaatler sunmak zorundaydı. CHP'yi yeni bir kimlik arayışına iten sebepler kısaca bunlardı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni bir dünya düzeni kuruldu. Bu yeni düzen iki kutuplu bir yapıya sahipti. Bir tarafta SSCB'nin başını çektiği sosyalist-komünist blok, diğer tarafta ise ABD'nin başını çektiği liberal-demokrat grup. Bu iki

taraf arasında başlayan ve 1980'e kadar sürecektir olan Soğuk Savaş'ta Türkiye Cumhuriyeti liberal-demokrat tarafta yerini almıştır. Bu kapsamda daha demokratik bir görüntü çizmek için siyasi partilerin kurulması Cumhurbaşkanı İsmet İnönü önderliğinde teşvik edilmiştir. Siyasi liberalleşmenin yanı sıra ekonomik alanda da liberalleşme sağlanarak kurulan yenedünyada, Türkiye yerini pekiştirmeye çalışmıştır. CHP iktidarının uyguladığı anti-komünizm politikaları aracılığıyla da *Türkiye'de komünist tehlikesi var* imajı verilerek Batı'dan ekonomik yardımın sağlanması hedeflenmiştir. Bu dönemde komünizmle mücadelede İslam'dan da faydalanılmıştır –Nitekim İslam'ın komünizme karşı kullanıldığı bu süreçte Truman Doktrini ve Marshall yardımlarını da anti-komünizm politikaları çerçevesinde, Türkiye'deki komünist tehlikesini yok etmek ve Türkiye'nin liberal kanattaki varlığını perçinlemek şeklinde değerlendirmek yanlış olmayacaktır- 1946-1950 yılları arasında CHP'nin uyguladığı dini ve ekonomik liberalleşme, anti-komünizm politikaları ve ılımlı laiklik anlayışı –bu kavram; sağ iktidarların laik olduğunu belirtmek ve laikliğin Tek Parti Dönemi'nde olduğu üzere, militan veya katı bir şekilde yapılmadığını vurgulamak için kullanılmıştır- Soğuk Savaş boyunca hemen hemen bütün sağ iktidarların izleyecekleri siyasal hat bu olacaktır (Koca, 2015:295). Takip edilen bu politikalar sonucunda İslam kamusal alanda daha görünür hale gelmeye başlamıştır.

1946'da çok partili hayata geçilmesiyle birlikte yeni düzenden İslamcılar da faydalanmaya başlamışlardır. Siyasal alanda yaşanan liberalleşme dine yansımaya başlamıştır. CHP, modernist bir İslam âlimi olan Şemsettin Günaltay'ı başbakan yaparak halktan oy almayı düşündüyse de, bu CHP'nin iktidarı muhafaza etmesine yetmemiştir. 14 Mayıs 1950'de iktidara gelen DP, siyasi liberalleşmeyi, dini sahada da devam ettirmiştir. DP'nin dini kamusal alanda etkin bir politika malzemesi olarak kullanması din siyasallaşma başlamıştır. Demokrat Partili dönemde Türkiye'nin Kore'ye asker göndermesi ve NATO'ya girişi İslamcılar tarafından desteklenmiştir. Dinsiz komünizme karşı, dini hürriyetleri tanıyan kapitalist Batı dünyasıyla işbirliğinin savunulması şeklinde daha sonra da devam edecek görüşün ilk defa bu dönemde yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bu düşüncenin içerideki yansıması da din aleyhtarı CHP'ye karşı, dine hürriyet veren ve içinde dindarların siyaset yaptığı DP'nin desteklenmesiydi (Yılmaz 2004a:633-634).

Cumhuriyet Halk Partisi'nin liderlerinin büyük çoğunluğu meselenin felsefi derinliklerine inmeden yeni laik bir millet yaratma fikrini benimsemiş olması beklene etkiyi yaratmamıştır. Zira milletleri masa başında ani alınmış kararlar değil, tarih ve çeşitli sosyo-ekonomik ve kültürel etkenler yaratmakta ve yaşatmaktadır. Milli Türk Devleti ve Cumhuriyet, ancak onu meydana getirmiş olan tarihi güçlere sadık kaldığı sürece benliğini koruyarak kuvvetlendirebilir ve ileriye doğru hamleler yapılabilirdi. Ne var ki, 1928-1930 arasında hükümet çevreleri laikliği, milliyetçiliği ve medeniyetçiliği, İslamiyet'i hesaba katmadan ele almak zorunluluğunu hissetmişlerdir. Bu nedenle Cumhuriyet Halk Partisi hükümeti iki noktadan ağır eleştirilere maruz kalıyordu: a) Aşırı devletçiliği, b) Laikliği eksik ve yanlış uygulaması. Katı devletçiliğin iktisadi sıkıntıya sebep olduğu gerekçesiyle ekonomide mutlaka özel teşebbüse yer verilmesi isteniyordu. Laiklik konusunda ise hükümetin anayasaya aykırı olarak halkın inanç hürriyetini kısıtladığı, dini vecibeleri yerine getirecek kimseleri yetiştiren okulları kapattığı ve hacca gitmek isteyenlere engeller çıkardığı belirtiliyordu (Karpaz 2013a:153-167).

Cumhuriyet Halk Partisi'nin Yedinci Kurultayı parti tarihi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Yedinci Kurultay'da birçok konun tartışıldığı gibi laiklik konusu da tartışılmış ve gelenekçilerin laikliği yumuşatma isteğinin ortaya çıktığı bir kurultay olmuştur. İnsanlar arasındaki sosyal dayanışmanın dinle sağlanabileceği noktasından hareket eden gelenekçiler, dine önem verilmesi ve ilgi gösterilmesi, yeni kuşakların yetiştirilmesinde "manevi bir gıda" olan dinden yararlanması gerektiğini savunmuşlardır. Yeni partilerin de kurulmasıyla birlikte 1948'den itibaren Halk Partisi, laiklik ilkesini farklı yorumlamaya ve geniş çapta tavizler vermeye zorlanmıştır. Yeni kurulan partilerin, programlarına dinci bir renk katmalarını gerektiren ortam, CHP'nin de yeni bir doğrultuya girmesine yol açmıştır (Sencer:211-214). 1945 Kurultayı ile birlikte Altı Ok'un anlamı yeniden gözden geçirmiştir. Dinde reform fikri üzerinde durulmuş, Diyanet İşleri Teşkilatının devlet kuruluşu içinden çıkartılmasından, dine önem verilerek devrimci bir yapıya sokulmasından söz edilmeye başlanmıştır. Bu arada din işlerinin yeniden düzenlenmesinin dine müdahale olacağını belirten görüşler de, Parti içinde, kendilerini göstermişlerdir. Kurultayda, çoğu çiftçi olan bir grup, Parti'nin din konusundaki tutumunu gözden geçirilmesini istemişlerdir. Bunlara göre, parti,

manevi bir gıda olan dine önem vermemiş, İslam'ı diğer dinlere oranla aşağı tutmuştur. Laiklik bizde, gençliğin dinden habersiz, maneviyatsız yetişmesine yol açmıştır. Hâlbuki dine ilgi gösterilmesi hayatımız iktizasıdır. Bu çevrenin en büyük isteği, gençliğe dini bilgiyi verebilmesi için, okullara din dersi konulması olmuştur (Özek 1968:164).

Cumhuriyet Halk Partisi kendisine yöneltilen bu eleştiriler doğrultusunda yavaş yavaş iç tüzüğünde ve programında değişiklikler yapmaya, normal bir parti halini almaya ve böylece halkla yakınlaşmaya çalışmıştır (Karpas 2013a:167). 1947'deki kongresinde; serbest girişimciliği savunan düzenlemelere gidileceğini ifade etmeye başlamıştır. Ayrıca Demokrat Partililerin kullandığı din kozuna karşılık olarak, okullarda din eğitime izin verme kararı almış ve DP propagandalarında "komünist ajitasyon merkezleri" olarak tanımlayıp boy hedefi haline getirilen Köy Enstitüleri'nde reform yapmaya karar vermiştir. Haziran 1948 yılında Hasan Saka kabinesini yeniledi ve 1949'da onun yerine daha uzlaşmacı bir kişi olan ve İslamcı eğilimleriyle bilinen Prof. Şemsettin Günaltay getirildi (Zürcher 2013:314-315). Günaltay'ın Başbakanlığı döneminde okul ders programlarına seçmeli din dersleri konulmuş ve dini ihtiyaçlara cevap vermek için vaiz yetiştirme kursları açılmıştır. Buna paralel olarak da Ankara'da bir ilahiyat fakültesi de açılmıştır.

Okul programlarında yapılan bu değişiklikler beraberinde şu uygulamayı da getiriyordu; din dersi alacak olan çocukların ebeveynleri bu ders için talepte bulunmak durumundaydılar. Ezici bir çoğunluk da bunu yaptı. Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın temsilcilerinden oluşan ortak komite bir ders kitabı hazırladı. Bu kitap İslam'ın modernleştirilmiş bir versiyonunu ortaya koyuyordu. Din eğitimi daha sonra, 1950'de, mecburi olmasına karar verildiği zaman bu defa ebeveynler artık din dersini tercih ettikleri değil, etmediklerini belirtmek zorunda bırakılmışlardır. Bu uygulama sadece ilkokulların dördüncü ve beşinci sınıflarında hayata geçirildi. Okul döneminin geri kalanı için din eğitimi seçmeli ders olarak kalmıştır (Lewis 2013:564). Bu uygulamalar şu gerçeği ortaya koymaktadır; hangi alanda olursa olsun atılacak olan her adım, yapılacak olan her değişim iktidar odağının izin vereceği ölçüde gerçekleşebileceğidir.

Cumhuriyet Halk Partililerin yaptığı ve yapacağını vadettiği değişimlere güvenerek 1950’de siyasal inisiyatifin yine kendilerinde olduğunu düşünüyorlardı. Ayrıca hem CHP’nin hem de DP’nin parti programları birbirinden pek farklı değildi. Atatürk’ün kurduğu parti yeniden seçilmesi halinde Kemalizm’in altı ilkesini anayasadan çıkaracağını bile vaat ediyordu. Özel sektör sürekli olarak tatmin edilmeye çalışılırken, İslami uygulamadaki kısıtlamaların kaldırılmasını isteyenler de yatıştırılmaya çalışılıyordu. Dini konularda tavizler Demokrat Parti’nin yanı sıra, Demokratlar arasındaki tutucu muhaliflerin 1948’de kurdukları Millet Partisi’nin de tecrit edilmesi bakımından çok önemli görülüyordu. 1950’de Cumhuriyetçiler yaklaşan seçimleri kazanacaklarına o kadar emindiler ki, yeni mecliste bir muhalefetin varlığını sağlamak için Demokratlara birkaç sandalye ayırmayı bile düşünüyorlardı (Ahmad 2014:132). CHP’nin bu değişim sinyallerine bakıldığı zaman çok partili siyasete geçilmeseydi bile, olasıdır ki, CHP, militan laikliğini gevşetip İslam’a yönelik daha liberal bir tutum benimsemiş olacaktı. Böyle bir değişiklik rejimi daha popüler yapacak ve halk ile bürokrasi arasındaki uçurumu kapatacaktı. Fakat çok partili siyasetle birlikte, kaçınılmaz olarak sorunu siyasi bir sorun haline getiren rekabet ögesi işin içine girmişti. İki parti de bir karşı-devrime izin verecek değildi; fakat diğer yanda, iki parti de alacakları oyların bedelini ödemek zorundaydı. 1950 seçimlerinden önce, CHP’liler ödün verirken, DP’liler sadece söz verebiliyordu; fakat kazanan DP’liler olacaktı (Ahmad 2010:463).

1950 seçimlerinde yaşamış olduğu ağır seçim yenilgisinden sonra 1954 seçimlerinde CHP, muhafazakâr kesimlerin oylarını alabilmek için iki temel strateji izlemeye başlamıştır. İl olarak katılan MP’nin yerine kurulmuş olan CMP ile ittifak yollarını aramış, ikinci olarak da “Türbeleri biz yeniden açtık,” gibi söylemlerle 1946-1950 yıllarında iktidardayken dini alandaki yaptıklarıyla oy toplamaya çalışmıştır. DP de, bunlara karşılık olarak, Arapça Ezan’a, din derslerine ve dini radyo yayınlarına izin verdiklerini öne sürerek oy toplamaya çalışmıştır. Ancak seçim sonuçları geldiğinde ise sonuç, hala merkez sağ partisi gibi görünmeye çalışarak oy toplamaya çalışan CHP için bir hezimet daha olacaktır. Bu seçimde DP %58.4 ile 503, CHP ise %35.1 oy ile 31 milletvekili çıkara bilmişti. DP, özellikle 1954 seçimlerine kadar izlediği dini alandaki özgürleşme politikaları aracılığıyla pek çok radikal –sistem dışı gruplar da dâhil olmak üzere- halk kitlelerinin Cumhuriyeti

benimsemesini ve aşırı uçlarını törpüleyerek siyasete müdahil olmalarını sağlamıştır. Ayrıca, DP zirveye çıkmanın verdiği haz ile otoriter bir hüviyete bürünerek kötüye giden ekonominin boşluğunu dini alandaki eylem ve söylemleri ile doldurmaya çalışmıştır. 1954'e kadar DP'nin dini alandaki söylem ve politikaları daha çok özgürlük şeklinde değerlendirilirken, 1954 sonrası durum için ise; bir dini istismar söz konusu olmuştur (Koca 2015a:311).

1957 seçimlerini, oylarının düşmesine rağmen, DP kazandı. CHP'nin ise oyları önemli derecede artmıştı. Bu durumun yaşanmasında en büyük etken DP'nin izlediği ekonomik politikalarıydı. Ekonominin adeta dibe vurmasıyla birlikte toplumsal huzur bozulmuş, insanlar arasında karamsarlık egemen olmuştur. Birçok tüketim maddesi karaborsaya düşmüştü. CHP ise izlediği politikalarla halk ile yakınlaşmaya başlamıştır.

Çok partili döneme geçilmesiyle birlikte CHP'nin din konusundaki politikalarından yola çıkılarak şunlar söylenebilir; gerçekten de devlet dine karşı değildir, kendi denetimi dışında herhangi bir dini oluşuma karşıdır. Devlet kendi denetimi, kontrolü dışındaki hiçbir örgütlenmeye, hiçbir sosyal, siyasal veya ekonomik talebe sempatik bakmamaktadır. Yaşanan sosyal ve siyasal durumlara paralel olarak siyasal veya ekonomik şartlar bozulmaya başladığında, başka bir ifadeyle dönemin iktidarı kendisini tehlikede hissetmeye başladığı anda rahatlıkla açık bir baskıya veya tavize yönelme eğilimlerini göstere bilmektedir.

3.2. DEMOKRAT PARTİ POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

1 Kasım 1945 tarihli konuşmasında İsmet İnönü, günün değişen koşullarına uygun hale getirmek için tek partili sistemde önemli siyasal değişikliklerin yapılacağını ima eden bir konuşma yapmıştı. Sistemdeki temel eksikliğin, bir muhalefet partisinin yokluğu olduğunu kabul ediyordu ve *"memleketin ihtiyaçları sevkiyle, hürriyet ve demokrasi havasının tabii işlemesi sayesinde, başka siyasal partinin de kurulması mümkün olacaktır"* sözleriyle Türkiye'de yarışmaya dayalı çok partili siyaset dönemine geçilebileceğinin ilk sinyalini vermekteydi (Ahmad 2010:24-25). Bu konuşmasında İnönü, demokrasilerin faşizm üzerinde kazandıkları zafere de göndermede bulunarak siyasal sistemde büyük bir düzenleme yapmaya ve

bu sistemi dünyada meydana gelen değişikliklerle aynı çizgiye getirmeye hazır olduğuna dair ipuçlarıydı bunlar (Ahmad 2014:125). Cumhurbaşkanı İnönü, bu konuşmasıyla karşıt bir partinin kurulmasını açıkça desteklemiştir. Fakat, Cumhurbaşkanının bu tutumuna karşı, Halk Partisi'nin Meclis Grubu, önergeyi geri çevirdi. Geri çevirme gerekçesi, önergenin ortaya getirdiğı hukuksal değişme isteklerinin tartışma yerinin Grup olmadığıdır. Önergelerin tartışılması Parti Meclis Grubu'nda kabul edilmeyince, Adnan Menderes ve Fuat Köprülü, Hükümeti ve Cumhuriyet Halk Partisi'ni, basında açıkça eleştirmeye başladılar. Sonunda, Vatan gazetesindeki yazılarından dolayı partiden ihraç edildiler. Menderes ile Köprülü'nün partiden ihraç edilmesi kararını eleştiren Koraltan'ın da parti ile ilişkisi kesildi. Dört kişinin en ünlüsü olan Celal Bayar, Basın özgürlüğünün genişletilmesi için verdiği önerge kabul edilmeyince, 2 Aralık 1945'te partiden ayrıldı (Kongar 2010:145-146). Bu dört kişinin sırf bu gerekçelerle partiden ayrıldıklarını söylemek yanlış olacaktır. Parti içerisindeki muhalefetin bir ayrılığa sebep olacak kadar etkili olmasının başka nedenleri de vardı.

Asker-bürokrat seçkinler, toprak sahipleri ve burjuvazi arasındaki siyasal ittifakta statükonun korunmasını imkânsız hale getiren bir aşınma vardı. Özel sektör Cumhuriyet döneminde önemli ölçüde gelişmişti ve artık devletin önceden kestirilemeyen, keyfi davranışlarına katlanmak istemiyorlardı. Başta Birleşik Devletler olmak üzere Batı Türk sisteminin piyasa güçlerine açılmasını istemeleri bu gelişmeyi teşvik ediyordu. CHP içerisindeki özel sektör temsilcileri liberalleşme yönünde baskı yaparlarken, Recep Peker'in bütün heybetiyle önderlik ettiği sert devletçiler, devletin baskısını arttıracak şekilde sistemi dönüştürmek istiyorlardı. Bu gizliden gizliye oluşmaya başlayan ayrılıklar Ocak 1945'te Meclis'te Toprak Reformu Tasarısı'nın tartışıldığı dönemde kutuplaşmaya neden oldu. Sertlik yanlısı Kemalistler bu önlemle Türkiye'yi bağımsız bir mülk sahibi köylüler cumhuriyetine dönüştürerek, toprak sahiplerinin ve savaş zenginlerinin siyasal gücünü kırmak istiyorlardı. Uzun tartışmalardan sonra parti disiplini sağlandı ve tasarı meclisten geçti. Meclisten geçen bu tasarıya taraftar olmayan ve onu şiddetle eleştiren – işadamları-bankacı Celal Bayar, bürokrat Refik Koraltan, tarih profesörü M. Fuat Köprülü, pamuk üreticisi toprak sahibi Adnan Menderes- toprak reformu konusunda hükümete karşı açtıkları saldırıyı genişlettiler. Hükümetin ulusal egemenlik ilkesini

anayasanın belirttiği şekilde tam olarak uygulamasını ve partinin demokrasi ilkelerine uygun biçimde çalışmasını istediler. Kendi partilerine yönelttikleri sürekli saldırılar üçünün partiden ihraç edilmesine, Bayar'ın da 1 Aralık 1945'te istifa etmesine yol açtı. Basında Bayar ve arkadaşlarının bir muhalefet partisi kurmak üzere olduklarına dair söylentiler çıktı ve bunlar 7 Ocak 1946'da Demokrat Parti'nin resmen kurulduğu ilan edildiğinde doğrulandı (Ahmad 2014:126). Köy Enstitüleri'nin kurulmasıyla başlayan parti içi muhalefet Toprak Reformu Tasarısı görüşmeleri sırasında daha da belirginleşmiş, çok partili düzene geçme hususunda konjonktürün de uygun olduğu bir ortamda Demokrat Parti kuruldu.

Demokrat Parti ısrarla, CHP gibi bir parti olarak kabul edilmeyi istemiş ve CHP'nin Altı Ok'unu kendi programına almıştı. Çünkü DP, varlığını sürdürebilmek için, rejimin bir ötekisi olmadığını ispat etmek zorundaydı. Lider kadrosunun bu tarihlerdeki ısrarlı vurgularına göre DP; laiktir, Atatürkçüdür, cumhuriyetçidir, gericiilere ve özellikle de komünistlere kesinlikle göz açtırmayacaktır. Demokrat Parti'nin böyle bir tutum takınmasının nedeni, uzun bir süre tek partili bir sistemle yönetilmiş olan Türkiye'de CHP'ye siyasi açıdan rakip olmaya çalışmış diğer partiler (TPCF ve SCF) rejim için birer tehdit unsuru olarak kabul edilmiş ve kısa süreler içinde siyasi yaşamlarına son verilmiş veya verdirilmiştir. Demokratların bu endişelerinin yanı sıra onları avantajlı kılan durum da vardı. DP'yi kuranlar CHP içinden gelen ve bu parti içinde uzun yıllar politikada etkin olan isimlerdi. Demokrat Parti'nin lideri Celal Bayar, CHP'nin üst kademelerinde yer almış, Atatürk'ün son, İnönü'nün ilk başbakanı olarak görev yapmış bir kişiydi. Demokrat Parti organik açıdan sistemin içinde yeşermiş bir partidir (Varel 2015:206). Demokratların CHP ile neredeyse parti programları aynıydı. Bu durum DP liderleri için büyük sıkıntılara neden oluyordu. Varlık sebeplerini halka anlatmak ve iktidara geldikleri takdirde neler yapacağı konusunda ciddi sorunlar yaşayabilirlerdi. Halk arasında ise CHP'ye karşı ciddi hoşnutsuzluklar vardı. Partinin uyguladığı katı yaptırımlar İkinci Dünya Savaşı ile birlikte zirveye çıkmış ve bu durum halk arasında partiye karşı ciddi eleştirilerin yanında bir nefrete dönüşmeye başlamıştı. CHP yönetiminden memnun olmayanlar yavaş yavaş DP'in saflarına katılmaya başladılar. Çok kısa bir süre içinde DP halk arasında büyük bir destek bulmaya başladı. Ülkenin her yerinden partiye katılımlar olmaya başlamıştı. Bu durum CHP'de bir panik yaşanmasına neden oldu.

Bu panikle Meclis toplandı ve erken seçim kararı alındı. Amaç DP daha fazla güçlenmeden, iktidara yürümeden önce bir dönem daha ülkeyi yönetmekti. 1950 yılına kadar karşısında bir muhalefet partisi varlığının verdiği kaygılarla ülkeyi yöneten CHP farklı bir imaj ortaya koymanın gayreti içinde olmuştur. Cumhuriyetin değerlerinden sapmadan, halkın gözünde ve gönlünde tahta sahip olmak için ciddi uğraşlar vermeye başlamışlardır.

Çok partili düzene geçilmesiyle birlikte Türkiye siyaseti genel bir kabulle, tıpkı ABD’de olduğu gibi, (hâkim) iki partili bir sistem olarak düşünülebilir. Bir tarafta *cumhuriyetçiler*, diğer tarafta *demokratlar* yer almaktaydılar. Gerçi bu yıllarda birden çok siyasi parti kurulmuştu ama bu partilerin hiçbiri, CHP ve DP’ye kıyaslanabilecek bir kitleselliğe ve güce ulaşamamışlardır; nitekim ABD’de olduğu gibi Türkiye’de de bu sistemi, hâkim iki partili sistem olarak tanımlamaya imkân veren bu özelliğidir. Ayrıca, bu dönemde parlamento dışı alanlarda da siyasi özneler çoğunlukla, bu iki partiden birinin ya doğrudan ya da dolaylı olarak temsilcisi veya destekleyicisi konumundadırlar. Bu dönemde parlamento dışı siyasete katılım kanalları (örneğin sendikalar) sadece kendi güçlerinden beslenerek bir siyasi etki yaratamayacak derecede cılızdır ve siyaset sahası, sağın bazı kesimlerine ve solun tümüne yasaklanmıştır (Varel 2015:204). Hangi alanda bir adım atılacaksa kesinlikle siyasi iktidarın iradesi ve takdiri doğrultusunda atılmıştır. İlkokullarda din derslerinin okutulmasına dair kararın alınması, tekkelerin yeniden ziyaretlere açılması vs. CHP iktidarda iken CHP, DP iktidarda iken DP tarafından gerçekleştirilmiştir. Yine her iki partinin de ortak düşmanı komünistler olmuştur. 1946-1960 yılları arasında her iki parti de dini kendi siyasi çıkarları doğrultusunda istismar etmişlerdir. Şimdi de DP’nin iktidar olduğu dönemde politika din ilişkisi ele alınacaktır.

3.2.1. 1950-1960 Yılları Arasında Demokrat Parti İktidarı ve Politika-Din İlişkisi

14 Mayıs 1950 seçimlerinden sonra Türk siyasi tarihinde bir ilk yaşanmış, 27 yıllık CHP iktidarı son bulmuş ve Demokrat Parti Türkiye Cumhuriyeti’nin yeni iktidar gücü olmuştur. DP’in iktidara gelmesi sıradan bir iktidar değişimi olmayıp

dünyada neredeyse benzerine rastlanmayan bir iktidar değişimi yaşanmıştır. Çünkü bu iktidar değişimi seçim yoluyla gerçekleşmiştir. Bu iktidar değişimi ile birlikte halk, demokratik sistemdeki önemini anlamıştır. Bundan sonra artık iktidar olan ve/veya olacak olan partilerin de bir alternatifi olacaktır. Ve kimin iktidar olacağına artık halk karar verecektir. Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde 1950 yılındaki seçimin önemi hem Türkiye açısından hem de dünya açısından daha iyi anlaşılacaktır.

22 Mayıs 1950 Refik Koraltan başkanlığında toplanan Meclis ilk olarak Celal Bayar'ı Cumhurbaşkanı seçti. Oturuma 20 dakika ara verildikten sonra, hükümetin tayin edildiğine dair Cumhurbaşkanlığı Tezkeresi okundu. Bu tezkere, sadece Menderes Hükümeti'nin tayinini değil; Tek Parti Dönemi'nin de fiili ve hukuki olarak sona erdiğinin resmiydi (Kaynar 2015:19). Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte siyasetteki egemenlik anlayışı da değişmeye başlamıştır. Başbakanlık ile Cumhurbaşkanlığı makamı arasındaki güç dengesi başbakan lehine değişime uğramıştır. Menderes'in başbakan olmasıyla birlikte Türk siyasetinde siyasetin başaktörleri başbakanlar olmaya başlamışlardır. Son hükümet döneminde bazı farklılıklar yaşansa da bu değişim günümüze kadar gelmiştir.

Menderes başbakanlık koltuğuna oturduktan sonra hızlı bir şekilde siyasi değişimlere başladı. Yaptığı değişiklikler kimi çevrelerce destekleniyorken kimi çevrelerce eleştirilmeye başlandı. Menderes'in en fazla tartışmaya yol açan siyaseti laiklik ve inkılaplarla ilgili bazı kararları olmuştur. Demokratlar, devlet ile toplumu birbirine yaklaştırmak ve böylece Cumhuriyet devrinin temel ilkelerine dönmek ve tek yönlü laikliğin aşırı uygulamalarının önüne geçmek için bazı teşebbüslerde bulunmuştur. Ezanı Türkçe okutulmasına son verilerek eskiden olduğu gibi Arapça okutulmasına geri dönmüş, Osmanlı devlet adamlarının türbeleri halka açılmış, daha sonra din eğitimi verecek olan İmam Hatip okullarının açılması ve mevcut okullarda din derslerinin okutulması sağlanmış, bununla birlikte çocuklarını din dersine sokmak istemeyen ana ve babalara da özgürlük tanınmıştır. Anayasa dili ise 1945'ten önceki haline döndürülmüştür. Ancak demokratik hürriyetlerin bir parçası sayılan din hürriyeti adına yürürlüğe konan bu kanunlar, aşırı dincilere cesaret vererek bu kişilerin Atatürk aleyhtarlığı yapmalarına sebep olmuştur. Buna karşı Demokrat Parti, 1951 yılında Atatürk aleyhine işlenen suçları cezalandıran bir kanun

çıkardığı gibi 1953 yılında da vicdan ve toplanma hürriyetini koruyan 9187 numaralı kanunu çıkartmış, ayrıca dini siyasete alet ettiği için Millet Partisi'ni kapatmıştır ki bu parti kısa bir süre sonra tekrar kurulmuştur. Bu arada Köy Enstitüleri de sadece öğretmen yetiştiren okullar haline getirilmiş, Cumhuriyet Halk Partisi'nin birer organı gibi çalışan Halkevleri kapatılarak Türk Ocakları yeniden açılmıştır. Ancak, demokrasi sayesinde gelişen yeni kurumlar eliyle yapılan kültürel yayınların bu iki tarihi kurumun fonksiyonlarını kat kat daha olgun ve etkili bir şekilde yerine getirmesi sebebiyle bu kurumların artık önemini kaybetmiş olduğu çok geçmeden anlaşılmıştır (Karpat 2013a:171). Ekonomik alanda biryandan liberal politikaları uygulamaya çalışan Demokratlar, ucuz krediler vererek, özellikle de tarım alanlarında, patlamaya sebep oluyorken, diğer yandan da devletçiliğe pratik ve faydalı bir açıdan yaklaşarak devlet bünyesine yeni fabrikalar da katmıştır. Hem özel sektörün hem de devletin kendi eliyle gerçekleştirdiği ekonomik atılımlar biranda ülkede olumlu rüzgârların esmesine vesile olmuştur. Ekonomideki bu canlanmanın ana sebeplerinden biri de yabancı ülkelerden, özellikle de ABD'de, alınan ekonomik yardımların etkisi çoktu. NATO'ya bu dönemde girilmiş olmanın verdiği rahatlıkla Demokratlar dış politikadaki yalnızlıktan kurtulmuş ve bu sayede enerjisinin büyük çoğunluğunu iç meseleler konusunda harcamaya imkân bulmuştur.

DP, kurulduğu günden beri tüccarların ve eşrafın partisi olmuştur. Bu zümreler, DP'nin aracılığıyla kayıtsız şartsız bir iktidar peşindedirler. Yeni parti manen ve maddeten desteklenecek, büyük para imkânları sağlanacaktır. Tüccar partililer Amerika'ya ve büyük şehir burjuvazisine hoş görünmeye çalışırken, eşraf, geleneksel liderliğin kendine verdiği alışkanlıkla, İslamcı-Doğucu halk kitlelerini Batılaşmaya ve CHP'ye karşı yeni partide toplamaktadır (Cem 2012:318-321). Halkın tepkisini, özellikle de dinsel alandaki tepkilerini, başarılı bir şekilde kullanan Demokratlar CHP'ye çok ağır eleştiriler getirmeye başlamıştır. CHP'yi dinsizlik ile itham edilmiştir. Gerçekleştirilmiş olan devrimleri "tutan-tutmayan" devrimler şeklinde ayıran Demokratlar Ezan'ın Türkçe okutulması uygulamasını da tutmayan devrimler arasında görmüş ve yaptığı bir yasa değişikliği ile Ezan yeniden Arapça okunmaya başlanmıştır. Ezan'ın Arapça okunması halk arasında büyük bir memnuniyetle karşılanmış olmasını Eroğlu (1990:89) şöyle değerlendirmektedir; yüzyıllarca uygulanmış ve artık bir alışkanlık haline gelmiş olan ibadet anlayışının

suç olmaktan çıkması, halkı manen gerçekten ferahlatıcı bir etki yaratmıştır. Yasağın kaldırılmasıyla birlikte Türkçe Ezan'ın tamamen terk edilmesi, bu zorlamanın ne kadar yapay olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

İktidara geçene kadar, kendisinden önceki çok partili dönemlerinin başarısızlıkla sona ermesinden ders alarak, program ve propagandalarında din açısından ihtiyatlı davranan DP, seçimleri kazandıktan sonra, çeşitli uygulamalarla dinci çevreyi doyuran, İslamiyet'i savunan bir nitelik kazanmıştır. Politik amaçlarla yaratılan dinci tepki ortamında, basında, vaaz kürsülerinde ve hutbelerde sık sık Atatürk dönemini de içine alan "27 senelik zulüm"den söz edilmiştir (Sencer ...:216). DP'nin bu çıkışlarını Ezan'ın Arapça okunması üzerindeki yasağın kaldırılması takip etmiştir. Bu değişiklik bazı kesimleri derinden etkilemiş ve DP'nin geniş halk kitleleriyle İslamcıların desteğini almasını sağlamıştır. Arapça Ezan'a kadar, DP'ye Celal Bayar gibi Kemalistliği ile bilinen kişilerden dolayı şüphe ile bakan mütedeyyin kesim, Arapça Ezan'a izin verilmesinden sonra DP'yi CHP'ye olan karışıklıkları nedeniyle değil, kendisinden menkul bir şekilde desteklemeye başladığı iddia edilebilir (Koca, 2015:303). Arapça Ezan'ın okunması değişikliğini sağlayan yasa tasarısı mecliste tartışılıyorken CHP'nin bu yasanın aleyhinde oy kullanmayacağını belirtmesine rağmen bu açıklamalar halk arasında istenen etkiyi yaratmamıştır.

1950'lerde DP'nin laik devlet anlayışı ile CHP'nin laiklik anlayışları arasında önemli bir fark yoktu aslında (Zürcher 2013:340). Ama yine de halkın gözündeki DP CHP'den çok farklı bir partiydi. 1946'dan 1950'ye kadar halkın nabzını iyi tutmuş olan Demokratlar, halkın hoşuna giden bir siyaset diliyle kendilerini halka anlatmaya başladılar. Halkın CHP yönetimine karşı olan bütün tepkilerini siyasetin diline döken Demokratlar adım adım iktidara yaklaşıyorlardı. Halk tepkisinin var ettiği DP iktidarını Cem (2012:325) şöyle değerlendirmektedir; DP'nin iktidara gelmesinde büyük payı olan halk tepkisinin İslamcı özelliklerini yeni iktidar dikkatle kollamıştır. Bu tepkinin varoluş nedeni; tarih boyunca Batılaşma hareketleri hem yoksulluğun artmasına ya da devamına yol açmış, hem de eski düzenden, şeriatla uzaklaşma anlamı taşımıştır. Genellikle ekonomik nedenlerden kaynaklanan sorunları dini öğelerle de birleştiren Demokratlar, görünürde halkın yanında olduğunu, onların

istekleri doğrultusunda hareket ettiğini gösteren bu uygulamaların arkasında ise halkın istismarı, hem de halkın desteğiyle halkın istismarı söz konusu olmuştur.

Dinin siyasetin bir malzemesi haline getirilmiş olması aslında Demokrat Parti'nin siyaset sahnesine çıkmasıyla başlamamıştır. Ülkede komünizm tehlikesinin baş göstermeye başladığı zamanlarda CHP komünizm ile mücadele edebilmek için dinin toplumsal alandaki görünürlüğüne müsaade etmeye başlamıştır. Ayrıca 1946'da DP'nin meclise girmiş olması da CHP'nin uyguladığı katı laiklik uygulamaların yumuşatılmasına neden olmuştur. Parti programında "... dini hürriyetinin" mukaddes bir hak olduğunu belirten DP, muhafazakar kesimler tarafından da desteklenen bir parti konumuna gelmiştir. Bu, kısa süre içinde devlet ve din arasındaki ilişkiler hızlı bir şekilde değişmeye başlamıştır. İktidar olabilmek için gerçek anlamda halkın desteğine ihtiyacın belirlediği bu ortamda iktidar olabilmek için din her iki parti tarafından da araçsallaştırılarak politikanın bir malzemesi haline getirilmiştir. Bu konuda Demokratlar Cumhuriyetçilerin bir adım önündedirler.

Ezan'ın yeniden Arapça okunması halk arasında sevinçle karşılanırken, bu uygulamanın meyvelerini gelecek seçimlerde toplayacak olmanın verdiği sevinç DP'de uzun süre devam edememiştir. DP iktidarından önce yaptığı eylemlerle adını gündeme taşımış olan Ticaniler³, DP'in sağladığı din serbestliği ortamından yararlanarak ülke genelinde Atatürk'ün heykellerine saldırmaya başlamışlardır.

³ 1946'da çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte güç kazanan dinsel hareketlerden biri de, diğer önemli dini hareketler Said Nursi'nin Nur Cemaati ve Süleyman Hilmi Tunahan'ın liderliğini yaptığı Süleymancılık tarikatı, Kemal Pilavoğlu önderliğinde kurulmuş olan Ticiani Tarikatıdır. Kemal Pilavoğlu adlı hukuk fakültesinden terk şahıs tarafından 1930'larda Ankara'nın Çubuk ilçesi ile Çankırı'nın Şabanözü ilçesinde örgütlenmiştir. Ticianilik adını Şazeli-Halveti kökenli Ebu'l Abbas Ahmed et-Ticiani (1737-1815) tarafından Cezayir'de kurulan ve Fas, hicaz, Mısır, Trablusgarp ve Senegal'de yayılan Ticianiye tarikatından alıyordu. Ancak Pilavoğlu'nun tarikatının ilişkisi çok şüphelidir. Çünkü Pilavoğlu, güya rüyasında Ahmed et-Ticiani'ye intisap ettiğini görmüş, ardından da Abdülkadir Medeni adlı birinden tarikat ruhsatı almıştı. Pilavoğlu ve müridleri ilk kez 1943'de, kovuşturmaya uğramışlar ancak kısa bir süre sonra serbest bırakılmışlardır. Bir süre sonra "heykel buttur", "laiklik dinsizliktir", "Hilafeti kaldıran Atatürk mel'undur", "Türkçe ezan küfürdür" sloganları ile ortaya çıktılar ve ilk ilk büyük eylemlerini 4 Şubat 1949'da TBMM'nin dinleyici bölümünde Arapça ezan okuyarak yaptılar. Ardından, çeşitli yerlerde Atatürk heykellerine saldırmaya başladılar. Tarikatın eylemleri 1951 yılı başlarından itibaren halkın da dikkatini çekmeye başladı. CHP, DP'yi sıkıştırmak için "Ticianileri tel'in" mitingleri yapmaya başladı. ikinci Menderes Hükümeti'nin kurulduğu dönemlerde yoğunlaşan protesto mitinglerine DP, Atatürk'ü Koruma Kanu'nu çıkartarak yanıt verdi (Hür, 2008).

Ticani inancına göre heykeller putturlar, bu nedenle kırılmaları gerekir. Türk devrimlerini ve eserlerini dinsizlikten başka bir şey olarak görmeyen bu grup, çok partili dönemde yaratılmış olan uygun koşullardan yararlanıp çeşitli eylemler gerçekleştirmişlerdir (Tunaya 1991:203). DP'liler bu eylemler karşısında Atatürk'ü Koruma Kanunu çıkarmıştır.

Menderes hükümeti, irticai hareketlere göz yumduklarına dair iddiaları bertaraf etmek, Kemalist hassasiyeti bulunan başta TSK ve diğer kurum ve kuruluşlara onların hassasiyetlerini paylaştıklarını göstermek için parti içi muhalefete rağmen bu kanunun çıkarılmasında ısrarcı olmuştur. Bu kanunun Atatürk'e karşı yapılan saldırıları cezalandırılmak amacıyla çıkarıldığı söylene de asıl amacı bu olmayıp CHP-DP çekişmesinde kimin daha Atatürkçü olduğunu ispatlamanın bir aracı olmuştur. CHP ile DP arasındaki rekabet CHP'nin son yıllarda din politikaları hususunda başlamış, DP aynı hususta çitayı yükselterek devam etmiş ve Atatürk'ü sahiplenme yarışı da bu rekabetten payını almıştır. Menderes'in Ticani Tarikatı'na yönelik sert tedbir almasının nedeni ise bu tarikatın toplumsal destekten yoksun olmasıydı. Bu tarikata yönelik gerçekleştirilecek olan yaptırımlar DP açısından ciddi bir oy kaybına neden olmayacaktı. Aynı zamanda bu yaptırımlar sayesinde DP, rejimle barışık ve hatta onun devamcısı olduğunun mesajını veriyordu (Koca 2015b:329).

Demokrat Parti dini yöndeki atılımlarına sürekli devam ediyordu. Daha önce CHP döneminde başlatılmış olan din eğitimi dersleri ve bu husustaki kurslar daha da sistemli bir hale getirildiler. İmam ve hatip yetiştirmek amacıyla İmam Hatip Okulları açıldı. İmam Hatip Okulları'nın çok sayıda açılması, Kur'an Kursları'nın düzenlenmesi izlemiştir. Toplumda yayılan, DP'nin "dini tutan parti" olması inancı, etkilerini göstermekten geri kalmamıştır. 1950-1960 dönemi, Meşrutiyet Dönemi'ni de aşan İslami yayınlar bolluğuna sahne olmuştur. İslamcı cephe, yeni bazı yorumları da ekleyerek saldırganlıklar da göstermiştir. Menderes'in gün geçtikçe dinsel istismara önem veren tutumu, kendisinin Emirdağ'ında yeşil bayraklarla karşılanmasına, şerefine çocuklarını kurban etmeye kalkan fanatiklerin belirmesine yol açmıştır (Özek 1968:171).

İmam Hatip Okulları ve Kur'an Kursları, aslında anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir ihtiyaçtan doğmuştu: radikal laiklik uygulaması namaz, dahası ücra köylerde cenaze namazı kılınamaz olmuştu; Türkiye athée değil laik bir ülkeydi, öyleyse Cumhuriyet'in imamı ve hatibi yetiştirmesi gerekiyordu; bu bakımdan İmam Hatip Okulları, dini meslek okulları olarak tasarlanmıştı. Dünya görüşü ve öğretim yapısı din olan liselere çevrilmesi, sonradan, Soğuk Savaş yıllarında gerçekleşmiştir. Sistem, özellikle Birleşik Amerika, komünizme karşı en iyi panzehir, her ülkede dindar aydınlar yetiştirmek olduğunu sanıyor; bunun ileride başına, ne türden bir dert sardırabileceğini hesaplamıyordu. Neticede Türkiye Cumhuriyeti, İmam Hatip Liseleriyle, dolambaçlı bir yoldan dindar öğretime döndürülmüş oldu; Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Öğretimde Birlik ilkesi hassas bir yerinden ciddi bir yara almış olsa da (İlhan 1995:179).

Çok partili siyasal yaşama geçilmesiyle birlikte Türkiye'de yarışmacı siyaset anlayışı çerçevesinde dini grupların kamusal görünürlüğü'nün artması ve sosyo-politik işlevlerinde gözlemlenen canlanma ve artış, eş zamanlı ortaya çıkmış toplumsal hareketler olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Özellikle 1950'li yıllarla birlikte, Türkiye'de yoğun bir şekilde artış gösteren kırdan kente doğru yaşanan hızlı iç göç hareketine bağlı olarak ortaya çıkan demografik dönüşümün neden olduğu sosyo-kültürel değişim, dini grupların kentlerdeki etki alanlarını genişletmiş ve neticede iktidar partisi, bu gruplar üzerindeki politik baskıyı bir ölçüde hafifletmek durumunda kalmıştır. Demokrat Parti'nin din ve laiklik konusunda Cumhuriyet Halk Partisi'nden daha liberal olduğunu kanıtlamak amacıyla yürürlüğe koyduğu birtakım düzenlemeler (Şahin 2012:35) bu grupların kendisine yönelmesini de sağlamıştır.

Köyden kente gelenler, kendi dini inançlarını ve geleneklerini de beraber getirdiler. Bu kendilerine özgü din ve gelenekleriydi. Çünkü Çinlilerin dediği gibi "İnsan gittiği yere kendisini de beraber götürür." Din kendi içinde bir ıslah ve ihya sürecine tabi tutuldu, tecdide uğradı. İslam yeni tarihte, yeni bir dil ve ifade biçimi olarak kendini gösterdi. İslamcılık politik, toplumsal ve kültürel bir proje olarak işte bu şekilde doğmuştur. Gelenek de uzun süre birinci neslin hayatında devam etmiştir (Bulaç 2014:422). İslamcı kitlelere verilen tavizler dizisi kentlerin yeni sakinleri arasında da büyük etkilerin yaşanmasını sağlamıştır. Arapça tedrisata göz

yumulacak, tarikatlar nispeten serbest bir ortama kavuşacak, dinci çevreler tatmin edilecektir. DP'nin tutumu kendisine ve temsil ettiği ekonomik düzene bir şey kaybettirmemekte, bilakis halkın desteğini sağlamakta, dinli-dinsiz ayrımının güçlenmesi partinin işine gelmektedir. İslamcı akımın sözcüsü durumundaki kişiler ve yayın organları (ki bunların DP'yi desteklemesi sadece Tanrı aşkına değil, çoklukla maddi çıkar uğrunadır) iktidarı göklere yükseltmekte yarış halindedirler. İslamcı akımların en katı temsilcisi olan Nurcular bile “dine serbestiyet verdiği” gerekçesiyle DP'yi destekleyecek, Menderes'i yeşil baraklarla karşılamışlardır (Cem 2012:326).

1954 seçimleri siyasi partiler açısından bir dönüm noktası olmuştur. Demokrat Parti'yi CHP karşısında avantajlı bir konuma getiren ekonomik atılımlar yavaş yavaş geri tepmeye başlamıştı. Demokratlar bu durum karşısında prestijini korumak için bu defa din alanında yaptığı değişimleri anlatmaya başlamıştır. DP'in bu söylemleri halk arasında karşılık bulmuş ve Özek'in de dediği gibi (1968:170); kendisi hakkındaki “İslamiyet'i kurtaran parti” hükmünü her zaman haklı çıkarmaya çabalamıştır. Zamanla, Menderes, seçimlerde Said Nursi'nin desteğini arar olmuş, Milletvekillerinin “isterlerse hilafeti dahi getirebileceklerini” ileri sürmüştür. 1956 yılından sonra, iktidar-muhalefet ilişkileri gerginleştiği zaman, tartışma biçimsel demokrasi anlayışı ve biçimsel devrimcilik konuları üzerine olmuştur. DP, eski iktidarı halkın dini hislerine hürmetsizlik, vicdanlara baskıyla suçlamaktadır. Bu şekilde, gelenekçi çevrelerin tezleriyle paralel içine giren DP'yi ise CHP irticaya destek olmakla, devrimlere ve Atatürkçülüğe ihanetle suçlamıştır.

Demokrat Parti ilk dört yıllık iktidarı boyunca Kemalist reformları feda etmeden dini feda etmeden dini özgürleştiren olarak ün kazanmıştı. Seçim zamanında iki büyük parti de dini istismar etmeye çalıştı. CHP'liler şunu iddia ettiler: “Türbeleri biz yeniden açtık” ve buna DP'liler, Arapça ezan, din dersleri ve dini radyo yayınları DP'lilerin işiydi diye yanıt verdi. Kasım Gülek, partisinin her zaman İslam'a sadık kalacağını vaat etti. DP'liler, Gülek'in akademik cüppesiyle bir fotoğrafını dağıtarak ve bunu Hristiyan bir papazın giysisi olduğunu ileri sürerek buna karşılık verdi. Bu tartışmalar arasında gerçekleşen 1954 seçimleri CHP için bir felaket, DP için 1950'dekinden daha büyük bir zafer oldu; fakat, CMP'nin beş milletvekilinin tamamını kazandığı –bölgedeki Bektaşî dervişlerin etkisi nedeniyle- Kırşehir bir

tarafa bırakılırsa, dinin önemli bir rol oynamayıp oynamadığı kuşkuludur. DP'liler, ilk görev sürelerindeki sicillerine dayanarak seçimi kazandılar. Kendi yönetimlerinde gelişen Pazar ekonomisinden en çok yararlanan Batı Anadolu ve Marmara Bölgesi gibi alanlarda en iyi sonucu aldıkları görülüyordu. Hala açılmayı bekleyen Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki en muhafazakâr ve geleneklere bağlı alanlar, CHP'ye oy vermeyi sürdürmüştür. Diğer yandan DP içindeki muhalefet ve kötüleşen ekonomik durum nedeniyle taban kaybedilmeye başladığı zaman dini daha çok kullanmaya başlamıştır. Demokratların bu çabaları yeterli olmayacaktır. 1957 yılında yapılan seçimlerde oy oranı % 56,6'dan %47,3'e düşmesini engellemeyecektir (Ahmad 2010:470-472).

1957 seçimleri yaklaşırken CHP, 11. Kurultay'ından sonra netleştirdiği devletçi ve laik kimliğini vurgulama fırsatını Mecliste yaşanan bir olay vesilesiyle yakalar. 1954 seçimlerinden önce İzmir Ödemiş'te bir vaiz, DP'nin mitingine gitmeyenleri münafık ve kâfir ilan etmiş, bundan dolayı da mahkemeye verilerek dini siyasete alet ettiği gerekçesiyle 10 ay hapis cezası almıştır. Ancak aradan üç yıl geçmiş olmasına rağmen, yakalanamadığı için hapis cezasını çekmemiştir. 7 Haziran 1957 günü de, DP'liler bu vaizin bağışlanması için Meclis'e önerge verir. DP'nin Cuma günleri Hacı Bayram Camii'nde vaaz veren imam milletvekillerinden Ömer Bilen, kürsüye çıkarak parmağıyla İnönü'yü işaret ederek şu sözleri söyler: "Sizler dahi, bu vaizin affı için konuşulan bu konunun lehinde reylerinizi kullanacaksınız. Ta ki siz, Cumhuriyet Halk Partililer, eski günahlarınızı bu vesile ile biraz azaltmış olasınız." Bunun üzerine söz alarak kürsüye çıkan İnönü, Ömer Bilen'i Kurtuluş Savaşı döneminde Milli Mücadele aleyhine fetva veren Padişah yanlısı Şeyhülislam Dürri Efendi'ye benzeterek şu konuşmayı yapar: "Siyaset adamları Ankara barlarında çıplak kadınların seyrinden zevk alarak eğlendikten sonra, Konya'ya gider, Müslümanlık iddialarında bulunurlarsa, buna çok esef etmek gerekir" (Koca 2015a:313). İnönü'nün bu konuşması DP'nin dini istismar boyutunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Son derece saldırgan bir muhalefetle, ağırlaşan bir ekonomik bunalımla, kentli ve okumuşların desteğinin azalmasıyla karşı karşıya olan DP, 1957 seçimlerinde kimi zaman, CHP'lileri komünist ve dinsiz diye tanımlayarak ve Demokratların zamanında açılmış cami ve imam hatip okullarının sayısından övünçle

söz ederek, dini inanç ve duygulara seslenmiştir (Zürcher 2013:338). Halka yönelik din propagandası, konuşmacının yaratıcılığına veya dinleyici kitlesinin eğitim seviyesine göre farklı şekillerde olabiliyordu. Aydınlardan gelen uyarılara rağmen, milletvekili adaylarının gösteriş amacıyla halkla birlikte camide namaz kıldıkları bile oluyordu. Halkın ince zekâsı, bu tür namazlara **seçim namazı** ismini uygun görmüştü. Sonuçta, Türkiye’de ortalama seçmen, din propagandasına karşı geçmişe oranla daha az hassastı; oyunu verirken artık başka yaşamsal kaygılarla karar veriyordu. Dinsel konulara yaklaşım açısından siyasal partiler arasında görülen farklılıklar iyice azalmıştı. Böylece din propagandası da yavaş yavaş anlamını yitirmişti. Seçmen hangi parti yönetimine gelirse gelsin din politikasının derinden değişmeyeceğini artık fark etmişti (Karpas 2013b:103-105).

DP, iktidarda olduğu yeddi yıllık dönemde toplam 15000 cami inşa ettirdiğini açıkladı. Din adamlarının yetiştirilmesi için daha iyi okullar yaptırma sözü veren DP, aynı zamanda İstanbul’u ikinci bir Kâbe’ye yani Müslümanlar için ikinci bir hac merkezine dönüştürmeyi vaat ediyordu. **Her fabrika bacasının yanında bir cami minaresi yükseleceği** sözü verildi. Hatta bazı DP’li konuşmacılar, Kuran’dan Arapça bölümler okuyarak, halkı, dinsel özgürlüklerini korumak istiyorsa **dinsiz** CHP’ye oy vermemesi gerektiği yönünde uyarılarda buluyorlardı (Karpas 2013b:103). Bu da DP’yi, dini siyasal maksatlarla kullandığı ve devletin laiklik ilkelerinden saptığı yolundaki suçlamalara maruz bıraktı. CHP bu temayı 1950’lerin başından beri diline dolamıştı ve bu tema yeniden çok sayıda aydın tarafından işlenmekteydi. Aslında DP’nin dine karşı tavrının birbiriyle çelişen iki tarafı vardı. Menderes, bilhassa seçim kampanyaları sırasında, İslami duygu ve düşüncelere hitap ediyordu. DP’nin 1958’deki parti kongresinde şöyle demişti: “İnkılap softalarının yaygaralarına ehemmiyet vermeyerek ezan-ı Muhammediyeyi Arapçalaştırdık. Mekteplere din dersini kabul ettik. Radyoda Kur’an okuttuk. Türkiye devleti Müslümandır ve Müslüman kalacaktır.” Oysa aynı DP, ülkenin yönetiminde veya yasaların çıkartılmasında İslam’a daha büyük bir rol vermeye çalışmıyordu (Zürcher 2013:338-339).

DP döneminde laiklik politikalarının gevşetilmiş olması, muazzam kentleşme olgusu yüzünden kırsal kesim kültürünün daha da hissedilir hale geldiği kentlerin günlük yaşamı içinde, İslamı çok daha belirgin hale getirmişti. Türk aydınları o

zaman –ve sonraları- bunu İslam’ın dirilişı olarak algıladılar; aslında, faaliyet gösteren köktendinci topluluklar bulunmasına karşın, İslam’ın dirilişı denilen şey yalnızca, halk kitlesinin yaşamaya devam eden geleneksel kültürüydü; eskinin bağımlı sınıfı kendini ifade etme hakkını yeniden ısrarla savunmaktaydı (Zürcher 2013:341). Bir sınıf olarak memurlar, rüzgârın esiş yönündeki değişimlere karşı aşırı hassastırlar. Memurlukta, orduda ve hatta mecliste dini inanç moda haline gelmişti ve gericilerin programının tamamını desteklememekle birlikte, birçok kişi ahlaki ve siyasi nedenlerle İslami inancın ve uygulamaların Türk halkının sağlığı için gerekli olduğuna inanıyordu. Köylü sınıfı her zaman olduğu gibi yine dindardı. Onlar için herhangi bir yeniden canlanma süreci söz konusu değildi. Tek fark artık dini duygularını daha açık biçimde ifade edebiliyor olmalarındaydı. Bu canlanmayı destekleyen en kuvvetli unsurlardan biri belki de, Türkiye’de esnaf, yani şehirli zanaatkârlar ve küçük dükkan sahipleri olarak bilinen sınıftı. Bunlar genellikle aşırı tutucuydular ve birçoğu köylüler gibi bir tarikata bağlıydı. Sonunda tüccar sınıfı da komünizme karşı bir tür ek sigorta olarak dinle ilgilenmiş ve en azından taşrada dini kuralları gözetten bir geleneği benimsemişti (Lewis 2013:570).

Demokrat Parti, ister istemez İslam dirilişıyle özdeşleşmişti. Fakat Menderes’in, 17 Şubat 1959’daki partisinin 15 üyesinin yaşamını yitirdiği Gatwick uçak kazasından sağ kurtulmasından sonra, özdeşleşme daha açık ve tuhaf bir hal aldı. Menderes Allah’ın koruduğu biri olarak tasvir edilmeye başlandı. Çok partili dönem boyunca her iki parti de dini istismar etmişti; fakat istismar etme açık ve kontrolsüz hale geldi. DP parti bir dindarlık imajı yansıtırken CHP ateist ve İslam karşıtı olmakla suçlanıyordu. Geçmişte olduğu gibi maddi ödüller sağlayamayan DP’liler, ruhsal ödüller sunmayı yararlı görüyorlardı. Mucize diye nitelenen kurtuluşa, ilahi takdirin eli görülüyordu ve Menderes’in bile buna inanır duruma geldiği söylenir. Türkiye’nin her tarafında çoğunun DP’nin ve hükümetin finanse ettiği söylenen yüzlerce koç kurban edildi ve Başbakan’a yeni bir dinsel imaj atfedildi (Ahmad 2010:93-473). Demokrat Partililer bu durumdan yararlanmak için Menderes adına propagandalar yapmaya başladılar. İktidar-muhalefet kampaşması giderek daha çok büyüyen bir gerginliğe doğru yol almaya başladı. DP iktidarının şiddetlenen bu muhalefet ortamına, baskıcı ve ayrımcı bir politika ile “Vatan Cephesi” adı altında cevap vermesi, gerilmeyi ve tahrikleri arttıran bir başka unsur

olmuştur. CHP'nin sadece siyasi değil STK'ları, üniversitelerdeki bazı hocaları, basını da kullanarak yaptığı tahrik kampanyasındaki en müessir unsurlardan biri şüphesiz gençlerin sokağa dökülmeleri idi. DP'nin elinde ise böyle bir alternatif güç yoktu. Zira DP'nin ciddi anlamda bir gençlik teşkilatı olmadığı gibi, ilk iktidar yıllarında DP tarafından "Türk Milliyetçiler Derneği"nin kapatılmasıyla doğrudan doğruya DP'ye bağlı olmasa da, bünyesinde muhafazakâr ve milliyetçi gençleri toplamış yaygın ve tarafsız bir teşkilatın varlığından söz edilemezdi (Eriş 2012:239). CHP'nin bu organize yapısına karşı DP'nin popüler yapılanması olan "Vatan Cephesi" istenilen hedefe ulaştırılamamıştır. Vatan Cephesi'nin halk arasında tutulması için bu cepheye katılmayı bir dini ve milli görev olarak lanse etmeye başladılar. Demokratların bu faaliyetleri ülke genelinde var olan kutuplaşmayı daha da alevlendirmeye başladı. Ülke genelinde kaoslar arttı ve insanlar birbirlerini öldürmeye varan karşı saldırılara başladılar.

Türkiye'de, Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte gözlemciler göre ülke genelinde dini bir canlanma başlamıştır. Gözlemciler bu durumun, DP'nin oy kazanmak için tasarlanmış yumuşak bir politikanın ürünü olduğu tespitinde bulunmuşlardır. Bazı gözlemciler ise, bizzat batılı Kemalist yapının İslamcılara verilen ödünlerle tehlikeye girip girmediğini soruyorlardı. Bu durum karşısında aydınlar İslami dirilişe isterik bir tepki gösterdi: İslamcıların 1908 sonrası anti-millici politikalarına tanık olmuş yaşlılar ve 1945'e kadar süren militan Kemalist rejim altında eğitim gören genç aydınlar. Genç aydınlar, İslami geçmişlerine karşı dikkatle süzgeçten geçirilmiş ve herhangi bir toplumu İslami tezahürlerden kaygılanmaları öğretilmişti. Türk toplumunda ayrıcalıklı bir tabaka olan aydınlar, ayrıcalıklarını kıskançlıkla korumuş ve Kemalist reformlar statükonun ve ayrıcalıkların en iyi garantisi olmuştur. Aşağıdan gelen bir hareketin bütün sistemi zayıflatacağına inanarak, bu türden her harekete kuşkuyla bakıyorlardı (Ahmad 2010:474). Bu kuşku aslında yersiz bir kuşku idi. Cumhuriyet değerlerini, reformları tehdit eden bir İslami varoluş söz konusu değildi. Çünkü, bu dönemde yeni bir nesil yetişmişti. Bu yetişmiş olan yeni nesil elde etmiş olduğu kazanımları terk etme niyetinde olduklarını söylemek mantıklı ve tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır.

Türk Silahlı Kuvvetleri Demokrat Parti'nin Cumhuriyeti ve devrimin değerlerini tehlikeye attığını, ülkede huzur ve asayişin kalmadığını üne sürerek

yönetime el koydu. Bu dönemde gerçekleşen olaylara geçmeden önce Demokrat Partili yıllarda büyük bir güç haline gelen ve geniş bir toplumsal tabana hükmetmeye başlan Nurculuk Hareketi'ni ele almak Demokrat Partili yıllarda politika-din ilişkisini açıklama açısından faydalı olacaktır.

3.2.2. Nurculuk Hareketi

Demokrat Parti, kendisi hakkındaki “İslamiyet’i kurtaran parti” hükmünü her zaman haklı çıkarma gayreti içerisinde olmuştur. Zamanla, Menderes, seçimlerde Said Nursi’nin desteğini arar olmuş, Milletvekillerinin “isterlerse hilafeti dahi getirebileceklerini” ileri sürmüştür. 1956 yılından sonra, iktidar-muhalefet ilişkileri gerginleştiği zaman, tartışma biçimsel demokrasi anlayışı ve biçimsel devrimcilik konuları üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. DP, eski iktidarı halkın dini hislerine hürmetsizlik, vicdanlara baskıyla suçlamaktadır. Bu şekilde, gelenekçi çevrelerin tezleriyle paralel ilişkiler içine giren DP’yi ise CHP irticaya destek olmakla, devrimlere ve Atatürkçülüğe ihanetle suçlamıştır (Özek 1968:170). Türk Devrimine ve özellikle laik devlete saldırganlıkta, Nakşibendiler ve Ticaniler yanında günümüzde daha yaygın ve etkili olduğu görülen Nurcular, önemli bir yer tutmaktadır (Sencer:218). Demokratların politik çıkarlar uğruna gelişmesine izin verdiği Nurculuğun 1950’lerden başlayan politika içindeki etkinliği günümüze kadar gelmiştir. Bu açıdan “Nur Hareketi” politika-din ilişkisinde önemli bir yere sahiptir.

Nurculuk hareketi ilk kez 1920’li yıllarda Türkiye’nin batısında, Said Nursi’nin Cumhuriyet hükümeti tarafından ikameye zorlandığı bir köyde şekillenmeye başlamıştır. Hareketin ilk takipçilerinin toplumsal özelliklerini belirlemek, bugünkü yandaşları gibi, zordur. Nurculuk, geleneksel tarikat modeli çerçevesinde faaliyette bulunmayıp Kur’an’daki hakikati yaymada bir araç olduğunu öne sürdüğünden, sınırları da karmaşıktır. Hakikati yaymaya katılan herkes *ipso facto* (sırf bunun için, yalnız bu nedenle) yandaş sayılır. Herhangi bir katılım töreni ya da resmi örgütsel yapı yoktur. Bu nedenle, üyeler konusunda kesin sayı vermek olanaksızdır. Ancak, 1920’lerde propaganda edilmeye başlandığı düşünülürse, Said Nursi’nin radikal görüşlerinin Türkiye’de geniş bir yandaş kitlesine ulaştığı açıktır (Mardin 2013c:49). Nurculara göre Nurculuk, XX. Asra uygun Kur’an

yorumlamasını benimsemektedir. Risale-i Nur ise, Kur'an'ın yüzyılımıza uygun yorumunu yapan eserlerden ibarettir. Nurculuk, çağın bütün fenni terrakisini açıklayabilmektedir. Zaten bu gelişimin işaretlerini Kur'an'da tamamıyla bulabilmek imkânı da mevcuttur. *Çağımızın bütün çıkmazlarını ve manevi huzursuzluğu, Risale-i Nur sayesinde yitirmek mümkündür* (Özek 1968:182).

Nurcu hareketin 1920'ler güçlenmeye başlamasının nedeni, Cumhuriyet'in ilk yıllarında meydana gelen bazı başarısızlıklardır. Bu başarısızlıkların başında, Cumhuriyetçi laik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslam'ın yerini alamamasıydı. Söz konusu başarısızlık, Batı uygarlığının artık bir yenilgi olarak algılamaya başladığı, sanayi toplumuna özgü bir olgu olarak güçlü inanç bağlarının yokluğu ve bezginlikle koşuttur. Nurcu hareketin, İslami bir mistisizm de içeren retorik ile birlikte, faaliyetlerini kısmen Cumhuriyet'in dayattığı kültürel çerçeve içinde yürütebilme başarısı, Türklerin pratik dünya görüşüne ve manevi taleplerine denk düştü. Nurcu hareket 1950'den sonra yeni bir ivme kazanmaya başladı. Bunun sebebi, Cumhuriyet Türkiye'si'nin yeni kültürüne entegre edilmiş ve Türklerin nesilden nesile devrettikleri mirasın parçası haline gelmiş yeni malzeme ve fikirlerle çalışabilmesidir. Bir diğer etken ise 1950'lerde çok partili yönetimin yerleşmesi ile Nurcu harekette serbestçe gelişme olanağı bulmuştur (Mardin 2013c:48-64). Said Nursi'nin 1961 yılında ölümünden sonra etkisi geniş bir taraftar kitlesi arasında yaşamaya devam etti. Said Nursi'nin mesajı, esas itibarıyla Atatürk reformlarının lanetlenmesiyle ilgiliydi. Taraftarlarını, özellikle kadınlar konusunda aile içi otorite ilişkileri içinde bulunan, geçiş dönemi insanların oluşturduğu görülür. Gerek Ticani hareketi, gerekse Nurculuk, İslamiyet'i, Türkiye'nin yeni sosyal yapısıyla bütünleşen bir diriliş mihrakı, yepyeni bir yol gösterici olarak gösterememişlerdir (Mardin 2013a:101).

Nurcular, Nursi'nin eserleri ile Türk toplumu ile İslam arasında kavramsal bir köprü kurmak amacını taşıdığını iddia etmektedirler. Bu amacı 20. yüzyılın iki önemli meselesine getirdiği yaklaşımlarla zihinsel düzeyde gerçekleştirmek ister. Birincisi klasik dini otoritenin parçalanması, ikincisi ise pozitivist düşüncenin toplum ve siyaset üzerinde bilimsel hükümler kurma çabasıdır. Nursi'nin görüşü İslam'ın siyasal vasıtalar ve tarikatlar gibi geleneksel silsilelere ihtiyaç duymadan günlük hayatta yaşayan bir metin karakteriyle sosyal düzendeki yerini alması gerektiği

yönündedir. Cumhuriyetçilik düşüncesiyle yoğrulmuş devletin dini gelişmeye ve muasır medeniyetler seviyesine çıkmaya engel görmesine tepki olarak Nursi, asra uygun bir anlayış ve metotla İslam düşüncesine yeni bir soluk getirmek istemiştir. Bunu da İslami gelenekte **tecdit** olarak bilinen kurum üzerine bina etmiş, Risale-i Nurları vaktinin muceddidi olarak lanse etmekte beis görmemiştir. Klasik anlamda dini eğitim almış ulemanın zamanın müşkülâtlarına çözüm getiremeyeceğine inanan Nursi, müspet ilimlerle din ilimlerinin, kalple aklın izdivacının ancak yeni bir anlayış ve yaklaşımla mümkün olacağına işaret etmeye çalışmıştır. Bu çıkış noktasıyla Nursi'nin eserleri üç esas gayeye hizmet ettiği söylenmektedir: Müslümanların din ve iman mevzularında şuurlandırılması, materyalizm ve pozitivistliğe dayalı egemen zihnin reddi ve toplumun müşterek grameri olan İslam vasıtasıyla toplumsal hafızanın tekrar canlandırılması (Yavuz 2004a:268).

1925'ten Şeyh Said İsyan'ına katıldığı gerekçesiyle Isparta'ya mecburi ikamete gönderilen Nursi, -isyana ne oranda katıldığı ve katılıp katılmadığı ispatlanamamıştır- tarımsal bir alanda yaşayan ve gerek Cumhuriyet'in laikliğine, gerek yeni açılan dünyaya katılmakta zorluk çeken bir toplum kesitinde etkili olmuştur. Said Nursi bu kişilere İslam üzerine kurulu, fakat içinde tasavvuf ilkelerinin izleri görülen bir Kur'an'a dönüş sunmuş, zamanla etkisi şehirlere de yayılmıştır. Demokrat Parti zamanında dini fikirlerin yayılması konusundaki yumuşamadan istifade eden Nurcu grubu, Said Nursi'nin eserlerini basmış ve bunlar için mahkemelerden beraat kararları sağlamıştır. Ancak, 1950'lerde Nurculuğun Türkiye'nin büyük şehirlerinde gördüğü rağbet karşısında Demokrat Parti daima dikkatli davranmıştır. Demokrat Parti'nin 1950 seçim zaferini izleyen politikaları, ümitlerini hayal kırıklığına uğrattı. Demokrat Parti kamu düzenini bozan tarikat liderlerine, bürokratlarının hoşuna gidebilecek şekilde, baskı uygulamaya başladı. Cumhurbaşkanı Celal Bayar laiklik ilkesinin korunmasından yana tavır koydu ve Meclis'teki DP çoğunluğu **dinin siyasal ve kişisel nüfuz kazanmak için** kullanılmasını açıkça yasaklayan bir kanunu kabul etti. Bunla birlikte, CHP'ye karşı dini sloganları kullanma eğilimi zamanla ağır bastı. 1957 seçim kampanyası sırasında DP ve Nurcular, o zamana kadar deneme halinde olan bir ittifaka girdiler. 1960 askeri darbesi bu ittifaka son verdi. Askerleri siyasete müdahale etmeye iten sebeplerden biri; Nurcuların önderi Said Nursi gibi bazı bağımsız Müslümanların

Türkiye’yi teokratik bir rejime geri götürmek için çalıştıklarına inanmalarıydı. Türkiye Cumhuriyeti’nin laik ilkelerin yok edilmekte olduğuna inanan generaller bunu önlemeleri gerektiğini düşünmüşlerdi (Mardin 2013a:31-123).

1950’lerde İslamcılığın yeniden siyaset sahnesinde görülmeye başlamasının ana sebeplerinden biri “komünizm” ile mücadelede dine duyulan ihtiyaçtı. Tek parti döneminde uygulanan militan laiklik yüzünden bir maneviyat boşluğu olmuştu ve bu boşluk nedeniyle komünizme elverişli bir ortam oluşmaya başlamıştı. Demokrat Parti’yi dinsizlik ve komünizme karşı uyararak Said Nursi, risalelerinin komünizme karşı en sağlam direnci sağlayacağını söylüyordu. –Komünizmle Mücadele Dergisi’nin yayıncısı Bekir Berk’in, 1958’de Nursi’nin avukatlığını üstlenmesi anlamlıdır- Zamanla Nursi’nin etkisi DP döneminde yaygınlaştı, milliyetçi-muhafazakâr camiadaki itibar ve nüfuzu arttı. Bu noktada Risaleler’in yorum çerçevesi de tamamen milliyetçi-muhafazakâr vasatın asimilasyonuna uğradı; Said Nursi’nin Kürt kimliğinin silinmesi, milliyetçilik karşısındaki temkininin görmezden gelinmesi, kapitalizme dönük hoşnutsuzluklarının işitilmez olması bunun bir parçasıdır. Ancak kendisine dönük kovuşturmalar azaldı. Laisist cephe nezdinde Nurculuk, bu dönemde, irticanın, gerici dindarlaşmanın simgesine dönüşmüştü (Bora, Ünüvar 2015:164). Laisistlerin Nurcular hakkında kaygılandırıran neden, Nurcuların laikliğe karşı olmalarıydı. Nurcular laikliği reddedip onu İslam’a karşı buluyorlardı. Nurculara göre, “laik siyasi yapı” “şeriatı aykırıdır.” Bu nedenle Türkiye dinden uzaktır ve dine karşıdır. Laiklik ve dinsizlik arasında fark yoktur. Hristiyan dünyası, Hristiyanlık dünyevi esaslara sahip olmadığı için laikleşebilir. Dünyayı düzenleyen İslamiyet’i kabul etmiş bulunan Türkiye’de laiklik ise “Hristiyan taklitçiliğidir.” “Hristiyanlar taassuptan uzaklaştıkça medeni olurlar, İslamlar ise mutaassıp oldukça medeni olurlar.” Laik düzen, “nuru saadeti” söndürmeye çalışmaktadır (Özek 1968:183).

Nurcuların tek parti döneminde siyasete doğrudan veya dolaylı olarak katılmama eğiliminde olduklarını söylemek mümkündür. Ancak çok partili düzene geçilmesiyle birlikte bu “yasak” ortadan kaldırılmış ve Nurcular da siyaset arenasında boy göstermeye başlamışlardır. Nurcuların siyaset arenasında görünmesiyle birlikte o zamana kadar oy dahi kullanmamış bazı kesimlerin sandıklara gitmesine ve zamanla da Cumhuriyet’in değerlerini benimsemeye

başladıkları aşikârdır. Özellikle Said Nursi'nin ölümünden sonra Nur Cemaati'nde parçalanmalar meydana gelmeye başlamış ve farklı siyasi partiler desteklenmeye başlanmıştır.

1970'lerin başlarında önceleri DP ve AP çatıları altısı altında hareket eden İslami gruplar Nakşibendi destekli MSP'nin kurulmasıyla yeni bir vaziyetle karşı karşıya kaldılar. Bir grup Nurcu (A. Tevfik Paksu, Hüsamettin Akmumcu, Sudi Reşat Saruhan ve Gündüz Sevilgen) MSP'yi destekleme kararı alınca siyasal tercih sebebiyle hareketin ilk bölünmesi de gerçekleşmiş oldu. MSP'yi destekleyen grubun kararının altında AP'nin büyük sermaye gruplarına verdiği desteğe karşı oluşan bir tepki de vardı. Ayrıca solun ideolojik olarak radikalleşmesi, kültür ve sanat hayatında çok etkili olması Nurcuları kerhen de olsa siyasetle tanıştırdı. MSP'ye olan destek fazla sürmedi. Erbakan ve koalisyonlarda uyguladığı politika konusunda görüş ayrılığı belirdi. Bunun sonucunda 1977 seçimleri öncesi Nurcular MSP'den ayrıldılar. MSP ile Nurcular arasında bir güven bunalımı yaşandı ve bundan sonra Demirel'in AP'si desteklendi. Bu siyasi manevralar bölünmeleri de beraberinde getirdi (Yavuz 2004a:291).

Nurcuların liderlerinin ölümünden sonra bu şekilde davranmaları tamamen siyaseten ve madden kazanç amaçlıdır. Bu tür saf değiştirmelerin en güzel eleştirilerinden birini Mumcu yapmıştır. Mumcu (2014:1); paranın, tablonun, altının, gümüşün, elmasın nasıl ki sahteleri varsa siyasete bulaşmış olan dinin ve ideolojilerin de sahteleri mevcuttur. Din duygularının ve dince kutsal kavramların siyaset alanında kullanılması ile din, din olmaktan çıkar, siyasetin bir aracı olur. Siyaset ticarete, ticaret siyasete, din de her ikisine araç edildi mi, artık bu sömürünün sonu gelmez. Din ticareti ile meşgul olanların hemen hemen hepsi milyarderdur. Yalnızca Türk Lirası ile milyarder değil bunlar, Dolar milyarderi, Euro milyarderi olmuşlardır.

Türkiye'de yaşanan her siyasi gelişme Nurcular arasında yeni ayrılmaları da beraberinde getirmiştir. 1980 askeri darbesine destek konusu Nurcular arasında yeni bir ayrılığa neden olmuştur. Yeni Asya grubu Demirel'e olan desteğini sürdürerek darbeye karşı cephe almış, Yeni Asya Gazetesi 1982 Anayasası'nın kabulüne ilişkin referanduma karşı kampanya düzenlemiştir. Buna karşılık iki Erzurumlu Nurcu, Fethullah Gülen ve Mehmet Kırkinci, askeri darbeye olan desteklerini açıktan ifade ederek 1982 Anayasası'nı desteklemişleridir. 1982 Anayasası'nı destekleyen bu grup sivil yönetime geçilince bu defa da Özal'ı desteklemeye başlayacaklardır (Yavuz 2004a:291).

Bir söylem biçimi olarak popülist olan DP, söz milletindir anlayışını dillendirmekte, din-toplum ilişkisinin varlığına ve devamlılığa yumuşak ve olumlu bakmaktaydı. Ancak şurası da bir geçektir ki DP'nin devlet geleneği ile CHP'nin devlet geleneği arasında konjonktürel farklılıkların ötesinde bir farklılığa rastlamak pek de mümkün değildir. DP, iktidar olduğu on yıllık süreçte patrimonyal devlet söylemini kendi bünyesine taşıyarak muhalefeti sindirmiş, devleti kendi kontrolü altında tutarak sahiplenmeye çalışmış, bürokrasi, ordu, basın, üniversite gibi yapılar üzerinde otoriter bir tutum takınmıştır. Bu süreklilik olgusunun altında yatan realite ise, DP'nin kurucu kadrosu ile CHP kadrolarının aynı kökenden gelmesi gerçeğidir. Ekonomik liberalizm ve din temalı siyasal söylem dışında DP parti yeni bir düzleme sahip değildir. Partinin kuruluşunda İnönü'nün programı incelenmesi ve daha önceki parti denemelerine benzememesi isteği DP'yi başlangıçta alternatif bir CHP ya da bu partinin biraz ılımlı bir versiyonu olarak doğurmuştur. Her iki parti de bu anlamda sağ bir duruşa ve söyleme sahiptirler. CHP'nin devlet rejiminin ve kurucu kadrosunun partisi olması, resmi ideolojinin merkezinde olması, devlet kapitalizmi inşası ile bir milli burjuvazi inşa emeli, Atatürk'ün sermaye sahiplerine ve zengin olanlara düşman olacak değiliz, onlar da halktandır ve zengin sayısını arttırmalıyız sözleri partinin sağ karakterini açığa çıkarmaktadır. Bu anlamda CHP'nin ideolojisi, milli bir burjuvazi yaratmanın devlet aracılığıyla sağlanmasını hedefleyen, resmi ideolojiyi kuran sağ bir ideolojidir. Söylemindeki seküler öğeler partiyi sol bir çizgiye yerleştirmek için yetersiz olduğu gibi, parti bir devrim ya da enternasyonal bir hak arayışına ve söylemine de sahip değildir. 1950'lere kadar işçi haklarından söz etmeyen, sınıfların varlığını yadsıyan bir parti olarak sağ siyasete yakın bir söylemdedir. DP ise CHP ile benzerliklerine ilave olarak halkçı söylemi daha fazla ön plana çıkarması, dinsel öğeleri siyasetine doğrudan yerleştirmesi, ekonomik ilişkileri daha liberal hale getirmesi ile sağ bir konumu işgal etmektedir (Durdu 2013:118-119).

1950 seçimlerinde halkoylarıyla Türkiye'de yöneticilerin değişmesi, Türk siyasi tarihi açısından bir dönüm noktasıdır. Çünkü siyasi partiler, iktidar yolunun halkın arzularına uymakla yakın ilişki içerisinde olduğunu anlamaya başlamışlardır. "Milan laiklik" siyaseti yapmış olan CHP, çok partili düzene geçilmesiyle birlikte "milan laiklik" anlayışını değiştirmeye başlamıştır. 1946'dan sonra okullarda din

dersleri verilmeye başlanmış, İlahiyat Fakülteleri yeniden eğitime başlamış ve imam-hatip yetiştirmek amacıyla kurslar açmaya başlamıştır. Böylece dinin sosyal ve siyasal alanda görünmesine sağlayacak olan ilk adım CHP tarafından atılmıştır. 1950 seçimlerine doğru gidiliyorken, Demokratlar önceki çok partili düzene geçilme isteklerinin hazin sonunu bildiklerinden seçim vaatlerinde dini söylemlere fazla yer vermemişlerdir. Ancak halkın DP'den beklentileri aksi yöndeydi. CHP'ye karşı DP'i desteklerken olası DP iktidarının dini beklentilere cevap vermesini arzuladıklarını söylemek mümkündür. Aksi takdirde DP'yi destekleme gereksinimi duymazlardı.

Büyük bir seçim zaferiyle iktidara gelen DP halkın bu beklentilerine olumlu yönde yanıt vermeye başlamıştır. İlk önce Ezan yeniden Arapça okutulmaya başlanmış, İmam Hatip Liseleri açılmış, hacca gitmek isteyenlere döviz verilmiş, radyodan Kur'an okutulmuş vs. Yaptığı bu değişikliklerden sonra DP "dini kurtaran parti" olarak anılmaya başlanmıştır. Bir yandan din açısından yaptığı değişikliklerin meyvesini almaya başlan DP, bir yandan da olumsuz hadiselerle karşılaşmaya başlamıştır. Tıcani tarikatının Atatürk heykellerine saldırımları ve gazeteci Ahmet Emin Yalman'ın vurulması Demokratları sert tedbirler almaya zorlamıştır. Ahmet Emin Yalman'ı vuranlar cezalandırılırken, diğer yandan da Atatürk'ü Koruma Kanunu çıkarılmış ve başta Tıcaniler olmak Atatürk ve devrime karşı olanlar cezalandırılmışlardır.

Demokrat Parti'nin dine verdiği özgürlük zamanla istismara neden olmuştur. Ülkeden ekonomik düzenin ve toplumsal düzenin bozulması, irticai faaliyetlerin artması sonucunda TSK yönetime el koydu. Adnan Menderes, Fatin Rüştü Zorlu ve Hasan Polatkan idam edildiler. Büyük umutlarla başlamış olan çok partili düzen büyük bir hüznle son bulmuş oluyordu. Türkiye'de yeni bir düzen oluşturulmaya başlandı. Tezin bundan sonraki bölümünde 1960-1971 yılları arasında politika-din ilişkisi ele alınacaktır.

IV. BÖLÜM

1960 DARBESİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

(1960-1971)

1950 seçimleri Türkiye açısından bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte aydınlanmacı felsefe doğrultusunda CHP vasıtasıyla askeri sivil bürokratlarca idare edilen ülke yönetimi bu dönemde el değiştirmiş ve liberal düşüncelere sahip olan Demokratlara savaşı, kansız bir şekilde devredilmişti. Demokratlar, yıllarca ötelenmiş, örselenmiş devletin "ötekilerinin" ve muhafazakâr kesimlerin de isteklerini göz önünde bulundurarak ülkeyi yönetmeye çalışmıştır. Bürokratik zihniyete karşı milli irade söylemiyle çıkan Demokratlar, *tutan-tutmayan* devrimler diye bir ayrım yapmış, "militan laiklik" anlayışından vazgeçerek bu uygulamaları yumuşatarak laik bir yönetime devam ederken, bir yandan üniversite hocalarının diğer yandan da sıradan insanların sesi olmayı sürdürmüştür. Ekonomik alanda da katı devletçi uygulamalardan vazgeçerek özel sektörü desteklemiştir. Demokratların bu uygulamaları 1950'nin başında ülke genelinde bir özgürlük havası yaratmış ve ülkenin hemen hemen her yerinde canlanmalara vesile olmuştur. Demokratların en önemli başarısı ekonomik alanda gerçekleştirmiş olduğu atılımlardır. Ülke genelinde yaşanan olumlu havanın ana kaynağı ABD'nin yardımları ve alınan dış borçlardır. Bu paraların düzenli ve dengeli yatırımlara yönlendirilmemiş olması bir saman alevi gibi etkisi çok kısa olmuştur. Demokratların temelli olmayan ekonomik politikaları zamanla onların en büyük sorunu olmuştur. Ülke yaşanan enflasyon sabit gelirli vatandaşları ekonomik anlamda çok zor durumlara sokmaya başlamıştır. Bu zor durumları yaşayan sınıfların başında ise askeri sınıf gelmektedir. '60 Darbesi'nin gerçekleştirilmesinin ana sebebi DP'nin anti-demokratik uygulamaları olsa da nedenlerden biri de askerlerin yaşadığı ekonomik sorunlar olacaktır.

Cumhuriyet rejimi ilan edildiğinde, rejim ordunun koruması altındaydı. Köklü değişiklikler, halkın seçtiği bir iktidar tarafından değil, ordunun desteğini almış olan cumhuriyetçi kadro tarafından gerçekleştirilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda askerlerin damgası açıktır. Milli Mücadele'nin en önemli isimleri ordu mensuplarından oluşmaktaydı. II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra ordu, siyaset üzerinde belirleyici bir konuma gelmiş, 1913 Bab-ı Ali Baskını ile doruk noktasına çıkmıştır. Bu tarihten sonra, İmparatorluk ve Cumhuriyet'in kaderini büyük ölçüde askerler şekillendirmişlerdir. Yeni rejim oluşurken askerler, Balkan savaşları sonrasında kitleselleşme eğilimi kazanan yeni Türk milliyetçiliğinin bayraktarlığını da yapmıştır. Cumhuriyet'in askerler tarafından kurulmuş olması, militan inşası, yeni milliyetçi değerler tarafından sosyalleşme, milliyetçi ideolojinin üretiminde, militarizm ve ordunun ağırlığının artması anlamına gelmiştir (Demirel 2015:268). Dolayısıyla Cumhuriyet rejiminin koruyuculuk görevini ordu üstlenmiştir. Cumhuriyet değerlerinin benimsetilmesi hususunda en etkili yollardan biri eğitim idi. Zorunlu askerlik boyunca askerler ordu içinde okuma-yazma öğretilmiştir. Bu sayede, köyünde öğretmen olmayan bu insanlara okuma-yazma öğretilmiş ve Cumhuriyet'in değerleri benimsetilmiştir. Kendisini bütün kurumların üstünde gören ordu, kendisini "rejimin bekçisi" olarak görmüştür.

Demokrat Parti'nin seçim zaferinden sonra bazı generaller İnönü'nün yanına gelerek seçimleri iptal etme önerisinde bulunmuşlardır. Ancak İnönü bu isteği reddetmiştir. İnönü'nün bu davranışı sayesinde DP'in iktidarını sindiremeyecek olan bazı kesimlerin susmasını sağlayacaktır. İnönü'nün böyle davranmasına neden olan birçok faktör olsa da buradaki en önemli faktör ordunun bir değişime ihtiyaç duymasıydı. DP'yi destekleyenler, demokrasinin değerlerine inanmasından çok, yeni bir hükümetin ordunun modernleşmesine hizmet edebileceğini, yaşlı asker kuşağını tasfiye edebileceğini ve ülkenin kangren olmuş sorunlarına yanıt verebileceğini düşündükleri için desteklemektedirler. Bu konjonktürde iktidara gelen DP hükümetinin ilk icraatlarından birisi de yüksek komuta kademesini değiştirmek olmuştur (Demirel 2015:272). Emekli edilen ordu mensuplarının yerine DP kendisine sempatiyle bakan kişileri getirmiştir. Yüksek askeri mevkilere DP'ye sempatik bakan kişilerin getirilmesi diğer askeri kesimlerin DP'ye antipati beslemesine neden olacaktır.

Türkiye’de 1947’den itibaren bir gericilik başlamıştır. Bu gericilik yaygın kanaatin aksine dinsel değil sosyal ve siyasal kökenlidir. Dinsel gericilik başlangıçta komünizme karşı tepkinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Karpat 2010:208). 1950’den itibaren DP dinin bu işlevselliğinden siyaseten yararlanma yollarını aramaya başlamıştır. Bu doğrultuda Demokrat Parti iktidarda olduğu süre zarfında İslami ve dini duyguları okşayıcı politikalar uygulamıştır. “Militan laiklik” uygulamalar nedeniyle kabuğuna çekilen İslamcılar yeniden siyaset sahnesine çıkmaya başlamışlardır. İslamcıların siyaset sahnesine çıkması çok gürültülü olmuştur. Bir yandan Atatürk heykelleri kırılmış, bir yandan Adnan Menderes yeşil bayraklarla karşılanmaya başlanmış, en göze çarpanı da siyasilerin dini söylemleri artmaya başlamıştır. DP’lilerin başlattığı özgürlükler özellikle de dini alanda zamanla istismara dönmeye başlamıştır. Yaşanan bu gelişmeler nedeniyle rejimin tehlikede olduğu söylemlerinin artmasına neden olmuştur. Kendisini rejimin bekçisi olarak gören orduyu endişelendirmeye başlamıştır. 6-7 Eylül olaylarının da yaşanması ile birlikte askerlerin DP’ye duyduğu antipatiyi nefrete dönüştürmeye başlamıştır.

1950’lerde devlet-ordu-din üçgenindeki en önemli olay Said Nursi’nin Türkiye’nin çeşitli yerlerine dağılmış bulunan fikri-örgütsel faaliyetlerdir. İzlenen politikalara göre, çoğunlukla yargılanan Nurculuk faaliyetleri kimi zaman hoşgörüyle karşılanıyordu. Nurculuk faaliyetlerinin dışında ya temkinli ve bağımsız biçimde ya da bizzat DP saflarından giderek boy gösteren dinci bir akımdan söz etmek mümkündür. 27 Mayıs günü gerçekleştirilen darbe sonrasında darbeciler Said Nursi’nin naaşını gizlice alıp bilinmeyen bir yere gömmüşlerdir. Aynı zamanda, Ankara’da aralarında eski DP milletvekilleri olan kimi Nurcuları, “yayın yoluyla irticai faaliyette bulunmaktan” tutuklamışlardır (Bulut 1995:70).

1950-1960 yıllarında yaşanan hadiseler neticesinde ordu yönetime el koydu. Bu hadiselerin kaynağını iki unsur teşkil etmektedir. Birincisi bozulan ekonomik düzen, diğeri ise dinin istismar edilmesiyle ortaya çıkan kargaşa halidir.

1950-1960 döneminde Adnan Menderes’in kişiliği ve politikaları damga vurmuştur. Menderes kendisini toplumun maddi ilerlemesine adamıştı. Türk köylüsünün kültürel ve ekonomik özelemleri hakkında iyi bir sezgisel anlayışı vardı.

Politikalarını köylülerin ve alt sınıfların maddi ilerleme ve ruhsal (dini) beslenme arzularını tatmin etmeye (ve kendi lehine onlardan istifade etmeye) yoğunlaştırmıştır. Birçok Türk lideri gibi o da karakteri gereği otoriterdi ve tek parti döneminde yetişmişti. Demokrasiyi kendi içinde bir amaç olarak değil iktidara gelmesini ve kendi planlarını hayata geçirmesini sağlayan bir araç olarak görüyordu. Bürokratik-askeri mekanizmayı, kurmak istediği sivil düzenin temel düşmanı olarak görüyor, dolayısıyla da onu boyunduruk altına almak, kendine tabi kılmak ve nihayet ondan faydalanmak için her türlü yola başvuruyordu (Karpas 2010:241). Menderes'in özgürlük ile istismar arasındaki uygulamaları sonunda ülkede bir kaosun doğmasına neden olmuştur.

Burada verilen ön bilgilerden sonra 27 Mayıs Darbesi'nin yaşanmasına neden olan sebepler detaylandırılıp bu dönem ve bu dönemin sonrasında takip edilen politika-din ilişkisi çözümlenecektir.

4.1. 27 MAYIS 1960 DARBESİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

27 Mayıs 1960'ta gerçekleştirilmiş olan darbe ile birlikte Türkiye'de yeni bir dönem başlamıştır. Bu darbeden sonra 1924 Anayasası'nın dönemi bitmiş ve 25 Ekim 1961'de TBMM'nin açılmasıyla sonlanacak bir ara dönem başlamıştır. Bu ara dönemin sonunda 1961 Anayasası hazırlanmış, halkoylamasına sunulurak yürürlüğe sokulmuştur. Bir askeri darbenin ürünü olmuş olsa da 1961 Anayasası bugüne kadar yapılmış olan en özgürlükçü anayasa olarak tarihteki yerini almıştır. Bu anayasanın getirdiği özgürlükler her kesim tarafından kendince yorumlanacak ve 1971 Muhtırası ile baltalanacak, 1980 Darbesi ile de yürürlükten kaldırılacaktır. Yeni düzenin sağlamış olduğu hak ve özgürlükler bir yana bırakıldığında, ülke genelinde bir darbeler safhasını başlatmış neredeyse on yılda bir ülkede askeri bir müdahalenin yapılması gelenek haline gelmiştir. Bu yüzden Türk demokrasisi sürekli bir vesayet altında gelişmeye mahkûm bırakılmıştır.

Bürokratik vesayet rejimi Türk demokrasi tarihinin en temel meselelerinden birisidir. Bu yönetim rejiminin, seçilmiş iktidarlara kurduğu ilişkilerin niteliğini ve

arkasında yatan sebepleri analiz etme çabası, tüm dünyada demokratikleşme atılımlarının görüldüğü günümüzde, son derece önemli bir uğraştır. Buna yönelik olarak ilk olarak ele alınması gereken konu, Türk yönetim tarihinin otoriter ve merkezci karakterinin nereden kaynaklandığıdır. Osmanlı İmparatorluğu gerek dini gerekçeler ile gerekse hazinesinin önemli bir bölümünü oluşturması nedeniyle, ekonomik gerekçelerle, “fetih politikası” denilen bir siyaset izlemiştir. Bu siyasetin pratik bir sonucu olarak birer askeri lider olan Türkmen gazileri, yöneten-yönetilen eksenli toplumsal yapıda yöneten sınıf içinde yer almışlardır. Osmanlı’nın toplumsal yapısına bakıldığında ise devlete bir kutsallık atfedildiği ve devlete veya onun herhangi bir kurumuna yöneltilecek eleştiri veya başkaldırının dinen caiz görülmediği fikri geniş kabul görmektedir (Eser vd. 2012:70). Bürokratik vesayet tek partili dönemde rahatlıkla uygulanırken, çok partili döneme geçişle birlikte bu vesayet zayıflamaya başlamıştır. 1961 Anayasası’nın oluşturduğu kurumlar vasıtasıyla çok partili yapı içerisinde de bürokratik vesayet sürdürülmüştür.

Milli Mücadelenin başlangıcından 1950 yılına kadar ülke doğrudan askeri ve sivil bürokrasi tarafından yönetilirken, 1950 sonrasında çevreyi temsil eden siyasi güçler yönetimi ele almış ve 1960 yılına kadar bürokrasiyi pasifleştirmek suretiyle ülke yönetiminde tam hâkimiyet tesis etme gayretinde olmuştur (Eser vd. 2012:76). Cumhuriyetin devrimci kadrosunu oluşturan ve uzun süre ülke yönetimini elinde bulunduran “devletçi-seçkinci” grup, 1950 seçimleriyle iktidarı “gelenekçi-liberaller”e bırakmıştır. “Devletçi-seçkinci” grubunu oluşturan CHP’nin yönetimden düşmesiyle “gelenekçi-liberaller”in en önemli temsilcisi olan DP, iktidarı devralmıştır (Torun 2006:299). DP’nin iktidara gelmesiyle birlikte halk arasında büyük bir heyecan doğmuş ve DP de takip ettiği liberal politikalar sayesinde, geçici de olsa, önemli başarılar elde etmiştir. Demokrat Parti’nin başarısının ardında yatan nedenlerin en önemlisi ekonomik büyüme ve bir özgürlük ortamının doğması, diğeri ise katı bürokrasi sultasının delinmiş olmasıydı (Eroğlu 1990:142).

Türkiye’de 27 Mayıs 1960 sabahı yapılan darbenin nedenlerini Demokrat iktidarın iç politika tutumunda, özellikle ekonomik huzursuzlukta aramak gerekmektedir. 27 Mayıs Darbesi’ni yapanlar, daha ilk gün Türkiye radyolarında yayınladıkları bildiride dış politikayla ilgili olarak şöyle demişlerdir: “Müttefiklerimize, komşularımıza ve bütün dünyaya hitap ediyoruz. Gayemiz

Birleşmiş Milletler Anayasasına ve İnsan Hakları Prensiplerine tamamıyla riayettir. Büyük Atatürk'ün "Yurtta Sulh, Cihanda Sulh" prensibi bayrağımızdır. NATO'ya inanıyoruz ve bağlıyız. CENTO'ya bağlıyız. Tekrar ediyoruz düşüncelerimiz 'Yurtta Sulh, Cihanda Sulh'tür. Öte yandan, darbeden sonra kurulan hükümetin 30 Mayıs günü yaptığı toplantıda dış politika konusunda şu ilke kabul edilmiştir: Müttefik ve dost memleketler başta olmak üzere komşu memleketler ve bütün dünya milletleri ile dostça münasebetlerde bulunulmasına ve barışa hizmetin dış politikanın temel prensibi olarak kabul edilmesine karar verilmiştir (Gönlübol, Ülman 1974:347).

Türk Silahlı Kuvvetleri Demokratlar iktidara gelene kadar Cumhuriyet'in belki de en saygın kurumuydu. Askerin ulusal mücadelede ve yeni devletin kurulmasında oynadıkları rol, onlara Kemalist toplum içinde şerefli bir yer sağlamıştı. Kemalist Türkiye'nin, Mustafa Kemal Atatürk, Fevzi Çakmak ve İsmet İnönü gibi kahramanları hep askerdі. Batı'da en iyi bilinen isimler de bunlardı. Topluma asker kahramanlara saygı duyması öğretildi. Askerler, Zafer Bayramı (30 Ağustos) ve Cumhuriyet Bayramı (29 Ekim) gibi özel günlerde daima ön plana çıkıyorlardı. Ulusal mücadelenin öteki önemli savaşları da her yıl anılıyordu (Ahmad 2014:147). Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte pragmatik eğilimler ve eski elitlere karşı geçmişten gelen bir rahatsızlığı olan yeni bir toplumsal grup iktidara gelmiş oldu. Bu grup, ordunun ve bürokrasinin toplumdaki saygınlığını azaltırken aynı zamanda onları kendi amaçları için kullanmak adına hiçbir fırsatı kaçırmadı. Dini özgürlük, 1953 sonrası enflasyon, maaşla çalışan grupların hayat standartlarını düşürmüş ve zenginleşen ve Türkiye'nin kaderini belirleyen taşralı kaba siyasi liderlere karşı kıskançlık ve hoşnutsuzluk beslemelerine neden olmuştur (Karpas 2013b:140). 27 Mayıs 1960'ta DP dönemini sona erdiren hareket, aslında sadece özgürlüklerin korunması ve rejimi muhafaza amacıyla yapılmamıştır; 27 Mayıs, aynı zamanda, burjuvazi karşısında siyasal bakımdan olduğu kadar enflasyonist bir kalkınma modeli içinde sabit gelirli olarak ekonomik bakımdan ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören asker-bürokratların düzene tepkisiydi (Yücekök 1971:95). Başka bir ifadeyle 27 Mayıs 1960 darbesi, Türkiye'de maaşlı sınıfın hayatından memnun olmamasının bir sonucudur. Sivil olsun, asker olsun tüm memurların gayrimemnun olmasından kaynaklanan bir huzursuzluk vardı. İktisadi

hayatta ve döviz rezervlerinde de erime başlamıştı ve yatırımlar tıkanmaya başlamışlardı (Ortaylı, Küçükkaya 2014:195).

Temeldeki önemli siyasal sorunları çözen 27 Mayıs, halkın gözünde ve kısa vadede başarısızdır, siyasal tercihlerdeki karmaşıklığı pekiştirmek bu kez ona düşmüştür; “seçme olanağına kavuşunca” İslamcı-Doğucu görünümü olan halk cephesi, malum, çığ gibi büyümüş ve tüccarla eşrafın AP’sini iktidar yapmıştır. Tüccar ve eşrafın yanı sıra köylüler de 27 Mayıs’a karşı çıkmışlardır. DP, eskiye oranla daha rahat bir yaşamı köye getirmiş, ürün fiyatlarını arttırmış, jandarma baskısını yok etmiş, İslamcı-Doğucu akımları memnun etmiştir. Halkın gözünde DP’nin ve özellikle Menderes’in sonunu haksız bir son olarak değerlendirmişlerdir (Cem 2012:338-339).

1960 Darbesi’ni gerçekleştiren subayların tümü, Atatürk’ün laiklik devrimlerini savunduğunu ve darbeyi laiklik ilkesinin devam ettirilmesi için yaptıklarını açıklıyorlardı. Bu subaylar dinin siyasette kullanılmasına karşıydılar. Devletin milli karakterine zarar vermeye ya da Panislamizm’i desteklemeye yönelik her türlü eyleme karşı sert tavır aldılar. Bu subaylar, bazı laik taraftarlar gibi laiklik ve İslam meselesini Türk modernleşmesinin esas meselesi olarak görmüyorlardı. Onlar için din, ikincil önemde bir konuydu; çünkü sık yaşanmayan bazı münferit olaylar dışında geleneksel İslam’ı yeniden canlandırmaya yönelik büyük çapta bir girişim yoktu. Askere alınan köylü çocuklarının çoğu, geleneksel otorite anlayışıyla büyüdüklerinden askerlik görevini dini bir gereklilik olarak düşünüyorlardı. Erlerin sadakat ve disiplini, aydınlar etkisi altına almış olabilecek salt milliyetçi ideolojiden çok, bu inançtan güç alıyordu (Karpaz 2013b:156-157). MBK üyeleri 27 Mayıs’ı halka anlatmak için çaba sarf etmiş, Anadolu gezilerine çıkmış, hatta, Diyanet İşleri Başkanlığı’na “anayasamız dinimize uygundur” diye risale hazırlatıp referandumdan önce dağıtmışlardır. Ancak gene de köylüye yaranamamışlardır (Cem 2012:339).

Çok partili döneme geçiş, (1946), tarikat ve cemaatlerin diğer muhalefet odakları gibi Demokrat Parti etrafında toplanmasına yol açtı. Demokratların 1950’de kazandığı seçim zaferinden sonra Cumhuriyet’in ilk yıllarında, özellikle 1930’larda izlenen Jakoben laisizm, yerini İslam’ın yeniden restorasyonuna ve kurumsallaşmasına terk etti. Bir süredir Türkçe okunan ezanın yeniden Arapçaya

çevrilmesi, 1925 yılında kapatılan tekke ve tarikatların faaliyetine izin verilmesi, 1949 yılında açılan İmam Hatip kursları –ki sonradan İmam Hatip Liseleri hüviyeti ile mesleki ve teknik eğitim içinde yer almıştır- ve Ankara Üniversitesi’ne bağlı İlahiyat Fakültesi ile başlayan din eğitimi, Demokrat Parti döneminde gelişmiştir. Demokratlar döneminde devlet laikliği kısmen yumuşamış, hürriyet ve plüralizm adına din ve vicdan hürriyetini desteklemenin ötesine giderek, dini siyasete alet etmeye başlamışlardır (Narlı 2010:27). Bunun sonucunda ise dinde bir canlanma görülmeye başlanmış, bu canlanışa aydınlar isterik bir tepki göstermeye başlamışlardır. İslamcıların 1908 sonrası anti-millici politikalarına tanık olmuş yaşlılar ve 1945’e kadar süren militan Kemalist rejim altında eğitim gören genç aydınlar. Genç aydınlar, İslami geçmişlerine karşı dikkatle süzgeçten geçirilmiş ve herhangi bir toplu İslami tezahürden kaygılanmaları öğretilmişti. Türk toplumunda ayrıcalıklı bir taban olan aydınlar, ayrıcalıklarını kıskançlıkla korumuş ve Kemalist reformlar statükosunun ve ayrıcalıkların en iyi garantisi olmuştu. Aşağıdan gelen bir hareketin bütün sistemi zayıflatacağına inanarak, bu türden her harekete kuşkuyla bakıyorlardı. Bir ölçüde bu doğrudu; fakat bu durum, İslam’ın etkisinden çok doğrudan seçimlere dayalı çok partili sistemin aslında var olan bir şeydi. Gerçekte, reformları tehdit eden bir İslami diriliş söz konusu değildi; çünkü reformlar salt yasalara değil bir kuşaklık sosyo-ekonomik değişimlere de dayanıyordu. Fese eski itibarının verilmesi düşünülebilirdi; fakat Osmanlı harflerine geri dönüş fiilen düşünülemezdi (Ahmad 2010:474-475).

27 Mayıs 1960 askeri darbecileri, darbenin gerekçelerinden birini Atatürk ilkelerinden sapılması ve irticaya yüz verilmesi olarak görüyorlardı. Bu amaçla daha sonra tasfiye edilecek olan 14’lerin hararetle desteklediği Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ve dinin yeniden düzenlenerek kontrol altına alınması projesi dikkat çekicidir. Bunlardan en cüretkâr olanı, Ülkü ve Kültür Birliği Teşkilatı’nın kurulmasına ilişkin kanun tasarısıydı. Bu teşkilat Diyanet, vakıflar ve milli eğitim alanında hükümetin sahip olacağı yetkileri üstlenen bürokratların altı yıllığına seçtiği ve hükümetin tabii azası olan bir başkan tarafından yönetilen, hükümetin tasarrufu dışındaki özerk bir yapı olacaktı (Yılmaz 2004b:634).

27 Mayıs 1960 Hareketi’nin anayasa ve hatta Kemalizm’i korumak için yapıldığı iddiası şüphesiz doğru değildir, çünkü halkın seçtiği bir iktidarı zorla devirmek anayasanın ve demokrasinin

en açık ihlalidir. Bu hareketi, yani 27 Mayıs gününü ‘milli bayram’ ilan etmek ise bir bakıma askeri müdahale ve darbeleri meşrulaştırmak ve bu çeşit hareketlerin önünü açmak demektir. Gerçekten de 27 Mayıs, askerin siyasete karışmasının önünü açmıştır. Böylelikle Cumhuriyet’in kuruluşundan beri bizzat Atatürk’ün desteklediği siyasetin sivil bir alan olduğu ve askerin siyasetten uzak durması gerektiği yönündeki temel ilke ihlal edilmiştir (Karpat 2013a:179).

“Ordu Dâhili Hizmet Kanunu”nun 34. Maddesi Türk yurdunu ve Teşkilatı Esasiye Kanunu ile tayin edilmiş olan Cumhuriyeti kollamak ve korumak vazifesi kendisine verilmiş olan Türk Ordusu, Türk milleti adına harekete geçerek, milleti temsil vasfını kaybetmiş olan Meclis’i dağıtıp, iktidarı geçici olarak Milli Birlik Komitesi’ne emanet etmiştir.” Bu meşruiyet kılıfına uygun olarak da Birinci Gürsel Hükümeti adıyla 24. Bakanlar Kurulu, Org. Fahri Özdilek’in Başbakan Yardımcılığında kurularak 4 Ocak 1961 tarihine kadar görevi üstlenmiştir (Eriş 2012:255). Darbeye meşruiyet kazandırmak için başta hukuk profesörleri olmak üzere akademisyenlerden bu konuda olumlu açıklamalar yapmalarını bildirimler yayınlamalarını istemişlerdi. Profesörlerin yayınladıkları bu bildiriler bir tür fetvayı andırıyordu. Eski düzende fetva, Şeyhülislam tarafından, hükümette yaşanan iktidar değişimleri gibi gelişmelere dinsel onay vermek için yayınlanırdı. Profesörlerin bildirisi, bir bakıma, Türkiye’de felsefeye ve zümrelere ilişkin yaşanan değişimi simgeliyordu. Üniversite, adeta yeni bir din halini alan bilim ve ilerlemenin simgesi idi (veya en azından öyle görülüyordu). Modernite, demokrasi, bilim ve ilerleme üzerine kurulu bu yeni dinin en yüksek din adamları olan profesörler ise, eskiden kötü olarak kabul edilenin iyi olarak görülmesini sağlayabiliyorlardı. İhtilal hareketlerinin yasalaşması için de profesörlerin sözü yeterliydi. Şeyhülislama bağlı meşihat kurumunun yerine artık üniversite gelmişti. Ulemanın yerini ise aydınlar almıştı. Artık otoritenin kime verileceğine karar verilmesi ve iktidarın meşrulaştırılması işlevlerini üniversite ve aydınlar yerine getiriyordu. Fakat sonraki on yılda yaşanan gelişmeler, geçmişten gelen bu organları ve tutumları ortadan kaldırdı (Karpat 2013b:192). Gerçekleştirmiş olduğu darbeye meşruiyet kazandırma yollarını arayan MBK bu konuda başvuru adresi olarak üniversiteleri ve hukukçuları seçmiştir.

Darbeyi takip eden gelişmeler şöylece sıralanabilir; ilk olarak enflasyon durdurulmaya çalışılacaktı. Ancak yapılan ilk hareket planlanmış büyük yatırımların durdurulması olmuş, kent yapım projeleri durdurulmuştur. Bankaların faaliyetlerine

ara verildi. Fiyat kontrolleriyle gıda maddelerinin fiyatlarının düşürülmesine karar verildi. Ticaret ve Sanayi Odaları ve Esnaf Birliklerinin Demokrat Parti ile işbirliği yaptıkları iddiasıyla, yönetim kurulları feshedilip yeni seçimlere gidildi. Arazi vergisi on katına, inşaat vergisi iki ile altı katına arttırılırken, gelir vergisi yüzde 100 arttırıldı. Gelir vergisine tabii olanlardan servet beyanı istenirken, subay ve asker aylıkları arttırıldı (Eriş 2012:255-256). Ordu Yardımlaşma Kurumu kuruldu. Milli Birlik Komitesi üyesi subaylardan birisi olan Alparslan Türkeş'in, 27 Mayıs öncesi döneme atıfla anlattığı şu anekdot, OYAK'ın hangi gerekçelere dayandırılarak kurulduğunu oldukça net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bu devrede başta milli şef ve yordakçıları olmak üzere idareciler orduya ve onun kumanda kademesini teşkil eden subay ve generallere karşı çok küçümser ve önemsemez bir tutum içindeydiler. Artan hayat pahalılığı, geçim darlığı subayları perişan ediyor, bunaltıyordu. Her yerde subaylar ikinci derece insan muamelesi görüyordu. Ankara'da apartmanların bodrum katları "Kurmey subay katı" olarak isimlendirilmişti. Eğlence yerlerinde subayların adı "gazozcu" idi. Yani pahalı içkiler ısmarlayacak paraları olmadığı için, karaborsacılar, vurguncularla yarış etmek imkânları bulunmadığı için, bu feragatli memleket çocuklarına bu gibi isimler reva görülüyordu (Ahmad 2010:189).

27 Mayıs Darbesinin sözcüsü konumundaki Türkeş'in bu yakınmaları, kendilerinden önceki sürece nasıl baktıkları açısından önemlidir. Kaldı ki, OYAK'ın kuruluşunun bir anlamda ordu mensuplarına yönelik bir iade-i itibar çabası olduğu muhakkaktır. Askerin iş ve sanayi alanına doğrudan girmesi anlamına gelen bu kurumun ihdası, daha sonraki dönemlerde ülkenin ekonomik dinamikleri açısından da mühim bir yer işgal etmiştir. Kuruluş amacı, gelir kaynakları ve tarihsel gelişimi itibarıyla vardığı nokta göz önünde tutulduğunda, OYAK'ı ekonominin vesayet organı olarak nitelendirmek abartılı olmayacaktır (Türkiye Çalışmaları Grubu 2010:32).

Kemalizm'e derin bağlılığına karşın MBK, İslam'ın Türk karakterinde yaşamsal bir bileşim olduğunun farkındaydı. Dine yönelik düşmanca bir tutum benimsemek karşı-üretken ve zararlı olduğuna göre, dar kafalılar ve gericiler tarafından istismar edilmemesi için devletin kontrolü elinde tutması daha akıllıca olurdu. Aynı zamanda devlet, Türkiye'deki toplumsal değişime hizmet edecek şekilde İslam'ı reforma da tabi tutabilirdi (Ahmad 2010:477). 27 Mayısçılar din konusundaki düşüncelerini yayımladıkları bir tebliğle bu konudaki politikalarını belirliyorlardı: "Vicdan hürriyetinin hazinesi olan mukaddes dinimizin, irticai ve

siyasi cereyanlara alet edilmeden, saf ve lekesiz kalması MBK'nin en büyük emelidir. Vatandaşlarımızın din hakkındaki inanış ve ibadetlerine ne kanun ne de zor kuvvetiyle müdahale edilemez. Bu maksatla şunu belirtmek isteriz ki, bazı teşekkül ve şahıslar tarafından ezan ve Kuran-ı Kerim'in Türkçe okutulması mecburiyeti gibi vatandaşlarımızın zihinlerinde yanlış kanatlar uyandıracak istidattaki beyan, tefsir ve propagandalar, hiçbir surette MBK'nin fikirlerini ifade etmez." Cemal Gürsel, 27 Mayıs öncesi DP'yi din istismarı yapmaması yönünde uyarmakla beraber, 27 Mayısçıların yukarıdaki örnekte de işaret edilen dinde reform arzularına izin verilmemiş ve sık sık İslam'ın özünde iyi ve ilerlemeye açık bir din olduğu yönünde açıklamalar yapmıştır (Yılmaz 2004b:635).

1961 Anayasası din özgürlüğünü ayrıntılı bir biçimde düzenlemiş; tapınma, eğitim, dinsel düşünce açıklama ve dinsel inançlarını açıklamadan kaçınma hakları açıkça benimsenmiştir. Dinsel gösteri hakları ise Anayasa'nın toplantı ve gösteri özgürlüğü ile ilgili genel kuralları içinde tanınmıştır. Bunlara karşılık, sistemin dengelenmesi olarak, din özgürlüğünün kötüye kullanılmasıyla ve din istismarıyla ilgili kurallar da Anayasa'da yer almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı da, genel idare içinde anayasal bir kurum statüsüne kavuşturulmuştur (Tarhanlı 1993:30).

27 Mayıs sonrası dinsel katılmada Milli Birlik Komitesi ve Kurucu Meclis dönemlerinde göze derhal çarpan bir durulma görülmektedir. Asker-bürokrat sınıfın ağırlığını taşıyan bu dönemde oy kaygısında olan politikacılar daha geri bir plana itildiklerinden, dinsel eylemler sürecindeki bu durulma halkın otoriter bir tepkiden çekinmiş olması ile izah edilebilir. 1961 Koalisyon döneminin hemen başında dinsel eylemlerde kıpırdama sezilmektedir. Bu durum, kıpırdama giderek yoğunlaşıp, fakat çok hızlı bir gelişim haline dönüşmeden 1965'lere kadar sürmüştür (Yücekök 1971:95). Menderes ve hükümetinin dini siyasete alet ettikleri için gerek ordunun ve gerekse CHP'nin sert eleştirilerine uğradığını dikkate alan birçok gözlemciyi şaşırtacak şekilde, 1945 öncesi yılların katı laik, hatta İslam aleyhtarı politikalarına bir dönüş de olmadı. Aksine, cami inşasına, türbelerin onarımına ve okullarda din eğitimine artan bir özen gösterilmesi suretiyle İslami akımların başarı olanağını yok etmek için gayret sarf ediliyordu. İkinci Cumhuriyet'in ilk hükümetleri dinsel yobazlıkla mücadele etmek için, İslam'ın, sıradan köylünün uyguladığından çok farklı olan, modern ve akılcı bir yorumunu yaymaya çalıştılar. Yüksek İslam

Enstitülerinin ders programları toplumbilim, ekonomi ve hukuk derslerini içerecek şekilde değiştirildi. Diyanet İşleri Başkanlığı “aydınlatıcı” dinsel vaazlar yayınlamaya başladı ve Kur’an’ın Türkçe tercümesi yayımlandı. Yeni yönetim aynı zamanda, tıpkı savaş sonrasında İnönü hükümetinin yaptığı gibi, dinsel duygu ve inançların ifadesine tanınan bu geniş müsamahanın yol açabileceği tehlikelere karşı kendini korumaktaydı: 1925’te Hıyanet-i Vataniye Kanunu’na ve 1949’da ceza yasasına konulan “dini siyasal amaçla kullanma yasağı”, şimdi yeni Anayasanın bir maddesiydi (Zürcher 2013:359).

1960’ların sonlarına doğru hem sağcılar hem de solcular örgütlenmeye başladılar. Sağ görüşlü öğrenciler Milli Türk Talebe Birliği etrafında toplandılar. Ülkü Ocakları’nı ve 1968’de “komando” eğitim kamplarını kurmaya başladılar. Ülkü ve ülkücü sözcükleri bu gruplar tarafından kabul edildikten sonra aşırı milliyetçiliğin alamet-i farikası olarak kötü bir şöhret kazandı. Aşırı milliyetçiler kendi aralarındaki birliği aşırı sola göre daha iyi sağladılar; ancak aşırı sağdaki tek güç onlar değildi. Mayıs 1968’deki bir toplu namazla başlayan İslami siyasal eylemcilik, siyasal ifadesini *Bugün* gazetesinde, liderini ise 1970’de MNP’yi kuran Necmettin Erbakan’da buldu (Findley 2011:315).

1960’larda Türkiye’deki İslam yeni bir ideolojik boyut kazanmaya başladı. Amacı, 27 Mayıs müdahalesini ve 1961 Anayasasının serbest bıraktığı güçlerle savaşmak olan anti-liberal, anti-radikal, anti-sosyalist boyut. Menderes döneminde hiçbir radikal ya da sosyalist faaliyete izin verilmediği için bu boyut yeniydi. Yine İslam, komünizmin panzehri olarak kabul ediliyordu ve soldan tehdit edildiğini hissederek etmez sağın bu silaha sarılması doğaldı. Atmışlar Türkiye’si bağlamında “Sol”, 1961 Anayasasının öngördüğü reformların uygulanmasını isteyen herkesi kucaklıyordu ve bu kategori, silahlı kuvvetleri, aydınların büyük çoğunluğunu, CHP’yi ve hatta Vehbi Koç ile Nejat Eczacıbaşı gibi büyük Türk girişimcilerini de kapsıyordu (Ahmad 2010:478). Bu dönemde kitlesel dindarlığı yönlendirme arzusunda bile, dinin hurafe ve batıl inançlardan arındırılması koşulu sürekli öne çıkarılıyordu. Bu bağlamda dinde reform çabalarından dini gündelik hayatın inişli çıkışlı sorunlarından kopararak özelleştirmeye kadar varan değişik arayışlardan söz etmek imkân dâhilindedir (Subaşı 2005a:56). Laik reformlar ve bunların yarattığı kriz, bireysel ve toplu varoluş şekillerini çeşitli düzeylerde yeniden gözden

geçirmeye zorladı. Bu reformlar ve kriz, bireyi bir yandan eski Türk ve Müslüman kimliğine yabancılaştırırken diğer yandan da kendisine yeni bir kimlik tanımlaması için hummalı bir arayışa sürükledi. Böylece, geçmişte yalnızca Türk ve Müslüman olarak tanımlanan kimliğe yeni bir boyut eklendi: Evrensel toplumun bir üyesi olmak. Tüm bunlar, Türklerin iç dünyalarında çatışma ve gerilimler yarattı. Bununla birlikte, Türklerin sakin ve ağırbaşlı bir simaya sahip olmaları nedeniyle bu gerilimin dışarıdan fark edilmesi neredeyse imkânsızdı. Demokratik düzende erişilen özgürlükler, bu iç gerilimlere canlılık ve dinamizm kazandırdı. Bu iç çatışmalar, özgürlüğün ve insanlığın özü olan dizginlenemeyen ifade isteğiyle dile getirildi. Voltaire'in de bahsettiği gibi, ruhun sağlığı düşünce ve yazma özgürlüğünden gelir. İşte bu özgürlük ortamında, ne iç krizler ve çatışmalar ne de bireylerin tarihsel kimliklerine duydukları bağlılık ile modernleşmek için duydukları bulanık arzu arasındaki çarpışma, yıkıcı bir etki yaratmadı. Aksine, yaratıcı bir şekilde ifade edilebileceği kanallar buldu. Yüzeyde, laiklik, reformculuk, Batılılaşma, milliyetçilik ve din dâhil olmak üzere her bir ilke, gelenek ve kural eleştiriye ve meydan okumaya maruz kalıyordu. Fakat derinlerde bir yerde, kendisi ve dünya hakkında yepyeni bir bakış açısına sahip olan yeni bir Türk oluşuyordu. Yarattığı tek şey bu yeni tip Türk insanı olduğu varsayılsa bile, demokrasinin, uğruna harcanan çabalara değdiği kabul edilmelidir (Karpas 2013b:180).

Altmışlarda İslam, Türkiye toplumunda yine açık bir rol oynamaya başladı. 1960'ta iktidarı ele geçiren Kemalist ordu, İslam'ın yararını kabul etti ve ellerindeki liberalleşmeyi çözmek için hiçbir çaba göstermedi. Ordunun politikası, kamunun İslam'a yaklaşımının normalleşmesine yaradı ve kent sakinleri bile, dinlerinden memnun olmaya başladılar. 1965 seçimlerine gidilirken TİP dışındaki bütün partiler, dini istismar etti. CHP'nin ortanın solu sloganını benimsemesi, onu komünizm ve "Ortanın Solu Moskova Yolu" suçlamasına açık hale getirdi. Aynı sırada AP de, "Ortanın Sağındayız Allah'ın Yolundayız" sloganını benimsedi. İslam'ı kullanma konusunda her zamanki çelişkili durumuyla CHP'liler, AP'yi masonların partisi olarak yerme eski taktiğini kullandılar ve Demirel'in mason olduğunun kanıtlandığını ileri sürdüler (Ahmad 2010:480-481). Din, Türkiye sosyalistlerinin kolektif zihin katlarında yerini hala aramaktadır. Genelde birinci sosyalist dalganın çözüldüğü yenedünya düzeni ikliminde ve özelde de Cumhuriyet'in üzerinde

yükseldiği paradigmanın çözüldüğü, halkların çoğunluğunun Müslüman olduğu Türkiye’de, konuya ilişkin bilgi ve yaklaşımlar son derece ham. Bırakın politika üretmeyi, daha Türkiye İslamı’nın tanımlanma aşamasında başlıyor aksamalar. Bir siyasi ideoloji olarak işlev gören ve bu ikame işlevi ile yine siyasi ideoloji olarak işlev gören ve bu ikame işlevi ile yine siyasi alanda bir cevabı hak eden Türkiye İslamı’na dair açılım alfabesini arıyor. Sosyalistlerin konuyla ilişkin açıklamalarına gerekçe edinecekleri iki temel zemin mevcut görünüyor. Bunlardan başta geleni reel siyasi İslam’ın güncel uygulamaları. Diyarbakır’da Kürtçü, Ankara’da laik, Konya’da şeriatçı yasal İslamcı parti geleneğinden, silahlı eylemci İBDA-C’den ne olursa olsun iktidara yakın duralım diyen Nurculara Türkiye toprağı reel İslami çeşitlemelerle dolu (Demirer 1998:38).

1960’larda siyaset bir önceki on yılın tam tersi özellikler göstermeye başlamıştı. Türkiye, 1960’tan sonra tamamen siyasallaşmıştı ve anayasanın sağladığı yeni özgürlükler ilk kez ideolojik siyasete izin veriyordu. Artık ülkede, özellikle üniversitelerde, solcular vardı. Öğrenciler, bazıları İşçi Partisi eğilimli kendi siyasal derneklerini örgütlediler. Özellikle çeşitli sol kaynakların çevrilmesi ve düşük fiyatla satılması siyasal literatürü ulaşılabilir hale getirdi. Türkiye’nin içinde bulunduğu tecrit durumu sona erdi ve ülke çevresindeki dünyanın daha çok farkına varmaya başladı. Bu uyanışın endişelendirdiği sağ artık rahat değildi ve komünizme karşı mücadele olarak betimlediği şeye karşı kendi güçlerini harekete geçirmeye başladı (Ahmad 2014:166). 1969’dan bu yana, İslam ile siyaset arasında son derece karmaşık bir ilişki oluşmaya başladı. Ellilerde olduğu gibi İslam, artık salt seçimlerden önce istismar edilecek bir güç değildi. Yine de kullanılıyordu; fakat şimdi NATO ittifakı lehine sola karşı kullanılacak bir araçtı. Ülkedeki bütün unsurları, tekelci kapitalizmin yaratmaya çalıştığı hızlı sosyo-ekonomik değişime karşı harekete geçirmenin ve örgütlemenin bir aracıydı (Ahmad 2010:487). 1962’nin başlarında “Komünizmle Mücadele Derneği” gibi yeni sağcı örgütler kuruldu ve İslam’ı komünizmin panzehri olarak sundu. İslam’ın bu siyasal manipülasyonu, 1960’lar boyunca özellikle Suudi parası “Dünya İslam Birliği” ya da Rabitatül Alemül İslam olarak biline örgüt aracılığıyla etkili olmaya başladıktan sonra, aratarak devam etti. Ancak, din, ithal ikameci ekonomik politikalar bütün bir toplumsal kesimi marjinalleştirdiğinde, siyasal bakımdan önemli bir hale geldi (Ahmad 2014:170).

Siyasi partilerin dini kullanması iki farklı düzeyde görülmektedir. Birincisi, dinin en azından kültürel ve sosyal bağlamda yadsınamaz bir olgu olduğu bilinciyle tüm siyasi partiler, dinsel sistemleri farklılaşan düzeylerde tatmin etmeye çalışmaktadır. Ancak çizgileri ne olursa olsun tüm partiler, var olan anayasal düzeni korumayı yeğleyen ideolojilere sahiptir. Diğer taraftan, Türkiye'deki meşru siyasal örgütler arasında İslam ideolojisine sahip sosyo-ekonomik tabanı ilk doğrudan temsil eden parti MSP olmuştur... Ancak MSP, İslamcı grupların eleştirisinden kurtulamamış; düzene yaptığı muhalefet şeklinin pasif oluşu; düzenin bir parçası haline geldiği suçlamalarıyla karşılaşmıştır (Tarhanlı 1993:150).

Sonuç olarak Türk reformasyon projesinde din konusu çok kere bir sorun olarak ele alınmış ve manevi hayatın verili şartlar altında bir düzene kavuşturulmasına caba harcanmıştır. Ne var ki bu çabanın referans sistemi bir hayli muğlaktır ve bu nedenle de toplumsal muhalefetin dini dokunulmaz ilan eden refleksleri karşısında, ihya, tecdit ve ıslahın işlevsel ağırlığına sık sık başvurmak gerekmiştir. Öte yandan dinin yeni koşullar karşısındaki yeterliliğine ilişkin geleneksel kabuller yerine dinin yeni sorunlarla uyumunu bir problem olarak gündeme getiren arayışlara bırakmıştır. Bu arayışlar da, sonuçta dini yeni koşulların bir nesnesi haline getirecek şekilde, onu bir dizi operasyonun müdahalesine açık bir hale getirmiştir. Bu bağlamda Türk din reformu tamamlanmamış bir projedir ve söz konusu niyetten kaynaklanan müdahale hakkı hala devletin elindedir; din konusunun önemli bir sorun niteliğine büründüğü her seferinde onun yeni bir dinamizm kazanması da mümkündür. Öte yandan gerek Protestan eğilimlerin yapısı, İslam üzerine konuşan herkesi ciddi düzeyde etkilemeye devam etmektedir. İhya, tecdit ve ıslahın çarpıtılan anlamı reformcu modernist ilgiyle bütünleşmiştir. Bu nedenle gerek seküler Türk deneyiminin İslam karşısındaki vaziyetine ilişkin arayışlar gerekse tüm dünyada gelişme emaresine sahip olan İslami hareketlerin enerjisi, kendilerini ifade ederken yeni kavramsal şemalara duydukları ihtiyacı saklamamaktadırlar. TSK Türkiye'nin siyasal sistemi içinde ağırlıklı ve özgül bir konuma sahiptir. Ancak askerlerin yönetime talip oluşları genellikle tartışma konusu olmuştur ve çok kere yönetmenin sivil tabiatı, askerlerin ısrarlarını bastırarak yönlendirmiştir. Bu nedenledir ki yapılan müdahalelerin hemen hepsinde, kısa vadeli düzenlemelerin ardından demokrasiye geçiş, yine askerlerin taahhüdü ve rızasıyla sağlanmıştır.

Kemalizm'in restorasyonu projesinde dine ağırlıklı bir fonksiyon yükleyen askeri yönetimin bu tercihinin şaşırılmamak gerekir. Esasen bu tercih, onun temel bir karakteristiğidir ve gündelik hayatın tanziminden çok siyasal iktidarın güçlendirilmesi için duyulan bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. (Subaşı 2005a:38-91).

27 Mayıs Müdahalesini yapan ve yürüten “Milli Birlik Komitesi” ile birlikte, Temsilciler Meclisi, yasama yetkisini kullanarak iyi bir demokrasi için ilk hazırlıkları yapmaya başladılar. Bilim kurulunun hazırladığı anayasa, Temsilciler Meclisi’nde ve Milli Birlik Komitesi’nde tekrar gözden geçirilerek, 9 Temmuz 1961 günü halkoyuna sunuldu. 11 735 000 seçmenden 10 282 561 kişi oylamaya katıldı. 6 348 191 kişi Anayasa’nın kabulü için oy verdi. Böylece Türk tarihinde ilk kez halk oylaması sonucunda bir Anayasa kabul edilmiş oldu (Mumcu 1974:205). Oylamada 3 934 370 kişinin de aleyhte oy kullanmıştır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır, darbeyi yapanların neredeyse halkın tamamının bir darbe beklentisi içinde olduğunu söylemeleri hiç de gerçeği yansıtmamaktadır. Büyük bir çoğunluk Demokrat Parti yönetiminden memnun değildi, azımsanamayacak bir kesim de darbeden ve anayasadan memnun değildi.

27 Mayıs darbecileri Hükümet üyeleri ve Demokrat Parti Milletvekilleri tutuklandılar. Baskı önlemlerinin alınmasında Demokrat Parti iktidarı ile işbirliği içinde olan yüksek düzeydeki kimi sivil ve askeri kişiler de bunlara eklendi. Tutuklananların yargılanmaları için Yassıada’da “Yüksek Adalet Divanı” adı altında özel bir mahkeme kuruldu. Devrilen iktidara karşı, bu mahkemede on dokuz dava açıldı (Güryay’dan akt. Kongar 2010:157). Davaların sonunda Demokrat Parti önderlerinden on beşi için ölüm cezası verildi. Milli Birlik Komitesi mahkemenin oy birliği ile verdiği üç ölüm cezasını onayladı. Hakkında oybirliği ile ölüm cezası verilen dördüncü kişi, Celal Bayar, yaşlı olması nedeniyle bağışlandı. Eski Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu, eski Maliye Bakanı Hasan Polatkan 16 Eylül 1961’de asıldılar. Eski Başbakan Adnan Menderes de, kendini öldürme girişiminden sonra 17 Eylül’de idam edildi (Kongar 2010:157).

Demokrat Parti işini, özel bir mahkeme kurarak çözüm yoluna sokmuş olan “Milli Birlik Komitesi”, bu kez, ordu ve üniversitelerde “reform” yapma kararı verdi.

Uzun ve gizli hazırlıklardan sonra, Silahlı Kuvvetlerin “gençleştirme” eylemi çerçevesinde beş bin kadar subay emekli edildi. Bunu, 147 öğretim üyesi ve yardımcısının üniversitelerden emekli edilmesi izledi. Emeklilik işlemi yeni üniversite yasası çıkarılmadan önce uygulanmıştır. Bu iki “reform” ve “Milli Birlik Komitesi”nin “Bab-ı Ali”den de geçeceği söylentileri, 27 Mayıs eylemini destekleyen gruplar arasında büyük tedirginlik yaratmıştı. Bu arada İsmet İnönü, yeni ve dürüst seçimlerin gerçekleştirilmesi için baskı yapıyordu. “Milli Birlik Komitesi”, halk desteğine sahip olmadığı için, üniversiteler, basın, silahlı kuvvetler, Halk Partisi ve aydın kesiminin eleştirileri onlar için çok önemliydi. Bunlar, Demokrat Parti iktidarına karşı savaşım vererek, 27 Mayıs darbesine yol açmış olan gruplardı (Kongar 2010: 158).

Milli Birlik Komitesi’nin izin vermesinden sonra Demokrat Parti’nin varisi niteliğinde olan AP ve YTP, CKMP, CHP gibi önemli partiler seçime girdiler. 10 Kasım 1961’de İnönü’nün Başbakanlığında CHP-AP Koalisyon Hükümeti kuruldu (Eriş 2012:267). Koalisyon hükümeti hedeflenen başarıyı ortaya koyamamıştır. Çok kısa ömürlü koalisyonların da ilk olarak tarihteki yerini almıştır.

Adalet Partisi’nde genel başkan değişiminden sonra, Süleyman Demirel’in genel başkan olmasıyla, politik oyunlara yeniden din dâhil edilmiştir. Milli Nizam Partisi’nin kurulması ve siyaset sahnesine çıkmasıyla birlikte dinin siyaseten kullanımı giderek artmaya başlamıştır.

4.2. ADALET PARTİSİ POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki ilk “Askeri Müdahale” olarak nitelenen 27 Mayıs 1960 Askeri Darbesi’nden sonra, kapatılmış olan Demokrat Parti’nin devamı olarak Ragıp Gümüşpala tarafından kurulan, muhafazakâr-liberal bir parti olan Adalet Partisi (Zengin 2011:120) öncülü DP gibi, sıradan insanın temel hak ve özgürlüklerini savunma/gerçekleştirme iddiasındaydı. Seçimle gelmiş olsa da, millet için neyin en iyi olduğunu bildiği iddiasıyla iktidar konfigürasyonu içindeki ayrıcalıklı yerini meşrulaştırmayı deneyen bir gruba karşı, liberal demokratik rejimi yeniden işler haline getirme 1960’lar boyunca AP’nin kendine biçtiği esas misyon

görünümündeydi (Demirel 2005:548). AP en başarılı yıllarını Süleyman Demirel'in parti genel başkanı olmasıyla 1965-1971 yılları arasında yaşamıştır. Bu dönemde %52.87 oy alarak büyük bir başarı göstermiştir. 1970'li yıllarda ise genelde koalisyon ortağı olarak ülke yönetiminde söz sahibi olmayı başarmıştır. Diğer bütün partilerin kapatıldığı 12 Eylül Darbesi sonrasında AP de katılmıştır.

Demokrat Parti'nin mirasına sahip çıkma iddiasında bir tek AP bulunmuyordu. Aynı zamanda Yeni Türkiye Partisi de DP'nin mirasına göz koymuştu. AP kurucuları DP'nin alt kademelerini temsil ettikleri için hem halka daha yakın görülmekte, hem de DP'nin eski elitlerinden bazı yönlerde ayrılmaktaydılar. Bu bakımdan AP, halkın alt kesimlerinin siyaset sahnesinde daha etkili olmalarının önünü açmıştır. AP'nin ilk genel başkanı olarak seçilen Ragıp Gümüşpala, eski genelkurmay başkanı olması nedeniyle subaylara güven hissi verirken, 27 Mayıs Hareketi'nin dışında kalmış olmasıyla da DP'lilerin yakınlığını kazanmayı başarmıştır (Karpas 2013a:189). AP hem taraftarları hem de rakipleri tarafından DP'nin bir devamı olarak görüldüğünden dolayı, MBK ile ilişkileri başından beri son derece dikkatli olmuştu. Emekliğe sevk edilmiş generallerden biri olan Ragıp Gümüşpala, 1964'te ölene dek partinin başkanı olarak kaldı. Gümüşpala, MBK ve kendi köktenci taraftarları arasındaki gerginliği dindirmede ılımlı tavırlarıyla başarılı olmuştur (Zürcher 2013:357).

Adalet Partisini DP'nin devamı olarak gören Nakşibendi ve Nurcu kökenli cemaatler zamanında destekledikleri DP'nin yerine AP'yi desteklemeye başladılar. Cemaatlerin bu siyasi parti ile olan ilişkileri, dini derneklerin ve tarikatların manevra kabiliyetlerini arttırdı. Adalet Partisi, oy kaygısı ile henüz siyasi tecrübe kazanmamış ve sınıf bilinci oluşmamış tutucu esnaf ve çiftçinin ola gelen desteğini kaybetmemek için dinci unsurları parti bünyesinde barındırdı (Narlı 2010:28). Ragıp Gümüşpala başkanlığındaki AP, bir yandan kendisine biçilmiş olan rolü oynarken bir yandan da varisi olduğu DP tabanının desteğini muhafaza etmeye çalışıyordu. Başka bir ifadeyle, Ragıp Gümüşpala döneminde AP bir denge siyaseti oynuyordu. Bu dönemde AP siyasi söylemlerinde son derece dikkatli davranıyordu. Özellikle de DP'den miras aldığı tabanı kaybetmek istemediğinden bu yönde daha çok dikkatli davranıyordu. Ancak Süleyman Demirel'in genel başkan olmasıyla birlikte parti

politikasında değişmeler yaşanmaya başlandı. Bu dönemde İslami hareket hem sistem içinde hem de sistem dışında örgütlenerek tırmanışa geçmeye başlamıştır.

Süleyman Demirel Adalet Partisi Genel Başkanı olduğunda, 41 yaşındaydı ve Türk standartlarına göre böyle bir görev için genç sayılırdı. Isparta'ya bağlı İslamköy'de alt orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak doğmuştu. Türk toplumunda oldukça yaygın olan sürece uygun olarak, Demirel de eğitimle statüsünü değiştirmişti. 1942'de İstanbul Teknik Üniversitesi'ne girmiş ve 1949'da mühendislik diplomasıyla mezun olmuştu. 1950-1960 yılları arasında, 1955'te Genel Müdür olduğü Devlet Su İşlerinde çalıştı. Bu yıllarda Menderes ile yakın ilişki içindeydi ve bu durum, darbeden sonra görevinden olmasına neden oldu. Sonraki 18 ayda, o zamana kadar ertelemeyi başardığı askerlik görevini yapmak zorunda kaldı. Ondan sonra devlet görevine dönemeyen Demirel, bağımsız olarak çalıştı. Bu yıllarda, Mıgırdıç Selefyan gibi spekülâtörlerle ve bir süre çalıştığı Morrison-Knudsen gibi yabancı firmalarla ilişkiler kurdu. Bu ilişkiler siyasi olarak kendisine karşı kullanıldı; kendisine "Morrison Süleyman" lakabı bile takıldı (Ahmad 2010:292).

Cumhuriyet Halk Partisi ise 1946'dan 1965'e kadar sürekli olarak DP, AD ve YTP'yi gerici olmakla ve Atatürk devrimlerine saygı göstermemekle suçlayarak siyaset yapmaya çalışıyordu. 1965'ten sonra laikçi söylem terk edilmeye başlandı ve bir avuç tutucu partili dışında da bu söylemi özleyen kimse olmadı. CHP'nin, gerçekten halkçı bir kitle partisi olması istiyorsa halkın istek ve tutumlarıyla uyumlu olması gerektiği aşikârdır (Karpas 2013a:198).

1961 Anayasası ile genişleyen hürriyetler ve bu hürriyetlerden istifade eden sol düşüncenin gelişmesi, kültürel İslam'ın dışında siyasi İslam'ın sesini duyurmasına da hizmet etmiştir. Merkez sağın üzerindeki tazyik, AP'nin hareket alanını daralttıkça, AP'nin bıraktığı boşlukları dolduracak yeni siyasi aktörlerin önü açılacaktır. AP bu çerçevede, devletin kültürel İslam anlayışı, çerçevesiyle örtüşen bir hatta laik bir din politikası izlemekteydi. Dönemin CHP Genel Başkan'ı İsmet İnönü'nün "Süleyman Demirel'in başbakanlığında memlekette her gün bir 31 Mart hadisesi yaşanıyor!" sözünün hilafına, AP milli egemenliğe dayanan milli iradeciliği esas alan bir çizgi izlemektedir. Bu politikayı, Demirel şöyle ifade ediyordu: "Kışla, okul ve caminin

siyasete bulaşmadığı... vatandaşın dinine, inanç ve ibadetine saygılı bir Türkiye istiyoruz” (Yılmaz 2004b:635).

Bir yandan Marksizm bazı üniversite çevrelerine, sendikalara, basın ve mesleki kuruluşlara yayılırken, bir yandan da toplum içinde ondan daha da enerjik bir aktif milliyetçi-İslamcı-Osmanlıcı hissiyat doğmuş ve ona karşı durmuştur. Rejimin Osmanlı’yı resmen reddetmesi sebebiyle bu hissiyat uzun zamandan beri suskun kalmış, ama yok olmamıştır. Bunun yeniden ortaya çıkması Türklerin kimlik krizi olarak adlandırılabilir gelmiştir. Resmi inkâr döneminde daha da güçlenip halk arasında daha geniş bir kabul görmeye başlayan Osmanlı siyasal ve kültürel geçmişiyle tarihsel sürekliliği vurgulama eğilimi, şüphesiz Türklerin Müslüman kimliğinin yeniden teyit edilmesiydi. Bu yeniden canlanan İslam, büyük ölçüde Türklük ve modernlikle aşılanmıştır. Sağın iki partisi, yani Milliyetçi Hareket ve Milli Selamet partileri milliyetçi-İslamcı-Osmanlıcı dirilişin yaratıcıları olmaktan ziyade ondan faydalanan akımlardı. Yine de 1960’ların sonlarına doğru AP, bu iki sağcı partinin kitle desteğini zayıflatıp takipçilerinin çoğunu kendi safına çekmeyi başarmıştır (Karpas 2013a:201-202). Süleyman Demirel ile yapılan bir söyleşide Demirel AP ile ilgili şunları söylüyordu; 27 Mayıs sonrasında DP kitlesi AP’de toplandı. DP ve AP’nin hedefinde insan vardır. DP ve AP sosyal devletin kavgasını yapmıştır. DP ve AP halkın inançlarına, dinine, örf ve adetlerine saygı göstermiştir. DP direnme hareketi, ayağa kalkma hareketidir. Bu hareketin arkasında halk vardır. DP gibi AP de sosyal refah devletini gerçekleştirmeye koyulmuştur. Medeniyetin olanaklarının ülkenin en ücra köşesine kadar götüren AP’nin bu konuda anlayışı “Şehirde ne varsa köyde ve kasabada da o olacaktır” şeklindedir (Çavuşoğlu 2009:269). Demirel’in bu sözleri AP’nin seçimlerde kazandığı başarısının anahtarı konumundadır.

Ekim 1965 seçimlerinde AP oyların %52.87 ve meclisteki sandalyelerin salt çoğunluğunu elde ederek beklenmeyen büyük bir zafer kazandılar. CHP’nin oyları %28.7’ye düşmüştü. Diğer partiler, CKMP, YTP, Tip ve MP, %7’nin altında oy almışlardı. Oy dağılımından, AP’nin eski DP taraftarlarını kendine çekmiş olduğu belli oluyordu. Demirel, insanların, kendilerini onun köylü geçmişiyle özdeşleştirebildikleri ve onun eski yükselişinde kendi umutlarının somutlaşmış ifadesini buldukları kırsal kesimde mükemmel bir oy avcısı olduğunu gösterdi. Seçimler sırasında, örneğin Nurcu liderlerle alenen yaklaşarak, partinin İslami

niteliğinin ve geleneksel değerlerden yana olduğunun altını çiziyor ve sürekli bir komünizm aleyhtarı propaganda ve sol hareketi hırpalama kampanyası sürdürüyordu. Menderes gibi Demirel de halk diliyle konuşabilen bir hatipti. Bunu İnönü ve diğer Kemalist siyasal liderler ya Aybar gibi sosyalistler, hiçbir zaman yapamamışlardır. Demirel, AP'yi sanayicilerin, küçük tüccar ve esnafların, köylülerin ve büyük toprak sahiplerinin, dinci gericilerin ve Batıcı liberallerin partisi konumuna getirmişti. 1966 yılında çıkarılan genel af ile eski DP'lilerin hapisten çıkarılmasıyla da parti tabanını sağlamlaştırmayı başarmıştı. (Zürcher 2013:363).

Adalet Partisi heterojen bir yapıya sahipti. Bu heterojen yapının başat özelliği başta CHP olmak üzere Türk Silahlı Kuvvetleri'nin önemli bir kesimi, üniversite öğretim üyeleri, basın ve yüksek bürokratlarca temsil edildiğine inanılan bürokratik-devletçi ittifaka ve onun temsil ettiğine inanılan zihniyet ve politikalara muhalif olma durumuydu. Bu sayede AP farklı ideolojik eğilimlere sahip olan farklı gruplara hitap edebiliyordu. 1970'li yıllara kadar AP, özellikle sağın renklerini bünyesinde barındırmayı başararak büyük bir koalisyon hüviyetine sahip olmuştu. Parti, dinsel kaynaklı normlara dayalı bir toplumsal/siyasal düzen özlemi içinde olan İslami kesimleri, Türk milliyetçiliğinin etnik boyutlarını öne çıkaran aşırı milliyetçileri, her iki unsuru da reddetmeyen Türk-İslam sentezcilerini barındırdığı gibi, milletin haklarının en iyi biçimde koruyacağını savunan ve ilk iki grubun aksine demokrasiyi asla hedefe varmak için kullanılacak bir araç olarak görmeyen liberal demokrat eğilimleri de içinde barındırmaktaydı (Demirel 2005:548).

1965 seçimlerine gidiliyorken gerçekleştirilen mitinglerinde ön plana çıkan konuşmaların başında 1946-1960 dönemlerinde yapılan konuşmalardan pek de farklı değildi. Yine baş düşman komünizm ve sol hareketlerdi. 1965 seçimlerinde Adalet Partisi, "heyecanlı anti-komünizm sloganlarına ve İslam'a dayanan" bir seçim kampanyası yürütmeye başlamıştı. Parti genel başkanı Süleyman Demirel'in 29 Haziran'da Samsun'da yaptığı konuşma, AP'nin seçim kampanyasının ana temasını oluşturacaktı: "Biz komünist düşmanınız. Komünizmle yılmadan mücadeleye kararlıyız... Biz aşırı sol cereyanlarla mücadeleye kararlıyız" (Duman, İpekşen 2013:123).

Adalet Partisi ordu ile olan ilişkilerinde tedbirli davranmış ve genelde denge politikaları uygulamıştır. Ordunun taleplerini göz önünde bulunduran AP, asker kökenli Cevdet Sunay'ın Cumhurbaşkanı seçilmesinde büyük rol oynamıştır. Ancak AP'nin bu politikalarını AP-ordu kol kola şeklinde değerlendirmemek gerekir. Çünkü bütün ılımlı yaklaşımlarına karşın ordu içinde AP'ne karşı şüpheli ve mesafeli bir grup daima var olmuştur (Bulut 2009:83).

Cumhuriyet döneminde doğan, iyi adam seçebilen ve bu konuda fevkalade başarılı olan, Cumhuriyet'in yetiştirdiği önemli liderlerden biri olan Süleyman Demirel (Ortaylı, Küçükkaya 2014:207) TSK'nın müdahaleleriyle iki defa görevden ayrılmak zorunda bırakılmıştır. Bunun sebebi şudur; generaller Türk toplumu içinde ayrıcalıklı bir grup haline gelmişlerdi ve bu nedenle, statükonun korunmasında çıkarları vardı. Kaderleri artık bir partinin ya da bir önderin değil, rejimin kaderine bağlıydı. Başlıca kaygıları istikrar ve toplumsal barış olarak belirten generaller, bu iki konuda başarılı olamayacak olan hükümetleri devirmek isteyebilirdi. Demirel'in iki kez, Mart 1971'de ve Eylül 1980'de görevden alınmasının nedeni budur, her iki olayda da, Demirel'in denetimi elden kaçırdığı ve rejimin tehlikede olduğu ileri sürülmüştür (Ahmad 2014:22).

Türk siyasal hayatının en önemli simalarından biri olan Demirel, modernlikle/Batıcılıkla geleneği ve milliliği, dindarlıkla laisizmi-Atatürkçülüğü telif eden söylemi, fakat asıl önemlisi uzun politik kariyerindeki çizgi değişimleri ve girdiği ittifaklar yelpazesinin genişliği, onun temel karakteristiği olarak pragmatizmi öne çıkartmaktadır (Bora 2005:555). Siyaset sahnesinde olduğu sürelerde her kesimin oyunu almak için çaba harcayan Demirel, dini de siyasete alet etmeden asla geri durmamıştır.

Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte Türk siyasal yaşamında politika-din ilişkisi sürekli ülke gündeminde var olmaya başlamıştır. İlk CHP ile başlayan politik çıkarlar adına dine taviz vermeler, daha doğrusu dini politik çıkarlar uğruna kullanma, DP döneminde artarak devam etmiştir. AP özellikle de Demirel döneminde bu politikayı devam ettirmiştir. Necmettin Erbakan'ın siyaset sahnesine çıkmasıyla birlikte kendinden önceki siyasileri gölgede bırakacak derecede dini politik çıkarlar uğruna kullanmaya başlamıştır. Bundan sonraki konuda "Milli

Görüş” çizgisinde kurulan partilerin ilki olan Milli Nizam Partisi’nin dine yönelik politikaları çözümlenecektir.

4.3. MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ ve MİLLİ NİZAM PARTİSİ

Çok partili siyasi hayata geçilmesiyle, İslami söylem özellikle de Demokrat Parti ve Adalet Partisi bünyesinde bir unsur olarak siyasal alanda boy göstermeye başlamıştır. Bu durum, 1960 yılından sonra Milli Nizam Partisi’nin kurulmasını sağlayan fikri temelleri oluşturmuştur. Milli Nizam Partisi, Milli Görüş ideolojisi çerçevesinde siyaset üretirken, kısa sürede kapanmasına rağmen Türk siyasal yaşamında, bu görüşün devamı niteliğinde partiler kurulmuştur (Eser, 2013:203). Milli Görüş çerçevesinde kurulan partilerle merkez sağ partilerin siyasi söylemlerde kullandığı dini söylemler kendi başına bir söylem olarak dillendirilmeye başlanmıştır. DP ve AP’den farklı olarak MNP, dinsel muhalefeti kendi sosyo-ekonomik tabanına yaymayı başarmıştır.

Süleyman Demirel yönetimindeki Adalet Partisi’nde 1967 yılında birkaç milletvekili ve bir senatör, İslami özellikleri ağır basan yeni bir parti arayışı içerisine girmişlerdir. Bu arayışlara, o dönem Odalar Birliği Sanayi Daire Başkanı olan Prof. Necmettin Erbakan da dâhil oldu. Erbakan, 1968’de büyük sermaye sahipleri karşısında güç ve etkinliklerini yitirmeye başlayan “küçük ve orta çaptaki iş adamlarının temsilcisi olarak” Odalar Birliği Başkanlığı’na seçilmişti. İzmir ve İstanbul Odalarının tepkisi sonucu, AP iktidarının Ticaret Bakanı Erbakan’ı görevden aldı. Erbakan arkadaşlarıyla birlikte, siyasete atılmak için harekete geçti. Ancak partilerine kurma başarısını gösteremediler. Bunun üzerine Erbakan, AP’den milletvekili olabilmek için girişimlerde bulundu ama parti tarafından aday gösterilmeyince Konya’dan bağımsız milletvekili olarak meclise girmeyi başardı (Çakır 1986:214).

Odalar Birliği içindeki mücadele, Anadolu küçük ve orta girişimciliğinin Erbakan’ın önderliğinde bir siyasal parti olarak örgütlenmesini gerektiren boyutlara ulaşmıştır. Böyle Milli Nizam Partisi 26 Ocak 1970’de siyasal hayattaki yerini aldı.

MNP'nin kuruluşunu zorunlu kılan nesnel koşullar, sanayileşen Türk toplumundaki işlevsel bölünmelerin keskinleşmesinin bir sonucu olmasına rağmen; basın ve kamuoyu, yeni partiyi ve yöneticilerini siyasal yollarla Türkiye'de İslamiyet'in destekleyicisi olarak nitelendirmiştir (Sarıbay 2004:576). MNP'yi kabaca üç toplumsal katmanın oluşturduğu söylenebilir: 1) Taşra kökenli dindar ailelerden gelip Cumhuriyet'in laik eğitim kumlarında yetişmiş ve genellikle serbest meslekle uğraşan yeni seçkinler; 2) Taşrada ticaret ve sanayiyle iştigal eden dindar girişimciler; 3) Hem taşra hem büyük kentlerde yaşayan dar gelirli Sünni dindarlar (Çakır 2004:545).

Milli Görüş geleneğinin hayali, diğer bütün partilerin gibi “büyük, onurlu Türkiye ve mutlu halk”. Milli Görüşçüler ilk olarak kendilerini şöyle ifade ettiler: “Dinsizin hakkından imansız gelmez, biz imanlılar geliriz.” Yani “Biz iktidara geliriz,” demek istiyorlardı. Ancak Milli Görüşçülerin en büyük dezavantajı dünyayı iyi tanımamalarıydı. Bu görüş içerisinde, Arap dünyasından, İran dünyasından, Pakistan ve Hint Müslüman dünyasından tanıdığımız türden mütefekkirler de yoktu. Aralarında bir Hamidullah, bir Fazlurrahman da yoktu. Dolayısıyla bu hareket kendi gücü ve kendi güçsüzlüğü içinde eriyip gitmedi. Erimeye maruz kaldı, kapatıldı ve mağdur duruma düştü. Sonra da yerini başkası almayı başardı (Ortaylı, Küçükkaya 2014:211).

Milli Görüş Hareketi'nin (MGH) dönüşerek günümüze gelmesini sağlayan başlıca faktörler hareketin süreklilik arz eden bir liderlik ve kurumsal yapısı ile değişime açık gelenekçi muhalif ve modernist söylemi olmuştur. Bu iki zıt amaç arasında şekillenen MGH'nin tarihi bir başka açıdan din-devlet, legal-illegal, özel-kamusal alanların yeniden tanımlanması ve dinin kamu alanına taşınmasının da öyküsüdür. Bu öykünün temelinde ise siyasi ve ekonomik politikalara bağlı olarak genişleyen veya daralan imkân alanları ile Türkiye'deki dini muhalif hareketlerin altyapısını teşkil eden Nakşibendilik vardır. MGH iki ana kavram üzerine inşa edilmiştir: Ağır sanayileşme (adil toplumun kurulması için ekonomik bağımsızlık) ve manevi kalkınma (otantik İslam kimliğinin inşası ve korunması). MGH tarafından kurulan siyasi partiler dinin siyasi alanda temsilini sağlayarak, dindar-muhafazakâr kesimlerin yerel ve ulusal düzeyde politikaya ve bürokrasiye katılmalarını mümkün kılmışlardır. Bu süreçte de, isteyerek veya istemeyerek hem geleneksel devlet

bürokrasisinin hem de siyasi alanın dini konularda daha hassa olmasına neden olmuşlardır. MGH'nin asıl başarısı ekonomik ve kültürel açıdan dışlanmış kitleleri ulusal siyasi sisteme yerel yönetimlerden başlayarak entegre etmesidir. Kısacası, MGH hem muhalif merkez olmuş hem de çatısı altında toplanan kitlenin modernleşmesini sağlamıştır (Yavuz 2004b:591).

Milli Görüş Hareketi'nin fikri temelleri, 1967 yılında atıldı, start ise 1969 genel seçimlerinde Necmettin Erbakan ve bir grup arkadaşının bağımsız aday olmasıyla verildi. Kısa bir süre içinde Erbakan, kendilerinin **milli** diğer siyasi partilerin **gayri milli**, görüşü temsil ettiğini ileri sürüyordu (Çakır 2004:544). Milli Görüş Hareketi'nin ilk partisi olan Milli Nizam Partisi'ni kurduğunda parti programının "Esas Gaye" bölümünde partinin, milletimizin fitratında mevcut olan yüksek ahlak ve faziletin, kuvveden fiile çıkarılmasını, inkişafını ve cemiyetimize nizam, huzur, içtimai adalet ve vatandaşlarımıza saadet ve selamet getirmesine gaye edindiği söylenerek milletimizin geçirdiği büyük tarihi tecrübeler ve kazandığı olgunluk sayesinde, milli ve manevi değerlerimize halel getirmeden demokratik hukuk nizamı içerisinde maddi manevi kalkınma hareketlerinin bir sentezini getireceği, yeniden dünyaya örnek üstün bir medeniyet kuracağı, (Sarıbay 2004:577) serbest rekabetçi ekonomik anlayışa ve faiz sistemine karşı çıkılarak devlet müdahalesiyle ekonomide bir nizam sağlanması gerektiği öne sürülüyordu. Avrupa Ekonomik Topluluğu'na (Avrupa Birliği) girilmesine de karşı çıkan parti, Türkiye'de ağır sanayi yatırımlarına hız verilmesi gerektiğini savunuyordu (Zengin 2011:190).

Türkiye iç siyasetinin aşırı uçlarda dolaşmasından sonra, yavaş yavaş merkeze, demokrasiye ve ekonomik liberalizme yönelmesi Milli Görüş Hareketi etrafında gerçekleşmiştir. Başlangıcı 1969 olan bu hareket, hem Türkiye hem Almanya'daki Türkler arasında gelişmekle beraber, en büyük siyasi ve kültürel etkisini Türkiye'de göstermiştir. MGH'nin ana amacı Türkiye'nin özüne ve hakiki kimliğine dönmesiydi. Ayrıca Türk modernleşmesinin Batı etkisi altında oluştuğuna ve Batı'nın Hristiyan ve emperyalist bir güç olarak ya doğrudan doğruya ya da Türkiye'deki taraftarlarının yaptığı reformlar yoluyla toplumun geleneksel Osmanlı-Müslüman karakterinin yok olmasına neden olduğuna inanıyordu. Batı'yı materyalist ve şiddete yönelik bir medeniyet olarak gören MGH, demokrasiye inanmadığı gibi, Türkiye'nin NATO ve AB üyeliğini de reddetmekteydi. Ayrıca İsrail'e karşı çok sert

bir tavır olarak, İslam dünyasının Türkiye'nin liderliğinde birleşeceğine ve adeta İslami bir NATO yaratılacağına inanmaktaydı (Karpas 2013a:232). Karpas'ın bu söylediklerinden sonra MGH için şu değerlendirmeyi yapmak olasıdır. MGH aslı kimliğini din/İslam üzerine kurmuştur. Demokrasiyi ve laikliği iktidarı ele geçirmek için bir vasıta olarak gören MGH'nin liderleri bu yüzden demokrasi ve laikliği açık reddetmemişlerdir. MGH'nin düşünce yapısına genel olarak bakıldığında hayali bir düşüncenin ürünü olduğu hemen anlaşılacaktır.

Ocak 1970'de Erbakan ve arkadaşları tarafından kurulan MNP Mayıs 1971'de kapatıldı. MNP Türk sağına İslamcı ve muhafazakâr şeklinde ayrışmasını getirdi. Bu ayrışma aslında bir kopmayı veya çatışmayı beraberinde getirmemiştir. Hem İslamcı hem muhafazakâr sağ aynı kültürel kaynaklardan beslendiği için ilişkiler çatışma biçiminde değil işbirliği halinde oldu. Ekim 1972'de kurulan MSP İslami kavramlara daha fazla vurgu yaptı ve daha iyi örgütlendi. 1973 genel seçimlerinde aldığı yüzde 11,8 oyla 48 milletvekili kazandı. Erbakan tarafından şekillenen MGH kutsiyet addedilen hedefleri gerçekleştirmek için o hedeflere inanan **inancılı seçmenlerden** oluşan tabanıyla diğer partilerden ayrılıyordu. MSP'nin siyasal alanda örgütlenmesi ve mobilizasyon stratejileri diğer partilerden farklıydı. MGH seçimleri **Müslümanların sayımı** şeklinde ele alırken halkla ilişkilere büyük önem vermekteydi. Partileşme sürecinde cemaat, teşkilat ve lidere itaat sürekli vurgulandı. Cemaat şeklinde örgütlenmesi hareketin her alana yayılmasını sağlarken, aynı zamanda teşkilatların yerel koşul ve ihtiyaçlara göre örgütlenmesine izin verildi. Tüm bu yapının başında ise itaat edilmesi gereken Erbakan vardı. Erbakan siyasal alandaki cihadı yapacak tek liderdi ve tarikat liderinin de Erbakan'a itaat ve biat etmesi isteniyordu. Erbakan her zaman siyasal fikirlerini bir iyi ile kötü, güzel ile çirkin, hak ile batıl, refah ile yoksulluk, adalet ile zulüm ikilemi üzerine kurdu. Her zaman kendisini ötekine karşı tarif etmek Erbakan stratejisinin özünü oluşturdu. Parti içinde demokrasi değil sağ siyasette olan tekçilik hâkimdi. Lidere itaat esastı. Her milletvekili veya bakan Erbakan'ın elini öpmek zorundaydı. Erbakan'ın **diğer partilerin üyeleri bizim inananlarımız var** şeklinde açıklaması aslında Erbakan'ın dini sürekli siyasal hedefleri için kullandığını gösteriyordu. Osmanlı'dan devralınan dinsel kimlik ve normatif yapı ve bu yapıyı ortadan kaldırmak için uygulanan laik politikaları İslam kimliğinin siyasileşerek bir muhalif kimlik şeklinde kamu alanına

taşınmasında büyük rol oynuyordu. İşte bu yapısal faktörlerin yanında Erbakan'ın kullandığı muhalif söylem sürekli olarak dini sembol ve değerleri siyasete taşıdı. MGH'nin sadece dini kavram ve kurumları değil yerine göre anti-kapitalist, anti-Batıcı ve anti-Kemalist bir dil kullanmıştır. Bu bir dini hareket değil dinin (a) iktidar ilişkilerinin yeniden tanımlanması, (b) devlet-toplum arasındaki çizginin yeniden tanzimi ve (c) inanç ve kimlikleri yüzünden sistem dışına itilen (özellikle Şafii Kürtler) kitlelere protesto kimliği sunarak bu kesimleri siyasi alana taşıma çabasıdır. Hem kimlik hem de düzen arayışında kullanılan kavramlar geleneksel Osmanlı-İslam anlayışı ve kavramlarıdır. Özellikle ulus-devlet oluşturma sürecindeki Türk-Kürt ayrışmasına karşı, **Müslüman kimliği, devlet-millet bütünlüğü ve memleket evlatları** vurgusu yapılarak, Kürtlerin bağımsız ve ayrılıkçı bir kimlik arayışı içine girmesini büyük ölçüde önlemiştir. Tabii, MGH ayrıca yerel düzeydeki kimliklerin İslam kimliği içinde yaşama alanı sağlamış ve bu kimliklerin uluslaşma sürecinde erimesini de önlemiştir (Yavuz 2004b:592-594). Siyasi sisteme hala entegre ol(a)mamış olan bu kesimleri dini söylemler ve adil düzen vaatleriyle siyasi imkân alanlarına taşıyarak sisteme entegre etmeyi başarmıştır. Bu kitlelerin sisteme entegre edilmiş olması MGH için daimi bir oy deposu görevini de görecektir.

Diğer bütün partiler gibi MNP de eğitim kurumlarında kendi ideoloji çerçevesinde eğitim verilmesini arzulamaktadır. Eğitim konusundaki politikası içinde din eğitime önem verilerek bu husustaki isteklerini şu şekilde dile getirmişlerdir: “Partimiz, temel hak ve hürriyetlerin umumi esasları dâhilinde vatandaşları öğretim ve eğitime tabi tutmak suretiyle dini öğretim noktasından doğacak mahsurların izale edilebileceğine ve dinin istismardan kurtulacağına inanır.” Programda din eğitime verilen bu yerin MNP'nin laiklik anlayışının “Vicdan Hürriyeti” başlığı altında yer alan laiklik anlayışının şu şekilde temellendirmektir: *Din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak tarif edilen laikliğin, dine baskı ve dindarlarla saygısızlık gayesine alet edilmesine karşıyız. Laiklik mevzuunda partimizin ölçüsü, bu müesseseyi din aleyhtarlığı şeklinde bir tatbikata döken her nevi anlayışa karşı olmak şeklinde ifade edilebilir. Milletimizin dini bilgiden kısmen veya tamamen mahrum bırakmaya müncer olabilecek yanlış politikanın yerine, dini hislerin istismarına mahal bırakmayacak mahiyette bir eğitim ve öğretim politikası takip ve tatbik etmek davasındayız* (Sarıbay 2004:578).

Milli Görüşçülere göre laikliği bir toplumsal sorun olarak ortaya çıkaran iki önemli etken bulunmaktadır. Birincisi, laikliğin Türkiye’de anlaşılmamış olması, dolayısıyla yanlış tanımlanmasıdır. İkincisi ise laikliğin yanlış tanımlanması, düşünce özgürlüğü çerçevesinde yanlış uygulamalara neden olmasıdır. Türkiye’de laiklik, şimdiye kadar “inanmayan insanların inananlara tahakkümü” olarak anlaşılmıştır. Oysa Milli Görüşe göre laiklik (Sarıbay 2004:582); *Sözcük kökenine inildiğinde görülür ki laiklik, bizden başkaları da var fakat onlar da aynı derecede itibara sahip kimseler demektir. Çünkü, Fransız Devriminden beri, laikliğin Batı’da uygulanışına kaynaklık eden anlayış budur: Fransa’da bazı kimseler dindar, kiliseye bağlı, bazıları değil. Ne dediler? Biz laik olacağız, yani temel düşünce sisteminden dolayı kimseyi kınamayacağız. Laikliğin esası; kimse başkasını düşüncesinden dolayı kınayamaz, demektir. Bu düşünce ifadesinin teminatının ifadesidir. Laikliğin lügaten ve istilâhen manası bu... Batıdaki tatbikatı bu... Hal böyleyken bunu alıp da bambaşka manalara çekmek Türkiye’de içtimai bünyemizi zedelemekten başka netice vermiyor. Bir an evvel bütün bu hususlarda medeni alemdeki seviyeye erişmek mecburiyetindeyiz. Bunun için de yapılacak tek şey, iç barışın sağlanmasında, düşünce ve inanç özgürlüklerinin uygulanmasında bir engel oluşturan ceza yasasındaki 163. maddenin kaldırılarak yerine İnsan Haklarını Koruma Kanunu’nun getirilmesidir. Böylece hiç kimse inancından dolayı tahakküm edemeyecektir. Ne bir insan biri camiye giderken ‘sen niye camiye gidiyorsun’ diyebilecek. Ne de camiye gitmeyen bir insana ‘sen niye camiye gitmiyorsun’ diyebilecek. Herkes vicdan ve inanç hürriyetine sahip olabilecek. Kimse inancından dolayı kınanamayacaktır.*

Milli Görüşçülerin bu açıklamaları hiçbir zaman reel siyasetlerine yansıtılmamıştır. Bu açıklamaları “konjonktüre uygun davranma” gereği söylediği bir gerçektir. Milli Nizam Partisi 12 Mart 1971 askeri muhtırasından sonra Türkiye’de teokratik bir yapıyı yeniden kurmayı amaçladığı gerekçesi ile Anayasa Mahkemesince kapatıldı. 1972 yılında Milli Selamet Partisi adı altında tekrar kuruldu. 1973 seçimlerinde toplam oyların %11,8’ini alarak, Meclis’teki 450 sandalyeden 48’ini kazandı. Anahtar parti konumuna gelen MSP, 1970’li yıllarda koalisyon hükümetlerinde yer aldı. İlk olarak 1973 yılında Ecevit hükümetinde, daha sonra 1974-1977 arasında Birinci Cephe Hükümetinde ve 1979-1980 İkinci Cephe Hükümetinde koalisyon ortağı oldu. Meşru zeminde siyasi eylem yapma olanağı

bulan ve iktidar ortağı olmanın avantajlarından yaralanan MSP, siyasi İslam'ın etkin olabilmesi için gerekli koşulları hazırlamaya başladı. Erbakan, "mücahitlerim" dediği İmam-Hatip mezunlarının sayısını arttırmak amacıyla bu okulların sayısını yükseltmek için yoğun cabalar harcamanın yanı sıra (1970'de 72 olan sayı 1980'de 374'e yükselmiştir), İmam-Hatip mezunlarına üniversiteye girme hakkının tanınmasını da sağladı (Narlı 2010:28).

Meşruluğunu değişik bir ideolojiden alan bir siyasal sistem içerisinde yer almasına rağmen MNP'nin dayandığı başka bir meşruluk anlayışı söz konusudur: Mevcut siyasal sistem, meşruluk kaynağı olan Kemalist ideolojinin geçiş toplumunun milliyetçiliğini temsil ederken, geleneksel toplumun hakim ideolojisi olan dinci ideoloji, millet kavramına değil, ümmet kavramına önem verdiğinden, meşruluk anlayışı da bu esaslara dayanır. MNP'nin kapatılmasındaki temel ideolojik neden her şeyden önce bu farklılıktan kaynaklanmaktadır. Çünkü MNP'nin siyasal sistem içerisinde hareket edebileceği alanın sınırları, geleneksel toplum içerisindeki ideolojiye rakip olarak doğan ve hâkim duruma gelen milliyetçi ideoloji (yani Kemalizm) tarafından saptanmıştır (Sarıbay 2004:579).

Erbakan'ın demokrasi konusundaki, davranış ve görüşleri muğlak olduğu gibi, benimsediği bilim anlayışı da pozitivistlerden pek farklı değildi ve hatta yanlıştı. Erbakan bilimi, mühendislik, matematik gibi somut gerçekleri soyut ifade etmenin yolu olarak gördüğü için, 'ilmin' din ve maneviyatla pek ilişkisinin olmadığına inanıyormuş izlenimini veriyordu. Başka bir ifadeyle, Milli Görüşçülerin bir kısmı, bilim ve maneviyatı birbirinden ayırırken, her şeyi maddeye bağlayan pozitivistlerden o kadar farklı düşünmüyorlardı. Hâlbuki gerçek ilim, maddi ve manevi güçlere aynı ölçüde önem veren, ikisini birleştiren, insanlara, topluma, devlete ve dine analitik ve eleştirel şekilde yaklaşan bir düşünce sistemidir. Maddeyi ve insanı bir ahlak örtüsü içinde düşünmek, gerçek ilim anlayışıdır. İslamiyet'in ilk dört yüz yılına hâkim olmuş ilim anlayışı, maneviyatı ve maddiyatı bir arada, ahlaka sarılı görmektedir (Karpaz 2013a:233).

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren başlayan ve tek partili dönem boyunca devam eden "militan laiklik" karşısında din, siyasal alandan uzaklaşmıştır. Dinin siyasal alandan uzaklaşmış olması siyaset kurumunun onu kendi başına bıraktığı

veya onun işlevselliğın yararlanmadığı anlamına gelmemektedir, din devletin bir resmi kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kontrol altında tutulmaya devam edilmiştir. Diğer tarafta ise resmi olmayan kanallarla geleneksel yaşamına dini cemaatler tarafından -bu cemaatlerin başında Nur Cemaati gelmektedir- yaşatılmaya devam edilmektedir. Çok partili düzene geçilmesiyle birlikte “militan laiklik” uygulamalarında yumuşamalar olmaya başlamış ve dini talepler siyasal alanda temsil edilmeye başlanmıştır. Bu temsiller doğrudan olmayıp daha çok dolaylı yollarla gerçekleştirilmiştir. Milli Nizam Partisi’nin siyaset sahnesinde rol almaya başlamasıyla din temelli siyaset doğrudan doğruya ortaya çıkmıştır.

Milli Nizam Partisi, geliştirdiğı söylemler neticesinde küçük esnafların, dar gelirli vatandaşların ve en önemlisi de muhafazakâr İslamcılarının sesi ve partisi olmaya başlamıştır. “Adil düzen” söylemiyle dar gelirli vatandaşların ilgi odağı ve zamanla da partisi olmayı başarırken İslami söylemleriyle de muhafazakâr İslamcılarının partisi olmayı başarmıştır. Ayrıca, 1960’ların sonlarında önemli bir güç haline gelen sol ve marjinal yaşam tarzıyla sivrilmeye başlamış olan hippilere karşı İslamcılarının odak noktası olmayı da başarmıştır.

Din anlayışını ılımlı bir söyleme dönüştürüp, dinci kesimleri siyasal sisteme entegre etmeyi başaran bir hareket olarak değerlendirilebilir Milli Görüş Hareketi. Dini yaşayan ve yaşatan insan, siyasetin de hem öznesi hem de nesnesidir. Dolayısıyla insanların dine ilişkin talepleri siyasetin konusu olmuştur ve olmaya da devam edecektir. Bu nedenle siyasi partilerin bu istekleri göz önünde bulundurma durumları insanların siyasal tercihlerinin belirmesinde doğrudan bir etkiye sahip olacaktır ve bu durum rekabetçi siyasetin doğası gereğı doğal bir durumdur. Ancak, bu durum istismar edilmemesi kaydıyla. Milli Görüşçüler çoğu zaman bu ilişkiyi istismar etmişlerdir. Nitekim Milli Görüş Hareketi’nin ilk partisi olan MNP’nin kapatılmasının ana sebeplerinden birisi de bu partinin istismara doğru giden faaliyetleri olacaktır.

Milli Nizam Partisi bir yandan demokrat olduğunu, bir yandan da dinci bir parti olduğunu anlatarak siyasal yaşamdaki yerini almaya çalışmıştır. Özellikle de muhafazakâr oylara yönelmiş olması partinin giderek dini söylemleri arttırmasına ve bunun neticesinde dini siyasallaştırmasına neden olmuştur. Zamanla bu parti,

Cumhuriyete karşı bir oluşum olarak görülmeye başlanmış ve laik sistemin yıkılarak yerine şeriata dayalı bir devletin kurulacağı söylentilerinin yayılmasına neden olmuştur. Bu söylentilerin doğruluğu büyük bir muammama olsa da hamaseti yüksek olduğundan dolayı muhafazakâr kitlelerin duygularını derinden etkilerken diğer taraftan sistemi rahatsız etmeye başlamış ve neticede kapatılmıştır. Milli Nizam Partililerin bu söylem ve eylemleri partinin kuruluş gerekçelerine uymamakla birlikte, asıl ilginç olan parti kapatıldıktan sonra onun yerine kurulan Milli Selamet Partisi'nin solcu Bülent Ecevit ile kuracağı koalisyon hükümeti olacaktır. Tezin bundan sonraki bölümünde ilk olarak bu “ilginç birliktelik” ele alınacaktır. Bu bağlamda da politika-din ilişkisi çözümlenmeye devam edilecektir.

V. BÖLÜM

1971 MUHTIRASI ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

27 Mayıs 1960 Darbesi'nden sonra meydana gelen gelişmeler göz önüne alındığında, kışladan çıkan ve siyasete müdahil olan askerlerin yeniden kışlaya dönmeleri çok zor bir hal almıştı. Darbeyi gerçekleştirmiş olan Milli Birlik Komitesi arasında çok kısa zamanda bölünmeler meydana gelmeye başlamış bu bölünmenin sonucunda 14 Milli Birlik Komitesi üyesi komiteden ihraç edilmiştir. Talat Aydemir iki defa darbe girişiminde bulunmuş ve bu teşebbüslerinden dolayı idam edilmiştir. Darbe gerekçelerinin en önemli nedeni olarak, ülkede yeniden huzur ve asayiş sağlamak olarak belirlemiş olan MBK yaptığı müdahale sonrasında yeni huzursuzluklara ve kaos ortamlara neden olmuştur. Siyasetteki dalgalanmalar giderek artmaya başlamıştır. Siyasetteki bu dalgalanmalar özellikle de 1961-1965 yılları arasındaki koalisyon hükümetleri döneminde artarak devam etmiştir. Koalisyon döneminden sonra Demirel, tek başına iktidar olunca bu kargaşaların bir kısmı dinmiş olsa da bu defa yeni kargaşalar yaşanmaya başlanmıştır. Bu kargaşaların başında ise eski DP'lilerin siyasi haklarının iadesi konusunda olmaya başlamıştı.

Ülke genelinde yaşanan bu kargaşaların temel nedenlerinden biri de 1961 Anayasası'nın ülkede sağladığı özgürlükleri istismar etmeye başlayan bütün gruplardı. Cumhuriyetin değerlerini her grup kendince yorumlamaya başlamıştı. Bu durum ülkede demokrasi geleneğinin desteğinden yoksun bir şekilde yürütülmekteydi. Kitlelerin cumhuriyetin değerlerini yanlış değerlendirmeleri neticesinde ülke bir askeri müdahale daha gerçekleştirilmiş ve 12 Mart Muhtırası gerçekleşmiştir.

1970'lerin büyük partileri Cumhuriyet Halk Partisi ile Adalet Partisi idi. Bu partilerin yanı sıra Demokrat Parti, Milliyetçi Hareket Partisi, Milli Selamet Partisi, Güven Partisi gibi küçük çaplı partiler de vardı. Gerçekleştirilen bütün seçimlerde hiçbir parti gerekli çoğunluğu sağlayıp tek başına iktidar olamamıştır. İktidarın sahibi olabilmek için ideolojik olarak taban tabana zıt olan partiler dahi koalisyon

hükümetleri kurmuşlardır. Bu koalisyonların belki de en ilginç olanı CHP-MSP koalisyonuydu. Bu iki partinin tek ortak özelliği aynı ülkenin partileri olmaktı. Tek ortak hedefleri ise iktidar olabilmektir. Sırf bu çıkar için kurulan koalisyon çok kısa ömürlü olacaktır. Diğer yandan Milliyetçi Cephe hükümetleri aynı kaderi yaşayacaklardı.

Kıbrıs harekâtından sonra büyük bir ün kazanan ve yeni bir söylem geliştirmiş olan Bülent Ecevit yönetimindeki Cumhuriyet Halk Partisi dahi istenilen oy çoğunluğunu sağlayamamıştır. Bu durumun neticesinde ülkenin kaderi yeniden koalisyonlara bırakılmıştır. Bir türlü sağlanamayan siyasi istikrar ekonomik istikrarsızlığa da neden olmuştur. Bu istikrarsızlıklar silahlı kuvvetleri yeniden harekete geçirecek ve 12 Eylül 1980’de bir kez daha darbe yapacaktır.

5.1. 12 MART 1971 MUHTIRASI

1970’lerin sonlarında siyasal şiddet büyük bir sorun haline gelmişti. Solda aşırı uçtan bazı gençlik grupların ve sağda Bozkurtlarla dinci radikaller, sokaklara ve üniversite kampüslerine hâkim olmak uğruna savaşıyorlardı. Bu gruplar, 1970’lerde Türkiye’yi sarsan ekonomik bunalım ve liselerden her yıl mezun olan 200 bin öğrencinin ancak %20’sine yükseköğrenim olanağı sunan sistem yüzünden mesleki gelecekleri şüpheli ya da hiçbir gelecek umutları olmayan gençleri saflarına katmakta güçlük çekiyorlardı (Zürcher 2013:380). Dolayısıyla 71 Muhtırası’nı hazırlayan bir sol ve sağ grup olmak üzere iki grup mevcuttu. “Sağ” daha çabuk hareket ederek “sol” grubun önünü kesmiş ve iktidara sahip olunca da “solcu” altı generali ve otuz beş kadar albayı ordudan tasfiye etmiştir. Muhtıra askerlerle işbirliği içinde hükümeti ellerine geçirerek devletçi bir politikayı uygulamayı tasarlayan *Yön* dergisi etrafında toplanan ve demokrasi ile pek ilgisi olmayan Doğan Avcıoğlu’nun başında bulunduğu grubu da saf dışı bırakmıştır. Ama bu “solcu” grup, TİP’in Marksist ideolojisinden farklı, milli kültürü ve çıkarları da göz önünde tutan çok değerli kimseleri de içine almaktaydı. Söz gelimi Avcıoğlu’nun yayınladığı *Türklerin Tarihi* kitabı bu sol hareketin milli sosyalistlere daha yakın olduğunu göstermektedir (Karpata 2013a:203-204).

1970'lerin başlarında görülen sol terörizmle 1970'lerin ortasında ve sonunda ortaya çıkan sağ ve sol terörizm arasında temel bir farklılık vardı. 1970'lerin başında sol, Amerikan askerlerin ya da herkesin tanıdığı önemli kişileri kaçırmak gibi anti-Batı ve anti-kapitalist eylemlerle işçileri ayaklandırarak bir devrim ateşi yakmayı umuyordu. 1970'lerin ortasında bu hedef kaos ve moral bozukluğuna, kitlelerin bir yasa ve düzen rejimini ulusal kurtarıcısı olarak sevinçle karşılayacakları bir ortamın yaratılmasına neden olacaktı (Ahmad 2014:194). Gücünü ordunun devletçi-elitistlerle ve CHP'yle işbirliği geleneğinden alan 12 Mart 1971 Müdahalesi, aslında pek de enine boyuna düşünülmeyen yapılmış ve erken doğmuş bir hareket olarak değerlendirilebilir. Anarşik olayların artması ve bilhassa dört ABD subayının Deniz Gezmiş grubu tarafından kaçırılması müdahaleyi etkilemiştir (Karpas 2013a:203).

Siyasal kültürün demokrasiyi içselleştirmemiş olması dolayısıyla bir taraftan siyasi partiler arasındaki sert mücadeleler, diğer taraftan da 68 kuşağının Türkiye'ye yansımaları sebebiyle ortaya çıkan kriz içinden çıkılmaz hale gelince asker muhtıra yoluyla siyasal sisteme müdahale etti ve istediği bütün değişiklikleri sivillerin eliyle hayata geçirmeye başladı. 12 Mart Muhtırası'nı 27 Mayıs ve 12 Eylül Hareketi'nden ayıran özelliği de burada yatmaktadır. Çünkü, anayasa hala yürürlükte ve siyasi partiler kapatılmamıştır. 12 Mart'ın yaşanmasının nedeni siyasette boşlukların var oluşu ve sorunların demokrasinin kurum ve kuralları çerçevesinde çözülmemiş olmasından dolayı askerin müdahalesinin yolu açılmış oluyordu (Akıncı 2014:69). Başka bir ifadeyle demokrasinin içselleştirilmemiş olması 12 Mart müdahalesinin yaşanmasına neden olmuştur.

12 Mart Muhtırası, şiddet eylemlerinin somut sonucudur. Muhtıranın verilmesinden bir süre sonra, İsrail konsolosu öldürüldü ve bu defa, devlet şiddeti başladı. (Şiddetlerin en korkuncu devlet şiddetidir. İnsan küçük grup ya da kişi şiddetine karşı devlete sığına bilir. Fakat devlet şiddeti karşısında sığınabilecek bir yer yoktur. Çünkü, hukuk düzeni bile devlet tarafından etkilenir.) Bütün sol düşünceler cezalandırıldı, bastırıldı ve ezildi. Birbirleriyle taban tabana zıt olan sol görüşler arasında bile ayırım yapılmadı. Sola dair hiçbir ayırımın yapılmamasının nedenleri dört nedene bağlanabilir. *Birinci* neden, "gelenekçi-liberaller" in her türlü sol görüşü, komünizm ile eş görmeleridir. *İkinci* neden, Türkiye'de iktidara karşı olan her görüş ve eylemin tarihsel olarak, sürekli bir biçimde komünistlikle

suçlanmış olmasıdır. Örneğin, 1950'den önce, Cumhuriyet Halk Partisi, Demokrat Parti'yi komünistlikle suçlarken, 1950'den sonra Demokrat Parti, Cumhuriyet Halk Partisi'ni komünist olmakla suçlamaya başladı. 1960'tan beri de Adalet Partisi, aynı suçlamayı Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı özellikle bu parti sol eğilimini açıkladıktan sonra, sürdürüyordu. Üçüncü neden, Muhtıra'dan sonra kurulan hükümetleri, denetim altında tutan askeri güçlerin her türlü sola, solun en ılımlısını da kapsayan biçimde karşı olmalarıdır. Böylece, bilinçli bir şekilde sol görüşler, komünizmle özdeşleştiriliyordu. Buradaki amaç, solun Türkiye'de bütünüyle yok edilmesi isteğiydi. Dördüncü neden, 12 Mart'ın sınıfsal desteğinin iç ve dış sermaye grupları temsilcilerinden gelmesiydi (Kongar 2010:174). Muhtıra'nın amacı solu yok etmeye yönelik olmuş olsa da gerçekleştirilen ilk genel seçimlerin galibi solcu bir lider tarafından yönetilen Cumhuriyet Halk Partisi olacaktır.

12 Mart Muhtırası'na genel olarak bakıldığında, Muhtıra öncesi siyasal istikrarsızlık ve artan şiddet olaylarının faturasının, Demirel hükümetine kesildiği görülür. Ancak olayın iç yüzü ve AP ile olan ilişkisi bu kadar basit değildir (Kaya 2013:284). 1971'de toplumsal yapısı hayli farklılaşan Türkiye'de sınıf çelişkileri açıkça ortaya çıkmaya başlamıştır. Zira sanayi burjuvazisinin güçlü ve egemen olduğu bu dönemde, yapılan müdahalenin, bu kesimin isteklerine aykırı bir yön alması olanaksızdı ve nitekim ara rejimde, Türk siyasal hayatında bir süre etkili olan da sermaye kesimi olmuştur. Böylece, AP çoğunluğunun, daha önce 1961 Anayasası'nın sağladığı güvenceler nedeniyle tek başına gerçekleştiremediği Anayasa değişiklikleriyle demokratik özgürlüklerin kısıtlanması yoluna gidilmiştir (Teziç'ten akt: Kaya 2013:284).

Muhtıra'dan sonra çok kısa ömürlü hükümetler kurulmuş ve siyasal istikrarsızlıklar devam etmiştir. Muhtıra etkisiyle kurulmuş olan hükümetlerin düşmanı bütün sol akımlar ve komünizm olmuştur ve bu durumu normal olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü bu hükümetler tamamen ısmarlama üzerine kurulmuş olduklarından dolayı, kendilerini iktidarın sahibi yapanların direktifleri doğrultusunda hareket etmeleri kaçınılmazdı. Müdahaleyi yapanlar ve onların kurduğu hükümetler komünizme karşı dini oluşumlara göz yummuşlardır. Kendi siyasal çıkarları uğruna dini politikanın bir aracı olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir.

1973 yılında yeni seçimler yapıldı ve Türkiye’de yeni bir dönem başladı. Seçimlerden önce neredeyse hiçbir otoritenin ortak bir hükümet kuracaklarına ihtimal vermediği iki parti, CHP-MSP, koalisyon kurdular. Şimdi de bu iki zıt ideolojiye sahip olan partilerin koalisyonları döneminde politika-din ilişkisi ele alınacaktır.

5.2. CHP-MSP Koalisyonu ve Kıbrıs Harekâtı

19 Mart 1971’de Nihat Erim, yeni kabineyi kurmakla görevlendirilmiştir. “Muhtıra” kurulacak olan yeni hükümetin yansız olmasını istiyordu. Bu nedenle Erim, başbakan olabilmek için milletvekili olduğu Cumhuriyet Halk Partisi’nden istifa etmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi, Erim hükümetini desteklemek kararı alınca, “ortanın solu” akımının önderi ve parti genel sekreteri olan Bülent Ecevit, görevinden istifa etti. İstifadan sonra Ecevit, Mart Muhtırası’nın kendisine ve arkadaşlarına karşının savunduğu sol görüşlere karşı verildiğini öne sürerek Silahlı Kuvvetlerin siyasete karışmalarını şiddetle eleştirmeye başladı (Kongar 2010:175). Ecevit’in bu eleştirilerinden sonra Silahlı Kuvvetlerin şimşeklerini üstüne çekmeye başlamıştır. Karpat’ın da belirttiği gibi (2013a:211) 1960-1965 yılları arasında CHP’nin ordu ile yakından işbirliği yaptığı bilinmektedir. 1965’ten sonra CHP’de gelişen ortanın solu hareketi ve pozitivist laikliğin yerini alacak halkın görüşüne daha yakın bir laiklik bulma yönündeki arayışlar ordunun üst kademelerini CHP’den soğutmuştur. İnönü’nün 1972’de CHP’den istifa etmesi ve CHP genel başkanlığına Bülent Ecevit’in seçilmesi, komutanlar arasında CHP’nin tam solcu bir partiye dönüşeceği korkusunu arttırmıştır. Kıbrıs’a asker çıkarma kararı bu tedirginliği yatıştırmış ve Ecevit’i kahraman yapmışsa da tamamen yok edememiştir.

“Muhtıra”dan sonra kurulan hükümetlerin hiçbiri başarılı bir hükümet olamamıştır. Bundaki en büyük neden kurulan hükümetlerin partiler üstü hükümetler olmalarıydı. Bu nedenle istenilen başarıları elde edemiyorlardı. 1973 yılında yeni seçimler yapıldı. Birçok gözlemci bu seçimlerde Adalet Partisi’nin birinci parti olarak çıkmasını beklerken, Cumhuriyet Halk Partisi 185 milletvekiliyle birinci parti olarak seçimlerden çıkmıştı. Üçüncü parti ise kısa bir süre önce “dini siyasete alet ettiği” gerekçesiyle kapatılmış olan Milli Nizam Partisi’nin yerine kurulmuş olan

Erbakan'ın 48 milletvekili Milli Selamet Partisi'ydi (Kongar 2010:179). Seçimlerden sonra hiçbir parti tek başına iktidar için gerekli olan milletvekili sayısına ulaşamamıştı. Bu durum akıllara yeni bir soru getirmişti; hükümeti hangi partiler kuracak? Bu soru cevaplanmayı beklerken sürpriz bir şekilde CHP-MSP koalisyonu kuruldu.

Ocak 1974'te, Ecevit'in CHP'si ile Erbakan'ın MSP'sinin kurduğu bu şaşırtıcı koalisyonu, Avrupa ve Amerikan nüfuzuna ve büyük sermayeye olan güvensizlikten kaynaklanan bir çıkar birlikteliği idi. Avrupa ile, Sovyetler Birliği ve bir ölçüde de İslam dünyasıyla bağların geliştirilmesi yoluyla, Amerika'nın yarattığı bağımlılığın azaltılması hedefleniyordu. Türkiye, 1964'te Avrupa Topluluğu'nun ortak üyesi olmuştu. Bundan bir yıl önce imzalanan anlaşma, 17 yıllık (iki aşamalı) bir hazırlık devresi öngörüyordu. Bu devrenin sonunda Türkiye tam üyelik için başvurma durumuna gelecekti. Üyeliğe giden yol, öngörülenden hayli uzun olmuş olsa da, ekonomik ilişkiler memnuniyet verecek şekilde gelişmişti ve AT, 1960'larda Türkiye'nin en önemli ticaret ortağı olarak ABD'nin yerini almıştı. Ecevit, Türk dış siyasetinin Avrupa'ya yönlendirilmesi konusunda çok istekli idi ve bu nedenle, Washington'da sevilmeyen bir kişi haline gelmişti. İslam ve özellikle Arap dünyasıyla olan ilişkiler, Türkiye'nin İsrail'le yürüttüğü ilişkilerden dolayı her zaman sorunlu olmuştu. 1967'deki Altı Gün Savaşı, Türk solu arasında Filistinlilere desteğin hızla artışına yol açtı, ama hükümetin siyaseti eskisi gibi sürdü. Türk ekonomisi için güçlük yaratan, Körfez ülkelerine ise zenginlik sağlayan 1973-1974 petrol bunalımı, hükümeti, Türk-Arap işbirliği olanaklarını araştırma yolunda cesaretlendirdi. İdeolojik nedenlerden dolayı, Erbakan MSP'sinin bakanları da bu işbirliğini arzu ediyordu, ancak bu siyasetin kazanımları fazla olmadı. Türkiye'nin sanayisi ihracata yönelik değildi ve Arap yarımadasıyla ticaret geleneği oluşturulamamıştı; bu yüzden ortak girişim planlarından (Türk teknik ustalık ve bilgisiyle Arap parası) hemen hiçbir şey çıkmadı. Bu bölgede gerçek gelişme ancak 1979-1980'deki ikinci petrol fiyatı şokundan sonra gerçekleşecektir (Zürcher 2013:377-398). Takip edilen politikaların sonuç vermemesi gibi bu koalisyon bir sonuca ulaşacak kadar uzun ömürlü olmamıştır, zira her iki partinin hedefleri ve temel düşünceleri Türkiye gerçeklerinden ziyade partilerin ideolojileri ve çıkarlarında odaklanmaktaydı. CHP ortanın solu politikasını yürütmeye ve

demokratikleşme hareketlerine önem vermesine karşılık MSP, İslam'ı ön plana çıkararak daha fazla oy kazanıp iktidarı ele geçireceğine inanmaktaydı. Her ne kadar iki parti arasında imzalanan işbirliği protokolünde Ceza Kanunu'nun 141, 142 ve 163. maddelerini ve Yassıada mahkûmiyetlerini kaldırma konusunda anlaşma sağlanmış olsa da, partilerin inanç, yani din hürriyeti hakkındaki görüşleri aynı değildi. Başbakan Ecevit ve Başbakan Yardımcısı Erbakan hem birbirlerinden çok farklı dünya görüşlerine sahiptiler, hem de aralarında güvensizlik hâkimdi (Karpat 2013a:206). Biri laik, diğeri İslamcı olarak değerlendiren bu iki partinin koalisyonu ideolojik farklılıklardan ziyade çıkar çatışmalarından dolayı son bulacaktır.

Bu koalisyon kuruluyorken Cumhuriyet Halk Partisi, MSP Parti programının halkçı cihetine dikkat çekerek, bu işbirliğine girmeye karar vermişti. MSP'nin resmi doktrini şu üç başlık altında toplanmaktaydı: Dini bir dünya görüşü, Türkiye'nin daha hızlı sanayileşmesi yolunda hamle ve halkçı bir ekonomik bölüşüm ve sosyal ahlak. MSP liderleri, hükümetin politikalarını eleştirerek alt tabakadaki insanların ihtiyaçlarının karşılanması konusunda daha hassas davranılmasını istiyordu. MSP'nin ekonomi alanındaki politik istekleri dini cemaatlerce de desteklenmekteydi. Bu cemaatler içinde en etkin olanı şüphesiz ki Milli Görüş Hareketi'nin filizlendiği Nakşibendi Tarikatı idi. Nakşibendi Tarikatı'nın partiye yaptığı katkı, genel olarak daha sınırlı bir alana inhisar etmekteydi. Diğer yandan Nakşibendiler yurt çapında geniş bir ağa sahip idiler, dolayısıyla siyasi seferberlik için çok faydalı olmasının yanı sıra ekonomik seferberlik gayeleri için de faydalıydı. MSP bir İslami sentez ve akılcı kapitalizmle bir ekonomik büyüme oluşturma yolundaki başarısı –her ne kadar bu sosyal adalet fikriyle yer değiştirmiş olsa bile- geliştiği ölçüdeki laisizmin sızmasına, Türkiye Cumhuriyeti'nin ekonomik sektörünün İslami yapılaşmasına bağlı olduğu kadar Türkiye Cumhuriyeti'nin beraberinde getirdiği örgütlenme şekillerinin (mesela sivil toplum) İslami yapılara sızmasına bağlıydı. Neticede Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal ve ekonomik yapılaşması Erbakan'ın İslami sentezinde kendisinin kabul edeceğinden daha fazla bir yer işgal etmekteydi (Mardin 2013a:105-112).

MSP'nin İslami olmasa da İslam'ın dünya görüşünden esinlenen bir dini-laik karışımı ideolojisi ve kimliği vardır. Bu ideoloji iki yoldan çözüm öngörüyordu: Devletin korumacı politikaları sayesinde esnaf ve tüccarın korunması için ağır sanayi

hamlesi ve bireysel bazda da inançlı bireylerin yetiştirilmesi idi. **Yeniden Büyük Türkiye** sloganıyla ortaya çıkan MSP bu büyüklüğün inşası için manevi kimliğin ve İslami kültürün gerekli olduğunu vurguluyordu. MSP'nin hareket ettiği varsayıma göre **Müslüman çalmaz, hak yemez ve adaleti gözetirdi**. İslam MSP için vicdanı ve davranışı kontrol eden bir yaptırıcı güçtü. Bu kimlik ve kişiliğin inşasının Müslüman aile ve devlet eliyle açılacak İmam Hatip okulları olduğu tezi işlendi. MSP'nin programına göre ahlaklı ve inançlı nesillerin yetişmesi için Müslüman aile ve devlete büyük görev düşmekteydi. Ülke geneline yayılan birçok İmam-Hatip Okulu yaptırma derneği yönetimi MSP il veya ilçe yönetici kadrolarından oluşmaktaydı. 1970'li yıllarda güçlenen Nur cemaatinin de desteğini alan MSP hızlı şekilde tüm cemaatlerle bağlantı kurdu. Hem sanayi hem İmam-Hatip için geniş kitleleri mobilize eden MSP, modernleşmek için geleneğin gerekli olduğu vurgusunu sürekli işliyordu. Erbakan ve arkadaşları İslam kimliği ışığında ülkenin çıkarlarını belirlediklerini ve Türkiye'nin kendi çıkarlarının İslami söylem ve dayanışma içinde daha iyi korunacağını iddia etmekteydiler. Manevi kalkınmanın tasavvuf ekseninde olacağını açık veya kapalı bir şekilde dile getiriyorlardı. -MGH teşkilatlanması tarikatlardan başlanmıştı. Zamanla da bu tarikat yapısı siyasi alana taşınmıştır. Burada tarikatlar vurgulanırken terakkiperverliğin her zaman İslam'ın gereği olduğu ele alınıyor ve maddi kalkınmanın gerekliliği üzerinde duruluyordu. İşte bu terakkiperverlik ve maddi kalkınma Kemalizm ile MGH'nin buluşma noktası olmuş ve bu şekilde MGH zamanla birçok Kemalist söylemi içselleştirmiştir. MGH'liler dine değil memlekete ve memleket evlatlarına hizmet için dinden yararlanmaya çalıştıklarını, bu nedenle de yerine göre İslam'dan da yararlandıklarını söylemektedirler. Dinin siyasi hedefler ışığında kullanılması MGH eksenli partilerin düzenli şekilde kapatılmasına neden olmuştur. Her kapanma hadisesi MGH'nin sistem içinde normalleşmesine ve kabul edilebilir bir dile kavuşmasına neden olmuştur. Kısacası, MGH eksenli partilerin uzun süren stratejik ve söylemsel bir evcilleşme süreci yaşadıkları görülmektedir. Bu süreç içinde dış faktörler kadar MGH tabanındaki dönüşüm de büyük rol oynamıştır. Örneğin Erbakan'ın, "Atatürk yaşasaydı Milli Görüşçü olurdu" veya "Avrupa Birliği hedefimizdir" şeklindeki açıklamaları MGH'deki ideolojik değişimin göstergesidir (Yavuz 2004b:593-596). Aydınlar MSP'yi Türkiye'yi İslami geçmişe geri götürmeye kararlı cehalet yanlısı

bir parti olarak görmeye devam ediyorlardı. Çok az kişi, dinin ekonomik egemenlik mücadelesinde bir silah halini aldığını kavramıştı (Ahmad 2010:395).

Anadolu'daki esnaf, zanaatkâr ve küçük girişimcilerin partisi olan MSP, kozmopolit İstanbul'u merkez haline getiren modern sektörün yükselişi karşısında korunma talep ediyorlardı. İslamcılar modern sektörü, yabancılara, Amerikalılara ve NATO'ya, Avrupalılara ve Ortak Pazar'a bağımlı olmakla eleştiriyorlardı. Kapitalizme ilkesel olarak karşı değiller, sadece ağır sanayinin devletin elinde olmasını, kapitalizmin de küçük üretici ve tüccarlar yararına olacak şekilde sınırlandırılmasını istiyorlardı. İleri Batı ile olan bağlar koparılmalıydı; aksi halde Türkiye, Batı'nın ekonomik gücüne esir olacaktı. Türkiye bölgede bir İslam Ortak Pazarı'nın kurulması için inisiyatifi ele almalıydı. Böylece bu pazarda rekabet edilebilir ve İslam cemaatine önderlik edilebilirdi (Ahmad 2014:192).

26 Ocak 1974'te kurulan CHP-MSP koalisyonu iki parti için de risk taşımaktaydı. Ancak bütün risklere rağmen kendi varlıklarını kabul ettirme ve meşruluğunu ispatlama nedenleri bu koalisyonu oluşturulmasını mecburi hale getiriyordu. Çakır'ın da belirttiği gibi (1986:218); Komünistliğini, anarşistliğini, dinsizliğini sık sık saldırı konusu yaptığı, örtük de olsa hesaplaşmak istediği Atatürkçülüğün uzantısı durumundaki CHP ile koalisyona gitme riskini MSP birçok nedenle almıştı. En önemli neden, bir paranoya haline alan yeniden kapatılma endişesinin koşullarını hükümete ortak olarak ortadan kaldırmaktı. İkinci olarak, iktidarı paylaşmanın sağlayacağı nimetler iştahı kabartıyordu. -MSP'ye bir Başbakan Yardımcılığı, bir Devlet Bakanlığı (din işlerinden de sorumlu), İçişleri, Adalet, Ticaret, Gıda, Tarım ve Hayvancılık, Sanayi ve Teknoloji Bakanlıkları verilmiştir.- Son olarak parti programının kısmen de olsa uygulanmasının nihai zafere büyük katkıları olacağı hesaplanıyordu. CHP ise icraatını denetlemek gibi tali bir misyonla sosyal demokrat-İslamcı koalisyona girmeye karar vermişti. Uzun yıllar iktidardan uzak kalmış olan CHP ve yeni lideri Bülent Ecevit'in kendini kanıtlama isteği koalisyona ortak olma nedenlerindendi.

Çok hassa dengeler üzerine kurulmuş olan koalisyon kısa bir süre sonra çatırdamaya başlamıştır. Kıbrıs Çıkartması iki parti arasındaki anlaşmazlıkları gün yüzüne çıkardı. Türk dış siyasetinin büyük bir sorunu olan ve Türkiye'nin Avrupalı

müttefikleri ile arasının açılmasına neden olan Kıbrıs Sorunu, Yunanistan'ı 1967'den beri idare eden askeri cuntanın adanın cumhurbaşkanı Makarios'u bir darbeye iktidardan düşürerek adayı kendilerine bağlama planlarından kaynaklanmıştır. 1960 Londra ve Zürih antlaşmalarında tespit edilen esaslara göre, ada rejimini herhangi bir taraf tek başına değiştirmeye kalkarsa, garantör ülkeler birlikte veya tek başına eski rejimi korumak amacı ile harekete geçebileceklerdir. Türkiye'nin beraber hareket etme teklifini İngiltere reddedince, Türkiye tek başına 20-22 Temmuz ve 14-16 Ağustos 1974'te adaya Barış Harekâtı olarak isimlendirdiği askeri çıkarmayı gerçekleştirmiştir. Adaya asker çıkarmakta temkinli davranmak isteyen CHP'den farklı olarak MSP adanın tümünü işgal etmek istemiş, sonra Ecevit'in kazandığı büyük prestij karşısında ada harekâtını kendisinin başlattığını öne sürmüştür. Ayrıca CHP'li başbakan Ecevit, kendisinin seyahat veya başka nedenlerde makamından ayrıldığı dönemlerde, başbakan yetkilerini eline alan Erbakan'ın bu yetkileri tek taraflı kullanıldığından şikâyet etmekteydi. Koalisyon hükümeti Eylül 1974'te Ecevit'in istifası ile dağılınca yeni hükümeti kurma görevi Sadi Irmak'a iki defa verilmiş, Irmak başarı sağlayamayıp Ecevit tekrar hükümet kurmayı reddedince vazife Süleyman Demirel'e düşmüştür. Ecevit'in 1974 Kıbrıs Çıkartması'ndan faydalanarak tek başına hükümet kurma düşüncesi CHP'nin gerçek bir demokratik parti olmasını önlemiştir. Demirel güvenoyu almadığı için 213 günlük bir hükümet bunalımı oluşmuştur. Nihayet Milliyetçi Cephe hükümetini kuran Demirel çok kargaşalı mitingler, anarşi olayları içinde ülkeyi 1977 seçimlerine taşımıştır (Karpaz 2013a:207).

Koalisyon müddetince MSP elindeki bakanlıklar aracılığıyla devlet içinde önemli kadrolaşmalara gitmeye başlarken -özellikle de elindeki devlet bakanlığı aracılığıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kadrolaşmaya gitmiştir- kamuoyuna "gerçekte kendilerinin hükümet ettiğini" gösterme gayreti içinde olmuşlardır. MSP'liler, ortakları CHP'nin düşündüklerini gerçekleştirmesi önünde ciddi engeller çıkardılar. Bunların en çarpıcısı, "Genel Af Kanunu" görüşmeleri sırasında 22 MSP milletvekilinin 141 ve 142. Maddeden mahkûm olanların affedilmesini engellemesi olmuştur. Af tartışmaları iki önemli kopuşun başlatıcısı olacaktır. CHP, koalisyon ortağına olan güveninin sarsılmasına neden oluyorken, öte yandan benzer bir güvensizlik, MSP üst yönetiminde etkin olan Nakşi geleneğinden gelme isimlerde,

parti disiplinini bozan Nurculara karşı oluştu. Bu sırada Ecevit Kıbrıs'a asker çıkartma kararının sağladığı geniş kamuoyu desteğine güvenerek koalisyonu bozdu. Ancak beklediğı gibi erken seçime gidilmedi. 31 Mart 1975'te Demirel liderliğinde, AP-MSP-MHP ve CGP'yi bir araya getiren Milliyetçi Cephe koalisyonu kuruldu. Bu dönemde de MSP kadrolaşma başta olmak üzere uygulamalarını sürdürdü. Sonunda AP, CHP ile anlaşarak erken genel seçime gidildi (Çakır 1986:218). Bu erken seçim kararı bir kez daha göstermiştir ki siyasiler ülke kaderinin kendi ellerinde olmalarını istemektedirler. CHP-MSP koalisyonu bozulunca erken seçime gitme isteğine karşı çıkan AP şimdi kendisi erken seçime gidilmesini istiyordu. Bu isteğın sadece MSP'nin kadrolaşmaya gittiğı yönündeki hareketlerinden dolayı olduğunu söylemek ise yanıltıcıdır. AP'nin bu kararı almasındaki en büyük etken Kıbrıs harekâtının üzerinden zaman geçmiş olması ve az da olsa Ecevit'in popülarlığının azalmaya başlamasıydı.

Selametçiler ve Cumhuriyetçiler siyasi oportünizm nedeniyle kurdukları koalisyon yine oportünizm nedeniyle yıkılmıştır. Erbakan, gözetim altında olduğunu ve laik CHP ile ortak hükümet kurarak konumunu güçlendireceğini biliyordu. Ecevit ise, onun radikal popülizmini, kızıl korkusunu tahrik etmek için kullanılan tutucular tarafından kuşkuolu biri olarak görülüyordu. İslamcılarla ittifak onu, pragmatist, ihtiyatlı, sorumluluk duygusu taşıyan ve dogmatizmden uzak bir politikacı olduğunu kanıtlayacaktı. Laik Cumhuriyetçiler güncelleştirilmiş bir liberal ve Kemalist ulusalcılık, artı sosyal refah sunuyorlardı. Görüşleri aydınlara, özellikle laik bir kent ortamında yetişmiş öğrenci ve öğretmenlere, ayrıca sendikalı işçilere hitap ediyordu. Ayrıca, CHP ülkede dini duyguların güçlenmesini de değerlendirdi ve dini, cehaletin ve geriliğın bir dışavurumu olarak gören önceki militan laikliğinden vazgeçtiler. Ecevit, laiklikten fedakârlık etmeksizin İslam'a karşı hoşgörölü bir tutum benimsemeye başlamıştı (Ahmad 2014:193).

Ecevit'in koalisyonu döneminde, yeni-faşist sağ, dini tonu ağır basan yeni bir siyasi şiddet biçimi başlattı. Bu, Orta ve Doğı Anadolu'da yoğunlaşan Alevi topluluğuna karşı girişilen şiddetti. Sünni İslam'ı Türklere layık gören ve Alevileri yabancı olarak niteleyen Türk-İslam Sentezi propagandasının sonucuydu bu. Fakat, bu formölasyonun arkasında, amacı Alevileri yerel ekonomiden kovup yerlerine Sünnileri yerleştirmek olan daha derin bir dürtü olduğu anlaşıldı. Siyasi dürtüler de vardı. Türkiye nüfusunun beşte birini oluşturduğu hesaplanan Aleviler, geleneksel olarak, çoğunluğın ayrımcılığına karşı kendilerini korumak için laik CHP'ye yaslanarak bu partiyi

desteklemişti. Tek parti döneminde Alevilerin çok az sesinin çıkmasının nedeni budur. Ancak dinin siyasileşmesinden sonradır ki, topluluksal niteliği hep yadsınsa da, Birlik Partisi'ni kurarak örgütlenmeye başladılar. Aleviler, ortanın solu partileri de desteklediler. Fakat, 12 Mart 1971'i izleyen solun ezilmesinden sonra, Ecevit'in sosyal demokrat CHP'sine döndüler. Bu durum, şiddetle de olsa sosyal demokrat meydan okumayı yok etmeye kararlı sağın kızgınlığına neden oldu (Ahmad 2010:494).

6.1. Milliyetçi Cephe Hükümetleri

CHP-MSP koalisyonunun bozulmasından sonra siyasal kargaşalar toplumsal sorunlara neden olmaya başlamıştı. Bu sorunlardan CHP sorumlu tutuluyordu. Ecevit, artık ne olursa olsun hukuksal ayrılmayla yetinmeyip, uygulamada da iktidarı bırakacağını açıkladığı zaman, demokratik ortam içerisinde yine bir zorlamaya başvuruldu. Cumhurbaşkanı, eski bir siyaset adamı, "kontenjan senatörü" olan Sadi Irmak'ı Başbakan olarak atadı. Irmak hükümeti güvenoyu alamasa da başka seçenek bulunmadığından iktidarda kaldı. Sağ partiler kendi aralarında anlaşınca AP-MSP-CGP-MHP ve Bağımsızlar- "Milliyetçi Cephe" hükümeti kuruldu. Şüphesiz ki bu hükümetin kurulmasında en büyük pay Demirel'e aitti. "Milliyetçi Cephe" hükümetinin en zayıf noktası aynı seçmen kitlesine hitap ediyor olmalarıydı. "Milliyetçi Cephe" hükümetinin en önemli özelliği ise, solun ciddi biçimde ilk kez iktidar seçeneği durumuna karşı, sağın verdiği bir yanıt olmasıydı. Eski "gelenekçi-liberal" cephenin oluşturduğu bu sağ partiler, 1970 Türkiye'sindeki yerlerini ve yurdun sorunlarına getirdikleri yeni çözümleri belirleyebilmiş değillerdi. Bu nedenle gelecek, sol ile birlikte, sağın da yeniden biçimlenmesine tanık olacaktı (Kongar 2010:184).

"Milliyetçi Cephe" hükümetini oluşturan partiler, elde ettikleri bakanlıklarda kadrolaşmaya gitmeye başlamışlarken diğer yandan da siyasal yaşama şiddet ve terör bulaşmaya başlamıştı. Gittikçe politize olan toplumsal güçler bu hükümet döneminde iki büyük gösteri düzenlemişlerdir. Bunlardan ilki 1 Mayıs 1976 Taksim kutlaması, diğeri ise 32 kişinin ölümüne yol açan 1 Mayıs 1977'dir. Böylece Türkiye 1977 Seçimine Milliyetçi Cephe Hükümetleri zamanından başlayarak tırmanışa geçen şiddet olayları ve çatışmalar gölgesinde girmiştir. Seçimler özellikle de AP-CHP arasında geçen çekişmelere sahne olmuştur (Kaya 2013:290). Bunun sebebi Ecevit'in

Kıbrıs Harekâtı sonrasında kazanmış olduğu prestij ve “Milliyetçi Cephe” Hükümetinden halkın hoşnut olmamasıydı. Ecevit’in CHP’si ise arkasına almış olduğu bu rüzgâr sayesinde tek başına iktidar olabilme umuduyla 1977 Seçimlerine hazırlanıyordu.

1977 seçimlerinde CHP oyların yüzde 41,4’ünü, AP yüzde 36,9’unu kazandı. MHP dışında diğer sağ partilerin oy oranları önemli ölçüde düştü ve Demokratik Parti ile Güven Partisi fiilen siyasi sahneden silindi. MSP, Meclisteki sandalyelerinin yarısını yitirdi ve bu durum dinin, Türklerin oy verme şeklini belirleyen önemli bir faktör olmadığını gösterdi. Küçük partiler arasında sadece MHP, oylarını yüzde 3,4’ten 6,4’e ve Meclisteki sandalye sayısını 3’ten 13’e yükselterek durumunu iyileştirdi. Bu durumda hem devlet hem de sokak şiddeti semeresini vermişti (Ahmad 2010:447). MSP seçimden sonra yalnız dine dayanarak halkı kendine çekemeyeceğini açık bir şekilde anladı. Erbakan’ın ekonomi ile ilgili fikirleri halk için anlaşılması güç, soyut kavramlardı. Devlet güçleri tarafından hırpalanmalar ve bilhassa aldığı oyların düşüklüğü, partinin baş tacı yaptığı Milli Görüş ve aşırı İslamcılığın, halkın çok az bir bölümünü ilgilendirdiğin gösteriyordu. Hatta onların önemli miktarının aşırı dince ve muhafazakâr olarak tanıtılan köylerden değil, şehirlerden gelmesi Milli Görüş ideolojisinin daha güncel, ılımlı pratik bir programa kayması gerektiğine işaret etmekteydi (Karpas 2013a:234-235).

1977 Seçimlerinden sonra CHP %41,4 gibi çok yüksek bir oy oranına ulaşarak büyük bir başarı elde etmişti. Ancak bu oran CHP’yi tek başına iktidar yapmaya yetmemekteydi. Bu oy oranıyla mecliste en çok sandalyeye sahip olmasından ötürü hükümeti kurma görevi Ecevit’e verildi. Ecevit aradığı desteği hiçbir partiden bulamayınca bu defa azınlık hükümeti kurmaya karar verdi. Azınlık hükümetini kuran Ecevit, hükümet programını mecliste okuyarak güvenoyuna sunmuştur. Ancak, Ecevit güvenoyu alamadığı için Cumhurbaşkanı’na istifasını sunmak zorunda kalacaktır. Ecevit’in istifasından sonra bu defa hükümeti kurma görevi seçimlerde ikinci olan Demirel’in AP’sine verildi. Böylece ikinci “Milliyetçi Cephe” hükümeti kuruldu.

Milli Selamet Partisi, 1977 seçimlerinde katılarak sırasıyla oyların %8,6’sını alarak, 24 milletvekili çıkarabilmiştir. Bu sonuçlar Milli Görüş Hareketi’nin aşırı

dinci tutumu ile halka hitap edemeyeceğini göstermiştir. Bu sonuç Milli Selamet Partisi'ni daha gerçekçi olmaya mecbur bıraktığı gibi, MGH'nin aşırı felsefesinden de uzaklaştırmasına (Karpas 2013a:234) ve yeni söylemlerle halkın karşısına çıkması gerektiğini göstermiştir. Yakın zamanlarda MSP, ağır sanayinin 15 kat arttırılmasını sağlayacak bir programı 1977 bütçesine koydurmak için Adalet Partisi'ni zorlamaya başladı (Mardin 2013a:107). Böylece, dini siyasetiyle bir çıkış yakalayan MSP, modernist ekonomik programıyla da bir çıkışını perçinlemeye çalışmaktadır.

Nurcuların terkettiği MSP, seçim propagandasını “Kıbrıs Harekâtı'nı CHP'ye rağmen kendilerinin gerçekleştirdiği” teması üzerine kurmaya çalışmış ancak başarılı olamamıştır. MSP bir önceki seçime oranla oylarını 4 bin dolayında arttırmış olsa da oy oranı %11,8'den %8,6'ya düşmüştü. Çünkü hem seçmen sayısı hem de seçime katılma oranı artmıştı. MSP'nin oyları, oy oranını %3 arttırmış olan Milliyetçi Hareket Partisi'ne gitmişti. MSP ve MHP'nin katıldığı Demirel Başbakanlığında ikinci “Milliyetçi Cephe” hükümeti kuruldu. Milletvekili sayısı yarı yarıya düşmüş olsa da MSP bu koalisyonda anahtar parti rolünü oynamaktaydı. Koalisyonun devam etmesi tamamen MSP'ye bağlıydı. MSP de “anahtar parti” psikolojisini tavizsiz bir şekilde sürdürerek AP'ye zor anlar yaşatıyordu. Sonuçta İkinci MC'nin de ömrü kısa oldu; ülke hükümet bunalımları ve azınlık hükümetleriyle 1980 Askeri Darbesi'ne geldi (Çakır 1986:219).

1980 Askeri Darbesi'ne geçmeden önce “Milliyetçi Cephe” hükümetleri dönemindeki politika-din ilişkisi ele alınacaktır.

İslami kimlik etrafında şekillenen MSP, benimsemiş olduğu modern ekonomik politikalar ve sistemin dışında duran muhafazakâr kesimi sisteme entegre etmeyi başarmıştır. Bu yönüyle MSP Türk modernleşmesinin itici gücü olmayı başaran bir partidir. MSP hem muhalefet açısından hem çevre güçlerini merkeze taşıyarak ve devlet tarafından değil toplum tarafından belirlenmiş bir modernleşme partisi olarak son derece başarılıdır. MSP sadece bir muhalefet partisi olarak kalmamış yeni bir elit ve modernleşme vizyonu da ortaya koymuştur. Bir yandan sanayileşen toplumun yarattığı sorunları dinsel dayanışma ve kimlik kanallarıyla törpülerken; öte yandan da şehirlere gelenlere yeni bir üst kimlik sunmayı başarmıştır. Türk İslam hareketinin ana saiki **modernleşmeye uygun ayet** arayışı

olmuştur. Modernleşmenin getirdiği kimlik ve kişilik sorunlarına yanıt arayışı var (Yavuz 2004b:593-595). MSP laikliğe karşı bir parti olmamıştır özünde. Partinin liderleri İslamcılık ile laiklik arasında bir uzlaşma arayışında olmuşlardır. MSP, MNP'nin yaptığından daha az kaba bir şekilde dini vurguladı. Ortaya çıkan imaj, İslam köktencilikinden çok "İslam sosyalizmi"ni savunan bir parti imajı oldu. MSP genel seçimde Türkiye'nin üçüncü partisi olarak çıktığında, bu propagandanın başarısı ortaya çıktı (Ahmad 2010:396).

MSP her görüşe ve ideolojiye biraz yer veren ama hiçbir görüş ve ideolojinin tam olmadığı bir parti konumundaydı. Attila İlhan MSP'nin bu kimlik karmaşasını şöyle ele almaktadır (İlhan 1996:131-132); MSP'nin savundukları nesnel Türkiye gerçekleriyle uyuşmamaktadır. MSP, bir yandan komprador kültürüne karşı çıkıyor, yabancı sömürüsüne de karşı, bu duruma diyecek yok ancak "Milli Selamet"i adına "milli ruh" dediği dinsel düzenin gerçekleşmesinde buluyorken, sanayileşmeye şiddetle yandaş. Ancak, dinsel ilkeler, ister Müslüman ister Hristiyan toplumlarda olsun, "ümme" dönemine tekabül etmektedir. Bir toplum bilimlerden aldığı olanakları üretime uygulayıp teknolojisini geliştirdikçe millet aşamasına yönelir, millet aşamasının kültürü ise millet kültürünü yaratan ulusal bileşimdir, bu olay, yani milletin oluşumu (ki bu burjuvazinin oluşumudur) pozitivistliğe koşut gitmektedir. Pozitivizm, yani bilimsellik, bilimlerin üretime uygulanması ise adeta kendiliğinden laikliği getiriyor. Toplumlar sanayileştikçe din inanç olarak kalsa da, toplumsal işlev görme konusunda belirleyicilik konumunu yitirmektedir. İşte MSP'nin çıkmazı burada, bir yandan sanayileşmeyi, toplumbilimsel olarak millet aşamasını, yani burjuvazinin egemenliğini savunuyorken, diğer yandan da feodal bir ümmet toplumunun toplumsal düzenini savunmaktadır.

1970'ler Adalet Partisi yeni bir söylem geliştirmeye başlamıştı. Parti programına "Türk-İslam Sentezi" koymuştur. İlhan'ın ifadeleriyle (1996:216); Adalet Partisi son derece alaturka bir partidir. AP, gelişti güzel ve her durum için geçerli bazı sloganlarla yıllardır iş idare edilmiş, Türk toplumu uyandıkça da idare edilemez olmuştur. Bugün ister MSP ya da MHP'ye seçmenleri kaptırmamak için AP Türk-İslam sentezi kavramına başvurmuştur.

1970'lerin sonlarına doğru Türkiye'de bir kaos ortamı hâkimdi. İdeolojiler arasındaki çatışmalar üst seviyeye çıkmış durumdaydı. Bu dönemde MSP Konya'da Kudüs'ü Kurtarma Mitingi'ni düzenledi. Basının anlattığına göre, Kudüs mitinginde cübbe ve feslerle yüründü; yeşil bayraklar taşındı. "Ya Şeriat, Ya Ölüm", "İslam Milleti, Şeriat Devleti", "Dinsiz Devlet Yıkılacak Elbet", "Sınırsız İslam Devleti", "Tek Halife, Tek Devlet, Tek Millet" gibi sloganlar atıldı. Bu, İran örneğinin esinlendiği militan bir MSP miydi? Yoksa, İran yanlısı militanların, ya da hatta provokatörlerin sızdığı bir MSP miydi? Fakat yanıt ne olursa olsun, dolaysız sonucu, yüksek askeri komutaya devleti gericilerden kurtarmak için başka bir bahane sağlamak oldu (Ahmad, 2010:496). Askeri harekâtın başlıca nedenleri arasında, devletin varlığına, bağımsızlığına, rejime karşı girişilen saldırılar, devlet organların işlenemez hale gelmesi ve irticanın ve sapık ideolojilerin sendikaları ve siyasi partileri iç savaşın eşiğine getirmeleri gösterilmiştir. Parlamento ve hükümetin feshedildiğini, milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırıldığını, yurt dışını çıkışların yasak olduğunu ilan eden askeri idare, bu kararların amacının ülkenin bütünlüğünü korumak, devlet otoritesini sağlamak, "demokratik düzenin işlemesine engel olan nedenleri ortadan kaldırmak" olduğunu söylemekle sivil idareye dönüleceğini vurgulamıştır (Karpaz 2013a:212). 12 Eylül 1980'de yönetime el koyan Türk Silahlı Kuvvetleri, 6 Kasım 1983 seçimleri sonucunda, 13 Aralık 1983'te kurulan Turgut Özal hükümeti dönemine kadar ülkeyi yönetti (Ülger 2002:141).

VI. BÖLÜM

1980 ASKERİ DARBESİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

Türkiye’de çok partili düzene geçilmesiyle birlikte siyasi parti liderleri seçimleri partilerini hayatta tutmanın yegâne unsuru olarak görmeye başlamışlardır. Bu durum partiler arasında kıyasıya bir mücadeleye neden olmuştur. 1960 Darbesi’nden sonra iktidara talip olan siyasi parti sayısının artmasıyla birlikte bu mücadele alevlenmeye başlamıştır. Seçimlere bir hayat memat meselesi olarak bakıldığından dolayı seçimleri kazanmak için her yola başvurmaya olağan olarak karşılamalarına neden olmuştur. Partilerin seçimlerde başarılı olabilmek için verdikleri vaatler giderek artmaya ve çeşitlenmeye başlanmıştır. 1971’de ülke genelinde yaşanan kargaşaların artmasını sebep gösteren Türk Silahlı Kuvvetleri 12 Mart Muhtırası’nı gerçekleştirmiştir. Muhtıradan sonra ülke genelinde bir sükûnet sağlanmış olsa da bir süre sonra yeniden siyasi olaylar yaşanmaya başlamıştır. İçteki iktidar hırsının yarattığı kaosa paralel olarak 1973 yılının sonlarına doğru dünyada yaşanan petrol krizi Türkiye’yi de derinden etkilemiş ve ülke genelinde bir de ekonomik krizin etkileri görülmeye başlanmıştır. Bir yandan siyasi kriz bir yanda da ekonomik kriz Türkiye genelinde şiddet olaylarını arttırmış ve siyasal kutuplaşmaları giderek derinleşmiştir.

Demokrat Parti’nin varisi olarak kurulmuş olan diğer partilerin toplumdaki izlerini silerek bu açıdan tek varis olarak kalmayı başaran Süleyman Demirel’in yönetimindeki Adalet Partisi, 12 Mart Muhtırası ile birlikte iktidardan uzaklaştırılmıştı. 1969 yılında Necmettin Erbakan’ın siyaset sahnesine çıkmasıyla sağda yeni bölünmeler yaşanmaya başlayacaktır. Erbakan’ın ilk olarak kurduğu Milli Nizam Partisi henüz hiçbir seçime girmeden “dini siyasete alet ettiği gerekçesi” ile kapatılmış, bunun akabinde Erbakan, aynı çizgi üzerinde olan Milli Selamet Partisi’ni kurarak seçimlere girmiş ve Bülent Ecevit ile koalisyon hükümeti kurmuştu. Girdiği bu koalisyon ile birlikte muhafazakâr kesimin direkt partisi olan MSP’ye büyük bir onur ve meşruiyet kazandırmıştır. Daha sonraki kurulacak olan koalisyonlarda da anahtar parti rolünü elinden asla düşürmemiştir. Temsilcisi olduğu toplumsal kesimin desteğini yitirmemek için siyasi vaatlerini de bu kesimi hoşnut

edecek biçimde sıralamıştır. MSP'nin yanı sıra Milliyetçi Hareket Partisi ve Demokratik Parti de sağ seçmenin oylarına talip olan diğer partilerdi. Bu kadar çok partinin aynı kesimin oylarına talip olmuş olması bu partiler arasındaki rekabeti daha da arttırmıştır.

Sağ partilerde bunlar yaşanırken Ecevit'in "ortanın solu" söylemi CHP'de yeni bir söylem olarak adeta bir bahar havası estirmiştir. Bu söylemler öğrenci ve düşün adamları arasında heyecan yaratırken TSK'yı endişelendirmeye başlamıştır. Ecevit'in sosyalist söylemleri TSK içinde CHP'ye karşı olumsuz düşüncelerin yeşermesine neden olmuştur. MSP ile kurulan koalisyon ve Kıbrıs Harekâtı bu "olumsuz" imajı biraz değiştirmiş olsa da Ecevit hala "sabıkalı" bir siyasidir TSK için. Bu dönemde Ecevit de diğer siyasi liderleri gibi dini söylemlere bolca yer vermekten geri durmamıştır.

Başta Türk Silahlı Kuvvetleri olmak üzere sağ partiler bu dönem boyunca baş düşman olarak "komünizmi" ilan etmişlerdir. Komünizmin pan-zehri olarak din ve manevi değerler kullanma hususunda hiçbir sakınca görmemişlerdir. Bu dönemde solcu olmak dinsiz, ahlaksız olmak ile özdeşleştirilmişken, sağcı olmak ise dinine, milli ve manevi değerlerine sahip çıkmak olarak değerlendirilmiştir. Bu söylemleri özellikle de MHP sonuna kadar kullanmış ve siyaseten de bu politikanın meyvelerini toplamayı başarmıştır.

1980 Darbesi'ne doğru gidiliyorken Türk siyasetine yön veren siyasal güçler çeşitlenmeye başlamış, dolayısıyla faaliyet biçimlerinde de farklılaşmalar meydana gelmiştir. Bu dönemde hem solun, özellikle de sağın siyaseten her türlü rengin belirginleştiği bir dönemdir. Ayrıca baskı gruplarının hem sayısında hem de faaliyetlerinde önemli çatışmalar meydana gelmekteydi. Devlet rejiminin nasıl olacağına dair tartışmaların yoğunlaştığı ve bu tartışmaların çatışmaya dönüşmesiyle birlikte kendisini rejimin muhafızı, ülkenin gerçek sahibi olarak gören Türk Silahlı Kuvvetleri yönetime bir kez daha el koydu. Bu müdahale öncekilerden çok daha farklı olacak ve Türkiye'de kurumsal düzende yeni bir yapılanmaya gidilecektir.

6.1. 1980 ASKERİ DARBESİ

1980 yazında Türkiye tam bir cehenneme dönmüş durumdaydı. Siyasi cinayetler o kadar tırmanışa geçmişti ki günde 20-25 kişi siyasal nedenlerle öldürülmekteydi. Ayrıca çeşitli etnik ve dini gruplar da birbirleriyle çatışmaya başlamışlardı. CHP ve AP arasındaki cepheleşmenin devam etmesi ve Fahri Korutürk'ün görev süresinin dolmasının ardından meclisin bir cumhurbaşkanı seçmeyi becerememesi durumu daha da kötüleştirmiştir. Hep sivil-demokratik bir düzenden yana olmuş olan halkın geneli, huzur ve emniyet özlemi içindeydi ve ülkenin içine düştüğü kargaşa ortamından siyasal partileri ve rejimin aşırı serbest oluşunu sorumlu tutmaktaydılar. Bir şekilde duruma müdahale edilmesi gerektiği yönündeki çağrılar gitgide daha yüksek sesle ifade edilmeye başlanmıştı. Bardağı taşıran son damla MSP tarafından organize edilen ve İslami bir düzen talep eden kitle gösterileri olmuştu (Karpas 2013a:209). Ocak 1979'daki İran İslam devrimi MSP'yi ve belki de İran tarafından desteklenen diğer İslami grupları cesaretlendirmişti. Bunlar gitgide dikkat çeker hale gelmiş ve 6 Eylül 1980'de Konya'da büyük bir kitle gösterisi yapmışlardı. Bu gösteri esnasında şeriata dönülmesi çağrısında bulunulmuş ve işin tuhafı, metni 1921'de radikal dinci çevrelerde büyük saygınlığa sahip Panislamist şair Mehmet Akif Ersoy tarafından yazılmış bulunmasına rağmen Türk ulusal marşını söylemeyi reddetmişlerdi (Zürcher 2013:387). 12 Eylül 1980'de ordu yönetime bir kez daha müdahale ederek yönetime el koyarak hükümeti devre dışı bıraktı.

Darbe çok iyi planlanmış, ordunun içinden gelecek tepkileri önleyecek tedbirler alınarak, emir-komuta zincirine ve hiyerarşiye uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bunun ötesinde darbe, halkın desteğini sağlamaya da birinci derecede önem vermiştir. Alabildiğine genişleyen sağ-sol çatışmaları ve anarşi halkı bezdirmiş, sükûneti ve güveni sağlayacak her hareketi kabul etmeye hazır hale getirmiştir. Hatta durumun bu kadar kötüleşmesine müsaade edilmesinin planlı olduğunu, güvenlik güçlerinin çatışmaları kasten önlemediğini iddia edenler bile çıkmıştır. Gerçek şudur ki, sonbaharın arifesinde anarşiden bunalan halk, askeri müdahalenin olup olmayacağını tartışmaktan ziyade ne zaman geleceğini sorgulamaya başlamıştı (Karpas 2013a:210). Nitekim 11 Eylül gecesi sabaha karşı askeri harekât tüm

Türkiye’de başladı. Sabahın erken saatlerinde radyo ve televizyondan Orgeneral Kenan Evren’in 1 numaralı bildirisi yayımlanıyordu. Bu bildiride;

Yüce Türk milleti:

Büyük Atatürk’ün bize emanet ettiği ülkesi ve milletiyle bir bütün olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, son yıllarda, izlediğimiz gibi dış ve iç düşmanların tahriki ile, varlığına, rejimine ve bağımsızlığını yönelik fikri ve fiziki haince saldırılar içindedir.

Devlet, başlıca organlarıyla işlemez duruma getirilmiş, anayasal kuruluşlar tezat ve suskunluğa bürünmüş, siyasi partiler kısır çekişmeler ve uzlaşmaz tutumlarıyla devleti kurtaracak birlik ve beraberliği sağlayamamışlar ve lüzumlu tedbirleri almamışlardır. Böylece, yıkıcı ve bölücü mihraklar faaliyetlerini alabildiğine arttırmışlar ve vatandaşların can ve mal güvenliği tehlikeye düşürülmüştür.

Atatürkçülük yerine, irticai ve diğer sapık ideolojik fikirler üretilerek, sistemli bir şekilde ve haince, ilkokullardan üniversitelere kadar eğitim kuruluşları, idare sistemi, yargı organları, iç güvenlik teşkilatı, işçi kuruluşları, siyasi partiler ve nihayet yurdumuzun en masum köşelerindeki yurttaşlarımız dahi saldırı ve baskı altında tutularak bölünme ve iç harbin eşiğine getirilmişlerdir. Kısaca, devlet güçsüz bırakılmış ve acze düşürülmüştür.

...

İşte bu ortam içinde, Türk Silahlı Kuvvetleri, İç Hizmet Kanunu’nun verdiği Türkiye Cumhuriyeti’ni kollama ve koruma görevini yüce Türk Milleti adına emir ve komuta zinciri içinde ve emirle yerine getirilme kararını almış ve ülke yönetimine bütünüyle elkoymuştur (Kongar 2010:190).

Darbenin hemen öncesinde istikrarsız koalisyon hükümetlerine ve genel olarak siyasetçilere güven sarsılmış ve partizanlığa karşı gerçek bir milli birlik özlemi artmış durumdaydı. Parti başkanları evlerinden alınarak geçici olarak motellerde “misafir” edilmiştir. Demirel ve Ecevit’in bir ay bu şekilde tutuklu kalmalarına karşılık, Erbakan bir yıl ve Türkeş çok daha uzun süre tutuklu kalmışlardır. Milliyetçi cepheyi temsil eden, kendini devletin ortağı ve sola karşı savunucusu sayan ve birçok eyleme karışmış MHP lideri tutuklanmayı büyük bir sükût-u hayal ile karşılamıştır. Sonunda MHP çok daha ılımlı hareket ederek, ortaya doğru kaymaya başlamış ve belki de demokrasinin en güvenilir rejim olduğuna kanaat getirmiştir (Karpas 2013a:210-212).

12 Eylül 1980 askeri müdahalesiyle yönetime el koyan generallerin modern Türkiye’nin laik temellerine dokundurmamakta kararlı oldukları bilinse de parlamenterlerin siyasal faaliyetlerine konan yasak yüzünden müdahale bulanıklaşmıştır. Bununla birlikte, generaller aynı zamanda, son otuz yılda

Türkiye’de kökleşmiş olan yeni gelişmeleri tamamıyla göz ardı edemeyeceklerinin de farkındaydılar; onların güçlü pragmatizmi kendilerini bu gerçeği kabul etmeye yöneltmekteydi. Gerçekten, eğer Atatürk tekrar hayata dönseydi, kendisinin laikliğe aykırı sayıp reddettiği pek çok gelişmenin artık günlük hayatın olağan özellikleri haline gelmiş olduğunu görerek şaşkınlığa uğrayabilirdi (Mardin 2013a:125). Ülkeye çeki düzen verme amacı ile 12 Eylül 1980’de silahlı kuvvetler yönetime el koyan TSK, aşırı siyasi cereyanlara karşı alınacak tedbirlerle sadece örgütlenme hürriyetinin koşullarına bağlanması ile kalmadı. Devlet kontrolünde “ılımlı İslam”ı, gençleri siyasi sapmalardan koruyacak bir panzehir olarak gören yönetim, silahlı kuvvetlerinin Atatürk ilkelerine ve laikliğe olan güçlü bağlılığına rağmen zorunlu din derslerini anayasa maddesi olarak benimsedi (Narlı 2010:29).

12 Eylül Harekâtı, görünüşte komünizm ve irticaya karşı yapılmıştı. Kenan Evren, irticai faaliyetleri de komünizm kaynaklı olarak el aldığından ötürü dini devlet kontrolünde tutarak ılımlı bir İslam’a yönelmiştir. Evren’in bazı danışmanlarının etkisiyle, İslam dininin yayılmasına ağırlık vererek, okullara mecburi din derslerini koydurttu. Gittiği birçok yerde “Ben arada sırada vatandaşı ikna edebilmek için Ayet okuyorum. Bunu da bazı yazarlarımız tenkit ediyorlar, ‘Cumhurbaşkanı, Ayet okur mu?’ diye. Sanki Kur’an’ı Kerim’i okumak günahmış gibi, laikliğe aykırıymış gibi. Ben, o vatandaşı, inandırmak için yapıyorum. Bakın diyorum, Allah’ın gönderdiği Ayet böyle söylüyor. Biz hurafelerle, çocuklarımızın beyinleri yıkanmasın diye okullarımıza mecburi din dersi koyma kararı aldık” (Bulut 1995:73-74). Ordunun yanı sıra yargıçlar, profesörler ile yöneticilerden oluşan ve iletişim araçlarını denetiminde tutan güçlü aydın elit de temel laisizmin ilkesinden ayrılmaksızın, onu korumak için yeni bir yaklaşım benimsemişlerdir. Kemalist cumhuriyetçi ideolojinin geleneksel formunda ortaya çıkan başarısızlığın zımni biçimde kabulü, onu oluşturan unsurların yeniden değerlendirilmesini gündeme getirmiştir. Bu nedenledir ki zaman zaman bu dönemdeki dinsel ilgi ve tercihlerin sıkı bir İslamlaşma politikası olarak değerlendirilmesi yapılabilmektedir. Bu süreci Kemalist ve sol siyaset tercihleri içinde ele alanların 12 Eylülü dinci bir iktidar projesi olarak algılamakta kesin kararlı olan sağ siyasetler de açıkça problemlidirler. Bu çerçevede muhafazakâr kesimler ihtilale dinsel imalar yükleme ve onu bir kurtuluş miti olarak algılamaya başlamışlardır. Bunun sebebi Orgeneral Kenan

Evren'in hemen her seferinde meşruiyetini dinsel argümanlarla temellendirecek bir açıklamaya ihtiyaç duymasıydı (Subaşı 2005a:91-93).

Siyasi örgütlenme kanallarının tıkanması, siyaseti caminin huzurlu ve sessiz ortamına itti. 1980 askeri müdahalesinden sonra kapanan Milli Selamet Partisi, 1983 yılında Refah Partisi adı altında tekrar açıldı ve 1987 yılında siyasi yasakların kalkması ile Erbakan, Partinin başına geçti. 1980'lerde İslami faaliyetleri destekleyecek birçok vakfın kurulması, dini dergi ve muhalif yayınlar ile halka dini eğitim verilmesi ve de tebligat metodu ile her bireyin bilinçlendirilmesi gibi yöntem ve stratejiler aracılığı ile siyasi etkinliğini arttıran İslami hareket, iktidar yolundaki engelleri ortadan kaldırabilmek için yeni sistem içi yöntemler üretmeye çalışıyor. Uluslararası İslami dayanışmaları ve dış ülkelerdeki krizleri (örneğin Bosna Hersek'teki Müslümanlara karşı uygulanan katliamlar) halkı mobilize etmek için etkin biçimde kullanılabilen İslami hareket, laiklik ilkesini sorgulayan kitlelerin hızla çoğalmasına yol açıyordu (Narlı 2010:29). Bu yarı bilinçlilik halinin oluşmasına neden olan temel faktör başta İmam-Hatip liseleri olmak üzere, zorunlu din dersleri yoluyla bir İslami uyanışın yaratılmış olmasıydı. Diğer yandan takip edilen liberal politikalar ile sabit gelirli kesim aleyhinde gelişmeler yaşanmaya başlamış, reel ücrette yaşanan düşüş, enflasyon ve işsizlik sonucu orta sınıfın da prestijini kaybetmesine neden olmuştur. Askeri darbe sonrasında umduklarını bulamayan bu kesimler yeni siyasi oluşumlara açık hale gelmeye başlamışlardır. Bu dönemde laiklik ilkesi yeniden sorgulanmaya başlanmış ve bunun sonucunda sisteme karşı tepkili olanlar İslami hareketlere taraftar olmaya başlamışlardır.

1980'lerde din, toplumsal istikrarı ve devlete sadakati güçlendirici bir unsur olarak resmi ideolojiye lehimlenmiştir. Bu en yüksek eklemlenme mertebesinde, milliyetçiliğin de dindarlığın da kendi toplumsal öğretisel özerkliklerinden ve asallıklarından soyundurularak Devlet'te erimeleriydi. Dincilik değil ama dindarlık, resmi milli kimliğin bir rüknü oluyordu bu yorumda. Bu güçlü devletçi milliyetçi-muhafazakâr yorumu, 70'lerin ikinci yarısında Aydınlar Ocağı tarafından savunulmuştur. Aydınlar Ocağı, milliyetçi-muhafazakâr Türk ve İslam terkipini, Türk-İslam-Batı Sentezi şiarıyla resmi ideolojinin Batıcılığına ve Kemalizm'e bağlamaya çalışmıştır. 12 Eylül askeri yönetimi, bu üçlemeyi daha da pragmatik ve kendiliğinden bir biçimde ve resmi ideolojinin klasik çerçevesinde kalarak

gerçekleştirmiştir. Dini söylem, döneminde, otoriter milli birlik ve beraberlik ideolojisinin güzide bir parçası konumuna oturdu. Arkasından Özal devrinin devlet-millet barışması söylemi, dini zımni olarak milli kültürün en sert unsuru olarak daha fazla önemseyerek dindarları rahatlatmıştır. Bu rahatlama, piyasa ilişkilerinin önünün açılması sonucu kapitalistleşmenin ivme kazanmasıyla birleşmiştir. Piyasa pragmatizmi ve onun araçsal rasyonalitesi, dini ve milli değerlerin, otantik sayılan kaidelerinden büsbütün boşanarak yan yana gelebilmesine zemin hazırlamıştır. Bu zeminde, evvelce kalkınmacılık misyonuyla kuvvetli bir rabıtası bulunan İslamcılığın, piyasa toplumuna uyarlanma performansı ve zenginleşme cehdi hayli takviye edildi. Bu son yönelimde, Türk İslam'ını Protestanlaştırma projesinin gecikmiş ve inkılap etmiş bir gerçekleşmesinin veya belki yeni bir merhalesinin alametlerini görmek mümkündür (Bora 2014:127-128).

12 Eylül Harekâtı'nı gerçekleştirmiş olan Konsey'in, hazırlattığı anayasanın halkoylamasına sunulması ve kabul edilmesiyle birlikte kendi düzenini sağlamlaştırmayı başarmıştır. Yeni Anayasa hükümlerinin en büyük özelliği, merkeziyetçiliği ve yürütme organlarının yetkilerini kanun hükmünde kararnamelerle artırmış olmasıdır. Yargının yetkileri, yargıç ve savcı tayinleri yolu ile kişi aleyhine daraltılmıştır. Anayasa Mahkemesi de az çok aynı duruma düşmüştür. Eğitim ise YÖK ile kontrol altına alınmıştır. Asıl büyük değişim Milli Güvenlik Kurulu'nun askerlere çoğunluk sağlayarak güçlenmesi ve askeri kurumları adeta özerk hale getirerek, militarist vesayetçi bir kültürü çok ustaca hâkim hale getirmesidir. Bu arada senato kaldırılmış, 12 Eylül yasaları, kararları yargı dışı bırakılmıştır. Buna karşılık kişi hak ve hürriyetleri daraltılmıştır. Zorunlu din derslerinin konulması ise sol akımları önlemek için, sözde maneviyatı yükseltmek gibi pratik amaçlar gütmekte ise de başka türlü sıkıntılar yaratmıştır (Karpat 2013a:215).

Ara dönemin din politikası 1982 Anayasası'na laikliğin ana tema olarak kullanımı, din ve vicdan özgürlüğü başta olmak üzere Diyanet'in kurumsal yapısının teyidi, din kültürü ve ahlak bilgisi gibi derslerinin zorunluluğu gibi konular içinde yansımıştır (Subaşı 2005a:102).

1982 Anayasası'nın, dinsel konularda 1961 Anayasası'ndan farklı olarak getirdiği en önemli düzenleme, "Din ve Vicdan Hürriyeti" başlıklı 24'üncü maddesinin üçüncü fıkrasında yer alan "din kültürü ve ahlak öğretimi"nin, ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasına katılmasıdır. Danışma

Meclisi'nin hazırladığı tasarıda yer alan bu düzenleme, tasarımı gözden geçiren Milli Güvenlik Konseyi tarafından da yerinde görülmüş; dinin toplumda birleştirici bir öğe olması görüşüyle, devlet denetiminde din derslerinin okutulmasının zorunlu olduğu ancak, içeriğinin din kültürü biçiminde olması gerektiği ifade edilmiştir (Tarhanlı 1993:35).

Sonuç olarak 12 Eylül 1980'de yönetime el koyan ordu, geleneksel meşruiyet anlayışı içinde algıladığı tehditleri genellikle giderme çabası içinde olmuştur. İçte anarşi ve terör, dışta ise uluslararası ilişkilerin yarattığı konsept içinde ortaya çıkan yeni bir güvenlik arayışı, ciddi bir problem olarak görülen irticanın da işlevsel bir din söylemiyle aşılmasını gerektirmiştir. Başta DİB teşkilatının teorik ve kurumsal desteği olmak üzere Aydınlar Ocağı'nın öne çıkardığı Türk-İslam Sentezi tezi yönetimin dinsel argümanlarını ortaya koymada ciddi destekler sağlamıştır. Yönetim Anayasa'ya da yansıyacak olan din politikaları içinde bir yandan din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin çerçeveyi laiklik ve Kemalizm etrafında bir kez daha gözde geçirerek ortaya koymaya çalışırken bir yandan da din kültürü ve ahlak bilgisi derslerini yasal bir zemine oturtmak suretiyle irticai tehditlerin gücünü kırmaya çalışmıştır. Ne var ki idarenin din yönelimi bu tercihleri siyasal yaklaşımlar nezdinde farklı şekillerde algılanmıştır. Ülkedeki farklı ideolojik reflekslerin de olayı son tahlilde bir devlet projesi olarak algılamaya imkân veren ortak bir yorumlamada birleşmeleri ilginçtir. Ara dönemin din politikasını değerlendiren sol yaklaşımlar, rejimin dine olan yaklaşım ve ilgisini çözümlerken yönetimin tek amacının aslında sola karşı bir cephe ve direnç üretmek olduğunu iddia etmektedirler. Bu yaklaşıma göre **bir paravan işlevi gören uyduruk Türk-İslam sentezi yaması** devreye sokularak sol bastırılmaya çalışılmıştır (Subaşı 2005a:105-111).

6.1.1. Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine

Türk-İslam sentezinin temelleri çok önceden atılmış olmasına rağmen 1980 Müdahalesi döneminde ele alınmasının nedeni, Türk-İslam sentezinin bu dönemde devletin yönetimini ele almış olan askeri rejim tarafından işlevsel olarak ondan faydalanmalarıdır. 12 Eylül Askeri Darbesi'ni gerçekleştirenler Türkçü-İslamcı-

Kemalist söylemleri bir arada buluşturarak yeni bir sentez oluşturmaya çalışmışlardır. Bu senteze göre Türk olmanın Müslüman olmakla olanaklı olabileceği vurgusu merkezileştirilmiştir. Cumhuriyet'in ilanından sonra yaratılmak istenen yeni birey tipine uymayan yeni yönelimlere bu dönemde başvurulmuş, Türklükten çok Müslümanlığın baskın olduğu bir özdeşleşme sürecine girilmiştir.

Mustafa Kemal Atatürk'ün 1938'de ölümünden sonra, "hümanist"⁴ adı verilen ve Kemalist tarih yazımına gizliden gizliye karşı çıkıp ama Kemalizmi inkâr etmeden Batı okulu ile bütünleşen bir tarih yazımı hareketinin yükselişi görülmektedir. Bu "hümanist" akıma tepki gösteren ideologlar, seçkinlerin Batıcılığını eleştirerek, Türk tarihinin Asyalı ve Müslüman özelliklerine dayanarak Türk-İslam sentezi akımını yaratmışlardır. Türk-İslam sentezi, kısmen, Batı karşıtı bir tepki olarak tanımlanabilir. İslam'ın ideolojileştirilmesinin bir biçimidir, ama sadece Kur'an'daki değerlere kapanmak yerine, Türklerin kendi geçmişleriyle İslamiyet arasındaki sentezin bir ürünü olarak görülen Türk "milli kültürü"ne dönüşü öne çıkartmaktadır. Bu görüşlere göre, İslam Türk kültüründen üstündür ve eğer o olmasaydı Türk kültürü yaşayamazdı; ama Türk kültürü de İslam'ı korumuş ve güçlendirmiştir, Türk kültürü olmasa İslam dumura uğrardı. Bunların sonucu, Türk İslam sentezinin söylemi ağırlıklı olarak tarihe ve özellikle de Türklerle İslamiyet arasındaki buluşmanın yaşandığı dönemin ve yerlerin tarihine dayanmaktadır. Dolayısıyla milliyetçiliğini ilan etmiş olan ve Türk kişiliğini dinsel, ahlaksal ve kimlikel bir kaynak olan İslam aracılığıyla tanımlayan milliyetçi bir ideoloji söz konusudur. Ama bu sentezin savunucuları bir din adamları iktidarı kurmaya çalışmamaktadırlar. Nasıl ki Hristiyan değerler Avrupa'daki çeşitli tutucu akımlara (İtalyan Hristiyan Demokrasisi, Alman CDU'su) nasıl kaynak oluşturuyorsa, burada

⁴ "Hümanist" Akım: 1940'tan sonra, sadece Türklere özgü bir dünya görüşü üretmeye yönelik araştırmalar doyurucu niteliklerini yitirir, çünkü Kemalist devrimi sürükleyen o coşku ve ateş sönmeye yüz tutmuştur. Entelektüel dünya, kültür iktidarının bir bölümünün de desteğiyle, yeniden Batı'ya döner ve klasik Yunan çağı uzmanı, tarihçi Arif Müfit Mansel çok farklı bir okul kitapları dizisi hazırlar. Yunan, Latin ve Batı klasiklerinin çevrilmesi ve yayımlanması sonucunu veren Klasikler Hareketi böyle başlar. Yeni bir kültürel akım, Anadolu kültürünün gerçek kaynağını Grek-Latin uygarlığında görmektedir; Türklerin etnik geçmişini değil, Anadolu geçmişini toprağın geçmişini dikkate almak isteyenler de bu görüşü kısmen paylaşmaktadırlar. Milli Eğitim Bakanlığı, 1939 yılında, Müslüman uygarlığı hakkında daha Türkçü bir bakışa sahip ve Türk-İslam sentezi için ortam hazırlayan, *İslam Ansiklopedi*'ni çıkarır. Ama "milli kültür" kavramını yaşatmaya çalışan akım ile milliyetçilerin politik görüşlerini, devlet politikasına karşı aynı muhalefet çatısı altında birleştiren, kısmen bu "hümanist" akıma duyulan tepkidir (Copeaux 2006:80).

da İslam bir siyasetin içine katılmış, onunla bütünleştirilmiştir (Copeaux 2006:79-83).

Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte, milliyetçi-mukaddesatçı akım bu dönemde sayıları artan dergilerde kendini ifade etme olanağına kavuşur. Bu dönemde İmam-Hatip Okullarının yeniden açılması ve Kemalist laiklik anlayışını reddeden bir dizi hareket sonucu dinsel hareketler canlanmaya başlamıştır. Türk-İslam sentezi kuramcıları, Türk kişiliğine yeniden inanç aşıladığı için Kemalizmin hakkını teslim ederken “hümanist” karşı tutumları çok katıdır. Onlara göre Halkevleri Batıcı görüşün yanında Marksist düşünceyi de yaymaktadır. Milliyetçiler ile dincilerin görüşlerini karşılaştırabilecekleri, iki tutucu akım arasında tartışma yeri olan *Aydınlar Kulübü* 1961 yılında kuruldu. Kulüp 1965’te kapanır, ama 1968’de devrimci çalkantıya bir tepki olarak Ülkü Ocakları kurulur. Üniversitelerde giderek büyüyen çalkantı, milliyetçilerin iki kongrede bir araya gelmelerine ve İbrahim Kafesoğlu’nun şu parolasını gerçekleştirmelerine neden olur: “Büyük tehlikelerle karşı karşıya olan Türklerin, cesur bir atılıma ve inanca dayalı bir harekete gereksinimleri vardır.” Böylece 14 Mayıs 1970’te, Kafesoğlu’nun başkanlığında Aydınlar Ocağı kurulur (Copeaux 2006:83-84). Türk-İslam sentezini savunanlara göre, Peygamber Hz. Muhammed’in gerçek İslam’ında Orta Asya Türklerinin kültürleriyle ortak olan birçok nokta bulunmaktadır. Bu yüzden Türkler için İslam’ın ayrı bir önemi vardır. Adalet, tek tanrılık, aile ve namus kavramlarına bağlılık gibi ortak noktaları paylaşmaktadırlar. Bu nedenle “İslam’ın Askerleri” olmak, Türklerin görevidir. Bu görüşün taraftarları için, İslam ve Milli Görüş ayrılmaz biçimde modern Türk kültürüyle bağlantılıdır. Türk-İslam Sentezi, ilk kez Aydınlar Ocağı tarafından dile getirilmiştir. Bu grup, 1970’lerde dönemin ideolojik ve siyasi kontrolünü elinde tutan sol kanat aydınlarına alternatif yaratmak için iş dünyası, siyaset ve akademik ortamdan bir araya gelen insanlardan oluşmuştur (Zürcher, Linden 2011:59).

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra çok partili hayata geçildiğinden beri, İslami sembelleri siyasi amaçlarla kullanmak standart bir uygulama haline gelmişti. Yetmişlerde bu, daha açık ve kabul edilir hale gelmeye başlamıştı. Sosyalistler dışında fiilen her parti, İslami gelenek ve kültüre yakan bir imaj yansıtmaya uğraşı içine girmişti. Böylece, parti liderleri, kendileri oruç tutmadıkları halde Ramazan’da

iftar programları düzenlemekteydiler. Geçmişte salt milliyetçi bir kimlikten yana olmuş ve Türkiye'nin İslami kimliğine Arap-Osmanlı bağlantısının bir devamı olarak saldıran yeni-faşist Milliyetçi Hareket Partisi bile, İslami bir yüz takınmaya başlamıştı. 1977 seçim kampanyalarında MHP Türk-İslam sentezi çerçevesinde "Hedef Turan, Rehber İslam" sloganıyla öne çıkmaya çalışmaktaydı. 1973'te MSP'nin propagandacısı olan Necip Fazıl Kısakürek, saf değiştirip MHP mitinglerinde konuşmaya başlamıştı. Alparslan Türkeş konuşmaya başlamadan önce, MSP'ye saldırıp kalabalığı ısındırarak partinin İslamcı yüzünü göstermesine yardım ediyordu. Sözcükleri iyi kullanan biri olarak Konya'da Erbakan'ın partisini "Milli Melamet partisi" olarak niteliyordu (Ahmad 2010:491). Necip Fazıl Kısakürek, totaliter niteliklere sahip bir İslam devleti öngörmektedir. Kısakürek'in güncel politikada Demokrat Parti, Milliyetçi Hareket Partisi gibi sağ partilerle yakın ilişkiye giriyor olması ya da 12 Eylül'ü devleti ve milleti kurtaran bir hareket olarak olumlaması muhafazakâr duruşunu örneklendirmektedir. Ancak, soyut ve totalci bir programı uygulayabilme sevdası ve beraberinde ideolojileşen İslam, Kısakürek'in pratikteki muhafazakâr duruşunu aşan yanlarıdır. Aynı şekilde, dini, mevcut siyasal-toplumsal otoriteyi, Demokrat Parti iktidarı gibi, meşrulaştırmada kullanmakla kalmaz aynı zamanda dine dayalı bir otorite tesisi peşindedir (Duran 2004:135).

Aydınlar Ocağı, Soğuk Savaş süresince birlikte varolabilen İslamcı ve Türkçü kanatların, özellikle radikal İslami hareketlerin güç kazanması ve siyasal İslam'ı temsil eden partilerin etkili iktidar konumlarına gelmeleriyle ciddi ayrışmalar yaşamışlardır. Türkçüler, daha çok Türk Ocakları ekseninde MHP ile yakınlaşma eğilimine girerken; bu kesimin Cumhuriyetçi muhafazakârlığın Atatürk milliyetçiliği tarifiyle giderek yakınlaşmaya başlamışlardır. Yine Ocağın İslamcı kimlikleri ağır basan isimlerinin "küresel durum" karşısında milli sınırları aşan İslami tahayyülleri kavramaları daha kolaylaşmaya başlamıştır (Taşkın 2003:401).

Aydınlar Ocağı 1970'te meslek sahibi şehirli gruplardan oluşmaktaydı. Kendini devlete, Atatürk'e ve ılımlı laikliğe yakın gören kurucular, temelde elitist olmakla beraber, kültür bakımından halkla yakınlaşmanın yollarını aramaktaydılar. Bu arayış Aydınlar Ocağı'nın öteden beri tartışılan Türk-İslam sentezini daha sistemli hale getirerek yaygınlaştırmasına zemin hazırlamıştır. Kısaca, Türklük ve İslam'ın modern Türkiye'nin kimliğini oluşturan birbirinden ayrılmaz unsurlar

olduğunu ve İslam'ın Türk kültürüne en uygun din olduğunu iddia eden Aydınlar Ocağı'nın görüşünü Milliyetçi Hareket Partisi bir dereceye kadar benimsemiştir. Bu görüş MHP'nin sağın ortasına kaymasına yardım etmiştir ve halan parti tarafından benimsenmeye devam etmektedir (Karpat 2013a:249). Parti sempatzanlarının büyük bölümü Anadolu'daki muhafazakâr kesimdi, özellikle de nüfusun karıştığı (Türk-Kürt-Zaza-Sünni Alevi) yerlerde Sünni Türkler partiyi destekliyordu. Kuruluşunun ilk yıllarında Kemalizmin ultra milliyetçi bir yorumunu yapıyordu; ancak 1970'lerin ortalarında Türk-İslam Sentezi ağırlık kazanmaya başlamış (Zürcher, Linden 2011:59-60) olsa da Türk-İslam sentezi görüşü hala tam olarak anlaşılamamış ve yaygın olarak kabul edilmemiştir.

Türkiye 12 Eylül darbesinden sonra, anti-komünizme karşı ve milli kimliği takviye etmek üzere, askerlerin dini kontrolleri altına alarak kullanmaya çalıştıkları daha ileri, ama yine kültürel alanla sınırlı bir tatbikata yöneliyordu. Bir yandan bu gelişme olurken, bir yandan da MSP yöneticileri diğer parti yöneticileri gibi yargılandılar. Bütün partiler, bu arada MSP de kapatıldı. Bu dönemde milliyetçi ağırlıklı Aydınlar Ocağı'nda Türk-İslam Sentezi adıyla oluşturulan otoriter millî-manevi değerler şemsiyesi altında bir ideolojik hegemonya denendi. Bu dönemin Türk-İslam Sentezi'nin önemli metinlerinden DPT Milli Kültür Özel İhtisas Rapor'unda şöyle deniyordu:

Her şeyden önce dini sadece bir vicdan meselesi olduğu ve vicdanlara hapsedilerek ferdi davranışlarda ve toplum hayatında hiçbir yankısının olmadığı fikri isabetli değildir. Birtakım dini emir ve kuralların canlı bir şekilde yaşanmakta olması dinin toplumdan ayrı tutulamayacağını göstermektedir. Atatürk milletin cehaletten kurtulması için çalışmıştır; ama dininden ve ahlakından uzaklaşmadan. Bunun için de Türk milleti de dinini öğrenmelidir. Dinini öğrenmek için tek bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir, demiştir. Bunun için Tevhidi Tedrisat Kanunu'nu çıkartıp herkesin aynı öğretimden geçmesini istemiştir. Bu kanuna ve direktiflere dayanan Milli Güvenlik Konseyi din ve ahlak derslerini bu sebeple mecburi hale getirmiştir (Yılmaz 2004b:637).

1982 Anayasası'nın 136. maddesi ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın amacı, 'millî dayanışma ve bütünleşmeyi' geliştirme ve pekiştirme olarak açıklanıyordu. Bu süreçte de Diyanet İşleri Başkanlığı Türk-İslam sentezi içerisinde, Türklüğün İslamleştirilmesi ve İslam'ın Türkleştirilmesi sürecinde kilit bir işlev üstlenmiştir. Devletin iç ideolojisi (Millî güvenlik ideolojisi) ile ideolojik alt sisteminin (Türk-İslam sentezinin) kesiştiği noktada, bunu aktarıp yaymakla görevli, Diyanet İşleri

Başkanlığı da, bu bağlamda kendisini ‘Türk milli kimliğini korumak ve muhafaza etmekle yeni nesilleri ateist ve komünist ideolojilere karşı korumakla görevli bir kurum olarak tanımlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı devlet içindeki konumunu sağlamlaştırmak ve genişletmek için milliyetçiliği kullandıkça, ordu da, diğer yandan, toplum içindeki meşruiyetini genişletmek ve Türk milliyetçiliğini yaymak için dini kullanmıştır. Bunlara ilave olarak 24. madde ile de ‘milli dayanışma ve birlik’ bağlamında, yukarıda belirtildiği üzere, din ve ahlak öğretimi zorunlu hale getirilmiş ve din öğretimi vermede devlet tek yetkili kılınmıştır (Yavuz’dan Akt. Özçelik 2009:87-89). Aynı zamanda yurt dışındaki Türkleri de dini yönden kontrol altında tutmak isteyen Milli Güvenlik Konseyi Diyanet İşleri Başkanlığı’nı Avrupa’daki Türkler arasında devletin Türk-İslam Sentezi politikasıyla paralel giden propaganda çalışmaları yapmakla görevlendirmiştir (Zürcher, Linden 2011:79). Bu süreçte, ezan, hutbe ve vaazların da merkezileştirilmiştir. Söz konusu bu merkezileşme eğilimi, din üzerindeki devlet tekelinin yeniden kurularak, toplumun homojenleştirilmesi esasında, ‘resmi din/resmi İslam’ yaratılması ve bu doğrultuda alternatif İslam yorumlarının ve potansiyel güç odaklarının oluşmasının önlenmesi ve denetim altına alınmaya çalışılması olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, din/İslam esasında ‘milli birlik ve bütünlük’ çerçevesinde toplumun homojenleştirilmeye çalışıldığı da söylenebilir. Devlet aygıtının iç ideolojisi ve ideolojik alt sistemi ile özdeşleşen ve bunu aktarmakla yükümlü olduğu anayasaca da tasdik edilen Diyanet İşleri Başkanlığı da, bu ekseninde, söz konusu homojenleştirme çabasında merkezi bir yer işgal etmiştir (Özçelik 2009:88).

Milli Güvenlik Konseyi yaptığı değişikliklerle dini her alanda etkili bir şekilde kullanmaya başlamıştır. 1984’ten itibaren, gerek Kemalist ve gerekse sosyalist eğilimli basın, yeni camilerin inşası, mezunların artık üniversiteye girebilen imam hatip okullarının sayısındaki büyük artış, okul kitaplarında ve devlet denetimli radyo ve televizyonda dinsel içeriğin çoğalması, İslami yayınların ve kitapevlerinin sayısındaki artış, Ramazan ayında sigara ve içki içenlere saldıranların çoğalması gibi olaylarla kendini gösteren İslami akımların yükselişine sürekli dikkat çekmekteydi. Bakanlar kurulu üyelerinin dinsel törenlere açıkça katılmaları konu oluyordu (Zürcher 2013:416). Bu dönemde din temelli bütün ideolojik görüşler serbest bırakılmıştır. Türk-İslam sentezinin askeri öven taraflarının bulunmasından ötürü

askeri yönetim tarafından benimsenmesi zor olmamıştır. Türk-İslam sentezi çerçevesinde İslami propagandalar yapılmaya başlandı. Konsey, daima İslam'ı öven açıklamalar yapmaktan geri durmamaktaydı. İslam'ın aydın bir din olduğu, bilime ve ilerlemeye karşı olmadığı savunulmaktaydı. Konseyin böyle bir propaganda yapmaya iten sebep, kitleleri devlet kontrolünde tutarak radikal İslami hareketlere ve sosyalist bloğa kaymalarını önlemektir. Konsey'in bu politikaları dini giderek siyasallaştırmaya başlamıştır.

Toplumsal olanla düşünsel olan arasındaki bir dengeyi, dinseliliğin takviyesi amacıyla kurma ve koruma hareketi olan siyasal İslamcılık, 1980'lerdeki gelişimi ve siyasi eğitimini, 12 Eylül'ün yarattığı otoriteryan iklim içerisinde tamamlamıştır (Çiğdem 2004:28-30). 12 Eylül sonrasında, liberal söylemle eklemlenmiş Kemalizm eleştirisinin getirdiği nispi rahatlama ve Kemalizmi eleştirmenin meşruiyetiyle, İslamcılığın her düzeyde, görünürlük kazanmaya başlayan İslamcı hareketler nitelik ve nicelik olarak sıçrama yapmaya başlamıştır. Yerli bir sermaye sınıfından, İslamcı entelektüellere, medya ve eğitim kuruluşlarına kadar hızlı bir gelişmeyle İslamcılık, popüler bir alternatif ve özgün bir hareket olarak siyasi arenada kendi yerini pekiştirmiştir. Geçen yıllar içinde daha entelektüel-radikal kesimlerin söylemlerinin RP tarafından içselleştirilmesi, bir yandan entelektüel-radikal kesimleri nicelik olarak geriletirken, parti dolayısıyla sahiplenilen söylemler partiyi de değiştirip, dönüştürerek tarikat eksenli geleneksel çizgisinden daha farklı, teolojik sınırlarının ötesinde siyasal temelli bir İslamcılığa taşımıştır. Bu dönüşümleri, İslamcı sosyolojinin politik yansıması RP'nin, önce belediye seçimlerini kazanması, ardından da iktidara gelmesi takip etmiştir. Bu yükselişin son noktası ise bağımsız-popüler İslamcı çizginin 28 Şubat müdahalesiyle her alanda geriletilmesi, ekonomik, siyasi, kültürel alanlarda İslamcılık üzerinde odaklanan baskıyla sonuçlanmıştır (Yılmaz 2004a:615).

Milli Güvenlik Konseyi'nin 1980 Müdahalesinden sonra toplumda Atatürk'e yönelik kişi tapıncını güçlendirirken, dini ifade biçimlerine ve özellikle dini eğitime daha geniş bir özgürlük de getirilmiştir. Tarihsel anlamda Atatürk kültü dış cepheyi ayakta tutmakta, rejimin sürekliliği görüntüsü çizmekte, rejime meşruiyet kazandırılmaktadır. Türkiye'de Kemalist mirasın eleştirisini yapmak ya da yeni bir meşruiyet yaratmak adına bu mirasın referanslarını terk etmek henüz mümkün

değildir. Okul kitaplarındaki Kemalist düzenek, girdiler ve alıntılar, 1930'lardakinden hissedilir ölçüde farklı ve İslam'a çok daha geniş yer ayıran bir tarih yazımının ortaya çıkışını maskeleyerek amacını gütmektedir. Türk-İslam sentezi, Kemalizmin yanı sıra, resmi tarih yazımının ikinci paradigması haline gelmiştir. Kendini ifade etmek için, ilkelerini açıkça sorgulamadığı Kemalizme yaslanmak zorundadır (Copeaux 2006: 243). Kısacası Konseyin yarattığı yeni ideolojide her şeyden biraz vardı ama hiç biri tam değildi. Türkçü-İslamcı-Kemalist söylemleri her grup kendince yorumlayacak ve İslamcı söylemle bir adım daha öne çıkacaktır. Zamanla da İslamcı kesim Erbakan liderliğinde iktidarın en büyük ortağı olacaktır. 28 Şubat 1997'de ordu irticai faaliyetlerin arttığını öne sürerek bir kez daha yönetime müdahil olacaktır.

6.1.2. Köy Enstitülerinden İmam-Hatip Okullarına

12 Eylül 1980 Askeri Darbesi'nden sonra, alınan kararlar neticesinde İmam-Hatip Okulları ve ilahiyat fakültelerinin bizzat devlet desteğiyle yurdun genelinde yaygınlaştırılmasına karar verilmiştir. 1982 Anayasası ile de "din kültürü ve ahlak bilgisi" zorunlu ders olarak okutulması kararlaştırılmıştır. Böyle bir uygulamaya gidilmesinin sebebi dini tamamen devlet kontrolüne almaktı. Bu sayede devlet iznin dışında açılmış olan Kur'an Kursları denetim altına alınabilecekti. Din derslerini önceki ilahiyat mezunları verecekleri için bu kesim gittiği her yerde kendilerini anlatma fırsatına kavuşmuş olacak ve devleti yönetenlerin nasıl bir vatandaş istediğini bu sayede anlatmış olacaktı. Din derslerine önem verilmesinin bir diğer nedeni ise devletin baş düşman ilan ettiği komünizme savaştan bir nesil olarak bu kurumlardan mezun olan kimseler sağlayacaktı. Buradaki uygulama sayesinde hem din kontrol altına alınmış olunuyordu hem de Konsey'in istediği tarza vatandaş eğitilmiş oluyordu.

12 Eylül müdahalesiyle başlayan İmam-Hatip Okullarındaki artış sonraki dönemlerde de artarak devam etmiştir. 1983 yılından sonra kurulan iki ANAP hükümetinde 374 İmam-Hatip Lisesi 406'ya (16'sı Anadolu İmam Hatip) çıktı. Daha sonraki hükümetler döneminde yenileri açılan İmam-Hatipler, maksimum öğrenci

sayısına 1996-1997 öğretim yılında ulaştı; bu yıla gelindiğinde 601 İmam-Hatipte 511.502 öğrenci bulunuyordu. 28 Şubat sürecini takip eden 1997 yılının Ağustos ayındaki yasal bir düzenlemeyle ilköğretim sekiz yıla çıkarıldı; böylece diğer meslek ortaokullarıyla beraber imam hatiplerin de orta kısmı kapatıldı. 28 Şubat sürecinde üniversiteye giriş sınavında yapılan katsayı düzenlemesiyle; İmam-Hatiplerden siyasal, tıp, hukuk gibi branşlara geçiş yapılması önlendi. Bu tarihten sonra imam hatiplerdeki öğrenci sayısı düştü (Taslaman 2011:221-222). Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde eğitim sisteminde yapılan değişikliklerle (4+4+4) İmam-Hatiplilerin sayısını arttıracak yeni bir uygulamaya geçilmiştir.

Muktedirlerin bir arka bahçe olarak gördüğü İmam-Hatip Okullarına halk da rağbet etmekteydi. Bunun sebebini Akşit ve Coşkun (2004:394) şöyle izah etmektedirler; İmam-Hatip Okulları, buraya devam eden veya mezun olan öğrenciler, aileleri veya mezunu olan öğrenciler, aileleri ve bazı İslamcılar tarafından hem dini ilimlerin hem de modern bilimlerin öğretildiği okullar olarak kabul edilmekte ve diğer okullara üstün tutularak tercih edilmektedir. Bazı muhafazakâr kız öğrenci aileleri İmam-Hatip Okullarını kızlarının başlarını örterek devam edebileceği okullar olarak algılamışlar ve özellikle orta kısımlar, 1977’de kabul edilen 8 yıllık ilköğretim yasasına göre kapatılmadan önce neredeyse tamamının kız öğrenci olduğu duruma gelmiştir. 1997’deki tartışmalar sırasında İmam-Hatip okullarını Türkiye’nin muhafazakâr bir merkez etrafında oluşacak geleceğinin öğrencisi olarak görenler olmuştur. İmam-Hatip okullarının tarih boyunca bu okullar bazı İslamcılar tarafından İslami yeniden uyandırış veya canlanışın gerçek çerçevesi olarak görülmüştür. Toplum içinde bu çerçeveyi paylaşan İmam-Hatip Okulu yaptırma dernekleri gibi kuruluşlar ve çocuklarını bu okullara gönderecek aileler olmuş ve bu okulların sayısı 1960’lar ve 1970’ler boyunca hızla artmıştır. 1997’deki bu okulların orta kısımlarını kapatan 8 yıllık ilköğretim yasası öncesinde de hem okul ve hem de öğrenci sayısı belirli bir tavana ulaşarak artışını durdurmuştur. Aydın din adamı yetiştirmek için bu okulların açık kalması savı bu okullara karşı çıkanlar tarafından bile kabul edilmektedir. Ancak, laik kesimdeki bazı çevreler İmam-Hatip okullarını laik Cumhuriyet karşıtı militanların yetiştirildiği okullar olarak da algılanmışlardır. Daha da ileri bir düzeyde laik ve demokratik Cumhuriyet’i yıkıp teokratik bir devletin kurulmasının öncüleri olarak görenler de olmuştur. İmam-Hatip okulları karşıtlığı

sadece laik kesimlerde bulunmamaktadır. Keskin tarikatlardan bazıları İmam-Hatip okullarından mezun olan imamların arkasında kılınan nazmın geçerli olmadığını iddia ederek bu okullara karşı çıkmışlardır.

Öte yandan İmam-Hatip liselerinde artan eğitim kalitesi ve bu liselerin giderek rekabet şartlarına uyum sağlama isteği, İslami tonu ağır basan renklerin devlet alanına rahatça taşınabilmesi şansını doğurdu. Eğitim imkânlarının Türkiye'nin her yerine yayılmasıyla birlikte toplumun değişik renklerini taşıyan insanlar üniversite imkânlarına kavuşmaya başladılar. Aslında 1980'li yılların başlarından itibaren üniversitelerde ortaya çıkan başörtüsü olayı, başlangıçta İslami bir uyanış ya da manifesto olmaktan çok, eğitim hizmetlerinin başörtülü ailelerin de çocuklarını içine alacak ve onları görünür kılacak kadar yaygınlaşmasının bir ürünü olmuştur. Devletçi elitin, özellikle de cumhurbaşkanlığı sırasında Kenan Evren'in başörtüsüne karşı gösterdiği reaksiyon, başörtüsünün zamanla bir duruş, bir aidiyet göstergesi haline gelmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle, başörtüsünü, resmi ağızla ifade edildiği biçimiyle simgeleştiren aslında İslami kesimler olmaktan çok, devletçi elit olmuştur. Başörtüsü görünür olduğu 1980'li yılların başlarından itibaren kendi doğal mecrasına bırakılmış olsaydı, belki de bu konu bugün apayrı bir yönde seyreliyor olacaktı (Çaha 2004:481).

İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri, birer ideolojik aygıt olarak kullanılmaya başlanmış, ancak çok kısa bir zamanda bu ideolojik aygıtlar halk tarafından çabuk benimsenmiştir. İmam-Hatip Okulları Milli Eğitim Bakanlığı, İlahiyat Fakülteleri ise YÖK tarafından denetim altında tutulmaktadırlar. Diğer eğitim kurumlarında okutulan İnkılap Tarihi ve Türkçe gibi devletin ve devrimin ideolojisini öğrencilere öğreten dersler verilmiştir. Bu kurumları birer ideolojik aygıt olarak kullanan yönetici erke karşılık, halkın bu kurumlara çocuklarını göndermesinin sebebi; bir yandan bu okul mezunlarına sağlanan iş imkânları, diğer taraftan ise halkın dini inancıdır. Üniversitelere öğrenci alımında uygulanan katsayısı uygulaması göz önüne alındığında birinci tercihin daha ön planda olduğu görülecektir.

Türkiye özelinde ele alındığı her seferinde İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri, ya modern Cumhuriyet'in laiklik temasını tamamlayan işlevsel bir aygıt

olarak tanımlanmakta, ya da benzersiz bir tersyüz edişle, sekülerleştirme programına kaynaklık eden bir alan açma girişimi olarak değerlendirilmektedir. Böylece ilahiyat, modern cumhuriyetin ilahi/kozmik açılımı olarak kodlanmakta ve pratikte de ondan dindışı alanlara gönderme yapılmasına olanak veren tipik bir özelliğin altı çizilmektedir. Sonuçta da ilahiyat uğraşına pek çok açıdan kuşkuyla bakılmaktadır. Bütün bunlara ilahiyat fakültelerinin, teolojiden çok popüler siyasetin etrafında şekillenen sunumu da eklendiğinde kavram daha da muğlak bir hal almaktadır (Subaşı 2005a:39). Türk modernleşmesinin yansımaları çoğu zaman dini/teolojinin sınırlarında değişimlere neden olmuştur. Bu süreçte dinin toplumsal konumu ve işlevi yeniden değerlendirmelere tabii tutulmuştur. Türk modernleşmesinin temeli laikliğin kurumsallaştırılması üzerine inşa edilmiş olmasından ötürü dinsel argümanlardan beslenen her hareket laiklik karşıtı olarak değerlendirilmiştir. Dinin siyasal alanda bir söylem olarak dillendirilmesi dinin ve onun aktörlerini yetiştiren kurumların irtica yuvaları olarak değerlendirilmelerine neden olmuştur.

Laikliğin, dinle devlet arasındaki hassas dengeyi sağlayan formülasyonu için İmam-Hatipler özgün bir deneyimdir. Göç, kentleşme, paradigma değişimi, değişen yeni şartlara uyum kabiliyeti gibi sorunlar ılımlı bir strateji tayinini dinsel beklentilerin önüne getirmiştir. Modernlik ve onun çağrılılarıyla mutabakata girmek ya da müzakerede bulunmak açısından İmam-Hatipler, Batılılaşmayla geleneksel/muhafazakâr kesimler arasındaki esaslı bir köprü görevini üstlenmiştir (Subaşı, 2005a:136). Başka bir ifadeyle, İmam-Hatiplerin devletin denetim ve gözetimi altında bulunması, genel eğitim sistemi içerisinde yer alması, müfredatında dini ve seküler derslerin birlikte, modern eğitim tarzında sunulması, sosyo-kültürel çevresiyle bütünleşmesini ve bu okullarda sunulan İslam anlayışını sıralamak mümkündür (Aşlamacı 2014:270). Din eğitiminin siyasal beklentiler açısından seferber edilmesi Türk modernleşmesinin bütün kurumlarına sirayet etmesine neden olmuştur. Türk Silahlı Kuvvetlerinin sivil yönetime müdahale ettiğinde özellikle de din eğitime yüklediği misyonun artmasının nedenlerinden biri de budur.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kurucu kadro tarafından başından beri "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" olarak tanımlanmasına rağmen laiklik ilkesinin batılı manada uygulanmasını benimsememiş, bunun yerine kendi şartları içerisinde bir laiklik anlayışı geliştirmiştir. Kendine özgü bu anlayışına uygun olarak

ileri sürülebilecek farklı gerekçelerle din hizmetleri gibi din eğitimi ve öğretimi de özel alana bırakılmamış, bağımsız sivil kurumlar olarak oluşmalarına müsaade edilmemiştir. Bunun yerine din hizmetleri ve din eğitiminin devletin belirlediği bir çerçevede, oluşturulan devlet kurumlarıyla vatandaşlara sunulması tercih edilmiştir. Cumhuriyet tarihi boyunca uygulamada bu anlayış değişmemiştir. Yürürlükte olan 1982 Anayasası'nda da temel hak ve ödevler kısmında, din ve ahlak eğitim ve öğretiminin devletin gözetimi ve denetimi altında yapılacağı belirtilmiştir. Böylece din eğitimi ve öğretimi devlet tarafından ifa edilen temel bir hak olarak düzenlemiştir (Aşlamacı 2014:271). Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren bu yaklaşımın dışına çıkılmamıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile düzenlenen eğitim sistemi çerçevesinde İmam-Hatip okulları devlet okulları olarak kamu sektöründe hizmet sunmaya devam etmektedirler. Zaman içerisinde Türkiye'de, bir cemaate veya dini gruba bağlı özel lise ve dengi okullar açılırken, özel İmam-Hatip okulları açılmamıştır. Din eğitimi ve öğretimi, devletin gözetimi ve denetimi altında Milli Eğitim tarafından belirlenen şekilde sunulmakta ve bu konuda sivil inisiyatiflere bırakılmamaktadır. Bu sayede devletin benimsemiş olduğu din anlayışı başta bu okullar olmak üzere eğitim sistemi vasıtasıyla topluma öğretilmektedir.

12 Eylülcülerin yaratmak istedikleri toplumsal model ile, İslamcıların, özünde çatıştıkları bir yan yoktur. 12 Eylülcüler, bütün eğitim sistemini dinsel değerlere açık ve savunmasız duruma getirerek, din öğretimine dolaylı destek sağlamıştır. 12 Eylülcüler İmam-Hatip Liselerini sayısal bakımdan artırmamışlardır, bunun altında tıpkı Atatürkçü söylemlerinde olduğu gibi şekilci bir anlayışın yattığı düşünülebilir. Bir yandan İmam-Hatiplerin, sayılarını biçimsel olarak sabit tutmaya çalışırken, öte yandan tüm eğitim sistemini dinselileştirecek adımlar atmakta hiç duraksamamışlardır. Böylece 12 Eylül 1980'in hemen ardından olmasa da 1990'lı yıllardan sonra bu uygulamaların sonuçları hızla meyvesini vermeye başlayacaktır. Nitekim, 1990'lardan sonra ülkenin en önemli gündem maddesi irtica olacaktır. Bu olguyu bir rastlantı olarak görmek fazlaca iyimserlik olur (Sarpkaya, 2008:6). Bu yönüyle İmam-Hatip Okullarının açılması ve kapatılması hafızalar Köy Enstitülerini getirmektedir. Hatırlanacağı gibi Köy Enstitüleri bizzat dönemin yönetici kadrosu tarafından kurulmuş ve zamanla "komünist yuvalarına dönüştükleri gerekçesiyle" kapatılmışlardı. İmam-Hatip Okulları da zamanla irtica yuvaları olarak

nitelendirilmiş ve onların önüne açmış olan askeri birimler tarafından bu defa da kapatılmışlardır.

6.1.3. Nurcu Hareketten Gülen Hareketine

12 Eylül öncesinde Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi'ne henüz yeni başlamış bir ortaokul talebesiyken bir öğle arasında yanıma gelen ve sonradan akıncı olduklarını öğrendiğimiz üst sınıflardan birkaç öğrenci elimize ikiye bölünmüş birer sarı saman kâğıdı tutuşturdular ve adımızı yazıp imzalayarak kendilerine tekrar vermemizi istediler. Kâğıt, "TRT Genel Müdürlüğü'ne" yazılmış bir dilekçeydi ve başlığın altında bir paragraflık yazı vardı. Yazıda özetle, TRT'nin yaptığı yayınların Türk gençliğini ahlaksızlığa ve dinsizliğe sürüklediğini ve bunun önlenmesi için aşağıda adı bulunan üç din adamının vaazlarının televizyondan verilmesi talep ediliyordu. Bu din adamları; Timurtaş Uçar, Tahir Büyükkörükçü ve Fethullah Gülen'di. Fethullah Gülen'in adını ilk defa o zaman duydum. Diğer vaizlerden Timurtaş Uçar İstanbul'da görevli bir vaizdi ve sert, ajitasyon yüklü vaazlarında zaman zaman sistemi hedef aldığından MSP yanlısı akıncılar TRT için onu münasip görmüşlerdi. Tahir Büyükkörükçü ise zaten MSP'nin Konya milletvekiliydi ve o da din eksenli konuşmalarını edebi bir dille süsleyerek sisteme muhalif söylemlerle dile getiren ve asıl mesleği vaizlik olan saygın bir kişiydi. Her iki vaizin konuşmaları gerçekten kitleler üzerinde çok etkili oluyor, kasetleri elden ele, evden eve dolaşıyordu ve özellikle cami cemaatleri arasında çok popülerdi. Listedeki üçüncü din adamı olan Fethullah Gülen'in konuşma kabiliyeti ve bilgisi diğerlerinden aşağı değildi ancak hem vaazlarında sistemi eleştirmekten kaçınıyor hem de siyasetle ve MSP'yle çok ilgisinin olmadığı düşünülüyordu. Dolayısıyla onun Milli Görüşçülerin listesine dahil edilmesi çok uygun görünmüyordu. Çünkü 12 Eylül'den sonra Fethullah Gülen Milli Görüş hareketinden çok uzak ve hatta bu harekete kesin tavır ve mesafe koyan bir yol izlemiştir. Zaten Gülen konuyla ilgili sorulan bir soruya, "Milli Nizam, MSP ve RP olarak devam eden siyasi hareketle, onlardan olduğumu gösterecek uzaktan yakından herhangi bir münasebetimin olmadığını herkes bilir"

cevabını vererek böyle bir ilişkiyi kabullenmemiştir (Kara'dan akt. Uzun 2011:184-185). Gülen ile MSP arasında aslında bir dönem yakınlaşma olmuştur. Gülen'in bu yakınlaşmayı reddetmesinin nedeni yakınlaşma isteğinin MSP'den gelmiş olması gösterilse de burada önemli olan böyle bir ilişkinin kurulmuş olmasıdır. MSP'nin Gülen ile bir yakınlaşmalarının var olduğunu ısrarla söylemeleri, Gülen'in verdiği vaazlarla toplum nezdinde bir güce, bir etkiye sahip olmaya başlaması olabilir.

Fethullah Gülen Erzurum'da doğup büyümüş ve din eğitimini bu kentteki medreselerde almıştır. Daha sonra Diyanetin emrinde çalışan bir vaiz olarak göreve başlamış ve hitabetinin güçlülüğü sayesinde halk ile kısa bir sürede etkileşim kurmayı başarmıştır. Gülen, ilk eğitimini Nur Cemaati içerisinde almış ve zamanla modernist yazarların düşüncelerinden de istifade ederek bu iki farklı anlayışları birleştirerek yeni bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. İzmir'de görevini ifa ederken yaptığı etkili konuşmalar kasetler vasıtasıyla ülke geneline yayılmış ve bu sayede Gülen kısa bir sürede ülke genelinde tanınır hale gelmiştir. 1970'lerde Türkiye'de başlayan bu serüven zamanla bütün dünyaya yayılmıştır. Gülen, kullandığı dil ve izlediği politikalarla daima siyasi erkin ya yanında yer almış, ya da onların menfaatlerini bozmayacak bir hüviyete bürünmüştür. Nitekim 12 Eylül müdahalesi ve 28 Şubat sürecinde askeri cunta tarafında yer almıştır. Son yıllarda da AKP ile uzun yıllar barışık bir politika izleyen Gülen cemaati çıkar çatışmaları sonrasında ilgili partiye karşı cephe alarak "savaş" ilan etmiştir.

Fethullah Gülen ve takipçileri ileri ve yüksek eğitim için büyük kurumsal yapı oluşturmuşlardır. Türk eğitiminin 1983'ten itibaren liberalleşmesi, bazı okul ve üniversitelerin devlet tarafından değil, vakıflar tarafından da işletilebilmesine olanak tanıdı. Hareket, bu gelişmeden hemen yararlandı ve şimdi, yirmi yıl sonra, yedi üniversiteyle, orta öğretim düzeyinde iki yüzden fazla okulu idare etmektedir. Bu okullar sadece Türkiye'de değil, aynı zamanda Batı Avrupa (Rotherdam İslam Üniversitesi), Balkanlar ve Orta Asya'dadır. Nurcu hareketin diğer kolları gibi, Fethullah Gülen de kendi medyasını oluşturmaya büyük önem vermiştir. Önce, günlük gazete Zaman örneğinde olduğu gibi, yazılı medyaya yöneldi; ancak Türk radyo ve televizyonlarının düzensizliği ona özel televizyon ve radyo istasyonları kurmasına yardım etmiştir. En çok tanınan Samanyolu televizyon istasyonudur

(Zürcher, Linden 2011:81). Gülen Cemaati sahip olduğu maddi kaynaklar ile büyük bir ekonomik güç olarak varlığını sürdürmektedir.

Fethullah Gülen bir Nurcudur. Ancak benimsediği düşünceler onu bilinen Nurculardan çok farklı kılmaktadır. Said Nursi ile Fethullah Gülen arasındaki farklılığı Yavuz (2004c:295) şöyle belirtmektedir; Said Nursi İslam'ı asrın şartları ışığında yorumlamış, fertlerin imanının muhafazasını amaçlamış ve entelektüel seviyede İslami düşüncenin pozitivist tepkisini ortaya koymuştur. Gülen ise, entelektüel bazdaki bu düşüncüyü topluma mal etme gayesini güderek İslam'ı yeniden modern ihtiyaçlara göre yorumla tabi tutmuştur. Ayrıca Gülen Hareketi'nde İslam, toplumun ortak bir değeri olarak kamusal alanın yeniden inşası için kullanılmaktadır. Gülen Hareketi öncelikle İslam'ın bir "milli" anlam haritasına indirgenerek cemaat ağları inşası için kullanılmaktadır. Aynı zamanda Gülen Hareketi, Nursi'nin düşüncelerinin toplumsallaştırılıp önce millileştirilip sonra da küreselleştirilmesi çabasıdır.

Gülen Hareketi'nin temelini eğitim kurumları oluşturmaktadır. Dünyanın her yerinde var olan okulları sayesinde cemaatine yeni üyeler kazandırmaktadır. Gülen Cemaati'nin bu çalışmaları akıllara siyasi liderlerimizin politikalarını akıllara getirmektedir. Nasıl ki siyasiler eğitime istenilen bireyi yetiştirme görevini yüklemiş ve bu doğrultuda eğitim politikaları uygulamışlarsa Gülen Cemaati de eğitimin bu yönünden faydalanarak hem cemaate üye yetiştirmiş, hem de maddi kazanç sağlamıştır.

Gülen'in yükselişinde, başlangıcından itibaren Eylül 1980 askeri darbesini güçlü bir şekilde desteklemesinin payı büyüktür. Nakşibendi tarikatlarıyla güçlü bağları olan, dönemin Başbakanı, daha sonra Cumhurbaşkanı olacak Turgut Özal'ın yardımıyla, Gülen kendini ileriye dönük, modern ve devlete sıcak bakan bir İslami anlayışın sözcüsü olarak tanıtmışının yanı sıra (Zürcher, Linden 2011:81-82) Milli Güvenlik Kurulu'nun ünlü 28 Şubat toplantısıyla yürürlüğe konan yeniden-laikleşme operasyonunun, aynı zamanda bir yeniden-Protestanlaşma operasyonu olduğunu söylemek mümkündür. İslam'ı namütenahi kolay, pratik ve çağdaş kılmak üzere içtihat kapılarını yumruklayan Yaşar Nuri Öztürk'e dört kola verilen destek, keza Fethullah Gülen'in devletine bağlı ve itaatkâr, kalifiye çalışkan meslek erbabı

yetiştirme projesinin pek çoklarınınca – ve bu arada Attila İlhan gibi millici solcularca-Türk-İslam Protestanlığı olarak kutsanması bunu gösteriyor (Bora 2014:120).

Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkılarak şu tespit yapılabilir; Gülen Hareketi diğer İslamcı hareketlerin aksine laik-seküler yönetime karşı bir muhalefet hareketi olarak doğmamıştır. Siyasal sisteme zaman zaman destek vererek, zaman zaman sistemle uzlaşarak yeni bir yol, yeni bir yöntem geliştirmiştir. Gülen Cemaati'nin bu tutumunu Çakır (2000:59-60) şöyle açıklamaktadır; yıllarca her türlü hak talebini “anarşi ve terör” olarak tanımlaya gelmiş olan geleneksel İslami camia, dindar kızları sokakta görmenin şokunu ve bunun doğurabileceği sonuçların endişesini uzun bir süre üzerinden atamadı. Bazıları, eyleme bir an önce son verilmesini isterken, kimileri dindar kızların üniversite okumasının doğru olmadığını savunmaya başladı. Kuşkusuz en sert tepki, o günlerde henüz bir “medya starı” haline gelmemiş olan Fethullah Gülen'den geldi. Gülen, 26 Şubat 1989'da İzmir Hisar Camii'nde sokaklara taşan bir kalabalığa verdiği ve aynı anda otuz beş camide birden yayımlanan vaazda türban eylemlerine açıkça tavır aldı: “Çok yakın arkadaşlarımız fotoğraflarla tespit ettiler. Sultanahmet'te olan hadisenin arkasında da esas din düşmanları var. Sözde türban adına yürüyorum diyenler, istihbarat örgütlerince derdest edilince, bu başörtülü, mantolu veya çarçafli kadınların çoğu erkek olarak çıktı ortaya. Ve bunların çoğu bir kostüm dükkânından nasılsa İslami kıyafetler almış, kendini sokağa atmış açık saçık kadınlar olduğu tebeyyün etti...” Devlete itaati şiar edinmiş kesimlerin çabaları, öğrencilerin taleplerinin “İslamiliği” ve haklılığı nedeniyle pek işe yaramadı. Çünkü artık ülkede İslami hareketin yükselişinin en önemli simgesi olarak türban ve türbanlı öğrencilerin sayısının artması görülür olmuştu; dolayısıyla bu davanın kaybedilmesi, tüm İslami hareketin yenilgisi olarak kayda geçecekti.

Fethullahçıların ve devletin birlikteliği uzun zaman bozulmadan kaldı. 1990'ların ortalarında, Fethullah Gülen hala siyasi yapı tarafından genelde İslam'ın kabul edilebilir yüzü olarak görülmüştür ve gerek sağ kanattan (Tansu Çiller) gerekse sol görüşten (Bülent Ecevit) politikacılar, ona övgüler yağdırdılar ve kamuoyu önünde onunla bir araya geldiler. Gülen aynı zamanda Erbakan hükümetinin düşüşüne neden olan Şubat 1997'deki askeri müdahaleyi de desteklemiştir. Erbakan'ın Refah Partisi'ni radikal olarak eleştiriyordu. Hareketi devlet altında sütun

olarak tanımlayan tüm girişimlere rağmen, asker sonunda Fethullah hareketinin üstüne gitmeye başladı. Bu senaryo Türkiye'nin 1990'ların ortalarından itibaren laik, devlet yanlısı hareketlere karşı yapılan U dönüşüyle tam olarak örtüşmektedir ve aynı zamanda İslam'ın devlet ideolojisine katılması dâhil, 1980 darbesinin tüm mirası üzerinde tartışma başlatmıştır (Zürcher, Linden 2011:82).

Cemaatin lideri olarak Gülen'in, başlatmış olduğu hareketin bir siyasi amacı olmadığı şeklindeki açıklamaları aslında inandırıcılıktan çok uzaktırlar. Zira, her zaman yaptığı eylemler ve söylediği sözlerle politikanın bir parçası olmuştur. 1980 Askeri Darbesi ile başlayan ve artarak devam eden cemaatin politikleşmesi AKP döneminde yaşanan bütün olaylarla zirveye çıkmıştır. Ülkede başlayan türban tartışmalarında önce türbanı bir “teferruat” olarak değerlendiren Gülen, zamanla turbanın savunucusu olmuştur. Körfez Savaşı sırasında ABD'nin lehine açıklamalar yapmaktan geri durmamıştır. Yine Filistin-İsrail savaşlarında “ölen Yahudi çocuklarına üzülüyorum” diyen Gülen İsrail'i destekleyen açıklamalar yapmaktan çekinmemiş ve Filistin topraklarında yaşanan bütün trajedilere rağmen İsrail aleyhinde bir açıklamasına rastlanmamıştır. Yine Gülen'in iradesi doğrultusunda başlayan “Dinler Arası Diyalog” baştan sona siyasi bir faaliyettir.

Siyasi partilere destek verme faaliyetlerine ANAP ile başlayan Gülen, 2002 Genel Seçimlerinden itibaren açıktan AKP'ye destek vermeye başlamıştır. Bu süreçte yaşanan Ergenekon, Balyoz vb. davalarda açıkça taraf olmuş ve tüm medya organlarıyla konunun üzerine gitmekten geri durmamıştır (Yavuz 2004a: 306). Yine Anayasa'da yapılmak istenen bazı değişikliklere ilişkin referanduma gidildiği Gülen bu referandumdan değişikliklerin gerçekleştirilmesi için var olan bütün gücüyle katılmıştır. Hatta basında yer alan açıklamalarında “Elimden gelse ölüleri diriltir, bu referandumda ‘evet’ dedirtirdim” açıklaması cemaatin ne kadar politikleştirildiğinin açık bir ifadesidir. Zaman içinde çıkar çatışmalarının başlamasıyla birlikte Cemaat-AKP ilişkisi ters-yüz olmaya başlamıştır.

Siyasilerin oy kaygısıyla yoğun bir şekilde dini politikaya alet ettikleri bir dönemde, Gülen Cemaati de politikayı dinin bir aracına dönüştürmeye gayret ettiği ve çıkar sağlamaya çalıştığı bir dönemden geçmektedir Türkiye. Şu an yaşanmakta olan hadiseler açıkça şunu ortaya koymaktadır ki hem cemaatler hem de siyasiler

dini insafsız bir biçimde kendi çıkarlarına alet etmektedirler. Bu çıkar meselesini ortadan kaldırmanın yegane yolu ise bu iki kurumun etkinlik alanlarını ve nitelikleri birbirinden ayırmaktır.

6.2. TÜRKİYE'DE ÖZALLI YILLAR

Anavatan Partisi 12 Eylül Darbesi'nin ardından, 20 Mayıs 1983'te, 24 Ocak 1980 ekonomik önlemler paketini hazırlayan, 12 Eylül döneminde bir süre ekonomiden sorumlu başbakan yardımcısı olan Turgut Özal tarafından kuruldu. Anavatan Partisi, Özal'ın çevresinde örgütlenmiş, büyük ölçüde kişiselleşmiş partiydi. Siyasi kadrosunu önemli ölçüde, devlet ve özel sektör deneyimi sırasında Özal'la birlikte çalışmış teknokratlarla, Milli Selamet Partisi (MSP), Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), Adalet Partisi (AP) ve Cumhuriyet Halk Partisi'nden (CHP) gelme, 1980 öncesi dönemde fazla ön planda olmayan siyasetçilerden oluşuyordu. Dört siyasi eğilimi (AP, MSP, MHP, CHP) birleştirmeyi iddia ediyordu (Zengin 2011:147). ANAP içinde birleştirdiğini öne sürdüğü bu dört eğilim; liberal sağ, mukaddesatçı sağ, milliyetçi sağ ve demokratik sol idi (Kongar 2010:218). Özal önderliğindeki ANAP, Halkçı Parti (HP) ve Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) ile birlikte Milli Güvenlik Konseyi'nin koymuş olduğu barajı aşarak 1983 Genel Seçim'inden birinci parti olarak çıkmayı başarmıştır.

İlk bakışta üç partinin seçim programı birbirinden çok farklı değildi. ılımlı bir merkez sağ partisi imajı ile MDP, iş çevrelerine yönelmiş ve Ordu tarafından destekleniyordu. Yasa ve düzeni vurgulayan MDP "milliyetçi devlet, güçlü hükümet" sloganlarına sarılmaktaydı. Parti zamanla daha da sağa kayıp komünizme etkili bir şekilde karşı çıkarak geleneksel militarist bir yönetimden yana olan aşırı milliyetçiler ve eski kuşak seçmenler arasında kendine ciddi bir destek sağlamayı başarmıştı. Turgut Sunalp'in MDP'sinin en büyük destekçisi şüphesiz ki dostu Kenan Evren'di. Necdet Calp liderliğindeki HP eski CHP üyelerinin, çeşitli ılımlı solcuların ve sendika üyelerinin desteğini kazanmak için yumuşak bir sosyal demokrat program benimsemişti. Özal liderliğindeki ANAP ise, seçim kampanyasını ekonomik meseleler etrafında yürüttü ve vatandaşa iş ve refah vaat etti. İç ve dış rekabete dayanan serbest bir ekonomiyi destekleyen Özal, bürokratik sınırlamaları

kaldırarak ve bakanlıkların sayısını azaltarak 24 Ocak 1980’de başlatılan politikaları devam ettirip genişletme söz veriyordu. Dış politikada Özal, hem Arap dünyasıyla hem de Batı ile daha yakın ilişkiler vaat ediyordu. İlmî İslami eğilimlere sahip olan Özal, 1977’deki ara seçimlerde MSP’den İzmir milletvekili adayı olmuş olsa da Özal’ın asıl hedeflediği oy kitlesi AP’nin üye ve destekçileriydi (Karpas 2010:271-272). Özal’ın izlediği politikalar sonucunda ANAP sağ, sol, İslamcı, milliyetçi kesimlerden oluşan merkez parti konumuna gelmişti.

Liberal-muhafazakâr bir parti olan ANAP iki farklı yönde eğilimi de güçlendirmiştir; bunlardan birincisi; bireyci, çıkarıcı, kısa yoldan zengin olma hayali güden bir insan tipinin hızla toplum içinde yaygınlaşmasıdır. Diğer eğilim ise, 1980’lere kadar sıkı bir şekilde kontrol edilen dinsel örgütlenmelerin ve cemaatlerin üzerinden kalkan baskı ile ilgilidir. Dinsel cemaatlerin üzerindeki kontrolün gevşemesi ve 12 Eylül rejiminin de katkısıyla din, etkisini arttıran bir öge olarak bu dönemle önemli bir olgu haline gelmiştir. Dinin bu yükseliş trendi ilerleyen yıllarda Refah Partisi’nin iktidarıyla daha da somutlaşacaktır. Ancak 28 Şubat 1997’de askerin gidişatı tekrar kontrol altına almasıyla dinin yükseliş trendi yavaşlatılmıştır (Durdu 2013:135).

Seçim kampanyası sonuna yaklaştıkça ve özellikle üç partinin lideri devlet televizyonunda görünmeye başlayınca Turgut Özal’ın halk tarafından en çok desteklenen lider olduğu ortaya çıktı. Özal’ın seçimi kazanma ihtimali orduyu öfkeliendiriyordu. Çünkü askeri yönetim 1980-83 döneminde uygulanan politikaları devam ettirecek dost ve işbirlikçi bir hükümet kuracağı beklentisiyle Sunalp’i desteklemekteydi. Bu yüzden General Evren, politikacılara sürekli kişisel kavgalardan uzak durmayı öğütlemesine karşın, seçimlere iki gün kala Cumhurbaşkanı olarak uyması gereken siyasal tarafsızlığı çiğneyerek devlet televizyonunda isim vermeden Turgut Özal’ı eleştirmeye başladı (Karpas 2010:272). Kenan Evren’in ANAP’a karşı açık cephe almasına ve lideri Turgut Özal’ı tenkit etmesine rağmen ANAP 211 milletvekili (MDP 71, HP 117) çıkarmıştır. ANAP’ın milletvekili sandalyelerinin %52’sini elde etmesi ve böylece hükümeti tek başına kurma yetkisine sahip olması, Türkiye siyasi tarihinde yeni bir safha açmıştır. 24 Kasım 1983’te, 17. TBMM Dönemi açılınca askeri hükümet başkanı Bülent Ulusu istifasını sunmuş ve Türkiye’de askeri rejim şeklen sona ermiştir. Turgut Özal

kabineyi kurmakla görevlendirilmiş ve bakanlar kurulu listesi 12 Aralık 1983'te cumhurbaşkanından tam onay almıştır. İktidarın sivillere devri ibret verici şekilde kanuna ve demokrasiye uygun olarak gerçekleşmiştir (Karpat 2013a:216). Seçim dönemi boyunca Özal'ı eleştiren Evren seçim sonuçlarını kabul edip Özal'ın Başbakanlığını onaylaması ülke için demokrasi açısından önemli bir gelişme olarak değerlendirmek gerekir.

1983-1989 yıllarında başbakan daha sonra da (1989-1993) Cumhurbaşkanı olan Turgut Özal geniş ufuklu bir siyasetçi olduğunu gösterdi. Ekonomik liberalizmle İslami değerleri birleştiren ve böylece İslamcı partilerden daha çok seçmen desteği alan Turgut Özal, Türk siyasetine Atatürk'ten bu yana gelmiş geçmiş bütün siyasetçilerden daha ciddi bir şekilde yön verdi. Ekonomik alanda, 1930'larda başlatılan iç pazara yönelik, ithal ikameci politikaların yerine ihracata dayalı büyüme stratejisini getirerek Türkiye'yi özelleştirmeye meyleden küresel eğilimle uyumlu hale getirdi (Findley 2011:354). Özal'ın ekonomi alanında liberalleşme yoluyla getirdiği değişimleri düşünce alanında da görmek mümkündür. Özal çekinmeden dindar olmanın suç olmadığını, kendisinin Nakşibendi bir Müslüman olduğunu ilan ederek yıllardan beri zorlamayla ayakta tutulan bir tabuyu yıkmıştır (Karpat 2013a:222). Özal'ın siyasi başarısının altında yatan temel faktör liberal ve muhafazakâr değerleri birleştirme başarısıydı. Özal takip ettiği liberal-muhafazakâr politikalar sayesinde her kesimin desteğini almayı başarmıştır.

1989-1991 yıllarında muhafazakârlardan yavaş yavaş uzaklaşırken, bir yandan da liberalleşme yönündeki reformlara girişildi. Bu değişimlere yol açan belki de, önce perestroyka, sonra da Sovyet bloğunun parçalanması nedeniyle, solun (eskiden gerçekten öyle değil idiyse de) artık bir tehdit oluşturmadığını; buna karşılık Arap dünyasının birçok yerinde ve Orta Asya Türki cumhuriyetlerinde güç toplamakta olan İslami siyasal hareketlerinse çok daha tehlikeli olabileceğini Özal'ın idrak etmesiydi. Türkiye'de artan İslami militanlığın bizzat kendisi, ANAP gibi dine sıcak bakan bir hükümette bile endişeye yol açmış olabilir. İslami militanlık, hükümet hakkında sık sık eleştiride bulunan ve hükümeti, Atatürk'ün laiklik mirasını muhafaza etmesi yönünde uyarmış olan orduyu (Zürcher 2013:414) giderek kaygılandırmaya başlamıştır. Bu kaygının sonucu 28 Şubat müdahalesi olacaktır.

Türkiye’de 1980’lerde dini oluşumlar hızlanmaya başlamıştır. Bu hızlanışı Özal’ın takip ettiği liberal değerler bağlamak eksik olacaktır. Bu sürecin yaşanmasında dış faktörler de etkili olmuştur. Çaha’nın da belirttiği gibi (2004:479-480); Soğuk Savaş döneminin sona ermesine paralel olarak Türkiye’nin tarihiyle zorunlu olarak yüzleşmeye başlamıştır. Türkiye, Cumhuriyet tarihi boyunca dış politikada iki temel fobinin etkisi altında hareket etmiştir. Bu fobiler **Pantürkizm** ve **Panislamizm** olmuştur. Bu iki fobinin etkisi altında şekillenen dış politika anlayışı Türkiye’yi ister istemez bu duyarlılığı besleyen iki dünyadan koparmıştır. Demir perdenin çözülmesiyle birlikte Türkiye Balkanlar’da ve Orta Asya’da akraba topluluklarla yüz yüze gelmeye başlamıştır. Öte yandan Türkiye’deki iç siyasetin bir sonucu olarak Arap ülkeleri, İran, Pakistan ve Kuzey Afrika gibi ülkelerle sağlanan sıcak ilişkiler Türkiye’yi tarih içindeki refakatçileriyle buluşturdu. Bu buluşturmada İslam başat rol oynamıştır. 1990’lı yılların başında akraba topluluklarından Çeçenistan, Azerbaycan, Bosna Hersek ve Filistin gibi ülkelerde yaşanan insanlık dramı ister istemez Türkiye’yi tarihsel rolüne zorlarken; Türk insanının da tarihiyle bağlantılı bir kimliğin, hissiyatın ve duyarlılığın yükselmesine yol açmıştır. Başka bir ifadeyle, Türk insanını yakından ilgilendiren bu tür gelişmeler tarihsel bilinçaltının üzerini örten içe kapanma perdesinin aralanmasına yol açmıştır.

Siyaset felsefesini anti-devletçi (birey merkezli) ve liberal-muhafazakâr bir anlayışa dayandıran Özal, Türk modernleşmesinde özellikle devletin faaliyet alanını daraltmış, gelişmenin itici gücü olmaktan çıkarmaya çalışmış ve aynı zamanda bu değişme ve gelişmenin merkezine bireyi koymaya çalışmıştır. Bu amaçla sık sık devletin küçültülerek yerini özel sektöre bırakmasını, siyaseti de bazı seçkin kesimlerin (Kemalist bürokratlar-sol aydın) tekelinde olan bir meslek olarak değil, millete hizmet etmek amacıyla siyasete atılan herkesin bir hakkı olarak görmüştür. Özal, bu yeni siyaset anlayışıyla; Kemalizm’in modernleşme hedefini “çağ atlamak” sloganıyla devralırken, bir tarafta liberalizmin rekabetçi bireyi ve girişimcilik ruhunu, diğer taraftan muhafazakârlığın dini ve geleneksel değerlerini ön plana çıkartmaya çalışmıştır (Oral, Erdoğan 2014:39). Devletin, milletin hizmetinde olması gerektiği düşüncesini yayan Özal, Cumhuriyet tarihi boyunca toplumun sıradan kesimlerine karşı kapalı olan elitist bürokratik yapının kapılarını halka açan önemli alt yapılar oluşturuldu. Bu alt yapıların en önemlisi eğitim alanında görüldü.

Türkiye'nin her köşesine ulaşacak kadar yaygınlaşan eğitim imkânları halk çocuklarının bürokrasiyle buluşmasına imkân sağladı. Özal'ın eseri olan en önemli projelerin başında Anadolu liseleri gelmektedir. Anadolu liseleri aracılığıyla İngilizceye dayalı eğitim sayesinde, dil bilgisi ve yurtdışı deneyimini kullanarak devletle bütünleşme imkânı bulabilen dar sınıfın tabanı halka doğru genişlemeye başladı (Çaha 2004:481). Özal'ın bu hamlesi ile birlikte "halk çocuklarının" elit sınıfa yükselmesinin kapıları açılmış ve yönetici sınıf ile halk arasında direkt bir bağ oluşmuştur.

Ekonomi ve siyaset alanında görülen serbestleşme diğer kesimlerin yanında İslami kesimleri de etkilemiştir. Bu serbestleşme sayesinde Türkiye'de yeni kimlikler, yeni siyasetler, yeni talepler ve yeni örgüt biçimleri ortaya çıkmıştır. "Özellikle eğitimin özelleşmesi imkânı, İslami grupların bu alana girmesine yol açmıştır. Eğitim alanına girmek İslami gruplara hem ekonomik değer kazandırmıştır hem de nitelik. Eğitim İslami grupların ulus ötesi bir aktör olmasına da imkân sağladı. İslami gruplar, yurtdışında sürdürdükleri eğitim faaliyetleriyle Türkiye'yi küresel bir aktör haline getirecek bir yatırımın altına imza atmaya başlamışlardır. İslami grupların siyasetle ve kamusal yaşam alanıyla buluşması kamusal alanın ve siyasetin renklenmesini, farklılaşmasını, dolayısıyla demokratikleşmesini sağlar. Unutulmamalıdır ki demokratik bir sistem ancak farklılaşmış bir toplumsal yapı üzerinde inşa edilebilir. Tümüyle aynı özellikler taşıyan, homojen bir toplumun demokratik bir sistemi üretebildiği görülmemiştir. Demokrasinin tarıma dayalı geleneksel toplumlarda değil de, sanayiye dayalı modern toplumlarda gelişmesinin temel nedeni budur (Çaha 2004:481-490). Özal ile birlikte toplumun dindar, ticaretle uğraşan, Anadolu kökenli olan ama gitgide kentlileşen kesimi nihayet iktidara geldi. Onlarca yıl devlet politikasının hedefi olanlar bundan böyle karar alıcılar haline geldiler. Türk demokrasisinin geleceği açısından önemli bir nokta da, toplumun bu kesimi adına 1983'te mecliste çoğunluğu elde eden Özal'ın partisinin (ANAP) alenen İslamcı bir parti olmamasıydı. Köken itibarıyla ANAP, içinde darbe öncesi CHP'den, AP'den, MHP'den ve MSP'den unsurlar barındıran bir merkez-sağ koalisyonuydu. Özal pragmatist bir liderdi ve partisi Türkiye'nin modern dünyadaki yeriyle ilgili eklektik bir yaklaşım benimsemişti. (Findley 2011:356). Özal'ın ekonomiye yeni bir yön vermesi onun geniş ufuklu bir lider olmasının en büyük

göstergelerinden biriydi. Bu geniş görüşlülüğü sayesinde çok sayıda seçmene hitap etme şansını elde etmiştir. Bu geniş görüşlülük sayesinde de siyasal olarak hayatta olduğu sürece Türk siyasetinde daima söz sahibi bir lider olarak var olmuştur.

Bu değerlendirmelerden sonra Özal'ın siyaset anlayışı özetlenebilir. Uluç'un da dediği gibi (2014:114) Özal, bir yandan bireyi ön planda tutarak, devletin yetki alanının sınırlandırılmasını ve bürokrasinin müdahaleci anlayışının azaltılmasını savunmuş, diğer yandan da muhafazakâr ve milliyetçi değerlerle "devlete sadık-toplumcu" bir anlayışı gündeme getirmiştir. Aynı zamanda, değişik toplumsal kesimler arasında gelir dağılımındaki dengesizliği azaltmak adına sosyal adalet ilkesini savunmuştur.

Özal, Türkiye'de sürekli ekonomik politikaları ile akla gelmektedir. Bu durumun nedeni Karpat'ın (2013a:226) da belirttiği gibi 12 Eylül Hareketi'ni yapanların ekonomik kalkınmaya dini reaksiyonlardan daha fazla önem verdikleri aşıkârdır, çünkü Türkiye bu dönemde globalleşme ve büyük sermaye hareketleri içine girmiş veya girmek üzeredir. Özal'ın Batılı ve modern olarak tanınması, eşinin türban takmaması, Batı'da uzun zaman geçirmiş olması ve bazı alanlarda ters düşmesine rağmen ordu erkânı tarafından dışlanmaması, onun hem modernist zihniyete hem de ekonomik alanda ordu ile ortak düşüncelere sahip olmasına bağlanabilir. Aynı zamanda Özal'ın hem Türkiye modernistleri, laikleri ve ordusu hem de dindarlar tarafından kabul edildiği düşünülürse, onun açık bir ideolojisinin olmadığı görülür. Keza onun liberalliği bir düşünce sistemi olmaktan ziyade her şeyi hoş gören bir tutumdan ibarettir.

6.2.1. Özal'ın Muhafazakârlık Anlayışı

Türk siyasetinin sağ kanadında bu güne kadar dört lider etkili olmuştur. Bu liderler Adnan Menderes, Süleyman Demirel, Turgut Özal ve Recep Tayyip Erdoğan'dır. Bu dört lider arasında sadece Menderes seçkinler zümresine mensup bir liderdir. Diğer üç lider de yoksul ve taşra kökenli ailelere mensupturlar. Bu üç liderin aileleri muhafazakâr aileler olup, çocuklarının yetiştirilmesinde de dini hassasiyetleri ön planda tutmuşlardır. Muhafazakâr aile ortamında verilen ilk aile eğitiminin de etkisiyle bu üç lider yaşadıkları muhafazakârlığı siyasal alanda kullanmışlardır.

Ayrıca bu üç liderin halkın içinden geliyor olmasından dolayı halk onları kendilerinin direkt temsilcileri olarak görmüş ve siyasal tercihlerinde de bu durumu göz ardı etmemiştir. Muhafazakâr bir aileden gelen Özal, iktidarlara boyunca muhafazakâr politikalar uygulamış ve kendisinin de bir Nakşibendi Tarikatı üyesi olduğunu belirtmekten de geri durmamıştır.

Özal dini hassasiyetlere sahip olmakla birlikte, onun kişiliğine yön veren temel faktörler yenilik anlayışı ile zenginliğin önemine inanmış olmasıdır. Bundan dolayı, hayatının her döneminde Amerikan toplumuna ve siyasal sistemine hayranlık duydular. Onun muhafazakârlığı dini bir bütün olarak yaşamaya dayanan bir muhafazakârlık değil, seküler yaşam düzeni ile dini muhafazakârlığı Amerika ve İngiltere'deki liberal-muhafazakârlık anlayışına uygun bir şekilde sentezlemeye dayanan bir muhafazakârlıktır. Basın önünde alkollü içki kullanmaktan ve modern bir hayat sürmekten - başı açık eşiyile plajda dolaşır, eğlence yerlerine giderdi - çekinmemiştir. Bu nedenle, eklektik bir karaktere sahip Özal'ın gelenek ile modernliği harmanlayan modern muhafazakâr bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir (Örmeci'den Akt. Uluç 2014:120). Özal'ın muhafazakârlık anlayışı dini bir yönetim ön gören muhafazakâr anlayış değildir. Modern düşüncelere sahip olan Özal, modern toplumun siyasal düşüncesinin olan laiklik ile dini birlikte ele alır. Muhafazakârlığı sosyal hayatın bir ögesi olarak görür.

Özal açısından din, toplumun temel bir bileşenidir ve birey hayatında da çok önemli bir yer tutmaktadır 23 Ocak 1989'da Van'da Muhtarlar ve İlçe Teşkilat Başkanlarına hitaben yaptığı konuşmada, "Devletimiz laikdir. Ama milletimizi bir arada tutan, ebedi birliğimizde en güçlü bir şekilde hizmeti olan, esas rolü olan da İslam'dır" demiştir. Bundan dolayı da dini inançlara karşı daha hassas olunmasını, devletin de dini ve ahlaki görevleri ifa edemeyeceğini, bu anlamda herkesin kendi inancını istediği biçimde ve istediği yerde yaşamasına izin verilmesi gerektiğini düşünmüştür. Ona göre burada temel ölçü şu olmalıdır. Bireyler, başkalarının inançlarına karışmadıktan sonra bu hürriyetlerini kullanma konusunda devletin, karışmaması ve devlet, hiç kimseye bu anlamda ne yapması veya ne yapmaması gerektiğini telkin etmemelidir. Din ve vicdan özgürlüğü hususunda devletin takınması gereken tutumu ise şu şekilde açıklamıştır "Türkiye'yi, aşırı sola götürmek isteyenler olduğu gibi, dini esaslarla yönetilen bir devlet haline getirmek

isteyenler de vardır. Devlet, her iki tehlikeyi de kontrol eder. Kimseye “sen niye camiye gitmiyorsun?” diyemeyeceğimiz gibi, “sen niye camiye gidiyorsun?” da diyemeyiz. Bunu temin etmek benim vazifemdir. Laikliğin en önemli kaidelerinden biri budur... (Din ve vicdan özgürlüğü)... Evrensel kapsamda ve evrensel anlamda insanın insana duyduğu sevginin saygının simgesi ve göstergesidir. ...Laik ve demokratik olma iddiası ve iradesindeki gelişmiş ülkeler, bu hürriyete sınıksız sarılabilmeyi başarmış ülkelerdir... Yalnız huzurlu insan, dini ve vicdani baskı altında tutulmayan insan daha çok çalışma, daha çok kazanma ve kendi vicdani inançları içinde mutlu yaşama istek ve kabiliyetine sahiptir. Laikliğin temel bir gereği vardır. Din ve vicdan hürriyeti. Din ve vicdan hürriyetinin de tek güvencesi vardır. Laiklik. Bu iki temel kavram, birbirlerinin varlık nedenidir. Ve her biri, diğerinin koruyucusudur” (Oral, Erdoğan 2014:41-42).

Türkiye gündemini uzun yıllar işgal eden turban tartışmalarına ilgili olarak da Özal’ın fikri şudur; (Özal’dan Akt. Oral, Erdoğan 2014:42) İnanarak örtüyorsa, biz de laik bir devletsek, insan haklarına inanan demokratik bir devletsek buna karışmamamız lazım... Türban, sanıyorum bu medeni veya çağdaş bir görünümdür. Çağdaş bir görünüm olarak hiç olmazsa türbanı kabul etmek lazım. Çağdaş bir görünüm deyince illa saçını açmak manasını almamalıdır... Herkes dilediği kıyafeti seçer, türban takanlar takmayanları, türban takmayanlar da takanları kınamamalıdır, gerici falan gibi... İnanıyorsa bunu takar... Biz insanların daha hür olmasını istiyoruz. Dini inançları onu gerektiriyorsa, bırakalım yapsın. Bundan korkmamak lazım.

Özal, yeri geldiğinde pragmatizmini dini hassasiyetlerinin önünde tutmaktan da çekinmemiştir. Örneğin, Muhafazakâr kimliğine rağmen, Birinci Körfez Savaşı sırasında Irak’ı vurmaya hazırlanan ABD askerlerine Türkiye’nin hava sahasını ve İncirlik üssünü açmış, Müslüman bir ülkeyi vurma konusunda herhangi bir kaygıya kapılmaktan ise, bu savaşta “bir koyup üç alma” hesaplarının peşine düşmüştür (Çavdar’dan Akt. Uluç 2014:121).

Bir siyaset insanı olan Özal, muhafazakârlığı modernlik ile bütünleştirmeye çalışmıştır. Bu nedenle bir yandan geleneğe, dine, örf-adetlere ve kültürel değerlere sahip çıkmaya çalışırken, bir taraftan da demokrasinin ve liberalizmin değerlerini ülkesinde güçlendirmeye çalışmıştır. Bu yönüyle Özal, Türk toplumunun değerlerini kendi şahsında birleştirmeyi başarmış bir simadır. Çünkü hem muhafazakâr-doğulu, hem de modern-Batılı olmaya çalışan bir Özal gibi Türk toplumu da bu farklı değerler arasında bir savaşım vermekte ve bir senteze ulaşmaya çalışmaktadır.

Özal, iktidara geldiği ilk yıllarda toplumun her alanında başta ekonomi olmak üzere önemli iyileşmeler sağlama şansına sahip olmuştur. Türkiye'nin GSMH ortalaması %4'leri yakalarken, sanayide %5.7'lik bir büyüme sağlanmıştır. 1992 yılında 14.7 milyar dolar bir ihracat hacmini yakalayan Türkiye, o dönem için hatırı sayılır bir büyüme sağlamıştır. Ancak ihracattaki artış ile ithalattaki artışın birbirine denk olmaması dış ticaret açığını arttırmış bu açığın kapatılabilmesi için dış borçlanmaya gidilmek zorunda kalmıştır. 1992'nin ikinci yarısında enflasyon yükselerek %70'lere ulaşmıştı. Bu dönemde Özal'ın Cumhurbaşkanı olmuş olması ekonomik uygulamalardaki müdahalesini ortadan kaldırmıştır. Siyasi yapının "halk yardakçılığına" dönük uygulamaları tercih etmiş olmasından dolayı (Eriş 2012:332) ekonomi giderek bozulmuştur. Özal'ın Cumhurbaşkanı olması ve eski siyasilerin yasaklarının kalkmasıyla birlikte Türk siyasi hayatında yeniden çok seslilik görülmeye başlanmıştır. Aynı kesimin oylarına talip olan birden fazla partinin olması ve bu partilerin seçim barajını aşmak için gerekli oyları almasıyla birlikte Türkiye'de yeniden koalisyonlar dönemini yaşatmıştır.

Türkiye'nin 1980'lerine damgasını vuran Özal, Türk toplumunun yapısını değiştirmiş bir siyasetçidir. Liberal-muhafazakâr bir eğilime sahip olan Özal, özel girişimciliğe, düşünce, din ve vicdan hürriyetine büyük saygı duymuş ve Türk toplumunda bunu yaşatmaya çalışmıştır. Ancak bu düşüncelerinin felsefi temellerinin olmamasından ötürü hayata geçirmek istediği bu düşünceleri birer temenni olarak kalmışlardır. Gerek başbakanlığı, gerekse de cumhurbaşkanlığı döneminde Türk siyasal yaşamına yeni bir soluk getirmeye çalışan Özal, sosyal devlet anlayışı çerçevesinde sağlıktan eğitime birçok alanda yeni uygulamalar getirmiştir. Bu nedenler göz önüne alındığında Türkiye'de yaşanan siyasal ve toplumsal değişimler açısından Türk siyasal yaşamını Özal'dan önce ve Özal'dan sonra olarak ikiye ayırmak yanlış olmayacaktır.

Liberal-muhafazakâr bir görüşe sahip olan Özal, ekonomide serbest piyasa ekonomisi modelini savunuyorken, kamusal alanda da özgürlüklerden yana olan bir siyasetçidir. Muhafazakârlığı ve milli değerleri toplumsal bütünleşmemizi sağlayan iki unsur olarak gören Özal, din ve dini değerlere saygı duymaktadır. Ancak din ve dini değerlere modern bir açıdan yaklaşmaktadır. Dindarlığı bireysel yaşamın bir unsuru olarak görmektedir. Dinin yaşanması, ya da yaşanmaması konusunun bireyin

tercihine bırakılmasından yanadır. Özgürlükler konusunda Özal'a yöneltilecek en önemli eleştiri, onun döneminde binlerce gazeteci ve yazarın yargılanması, tonlarca yayının imha edilmesi ve yüzlerce yayın organının yayın hayatına son verilmesidir. Yine bu dönemin eleştirisi olarak Özal ailesinin karıştığı yolsuzluk iddiaları gösterilebilir.

Liberal-muhafazakârlık söylemiyle siyaset sahnesine çıkan Özal, bu söylemleriyle zaman zaman başarılı olmuş zaman zaman da başarısızlıklara uğramıştır. Düşünce yapısıyla Batılı, manevi düşüncesiyle Doğulu olan Özal, liberal olma gayreti içerisinde olan muhafazakâr bir siyasetçidir.

1991 yılında gerçekleştirilen genel seçim ile birlikte Türkiye'de yeni bir dönem başladı. bu dönem son derece karmaşık bir dönem olarak geçmiştir. Bu dönemde yaşanan siyasal gelişmeler tezin bundan sonraki bölümünde ele alınacaktır.

VII. BÖLÜM

28 ŞUBAT SÜRECİ ve POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

Turgut Özal döneminde Türkiye'nin çehresini değiştiren ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmeler yaşanmıştır. Türkiye'nin çehresini değiştiren bu gelişmelerin yaşanmasının nedeni Özal'ın takip ettiği liberal politikalar idi. Bu liberal politikalar sonucunda ülke genelinde bir bahar havası esme başlamıştı. Tabi madalyonun bir de diğer tarafı vardı.

Tek adam olmaktan kurtulamamak, parti içinde parti dışında demokrasiyi geliştirip yerleştirmeye önem vermemek, enflasyonun artmasını önleyememek, iç ve dış borçların hızla artarak problem haline gelmesine engel olamamak, devletin yapısını ve bürokrasinin zihniyetini değiştirememek, aksine devleti laçkalaştırıp yakınlarına ve çevresine zaaf göstererek hizmetlerin kirlenmesine açık kapı bırakmak. Ahlaki düşüklüğe ve köşe dönmececiğe seyirci kalmak, bazen de bu gibi kötülükleri teşvik eder gibi bir hava estirmek. Özelleştirmenin dirençle karşılanmasına engel olamamak. Modern bir devlet yapısı ve hizmet amaçlı bir politika anlayışıyla, bu yönde yürümeyi prensip edinen namuslu bir bürokrasiyi oluşturamamak. Eğitim ve sağlık yönünden değişim ve gelişmeleri düşünmemek veya ele almamak. Sosyal ve kültürel yönden eksiklikleri gidermemek veya giderememek. Eski politikacıların memlekete verdiği zararları bile bile referanduma giderek Anayasa değişikliği ile af çıkarmak ve 1987'den sonra popülizme yönelmek. Son olarak da kendisine partisinin başında ve icrada ihtiyaç varken, yerine ehliyetli bir kimseyi aday olarak göstermeden ve her şeyi boşlukta bırakıp köşke çıkmak (Eriş 2012:335-336).

Özal köşke çıkarken kendi arkasında güçlü olmasa da bir veliaht bırakmıştı. Ancak bu veliaht parti başkanlığını Mesut Yılmaz'a kaptırmıştı. 1991 seçimlerinden sonra ANAP'ın iktidardan da uzaklaşmış olması Özal'ı farklı arayışlara itecektir. Bu arayışlarının sonucunda Cumhurbaşkanlığı görevini bırakıp, yeniden aktif siyasete dönme kararı çıkacaktır. Özal'ın yeniden aktif siyasete döneceğini Sosyolog-Siyaset Bilimci Doğu Ergil şöyle açıklamaktadır “Hakikaten ayrılmaya hazırlanıyordu cumhurbaşkanlığından. Kuracağı partinin binasını bile tespit etmişti. İstifa edip aktif siyasete dönecekti ve aynen bana söylediği şudur: “Türkiye’ye yeni bir dinamizm kazandırmak lazım.” Böyle bir düşüncesi vardı” (Birand, Yıldız 2012:18). Özal bu

düşüncelerini hayata geçirecek kadar yaşayamayacak ve 17 Nisan 1993'te hayata gözlerini kapayacaktır.

Özal, iktidarı boyunca çizdiği ılımlı/Amerikancı Müslüman modeli ve izlediği İslamizasyon politikaları ile yeni bir sosyo-politik toplumun temellerini atmıştır. Aynı zamanda o dönemde giderek güçlenmeye başlayan devrimci potansiyelleri sistem içi etkinlik alanlarına yönlendirmiştir. Ekonomik alanda ise yerel ekonomik kaynakları ulusal ekonomiye kanallıze etmeyi başarmıştır. Yastık altındaki paraların ve Menderesçi liberalizasyon politikalarının tam olarak açığa çıkaramadığı muhafazakâr servetlerin ulusal ölçekli yatırımlara akmasını sağlayan bu ikili siyasetin etkisiyle Türkiye Müslümanları 1980'lerin ikinci yarısıyla 1990'larda eğitim, gelir/servet, toplumsal/siyasal statü bakımından hızlı bir yükselişe girmiştir. Böylece Sultan II. Abdülhamit ve Menderes gibi Özal da, paradoksal bir biçimde modernleştiren elitler arasındaki yerini almış oldu (Erkilet 2004:690-691). 1991 Genel Seçiminden önce siyasi yasakları kaldırarak eski liderlerin önünü açan Özal, Türkiye'de yeni bir dönemin kapılarını açtığının belki de farkında değildi. Bu dönemde yaşanacak olan gelişmeler sonucunda asker bir kez daha siyasete müdahale edecek ve etkileri uzun süren bir siyasi kaosa neden olacaktır.

Bu dönemde yaşanan önemli olaylardan biri de türban olayıdır. Takip edilen liberal politikalar sonrasında sistemin dışında kalmış olan, özellikle de İslamcı kesim, sisteme entegre olmaya ve kamusal alanda görünmeye başlamışlardır. İslamcı kesim, kamusal alana girdiklerinde yoğun bir tartışma başladı. Bu tartışmaların odak noktasını da türban oluşturmaktaydı.

Günümüzdeki şekliyle örtünme genelde İslamcılığın siyasal bir vurgusunu, özeldeyse Müslüman kadınların kimliğinin onaylanışını ifade etmektedir. Bu açıdan Müslüman kadının geleneksel başörtüsünden farklıdır. Başörtüsü geleneklerin sınırları içinde kalmış, kuşaktan kuşağı aktarılmış ve kadınlar tarafından edilgence benimsenmişken türban, yaşamın geleneksel alanlarında modern alanlara geçişi ve siyasal bir duruşu içeren, kadınlarca gerçekleştirilmiş etkin bir sahiplenıştır. İslam'a ait bu giyiniş tarzını –yani türban ve uzun, bol pardösüyü- nitelendiren örtünme, İslami dindarlığın ve yaşam biçiminin gelenekler içinde önemsizleştirilmesinden çok onun siyasal alanda sahiplenişini ima etmektedir. Bu bakımdan örtünme, cemaatin

genel normlarına edilgen bir boyun eğişi ifade etmez, İslam'ın kurallarına karşı duyulan aktif bir ilgiyi belirtir. Eğitimli alt ve orta sınıf kadınları gerçek İslam'ı bildiklerini iddia ederek kendilerini geleneksel, eğitimsiz kadınlardan ayırmaktadır; bu genç İslamcı kadınlar en başata gelenekleri ve dini kendi ailevi yaşamlarında sürdüren ve bilgi ya da uygulama konusunda herhangi bir talepte bulunmayan annelerinin modelini reddederler. Paradoksal bir şekilde, yeni edinilmiş sınıfsal statülerini ve toplumsal tanınırlıklarını laik eğitime borçlu olan örtülü öğrenciler kendilerini aynı zamanda İslamcı bilgi ve siyaset talebiyle güçlendirirler. Örtülü öğrenciler, İslamcılığın yeni kadın aktörleri olarak dinsel ve laik olmak üzere iki ayrı kaynağın **sembolik sermayelerini** istekli bir şekilde edinmektedirler. Hem üniversite kampüslerinde, hem de İslamcı hareketler içinde yenilerde elde edilmiş bu görünürlük, kadınların bu yeni sembolik sermayeyi sahiplenişlerine ve yeni bir kadın İslamcı entelektüel figürünün ortaya çıkışına işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle kadınların örtünmesi geleneklerle başlayıp gittikçe büyüyen, sarsıntısız, tedrici ve aralıksız bir süreç değildir. Tersine, geleneksel popüler inanç ve adetlerden ayrılarak dini modernliğe karşı bir kolektif kimlik vurgusu olarak siyasallaştıran kentlileşerek eğitim görmüş olan toplumsal grupların yenilerde İslam dinine getirdikleri yeni bir yorum sonucudur. Kadınların örtünmesi İslamcılık, geleneksellik ve modernizm arasındaki bu odaksal gerilimin temeli üzerine kurulmuş çağdaş İslamcı hareketin en dikkat çekici ayırt edici niteliğidir. 1980'lerde patlak veren başörtüsü tartışmaları çok net bir şekilde gündemi meşgul etmeye başlamıştır. Geleneksel başörtüsünün modern şehrin kenar mahallelerinde yaşayan alt orta tabaka tarafından kullanılması neredeyse hiç dikkat çekmezken ve geleneklerin devamı niteliğindeki adetlerden biri olarak görülürken, 1983 sonrası döneme ait bir olgu olan İslamcı giyim tarzının bir grup üniversite öğrencisi tarafından benimsenmesi yükselen İslamcı köktendinciliğin manipüle edici bir aracı olarak görülmüş, sonuçta laik ve İslamcı kesim arasında son derece kutuplaşmış bir siyasi tartışmaya neden olmuştur (Göle 2014:16-18). Müslüman kimlik giderek siyasallaşmaya başlamıştır. Bunun nedeni ise Müslüman kimlik İslam'ın siyasallaşmasıyla kendini görünür kılmakta ve modern siyasal üslup içerisinde meşruiyet aramaktadır. İslamcılık Müslüman kimliğini alevlendirmekte ve onu modern dünyada yeniden inşa etmektedir (Göle 2011:69). İslamcılarının adresinin, İslamcı bir söyleme sahip olan Refah Partisinde toplanmasının ana sebeplerinden biri

budur. İslamcı bir parti olan RP bu kesimlerin yoğun ilgi alanı olmaya başlaması onu laik çevreler ve ordu nezdinde “şüpheli” konumuna düşürmüştür. Bu çevrelerin olası bir RP iktidarını istememelerini nedeni budur. Refah Partisi de bu kesimin odak noktası olmaktan son derece memnundu. Bu kesimlerin oylarını alabilmek içinse dini söylemlere daha çok yer vermeye başlamıştı.

1.1. REFAH PARTİSİ’NİN YÜKSELİŞİ ve 28 ŞUBAT MÜDAHALESİ

Günümüz İslamcı düşüncesinin ve örgütlerinin temelinde, 1928’de Mısır’da öğretmen Hasan el Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler Teşkilatı ve 1941’de Ebul Ala Mevdudi tarafından kurulan Pakistan Cemaat-i İslami bulunmaktadır. Toplumun İslamileştirilmesi, bütün İslamcılara göre toplumsal ve siyasal bir eylemin ürünü olacaktır: Camiden çıkmak gerekir. İslamcı hareketler siyasal hayata dolaysız müdahalelerde bulunurlar ve altmışlı yıllardan itibaren de iktidarı hedef alacaklardır. Ekonomik ve toplumsal ilişkiler, yalnızca dindar davranışlara ve şeriata bağlı alt faaliyetler olarak değil, aynı zamanda kilit alanlar olarak algılanmaktadır. İslamcı hareket ruhban sınıfı tarafından değil (İran dışında), mevcut iktidarla uzlaşma içindeki ulema sınıfının rakipleri veya halefleri olan ve kendilerini alenen dini düşünürler olarak ortaya koyan laik genç aydınlar tarafından yönetilmektedir. İslamcılar genel olarak kadınların eğitime ve siyasal-toplumsal yaşama katılmalarına olumlu bakmaktadırlar. İslamcılara göre İslamcı kadın militanlık yapar, eğitim görür, çalışma hakkına sahiptir, ancak çarşaf içinde. İslamcı grupların kadın dernekleri vardır. Anayasayı yapanlar arasında gerçek bir tartışma yürütülmemiş olmakla birlikte, İran Anayasası kadınlara oy hakkı tanımıştır (Roy 1995:55-59).

1979 yılında İran İslam Devrimi’nin gerçekleşmesiyle birlikte tarihsel en önemli başarısını kazanan İslamcı hareket, Türkiye’de de büyük yankılar uyandırdı. Türkiye’de doksanların sonlarına gelindiğinde sivil ve toplumsal talepler İslami politik formların çok önüne geçmeye başladılar. Doksanlarda İran’da İslamcılar,

Muhammed Hatemi ve ekibi karşısında büyük bir seçim yenilgisine uğrarken (Bulaç 2004:50) Türkiye’deki en büyük İslamcı parti 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıkmayı başarmıştır.

Soğuk Savaş döneminin sona ermesiyle birlikte Müslümanlık anlayışı yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. Özellikle de cemaatler eliyle yeni bir boyut kazanan İslam, ulus-ötesi bir boyut kazanmıştır. MSP çizgisindeki ulus-ötesi anlayışın ibresi genel olarak Arap ve Kuzey Afrika ülkelerine, Milli Görüş çizgisinden bağımsız gelişen siyasal İslam’ın rotası ise genel olarak İran ve Kuzey Afrika ülkelerine doğru olmuştur. Ancak, Soğuk Savaş sonrası dönemde cemaatlere mal olan ulus-ötesi İslami anlayışın rotası Orta Asya ülkelerine ve giderek tüm Asya’ya doğru yönelmiştir. İslami kesimdeki Avrasya düşüncesi ister istemez Batı’yı anlamayı, hatta Batı’yla yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. 1980’lerde bariz biçimde yükselme trendine giren, 1970’lerde Türkiye’nin siyasal hayatında kilit rol oynayan MSP’nin “İslam Ortak Pazarı” söylemiyle orta halli siyasete de mal olmuştur. Mesela merkez sağ liderleri, her tür fabrika ya da tesisin açılışını “ülkemize ve İslam Âlemine” hayırlı olmasını dileyerek yapmalarının arka planında bu yatmaktadır. Bu söylemin, Demokratik Sol Parti’nin iktidarda bulunduğu dönemde, bu partinin lideri Bülent Ecevit tarafından da zaman zaman kullanılması, söylemin Türk siyasetinde ne kadar etkin bir noktaya geldiğini göstermesi bakımından anlamlıdır (Çaha 2008:191-190).

Müslüman toplumlarının modernleşmesinin ürünü olan İslamcı hareket kendisini, bir din olduğu kadar bir siyasal ideoloji olarak tanımladığı İslam’da temellenen bir sosyopolitik hareket olarak algılanmaktadır. Bunun bir kanıtı İslamcıların, kendi düşünceleriyle öteki dinler arasında değil de, 20. Yüzyılın büyük ideolojileri (Marksizm, faşizm, kapitalizm) arasında düzenli olarak bir çatışma-simetri yaratmalarıdır. Bu bağlamda İslamcılar, Kuran’ın yeni bir siyasal ve toplumsal okumasına girişiyorlar. Örneğin Mevdudi ve Turabi, siyasal İslam’ın kavramlarını, Batılı hukuk türlerine ve siyaset bilimine göre –sanki bunlar evrenselmiş gibi- tasnif etmekte çok isteklidirler. E. Beni Sadr gibi İranlı ideologlar, *tevhid*’i sınıfsız toplumla, *mustazaf*’ı proleterle özdeşleştirirler; Şii eskatolojisi, A. Şeriatî ile birlikte devrime saplanır kalır. Fakat aynı zamanda İslamcılar, Batılı değerlere ve kavramlara bakarak, İslam’ın modernliğini kanıtlamaya çalışan

modernleşmeci birçok Müslüman'ın uzlaşmacı özür dileme tavrını ve savunmada kalışı reddederler. İslamcılar için söz konusu olan, İslam'ın evrensel değerleri tam anlamıyla gerçekleştirdiğini değil, tam tersine İslam'ın evrensel değer olduğunu ve öteki dinler ya da siyasal sistemlerle karşılaştırılmasının gerekmediğini kanıtlamaya çalışmaktadırlar. İslamcılara göre, İslam, şeriatın basit uygulandığının ötesinde bir şeydir: İslam, önce toplumu dönüştürüp, ardından şeriatın, neredeyse otomatik bir biçimde yerleşebilmesini sağlayan bütünlükçü bir ideolojidir. Devletin İslamiliği, şeriatın biçimsel uygulandığından daha önemlidir; her halükarda şeriat ancak gerçek bir İslami toplumda anlam taşır, böyle bir toplum, şeriat uygulamasının ötesine de geçebilir, hatta yepyeni bir sistem de yaratabilir. İslam'ın toplumsal açıdan yeniden okunması ve halkın anlayabileceği ahlak yükseltici ve dayanışmacı bir dil kullanılmasıyla sağlanır. Proletaryadan değil, garibandan söz edilir: yoksuldan, aşağılanmıştan. Bunlara saygınlık ve gururları yeniden kazandırılmak istenir. İslamcılar her yerde sınaî kalkınmayı, kentleşmeyi, kitlelerin eğitimi ve bilimsel eğitimi yüceltmektedirler. Bütün ülkelerin ezilenlerine (*mustazafın*) sundukları şey, dışlandıklarını hissettikleri bu kalkınma ve tüketim dünyasına girebilme düşüdür (Roy 1995:60-85). Türkiye bunu siyaseten en iyi RP kullanmıştır. Kenar mahallelerin ezilen insanları sol partileri değil de RP'yi tercih etmelerine neden olan da RP'nin burada ele alının düşüncelerle onlara gitmesidir.

1980'lerde Türkiye'de İslamcı akımların güçlenmesi ve etkinliklerinin artmasının nedeni sadece dış etkenlere bağlamak yanlış ve eksik kalır. Türkiye'nin 1980 sonrasında demokratikleşme ve liberalleşme yönünde yaptığı açılımın bir sonucu olarak kamusal ve siyasal yaşam alanında ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşanmaya başlanmıştır. Özellikle temel hak ve hürriyetler, sosyal ve siyasal özgürlükler ve dinsel-etnik kimlik yönündeki arayışlarla kamusal yaşam alanına çok sayıda yeni grup ve değerler girdi. İslam kamusal yaşam alanında yükselişe geçen önemli değerlerden biri olmuştur. 1980 sonrası dönem Türkiye'sinde birçok yeni gelişme görülmüştür. Toplumsal dinamizm değişik boyutlar kazanarak artması, Türk müteşebbislerinin Türkiye'nin etrafındaki duvarlarını adeta kaldırarak dünyaya yayılması, ekonomik liberalleşme rüzgârlarının esmesi gibi birçok yeni gelişmenin içinde İslam'ın yükselişi belki de en başat gelişmelerden birini oluşturmaktadır. Bugün eğitim alanından ekonomik alana, entelektüel alandan siyasal alana kadar

geniş bir zeminde İslami kesimler başa g re ecek tarzda bir gelişme kaydetmiş ve İslam,  zellikle Anadolu'da, toplumun ruhunu adeta yeniden saracak tarzda etkisini hissettirmeye başlamıştır. Gerek değişik İslami kimlikteki sosyal gruplar, gerekse bu grupların ürettiği İslami anlayışlar Türkiye'de tartışma gündemine gelen hususlardan birini oluşturdu. İslam'ın yükselişe geçmesi, her şeyden önce bu yükselişin Cumhuriyet rejimine karşı bir tehdit unsuru olarak algılanıp algılanmayacağı yönünde tartışmaların alevlenmesine yol açtı. Zira İslam birçok İslam ülkesinde, siyasal sistemlerin karşısına dikilen en köklü muhalefet odağını oluşturmuştur. İslam, İran ve Afganistan gibi yerlerde iktidara gelirken; Cezayir, Sudan, Fas, Tunus ve bazı Ortadoğu  lkelerinde de rejimleri sarsan bir sosyal ve siyasal oluşum haline gelmiştir. Türkiye'de de İslam, çoğunlukla seküler sistemle bağlantısı çerçevesinde gündeme gelmiştir. İslami kesimlerle ve İslam'ın yükselişiyle ilgili çalışmalar ve tartışmalar daha çok İslam'ın bu yönüne olmaya başlamıştır (Çaha 2004:476-479). 1980 sonrasında genelde İslam, özelde ise İslami gruplar sistem içerisinde kendilerine yer açmaya başlamışlardır. İslami kesimlerin bu hareketleri sonucu giderek sistemle barışmalarına ve sisteme entegre olmaya başlamalarına neden olacaktır. İslami kesimler arasında yaşanan bu değişim ve dönüşümlerin temelinde ülkede takip edilen liberal siyasi eğilimlerdir. Liberal ve demokrat değerleri kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamaya başlayan İslamcı kesimler bu kavramları kendi anlayışları doğrultusunda tanımlarken bir andan da giderek sistemle barışık hale gelmeye başlamışlardır. Ayrıca Soğuk Savaş döneminin bu dönemde son bulması da İslamcıların farklı bir kimlik etrafında buluşmalarına neden olmuştur. Uzun yıllar baş düşman ilan edilen komünizme karşı en etkin silah olarak din kullanılmıştı. Sosyalist bloğun çökmesiyle böyle bir silaha da ihtiyaç kalmamıştı. Yönetici elitler, giderek dini siyaset alanından uzaklaştırmaya başladılar. Buna karşın İslamcılar da özellikle Refah Partisi etrafında birleşerek siyaset alanındaki yerlerini almaya çalışmışlardır.  lke genelinde yaşanan terör olayları, yolsuzluk ve rüşvet olayları bu kesim başta olmak üzere birçok kesimin RP'ye oy vermeye yöneltmiştir.

1970'lerde Erbakan'ın Milli Görüş hareketine katılan Cemalettin Kaplan birçok Milli Görüş taraftarı gibi, Milli Selamet Partisi'nin 1980'deki darbeyle birlikte yasaklanmasının ardından Türkiye'yi terk etti ve Almanya'nın Köln kentine yerleşti. Demokratik sisteme katılmanın İslam'a uygun olmadığına karar verdikten sonra

1983'te Milli Görüş hareketinden koptu. Kaplan, Köln'de halifeliğini ilan ederek aralarında Hollandalı Müslümanların da bulunduğu yedi bin kadar taraftarı olan İslami Cemiyetler ve Cemaat Birliği'ni kurdu. Kaplan'ın mesajı aşırı derecede radikaldir. Kendine Ayetullah Humeyni'yi örnek alıyor, taraftarlarına Türkiye'deki laik düzeni yıkarak İslam devleti kurmaları çağrılarında bulunurdu. İran'a 1970'lerde kasetler gönderen Humeyni gibi, Türkiye'ye kendi "Kara Ses" unvanını kazandıran kasetler gönderiyordu. Bu şekilde Kur'an'ın anayasa olduğu büyük bir İslam devletinin ilk aşamasının oluşacağını düşünüyordu. 1991 yılı sonlarında Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı cihat ilan eden Kaplan (Zürcher, Linden 2011:109) 1995'in Mayıs ayında öldü. Cemalettin Kaplan'ın ölmesinden sonra Köln Halifeliği etkinliğini önemli derecede yitirmiş olsa da örgütün faaliyetleri hala devam etmektedir.

1980 sonrasında Türkiye'de demokratikleşme ve liberalleşme yönünde yapılan açılımların bir sonucu olarak kamusal ve siyasal alanda ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşanmaya başlanmıştır. Özellikle temel hak ve hürriyetler, sosyal ve sivil özgürlükler ve dinsel-etnik kimlik yönündeki arayışlarla kamusal yaşam alanına çok sayıda yeni grup ve değer girmiştir. İslam, kamusal yaşam alanında yükselişe geçen önemli değerlerden biri olmuştur. Gerek değişik İslami kimliklerdeki sosyal gruplar, gerekse bu grupların ürettiği İslami anlayışlar Türkiye'de tartışma gündemine gelen hususlardan birini oluşturmuştur. İslam'ın yükselişe geçmesi, her şeyden önce bu yükselişin Cumhuriyet rejimine karşı bir tehdit unsuru olarak algılanıp algılanmayacağı yönünde tartışmaların alevlenmesine yol açtı. Zira İslam birçok İslam ülkesinde, siyasal sistemlerin karşısına dikilen en köklü muhalefet odağını oluşturmuştur (Çaha 2008:187). Türkiye ise İslam genellikle seküler sisteme alternatif bir sistem olarak görüldüğünden İslami kesimler ve İslam'ın yükselişi ile ilgili tartışmalar bu yönde yapılmıştır. İslami kesimin sesi olarak RP görüldüğünden bütün eleştirilerin de hedef noktası bu parti olmuştur.

1991 Genel Seçimi, siyasal yasakların kalktıktan sonra toparlanmış olan Ecevit, Demirel gibi eski liderlerin "yeni imajlar" peşinde koştukları ve demokrasi nutuklarıyla süsledikleri bir ortamda başladı. Demirel bu seçimlere akademisyen, bürokrat ve yeni siyasetçilerle vitrinini yenilemiş olarak giriyordu. SHP, Kürt kökenli vatandaşların yoğun olduğu Doğu ve Güneydoğu yöresindeki gücü bilinen

Halkın Emek Partisi'ne geçmiş olan eski mensuplarını aday göstererek seçimlere gidiyordu. Ecevit'in DSP'si ise liderinin gayretleriyle barajı aşmayı başarmıştı. Özal'ın desteğini arkasına almış olsa da ANAP seçimlerde ikinci parti olabilmişti. (Kongar 2010:225). Milli Görüş Hareketi'nin ideolojik çizgisine gölge düşürmekle birlikte, 1991 seçimleri Erbakan'ın Refah Partisi'nin önünü alabildiğince açmıştır. Artık TBMM'de temsil edilen RP, diğer partilerin krizlerinden olabildiğince istifade edip, disiplinli, dinamik ve fedakâr örgütü aracılığıyla hızla kitleselleşmeye başlamıştır. Artık MSP döneminin dışlayıcı, kendi içine kapalı çalışma tarzının yerini bambaşka bir perspektif almıştır. Erbakan, bu yeni dönemin hedefini "İki tip insan vardır: Refahlı olanlar ve Refahlı olmayı bekleyenler" diye özetlemiştir. Artık camii cemaati ile yetinilmiyor, "Yaratılanı severiz Yaradan'dan ötürü" sözleriyle her yere gidilmeye başlanmıştır (Çakır 2004:549). RP'nin bu söylem değişikliğine gitmesini sağlayan partiye katılan genç ve yenilikçi kadronun etkisi vardır. İslamcı olarak kalma isteğine karşın yenilikçiler liberal değerleri savunuyorlardı. Daha sonra meydana gelecek olan gelişmeler sonunda İslamcı grup ile liberal grup ayrılacak ve liberal grubun kuracağı Adalet ve Kalkınma Partisi 2002 Genel Seçiminde tek başına iktidara gelerek günümüze kadar bu iktidarını sürdürecektir.

1991 seçimlerinden RP'nin başarılı olarak çıkmasının temelinde değişen Türkiye'nin kendisine sunduğu avantajları sonuna kadar kullanma becerisini gösterip, dezavantajlardan gelenek ve tecrübesiyle edindiği birtakım alışkanlıklar sayesinde sakınmayı bilmesidir. Ayrıca RP, yeni dönemle birlikte ekonomik sistemin iyice kenara itilen yoksul ve yoksun kesimlere sosyal adaletçi politikalarla yaklaşmayı da becermiştir. Bunu yaparken özel olarak sosyal demokrasinin, genel olarak sol hareketin kriz içinde bulunmasından sonuna kadar yararlandılar. Bunun sonucunda özellikle metropollerdeki gecekondu mahallelerinde çok büyük başarılar elde ediyordu. Refah Partililer slogan düzeyinde de başarılı çalışmalar yürütüyorlardı. Başka bir ifadeyle, yeni dönemin esas tavrı tebliğ değil propagandadır. RP artık daha ziyade rakiplerinin "kötü Müslüman" olduklarını değil de "kötü yönetici/politikacı" olduklarını söyleyerek, dünyevi vaatlerde bulunarak seçmeni yanına çekmeye çalışıyordu. Fakat bunu yaparken geçmişin tebliğci yaklaşımının tam olarak terk edildiğini söylemek yanlış olacaktır. Çünkü, hala

kendilerini “hak” diğer partileri “batıl” olarak niteleme tavrı devam etmektedir (Çakır 1994:75-81).

1991 Genel Seçiminden sonra Süleyman Demirel ve Erdal İnönü koalisyonu kuruldu. DYP-SHP koalisyonu Demirel’in köşke çıkışına kadar uyumlu bir şekilde çalışacaktı. 17 Nisan 1993’te Özal’ın ölümü ve onun yerine Demirel’in Cumhurbaşkanı olmasıyla birlikte DYP’nin Genel Başkanlık koltuğu Türkiye’nin ilk ve tek kadın başbakanı olacak olan Tansu Çiller’e kaldı. Bu dönem, Türkiye’nin ateş çemberinin içinde olduğu bir dönemdir. Bir yandan yolsuzluk ve rüşvet skandalları başını alıp gidiyorken, bir yandan devlet-mafya ilişkisi sonucu öldürülen onlarca insan ve en önemlisi, bir yandan Sivas’ta meydana gelen olaylar, diğer yandan da Doğu ve Güneydoğu’da zirve yapan terör olayları. Yaşanan bütün bu gelişmeler Türkiye’yi bir kaos ortamına dönüştürmüştü. Yaşanan her olay Türkiye’nin kaderini derinden etkiliyordu. Devlet-mafya ilişkisi vatandaşların devlete olan güvenini sarsarken, yaşanan yolsuzluk ve rüşvet olayları Refah Partisi’nin yükselişine yarıyordu. RP’nin özellikle de adil düzen söylemi ve belediyelerde gösterdiği örnek yönetim halkın bu partiyi tercih etmesinde başat rol oynuyorlardı.

1.1.1. Siyasal İslam’ın Yükselişi ve Sivas Olayı

Temmuz 1993’te Sivas’ta yaşanan olay Türkiye’nin siyaset tarihine kara bir leke olarak geçmiştir. Sivas’ta yaşanan olay bireyden devlete kadar herkesin ihmalkârlığının olduğu bir olaydır. Bu olaydan sonra ülke genelinde, özellikle de ordu içerisinde, siyasal İslam’a dönük kaygı ve kuşkuların artmasına neden olacaktır. Bu kaygı ve kuşkular İslamcılar ile orduyu karşı karşıya getirecek ve 28 Şubat müdahalesinin yaşanmasında başat rollerden biri olacaktır.

Hint asıllı yazar Salman Rushdie *Şeytan Ayetleri* adlı bir kitap yazmıştı. Bu kitaba ve yazarına karşı İslam dünyasında büyük bir nefret ve tepki uyanmış, İran’ın dini lideri Humeyni Salman Rushdie hakkında ölüm fetvası yayımlamıştı. Bu kitabı Türk okurlarıyla buluşturan Aziz Nesin, Sivas’ta düzenlenen Pir Sultan Abdal şenlikleri için aydınlar, sanatçılar ve Alevi kanaat önderleriyle birlikte bu şehirde buluşmuşlardı. Yazarın Sivas’a gelişi kentteki radikal İslamcılarla ziyadesiyle rahatsız etmişti. Basının provokatif haberler yayması (Birand, Yıldız 2012:29) kentte büyük

bir huzursuzluğa neden olmuştu. Ancak, Sivas olayını sadece bu duruma bağlamak eksik dolayısıyla da yanlış olacaktır. Zira bu olayın yaşanmasının temelinde birden fazla neden vardır.

Sosyal psikolojinin en iyi bilinen ve uygulamada da en çok kullanılan kavramlardan biri “ortak düşman” kavramıdır. Normalde potansiyeli çok düşük olan pek çok kişi ve grup, sırf güçlenmek için kimi zaman hayali bir düşman dahi yaratabilirler. Kimi zor dostluklar ve ittifaklar ancak böyle ortak bir düşmana karşı kurulabilir ve düşman varlığını yani tehdidini sürdürdüğü sürece devam edecektir. Kimi siyasal hareketler de, ancak böyle bir ortak düşmana karşı insanları birleştirir ve toplumsal güç kazanırlar. Siyasal İslamcılar da (bir zamanlar kendisinden özgürlük konusunda destek istediği ve ittifak önerdiği) solcuları, laik ve demokratik grupları sürekli olarak “düşman” kategorisinde göstermeye başlamış ve kullanmıştır (Kongar 2010:255). Bu süreç toplumu “karşıt kamplara” bölmeye başlamıştır. Hem dış, hem de iç gelişmelerin toplumsal grupları germesi sonucu oluşmaya başlayan karşıt kamplaşmalar toplumu patlamaya hazır bir bomba haline getirmiştir.

Sivas olayı gelişimi ve sonucu itibariyle çok üzücü bir olaydır. Ancak bu olayı dramatik hale getiren en önemli sebep Kramer’in (2003:96) de belirttiği gibi yerel yöneticilerin saldırıyı durdurmamaları, merkezi yönetim ise bu duruma kayıtsız kalmasıydı. Bunun yanında İslamcı şehir yöneticilerinin kundakçılara verdiği gizli destektir.

Yazar Lütfi Kaleli’ye göre Malatya’dan Elâzığ’dan Aczmendiler gelmiş. Sivas dışından gelen militanlar Hizbullah da, İBDA-C de, Aczmendiler de dâhil olmak suretiyle belediye tarafından konuk edilmiş ve bunlara yataklık etmişti iddiasında bulunuyorken dönemin Sivas Belediye Başkanı Temel Karamollaoğlu bu marjinal gruplara yardım etmemenin yanı sıra Pir Sultan Abdal Şenliklerinin Sivas merkezde kutlanacağından dahi haberinin olmadığını söylemektedir. Ayrıca kendisinin böyle bir hadisenin yaşanacağına ihtimal dahi vermediğini söylemektedir (Birand, Yıldız 2012:31).

Sonuçta yaşanan olaylardan dolayı 36 Alevi şarkıcı ve yazar ve bir Hollandalı antropoloji öğrencisi kadın yanarak öldüler. Devlet bu olaylardan sonra birbirine ters düşen iki tavrı aynı anda benimsedi. Kalabalığı şiddet eylemine kışkırtmış olanlar

hakkında kovuşturma açılmıştı, ancak öte yandan da savcı, Aziz Nesin'in de soruşturulmasını istemişti; Nesin kışkırtıcılıkla suçlanıyordu. Aşırı Sünni akımların tehdidi altında kalınca, gerek Türkiye'deki gerek Avrupa'daki Aleviler, kendilerini giderek, siyasal çizgiden çok, dinsel çizgide tanımlar oldular. Bu, kendisini Alevi örgütlerinin artan sayı ve gücünde gösteriyordu; bu örgütlerin büyümesi Alevilerin geleneksel olarak destekledikleri partilerin, özellikle CHP'nin aşınmasıyla aynı zamana denk gelmişti. Alevilerle Sünni çoğunluk arasındaki gerginliğin tırmanmakta olduğu iki olayla gözler önüne serildi: Biri, 1994 yılı sonlarında, bir televizyon yarışma sunucusunun küçültücü sözleri üzerine, Alevilerin bir ticari televizyon istasyonuna saldırımlarıydı ve daha ciddi olanı, 12 Mart 1995'te, İstanbul'da Alevi semti Gaziosmanpaşa'da bir kahvehaneye yapılan bir saldırının, geniş çapta ayaklanmaya neden olmasıydı. Bölge ancak, sokaklarda (Alevilerin hiç güvenmediği) polisin yerini askerin almasıyla sakinleşebilmişti (Zürcher 2013:418-419).

1993 yılında başlayan olaylar kimilerine göre 28 Şubat sürecine gidişin miladıydı. Cinayetler, katliamlar, suikastlar, değişen liderler, dönüşen ve iç savaş ortamını yaratan bir Türkiye... Gelecek yıllarda da daha çok can kayıpları yaşanmaya başlandı. Ayrıca bu olaylara bir de ekonomik kriz eklenince ülke ateş çemberinin içine düşmüştü. Kürt muhalefetine zirve yapmasıyla yasal soruşturmaların yanı sıra ciddi yaptırımlar da uygulanmaya başlandı. Diğer yandan derin devletin içindeki kimi grupların suikastları, bombalamaları, infaz ve işkenceleriyle devletin sonraları zarar göreceği girişimlerin de yaşandığı bir döneme giriliyordu (Birand, Yıldız 2012:40).

1.1.2. Sonun Başlangıcı: 24 Aralık 1995 Genel Seçimi

Erdal İnönü'nün siyaseti bırakmasının ardında SHP'nin başına Murat Karayalçın geçti. Karayalçın'ın Genel Başkan olmasıyla birlikte CHP lideri Deniz Baykal ile partileri birleştirme görüşmeleri başladı. Görüşmeler sonucunda Hikmet Çetin'in geçici Genel Başkanlığında (DYP ile koalisyon sürdüğü için, hükümette de geçici Başbakan Yardımcılığında) 9 Eylül 1995 tarihinde son birleşme adımını atmak üzere anlaşmışlardı. Geçiş sürecinden sonra 9 Eylül 1995'teki kurultayda Baykal

partinin yeni Genel Başkanı oldu. Baykal'ın Çiller ile uyuşmaması sonucu Çiller Demirel'e istifasını sundu (Kongar 2010:267). Mecliste çoğunluğa sahip olmasından ötürü hükümeti kurma görevi yeniden Çiller'e verilecek ancak Çiller arayacağı desteği bulamayacak ve bir seçim hükümeti kurularak 24 Aralık 1995 Genel Seçimine gidildi.

1995 seçimlerine gidiliyorken liderler tarafından çok sert ve ağır konuşmalar yapılıyordu. Çiller Erbakan'ın RP'sini PKK'dan daha tehlikeli olduğunu iddia ederken, Erbakan Çiller'in aklı başında bir lider olmadığını, çünkü İslam âlemi duruyorken gidip gâvurlarla işbirliği yaptığını, ayrıca Çiller'in ekonomiden anlamadığını bu yüzden ekonominin giderek bozulduğunu ve bu yüzden dövizle borçlananların intihar etme başladıklarını söylüyordu. Ekonomiye dair eleştirilere Deniz Baykal da müdahil olarak Çiller'in enflasyonu indireceğini söyleyerek Başbakan olduğunu ancak enflasyonun giderek yükseldiğini bu nedenle Çiller'in tekrar halkın karşısına çıkıp oy isteme hakkının olmadığını iddia ediyordu. Mesut Yılmaz ise Tansu Çiller'e bir haftalık ömür biçmişti. Ona göre seçimlerden sonra Çiller'in partisi barajı aşamayacaktı. Çillerin ekonomiyi batırdığını söyleyen Yılmaz, seçmenden kendisine oy vermemesini istiyordu. Seçmenlere şu uyarıyı da yapmaktan geri durmuyordu Yılmaz; "Ama bakın, bu hanımdan kurtulurken Hoca'ya (Erbakan'ı kast ediyor) yakalanmayın!" (Birand, Yıldız 2012:113) uyarısında buluyordu. Seçim sonucu açıklandığında bir sürpriz yaşanmamıştı. RP birinci parti olarak seçimlerden çıkmıştı. Bu sonucun sürpriz olmamasının nedeni yapılan bütün kamuoyu yoklamalarında RP birinci parti olarak görülüyordu. Bu başarının sebepleri RP'nin yerel yönetimlerde çok iyi iş başarması ve başarılı bir seçim kampanyası yürütmesiydi. RP'nin birinci parti olması ise başta ordu olmak üzere laik kesimleri huzursuz etmişti.

Seçimlerden sonra birinci parti olarak RP çıktığından dolayı hükümeti kurma görevi Erbakan'a verildi. Erbakan bütün uğraşlara rağmen bir türlü koalisyon ortağı bulamadı. Bunun sebebi ise seçim kampanyaları sırasında liderlerin birbirlerine yönelik ağır söylemleri ve ordunun diğer partilerin RP ile koalisyon kurmalarına karşı olmalarıydı. Koalisyon görüşmelerinde Erbakan ANAP lideri Yılmaz ile anlaşma noktasına gelmişti ancak bu koalisyona ordu mensupları engel oldular. Dönemin Meclis Başkanı Mustafa Kalemli bunu şöyle açıklamaktadır: "Özel Kalem

Müdürüm Ünal İner Bey heyecanla odama girdi. Dedi ki: “Efendim, Alparslan Türkeş geldi, çok heyecanlı ve hemen mutlaka sizinle görüşmek istiyor.” Hay hay buyursun dedim. Rahmetli Alparslan Türkeş Bey odama geldi, oturdu. Daha böyle bir girizgâha lüzum görmeden hoşbeşe başlamadan, Sayın Başkan dedi, “çok önemli bir yerden geliyorum. Nereden geldiğimi bana sormayın, söylemeyeceğim, ama bu pazarlıkları yapılmakta olan koalisyon kurulursa ülkede çok can sıkıcı hadiseler olabilir” dedi. “Bana bu söylendi, meclis başkanı olarak üzerinize bir görev düşüyorsa siz bunu yapın, bunu söylemeye geldim” dedi. Ben daha kahve söylemeye fırsat bulamadan kalktı ve gitti. Bu kadar. Çok telaşlı, çok heyecanlı... Yalnız kalınca biraz düşündüm. Sayın Türkeş bana niye geldi? Meclis başkanı olarak benim görevlerim belli, sınırlarım çizilmiş. Bunun dışında kalacak da aktif siyaset yapacak filan değilim. Şöyle düşündüm kendi kendime; Her halde Sayın Türkeş bu sıkıntısını, bu duyguları veya kendisine iletilen mesajları bana gelip söylerken bunları Mesut Bey’e iletmemi istedi. Her halde gayesi bu. Bunun üzerine Mesut Bey’e telefon açtım. Dedim ki: Mesut Bey biraz önce Sayın Türkeş geldi.” Sonra ona size anlattıklarımı tekrarladım. “Bana bunları söyledi. Herhalde bunları bilmenizde fayda var diye düşündüm, size aktarıyorum” dedim. Gereğini yaparsınız yapmazsınız o ayrı konu, ama bunları bilmenizde fayda var. Telefonda bir sessizlik oldu uzun süre. Niye sessizlik oldu onu da bilmiyorum, ama ben bunu bir zaman sonra bir sayın bakandan, o zaman Mesut Bey’in yanında bulunan bir bakandan teyit etme fırsatı buldum tesadüfle. Fahrettin Kurt Bey yanındaymış o sırada. Bana şu cümleyi söyledi. “Telefonda dondu kaldı” dedi. O onun değerlendirmesi, onun tahlili. Ben tabii yüz yüze değilim. Mesut Bey tabii bir ses verince, bir zaman boşluğu olunca, ben konuşma ihtiyacı duydum. Dedim ki: “Mesut Bey, siz hakikaten bu koalisyonu kuracak mısınız Refah Partisi ile, Sayın Erbakan’la?” Şunu söyledi. Aynen cümlesi şudur: “Yahu Kalemli” dedi, “sen benim bunlarla hükümet kuracağıma inanıyor musun? Ama ne yapayım, mecbur kaldım, DYP güçlük çıkartıyor, RP de başbakanlığı bana veriyor.” O zaman benim kafamda şöyle bir düşünce geçti. Anladım ki başbakanlıkta düğümleniyor iş. Hangi partide olacak başbakanlık falan. “Sen bilirsin” dedim... Kapattık telefonu. O arada da Mesut Bey hatırlayacaksınız Erbakan’la görüşmeleri devam ediyor. Hatta Erbakan Antalya’da bir bayram tatilinde bir demeç verdi: “Nişan yaptık. Nikâh bayramdan sonra” dedi. Bunu Sedat Ergin’e

söyledi... Gülhane’de, terörde yaralanmış askerlerimizi ziyarete gittim... Rahmetli Fahrettin Alparslan Paşa da yanımda, bana refakat ediyor. Erlerle konuşuyoruz, öpüyoruz yanaklarından. Küçük bayram hediyeleri filan veriyorum. Tam bu sırada bir subay geldi. Biraz yüksek sesle, hem bizim hem de basın mensubu arkadaşların duyacağı bir şekilde Genelkurmay Başkanı Sayı Karadayı Paşa’nın beni aradığını, konuşmak istediğini söyledi... Programımız bitince Sayın Paşa’yı arayacağım, dedim, kapattım meseleyi. Ziyaret bitince biz aşağıya, komutanın odasına indik. Bütün basın mensupları arkamızdan indiler, ama kapattık kapıyı. Derhal Paşa’yı aradım. Bayramlaştık telefonda karşılıklı. Dedim ki: “Beni aramışsınız.” Dedi ki: “Sayın Başkan bu koalisyon kurulursa”, yani Refah-ANAP koalisyonunu kastediyor, “çok üzüleceğimiz olaylardan endişelerim var. Meclis başkanı olarak size bir görev düşüyorsa yapın bunu” dedi. Ama şunu yaparım, asarım keserim, lafları değil...” (Birand, Yıldız 2012:136-139). Paşa RP-ANAP koalisyonunun kurulmaması için Meclis Başkanı vasıtasıyla, özellikle de Mesut Yılmaz’ı, usulünce tehdit etmiştir. Bu tehditlerden sonra Yılmaz koalisyondan vazgeçecektir. Hükümeti kuramayan Erbakan görevi Cumhurbaşkanı’na iade edecektir. Bunun üzerine Cumhurbaşkanı Demirel yeni hükümeti kurma görevini Mesut Yılmaz’a verdi. Hükümet kurma görevini aldıktan sonra Yılmaz, Tansu Çiller ile yaptığı pazarlıklardan sonra ANAYOL hükümeti kuruldu.

Dönüşümlü başbakanlık formülü üzerinde anlaşmaya varan ve ilk dönemde başbakan olarak Mesut Yılmaz’ın görev yapacağı ANAYOL hükümeti kuruldu. Hükümetin kurulmasından sonra Refah ile DYP arasında ipler iyice gerildi. Erbakan, kendisini eroin kaçakçılığı ile suçlayan Çiller aleyhine 10 milyar liralık bir tazminat davası açmanın yanı sıra TEDAŞ ihalesindeki yolsuzluklarla ilgili olarak Çiller aleyhinde soruşturma önermesini gündeme almaya karar verdi. Bu iddiaların yankıları devam ediyorken bu iddialara bir de TOFAŞ ihalesi ile ilgili soruşturma açıldı. Bu durum karşısında ANAP Çiller’e destek vermedi ve Çiller’in Yüce Divan’da yargılanması için gerekli zemin oluştu. Yılmaz’ın Çiller’i desteklememesi sonrası, zaten pamuktan ipliğe bağlı olan ANAYOL Hükümeti iyice çatırdamaya başladı. 6 Haziran günü Yılmaz’ın Başbakanlığındaki ANAYOL Hükümeti istifa etti. Yeni Hükümeti kurma görevi yeniden Erbakan’a verildi. Yeni Hükümet daha kurulmadan ilginç bir olay yaşandı. ANAYOL Hükümeti’nin dağılmasına neden olan ve Çiller

hakkında birçok iddia ortaya atan Refah Partisi, Çiller aleyhindeki “örtülü ödenek soruşturması”nda Çiller’e destek verdiler (Kongar 2010:274). Böylece Çiller Yüce Divana gitmekten kurtuldu.

Ordu ve laik kesimler Erbakan’a kuşkuyla bakıyorlardı. Bunun sebebi şuydu; Erbakan seçim mitinglerin yaptığı üniversitelerdeki türban yasağı ile ilgili konuşmalar meydanları hareketlendiriyordu. Erbakan o konuşmalarda Refah iktidarında üniversite rektörlerinin türbanlı öğrencileri kapılarda karşılayıp selama duracağını vaat etmişti. Kısa zamanda, cuma namazları türban yasağını protesto gösterilerine dönüşmeye başladı. Ne var ki sloganlar türbanla sınırlı kalmıyor, meydanlar zaman zaman “Kahrolsun laik diktatörlük!” sloganlarıyla inliyordu. Bu söylem ve gösteriler sadece siyaseti değil, kışlaları da ateşleyecektir. Erbakan Başbakan olduğunda, emekli komutanlar televizyonlarda açıkça hükümete sert eleştiriler yağdırmaya, muvazzaf komutanlar da laflarını hiç esirgememeye başladılar (Birand, Yıldız 2012:164). Refah Partisi ordunun ve laik kesimin gözünde sabıkalı bir partiydi. Bu partinin halefleri olan Milli Nizam ve Milli Selamet Partileri dini siyasete alet ettikleri gerekçesi başta olmak üzere kapatılmışlardı. Aynı düşüncenin ürünü olan Refah Partisi de dini söylemlerle şimdi yeniden meydanlardaydı. Burada şunu açıklamada fayda vardır; Refah Partisi’nin dini konulardaki söylemi kendinden önceki iki partinin söyleminden çok daha yumuşak ve ılımlıydı. Çakır’ın (2004:572) da belirttiği gibi, 28 Şubat sürecine kadar, Milli Görüşçüler, kendi iradeleriyle ve disiplinli bir şekilde değişiyorlardı. 1990’lı yılların başlarında Recep Tayip Erdoğan liderliğindeki İstanbul örgütlenmesinde ortaya çıkan yenilikçi akım ve onun başarılı çalışmaları, ideolojik (İslamcı) omurga korunarak pekâlâ bir kitle partisi olunabileceği yolunda umutları da yeşertmiştir. Erbakan da bu yeni ufuklar stratejisine onay vermiştir. Dolayısıyla bu dönemde asıl olan değişme değil açılmaydı. RP kendi çizgisinden pek taviz vermeden, yeni üsluplar ve metotlarla yeni kesimlere ulaşip onları dönüştürmeyi (İslamlaştırmayı) hedefliyordu.

RP’ye yöneltilen temel eleştiri partinin demokrasiye ve demokrasinin ön koşulu olan laikliğe inanmadığıdır. Kemalistler genelde laikliği Cumhuriyet ideolojisinin özü olarak kabul ettikleri için laikliğe karşı olduğunu iddia ettikleri RP’nin Cumhuriyet’e karşı olduğunu savunuyorlardı. Aslında Türk laiklik uygulaması dinin kontrolünü ve laikleştirilmesini öngörmüş, laiklik ise merkezdeki

elitin Türkiye nüfusunun ne olması ve ne hale gelmesi gerektiğine karar veren bir sosyal projesi haline gelmişti. Laikliğe karşı oluşan söylem aslında iktidarın paylaşımı talebi ve ekonominin daha adil şekilde yapılanmasını arzuluyordu. RP'liler laikliğin iktidarı elinde tutan ve çevre ile paylaşmak istemeyenlerin kimliği ve geniş halk kitlelerini ötekileştirerek dışlama rejimine dönüştüğünü iddia ediyorlardı. Türk laikliği bir dışlama rejimi olarak büyük tepkilere neden oluyordu (Yavuz 2004b:600-601). Refah Partililer birçok söylemlerinde laikliğe karşı olmadıklarını söylüyorlardı. Onlara göre Türkiye’de laiklik tam olarak uygulanmamaktaydı. Laisistler laikliği bir nevi dine dönüştürmüşlerdi onların iktidarında her kesime eşit davranılacaktı. Erbakan şu iddiada bile bulunuyordu “Eğer Atatürk yaşasaydı Milli Görüşçü olurdu.” Çakırın da belirttiği gibi (2004:572); ancak İslamcı olmayan kamuoyu tarafından RP'liler samimiyetsizlikle suçlandılar. Çünkü bu ilkeleri zaruret sonucu benimsemişlerdi. İkinci olarak, herkesin İslamcı tabanı, uzun bir süre sorgulamış olduğu bu ilkeleri benimseme noktasında ciddi bir uyum sorunu çekmiştir. Ve nihayet, söz konusu olan yalnız Milli Görüşçülerin değil tüm İslamcılarının ideolojik bir kriziydi, bu da sadece Türkiye’ye özgü bir olay değildi. 1990’lı yıllardan itibaren İslami kesimlerde başlayan muhasebe ve özeleştirme süreci sonucunda kendileri İslamcılığı bırakmıştır. Kimileri dillerini ılımlılaştırıp ulusal ve uluslararası sistemlere entegre olmanın yollarını aramaktaydı. Bu amaca uygun olarak liberal bir İslamcı söylem geliştirmişlerdi.

Refah Partisi 1991 yılından itibaren sürekli yeni söylemlere yer vermeye başlamıştı. Özellikle partinin ekonomik konulara ve halkın günlük ihtiyaçlarına daha geniş yer vermesi ve ortaya doğru kayması, 1991 seçimlerinde oy miktarını %16.9’a ve milletvekillerini 62’ye çıkarmasıyla sonuçlanmış, RP büyük bir siyasi güç olmak yoluna girmiştir. Bu seçimde Refah’ın adil düzen sloganı ile kapitalizm ve sosyalizmin dışında ama devlete bağlı, faize yer vermeyen, gerçek bir özel-teşebbüs rejimi yaratma vaadi, partinin ekonomi konularına gittikçe daha fazla önem verdiğini göstermektedir. Bu dönemde partinin bilhassa ekonomik konularda yaşanan sağ-sol yalpalanmaları, gelenekçiler ve yenilikçiler olarak bilinen iki grup arasındaki farkları daha da bariz ortaya çıkarmıştır. Parti ideolojik bakımdan Erbakan’ı aşma noktasına gelmeye başlamıştır (Karpas 2013a:235). RP hem düzen hem diğer siyasi partiler tarafından sistem karşıtı bir parti olduğunu iddiasına karşı gelmemiş ve söylem ve

dayandığı sosyal tabanı itibariyle çevredeki dışlanmış siyasi ve ekonomik tabana dayanmıştır. RP merkezi tanzim etmek isteyen bir çevre partisiydi. RP çevrenin umudu olmuş ve bu kesimi aşamalı olarak siyasal alana taşıyarak merkez ile çevre arasında bir lastik vazifesi görmüştür. RP Kürt kimliğinin otonomlaşarak politize olmasını önlemiş ve çevredeki kitlelerin sisteme entegrasyonunu sağlamıştır. İktidarı paylaştıkça RP çevreci söylemini terk ederek daha geniş kitleleri kucaklayacak ve özellikle kapitalizmle barışık bir söylem üretecektir. Radikal ve gelenekçi İslamcı kesimlerin törpülenmesi ve radikal İslam'ın gündeme girememesinde RP büyük rol oynadı. RP tabanına hem demokrasi hem kapitalizm hem AB'yi sevdirmeye görevini üstlenmiş ve bunu büyük bir başarıyla yerine getirmiştir. RP İslamcılığı geriye iterek muhafazakâr bir milliyetçiliği benimsemiş ve ekonomik olarak kapitalist sistemi çözüm olarak görmeye başlamıştır. Kısacası 1999 seçimlerinden sonra MGH'nin muhafazakâr bir yöne doğru evrilmeye başladığını ve siyasal İslam söyleminden hızla uzaklaştığını görüyoruz. Bu evrilme süreci 28 Şubat 1997 darbesiyle daha da hızlandı. Muhafazakâr kimliğin içselleştirilmesi MGH'nin sistemle daha rahat işleyeceği umuduna dayanıyordu. İslami söylemleri terk eden MGH o söylemi muhafazakârlık (Yavuz 2004b:600) söylemiyle devam ettirmeye çalışacaktır.

12 Eylül'ün doğu ve güneydoğuda uyguladı otoriter milliyetçilik, bir yandan kendi karşıtı bir Kürt milliyetçiliğini yaratırken, diğer yandan da bölgede 12 Eylül'den önce de güçlü bir şekilde var olan radikal İslamcı eğilimi devam ettirdi. Bir süre sonra ise, bu eğilimin içinde bir grup PKK'ya karşı silahlı mücadeleye girdi ve devlet görevlilerinin göz yumması ve belki de bunun ötesindeki desteğiyle güçlendi. PKK'nın yanı sıra kendi dışındaki İslamcı gruplara da şiddet uygulayan bir grup, kendisini Hizbullah olarak adlandırıyordu. Kürt sorunu, hem bölgede hem de bölgeden göç etmek zorunda kalanlarda bir tür protest İslamcılığın ortaya çıkışına yol açtı. Bu İslamcılık türü, bölge insanının hem devlete hem de örgüte mesafesini ve çaresizlik içindeki dayanışma arayışını da yansıtıyordu. MSP'nin yerine kurulan Refah Partisi bu arayışa karşılık geliyordu (Yılmaz 2004b:638). Bu arayışın karşılığı 1995 seçiminde karşılık buldu. Erbakan önderliğinde kurulan hükümet Anadolu sermayesine destek vermiş ve İslam birliği çerçevesinde D-8 oluşumuna öncülük etmiştir. Ancak Erbakan'ın İslami siyasi birlik kurma çabaları neticesiz kalacak ve başbakan olarak gittiği Libya'da karşılaştığı muamele Türkiye'yi de küçük

düşürecektir. Arap dünyasının Türkiye'nin liderliği altında birleşmeye niyetli olmadığı aşikârdı, çünkü Araplar ve diğer Müslüman ülkeler bu birleşmeyi İslami nitelikte bir dayanışmadan ziyade, bir çeşit Türk hegemonyası olarak (Karpas 2013a:237) değerlendirecektir. Erbakan'ın aradığı desteği Arap dünyasında bulamaması Türkiye'nin imajına dünya genelinde gölge düşürürken, onun siyasi imajına ülke içinde gölge düşürecektir.

1990'larda Türkiye tehlikeli sulara açılmıştı. Ülke içten içe kaynamaya başlamıştı. Tüm dikkatler irtica tehlikesine odaklanmışken siyaset ve devletteki çürüme, kokuşmuşluk Susurluk'ta bir kamyonun altında kalan otomobilde vücut buldu. Susurluk'un başkahramanı 70'lerin ülkücü militanı Abdullah Çatlı'ydı. Bahçelievler Katliamı'ndan Mehmet Ali Ağca'nın hapisten kaçırılmasına, Papa Suikastı'ndan, uyuşturucu kaçakçılığına, ASALA operasyonlarının taşeronluğuna gibi birçok olayda Çatlı'nın adı geçiyordu. Şimdi de adı Susurluk'a karışmıştı. Susurluk'ta meydana gelen olay devlet ve siyasetteki çürümenin gerçek fotoğrafını ortaya çıkarmaktaydı. Aşiret reisi, korucu başı bir milletvekili (Sedat Bucak), yeraltı dünyasıyla ilişkileri nedeniyle bir dönem meslektan uzaklaştırılan bir emniyet müdürü (Hüseyin Kocadağ) ve Interpol'ün her yerde aradığı 70'lerin ülkücü militanı (Abdullah Çatlı) aynı otomobildeydi. Ve o otomobil bir kamyonla çarpışmasa, o fotoğraf belki de Türkiye'nin belleğine hiç kazınmayacaktı (Birand, Yıldız 2012:165-166).

3 Kasım 1996 yılında gerçekleşen Susurluk Olayı derin devletin varlığını ortaya çıkardığı gibi dokunulmazlığını da ispat etmiştir. Derin devletin her tarafa kol saldığı görülmüş, sonuçta öteden beri Erbakan'a şüphe ile bakan ordu yüksek komuta kademesi, 28 Şubat 1997 Muhtırası ile Erbakan'ı istifaya zorladı. Zaten Erbakan'ın koalisyon kurmasıyla askerler Genelkurmay'da bir Batı Çalışma Grubu yaratmışlardı ki vazifesi Refah Partisi'ni denetlemek ve etkisiz hale getirmektir. Sonuç olarak Refah Partisi 16 Ocak 1998'de Anayasa Mahkemesi tarafından laik Cumhuriyet'e karşı olduğu gerekçesiyle kapatıldı (Karpas 2013a:237).

Türkiye'yi 28 Şubat sürecine götüren tek neden elbette ki Susurluk Olayı tek değildi. Refah Partili Kayseri ve Sincan Belediye Başkanlarının söylem ve eylemleri de etkili olmuştur. Kayseri Büyük Şehir Belediye Başkanı Şükrü Karatepe: "Milli

Görüş hareketinin Anadolu'daki üst düzey yöneticileri sürekli olarak ikili bir standart kullanıyor. İkili bir dil kullanıyor. Burada farklı, dışarıda farklı. Şimdi kapılar kapatılıyor, parti mensupları içeri alınıyor, bizim ne olduğumuz anlatılıyor. Ve deniyor ki RP şudur şudur... Sonra kapılar açılıyor, dışarı çıkılıyor, başka şeyler anlatılıyor. İşte bu çifte kimlik partiye esasen zarar verdi. Yani dışarı çıkıldığında, Türkiye'nin mevcut düzenini, anayasasını, siyasal gelişimini benimseyen, bunlara hiçbir itirazı olmayan, bu yasalarla siyaset yapan bir parti olduğu söyleniyordu. Hâlbuki içeri girildiğinde, bir miktar daha İslami vurgu yapılıyordu. Ve bu ikisi arasındaki ilişki insanları tereddütte bırakıyordu. Ben espri olarak bazen şunu söylüyordum, diyordum ki: "Bak insanların kafasını karıştırıyorsunuz. Belli olmaz, insanlar bazen dışarıda söyleyeceğini içeride, içeride söyleyeceğini dışarıda söyler, o zaman problem çıkar." Nitekim çoğu arkadaşım içeride söyleyecekleri dışarıda, dışarıda söyleyeceklerini içeride söyledikleri için problem çıktı. Şevki Yılmaz bunlardan biri. İçerideki üslubu dışarıda kullandı. Buna benzer şekilde mesela Hasan Hüseyin Ceylan. Yani partiyi eleştirmemiz gerek en önemli yön burası. Ben o günlerde bakın bunu eleştirdim. Ve "İslam ve Demokrasi" diye bir makale neşrettim. Bunu bir konuşma olarak yaptım. Önce Kırşehir'de konuştum. Daha sonra da *Yörünge* dergisi çıkıyordu, şimdi Tokat milletvekili olan Resul Tosun'un çıkardığı dergi. Resul Bey derginin kapağına resmimi koydu ve sloganı yazdı: "Müslümanlar demokrat olmaya ahlaken zorunludur!"... Sürekli tekrar ettim bu sloganı. Yani Türkiye'de siyaset yapan Müslüman demokrat olmaya ahlaken zorunludur. Çünkü burayla buranın (kalbini ve ağzını gösteriyor) aynı dili kullanması lazım. İçinizden başka bir şey geçiyor ve dışarıda başka bir şey söylüyorsanız; bu sizin dininiz açısından, inançlarınız açısından da yanlış bir şeydir. O halde oturup, bir program yapıp bir karar vermek lazım. Orta yolu bulup bir üslup oluşturmak lazım. Bu üslubu dışarıda da oluşturmak lazım, içeride de oluşturmak lazım. Onun için bu makaleyi yazdım. Dedim ki: "Arkadaşlar biz demokrasinin nimetlerinden istifade ederek siyaset yapıyoruz. Biz demokrasinin bize sunduğu imkânı kullanıyoruz. Biz nasıl demokrat olmayız? Öyle bir şey olabilir mi? Mademki demokrasinin imkânlarından istifade ederek, onun imkânlarını, araçlarını kullanarak belediye başkanı olduk, milletvekili oluyoruz, hükümet olduk. O halde bizim demokrasiyi içimizde benimsememiz ve içimize sindirmemiz gerek." Ama şunu söyleyeyim, (RP'de) bu

konuda tereddütler vardı. Bu konuda tereddütler olduğu için de tereddütlü bir üslup vardı. İçeride başka bir üslup, dışarıda başka bir üslup vardı.” RP’li yöneticilerin konuşmalarını kaydeden ve bunları zaman zaman yayımlayan bazı kesimler vardı. Kasetleri servis edenlerin tek bir amacı vardı: Toplumun laiklik konusundaki hassasiyetini tırmandırarak RP’nin karşısında bir cephe oluşturmak, iktidarın düşürülmesi için kamuoyunu hazırlamak. RP’nin süreci iyi yönetememesi, bu kasetleri izleyenlerin endişelerini giderememesi de işlerini kolaylaştırdı. “Bu konuşmaların içeriğine elbette kayılmıyoruz. Son derece yanlış bunlar, hiçbir parlamenter, meclis buna katılmaz... Ancak bir yanlış daha var. 1990’larda söylenmiş olan birtakım şeyleri 1997’nin gündemine sanki bugünmüş gibi taşıyıp buna bir başka alevlendirme, toplumu adeta bir istikrar ötesi bir tepkiye zorlamak veya onun yolunu açmak istemek yanlış” diyen Tansu Çiller, iktidar ortağını ne kadar savunmaya çalışırsa çalışsın, pek ikna edici olamayacaktır (Birand, Yıldız 2012:191-192). Diğer yandan Sincan Belediye Başkanı Sivas’ta meydana gelen olay hakkında övücü sözler söylemiş ve “şeriat gecesi” düzenlemişti. Bu olaydan sonra başkan cezaevine yollandı. Belediye başkanı cezaevindeyken onu Adalet Bakanı Ş. Kazan ziyaret etti ve “Mum söndü oynuyorlar” yorumunu yapması ülke genelinde (Kongar 2010:280) laik kesimlerin eleştirileriyle karşılaştı.

Yaşanan bu gelişmelerden sonra laik çevreler, iş çevreleri, üniversiteler ve tabi ki ordu son derece rahatsız olmaya başlamıştı. Bütün çabalarına rağmen Erbakan, partisiyle ilgili laiklik konusundaki endişeleri gidermeye bir türlü başaramamıştı. Diğer yandan koalisyonun ortağı olan Tansu Çiller de “rejimin teminatı biziz” açıklamaları da ordunun öfkesini dindirmeye yetmemişti. İşte bu hava içerisinde tarihi MGK toplantısı başladı.

28 Şubat’ta, ordu bakanlar kuruluna, İslamcıların ekonomi, eğitim ve devlet aygıtı içindeki etkisini frenlemeyi amaçlayan, uzun bir talepler listesi sundu. En çarpıcı istek, devlet okullarına sekiz yıllık zorunlu ilköğretimin getirilmesiydi. Bunun gerisinde yatan düşünce, ortaokul seviyesindeki imam hatip okullarının kapatılmasıydı. Bu okullar, nüfusun daha fakir kesimlerinden rağbet görüyordu, çünkü ucuz ve (muhafazakâr Müslümanların gözünde) güvenli eğitim sunuyorlardı. Bu okullardan mezun olanlar, yüksekokul ve üniversitelere girebiliyorlardı ve bu okullar din teşkilatı içerisinde istihdam edilebilecek sayının birkaç misli öğrenci

mezun ettiklerinden, mezunların çoğu “laik” devlet aygıtının öteki dallarında yer buluyorlardı. Ordunun ve birçok Türk’ün gözünde bu bir tehlike yaratıyordu; İslamcı amaçlar taşıyan kişiler devlete sızabilir ve giderek devlet mekanizmasına el koyabilirlerdi. Bakanlar kurulu 28 Şubat tavsiyelerini 13 Mart’ta resmi olarak onaylandı, ama daha fazlasını yapmadı. Altı hafta sonra ordunun sabrı taşmıştı; Milli Güvenlik Kurulu’nun dokuz saatlik bir ültimatom şeklinde yeniden öne sürdü. Artık, orduyla RP arasında neredeyse açık bir savaş başlamıştı (Zürcher 2013:431).

Diğer askeri müdahaleler göz önüne alındığında 28 Şubat 1997 Muhtırası’nın çok ılımlı ve tavsiye şeklinde olduğu, Türkiye’de çok şeyin değiştiğini, bu arada ordu içinde eskisi gibi iktidara el koyma isteğinin bulunmadığını gösterir. Bu kez Milli Güvenlik Kurulu, yeni modernist Fethullah Gülen Cemaati’ni hedef alarak, bunların kurdukları okul ve yurtları kontrol etmek, hatta bunları kapatarak bu okullardan polise ve adalete sızmaları önlemek istiyordu. Ayrıca ilköğretimi beş yıldan sekiz yıla çıkararak ve aynı zamanda 14 yaşından önce din eğitimi alınmasını engelleyerek İmam Hatip okullarının, yani dinin etkisini azaltmayı amaçlıyordu (Karpat 2013a:237). Diğer yandan 28 Şubat süreciyle birlikte Milli görüş Hareketi, kendi iradesinin dışında zorunlu olarak değişim ve dönüşüme sürüklenmiştir. Bu yeni dönemde Milli Görüşçüler demokrasi, insan hakları, sivil toplum ve hukuk devleti gibi kavramları temel ilke olarak benimsediğini söylemişlerdir. Ancak bu yeni ilkeler dahi içinde bulundukları ideolojik krizi açmalarında tek başına yardımcı (Çakır 2004:572) olamayacak ve sonunda Refah Partisi de kapatılacaktır.

Refah Partisi ideolojisini muhafazakâr milliyetçi söylem ve İslami kavramlarla kurgulamıştı. Başka bir ifadeyle dünya görüşünü Milli Görüş şeklinde tanımlayan RP hem muhafazakâr hem milliyetçi hem de İslamcıydı. Muhafazakâr-milliyetçi yönü devletçiliğe vurgu yapması ve yeşil Kemalizm diyeceğimiz boyutta bir devlet aşkı içinde olduğunu sergiliyor. RP’nin en sivil yönü İslamcılığıydı. İslamcılık ise iç ve dış politikada farklı şekillerde anlaşıyordu. Dış politikadaki İslamcılık hedefi İslam dünyasına öncülük edecek büyük Türkiye’yi hedefliyordu (Yavuz 2004b:600). Ancak 28 Şubat’la birlikte siyasal İslamcılar ellerindekini korumanın derdine düştüler. Mevcut sistemin içinde tek başlarına var kalabilmenin bile başlı başına ne kadar zor olduğunu, mutlaka öteki’lerle ittifaka gitmeleri gerektiğini gördüler. İslam dünyasının geri kalan kısmından her hangi bir şekilde bir

yardım gelmeyeceğini/gelemeyeceğini çok iyi bilen Türkiye İslamcılarını varoluşlarının teminatını ister istemez Batı'da aramaya başladılar. 28 Şubat sürecine kadar Türkiye İslamcılarının ana gündem maddesi Avrupa ve o zamanki adıyla Avrupa Topluluğuydu. İslamcılık basit bir şekilde Batı, dolayısıyla Yahudi-Hristiyan medeniyeti karşıtlığı olarak algılanıp yaşatıldığı için çoğunlukla AT'ye karşıydı. 28 Şubat ile birlikte yalnızca Milli Görüşçüler değil, İslamcılarının büyük çoğunluğu çok ciddi bir dönüşüm yaşamıştır (Çakır 2004:573). Bu dönüşümlerin en dikkat çekenini ise kendi varlıklarını sürdürebilmek için Batılı değerlere sarılmalarını göstermektedir. Bu duruma zorunluluk sonucu Batılılaşmaya karar vermek demek yanlış olmayacaktır.

28 Şubat sürecinin mimarı olan askeri-sivil çevreler militan bir laiklik anlayışı benimsediler. Laiklik adına verildiği iddia edilen bu mücadelenin amacı kamu alanının homojen, tekçi ve tekeli kimliğini hâkim kılmak ve yeni sızmaları önlemektir. Anayasa Mahkemesi bu militan laikçiliği benimseyerek, laikliği sadece din ve devlet işlerinin ayrılması olarak değil, dinin sosyal, ekonomik ve sosyal alanlardan tamamen arındırılarak günün koşul ve gereklerine göre saptanması şeklinde tanımlıyordu. Mahkeme askerin baskısına uygun olarak RP'nin laikliğe aykırı eylemlerinden dolayı 1998'de kapatılmasına karar verildi. Kısacası, bu tanımlamaya göre dinsel söylem veya yapılanmalar laiklik karşıtı olarak nitelendiriliyordu. 28 Şubat hareketinin özü ekonomi, eğitim ve medyadaki imkân alanlarından yararlanan İslami grup ve oluşumları temizlemektir. Yine aynı süreç devleti merkeze oturtan bir siyasete öngörmüş ve Kemalizmi bir din şeklinde yorumlanmıştır. Bu sürecin en büyük destekçilerinden biri de TÜSİAD'dır. Anadolu burjuvazisinin gelişmesinden rahatsızlık duyan İstanbul-eksanli burjuva darbecilerin yanında yer aldı (Yavuz 2004b:6001).

28 Şubat'ın diğer müdahalelerden farkı, silahlı kuvvetlerin doğrudan yönetime el koyması yerine, bir el koyma durumunda ne yapacaksa onları sivil güçlere yaptırmayı, böylece biçimsel anlamda demokrasiyi muhafaza etmeyi ve siyaset alanının sakıncalı siyasi aktörler tarafından yeniden doldurulmasını önleyecek bir sürekli bir müdahaleyi kurumsallaştırmayı amaçlıyor görünmesidir. Bu anlamda 28 Şubat post-modern darbe olarak da adlandırılmaktadır (Özipek 2004b:640). Ordu, eğer koşulları yerine getirmezse, hükümeti düşürecekti. Erbakan hükümeti, bunları yerine getirilmesi konusunda tereddütlü davranıp işi ağırdan aldı. Ordu; medya, yargı, bürokrasi ve aynı zamanda Doğru Yol Partisi milletvekillerinden oluşan bir grubun hükümet aleyhine kampanya düzenlemesini organize etti. Sendika ve işveren örgütleri, kendi 'laik cephelelerini' kurmuşlardı. Bu baskının sonucu olarak Erbakan hükümeti, 18 Haziran 1997'de düştü (Zürcher, Linden 2011:32). MGK Bildirisi

irticayı ve onunla ilişkilendirilen hükümeti hedef almıştı. Dolayısıyla ekonomik, sosyal ve siyasi anlamda ondan birinci derecede etkilenen gruplar bu bildiriden doğrudan etkilenmişlerdir.

İslamcılar bastırmaya yönelik önlemler peş peşe devam etti. 16 Ocak 1998'de Anayasa Mahkemesi RP'yi yasakladı ve Erbakan'a beş yıl için siyaset yasağı getirildi, bu ceza daha sonra ömür boyu yasaklanmaya dönüştü. Şubat'ta, RP'nin popüler İstanbul Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'a karşı bir dava açıldı. Erdoğan'ın dinsel nefreti kışkırtmakla suçlandığı davanın açılmasının nedeni, bir seçim mitingi sırasında Ziya Gökalp'in, Türkiye'deki minareleri süngüye benzettiği 80 yıllık bir şiirinden alıntı yapmasıydı. İki ay sonra, on ay hapis cezasına çarptırıldı. Başka birkaç RP belediye başkanı da kovuşturuldu ve Müslüman işadamları derneği MÜSİAD'a karşı bir dava açıldı (Zürcher 2013:433). 28 Şubat müdahalesi ile Türkiye'de siyasal kültürün askerin vesayetindeki devamlılığı bir kez daha ortaya çıkarmıştır. Örgütlenmelerine izin verilerek desteklenen dinsel tarikatlar, tv-radyolar, sivil toplum kuruluşları, iktisadi kuruluşlar toplumun bazı kesimlerinden de destek bulup, olumlanmıştır. Tüm bunlardan endişe ederek rejimin tehlike altına girdiğinin sonucuna varan TSK, dinin bu yükselişine engel olmayı, dinin, devletin denetiminden çıkamayacak bir konumda varlığını sürdürmesini uygun bulmuştur. Alınan önlemler sonucu dinsel örgütlenmeler kontrol altına alınmış ve temel eğitim sekiz yıla çakılarak İmam-Hatiplerin öğrenci sayıları da azaltılmıştır (Durdu 2013:137-138).

1.2. 28 ŞUBAT SONRASI TÜRK SİYASİ HAYATINDA YAŞANAN GELİŞMELER

1969 yılında yapılan seçimde bağımsız milletvekili olarak meclise giren Erbakan, zamanla kadrosunu kurarak geniş bir siyasal zemine sahip olmaya başladı. Kurduğu ilk parti olan Milli Nizam Partisi tek bir seçime dahi girmeden kapatılmış, bunun akabinde Milli Selamet Partisi'ni kuran Erbakan Ecevit ile koalisyon kurma şansını elde etti. Daha sonra kurulacak olan MC hükümetlerinde de görev aldı. Girdiği her seçimde hatırı sayılır oy almayı başardı. 1995 seçiminde ise birinci parti

olarak meclise girmeyi başarmıştı Erbakan'ın RP'si. Siyaset sahnesinde sürekli yan roller alan, ama bu yan roldeki karakteriyle başroldeki partileri aratmayan bir tutum takınan Erbakan'ın partileri bu seçimle birlikte başrol partisi olmuşlardı. Çetin bir süreçten sonra DYP ile kurdukları koalisyonla performanslarını ispatlamaya çalışıyorlardı. Özellikle de ordu ve laik kesime kendilerini beğendirme ve kabul ettirme endişesiyle çırpınıyorlardı. Partinin merkez kesimi bu bilinçle hareket ederken, yerel yönetimlerdeki yöneticiler partinin tam da laik ve ordu kesiminin onaylamadığı yüzünü ortaya koymaya başlamışlardı. RP'nin iktidarını hazmetmemiş ve merkez yönetiminin bütün çabalarını rol olarak değerlendirmiş olan ordu ve laik çevreler birleşerek RP'yi zor durumda bırakmaya ve sonunda da iktidardan etmeyi başardılar.

Erbakan'ın istifasından sonra, Demirel hükümeti kurma görevini Mesut Yılmaz'a verdi. Yılmaz, Ecevit ve Cindoruk'un ortak, Baykal'ın dışarıdan desteklediği bir hükümet kurdu. Türk basınının "Anasol-D" adını verdiği bu hükümet başta Türk Silahlı Kuvvetleri olmak üzere, kamuoyunun desteğiyle, "şeriat tehlikesine karşı" kurulmuş izlenimini veriyordu. Yılmaz hükümetinin önünde dört ana hedef vardı (Kongar 2010:294):

Birinci olarak Refahiyol hükümeti sırasında devlet içinde dal budak sarmış **şeriatçı** atamaları düzeltmek ve devleti, **dine dayalı kurallara göre** yönetmek isteyen kadroları tasfiye etmek.

İkinci olarak, **sekiz yıllık eğitim** gibi, **şeriatçı gelişmeleri uzun dönemde durduracak** ciddi yapısal önlemleri almak.

Üçüncü olarak, ayyuka çıkmış olan yolsuzluk iddiaları ve **devlet-mafya-politikacı** üçgeni hakkındaki soruşturmaları derinleştirmek ve **temiz toplum özlemine** uygun yasal, idari ve siyasal süreçleri başlatmak.

Dördüncü olarak, ülkeyi bir erken seçime götürmek için gerekli hazırlıkları yapmak, yani, nüfus sayımı, seçmen kütüklerinin yeniden düzenlenmesi, siyasal partiler ve seçim yasalarındaki değişikliklerin gerçekleştirilmesi gibi işleri sonuca bağlamak.

Yılmaz hükümeti kurarken bir erken seçim hükümeti olarak kurulmuştu. Dolayısıyla geçici bir hükümetin yukarıda belirtilen hedefleri gerçekleştirme pek de olası değildi. Özellikle de sekiz yıllık temel eğitim, kendi içinde ve kendi başına bir sorundu. Gerek İmam-Hatip Okullarını kendi oy depolarını oluşturacak seçmenlerin eğitildiği kurumlar olarak gören Refah Partisi, gerek ANAP içindeki muhafazakârlar,

sekiz yıllık eğitimin gereği olarak, bu okulların sadece orta bölümlerinin kapatılmasına dahi karşı çıkıyorlardı (Kongar 2010:295). Muhalefet konumuna düşmüş olan Erbakan ve Çiller sekiz yıllık kesintisiz eğitime karşı çıkmaya ve bunu sürekli eleştirme başladılar. Bu iki liderin eleştirileri sonrasında siyasal İslam giderek güçlenmeye ve “toplumsal muhalefet” görünümüyle siyasete ağırlığını koymaya başladı.

Erbakan’ın istifasından sonra kurulacak olan yeni hükümetle arzulanan hedeflere kavuşacağını sanan Türk Silahlı Kuvvetleri adeta hayal kırıklığına uğradılar. Mesut Yılmaz Hükümeti sadece sekiz yıllık eğitim yasasını çıkarabilmişti. Geri kalan MGK kararları hala beklemekteydi. Üstelik Başbakan Yılmaz’ın Türkbank’ın özelleştirmesi ihalesine fesat karıştırarak, görevini kötüye kullandığı iddiasıyla muhalefetin verdiği gensoru önergesi 25 Kasım’da mecliste kabul edildi. Anasol-D hükümeti düşmüştü. Üstelik kapatılmış olan Refah Partisi’nin yerine Fazilet Partisi kurulmuş ve bu partinin erken seçimde daha da güçlenerek hükümete geleceği endişesi hâkim olmaya başlamıştı (Birand, Yıldız 2012:283).

Yılmaz hükümetinin düşürülmesinden sonra, hükümet ortaklarından biri olan Bülent Ecevit seçim hükümetini kurdu. 1999 yılına kadar devam edecek olan seçim hükümeti işbaşına gelmişti. Zamanının kısa olması ve de bir seçim hükümeti olmuş olmasından ötürü Ecevit hükümetinin bir başarı ortaya koymasını beklemek veya yapacağı icraatlar ile seçimden birinci parti olarak çıkacağını kimse tahmin edemiyordu. Ancak bu dönemde terörist başı Abdullah Öcalan’ın yakalanması bir anda Ecevit’i kahraman yaptı. 1974 Kıbrıs Harekâtı’ndan sonra Ecevit’in talihi bir kez daha yaver gitmiş ve devletin en büyük düşmanı ele geçirilmişti. Bu hava ile seçimlere gidilirken Ecevit’in DSP’si seçimlerden birinci parti olarak çıktı. Onu ikincilikle Devlet Bahçeli’nin MHP’si ve üçüncülükle de Refah Partisi’nin yerine kurulmuş olan Recai Kutan’ın Fazilet Partisi izledi. Ecevit, MHP ve ANAP ile anlaşarak 57. Hükümeti kurdu.

Milletvekilliği yemini sırasında o güne kadar Türkiye’de görülmemiş bir olay yaşandı. FP İstanbul Milletvekili Merve Kavakçı’nın yemin etmek üzere geldiği genel kurul salonunda türbanını çıkarmaması üzerine tarihin en gerilimli günlerinden biri yaşandı. Başbakan Ecevit, o güne kadar hiç o günkü kadar öfkeli görülmemiştir.

Meclis kürsüsünde titreyerek “Türkiye’de hanımların giyim kuşamlarına, başörtüsüne özel yaşamlarında hiç kimse karışmıyor. Ancak burası hiç kimsenin özel yaşam mekânı değildir. Burası devletin en yüce kurumudur. Burada görev yapanlar devletin kurullarına uymak zorundadır. Burası devlete meydan okunacak yer değildir. Lütfen bu hanıma haddini bildiriniz” (Birand, Yıldız 2012:292) diyen Ecevit seçimlerden önce dönemin önemli dini liderlerinden biri olan Fethullah Gülen’in desteğini almaktan asla geri durmamıştı.

1980’de yönetime el koyan ordu 1983’e kadar ülkeyi bilfiil yönetti. Özellikle de bu dönemde devlet siyaseti ve İslam arasındaki etkileşimde yeni bir sahnenin başlangıcı oldu; laisizmin İslamlaştırılması. Askeri yönetim, insanları eğitmek için dine sarılmıştı. Türk Devleti’nin modern ideolojik zemini olarak da, Türk milliyetçiliğini ılımlı İslam ile bağdaştıran Türk-İslam sentezi bir araç olarak kullanıldı. Türk Silahlı Kuvvetleri Kemalist Cumhuriyeti yeniden sağlamlaştırmak için İslam’ı kullandı. Bu öyle bir boyuta ulaştı ki, “en iyi Türk, Müslüman Türk’tür; en iyi Müslüman, Türk Müslümandır” sloganıyla İslami ve ulusal değerler uzlaştırarak ortaokul kitaplarının yeniden yazılmasına kadar vardı. Bütün bu yıllar boyunca ve özellikle de 1990’larda Fethullah Gülen ve destekçileri, Türk-İslam sentezinin önde gelen temsilcileri oldular ve daha radikal görünen Erbakan’ın Refah Partisi’nin tersine, ılımlı İslami güç olarak siyasi önem kazandılar. Gülen’in hareketi, laik cumhuriyetin korunmasında devlete ters düşmüyordu (Kramer 2003:105-107). Gülen Cemaati’nin siyasi konularda daima devlet taraftarı bir politika takip etmelerinden dolayı radikal İslamcı kesimler dışında kalan diğer kesimlerce destekleniyordu. Ancak Gülen’in bazı ses kayıtlarının ortaya çıkmasından sonra durum tersine dönmeye başlayacaktır.

Gülen bir konuşmasında bürokraside nasıl yapılanmaları gerektiğini şöyle anlatıyordu: “Arkadaşlarımızın mevcudiyetinin İslami geleceği bu işin garantisidir yani. Bu açıdan Adliye’de veya başka bir hayati müessesede bizim arkadaşlarımızın mevcudiyeti öyle ferdi mevcudiyetler şeklinde ele alınıp öyle değerlendirilmemelidir. Yani bunlar gelecek adına bizim o ünitelerde garantimizdir. Varlığımızın nabzıdır bir ölçüde, varlığımızın teminatıdır bir ölçüde... Bizim ister o dairede, ister diğer dairelerde arkadaşlarımızın korunması çok önemlidir... Bu sistem içinde arkadaşlarımız istikbale yürüyeceklerdir. Bir diğer yanı da ister Adliye’de, isterse

Mülkiye’de arkadaşlarımız gittikleri yerlerde daha rahat iş yapmaları, tutunmaları, büyümeleri. Kaymakam iseler vali olmalılar. Sıradan bir hâkim iseler şayet takdir toplayan bir hâkim olmaları. Orada da böyle siyasi güçlerle, siyasi kuvvetlerle belli bir ölçüde bize yüzde yüz ters olan insanlarla açık bir diyalog olmasa bile onlarla da böyle çakışmamalı” diyordu. Bu ve bunun benzeri kasetlerden sonra Genelkurmay, Ecevit’in bütün karşı çıkışlarına rağmen Gülen hareketini çok tehlikeli görüyor ve bunu açıkça dile getirmeye başlamıştı. Hedefteki isim, Hocaefendi ise uzun süredir hastaydı ve Amerika’da tedavi hazırlığındaydı. Sonunda baskılara dayanamadı ve bu gelişmelerin ardından Pennsylvania’ya yerleşti (Birand, Yıldız 2012:297-299).

1990’lar Türkiye’inde yaşanan acı gerçeklerden biri de Hizbullah örgütünün yaşattıklarıdır. Bu örgüt, 1980’lerin sonunda Türkiye’nin Kürtlerin yaşadığı güneydoğu bölgesinde kendini göstermiştir. Ana merkezleri güneydoğunun önemli şehirleri olan Batman ve Diyarbakır illeridir. Bu dönem Türk askerleriyle PKK gerillaları arasındaki çatışmanın en şiddetli noktalara vardığı dönemdir. Hizbullah’ın terör girişimleri genellikle “Allahsız” PKK, Kürt işadamları ve PKK’yı destekleyen Türk yazarlarına yönelik olmuştur. 1990’ların sonlarında, Türk güvenlik birimlerinin PKK’ya karşı Hizbullah’ı savaşmak için desteklediği söylentileri ortalıkta dolaşmaya başladı. Bu söylentiler, bilgilerini yabancı istihbarat servislerinden elde ettikleri belli olan gazetelerin, Batman valisinin büyük çaplı silah kaçakçılığıyla ilişkili olduğunu kanıtlayan deliller ortaya çıkmasıyla bir anlamda doğrulanmıştır. 1999 başında PKK lideri Abdullah Öcalan’ın yakalanmasının ardından Türk devletinin artık Hizbullah’a ihtiyacı kalmamıştı. Askeriyenin Şubat 1997’de İslami köktencilığe karşı başlattığı kampanya, Hizbullah için de kullanıldı. İlim kolunun başkanı Hüseyin Velioğlu, İstanbul’da emniyet güçleri tarafından öldürüldü. Bir yıl süren çalışmalar sonunda binlerce taraftarı yakalandı ve yüzlercesi de tutuklandı. Hizbullah’ın faaliyetlerinin korkunç etkileri, polisin değişik alanlarda işkence gördükleri anlaşılan 70 kadar Kürt, Türk işadamı ve entelektüelin gömülü cesetlerini ortaya çıkarmasıyla anlaşılmıştır (Zürcher, Linden 2011:107-108).

Refah Partisi’nin yükselişini ve iktidar oluşunu şu şekilde özetlemek mümkündür:

Türkiye'nin iki yüz yılı aşkın modernleşme sürecinin her aşamasında kentler, modernliğin kaleleri olarak görülmüştür. Batı'da olduğu gibi bizde de kent hayatının insanları özgürleştireceği, aile bağları gibi bazı geleneksel bağları zayıflatarak, bireylere kendi kendilerine yetmeyi öğreteceği beklenmiştir. Bu beklenti, bir de kapitalistlik ekonomik yapılanmadan güç alarak şöyle bir şekle bürünmüştü: Birey kentin özgür havasını teneffüs ettikçe, cemaat bağları çözülecek; dolayısıyla özel çıkarları gerçekleştirmenin esas alındığı rekabetçi bir yapı belirecekti. Ancak Türkiye'de 1990'larda bu beklentinin tam tersi gerçekleşecektir. Özellikle büyük kentlerde cemaat yapısı güçlenerek yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır. Büyük kentlerde rekabetçi yapılanma içinde var olmayan "birey"ler, çeşitli cemaatleri kaçıp sığınacakları "doğal" ortam olarak görmeye başladılar. Çünkü, cemaat, moral değerlerin yuvası olarak; bireyleri, her şeyden önce uyamadıkları yarışmacı bir düzenin etki sorunları karşısında "güçlü" kılıcı bir yana sahipti. Öte yandan, cemaat yüksek derecede şahsi yakınlık, duygusal derinlik ve nihai olarak moral teslimiyete dayandığından bireyin karmaşık bir ortamda varolabilmesini sağlayıcı yönde çalışır. Dolayısıyla bir cemaate mensubiyet, kişinin kendi isteğiyle veya başka bir şekilde tüm varlığını adanmasını zorunlu kılar. Bunu sağlamada şüphesiz, hemşehrlik bağları, etnik mensubiyet vb. gibi çeşitli araçlar rol oynamaktadır, ama bunlar içinde manevi bağlayıcı itibarıyla en etkili olanı dindir (Sarıbay 2001:184-185). Dönemin basınında öğrendiğimiz kadarıyla cemaatler İslamcı bir parti olan RP'yi desteklemekteydiler.

1980'lerde tarikatlar politikayla kurdukları ilişkiyle ne denli modernleştiklerinin göstergesidir. Politika, artık tarikatların en önemli meşgalesi haline gelmiştir. Tarikatlar uzun bir süre siyasi iktidarı doğrudan talep etmediler, hep sağ kitle partilerini destekleme yoluna gittiler. 1980'li yıllarda radikal İslami dalgayla birlikte kimi tarikat çevreleri de "şeriat devletinin" propagandasını yaptı, ancak bu konuda hep ölçülü oldular. Çünkü tarikatların başlıca hedefi varlığını devam ettirmek ve güçlenmek olduğu için, iktidarlara yakın olmak, onun içine temsilci yerleştirmek çizgisi benimsene gelmiştir. Kuşkusuz iktidara yakın olmanın birinci getirisi, devletten gelebilecek saldırı ihtimallerini azaltmaktır. Ardından devletin nimetlerinden yararlanma ihtimalini arttırmaktır. Bu arada hükümetlerin icraatlarında İslami esasları mümkün olduğunca gözetmesini sağlamak için de bir tür lobi faaliyeti yürütülmektedir. Başak bir ifadeyle dinsel temelli olan tarikatlar

modern birer baskı grubu olarak varlıklarını devam ettirmektedirler (Çakır 1994:64). Tarikatların da politikaya bulaşması ve çıkar amaçlı hareket etmelerinden dolayı Süleymancılık, Nurculuk ve Gülen Cemaati gibi İslami cemaatlerle ve diğer tasavvuf dışı İslami cemaatlerle aralarındaki farkı yok etmeye başlamışlardır.

Muhafazakâr seçmenden oy alabilmek için her seçim öncesi cemaat liderlerinin destek ya da onayını isteme durumunda olmayan belki de tek parti RP idi. Çünkü Milli Görüş hareketi, İskender Paşa Dergâhı başta olmak üzere, öteden beri yerel cemaatleri bağrında toplamıştır. MSP’de yer alan Nurcu grubun, genel af olayıyla birlikte partiden kopup Nizam Partisi’ni kurmaları bir yana bırakılacak olursa, çağdaş İslami ekollerden ziyade tarikatların sahiplendiği Milli Görüş hareketi, dinsel saiklerle kendisine gelenlere siyasi kimlik sunmakta başarılı oldu. Bir zamanların “Önce Nakşi sonra MSP’li” olanları, zamanla “Önce Milli Görüşçü sonra Nakşi” oldular (Çakır 1994:67-68). Refah Partisi’nin güçlenmeye başlamasıyla birlikte bu cemaatler giderek partiye yanaşmaya başlamışlardır. Bu Sünni cemaatlerin RP’ye yanaşma, partiyi yeni arayışlara yöneltmiştir: Alevi Cemaatlerinin oyuna almaya.

Türkiye’de 1980’li yıllarda yükselişe geçen İslami hareket, önceki yıllardan farklı olarak kadınları da aktif ve görünür bir biçimde saflara kattı. Hemen hemen her İslami cemaat, kapılarını her yaştan kadına geniş bir şekilde açmaya başladı. Cemaatlerin bünyesinde kadınlara yönelik dernek, vakıf gibi kurumsallaşmalara gidildi. Nakşibendiler **Kadın ve Aile**, Nurcular **Bizim Aile**, Emine Şenlikoğlu ve çevresindeki kadınlar **Mektup** dergilerini çıkarmaya, Gazeteler kadınlara özel sayfalar ayırmaya başlamıştı. Ayrıca köklü cemaatlerin dışında, radikal eğilimli gruplar da özellikle kız öğrenciler arasında örgütlenmeye başlamışlardı. Bu süreçte türban sorununun yarattığı siyasallaşmadan geniş bir biçimde istifade ediyorlardı. Bu arada en çarpıcı dönüşüm Refah Partisi’nde yaşandı. İstanbul İl Başkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın inisiyatifiyle 1980 sonlarında bu ilde kurulan hanım komisyonu kısa sürede gösterdiği üstün performansla dikkati çekti. Genel Başkan Necmettin Erbakan’ın onay ve teşvikiyle ülke çapına yayılan komisyon, partinin 1994 ve 1995 seçim başarılarında kilit bir rol oynadılar. Böylece eskiden evlerine hapsedilen kadınların cemaat veya partinin çıkarları için belli ölçülerde toplumsallaşıp siyasallaşmasına izin verildi. Bu amaca uygun olarak cemaatler veya parti

bünyesinde kadın birimleri oluşturuldu. Büyük ölçüde erkeklerin denetimindeki bu birimlerin kadın konusunu ayrı ve özel bir biçimde ele alması arzulanan bir şey değildi, fakat konunun hayatiyeti ve buralara devam eden kadınların belki de biricik kamusal mekân olmaları nedeniyle bu birimler birer kadın gettosu haline geldi (Çakır 2000:14-89).

Refah Partisi'nin seçimlerde yükselen bir grafiğe sahip olması, başak bir ifadeyle oylarını sürekli arttırması yukarıda resmetmeye çalıştığım faktörlere bağlanabilir. Sarıbay'ın da belirttiği gibi (2001:187); RP, "dinsel" ideolojiye sahip bir parti olduğu için oylarını sürekli arttırarak iktidar olmamıştır. Tersine, modern kent hayatında ideolojisine uygun giderek yaygınlaşan toplumsal bir zemin bulduğu için başarılı olmuştur. Seçim sonuçları, RP ile yükselen İslam'ın siyasal değil, *kültürel popülist* İslam olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle RP, kent yoksullarından dindar küçük sanayici ve tüccara varıncaya kadar hemen her kesimden insani, popülist söyleme dayanan, sistematik ve etkili olan propaganda çalışmalarıyla kendi yanına çekebilmiştir.

Demokrasiyi yıkıp şeriat getirme bir devrimi, kurulu düzenin tepetaklak olmasını gerektirir. Hâlbuki RP'nin yaptığı, esas olarak, Türkiye'deki sistemin egemen güçlerine **şu demokrasi oyununa biraz şeriat motifi katmanız lazım, bunu da en iyi biz yaparız** demektir. Sonuçta RP'nin saf anlamıyla şeriatçılığı şaibelidir. Kısacası RP ne şeriatçı, ne demokrattır, çünkü RP hem kendince şeriatçı hem kendince demokrattır. Bu yönüyle RP "teodemokrat" (Çakır 1994:129) bir partidir. Bu nedenle RP'yi anlamak da anlatmak da zordur.

VIII. BÖLÜM

AKP DÖNEMİNDE POLİTİKA-DİN İLİŞKİSİ

14 Mayıs 2001 yılında kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi, kurulduktan yaklaşık bir yıl sonra yapılan seçimlerde iktidarın sahibi olmuş, yapılan diğer bütün seçimlerde birinci parti olarak bu başarısını sürdürerek günümüze kadar getirmeyi başarmıştır. Bu nedenle AKP Türk siyaseti içinde birçok açıdan değerlendirilmeyi hak etmektedir. Ancak tezin konusu ve sınırlamaları nedeniyle AKP politika-din ilişkileri bakımından ele alınacaktır.

Milli Görüş hareketinin içinde yetişmiş olan kişiler tarafından kurulan AKP, bu kimliği nedeniyle Türk siyasetinde İslamcı bir parti olarak değerlendirilmiş. Ancak AKP Milli Görüş çerçevesinde kurulmuş olan partilerden farklı olarak İslamcılığı dönüştürmüş ve yeni ifade yolları bularak mecralarını şekillendirmişlerdir. Nitekim merkez-çevre, ordu-politika, halk-siyaset, İslam-Avrupa gibi konularda yeni söylemler geliştirerek siyaseten önemli etkiler yaratmaya başlamış ve bu çerçevede geleceğin siyasetine de önemli etkileri olacağı sinyallerini vermeye devam etmektedir. İslamcı bir kökenden gelen AKP, tüm değişim söylemlerine rağmen yakasını bırakmayan bu geçmişiyle kimliğini oluşturmada gizli veya açık bir etken olmuştur. Tezin bu bölümünde AKP'nin kimliği ve bu partinin politika-din konusundaki ilişkileri ele alınacaktır.

8.1. ADALET ve KALKINMA PARTİSİ ve MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİ SÖYLEMİ

İslami eğilimlerin toplanma noktası olarak 1961 ihtilalinden sonra, özellikle 1967'de Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ın siyasete atılmasıyla birlikte dikkat çekici bir ivmeyle Türk siyasetinde ağırlığını hissettiren Milli Görüş hareketinin içinden gelen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (Subaşı 2005b:84) ana gövdesini oluşturan kadronun

hemen hepsi, 28 Şubat sürecinden itibaren içine girmiş oldukları, İslamcılıktan ve dolayısıyla da Milli Görüşçülükten uzaklaşma, hatta sıyrılma yolunda epey mesafe katetmiş durumdalar. Örneğin AKP'nin, Abdullah Gül, Bülent Arınç, Mehmet Ali Şahin gibi önde gelen kadroları değişik vesilelerle İslamcı geçmişleriyle yüzleşip özeleştiri verdiler. Tayyip Erdoğan ise ısrarla kendisinin hiç İslamcı olmadığını söyledi. Fakat partisinin kırmızıçizgilerini de dincilik, ırkçılık ve bölgecilik olarak sıraladı (Çakır 2004:575). Dolayısıyla AKP'nin yöneticileri bugün kendi tarihsel gerçekliğinin yarattığı miras karşısında mevcut konumunu yeniden tanımlama çabası içine girmişlerdir. Bu çaba değişik bağlamlarda Türkiye gündeminden hiç düşmeyen din ve siyaset ilişkilerine dair yarışma ve bütünleşme çabalarında açıkça ortaya çıkmaktadır. Aslında bu paradoksal yönelim AKP'nin siyasal düzlemde dine nasıl bir yer açtığı sorusundan hareketle ancak izlenebilir. Böylece mevcut kimi görüntüleriyle AKP, temel söylemi söz konusu olduğunda politik duruşunun neden muğlaklaştığı sorusunun cevaplarını içinde taşımaktadır (Subaşı 2005b:85).

Anayasa Mahkemesi'nin Fazilet Partisi'ni laiklik karşıtı düşünce ve eylemlerin odağı haline geldiği gerekçesiyle kapattı. Böylece MGH içinde bölünmeler meydana geldi. Bu bölünme Saadet Partisi ve AKP olarak iki şekilde meydana geldi. AKP kadrosunu Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül ve Bülent Arınç oluşturdu. Bu ikinci nesil Müslüman politikacılar ilk nesilden çok farklı olarak hem global sistem ile hem de Türkiye'deki AB taraftarı kesimlerle yakın ilişkiler kurmayı başarmışlardı (Yavuz 2004b:601). Recep Tayyip Erdoğan, Milli Görüş hareketinden kopacağının ilk sinyalini daha cezaevindeyken vermişti. Nitekim Fazilet Partisi Kongresinde Erdoğan, parti içinde en yakın arkadaşı olan Abdullah Gül'ü, Recai Kutan'ın karşısına çıkararak gerçek niyetinin sınırlarını da ortaya koymuştu. Bu bağlamda Abdullah Gül, Erdoğan'ın desteğiyle hemen hemen Parti'nin bütün taşra teşkilatlarına ulaşarak, siyasal tahayyülünün sınırlarını açıklamayı başardı. Bu bağlamda Tayyip Erdoğan da karizmasını kullanmaktan çekinmedi, kendi parti teşkilatlarını bir bir arayarak, Gül'e destek olması için çaba harcadı. Erdoğan ile diğer siyasi yasaklı Necmettin Erbakan'ın yolları, bu kongreyle birlikte ayrıldı. Erdoğan ve ekibini *defterinden silen* Erbakan, milli görüşçülere *onlara oy verirsiniz, ahretiniz yanar* yolunda uyarılar yapmayı da ihmal etmedi. Aslında bu tür bir sistem,

Milli Görüş geleneğinde dinselikten ödünç alınmış bir tematiği yansıtıyor ve oldukça da kabul görüyordu (Subaşı 2005b:88-89).

Erbakan'ın bu söylemlerinin etkili olmadığını seçim sonuçları net bir şekilde ortaya koyacaktır. Ancak Erdoğan için daha zor bir durum vardı. Bu da Erdoğan'ın, zamanında demokrasiyi hedefe ulaşmak için sadece bir araç olduğu şeklindeki sözleri nedeniyle laik kesimlerin hedefi haline gelmiş olmasıydı. Erdoğan, Siirt'te halka hitap ederken okuduğu bir şiir yüzünden 1998 yılında mahkeme önüne çıkarıldı. Erdoğan'ın okuduğu şiir, Selçuklu sultanıyla Bizans imparatoru arasındaki hayali bir mücadeleyi anlatan Ziya Gökalp'ın meşhur bir şiiriydi. Selçuklu sultanı şöyle diyordu: "Minareler süngü, kubbeler miğfer / Camiler kışlamız, mü'minler asker." Söz konusu şiir Türk milliyetçiliğinin bir kahramanı tarafından yazılmış ve ders kitaplarına girmiş olmasına karşın, Erdoğan'ın bu dizeleri bir siyasal konuşmada tekrar etmesi yargılanmasına yol açtı ve halkı din farkı gözeterek kin ve düşmanlığa tahrik etmek ve bir İslam devleti kurmak suçlamasıyla ceza evine gönderildi. 1998'de on ay ceza evinde yattıktan sonra basının saldırısına uğramaya ve çeşitli davalar sebebiyle mahkeme önüne çıkmaya devam etti. AKP'yi kuran yenilikçilerin liderlerinden biri olan Erdoğan demokrasiye bağlı bir Müslüman tutumu benimsedi. Erbakan'la değişen ilişkileri Erdoğan'ın nasıl değiştiğinin bir örneğidir. Daha 1978'de ikisi arasında parti sorunları hakkında çatışmalar yaşanmaktaydı. 1980'lerde ve 1990'larda Erdoğan kadınların parti içindeki rolünü arttırmaya çalıştı. Erbakan'ın baskıcı liderlik tarzını eleştirdi, dindarlıktan çok liyakat üzerinde durdu ve partiyi güncel iletişim sistemleriyle tanıştırdı. İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olarak muhaliflerinin bile takdir ettiği hizmetlere öncülük etti. Ceza evinden tahliye ettikten sonra yaptığı bir konuşmada "dini sembollerle siyaset yapmayacağını", "herkese inançlı insanların siyasette nasıl davranması gerektiğini göstereceğini" söyledi. 2001'de AKP kurulduğunda, hiç biri başörtülü olmayan kadınlar İçişleri Bakanlığı'na bildirilen kurucular kurulunun neredeyse yarısını oluşturuyordu. Yeni partinin ismi, partinin dini değerlere olduğu kadar adalet ve eşitliğe de bağlı olduğunu gösterecek şekilde seçilmişti. Parti laikliği devletin temel prensiplerinden biri olarak kabul etmekle birlikte, bireyin laik olmasını gerekli görmüyordu. Çünkü dinsel açıdan tarafsız bir hükümetin din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına

alabileceğini ve bunda AKP'nin destekçilerinin de faydalanacağını anlamıştı (Findley 2011:360).

Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi, parti kimliğini muhafazakâr demokrat olarak açıkladı. “Erdoğan partisinin kuruluş toplantısında AKP'nin demokratik ve laik hukuk devletini savunan, laikliği demokrasinin teminatı ve toplumsal barışın temel ilkesi sayan ve Cumhuriyet'in temel nitelikleri etrafında kalıcı bir toplumsal mutabakat arayışı içinde olan bir parti” olarak nitelendirdi. Parti programında özellikle demokrasi, hukuk devleti, laiklik ve insan hak/özgürlüklerine vurgu yapmaktadır. Serbest piyasa ekonomisi ve dünya sistemiyle bütünleşen rekabetçi bir iktisadi anlayış savunmaktadır devletin özellikle mağdur ve muhtaç kesimleri üzerinde sosyal politikalar sürdürmesi gerekliliğine inanılmakla birlikte, özel sektör, gönüllü kuruluşlar ve sivil toplum kuruluşları söylemleri ön plana çıkartılmaktadır (Akdoğan 2004:625). Adalet ve Kalkınma Partisi'nin gündeme getirdiği muhafazakâr demokrasi söylemi her kesimde tartışmalara konu oldu. Siyaset bilimi literatüründe böyle bir kavramın olmadığını iddia edenler, AKP'nin sahip olduğu potansiyel ve enerjiyle “muhafazakârlık” kavramı içine sıkıştırılamayacağını vurguladılar. Kuruluş aşamasında Genel Başkan Erdoğan'ın deklare ettiği muhafazakâr demokrat kimlik, parti organlarınca da benimsenince kurumsallaşan bir kimlik haline geldi. I. Olağan Genel Kongre'de ve “Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu”nda Erdoğan'ın yaptığı konuşmalarda bu kavrama sahip çıkması ve içini doldurmaya çalışması Türk siyasal kültüründe yeniden muhafazakârlığın tartışılmasına sebep oldu. AKP'nin muhafazakâr demokrasi kavramıyla neyi/neleri amaçladığını partinin ideoloğu olan Akdoğan şöyle açıklamaktadır (Akdoğan 2004:626-627):

- 1. Siyaseti normalleştirmek:** Türk siyasal yaşamında din-siyaset, gelenek-modernlik, din-devlet, devlet-toplum-birey gibi kavramların doğurduğu gerilim siyasal alanı daralttığı gibi birçok soruna da yol açmaktadır. Muhafazakâr demokrasi kavramıyla AKP bu kavramları sağlıklı bir zeminde yeniden kurgulamaya ve bunları gerilim unsuru olmaktan çıkarmaya çalışıyor. Geleneği dışlamayan bir modernlik, yereli kabul eden bir evrensellik, köktenci olmayan bir değişim vurgusu bu amaçla ön plana çıkarılıyor.

2. **Siyaseti gerçekçi bir zemine oturtmak:** Türk siyaseti uzunca bir süre muğlak, müphem, ne olduğu tam anlaşılmayan siyasal hareketlere veya içi kısa sürede boşalan siyasal söylemlere sahne oldu. Özellikle iktidara gelen partilerin pragmatizm ve popülizmle siyasal kimliklerinden koparak konjonktüre teslim olması ve siyaset felsefesine uymayan söylem ve eylemler içinde olması bu partilerin temsil ve söylem krizine girmesiyle sonuçlandı. AKP'nin kendisini belli bir format ve koordinat üzere tanımlamaya çalışması ve iktidarda olmasına rağmen siyasal kimliğini geliştirme çabasına girmesi kendisinden önceki partilerin kaderine uğramamaya çalışmasının bir sonucudur.
3. **Müstakil bir muhafazakâr parti üretmek:** Türk siyasal yaşamında muhafazakâr partilerin içinde bir damar olmuştur. Demokrat Parti'den Adalet Partisi'ne ve ANAP'a kadar merkez sağ partilerde, kendisini sol olarak nitelendiren kimi partilerde de muhafazakârlığın bir şekilde var olduğu görülmüştür. Ancak AKP'nin muhafazakârlığı siyasetinin ana gövdesi ve lokomotifine haline getirmesi yeni bir durumu işaret etmektedir.
4. **Kuşatıcı bir siyaset tarzı üretmek:** AKP farklı siyasal çizgilerden gelen kişilerin belli değerler ve belli siyaset tarzı üzerinde buluşma noktası olarak kendisini konumlandırmaktadır. Kimlik siyaseti güden partilerin Türk siyasetinde tıkanıklığa sebep olduğu iddiasıyla bu çizgiyle arasına mesafe koymaktadır. Hareketinin merkezine tek bir dini anlayışı, mezhebi veya etnik özelliği yerleştirerek biz ve diğerleri ayrımını yapan yarışmacı siyaset tarzının Türkiye şartlarında kutuplaşmaya sebep olduğu vurgulanıyor. Belli kesimlerin belli talepleri için siyaset yapmak yerine toplumun genelinin tüm sorunlarıyla ilgilenen bir kitle partisi olmaya çalışıyor. Özellikle Milli Görüş partileri ve HADEP çizgisinin siyaset tarzının bu partileri marjinalleştirdiği ve radikalleştirdiği düşüncesiyle genel bir demokratikleşme ve özgürleşme perspektifi altında kimlik taleplerini değerlendirmek gerektiğini vurgulanıyor. Erdoğan'ın kuruluş konuşmasındaki "Partimiz, milletine ideoloji dayatan bir parti olmayı ve kutsal dini değerler ile etnisitelerin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını da açıkça reddetmektedir" sözleriyle buna işaret etmekteydi.

AKP'nin kendine muhafazakâr siyasi kimliği seçmesinin iki önemli sonucu olduğunu söylemek mümkün (Bulaç 2014:168-169):

1. Bugüne kadar hiç olmayan bir şey olmuş, İslamcıların referans çerçevesi değişmiştir. Bizim referans çerçevemiz, 21. yüzyılda İslam dünyasının geçirdiği derin krizde, bu kriz içinden çıkmak için entelektüel bir gayret, ceht ve mücahade sarf eden Muhammed Abduh, Cemaleddin Efgani, Mehmet Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Seyyid Kutup, Ebu'l A'la Mevdudi, Ali Şeraiti gibi entelektüeller, yazarlar ve âlimlerdir⁵. AKP siyasal kimliğini muhafazakârlık olarak seçtiği andan itibaren referans çerçevemiz Yahya Kemal Beyatlı, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nurettin Topçu⁶, Ziyaeddin Fındıkoğlu, Ali Fuat Başgil'in fikri dünyalarına yönelmiş oldu. Adı anılan bu zatlar, kuşkusuz dinden uzak, dinden kopuk kimseler değildir. Gerek dünya görüşleri, gerekse din algıları dolayısıyla dinden anladıkları, toplumsal ve kamusal hayatı düzenleyen politikaların seçimde referans alınan din değil, milli- manevi bünyeyi takviye edici diyanettir. Diyanet tarihten gelen bir miras, coğrafyayı vatan yapan etkileyici amil ve milli-ulus kimliği pekiştiren kültürel-manevi bir kaynak olarak onların zihinlerinde yer bulabilmektedir. Bu, hayatın kendisini değiştirmeyi hedefleyen sahih din telakkisinden hayli uzakta bir anlayıştır.
2. Söz konusu referans çerçevesinin değiştirilmesinden sonra tedrici olarak dün dini referans alan Müslüman okuryazar zümre; dünyaya, toplumsal olaylara ve siyasete Müslüman âlimlerin ve entelektüellerin gözüyle değil, milliyetçi-muhafazakâr perspektiften bakmaya başladılar. Nasıl ki, muhafazakâr kimliği seçmek aynı zamanda merkeze bir teminat vermek ve merkeze akmanın bir

⁵ Necip Fazıl Kısakürek'in hayatının ve düşüncelerinin merkezinde şeriat ve tasavvuf birlikteliğinden doğan bir bütün olan din anlayışı vardır. Ayrıntılı bilgi için; Turan Güler: Necip Fazıl Kısakürek'in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu makalesine bakılabilir.

⁶ Nurettin Topçu dini bir müspet ilim, ilim tarihi, mantık sistemi, efsane, dünya saltanatı, bir meslek, bir sevap-günah nizamnamesi olmadığını, yaşayan bir ruhi hayat olduğunu söylemektedir. Topçu'ya göre gerçek din anlayışının ortaya konulabilmesi için aydın din adamlarına ihtiyaç vardır. Ayrıntılı bilgi için; Mehmet Büyükbâş: Nurettin Topçu'da Dini Anlayışın Psikolojisi, Yüksek Lisans Tezi.

yolu ise, işte bundan dolayı gördük ki, 2007 seçimlerinden itibaren AKP muhafazakâr siyasal kimliğiyle merkez parti olmak için çaba sarf etmeye başladı. Artık onun temel refleksi ve endişesi, merkeze gitmek ve merkezle bütünleşmek olarak belirlendi, günün politikaları bu çerçevede şekillenmiştir.

Erdoğan'ın da muhafazakâr-demokrat kimliği benimsemesi partinin kurulmasından sadece on beş ay sonra genel seçimlerde çoğunluğu elde etmesini sağlayan ana etmenlerden biri oldu. Muhafazakâr-demokrat söylemiyle AKP, öncelikle kendisini bir İslamcı parti olarak değil **demokrat** bir parti olarak sunmuş oluyordu. Ayrıca yolsuzlukla mücadele konusunda asıl rakibi olan CHP'ye göre daha büyük bir ciddiyet sergiledi. Ekonomik politikaya verdiği öncelik ve iş insanlarından yana tutumu Erbakan'dan çok Özal'ı akla getirmektedir. AKP din ve aile değerleri açısından muhafazakâr olmakla birlikte, görüşlerini paylaşmayanlara karşı uzlaşmacı bir tutum benimsemiştir. Muhafazakârlıkla sosyo-ekonomik adalet, demokrasi, bireysel haklar ve AB ile bütünleşme üzerindeki vurguları birleştiren AKP, bu açıdan Avrupa'daki sosyal demokrat partilere benzemektedir. İnatçı laikler onu laikliğe yönelik bir tehdit olarak görmeye devam etseler de AKP Türkiye'de siyasal İslam'ı ılımlı bir muhafazakâr demokrasiye ve laiklerle İslamcılar arasındaki uçurumu kapatarak Türkiye'de demokrasiyi güçlendirdiğini iddia etse de (Findley 2011:359), partinin kimliğini oluşturan muhafazakâr-demokrat söylem muğlaklığından ötürü eleştirilmektedir.

Çok partili siyasete geçişle birlikte Türkiye'de siyasetin üzerine oturduğu temel eksen "merkez-çevre" ikiliği olmuştur. Asker-sivil bürokratik seçkinler ve büyük sermayenin temsil ettiği, tepeden inmece bir yaklaşımla ve devletin zora dayalı araçlarıyla uygulanan monolitik bir çağdaşlaşma projesinin sahibi olan merkez (CHP) karşısında, ekonomik, sosyal ve siyasi açıdan dışlanmış köylüler, küçük esnaf ve zanaatkar, Kürt etnik kimliği ve dini cemaat ve tarikatların taleplerini merkeze taşıyan bir çevre hareketi (DP), kökleri İttihat ve Terakki Fırkası ile Ahrar Fırkası ayrışmasına kadar uzanan Türkiye siyasetinin çok partili matrisini teşkil eder. "Çevre"nin taleplerinin merkeze taşınması, hiç şüphesiz merkezin hassasiyetleriyle biçimlenmiş ve bu çerçevede "devletin bekası" dini ve etnik taleplerin görünürlük kazanmasına izin vermemiştir. İşte bu unsur, AK Partinin politik/ideolojik

“adlandırma” meselesini problematize etmesinin sebebi hakkında önemli bir fikir vermektedir (Yıldız 2004:6). AKP’nin kendisine bir kimlik inşa etme çabası, kavramsal bir zorlama, bir sentez arama çabası olarak değerlendirilebilir. Kavramsal bir zorlamadır. Çünkü muhafazakârlık ile demokrasi birbirinden farklı iki kavramdır. Muhafazakârlık daha çok geçmişe, geleneğe, dine vurgu yapan, değişimi ancak statüko içerisinde kontrollü bir şekilde kabullenen bir düşünce yapısına sahiptir. Demokrasi ise günümüz dünyasındaki çağdaş formu ile bireyi temel alan, rasyonel, ileriye bakan ve değişimi bizzat gerçekleştirmeyi hedefleyen bir düşünce sistemidir. Bu anlamda bir sentez oluşturma çabası AKP’nin vitrin oluşturma ve siyasi sisteme adapte olma isteği ile ilgili görünmektedir (Durdu 2013:148).

AKP iki sebepten dolayı muhafazakâr demokrat olmakta ısrar etmektedir (Çakır 2003): 1- Tabandaki dindar kesimle bir bağı olduğunu unutturmamak için. 2- Dış dünyaya, kurulu düzenin "makul" bir politik aktörü olduğunu göstermek için. AKP’nin şaşırtıcı görünen politik kimlik meselesi, Türkiye’nin reel-politik hayatının doğası dikkate alınırca daha anlaşılabilir hale gelir. 1950’lerden itibaren demokrasinin üzerine inşa edilmek istediği zemin, partilerin politik hayatı kendi ideolojilerine göre yönlendirme olanağını hep sınırlı kıldı. Bunun tersine, politik hayatın "gerekleri" partileri yönlendirdi. AKP bunun istisnası olamadı; dahası olmaması gerektiğini herkesten önce kendisi kabul etti ve ettiğini her vesileyle ispata yöneldi. Bu açıdan, AKP de diğer bütün partiler gibi "kimliksizliğe" mahkûm.

Muhafazakârlık söz konusu olduğunda genelde “muhafazakâr dünya görüşü”, “muhafazakâr siyaset” ve “muhafazakâr tutum” gibi bir tasnif yapılır. Muhafazakâr dünya görüşü, Tanrı inancı, din ve maneviyatçılığı esas alırken; muhafazakâr siyaset bu tür değerler üzerinden politika üretmeyi öngören bir siyaset tarzıdır. Muhafazakâr dünya görüşü ile muhafazakâr siyaset arasında büyük ölçüde bir örtüşme, bir paralellik bulunur. Muhafazakâr dünya görüşü, muhafazakâr siyasetin ana çerçevesini ve ilham kaynağını oluşturur. Başka bir deyişle muhafazakâr siyasetin hareket noktasının muhafazakâr dünya görüşü olduğu söylenebilir. Siyaset düşüncesi literatüründe “muhafazakâr tutum” genel olarak farklı bir muhafazakârlık türü olarak kabul görmektedir. Muhafazakâr tutum, sadece muhafazakâr dünya görüşünden beslenmez. “Dünün devrimcileri, yarının muhafazakârları” deyişi tam da bu tarz bir muhafazakârlığı anlatır. Bir boyutu, davranışlardaki tutuculukla ilgili olmakla

birlikte, tutum muhafazakârlığı esas itibariyle iktidarı ve sistemi değişimin dışında tutmaya çalışan statükocu bir siyasete işaret eder. Statükocu siyaset, sadece muhafazakâr dünya görüşüne sahip insanların ya da hareketlerin geliştirdiği bir siyaset tarzı değildir. Devrimci siyaseti benimseyen sosyal veya siyasal hareketler de zamanla statükocu bir tavır, bir tutum takınabilmektedirler. Bunun canlı örneklerini kendi ülkemizde fazlasıyla görmekteyiz. Dolayısıyla, muhafazakâr tutum daha çok iktidar endeksli bir reflekse işaret eder. Siyasal iktidarı elinde bulunduranların hangi dünya görüşünden olursa olsun geliştirmiş olduğu korumacı refleksi tutum muhafazakârlığı olarak okumak gerekir (Çaha 2004:15). Hem muhafazakâr düşünce hem de hem de muhafazakâr siyaset köken itibariyle Avrupa merkezlidir. Başka bir ifadeyle, muhafazakâr düşünce Avrupa’da gelişen, modern siyaset düşüncesinin bir versiyonudur. Muhafazakâr siyaset düşüncesi üzerinden bir siyaset ekolü üretilmiş ve zamanla Avrupa’daki bazı partilerin referans noktasını oluşturmuştur.

Muhafazakâr ideologlara göre, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi siyasal dönüşümler, bireylerin “kültürel kimliklerini” yerle bir eden yıkıcı, toplumsal yapıyı parçalayan/erozyona uğratan ve özünde kötülük bulunan zararlı akımlardır. İşte, tam da bu noktada muhafazakâr ideoloji devreye girmekte ve toplumsal bireyin önüne sürerek, toplumun makro yapısını korumakla, şaşkın ve aptallaşmış olan bireyi koruma altına aldığını öne sürmektedir. Bilindiği gibi, muhafazakârlık bireysel olanı temele almaktan ziyade toplumsalı öne çıkaran ve bütün varsayımlarını toplumun geneli üzerinde şekillendiren bir ideolojidir. Aktör temelli bir bakış açısından çok toplumsal olanın vurgulanması muhafazakârlar için (Tekin 2004:87) her zaman öncelikli olmuştur. Ayrıca muhafazakâr yanlısı siyasetçilerin elini güçlendiren en büyük güç, sosyalist düşüncenin ve faşizmin yenilgiye uğramış olmalarıdır. Sosyalist ve faşist düşüncelerin karşısında ekonomiden siyasete uzanan geniş bir alanda birlikte hareket eden muhafazakârlar ve liberaller bu birlikteliklerini karşılarındaki güçlerin yenilgisinden sonra da devam ettirdiler. Bu birliktelik sonucunda da felsefi ve siyasi paydalar da oluşturulmaya başlanmıştır.

Muhafazakârlığın demokrasiyle ilişkisi söz konusu olduğunda liberalizmle kurduğu ortak noktalar kendiliğinden gündeme gelmektedir. Aslında muhafazakârlığın, demokratik sistem içinde hem demokrasiye katkıda bulunmasını

hem de demokrasiden yararlanmasını sağlayan yanı liberalizmle olan akrabalığıdır. Muhafazakârlığın liberalizmle buluşma noktası, reaksiyoner politik tutumdan çok; dünyaya, evrene, insana, topluma, devlete ve bilgiye bakışını belirleyen felsefî çerçeve olmuştur. Muhafazakârlığın, demokrasiyle uyumunu sağlayan husus da bu felsefî çerçevedir. Felsefî düzeyde muhafazakârlığı beşinci yüzyıldaki Kilise babalarından St. Augustine'e, hatta daha da ileri giderek Antik Yunan'da Aristo'ya kadar götürmek mümkündür. Muhafazakârlığın bu iki kaynakla irtibatı ayrıntılı biçimde üzerinde durulması, tartışılması gereken bir konu. Ancak modern dünyada muhafazakâr felsefenin en önemli kaynağı David Hume olmuştur. Hume'un geliştirdiği bilgi felsefesi modern dünyadaki tüm muhafazakârların temel referansını oluşturmaktadır (Çaha 2004:16). Modern dünyada gelişmiş olan muhafazakârlığı iki ana kategoriye ayırmak mümkündür. Birinci kategoride felsefî muhafazakârlık, ikinci kategoride siyasi muhafazakârlık.

Felsefî muhafazakârlığın ana kaynağı İngiliz geleneğidir. İngiliz geleneği aynı zamanda daha "özgürlük" ve "insan" eksenli Anglo Sakson modernleşme anlayışının da yaşandığı bir gelenek. Bu geleneğin doğurduğu siyaset düşüncesi liberalizmdir. Dolayısıyla İngiliz anavatanlı muhafazakârlık büyük ölçüde liberalizm tarafından kuşatılarak tekâmülünü sağlamıştır. Bunun, İngilizlerin dediği gibi *vice versa*'sı, yani tersi de doğrudur. Bu dünyada muhafazakârlık liberalizmin çekim alanı içinde kaldığı gibi, liberalizm de muhafazakârlığın çekim alanı içinde kalmıştır. Yirminci yüzyılın sonunda liberalizmle muhafazakârlık arasındaki felsefî ve siyasî buluşmanın arkasında aslında bu gelenek yer almaktadır. Anglo Sakson dünyadaki değişimler ve dönüşümler "saf akıl" eksenindeki dönüşümlerle sarmalanmadığı için burada "değişim" ile "gelenek" birbirinden kopuk şeyler olarak algılanmamıştır. Değişim, geleneğin zamanın şartlarına göre kendisini işlevsel yönde yenilemesi şeklinde algılanmıştır. Bu dünyada "süreklilik" ile "değişim" birbirlerini dışlamayan, aksine tamamlayan iki değer olarak kabul edilmiştir. Siyasi muhafazakârlık ise, esas olarak İngiliz anavatanlı muhafazakâr epistemolojiye dayanmakla birlikte Kıta Avrupa'sındaki devrim eksenli değişim-dönüşüm çabalarına karşı gelişen reaksiyoner bir duruşu ifade etmektedir. Siyasal liberalizmin ilk anavatanının Fransa olduğunu söylemek mümkündür. Fransız İhtilâli bu tarz muhafazakârlığı siyaset sahnesine davet eden bir girişim olmakla birlikte, esasen burada gelişen siyasal

muhafazakârlık Fransız aydınlanma anlayışına karşı bir reaksiyon olarak da ortaya çıkmıştır. Fransız İhtilâli kadar on yedinci yüzyıl Fransa'sındaki ütöpik sosyalist arayışlar da buradaki muhafazakârlığı etkileyen tepki çekici arayışlar olmuştur. Fransız muhafazakârlığının fikir babası Fransız İhtilâli'ne karşı duruşuyla bilinen Joseph de Maistre olmuştur. De Maistre'nin muhafazakârlık anlayışı epistemolojik olarak Hume'a kadar gitmekle birlikte esasında bir duruşu, bir reaksiyonu ifade etmektedir. Çünkü Fransız İhtilâli buradaki tüm devrimci anlayışlara tercüman olmuş ve tarihsel arka plânla, kültürel çerçeve adına ne varsa hepsine karşı meydan okumuştur (Çaha 2004:17). Çaha'nın tespitinden yola çıkılarak Fransız muhafazakârlığının siyasal bir kimlik kazandığını söylemek mümkündür. Fransa'da muhafazakârlığın siyasetle ittifakı sonucu oluşan koalisyon konjonktürel ve pratik hayata yönelik olmuştur.

Bu tespiti göz önünde bulundurarak Türk muhafazakârlığına baktığımızda Avrupa'daki muhafazakâr çizgilerin hemen tümünü, hatta fazlasını Türkiye'de görmekteyiz. Türkiye'deki muhafazakârlık Anglo Sakson muhafazakârlık gibi liberal özellikler taşıyan bir noktadan, Alman ve Fransız geleneğindeki aşkın, kuşatıcı ve otoriter bir devlet anlayışına kadar uzanır. Türkiye'deki siyasal düşüncelerdeki karmaşa ve buğu muhafazakâr gelenekte fazlasıyla bulunmaktadır. Bir yandan Türk liberal ve demokrasi düşüncesini destekleyen bir muhafazakâr damar, bir yandan da demokrasiyle uyuşması ciddi kuşkular götüren otoriter bir muhafazakârlık anlayışı söz konusu olmuştur. Türkiye'deki merkez sağ siyasetin daha çok liberal bir muhafazakâr gelenekten, milliyetçi siyasetinse daha çok otoriter bir muhafazakârlıktan beslendiği görülmektedir. Milliyetçi siyaset deyince sadece sağdaki milliyetçi siyaset değil, aynı zamanda soldaki (merkez solda yer alan CHP ve DSP gibi) milliyetçi siyaset de otoriter bir muhafazakârlık anlayışından beslenmektedir. Fransız düşünür De Maistre, meselâ sağ milliyetçilere heyecan verirken, Alman düşünür Hegel de Türkiye'deki sol milliyetçilere heyecan verir. Dolayısıyla Türkiye'deki sağ milliyetçilerin toplumsal ve siyasal kurgusunda Tanrı, din, örf, gelenek ve görenek kilit bir role sahipken; sol milliyetçilerin toplumsal ve siyasal kurgusunda devlet ve otorite merkezî bir öneme sahiptir (Çaha 2004:18-19). Cumhuriyet'in laikliği Batı'daki gibi dinle devletin ayrılması değil, dinin devlet denetimine alınması anlamına gelir. Böylece, dini merkeze alan bir muhafazakârlık,

Cumhuriyet'e karşı, düşman bir ideoloji olarak görülmüş ve siyaset alanında bir platform kurulmasına izin verilmemiştir. Buna karşılık, muhalif bir renk taşıyan her siyasi hareket, yanında muhafazakâr kesimlerin desteğini bulmuştur (Belge 2003:99). Bundan ötürü Türkiye'de kendisini muhafazakâr olarak tanıtan bütün oluşumlar Cumhuriyet karşıtı hareketler olarak değerlendirilmiştir.

Muhafazakâr bir ideoloji olan Milli Görüş hareketinin gelişimi içinden ortaya çıkmış olan AKP, Türk siyasal hayatı içinde birçok bakımdan kendine özgü bir örnek oluşturmayı başarmıştır. Siyasal yelpazenin en uç noktasından gelip siyasetin merkezine yerleşmek, bu mesafeyi kat ederken izlenen yol, yaşanan tecrübeler, Türkiye'de merkez-çevre ilişkilerinin tarihi açısından veya siyasal kültür ve geleneğin dönüşümü açısından birçok yeniliği beraberinde getirmiş olduğu muhakkaktır. Türkiye'de klasik merkez-çevre diyalektiğinin bu aşaması da beklendiği gibi yaşanmamış, AK Parti'nin dayandığı toplumsal taban merkeze doğrudan hareket yerine fiilen kendine bağlı bir merkeziyle ve çevresiyle bütünlük oluşturan bir toplum yaratmıştır (Aktay 2005:60). Kendisini muhafazakâr olarak tanıtan AKP, muhafazakârlıktan ne anladığını kesin belirtmediği için, rakiplerinin ve kendisine karşı çıkanların bu muhafazakârlığı bir çeşit dincilik olarak görmelerine sebebiyet vermiştir. Şüphesiz muhafazakârlık farklı zaman ve yerlerde farklı içerikli olarak görülmüşse de, Türkiye'de muhafazakârlık, Osmanlı mirasına sadık kalmak, geleneksel kültür ve değerleri bir dereceye adar korumak ve benimsemek anlamlarını içerir (Karpas 2013a:253). AKP lideri Erdoğan'ın, "Milli Görüş gömleğini çıkardıklarını, İslamcı olmadıklarını, muhafazakâr demokrat olduklarını" her fırsatta vurgulamaktadır. Fakat izleyen yıllarda "muhafazakâr demokrat" ifadesi, partili kimliğini tanımlamak için çok fazla kullanılmadı. (Taşkın 2013:12).

Türkiye'de AKP'yi İslamcılık ve laik düzeni bozmakla itham edenler, AKP'nin demokrasiyi şeklen kabul ederek, uygun zamanda demokrasiye son verip dogmatik İslami bir rejim kuracağını ileri sürmüşlerdir. AKP programına ve on küsur senelik icraatlarına rağmen, pozitivist laikçiler AKP ve Erdoğan'ın din yolu ile Türkiye'yi İslamlaştırdığını durmadan öne sürmektedirler. Mesela turban yasağı gibi ne Türkiye geleneklerine ne de mantığına uyan basit bir konuyu bir rejim meselesi yapanlar, halkın türbanlı veya türbansız etmediğini unutmaktaydılar. Turban yasağının yalnız

kamu alanında geçerli olmasının ise devlet ve vatandaş arasındaki farkları derinleştirmekten başka bir etkisi olmamıştır (Karpat 2013a:253).

Erdoğan'ın yaptığı açıklamalarla sürekli İslamcı olmadıklarını vurgulamasına rağmen, partinin İslamcı olarak değerlendirilmesinin nedeni Türkiye'de İslamcı kitle neye talip olmuşsa AKP de onun siyasi bir ifadesi olarak faaliyette bulunmuştur. Toplumda, ülkede, devlet aygıtında talip olduğu yeri alabilmek için kendi içinden bir talep mekanizması olarak ürettiği Parti, biraz da İslamcı kitlenin kolektif aklının bir sonucu olmuştur. Türkiye'de halk ne kadar İslamcılık talep ediyorsa, AKP o kadarını ifade etmeye, halk İslamcılığın yükünü gerçek anlamda ne kadar çekmeye talipse AKP de o kadar çekmeye talip olmuştur. Bu açıdan AKP'nin halktaki İslamcı talepleri yumuşattığı ve sisteme entegre ettiği yönündeki bir değerlendirme halka bir fazlalık atfetmesi açısından klasik halkçı söylemin bir türevi olarak düşünülmelidir. Yine de bu ilişki her zaman dönüp dönüp sorulacak, sorgulanacak ve her türlü siyasi dönemeçte AKP ve lider kadrolarının önüne konulacak bir soru olacaktır. Parti'nin temsil ettiği kitlelerin kimliğini dönüştürme konusundaki rolünde işgüzarlığa kaçan yönlendirmeler bu esnada daha fazla dikkat çekecektir (Aktay 2005:63). Partinin bugün tek başına iktidarı kontrol etmesi ve iktidara geldikten sonra oylarını arttırması konjonktürel gelişmelerin yanında halka yakın olmaya çalışmasından da kaynaklanmış olabilir. İlkesel kaygıların yanında pratik amaçlar açısından da yerel yönetimlere dayanmak AKP için bir zorunluluktur aslında: Seçkin siyaset yerine, halkı muhatap alarak hükümeti kontrol etmeyi benimseme zorunluluğu. Bu, diğer partilerin halka dayanmadığı şeklinde yorumlanamaz veya AKP'nin en demokratik parti olduğu anlamına da gelmez. Ancak, AKP'nin doğup, gelişmesini hazırlayan ortamın tabandan tavana metodunu izlediği hususunun da altı çizilmelidir (Kutlu 2005:123).

Laiklik konusunda ise AKP programı, dinin insanlığın en önemli kurumlarından biri olduğunu ifade ettikten sonra, demokrasinin kaçınılmaz koşul olduğunu, herkesin dinin serbest ve barış içinde yaşamaya ve inançlarını serbest bir şekilde ifa etmeye hakkı olduğunu, ayrıca dini inanca sahip olmayanların da hayatlarını istedikleri gibi yaşaya bilmeleri gerektiğini kabul ettiğini açıklamaktadır. Dinin ve etnik kimliğin siyasi, ekonomik ve başka tür kazançlar için istismar edilmesini mahkûm eden program, farklı dine ve dünya görüşüne mensup olanların baskı altında tutulmalarına

karşı olduğunu vurgulamaktadır. Atatürk ilkelerini Türk toplumunu çağdaş medeniyetin üstüne çıkaracak ve sosyal barışı sağlayacak birer araç olarak gören program, azınlık haklarının ve siyasi rekabetin sağlıklı bir demokrasinin kaçınılmaz koşulu olduğunun altını çiziyor, sivil örgütlerin güçlendirilmesini esas kabul etmektedir. Anadolu kaynaklı yeni tipte bir modern-İslamcı orta sınıftan sık sık söz edildiği gibi, ayrıca İslami düşüncenin, modern kapitalist düzenin ve demokrasinin bu orta sınıf sayesinde birbiriyle bağdaştığı ve Batı kökenli kapitalist düzene ahlaki-manevi bir çerçeve kurmak istediği defalarca vurgulanmıştır. Tüm bu unsurların, yani orta sınıf, İslam, kapitalizm, demokrasi ve modernizmin AKP’de birleştiğini belirtmek gerekmektedir (Karpaz 2013a:246-247).

Her ne kadar güçlü ve köklü bir sosyolojik ve kültürel tabana dayanıyorsa da AK Parti’nin bugünkü başarısı sadece bu temsi üstlenmiş herhangi bir parti olmasıyla açıklanamaz. Tayip Erdoğan’ın kişisel karizması ve bu karizmayla paralel gelişen başarısı, bu partinin kimlik oluşturucu, temsil edici ve inşa edici rollerinin de başarılmasındaki hala en önemli etkidir. Tayip Erdoğan’ın kişiliği partinin tabanından her düzeydeki örgüt yapısına kadar güçlü bir tutkal oluşturmakta, bir karizmatik toplumsal sermaye işlevini yerine getirmektedir. Üstelik bütün sosyolojik tabanına rağmen, hala partiyi ayakta tutan en güçlü tutkal bir yandan Erdoğan’ın kişiliği iken, diğer yandan 28 Şubatın siyasetinde ve sibaında Türk siyasetine güçlü bir eser bırakmış olan siyasal gerilim ve kamplaşmalardır. Çoğu kez bu kamplaşmalar her türlü ekonomik çıkarı, rasyonaliteyi önemsizleştirerek, hatta iptal ederek işler. Ancak Tayip Erdoğan’ın karizmatik kişiliği bu gerilimler üzerine oturan siyaseti aşarak, ilk defa bu tabanın farklı kitlelere de açılmasına öncülük etmiştir. Bu açılımın beraberinde getirdiği açık siyasal başarı, ilkeler veya doktrin planındaki maliyetlerin muhasebesini bir ölçüde önemsizleştirmiştir. Ama her türlü siyasal başarısızlığın hemen ardından bu konudaki hoşnutsuzlukların önem bir muhalefet söylemini besleyeceği açıktır. Kitlelere bu şekilde de olsa gerçekleşen açılım, AK Parti’nin bir noktaya kadar Türkiye’nin Düzeni içindeki kabul edilebilir, meşru siyasal kimliği olarak muhafazakârlık çizgisine kadar çekilmesini gerektiren bir açılım olmuştur. Muhafazakârlık bu anlamıyla kitlelerle İslamcı kitleler ve derin siyaset arasındaki bir uzlaşmanın ifadesi olmuştur (Aktay 2005:64).

Türkiye’de Müslüman demokrat başlığı altında bir hareket olabilir mi? Sorusuna Aktay (2005:75-76) olumsuz bir cevap vermektedir. Ve Türkiye’de Müslüman demokrat başlığı altında bir hareketin olamayacağını belirtmektedir. Bugün kurucularının büyük çoğunluğu İslamcı bir dünya görüşünden gelen ve siyasetteki arayışlarında, etkinliklerinde bir şekilde İslam’ın nihai hedefleriyle uyumlu olmayı gözetken AKP, siyasette en fazla muhafazakâr demokrasi başlığı altında var olabilmekte ve İslamcılıkla ilgili bütün programlarını da muhafazakârlığın diline

çevirmek zorunda kalmaktadır. AK Parti'nin muhafazakârlığının çoğu kez onun İslamcılığını gizleyen bir kamufraj olduğu üzerinde durulmaktadır. Gerçekten de muhafazakârlık çoğu kez İslamcılığın siyasal alandaki mümkün ve meşru tek dili olarak ortaya çıkmaktadır. Muhafazakârlığın kendisi İslami bir kimliğin bütün ihtiyaçlarını hiçbir zaman tam olarak karşılayamaz, çünkü muhafazakârlığın İslami veya herhangi bir dine ait olmaktan apayrı bir biçimde kendi muhtevası vardır. Bu muhteva içinde dine de belli yer vardır ancak bu yer asla bir dinin kendi öz-tanımına önerilen nitelikte bir yer değildir. Bu yüzden AKP hangi amaçla kendini muhafazakâr olarak nitelemişse nitelesin, nihayet bu tanımına uygun bir ideolojik ve siyasi içeriği de benimsemek zorunda kalmış ve giderek İslami bir siyasal kimliğin temsili olmaktan uzaklaşmıştır. Bu yüzden Müslüman demokrat bir parti konseptini AKP özelinde görme şansımızdan giderek uzaklaşmak durumunda kalmaktayız. Sadece İslam ve demokrasinin uzlaşmazlığından kaynaklanan bir sorundan dolayı değil, aksine Türkiye'ye özgü laik ve demokratik yapının böyle bir modelin ortaya çıkmasına müsaade etmemesinden dolayı bu böyledir. Bu yapının zorlamasıyla İslamcılıktan muhafazakârlığa dönüşen partilerin veya kurumların İslam'ı veya İslamcılığı temsil niteliklerinde kalmıyor. Bu da uzun vadede demokrasi içinde beklentileri karşılanmayan İslami kitleleri daha farklı siyasal arayışlara yöneltmektedir.

8.1.1. Müslüman Demokrat Parti Konsepti ve Siyasal İslam'ın Yükselişi

Adalet ve Kalkınma Partisi siyasi açıdan ele alındığında, partinin siyasal reform anlayışı olduğu savunulabilir. Parti, anayasaya, temel insan haklarına ve siyasal muhalefete bakışında, "milli irade"nin yegâne temsilcisi olduğu iddiasından kaynaklanan çoğunlukçu zihniyetini aşamamaktadır. Ülkenin yıkıcı sorunlarına dokunup, kapsamlı çözümlemeler getiremeden kaçması; başladığı yere geri dönmesi, bu sınırlarla alakalıdır. Partiyi, Milli Görüş geleneğinin tarihi içerisinden değerlendirildiğinde, mevcut programı ve pratiğinin bir ilerlemeye denk düştüğü görülmektedir. Yine Türkiye'nin 90'lardan 2001'e kadar yaşadığı siyasal yozlaşma ve şiddet ortamının yaşattığı karamsarlığı anımsarsak, AKP'nin iktidara gelişiyle partiye büyük bir kredinin de açıldığı açıktır. AKP'nin ilk yıllardaki avantajı,

çevreden gelen bir hareket olarak toplumun mağdur kesimlerinde bir umut yaratabilmesi ve bunu da yumuşak güç stratejisiyle, o zamana kadar meşru görülmemeyen aktörleri muhatap alarak yapabilmesi (Taşkın 2013:13), partinin aynı anda Türk, Müslüman ve Batılı bir izlenim vermesi, çeşitli grupların barış içinde bir arada yaşayabileceğini savunmasındadır. Parti, Sünni-Müslümanların yoğun ve Türk milliyetçiliğinin güçlü olduğu illerde bircin parti olarak seçimlerden çıkmaktadır. Partinin milliyetçiliği MHP tarzı devletçi, laikçi, etnik, dilsel bir milliyetçilik olmayıp, etnik-dinsel ve toplum-merkezli bir milliyetçiliktir. Seçim başarılarında Türkçülük ve İslamcılığın kaynaştırılmış olmasının etkileri büyüktür. Devletin kuruluştan beri en önemli hedefi olan Batılı, modern bir sisteme sahip olma idealinin günümüzdeki siyasi adresi olan AB'ye girmek gibi bir misyonun da savunucusu durumuna gelen AKP, böylece Türkiye'de devletin ideallerinin de savunucusu olduğunu, laik-demokratik rejime karşı bir parti olmadığını da göstermeyi de hedeflemektedir (Durdu 2013:150).

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kuruluşunu ve iktidar oluşunu partinin ilk genel başkanı Erdoğan şöyle anlatmaktadır (Birand, Yıldız, 2012:349-350): “Bir yerde ön kesildi. Mesela Abdullah (Gül) Bey biliyorsunuz 14 Mayıs'ta Fazilet Partisi kongresine katıldı ve o kongrede de yine ön kesme söz konusu oldu. Daha önce çeşitli teşkilatla yapılan görüşmeler falan, oralardan çıkan neticelere saygı duyulmaması olayları falan vardı. Ve Fazilet de kapatılınca, olaya tabii farklı bir yaklaşım söz konusu oldu... Ama buradan edindiğimiz deneyim, tecrübe, bize bu AK Parti'yi kurma kararını verdiğimiz, çünkü AK Parti faal bir parti varken kurulmuş bir parti değil. Fazilet kapatıldıktan sonra kararını verdiğimiz bir süreç. Bu süreci neyin üzerine bindirdik? İşte o edindiğimiz tecrübeler ve 42 bin denekle yaptığımız kamuoyu araştırması, bilimsel bir kamuoyu araştırmasıdır, 81 vilayette yapılmıştır ve buradan edindiğimiz bilgiler... “Böyle bir partinin kurulmasına ihtiyaç var mı?” Bu soruyu soruyoruz. İhtiyaç var. Nasıl bir parti olmalı? O zaman biliyorsunuz, yolsuzluk, yoksulluk, yasaklar almış başını gidiyor. Yolsuzluğun, yoksulluğun, yasakların olmadığı bir ülke. Ve hatırlayın, AK Parti'nin açılışını yaptığımızda, 3Y dedik. Ve bu 3Y'yi de söylerken “Yolsuzluğun, yasakların ve yoksulluğun olmadığı bir Türkiye kuracağız” dedik ve bununla çıktık... Gerek Selamet, gerek Refah, gerek Fazilet'te demek ki halkla doku uyumsuzluğu oldu ki bizi

tek başımıza iktidara getirmedi. Eğer bu sağlana bilseydi biz çok daha erken Türkiye’de iktidar olabilirdik. Şimdi bu sağlanmadığına göre tekrar açılıyorsunuz, kapatılıyorsunuz, burada bir değişe ihtiyaç var çünkü kamuoyu araştırmaları bu 42 bin denek bize orada çok önemli bir istikamet verdi. “Hala burada durmak anlamsız, zaten kapatılmış, o zaman biz şimdi yeni bir doğuş olarak ortaya çıkalım” dedik ve AK Parti’yi böyle kurduk... Ve bir şeye tabii ilke olarak karar verdik. O ilkemiz de şuydu: Burada hiçbir zaman tekil bir tavır takınmayacağız. Yani ben olmayacak, biz olacak, kolektif bir akıl oluşturacağız. Ve bu kolektif akılla çalışacağız. Her işimizde istişareye önem vereceğiz. Çünkü bu bizim değerler silsilesi içerisinde sarıldığımız en önemli güçtü. Her işinizde istişare ediniz. Ve bunu devamlı yaptık. Ve çalışmalarımızı bu şekilde yürüttük. Ve bu bizim çalışmalarımıza zaten ayrı bir bereket kattı... Aramızda hiç liderlik yarışı, kavgası olmadı. Tam aksine bu konuda arkadaşlar böyle ilk toplantıları yaptığımızda falan zaten tereddüt göstermeden yani partinin başına şahsımın gelmesi noktasında arkadaşlar ortak kararı verdiler ve bu ortak karar neticesinde de adım atıldı. Ve partiyi böyle kurmuş olduk...” Erdoğan lideri olduğu partiyi “demokrat, muhafazakâr, yenilikçi ve çağdaş bir parti olarak değerlendiriyordu.

Türkiye’de iktidara aday siyasal partilerin bir kimlik partileri olmaları fiilen mümkün değildir. O yüzden kimliğin ne olduğu önemli değil, bu kimliği ilan eden parti etrafında oluşan mensubiyet bağları çok daha önemlidir. Bu durumda AKP’nin ilan ettiği kimlikten ziyade, bu mensubiyeti hissedenenlerin, hissetmeye devam ettikleri sürece, hissedecekleri kimlik daha belirleyici olacaktır. İlan edilen resmi söylem ile temsil edilen tabanın hissettikleri arasında, zımnen süren bu iletişim, piyasa koşullarının, küresel siyasallaşma ve toplumsallaşma biçimlerinin de katılımıyla kimliğin temsili ve hayatiyeti konusunda yeni açılımlara gebe görünmektedir. Öncelikle Müslüman Demokrat bir parti konsepti Avrupa’daki Hristiyan Demokrat partilere gönderme yapmaktadır. Genelde Hristiyanlık özelde Katolik Hristiyanlığın demokrasiyle veya modern gelişmelerle karşılaşma tecrübeleri bağlamında mümkün şeylerin İslam için veya Müslümanlar için de mümkün olabileceğini varsaymaktadır. Müslüman demokrat bir parti beklentisinininse daha derin, aslında oryantalist bir göndermesi vardır. Her şeyden önce İslam ile demokrasinin bağdaşmayan şeyler olduğu yönündeki yaygın bir varsayıma dayanıyor. Bu varsayıma gerekçe oluşturan

reel durumlar da vardır: Dünyada İslam dünyası addedilen yerlerin çoğunda demokrasinin bir türlü gelişmemesi ve bu geri kalmışlığın İslam kültürüyle olan özsel (essential) uyumsuzlukla hatta karşıtlıkla ilişkilendirilmesi söz konusudur. Gerçekten İslam dünyasının birçok ülkesinde demokrasi adına çok iç açıcı bir durumdan söz edilemez. Ülkelerin birçoğu doğrudan diktatörler eliyle yönetilmekte ve birçoğunda da demokrasinin kuralları ancak göstermelik olarak uygulanmaktadır. Uygulanabildiği yerlerde de genellikle demokrasinin istenmeyen sonuçları teması çok etkili olmakta ve bu sayede demokrasi adına kabul edilen kurallar bile geçici de olsa çok kolay askıya alınabilmektedir (Aktay 2005:65-68).

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin, günümüze kadar gelen merkez-çevre arasındaki gerilimde çevre tarafında yer almakla birlikte, bu değerleri merkeze taşımak istemektedir. Bu yöndeki uygulamalar ve söylemler bu nedenle siyaset arenasındaki gerilimleri, tartışmaları da yükseltmektedir. AKP'nin kendisini çevre ile birlikte merkeze taşıması, merkezde kendini konumlandıran devletçi-seçkinci sınıfı rahatsız etmekte ve bu yüzden siyaset, mevzi kazanma mücadelesi şeklinde yapılmaktadır. İktidarı eleştirenler partinin şeriatçı olduğunu, ülkeyi İran, Malezya gibi bir siyasal rejime doğru götürdüğünü, ulusal bütünlüğümüzü bozduğunu iddia etmektedir. İktidar ise bunun karşısında, rejimin demokratikleşmesinden başka bir hedefi olmadığını, laik demokratik rejimi koruyacaklarını ifade etmektedir. Ancak açık bir şekilde görülmektedir ki 2002'den 2007'ye kadar Türkiye'de siyaset tamamen siyasi rejimin niteliği tartışmasına odaklanmıştır. Bir tarafta AKP, diğer tarafta ise büyük oranda ulusalcı siyaset güden siyasi partiler, sivil toplum kuruluşları bulunmaktadır. Siyaset tam bir kısır döngü içerisinde. İktidara karşı yapılan muhalefetin dağınık olması, AKP'yi pek fazla yıpratmamış, rejim üzerinden yapılan muhalefet toplum içinde büyük oranda taraftar bulamamıştır (Durdu 2013:151).

Adalet ve Kalkınma Partisi'ne yöneltilen eleştirilere partinin ideoloğu Akdoğan (2004:630) şöyle yanıt vermektedir: Refah/Fazilet Partisi geleneğinin ayrışmasıyla ortaya çıkan Adalet ve Kalkınma Partisi bugünkü pozisyonu ve söylemiyle siyasal İslam kategorisinde değerlendirilemez. Kendisini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan, Refah çizgisinin Milli Görüş ve Adil Düzen kavramlarıyla güttüğü örtülü İslamcılıktan uzak duran, bu geleneğin temel konulardaki tercihlerinden tamamen farklılaşan AKP henüz evrimini tamamlamayan

ve neticesi de sadece kendi iradesiyle şekillenemeyecek olan bir dönüşüm yaşamaktadır. Adalet ve Kalkınma Partisi İslamcı bir hareketin siyaset düzleminde devam ettirilemeyeceği kanaatiyle kendisini merkez sağa çekmeye çalışmaktadır. Bu mecburiyetin en önemli sebebi Türkiye'nin reel politiğidir. Bu reel politik sadece devletin refleksleri ve hassasiyetlerinden değil, halkın talep ve beklentilerinden de kaynaklanmaktadır. DP, AP ve ANAP'la tezahür eden ve 3 Kasım'da AKP'yi iktidara taşıyan halk iradesinin İslamcı bir haykırış olmadığı çok açıktır. Bu süreçte İslamcılığın siyasal beklentileri değil, genel anlamda bir maneviyat ve ahlak anlayışı, kimlik ve özgürlük beklentisi, refah ve adalet talebi gibi birçok etken konjonktürel olarak ön plana çıkmaktadır. AKP'nin zaferlerini yerelliğin, İslamcılığın veya geleneğin zaferi gibi yorumlamak doğru olmayacaktır. Toplumun küçümsenemeyecek bir kesimi geleneğin dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir. AB, değişim, özgürlük temalarını işleyen AKP'nin çok farklı kesimlerden oy alabilmesi bu beklentinin bir sonucudur.

Kendisini **muhafazakâr demokrat** kimlik ile tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisi, özellikle yabancı medyada **Müslüman demokrat, ılımlı İslamcı** gibi kavramlarla tanımlamayı tercih etmektedir. AKP için özellikle Erdoğan'ın savunuculuğunu yaptığı akım **globalist muhafazakârlık** olarak tanımlanabilir. Çünkü Erdoğan ve yakın çevresinin, ABD'nin başını çektiği yeni, **Yeni Dünya Düzeni**'ne, çok fazla eleştirmeksizin eklemleme gayretlerinin, ulusal sisteme entegre olma çabalarından daha önemli (Çakır 2004:575). Bugün AKP tamamen olmasa da artık İslam veya İslami kavramlardan uzak durarak muhafazakâr demokrat tanımlamasıyla kendisine yer edinmek istemektedir. Türkiye'de Avrupa'daki anlamında, bir muhafazakârlık ve sol yoktur. Türk sağının muhafazakârlık anlayışı, radikal cumhuriyetçilerin tepeden inme modernleşme projesine karşı kültürel değerleri ve –ortak dil olan- İslam'ı koruma çabasıdır. Bu çaba, hayal edilen altın çağa dönme değil, mevcut olanın yenilenerek korunmasına yöneliktir. Buna rağmen pragmatik kaygılardan kaynaklanan bir tutucu eğilim de yok değildir. Kısacası, AKP'nin siyaset yaptığı zemine baktığımızda, düşüncelerin değil, daha pragmatizmin egemen olduğunu; söylemin millet, milli değerler ve ekonomik kalkınmaya dayalı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bakıldığında AKP'nin

kimliği üç eksen etrafında şekillenmektedir: Kültürel anlamda milli ve maneviyatçı, siyasal anlamda çoğulcu demokrat (azınlık haklarına ve hukukun üstünlüğüne kuşkuyla yaklaşan), ekonomide ise liberal (Yavuz 2004b:602).

Osmanlı'daki güçlü devlet geleneğinin ethosunu oluşturan Sünni İslam anlayışı, İslamcılığın bazen ihtiyacı bazen modernist duruşlara yaptığı salınımları ile birlikte Türk İslamcılığında hâkim koddur. Buna bağlı olarak, İslamcılığın dönemsel okumalar/eklenmeler içerisinde kolaylıkla girebilmesi, sadece hâkim paradigma ile yapılan özdeşleştirmelerle değil aynı zamanda Sünni geleneğin ve onun yeniden icadının verdiği imkânlar sayesinde olmaktadır. Klasik dönemden sağlanan materyal, ne kadar başarılı bir şekilde yeniden icat edildiği bir kenara, oldukça zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Buradan hareketle şu söylenebilir ki, İslamcı siyasal söylemler hem otoriter/totaliter hem de demokratik söylemlere sahip olabilir ve bu tür formülasyonlar kendilerine İslam siyasi düşünce geleneğinden yeterli materyali temin edebilirler (Duran 2004:130). Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren İslamcılar İslam'ı milliyetçi ve İslamcı bir ideolojisi çerçevesinde değerlendirerek yeni bir insan ve toplum yaratmakta bir araç olarak görmüşlerdir. İslamcı kesimlerin bu bakış açısının günümüzde de fazla değişmediği ortadadır.

AKP'nin İslamcılığından veya İslamcı olmamasından nasıl bahsedebilir? Böylesi bir hüküm için elde kalan araçlar nelerdir? Biraz daha açarsak, pratikte siyasal hareketler, kendilerini nispet ettikleri hareketle ilişkilerini belirleyecek bir öz olmadığı halde, nasıl bir siyasal özne pozisyonuna dâhil ediliyorlar? Bu soruya verilecek kabaca iki cevap vardır: İlki, adı geçen hareketin toplumsal olarak nasıl bir kökenden geldiği, hangi toplumsal ilişkileri değiştirdiği, hangi ekonomik ilişkiler ağında yer aldığı ve toplumda yol açtığı toplumsal hareketliliğin yönü gibi verileri çıkış noktası kabul eden bir analiz. Bu analiz sosyolojik bir analizdir ve hareketin ne dediğinden, nasıl bir iktidara talip olduğundan, nasıl bir dönüşüm istediğinden öte, hareketin kendisi dışında, kontrol edemediği kişiler ağında harekete geçirdiği veya kendisi farkında olmasa dahi nasıl bir toplumsal dönüşüme yol açtığı üzerine yoğunlaşır. İkinci cevap tarzı ise siyaseti performatif/edimsel bir etkinlik olarak gören siyasal yaklaşımdır. Bu yaklaşım toplumsal dönüşümlere bakarak siyasal hareketin yerini tayinden ziyade, özne pozisyonlarının kuruluşuna bakarak, adı geçen siyasal hareketin kendisini nispet ettiği siyasal pozisyonla ilişkisini tartışır.

İslamcılık, Türkiye’de, taşra kökenli, merkeze mesafeli, bulabildiği her türlü araçla merkeze ortak olmaya çalışan bir hareket olarak nitelendirilebilir. İslamcılığı, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu sırasında merkez dışında kalan güçlerin, merkezden pay alma ve çevreden merkeze markajı şeklinde görülen bu anlayış, İslamcılığı cins isim olarak ele almakta, İslamcılığın taleplerinin, siyasal öznel talepleri olarak ne anlama geldiğinin üzerinde durmaksızın, meseleyi bir sınıf savaşı veya çıkar çatışması şeklinde kurgulamaktadır. Bu yaklaşım, siyasal talepleri ekonomik taleplere indirgeyerek, siyasalın merkezliğini görmezlikten gelmektedir. Gerek dahili, gerekse harici neredeyse tüm oryantalistlerin, İslamologların, siyaset bilimcilerin ve sosyologların üzerinde uzlaştığı bu yorum, sadece Türkiye için değil, özellikle 1970’lerden sonra tüm İslam coğrafyasında yükselerek, sol inisiyatifler aleyhinde güçlenen İslamcı hareketlerin analizinin ortak noktasıdır. İslamcılık zımni olarak bir yoksunluk ideolojisi ve siyasal soruna dini bir cevap olarak kodlanırken, bir eksiklikler manzumesi, tepkisel bir hareket olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede, İslamcıların talepleri kendi adlarına talep olarak değil, gerekli tedbirler alındığında iyileşecek marazi bir durum olarak görülmektedir. Bu tür yorumların klasik Oryantalist olanından, iyi niyetli olanlarına kadar farklı tonlarına rastlanmaktadır. Fakat neticede İslamcılık kendi adına konuşamayacak, ihmal edilmiş kitlelerin isyan söylemi olarak her harekete eklemenebilen, nevi şahsına münhasır özellikleri ol(a)mayan bir hareket olarak görülmektedir. Bu ise, İslamcı bir özelliğin tanınmasına, böyle bir imkânın daha baştan reddine yol açan bir kavrayış biçimidir (Yılmaz 2004a:605-606).

İslamcı kitlenin mahrum bırakılmış kesimlerden oluştuğu doğru olsa da, aynı mahrum kesimlerin neden solculuğu, liberalizmin ya da milliyetçiliğin çeşitli versiyonlarından birini değil de İslamcılığı seçmiştir. Neden İslamcılık siyasal talepleri görmezden gelinen bir toplumsal talepler dizisi olarak tanımlanmıştır. AKP’nin varoluş sürecinin ve özellikle de İslamcı kesim tarafından tercih ediliyor olmasının nedeni, İslamcılık çerçevesinde yer alan hareketlerin ele alınmasıyla mümkündür. Dolayısıyla günümüz İslamcılarının kimler olduğu veya günümüz İslamcılığının ne olduğu sorularına verilecek cevaplar AKP deneyimiyle hesaplamak zorundadır. AKP’nin demokrasi ve modernleşme ile olan ilişkisi İslamcıların bu değerlerle olan ilişkilerini ortaya koyması açısından önemlidir.

İslamcılık sürekli kopuşlarla, yeniden yaradılışlarla, süreksizliklerle varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir. Meşrutiyet dönemi İslamcılığı ile 1990'ların İslamcılığı arasında siyasal, toplumsal, kültürel hatta dinsel anlamda çok büyük kopuşlar, farklılaşmalar vardır. Bu kopuşlar da İslamcılığı bir gelenek olarak tanımlamak yerine, türedi bir yaklaşım olarak görmek isteyenlerin işlerini kolaylaştırıp, İslamcılık hakkındaki soruları geleneğe yaymak yerine, son döneme mahkûm etme yoluna itmiştir. Cumhuriyet'in bir İslam devleti olarak kurulup, sonradan yapısal olarak karakterini aldığı İslami toplumsallığı ötekisi olarak tanımlaması, gördüğü her yerde ezerek baskıcı bir yaklaşım sergilemesi, İslamcı hareketlerin nispeten daha tedbirli, çekingen bir üslupla hareket etmelerine yol açmıştır. Bu tedbir geleneğinin yarattığı çekingenlik hatta zaman zaman apolojetik tavır, İslamcılığın kendisini sağcı hareketler içinde veya başka siyasallıkla üzerinden temsil etmesini de beraberinde getirmiştir (Yılmaz 2004a:607). Köktenci rakiplerinin din adına, modern hayata karşı toptancı bir reddiye içerisinde oldukları bir ortamda, muhafazakârların kendilerini “geleneğe” bağlayan kimi unsurları öne çıkaran bir sembolizme savrulması anlaşılırdır. Ne var ki, bu sembolizm abartıldığında, laik-modern hayat tarzına veya felsefesine sahip kesimlerle gerilimler yaşanmakta, bunları aşmak için siyasal çözümler üretmek zorlaşmaktadır. AKP'ye yakın entelektüellerin hem laik hem de köktenci rakiplerine karşı ortaya koydukları çözüm, alternatif modernleşme tartışmaları etrafında şekillenen muhafazakâr modernleşme anlayışıdır. Böylece AKP, DP'den bu yana devam eden, “dine hürmetkar ama değişimci bir geleneğe aidiyet” iddiasında bulunabilmektedir (Taşkın 2013:15).

Türkiye'de “dine hürmetkar” olduğunu söyleyen partiler “siyasal İslamcı” parti olarak etiketlenmektedir. Din ve siyasetin bir arada kullanımı sorunlu bir kullanım olmaktadır. Subaşı'nın ifadeleriyle (2005b:81-83); Siyasal İslam kavramı İslam dünyasının tamamında olduğu gibi Türkiye'de de sorunlu bir kullanım alanına sahiptir. Genelde İslamcılık deyiminin derinlikli bir ideolojik çeşitlilikle iç içe geçen yeni anlamları, Müslüman siyasetinin aktüel yönelimlerini tanımlayan ve yansıtan bir kavramsallaştırma olarak kullanılmaktadır. İslamcı söylemin Türkiye kamuoyundaki karşılığı, mevcut politik saflaşmalar ve Kemalizm'e mal edilen anti-İslamist söylemlerle şekillenmiştir. Kemalizm'in İslam'ın siyasal talepkarlığıyla olduğu kadar, onun görünürlük arzusuyla da sık sık hesaplaşan resmi tarihi, gerçekten

tanımlanmış-meşru bir İslami söylemi her zaman baş tacı etmekten geri durmamıştır. Burada açıkça görülen bir paradoksun Türkiye'nin verili tarihinden, siyasal karmaşıklığından beslenen yanları oldukça önemlidir ve bir o kadar da ilginçtir.

Devlet'in din konusundaki inatçı tutumunun zaman zaman gevşediğine ilişkin popüler argümanlar da dikkat çekicidir. Çok partili hayta geçişte örtülü dinsel muhalefetin önünü alma çabasının ürünü sayılabilecek bir dizi gelişme, örneğin okullara seçmeli din dersleri konulması, kapatılan bazı tarikatlara gayr-ı resmi de olsa izin verilmesi, imama hatiplerin açılması zaman zaman devlet çizgisinin pragmatizme teslim olduğunu da yansıtır. Bu şekilde irticai güçlerin zayıfı olsa muradına erdiği şeklinde yorumlara da yer verilebilir. Öte yandan Devletin sürekli bir devrimci çizgiye sadık kalarak, hemen her müdahale ve tedbir sürecinde dinsel inisiyatifi sınırlama çabası içinde ortaya koyduğu bazı düzenlemeler de çok kere toplumun farklı kesimlerince hesap dışı bir şekilde algılanabilmiştir. Örneğin 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından (ki ihtilalin gerekçeleri arasında irticanın yarattığı tehditler hala demirbaş mertebesinde sayılmaktadır) din derslerinin resmi eğitim sürecinde zorunlu ders statüsüne çıkarılması böyledir. Bu statü değişimi, laik kesimler tarafından gericiliğin fidelenmesi olarak değerlendirilmiş, İslamcılar ise bu adımları resmi dinsellik çabası olarak kodlamıştır. Müdahalecilerin çok bilinen açıklamasında ise, sonuçta dinin yeterince kontrol edilemediği takdirde art niyetliler elinde yakıcı bir silaha dönebileceğinin altını çizilmekteydi (Subaşı 2005b:84).

İslamcılığın Osmanlı toplumunun son dönemlerindeki işlevi, siyasal tecdit olmuştur. Başka bir deyişle, devleti kurmak üzere geliştirilen bir ideoloji, aslında değişim için bir katalizör işlevi görmüştür. İlginç olan şudur ki, İslamcılık paradoksal olarak tam da geleneğe dönük yüzüyle modernleşmenin yanında durmaktadır; çünkü mevcut İslami geleneğin reddi, kadim İslami geleneğin canlandırılması amacıyla başlatılan dinsel tecdit çalışmaları, Batı modernleşmesini temelinde yer alan bilim, ilerleme, kalkınma kavramlarının İslami meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir. Bu yalnızca İslamcıların değil, aynı zamanda oryantalistlerin de paradoksudur. Zira Osmanlı modernleşmesinde din inkarın değil, ikrarın konusu olmuş, dolayısıyla modernleşme, dinin iptal edilmesine değil, tam tersine ihya edilmesine kapı açmıştır. İslam gibi toplum ilişkilerini ilahi bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslami ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin kendisinin bir üst yapı kurumu olarak değil, bir temel şekillendirici olarak varlık kazanmış olması (Mardin'den akt. Kurtoğlu 2004:204), modernleşmenin İslam dünyasındaki serüveninde dinin refakatine ihtiyaç duymasının nedenini açıklamaktır (Kurtoğlu 2004:204). İdeolojilerin karşılaşma arenası olan siyaset, İslam'ın bir ideoloji olarak,

bir siyasal proje olarak, kullanılması Türkiye Cumhuriyeti'ndeki varlığını konu edinecek olan bütün çalışmalar laiklik ve pozitivizm kavramlarını ele almak zorundadır. Çünkü bu iki kavram Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ilkelerindendir.

Bazı araştırmacılar laiklik sorununu Batı'nın İslam'a bakışıyla tam anlamıyla uyuşan bir açıdan ve oldukça yüzeysel bir şekilde ele almışlardır. Türkiye'de dini saf dışı bırakmaya ya da etkisiz kılmaya yönelik tüm çabaları alkışlarken, Türkiye'nin dindar toplumunda İslam'ın yerini tanımlama çalışmalarını **gerici** olmakla suçlamışlardır. Eğitimli Türklerin dine yönelik tutumları da Batı'nın geleneksel bakış açısından pek farklı değildir. Aslında, Türkiye'deki laiklik yanlıları tarafından öne sürülen pek çok görüşün on dokuzuncu yüzyılda İngiliz ve Fransız devlet adamları ve misyonerler tarafından ifade edilmiş olan fikirlere bir hayli benzediğini söylemek yanlış olmayacaktır (Karpas 2013b:311). Radikal İslami hareketler laikliği temel bir dinsel sorun olarak algıladılar ve buna karşı bireysel değil grupsal ve eylemci tepkiler geliştirirlerken, ılımlı dinsel hareketler bunu temel bir dinsel sorun olarak algılamaz veya ona karşı bireysel tavır alışlar geliştirmekle yetinirler. Laikliği korumaya yönelik 163. vb. yasal maddeler karşısında da benzer bir yarışma gözlenir. Radikal İslami hareketler bu maddelere rağmen ve onlar karşısında mücadele verilmesi gerektiğini savunurken, ılımlı/geleneksel hareketler takıyyeci tutumlar geliştirirler (Erkilet 2004:685).

1961'de kabul edilen yeni anayasa, İslami, siyasi hareketler için daha geniş bir alan yaratmıştır. İslami siyasi hareketlerin yükselişi, toplumdaki imanın artmasıyla ilişkili değildir. 1960'ların sosyo-politik gelişmeleriyle yakından ilişkilidir. Bu yıllar Türkiye'de güçlü bir endüstriyel yapının güçlendiği ve bir ölçüde militan niteliğe sahip işçi sınıfının ortaya çıktığı yıllardır. Esnaf, kendini büyük ölçüde iş dünyasına yaklaştıran (Adalet Partisi) ya da memurlar ve organize işçi birlikleriyle çalışan (Cumhuriyet Halk Partisi) gibi büyük partilerin hiç birinde kendilerini tam olarak tanımlayamamaktadırlar. 1970'lerde İslamcı kesimler kendilerini siyaseten temsil edecek olan bir oluşuma kavuştular. Bu oluşumun mimarı Erbakan'dır. Erbakan'ın partisinin ideolojisi "Milli Görüş" olarak adlandırılmaktadır. Programında, faiz ve yolsuzlukla mücadele kadar, eğitim ve öğretimde ahlaki değerlere önem verilmesi gibi tipik İslami noktalar vardır. Şaşırtıcı biçimde, programında laikliğe güçlü bir vurgu yapılmıştır. Burada, düşünce ve ifade

özgürlüğü, demokrasi ve insan haklarının temel değerleri olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte, burada laiklik anlayışı, klasik laiklik anlayışından farklıdır. Bu noktada dile getirilmek istenen, devletin kontrolünün olmadığı tam din özgürlüğüdür (Zürcher, Linden 2011:56-57). Siyasal İslami hareketler her dönem değişerek varlığını sürdürmüştür. Nitekim 1980 sonrası İslami hareketler Şeriat ve laiklik şeklinde tezahür eden siyasi ikiliği, türbanlı kadınlar ve Kemalist kadınlar arasındaki siyasi mücadele tercüme etmektedir. Kadın siyasi kavgaların simgesi, siyasi yaptırımların kaldırıcı olmanın ötesinde, toplumsal aktör olarak siyasi yaşama katılarak (Göle 2014:116) kamuoyunu yönlendirmeye başlamıştır.

Günümüzde laikliğin iki yönü özellikle ilgi çekmektedir: Birincisi, din ile devlet işleri arasındaki ilişki, ikincisi ise ulusal kimliğin tanımlanmasında dinin yeridir. Bazı köktenciler haricinde Türkiye halkının yalnızca küçük bir kısmı günlük yönetim işlerinde devletin üstünlüğünü sorgulamaktadır. Öte yandan, hem dindarlar hem de dindar olmayanlar, laikliğin ve İslam'ın Türk ulusal kimlik duygusu ve tarihsel süreklilik fikri üzerindeki etkisi konusunda derin kaygıları olduğunu ifade etmektedirler. Bir kültür olarak İslam'ın, Türk ulusal kimliğinin temeli olan halk kültüründen ayrılması kolay değildir. Laikliğin yerleştirilmesi amacıyla ibadet ve dinsel eğitim özgürlüklerine, gelenek ve göreneklere çeşitli kısıtlayıcı önlemler getirildi. Bunlar toplumun kültürel ve tarihsel kimlik duygusuyla çatışmaktaydılar. Toplumun geleneksel, tarihsel belleği ve kültürel bağlılıkları reddedilmekteydi. Bu ise, Türk halkında, kültürel yabancılaşma hissi şeklinde akseden psikolojik bir rahatsızlığa neden oldu. Batı yanlısı bazı seçkinler, Batı sanatına, felsefesine ve edebiyatına yoğunlaşarak kendilerini toplumdan yalıtmaya çalıştılar. Bazı diğer seçkinler ise farklı bir Batıcılık türü olan Marksizm'i benimseyerek aradıkları açıklamayı ve kurtuluşu materyalist felsefede buldular. Ancak büyük çoğunluk, kurtuluşunu tarihe veya dine yönelmede keşfetti. Materyalist grup solcu, dine ve tarihe yönelen grup ise sağcı adıyla etiketlendi (Karpat 2013b:312).

Yine de her iki grubun yabancılaşma nedeni aynıydı. CHP'nin sonrasında gösterdiği halkçı-sosyalist yönelim, halkın genelinde İslam ülkelerindeki bağımsızlık mücadelesine beslenen sempatiyle birleşince, CHP eski laiklik kavramını giderek geride bıraktı (Yine de bu durum CHP'nin oylarında büyük bir artış sağlamadı). İslam üzerinde uygulanan resmi kısıtlamalar bir kez kaldırılınca veya gevşetilince, laikliğin yanlış uygulanması nedeniyle olduğu halde o ana dek derinlerde bekleyen huzursuzluk hemen yüzeye çıktı. Fakat bu huzursuzluk şeriat düzenine geri dönülmesi için açık bir

talep şeklinde değil, toplumun gerçek kimlik ve tarihsel süreklilik duygusunun onarılmasını sağlama çabası olarak ortaya çıktı. Dindar kimselerin İslam'a kesin olarak bağlı oldukları ve bu sebeple Atatürk'ün laik reformlarının reddedilmesi gerektiğini düşündükleri doğrudur. Zira bu kişiler, toplumun kültürel bütünlüğünün yeniden sağlanması için laik reformların reddedilmesinin şart olduğuna inanıyorlardı. Bununla birlikte, toplumun büyük çoğunluğunun asıl isteği, Türk kimliğinin tarihsel ve kültürel gelenekleri kapsayacak şekilde tanımlanması için bir yol bulmaktı. Bu çoğunluk, aynı zamanda, ulusal Türk devletinin modern yurttaşları olarak statülerini sağlamlaştırmayı da amaçlıyorlardı. Dine verilen önemin dindarlıktan çok pratik nedenlerden kaynaklandığı anlaşıyordu. Toplumun bir arada tutan toplumsal ve kültürel çimentonun İslami gelenek ve göreneklerden türediği açıkça ortadaydı. Çoğunluk, demokrasinin, modernleşmenin ya da (Batıcılıktan farklı bir kavram olan) Batılılaşmanın, toplumsal dayanışmanın temel değerlerinin reddedilmesini veya hor görülmesini gerektiğine inanmıyordu. Aksine, çoğunluk, bu değerlerin Türklerin kültürel ve tarihsel mirasının bir parçası olduğunun kabul edilmesini istiyordu. Gerçekten de pek çok kişi tam anlamıyla modernleşmenin, bilimsel ve maddi ilerlemenin hızlanması ve daha iyi dengelenebilmesi için dinsel ve manevi değerlerin korunması gerektiğini düşünüyordu (Karpat 2013b:313).

AKP'nin açıkça savunmaktan ziyade pratiğiyle güçlendirdiği dünyayla uyumlu, bireyselliği olumlayan, cemaat/tarikat bağlılığından ziyade, parti aidiyetini öne çıkaran muhafazakâr Müslümanlık anlayışına farklı nedenlerle itirazı olan İslamcıların giderek görünürlüklerinin arttığını söylemek mümkündür. AKP seçkinleri, kendi Müslümanlık anlayışlarını DP'yle başlayan siyasal gelenekle de ilişkilendirerek, daha ılımlı ve farklı toplum kesimlerine hitap edebilecek bir dindarlığı popülerleştirmektedir. Yine Osmanlı geleneğiyle kurulan ve Türk İslam'ının diğer İslamcılık yorumlarından daha hoşgörülü ve laikliğe açık olduğu vurgularıyla güçlendirilen özgünlük iddiası da küreselleşme süreçleriyle uyumlu bir İslam anlayışını öne çıkarmaktadır (Taşkın 2013:136). Siyasi hayata dair herhangi bir dinden esinlenerek bir düzenleme önermek de laikliğin sınırlarının ihlali olarak değerlendirilir. Laikliğin kuşattığı alan o kadar geniştir ki, dini hayatı yaşamayla ilgili özgürlüklerle ilgili herhangi bir düzenlemeyi talep etmek bile bu sınırlara girebiliyor. Bu özgün laiklik tanımına göre dini esaslara göre herhangi bir siyasi parti bir yana bir dernek hatta bir cemaat bile kurulamaz. Dinin hayatın örgütlülüğü veya cemaatleşmeyi şart kılan bir kısmı varsa bu, devletin kontrolü ve yönetimi altında olmak durumundadır ve bu örgütlülük hiçbir zaman kendine özerk siyasi veya toplumsal amaçlar belirleyip bu amaçları ve programları uygulamaya teşebbüs edemez. Tekke ve zaviyeleri kapatan düzenlemeler, bu sınırları net bir biçimde düzenlemiştir. Din eğitimi, tamamen devletin kontrolü altındadır ve sivil

yapılanmaların din eğitimi yapma imkânı bulunmamaktadır. Bu durum, zaten yasal olarak var olamayan cemaatlerin kendi eğitim kurumlarını geliştirmelerini ve istedikleri insan tipini yetiştirmelerini engeller (Aktay 2005:74).

Dine dayalı bir siyasetin önündeki kısıtlılıkların, dini yaşamayla ilgili özgürlük taleplerini de içermektedir. Toplumsal hayatı bırakın dini esaslara dayandırmayı, laikliğin bir başka tanımına dayanarak, bir dini hayatı yaşama özgürlüğünün teminatı olarak alıp, dini özgürlük taleplerini dillendirmek bile Türkiye'deki laikliğin bir ihlali olarak algılanabilir. Bu balamda, Refah Partisi'nin, akabinde Fazilet Partisi'nin kapatılma gerekçeleri arasında başörtüsünün serbestçe takılabilmesini talep etmek olduğu hatırlanabilir... Türkiye'de İslami referanslarla siyasal alanda ne kadar etkinlik gösterebildiğini gösterdiği ölçüde bunun birkaç sonucu olmaktadır. Her şeyden önce siyasal alanda İslami açıdan, İslami referansla bir demokratik katılımın imkânı konusunda depresif bir durumun oluşmasına yol açıyor. Bu depresyonun da İslam ve demokrasi uyumsuzluğunu başka bir yolla telkin ettiğini görmek ilginç olmaktadır. İslam ve demokrasi uyumsuzluğu İslam'ın demokratik değerlere uyum sağlamamasından ziyade, demokrasi olarak sunulan bir siyasal ortamın İslam'ı kapsamamasından, İslam'dan esinlenen siyasal taleplere tahammül edememesinden kaynaklanıyor. Sorun tahammül kapasitesiyle ilgiliyse, bu tahammülsüzlüğün İslam'dan veya Müslümanlardan ziyade bizzat demokrasi olarak sunulan siyasal düzenden kaynaklandığı görülmektedir (Aktay 2005:75).

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kuruluşundan beri açıklığa kavuşturamadığı konuların başında din gelmektedir. İslami eğilimlerin toplanma noktası olarak 1961 ihtilalinden sonra, özellikle de 1967'de Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ın siyasete atılmasıyla birlikte dikkat çekici bir ivmeyle Türk siyasetinde ağırlığını hissettiren Milli Görüş Hareketi'nin içinden gelen AKP, bugün kendi tarihsel gerçekliğinin yarattığı miras karşısında mevcut konumunu yeniden tanımlama çabası içindedir. Bu çaba değişik bağlamlarda Türkiye gündeminden hiç düşmeyen din ve siyaset ilişkilerine dair ayrışma ve bütünleşme çabalarında açıkça ortaya çıkmaktadır. Aslında bu paradoksal yönelim AKP'nin siyasal düzlemde dine nasıl bir yer açtığı sorusundan hareketle ancak izlenebilir. Böylece mevcut kimi görüntüleriyle AKP, temel söylemi söz konusu olduğunda politik duruşunun neden muğlaklaştığı sorusunun cevaplarını içinde taşımaktadır (Subaşı 2005a:160).

1867 Türk siyasal tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde Türk tarihinde demokrasi ile ilgili ilk tartışmaların yaşanmış olması ve yine aynı şekilde; İslam ile demokrasi arasındaki ilişkinin tartışılmasının da başlangıcı olmasıdır. Tartışmalar aslında, demokrasinin İslam'a uygun bir siyaset anlayışı olduğu üzerinde odaklanmış ve siyasal bir yönetim tarzı olarak demokrasinin dinen meşruluğunun ortaya konması amaçlanmıştır. Bu tartışmada kullanılan argümanlar bugün dahi din-demokrasi ilişkisinde belirleyici bir nitelik arz etmektedir. 1950'li yılların siyasal anlamda demokrasiye geçiş olarak tanımlandığını ve bu dönemde; Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi'nin açılması, din derslerinin ilkokulların programlarına konması, İmam-Hatip okullarının açılması, din eğitiminin ortaokul programlarına konması, İstanbul'da bir Yüksek İslam Enstitüsü'nün açılması, cami sayısının artması, Kuran kurslarının açılması (sadece 1951 yılında 236 adet Kuran Kursu açılmıştır) gibi somut gelişmeler, buna ilave olarak Demokrat Parti'nin kurulmasından sonra Cumhuriyet Halk Partisi'nin dine ve dindarlara yaklaşımında gözlenen değişim (bu çerçevede Şemsettin Günaltay'ın başkanlığı, türbelerin yeniden açılmasına izin verilmesi gibi uygulamalar anılabilir) gibi yeni durumların yaşandığı göz önüne alınırsa, demokrasiye geçişin İslamcılar için önemi daha iyi kavranır. Bu süreç doğal olarak İslamcıların demokratik geleneği savunan safta yer alması sonucunu ortaya çıkarır (Tekin, Akgün 2004:657-652). Denilebilir ki, İslamcılar, dini ve dünyayı okuyup anlamaya ve yorumlamaya başladıkça dil, söylem ve çözümleme yeteneklerinin gelişmesiyle İslamcılar ilk oluşumlarından gün geçtikçe daha çok farklılaşmaya başlamışlardır. Ancak bu farklılaşma köklü bir kopuş değildir. Bulaç'ın ifadeleriyle (2014:50); İslamcıları diğerlerinden özellikle kendileri gibi modern zamanlara özgü diğer tarihsel kategorilerden ayıran en önemli şey, onların bir din olarak İslamiyet'i referans almaları ve kendilerini belirgin olarak "Müslüman" kimlikleriyle öne çıkarmalarıdır. Kuşkusuz Müslüman bir toplumda veya ülkede halk Müslüman'dır, ancak İslamcılar Müslüman halkın belli kavramsal çerçevede ifade edilmeyen inançlarını ve kültürel değerlerini kimi zaman asıllarına icra ederek, kimi zaman da reddederek veya bazen seleksiyondan geçirerek bir bakıma yeniden formüle etmişlerdir.

1970'lerden itibaren İslam'ın siyasetteki rolü önemli derecede değişmeye başlamıştır. İslami gruplar, siyasal topluluk içinde basitçe tepkici bir unsur olmaktan

çok, siyasal değişim ve gelişmeye yönelik yeni inisiyatiflerin kaynağı olarak ortaya çıkmaya başlamışlardır (Esposito, Voll 2012:13). Demografik gelişmelerde ve olaylarda önemli rol İslam, 1980'ler ve 1990'ların başlarında Türkiye'nin başlıca şehirlerine büyük oranlarda göç olmuştur. İstanbul nüfusu bu dönemde iki katına çıkmıştır ve yeni göçmenler belediye seçimlerinde çoğunluğu ele geçirmişlerdir. Bu yeni çevre içinde göçmenlerin varlığı, özel ağ ve tarikatların varlığına dayanıyordu. Bu gruplar sosyal yaşamın hemen her alanına nüfuz etmiş, yeni gelenlere iş, gıda ve yakıt bulmak için çalışmışlardır. Bu grupların yardımını alan göçmenler, seçimlerde de onların tavsiyelerini dikkate almışlardır (Zürcher, Linden 2011:62). Bu grupları yönlendirme konusunda en etkili partiler Milli Görüş çerçevesinde kurulmuş olan partiler olmuşlardır. Bu kesimlerin partisi olana Erbakan'ın Refah Partisi sonunda iktidar olmuştur.

Erbakan'ın rejim eleştirisi yıkıcı değildir, ancak Milli Görüş'e mal edilen istikamet, devletçi seçkinler için her zaman sorunlu bir siyaset tercihi olarak kodlanmıştır. Yönetime dâhil olduğu her seferinde *derin devlet* hassasiyeti Milli Görüş'ün tehlikeli addedilen yanlarını açığa çıkarma konusunda her zaman panik atak çabası içinde olmuştur. Öyle ki Erbakan'ın siyasal söylem ve tahayyülünü zorlayan kimi İslami çıkışları bile çok kere Milli Görüş ekseninde değerlendirilmiştir. Böylece Erbakan'ın Milli Görüş projesi, 60'lı yıllardan itibaren siyaset diline tahvil edilmeyi bekleyen her tür dinsel yönelim için kuşatıcı bir şemsiye olarak değerlendirilmiştir. Bu şemsiyeye dahil olmaktan ısrarla kaçınan kimi marjinal dini gruplar bile ancak, Erbakan'ın ehlileştirdiği politik ortamlar sayesinde kendilerini dillendirme şansına sahip olabilmişlerdir (Subaşı, 2005b:86). Refah Partisi'nin verili düzenle ve devlet kurumlarıyla ilişkisi ideolojik bir çelişki eksenine otursa da, merkezkaç bir parti ve çevrenin temsilcisi olarak RP bir yandan varlık sebebini devletin çatışmacı ve dayatmacı boyutlarını eleştiri konusu yapmak olarak ortaya koyuyor, diğer yandan eleştiri konusu yaptığı kurumsal yapı içinde meşruiyet sağlana bilmenin zorluğunu yaşıyordu. RP özellikle yükseliş döneminde önerdiği İslam renkli modelin karşısında engel olarak devleti veya resmi ideolojiyi görmekteydi; ancak hükümet ortağı olunca iktidarın eritici gücü partinin belirgin vasfı olan ideolojik dinamizmi yıpratmaya başladı (Akdoğan 2004:623). Sonunda RP kapatıldı ve onun yerine FP kuruldu.

Fazilet Partisi de Haziran 2001’de kapatıldı, aynı görüşün devam olan Saadet Partisi kuruldu. Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül’ün de aralarında bulunduğu genç parti liderleri, ortada bir çıkmaz sokak olduğunu görmüşlerdi; çünkü tamamen İslami nitelikteki bir parti devlet aygıtı tarafından hiçbir zaman kabul edilemeyecekti (28 Şubat’ta yapılan müdahale bunu göstermekteydi). Ayrıca böyle bir parti Türk seçmenlerinden %20’den fazla oy alamazdı. Bu nedenle Ağustos 2001’de Adalet ve Kalkınma Partisi’ni kurdular. Parti kendisini İslami değerler ve standartlara saygılı muhafazakâr bir yapı olarak gösteriyordu, ancak aşırı dinci söylemlerden kaçınıyordu (Zürcher, Linden 2011:63-64). Din iki sebepten dolayı kendi tabii fonksiyonlarını yerine getiremiyor: ilki, modern siyasetin, şartlı reflekslere dayalı bir tutum dolayısıyla her durumda ve her seviyede kendini dinden ayırıştırması, dinle arasına geniş mesafeler açmasıdır. Bu kaçınılmaz olarak siyasal alanı dindışı kılayım derken ahlakdışı da kılıyor. İkincisi ise dine kendini ifade edebileceği özgür bir alan bırakmadığı için, bizzat yönetim aygıtı olan devletin ister istemez dini yanlış yönde siyasallaştırmasıdır. Bu açıdan Ortadoğu yeniden şekillenirken Batı’nın kendi tabii tarihi tecrübesi sonucunda karşılaştığı sonuçların çözümünde kullandığı modellerin bu bölge için pek fonksiyonel olmadığı hususunu göz önünde bulundurmak gerekir (Bulaç 2014:43).

Din konusu Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren devlet ve toplum katmanlarında çeşitli çatışmalara, gerilimlere ve tartışmalara neden olmuşsa da, İslami değerlere sahip olduğu bilinen AKP’nin 2002 yılından beri çoğunluğun desteğiyle iktidarda olması, bu konudaki tartışmaların toplumun her kesimine yayılmasına yol açmıştır. Konu sadece Türkiye açısından değil, demokrasinin Ortadoğu’daki geleceğini tartışan Batılı politikacı ve akademisyenler için de son derece önem kazanmaktadır. Tartışmaların temelinde yatan ayrışma, her zamanki gibi modernite ve demokrasinin İslamiyet’le uyuşup uyuşmadığı konularının üzerinedir (Akşit vd. 2012:59). İslam’ın demokrasi ile uyuşup uyuşmadığını anlamak için modernitenin ve demokrasinin evrenselliği tartışılması ve İslam’ın tarihsel ve toplumsal koşullarla şekillenen yapısının analiz edilmesi gerekir.

Tarihsel olarak, modernizm ve din arasında neticeleri çok önemli olan uzlaşmalar yaşanmıştır. Milliyetçiliğin, liberal enerjilerinden soyutlanarak milliyetçi-muhafazakâr bir restorasyonculuğa dönüştürülmesi süreci, örgütlü din kuvveti

olmaksızın asla mümkün değildi. Yani kimse belli zamanlarda bir vakıa olan, toplumsal yaşamın marjinlerine itilmiş din algısını tarih üstü bir içeriğe büründürmemeli. Dinin modernizmden hiç istifade etmediği ve onun kıyısında kaldığı iddiası; söz gelimi; ABD’de din ve toplum ilişkilerine sosyolojik bir gözle bakılırsa sert kayaya çarpması mümkün bir iddiadır. Tam tersine, dinin sadece modernizmce değil, modernist kapitalizm diye düzeltmemiz gereken süreç tarafından nasıl içirilebileceğini görmek için 1950 sonrası Türk siyasal-toplumsal yaşamına bakmak yeterlidir. Bir zamanlar çok korkulan Said-i Nursi’nin müsbet ilim sevdası; veya Mehmet Zahid Kotku’nun ‘Gümüş Motor’ girişimine önyak olan kalkınmacı-teknokratik şevki, ilk akla gelebilecek örneklerdir. Yine, Turgut Özal’ın yakınlık duyduğu Nakşibendi lideri Kotku’nun cemaatini Özal gibi teknik adamlara özel yatırım yapmasına özendirecek denli kalkınmacı bir anlayışa sahip olduğu bilinmektedir (Taşkın 2013:142).

Dinin Batı toplumlarında, modern toplumsal koşullar içinde varlığını sürdürmesi, kendisinin olmayan bir tanımla, bireyin özel hayatıyla sınırlandırılmış bir biçimde veya öğretisinin modern paradigmalara kuşatılmış hale gelmesi ile gerçekleşebilmiştir saptamasını yapabiliriz. Modernleşme/dünyevileşme sürecini bir dış süreç olarak yaşayan İslam dünyasında, modern toplumun gelişiminin Batı’dan doğal farklılığı sonucu, diğer bir dünyevileşme biçimi gündeme gelmiştir; bu, modern endüstri toplumunun gelişimi sürecinde karşılaşılan sorunların dinsel kodlarla siyasete yansıtılma çabası içinde, dinsel kavramların içinin boşaltılması süreci olarak izlenebilir. Burada zan edildiği gibi *siyasetin dinselleşmediği, dinin siyasallaştığıdır* (Mert 2010:96).

Siyasal İslam’ın, “katı olan her şeyi buharlaştıran” küresel-yerel duruma karşı hem bir protesto ifadesi olabilen; hem bir tutumun ve ümitvarlık aşılabilen bükülgenliği, milliyetçi muhafazakârlığı gerileterek merkez sağın asıl mirasçısı olma iddiasıyla yeni bir imtihanla karşı karşıyadır. AKP nezdinde İslamcılık yeniden İkinci Ulus’tan Birincisine meşru geçişlerin ümidi olmaya başlamıştır. AKP, DP’nin gelenek ve Kemalizm arasındaki sıkışma halini aşma stratejisi olarak başvurduğu kalkınma söyleminden yararlanma tarzını canlandırıyor. Ama bu kalkınma anlayışı, modernist iyimserlikten, mülhem ulusallık kalkınmacılıktan çok farklıdır. Belki AKP liderlerinin çok sık kullandıkları **çağdaşlaşma** kavramı daha çok şey anlatıyordu.

Çağdaşlaşma kavramı, sadece iktisadi kalkınmaya indirgenemeyecek bir siyasal yenileşme vaadi de barındırdığı için, AKP açısından tercih ediliyor olması hiç de tesadüfi (Taşkın 2013:36) olmasa gerek.

Toplumsal düzeyde her şeyden önce halkının tamamına yakını Müslüman olan bir ülkede Müslümanlığı ön plana çıkaran bir partinin konumu ve işlevi Avrupa'daki Hristiyan Demokrat Partilerinkinden çok daha farklı olmaktadır. Avrupa'da Hristiyan Demokrat Partiler, neredeyse hiçbir Avrupa toprağında toplumun tamamını oluşturmuyor olan bir kesimi, ya dindar bir Hristiyan veya Hristiyan değerlerin en azından siyaseten temsiline razı olan bir kesimi, doğrudan ve münhasıran temsil etmek gibi bir işlevi açıkça oynuyor. Avrupa'da Hristiyanlık insanları zaten çok fazla birleştiren bir değer değildir. Kaldı ki Hristiyan demokrat partiler daha ziyade Katolik kesimleri temsil etmektedir. Böylesi bir isimlendirmeyle dışta bırakılan Protestanlar veya Ortodokslara karşı bir yanlış yapılmış olmuyor, o mezheplerden olan insanlar kendilerini bu tanımlama yüzünden dışlanmış hissetmiyorlar. Siyasal temsilin meşruiyet sınırlarını zedeleyen bir tarafı olmuyor. Oysa Türkiye'de dini kimliğin yüksek duyarlılıkları canlı tutan toplumsal ve milli bütünlük gibi bir değere ziyadesiyle dayanıyor olması, dinin kimliğin münhasıran bir partinin tekeline alınması her şeyden önce bütün toplumun belli bir düzeyde paylaştığı bir değer olarak İslam'a. İslam'ın siyasal çıkarına çarpmak gibi bir sorunu olmaktadır. İslam Türkiye'de milli bir sembolik sermayedir ve belli bir kesimin, zümrenin diğerlerine karşı kullandığı bir siyasal gerekçeye dönüşmesi çok ilginç ve karmaşık toplumsal duyarlılıkları harekete geçiriyor. Türkiye'de nihai anlamda İslam'ın çıkarlarının gözetilmesine itiraz edecek çok az insan vardır. Sorun tabi İslam'ın çıkarlarının tanımında yatmaktadır, ancak bu düzeyde yapılan herhangi bir tartışmanın, insanların İslam'a nihai bağlılıklarını yok etmesi söz konusu değildir" (Aktay 2005:73). AKP projesini hayata geçiren muhafazakâr seçkinlerin, hem de diğer İslamcılık anlayışlarının, dinin kamusal rolünün artması görüşünde hemfikir oldukları, ama bunun içeriği konusunda farklılaştıkları ve bu konuda, zaman zaman açık, çoğunlukla örtük bir rekabet içerisinde olduklarıdır. Bu rekabetin kimi lehine sonuç vereceği ya da "sıradan Müslümanların" hangi yorumlara meyledecekleri, dinin kamusal boyutu ve demokrasi arasındaki ilişkinin niteliğini de belirleyecektir.

İslamcı hareketlerin yeni yeni iktidarla tanıştıkları bir dünyada, bu konu belirsizliğini henüz muhafaza etmektedir (Taşkın 2013:15).

İslam'ın siyaset kuralı: "İslam hükümeti emreder" cümlecığı ile açıklanabilir. Bu kural ile din ile devlet birleştirilmekte, siyasal ve dinsel iktidarlar ayrımı kesin bir biçimde reddedilmektedir. Devletin amacı ve fonksiyonu da şeriatı yerine getirmek olmaktadır. Böylece İslam devlet eliyle bütün toplumu denetleyebilmektedir. Siyasal görevler dinsel zorunluluktur. Yönetenler ve yönetilenler ayrımı şeriatın bir emri olmaktadır: "Hükümet müminler üzerine farzdır." İdare edenler Tanrının ve Resulü Peygamberin yanı sıra bütün müminlere yaygın emirler verebilir. İdareciler, "Egemenlik Tanrı'ya ait" olduğundan, Velayeti amme adı verilen, ister razı olsunlar, ister olmasınlar başkaları üzerine söz geçirmektir. Bu siyasi anlayış içinde "Omnis Potestas a Deo- Her çeşit iktidar Tanrı'dan gelir" kuralı İslam'da da yerini bulmuştur. Bu genel kuralın sonucu olarak, siyasi iktidarı ülke içinde kullananlar, ilahi iradenin yerine getiricisi olmaktadırlar. Müslümanların bir siyasi organizasyon kurmaları, bu organizasyonu yönetiş biçimleri, toplum hayatına yön vermeleri, hep Tanrı'nın emir ve iradesinin sonucudur (Özek 1968:30). İslam'ın gündelik hayatta daha etkin bir çerçeve ve vizyona sahip olmasının altını çizen İslamcılık, tüm farklılıklara rağmen genellikle bir ortak söylem alanı olarak tanımlanmaktadır. Esasen Osmanlı Devleti'nin çözülüşü ve dinsel hayal gücünün zayıflamasıyla tanımlanabilecek mecra, dağılan imparatorluk topraklarında İslam'ın yeni rolünün nasıl olacağına ya da nasıl olması gerektiğine ilişkin bir dizi sorunu yıkıcı bir şekilde gündeme getirmiştir. İslam'ın daha politik bir söz dağarcığıyla ilişkilendirilmiş popüler söylemi, çok kere sömürge karşıtı mücadelelerde açığa çıksa da onun asıl pratiği genellikle anti modern itirazlarla ilişkilendirilebilir. Gerçekten de modern İslami söylemin söz dağarcığı anti modern karşı çıkışlarla olduğu kadar, Batı'nın siyasi-askeri tahakkümü, geleneksel Doğu-Batı gerginliği, İslam'ın Batı dolayımındaki gelecek sorunları gibi pek çok kaygıyla ilişkilendirilebilecek bir savunma pratiğini üretmiştir (Subaşı 2005b:81-82). Din giderek millileştirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Gülen Hareketi ele alınabilir. Taşkın (2013:175) Gülen Hareketi için, "İslam-Türk sentezcisi" denilmesi tesadüfi değildir. Hareket, dini sembollerin milli kimlik içindeki ağırlığının arttığı, küresel alanda hareket imkânı da tanıyan bir *dinsel milliyetçilik* söylemini sahiplenmektedir. Osmanlı geçmişi, dini

cemaatlerin yan yana var olabildikleri çok dinli bir yapı olarak, küreselleşme sürecini olumlayan bir yeniden yorumlamaya tabi tutularak, Hareket'in gelenek üzerinden dünyayla uyumlanmasının meşrulaştırıcı dili oluşturulmak istenmektedir. Medeniyetler ittifakı söylemiyle kastedilen aslında çok kültürlü olmaktan ziyade, çok dinli bir küreselleşme tasavvurudur.

Soğuk Savaş süresince milliyetçi muhafazakârlık İslam'ın siyasal temsiline soyunmuş, bu kesimleri kendi söylem ve pratiği içinde tutma kavgası verdiği açıktır. Muhafazakâr ideolojinin, düzenin devamı için yaşamsal gördüğü geleneksel bağlılık ve itaat kültürünün kitleler nezdinde yeniden üretilmesine katkısıyla öne çıkardığı, restore edilmiş, millileştirilmiş din anlayışı, Türkiye özelinde de İslam'a yüklenen anlamla örtüşüyordu. Ehlileştirilmiş, söz dinleyen ve milli/Türkleştirilmiş İslam tanımına dayanan, edilgen bir dindarlık savunuluyordu. 'Sessiz muhafazakâr kitle', ancak onun temsilini kendilerinin ayrıcalığı gören seçkinlerin onayıyla ve geçici olarak politikleştirildi. Daha doğrusu siyasî rızasını gösterdikten sonra yeniden gelenekselliğinin sınırlarına çekilmesi münasip görülüyordu. Bu ilişki, milletin 'hakiki evlatları' olan milliyetçi muhafazakâr seçkinlerin doğal ayrıcalıklarıydı (Taşkın 2013:21). İslamcı Muhafazakârlık ile Devlet Muhafazakârlığını potansiyel ortak paydası olarak belirlemiştir. İslamcılık, modernizme ve laisizme dönük tepkilerini anti-komünizme yansıttı; böylelikle Soğuk Savaş'ın anti-komünist teyakkuz bilinci içindeki devlet politikasıyla uyumlu bir zemine oturdu. Baskıcı Tek Parti dönemi ve yoksulluklarla geçen Dünya Savaşı yıllarının biriktirdiği tepki karşısında Devletin büyüyen siyasal ve manevi meşruiyet sıkıntısı, bu ortak payda ek bir açılım sağlamıştır. Statükocu bir doğrultuda gerçekleştiği müddetçe, Muhafazakârlık olarak İslamcılık, Devlet Muhafazakârlığının simbiyotik ilişki kurabileceği bir oluşumdur. Bu vadide, Devlet Muhafazakârlığıyla İslamcılığı birbirine yaklaştıran ve İslamcılığın Muhafazakârlık olarak kurulmasını pekiştiren ideolojik siva, milliyetçi-muhafazakâr söylem olmuştur. Türkiye'de sol-sağ ekseninin belirmesine ve Merkez-Sağın teşekkülüne koşut olarak biçimlenen bu söylem, Merkez-Sağ bir popülizme olanak sağlayarak yerleşikleşti. Milliyetçi-Muhafazakârlık, Dini, Milletin asli veya eşitler arasında birinci bir unsur olarak rehabilite etmeye ve meşrulaştırmaya yaramıştır. Bunu yaparken onu esas itibarıyla Ritüel, Gelenek ve Cemaat yapılarına indirgedi ve dilini söyleme dönüştürmüştür.

Böylece İslamcılık muhafazakârlığa dönüşmenin temel vazifesini yerine getirmiş oldu. Aynı zamanda, milliyetçiliği Geleneğimizi ve Aslımızı koruyacak bir değer olarak vazederek, Cumhuriyetçi-Evrenselci Millet söyleminden doğabilecek yanlış anlaşılmalara son vermiştir. Resmi milliyetçiliğin ve milli kimlik inşasının da tercih etmediği yanlış anlamalardı bunlar. Buradan, Muhafazakârlaştırılmış İslamcılıkla Cumhuriyetçi ideolojinin Devletçi Muhafazakâr yorumunun ideal ترکیبی çıktı (Bora 2014:82-83). Muhafazakârlık popüler kültürle, din ve gelenekler üzerinden zaten kurmaya alışkın olduğu terbiye edici, evcilleştirici ilişkiyi, demokrasiyi kabullenmek zorunda olduğu terbiye edici, evcilleştirici ilişkiyi, demokrasiyi kabullenmek zorunda olduğu zamanlarda da yenileyebilmiştir. Bu anlamda muhafazakârlığın, yeni bir siyasal güç ve enerji kaynağı olarak milliyetçilikle zoraki uzlaşmasını da anımsamak gerekir. Nasıl milliyetçilik, türdeş olduğu iddia edilen milleti temsil edilebilir bir siyaset nesnesine indirgediyse, muhafazakârlık da milleti “sessiz muhafazakâr kitle” asli unsur gibi, yüceltmelerin nesnesi haline getirmiştir. Bu yüceltim bir yandan edilgen ve dışarıda bırakılan milletle özdeşlik iddiasına dayanırken, diğer yandan edilgen milletin sahici organik temsilcileri olarak bizzat muhafazakârları işaret etmektedir. Böylece milletin yüksek siyasetin icaplarının dışında bırakılması normalleştirirken, asıl mesele temsilin kimde olduğu veya sahteliği/sahiciliği noktasına (Taşkın 2013:58) kilitlenmektedir.

AKP, Özal’ın da şekillenmesine katkıda bulunduğu yozlaşmış merkez sağın tasfiyesinin başat aktörü ve toplumun karşısına koyduğu ahlakın temsilcisi olarak görülme vasfını; ve buradan aldığı temsil gücünü korumaktadır. Bu ahlaki vasıf, popüler düzeyde temiz Müslümanlık ile ilişkilendirilmektedir. Son on yıllarda siyasal İslamcılığın belki de en büyük kazanımı, popüler algılamada ahlakın ancak Müslümanca; dinsel bir kaynağı olabileceği inancının güçlenmesidir. Seküler aklı temsil eden projeler, bu anlamda ciddi bir inandırıcılık krizinden muzdariptirler. Modernist ve transformatif göndermelerinden; Aydınlanma Projesi’nden biraz zoraki devraldığı didaktizmden sıyrılan küresel kapitalizmin kendi yayılmasına engel teşkil etmediği sürece, dinsellikten mülhem projeleri liberal bir kayıtsızlıkla hoş görmesinin siyasal İslam’ın çeşitli temsilcilerinin yelkenlerini şişirmiştir (Taşkın 2013:35-39).

2002 seçiminde tek başına iktidar olan AKP, 2007'nin Kasım ayında yapılması gereken seçimi muhalefetin de baskısıyla 22 Temmuz'a almak zorunda kaldı. Yapılan erken seçimde de AKP oylarını arttırarak birinci parti unvanını korumayı başardı genel seçimin öne alınmasının sebebi cumhurbaşkanlığı seçiminin yapılamaması, sürecin tıkanmasıydı. Cumhurbaşkanlığı seçim süreci sırasında ve seçimin iptali sonrasında iktidar partisi, kendilerinden önceki uygulamalara (Özal ve Demirel'in cumhurbaşkanlığı seçimleri) paralel olarak kendi partilerinden cumhurbaşkanı seçme hakkı olduğu argümanını kullanırken, muhalefet ise rejimi İslamileştireceğini iddia ettiği iktidarın, Cumhuriyet değerlerini benimseyemeyen bir partinin cumhurbaşkanı seçmesinin söz konusu olmayacağını savundu. Bu tartışmaların bir neticesi olarak ülkenin birçok yerinde Cumhuriyet mitingleri yapıldı. Mitinglere gidenlerin ortak paydası, kendilerini Cumhuriyetçi cephede görmeleri ve iktidardan memnun olmamak idi. Ancak bu süreç, özellikle toplumun geriye kalan kısmı için de bir baskı, dışlanma hissine neden olmuş gibi görünmektedir. İktidar partisine oy vermeyi düşünmeyen ya da kendisini AKP'ye yakın görmeyen ancak bu süreçte iktidarın 'hakkının yendiğini', mağdur olduğunu düşünen birtakım kişilerin de seçimde AKP'ye oy verdiği yapılan kamuoyu çalışmalarına da yansdı (Durdu 2013:153). AKP, seçim süreci boyunca propagandalarında bu argümanı çok iyi işledi. Cumhurbaşkanlığı seçimi boyunca mağdur edildiklerini meydanlarda açık açık ifade ettiler. Bu söylemler neticesinde seçim, kutuplaşma ortamında gerçekleşti. AKP, merkez-çevre ayrışmasında kendisini çevre ile özdeşleştirdi. Merkezin devletçi-ulusalcı kanadına karşı halktan yana olduğu argümanını işledi. Ve sonuçta seçimi kazandı.

AKP'nin Davutoğlu'nun liderliğinde daha da belirginleşen dinsel milliyetçi söylem ve bunun Osmanlı ve Ortadoğu coğrafyalarına yaptığı pozitif göndermeler, doğal olarak, İslamcı/muhafazakâr entelektüellerin daha kolay uyumlandıkları bir fırsat alanı oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle, AB'ye yönelen bir AKP'nin, liberal ve sol demokratlar için, demokratikleşme söylemi üzerinden yarattığı kültürel sermaye elde etme imkânı, dinsel milliyetçi bir söylem üzerinden Osmanlı ve Ortadoğu coğrafyasına daha fazla vurgu yapan bir AKP söz konusu olduğunda ortadan kalkıyor. Aksine bu yeni yönelimin, AKP'nin organik entelektüelleri olma yoluyla merkeze yönelmek isteyen İslamcı/muhafazakâr kesimlere daha fazla alan

açtığı açıktır. Ne var ki, kültürel sermayelerini ve saygınlıklarını AKP projesiyle bu denli çakıştıran bu kesimlerin, bunun için ödemeleri gereken bedelleri ise, iktidar karşısında korumaları gereken mesafeyi ve özerkliği yitirmeleri olmaktadır. Bunun sürdürülebilmesi için, sürekli olarak ortak düşman yaratmayı dayatan kültürel popülizm ve kutuplaşma dilini yeniden üretmek kaçınılmaz hale gelmektedir (Taşkın 2013:125).

8.1.2. Türban Sorunu

Müslüman ülkelerde, yükselen İslamcı hareketlerle modernist seçkinciler arasında kadının toplumsal ve hukuki statüsü doğrudan siyasi kavga meselesi olmuştur. Başka bir deyişle, siyasallaşan İslam'ın bayrağı kadın olmuştur. Çünkü, İslam siyasallaştıkça kadını ön plana çıkarmakta, modernizm öncesi İslami geleneklere dönüşü simgeleyen kara çarşaf kadının aktif bir biçimde siyasi gösterileri katılmasının bir simgesi olmaktadır. Bir yandan İslamcı hareketlerin yükselişi kadının geleneksel konumuna geri dönüş anlamını taşımakta, diğer yandan ise geleneksel Müslüman kadın profili, siyasallaşan Müslüman kadının etkisiyle çözülmektedir. Zihinlere yerleşmiş kaderine boyun eğen, pasif, yumuşak başlı, itaatkâr, geleneksel Müslüman kadın imgesi, evinin kapalı kişisel dünyasından çıkarak kolektif kitlesel hareketlere karışan, aktif, talepkar, hatta militan olan İslamcı kadınlar tarafından kırılmaktadır (Göle 2014:114-115). Neden türban? Sorusuna gelince; “Sorunun dört boyutu bulunmaktadır: 1) Dinsel boyut: Kızlar İslami inanışları gereği, günah işlememek için örtündüklerini söylüyor; 2) Siyasal boyut: Türban eylemleri hemen İslami hareketin düzene karşı en ciddi (belki de tek) faaliyeti olarak sivrilmekte; 3) İnsan hakları boyutu: Türban yasağı kamuoyunun belli bir bölümü tarafından açık bir hak ihlali olarak görüldü; 4) Toplumsal cinsiyet boyutu: Türban eninde sonunda kadınların bir sorunuydu. Bunun giderek bir kriz halini almasının nedeni de esasında budur; yani olayın aktörlerinin kadınlar olmasıydı (Çakır 2000:58-59) üstelik bu kadınlar dindar kadınlardı.

Dinler, doğaları gereği laik değillerdir. Ancak laikliğe karşı olmaları da zorunlu değildir. Başka dinlere, dinsel inancı olmayanlara hoşgörüsü olanakları ve İslam dininde, özellikle Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra, bu soylu yaklaşımın

tarihsel örnekleri çoktur. Her tür aşırılık, bağnazlık ve zorlamaya uzak kalmayı, kolaylık ve ölçülülüğü öngören İslam dini, zamanı gelişmeleri, koşulları gözetmeyen, akla dayanmayan yorum ve değerlendirmelerden kaçınmayı gerektirir. Türkiye'nin yakın tarihinde laiklik konusundaki tartışmaların ağırlıklı olarak "türban meselesinin" sunduğu olanaklar çerçevesinde yapabileceği söylemek mümkündür. Siyasal söylemin hegemonik kuruluşunda bu meseleye büyük bir önem atfedilmektedir. Öyle ki iktidardaki Adalet ve Kalkınma Partisi'ne yönelik kapatma davası, hükümetin bu meseleyi belirli bir biçimde çözme girişimi sırasında açılmıştır. Partinin laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu iddiası, dava iddianamesinde (diğer şeylerin yanı sıra) partililerin türban meselesi Türkiye'de siyasal öznelerin laiklik algısında merkezi bir yer teşkil etmekte ve bu yönüyle bir siyaset bilimi incelemesine konu olmayı hak etmektedir (Yağcı 2008).

Kimi zaman toplumsal bir sıkıntıyı çözmeye çalışan kimi zaman da oy kaygısı ile davranan siyasi eylemler sonucunda "türban sorunu" ortaya çıkmıştır. "Türban sorununun" anayasal bir sorun haline gelmesi ise 1989 yılına dayanmaktadır. 1988 yılında, 3511 sayılı yasa ile 2547 sayılı Yüksek Öğrenim Kurumu Kanunu'na ek 16. madde eklenerek, "Yükseköğretim kurumlarında, dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. **Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir.**" hükmü getirilmiştir. İlgili madde, Cumhurbaşkanı tarafından Anayasa'ya aykırılık gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi'ne gönderilerek, iptali için dava açılmıştır. Anayasa Mahkemesi özetle aşağıda satır başları ile belirtilen tespitleri yapmıştır (Limoncuoğlu 2008:143-146):

1. Temelde sosyal, kültürel ve estetik nedenlere dayalı bir toplumsal olgu niteliğini taşıyan giyim, çevre koşulları, kişisel görüşler, kültür ve gelenekle biçimlenir. Değişip gelişmesi de bu nedenlere bağlıdır. Bunların dışında dinsel inanç ya da dinsel kurallarla doğrudan ilişki ve bağlantı kurularak yapılan düzenleme, hem devrim yasalarını hem de lâiklik ilkesini ilgilendirir. Türkiye için lâiklik anlayışı, tarihsel gelişim nedeniyle özellik taşımakta, Anayasa ile benimsenen yapısıyla, batıdan ayrı biçimde ele alınsa da, özenle korunması zorunlu bir ilke olarak yaşatılmaktadır.

2. Lâiklik din-devlet işleri ayrılığı biçiminde daraltılamaz... Lâik düzende özgün bir sosyal kurum olan din, devlet kuruluşuna ve yönetimine egemen olamaz. Devlete egemen ve etkin güç, dinsel kurallar ve gelenekler değil, akıl ve bilimdir. Din, kendi alanında, vicdanlardaki yerinde, Tanrı-insan arasındaki inanış olgusudur. Kişinin iç-inanç dünyasının düzenleyicisi olan dinin, devlet işlerinde söz sahibi ve çağdaş değerlerle, hukukun yerine geçerek yasal düzenlemelerin kaynağı olması düşünülemez.
3. Din hürriyetinin kullanılmasının bir sonucu olarak bayanların saç ve boyunlarını örtmeleri, *'bireysel hayatta dinin tezahür biçimi olduğu için,'* *'özgür düşünce gereklerine,'* *'akıl ve bilimin gerekler'* ne ters düşmektedir.
4. İncelenen kural, kamu kuruluşlarından sayılan yükseköğretim kurumlarındaki bayanların giyimlerini düzenlerken, dinsel gereklere uygunluğu nasıl olursa olsun, başörtüsü kullanımına dinsel inanç ne deniyle geçerlik tanımakla kamu hukuku alanındaki bir düzenlemeyi dinsel esaslara dayandırmak suretiyle lâik ilkesine aykırılık oluşturmuştur.
5. Lâik eğitimde dinsel inançlara göre hiçbir ayırım gözetilemez. Anayasa'nın *"Eğitim ve öğrenim hakkı ve ödevi"* başlıklı 42. Maddesinin üçüncü fıkrasında, *"Eğitim ve öğretim, Atatürk ilkeleri ve inkılâpları doğrultusunda, çağdaş bilim ve eğitim esaslarına göre, devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Bu esaslara aykırı eğitim ve öğretim yerleri açılmaz."* denildikten sonra dördüncü fıkrasında *"Eğitim ve öğretim hürriyeti, Anayasaya sadakat borcunu ortadan kaldırmaz."* Kuralıyla *"Başlangıç"*taki ilkelere bağlılık pekiştirilmiştir. Yükseköğretim kurumları, bu yükümlülükler dışında tutulmamışlardır.
6. Yasalar ilkelerini çağdaş yaşamdan ve hukuktan almayıp, dinden alırlarsa hukuk devleti niteliği zedelenir... Böyle düzenlemeler din kurallarını benimsemeyenler için baskı aracı sayılabileceği gibi ayrı dinler için de ayrılık aracı olur.
7. Anayasa, 174. maddesinde sayılan yasaların *"Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkarma ve Türkiye Cumhuriyetinin lâiklik niteliğini koruma amacını güden devrim yasaları olduğunu"* Anayasa'ya

aykırı olduğu biçiminde anlaşılamayacağını ve yorumlanamayacağını öngörmüştür.

8. Siyasal alanda dinsel çabalar, dinsel geleneklere uygunluğu aranan düzenlemeler, eylem ve işlemler ne kadar geçersizse, öğretim ve eğitim alanında da din buyruklarıyla ilişki kurulamaz.
9. Anayasa'daki laiklik ilkesine... karşı eylemlerin demokratik bir hak olduğu savunulamaz. Anayasal ayrıcalığa sahip laiklik ilkesi, demokrasiye aykırı olmadığı gibi tüm hak ve özgürlüklerin de bu temel ilke ele alınarak değerlendirilmesi zorunludur... Laiklik ilkesine özel bir önem ve üstünlük tanıyan Anayasa, özgürlüklere karşı, laiklik ilkesini özenle korumayı amaçlamış ve bu ilkenin özgürlüklere kıydırılmasına olanak tanımamıştır.
10. Giysi, salt bir biçimsel görünüm konusu değil, kişiliği yansıtan bir araçtır... Çağa, güne, ortama, koşula, duruma uygun olarak herkes istediği biçimde giyinebilmektedir... Giyim konusu Türk Devrimi ve Atatürk ilkeleriyle sınırlı olduğu gibi vicdan özgürlüğü konusu da değildir.
11. Anayasa'daki laiklik ilkesine ve laik eğitim kurallarına aykırı olan türbanın takılmasının “*demokratik bir hak*” olduğunu savunmak mümkün değildir.

Türban yasağını savunan kesimlerin algısında, Atatürk devrimi veya Türk aydınlanması olarak anılan ve yalnız devlet rejimini değil toplumun kendi kendisini kavrayış biçimini de köklü bir biçimde değiştirmiş olması gereken olayın, ilerleme namına başardığı kazanımlara ters düşen bir tarihsel hata, sapma veya geri dönüştür. Hatta çoğu zaman türban, bu ilerleme çizgisini doğrudan hedef alan bir karşı devrimin aracı ve önde gelen sembolü olarak görülmektedir. Bu haliyle türban meselesi, laikliği konu alan köklü bir toplumsal çatışmanın tecelliyatıdır. İlk bakışta Kemalist cumhuriyetçiler, hukuki anlamda tanımlanmış ve demokratik hukuk devletinin de olanak koşullarından birisini teşkil eden bir laiklik ilkesi üzerine yapılan tartışmanın savunmada kalan tarafı olarak görülebilir. Gerçekten de laikliği savunma niyetlerinin samimiyetinden kuşku duymak mümkün değildir. Fakat Kemalist cumhuriyetçilerin ortaya koymuş olduğu tavrı, verili bir kazanımın muhafazası anlamında bir savunma pozisyonu olarak tanımlamak; önemli ölçüde eksik, hatta yanıltıcıdır. Kemalizmin türban karşısındaki tavrında tecessüs eden akıl (rasyonaliste), yalnız toplumun hukuk katında tanımlanan örgütleniş biçimini ve

yurttaşın bu biçim dâhilinde sahip olduğu/olmadığı hakları değil; ama aynı zamanda bireylerin yaşam tarzlarını, nelere inanmaları ve neleri değerli bulmaları gerektiğini, devamla hangi yaşam tarzlarının, değerlerin, inançların kamusal alanda el üstünde tutulacağını konu alan; üstelik hazır bulunan devlet gücünü tüm bunları belirleme yeteneği ile donatma isteği gösteren; seferberlik halindeki bir akıldır. Söz konusu olan tartışma yalnız dar anlamda laiklik ilkesi ile değil, bu ilkenin bir cephesini teşkil ettiği Kemalist “hakikat rejiminin” (Foucault’nun regime of truth kavramı) vazettiği milli kimliğin kabulüyle ilgilidir (Yağcı 2008).

“*Türban sorununu*” daha da karışık bir Anayasal sorun haline getiren bir başka olay ise, 1988 tarihli Kanun değişikliğinin iptalinden sonra, 1990 yılında yeni bir düzenleme yapılarak, 25.10.1990 tarihli ve 3670 sayılı yasa ile YÖK Kanunu’na yeni bir madde eklenmesi ve bu düzenlemenin de Anayasa’ya aykırı olduğu iddiası ile dava açılmasıdır. Anılan değişiklik ile YÖK Kanunu’na eklenen madde **“Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir”** şeklindedir. Anayasa Mahkemesi, bu madde ile ilgili yaptığı incelemede; *“Anayasa’nın Başlangıç’ında, Atatürk’ün belirlediği milliyetçilik anlayışı ve O’nun inkılâp ve ilkeleri doğrultusunda; Türkiye Cumhuriyeti’nin çağdaş medeniyet düzeyine ulaşma azmi yönünde; hiçbir düşünce ve görüşün Atatürk milliyetçiliği, ilke ve inkılâplarıyla medeniyetçiliği karşısına korunma göremeyeceği ve lâiklik ilkesi gereği kutsal din duygularının Devlet işlerine ve politikaya kesinlikle karıştırılamayacağı; ... Önyargılardan arındırılmış, araştırmacı, akla ve bilime bağlı, bağnazlığa karşı, ulusal değerlere saygılı, özgür düşünceli, özgür vicdanlı, çağdaş görüşlü insan yetiştirme ereği Anayasa’nın 42. ve 130. maddeleriyle de doğrulanmakta”* olduğunu vurgulamıştır. Sonra, yine 1989 tarihli kararındaki *“... dinsel inanç ya da dinsel kurallarla doğrudan ilişki ve bağlantı kurularak yapılan düzenleme, hem devrim yasalarını, hem de laiklik ilkesini ilgilendirir... incelenen kural, kamu kuruluşlarından sayılan Yükseköğretim Kurumlarındaki bayanların giyimlerini düzenlerken,... başörtüsü kullanımına dinsel inanç nedeniyle geçerlik tanımakla, kamu hukuku alanındaki bir düzenlemeyi dinsel esaslara dayandırmak suretiyle lâiklik ilkesine aykırılık oluşturmuştur... Dersliklerde ve ilgili yerlerde dinsel inançları simgeleyen belirtilerden uzak kalınması zorunluluğu nedeniyle yükseköğretim kurumlarında dinsel gereğe bağlanan başörtüleri lâik bilim ortamıyla*

bağdaştırılmaz... Derslere çağdaş görünümüne aykırı giysi ve örtülerle girmenin özgürlük ve özerklikle ilgisi olmadığı gibi devletin düzen sağlayacak kurallar getirmesi de, özgürlük ve özerkliğe aykırı değildir ...” yorumunun üzerinde durmuştur (Limoncuoğlu 2008:146-147).

İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi’nde okuyan Leyla Şahin isimli bir öğrencinin, türban takması sebebi ile derslere ve sınavlara alınmaması, kayıt işleminin yapılmaması üzerine, açtığı davalar ülkemizde sonuçsuz kalmıştır. Öğrenci, konuyu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne (AİHM) intikal ettirmiş ve uygulamanın, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin “*özel hayatın ve aile hayatının korunmasını*” düzenleyen 8. maddesine, “*düşünce - vicdan ve din özgürlüğünü*” düzenleyen 9. maddesine, “*ifade özgürlüğünü*” düzenleyen 10. maddesine, “*ayırıcılık yasağını*” düzenleyen 14. maddesine ve “*eğitim hakkını*” düzenleyen 1. Ek Protokol’ün 2. maddesine aykırılık taşıdığını iddia etmiştir (Limoncuoğlu, 2008:149). AİHM, 2004 yılında verdiği bir kararla, Türkiye’de öğrencilerin üniversitelerde türban takması konusundaki yasağın “demokratik bir toplumda gerekli” olabileceği sonucuna varmıştır (Borovalı, Turan 2013:189).

Türbanlı öğrencileri ikna etmek için İstanbul Üniversitesi’nde kurulan ikna odaları ülke genelinde büyük tartışmalara sebep oldu. Türbanlı öğrencileri okula almayan üniversite yönetimi, çözümü türbanlı öğrencilerin akademisyenler tarafından başlarını açmalarına ikna edileceği bu odalarda aramıştır. Dönemin İstanbul Üniversitesi Rektör Yardımcısı Nur Serter şöyle anlatmaktadır (Birand, Yıldız 2012:273-274):

1999 yılının başında yeni kayıtlar başlıyordu üniversitede. Ve biz bu kayıtları toplu olarak yapmayı amaçlıyorduk. Hem öğrenciler açısından bir cazibe olsun, yani eğlence, yeme içme, biraz hoş bir hava, hem de gelecek öğrencilerin, başları örtülü gelecek olan öğrencilerin kontrolünü sağlamak. Kayıtların sorumlusu bendim rektör yardımcısı olarak. Ve rektörümüzün de İstanbul’da olmadığı bir dönemdi o. Sabahleyin kayıtlarla ilgili gittiğimde şöyle bir tablo gözümün önünde canlandı. Şimdi biz 20’şer kişilik gruplarla öğrencileri alıyoruz. Bunların içinde bir iki tane başörtülü olan gelecek tabii ki. Binanın içine girecek ve biz o başörtülü olana o 20 kişinin içinde, “Sen” diyeceğiz, “başını açmazsan giremezsin.” Belki itiraz edecek, orada bir tartışma olacak. Herkesin içinde sadece onu hedef alan bir konuşma gerçekleşecek ister istemez. Bu çok rahatsızlık yaratan bir şey. Biraz empatiyle de yaklaştım ben açıkçası. Kendim öyle bir muameleye maruz kalmak istemezdim. “Acaba” dedik “o başörtülü gelenleri orada herkesin içinde uyarmak yerine, bir öğrencimizle bir asistanımız yanına gitse, gelir

misiniz, dese?” Rehberlik hizmeti zaten veriyoruz. Rehberlik ve psikolojik danışmanlık ve burs veren bir ekibimiz var orada. “Acaba ayrı bir odada kendisine bu söylene ve bunun gereği anlatılsa.” Ama. Oydu... Öğrencilerin eğitim hakkının engellenmemesi için onlara bu konuda bilgi verilmesini istedik... Fakat şöyle bir endişe doğdu bende. Biz bu öğrencilerle konuşacağız. Bu çocuklar başını açacak ya da açmayacak. Açıları için belki bir sorun olmayacak. Fakat o kadar örgütlü bir hareket içerisine girdiklerini bir önceki yılda yaşadık ki eğitim süresi içerisinde. Büyük ihtimalle bunlar diyecekler ki: “Biz tehdit edildik. Hakarete uğradık, zorlandık, başımızdan çekildi, zorlandı” gibi şeyler bu çocuklara söylettirilecek. Kendileri olmasa bile etraflarında bir avukat grubu var. Bu bir işkence odası veya bir işkence uygulaması biçiminde aktarılacak... Bir tek şey yapılabilirdi. Öğrencilerin bilgisi dahilinde bu konuşmaların tümünü açık bir şekilde kayda almak. Başka da savunmamız yoktu çünkü. Bunlar dava konusu olduğunda bizim elimizde başka nasıl bir delil olabilirdi? ... Zannediyorum, 198 başörtülü öğrenci geldi. Bunlara söylendi, bakın burada kamera var. Biz çok rahattık. Ben değildim zaten onlarla konuşan, başka arkadaşlardı. Kameranın ikinci bir amacı daha vardı. Şimdi olabilir ki böyle bir tartışmada bunların içinde direnenler olacak. Karşıdaki öğretim üyesi de sonuçta insan. Sinirler çok gerilebilir. Öğretim üyesi kontrolünü kaybedip çok baskıcı bir tutum sergileyebilir. Kamera o tutumun engellenmesi için de bir araçtı. Açık bir ortamdı. Öğrenciler hoşlanmadılar açık olmasından ortamın. Geliş gidişin oluşundan. Ve ekip Mediko-Sosyal merkezindeki hekim odasına taşındı. Ve bütün öğrencilerle, bazısıyla 10 bazısıyla 20 dakika, bazısıyla yarım saat, sadece bu konuda değil, o çocukların kendi konuşmak istedikleri konularda görüşmeler yapıldı.

...

Kimisi alevi nedenlerini öne sürdü. Onların babalarıyla, aileleriyle görüşüldü. Arada tek tük evli olanlar vardı. Eşlerini ileri sürüler. Eşleriyle görüşüldü. O görüşmeler tabi kayıt dışı yapıldı. Ve kimi de, bu benim görüşümdür, “inancumdur” dedi. “Asla başımı açmam” dedi. Ama kayıt sonunda 198 öğrenciden 8 tanesinin dışındakiler o konuşma süreci sonunda kendiliklerinden, yani kendiliklerinden derken güle oynaya demek istemiyorum tabii ki, içlerinde güle oynaya olan da vardı. Baskıyla başını örten de vardı. Güle oynaya başını açtılar. Tabii orada beni çok daha şaşırtan şey, başını açanların pardösüsünü de çıkarmak istemesi oldu. Biz hiç böyle bir şey düşünmemiştik. Sonra bunun neden olduğunu anladık. Dışarı çıktıklarında pardösü ile ama başı açık olarak çıktıklarında kampüs dışında kendilerini bekleyen ve bu konuda teşhis edip tehdit edecek kişilerden kaçmak için, ayırt edilememek için bunu yaptıklarını daha sonraki süreçte anladık. Yani olay böyle gelişti... Oradaki amaç (türbanlı öğrencilere) baskı yapmak değildi. Oradaki amaç, yanlış bilgilendirilen ve üniversiteye böyle de devam edebilecekleri konusunda baskı altında tutulanların yasalar doğrultusunda bilgilendirilmeleri ve eğitim haklarından yararlanmalarını sağlamaktı. Yani niyet buydu.

Olayın insan hakları boyutu, uzun bir süre, ihmal edildi. Ancak devletin ve YÖK’ün işi sıkı tutmasının ardından davanın kaybedileceğinin sezilmesiyle birlikte kimi İslamcı kadınlar, türbanı esas olarak bir insan hakları sorunu olarak ortaya

koymaya çalıştılar. Bu yolla İslamcı olmayan kesimleri de davalarına sahip olmaya çağırdılar. Sorunun Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne taşınmasında da aynı yaklaşım etkili oldu. İnsan hakları boyutunun bu şekilde öne çıkarılması, türbanın dinsel ve siyasal meşruiyetinin geri plana atılması ister istemez, kendileri gibi olmayanların hak ve özgürlüklerini savunma, gerekirse bu uğurda mücadele verme zorunluluklarını da beraberinde getirse de türbanının, anlık hesaplarla birçok grup ve yapılanma tarafından aşırı siyasallaştırılması kızları hazırlıklı olmadıkları, muhtemelen pek de istemedikleri bir çatışmanın nesnesi yaptı. Kız öğrencilerin olayın özneliliğinden nesnesine dönüştükleri andan itibaren bir kadın davası olarak türban mücadelesi kaybedilmişti (Çakır 2000:61-77).

Birçok insan için başörtüsü/türban Osmanlı modernleşmesinden bu yana Türkiye'de hayatın bir parçası olan İslamcı ideolojinin bir simgesidir. Büyük bir kesim tarafından Türkiye adına çok ciddi bir tehdit unsuru olarak görülen bu ideolojiyi farklı şekilde değerlendirenler de mevcuttur. Burada sözü edilen İslamcı ideolojiden kasıt, “şariat veya din devleti isteyen” ideoloji değildir; çünkü eldeki veriler bunun Türkiye'de güçlü olmadığını gösterir niteliktedir. Türkiye'de din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamında laiklik oturmuş durumdadır. “Henüz oturmamış olanın” ise şu olduğunu söyleyebilirim. Celaleddin Afgani'den beri İslamcı düşüncenin en önemli önermesi olan “Modernleşme ve Müslüman ülkelerin gerilemesi gibi sorunlar, hayatımızı İslam'a göre tertip ettiğimiz takdirde çözülür” önermesi, toplumsal anlamda İslamcı bir düşünceyi yansıtır. Bu konuda Türkiye'de önemli sayıda insan bu önermeye hemfikir durumdadır. Bense bu görüşün yanlış olduğu kanısındayım; çünkü karşılaştığımız siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunları bu yolla çözemeyeceğimizi düşünüyorum. Pakistan'dan İran'a daha İslami bir yaşam bu sorunları çözmemiş hatta ağırlaştırmış gözüküyor. Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta var: İnsanları yaşamlarında motive eden değerlerin dinden gelmesi toplumsal anlamda laikleşmeyi engellemez, önemli olan dünyanın nasıl işlediğiyle ilgili bilginin nereden geldiği ve toplumsal işleyişin hangi kaynaklara dayanarak düzenlendiğidir. Avrupa'da toplumsal sekülerleşmenin Aydınlanma ve Rönesans dönemlerine dayandığını biliyoruz. Bizim anladığımız anlamda laikliğin Avrupa'da 19. yüzyıla kadar ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz. Bazen toplumsal sekülerleşme, dindarlığın azalması ya da dinsizliğin ortaya çıkması şeklinde gerçekleşebilir. Buna

iyi bir örnek olarak yine Avrupa'yı verebiliriz. Bu bağlamda Avrupa ülkelerinde diğer dünya ülkelerine oranla daha seküler bir yapı görülür. Ama toplumsal sekülerleşmenin dindarlığın azalmasıyla birlikte gerçekleşmesi gerekmediği gibi, dindar olmak toplumsal sekülerleşmenin parçası olmaya da engel teşkil etmez. Dinin gereklerini yerine getirenlerin oranında bir azalma gözlenmeyen, birçok indekse göre dindarlığın oldukça yüksek oranda görüldüğü, ama toplumsal sekülerleşmenin de yaşandığı Amerika Birleşik Devletleri, laik olduğunu da söyleyebileceğimiz bir ülke olarak buna iyi bir örnektir (Somer 2008:4-9).

Türkiye'de değişen "siyasi İslam'ın" ne olduğundan çok, neye dayalı olarak geliştiği yönünde bir sorgulamaya gidildiğinde, burada birçok etkenin varlığından söz etmemiz gerektiği kanısındayım. Örneğin Avrupa Birliği ve ABD gibi dış konjonktürlerin AKP'nin evrilmesi üzerine etkilerini değerlendirmeliyiz. (Özel anlamda AKP'den söz ediyorsak da bunu genel anlamda siyasi İslam olarak ele alıyoruz.) Burada en çok üzerinde durulması gereken konunun, AKP'nin, siyasi hareket ve siyasi parti olarak rakiplerinin durumunun olduğu görüşündeyim. AKP'nin muhafazakârlığı karşısında, laikliği demokrasi kanalıyla güçlendirme yoluna gidecek güçlü rakiplerin ortada olmaması Türkiye için en büyük handikaptır. Buna bağlı olarak AKP içindeki muhafazakâr eğilimler güç kazanıyor (Somer 2008:6). Türkiye'de hâkim olan "rüvanşist siyaset anlayışı" AKP'yi bu konuda daha da hırçınlaştırmaktadır.

Türban yaşağının devam ettirilmesi hususunda görüş bildirenlere göre, türbanın siyasi bir sembol olduğudur. İlk olarak, bir şeyin siyasi bir simge olmasının, onun üniversitelerde yasaklanması için kendi başına bir neden olamaz. Başka bir ifadeyle, siyasi simgelerin varlığına yönelik genelleştirici bir argümana gerek yoktur, zira üniversitelerin sağladığı özgür ve eleştirel akademik ortamda belli siyasi simgelerin ortama katkıda bulunabileceği kabul edilebilir. Ancak, türbanın, sadece dini değerlere dayalı bir siyasi rejim kurma isteğini temsil eden bir simge olduğu (veya bu hale getirildiği) iddia edilmektedir. Böylesi bir rejim, bu dine mensup olmayanlara veya ılımlı yorumlayanlara özgürlük vermeyecektir. Bu nedenle, bir şeyin siyasi simge olması, onun üniversitelerde yasaklanması için kesin bir neden olmasa da, yaşağı savunan akıl yürütmeye göre özgürlüğe ve çeşitliliğe değer veren bir ortamın

sürdürülmesi için farklı yaşam biçimlerinin meşruiyetini reddeden fikirlerin temsiliyetinin kısıtlanması gerekmektedir (Borovalı, Turan 2013:192).

Ülkemizde türbanı problem haline getiren nedir? Bunun temelinde Arslan'ın da belirttiği gibi, toplumun değişmesinin her durumunda iktidar ilişkileri de değişmektedir. Başka bir ifadeyle, toplum iktidar ilişkileri değiştiği için değişir, teknoloji değiştiği için değil; çünkü toplum bir iktidar ilişkileri şebekesidir (Arslan 2012:50). Değişimin kaynağında iktidar ilişkileri olduğu için sağ partilerin veya İslamcı kesimin desteklediği bir partinin iktidar olunca türban tartışmalarının yoğunlaşmasının temelinde bu iktidar ilişkisi bulunmaktadır. Türban takan kesimlerin türbanlarını kamusal alanlarda da takmaları en doğal haklarıdır, ancak bu durum siyasilerce politikanın bir aracı olarak kullanılmaya başlaması durumu politize ettiğinden ahlak dışı bir hüviyete bürünmesine neden olmaktadır. Türbanın siyaseten kullanımı beraberinde eğitim alanında da yeni yapılanmaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kongar'ın ifadeleriyle durumu şöyle açıklamak mümkündür; Kongar (2007:71) din eğitimi, çocuklarımızın kutsal değerlerini, dinlerini öğrenmelerine yönelik bir eğitimidir ve gönüllülük esasına göre sunulduğu zaman kimsenin buna itirazı olmaz. Sorun din eğitiminin dinci eğitime dönüştürülmesinde ve dinci eğitimin topluma din eğitimi altında, genel eğitime egemen olacak bir yapıda empoze dilmesinde yatmaktadır. Başka bir ifadeyle, yirmi birinci yüzyıl dünyasında çocuklarımızın din eğitimi almalarında bir sakınca yoktur ama, dinci eğitimle yetiştirilmeleri, tüm toplum olarak dünyadan geri kalmamıza neden olacaktır. Ne yazık ki günümüz Türkiye'sinde, dinci eğitim, din eğitimi etiketi altında yutturulmak istenmektedir. Orta öğretim düzeyinde İmam-Hatip okullarının açılması da bu durumun en açık göstergesidir.

Çoğunluğun, gücünü demokratik olmayan bir biçimde kullanmasını önlemenin güvencesi, *temel insan hak ve özgürlükleridir*. Bu özgürlüklerin başında da, inanç özgürlüğü ve bu özgürlüğün devlet tarafından korunmasına ilişkin laiklik ilkesi gelmektedir. Dolayısıyla demokrasi ile laiklik arasındaki ilişki, laikliğin, demokrasinin “olmazsa olmaz” koşullardan biri niteliği taşımasıdır. Müslümanlıkla, laikliğin ve demokratikliğin çelişkisi yoktur. Çelişki, “şeriat” ya da “şeriat devleti” isteyenlerle demokrasi arasındadır (Kongar 2006:143). Bazı kesimlerin bilinçli olarak dini ve muhafazakâr kesimleri modernleşmenin ve cumhuriyet değerlerinin

düşmanı olarak nitelendirmeleri ülkemizde muhafazakârlar ile laikler arasında kutuplaşmaya ve çatışmalara neden olmaktadır. Türkiye'nin modernleşmesi yolunda en ağır bedelleri muhafazakâr kesimler ödemişlerdir. Konuyu Arslan'ın (2012:51) ifadeleriyle anlatırsam; her sosyal değişme/modernleşme türünde olduğu gibi Türk modernleşmesinin bedelini de toplumun muhafazakâr kesimlerinin, muhafazakâr ailelerinin ve kişilerinin ödüyör olmasıdır. Çünkü muhafazakâr “muhafaza” etmek istediği şeyi, iktidar ilişkilerindeki yerini, yani “iktidar” statüsünü kaybeder. Muhafazakârlık bu kaybı reddeden ve onu telafi etmek isteyen politik tutumun adıdır. Muhafazakâr “modernleşmenin” bedelini ödeyen kişidir. Toplum değişirken, değişme yanlısı kesimler rahat, eldekini (eldekinin iktidar statüsünü) muhafaza etmek isteyen kesimler rahatsızdır. Çünkü iktidar ilişkisi merdivenindeki “egemen” konumları tehdit altındadır. Bu egemen konum kültürel, ekonomik, entelektüel, politik ve hatta estetik de olabilir. Dini de olabileceği gibi seküler de olabilir. Muhafazakârlık modernleşmenin bedelini ödemeye talip olmalıdır. Gelenek, yani statüko korunmalıdır. Çünkü “modern hayat” muhafazakârın cehennemidir, çünkü geleneğe bağlı olarak yaşamak istemenin bedeli ağırdır; çünkü gelenek ve din, iktidar hiyerarşisindeki yerini kesif bir değişme sürecinde giderek kaybetmektedir.

AKP'nin kendisini muhafazakâr olarak tanıtmaması, fakat muhafazakârlıktan ne anladığını kesin belirtmediği için, rakiplerinin ve kendisine karşı çıkanların bu muhafazakârlığı bir çeşit dincilik olarak görmelerine sebebiyet vermiştir. Şüphesiz muhafazakârlık farklı zamanlar ve yerlerde farklı içerikli olarak görülmüşse de, Türkiye'de muhafazakârlık, Osmanlı mirasına sadık kalmak, geleneksel kültür ve değerleri bir dereceye kadar korumak ve benimsemek anlamlarını içerir. AKP'nin muhafazakâr söylemi Amerika'da vurgulanan muhafazakârlıkla karşılaştırıldığında Türkiye muhafazakârlığının daha liberal olduğu görülecektir. Sosyal alanda göreceliğin demokrasisinin ayrılmaz bir parçası olduğu düşünülürse AKP'nin laikliği esnek bir görecelik olarak görmesi ve demokratik görüşe yaklaşması nispeten ileri bir adım olarak sayılabilir. Türkiye'de AKP'yi İslamcılık ve laik düzeni bozmakla itham edenler, AKP'nin demokrasiyi şeklen kabul ederek, uygun zamanda demokrasiye son verip dogmatik İslami bir rejim kuracağını ileri sürmektedirler. AKP programına ve on yılı aşan icraatına rağmen, pozitivist laikçiler AKP ve Erdoğan'ın din yolu ile Türkiye'yi İslamlaştırdığını durmadan öne sürmekteydiler.

Mesela türban yasağı gibi ne Türkiye geleneklerine ne de mantığına uyan basit bir konuyu bir rejim meselesi yapanlar, halkın türbanlıyı ve türbansızı ayırt etmediğini unutmaktadırlar. Türban yasağının yalnız kamu alanında geçerli olmasının ise devlet ve vatandaş arasındaki farkları derinleştirmekten başka bir etkisi olmamıştır (Karpas 2013a, 253).

Türkiye'nin laik ve din konusundaki duruşunu Somer'in ifadeleriyle özetleyecek olursam (2008:2-6). Türkiye'deki laiklik özgün ve dünya için çok önemli bir model oluşturur; çünkü dünyadaki çoğunluğu Müslüman ülkeler içerisinde henüz tam anlamıyla sağlam bir demokrasiyi ve laik bir rejimi kurmuş bir örnek yoktur. Türkiye'deki modelin çok özgün bir şekilde açıklanması ve anlaşılması gerekir. Çoğunluğun Müslüman olduğu bir ülke olduğu için belli bir devlet denetimi/düzenlemesi getirmiştir. Laiklik ve demokrasi konusunda belki de en iyi durumdaki Müslüman ülke Türkiye'dir. Ama henüz bu sistem demokrasi yoluyla konsolide olmadı ve farklı dinlere ve dini yorumlara eşit mesafede değil. Demokrasisini sağlamlaştırmamış, gerçek anlamda bir demokrasi oluşturmamış ülkelerde laikliğin sağlamlığından da söz edilemez. Bu bağlamda Türkiye'yi ele aldığımızda ülkenin birçok kritere göre demokratik bir rejimle yönetildiğini, ancak henüz sağlam bir demokrasinin olmadığını söyleyebiliriz. Türkiye'deki demokrasi, biraz abartılı da olsa, birçok uluslararası indekse göre kısmi demokrasi olarak kabul edilir. Bu veriden hareketle Türkiye'deki laikliğin de sağlam olmasını bekleyemeyiz. Ben, Türkiye'de henüz ne laikliğin ne de demokrasinin yeterince sağlam olduğu kanısındayım. Demokrasinin sağlam olmadığına ilişkin yorumlarla sıkça karşılaşsak da laiklik konusunda durum farklıdır. Bunun nedeni ise Atatürk devrimleriyle birlikte Türkiye'nin laik bir ülke olarak kabul edilmesidir. Dünyadaki örneklere bakıldığında, laik olup demokrasiyle yönetilmeyen birçok ülke olduğu görülür, Suriye gibi. Bu da bize laikliği kurmak ya da kurulduğunu düşünmek yoluyla demokrasinin var olmayacağını gösterir. Öte yandan sağlam bir demokratik rejim kurmuş ülkeler arasında bir tür laik rejimi oturtmamış ülke de yoktur. Siyaset biliminde konsolide olmuş demokrasi denen, sağlam bir demokratik rejimi kurabilmiş ülkelerin hepsi, İngiltere'den Almanya ve Fransa'ya, ABD'den hatta Hindistan'a kadar, aynı zamanda geniş tanımıyla laik ülkelerdir. Bu ülkelerdeki laiklik tek tip değildir değişik modeller vardır. Toplamları göreceli dindar veya sekülerdir. Ama hepsinde

de devlet yönetimi kuralları pratikte dini kurallardan bağımsızdır ve din ve vicdan özgürlüğü büyük ölçüde vardır. Belki İsrail bir istisna gibi görünebilir ama oradaki Filistin sorununun diğer bazı bölünmeleri ve demokratik zayıflıkları gölgelediğini düşünüyorum. Her ülkede laikliğin kuralları ve kurumları birbirinden farklı olduğu gibi, laikliğin olmazsa olmaz şartları olduğunu göz ardı etmemekte fayda var. Türkiye’de laiklik konusunda endişelenmemizi gerektiren, toplumsal ve felsefi (düşünsel) sekülerleşme ve dinin özgürleşmesi konusu oluşturur. Buna aklın, sözün ve felsefenin özgürleşmesi diyebiliriz. Bu dinden özgürleşme anlamında olabildiği gibi dinin de özgürleşmesidir yani mutlaka dinsizleşme değildir.

Yukarıdaki açıklamalardan sonra modernleşme ile ilgili Arslan’ın (2012:82-83) ifadeleriyle şunları söylemek mümkündür; “Demek olur ki, bir “Türk” tipi, “Türkiye” tipi modernleşmeden söz etmek mümkündür. Her toplumda olduğu ve olabileceği gibi, kendi içinde hiçbir modernleşme modeli de “üniform,” “homojen,” tek parça kumaştan yapılmış bir bohça değildir. Hiçbir toplum, bütün kesimleriyle, bir anda modernleşemez ve değişemez. Dindarlar farklı, modernler farklı, köylüler farklı, kentliler farklı modernleşebilirler. Bu bir toplum kendi içinde değiştiğinde ve dönüştüğünde de, Türkiye’de olduğu gibi başka toplumlardan (modern Batı toplumlarından) etkileyerek değiştiği ve gönüllü olarak değişmeyi talep ettiği durumlarda da böyledir. Homojen toplum, hırsız, fahişesi, dolandırıcısı olmayan topluma benzer ve fiili dünyada böyle bir şey olamaz. Homojen toplum “hasta/sağlıksız” bir toplum, homojen toplum hayat damarları kopmuş ölü bir toplumdur ve olsa olsa bir leş, bir kadavra olabilir.

Türk modernleşmesinin tarihi politik modernleşme süreci çerçevesinde ele almak mümkündür. Yakın tarihimizi de göz önünde bulundurduğumuz zaman, tarihsel olarak Türkiye’de iki politik ana eğilimin varlığı karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi İttihat-Terakki geleneği, ikincisi ise muhafazakâr gelenektir. İnce ayrıntıları bir kenara bırakılırsa, İttihat-Terakki geleneğini Cumhuriyet Halk Partisi devam ettirirken, muhafazakâr geleneği (çok partili dönemden itibaren) Demokrat Parti, Anavatan Partisi ve Adalet ve Kalkınma Partisi devam ettirmektedir. Birinci geleneğin mensupları ilerici, cumhuriyetçi, Kemalist olarak görülürken, ikinci geleneğin mensupları gericiler, muhafazakârlar, anti-Kemalistler, dinciler vs. olarak görülmektedirler. Bu gelenekler homojen gelenekler olmayıp birbirlerinden farklı alt

geleneklere sahiptirler. Türkiye'nin fiilen yönetimi açısından bakıldığında, bu iki gelenekten birincisi hem iktidar hem muktedir gelenek iken, ikincisi iktidar olmuş ama muktedir olamamış gelenektir. Bu durumda Türkiye'nin modernleri ile muhafazakârları arasındaki farklılık, bir tür farklılığı değil, derece farklılığıdır (Arslan 2012:86). Başka bir ifadeyle bu farklılık Türk modernleşmesinin farklılığıdır.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, Cumhuriyet'ten günümüze kadar yaşanmış olan politika kurumu ile din kurumu arasındaki ilişkileri çözümlemektir.

Politika kurumu ile din kurumu arasındaki ilişkiler, tarihin her döneminde toplumsal ve siyasal yaşam içinde toplumun yapısına göre farklı derecelerde var olmuştur. Politika kurumu ile din kurumu arasındaki ilişki/ler, özellikle, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş safhasında önemli bir dinamik olarak var olmuştur. İmparatorluğun teokratik yapısının, Cumhuriyet döneminde laik bir yapıya dönüştürülmesi ve laiklik ilkesinin Cumhuriyet Türkiye'sinin temel ilkesi olarak kabul edilmesi ve akabinde 1937 yasa değişikliğiyle de Anayasa'nın güvencesi altına alınması, devlet ile din ilişkisini ülkemiz açısından önemli bir konuma getirmiştir.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte kurucu kadro laik uygulamalarla siyasal modernleşme devrimini gerçekleştirmeye koyulmuştur. Kurucu kadronun katı laik uygulamalara başvurması, yüzyıllar boyunca teokratik bir toplumsal düzende yaşamış olan geniş halk kitleleri arasında tepkilere neden olmuştur. Bu tepkiler değişen koşullar içinde farklı biçimlerde gerçekleşmiştir; zaman zaman protestolar biçiminde, zaman zaman da kanlı çatışmalar biçiminde gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle, kurucu kadro modernleşmeyi katı bir laiklik anlayışı doğrultusunda yorumladığı için, halkın önemli bir kısmının dinsel tercihlerini demokrasiye uygun bir şekilde politika kurumun kontrolü altında tutmakta zaman zaman zorlanmıştır. Bu zorlanmalar sonucunda toplumsal çatışmalar ve ayrışmalar yaşanmıştır. Yaşanan çatışmalar sonucunda yönetici kadro sert tedbirlere başvurmuş ve dini yaşam biçimlerine sınırlandırmalar getirerek, dini yaşamı özel alanla sınırlandırmıştır.

Kurucu kadroyu, katı laik uygulamalara yönelten temel sebeplerin başında bir an önce "muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak" isteği vardı. Ancak kurucu kadronun ihmal ettiği şey yüzyıllarca teokratik bir düzende yaşamış olan toplumun bir anda bu yaşam biçimlerini terk etmelerini beklemeleriydi.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yeni bir üst-yapısal düzene geçilmişti, ancak halk gene aynı halk idi. Bu halk yaptığı bütün fiiliyatlarında dini kuralları çerçevesinde hesabını her iki dünyada da vereceğine inanmaktaydı. Şimdi bu yeni

uygulamalara, dini referans almayacak olan bu uygulamalara, halk direnme ihtiyacını hissetmiştir.

Tarihi araştırmalar ortaya koymuştur ki, derece farkı itibariyle, ilkel toplumdan günümüze kadar yaşamış olan bütün toplumlarda din olgusu, insani ve toplumsal ilişkilerin belirlenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Din, zaman zaman da politika kurumunun belirlenmesi ve meşruiyeti konusunda da belirleyici olmuştur. Dinin belirleyici olduğu toplumlarda din kurumu ile politika kurumu, zaman zaman çatışmalar olsa da, belli bir uyum içinde toplumsal yaşama egemen olmuşlardır. Ancak zaman içinde toplumsal değişimler ve dönüşümler neticesinde, örgütlü toplumsal modellerin ortaya çıkmasıyla, politika kurumu ile din kurumu arasındaki birbirini meşrulaştırıcı faktörler yavaş yavaş önemini kaybetmeye ve zamanla da politik alan dini alanın dışında meşru bir zemin aramaya başlamıştır. Bu ayrışmalarla birlikte “politika kurumu ile din kurumu arasında nasıl bir ilişki olmalıdır?” sorusu gündeme gelmiştir. Bu soru değişik ölçütlerle ve değişik biçimlerde günümüze kadar gelmiştir.

Bu sorunun cevaplanması hususunda politika kurumu daha müşkül bir duruma düşmektedir. Zira din kurumunun meşruluk dayanağı Tanrı’dır. Politika kurumu yüzyıllarca varlığının meşruiyetini dine dayandırmıştır. Devletin, politik iktidarın, emirlerine itaat/biat etmek çoğu zaman dinsel bir zorunluluk olarak kabul edilmişken şimdi bu dayanağından vazgeçmesi gerekmiştir. Bu ayrılık sonucunda politika kurumu meşruluğunu yeni alanlarda aramaya başlamış ve bu meşruluğun dayanağını “halk” olarak lanse etmiştir.

Meşruluk dayanağı olarak halkın desteğini gösteren politika kurumu, din kurumu ile olan ortak dayanak noktasını ortadan kaldırmış oluyordu. Ancak var olan gerçeklik, toplumsal bir realite olarak, toplumda hâkim olan dinsel etkenler yönetici kadroların göz önünde bulundurma zaruretleridir. Bunun bir zaruret olmasının sebebi, bu durum görüntüden ibaret olsa da, devlet-toplum bütünleşmesinde sahip olduğu etkidir.

Halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan Türkiye’de, dini değerlerin politika kurumunu hangi derecede etkilediği veya etkiyebileceği tartışma konusudur. Kimi dini çevreler, demokrasinin temel ilkesi ve olmazsa olmazı olan laiklik

ilkesinin din ile bağdaşamayacağını iddia etmektedirler. Bu çevrelere göre, topluma zorla dayatılan ve benimsetilmeye çalışılan laiklik, dinsizliğin bir aracıdır. Kimi çevrelerce laiklik, jakoben bir tarzda halka zorla da olsa benimsetilmesi gereken bir ilke olmalıdır. Çünkü, siyasal İslamcılarının amacı yönetimi ele geçirerek yavaş yavaş yeniden teokratik düzeni getirmeyi hedeflemektedirler! Bu nedenle laiklik halka zorla kabul ettirilmeli ve katı uygulamalarla yaşatılmalıdır, inancındadırlar. Bazı çevreler de ise laiklik din ile devlet işlerinin birbirinden ayrı yürütülmesi olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla laik devleti -olması gereken budur- toplumsal kurumların koruyucusu olarak görmektedirler.

Yukarıdaki tartışmalar şu gerçeği ortaya koymaktadır; ülkemizde laiklik topluma iyi anlatılamamıştır. Kurucu kadronun, bu ilkeyi anayasal değişmelerle yürürlüğe konup, oluşacak muhtemel tepkileri ceza ve yaptırımlarla bastırarak hayata geçirmeye çalışması kısa, orta ve uzun vadede laiklik kavramının başka tanımlarla verilmesine neden oluyorken aynı zamanda din üzerinden politikaların üretilmesine de neden olmuştur. Bu durumun yaşanmasındaki en büyük nedenlerden biri de laiklik kavramının sekülerleşme kavramının yerine kullanılıyor olması da laiklik kavramının geniş halk kitlelerince anlaşılmamasına, yanlış değerlendirmelere tabi tutulmasına neden olmuştur.

Ülkemizde sekülerleşme ve laiklik kavramları sürekli birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Sekülerleşme kavramının kapsadığı anlamları başta yazılı ve görsel medya olmak üzere akademik çevrelerce de laiklik kavramı ile ifade edilmektedir. Başak bir ifadeyle, Türkiye’de toplumsal değişme ve din eksenli yapılan tartışmaların laiklik-muhafazakârlık/dindarlık ekseninde tartışılıyor olmasının nedeni sekülerleşme ile laiklik kavramlarının birbirlerinin yerlerine kullanılıyor olmasındandır. Bu yanlış kullanımın temel sebebi Türkiye’de sekülerleşme kavramının etimolojik yanlış tanımlanmasıdır. Sekülerleşme, bir ülkede, bir toplumda dinin toplumsal gücünün ve görünürlüğünün azalması, laiklik ise din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır.

Siyasi bir ilke olarak laikliğin amacı eğitim, hukuk, sağlık gibi alanları devletin kontrolünde tutarak herhangi bir inanç grubunun tekelinde bulunmasını engellemektir. Laik yönetimin olduğu bir ülkede, yönetimi elinde bulunduran erkler,

bütün toplumsal gruplara eşit mesafede durularak eşitlik ilkesi çerçevesinde her hangi bir inanç grubunun çıkarını ön plana çıkarmadan yönetmesi arzular. Laik bir yönetim her hangi bir inanç grubunun çıkarını ön plana almayacağı gibi inananlarının ibadet etme haklarını kısıtlamaya veya yurttaşlarını dinsizleştirmeye de çalışmayacağı gibi herhangi bir dini inanca mensup olmayan kesimlerin de haklarını da korumalıdır.

Sekülerleşme, bir toplumdaki dini yaşam biçimlerinin, başka bir ifadeyle dinin günlük yaşayışa etkileriyle ilgilenir. Sekülerleşme sürecinin içine, geleneksel din kurallarının veya dini yaşam biçimlerinin ortaya çıkan yeni toplumsal yapı ile kutsallık derecelerinin sorgulanması, geleneksel ilişkilerin çözülmesi ve bilimin egemen olması gibi değişimler sekülerleşme sürecinin içine dâhil edilebilir.

Laiklik ve sekülerleşme arasında böyle farklılıklar varken neden bu iki kavram birbirlerinin yerlerine kullanılmaktadır? Özellikle de laiklik kavramı sekülerleşme kavramının yerine kullanılmakta? Laiklik neden süreklilik olarak ülkemizde din karşıtlığı olarak ele alınmaktadır? Siyasi tartışmalar neden sürekli din ve laiklik konuları çerçevesinde yaşanmaktadır?

Türkiye’de laiklik her şeyden önce, sadece din ile devlet işlerinin birbirlerinden ayrılması değildir, aynı zamanda dinin devlet kontrolü altına alınması, Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla, süreciyle paralellik göstermektedir. Kurucu kadronun gözünde din ve dini kurumlar modernleşmenin gerçekleştirilmesi önünde en büyük engellerden biriydi. Bu nedenle kurucu kadro kendilerine Fransız jakobenizmi örnek alarak merkezi bir yapı ile Türk toplumunu yukarıdan aşağıya modernleştirmeye ve toplumu yeniden dizayn etmeye başladılar. Belki de kurucu kadronun Fransız jakobenlerden en büyük farkı dini yok etmek yerine, onu devlet kontrolünde tutarak özel alanla sınırlandırmaya çalışmalarıdır. Bu doğrultuda dini sembollerin kullanımı yasaklandı ve kamusal alanda dini görünürlüklere yer verilmemeye başlandı. 1922 yılında Saltanatın kaldırılmasıyla başlayan modernizasyon çalışmaları, 1924’te halifeliğin kaldırılması takip etti. Dini eğitim veren kurumlar ve medreseler kapatılarak bu kurumların yerine laik eğitim veren eğitim sistemine geçildi. 1928 yılında Anayasa’dan “devletin dini İslam’dır” maddesinin çıkarılmasıyla devlet hukuki olarak da laik bir devlet oldu. Daha sonra

Arap harflerinin yerine Latin harflerinin kullanılmasına geçilmesiyle birlikte eskiyle olan bütün bağlar koparılmış oldu. Daha sonraki değişikliklerle de okullarda din derslerinin okutulması yasaklandı. İşte bu uygulamalardan sonra halk arasında laikliğe karşı bir antipati oluştu. Cumhuriyetin ilanıyla başlayan bu durum günümüzde de, etki derecesi düşmüş olsa da, devam etmektedir.

Yaşanan hadiseler doğrultusunda şu gerçek karşımıza çıkmaktadır; devlet bir yasa değişikliğiyle, kâğıt üzerinde, laik konuma getirilebilir, ancak dinin toplumsal yaşamdaki varlığını, meşruluğunu yapılacak yasa değişiklikleriyle veya baskı ve zorlamalarla kolayca başarılabilir bir iş değildir. Yasa değişiklikleriyle devletler laik, bireyler ve toplumlar sekülerleşebilseydi aynı şekilde bir yasa değişikliğiyle bu durum tersine de döndürülebilir. Türkiye laik bir devlet olarak kurulmaya çalışılmış olsa da sekülerleşme ve laikleşme yasa değişiklikleriyle sağlanacak şeyler değildir. Zira katı laik uygulamalara rağmen kamusal alanda yasak da olsa halk dinini gözden ırak kendi özel yaşam alanında ve gayri resmi kanallarla yaşamaya ve yaşatmaya devam etmiştir.

Laik bir devlet din konusunda nasıl davranmalıdır? Her şeyden önce laik devlet, sahip olduğu kurum ve kuruluşlarla vatandaşlarına bu konuda gerekli bilgilendirmeleri yapmalı, ancak hiç kimseyi dinin herhangi bir mezhebine veya yorumuna yönlendirmemelidir. Devlet hukuki uygulamalarla dindarların da, herhangi bir dini inanışa sahip olmayan vatandaşlarının da haklarını güvence altına alınmış olduğunun güvenliğini vermelidir. Başka bir ifadeyle devlet gerektiğinde koruyucu bir kurum olarak halk kitlelerinin güvencesi olmalıdır. Bu korumacılık din ve vicdan özgürlüğünün koruyucusu ve teminatı olacağından, dindarlar da herhangi bir dini inanışa mensup olmayanlar da bu durumu desteklemeli ve varlığının devam ettirilmesi için onun savunucusu olmalıdırlar. Bu durumu yaşanılır kılacak olan yegâne şey demokrasidir.

Sonuç olarak, Türkiye'nin yeni bir paradigmaya ve yeni bir söyleme ihtiyacı vardır. Bu paradigmanın temeli demokrasi çerçevesinde inşa edilmeli ve bütün toplumsal grupları kapsayacak şekilde çok sesliliğe yer verecek bir yapıya sahip olmalıdır. Demokrasi, laiklik, insan hakları gibi kavramlar tanımlanmakla yetinilmemeli, aynı zamanda bu kavramların etimolojilerine uygun olarak bu

kavramların yaşatılması için harekete geçilmelidir. Bu kavramaların tanımlanmasının ve yaşatılmasının en büyük destekçileri siyasetçiler başta olmak üzere, akademisyenler, aydınlar, yazılı ve grsel medya bu iş için seferber olmalıdır. Bütün bunların üstünde bu doğrultuda yapılacak olan çalışmalar anayasal güvence altında yapılarak, toplumun her kesiminin desteği alınması için çalışılmalıdır. Demokrasi, laiklik, insan hakları gibi değerler kişilerin veya siyasi partilerin değil, kurumların, anayasanın, güvencesi altında olmalıdır. Unutulmamalıdır ki ancak demokrasinin değerlerini benimsediğimiz ölçüde laik, laik değerleri benimsediğimiz ölçüde de insan haklarına saygılı bir toplum olabiliriz.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, Ahmet (2011). **Serbest Fırka Hatıraları**. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ahmad, Feroz (2014). **Modern Türkiye'nin Oluşumu**. (Çev. Y. Alogan). İstanbul: Kaynak Yayınları.

Ahmad, Feroz (2010). **Demokrasi Sürecinde Türkiye**. (Çev. Ahmet Fethi). İstanbul: Hil Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (1996). **Siyaset ve Kutsallık**. İstanbul: İnsan Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (2004). "Adalet ve Kalkınma Partisi". **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (620-631).

Akgül, Mehmet (2012). "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din". **Din Sosyolojisi**. Ankara: Grafiker Yayınları. (181-210).

Akıncı, Abdulvahap (2014). "Türkiye'nin Darbe Geleneği: 1960 ve 1971 Müdahaleleri". (The Military Coup Tradition of Turkey: The 1960 and 1971 Interventions). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi. Nisan. (55-72).

Akşit, Bahattin ve Coşkun, Mustafa Kemal (2004). "Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları". **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (394-410).

Akşit, Bahattin vd. (2012). **Türkiye'de Dindarlık, Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Yasin (2004). "Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı" **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık** İstanbul: İletişim Yayınları. (68-94).

Aktay, Yasin (2005). "AK Parti'nin Kimlik sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti" **Tezkire AKP'nin Kimlik Sorunu**. Ankara: Vadi Yayınları. Kasım/Aralık/Ocak. 41: 80-96.

Akyol Taha (2008). **Ama Hangi Atatürk**. İstanbul: Doğan Kitap.

Akyüz, Niyazi ve Çapçioğlu İhsan (2012). “Dini Tecrübenin İfade Şekilleri”. **Din Sosyolojisi**. Ankara: Grafiker Yayınları. (49-56).

Altınkaş, Evren (2012). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında İki Demokrasi Deneyimi”. Erişim Tarihi: 20 Aralık 2015. **Akademik Bakış Dergisi**. <http://www.akademikbakis.org>. Mart-Nisan. 29: 1-16.

Altun, Fahrettin (2005). **Modernleşme Kuramı**. İstanbul: Küre Yayınları.

Arslan, Hüsamettin (2012)., **Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar Meçhul Okurla Söyleyişler**. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Aşlamacı, İbrahim (2014). “Türkiye’nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikleri”. **Turkish Studies**. 9/5: 265-278.

Atatürk, Mustafa Kemal (2004). **Nutuk (Söylev)**. İstanbul: Eğitim Yayınları.

Atatürk, Mustafa Kemal (2011). **Nutuk**. İstanbul: Alfa Yayınları.

Ateş, Yurdsever Nevin (1994). **Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşu ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası**. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Aydın, Mehmet(2000). **İç Kritik Bakış, Din-Felsefe-Laiklik**. (Der. M. GÜNDEM). İstanbul: İyiadam Yayıncılık.

Ayan, Sezer ve Kaya, Gazanfer (2011). **Türkiye’de Anayasalar ve Sivil Toplum, 1961-1982 Anayasalarının Sosyolojisi**. Ankara: Ütopya Yayınları.

Aydoğan, Mehmet (2012). **İç İsyanlar ve Şeyh Said İsyanı**. İstanbul: Noktakitap.

Bayhan, Vehbi (2002). “Demokrasi ve Sivil Toplum Örgütlerinin Engelleri: Patronaj ve Nepotizm”. **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**. Mayıs. Cilt: 26. 1: 1-13.

Belge, Murat (2003). “Muhafazakârlık Üzerine” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 5 Muhafazakârlık**, (92-100), İstanbul: İletişim Yayınları. (92-100).

Bilgin, Vedat (2002). “21. Yüzyılda Türk Modernleşmesinde Paradigma Değişimi” (65-81), **Gazi Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Özel Sayı**: 65-81.

Birand Mehmet Ali ve Yıldız Reyhan (2012). **Son Darbe 28 Şubat**. İstanbul: Doğan Kitap.

Bora, Tanıl (2014). **Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık**. İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, Tanıl (2005). “Süleyman Demirel”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 7 Liberalizm**, (550-577) iç, İstanbul: İletişim Yayınları. (550-577).

Bora Tanıl ve Ünüvar Kerem (2015). “Ellili Yıllarda Türkiye’de Siyasi Düşünce Hayatı”. **Türkiye’nin 1950’li Yılları**. İstanbul: İletişim Yayınları. (159-176).

Borovalı Murat ve Turan Ömer (2013). “Üniversitelerde Başörtüsü Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış”. **Türkiye’nin Yeniden İnşası Modernleşme, Demokratikleşme, Kimlik**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bozkurt, Birgül (2011). “Türkiye’de “Milli Şef” Dönemi CHP Politikalarının Eğitim Sistemine Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”. **Bilgi Dergisi**. (183-204), 2: 183-204.

Buhr, Manfred ve Kosing, Alfred (1999). **Bilimsel Felsefe Sözlüğü**, (Kleines Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie) (Çev. Veysi BİLDİK). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınlar.

Bulaç, Ali (2014). **Din ve Siyaset**. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Bulaç, Ali (2012). **Din ve Modernizm**. İstanbul: Çıra Yayınları.

Bulaç Ali (2004). “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı Veya İslamcıların Üç Nesli” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (48-67).

Bulut, Faik (1995). **Ordu ve Din**, İstanbul: Tümzamanlaryayıncılık.

Bulut, Sedef (2009). “27 Mayıs 1960’tan Günümüze Paylaşılamayan Demokrat Parti Mirası” **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**. Sayı:19: 73-90.

Buruma, Ian (2014). **Dinin Demokrasiyle İmtihanı Üç Kıtadan Deneyimler** (Çev. D. A. GÜR). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Büyükbaş, Mehmet (2002). **Nurettin Topçu'da Dini Yaşayışın Psikolojisi**. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cem, İsmail(2012). **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi**. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cirhinlioğlu, Zafer (1999). **Az gelişmişliğin Toplumsal Boyutu**. Ankara: İmge Kitabevi.

Copeaux, Etienne (2006). Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) **Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine**. (Çev. A. BERKTAY). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çaha, Ömer (2004). "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış, Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplu". **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (476-492).

Çaha, Ömer (2004). "Muhafazakâr Düşüncede Toplum". **Liberal Düşünce**. Bahar: 15-24.

Çaha, Ömer (2008). **Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet**. İstanbul: Timaş Yayınları.

Çakır, Ruşen (2004). "Milli Görüş Hareketi". **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (544-575).

Çakır, Ruşen (1986). **Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar**. İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, Ruşen (1994). **Ne Şariat Ne Demokrasi Refah Partisini Anlamak**, İstanbul: Siyahbeyaz Metis Güncel.

Çakır, Ruşen (2000). **Direnış ve İtaat İki İktidar Arasında İslamcı Kadın**, İstanbul: Siyahbeyaz Metis Güncel.

Çakır, Ruşen (2003). "AKP Kimliksizliğe Mahkûm". 15 Nisan 2016. <http://www.gazetevatan.com>.

Çavuşoğlu, Hüseyin (2009). “Türk Siyasi Hayatında Merkez Sağ Çizginin Tarihi”. **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 19. 2: 265-278.

Çetin, Halis (2007). “Modernleşme Evrimi: Türk Devrimi”, **Muhafazakâr Düşünce**. 12: 23-63.

Çınar, Menderes (2004). “Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (157-176).

Çiğdem, Ahmet (2004). “İslamcılık ve Türkiye üzerine Bazı Notlar” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**, (26-33), İstanbul: İletişim Yayınları (26-33).

Daver Bülent (1993). **Siyaset Bilimine Giriş**. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Demirel, Tanel (2015). “Demokrat Parti İktidarı ve Ordu”. **Türkiye’nin 1950’li Yılları**. İstanbul: İletişim Yayınları. (267-285).

Demirel, Tanel (2005). “Adalet Partisi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 7 Liberalizm**, İstanbul: İletişim Yayınları. (548-583).

Demirel, Yücel (1998). **Türkiye İslam’ını Anlamak**. Ankara: Öteki Yayınevi.

Demirpolat, Anzavur ve Akça Gürsoy (2008). “Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve Ulema”. **Ekev Akademi Dergisi**. Sayı:36: 119-132.

Duman, Doğan ve İpekşen, Serçin (2013). “Türkiye’de Genel Seçim Kampanyaları (1950-2002)” *Turkish Studies*. 8/7: 117-135..

Duran, Burhanettin (2004). “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları. (129-155). 2004.

Durdu, Zafer (2013). **Türkiye’de Siyasal Kültürü Anlamak**. Ankara: Kadim Yayınları.

Ekincikli, Mustafa (2012). “Türk Demokrasi Kültürünün Gelişim Sürecinde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın Kuruluşu” (The Foundation of Terakkiperver

Cumhuriyet Fırkası During Developmental Era of Turkish Democracy Culture), **Akademik Bakış**. Cilt:6, 11: 151-163.

Eren, Selim (2012). “Din, Devlet ve Siyaset”. **Din Sosyolojisi**. Ankara: Grafiker Yayınları. (615-630).

Eriş, Metin (2012). **Osmanlı’dan Günümüze Demokratikleşme Sürecinde Türk Siyasi Hayatı ve Kemalizm**. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.

Erkilet, Alev (2004). “1990’larda Türkiye’de Radikal İslamcılık”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (682-697).

Eroğlu, Cem, **Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi**. Ankara: İmge Kitabevi.

Eser, Bahadır (2013). “Türk Siyasal Kültürü İçinde Dinin Rolü Üzerine Bir Açıklama Çabası: Milli Görüş Hareketi ve Milli Nizam Partisi”. (An Analysis Attemp On The Role Of Religion İn Turkish Political Culture: National Vision Movement And The National Order Party), **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, (201-224), Cilt18. 3:201-224.

Eser Bahadır vd. (2012). “Türk Siyasal Sisteminde 1960 Müdahalesi ve Vesayetin Kurumsallaşması Üzerine Bir Analiz Denemesi”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi SDU Sosyal Bilimler Dergisi**. 25: 69-97.

Esposito, John ve Voll John (2012). **İslamiyet ve Demokrasi**, (Çev. A. FETHİ). İstanbul: Köprü Kitapları.

Findley, Carter V. (2011). **Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007**. İstanbul: Timaş Yayınları. 2011.

Fukuyama, Francis (2001). “Savaşların Geleceği”. **Medeniyetler Çatışması**. Ankara: Vadi Yayınları. (195-209).

Giddens, Anthony (1999). **Modernliğin Sonuçları**. (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gökmen, Özgür (2003). “Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi’nde Muhafazakâr Yönelimler” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 5 Muhafazakârlık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (132-153).

Göle, Nilüfer (2011). **Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine**. İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, Nilüfer (2014). **Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme**. İstanbul: Metis Yayınları.

Güler, Turan, “Necip Fazıl Kısakürek’in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu”. Erişim Tarihi: 25.05.2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr>.

Günay, Ünver (2012). **Din Sosyolojisi**. İstanbul: İnsan Yayınları.

Güner, Ahmet (1986). **Tarikatlar**. İstanbul: Milliyet Kültür Yayınları.

Gönlübol, Mehmet ve Ülman Haluk (1974). Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları. No: 279, **Olaylarla Türk Dış Politikası**, Ankara: Sevinç Matbaası.

Gürtaş, Ahmet (1982). **Atatürk ve Din Eğitimi**. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Huntington, Samuel (2001). “Medeniyetler Çatışması mı?”. **Medeniyetler Çatışması**. Ankara: Vadi Yayınları Ankara. (21-50).

Hür, Ayşe (2008). “CHP, Ticaniler ve Atatürk’ü Koruma Kanunu”. Erişim Tarihi: 23 Mayıs 2016. <http://arsiv.taraf.com.tr/yazilar/ayse-hur/chp-ticaniler-ve-ataturku-koruma-kanunu>.

İlhan, Atilla (1995). **Hangi Laiklik**. İstanbul: Bilgi Yayınevi.

İlhan, Atilla (1996). **Hangi Sağ**. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kara, İsmail (2004). “Diyanet İşleri Başkanlığı”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. (178-197), İstanbul: İletişim Yayınları. (178-197).

Karaman, Hayreddin (2005). **Laik Düzendeki Dini Yaşamak (I)**. İstanbul: İz Yayıncılık.

Karpat, Kemal (2010). **Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset**. (Çev. G. AYAS). İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, Kemal (2013a). **Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012**. İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, Kemal (2013b). **Türkiye Siyasi Tarihi Siyasal Sistemin Evrimi**, (Çev. C. Elitez). İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, Kemal (2013c). **Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller**. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kaya, Gazanfer (2013). **Toplumsal Değişme Sürecinde Siyaset ve Özgürlükler, CHP ve AP Üzerine Bir İnceleme**. Ankara: Ütopya Yayınları.

Kaynar, Mete Kaan (2015). “Türkiye’nin Elli Yılları Üzerine Bazı Notlar” **Türkiye’nin 1950’li Yılları**. İstanbul: İletişim Yayınları. (15-38).

Kılıç, Ahmet Faruk (2005). **Türkiye’de Din Devlet İlişkilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü**. İstanbul: Dem Yayınları.

Kılıçbay, Mehmet Ali (2010). “Laiklik Ya Da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”. **Cogito “Laiklik”**. (15-21) İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yayıncılık. 1: 15-21.

Kışlalı, Ahmet Taner (1994). **Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi**. Ankara: İmge Kitabevi.

Kızılçelik, Sezgin (2000). **Sosyoloji Yazıları 2**. Ankara: Anı Yayınları.

Kili, Suna (1982). **Türk Devrim Tarihi**. İstanbul: Tekin Yayınevi.

Kili, Suna (1995). **Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli**. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kirman, Mehmet Ali (2004). **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Koca, Bayram (2015a). “Elli Yıllarda Merkez Sağ: Demokrat Parti’nin Özgürlük ile İstismar Arasındaki Dini Politikaları”. **Türkiye’nin 1950’li Yılları**. İstanbul: İletişim Yayınları. (293-319).

Koca, Selçuk (2015b). “Atatürk’ü Koruma Kanunu”. **Türkiye’nin 1950’li Yılları**. İstanbul: İletişim Yayınları. (321-330).

Koçak, Cemil (1996). **Türkiye’de Milli Şef Dönemi**. Cilt:1. İstanbul: İletişim Yayınları.

Komasyon (2005). **Türkçe Sözlük**. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kongar, Emre (2004). **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kongar, Emre (2006). **Demokrasi ve Laiklik**. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kongar, Emre (2007). **Demokrasimizle Yüzleşmek**. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kongar, Emre (2010). **21. Yüzyılda Türkiye 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kramer, Heinz (2003). **Avrupa ve Amerika Karşısında Değişen Türkiye** (Çev. A. Çimen). İstanbul: Timaş Yayınları.

Kurtoğlu, Zerrin (2004). “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. (201-216), İstanbul: İletişim Yayınları (201-216).

Kutlu, Önder (2005). “AKP ve Milli Görüşün Yerel Yönetim Geleneği” **Tezkire AKP’nin Kimlik Sorunu**. Ankara: Vadi Yayınları. 41: 113-124.

Küçükömer, İdris (2014). **Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması**. İstanbul: Profil Yayıncılık.

Lewis, Bernard (2013). **Modern Türkiye'nin Doğuşu**. (Çev. B. B. Turna). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Limoncuoğlu, Alp (2008). "Türban Sorunu"nın Hukuksal Boyutu Anayasal Değişiklik Çözüm Olur Mu?". **TBB Dergisi**, 75: 138-163.

Mardin, Şerif (2013a). **Türkiye'de Din ve Siyaset**. (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları. .

Mardin, Şerif (2013b). **Türk Modernleşmesi**. (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2013c). **Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme Bediüzzaman Said Nursi Olayı**. Religion and Social Change in Modern Turkey, The Case of Bediüzzaman Said Nursi (iç). (Çev. M. ÇULHAOĞLU). İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2004). **Bu Ülke**. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, Nuray (2004). "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış" **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (411-419).

Mert, Nuray (2010). "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam" **Cogito "Laiklik"**. (89-101) Yapı Kredi Kültür Yayıncılık A.Ş., Sayı:1, IX Baskı, İstanbul, 2010.

Meydan, Sinan (2015). **Bir Ömrün Öteki Hikâyesi Atatürk İle Allah Arasında**. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Mumcu, Ahmet (1976). **Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi**. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No:395.

Mumcu, Uğur (2014). **Tarikat, Siyaset, Ticaret**. Ankara: um:ga Vakfı Yayınları.

Muzaffar, Chandra (2006). **Küresel Ahlak ya da Küresel Hegemonya? Din, İnsanlık Onuru ve Medeniyetler Etkileşimi**. İstanbul: Kaknüs Sivil İnisiyatif Yayınlar.

Narlı, Nilüfer (2010). “Türkiye’de Laikliğin Konumu”. **Cogito “Laiklik”**. (23-31)
İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yayıncılık. 1: 23-31.

Nişancı, Ensar (2002). “Neo-Patrimonyalizm ve Türk Siyasal Modernleşmesi”.
Doğuş Üniversitesi Dergisi. 5: 123-139.

Okumuş, Ejder (2012). “Toplumsal Değişme ve Din” **Din Sosyolojisi**. (271-296),
Ankara: Grafiker Yayınları.

Oral, Naciye ve Erdoğan, Selami (2014). “Turgut Özal Döneminde Türkiye’de
Siyasal Liberalizm”. **Journal Of Business Economics And Political Sciece**. 6:
35-53.

Ortaylı, İlber (2000). **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**. İstanbul: İletişim
Yayınları.

Ortaylı, İlber (2012). **Yakın Tarihin Gerçekleri Osmanlı’nın Çöküşünden
Küllerinden Doğan Cumhuriyet’e** İstanbul: Timaş Yayınları.

Ortaylı, İlber ve Küçükaya, İsmail (2014). **Cumhuriyet’in İlk Yüzyılı 1923-2023**.
İstanbul: Timaş Yayınları.

Ozankaya, Özer (1990). **Türkiye’de Laiklik Atatürk Devriminin Temeli**. İstanbul:
Cem Yayınevi..

Öktem, Niyazi (2010). “Dinler ve Laiklik”. **Cogito “Laiklik”**. İstanbul: Yapı Kredi
Kültür Yayıncılık. 1: 33-49.

Özçelik, Kaya Pınar (2009). “12 Eylülü Anlamak” Ankara: **Ankara Üniversitesi
SBF Dergisi**. (73-93).

Özek, Çetin (1968). **100 Soruda Türkiye’de Gerici Akımlar**. İstanbul: Gerçek
Yayınevi.

Özipek, Bekir Berat (2004a). “Serbest Fırka’nın Mürtecileri”. **Modern Türkiye’de
Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (245-258).

Özipek, Bekir Berat (2004b). “28 Şubat ve İslamcılar” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (640-648).

Parla, Taha (1991). **Türkiye’de Anayasalar**. İstanbul: İletişim Yayınları.

Roy, Oliver (1995). **Siyasal İslamın İflası** (L’Echec de l’Islam Politique Editions du Seuil). İstanbul: Metis Yayınları.

Sarıbay, Ali Yaşar (2004). “Milli Nizam Partisi’nin Kuruluşu ve Programının İçeriği”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (576-590).

Sarıbay, Ali Yaşar (2001). **Postmodernite Sivil Toplum ve İslam**. İstanbul: Alfa Yayınları.

Sarpkaya, Ruhi (2008). “Köy Enstitüleri’nden Sonra İmam-Hatip Liseleri” **Toplum ve Demokrasi**. 2: 1–28.

Sayyid, S. (2004). “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslam’ın Siyasallaşması” (Çev. Y. AKTAY). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (936-947).

Skocpol, Theda (1999). “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi” **Tarihsel Sosyoloji**. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Sencer, Muzaffer (Tarihsiz). **Dinin Türk Toplumuna Etkileri**. İstanbul: Ant Yayınları..

Subaşı, Necdet (2005a). **Ara Dönem Din Politikaları**. İstanbul: Küre Yayınları.

Subaşı, Necdet (2005b). “AKP’nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Takviye Sarkacında Siyasal İslam” **Tezkire AKP’nin Kimlik Sorunu**. Ankara: Vadi Yayınları. 41: 80-96.

Somer, Murat (2008). “Değişen Türkiye’de Kimlik, Laiklik ve Demokrasi”. **Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi**,

Şahin, Mehmet Cem (2012). “Demokrat Parti Dönemi Türkiye’inde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri” **Toplum Bilimleri Dergisi**. Temmuz-Aralık: 31-54.

Şeker, Kadir (2006). **İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950)**. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı.

Şeker, Kadir (2014). “Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın Kurulması ve Cumhuriyet Halk Fırkası’nın Gelişmelere Bakışı”. **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**. 32: 1-14.

Şen, Hasan (2012). **Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek**. Ankara: Kadim Yayınları.

Şimşek, Hasan (1997). **21. Yüzyılın Eşiğinde Paradigmalar Savaşı Kaostaki Türkiye**. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Tanyol, Cahit (1970). **Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar**. İstanbul: Okat Yayınevi.

Tarhanlı, İftar (1993). **Müslüman Toplum, “Laik” Devlet, Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı**. İstanbul: Alfa Yayınları.

Taslaman, Caner (2011). **Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam**. İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Taşkın, Yüksel (2003). “Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 5 Muhafazakârlık**. İstanbul: İletişim Yayınları (381-401).

Taşkın, Yüksel (2013). **AKP Devri Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı**. İstanbul: Birikim Yayınları.

Taşkıran, Cemalettin (1994). “Atatürk Döneminde Demokrasi Denemeleri (1925-1930)” **Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu**

Dergisi. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/808/10287.pdf>, (Erişim Tarihi: 26.10.2015). 235-243.

Tekin, Yusuf ve Akgöl, Birol (2004). “İslamcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları. (652-663).

Tekin, Üzeyir (2004). **AK Parti’nin Muhafazakâr Demokrat Kimliği**. Ankara: Orient Yayınları.

Torun, Esmâ (2006). **II. Dünya Savaşı Sonrası Türkiye’de Kültürel Değişimler – İç ve Dış Etkenler- (1945-1960)**. Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (1991). **İslamcılık Akımı**. İstanbul: Simavi Yayınları.

Türköne, Mümtaz’er (2014a). **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Türköne, Mümtaz’er (2014:b). “İslamlaşma, Laiklik ve Demokrasi”. **Türkler, İslamiyet ve Hilafet**. İstanbul: Yakamoz Yayınları. (169-188).

Türköne, Mümtaz’er (2014c). **Siyaset**. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

TÜRKİYE ÇALIşMALARI GRUBU (2010). **“50. YILDÖNÜMÜNDE 27 MAYIS’I HATIRLA(T)MAK”**. SDE. Ankara.

Uluç, A. Vahap (2014). “Liberal-Muhafazakâr Siyaset ve Turgut Özal’ın Siyasi Düşüncesi”. **Yönetim Bilimleri Dergisi**. Cilt: 12. 23: 107-140.

Uzun, Necmi (2011). **Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü**. Ankara: Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ülger, Nevzat (2002). **Türkiye’de Siyaset ve İktisat**. Elâzığ: Batı Yayın-Dağıtım.

Varel, Anıl (2015). “Ellili Yıllarda Muhalefet: Hükümete Yönelik Temel Eleştiriler ve DP Karşısında CHP’nin İdeolojik Konumlanması”. **Türkiye’nin 1950’li Yılları**. İstanbul: İletişim Yayınları. (203-234).

Yağcı, Alper “Kemalist Söylemde Türban: Bir Milli Kimlik Meselesi” <http://www.birikimdergisi.com>. (Erişim Tarihi: 12 Şubat 2016).

Yaka, Aydın (2011). **Sosyal Değişme Türk Modernleşmesi**. İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Yavuz, M. Hakan (2004a). “Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (264-294).

Yavuz, M. Hakan (2004b). “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (591-603).

Yavuz, M. Hakan (2004c). “Neo-Nurcular: Gülen Hareketi”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**, (295-307), İstanbul: İletişim Yayınları. (295-307).

Yıldız, Ahmet (2004). “Ak Partinin Yeni Muhafazakâr Demokrasi: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi” **Liberal Düşünce**. Bahar: 5-11.

Yılmaz, Nuh (2004a). “İslamcılık, AKP, Siyaset” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (604-617).

Yılmaz, Nuh (2004b). “Darbeler ve İslamcılık”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (632-639).

Yücekök, Ahmet (1971). **100 Soruda Türkiye’de Din ve Siyaset**. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Zengin, Ahmet Yaşar (2011). **Atatürk ve Siyaset**. İstanbul: Truva Yayınları.

Zürcher, Erik Jan (2003). “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık”. (Çev. Ö. GÖKMEN). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 5 Muhafazakârlık**. İstanbul: İletişim Yayınları. (40-53).

Zürcher, Erik Jan (2013). **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**. (Çev. Y. SANER). İstanbul: İletişim Yayınları.

Zürcher, Erik Jan ve Linden Heleen Van Der (2011). **Medeniyetler Çatışması Işığında İslam, Türkiye ve Avrupa Birliği**. (Çev. S. POLAT). Ankara: Kadim Yayınları.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Bilal KARADAĞ
Uyruğu: TC
Doğum Tarihi ve Yeri: 02/01/1989 Elâzığ
e-posta: bilal037@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum
Mezuniyet Yılı	

Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi
04/06/2013	

Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi
---------------	-------------------------

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
-------	-------	-------

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı YDS (.....) KPDS (.....) ÜDS (.....) TOEFL (..) EILTS (...)

