

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**MODERNLEŞME SÜRECİNDE**  
**TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN**                      **HAZIRLAYAN**  
**Doç. Dr. Yaşar KAYA**    **Muhterem ALTIN**

**MALATYA-2019**

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

## MODERNLEŞME SÜRECİNDE TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN  
Doç. Dr. Yaşar KAYA

HAZIRLAYAN  
Muhterem ALTIN

Jürimiz 25/06/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezini (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bularak Sosyoloji Anabilim Dalında doktora tezi olarak kabul etmiştir.

- | Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı        | İmzası  |
|--|---|
| 1. Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ (Başkan) |  |
| 2. Doç. Dr. Abit BULUT (Üye)           |   |
| 3. Doç. Dr. Yaşar KAYA (Danışman)      |  |
| 4. Doç. Dr. Süleyman İLHAN (Üye)       |  |
| 5. Doç. Dr. Beyzade Nadir ÇETİN (Üye)  |  |

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ...../...../2019 tarihli ve .....sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Yaşar KAYA danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım **MODERNLEŞME SÜRECİNDE TÜRKİYE’DE DİN VE SİYASET** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

25/06/2019

**Muhterem ALTIN**



## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 3 (üç) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

25/06/2019



Muhterem ALTIN

## ÖNSÖZ

Türkiye'nin uzun bir modernleşme tarihi vardır. Bu tarih Osmanlı döneminde başlamış, Cumhuriyet döneminde devam etmiş ve halen de sona ermemiştir. Modernleşmenin başlangıcı olarak Tanzimat Fermanı'nın ilanı dikkate alındığında, Türkiye'nin yaklaşık iki yüzyıllık tarihindeki tüm sosyal, ekonomik ve siyasi değişmelerinin modernleşme ile bağlantılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte yaşanan değişimde iki kurumun başat bir konumda olduğu söylenebilir. Bunlar din ve siyaset kurumudur. Çünkü Türkiye'de toplumsal değişme, genel olarak aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya ve daha çok devlet eliyle yürütülmeye çalışılan bir süreç olmuştur. Bu durum Türkiye'de siyaseti, aynı zamanda toplumsal değişmeyi sağlamada kullanılan bir araç haline getirmiştir. Yine Türkiye'nin toplumsal değişme sürecinde din kurumu da önemli diğer bir kurum olmuştur. Çünkü İslam dünyasının bir parçası olan Türkiye'de toplumsal yapıyı şekillendiren en önemli unsurlardan birisi de dindir. O halde Türkiye'nin tarihini, toplumsal yapısını ve yaşanan değişme süreçlerini anlamada din ve siyaset iki anahtar kurum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Din ve siyaset kurumunun Türkiye'deki anahtar rolünden hareketle bu araştırmada modernleşme süreci ile Türkiye'de din ve siyaset arasında oluşan ilişki, bu süreçte yaşanan değişimler ve gelişmeler ele alınmıştır. Bu sürecin başından sonuna kadar olan gelişmeleri bir bütünlük içinde ortaya koyabilmek amacıyla çalışmada uzun bir dönem incelenmiştir. Üzerinde çalışılan zaman aralığının uzun olması bazı zorlukların yaşanmasına sebebiyet vermişse de konunun anlaşılması bakımından önemli noktaların atlanmamasına ve bu alanda yapılmış olan çalışmalara yeni bir katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada, İnönü Üniversitesi Sosyoloji bölümünde görev yapan, kendilerinden ders aldığım, danıştığım ve çalışmalarını okuduğum hocalarıma katkısı büyüktür. Bu süreçte kendilerinden çok şey öğrendiğim tüm hocalarıma teşekkür ediyorum. Çalışmamın her aşamasında bana yol gösteren, yerinde uyarılar yapan, çalışmadaki eksiklikleri gidermemde ve çalışmanın bu aşamaya gelmesinde büyük emeği olan danışman hocam Doç. Dr. Yaşar KAYA'ya ayrıca teşekkür ediyorum.

**Muhterem ALTIN**

**Haziran, 2019**

## ÖZET

ALTIN Muhterem; **Modernleşme Sürecinde Türkiye’de Din ve Siyaset**, Doktora Tezi, Malatya, 2019.

Bu tezin konusu Modernleşme sürecinde Türkiye’de oluşan din ve siyaset ilişkisidir. Osmanlı döneminden başlamak üzere özellikle Cumhuriyet döneminde bu ilişkinin belli dönemlerde nasıl bir hal aldığı ve günümüzde nasıl bir durumda olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Bu soruya cevap aranırken din ve siyaset ilişkisinin belirlenmesinde ilgili tarafların kimler olduğu ve bu tarafların din ve modernlik anlayışlarının nasıl olduğu izah edilmiştir. Din ve siyaset ilişkisinde meydana gelen değişimde hangi etkenlerin rol oynadığı ve bu değişimin modernleşme süreciyle olan bağlantısı da ele alınmıştır. Çalışmada din ve siyaset ilişkisi Türkiye’de iktidar olmuş veya iktidar olmamakla birlikte, din ve siyaset ilişkisi bakımından etkili olmuş partilerin programlarından, din alanıyla ilgili uygulamalarından ve dünyadaki gelişmeler karşısındaki tutumlarından hareketle açıklanmıştır. Bunlarla birlikte Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisinin oluşmasında önemli iki siyaset olan Kemalist ve İslamcı siyasetin bu süreçteki tutumu ve etkisi de tartışılmıştır. Çalışma, konuyla ilgili bilgi kaynaklarının taranması ve kaynaklardan elde edilen bilgilerin yorumlanması yöntemiyle yapılmıştır. Yapılan çalışma neticesinde, Cumhuriyet’in ilk yıllarında dinin tamamen siyasetin dışına çıkarılmasının amaçlandığı, ancak bu amaca tam olarak ulaşamadığı, 1950’den sonra giderek artan oranda dinin tekrar siyasetin içine girdiği tespiti yapılmıştır. Dinin tekrar siyasetin içine girmesinde ve siyasette etkili olmasında, meydana gelen gelişmelerle birlikte merkez sağ partiler ile İslamcı siyaset yapan partilerin de etkili oldukları görülmüştür. 2000 sonrası dönemde ise meydana gelen gelişmeler karşısında hem Kemalist siyasetin hem de İslamcı siyasetin güç kaybettiği ve Türkiye’de din ve siyaset ilişkisinde yeni bir dönemin başladığı, sonuçlarına ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** modernleşme, din, siyaset, İslamcılık, Kemalizm.

## ABSTRACT

ALTIN Muhterem; **Religion and Politics in the Modernization Process in Turkey**, PhD Thesis, Malatya, 2019.

The subject of this thesis is religion and politics in the modernization process that occurred in Turkey. Starting from the Ottoman period, the answer was sought to the questions how this relationship took place during especially the Republican period and how it is today. When looking for answers to these questions, it has been explained who are involved in determining the relationship between religion and politics and how these sides understand the concepts of religion and modernity. Regarding the change in the relationship between religion and politics which factors play a role and the link between this change and the modernization process are also discussed. In the study, relation between religion and politics has been disclosed through the programs of the parties who have been ruling, or not ruling but effective in terms of politics, and through their practices in the field of religion and their attitudes towards the developments in the world. Furthermore, the attitudes and influence of Kemalist and Islamist politics, which are the two major politics in the formation of relationship between religion and politics in Turkey, in this process have also been discussed. The study was carried out by scanning information sources and interpreting the information obtained from the sources in question. As a result of the study, in the early years of the Republic, it was determined that religion was intended to be completely excluded from politics, however, this goal was not fully achieved, and after 1950, religion gradually entered politics again. It has been seen that along with the developments, the center-right parties and Islamist politics have been effective in the development of religion in politics and its effect on politics. As for the period after 2000, the result obtained is that in the face of the occurring developments both the Kemalist politics and the Islamic politics have lost power and in Turkey a new era started in the relationship between religion and politics.

**Key Words:** modernization, religion, politics, Islamism, Kemalism.

## İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI.....	ii
ONUR SÖZÜ.....	iii
BİLDİRİM.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	6
1.1.Modern, Modernlik ve Modernleşme.....	6
1.2.Din.....	8
1.3.Siyaset.....	9
1.4.Din ve Modernliğin Temel Dayanakları.....	10
1.4.1.Dinin Temel Dayanakları.....	10
1.4.2.Modernliğin Temel Dayanakları.....	12
1.5.Modernleşme ve Din İlişkisi.....	14
1.6.Siyaset ve Din İlişkisi.....	16
1.7.Modern Toplumda Din ve Siyaset İlişkisi.....	17
1.8.Türkiye’ de Din ve Modernlik Anlayışları.....	22
İKİNCİ BÖLÜM: TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME.....	33
2.1.Türk Modernleşmesi.....	33
2.1.1.Osmanlı Döneminde Modernleşme.....	38
2.1.2.Cumhuriyet Döneminde Modernleşme.....	44
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TÜRKİYE’DE DİN VE SİYASET.....	49
3.1.Osmanlı Döneminde Din ve Siyaset.....	49



<b>3.2.Cumhuriyet Döneminde Din ve Siyaset.....</b>	<b>54</b>
<b>3.2.1.Tek Parti Döneminde Din ve Siyaset.....</b>	<b>55</b>
3.2.1.1.CHP'nin Din Siyaseti.....	64
3.2.1.2.Tek Parti Döneminde İslamcı Siyaset.....	76
<b>3.2.2.Merkez Sağ Partiler Döneminde Din ve Siyaset.....</b>	<b>83</b>
3.2.2.1.Demokrat Parti Dönemi.....	86
3.2.2.2.Adalet Partisi Dönemi.....	92
3.2.2.3.Anavatan Partisi Dönemi.....	96
3.2.2.4.Doğru Yol Partisi Dönemi.....	100
3.2.2.5.Merkez Sağ Partiler Döneminde İslamcı Siyaset.....	102
<b>3.2.3.Millî Görüş Partileri Döneminde Din ve Siyaset.....</b>	<b>107</b>
3.2.3.1.Millî Nizam Partisi Dönemi.....	114
3.2.3.2.Millî Selamet Partisi Dönemi.....	120
3.2.3.3.Refah Partisi Dönemi.....	124
3.2.3.4.28 Şubat Süreci.....	129
3.2.3.5.Başörtüsü Tartışması.....	135
3.2.3.6.Fazilet Partisi Dönemi.....	138
3.2.3.7.Saadet Partisi Dönemi.....	144
3.2.3.8.Millî Görüş Partileri Döneminde İslamcı Siyaset.....	147
<b>3.3.2000' li Yıllarda Türkiye'de Din ve Siyaset.....</b>	<b>154</b>
3.3.1.Türkiye'de Din ve Siyaseti Etkileyen Bir Gelişme Olarak Küreselleşme.....	159
3.3.2.Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi.....	167
3.3.3.2000'li Yıllarda Kemalist Siyaset.....	182
3.3.4.2000' li Yıllarda İslamcı Siyaset.....	186
<b>SONUÇ.....</b>	<b>199</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>209</b>

## KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
ANAP	: Anavatan Partisi
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AP	: Adalet Partisi
AYM	: Anayasa Mahkemesi
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev	: Çeviren
DP	: Demokrat Parti
DYP	: Doğruyol Partisi
Ed	: Editör
FP	: Fazilet Partisi
Haz	: Hazırlayan
MBK	: Milli Birlik Komitesi
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MGK	: Milli Güvenlik Kurulu
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
MÜSİAD	: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
RP	: Refah Partisi
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TÜSİAD	: Türk Sanayicileri ve İşinsanları Derneği
YÖK	: Yüksek Öğretim Kurulu

## GİRİŞ

Din ve siyaset arasındaki ilişki birçok bakımdan ele alınabilecek ve tartışılacak bir konudur. Çünkü hem din hem de iktidarı ele geçirme ve toplumu yönetme anlamında siyaset kurumu, toplumsal yaşamı etkileme bakımından son derece önemli kurumlardır. Özellikle ilahi dinlerin sonuncusu olarak kabul edilen İslam dini ile siyaset arasında nasıl bir ilişkinin var olduğu sorusu önemli bir sorudur. Çünkü İslam dini sadece inanç ve ibadetle ilgili düzenlemeleri içeren bir din değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın her alanı ile ilgili kurallar da koyan bir dindir.

Esasında ana kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed' in uygulamaları olan tek bir İslam vardır. Müslüman toplumlarda bu temel gerçek kabul edilmekle birlikte, Peygamberin vefatından başlayarak günümüze kadar geçen sürede dini hükümlerin yorumlanmasında ve genel anlamda dinin gündelik yaşamda uygulanması konusunda birbirinden farklı anlayışlar ve yorum tarzları ortaya çıkmıştır. Birbirinden farklı dini yorum ve anlayışlara rağmen modern döneme kadar geçen sürede İslam dünyasında kurulan devletlerde büyük ölçüde din ve siyaset iç içe varlığını sürdürmüştür. Modernite ile birlikte güçlü ve gelişmiş Batılı devletler ortaya çıkmış ve İslam dünyası bu devletlerle yüz yüze gelmiştir. Bu nedenle İslam dünyasında modernlik düşüncesine ve modern Batılı devletlerin İslam dünyasına yönelik saldırılarına bir cevap üretme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu cevabı üretmek iddiasıyla dinin yeni bir yorum biçimi olan İslamcılık ile bu yorumu yapan ve İslamcılar olarak adlandırılan bir kesim ortaya çıkmıştır. Böylece bir yandan modern döneme bir cevap üretme iddiasıyla dini farklı bir yorumu tabi tutan İslamcı kişi, grup ve cemaatler ile dini geleneksel sistemi içinde öğrenmiş olan ve anladığı şekliyle dinsel bir yaşam sürdürmeye çalışan geniş halk kesimleri oluşmuştur. Bu durum Türkiye'de de yaşanmış ve günümüze kadar da devam etmiştir.

Büyük oranda İslam dinini benimsemiş ve günlük yaşamında dini önemseyen bir toplumda, dini değerlerin siyasette etkili olmayacağını beklemek doğru değildir. Çünkü İslam dini bağlılarına yaşamın her alanında normlar koyan bir dindir. Dinin bu özelliğinin göz ardı edilmesi ve siyasetin dışında tutulması mümkün olmamasına rağmen (Demirel, 2013:193) Türkiye' de özellikle Tek Parti döneminde bu yönde önemli bir çaba sarf edilmiştir. Ancak modernleşme adına dinin siyasetin dışında tutulmaya çalışılması belli bir dönem etkili olmuşsa da zamanla din üzerinden veya din

desteğiyle siyaset yapmak isteyenlere bir alan da açmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın odak noktasını Cumhuriyet döneminde dini siyasetin dışında tutma çabası ile dine dayalı olarak yapılmaya çalışılan siyasetin süreç içinde nasıl bir seyir çizgisi izlediği ve nasıl bir değişim geçirdiği sorusuna bir yanıt bulma oluşturmaktadır.

Genel bir ifade ile Türkiye’de siyasetle uğraşan kişi, grup ve partilerin temel amacı iktidara gelmektir. Karpat’ a göre, (2010) hem Osmanlıda hem de Cumhuriyet döneminde siyasetteki temel çekişme, iktidarı ele geçirmek isteyen elitler arasında meydana gelmiştir. Bu nedenle Türkiye’de meydana gelen gelişmeler, tarihsel koşulların yanı sıra sisteme yeni giren grupların düşünce ve kanaatleriyle şekillenmiştir. Buradan hareketle Türkiye’deki değişimi anlayabilmek için elitlerin yapısında meydana gelen değişmelerin izini de sürmek gerekmektedir. Türkiye’de her gelişme aşaması yeni bir sosyal grubun ortaya çıkması ve ekonomik ve sosyal etkinliklere katılmasıyla başlamıştır. Aynı zamanda Türkiye siyasetinin son elli yılında laiklik, modernite, tartışmaları ile laiklik ve modernleşmeye ilişkin yeni anlayışların ortaya konulması tartışmaları da etkili olmuştur. Bu nedenle çalışmada Türkiye’deki Din ve Siyaset ilişkisi yönetici elitin modernlik ve dine yönelik tutumları ile bu çerçevede ortaya koydukları siyasetleri üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma yapılırken Türkiye’de din ve siyaset ilişkisi üzerinde çalışmanın oldukça zor olduğu görölmüştür. Birinci zorluk bu alanda kullanılan bazı kavramların anlamları üzerinde bir fikir birliğinin olmaması noktasında ortaya çıkmıştır. Özellikle bu çalışmada da sıkça kullanılmış olan İslamcı, İslamcı siyaset ve dindar kavramlarının tartışmaya açık kavramlar olduğu görölmüştür. Bu nedenle, İslamcı, İslamcı siyaset ve dindar kavramlarının hangi anlamda kullanıldığının açıklanması gereği duyulmuştur.

Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanmış olan sözlükte İslamcı kavramı, ‘‘Müslümanlığın esaslarını sadece dinî hayatta değil, hukuksal, ekonomik ve siyasal düzenlemelerde de geçerli kılmak isteyen’’ (Akalin vd., 2011:1209) şeklinde tanımlanmıştır. Bu çalışmada da İslamcı kavramı, bu tanıma yakın olarak, sadece özel yaşamında İslam dininin kurallarına göre hareket etmekle yetinmeyen, günlük yaşamın birçok alanının İslam’a göre düzenlenmesini talep eden, genel anlamda toplumun ve devletin İslamileştirilmesi gerektiğini savunan ve bunun için çalışan kişiler ile yapılar için kullanılmıştır. İslamcı siyaset kavramı da referansını dinden alan, söylemlerinde

sıkça dine atıf yapan, bazı İslamcı taleplere sahip olan ve Türkiye’de Millî Görüş partileri tarafından temsil edilen siyaset için kullanılmıştır.

Dindar kavramı ise Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanmış olan sözlükte ‘‘Din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), müttedeyin’’ (Akalin vd., 2011:670) şeklinde tanımlanmıştır. Çalışmada kullanılan dindar kavramı bu anlamı içermekle birlikte, aynı zamanda dini inancını görünür bir şekilde yaşamak ve günlük yaşamında sahip olduğu dini inancın sembollerini taşımak isteyen, ibadetlerini herhangi bir engelle karşılaşmadan yapma talebinde bulunan kişiler için kullanılmıştır. Böylece İslamcı kavramı ile dindar kavramı arasında bir bağlantı ve bazı ortak noktalar bulunsa da Türkiye şartlarında bu kavramların birbirini karşılamadığı kabul edilmiştir. Başka bir anlatımla her dindarın aynı zamanda İslamcı olmadığı gerçeği göz önünde bulundurulmuştur.

Çalışmada ikinci zorluk bu konuyla ilgili olarak çok sayıda çalışma yapılmış olmasına karşın, bu çalışmaların önemli bir kısmının yüzeysel çalışmalar olması ve konuyu açıklamada katkılarının son derece sınırlı olması noktasında ortaya çıkmıştır. Esasen doküman incelemesine dayalı olarak yapılan bir çalışmada konuyla ilgili önceki çalışmaların araştırmacının işini kolaylaştırması beklenir. Ancak bu konuyla ilgili yapılan çalışmaların bir kısmının konunun açıklanmasında katkısının sınırlı olması çoğu kez zaman ve emek kaybına yol açmıştır.

Yine bu çalışma yapılırken daha önce Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisi üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmının, Türkiye’deki günlük siyasi tartışmaların bir uzantısı niteliğinde oldukları görülmüştür. Bu çalışmaların, bir tarafta Türkiye’yi modern bir Avrupa devleti yapmak isteyen, modern ve ilerici kesimlerin, diğer tarafta da Türkiye’yi girmiş olduğu bu yoldan geri çevirmeye çalışan, hilafeti ve şeriatı geri geri getirmek isteyen bir kesimin var olduğu, şeklindeki bir kabule dayandıkları görülmüştür. Ancak bu bakış açısının Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisini açıklamakta yeterli olmadığı, Türkiye’deki din, modernlik ve İslamcılık anlayışının kendine özgü taraflarının olduğu, bu anlayışların özellikle siyaset yapma sürecinde çeşitli değişimlerden geçtiklerinden hareketle, çalışmada mevcut bakış açılarının ötesine geçilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisinin, siyasette etkili olmuş partilerin programlarından, din alanıyla ilgili uygulamalarından ve

dünyadaki gelişmeler karşısındaki tutumlarından hareketle açıklanmasının daha gerçekçi olacağı değerlendirilmiştir.

Dolayısıyla bu çalışma, iki noktada alana yeni katkı sunma iddiasındadır. Birincisi Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi siyasette etkili olmuş partilerin, programlarından, din alanıyla ilgili uygulamalarından ve dünyadaki gelişmeler karşısındaki tutumlarından hareketle açıklanmış, böylece varılan sonuçlar daha somut verilere dayalı olmuştur. Çalışmanın alana ikinci katkısı ise din ve siyaset ilişkisinin ve bu ilişkideki değişmelerin modernleşme süreciyle olan bağlantısının ortaya konulmuş olmasıdır. Bu noktada Türkiye'de dinin siyasetten uzaklaştırılmasının da dinin siyasette tekrar etkili hale gelmesinin de ve nihayetinde İslamcı siyasetin etkisini yitirmesinin de modernleşme süreciyle olan bağlantısı ortaya konulmuştur. Böylece bir inanç sistemi olarak İslam dini yerini korumasına karşın, esasen bir yerde modernleşmeye bir alternatif üretme iddiasıyla ortaya çıkan İslamcılığın Türkiye'deki durumu ve süreç içerisindeki değişimi de ortaya çıkmıştır.

Bu araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışma Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisini modernleşme süreci ile bağlantılı olarak ele alma amacıyla olduğundan, din, modernleşme, siyaset gibi kavramların tanımlanması gereği duyulmuştur. Bu nedenle, kavramsal çerçeveyi oluşturan birinci bölümde, çalışmada sıkça kullanılacak olan modern, modernlik, modernleşme din ve siyaset kavramları tanımlanmaya çalışılmış, modernlik ve dinin temel dayanakları, modernleşme ve din ilişkisi, din ve siyaset ilişkisi gibi konular ele alınmıştır. Bu bölümde son olarak bu kavramlar ışığında Türkiye' deki farklı kesimlerin din ve modernlik anlayışı ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Türk modernleşmesi ele alınmıştır. Çünkü modernleşme her ülkenin kendi özgün şartlarında farklı bir biçim almış ve Türkiye' de de Türk modernleşmesi olarak adlandırılan bir süreç şeklinde ilerlemiştir. Din ve siyaset ilişkisi de Türk modernleşmesinin kendine özgü koşullarında bir şekil almıştır. Ancak Türk modernleşmesi Osmanlı döneminden başlayarak günümüze kadar devam eden bir süreç olmakla birlikte, bu konuda Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet dönemi arasında bazı farklılıklar da vardır. Bu nedenle Türk modernleşmesi, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi olmak üzere iki dönem halinde ele alınmıştır.

Üçüncü bölüm çalışmanın ana bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde esas olarak Cumhuriyet döneminde iktidara gelmiş olan veya din ve siyaset ilişkisi

bakımından önemli bir yeri olan partilerin programları, uygulamaları ve bu dönemlerdeki gelişmeler üzerinden din ve siyaset ilişkisi analiz edilmiştir.

Cumhuriyet döneminde Türkiye’de çok sayıda siyasi parti kurulmuştur. Bu partilerin bir kısmı tek başına iktidar olmuş, bazıları kısa sürelerde koalisyon ortağı olarak iktidar olmuş, bazıları ise siyaset sahnesinde bir varlık gösterememiştir. Kurulmuş olan bu partilerin tümünü mevcut çalışma kapsamında ele almak mümkün olmadığından din ve siyaset ilişkisi bakımından ele alınan partilerle ilgili bir sınırlamaya gidilmiştir. Çalışma Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisi ve bu ilişkide meydana gelen değişimleri ortaya koyma amacıyla olduğundan, tek başına iktidar olmuş, belli bir dönem ülkeyi yönetmiş veya iktidar olmamakla birlikte geldikleri gelenek itibarıyla din ve siyaset ilişkisi bakımından önemli özellikleri bulunan partiler ele alınmıştır. Bu partilerin programları, icraatları, bu partilerin dünyadaki gelişmeler karşısındaki tutumları ve bu dönemlerde din ve siyaset ilişkisi bakımından ilgili toplumsal kesimlerin tepkileri esas inceleme alanı olarak seçilmiştir. Bunun için partilerin aynı gelenekten gelme durumları da dikkate alınarak ve bazı partiler gruplandırılarak din ve siyaset ilişkisi dört dönem halinde incelenmiştir. Birinci dönemde 1923-1950 yılları arasında tek başına ülkeyi yönetmiş olan Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi incelenmiştir. İkinci dönemde 1950’den sonra iktidara gelmiş olan Demokrat Parti ve onun oluşturduğu gelenek üzerinde siyaset yapan Adalet Partisi, Anavatan Partisi ve Doğruyol Partisi merkez sağ partiler olarak gruplandırılmış ve incelenmiştir. Üçüncü dönemde ise Millî Görüş partileri olarak adlandırılan Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi ve Saadet Partisi, İslamcı siyasetin temsilcisi olarak kabul edilmiş ve bu partiler incelenmiştir. 2000’li yıllarda Türkiye’de meydana gelen gelişmeler ve bu gelişmelerin din ve siyaset ilişkisi bakımından etkileri dikkate alınarak çalışmaya, 2000’li yıllarda Türkiye’de din ve siyaset, adli bir başlık eklenmiştir. Bu başlık altında öncelikle Türkiye’de din ve siyaset ilişkisi üzerinde etkili olmuş olan iç ve dış gelişmeler ele alınmıştır. Dış gelişme olarak bu dönemde modernleşme sürecinin ulaştığı safha olan Küreselleşme sürecinin Türkiye’de ki din ve siyaset üzerindeki etkisi tartışılmıştır. İç gelişme olarak ise Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidara gelişi ve bu dönemde yaşanan gelişmeler ele alınmıştır. 2000’li yıllardaki bu gelişmelerin sonucunda Kemalist siyaset ile İslamcı siyasetin durumu ele alınarak çalışma sonlandırılmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL ÇERÇEVE

#### 1.1.Modern, Modernlik ve Modernleşme

Modernleşme kavramını açıklayabilmek için, önce modern ve modernlik kavramlarını tanımlamak gerekmektedir. Modern, modernlik ve modernleşme birbiriyle bağlantılı kavramlardır. Ancak bu kavramlar konuyla ilgi çalışmalarda birden fazla şekilde tanımlanmış ve bazen de birbirinin yerine kullanılmışlardır. Bu nedenle bu kavramların herkes tarafından kabul edilmiş bir tanımını bulmak ve bu kavramları birbirinden ayrı olarak tanımlamak oldukça zordur. Buna karşın bu kavramların yaygın kullanımlarından hareketle bir tanımlama yapılırsa, “ ‘modern’, bir terimdir ve Latince *modo*’dan gelmektedir ve hâlihazırda olan, şimdiki zamana ait olan demektir.” (Childs, 2010:22) Bu anlamıyla “ ‘düne ait’ olandan yapılan zamansal bir ayrıma işaret eder. Üstü kapalı olarak bir çağ değişimi anlamı taşır.” (Davison, 2012:54) Kullanımda ise modern kavramı ile Jeanniere’ nin de (2011:111) belirttiği gibi, yeninin, gündelik yaşamda, moda uygun tutumların, teknik ilerleme, emek dünyası ve endüstriyel alanda ortaya çıkan yeni durumun ve bunların sonucunda ortaya çıkan bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılığa dayanan yeni ilişki biçiminin anlatılmak istendiği söylenebilir. Dolayısıyla modern kelimesinin oldukça yaygın bir kullanım alanı vardır ve çoğunlukla günlük kullanımdaki anlamı ile bilimsel çalışmalardaki anlamı arasında da farklar vardır.

Modernlik kavramı da modern kelimesinin bazı anlamlarını içermekle beraber ondan farklı olarak genellikle belli dönemden sonra ortaya çıkmış olan bir yaşam ve düşünme biçimini anlatmak için kullanılmaktadır. Bu anlamıyla “on yedinci yüzyılda Avrupa’ da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.” (Giddens, 2004:11) “Başka bir ifadeyle, toplumsal hayatın bütün alanlarındaki ölçütlerin rasyonelleşmesi olarak tanımlanmaktadır.” (Sevil, 2005:11) Bu anlamda modernliği “endüstrileşmeyle, kentleşmeyle ve laiklikle işlenerek ortaya çıkmış olan değişikliklere sahip bir yaşamı, yaşama ve deneyimleme biçimi” (Childs, 2010:26), “geleneğin ötesi bir düzen” (Giddens, 2014:28) veya “her çeşit gelenek, geçmiş, metafizik vs. boyutlardan arınarak geleceğe yönelik ilerleme, kalkınma, özgürleşme ve rasyonelleşme çabası” (Yıldırım,



2012:27) olarak tanımlamak mümkündür. Ortaya çıkan yeni yaşam biçimini anlatmak için kullanılan bu terim aynı zamanda belli bir dönemden sonraki gelişmeleri anlatmak için de kullanılmaktadır.

Bu terim Rönesans'tan başlayarak Batı tarihini içermek üzere ortaya atılmıştır ya da on yedinci yüzyılda Galileo' nin, Hobbes' un, Newton' ın, Leibniz' in ve Descartes' ın bilimsel devrimleriyle başlamış olan çağdır. Bu terim yine, on sekizinci yüzyılın Aydınlanma Çağı'yla tartışmaya açılmıştır. (Childs, 2010:27)

Moderniteyi devrimci geçişler sonucunda ortaya çıkan yeni durum olarak açıklayan Jeanniere'ye göre (2011:113) ise yenedünya görüşünün ortaya çıkmasını sağlayan ilk alt üst oluş fizikte başlamış, daha sonra bu bilinçlenme diğer alanları da kapsayacak şekilde genişlemiş ve bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerin gerçekleşmesi sonucunda moderniteye geçiş sağlanmıştır.

Modernliği, "dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkânları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı" (Berman, 2014:27) olarak adlandıran Berman' a göre (2014:29) ise modernlik üç evrede oluşmuştur. Bu evreler insanların modern hayatı yeni algılamaya başlamış oldukları 16. Yüzyılın başından, 18. Yüzyılın başına kadar olan ilk evre, 1790'dan sonra Fransız Devrimi ile başlayan ikinci evre ve 20. Yüzyıldaki üçüncü ve son evredir. Aydın' a göre (2014a:22) ise birinci evrede modernitenin felsefi temelini oluşturan Rönesans ve Aydınlanma gerçekleşmiştir. İkinci evrede modernite kurumsallaşmış, bu dönemde sanayileşme ile birlikte kapitalizm, laiklik ve demokrasi gibi alanlarda büyük gelişmeler yaşanmıştır. Üçüncü evrede ise modernitenin etkisi tüm dünyaya yayılmıştır.

Modernleşme kavramı ise daha çok modernlik olarak adlandırılan ve yukarıda belirtildiği gibi belli bir tarihsel süreçte ortaya çıkan, yeni yaşam biçimlerine ulaşma çabasıyla anlamlandırılmıştır. Bu bağlamda "Modernleşme kavramı, tarihsel olarak geleneğe dayalı toplumsal ve siyasal değer ve ilkelerin yerine modern ölçütlerin geçiş evrimini/sürecini ifade eder." (Çetin, 2003:12) Bu kavram, konuyla ilgili çalışmalarda değişik açılardan tanımlanmıştır. Black (1989:18) modernleşmeyi,

"çağdaşlaşma" tarih boyunca gelişmiş kurumların insanın bilgisindeki görülmemiş artışı yansıtan ve hızla değişen işlevlere uyarlanması süreci olarak tanımlanabilir ve bilimsel devrime eşlik eden bu süreç insanın çevresini denetlemesine olanak sağlar. Bu uyarlama sürecinin kökenleri ve ilk etkileri Batı Avrupa toplumlarında görülür, ama ondokuz ve yirminci yüzyıllarda bu değişiklikler bütün öbür toplumlara dek uzanır ve bütün ilişkilerini etkileyen dünyasal bir dönüşüme yol açar.

diyerek açıklamıştır. Eisenstadt' a göre ( 2014:11) ise,

Tarihsel olarak modernleşme, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen, sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da on dokuzuncu ve yirincinci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir.

Bu açıklamalardan hareketle şunları söylemek mümkündür. Batıda, modernlik olarak adlandırılan, geçmişin yaşam ve düşünme biçimlerinden farklı, yeni bir yaşam ve düşünme biçimi ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerin yaşandığı Batı ülkelerinde sanayileşme, zenginleşme ve refah artışı da yaşanmış ve bu devletler modern devletler olarak kabul edilmiştir. Dünyanın diğer kısımlarındaki birçok ülkede, bu devletlerin ulaşmış olduğu gelişmişlik seviyesine ulaşma çabası başlamıştır. Bunun için de Batıda ortaya çıkan ve modernlik olarak adlandırılan bu yeni yaşam ve düşünme biçimleri örnek alınmış veya taklit edilmiştir. Böylece modernleşme denilen süreç başlamış ve dünyaya yayılmıştır.

## 1.2.Din

Sosyolojide din temel kurumlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle sosyolojik açıdan din kurumu "kişinin Tanrı ile ilişki kurma gereksinmesini karşılar. Dua ve ibadet formlarında ifade edilir. Dışsal ve kavramsal davranış örüntülerinin doğruluk veya yanlışlığına işaret eder, moral ve etik sistemleri içerir." (Fichter, 2016:146) Ancak bu açıklamaya rağmen din ile ilgili sosyolojik çalışmalar yapmış olan kişiler tarafından, herkesçe kabul edilen ve bütün dinleri kapsayan ortak bir din tanımının yapılmasının son derece zor olduğu ve böyle bir tanımın yapılmadığı belirtilmiştir (Günay, 2011:216; Canbay Tatar, 1999:29; Aktay, 2015:50-53). Bu kişilerden biri olan Günay (2011:212-213) din sosyolojisi üzerine yapmış olduğu çalışmasında, din kelimesinin Arapça'da usul, adet, tutulan yol ve huy gibi manalara, Arami-İbrani dillerinde, mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükafat manalarına, Farsça'da, din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek manalarına, Eski Yunanca'da korku ile karışık sevgi ve saygı manasına, batı dillerinde bağlanmak veya bir işi tekrar ve dikkatlice yapmak manalarına, Kuran-ı Kerimde ise taat, itaat, teslimiyet, ibadet, millet gibi manalara geldiğini belirtmiştir. Ancak bu çalışma açısından kelime manasından daha çok dinin toplumsal ilişkiler açısından ne anlama geldiği hususu daha önemlidir. Bu açıdan yapılan tanımlara bakıldığında, dinin "kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler (örneğin ritüeller) kümesi," (Marshall, 2005:156)

“insanların dünyayı, toplumu, tanrıyı ve kendilerini nasıl algılayacaklarına dair ortak bir anlayış ve algı sistemi,” (Aktay, 2015:55-56) “kutsal, bütüncül veya aşkın kabul edilebilecek bir realite (evren/varlık) anlayışı inşa ederek nihai anlamda gaye ve anlam sunan kültürel sistem,” (Çiftçi, 2016:27) veya “genelde bir ferden ve bir zümrenin doğru kabul ettiği veya davranışların onunla tanzim edildiği şey” (Northbourne, 2003:11) şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Dine dair bir tanım yapmanın zor olduğunu ve literatürde farklı din tanımlarının olduğunu belirten Berger ise dinle ilgili olarak “Din, kendisinde-insan veya değil-bütün varlığı kapsayan bir kutsal düzen hususundaki beşer tavrıdır. Diğer bir ifadeyle, din, anlamı insanı hem aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır” (Berger, 2009:125-128) şeklinde bir tanım yapılmasını teklif etmiştir.

Yeryüzünde din olarak adlandırılan çok sayıda inanç sistemi vardır. Ancak İslam inancına göre, en son, tamamlanmış ve hak din İslam’dır (Âl-i İmrân Sûresi, Ayet:19). Kıyamete kadar inanılması gereken dindir. Bu nedenle İslam dini kapsamlı ve teferruatlı hükümler içermektedir. Bazı konularda doğrudan hükümler koymuş bazı konularda ise her dönemde hüküm çıkarmaya elverişli ve yol gösterici temel ilkeler ortaya koymuştur. Bu bakımdan İslam dini yukarıda yapılan tanımlarda belirten hususların birçoğunu kapsayacak genişlikte işlevlere sahiptir.

### **1.3.Siyaset**

Bu kavram için literatürde hem siyaset hem de politika kelimesi kullanılmıştır. Bu kelimenin “Batı dillerindeki karşılığı politika (politique) dir ve Grekçe şehir yönetimi, kamu düzeni anlamlarına gelen “police” den türediği kabul edilir.” (Aydın, 2006:20) Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan sözlükte de siyaset kelimesinin birinci sıradaki anlamının politika olduğu belirtilmiş ikinci sıradaki anlamının ise “devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayış olduğu” (Akalin vd., 2011:2125) belirtilmiştir. Politika kelimesinin ise en yaygın anlamının “Devletin etkinliklerini amaç, yöntem ve içerik olarak düzenleme ve gerçekleştirme esaslarının bütünü, siyaset, siyasa” (Akalin vd., 2011:1937) olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla günlük dilde farklı anlamda kullanma eğilimi bulunmasına rağmen bu iki kelimenin aynı olguyu anlattıkları (Aydın, 2006:20) kabul edilmiştir. Bu çalışmada genel olarak

siyaset kelimesinin kullanımı tercih edilmekle birlikte, bazı yerlerde politika kelimesi de kullanılabilir.

Siyaset kavramının tanımı ile ilgili olarak literatüre bakıldığında bu kavramın birden fazla tanımının olduğu görülmektedir. Konumuz açısından bakıldığında siyaseti ‘‘en geniş anlamda, insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetler,’’ (Heywood, 2015:22) veya ‘‘Bireyler, toplumsal gruplar yada sınıflar, uluslar yada uluslar toplulukları arasında iktidar uygulamasına yada iktidar gösterisine konu olan karşılıklı etkileşim yada bu tür ilişkilerin toplamı’’ (şaylan,1992:29) olarak tanımlamak mümkündür. Başka bir tanıma göre ise,

politika toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır. İnsanlar yaradılışları, sosyal ve ekonomik durumları bakımından değişik fikirlere ve değişik çıkarlara sahiptirler. Aralarındaki düşünce, çıkar ve psikolojik eğilim **farklılıklarından** doğan **çatışma** politikanın temelini oluşturur. Bir bakıma, çatışmanın asıl konusu toplumdaki **değerlerin paylaşılmasıdır** denilebilir. Çatışmanın hedefi ise, iktidarın ele geçirilmesidir. (Kapani, 2008:17)

Sosyolojik açıdan ise siyaset kurumu,

öncelikle kamu düzenini ve genel yönetimi sağlama gereksinmesine yönelik işlevlerde bulunur. İçinde yer alan alt kurumlar olarak yasal sistem, ordu ve polis sistemi, kamu hizmetine seçilme ve atanma formları, yabancı ülkelerle diplomatik ilişkiler gösterilebilir. (Fichter, 2016:146)

Çalışmamızda siyaset kavramı yukarıdaki açıklamalarda yer alan anlamları kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

#### **1.4.Din ve Modernliğin Temel Dayanakları**

Bu çalışmada din ve siyaset ilişkisinin ele alındığı dönem genel anlamda Türkiye’nin modernleşmek istediği ve modernleştiği bir dönemdir. Bu nedenle Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisinin modernleşme süreciyle olan bağlantısı tartışılacaktır. Bu bağlantıyla ilgili gerçekçi bir değerlendirme yapabilmek için dinin ve modernliğin kaynaklarına bakmak gerekir. Bu bakımdan din ve siyaset ilişkisi ile ilgili değerlendirmelere bir temel teşkil etmesi bakımından bu başlık altında dinin ve modernliğin temel bazı dayanaklarının ne olduğu sorusuna cevap aranmıştır.

##### **1.4.1.Dinin Temel Dayanakları**

Yeryüzünde birbirinden farklı çok sayıda din vardır. İlk insan topluluklarından günümüze kadar toplumların çeşitli şekillerde dini inançlara sahip oldukları kabul edilmektedir. Dini inancın nasıl ortaya çıktığı ve dini düşünceinin kaynağının ne olduğu

konusu, sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte ve sosyolojinin öncü isimleri olan Emile Durkheim, Karl Marx ve Max Weber dahil olmak üzere birçok kişi tarafından tartışılmıştır. Son derece kapsamlı olan bu tartışmanın burada yapılması mümkün olmadığından, sadece çalışmanın konusu açısından zorunluluk arz ettiğinden ve modernlik düşüncesi ile bir karşılaştırma yapabilmek bakımından daha çok İslam dininin temel bazı dayanakları özet olarak ele alınacaktır.

İslam dininin temelde iki dayanağının olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki inanç, ikincisi bu inancın gereği olarak yapılması gereken ibadetlerdir.

İslam'ın inanç esaslarına bakıldığında bunların başında Allahın birliğine inanmak, meleklerle inanmak, peygamberlere inanmak, peygamberlerin söylediklerinin ve Allahın göndermiş olduğu kitaplarda belirtilenlerin doğruluğuna inanmak ve hesap gününün varlığına inanmak gibi esasların geldiği görülmektedir. İslam'ın ibadetle ilgili dayanaklarına bakıldığında ise bunların başında namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hacca gitmek gibi ibadetlerin geldiğini söylemek mümkündür (Rahman, 2014:84-85). Ancak İslam'ın inanç ve ibadetle ilgili esasları bunlarla sınırlı değildir. Burada belirtilen esasların yanı sıra İslam'ın gerektirdiği daha fazla inanç ve ibadet mevcuttur. Yukarıda belirtilen esasların her birinin kendi içinde gerektirdiği inançlar vardır. Örneğin Allaha inanmak sadece onun varlığına inanmakla sınırlı değildir. Aynı zamanda Allahın evrendeki tüm düzenin yaratıcısı olduğunu ve evrendeki tüm düzenin onun emriyle meydana geldiğine ve işlediğine inanmayı da gerektirmektedir (Rahman, 2014:81-82). Yine İslam inancına göre bilginin birinci kaynağı insan aklı değil, vahiydir (Nasr, 2012:98-103). Vahiy peygamberlere gönderilmiş ve onlar aracılığıyla insanlara bildirilmiştir. Vahye dayalı bilgi doğru ve kesindir. Ancak vahye dayalı bilgiye iman etmek gerekmele birlikte, insanların başka yollarla da bilgi edinmeleri ve kendileri dışındaki realiteyi öğrenmeleri emredilmiştir. İslam'ın önerdiği bilgi edinme yolları ise, mantık yürütmek yoluyla ve var olan şeylerden hareketle yeni bilgilere ulaşmak, doğrudan duyu organları ile çevreden bilgi edinmek ve sezgi yoluyla bilgilenmektir. Dolayısıyla İslam'da bilginin tek kaynağı akıl değildir, akılla birlikte yukarıda belirtilen yollarla da bilginin elde edilebileceği kabul edilmiştir (Güngör, 1989:82-83). Burada Allah tarafından peygamberlere gönderilen vahyin temel ve gerçek bilgi kabul edilmesi ile sezgi yoluyla bilgiye erişim, İslam ile modern düşüncenin dayandığı temel felsefe arasındaki bir aykırılığa işaret etmektedir. Yine bu çalışmamız açısından İslam

düşüncesi ile modern düşüncenin uyuşmadığı önemli bir noktada hukuk sahasındadır. İslam da toplumun idaresi için hukuk kuralları bulunmaktadır. Ancak hukukun kaynağı Kur'an-ı Kerim ve peygamberin sünnetidir. Dolayısıyla bu kaynaklardan günün şartlarına ve ihtiyaçlarına gerekli hükümleri çıkartarak bir hukuk kuralı oluşturmak alimlerin görevidir. Oysa modern düşüncenin eseri olan laik hukukta ise kanun koyma yetkisi devlete aittir ve oluşturulan mekanizmalar aracılığıyla kanunlar insanlar tarafından oluşturulmaktadır (Güngör, 1989:106-107).

Dolayısıyla modernleşmeye çalışan bir Müslüman toplumda din ve modernlik düşüncesi arasında, başta dinin inanç esasları olmak üzere, bilginin kaynağı ve hukuk gibi alanlarda bazı sorunların yaşanabileceğini söylemek mümkündür.

#### **1.4.2.Modernliğin Temel Dayanakları**

Modernlik düşüncesinin ve modern yaşam biçiminin Avrupa' da gerçekleşen büyük devrimler sonucunda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu devrimlerden ilki Aydınlanma olarak adlandırılan devrimdir. Bu devrimle birlikte gerçeği kavramanın tek ve yeterli yolunun akıl olduğuna dair bir inanç oluşmuş, böylece akıl yoluyla yeni değerlerin üretilebileceği ve yeni bir toplum yaratılabileceği kabul edilmiştir. İkincisi sanayi devrimidir. Kapitalist üretim biçimini başlatan bu devrimle birlikte feodal yaşam biçimi sona ermiş, geleneksel toplum yapısı değişmiş, kentleşme ile birlikte modern bir yaşam biçimi ortaya çıkmıştır. Üçüncü devrim ise Fransız devrimidir. Bu devrimle birlikte o güne kadar yaygın olarak devletlerin yönetim biçimi olan monarşiler ve imparatorluklar yıkılmaya başlamış, ulus devlet yapıları ortaya çıkmaya başlamıştır (Aktaşlı, 2011:147; Jeanniere: 2011). Bu devrimlerden beslenmiş olan modernliğin "geçmişte yaratılmış, icrâ edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte varolduğuna, icrâ edildiğine veya inanıldığına inanılmış olunan şey," (Shils, 2003:111) anlamındaki gelenekle bağları kopardığı, bireyi "kendi eylemlerinin sorumlusu, yaratıcısı "kendine yeter, egemen özne" " (Aktay, 2015:147) olarak gördüğü söylenebilir. Aynı zamanda modernlik düşüncesinin temelinde, din dışı, geleneksel olmayan, ilerici, akılcı, deneysel ve materyalist bir bakış açısına dayandığını, bu bakış açısının modernleşme ile birlikte dünyaya yayıldığını ve hayatın tüm alanlarında etkili olmaya başladığını da söylemek mümkündür (Northbourne, 2003:19). Dolayısıyla modernliğin dinsellikle bağı koparılmış olan seküler bir yaşam biçimini öngördüğü söylenebilir.

Din ve Modernlik temel dayanaklar bakımından karşılaştırılıp bir değerlendirme yapılmak istendiğinde modernliği doğuran üç devrimden birisi olan ve modernliğin düşünsel temelini oluşturan Aydınlanma Devrimi'ne de bakmak gerekir. Çünkü "Aydınlanma hem dolaylı ekonomik ve toplumsal sonuçları itibariyle hem de akılsal devrim denilen oluşumun altyapısını oluşturarak "modern toplum" un entelektüel temellerini vücuda getirmiştir." (Çiğdem, 2013:16) Bu açıdan aydınlanmaya bakıldığında, Çiğdem'in (2013:13-14) ifade ettiği gibi, aydınlanmanın göze çarpan en belirgin iddiasının, insanları o zamana dek süregelmiş olan, içinde dinin de yer almış olduğu ve insanları köleleştirdiği kabul edilen eski yaşam biçiminden kurtarmak ve içinde özgürlüğün bulunduğu, akılla işleyen yeni bir düzene kavuşturmak, olduğu söylenebilir. Başka bir anlatımla,

Voltaire' in "iyi yasalar yapmanın tek yolu, mevcut tüm yasaları yakarak işe yeni başlamaktan geçer" anlayışını esas alan aydınlanma hareketinin rasyonalizmi, toplumların tarihsel deneyimleri sonucunda oluşturduğu tüm kurumları, düzenlemeleri, ahlaki ve yasal değerleri bir kenara bırakarak işe yeni baştan başlamayı salık verir. Aydınlanma düşünürlerinin bu tanımı, akla sadece geleceğin toplumunu ve siyasetini "kurgulayıcı" olma misyonunu yüklemekle yetinmemekte, ona aynı zamanda geçmişin toplumunu, siyasetini, ahlakını, hatta dini değerlerini "yıkıcı" bir misyon da yüklemektedir. (Çaha, 2012:112-113)

Dolayısıyla modern dünyanın mevcut şeklini almasını sağlayan önemli gelişmelerden bir olan aydınlanma, insanları özgürleştirme iddiasında bulunurken, aynı zamanda insanları dinden kurtarma iddiasında da bulunmuş, aydınlanma düzeninin temel dayanağı olan akıl, otorite ve gelenekle birlikte dinin temel bilgi kaynağı olan vahyi de eleştirip sorgulamıştır (Çiğdem, 2013:17-20). Ancak burada dikkat çekilmesi gereken, aydınlanmanın genel anlamda dini hedef alırken, eleştirilerini Hıristiyanlık dini üzerinden yapmış olmasıdır (Çiğdem, 2013:49). Bu gerçek dikkate alındığında, Aydınlanma felsefesinden beslenen modernlik düşüncesinin, Müslüman bir toplumda İslam düşüncesiyle karşı karşıya gelmesi halinde, bu iki düşüncenin birbiriyle olan ilişkilerinin ne şekilde olacağı daha derinlemesine ele alınması gereken ve esasında üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış olan bir konudur. Bu nedenle temel dayanakları ve ortaya çıkış koşulları itibariyle modernlik ile din arasında bir uyuşmanın mı, yoksa derin uçurum ve çelişkinin mi var olduğu hususu bu çalışmanın konusu değildir. Ancak modernliğin, ortaya çıkış koşulları, beslenmiş olduğu aydınlanma felsefesi ve ortaya çıkarmış olduğu yaşam ve düşünce biçimi bakımından, modern öncesi dönemdeki din ve toplum ilişkisiyle uyuşmadığını ve modern bir toplumda da din ve toplum ilişkisinin

artık eskisi gibi olamayacağı söylenebilir. Bu nedenle modernleşme ve din ilişkisinin ayrıca tartışılması gerekir.

### **1.5.Modernleşme ve Din İlişkisi**

Genel anlamda modernliğin geleneklerden bir kopuşu ifade ettiği kabul edilmekte ve modernlik gelenek karşıtı bir temelde tanımlanmaktadır. Modernlik bu şekilde ele alındığında dinin geleneksel dünyaya ait olduğu düşünülmektedir (Aktay, 2015:100-101). Modernliğe temel oluşturan Aydınlanma düşüncesine göre insan gelenekten, dinden, dolayısıyla tanrıdan koparak özerk bir kimlik kazanmıştır. Bu şekilde otonom bir varlığa dönüşen ve birey kimliği kazanan insan, artık deneyim ve akılla hareket etmektedir (Yıldırım, 2012:16-20). Bu düşünceye göre ‘‘din geçmişe aitti. Tahayyül edilen otoritelere inanç zamanını doldururken, gelecek bilime aitti.’’ (Özdalga, 2013:165) Böylece modernlikle birlikte dinin toplumdaki rolünün kalmadığı veya zamanla kalmayacağı, özel alana çekileceği ve kaybolacağı şeklinde bir beklenti oluşmuştur (Göle, 2014:37). Böyle bir beklentinin oluşmasının ana nedeni modern toplumun oluşması ile dinin geleneksel toplumdaki gündelik hayatın, kültürün ve toplumsal ilişkilerin oluşmasındaki rolünün değişmiş olmasıdır (Subaşı, 2003:139). Dinin rolünde meydana gelen bu değişme ile modern Batı toplumlarında dinin etkisinde kısmi bir azalmadan bahsedilebilir. Bu azalmanın ana nedeninin daha çok modern bir toplum tipi olan sanayi toplumunda ortaya çıkan yeni ilişki biçimlerinin dindar bir yaşama el vermemesi ve insanları seküler bir topluma doğru zorlaması olduğu söylenebilir (Aktay, 2015:105). Ancak dinin rolünde meydana gelen değişme ve etkisindeki azalmaya rağmen modernleşme sonucunda, diğer geleneksel yaşam biçimleri ile birlikte dinin de toplum hayatından tamamen yok olacağına dair beklenti tam olarak gerçekleşmemiştir. Modern toplumda ortaya çıkan kent yaşamında din bir şekilde yeniden yaşam alanı bulmuş, sanayileşmenin ilk evrelerinde görülmeye başlanan sekülerleşmeye karşın gündelik hayatta dinin varlığı yeniden hissedilmeye başlanmıştır (Aktay, 2015:109-115). Güngör’ e göre de (1989:56) dini tamamen ortadan kaldıracak ve onun yerini alacak başka bir sistem bugüne kadar bulunamamıştır. Zaman zaman bazı öğretiler kısmen başarılı olmuşlarsa da bunlar hiçbir zaman dinin yerini tam olarak alamamışlardır. Bazı zamanlarda din kurumunda zayıflamalar görülmüştür. Ancak bu zayıflamanın sebebi, insanların dine olan ihtiyaçlarının azalmasından değil, o



esnadaki din anlayışının, insanları karşılaştıkları sorunlar karşısında yeterince tatmin etmemiş olmasıdır. Dolayısıyla modern toplumda dinin tamamen ortadan kalkacağını ileri sürmek mümkün değildir. Süreç içerisinde modern yaşamın bazı zorlamaları sonucunda dinsel yaşamda gerilemeler yaşanmışsa da yine de din önemli bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür. Modernliğin ortaya çıktığı Avrupa toplumlarında da din ortadan kalkmamış, modernlik öncesi döneme göre bir değişim geçirerek varlığını sürdürmüştür (Özdalga, 2013:61).

Konuya Türkiye açısından bakıldığında ise, modernleşme sürecinin başlamasından sonra, modernleşmenin etkisiyle dinin toplum hayatındaki yeri ve önemi belli bir oranda değişmiş ve nihayet Cumhuriyet döneminde, topyekûn bir modernleşmeyi sağlama adına dinin toplumsal yaşamdaki yeri radikal bir şekilde değiştirilmeye çalışılmıştır. Bu çabalarla birlikte özellikle Kemalist modernleşme anlayışına sahip elitlerde İslam dininin etkisinin modernleşme sürecinin dayanağı olan rasyonellik ve aydınlanma düşüncesinin etkisi karşısında giderek ortadan kalkacağına dair bir beklenti oluşmuştur. Ancak bu beklenti gerçekleşmemiştir. Tersine din özellikle 1950 yılından sonra başta siyaset olmak üzere diğer alanlarda da önemli bir mesele haline almıştır (Özdalga, 2013:55-56). Esasında halkın yaşamında etkisi pek değişmemiş olan din 1970' li yıllara gelindiğinde bir siyasi partinin sırtını dayayarak siyaset yapabileceği kadar siyasette de önemli bir duruma gelmiştir. Bunun yanı sıra modernleşme sürecinin etkisi ile akrabalık ve aile gibi ilişkilerde meydana gelen aşınmalara karşı, dine yönelmeler başlamış, insanlar dinde anlamlar aramaya başlamışlardır (Özdalga, 2013:61). Aynı zamanda toplumun okumuş bireyleri içinde de "dinin yaşamın tüm yönlerine daha kapsamlı bir biçimde nüfuz etmesi " (Özdalga, 2013:63) gerektiğini savunan bir kesim ortaya çıkmıştır. İslamcı olarak nitelendirilen bu kişi ve grupların sayısında belirgin bir artış yaşanmış ve giderek Kemalist modernleşme ve Kemalist laiklik anlayışına karşı entelektüel düzeyde de din temelli ve güçlü bir muhalefet ortaya çıkmıştır.

Özetle belirtmek gerekirse Türkiye, Cumhuriyet döneminde laik bir devlet halini almış ve aynı zamanda modernleşme ile toplumda da belli bir düzeyde sekülerleşme yaşanmıştır. Ancak buna karşın din de hem toplumsal yaşamda hem de özellikle 1950'den sonra siyasette de varlığını sürdürmüştür. 1970'li yıllardan sonra ise bazı partilerin siyasetlerinin en önemli dayanağı olmuş ve devletin laik yapısını bozmadan

siyasetin bir parçası olmaya devam etmiştir (Özdalga, 2013:73). Çalışmanın ilerleyen bölümlerde din ile siyasetin bu ilişkisi siyasi partilerin programları ve uygulamaları üzerinden daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

### **1.6.Siyaset ve Din İlişkisi**

Siyaset ve din ilişkisinin nasıl olduğunu ortaya koyabilmek için hem siyasetin hem de dinin ne yapmak istediklerine ve temel bazı özelliklerine bakmak gerekir. Bir kurum olarak siyasetin faaliyet alanı oldukça geniştir ve birden fazla işlevi vardır. Bu açıdan bakıldığında siyasetin hükümet etme, kamusal işlerin yapılmasını sağlama, toplumu oluşturan bireyler ve gruplar arasında uzlaşma ve mutabakat meydana getirme, iktidarın ve kaynakların dağıtımını yapma gibi birçok işlevi vardır (Heywood, 2015:23-32). Buna karşılık dinin de birden fazla işlevi vardır. Berger' e göre, (2016:119-128) bunlardan ilki sembolik bütünleştirmedir. Din bu işlevi ile toplumsal ilişki ve davranışları düzenleyen sembollere anlam vermekte ve toplumsal kurumlara nüfuz ederek onların devamını sağlamaktadır. İkinci işlevi toplumsal kontroldür. Bu işlevi ile din insanları toplum kuralları çizgisinde tutar hem dıştan hem de içten bir kontrol sağlayarak insanların kurallara uymasını sağlar. Dinin üçüncü işlevi ise toplumsal yapılandırmadır. Din bazen toplumlarda kutsal kökeni olmayan yapılara meşruiyet kazandırır, bazen de toplumsal yapılanmanın kurallarını belirler. Dinin işlevi ile ilgili olarak Erol Güngör (1989:113) ise şu şekilde bir izah yapmıştır.

Dinler insana kendisi ve kâinat hakkında bir görüş getirir. İnsan onlarda kendi mâhiyeti ve kâinattaki yeri hakkında bir bilgi şeması bulur; kendi başlangıcını ve sonunu görür. Böylece bir din insanın temel problemlerini belli bir açıdan izâh eden bir sistemdir. Bâzı dinler daha az, bâzıları daha çok ve teferruatlı izah verir, ama hepsinin zihnimizi meşgul eden en soyut metafizik problemlerden yaşanan hayata ait pratik davranış kurallarına kadar her konuda insanı aydınlatmayı hedef edindiği muhakkaktır.

Özellikle işlev bakımından İslam dinine bakıldığında İslam dininin siyaset, ekonomi ve ahlak gibi geniş bir alanda kurallar koyduğunu ve hem bireylerin hem de bir bütün olarak toplumun vahiy ve sünnetle çerçevesi çizilmiş olan bu kurallara uymalarını emrettiği görülmektedir (Heywood, 2015:62). Mardin' in de (2014:90) ifade ettiği gibi İslamiyet, toplumunun oluşumu, toplumda uyulacak kurallar, kişilerin hakları, kültürel anlamlar ve toplumsal uyum gibi geniş bir alanda insanları yönlendirme kabiliyetine sahiptir. Yine din ve siyaset karşılaştırıldığında siyasetin sürekli, evrensel, karar alma, kural koyma, değerleri dağıtma ve çıkar çatışmalarını bir düzen içinde anlaşma

zeminine kavuşturma ve kamu düzenini sağlama gibi özelliklere sahip olduğu görülmektedir. (Kapani, 2008:19-22) Buna karşılık dine bakıldığında,

Genelde dinler inanç, ibadet ve cemaatleşme olgularını ihtiva ederler. Yani her din, aşkın bir varlıkla insan ve çevresindeki kozmik dünya ve ötesi hakkındaki görüşlere, aşkın varlığa (tanrıya) karşı yerine getirilmesi gerekli kurallara (ve ibadet tarzlarına) ve söz konusu ibadetler yerine getirilirken ortaya çıkan bir cemaat yapısına sahiptir. (Aydın, 2000:121)

Bu özellikleriyle din ‘‘bir taraftan toplumsal kurumlarla, diğer taraftan grupsal yapılarla ilişkiye girer ve onlar üzerinde etkide bulunur.’’ (Aydın, 2000:129) Bu açıklamalardan da görüleceği gibi siyasetin ve dinin ortak işlevleri ve benzer özellikleri bulunmaktadır. Aynı zamanda hedeflerine de bakıldığında hem dinin hem de siyasetin hedefinin insanlar üzerinde bir hakimiyet sağlamak ve bir iktidar kurmak olduğu, bu iki kurum arasında tarih boyunca bir ilişkinin var olduğu ve birbirlerini bir şekilde etkiledikleri söylenebilir (Aktay, 2015:161). O halde siyaset ve din arasında insanlık tarihi boyunca her dönemde bir ilişki var olmuştur. Zamanla ikisi arasında bir ayrışma yaşanmış ve ikisi birbirinden ayrı iki kurum haline gelmişlerse de başlangıçta ikisi birlikte toplumsal düzeni sağlamışlardır. Özellikle laiklik fikrinin ortaya çıkması ile birlikte, dinin hem devletin hem de sosyal hayatın dışına çıkarılması gerektiğine dair yaklaşımlar ve uygulamalar ortaya çıkmışsa da bu yaklaşım ve uygulamalar hiçbir yerde tam olarak gerçekleşmemiştir (Aydın, 2000:174-177). Bu ilişkinin modern dönemde nasıl bir hal aldığına da ayrıca bakmak gerekir.

### **1.7.Modern Toplumda Din ve Siyaset İlişkisi**

Modern toplumda din ve siyaset ilişkisini ele almadan önce modern toplumun, karşısına konulan geleneksel toplumu tanımlamak ve bu toplumda din ve siyaset ilişkisinin nasıl olduğunu ele almakta yarar vardır. Ancak sosyolojik çalışmalar genel olarak modern toplumla ilgili olduğundan, literatürde modern toplumla ilgili tanımların bolluğuna karşın, geleneksel toplumla ilgili kapsamlı bir tanım bulmak oldukça zordur. Çünkü konuyla ilgili çalışmalarda genel olarak, ‘‘modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilmiş, geleneksel toplum ise bir tür ‘‘modern olmayan toplum’’ biçiminde’’ (Köker, 2000:39-40) tarif edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında örneğin Raymond Aron sanayi toplumunu detaylı bir şekilde tanımladıktan sonra bu toplumun karşıtı olarak iptidai toplumdaki bahsetmiştir. İptidai toplumda sanayi toplumu için gerekli olan ekonomik hesabın yapılmasının gerekmediğini, bu toplumlarda ihtiyaçların genişçe dini inançlar ve gelenekler yoluyla belirlendiğini, ekonomik faaliyetlerin çerçevesinin de inançlarla

tain edildiğini, ekonomik faaliyetlerin birbirinden ayrılmadığını ve bu nedenle temel ihtiyaçların karşılanmasının iktisadi bir faaliyet olarak görüldüğünü belirtmiştir (Aron, 1978:81). Berger' e göre, (2016:128-139) ise modern öncesi toplum günümüzdeki toplum gibi ayrışmamıştı. Ayrı bir din alanı da mevcut değildi. Tersine din bu toplumun kurumsal sistemi içinde gümülü bir vaziyette idi. Bütün insan faaliyeti dinsel sembol veya dinsel uygulamalar altında şekillenmekteydi. Toplumsal meselelerle dinsel meseleler birbirinden ayrı değildi. Dolayısıyla bu toplumlardaki sosyal kurumların oluşmasında din en belirleyici faktördü. Bu toplumlara oluşturan insanların bilgilerinin ve dünya görüşünün temel kaynağı dindi. Günlük yaşamın büyük bir kısmı o toplumun dinsel inançları etrafında şekilleniyordu (Güngör, 1989:245). Bu toplumda bütün toplumsal yapıya yayılmış olan din aynı zamanda siyasetin de odak noktasını oluşturuyordu. Din ve siyaset arasında sıkı bir bağ vardı. Toplumunu yönetenler meşruiyetlerini dine dayandırıyorlardı, din ve siyaset birlikteydi (Berger, 2016:132-133).

Ortaçağ ve Rönesans' ın ardından, bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstri gibi alanlarda meydana gelen büyük değişimler sonucunda ortaya çıkan modernite, (Jeanniere, 2011:111-113) koşullarına göre oluşan toplum tipi ise modern toplum olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırmaya göre modern toplumu oluşturan toplumsal oluşumlar ile geleneksel toplumlar arasında temel bir ayrım vardır (Wagner, 2005:22). Modern toplumu analiz eden Giddens' e göre (2004:14-16) modernlik sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları insanları geleneksel toplumsal düzenlerinin tamamından söküp çıkarmış, geleneksel toplumsal düzenlerden ayrı süreksizliklere sahip modern toplumsal kurumlar oluşmuştur. Yine Giddens'e göre (2014:30-35) modern toplum kendinden önceki toplum düzenlerinden farklı birden fazla özelliğe sahiptir. Bunların en başında bu toplumun değişim hızının çok fazla olduğu aşırı dinamik bir toplum olması gelmektedir. Bu toplumda, etkinlikler zaman ve mekâna bağımlı olmaktan çıkmıştır. Eylemler ve etkinlikler evrensel bir zaman hesaplama sistemine göre yapılmaktadır. Modern toplumsal hayat yerleşik ilkeler ve veya pratiklerin etkisinden uzaklaşmıştır. Bu nedenle toplumsal etkinliklerin sürekli olarak yeni bilgiler ışığında gözden geçirilmesi gerekmektedir. Köker'in (2000:41-47) yaptığı açıklamalara göre ise, modern toplum, insanın çevresine egemen olduğu, eşit bireyler olarak yaşamlarını sürdürebilecekleri bir iktisadi ve siyasal ilişkiler sisteminin bulunduğu, insanların kendi emek gücü üzerinde

özgürce tasarrufta bulunabildiği, çoğulculuk, katılım ve otoritenin rasyonelleşmesi gibi öğeleri içeren toplumdur.

Yukarıda sayılan özellikleri dolayısıyla modern toplumda, dinin yeri ve konumu da bir değişime uğramıştır. Dinin geleneksel toplumdaki her kurumu etkileyen ve günlük yaşamı büyük ölçüde belirleyen rolünde bir azalma olmuş, din başat kurum olma konumunu kaybetmiş, toplumun manevi ihtiyaçlarının ancak bir kısmının karşılayan bir duruma itilmiştir (Güngör, 1989:245). Böyle bir toplumda din ve siyaset ilişkisi de değişmiştir. Ancak modern toplum tipi esas olarak Batıda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle modern toplumdan bahsedildiğinde Batı toplumları akla gelmektedir. Bu bakımdan modern toplumda din ve siyaset ilişkisinin öncelikle modern toplum olarak kabul edilen batı toplumları açısından ele almak yararlı olacaktır.

Bu açıdan Batı toplumlarına bakıldığında, Barbier' e göre (1999:15-19) süreç içerisinde din ve siyaset ilişkisine dair dört temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım Luther, Calvin, Bodin, Bossuet ve de Maistre gibi kişiler tarafından savunulan, daha çok ortaçağ Hristyanlığının etkisinde gelişmiş olan ve siyasetin dine tabi olmasını savunan yaklaşımdır. İkincisi Machiavel, Hobbes, Spinoza, Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürler tarafından savunulan ve siyasete öncelik vererek dinin siyasete tabi olmasını savunan yaklaşımdır. Üçüncüsü Locke, Constant, Lamennais ve Tocqueville tarafından savunulan, din ve siyasetin birbirinden ayrı ve bağımsız olması gerektiğini belirten liberal yaklaşımdır. Dördüncü yaklaşım ise Saint-Simon, Comte, Proudhon, Marx, Engels ve Gramsci gibi kişiler tarafından savunulan, daha çok dinlere cephe alan ve modern toplumda dine yer olmadığını ileri süren eleştirel yaklaşımdır.

Ancak modern toplumlarda bu yaklaşımlardan birinin tam olarak benimsendiğini veya bu yaklaşımlardan birinin tam olarak başarılı olduğunu söylemek oldukça zordur. Çünkü modern toplumlarda din ve siyaset ilişkisinin nasıl olması gerektiği hep tartışma konusu olmuş ve farklı toplumlarda farklı haller alabilmiştir.

Esasen modern toplum bir yönüyle de Batıda kiliseye karşı verilen bir mücadelenin sonucunda ortaya çıkmış, bu nedenle modern devlet kilisenin otoritesini yıkarak ulus üzerindeki en üst otorite olmaya çalışmıştır (Çaha, 2008:30). Bu bakımdan yukarıda bahsedilen ve dinin siyaset üzerinde egemen olması gerektiğini savunan birinci anlayış modern toplumda kabul görmemiştir. Ancak modern toplumu yönetmek ve en üst otorite olma çabasındaki modern devlette din ve siyaset ilişkisi bir problem

olmaya devam etmiştir. Çünkü modern toplumun ortaya çıktığı Avrupa’ da uzun bir süre devletin kilisenin hizmetinde olması ve devletin meşruiyetinin kiliseye bağlı olması, yine ortaya çıkan modern devletlerin dinsel cemaatlere mensubiyet üzerine kurulu birey kimliği yerine, bir ulusa ait olma kimliğini öne çıkararak, dinsel aidiyeti geri plana itmesi, din ile devlet arasında yeni sorunların yaşanmasına neden olmuştur (Çaha, 2008:26). Dolayısıyla modern toplumlarda din ve devlet arasında bazı sorunların yaşanması nedeniyle, din ve siyaset arasındaki ilişki her toplumda aynı olmamış, bazı toplumlarda dine karşı daha liberal tutumlar sergilenirken, bazı modern toplumlarda devletler dine karşı yukarıda bahsedilen eleştirel yaklaşımı benimsemişlerdir. Ancak modern toplumda din ve siyaset ilişkisinde meydana gelen değişmeye ve yaşanan sorunlara rağmen, din ve siyaset arasındaki ilişkinin ortadan kalktığını iddia etmek mümkün değildir. Bu ilişki değişik biçimlerde ve değişik derecelerde de olsa varlığını sürdürmüştür.

Modern Batı toplumlarında din ve siyaset ilişkisi böyle iken, bu çalışma açısından önem arz ettiğinden, esasen batılı bir toplum olmayan ve Batı toplumlarından farklı olarak bireylerin büyük çoğunluğunun Hıristiyanlık yerine İslam dinini benimsemiş olduğu, ancak modernleşmeyi amaçlayan Müslüman bir toplumda din ve siyaset ilişkisinin nasıl olduğuna bakmak yararlı olacaktır. Bu konuda bir fikir edinebilmek için İslam dininin siyasetle olan ilişkisine bakmak gerekir.

Öncelikle İslam dini ile siyaset arasında nasıl bir ilişkinin var olduğu ve günümüz şartlarında bu ilişkinin nasıl hayata geçirileceği konusunda bir fikir birliğinin olmadığını belirtmek gerekir. Bu nedenle İslam dini ile siyaset ilişkisi konusunda birbirinden farklı görüş ve uygulamalar vardır. Bu anlamda birbirinden farklı görüş ve uygulamalar olsa da İslam dini ile siyaset arasındaki ilişkiye dair iki temel yaklaşımın var olduğu söylenebilir.

Bu konudaki radikal denilebilecek birinci yaklaşıma göre din ve siyasetin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Allah her alanda mutlak hakimiyete sahip olduğu gibi kanun koyma konusunda da hakimiyet Allaha aittir. Siyaset ve yönetimin ilahi kaynaklara dayanması gerekmektedir. İnsanların Allah’ın koymuş olduğu kanunlardan bağımsız olarak kanun yapma gibi bir yetkileri yoktur. İnsanların görevi ilahi iradenin hakimiyetini kurmaktır. Bu anlamda İslam dininin öngördüğü yönetim biçimi Batılı ve din dışı sitemlerle uyuşmamaktadır. Dolayısıyla Müslümanların görevi

İslami bir yönetim kurmaktır. Bu yönetimin dayanacağı temel kanunlar Allah tarafından konulduğundan insanlar ancak bu temel kanunlardan hareketle bazı ikincil kanunlar yapabilirler. İnsanlar ancak İslam'ın temel kurallarına aykırı olmamak koşuluyla kendi yönetim biçimlerini seçme özgürlüklerine sahiptirler (İzzeti, 2014:150-189). Bu yaklaşım başta da belirtildiği gibi radikal bir yaklaşım olup, özünde İslam ile modernizm düşüncesinin birbiriyle uyuşmasının mümkün olmadığını, bu nedenle İslam'ın modern Batı karşısında direnebilmesi için aslına dönmesi ve kendine özgü yönetim süreçlerini uygulaması gerektiğini savunan bir anlayıştır. Bu anlayışı savunan insanlar da hep var olmuş ve modernist yaklaşıma karşı çıkmışlardır (Rahman, 2014:305).

İkinci yaklaşım ise modernist olarak adlandırılabilir bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım İslam dünyasının Batı modernizmi ile karşılaşması ve Batı'nın İslam dünyası üzerinde etkisinin giderek artması karşısında, İslam dünyasının Batı karşısında direnebilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için Müslüman düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Bu yaklaşımın etkileri günümüzde de devam etmektedir. Bu modernist yaklaşımın Cemaleddin Afgani ile başladığı, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl ve onları takip eden düşünürler tarafından geliştirildiği kabul edilmektedir. Modernist kişilerin düşünceleri arasında bazı ayrılıklar bulunsa da temelde modernizm karşısında dinin yeniden yorumlanması gerektiğini, akıl ile ilim arasında bir uzlaşmanın var olduğunu savunmaktadırlar. Bu yaklaşımın temsilcileri İslam dini ile akıl arasında bir uyumun olduğunu, dolayısıyla Müslümanların modernizmin bazı fikirlerini ve araçlarını benimseyebileceklerini, İslam dininin bu anlamda bir engel oluşturmadığını ileri sürmüşlerdir (Rahman, 2014:296-303). Bu çalışmanın konusu açısından önem arz eden yaklaşım esasen bu ikinci yaklaşımdır. Çünkü yönünü Batıya çeviren, modernleşmeye çalışan ve genel anlamda Müslüman bir toplum olan Türkiye'de, İslam'a dair modernist fikirlerin daha fazla ilgi görmesi beklenen bir durum olmalıdır. Elbette Türkiye'de birinci yaklaşımı benimseyen radikal akımlar ve gruplarda her zaman var olmuştur. Ancak bu grupların Türkiye'nin siyasetinde etkisi, ikinci yaklaşımı benimseyen akımlarla kıyaslanmayacak derecede sınırlı kalmıştır.

Bu konularla ilgili olarak çalışma yapmış olan Taslaman' a göre (2016:84-96) özellikle Muhammed Abduh' un, İslam ile ilgili fikirleri içten yapılan bir eleştiridir. Bu içten eleştiri Türkiye'deki modernleşme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Abduh' unda etkisiyle içten yapılan eleştiriler, dıştan gelen eleştirilerle birleşerek Türkiye'de

'karışım kimliklerin' oluşmasını sağlamıştır. Taslaman' ın kullanmış olduğu, "batılı unsurlarla beraber İslami unsurları aynı bünyede birleştirme" (Taslaman, 2016:75) anlamındaki "karışım kimlikler" kavramı Türkiye'deki İslamcıların bir kısmını anlamada önemli bir kavram olabilir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi Türkiye'de siyasi anlamda etkili olan İslamcı hareket diğer bazı ülkelerde olduğu gibi modernleşme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve bir yerde modernleşme sürecinin etkisi altında (Göle, 2002:44) şekillenmiştir. Aynı zamanda demokrasinin kurallarını kabul ederek siyasi partiler kurmuş ve seçimler yoluyla iktidara gelmenin yollarını aramıştır. Bu bakımdan Türkiye siyaseti din üzerinden değerlendirildiğinde, yaygın kabulün aksine, uzun bir süre ana mücadele, modernleşme yanlıları ile modernleşme karşıtı İslamcılar arasında geçmemiştir. Tersine bu mücadele modernleşmeyi dinin toplumsal yaşamdaki yerini azaltmak, siyasetin dışına çıkarılmasını sağlamak ve seküler bir toplum yaratma olarak anlayanlar ile esasında modernleşmeye karşı olmayan İslamcılar arasında geçtiğini söylemek daha doğru olacaktır. Modernleşmeye karşı olmayan bu İslamcılar din devleti kurma gibi bir amacı olduğunu söylemek de oldukça zordur. Bunların, daha çok dinin toplum hayatında yerinin önemli olduğunu savunan, belli konularda dinden destek alarak siyaset yapmaya çalışan, siyasi parti ve seçim gibi modern araçlarla iktidara gelmeye çalışan kişiler oldukları söylenebilir. Çalışmanın ilerdeki bölümlerinde bu iki kesim arasındaki mücadeleler ve bu süreçte yaşananlar daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

### **1.8.Türkiye' de Din ve Modernlik Anlayışları**

Modernleşme süreci ile birlikte Türkiye'de oluşan din ve siyaset ilişkisini anlayabilmek için, genel anlamda Türkiye'de dine ve modernliğe dair temel anlayışların nasıl olduğuna bakmak gerekir. Bu açıdan konuya bakıldığında Türkiye'de genel anlamda dört farklı din anlayışı ve bu anlayışlara bağlı olarak oluşan modernlik anlayışlarının varlığından bahsedilebilir.

Birinci anlayış Müslüman halkın din ve modernlik anlayışıdır. Türkiye'de gayri Müslim azınlıklar var olmakla birlikte bunların sayıca az olduğu ve halkın büyük bir kısmının Müslüman olduğu kabul edilmektedir. Anadolu'da yaşayan bu Müslüman halkın, İslamiyet'le olan ilişkisinin uzun bir tarihi vardır. Bu uzun süreç içerisinde halkın dini inancı geleneksel olarak şekillenmiş ve bir yerde Türklere has bir İslam



anlayışı ortaya çıkmıştır (Mardin, 2014:146; Karpat, 2010:244; Çaha, 2014:487). Türklere has bu dini anlayışın oluşumu sürecinde birçok faktör etkili olmuştur. Bunlara bakıldığında birinci faktör Türklerin yüzyıllara uzanan gelenekleridir. Orta Asya' dan göç etmek suretiyle Anadolu topraklarına yerleşen Türklerin İslamiyet'i kabul ettikten sonra da Orta Asya'daki geleneksel inançlarının bazı unsurlarını yeni inançlarına aktarmak suretiyle kendilerine has bir İslam anlayışı meydana getirdikleri (Karpat, 2010:244) söylenebilir. Bu anlayışın oluşmasında etkili olan ikinci faktör bu topraklarda İslam dünyasına liderlik etmiş olan Selçuklu devletinin ve sonrasında Osmanlı Devleti'nin kurulmuş olmasıdır. Kendi dönemlerinde son derece güçlü olan ve İslam dünyasına yön veren bu devletler halkın dini anlayışının şekillenmesi üzerinde büyük etkiler bırakmışlardır. Bu devletlerde din son derece önemli olmuştur. Ancak din önemli olmakla birlikte genel olarak devlet dinden önce gelmiş, bu nedenle din siyasetten daha çok, kültürel ahlaki ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde etkili olmuştur. Yine Osmanlı devletinin egemenliği altında birden fazla dine mensup milletlerin bulunması ve bunların bir arada yaşaması din anlayışının daha ılımlı bir şekil almasını gerektirmiştir. Aynı zamanda Türklerin İslam anlayışının oluşmasında tasavvufun da önemli bir katkısı olmuştur. Bu şekilde oluşan Türk Müslümanlığı genel hatları itibarıyla ılımlı bir anlayıştır (Çaha, 2014:487-489). Bu nedenle Anadolu'da oluşan halk İslam'ında halkın dinsel talepleri sade ve basittir. Özetle Anadolu'nun Müslüman halkı geleneksel yöntemlerle öğrendiği ve atalarından devralmış olduğu dinsel inançlarını yaşama dışında fazla bir talebe sahip değildir. Temel dini ibadetlerini yerine getirmek ve ibadetlerini yerine getirirken herhangi bir müdahaleye maruz kalmamak halk için yeterlidir. Bunun için devletten temel talebi ve beklentisi, geleneksel olarak taşıdığı inançlarına müdahale edilmemesi, temel ibadetlerini yerine getirebilmesi için yeterli sayıda din adamı ve cami yapılması gibi hizmetlerin verilmesidir. Bu taleplerinin yerine getirilmesi halinde devletin laik olup olmaması, devlet yöneticilerinin dindar olup olmaması gibi hususlar, büyük halk kitlesinin çok fazla ilgilendiği konular değildir. Çünkü halkın zihin dünyasında devlet üst ve önemli bir konumda olan ve korunması gereken önemli bir kurumdur. Bu nedenle Türkiye'de halkın din konusunda devletin belirlemiş olduğu sınırlara büyük ölçüde uyduğu ve İslam konusunda yasal olarak açıklama ve yorum yapma yetkisine sahip Diyanet İşleri Başkanlığı'na itibar ettiği söylenebilir. Böylece halkın büyük çoğunluğu kendini Müslüman görse de din

konusunda İslamcılardan oldukça uzak bir noktada bulunmaktadır (Karpat, 2010:216-217). Ancak durum böyle olmasına karşın hem devlet elitleri hem de İslamcılar Türkiye’de yaşayan halkın dinle ilgili bu tutumunu tam olarak anlayamamış, bir halk dininin varlığını ya görmezden gelmiş ya da halk dinini hurafe olarak nitelendirmişlerdir (Mardin, 2014:145-146). Bu nedenle aslında halkın dine dair anlayışını tam olarak anlayamadan veya göz ardı ederek din ve laiklik üzerinden bir konum elde etme çabasını sürdürmüşlerdir (Karpat, 2010:193). Türkiye’de toplumun genel anlamdaki bu din anlayışına ve Türk devlet geleneğine bakıldığında, halkın dinle ilgili taleplerinin karşılanması için devletin mutlaka laik ve modern yapısından uzaklaşması gerektiği şeklinde bir talebinin var olduğu söylenemez. Başka bir anlatımla halkın belli konulardaki dinsel talepleri yerine getirildiği takdirde, halkın laikliği bir sorun olarak görmediğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan din ve siyasetle ilgilenen kişilerin halkın bu tutumunu iyi anlaması gerekmektedir.

Türkiye’de var olan ikinci din anlayışı milliyetçi kesimin din anlayışıdır. Türkiye’deki milliyetçi düşüncede din önemli bir unsurdur. Başka bir ifadeyle Türkiye’deki önemli bir kesim milliyetçiliği dinle harmanlayarak yapmaktadır. Kendilerini Türk Milliyetçisi veya ülkücü olarak tanımlayan kesimin milliyetçilik anlayışında da din önemli bir yer tutmaktadır. Bu düşünceye göre Türkler İslam’la tanıştıktan sonra büyük medeniyetler kurmuş ve büyük bir yükselme devri yaşamışlardır. Aynı zamanda Türkler de İslam’ a büyük hizmetler yapmışlardır (Çaha, 2012:154). Bu hususu kapsamlı bir şekilde değerlendiren Kafesoğlu (2017) milliyetçi kesimin din anlayışını Türk İslam Sentezi, olarak adlandırmış ve bu sentezin oluşmasıyla ilgili olarak özetle şöyle bir izah yapmıştır. Kafesoğlu’na göre (2017:155-200) Türkler tarihleri boyunca çeşitli dinlere girmiş, ancak bu dinlerin hiçbirinde tutunamamışlardır. Ancak İslamiyet’e girdikten sonra bu dinde kendilerini mutlu hissetmiş, sıkı sıkıya bu dine bağlanmış, bu dinin koruyuculuğunu yapmış ve yayılmasına hizmet etmişlerdir. Türklerin İslamiyet’e bu derece bağlanmalarının esas nedeni İslam inanç sistemi ile Türklerin inanç sistemi arasındaki büyük benzerlik ve ortaklıktır. Türk İslam Sentezi ise esas olarak Selçuklular döneminde oluşmuştur. Türklerin bu dönemde İslam dünyasına yapmış oldukları hizmetler sonucunda, Tuğrul Bey, Abbasi Halifesi tarafından Bağdat’ a davet edilmiş ve bu tarihten sonra İslam dünyasında önemli bazı işler Türkler tarafından idare edilmiştir. Böylece Türkler İslam

dünyasında önemli bir konum elde etmiş, birçok alanda Türk-İslam Kültür Sentezi meydana gelmiştir. Bu sentezin bir sonucu olarak Büyük Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu gibi iki büyük devlet ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Türklük ve Müslümanlık iç içe geçmiştir.

Türk milliyetçilerinin din anlayışının nasıl olduğunu ortaya koyan Arvasi (2008a:11-13) ise, emperyalist güçlerin ülkelere nüfuz edebilmek için ikilikler ve paradokslar yarattıklarını, bu çerçevede Türkiye’de din ve milliyeti birbirine düşmanmış gibi gösterdiklerini, bunun da emperyalistlerin bir oyunu olduğunu belirtmiştir. Yine Arvasi’ye göre (2008a:11-13) Türk milliyetçisinin bu oyunun karşısına bir Müslüman Türk olarak çıkması gerekmektedir. Din ve milliyet birbirine zıt iki değer olmadığından, tez ve anti tez değildirler. Bu nedenle Türk milliyetçilerinin din anlayışını sentez olarak adlandırmak yerine Türk İslam Ülküsü olarak adlandırmak daha doğrudur. Arvasi’ye göre (2008b:285) “Türk milliyetçiliği, İslâm’ın iman ve şuuru içinde yücelmeyi gaye edinen ve Türk’ ün mutluluğunu burada arayan bir harekettir.” Çünkü İslamiyet birkaç yüzyıldan bu yana Türk kültürüne biçim vermiş ve Türk medeniyetine orijinal bir biçim kazandırmıştır (Arvasi,2008b:286). Bu nedenle “Türk milliyetçiliğinin âlemşumul dâvası ve ideolojisi, Allah ve Resulünün davasıdır ve bunun adı: İslâmiyet’tir.” (Arvasi, 2008b:286) Bu anlayışa göre, “hem Türk olmak, hem Müslüman olmak, hem medeni olmak pekâlâ mümkündür.” (Arvasi, 2008c:261) Bu anlayışa sahip kadroların iktidar olması halinde hedefleri yeniden bir Türk-İslam medeniyetini kurmak olacaktır (Arvasi, 2008c:261). Milliyetçilik ile İslam arasında bir çelişkinin var olduğunu kabul etmeyen bu kesimin kendine ait modernleşme anlayışında ise milli kültür önemli bir yere sahiptir. Bu anlayışa göre modernleşme adına milli kültür göz ardı edilemez. Çünkü milleti millet yapan milli kültürdür. Bu nedenle Türkiye modernleşirken kendine ait kültür, din ve ahlak gibi varlıklarını korumalıdır (İnalçık, 2014:376-378).

Bu anlayışın Türkiye siyasetindeki temsilcisi Milliyetçi Hareket Partisi’dir. Önce Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi olarak kurulan ve 1969 yılında Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) adını alan bu partinin siyasetinde hem Müslümanlığın hem de Türklüğün önemsendiği uzun yıllar partinin liderliğini yapmış olan Alparslan Türkeş tarafından vurgulanmıştır (Çaha, 2012:151). Milliyetçi Hareket Partisi günümüze kadar geçen sürede tek başına iktidar olamamış, kısa sürelerde koalisyon ortağı olarak hükümetlerde yer almıştır. Ancak Milliyetçi Hareket Partisi tek başına iktidar olmamasına rağmen,

hemen her dönemde Türkiye'nin siyasetinde etkisi hissedilen bir parti olmuştur. Bu partinin temsil ettiği din anlayışının da siyaset alanında belli etkileri olmuştur (İnalçık, 2014:378). Ancak MHP'nin tek başına iktidara gelmemiş olması ve siyasetinin ağırlık noktasında dinden daha çok Türk milliyetçiliğinin yer almış olması nedeniyle bu partinin temsil ettiği din anlayışının güncel hali ve siyasetteki yansımaları üzerinde bu çalışmada bir değerlendirme yapılmamıştır.

Türkiye' deki üçüncü din anlayışı İslamcılar olarak adlandırılan kesime ait anlayıştır. Ancak İslamcı olarak nitelendirilen bu kesim bir bütün halinde değildir. Bu kesimin içinde "İlgileri, öncelikleri, hedef ve duyarlılıkları farklı İslami grup ve platformlar bulunmaktadır." (Cizre, 2014:104) Sahip oldukları dini anlayış bakımından bu kesimi kendi içinde ikiye ayırmak mümkündür.

İslamcıların birinci kesimi radikal olarak adlandırılan kesimdir. Radikal İslamcılık, İslam'ı bir ideoloji olarak gören ve İslam'ın yeniden hakimiyetinin sağlanması için bir devrimin gerekli olduğunu savunan bir anlayıştır. Bu anlayış esas olarak 19. Yüzyıldan sonra İslam ülkelerinin Batı ülkeleri karşısında geri kalmaları ve yer yer Batı'nın hakimiyetine girmeleri üzerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Çaha, 2012:98). Bu anlayışa sahip hareketler dünyada insanın hakimiyetinin söz konusu olamayacağını, hakimiyetin Allaha ait olduğunu savunmakta, insanların dünyadaki ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağından önce hakimiyet meselesini ön planda tutmaktadırlar. Aynı zamanda siyasi olan bu İslamcı hareketler devrimci bir anlayışa sahiptirler. Onlar için öncelikli olan bir devrim yoluyla devleti ele geçirmektir (Çaha, 2012:98). Esas olarak Türkiye dışındaki bazı ülkelerde ortaya çıkan bu anlayış, Türkiye'de, İran'da gerçekleşen İslam Devrimi'nden sonra ciddi bir ivme kazanmıştır. Genel anlamda İslamcılığın bu kanadı Müslüman kimliğini yeniden tanımlamakta, modernleşmenin gerektirdiği kültürel programa karşı çıkmaktadır. Kuran'ın hükümlerinin bizzat peygamber tarafından uygulandığını belirtmektedir. Peygamber dönemini İslam'ın altın çağı olarak görmekte ve o dönemdeki yaşam modelini örnek ve ideal bir model olarak kabul etmektedir. Peygamber zamanında oluşan bu ideal modeli yeniden canlandıracaklarını iddia etmektedirler (Göle, 2002:20-27). Türkiye'de de radikal İslamcılar bu çerçevede mevcut sisteme karşı bir alternatif üretme iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu kesim mevcut devlet sistemini reddetmiş, ancak sadece devletin mevcut yapısına değil, mevcut İslami anlayış ve yapılara karşı da eleştirel bir tavır

almıştır. Yeni bir İslami ruh yaratma, devleti İslam hukukuna göre yeniden yapılandırma, batılılaşma, egemenlik, kadınların konumu gibi konularda İslam'dan hareketle çözümler üretme çabasına girmiştir (Cizre, 2014:104-105). Ancak bu kesime mensup gruplar Türkiye'de büyük bir güce ve yaygınlığa ulaşamamışlardır. Çünkü bu gruplar sahip oldukları anlayış dolayısıyla halktan yeterli desteği bulamamış ve marjinal kalmışlardır (Çiğdem, 2014b:26). Bu anlayıştaki gruplara bakıldığında bunların temsil ettiği din anlayışının Türk İslam anlayışına oldukça uzak bir anlayış olduğu ve esasen 1970'lerden sonra Mısır, Pakistan ve İran gibi ülkelerde ortaya çıkan hareketlerin etkisinde olduğu (Çaha, 2014:477) görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye'nin toplumsal yapısı ve tarihi içerisinde oluşmuş din anlayışı dikkate alındığında, böyle anlayışlara sahip grupların Türkiye'de başarılı olma şanslarının son derece düşük olduğu da söylenebilir. Bu bakımdan radikal İslamcı akıma bağlı bu gruplar her zaman Türkiye'nin gündeminde var olmuşlarsa da Türkiye siyasetindeki etkileri sınırlı olmuştur. Aynı zamanda bu anlayışın Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi üzerindeki etkisi de sınırlı olduğundan bu gruplar çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

İslamcılarının ikinci kesimini ise talepleri ve siyasi tutumları bakımından ılımlı olarak kabul edilebilecek kesim oluşturmaktadır. İsmail Kara' ya göre (2016:17) bu kesimi oluşturanlar,

İslâmî, Müslümanlığı (hayati derecede) önemseyen ve yine koalisyon kelimesiyle anlatılabilecek halk, tarikat-cemaat yapıları ve aydınlardır. İslamî endişe sahibi aydınların geldikleri çevreler, yetişme tarzları ve tekparti zihniyetine karşı veya demokratik gelişmelere yönelik fikirleri ve tutumları farklılık arz etmektedir; Osmanlıdan Cumhuriyete intikal edenlerden kimi şehrili veya taşralı, medrese veya tekke çıkışlı, bazıları da mekteplerden yetişmiş; müderrislik, şeyhlik, gazetecilik, muallimlik, dârülfünun hocalığı yapmış; İttihat ve Terakki' ye veya Hürriyet ve İtilaf Fırkası' na katılmış, Birinci Cihan Harbi'ne ve Milli Mücadele'ye iştirak etmiş, İstanbul veya Ankara taraftarı olmuş; 1923 sonrası dönemde kenarda durmayı tercih etmiş / kenara itilmiş, mağdur olmuş veya aktif görevler, memuriyetler almış insanlardır.

Bu kesim fikirlerini daha çok ‘‘Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad, Beyanul Hak ve Volkan gibi yayın organları’’ (Şentürk, 2015:38) aracılığıyla ifade etmiştir. Bu kesimin temsilcileri olarak en çok bilinenler Said Halim Paşa, Mehmet Akif ve Eşref Edip gibi kişilerdir. Oldukça ılımlı bir çizgide gelişen İslamcılığın bu akımı Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürmüş ve Türkiye'deki İslamcı akımın ana karakterini belirlemiştir (Çaha, 2012:156-157). Cumhuriyet döneminde ise bu kesimi temsil eden aydınlar olarak, Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, İsmet Özel gibi kişiler sayılabilir (Kara, 2016:17-18).

Genel anlamda İslam'ın temel değerleri ve geleneklerinden kopmadan modernleşmeyi öneren bu anlayış, Cumhuriyetin ilk yıllarında dinden yana tavır koymuş ve çeşitli bakımlardan Kemalist modernleşme anlayışına muhalefet etmiştir. Sonraki süreçte ise cemaatler, tarikatlar ve gruplar halinde varlığını sürdürmüştür. Radikal gruplara nazaran bu kesim devletle ilişkilerinde daha ılımlı bir yol takip etmiş ve bir şekilde devletle uzlaşmanın yollarını aramıştır. Bu yapılar laik kesimler tarafından modern Cumhuriyete muhalif olarak görülmelerine karşın, aslında bu yapıların çoğu moderniteyi ve Cumhuriyetin mevcut yapısını kabul etmiştir. Bunlardan bazıları için herhangi bir baskıya ve cezai takibata uğramadan inançlarını yaşayabilmek bile yeterlidir (Karpat, 2010:200). Bir bütün halinde olmayan bu kesimin talepleri konusunda da bir çeşitlilik olmasına karşın, bu grupların taleplerinin, faaliyetlerine izin verilmesi, din eğitimi önündeki engellerin kaldırılması, dindar insanların bürokraside yer almasının önünün açılması, başörtüsü yasağının kaldırılması, imam hatip liselerinin çoğaltılması vb. noktalarında toplandığı söylenebilir. Ancak süreç içerisinde bu grupların siyasetle olan ilişkilerinin değişmesine paralel olarak taleplerinde de bir değişme başlamış ve en nihayetinde bu gruplar doğrudan iktidara talip olmuşlardır.

Türkiye'deki İslamcı hareketin ana akımını oluşturan bu kesimin siyasetle olan ilişkisi 1950' den sonra değişmeye başlamıştır. 1950 yılından sonra bu kesim önce CHP' ye karşı, Demokrat Partiyi desteklemiştir (Özdalga, 2013:73). Böylece Tek Parti döneminde dışına itildikleri siyasetle tekrar bir bağ kurmuş, Demokrat Parti'ye destekle başlayan siyasi tutum, süreç içerisinde bu kesime mensup kişilerin merkez sağ partilerin çatısı altında siyaset yapmalarıyla devam etmiş ve en nihayetinde bu kesime mensup bazı kişiler kendi partilerini kurmuşlardır. Dolayısıyla Türkiye'de İslamcı siyaset bu kesim tarafından üretilmiştir. Bu nedenle Türkiye'de din ve siyaset ilişkisi ele alınırken esas olarak bu kesimin faaliyetlerinin dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisinde belirleyici olan bu kesimin faaliyetleridir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu kesimin din ve siyaset ilişkisi kapsamındaki faaliyetleri, kurmuş oldukları siyasi partiler üzerinden ele alınacaktır.

Ancak genel anlamda Türkiye'deki İslamcı siyaseti anlamlandırabilmek için, Türkiye'deki İslamcı hareketin ana akımı olarak tarif ettiğimiz bu çizginin birkaç özelliğine değinmekte yarar vardır.

Birincisi yukarıda açıklandığı gibi, bazı dış tesirlerin altında şekillenmiş olan radikal gruplar hariç olmak üzere, Türkiye'deki diğer İslami oluşumlar her zaman bir şekilde devlet ile bağlantı içinde olmuş, temelde devlete karşı çıkmak yerine, devleti yöneten elitlerin uygulamalarına karşı çıkmışlardır. Bunlar Türkiye'deki Batılılaşmayla birlikte oluşan, Batılılaşmayı savunan ve buna paralel olarak devletin tüm nimetlerinden yararlanan üst tabakanın (Güngör, 1989:27) yaşam biçimlerine dikkat çekmiş ve daha çok buradan hareketle halk nezdinde bir destek bulmaya çalışmışlardır.

İkincisi, özellikle Cumhuriyet döneminde devlet, aynı zamanda İslamcı hareketleri de bir şekilde yönlendirmiş, bir yandan laiklik adına İslam'ı kamusal alandan uzaklaştırırken, bir yandan da çeşitli düzeylerde dinden yararlanmış ve çelişkili gibi görünse de dine dayalı siyasetin bir şekilde sisteme girmesine de izin vermiştir. Böylece Batılı modern bir devlet kurma iddiasında olan elitler, çeşitli nedenlerle İslam'ı tamamen göz ardı edemedikleri gibi, Türkiye'deki İslamcı gruplarda birçok bakımdan modernleşmeden etkilenmişlerdir. Dolayısıyla Türkiye'deki ana akım İslamcı hareketi toptan modernleşme karşıtı, hilafeti ve şeriatı geri getirmeye çalışan bir hareket olarak görmeye eğilimli analizler, gerçeği tam olarak ortaya koymaktan uzaktır. Meseleyi anlayabilmek için bu analizlerin aşılması için yeni bakış açılarının geliştirilmesi gerekmektedir (Cizre, 2014:81-84). Çünkü Osmanlı dönemi dahil olmak üzere din adamlarının büyük bir kısmı modernleşmeye doğrudan karşı çıkmamış ve modernleşmeyi toptan reddetmemiştir. Toptan bir Batılılaşma yerine Batıdan alınacaklar konusunda seçmeci davranmayı (Kahraman, 2008:112) öneren bu din adamları modernleşme adına bazı kurumların ve sembollerin kaldırılmasına karşı çıkmışlardır. Ancak din adamlarının bu kısmi tepkileri Batılı anlamda bir modernleşmeyi savunanlar tarafından modernleşmeye karşı toptan bir tepki olarak gösterilmiş ve buradan hareketle dinin modernleşmeye karşı olduğu yolunda bir propaganda yapılmıştır (Güngör, 1989:212-213). Günümüz Türkiye'sinde bir zamanların İslamcıları olarak bilinen kişi ve grupların, modernleşmenin günümüzdeki adı olan küresel sistemle uyum sağlamalarını İslamcı hareketin bu özelliği çerçevesinde anlamlandırmak gerekir.

Üçüncü özellik İslamcı siyaset çok kısa süreli koalisyon ortaklıkları dışında iktidar olamamış ve bir muhalefet hareketi olarak varlığını sürdürmüştür. Genel anlamda Kemalist sisteme olan muhalefetini din üzerinden ifade etmiş ve Kemalist modernleşme anlayışını eleştirmiştir. Aynı zamanda kurmuş olduğu vakıflar,

desteklemiş olduğu imam hatip okulları ve yapmış olduğu yayınlar yoluyla seküler bir nesil yerine, dindar bir nesil yetiştirme çabasını da sürdürmüştür. Ancak tüm bunlara rağmen İşlamcı siyasetin en büyük amacı elbette iktidara gelmek olmuştur. Bu nedenle Türkiye’de İşlamcı siyasetin vermiş olduğu mücadele temelde iktidar mücadelesidir. Dolayısıyla İşlamcı muhalefetin kullanmış olduğu dinsel söylemlerin birçoğunun aslında iktidara gelebilmek için halkın desteğini almaya yönelik söylemler olduğunu belirtmek gerekir. O halde temel amacı iktidara gelmek olan ve bunun için halkın desteğini almak zorunda olan bir siyasetin, halkın taleplerine kayıtsız kalması, iç ve dış gelişmelerin etkisiyle meydana gelen toplumsal değişmeleri göz ardı etmesi düşünülemez. Bu nedenle İşlamcı siyasette süreç içerisinde, zaman zaman ortaya çıkan söylem ve tutum değişikliklerini onun iktidara gelme amacıyla birlikte değerlendirmek gerekir.

Türkiye’deki dördüncü din anlayışı laik modernist elitlere ait anlayıştır. Türkiye’de laik modernist elitlerin ortaya çıkmalarının uzun bir tarihi vardır ve bu kesim süreç içerisinde önemli değişimler geçirerek günümüze kadar gelmiştir.

Bu kesim ilk olarak Osmanlı bürokrasisi içinde ortaya çıkmıştır. Karpat’a göre (2010:157) Osmanlı bürokrasisinde en önemli unsur devlet ile sisteme bağlılık ve verilen görevi yerine getirecek liyakat idi. Bu, aynı zamanda Osmanlı yönetici sınıfının bürokrasi içinde yükselmesi için de temel kriterdi. Uzun bir süre bürokratların sistemi sorgulaması ve devlet sisteminin değiştirilmesine yönelik fikirler ortaya atması pek rastlanan bir durum değildi. Bu yönetici zümre tamamen devletin çıkarını gözetip, ona göre hareket etmekteydi. Çıkardığı yasalarda devletin çıkarını gözetiyordu (İnalçık, 2014:317). Aslında Batılılaşmaya dair fikirlerin ilk olarak bürokraside ortaya çıkması da bu bakımdan, bürokrasinin her durumda devletin çıkarını gözetmesi ile ilgiliydi. Çünkü Batılılaşmaya giden yol devletin giderek zayıflaması karşısında, yine devletin bu durumdan kurtarılması için bürokrasinin çabasıyla başlamıştır. Her durumda devletin çıkarlarını gözetken Osmanlı bürokrasisi, Osmanlı devletinin zayıflamaya başladığı dönemde, devleti bu durumdan kurtarmak ve tekrar eski güçlü günlerine geri döndürmek amacıyla Batıya yönelmeyi bir çıkar yol olarak görmeye başlamıştır. Bu yönelişin bir sonucu olarak Osmanlı’nın son dönemlerinde Batılı anlamda okulların açılması, Batı’dan getirilen ders kitaplarının okutulması ve Batı’dan gelen hocaların etkisiyle, yeni bir aydın sınıfı ortaya çıkmıştır. Mardin’e göre (2013:33) bu okullarda



verilen eğitim öğrencileri bir bakıma Osmanlı'nın değerlerinden ayırarak, onları yeni bir dünyaya yerleştiriyordu. O yüzden bu dönemde Osmanlı bürokratları arasında önce Batı medeniyetine sempatiyle bakan ve onu anlamaya çalışan gruplar ortaya çıktı (İnalcık, 2014:319). Daha sonra açılan bu yeni okullarda okuyan ve Batılı fikirlerin etkisinde kalan yeni "aydınlar modernleşmeyi bir değişim ve yenilik dürtüsünden çıkararak pozitivizm ve liberalizm aşlanmış bir iktidar ideolojisine dönüştürdü." (Karpat, 2010:170) Böylece Osmanlı'nın devlet yönetiminde dini elitlerin yanında bir de batıcı elitler ortaya çıktı. Dolayısıyla bu iki elit grubun varlığı beraberinde, modernleşmenin İslam inancı ve kültürüyle uyum sağlayıp sağlamayacağı, modernleşmenin kapsam ve içeriği konularında yoğun tartışmaların yaşanmasına yol açtı (Karpat, 2010:173). Bu tartışma ve bu tartışma üzerinden yürüyen iktidar mücadelesi Sultan Abdülhamid döneminde doruk noktasına ulaştı. Sultan Abdülhamid ve onun yanında yer alan bir kısım dini elit Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecini durdurmak için, Müslümanları hilafet makamı etrafında birleştirebilmek için, dini daha çok ön plana çıkarırken, Batıcı fikirlere sahip modernist elitler ise Abdülhamid dönemi uygulamalarını gerilemenin kaynağı olarak görmekteydiler. Sonuçta bu iki elit grubu arasındaki mücadele 1908' de meşrutiyetin ilanı ile bir yerde modernist elitin devlet yönetiminde önemli mevkileri ele geçirmeleri ile sonuçlandı (Karpat, 2010:174-175). Bu gelişmeden sonra devlet yönetimindeki konumlarını ve etkilerini yavaş yavaş kaybeden ulema sınıfı, yerini büyük ölçüde Osmanlı'nın son döneminde açılan ve genel anlamda Batılı bir eğitim veren okullarda yetişen aydınlara bırakmak zorunda kaldı (Mardin, 2013:44-45). 1908' de meşrutiyetin ilanı ile iktidarı ele geçiren bu elitler bazı İslami söylemler kullanmalarına rağmen de gerçekte pozitivist ve modernist kişilerdi (Karpat, 2010:176-178). Osmanlıda ortaya çıkan bu yeni gruplar İslami bazı sembolleri kullanmakla birlikte, uygulamalarında seküler bir tutuma sahiplerdi ve dini söylemler yoluyla aslında uygulamalarına manevra alanı kazanmaya çalışıyorlardı (Mardin, 2013:57). Cumhuriyetin ilanından sonra ise devlete tamamen egemen olan bu elitlerin dünyasında "modernizm, inanca benzer bir ideoloji haline geldi ve iktidardakilere has bir sosyal zihinsel anlayışın meyvesi olarak görülmeye başlandı." (Karpat, 2010:154)

Genel anlamda bu çalışmada Kemalistler olarak adlandırılan bu kesimin öncüleri Osmanlı'nın don döneminde dünyaya gelmiş, eğitimlerini Osmanlı döneminde almış, bir şekilde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin fikirlerinden etkilenmiş, Osmanlıcılık,

Milliyetçilik ve İslamcılık gibi siyasetlere tanıklık etmiş kişilerdir. Bu kişilerin zihniyet dünyası daha çok 19. Yüzyıl pozitvizminin etkisi altında şekillenmiştir (Kara, 2016:13-14). Pozitivizmin etkisi altında oluşan bu düşünceye göre modern toplumda tek geçerli düşünme biçimi bilimsel düşünmeydi. Modernleşme ile ilgili evrensel doğrular vardı. Bu doğrulara göre bütün toplumlar aynı gelişim çizgisini takip etmek ve modernleşmek zorundaydı. Bu bakımdan modernleşme zorunlu ve durdurulamayan bir süreçti. Bu düşünme biçimine göre modern toplumda dine yer yoktu ve zamanla zaten yer kalmayacaktı. Bu nedenle dinle ilgili talepler geçmişe ve karanlık çağlara dönmek anlamına geliyordu (Özdağ, 2013:203). Bu zihniyetin Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki temsilcileri Cumhuriyet Halk Partisi kadroları olmuştur. Bu kadrolar 1935 yılına kadar geçen sürede bu zihniyetlerini Kemalizm adı altında bir ideolojiye dönüştürdüler. Kemalizm adı verilen bu ideolojinin temel amacı özetle “siyasette İslami dünya görüşüne değil, laik ve Batılı bir dünya görüşüne dayalı modern bir Türk ulus-devleti yaratma” (Cizre, 2014:63-64) idi. Bu ulusu oluşturan vatandaşlar ise din kaynaklı davranış ve yaşam biçimi yerine, Batılı bir yaşam tarzını benimsemek ve bu yaşam tarzına göre davranmayı başarmak zorundaydılar. Toplumsal bir statü elde etmek için bu gerekli bir şarttı (Göle, 2002:32).

Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde siyaset alanında yukarıda özetle açıklanan din ve modernlik anlayışlarından, ılımlı İslamcı kesim ile laik modernist elitlerin din ve siyaset anlayışları arasında bir mücadele ve rekabet yaşanmıştır. Tek Parti döneminde laik Kemalist kesimin din ve modernlik anlayışı hâkim iken, 1950'den sonra merkez sağ partiler döneminde bu anlayışla ilgili tartışmalar yapılmaya başlanmış, nihayet ılımlı İslami kesimin kurmuş olduğu siyasi partiler aracılığıyla doğrudan iktidara talip olmasıyla birlikte, laik Kemalist kesimin din ve modernlik anlayışı ile bu kesimin din ve modernlik anlayışı arasında bir mücadele başlamıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME

#### 2.1.Türk Modernleşmesi

Türk modernleşmesi ile Osmanlı devletinin Batı'da ortaya çıkan gelişmeleri takip etmesi, örnek alması ve bu gelişmeler doğrultusunda kendi ülkesinde düzenlemeler yapmaya başlamasından başlayarak günümüze kadar geçen süreçte modernleşme adına Türkiye'de yapılanlar anlatılmaktadır. Osmanlı döneminde Batı'da meydana gelen gelişmeleri izleme ve anlama çabasını daha eskiye götürmek mümkün ise de genel olarak Türk Modernleşmesinin 1839 yılında Gülhane Fermanı'nın ilanı ile başladığı kabul edilmektedir (Kahraman, 2008:3).

Belli bir dönem “modernleşme sürecinin ilerlemeci, asla geriye çevrilemeyen, her toplum için zorunlu aşamaları ve yasaları ifade eden bir süreç,” (Çetin, 2003:13) olduğu şeklinde bir anlayış ortaya çıkmış ise de her toplumun farklı bir tarihi, kültürel ve geleneksel yapısının bulunmasından dolayı bu süreç her toplumda farklı bir hal almış, “hemen her ülkenin modernleşme tecrübesi kendi içinde biricik olmuştur.” (Aktay, 2011:16) Bu sürecin ilk halkasında yer alan Avrupa ülkelerinde ve Amerika'da da bazı hususlarda birbirinden farklılıklar yaşandığı gibi, modernleşmek isteyen ve Batılı olmayan toplumlarda da bu süreçte farklı seyir çizgileri ortaya çıkmış, böylece her topluma özgü farklı modernleşmeler ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan Türk Modernleşmesi ile diğer ülkelerdeki modernleşme süreçleri arasında bazı benzerlikler bulunsa da kendine özgü özelliklerinin bulunmasından dolayı Türkiye'deki sürecin Türk modernleşmesi olarak adlandırılması gerekmiştir.

Genel anlamda Türk modernleşmesinin çerçevesini çizebilmek için öncelikle Osmanlı Devleti'nin ve sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, Batılı ülkeler olmadıklarını, doğulu ve birer İslam ülkesi olduklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Osmanlı'da farklı dinlere mensup milletlerin, Türkiye Cumhuriyeti'nde de farklı dinlere mensup azınlıkların varlığına rağmen bu iki devletin ana omurgası Müslüman toplumdur (Karpaz, 2010:239) oluşmuştur. Ancak böyle olmakla birlikte hem Osmanlı'nın hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin İslam dünyası içerisinde farklı bir konuma sahip olduklarını, iki devletin de kuruluşları, yönetim biçimleri ile bazı tarihi ve kültürel özellikleri bakımından İslam dünyasındaki diğer devletlerden farklı olduklarını

da belirtmek gerekir. Bu farklılık aynı zamanda bu devletlerde kendine has bir modernleşme sürecinin ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Bu bakımdan

Türk Modernleşmesi elit merkezli, yukarıdan aşağıya inen hiyerarşik bir yapıya sahip, devlet odaklı, kurtarıcılık misyonunu içeren, toplumsal iç refahın sağlanması ve toplumsal iyinin yaratılmasından çok ülkenin dış ilişkilerindeki konumunu güçlendirmeyi öngören, bürokratik ağırlıklı bir anlayışa dayalıdır. (Kahraman, 2008:4-5)

Türk modernleşmesinin bu temel anlayışı süreç içerisinde değişik şekillerde uygulamaya yansımış ve onun temel özelliklerini oluşturmuştur. Bu temel özelliklerinden bazılarını şu şekilde özetlemek mümkündür.

Batı toplumlarında modernlik düşüncesi bir dizi tarihi, toplumsal, ekonomik ve kültürel gelişmenin sonucunda ortaya çıkmış iken, Türkiye’ de modernleşme süreci Batı toplumlarında yaşanan bu gelişmeler olmaksızın başlatılmıştır. Örneğin Batıda modernlik felsefi anlamda Aydınlanma denilen devrime dayanıyordu. Oysa Türkiye’ de Batıdaki anlamıyla bir aydınlanma devri yoktu. Bu anlamdaki fikirler belli bir sürecin neticesi olarak ortaya çıkmamıştı, daha çok dışarıdan gelen fikirlere (Ülken, 2013:70-71). Bu fikirlere dayalı olarak modernleşme adına yapılmak istenenler tarihi bir sürecin doğal sonucu olan şeyler değildi. Belli bir zümrenin öncülünde planlanarak yapılmak istenen değişikliklerdi. Bu bakımdan ‘‘Türk modernleşmesi bir tarih değiştirme çabası yanında bir toplum değiştirme projesidir.’’ (Çetin, 2003:25) Bu proje Osmanlı döneminde başlamış, Cumhuriyet döneminde ise kapsamlı bir toplum değiştirme çabasına dönüşmüştür.

Türk modernleşmesi devlet odaklı bir modernleşmedir. Hem devleti kurtarmak amacıyla başlatılmıştır hem de devlet eliyle yürütülmüştür. Özellikle Cumhuriyet döneminde doğrudan devletin planladığı ve yürüttüğü bir proje olmuştur. Türkiye’de modernleşmenin devlet odaklı olması iki sonuç doğurmuştur. Birincisi ‘‘modernleşme süreci, toplumun devletçe sıkı sıkıya denetlenmesinin ve kontrol altında tutulmasının bir aracı olarak kullanılmıştır.’’ (Çetin, 2003:23) Çünkü modernleşmede esas amaç devleti kurtarmak ve modern hale getirmek olduğundan, bu amaca zarar verecek herhangi bir gelişmenin yaşanmasına izin verilmemiştir. Bu nedenle modernleşmenin sınırları devlet tarafından belirlenmiştir. Devlet odaklı olmanın ikinci sonucu olarak ülkeyi kendi anlayışları doğrultusunda modernleştirmek isteyen elitler aynı zamanda bir iktidar mücadelesine girmiş, bu nedenle Türkiye’deki modernleşme sürecine bir iktidar mücadelesi de eşlik etmiştir. Modernleşme ile kurulan ilişki farklı anlayışlara sahip elitlerin iktidara gelmesine veya iktidardan uzaklaşmasında belirleyici olmuştur. Bu

nedenle Türkiye'deki siyaset ele alınırken modernleşme sürecinin de göz önünde bulundurulması gerekir.

Türk modernleşmesi aşağıdan yukarıya doğru işleyen, toplum destekli bir değişim değildir. Belli bir elit grubunun gerekli gördüğü, planladığı ve yürüttüğü bir süreçtir. Elit merkezli bu anlayışa göre modernleşme için toplumun yerel dinamikleri yeterli değildir. Bu nedenle modernleşmenin gerçekleşmesi için bir grubun öncülük yapması gerekmektedir. Modernleşmenin nasıl sağlanacağı bu öncü grup tarafından belirlenecek, toplumun diğer kesimleri de bu grubun almış olduğu kararlara uyacaktır. Türkiye'de bu öncü grup aydınlar, bürokratlar ve askerlerden oluşmuştur. Siyaset bu grup tarafından kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır (Kahraman, 2008:10-11). Özellikle Cumhuriyet döneminde bu grubu oluşturanlardan biri olan ordu kendisini Kemalizm'in, dolayısıyla Kemalist modernleşme anlayışının ve düzenin bekçisi olarak görmüş, (Jenkins, 2010:235) bunu gerekçe yaparak uzun bir süre siyaset üzerinde vesayetini sürdürmüştür.

Türk modernleşmesinde örnek alınan model Batı'dır (Kahraman, 2008:48). Bu nedenle Türk Modernleşmesi Batılılaşma olarak başlamış ve bu şekilde devam etmiştir. Bu süreçte ana hedef Batı'ya benzemek olmuştur (Taslaman, 2016:19). Bu hedefe ne şekilde ulaşılacağına ve hangi ölçüde Batılılaşmak gerektiğine dair Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet dönemi arasında bazı farklılıklar bulunsa da ana hedef değişmemiştir. Özellikle Cumhuriyet döneminde modernleşme "Batı dünyasına yetişme, başka bir deyişle giyim-kuşam, düşünce ve yaşam tarzı açısından Batılı insanlara benzeme hareketi olarak" (Karpata, 2010:240) olarak anlaşılmıştır. Bu dönemde modern olmak, her yönüyle bir Batılı gibi davranmak olarak algılanmıştır (Göle, 2002:32). Bu nedenle uzun bir süre Türkiye'de Batılı bir düşünceye sahip olmakla, Batı karşıtı olmak anlamlı iki tutum olarak varlığını sürdürmüştür. Batı yanlısı olmak veya karşıtı olmak Türkiye'de siyaset alanında da dillendirilen ve karşılığı beklenen iki tutum olmuştur.

Türk modernleşmesinin diğer özelliği ise bu süreçte devletin daima öncelikli ve üstün tutulmuş olmasıdır. Türk devlet geleneği ile de uyumlu olan ve Osmanlı Devleti'nde de benimsenmiş olan bu ilke, modernleşme sürecinde de korunmuş, Cumhuriyet döneminde de aynen devam ettirilmiştir. Türk modernleşmesi esas olarak devlet eliyle yürütüldüğünden bunu gerçekleştirebilmek son derece güçlü bir devletin varlığına ihtiyaç duyulmuştur. Aynı zamanda Türk modernleşmesinde belli bir tarihten sonra pozitivist gelenek ve bu gelenek içinde şekillenmiş olan düzen ve ilerleme fikri

egemen olmuştur. Düzen içinde ilerlemeyi sağlamak için de devlete öncelik verilmiştir. Ancak bu durum süreç içerisinde modernleşme konusunda çelişkili tutumların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Örneğin Türkiye’de çeşitli alanlarda modernleşmenin doğal bir sonucu olarak, devlet karşısında toplum giderek güç kazanmış ve demokratik talepleri artmıştır. Toplumda meydana gelen bu değişme karşısında düzen içinde ilerleme fikrine dayalı bir ideolojiyi savunmak zorlaşmış, (Özdalga, 2013:197-198) bir yandan modernleşmek bir yandan da modernleşmenin merkezinde güçlü devletin varlığını sürdürmek Türk modernleşmesinde krizlerin yaşanmasına da neden olmuştur (Çetin, 2003:26-28). Bu çelişkili durumun sonucunda ortaya çıkan kriz durumu Türkiye’de zaman zaman modernleşme yanlılarının, değişim karşısında daha statükocu bir tutuma yönelmelerine de sebep olmuştur. Tek Parti döneminde Cumhuriyet modernleşmesine öncülük etmiş ve aslında modernleşmeden yana olan bazı laik Kemalist çevrelerin çok partili demokratik düzene geçildikten sonra, daha statükocu bir tutum takınmalarının bu durumla ilgili olduğu söylenebilir. Yine Batılı toplumların günümüzdeki düzenlerini ifade eden Avrupa Birliği’ne üyelik ve küreselleşme süreci ile bütünleşme konularında bir zamanların modernistlerinin bazı bakımlardan muhalefet etmelerini, devlet öncelikli bu tavırla bağlantılı olarak değerlendirmek gerekir.

Türk modernleşmesinin önemli bir özelliği de din ile olan ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Esas olarak modern Batı toplumu ve medeniyeti bir bakıma dinin hayatın tüm alanlarında başat özelliğini kaybettiği bir sekülerleşme süreci sonrasında oluşmuştur. Bu süreçte Batı düşüncesi geçirmiş olduğu bir dizi değişim sonucunda Hristiyanlık inancının etkisinden çıkmış, aklın ve bilimin ilkelerine göre işlemeye başlamıştı. Bu gelişmelerin önemli bir sonucu olarak artık din hukukun, egemenliğin ve siyasetin kaynağı olmaktan çıkmıştı (Hazard, 1994). Bu süreçte oluşan seküler toplumda özellikle dine dayanma gereği duyulmadan siyaset yapma olanağı ortaya çıkmıştı (Taylor, 2014:4). Batılılaşma olarak başlayan ve ana hedefi Batılı toplumlar gibi olmak olan Türk modernleşmesinde de din ile ilişkilerin nasıl olacağı önemli bir konu olmuştur. Çünkü Batı toplumlarında sekülerleşme Hristiyanlık inancının genel özellikleri ve tarih içinde geçirmiş olduğu değişimler sonucunda daha kolay bir şekilde sağlanmış ve toplum tarafından kabul edilmişti. Oysa büyük oranda İslam dinini benimsemiş olan ve genel anlamda Müslüman bir toplum olan Türkiye’de sekülerleşme sürecinin Batıda olduğu gibi yürümesi mümkün değildi. Bu süreçte bir zorluğun ve

tartışmanın yaşanılması kaçınılmazdı. Osmanlı döneminde modernleşme çabasının başlaması ile birlikte bu zorluk ortaya çıkmaya başlamıştı. Ancak Osmanlı modernleşmesinde dine karşı takınılan dikkatli tavır neticesinde bu husus çok büyük boyutlara ulaşmamıştı. Ancak Cumhuriyet döneminde modernleşmek ve çağdaş Batı medeniyetinin seviyesine ulaşabilmek için, Batı toplumlarında olduğu gibi dinin hem devlet hem toplum hayatındaki etkisinin azaltılması bir hedef olarak belirlenmiştir. Bu hedef laiklik olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Böylece laiklik Cumhuriyet döneminde modernleşmeye giden yol olarak görülmüş, laikliğe karşı çıkmak, çağdaş uygarlığa karşı çıkmak olarak görülmüştür (Karpat, 2010:239-240). Türkiye’de devlet yönetiminin dinsel kurallar dikkate alınmadan düzenlenmesi anlamında laiklik belli bir ölçüde kabul görmüştür. Ancak laikliğin sadece devlet yönetimiyle sınırlı tutulmayıp, toplumun devlet eliyle sekülerleştirilmesinde de bir araç olarak kullanılması, Türkiye’nin kendi özgün şartları nedeniyle din ve modernleşme ilişkisinin Batı toplumlarından daha farklı bir hal almasına neden olmuştur. Bu durum din ve siyaset ilişkisi üzerinde de etkili olmuştur.

Genel anlamda Türk modernleşmesinde iki yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan ilk yaklaşımı benimseyenler modernleşmek için, eski kurumların tümünün yok edilmesine gerek bulunmadığını savunmuştur. Bunlara göre Batıda var olan birçok şeyin kaynağı zaten İslam dininde de mevcuttur. Bu nedenle dinin hükümlerinin tam olarak yerine getirilmesi halinde devlet eski gücüne kavuşacak ve bir yerde Batılılaşmaya gerek kalmadan modernleşme sağlanacaktır. İkinci yaklaşımı benimseyenler ise, modernleşebilmek için eski kurumların tamamen ortadan kaldırılması ve yerlerine yeni kurumların getirilmesi gerektiğini savunmuştur (Kahraman, 2008:14). Buradaki birinci yaklaşım daha çok Osmanlı döneminde destek bulmuşken, ikinci yaklaşım Cumhuriyet dönemindeki Kemalist modernleşme anlayışının temelini oluşturmuştur.

Bazı temel özelliklerinin bu şekilde özetlenebileceği Türk modernleşmesinin iki dönemi vardır. Bu dönemlerin ilki Osmanlı dönemindeki modernleşmedir. İkincisi ise Cumhuriyet döneminde başlayan ve halen devam eden modernleşmedir. Esasen Cumhuriyet dönemi modernleşmesi, Osmanlı döneminde başlayan modernleşmenin devamı olmakla birlikte bazı bakımlardan, Osmanlı dönemi modernleşmesinden

ayrılmaktadır (Kara, 2016:24-27). Aşağıda bir karşılaştırmanın yapılabilmesi amacıyla bu iki dönemde öne çıkan bazı özellikler ayrı ayrı özetlenmiştir.

### **2.1.1.Osmanlı Döneminde Modernleşme**

1299 tarihinde temelleri atılan ve yaklaşık 600 yıl varlığını sürdüren Osmanlı İmparatorluğu, özellikle yükselme devri olarak adlandırılan dönemde en güçlü devletlerden bir olarak gücünün zirvesine ulaşmıştır. Ancak dünyanın büyük bir kısmına hükmeden bu devletin idaresinde zamanla bazı zaaf lar baş göstermiş, ordusu zayıflamış, ekonomisi bozulmuş ve genişlemesi durmuştur. Yapılan yeni keşifler ve yaşanan diğer bazı gelişmeler sonucunda denizlerdeki hakimiyeti de zayıflamış, ticaret yolları değişerek kontrolünden çıkmıştır. Bu gelişmelere bağlı olarak Osmanlı'nın ekonomik durumu giderek kötüleşmiştir. Aynı zamanda çeşitli sebeplerle Osmanlı'nın Müslüman tebaası, ortaya çıkan yeni ekonomik kazanç yollarına uyum sağlayamamıştır. Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak giderek güç kaybeden Osmanlı'da, 1699 tarihinde yapılan Karlofça anlaşmasıyla ilk toprak kaybının yaşanmasıyla birlikte fiilen gerileme başlamıştır (Lewis, 2013:31-53). Aynı zamanda bu anlaşma ile Osmanlı'nın askeri ve teknik bakımından Batının gerisinde kalmış olduğu fark edilmiş ve kabul edilmiştir (Ülken, 2013:13). Bütün bu gelişmeler sonucunda, Osmanlı devlet adamlarında devletin bu kötü gidişatına bir çare bulma arayışı ortaya çıkmış ve modernleşmeye giden yol bu arayışla başlamıştır.

Ancak Osmanlı Devleti'nde modernleşme kolay ilerleyen bir süreç olmamıştır. Esasen Osmanlı'nın Batı ile olan teması çok eskilere dayanmaktaydı ve Osmanlı düşüncesi ile Batı düşüncesi arasında da uzun bir süreden beri, bir temas vardı. Ancak çeşitli nedenlerle uzun bir süre yan yana varlığını sürdüren bu iki düşünce arasında bir uzlaşma veya kaynaşma meydana gelmemişti. Fakat zaman içerisinde Batıda başta ekonomi ve siyaset olmak üzere birçok alanda büyük gelişmeler yaşanmıştı. Batının bu gelişme hızına ulaşamayarak çeşitli bakımlardan geride kalan diğer toplumlar için Batı'nın örnek alınması ve modernleşme bir ihtiyaç olarak görülmeye başlanmıştı. Osmanlı'da da devletin Batının gerisine düştüğü fark edildikten sonra devletin modernleştirilmesi için bir çaba başlamıştır. Fakat modernlik düşüncesinin ortaya çıkmış olduğu Batı'nın esasen, Hıristiyan dünyası olması ve bu dünyanın uzun yıllar boyunca İslam dünyası ve Osmanlı ile mücadele etmiş olması modernleşme önünde



engelleyci bir durum oluştuyordu (Ülken, 2013:3-5). Çünkü Osmanlı’ da din ve devlet iç içe geçmiş bir durumdaydı. Bir yandan devlet yönetiminde temel bazı konularda din göz önünde bulundurulurken, bir yandan da dinin yaşaması için devletin korunmasına ve dolayısıyla devlete öncelik veren bir anlayış hakimdi (Taslaman, 2016:62-63). Bu durum bir yandan devletin bekası için gerekirse modernleşmeyi gerekli kılarken, bir yandan da modernliğin Batı kaynaklı olması ve bazı alanlarda hâkim dinsel anlayışla karşı karşıya gelmesi sonucunda sürecin yavaş ve belli aşamalara göre yürütülmesine neden olmuştur. İnalçık’ a göre (2014:318-320) Osmanlıda bu süreç üç aşamada gerçekleşmiştir. Birinci aşamada sadece Batı’nın teknolojisine yönelme başlamış ve daha çok Batı’nın silahlarını almak ve Osmanlı’nın askeri gücünü artırmak hedeflenmiştir. İkinci aşamada özellikle askeri alanda eğitim vermek üzere Batı’dan uzmanlar çağrılmış, bu dönemde mühendishaneler ve matbaa kurulmuş, böylece öğrenciler Batılı fikirlerle tanışmışlardır. Bu dönemde laiklik fikri ve Batı medeniyetine karşı hayranlık ve sempati ortaya çıkmıştır. Üçüncü aşama ise Tanzimat’la başlayan ve 1876’ da ilan edilen anayasa ile zirveye çıkan liberal reformları yapıldığı dönemdir. Bu dönemde Batılı kurumlar alınmak suretiyle Osmanlı Devleti yeniden yapılandırılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde başlayan ve oldukça sancılı bir şekilde devam eden Osmanlı modernleşmesinin başlıca özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

Osmanlı’da reform ve yenilenme hareketleri, devleti düşmüş olduğu durumdan kurtarma ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Türk modernleşmesinin başlangıcı olarak Tanzimat Fermanı’nın ilanı kabul edilse de Osmanlıda devletin gerilemesinin önüne geçmek için reform yapma çabası daha gerilere de götürülebilir. Bu çaba esas olarak Üçüncü Selimden itibaren başlamıştır (Kahraman, 2008:4). Ancak Osmanlı ile Batı dünyası arasında var olan dinsel ayrılık ve haclı seferlerine kadar uzanan gerginliğin etkisiyle, Batı kaynaklı modernleşmeye oluşan direnç bu çabanın uzun süre sonuç vermesini engellemiştir (Ülken, 2013:5). Modernleşme çabasının belli bazı sonuçlar doğurduğu dönem Tanzimat dönemi olmuştur. Bu dönemde artık sadece Batı’nın tekniğinin alınmasıyla modernleşmenin gerçekleşmeyeceği giderek kabul görmüş, bu dönemde Batılılaşma giderek hukuki ve siyasi bir şekil almaya başlamıştır. Bu dönem Gülhane Hattı Hümayunu olarak bilinen fermanın ilan edilmesiyle başlamıştır. Bu fermanla özetle ırk, din ve mezhep farklılığı gözetilmeden Osmanlı tebaasının eşit haklara sahip olacağı, tüm vatandaşların can ve

mal emniyetinin sağlanacağı ve herkesin kanun önünde eşit olacağı ilan edilmiştir (Ülken, 2013:30-31). Ancak Tanzimat'la birlikte yapılmaya başlanan ve önceki dönemlere göre daha kapsamlı bir hal alan reformların amacına ulaştığı söylenemez. Bu reformlar daha çok Osmanlı'nın Müslüman tebaasının değil azınlıkların işine yaramıştır. Bu fermanla tanınan haklar sayesinde ticaret büyük ölçüde azınlıkların eline geçmiş, azınlıklar dışında kalan Osmanlı tebaası fakirleşmiştir (Ülken, 2013:28). Birçok alanda gerilemeye başlamış olan Osmanlı Devleti yapılan bu reformlara rağmen zayıflamaya devam etmiş ve zayıfladıkça da yabancı güçlerin müdahalelerine daha fazla maruz kalmıştır. Çünkü her ne kadar Osmanlıda modernleşme çabası bir ihtiyaçtan ortaya çıkmış ise de Tanzimat döneminin başlatılması ve bu dönemde yapılanlar aynı zamanda Avrupa devletlerinin Osmanlı devletine yönelik olarak uyguladıkları ekonomik ve siyasi baskıların bir sonucu olarak da ortaya çıkmıştır (Ülken, 2013:33). Bu nedenle yapılan reformlar sadece Osmanlı devlet adamlarının belirlemiş olduğu ve devletin ihtiyaçlarını gözetilen reformlar değildi. Bir yandan da yabancı güçlerin dayatmaları sonucunda veya yabancı güçlerin müdahalelerinin önüne geçme amacıyla yapılan reformlardı. Osmanlı modernleşmesinde,

başı çeken bürokratlar gerekli gördükleri ya da bu bürokratlar büyük devletlerin temsilcilerince harekete geçmeye zorlanmış oldukları için, bu reformları Osmanlı toplumuna zorla kabul ettirmişlerdi. Bu nedenle reformların kitle desteği asla geniş olmadı. Reformlara destek olması beklenen İmparatorluğun Hıristiyan halkı, bir dereceye kadar destek verdi, ama reformlar bu cemaatler arasında ayrılıkçı milliyetçiliğin yayılmasını önlemeye yetmedi. (Zürcher, 2014:107)

Bu konuyu değerlendirmiş olan Zürcher' e göre (2014:106) Tanzimat döneminde modernleşme çabalarına öncülük bürokratların çoğu, hem Batı kültürünü tam olarak bilmediklerinden, hem de Batı kültürünü Osmanlı toplumuna taşıyan kişiler olarak görüldüklerinden, Osmanlı'nın Müslüman toplumu tarafından sevilmemişlerdir. Hıristiyanlar ve yabancılar tarafında da tanımadıkları bir uygarlığı taklit eden kişiler olarak algılanmışlardır. Sonuçta Tanzimat döneminde modernleşme adına önemli adımlar atılmasına rağmen, en azından kısa süre içerisinde beklenen sonuç alınamamıştır.

Osmanlı döneminde büyük ölçüde yönetim İslami referanslar üzerine bina edilmişti (Taslaman, 2016:39). Bu nedenle modernleşme çabaları ile dini alan arasında, dolayısıyla modernleşme yanlıları ile ulema ve geleneksel Müslüman toplum arasında her dönemde belli ölçülerde bir gerilim var olmuştur. Ancak bu gerilim özellikle Osmanlı'nın son döneminde Batıcı ve modernist grupların iktidarı ele geçirmeleriyle daha da artmıştır. Çünkü bu dönemde uzun bir zamandır imparatorluğu çöküşten

kurtarmak amacıyla sadece taklit yoluyla Batı'dan kurumların alınmasının yeterli olmayacağı, yeni bir kimlik ve bu kimliğin oluşumunda neyin belirleyici olacağına dair tartışmalar yapılmaya başlanmıştır (Lewis, 2013:316). Yeni bir kimlik daha kapsamlı değişimi gerektirdiğinden, buna ilişkin tartışmalar da daha büyük olmuştur.

Osmanlı modernleşmesine bir bütün olarak bakıldığında, Osmanlı'nın nasıl modernleşeceğine dair üzerinde fikir birliğine varılmış bir projenin bulunmadığı söylenebilir. Osmanlı'nın modernleşmesi ile ilgili olarak fikir üretenlerden bazıları, Osmanlı uygarlığının tamamen terk edilmesi gerektiğini ve bunun yerine tamamen Avrupa'ya yönelmesi gerektiğini savunurken, bazıları Avrupai hiçbir düşüncenin kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise Avrupa'dan sadece yararlı olan şeylerin alınması gerektiğini savunmuşlardır (Zürcher, 2014:194). Özellikle Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra oluşmuş olan uyum ve anlaşma ortamı zamanla yerini siyasal gruplaşmalara bırakmış, bu dönemde Osmanlı modernleşmesine öncülük eden aydınlar belli bir siyasi program etrafında birleşmemişlerdir. Yeni Osmanlılar denilen bu grubun içinde, anayasacı liberalizm, modernist, İslamcılık, Türkçülük ve Sosyalizm gibi fikirleri taşıyan kişiler yer almıştır (Ortaylı, 2017:300-307). Osmanlı'nın son dönemlerine doğru modernleşme konusunda benzer düşünceleri paylaşan grupların iktidara geldikleri görülmüş ise de uzun bir süre devletin modernleşmeye yönelik politikalarında birbirinden ayrı olan bu fikirlerin bir çeşit yansıması görülmüştür. Kahraman'a göre (2008:30) ancak Osmanlı aydınlarının pozitivistle tanışması ve pozitivist fikirlerin benimsenmesi sonrasında modernleşme projesi sistemli bir hale gelmiştir

“Osmanlıda modernleşme, doktrinal değil, stratejiktir; modernleşme, Batı medeniyetinin uğruna değil, mülkün bekası uğruna yapılıyordu.” (Gencer, 2014:175) Çünkü Osmanlıda reform yapma devletin kendi arzusuyla girişmiş olduğu bir çaba değildi. Daha çok savaşlarda alınan yenilgiler ve bunların sonucunda yaşanan toprak kayıplarından sonra şartların zorlamasıyla ortaya çıkmıştı (Taslaman, 2016: 43). Bu bakımdan Osmanlı modernleşmesi, devleti içine düştüğü durumdan kurtarmak amacıyla başlamış ve daha çok “devlet düzeyindeki değişime” (Çaha, 2008:165) odaklanmıştır. Bu nedenle değişim uzun bir süre son derece dar bir alanla sınırlı tutulmuştur. Devletin dayandığı temellere yönelik bir tartışma olmadığı gibi toplumsal değerlere yönelik bir tartışmadan da uzak durulmuştur. Bu bakımdan Osmanlı modernleşmesinde uzun bir

süre sistemi tümden değiştirmek yerine kısmi değişiklikler yapmak suretiyle, var olan sistemi sağlam hale getirmek ve devamını sağlamak esas amaç olmuştur (Kahraman, 2008:13). Bu nedenle Osmanlı modernleşmesinde, İşlam dininin etkisinde oluşmuş geleneksel Osmanlı medeniyeti yerine tamamen Batı medeniyetine geçme gibi bir amaç olduğu söylenemez. Tersine en yenilikçi olarak görünen kişiler bile geleneksel Osmanlı kurumlarına bağlılıklarını ilan ettikten sonra ve esas amacın bu kurumları içine düştükleri sıkıntılı durumdan kurtarmak olduğunu belirttikten sonra yenilikleri savunmuşlardır (Kahraman, 2008:33). Ancak böyle bir amaç olmamakla birlikte, Batı'dan alınan kurumların zorunlu olarak, geleneksel Osmanlı medeniyetini aşındırdığı ve Osmanlı toplumunu seküler bir toplum olmaya doğru götürdüğü de göz ardı edilemez.

Osmanlı modernleşmesinde ‘evrimci ve kademeli bir değişim modeli takip edilerek, toplumsal kurumlarda ve değerlerde bir alt-üst oluş engellenmiştir.’ (Çaha, 2008:166) Osmanlı modernleşmesinin bu yavaş ve kademeli özelliğini en iyi örnekleyen alan dini alandır. Osmanlıda daha çok siyasal modernleşme olarak devam eden süreçte, devletin ana meşruiyet kaynağı olan dinin modernleşme çabasından etkilenmemesi mümkün değildi. Nitekim modernleşme çabası derinleştikçe şeriat ve ulema sınıfı giderek devletteki gücünü kaybetmeye başlamıştır. Bu güç kaybı doğrudan yapılan müdahaleler sonucunda değil, dolaylı olarak dini kurumların yanına Batılı kurumların konulması yoluyla sağlanmıştır. Bu nedenle hem düşünce hayatında hem de toplumsal hayatta bir ikilik sorunu ortaya çıkmış, birçok alanda eski ve yeni kurumlar yan yana varlığını srdrmştir (Ülken, 2013:46). Bir süre sonra süreç eski kurumların aleyhine işlemeye başlamıştır. Örneğin modernleşme açısından son derece önemli olan eğitim alanında, dini kurumların yanına batılı kurumlar oluşturulmak suretiyle daha yavaş bir değişim hedeflenmiştir. Ancak modernleşme süreci ile birlikte seküler kurumlar önem kazanmış, Osmanlı'nın dini sınıfı olan ulema g kaybetmiştir (Gencer, 2014:182). Bu duruma rağmen Osmanlı modernleşmesinin evrimci bir seyir izlemesi uzun bir süre din devlet ilişkisinde ciddi bir problemin oluşmasını engellemiştir (Çaha, 2008:168).

Osmanlı modernleşmesinde özellikle şeriata ve ulemaya karşı takınılan tavır İttihat ve Terakki Partisi döneminde değişmeye başlamıştır. Bu partinin iktidarda olduğu dönemde;

Şeyhülislâm 1916'da kabineden çıkarıldı ve ertesi yıl yetki alanı her bakımdan sınırlandı. 1917'de şer'îye mahkemeleri, (laik) Adliye Nezareti'nin denetimi altına verildi, medreseler Maarif Nezareti'ne tâbi kılındı ve vakıfları yönetecek yeni bir Evkaf Nezareti oluşturuldu. Aynı zamanda medreselerin öğretim programı yenileştirildi, hatta Avrupa dillerinin öğrenilmesi zorunlu tutuldu. (Zürcher, 2014:185)

Bu uygulamalar Osmanlı modernleşmesinde, modernleştirici bürokrasinin bir zihniyet değişimine işaret ettiği gibi din ve devlet ilişkisinde de artık ciddi bir değişimin yaşanmakta olduğunun bir göstergesi olmuştur. Çünkü bu dönemde Osmanlı aydınları arasında pozitivist düşünce tarzı yaygın bir hale gelmişti. O tarihe kadar Osmanlıda dönüşümü sağlamak için sistematik bir projeye sahip olmayan aydınlar, artık pozitivist düşünceye dayalı bir değişimi savunur hale gelmişlerdir (Kahraman, 2008:30). Ancak pozitivist düşüncenin kaynaklık ettiği bu uygulamalar Osmanlı Devleti'nin girmiş olduğu Birinci Dünya Savaşı'nı kaybettiği ve devlet olarak son yıllarını yaşadığı bir döneme denk gelmiştir. Bu nedenle Osmanlıda toplumsal bir kategori oluşturan pozitivism ve materyalizm daha çok Cumhuriyet dönemi modernleşmesi üzerinde etkisini göstermiş ve pozitivism Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin ana karakterini belirlemiştir (Kahraman, 2008:32).

Osmanlı modernleşmesi ordunun ve silahların modernleştirilmesiyle başlamıştır. Bu nedenle başlangıcı itibariyle askeri öncelikli teknolojik bir modernleşmedir. İdeolojik yenilik teknolojik yenilikten sonra gelmiştir. Osmanlı modernleşmesinin askeri öncelikli olması, orduyu modernleşme sürecinde en önemli kurumlardan biri haline getirmiştir (Kahraman, 2008:17). Ordunun modernleşme sürecindeki önemi ve merkezi rolü Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir.

Türk modernleşmesinin ana özelliklerinden biri olan, yukarıdan aşağıya doğru işleyen süreç, Osmanlı döneminde ortaya çıkmıştır. Bu durum Batıda olduğu gibi, modernleşmeyi sağlayacak yerel dinamiklerin bulunmaması, başka bir ifadeyle Osmanlı'nın toplumsal ve düşünsel yapısının modernleşmeyi zorlayacak bir durumda olmamasının bir sonucu olarak oluşmuştur. Yukarıdan aşağıya değişime devlet ve aydınlar öncülük etmiştir (Kahraman, 2008:20-21).

Sonuç olarak Osmanlı modernleşmesi süreç içerisinde çeşitli aşamalardan geçerek yoluna devam etmiştir. Belli alanlarda kısmi bir başarı sağlamış ise de devleti içine düşüğü durumdan kurtarmak ve eski gücüne kavuşturmak şeklindeki ana amacına ulaşamamıştır. Ancak bu süreçte yapılanlar ve yaşananlar Türkiye'nin modernleşme süreci açısından büyük deneyim ve birikim meydana getirmiştir. Bu dönemde oluşan

birikim ve deneyim Cumhuriyet dönemi modernleşme tartışmalarında önemli bir dayanak oluşturmuştur.

### **2.1.2.Cumhuriyet Döneminde Modernleşme**

Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra, birçok bakımdan Osmanlı Devleti'nin mirası üzerine ve Anadolu topraklarında kurulmuştur. Her ne kadar Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu devletin Osmanlı Devleti'nden farklı olduğu ve onun devamı olmadığı yönünde bir söylem geliştirilmiş ise de bu söylemin tarihsel ve bilimsel bir gerçekliği bulunmamaktadır. Yönetim biçimi ve modernleşme anlayışı gibi bazı bakımlardan Cumhuriyet yönetimi ile Osmanlı Devleti arasında bazı farklılıklar bulunsa da Türkiye Cumhuriyeti hem tarihi hem de kültürel açıdan Osmanlı devletinin bir devamıdır. Bu bakımdan “ ‘Modern Türkiye’ kavramı, Osmanlı Devleti' nin son döneminin mahsulü veya daha doğrusu ondan doğan yeni bir oluşumdur.” (İhsanoğlu, 2003:44) Cumhuriyet dönemi modernleşmesi de Osmanlı modernleşmesinin Cumhuriyete devrettiği gelenek üzerinden yürütülmüştür (Karpata, 2010:263). Bu nedenle Cumhuriyet dönemi modernleşmesi Osmanlıda Tanzimat'la başlayan Türk modernleşmesinden bağımsız değildir. Osmanlı'da başlayan modernleşmenin devamıdır. Başka bir ifadeyle “Osmanlı modernleşmesinin hızlı adımlarla seyreden bir devamı şeklindedir.” (Çaha, 2008:170) Ancak Cumhuriyet dönemi modernleşmesi, esas olarak Osmanlı modernleşmesinin devamı olmasına karşın ondan ayrı bazı özelliklere de sahiptir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Cumhuriyet dönemi yöneticileri ile Osmanlı dönemi yöneticileri arasında bir zihniyet farklılığı bulunmaktaydı. Osmanlı yöneticilerinin zihninde önem bakımından devlet daha öncelikli olmuşsa da dinde her zaman önemli olmuştur. Oysa özellikle Cumhuriyet'in ilk dönemindeki yönetici kadrolarının zihniyet dünyasında batıcılık, pozitivism, laiklik, ilerlemecilik ve milliyetçilik gibi inançlar ön planda olmuştur (Taslaman, 2016:274). Bu zihniyetle hazırlanan modernleşme programı Cumhuriyetin ilanından 1930 yılına kadar adım adım uygulanmış, 1930' dan sonra ise her alanda kapsamlı bir batılılaşmayı öngören Tek Parti ideolojisine dönüşmüştür (Karatepe, 2011:43).

Osmanlı döneminde başlayan modernleşme çabasının bir devamı niteliğinde olan, ancak bazı yönleriyle osmanlı modernleşmesinden ayrılan Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin belli başlı özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür.

Önceki bölümde belirtildiği üzere İttihat ve Terakki Partisi'nin iktidarda olduğu Osmanlının son dönemi hariç, uzun yıllar Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma ile başlayan modernleşme süreci, esasen Osmanlı Devleti'ni çöküşten kurtarmak için Batılı kurumların taklit edilmesi şeklinde devam etmiştir. Bu yönde yapılan tartışmalara rağmen, geleneksel bir toplum olan Osmanlı toplumunu değiştirmek ve seküler bir toplum yaratma gibi kapsamlı bir projeye dönüşmemiştir. Cumhuriyet dönemi modernleşmesini Osmanlı modernleşmesinden ayıran ve en önemli birinci özelliği burada ortaya çıkmıştır. Çünkü Osmanlı dönemindeki modernleşme esas olarak devleti değiştirmeye yönelmiş iken Cumhuriyet dönemi modernleşmesi daha çok toplumu değiştirmeye yönelik olmuştur (Çaha, 2008:165). Osmanlı döneminde modernleşme genel anlamda devletle ve devletin kurumları ile sınırlı kalmış iken, Cumhuriyet döneminde devletin yanı sıra toplumun da modernleşmesi için birçok adım atılmıştır (Çetin, 2003:24). Ancak özellikle Cumhuriyet döneminde modernist elitlerin modernleşmeden anladıkları ile halkın modernleşmeden anladıkları birbirinden farklı olmuştur. Modernist elite göre modernleşmek için toplumun kimliğinin, kültürünün ve geleneklerinin değişmesi gerekiyordu. Ancak Müslüman halka göre bunların yapılmasına gerek yoktu. Modern olmak, ekonomik yönden gelişmek, daha iyi iletişim olanaklarına ve daha etkili bir yönetime kavuşmaktı (Karpat, 2010:240-241). Bu anlam farkı modernist elit ile halkı birbirinden uzaklaştırmıştır.

Cumhuriyet modernleşmesini, Osmanlı modernleşmesinden ayıran ikinci önemli özellik dine yaklaşım noktasında ortaya çıkmıştır. Osmanlıda modernleşme hareketlerinin başlamasından sonra, dinin modernleşme önünde bir engel olup olmadığı konusunda tartışmalar başlamıştır. Ancak bu konuda dine yönelik iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bir kesim bizatihi dini Osmanlının gerilemesinin sebebi olarak görürken, diğer bir kesim sorunun dinde değil, Müslümanların dini anlama ve yaşama biçimlerinde olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Osmanlı modernleşmesinde dini kurumların yanında Batılı bazı kurumlar inşa edilmiş ise de dini yaşama kapsamlı bir müdahale olmamıştır. Cumhuriyet'in ilanından sonra ise yönetici elit birinci yaklaşımı benimseyerek, dini geri kalmışlığın sebebi olarak görmeye başlamıştır (Durgun, 2010:129-130). Aynı zamanda bu yönetici elite göre dinsel ve geleneksel değerlerin modernlikle bağdaşması mümkün değildi. Ancak Osmanlı döneminde bu değerlere gereğinden fazla taviz verildiğinden modernleşme çabaları başarıya ulaşamamıştı

(Demirel, 2013:24). Bu nedenle Cumhuriyet döneminin modernist elitlerinin en önemli hedeflerinden biri topluma şekil veren İslami çerçeveyi, ortadan kaldırmak ve dini meşruluk kaynağı olmaktan çıkarmak olmuştur (İnalçık, 2014:368). Yönetici elitin dine yönelik bu yaklaşımı ve bu yaklaşıma dayalı çabaları, Cumhuriyet dönemi modernleşmesine, Osmanlı dönemindeki modernleşme çabasından farklı bir karakter kazandırmıştır (Gençoğlu Onbaşı, 2003:89). Cumhuriyetin ilk yıllarında devlet seçkinleri modernleşme projesini Kemalizm olarak adlandırılan bir ideoloji aracılığıyla yürütmüşlerdir. Bu ideoloji temelde pozitivistimin etkisi altında şekillenmişti (Aktaşlı, 2011:157). Dolayısıyla,

Kemalistler, kendilerinden önceki İttihatçılar gibi, pozitivist dünya görüşüne dayanan bir modernleşme stratejisinin uygulayıcısı idiler ve bu strateji içerisinde din, devletin ve toplumun modernleştirilmesinde mesafe almaya bir engel olarak görülmekteydi. Onların laiklik anlayışı, dini organlarla devletin ayrılmasından çok, devlet bürokrasisi içinde bir unsur haline getirilmesi ve kontrol altına alınmasıydı. (Zürcher, 2014:339)

Bu nedenle Cumhuriyetin ilk yıllarında Kemalist kadroların en büyük hedefi dinin gücünü azaltmak, dini topluma yön veren ve toplumu etkileyen bir konumdan çıkartmak olmuş, (Subaşı, 2003:141) bunun gerçekleşmesi için ardı ardına dinsel alana yönelik düzenlemeler yapmışlardır. Başka bir anlatımla toplumun geniş bir kesiminin İslam ile oluşmuş kimliğinin yerine yeni bir kimlik ikame edilmeye çalışılmış, bu nedenle Cumhuriyet dönemi modernleşmesine karşı dindar kesimde bir tepki meydana gelmiştir (Aktay, 2011:28-29).

Cumhuriyet modernleşmesinin diğer bir özelliği de modernleşmeye öncülük eden devlet seçkinlerinin kendi toplumlarının tarihi ve geleneği ile olan bağlarını kesmeye çalışmaları ve en azından tarihlerinin belli bir dönemini ve geleneklerini reddedici bir tutum takınmalarıdır. Karpas'a göre (2010:270) 1932 yılında toplanan Türk Tarih Kurumu kongresinde Osmanlı dönemi görmezden gelinmiş, Osmanlı padişahlarının, Türk ulusal ruhunun uykuya dalmasına yol açtıkları, yozlaştıkları ve sefahate daldıkları iddia edilmiş ve bu dönem reddedilmiştir. Bu reddedici tutum yönetici elit ile toplum arasındaki bağı koparmış, yönetici elitin modernleşme çabasında gerçek toplumunu görmezden gelmesine ve hayali bir toplum üzerinden projeler üretmesine neden olmuştur (Çaha, 2008:177).

Cumhuriyet modernleşmesinin dördüncü özelliği devrimci ve devletçi olmasıdır. Bu dönemde bir devrim yapmak suretiyle toplum modernleştirilmek istenmiştir. Bu devrimci tutumun bir sonucu olarak modernleşme tepeden inmeci bir anlayışla tüm topluma dayatılmıştır. Çünkü modernleşme hareketinin arkasında halk desteği yoktu.



Yeni devleti kurmuş olan bir grubun önderlik ettiği bir hareketti (Aktaşlı, 2011:149). Bu bakımdan Cumhuriyet modernleşmesinde, modernleşmeyi sağlayan ana güç devlettir. Devletçi mantıktan beslenen bu yaklaşım içerisinde toplumu değiştirme projesine devlet rehberlik edecektir. Bu nedenle devlet her türlü eleştirinin dışındadır ve ona mutlak itaat gerekmektedir (Çaha, 2008:180). Devletçilik olarak ifadesini bulan bu yaklaşıma göre tüm toplumsal gelişmeler devletin denetimi altında gerçekleşecek ve tüm toplumsal gelişmelerde devletin çıkarları üstün tutulacaktır (Çetin, 2003:26).

Cumhuriyet modernleşmesinin diğer bir özelliği de laik bir devlet ve seküler bir toplum oluşturmak olmuştur. Osmanlıda İslam dini toplumu bir arada tutan en önemli meşruiyet kaynağı ve sembolü idi. Ancak Cumhuriyet döneminde dinin bu özelliği laiklik çerçevesinde tamamen ortadan kaldırılmak istenmiştir (Mardin, 2010:251-252). Bu nedenle laiklik Türk modernleşmesinde en önemli hususlardan biri olmuştur. Osmanlı döneminde çeşitli uygulamalar şeklinde başlayan devletin laikleştirilmesi çabaları Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin en önemli amacı olmuştur (Vatandaş, 2016:125-128). Bu bakımdan laiklik bütün Cumhuriyet dönemi boyunca tartışılan bir konu olmuştur. Ancak Türk devlet geleneği ve Osmanlı devletinin bazı özellikleri dolayısıyla devletin laikleştirilmesi daha kolay başarılmış iken, Kemalist laiklik anlayışının bir gereği olarak görülen toplumun devlet eliyle sekülerleştirilmesi o kadar kolay olmamıştır. Modernleşme projesine öncülük eden kadrolar esasen Aydınlanma ve Fransız devriminin sonucunda ortaya çıkan fikirlerden etkilenmiş ve bu fikirler çerçevesinde bir devlet ve toplum oluşturma amacıyla olan kişilerdi. Ancak Türkiye'nin koşulları ile örnek aldıkları ülkelerin koşulları aynı değildi (Söğütü, 2011:166). Aynı zamanda seküler alışkanlıkların toplum tarafından benimsenmesi için mevcut kültürün ortadan kaldırılması ve yerine Batı kültürünün konulması gerekmektedir (Göle, 2014:20). Bu nedenle seküler bir toplum oluşturmak süreci oldukça sancılı olmuştur.

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde Cumhuriyet dönemi modernleşmesine bir çerçeve çizildiğinde, bu dönemde de modernleşme Batılılaşma olarak anlaşılmıştır. Ancak bu dönemde Osmanlı döneminden farklı olarak "Batılılaşma, Cumhuriyet'in kurucularının tahayyüllerinde, bir medeniyet projesi olarak biçimlenir ve Batı medeniyetinin tek medeniyet olduğu kabulüne dayanır." (Kurtoğlu, 2014:205) Yine bu dönemdeki yöneticilere göre, "modernleşme ancak dinin kamusal ve toplumsal yaşam

alanlarındaki işlev ve etkisinin bertaraf edilmesiyle mümkün hale gelecek olan (pozitivist) Batılı aklın kurucu edimleri kanalıyla gerçekleşecektir.” (Kurtoğlu, 2014:207) Ana çerçevesi bu şekilde olan Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin bir sonucu olarak, Türkiye hem İslam medeniyetinden uzaklaşmış hem de modernleşmenin ana hedefi olan Batılılaşma tam olarak gerçekleşmemiştir (Güngör, 1989:118). Bu iki arada kalma durumu Türkiye’deki en önemli sorunlardan birisi olmaya devam etmektedir. Birçok alanda varlığı gözlenebilecek bu ikilik din ve siyaset ilişkisinde de varlığını sürdürmektedir. Din ve siyaset ilişkisindeki dönemsel değişikliklerin bu durumla da ilişkisi bulunmaktadır.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET

#### 3.1.Osmanlı Döneminde Din ve Siyaset

Türkiye Cumhuriyeti 1923 yılında aniden ortaya çıkmış bir devlet değildir. Uzun bir süre dünyaya hükmetmiş Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra, elde kalan Osmanlı toprakları üzerinde kurulmuştur. Her ne kadar özellikle kuruluşunun ilk yıllarında ideolojik bazı nedenlerle Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'nın devamı olmadığını kanıtlamak için yoğun bir çaba sarf edilmiş ve Osmanlı görmezden gelinmiş ise de bu çaba tarihsel gerçeği değiştirememiştir. Bu nedenle Cumhuriyet döneminde yaşanan her gelişmenin Osmanlı dönemine uzanan bir geçmişi vardır ve bu geçmiş bakılmadan Cumhuriyet dönemini anlamak zordur. Bu bakımdan Cumhuriyet dönemindeki din ve siyaset ilişkisini anlayabilmek için Osmanlı dönemindeki din ve siyaset ilişkisine bakmak gerekmektedir.

Osmanlı Devleti'nde din ve siyaset ilişkisinin nasıl olduğuna dair soruya farklı bakış açılarına göre farklı cevaplar verilmiştir. Ancak genel anlamda bu konuda iki bakış açısının olduğu söylenebilir. Birinci bakış açısına göre Osmanlı tamamen bir din devletidir. İkinci bakış açısına göre ise Osmanlı Devleti'nde dinin belli bir ağırlığı olsa da aynı zamanda devletin işleyişinde laik uygulamalara da rastlamak mümkündür. Osmanlı tarihine ve uygulamasına bakıldığında bu iki bakış açısına uygun veri bulmak da mümkündür. Ancak bu konu son derece kapsamlı bir konudur ve bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin bir din devleti olup olmadığından ziyade bu devlette din ve siyaset ilişkisinin nasıl olduğuna dair bazı temel hususlara değinmekle yetinilecektir.

Osmanlı dönemindeki din siyaset ilişkisi İslam dini, İslam tarihi ve İslam dünyasındaki devlet geleneği ile Türk devlet geleneği içerisinde şekillenmiştir. Başka bir anlatımla Osmanlı Devleti'ndeki din ve siyaset ilişkisi tüm bu unsurların bir araya gelmesiyle olgunlaşarak yeni bir şekil almıştır. Orta Asya kökenli siyasi bir kültüre sahip olan Osmanlılar, İslamiyet'tin sağlamış olduğu imkanlardan da yararlanarak bu iki kültürün karışımından kendilerine ait bir din ve devlet düzeni geliştirmiştir (Mardin, 2013:170-171). Bu bakımdan Osmanlı'daki din ve devlet ilişkisinin Osmanlı'ya ait özel bir durum olduğunu söylemek mümkündür.

İslam dünyasındaki din ve devlet ilişkisi incelendiğinde, bu ilişkinin bazı bakımlardan Avrupa'daki din ve devlet ilişkisinden farklı olduğu görülmektedir. İslam'da insan akıl sahibi, değerli ve doğrudan Allah'la bağ kurabilecek bir varlık olarak görüldüğünden Hıristiyanlıktaki gibi bir ruhban sınıfı veya kilise yapılanmasına benzer bir yapı ortaya çıkmamış, böylece din ve devlet arasında bir ayrışma gündeme gelmemiştir. Bu nedenle İslam dünyasında kurulan devletler Avrupa'daki devletler gibi laik bir nitelik kazanmamıştır. Ancak İslam dünyasındaki devletlerin temel meşruiyet kaynağı din olmakla birlikte, devletlerin tamamen din kaynaklı şer'i hukukla yönetildiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü süreç içerisinde İslam dünyasında kurulan belli başlı devletlerde din ve siyaset ilişkisinde de zamanın ve şartların zorlaması sonucunda bazı değişiklikler yaşanmıştır.

İlk İslam devleti döneminde Hz. Muhammed bir peygamber olmanın yanı sıra aynı zamanda devletin de başkanı idi. Bu nedenle hem devletle ilgili konularda hem de dini konularda tek otorite o idi. Vefatından sonra devletin başına geçen dört halife döneminde de dini otorite ile devlet başkanlığı aynı kişide buluşmuştur. Ancak Emeviler'den sonra bu durum değişmiştir. Emeviler'de halifelik babadan oğula geçen bir unvan halini almış, hükümdarlar Müslümanların devlet başkanları olarak kabul edilmiş, ancak dini otorite olmaktan çıkmışlardır. Abbasiler döneminde de hükümdarlar halife unvanını kullanmakla birlikte, dini konularda söz söyleme yetkisi alimlere ait olmuştur. Bu gelenek bir şekilde Osmanlılarda da devam etmiştir. Osmanlı sultanları halife unvanını aldıktan sonra dahi dini konularda doğrudan hüküm vermemiş, bu konuda yetkiyi şeyhülislamı ve diğer din adamlarına vermişlerdir. Hatta son dönemlere kadar halifelik unvanını kullanmaya pek gerek de duymamışlardır. Genel anlamda devleti yönetirken ve karar verirken din adamlarının fetvalarını dikkate almışlardır (Güngör, 1989:156-158). Bu devletlerin hükümdarlarının dini konularda söz söyleme hakkını din adamlarına bırakmış olmaları kısmen de olsa devlet idaresi ile din idaresini birbirinden ayırmıştır. Bu durum adı geçen devletlerin hükümdarlarına dinin kurallarına uyma, dinin ve şeriatın koruyucusu olma gibi sorumluluk yüklemiştir. Bununla birlikte aynı zamanda hükümdarlara devlet yönetimi ile ilgili bazı konularda da din adamlarından ve dinden bağımsız kararlar alma yolunu da açmıştır. Böylece İslam dünyasında kurulan hemen tüm devletlerde, toplum hayatı ile ilgili konularda geçerli şer' i hukukun yanında, özellikle devlet yönetiminde örfi hukuk denilen bazı kurallar da

uygulanmıştır. Hem şer’i hukukun hem de örfi hukukun uygulayıcısı da devlet olmuştur. Bu özellik genel anlamda Emeviler’ den başlayarak Osmanlı Devleti’ne kadar devam etmiştir (Çaha, 2008:29).

Ancak Osmanlı’da diğer Müslüman devletlere göre örfi hukuk uygulaması daha yaygın olmuştur. “Osmanlı idaresi, toplum ve devlet hayatının temel kurum ve ilişkilerini, şer’i mevzuattan çok, örfi kanunlarla, hattâ mahalli gelenek ve teamüllere göre düzenlemeyi tercih etmiştir.” (Ortaylı, 2017:200) Özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminde Şer’i hukukun yanında, örfi hukuk kuralları da bir sistem olarak ortaya konulmuş, Fatih döneminde başlayan bu uygulama Kanuni Sultan Süleyman döneminde daha sistematik hale gelmiştir (Çaha, 2012:90-91). Böylece Osmanlı’da devlet yönetiminde daha çok örfi hukuk uygulanırken, toplumsal ilişkilerde ise ağırlıklı olarak şeriat hukuku uygulanmaktaydı. Ancak devlet yönetiminde örfi hukukun, toplumsal ilişkilerde ise daha çok şeriat hukukunun kullanılması bir soruna yol açmıyordu. Çünkü Osmanlı yönetimi buna karşı bazı özel önlemler almıştı. Birincisi sultan bütün sınıflar üzerinde mutlak bir hakimiyet sağlamıştı. İkincisi din ve devlet kısmen de olsa birbirinden özerk iki faaliyet alanı haline getirilmişti (Karpas, 2010:158-159). Üçüncüsü ise şeriat hukukunun uygulayıcısı olan din adamları da birer devlet görevlisi haline getirilmişti (Mardin, 2010:261-262). Böylece şeriatın da uygulayıcısı olan devlet, din ve din adamları üzerinde de kontrolü sağlamış, aynı zamanda bu tutumla devletin meşruiyetini de güçlendirilmişti.

Dolayısıyla kuruluşundan itibaren Osmanlı’da İslam dini önemli bir dayanak noktası olmuş, Osmanlı İslam dininin yayılmasını sağlayan ve onu savunan bir devlet olarak görülmüştür (Lewis, 2013:20). Aynı zamanda Osmanlı Padişahları 1517 tarihinden sonra halife unvanını da kullanmaya başlamış ve bu unvanla İslam dünyasının başı olarak kabul edilmişlerdi. Osmanlı’da “devletin resmi misyonu ise İslam’ın şan ve şerefini yüceltmek, müslümanların can mal ve ırzını korumak olarak görülüyordu.” (Güngör, 1989:206) Bütün bunlardan hareketle Osmanlı Devleti’nde din ve siyasetin zaman zaman iç içe geçtiği, zaman zaman ise birbirinden ayrı oldukları gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Ancak bu sonuçla birlikte dinin devlet nezdinde en üst düzeyde kabul gören bir konumda olduğunu ve halkın devleti dinin koruyucusu olarak da gördüğünü belirtmek gerekir.

Osmanlıdaki din ve siyaset ilişkisinde dikkat çekilmesi gereken bir husus da devletin dini sürekli kontrol altında tutmuş olmasıdır. Çünkü Osmanlı'da din devletin meşruiyet ve kutsallığının kaynağı olarak görülmüş, bu nedenle devletin kontrolü dışında bir dini anlayışın ortaya çıkmasına müsaade edilmemiştir. Bu noktada devlete ve devletin bekasına öncelik verilmiştir (Durgun, 2010:129). Bu bakımdan Osmanlı'da din devletin kontrolünde yayılmış ve yaşanmıştır. Osmanlı devlet adamları devletin her şeyden üstün olduğuna dair bir inanca sahiptirler. Bu inancın gereği olarak devletin güvenliği söz konusu olduğunda din adamlarına dahi herhangi bir ayrıcalık tanımamışlardır (Mardin, 2010:218). Yine bu inançlarının gereği olarak Osmanlı devlet adamları devletin kontrolü dışında ortaya çıkan hiçbir dinsel gelişmeyi hoşgörü ile karşılamıyorlardı. Örneğin II. Mahmut döneminde yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra, yeniçerilerle ilişkisi olan Bektaşî Tarikatı kapatılmış ve bu tarikata ait bazı tekkeler yıkılmıştır. Aynı zamanda ulemanın gücünü sınırlandırmak amacıyla dini vakıfların mülkleri, kurulmuş olan evkaf müdürlüğü aracılığıyla devletin denetimi altına alınmıştır. Din alanında söz sahibi olan ulema sınıfı, başında şeyhülislamın bulunduğu bir örgüt haline getirilmek suretiyle devletin din kurumu üzerindeki denetimi pekiştirilmiştir (Zürcher, 2014:69).

Ancak Osmanlı'da din ve siyasetin zaman zaman iç içe geçmiş olması, siyasetin tamamen dini kurallara göre belirlendiği gibi bir sonuca ulaşmamıza yeterli değildir. Çünkü uygulamadaki örnekler bakıldığında din ve siyasetin belli bazı konularda birbirinden ayrıldığı da görülmektedir. Her dönemde din önemsenmekle birlikte özellikle devlet yönetimi ile ilgili bazı konularda dinden bağımsız kararlar da alınabilmektedir. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin tamamen bir din devleti olduğuna dair fikirler yerine, Osmanlı'nın uygulamada din ve siyaseti belli bir ölçüde birbirinden ayırdığına dair fikirler daha çok ön plana çıkmaktadır (Zürcher, 2014:26-27). Aynı zamanda Osmanlı tarihinde devletin menfaatleri uğruna dinin etki alanının ve din adamlarının gücünün sınırlandırıldığına dair uygulamalar da vardır. Örneğin on beşinci yüzyılda, sultanın tahta çıkışını ve tahttan indirilmesini din adına resmileştirecek kadar güçlü bir konuma ulaşan şeyhülislamlık kurumunun gücü sonraki yüzyıllarda sınırlandırılmıştır. Genel olarak bu kurum daha çok devletin eylemlerinin din adına meşrulaştırılması ve devlet tarafından istenmeyen hareketlerin ise din adına mahkûm edilmesi amacıyla kullanılmıştır (Karpas, 2010:158-160). Özellikle İstanbul' un

fethinden sonra din karşısında devlet menfaatine öncelik verilmiş, bu tavrın doğal bir sonucu olarak din adamlarının devlet içindeki konumları aşağıya çekilmeye başlanmıştır (Çaha, 2012:76).

Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı uygulamalarından hareketle bu devletin laik bir devlet olup olmadığına dair tartışmalar da yapılmıştır. Karpaz bu hususla ilgili olarak yaptığı değerlendirmede, Osmanlı'da devletin ve inancın özerk yetki alanlarına sahip olduklarını ve bu durumun Türkiye'nin kendine has laiklik anlayışının bir göstergesi olduğunu ileri sürmüştür (Karpaz, 2010:242). Yine Karpaz' a göre Osmanlı Devleti'ni yönetenler egemenlikleri altında bulunan Müslim ve gayri Müslimlerden oluşan Osmanlı toplumunu aynı zamanda şeriata da aykırı olmayacak şekilde yönetmek zorunda kalmışlardır. Yöneticilerin bunun için buldukları çözüm ise her gayri Müslim grubun bir millet olarak kabul edilmesi ve bunlara inanç, dil ve aile gibi konularda bir özerklik vermek olmuştur. Böyle bir sistemin Müslüman bir devlet tarafından uygulanmış olmasını bir çeşit "Osmanlı Laikliği" olarak nitelendirmek gerekir (Karpaz, 2010:245-246). Buna karşılık İlber Ortaylı ise laikliğin, "tüm toplumsal sınıflar için hukuki mevzuatın uygulanması, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni" (Ortaylı, 2017:199) olduğunu ve bir devletin laik devlet olması için "ülkenin her yanında her vatandaş için aynı mevzuatın uygulandığı, yönetsel ve hukuki kuralların standardize edildiği; merkezîyetçi bir devlet" (Ortaylı, 2017:201) olması gerektiği belirtmiştir. Bu tanımlardan hareket eden Ortaylı (2017:201) Osmanlı'da toplumun dini ve geleneksel bir düzene göre örgütlendiğini, yine toplumun din esasına göre milletlere ayrıldığını, vergilerin din esasına göre ayrılmış topluluklar gözetilerek salınıp, toplandığını, yargı düzeninin ve eğitimin de bu anlayış doğrultusunda yürütüldüğünü, bu nedenle Osmanlı'da dini gruplara yönelik olarak bir tolerans bulunsa da Osmanlı'nın laik bir devlet olarak nitelendirilmeyeceğini belirtmiştir. Ancak bu tespitle birlikte Ortaylı (2017:208-218) Tanzimat döneminde özellikle hukuk alanında atılan adımların laikliğe doğru bir gidişatı başlattığı hem hukuk alanında hem diğer alanlarda atılan adımların Osmanlı'da bir ikilik yaratmakla birlikte hem Müslüman toplum hem de gayri Müslim topluluklar arasında laik uygulamaların gelişmesini sağladığını da belirtmiştir.

Bu tartışmalardan iki sonuç çıkarmak mümkündür. Birincisi Osmanlı Devleti'nde uzun bir süre din ve devlet ilişkileri belli bir denge ve uyum içinde sürmüştür. Özel

hukuk alanında şeriat hukuku, kamu hukuku alanında ise daha çok padişahlar tarafından konulan hukuk kuralları egemen olmuştur. Ancak buna rağmen Osmanlı Devleti resmi olarak bir İslam devleti olarak kabul edilmiştir (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:37). Osmanlı Devleti'nin bir İslam devleti olduğuna dair resmi kabulde bir değişiklik olmamışsa da devletin son dönemlerinde din ve devlet ilişkilerinde tartışmalar ve değişimler yaşanmıştır. Bu tartışma ve değişimlerin başlamasında başka faktörlerin etkisinden bahsetmek mümkün ise de en etkili faktör modernleşme süreci olmuştur.

İkinci sonuç ise Osmanlı'da günümüzdeki anlamı ve uygulamasından farklı da olsa devlet yönetiminde laik uygulamaların da var olduğunu söylemek mümkündür. Bu uygulamalar önceleri örfi hukuk denilen kuralların bazı alanlarda geçerli olmasıyla ortaya çıkmıştır. Modernleşme sürecinin başlamasıyla birlikte hukuk ve eğitim gibi alanlarda yaygınlaşmıştır. Bu durum Cumhuriyet dönemindeki laiklik tartışmalarında da göz önünde bulundurulması gereken bir durumdur.

### **3.2.Cumhuriyet Döneminde Din ve Siyaset**

Osmanlı Devleti'nin yönünü Batı'ya çevirip modernleşme çabasına girmesiyle değişmeye başlayan din ve siyaset ilişkisinde, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesinden sonra yeni bir dönem başlamıştır.

Bu dönemde daha çok devleti yöneten kadroların modernleşme ve batılılaşmaya yükledikleri anlama paralel bir seyir izleyen din ve siyaset ilişkisinde, temel bazı konularda bir değişiklik olmamışsa da uygulamada dönemlere göre bazı değişiklikler gözlenmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra seküler bir toplumun oluşturulmasının önünde, İslam'ın toplumsal hayatı düzenlemeyle ilgili talebi, bir engel olarak görülmüş, (Aktay, 2011:21) bu engelin aşılması için politikalar geliştirilmiştir. Bu çerçevede belli dönemlerde dinsel yaşamın yok edilmesi, dinin kontrol altına alınması, toplumun din yoluyla kontrol edilmesi, din üzerinden topluma nüfuz edilmesi, gibi yaklaşımlardan biri veya birkaçı benimsenmiştir (Taslaman, 2016:153). Hangi dönemde hangi yaklaşımların benimsendiğini ve nasıl siyasetler izlendiğini ortaya koyabilmek için, konuyu siyasi partiler üzerinden incelemek gerekmektedir.

Bu bakımdan bu bölümde din ve siyaset ilişkisi, Tek Parti Dönemi, Merkez Sağ Partiler Dönemi, Millî Görüş Partileri Dönemi ve 2000'li Yıllarda Türkiye'de Din ve Siyaset olmak üzere dört dönem halinde ele alınacaktır.



### 3.2.1. Tek Parti Döneminde Din ve Siyaset

Türkiye’de 1923-1946 yılları arasındaki dönem CHF/CHP’ nin tek başına iktidarda olduğu ve başka partilerin iktidara gelmesine izin verilmediği bir dönemdir. Bu dönemde ülkede egemen tek bir parti bulunduğu ve başka partilerin iktidara gelmek için yarışmalarına izin verilmediğinden ülkede tek parti yönetimi ve tek parti sistemi vardır (Karatepe,2011:11, Sarıbay, 2001:27). Bu bakımdan CHF/CHP’nin iktidarda olduğu 1923-1946 yılları arasındaki dönem, Tek Parti dönemi olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla çalışmada zaman zaman CHP yerine Tek Parti ifadesi kullanılmıştır.

1923 yılında Halk Fırkası kurulmuş ve yapılan parti seçimlerinde genel başkanlığa Mustafa Kemal seçilmiştir (Karatepe, 2011:26). 23 Ekim 1923 yılında içişleri bakanlığına yapılan başvuru ile resmen kurulan Halk Fırkası’nın adına 1924 yılında ‘cumhuriyet’ kelimesi eklenmiş, sonraki yıllarda ise ‘fırka’ kelimesinin yerine ‘parti’ kelimesi getirilmiştir (Karpaz, 2014:49). Mustafa Kemal’ in cumhurbaşkanlığına seçilmesinden sonra ise CHF’nin başkanlığına İsmet İnönü atanmıştır. İnönü’nün fırkanın başkanlığına atanmasından sonra yayınlanan bir genelge ile Kurtuluş Savaşı’nda önemli bir rol oynamış olan Anadolu-Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nin teşkilatları Halk Fırkası’na dönüştürülmüştür (Vatandaş, 2016:77).

Esasen Osmanlı Devleti’nin birinci dünya savaşı sonrasında gücünü yitirmesi ve Anadolu topraklarının işgal edilmesi üzerine, değişik siyasi görüşe mensup kesimlerin katıldığı kongrelerle Kurtuluş Savaşı başlatılmıştı. Nihayet düşmana karşı verilecek savaşı yönetmek üzere 1920 yılında Ankara’da Büyük Millet Meclisi oluşturulmuştu. Bu mecliste hemen her kesimden ve her fikre mensup kişiler yer almıştı. Savaş yıllarında gruplar arasındaki farklılıklar ve görüş ayrılıkları biraz daha geri planda tutularak birlik sağlanmış ve savaş kazanılmıştı. Ancak savaşın sona ermesiyle birlikte yeni devletin nasıl bir devlet olması gerektiğine dair bir kararın verilmesi aşamasında savaş yıllarında geri planda tutulan fikir ayrılıkları görünür hale geldiler. Genel anlamda mecliste birinci ve ikinci grup olarak adlandırılan bu gruplardan birinci grupta modernist, pozitivist görüşleri benimseyenler toplanmıştı. İkinci grupta ise diğer görüşleri temsil edenler yer alıyordu. Ancak süreç içerisinde birinci gruptakiler, ikinci grubu tasfiye ederek devlet yönetimini ele geçirdiler. Sonunda farklı görüşteki insanların yer almış olduğu birinci meclis kendini feshetti ve birinci grupta yer alanlar

Cumhuriyet Halk Fırkası'nı kurdular (Karpaz, 2010:184-186). Kurulan bu parti kısa bir süre içerisinde kendisine karşı oluşan muhalefeti tasfiye ederek "hem devletçi elitlerin partisi, hem de modernleşmenin uygulayıcısı ve "milletin" tek sözcüsü oldu." (Karpaz, 2010:199) Böylece Mustafa Kemal' in oluşturmayı tasarlamış olduğu yeni devlet düzeninde gerekli çalışmaları yürütecek parti ve kadrolar iktidar oldular.

1923' ten 1946 yılına kadar tek parti olarak varlığını sürdürmüş ve 1950 yılına kadar da fiilen Türkiye'yi yönetmiş olan bu partinin her bakımdan Türkiye'nin tarihindeki yeri önemlidir. Çünkü bu parti tarafından Cumhuriyet'in kuruluşundan 1950 yılına kadar geçen sürede Türkiye Cumhuriyeti'nin rejimi şekillendirilmiş, sonraki dönemlerde ise uzun bir süre devlete ilişkin tüm tartışmalar ve yapılanlar bir yerde bu partinin çizmiş olduğu çerçevenin içinde kalmıştır. Çalışmanın konusu bakımından bu partinin din siyasetini açıklayabilmek için partinin kurucusu ve vefatına kadar geçen sürede partiye fiilen liderlik yapan Mustafa Kemal Atatürk' ün din anlayışı ile bu partinin din anlayışına ve ideolojisine bakmak gerekmektedir.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin her zaman Mustafa Kemal Atatürk' ün fikirlerine uygun olarak hareket edip etmediği, vefatından sonra Atatürk' ün fikirlerinden ayrılıp ayrılmadığı konusu farklı bir çalışmanın konusu yapılarak daha derinlemesine ele alınabilir. Burada konumuz açısından gerekli olan genel bazı hususların ele alınmasıyla yetinilecektir.

Cumhuriyet dönemi modernleşme projesinin lideri ve mimarı Mustafa Kemal'dir (Berkes, 2014:521). Mustafa Kemal' in Kurtuluş Savaşı dönemindeki beyanatlara bakıldığında dine yönelik olumsuz ifade ve tavırlardan özenle uzak durduğu, tersine dine yönelik olumlu ifadeler kullandığı söylenebilir. Mustafa Kemal' in din karşısındaki bu tutumu ile Cumhuriyet'in ilanından sonraki tutumu arasında bazı farklılıklar olduğu da bir gerçektir. Konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalara bakıldığında, bu farklılığın sebebi ve Mustafa Kemal' in din konusundaki düşünce ve tutumları konusunda araştırmacıların farklı fikirlere sahip oldukları görülmektedir. Mustafa Kemal'in dinle ilgili tutumu hakkında görüş ileri sürmüş olan Niyazi Berkes, Kemal Karpaz, Sina Akşin, Halil İnalçık ve Şerif Mardin' in görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür.

Berkes' e göre, (2014:541-542) Atatürk' ün din sorununa yaklaşımı, deist din görüşünün etkisi altında oluşmuştu ve din hakkındaki bilgileri gözlemlerine dayanıyordu. O İslam dininin akli ve tabii bir din olduğu görüşündeydi. Toplumsal bir

felaket karşısında, toplumu fedakârlık yapmaya itmede ve dayanışma yaratmada dinin rolü vardı. Ancak aynı zamanda dinin ulusal çabayı engelleyici bir rolünün olduğunu da düşünüyordu. Kurtuluş Savaşı yıllarında camilere giderek halka seslenmesinin esas sebebinin ise, o zamanlarda halkla buluşabileceği yerlerin orası olmasıydı.

Karpat' a göre (2010:178-179) ise, Mustafa Kemal,

benimsediği laiklik, milliyetçilik ve modernizm anlayışına karşın, modernleştirmeye çalıştığı toplumun belli başlı kültürel değerlerini yoğun olarak paylaşıyordu. Hem bir Osmanlı paşasıydı hem de bu Osmanlı kalıbından bir Türk ulusu yaratmaya ve onu çağa taşımaya çalışan laik bir Müslümandı.

Yine Karpat' a göre, (2010:265)

Mustafa Kemal bağnazlıktan ve sahte dindarlıktan kurtulmuş modern bir Türk ulusu yaratmak istiyordu. Onun rasyonalizmi, hem yüksek dozda pozitivizmle hem de özgür bir manevi yaşama duyulan bir özlemle yüklüydü. Bu iki özellik, muhtemelen kendi dindar ailesinin ve okuduğu Fransız filozoflarının mirasıydı. Başından itibaren, ulemanın gerçek İslam' ı bilmediğine, dünyadaki gelişmelerden habersiz olduğuna ve toplum üzerinde fazlasıyla olumsuz bir etkiye sahip olduğuna inanıyordu.

Akşin' e göre (2016:222-223) ise, Atatürk hümanist bir devlet adamıydı. Yapmış olduğu devrimler bir aydınlanma devrimiydi ve 18. Yüzyılda Avrupa'da başlamış olan aydınlanma devriminden esinlenmişti. Atatürk' ün amacı bu devrimlerle halkı kafa olarak orta çağdan kurtararak son çağa geçirmek ve hiçbir dogmanın, hiçbir doğüstü düşüncenin esiri olmamasını sağlamaktı. O sadece Batıdan teknolojiyi değil aynı zamanda bu teknolojinin arkasındaki bilimi ve felsefeyi de almak istiyordu.

Halil İnalçık da (2014:359) Atatürk ile ilgili olarak Akşin' ne benzer bir değerlendirme yapmış, Atatürk İnkılabının, siyasal rejim, düşünce ve toplum hayatında topyekûn bir değişimi öngördüğünü, Atatürk'ün, Batı'yı bir bütün olarak, hayat felsefesini, sembollerini ve değer hükümleri ile birlikte benimsediğini ve Türk Toplumunu'nu her bakımdan Batılı bir topluma dönüştürmek amacıyla olduğunu belirtmiştir.

Şerif Mardin (2013:75-76) ise, Mustafa Kemal' in bazı İslami meselelerle gerçekten ilgilendiğini, ancak genel anlamda Mustafa Kemal' in İslam'ı Cumhuriyet'in hedefleri doğrultusunda kullanma amacıyla olduğunu ve bu stratejinin ise Jön Türklerin din konusundaki tutumlarının bir uzantısı olduğunu belirtmiştir.

Berkes, Karpat, Akşin, İnalçık ve Mardin' in bu analizlerinde de görüleceği gibi Atatürk'ün dine yönelik tutumu konusunda birbirinden farklı fikirler ileri sürülmüştür. Aslında Cumhuriyet'in ilanından sonra gerek Mustafa Kemal' in din konusundaki tutumu, gerekse Tek Parti döneminde modernleşme adına atılan adımlarda, bahsedilen bu analizlerin tümüne örnek oluşturacak uygulamaları görmek mümkündür. Ancak

Mustafa Kemal' in düşünce dünyasının, pozitivist felsefe, ittihat ve terakki geleneği ve Ziya Gökalp' in fikirlerinin etkisi altında şekillendiğinin (Belge, 2006:30-36) dikkate alınması ve dine dair anlayışının da bu çerçevede değerlendirmesi isabetli olacaktır.

Bir parti olarak Cumhuriyet Halk Partisi'nin din din siyasetini açıklayabilmek için ise parti kadrolarının zihniyet dünyalarına bakmakta yarar vardır. Öncelikle 1923'te bu partiyi kuran lider kadrosunun sahip olduğu zihniyet dünyasının temellerinin Osmanlı dönemine kadar uzandığı görülmektedir. Bu kadronun zihniyeti 1850'den sonra modernistler arasında belirginleşen belli bir eğilimin sonucunda oluşmuştu (Karpaz, 2010:186). Bu eğilim bir yönüyle kaynağını pozitivistlikten alan ve belli bir düzen içinde ilerlemeyi öngören bir eğilimdi ve bu eğilim İttihat ve Terakki Partisi'nden Cumhuriyet'e kadar uzanmaktaydı (Özdağ, 2013:197). Her ne kadar Mustafa Kemal' in ittihatçılara yönelik eleştirileri olmuşsa da bir yerde Cumhuriyet Halk Fırkası, İttihat ve Terakki Partisi'nin devamıydı ve büyük ölçüde onun zihniyetinin Cumhuriyet dönemindeki temsilcisiydi (Sarıbay, 2001:43). Bu nedenle CHP kadrolarının düşünceleri, Osmanlı döneminde, belli bir aydın grubu içinde gelişen, İttihat ve Terakki Partisi döneminde daha yaygın bir hal alan pozitivist felsefenin etkisinde şekillenmişti. Pozitivist mantığın gereği olarak bilim en büyük yol gösterici olarak kabul edildiğinden, dine de bu pozitivist bakış açısı içinde bir yer verilmişti (Köker, 2000:168).

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra başlayan dönemde, CHP'li kadroların dine yönelik söylemlerinde, öncelikle dinin akla ve bilime uygunluğundan hareket edildiği, bu şekildeki bir hareket noktasının ise İslam dininin kendi kaynaklarına dayalı bakış açısından ziyade, pozitivist bir bakış açısının yansıması olduğu söylenebilir. Dine sadece akıl ve bilim penceresinden bakmak bir yerde dini yeniden tanımlanmak ve pozitivist felsefeyi din ile meşrulaştırmak gibi bir anlama da geliyordu. Sonraki gelişmelerle birlikte değerlendirildiğinde, böyle bir yaklaşımın benimsenmesinin aynı zamanda dinin alanının daraltılması, birçok özelliğinin budanması ve sadece dinin vicdani bir inanç boyutuna indirmek gibi bir amaca yönelik olduğu da söylenebilir (Vatandaş, 2016:146-152). Cumhuriyet Halk Fırkası'nın dine bakışı ve dine yönelik tutumları aslında fırkanın 1923 yılından sonraki uygulamalarıyla belirgin hale gelmişti. Ancak CHF dine yönelik bakışını 1927 tarihindeki nizamnamesinde şu şekilde ortaya koymuştur.

Madde 3- Fırka; itikadat ve vicdaniyatı siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilâatından kurtararak milletin, siyasi, içtimai, iktisadi bilcümle kavanin, teşkilât ve ihtiyacatını müspet ve

tecrübevi ilim ve fenlerin maasırı medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve eşkâle tevfikân tahakkuk ettirmeği, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim esaslarından addeyleyler. (CHF Nizamnamesi, 1927:4)

Böylece Cumhuriyet Halk Fırkası, önce çeşitli uygulamalarla ortaya koymuş olduğu dine yönelik yaklaşımının çerçevesini nizamnamesinde çizmiş ve bundan sonra yapacağı uygulamalara dair önemli ipuçları vermiştir.

Cumhuriyet Halk Fırkası 1930'dan sonra başta din olmak üzere, Türkiye'de her alanda kurmayı düşündüğü düzenle ilgili düşüncelerini daha belirgin hale getirmiş, bunlar için belli ilkeler belirlemiş ve daha sonra adını Kemalizm koyarak bunları bir ideoloji haline getirmiştir. Kemalizm'in temel ilkeleri olarak benimsenen bu altı ilkeye Cumhuriyet Halk Fırkasının 1931 tarihli nizamnamesi ve programında şu şekilde yer verilmiştir.

Cumhuriyet Halk Fırkasının ana vasıfları

1 — Cumhuriyet Halk Fırkası, A - Cümhuriyetçi, B - Milliyetçi, C - Halkçı, Ç - Devletçi, D - Lâyik, E - İnkılâpçıdır.

Cümhuriyetçilik

A) Fırka, Cumhuriyetin, millî hakimiyet mefkûresini en eyi ve en emin surette temsil ve tatbik eder devlet şekli olduğuna kanidir. Fırka, bu sarsılmaz kanaatle Cumhuriyeti tehlikeye karşı her vasıta ile müdafaa eder.

Milliyetçilik

B) Fırka, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilî temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk içtimî heyetinin hususî seciyeleini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar.

Halkçılık

C) İrade ve hakimiyetin kaynağı millettir. Bu irade ve hakimiyetin, devletin vatandaşa ve vatandaşın devlete karşılıklı vazifelerinin hakkiyle ifasını tanzim yolunda kullanılması Fırkaca büyük esastır. kanunlar önünde mutlak bir müsavat kabul eden ve hiç bir ferde, hiç bir aileye, hiç bir sınıfa, hiç bir cemaate imtiyaz tanımayan fertleri halktan ve halkçı olarak kabul ederiz.

Devletçilik

Ç) Ferdî mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete erişirmek için milletin umumî ve yüksek menfaatlerinin icap ettirdiği işlerde - bilhassa iktisadî sahada - Devleti filen alâkadar etmek mühim esaslarımızdandır.

Lâyiklik

D) Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir.

Din telâkkisi vicdanî olduğundan, Fırka, din fikirlerini Devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakiyet amili görür.

İnkılâpçılık

E) Fırka, milletimizin bir çok fedakârlıklarla yaptığı inkılâplardan doğan ve inkişaf eden prensiplere sadık kalmayı ve onları müdafaa etmeyi esas tutar. (C.H.F. Nizamnamesi ve Programı, 1931:30-31)

Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1935 yılında kabul edilen programında ise partinin ideolojisinin adı konulmuştur. Programda bu husus şu şekilde açıklanmıştır.

Cumhuriyet Halk Partisinin programına temel olan fikirler, Türk devriminin başlangıcından bugüne kadar yapılmış olan işlerle, yalın olarak, ortaya konmuştur.

Bundan başka, bu fikirlerin başlıcaları, 1927 yılında Parti Kurultayınca da kabul olunan tüzüğün genel esaslarında, ve, Genel Başkanlığın, aynı kurultayca onanmış olan bildiriğinde, ve 1931 Kamutay seçimi dolayısıyla çıkarılan bildiriğe saptanmıştır.

Yalnız birkaç yıl için değil, geleceği de kapsayan tasarılarımızın ana hatları burada, toplu olarak yazılmıştır.

Partinin güttüğü bütün bu esaslar, Kemalizm Prensipleridir. (C.H.P Programı, 1935:1-2)

Bu şekilde temel ilkeleri konulmuş olan Kemalizm ideolojisinin yukarıda ortaya konulan ilkeler çerçevesinde bazı özelliklerine bakmakta yarar vardır.

Bu açıdan bakıldığında Kemalist ideolojide Cumhuriyetçilik, ulusal egemenlik fikrinin hayata geçirilmesi için konulmuş olan bir ilkedir. Kurtuluş savaşı esnasında dile getirilmiş olan hakimiyet milletindir ve halkın kendi kaderine bizzat sahip çıkması şeklindeki düşüncenin fiiliyata geçirilmesi için en iyi rejimin cumhuriyet rejimi olduğu, (Köker, 2000:137-149) iddiasıyla bu ilke geliştirilmiştir. Kurtuluş savaşının halkçı söylemi içinde geliştirilen milli egemenlik ilkesi, aslında Osmanlı'dan bir kopmayı öngörüyordu. Buna göre artık meşruiyet tanrısal bir iradeye dayanmayacak, iktidarın kaynağı halk olacaktır. Böylece halk siyasete katılmak suretiyle kendi kaderini tayin edecekti (Çelik, 2006:77).

Kemalist ideolojide milliyetçilik, son derece önemli bir ilkedir. Bu anlayışta ilk olarak Türk Milleti'nin çağdaş milletler topluluğunun bir üyesi olduğu, onlarla aynı haklara sahip olduğu ve onlarla uyum halinde ilerlemeye çalıştığı belirtilmiştir. Aynı zamanda bu milliyetçilik anlayışında, yeni bir millet tanımı yapılmıştır. Bu millet tanımı Osmanlı'nın millet tanımından farklı, dinsel özellikler içermeyen ve daha çok dil, kültür ve ülkü birliği etrafında yapılan bir tanım olmuştur. Bu anlayışta kurulması öngörülen devlet milli devlettir. Böylece Osmanlı'nın çok milletli devleti yerine tek millete dayalı bir devletin kurulması hedeflenmiştir (Köker, 2000:149-161). Kemalist ideolojiye göre, askeri ve siyasal olarak kurtarılmış olan yeni devletin Avrupa devletlerinin seviyesine ulaşması ancak milli bir devlet olmakla mümkün olacaktır (Zürcher, 2006:50-51). Bu hedefe ulaşmak için geliştirilen ilke milliyetçilik olmuştur.

Kemalist ideolojide halkçılık, diğer ilkelerle ilişkili ve onların içinde gerçekleştirilmeye çalışılan bir ilke olmuştur. Köker'e göre, (2000:137-138) bu ilke Kemalist ideolojide belli bir evrim geçirerek bir anlama kavuşmuştur. Halkçılık 1920'lerde hakimiyetin halka ait olması ve halkın kendi kaderine sahip çıkması olarak anlaşılmış, 1930' a gelindiğinde, halkın siyasete katılımının önemsenmediği ve halka rağmen halk için bir anlam kazanmıştır. Uygulamada böyle olmakla birlikte halkçılık ilkesi Kemalist ideolojide, toplumun sınıflardan oluşmadığı, toplumu oluşturan her

kesimimin belli bir role sahip olduğu ve milli bir dayanışma içinde olduğu şeklinde açıklanmıştır (Zürcher, 2006:51-52). Kemalist ideolojide en nihayet halkçılık ilkesi ile Türk Ulusu' nu, süreç içerisinde yozlaştırdığı düşünölen dinin etkisinden arındırmak, yeniden keşfedilmesini ve korumasını sağlamanın amaçlandığı söylenebilir (Çelik, 2006:85).

Kemalist ideolojide devletçilik genel anlamda ekonomiyle bağlantılı bir ilke olarak anlaşılmıştır. Başlangıçta devletin kısa bir süre içerisinde kalkınabilmesi için, özel teşebbüse ait yatırımların desteklenmesi, özel teşebbüsün yeterli olmadığı alanlarda devletin gerekli yatırımları yapması olarak anlaşılmıştır. Ekonomiye yönelik böyle bir strateji o günün koşullarının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak böyle bir yaklaşım çok tartışılmasına rağmen tüm Cumhuriyet tarihi boyunca devam etmiş, özel sektörün gelişmesine ve son yıllarda yapılan özelleştirmelere rağmen devlet hala ekonomide doğrudan yatırım yapan ve tesis işleten bir aktör olmaktan tam olarak çıkmamıştır. Ancak devletçiliği sadece ekonomiyle sınırlı bir ilke olarak görmek eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü her ne kadar devletçilik ilkesi ile ilk bakışta devletin ekonomi ile ilgili tutumu akla gelse de Türkiye'de devletçiliğin anlamı ve kapsamı daha geniştir. Devletçi anlayış ekonomi ile birlikte aynı zamanda kültürel ve siyasal alanda yapılması gerekenlerin de devlet tarafından yapılmasına dayanak oluşturan bir anlayıştır. Devletçilik, "iktisadi, kültürel ve siyasal yönleriyle bir bütün olarak Batı uygarlığı standardına göre kavranan "muasır medeniyet" i "devlet" eliyle gerçekleştirmeye" (Köker, 2000:177-209) yarayan bir düşünüş ve tutumdur. Bu tutum sadece Cumhuriyet döneminde de ortaya çıkmamıştır. Türk devlet geleneğinde ve Osmanlı'da da yeri olan ve oradan Cumhuriyet'e geçen bir tutumdur. Her şartta devletin üstün, yol gösterici ve haklı olduğunu ön plana çıkarmaktadır (Kahraman, 2008:102-106).

Kemalist ideolojinin en önemli ilkesinin laiklik olduğu söylenebilir. Çünkü esas olarak Türkiye'de modernleşme sürecinin özü ve ana hedefi laikliktir. Kemalist ideolojide,

laiklik, iki düzeyde anlaşılmaktadır: öncelikle ulus egemenliği kavramının bir sonucu olarak dinsel olanın siyasal alandan çıkartılması anlamında devlet aygıtının laikleştirilmesini ve buna paralel olarak ikinci düzeyde toplumun modern uygarlıkların dayandığı bilimsel ilkeler ve kurallara göre örgütlenmesini kapsamaktadır. Laiklikle iktidarın kaynağı dinsel olmaktan çıkar, egemenlik hakkının kaynağı olarak ulusal irade/halk iradesi gösterilir. Laiklik ilkesi bununla sınırlı kalmaz, toplumun dinsel ve geleneksel ahlaki değerlerinin laik, rasyonel ve bilimsel değerlerle değiştirilmesini de kapsar. (Çelik, 2006:85)

Osmanlı döneminde özellikle Tanzimat'tan sonra daha dolaylı olarak başlayan devletin laikleşme süreci Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin ana karakteri olmuş, daha çok Fransız aydınlanma geleneğinde yer alan toplumu ve bireyi dinden arındırma anlamına gelen laisizm anlayışı benimsenmiş, bu anlayışa bağlı olarak Türkiye'de laiklik dini değerlere karşı bir mücadele şeklinde anlaşılmıştır (Çaha, 2012:84-85). Özellikle Tek Parti döneminde modernleşmenin sağlanabilmesi için, tıpkı Batı'da olduğu gibi, Türkiye'de de devletin işleyişinin dini kurallara dayanmaktan çıkarılması ve aynı zamanda dinin toplumsal yaşamdaki düzenleyici fonksiyonunun da ortadan kaldırılması gerektiği bir inanç haline gelmiştir. Her ne kadar, Kemalist ideolojide laiklik ‘‘hep din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı tutulması, dinin siyasete alet edilmemesi’’ (Köker, 2000:161) olarak ifade edilmişse de gerçekte laiklik bundan daha fazla bir anlama sahip olmuştur. Laiklikle aslında sekülerleşme kastediliyordu. Sekülerleşme ise modernleşme projesinin en önemli hedefiydi (Buğra A., ve O. Savaşkan, 2015:72). Bu nedenle sıkça ifade edildiği gibi Türkiye'de laiklik sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını değil, aynı zamanda dinin toplumsal yaşamdaki rolünün azaltılarak bitirilmesi ve dinin devletin kontrolüne alınmasını da ifade etmiştir (Zürcher, 2014:269, Vatandaş, 201:140-146). Aynı zamanda ‘‘Cumhuriyet rejiminin ve bu rejim içindeki siyasal iktidarın konum ve eylemlerinin meşruluk zeminini’’ (Köker, 2000:161) oluşturmuş olan laiklik, diğer tüm modernleşme çabalarının anahtar kavramı ve temeli olarak anlaşılmış, dinin konumu ve işlevi de Türkiye'deki bu laiklik yorumu çerçevesinde ele alınmıştır (Vatandaş, 2016:125, Subaşı, 2003:139). Nitekim Akşin (2016:189) Kemalist laiklik anlayışını şu şekilde açıklamıştır.

Atatürk devriminin Cumhuriyet'le birlikte en önemli esaslarından biri laikliktir. Laiklik din ve toplum işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Herhangi bir din, mezhep ya da tarikat toplum işlerine kesinlikle karışamaz, kendisi için bir ayrıcalık isteyemez. Devletin yasaları, uygulamaları bir dine ya da mezhebe göre olamaz. Devlet bütün din ve mezhepler karşısında tarafsız olacaktır. Öbür yandan devlet de dine karışmamalıdır. Kural bu olmakla birlikte, devlet dine karışmak durumunda kalabilir.

Özetlemek gerekirse laiklik Kemalist ideolojinin en önemli ilkesidir. Bu nedenle özellikle Tek Parti döneminde modernleşme adına atılan tüm adımların ve yapılan inkılapların laiklik ilkesi ve dinle bir bağlantısı olmuştur. Aynı zamanda tüm Cumhuriyet tarihi boyunca din ve siyaset ilişkisi laiklik ilkesine yüklenen anlam çerçevesinde tartışılmıştır.



Kemalist ideolojide İnkılapçılık, Kemalist modernleşme anlayışının temel mantığını oluşturmuştur. Bu ilke esas olarak ilerleme fikrine dayalı olarak oluşturulmuş, ancak Türk Toplumunun modernleştirilmesi için yapılacak olan yenilikler çok kısa bir süre içerisinde gerçekleştirilmek istendiğinden, ilerleme devrimci bir tutumla sağlanmak istenmiştir. Başka bir anlatımla İnkılapçılık, hedef olarak belirlenmiş olan muasır medeniyete ulaşabilmek için gerekirse zorla ve ani olarak gerekli değişiklikleri yapmak, ancak bu değişiklikler yapıldıktan sonra onları sağlanan düzen içinde korumak anlamına gelmektedir (Köker, 2000:170-171). Böylece Kemalist ideolojide “inkılâpçılığa ikili bir işlev yüklenmiştir. Bunlardan ilki, ulusal kurtuluş hareketinin başarılarını korumaktır. İkincisi ise, çağdaş uygarlık düzeyine erişinceye kadar değişimi sürdürmektir.” (Çelik, 2006:87)

Yukarıda açıklanan cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılapçılık şeklindeki ilkeler etrafında şekillenmiş (Ahmad, 2014:94) olan Kemalizm ideolojisi, bilime, pozitivism ve rasyonel düşünceye önem vermiş, modernleşmenin gerçekleşebilmesi için toplumsal davranış kurallarının dini kurallara göre değil, bilim ve rasyonel düşünceye göre oluşması gerektiği inancından beslenmiştir (Gençoğlu Onbaşı, 2003:90). Bu nedenle Kemalist ideoloji, genel anlamda Batıcıdır. Muasır medeniyet olarak gördüğü medeniyet Batı medeniyetidir. Hedef ona ulaşmaktır. Osmanlı döneminde Türk düşüncesine giren pozitivist felsefenin etkisi altında oluşmuştur. Bu felsefeye uygun bir modernleşme anlayışına ve toplum tasavvuruna sahiptir. Temelde bağlı olduğu bu anlayışı, Türkiye'nin şartlarında uygulamak adına, kendini yukarıda açıklanan ilkeler çerçevesinde ifade etmiş ve bu çerçevede hareket etmiştir. Uzun bir süre “Türkiye’de siyasetin içinde gerçekleşeceği (si)yasal-kurumsal altyapı ve dolayısıyla bir siyaset yap(tır)ma biçimi, bir siyaset grameri” (Çınar,2014:163-164) olarak işlev görmüştür. Ancak tüm bu özellikleriyle birlikte Kemalist ideolojinin ana ilkesini laiklik oluşturmuştur. Kemalist laiklik anlayışında din karşı devrimi oluşturacak bir tehlike ve tehdit olarak görülmüştür. Bu tehdit algısı nedeniyle her türlü dinsel harekete karşı katı bir tavır takınılmış ve dinsel yapılar kontrol altına alınmıştır (Şaylan, 1992:86).

Bu nedenle Cumhuriyet döneminde din ve siyaset ilişkisinin şekillenmesinde en önemli rolü Kemalizm ideolojisi oynamıştır. Kemalist ideolojinin din ve siyaset ilişkisi üzerindeki etkisini iki dönem halinde ele almak mümkündür. Birinci dönem 1923

yılından 1950 yılına kadar olan dönemdir. Bu dönemde Kemalist ideolojiyi benimsemiş olan kadrolar fiili olarak iktidar olmuş ve rakipsiz bir şekilde ülkeyi yönetmişlerdir. Birçok alanda devrim olarak nitelendirdikleri yenilikler yapmak suretiyle hem devleti hem de toplumu şekillendirmeye çalışmışlardır. 1950'den sonra başlayan ikinci dönemde ise, çok kısa bazı dönemler dışında iktidara gelememişlerdir. Ancak oluşturdukları kurumlar, bürokrasi ve ordu aracılığıyla Kemalist sistemden bir sapmanın önüne geçmeye çalışmışlardır.

Çalışmanın bu bölümünde Cumhuriyet dönemi modernleşmesine damgasını vurmuş ve günümüze kadar geçen sürede Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi üzerinde derin etkileri bulunan CHF/CHP'nin 1923-1950 yılları arasındaki din siyaseti ve bununla bağlantılı olarak yapmış olduğu değişiklikler ele alınacaktır.

### **3.2.1.1.CHP'nin Din Siyaseti**

Cumhuriyet Halk Partisi 1923 yılından 1950 yılına kadar ülkeyi tek başına yönetmiştir. Bu dönem, Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından en önemli dönemdir. Çünkü bu dönemde din ve siyaset ilişkisi radikal bir şekilde değiştirilmiş ve bu dönemde oluşturulan düzenin etkileri Cumhuriyet tarihi boyunca devam etmiştir.

CHP'yi oluşturan kadrolar yeni kurulan devletin modernleşmesi için, Osmanlı devletinden tamamen farklı bir rejime, farklı kurumlara ve farklı politikalara sahip olması ve ülkenin gelişmesi için de geçmişle bağlarının koparılması gerektiğine inanıyorlardı. Çünkü bu gruba göre geleneklere ve tarihe bağlılık gelişme önünde bir engeldi (Karpaz, 2014:42-45). Bu dönemin anlayışını "yeni devlet-yeni toplum-yeni zihniyet" (Kahraman, 2008:40) şeklinde özetlemek mümkündür. Bu anlayış doğrultusunda kurulmak istenen "laik, modern ve Batılı yeni bir Türk Kimliğinin yaratılmasına ve Türk ulusunun bölünmemiş, türdeş ve uyumlu bir bütünlük olarak temsiline dayalı bir düzendir." (Çelik, 2006:76) Bu düzenin kurulabilmesi için hem toplumun hem de devletin bütün köklerinden koparılması gerektiğine inanılmış, (Kahraman, 2008:95) bunun için 1923-1950 yılları arasında Türkiye'yi fiilen yöneten CHP'li kadrolar geçmişteki geleneklerden tamamen kopmayı sağlayacak ve tüm toplumu kapsayacak geniş kapsamlı bir dönüşüm yapmaya yönelmişlerdir (Ahmad, 2014:90). Bu amaçla Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra ardı ardına reformlar yapılmış, bu reformlarla bir siyasal rejim değişikliğinin yanı sıra, ülkenin her yönüyle

modernleştirilmesi için toplumun yeniden yapılandırılması da hedeflenmiştir. Batılı, seküler ve pozitivist mantık üzerine kurulu yeni bir ulusal kimlik yaratılmak istenmiştir. Bu anlamda yeni bir ulusal kimliğin yaratılması için de toplumun büyük çoğunluğunun benimsemiş olduğu İslam dininin mevcut durumunun ve etkisinin değiştirilmesine yönelik adımlar atılmıştır (Gençoğlu Onbaşı, 2003:88-90). Tek Parti döneminin modernleştirici elitinin benimsemiş olduğu bu inanç ve sahip olduğu, batıcılık, pozitivism, laiklik, ilerlemecilik ve milliyetçilik zihniyeti (Taslaman, 2016:142) doğrultusunda dine yönelik siyasetler belirlenmiştir. Bu dönemin din siyasetinin ana hedefi dinin devletin meşruiyet ve hakimiyet kaynağı olmaktan çıkarılması, toplumsal yaşamdaki etkisinin azaltılması, yeni bir yorumunun yapılarak kontrol altına alınması ve devletin belirlemiş olduğu sınırlara sahip milli bir din oluşturulması, olduğu söylenebilir. Bu amaçlara ulaşabilmek için ise birçok alanda değişiklikler yapılmıştır.

Tek Parti döneminde dinin devletin meşruiyet ve hakimiyet kaynağı olmaktan çıkarılması için atılan adımları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Bu dönemde din ve siyaset ilişkisini değiştiren ilk adım saltanatın kaldırılması ve cumhuriyetin ilanı olmuştur. Cumhuriyetin ilan edilmesi ile Osmanlı'dan kopmak yolunda en önemli adım atılmıştır. Çünkü bu adımla siyasal rejim tamamen değiştirilmiş, milli egemenlik anlayışına dayalı yeni bir rejim kurulmuştur (Kahraman, 2008:97-98). Milli egemenlik anlayışının benimsenmesiyle din iktidarın meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarılmıştır. Dinin iktidarın meşruiyet kaynağı olmadığı bir toplumda dine dayalı siyaset yapmanın zemini büyük oranda ortadan kalkacaktır.

Tek Parti döneminin en önemli hedefi devletin laikleştirilmesi olmuştur. Çünkü oluşturulmak istenen modern devlet için din bir tehdit ve bir engel olarak görüldüğünden, dinin siyasal bir araç olmaktan çıkarılması ve devletin denetiminin altına alınması (Gülalp, 2003:33) birinci öncelikti. Bu nedenle Cumhuriyet' in ilk yıllarında yapılan inkılapların en önemli ve başta gelen hedefi İslam'ın gerek devlet yönetiminde gerekse toplumsal ilişkileri belirlemede etkili olabilecek mekanizmalarının yok edilmesi olmuştur (Aktay, 2015:182-183). Dinin yeni siyasal rejime yönelik bir tehdit olmaktan çıkarılması ve devlete laik bir karakter kazandırılması için atılan en önemli adım hilafetin kaldırılması olmuştur. 1517 yılından sonra Osmanlı padişahlarının kullandıkları halifelik unvanının sembolik anlamı yüksekti. Halifelik geçmiş ve İslam arasındaki büyük bir bağı (Lewis, 2013:354). Osmanlı Devleti'nin

çok uzun süren tarihi boyunca hilafet kurumu hem Osmanlı padişahlarına artı bir meşruiyet kazandırmış, hem de İslam dünyası üzerinde daha etkili olmalarını sağlamıştı. Anadolu'nun işgale uğramasından sonra başlatılan Kurtuluş Savaşı'nda, düşmana karşı direnişin sağlanmasında ve halkın motive edilmesinde İslam dini dayanak yapılmış ve bu dinin temsilcisi olarak görülen halifeye bağlı olduğu çeşitli şekillerde ifade edilmişti (Vatandaş, 2016:134). Saltanatın kaldırılması ve cumhuriyetin ilanından sonra hilafetin de kaldırılması gündeme gelmiş, ancak o günün koşullarında, hilafetin kaldırılmasına mecliste ciddi bir muhalefet ve direnç oluşmuştu. Bu şartlarda hilafetin kaldırılmasının zor olacağını anlayan Mustafa Kemal ve arkadaşları 1 Nisan 1923 yılında meclisin feshini sağlayarak seçime gittiler. Bu seçimde özellikle hilafet yanlısı olabilecek kişilerin tasfiyesi sağlanmış ve Mustafa Kemal' in liderliğinde kurulmuş olan Halk Partisi kadrolarının meclise girmesi sağlanmıştır. Yeni oluşan mecliste artık sırasının geldiği düşünülerek 1924 yılında hilafet de kaldırılmıştır (Berkes, 2014:504-516). Lewis' e göre, (2013:355-356)

Hilafeti kaldırmakla Mustafa Kemal yerleşik İslam'ın son derece sağlam güçlerine karşı ilk açık saldırısını yapmış oluyordu. Hem kurumsal olarak ve hem de halk nazarında geleneksel İslam Devleti bir teokrasiydi. Buna göre Tanrı, tek meşru kudret ve kanun kaynağı, Hükümdarlar da Onun dünyadaki vekili idi. İnanç, yerleşik siyasi ve toplumsal düzenin resmi ilkesiydi. Aynı kaynaktan gelen ve aynı yargı organı tarafından idare edilen Şeriat, ibadet ve itikat kurallarının olduğu kadar medeni, cezai ve anayasal kuralları da kapsamaktaydı. Hükümdar Şeriat' ın en üst düzeyde vücut bulmuş şekliydi ve şeriat onu, o da Şeriat' ı devam ettiriyordu. Ulema ise onun yetkili savunucusu ve sözcüsüydü.

Hilafetin kaldırılması ile aslında dinin bu makam sayesinde siyaset üzerinde etkili olması engellenmiş ve Osmanlı devletinde hilafet makamının varlığı sayesinde, son derece etkin olan ulema sınıfının cumhuriyet Türkiye'sinde etkili olmalarının önü de kesilmiştir. Aynı zamanda hilafetin kaldırılmasının başarılması, ulus devletin kurulması yolunda önemli bir adım olmuş ve sonrasında yapılacak olan birçok reformun da önünü açmıştır (Berkes, 2014:521). Hilafetin kaldırılması ile, İslamcı siyasetin etrafında şekillenme olasılığı bulunan ana merkez ortadan kaldırılmıştır. Böylece Cumhuriyet döneminde dinin siyaset alanında etkili olmasının önüne büyük bir set çekilmiştir.

Dinin devlet düzeninden tamamen çıkarılması için atılan diğer önemli bir adım ise Anayasadan devletin dininin İslam olduğuna dair ibarenin çıkarılmış olmasıdır. Esasen Cumhuriyetin ilanından sonra birçok alanda yapılan değişiklikler ve fiili uygulamalar, anayasada yer alan bu ibarenin giderek anlamsızlaştığını göstermekte idi. Özellikle hilafetin kaldırılmasından sonra bu maddeyi kaldırmak da kolaylaşmıştı (Berkes,

2014:523). Ancak belki de toplumsal tepkileri azaltmak ve daha uygun bir zamanın gelmesini beklemek adına anayasada bu ibarenin bir süre daha kalmasında yarar görülmüştü.

1924 Anayasasının ikinci maddesi şu şekilde başlamaktaydı: ‘‘Türk Devletinin resmi dini İslam’ dir.’’ Bu ifade 1876’daki ilk Osmanlı anayasasından bu yana uygun değişikliklerle korunmuştur. 5 Nisan 1928’de Halk Fırkası bu hükmün anayasadan çıkarılmasına karar verdi. Beş gün sonra 10 Nisan’da Meclis bu yönde bir kanunu oyladı. Aynı esnada, üç maddede daha dinsel tabirler ve atıfları kaldıran değişiklikler yapıldı. (Lewis, 2013:371)

Anayasadan devletin resmi dininin İslam olduğuna dair hükmün çıkarılması son derece anlamlı ve bundan sonra yapılacak olan inkılaplar için de önemli bir dayanaktı. Çünkü atılan bu adımla yasal düzeyde ‘‘İslamiyet’ in devletten koparılması süreci tamamlanmıştı ve Türkiye artık hukuken ve anayasal olarak dindışı bir devletti’’ (Lewis, 2013:371). Dolayısıyla özellikle yapılan inkılaplara karşı olanların artık bu anayasa maddesine dayanarak inkılaplara muhalefet etme imkânı ortadan kalkıyordu. Bu maddenin anayasadan çıkarılması ile din hukuken siyasal alandan çıkarılmaktaydı (Berkes, 2014:523).

Dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin azaltılması amacıyla başta eğitim ve hukuk alanı olmak üzere toplumsal yaşamın hemen her alanında etkili olacak birçok değişiklik yapılmıştır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Dinin toplumsal yaşamdaki etkisini azaltmaya yönelik seçilen alanlardan biri eğitim alanı olmuştur. 430 sayılı kanun ile tüm eğitim kurumlarının Maarif Vekaleti’ ne bağlanması sonucunda Osmanlı döneminin eğitim sistemi resmi olarak sone erdirilmiş ve laik bir eğitim sistemine geçilmiştir. Bu değişiklikle birlikte geleneksel eğitim kurumları olan medreseler kapanmış, aynı zamanda medreselerde eğitim görmüş din adamlarına devletin kapıları kapatılmıştır. Böylece laik bir devletin ihtiyaç duyduğu kadrolar yetiştirilirken, medreselerde yetişmiş olan din adamları hem ekonomik güçlerini hem de itibarlarını kaybetmeye başlamışlardır. Aynı zamanda devlet eliyle yapılan propagandalar aracılığıyla özellikle medreselerde ve tekkelerde yetişen din adamları hem gülünç hem de korkunç kişiler olarak gösterilmeye çalışılmıştır (Güngör, 1989:208-209). Medreseler kapatıldıktan sonra din adamlarının yetiştirilmesi için gerçekçi bir tedbir de alınmamıştır. Bu amaçla açılmış olan çok az sayıdaki imam hatip lisesi ile İstanbul Üniversitesi bünyesinde açılmış olan ilahiyat fakültesi de birkaç yıl sonra kapatılmıştır. Böylece Tek Parti döneminde din adamı yetiştirilmemiş, devletin bu uygulamasının sonucu olarak dini eğitim alanında Osmanlı geleneğinden bir kopuş

yaşanmış ve bu alanda büyük bir boşluk oluşmuştur (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:51).

Tek parti döneminde dinin toplumsal yaşamdaki etkisini azaltmak için en etkili değişikliklerin yapılmış olduğu ikinci alan hukuk alanı olmuştur. Aynı zamanda devletin laikleştirilmesi için gerekli görülen hukuk inkılabı ile Osmanlıdan bu yana uygulamada olan ve toplum ile devlet arasında dini bir bağ kurmakta olan şeriat hukuku tamamen kaldırılmıştır. Osmanlı Devleti'nde, Tanzimat sonrası dönemde hukuk alanında yapılan bazı yeniliklerle şeriat hukukunun yanında, laik bazı hukuk kuralları da uygulanmaya başlanmıştır. 1850' de Fransa'dan alınan ticaret yasası, 1863' te uygulanmaya başlanan deniz ticaret yasası, 1897' de yabancıların toprak sahibi olmalarını sağlayan yasa ve 1869' da meydana getirilen ve gayri Müslimlerle ilgili davaların görüldüğü Nizamiye Mahkemeleri, laik hukuk uygulamalarına örnek olarak verilebilir (Zürcher, 2014:99). Ancak şeriat hukukunun yanında uygulanmaya başlanan bu hukuk kurallarının şeriatı ortadan kaldırdığını veya bu yöndeki bir amaca yönelik olduğunu ileri sürmek oldukça zordur. Bu yasal düzenlemelerin bir kısmının yabancı devletlerin dini azınlıklarla ilgili olarak Osmanlı Devleti'ne yapmış oldukları baskıların, bir kısmının da ticaret gibi alanlarda ortaya çıkan ihtiyaçlar nedeniyle yapıldığı söylenebilir. Osmanlı'nın son dönemine, hatta Cumhuriyet'in ilk yıllarında bile özellikle aile ve miras gibi bireyleri ilgilendiren alanlarda şeriat hukuku hala geçerliydi ve bu alanda şeriat hukukuna göre işlemler yapılmaktaydı (Lewis, 2013:365).

Esasen Osmanlı Devleti'nde dinin hem toplum hem de devlet nezdindeki gücü, bir bakıma İslam hukukuna dayalı şeriat uygulamasından gelmekteydi. Çünkü "şeriat, İslâm dininden olan halkın toplumsal hayatının hemen hemen tümünü kapsayan bir hukuk olmuştur." (Berkes, 2014:527) Her ne kadar Tanzimat'tan sonra hukuk alanında da bazı düzenlemeler yapılmış ve şeriatın yanında bazı Batı kaynaklı hukuk kuralları uygulama alanı bulmuş ise de hukuk alanında hala şeriatın ağırlığı devam etmekteydi. Bu nedenle bu duruma son vermek ve kurulan yeni devletin hukukunu laik bir yapıya kavuşturmak amacıyla hukukçulardan oluşan bir komisyon kurulmuş ve bu komisyona bazı Batılı devletlerin kanunlarının ülkenin ihtiyaçlarına uygun hale getirilmesi görevi verilmiştir (Lewis, 2013:365-366). Yapılan çalışmaların sonunda başta medeni kanun ve ceza kanunu olmak üzere, Batılı devletlerin kanunları bazı küçük değişikliklerle kabul edilerek uygulanmaya başlanmıştır (Vatandaş, 2016:177-182). Böylece şeriata

dayalı hukuk uygulaması sona erdirilmiş, devletin laikleştirilmesi yolunda önemli bir adım atılmıştır. Din adamlarının adalet mekanizmasında yer almalarının önüne geçilmiş ve yapılan hukuki düzenlemelerle toplumsal yaşama yeni bir düzen verilmiştir (Berkes, 527-532).

Dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin azaltılması için atılan önemli bir adım da toplum nezdinde dinsel bir anlam yüklenmiş ve bu şekilde kabul edilmiş olan sembollerin kullanımdan kaldırılması, bunların yerine örnek alınan ve benzetmek istenilen Batı'ya ait sembollerin kullanılmasının zorunlu kılınması olmuştur.

Bunun için 1925 yılında kabul edilen Şapka Devrimi Kanunu, üzerinde durulması gereken ilginç ve önemli bir adımdır. Zira görünüşte basit bir kıyafet değişikliğini öngören, fesin takılmasının yasaklandığı ve şapkanın giyilmesinin zorunlu kılındığı bu düzenleme halkta büyük bir tepki oluşturmuştur. Devlet de halkın şapka giyilmesine karşı direnmesi üzerine sonu idamlara varan tedbirler almıştır. Bu bakımdan ilk bakışta basit gibi görünen konunun hem halk açısından hem de devlet açısından önemi görünenden daha büyük olmuştur. Zira Osmanlı toplumu dinsel inançlara göre birbirinden ayrılmış olan birden fazla milletli ve çok hukuklu bir toplumdur. Toplumunu oluşturan bireylerin hak ve ödevleri de mensubu oldukları dine göre belirleniyordu (Ortaylı, 2017:201). Bu nedenle II. Mahmud dönemine kadar Osmanlı'da herkes kendi dini inancını belli edecek bir başlık takıyordu. II. Mahmud bu duruma bir son vermek amacıyla 1829 yılında tüm erkeklerin fes giymesini zorunlu hale getirmiştir. II. Mahmud' un bu uygulamasına da tepkiler oluşmuş ve fes giyilmesine bir direnç gösterilmiştir. Süreç içinde gayrimüslimler fes giymeyi bırakırken Müslüman topluluk fesi benimsemiş, böylece fes Müslümanlığın bir sembolü haline gelmiştir. Dolayısıyla hem devletin fesi yasaklaması hem de halkın fesin yasaklanmasına göstermiş olduğu tepkiler bu giysinin İslam dininin bir sembolü olarak görülmesi ile ilgilidir. Aynı zamanda şapkanın Batılılara ait bir giysi olması Müslüman halkın Batılılara benzetmek istememesi ile şapkanın ön tarafının çıkıntılı olması dolayısıyla namaz esnasında alnın secdeye değmesi önünde engel oluşturması da bu düzenlemeye tepki gösterilmesine neden olmuştur. Ancak dönemin devlet elitleri, Batı toplumlarına benzeyen bir toplum oluşturma amacıyla olduklarından halkın şapka giymeye direnmesine sert tepki göstermiştir. İskilipli Atıf Hoca ile birlikte birkaç kişi bu yüzden idam edilmiştir (Vatandaş, 2016:152-160). Ancak dini sembolize eden giysilerin giyiminin

yasaklanması süreci fesin yasaklanması ve şapkanın giyilmesinin zorunlu kılınması ile son bulmamıştır. Bu adımın bir devamı olarak 1935 yılında yapılan bir düzenleme ile erkeklerin diğer geleneksel başlıkları giymeleri de yasaklanmış, dinsel kıyafetlerin ancak camide görevli kişiler tarafından giyilebileceği belirtilmiştir (Zürcher, 2014:277). Bu düzenlemelerle dinin toplumsal yaşamdaki görünürlüğünün azaltılması hedeflendiği gibi toplumun din ve gelenekler doğrultusunda oluşmuş olan davranış ve alışkanlıklarının değiştirilmesi de hedeflenmiştir. Aynı zamanda bu alandaki düzenlemelerle devletin toplum üzerindeki denetimi, bireylerin nasıl giyineceğine kadar uzamıştır. Devlet bu düzenlemeleri eleştirenlere karşı takındığı sert tutumla, din temelli hiçbir eleştiriye müsamaha göstermeyeceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla devletin herhangi bir icraatına karşı din temelli bir muhalefetin oluşmasına izin verilmeyeceği de böylece ortaya konulmuştur.

Dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin azaltılmasına yönelik olarak yukarıda sayılan değişikliklerle birlikte toplumun, Osmanlı döneminde ve dinin etkisinde oluşmuş olan geleneklerle olan bağı zayıflatmak adına 1926 yılında Batıda kullanılan takvim ve saatin, 1928’ de rakamların ve yeni alfabenin kabulü, 1934’ te de soyadı kanununun kabulü gibi reformlar da yapılmıştır (Zürcher, 2014:278-279). Yapılan bu reformlardan her birinin önemli sonuçları olmuştur. Ancak bu reformlardan biri olan alfabe değişikliği sonuçları itibarıyla üzerinde durulması gereken bir değişikliktir. Uzun yıllardan beri kullanılmakta olan Arap Alfabeti Türkiye’yi Batı’dan ayıran, onu Doğu’ya, geçmişe, hilafete ve dolayısıyla Müslüman kimliğine bağlayan bir işaret olarak görülüyordu (Lewis, 2013:371). Bu nedenle 1928 yılında kullanılmakta olan Arap Alfabeti kaldırılarak yerine Latin Alfabeti kabul edildi. Bu değişikliğin görünen amacı Arap Alfabeti’ne göre öğrenilmesi daha kolay olan ve Türkçe ’ye daha uygun olan Latin Alfabeti ile okur yazarlık oranının artırılması idi. Ancak görünen amaç bu olmakla birlikte bu değişikliğin bir amacı da halk ile aynı zamanda Kur’an dili olan Arapça arasındaki bağı koparma da vardı (Özdalga, 2013:174-173). Dönemin yöneticilerine göre Arap Alfabeti’ nin kaldırılıp yerine Latin Alfabeti’nin kullanılması ile “Geçmişle ve doğuyla olan son bağ da böylece koparılacak ve Türkiye’nin modern Batı uygarlığıyla bütünleşmesine giden yolu açılacaktı” (Lewis, 2013:374). Alfabe değişikliğinde esas amaç bu olmakla birlikte, halka Arap harflerinin öğrenilmesinin zor olduğu, bu nedenle halkın okuma yazma oranının çok düşük olduğu gibi gerekçeler



anlatılmak suretiyle (Vatandaş, 2016:168) halkta oluşması muhtemel bir tepkinin önüne geçilmiş ve o güne kadar kullanılmış olan Arap Alfabeti yerine Latin Alfabeti kullanılmaya başlanmıştır.

Dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin azaltılması amacıyla dönük olarak halkın o güne kadar bilmediği yeni davranış biçimleri de yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Kadınlar arasında güzellik yarışmalarının düzenlenmesi, erkek ve kadınların aynı ortamda bulunduğu baloların tertip edilmesi, yaygınlaştırılmak istenen yeni davranış biçimlerine verilebilecek iki önemli örnektir. 1929 yılından itibaren dönemin yönetici kadrolarına yakın olan Cumhuriyet Gazetesi tarafından güzellik yarışmaları düzenlenmeye başlanmıştır. O tarihe kadar Müslüman bir kadının bir topluluk önüne çıkarak vücudu ile bir gösteri yapması görülmuş bir şey değildi. Dolayısıyla bu şekilde düzenlenen güzellik yarışmaları ile modern ve Avrupai bir kadın tipi yaratılmaya çalışılmıştır (Vatandaş, 2016:160-165). Toplumsal yaşama müdahale ve yeni alışkanlıkların kazandırılması adına devlet yetkilileri tarafından düzenlenen ve kadınlar ile erkeklerin birlikte katıldıkları balolar aracılığıyla da geleneksel değerlere göre kadın ve erkeklere toplumsal hayatta çizilmiş olan sınırların ortadan kaldırılması hedeflenmiştir (Vatandaş, 2016:165-168).

Böylece Batılı gibi davranan ve dinden uzaklaşan bir toplum oluşturulmak istenmiştir. Oluşacak böyle bir toplumda artık dinsel taleplerin ön plana çıkmayacağı ve dinsel siyasetlerin etkili olmayacağı beklenmiştir.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin din siyasetinde, dine dair yeni bir yorumun yapılması ve dinin kontrol altına alınması da önemli bir yer tutmuştur. CHP'nin din yorumunda "kişiselleştirilmiş, rasyonelleştirilmiş ve siyasetten arındırılmış bir İslâm, kabul edilebilir bir inanç formu olarak tanınmaktadır. Söylemde, bu formun, özünde "gerçek" İslâm'ı temsil ettiği iddia edilir." (Çelik,2006:87) Yapılan bu yeni yorumla din pozitivist bir mantıkla yorumlanmış, halkın geleneksel sistem içerisinde öğrendiği ve yaşadığı dinden farklı bir din anlayışı hâkim kılınmak istenmiştir. Aynı zamanda bu yeni yorumla din devletin kurallarını belirleyen bir konumdan çıkarılmış, devletin çizdiği sınırlar içine hapsedilmeye çalışılmıştır. Özetle bu anlayış din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak ifade edilen ve Kemalist laiklik anlayışını ortaya koyan bir anlayış olmuştur. Dinin yeni bir yorumunun yapılması ve kontrol altına alınması için ise Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur.

Türkiye’de toplumun büyük bir kısmının dini İslam’dı. İslam dininde din ve devlet işlerini birbirinden ayırmak kolay değildi. Çünkü İslam dininde, din ve devlet işleri içe geçmiş durumdaydı. Böyle bir toplumda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması için dinin devletin denetimine alınması gerekmekteydi (Köker, 2000:166). Bu nedenle dinin kontrol altında tutulması ve devletin uygun gördüğü bir din anlayışının topluma benimsetilmesi için Cumhuriyetin ilk yıllarında Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. 1924 yılında kaldırılan Şeriye ve Evkaf Vekaletinin yerine Diyanet İşleri Reisliği kurularak başbakanlığa bağlanmıştır. Diyanet İşleri Reisliği’ nin kurulması, din ve devlet işlerinin aslında birbirinden tam olarak ayrılmadığının, devletin dini alandan elini çekmediğinin ve Türkiye’deki laiklik anlayışının da bir göstergesi olmuştur (Zürcher, 2014:277). 429 sayılı kanunla kurulan Diyanet İşleri Reisliği’ nin görevinin cami ve mescitlere, imam, hatip, müezzin, kayyım ve müstahdem tayin etmek olduğu, bu reisliğin hareket alanının itikat ve ibadet işleri ile sınırlı olduğu, Diyanet İşleri Reisliği’nin hiçbir şekilde diğer toplumsal işlere karışmayacağı, toplumla ilgili diğer düzenlemelerin Türkiye Büyük Millet Meclisi ve hükümet tarafından yapılacağı ayrıca belirtilmiştir (Vatandaş, 2016:171; Berkes, 2014:535). Dolayısıyla Diyanet İşleri Reisliği’nin kuruluş amacının, dini alanı devletin istediği şekilde ve devletin çizmiş olduğu sınırlar dahilinde düzenlemek, aynı zamanda toplumsal bir ihtiyaç niteliğindeki dini hizmetlerin bu kuruluş tarafından verilmesi suretiyle devletin denetimi dışında bir din hizmetinin önüne geçilmesi olduğu söylenebilir. Günümüzde de Diyanet İşleri Başkanlığı adıyla faaliyetlerini sürdüren bu kuruluşun geniş bir hizmet ağı ve çok sayıda çalışanı bulunmaktadır. Genel anlamda devletin çizmiş olduğu sınırlar dahilinde din alanında hizmet vermekte olan bu kuruluşun, zaman zaman devletin dine olan resmi bakışımı ortaya koyduğunu ve diğer dini cemaat ve gruplara karşı devlet katında muteber olan dinin temsilcisi sıfatını taşıdığını söylemek mümkündür.

Dinin kontrol altına alınması için atılan önemli adımlardan biri de yüzyıllar boyunca Anadolu’da etkili olmuş tarikatların yasaklanması olmuştur. Tarikatların faaliyetleri 1925 yılında yapılan bir düzenleme ile yasaklanmıştır (Zürcher, 2014:283). İslam dünyasında dinin yayılmasında ve halka öğretilmesinde tarikatların büyük bir rolü olmuştur. Aynı zamanda Osmanlı’nın egemen olduğu topraklarda birbirinden farklı anlayışlara sahip birden fazla tarikatın varlığı da bilinen bir gerçektir. Özellikle bu tarikatlardan biri olan Nakşibendi tarikatı Osmanlı döneminde son derece etkin bir

tarikattı. Cumhuriyet kurulduğunda da bu tarikat Anadolu'daki önemli tarikattı (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:72). Osmanlı döneminde bu tarikatlar devlet düzeni için bir tehdit oluşturmadıkları sürece varlığını sürdürmüşlerdi. Ancak Cumhuriyet döneminde tarikatların varlığına müsaade edilmeyecekti. Dinsel alanı kontrol altına almak isteyen Cumhuriyet yönetimi, devletin kontrolü dışında böyle dinsel yapılara müsaade etmeme konusunda kararlıydı. Çünkü tarikatların yaymış olduğu dinsel anlayış, Cumhuriyet rejiminin oluşturmak istediği rasyonel din anlayışına uymuyordu. Ancak konulan yasaklara ve yapılan baskılara rağmen tarikatlar yok olmamıştır. Daha çok yerin altına çekilmek suretiyle faaliyetlerine devam etmiş ve Tek Parti iktidarından sonra başlayan dönemde giderek siyaset üzerinde etkili olmaya başlamışlardır (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:73-74).

Osmanlı Devleti'nin kontrol ettiği geniş coğrafyada, Müslümanların yanı sıra, diğer dinlere mensup milletlerde yaşamaktaydı. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde devletin bekası için bir tehlike oluşturmadığı sürece dinsel yaşama geniş bir alan bırakılmıştı. Fakat Osmanlı'nın parçalanma sürecinde farklı dinlere mensup milletlerin büyük kısmı ayrılmış ve kendi devletlerini kurmuştu. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmuş olduğu topraklarda, küçük bazı dini azınlıklar dışında, yaşayan insanların büyük bir kısmı İslam dinine mensuptu. Böyle bir toplumda elbette din bir şekilde varlığını sürdürecekti. Ancak Cumhuriyet artık milli bir devletti. Bu nedenle CHP kadrolarına göre ancak din de devletin millilik vasfına hizmet etmek kaydıyla var olmalıydı. Bunun için de dine yeni çerçeve çizilmeli ve din millileştirilmeliydi (Cündioğlu, 2014:4).

Dinin millileştirilmesi için ibadetlerin Türkçe olarak yapılması bir ön şart olarak görülmüştür. Esasında ibadetlerin Türkçe olarak yapılmasına ilişkin tartışmalar yeni değildi. Bu konuya dair tartışmalar Osmanlı'nın son dönemlerinde de yapılmış, ancak dönemin şartlarının elvermemesi nedeniyle bu tartışmalar önemli sonuçlara ulaşmamıştı. Fakat bu konudaki tartışmalar Cumhuriyet'in ilanından sonra işbaşına gelen kadro tarafından uygulamaya dönük olarak daha ciddi bir şekilde yeniden yapılmaya başlanmıştır. (Cündioğlu, 2014:17-45). Cumhuriyet döneminde modernleşme adına yeniden başlatılan Türkçe ibadet tartışması Osmanlı döneminden farklı olarak devlet gücünün kullanılması yoluyla belli alanlarda sonuca ulaşmış ve uygulamaya dönüşmüştür.

Cumhuriyetin ilanından sonra İslam'ın millileştirilmesi ve bu amaçla ibadetlerin Türkçe olarak yapılmasına yönelik olarak hem devlet yöneticileri katında hem de dönemin aydınları arasında tartışmalar yapılmıştır. 1926 yılının Ramazan ayının ilk Cuma'sında Mehmet Cemaleddin Efendi adlı bir imam tarafından Türkçe hutbe okunmuştur. Aynı kişi tarafından namaz, Kur'an'ın Türkçe çevirileri okunmak suretiyle kılınmıştır. Ancak Mehmet Cemaleddin Efendi'nin bu girişiminin tepki toplaması üzerine Diyanet İşleri Reisliği tarafından bu kişi görevden alınmıştır (Cündioğlu, 2014:46-69). Fakat Türkçe ibadet tartışması devam etmiştir. Özellikle 1928 yılında İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi'nde hazırlanmış olan bir beyanname etrafında dinin ıslah edilmesi ve ibadetlerin Türkçe olarak yapılması meselesi daha güçlü bir şekilde tartışılmıştır (Cündioğlu, 2014:87-102; Lewis, 2013:558-560). İbadetlerin Türkçe olarak yapılmasına dair somut adımlar ise 1932 yılından sonra atılmıştır. Bu süreçte "Türkçeleştirilen ezan, tekbir ve salâların okunması zorunlu tutulmuş ve minarelerde 18 yıl boyunca ezanlar Türkçe okunmuştur." (Cündioğlu, 2014:104) Bu uygulama Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra, 1950 tarihinde kaldırılmış ve ezan yeniden Arapça olarak okunmaya başlanmıştır (Ahmad, 2014:113-114). Böylece milli bir din oluşturma adına ibadetlerin Türkçe olarak yapılması Tek Parti iktidarının olduğu dönemle sınırlı kalmıştır. Zaman zaman Türkçe ibadet meselesi yeniden tartışılmış ise de bu yönde bir uygulamaya gidilmemiştir.

Tek Parti döneminde modernleşme adına yapılan reformların ana amacı "Türk toplumunu çağdaş batı uygarlığının yörüngesine sokma" (Berkes, 2014:522) olarak özetlenebilir. Modernleşme projesini yürüten kadrolara göre bu yörüngeye girebilmek için ise toplumun bir bütün olarak değiştirilmesi, geleneklere ve dine bağlı bir toplum yerine seküler bir toplum yaratılması gerekiyordu. Bu nedenle modernleşme projesinde geleneklere de bir şekilde kaynaklık eden din ilk hedef olarak seçilmiş ve Tek Parti iktidarı döneminde dine yönelik olarak yukarıda bahsedilen alanlarda düzenlemeler yapılmıştır. Hilafetin kaldırılmasından başlanarak, eğitim ve hukuk başta olmak üzere tüm alanlarda dinin etkisinin azaltılması ve dinin kontrol altına alınmasına yönelik adımlar atılmıştır. Atılan bu kapsamlı adımların modern Batılı bir toplum yaratmada istenilen neticeyi verip vermediği, meseleye bakış açısına göre farklılık göstermektedir. Ancak bu çalışmanın konusu olan din ve siyaset ilişkisi bakımından konuya bakıldığında, Zürcher' e göre, (2014:284)

Hükümetin popüler dinin çoğu dışavurumunu bastırmada, en azından kentlerde başarılı olmasına karşın, popüler din kuşkusuz yok olmadı. Tarikatlar büyük ölçüde yeraltına kaydı. Ama, otoriter ve –bilhassa 1940’larda–git gide gözden düşen bir yönetim biçiminin dayatılması ve popüler İslâm’ın bastırılması yoluyla, hükümet İslâm’ı siyasallaştırdı ve onu bir muhalefet aracına dönüştürdü. Kemalistlerin popüler dine sırt çevirerek, kendileriyle halk kitlesi arasındaki bağları kestikleri de söylenebilir.

Tek Parti iktidarından sonraki gelişmeler Zürcher’ in bu analizini haklı çıkaracak niteliktedir. Çünkü Tek Parti iktidarı, “kitlenin hayatını anlamlandıran dini-geleneksel değerlere karşı ona tamamıyla yabancı bir değerler sistemini zorla dayatmaya” (Demirel, 2013:25) çalışmıştır. Modernleştirici bir misyonla hareket eden bir yönetici elittin işbaşında olduğu 1923-1946 yılları arasındaki bu dönemde, geleneksel anlamda İslam dinini benimsemiş olan halk, Osmanlı döneminden farklı olarak, kendi inançlarına uymayan uygulamalara maruz kalmıştır. Bu dönemde halkın inandığı ve değer vermiş olduğu birçok dini geleneği akıldışı ve gericilik olarak gören, devlet gücüyle halkın inandığı dini gelenekleri değiştirmeye çalışan ve seküler bir toplum yaratma çabasında olan bir yönetici sınıf ortaya çıkmıştır. Bu yönetici sınıfa göre yukarıda bahsedilen reformlar sayesinde Türkiye modernleşecek ve çağdaş uygarlık seviyesine çıkacaktı (Karpat, 2010:267). Ancak yapılan bu reformların büyük kısmı halkın inancını hedef alan reformlardı. Bu bakımdan bunların sonucunda Türkiye’nin ne kadar modernleştiği tartışmalı da olsa, bu reformların bir sonucu olarak, Karpat’ın da (2010:272) belirttiği gibi, yönetimin tekelleştiğini, toplumun psikolojisinde yaraların açıldığını ve kültürel bir yabancılaşmanın ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Bu durumun din ve siyaset ilişkisi bakımından sonuçlarına bakıldığında ise ilk göze çarpan husus Türkiye’de tarihsel olarak oluşan ve belli bir denge içerisinde süregelen din ve siyaset ilişkisinde bir kırılmamın yaşanmış olmasıdır. Bu kırılmanın bir sonucu olarak Türkiye’de, Sünni İslami gelenek içerisinde gelişmiş ve Osmanlı döneminde belli kurallar dahilinde sürmüş olan din ve siyaset ilişkisi de bir değişime uğramış, dinin siyasetle olan ilişkisinde de yeni bir dönem başlamıştır. Siyasi yapının Batılılaşmasına paralel olarak, İslam’ı referans almayan bir yönetici ve ekonomik elit kitlesi ortaya çıkmış ve topluma hâkim olmuştur. Böylece aslında Osmanlı döneminde, Batı’ya karşı güçlenmek için, tüm Müslümanları bir arada tutmak amacıyla ortaya çıkan ve bir dönem kabul gören İslamcılık siyaseti, (Akçura,2018:17-39) Cumhuriyet döneminde bastırılan bazı kesimlerin ideolojisi haline gelmiştir. Bu ideoloji sonraki yıllarda güçlenerek, Kemalist uygulamalara karşı çıkan bir kesimin muhalefet söylemine kaynaklık etmiştir (Aktay, 2009:1261).

Dolayısıyla, Tek Parti döneminde Türkiye’ de devletin şekli ve yönetim biçimi ile birlikte dine dair genel bir çerçeve de çizilmiştir. Ancak çizilen bu çerçevenin Müslüman topluma dar geldiğini ve benimsenmediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle aslında laik bir devlet yönetimi ve seküler bir toplum yaratma çabasında olan Cumhuriyet Halk Partisi’nin din siyaseti kendisi açısından istenen sonucu doğurmamıştır. Tersine bu dönemdeki uygulamalar etkisiz hale getirilmek istenen dinin ve İslamcı kesimin kısa bir süre sonra Türkiye siyasetinde etkin bir hale gelmesine zemin hazırlamıştır. Başka bir ifade ile din ve siyaseti birbirinden ayırma iddiasıyla yola çıkan CHP iktidarı, yapmış olduğu uygulamalarla dinin daha fazla siyasallaşmasına ve İslamcı siyasetlerin zemin bulmasına neden olmuştur. Böylece CHP’nin fiilen iktidardan düşmesinden kısa bir süre sonra İslamcı siyaset ortaya çıkmış ve Kemalist siyasetin en büyük rakibi olmuştur.

### **3.2.1.2. Tek Parti Döneminde İslamcı Siyaset**

Tek Parti dönemi olarak adlandırılan ve Cumhuriyet Halk Fırkası’nın/Partisi’nin iktidarda olduğu uzun dönem, modernleşme adına çok sayıda reformun yapıldığı dönemdir. Bu dönem Cumhuriyet modernleşmesinin en hızlı yapılmaya çalışıldığı, toplumun süreç içerisinde oluşmuş ve şekillenmiş dini geleneklerle olan bağlarının kesilmeye çalışıldığı ve dinin toplum hayatındaki yerinin azaltılmaya çalışıldığı bir dönemdir. Yapılanların kapsamı dikkate alındığında Türkiye’de din ve siyaset ilişkisi bakımından yeni bir dönemim başladığı açıktır. Bu nedenle yapılan değişikliklere karşı İslamcı kesimden bir tepkinin gösterilmesi beklenen bir durumdu. Bu bakımdan böyle bir dönemde İslamcıların yapılanlara karşı nasıl bir tutum takındıkları ve tepkilerini ne şekilde ortaya koydukları sorusuna bir yanıt bulmak gerekmektedir.

Önceki bölümde açıklandığı üzere Tek Parti döneminde modernleşme adına atılan adımların büyük bir kısmı doğrudan veya dolaylı olarak dinle ilgiliydi. Esas olarak devlet düzeninin laikleştirilmesi ve toplumsal yaşamda dinin düzenleyici etkisinin azaltılmasına yönelik adımlardı. Ancak yapılanların birçoğu birdenbire yapılmasına karar verilmiş şeyler de değildi. Başta hukuk alanında yapılan düzenlemeler olmak üzere, kılık kıyafet değişikliği, dini eğitimin kaldırılması, alfabenin değiştirilmesi gibi hususların birçoğu Osmanlı’nın son döneminde tartışılmış, kısmen de olsa bu alanların bazılarında reformlar yapılmıştı (Zürcher, 2006:44-54). Bu nedenle İslamcıların bu

konularla ilgili olarak en azından fikri düzeyde bir hazırlıkları vardı. Ancak Aktay'ın da (2014b:69-70) belirttiği gibi hilafetin kaldırılması o zamana kadar İslam dünyasında yaşanmamış, kimsenin düşünmediği ve beklemediği bir durumdu. Bu kurumun kaldırılması ile, Müslümanlar tarihlerinde ilk kez kendilerini temsil eden siyasi bir makamdan yoksun kaldılar. Halifenin olmadığı Müslüman bir toplumda İslam fihhının nasıl uygulanacağı başta olmak üzere Müslümanlarla devlet ilişkisinin nasıl olacağı gibi birçok konuda bir belirsizlik oluştu. Bu nedenle İslamcılar Tek Parti döneminde yapılan reformlara karşı etkili bir siyaset geliştiremediler ve nasıl davranacakları konusunda bir birlik sağlayamadılar. Buna rağmen bu dönemde devlet düzenini ve işleyişini değiştirecek bir boyutta olmasa da İslamcılar yapılanlara karşı bazı tepkiler ortaya koymuştur.

Bu dönemde yapılan reformlara karşı İslamcı bir tepki olarak ortaya çıkan ve değinilmesi gereken en önemli hareket nurculuk hareketidir. "Nurculuk Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin en güçlü ve etkin dinî hareketlerinin başında gelir" (Yavuz, 2014a:264). Bu hareketin kurucusu Said Nursi'dir. Nursi 1920'lerden itibaren Risale-i Nur adı verilen kitaplar yazarak düşüncelerini yaymaya başlamış bir kişidir (Zürcher, 2014:285). Hem hayat hikayesi bakımından hem de Cumhuriyet dönemindeki dini yapılanmalar üzerindeki etkisi bakımından Said Nursi üzerinde durulmaya değer şahsiyettir. Çünkü onun dini yorumlama biçimi ve devlet ile olan ilişkileri Türkiye'deki İslamcı hareketi anlama bakımından önemli ipuçları içermektedir.

Said Nursi Türkiye'nin doğusunda bulunan Bitlis ilinde dine önem veren bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, bu yörenin gelenek ve göreneklerinden etkilenmiş, daha küçük yaşlarda iken o yöredeki medreselerde dini eğitim almış ve on beş yaşında iken medreseden mezun olmuştur. Medreseden mezun olduktan sonra doğu yöresinde gezmiş, bilgi ve görgüsünü artırmıştır. İlerleyen yıllarda İstanbul'a gitmiş, özellikle doğu yörelerinin sorunları ile ilgili olarak sultana bir dilekçe sunmuştur. Bu esnada Jön Türklerle ve fikirleriyle tanışmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nda Bitlis savunmasına katılıp, Ruslara esir düşmüş, daha sonrasında esir tutulduğu kamptan kaçarak İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'a geldikten Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiye üyeliğine atanmıştır. Dolayısıyla bütün bu süreçler Said Nursi'nin dini ve siyasi görüşlerinin oluşmasında etkili olmuştur (Mardin, 2010:109-149; Karabaşoğlu, 2014:270-275). Osmanlı Devleti'nin son ve en çalkantılı döneminde yetişen Said Nursi Millî

Mücadeleyi desteklemiş, bu desteğinden dolayı Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya davet edilmiştir. Ankara'ya gitmiş ve Mustafa Kemal ile görüşmüştür. Ancak çok geçmeden kendisi ile Mustafa Kemal arasında derin görüş ayrılıklarının bulunduğu ve devletin gelecekteki şekli konusunda çok farklı düşüncelere sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Said Nursi'nin Türkiye'nin bundan sonra dine doğru yönelmesi gerektiği yönündeki konuşmaları ve bu yöndeki uyarıları devlet yöneticilerinde rahatsızlık yaratmıştır. Buna karşılık kendisi de yeni kurulan hükümetin laikliğe doğru giden adımlarından sonra Ankara'dan ayrılmıştır (Mardin, 2010:155-157; Karabaşoğlu, 2014:275-276). Ancak Said Nursi Ankara' dan ayrıldıktan sonra da devletin yeni yönelimine karşı, aktif siyasetten uzak ancak din temelinde mücadeleye devam etmiştir. Buna karşılık devlet de onu sürekli takip altında tutmuş ve zaman zaman tutuklamıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında siyasetten uzak durmasına rağmen, devletin Said Nursi'yi sürekli takip etmesi ve faaliyetlerini engellemeye çalışmasının birkaç sebebi vardır.

Burada birinci sebep Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin temel felsefesine Nursi'nin kendine has bir üslupla dini yorumlayarak karşı çıkmış olmasıdır. Cumhuriyet dönemi modernleşmesinde dine karşı takınılan tutum temelde pozitivist felsefeden besleniyordu ve dine karşı pozitivist temelde tavır geliştiriliyordu. Bu tavrın sonucu olarak özellikle genç nesillere dinin ilerlemenin önünde engel oluşturduğu, akıl dışı olduğu ve bilimle çeliştiği şeklinde bir inanç benimsetilmeye çalışılıyordu. İşte Said Nursi' de tam bu noktada dini yorumlayarak, Cumhuriyet modernleşmesinin dine yönelik temel tezlerini çürütmeye çalışıyordu. Said Nursi,

eğitim bilim ve modernitenin doğru kavranması yoluyla İslam'ın manevi temellerine geri dönüşü vaaz eden bir âlimdi. Ona göre modernite ve bilim, kişinin inancını, kimliğini ve tarihini inkâr etmek anlamına gelmiyordu; bununla birlikte yeni bir toplum ve ahlak anlayışı, akla saygı, sevgiye dayanan insan ilişkileri ve materyalist-ırkçı bir milliyetçiliğin reddedilmesi şarttı. (Karpaz, 2010:268)

Said Nursi'yle ilgili olarak kapsamlı bir çalışma yapmış olan Şerif Mardin' e göre, (2010:154) Batı'da gelişen biyoloji, botanik ve fizyoloji gibi canlılarla ilgili bilimler Osmanlı Devleti'nde tıp okullarının müfredatına girmişti ve bu bilimlerin etkisiyle yaşamla ilgili olarak yapılan yorumlarda şüphecilik üretiliyordu. Bu nedenle Said Nursi yazılarında biyolojik ve botanik süreçlerden hareket ederek Allah'ın yaratıcı gücünü ortaya koymaya çalışıyordu. Böyle bir yöntem takip etmekle, modern ilimlere vakıf olan bir aydın kesimini ikna edip onları kendi mesajının alıcısı haline getiriyordu (Taşkın, 2009:454). Said Nursi'nin dini yorumlamada böyle bir yol izlemesi ve belli



kesimleri ikna etmeyi başarması Tek Parti döneminin modernist elitlerini rahatsız ediyordu.

Said Nursi'nin dini faaliyetlerinin dönemin yöneticilerini rahatsız eden ikinci sebebi ise, onun halkın içine çekilerek devletin oluşturmaya çalıştığı din anlayışından farklı ve devletin kontrolü dışında bir din anlayışını yaymak olmuştur. Özellikle hilafetin kaldırılmasından sonra Said Nursi Müslümanların birleştirilmesinde ve harekete geçirilmesinde siyasete öncelik verme yerine, Müslümanları bireyler ve cemaatler olarak harekete geçirme şeklinde bir strateji geliştirmiş ve bu amaçla topluma yönelmiştir. Nursi'nin bu tutumu Cumhuriyet'in yöneticilerini oldukça rahatsız etmiştir (Mardin, 2010:166). Çünkü Nursi bu tutumuyla modernleştikçe dinin toplumdaki ağırlığının azalacağını düşünen ve seküler bir toplum oluşturma çabasında olan Tek Parti dönemi kadrolarının çabalarını etkisiz kılmaya çalışmış, kendi anlayışına göre modern bir dünyada İslami bir kişiliğin nasıl inşa edilebileceğini anlatmaya çalışmıştır (Mardin, 2013:86). Böylece "Kemalist modernleşme ve onun ideal toplum anlayışına karşı proaktif bir tepkiyi dile getiren Nursî gelenekselden moderne geçiş aşamasında bocalayan kitlelere kavramsal ve zihinsel bir anlam haritası sağlamıştır." (Yavuz, 2014a:264)

Said-i Nursi tarafından temelleri atılan ve genel olarak Nurculuk hareketi olarak bilinen bu hareketin temelde modernleşme karşıtı olmadığını, dini yorumlama biçimi bakımından modern bir hareket olduğunu söylemek mümkündür. Ancak buna rağmen bu hareket yukarıda açıklanan noktalarda Cumhuriyet dönemi modernleşmesi ile karşı karşıya gelmiş ve Kemalizm ideolojisiyle bir mücadeleye girişmiştir. Tek Parti dönemi uygulamaları karşısında büyük bir güce ulaşamayan bu hareket sonraki dönemlerde din ve siyaset ilişkisi üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Özellikle 1950'den sonra Said Nursi'nin CHP' ye karşı Demokrat Parti'yi desteklemesi (Yavuz, 2014a:268) ile birlikte İslamcı kesimin siyasete girmesinin yolu açılmıştır. Aynı zamanda ılımlı bir hareket olan ve şiddetten uzak duran Nurculuk hareketi Türkiye'deki İslamcı hareketler üzerinde derin etkiler bırakmıştır.

Tek Parti döneminde, modernleşme projesine karşı din kaynaklı olarak filli bir harekete dönüşen ilk olay ise 1925 yılında Diyarbakır'da başlayan Şeyh Said ayaklanmasıdır. Bu hareketin Kürtçü bir hareket mi, yoksa İslamcı bir hareket mi olduğu noktasında süregelen bazı tartışmalar vardır. Ancak bu hareketin ortaya

çıkmasında modernleşme çabaları kapsamında hilafetin kaldırılması, medreselerin kapatılması ve tarikatların yasaklanması gibi faktörlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Şeyh Said tarafından başlatılan bu hareketle ilgili çalışmalarda da genel olarak bu hareketin dini yönünün daha ağır bastığına yönelik tespitler yer almaktadır. Bu tespitlerden bazılarına göre, isyancılar halifeye bağlı kalmak istiyordu. Bu istek Nakşibendiliğin bir hedefiydi ve Şafii mezhebine bağlılıkla ilgili bir durumdu (McDowall, 2004:274). Ayaklanmanın lideri Şeyh Said de Nakşibendi tarikatına bağlı bir kişiydi (Özdalga, 2013:207). Devlet de resmi olarak bu ayaklanmayı devrimlere karşı yapılan din kaynaklı bir hareket olarak değerlendirmiş ve bu değerlendirme doğrultusunda tedbirler almıştır (Tunçay, 1992:129). Ancak bu ayaklanma hangi amaçla yapılmışa da sonuçta amacına ulaşamamıştır. Kısa bir süre içerisinde ayaklanma bastırılmış, hareketin lideri Şeyh Said ve arkadaşları idam edilmiştir. Özellikle dini alanla ilgili uygulamalarında devlet geri adım atmamış, tersine bu ayaklanmayı da gerekçe göstererek geriye kalan dini kurumları da kapatmıştır (McDowall, 2004:272). Yine bu ayaklanma dolayısıyla çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu ile tüm ülkede daha otoriter bir yönetim kurulmuş, hükümete muhalefet edecek herhangi bir oluşumun ortaya çıkmasına izin verilmemiştir (Karatepe, 2011:30). Çıkarılan bu kanun ile özellikle dini hareketler daha rahat denetim altına alınmış ve daha sonraki yıllarda bu olayın yarattığı etkilerden de yararlanılarak sekülerleşmeye yönelik birçok adım atılmıştır (Mardin, 2013:68).

Tek Parti iktidarı döneminde dini bir kalkışma olarak değerlendirilen ikinci olay ise Menemen olayıdır. 1930 yılında Ege bölgesinde bulunan Menemen kasabasında bir tarikat şeyhinin liderliğinde, kaldırılan hilafet makamı ve şeriat için devlete karşı bir hareket başlamış, olayı bastırmak için harekete geçen askerlerin başındaki komutanın başı bu grup tarafından kesilmiştir. Bu olay o tarihe kadar yapılmış olan reformların toplum tarafından benimsenmediğinin işareti olarak algılanmış ve reformları gerçekleştirmiş olan kadroları şaşırtmıştır. Aynı zamanda bu olay devleti yönetenleri yeni arayışlara sevk etmiştir (Ahmad, 2014:93-94). Bu nedenle olaydan hemen sonra Mustafa Kemal, Fevzi Çakmak' a bir mektup göndererek önlemlerin alınmasını istemiş, bunun üzerine bölgede sıkıyönetim ilan edilmiştir. Sıkıyönetim mahkemesi tarafından yapılan inceleme sonucunda, olayın Nakşibendi tarikatı ve bazı eski Terakkiperver Parti mensupları ile bağlantılı olduğu belirtilmiştir. Yapılan yargılamalar sonucunda olayla

ilgili olarak otuz beş kişi idama mahkûm edilmiş ve bunlardan 34 kişi asılarak idam edilmiştir (Karatepe, 2011:36-37). Küçük ve lokal bir hadise olan Menemen olayı da Şeyh Said hareketi gibi başarısızlığa uğramıştır. Ancak bu hareket de İslamcılara bir kazanım sağlamak bir yana devletin yeni tedbirler almasına ve din alanına yönelik yeni bazı adımların atılmasına vesile yapılmıştır.

Bu dönemde devlet tarafından yasaklanmalarına rağmen bazı tarikatların faaliyetlerine devam ettikleri bilinmektedir. Faaliyetlerinin yasaklanmasıyla bu tarikatlar yok olmamış, çoğu gizli bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Ancak bu tarikatlar mevcut rejime bir tepki olarak ortaya çıkmamışlardır. Çok daha önceden Anadolu'da ortaya çıkmışlardır. Bu nedenle bunları yeni rejime karşı olarak ortaya çıkmış bir hareket olarak değerlendirmek mümkün değildir. Yine bu dönemde Süleymancılar olarak bilinen ve daha çok Kur'an kursları açan bir grubun çeşitli yerlerde faaliyetlerde bulunduğu bilinmektedir. Bu grup Tek Parti döneminin sonlarına doğru 1940'lı yıllarda ortaya çıkmıştır. İlk yıllarda faaliyetlerini illegal olarak yürütmüştür (Aydın, 2014b:310-311). Tek parti dönemin sonlarına doğru Kur'an kurslarına izin verilmesi ile birlikte daha çok görünür hale gelmişlerdir (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:78-79). Ancak adını bu grubun kurucusu olan Süleyman Hilmi Tunahan'dan alan Süleymancılar Tek Parti döneminden daha çok 1950'den sonra etkin ve yaygın bir hale gelmişlerdir (Özdalga, 2013:189-191). Süleymancılar faaliyetlerini daha çok Kur'an kursları açmakla sınırlı tutmuş, resmî ideolojiyi ve onun uygulamalarını eleştirmekten uzak durmuştur. Tek Parti döneminde din eğitiminin yasaklanmış olması nedeniyle insanlara dini bilgi vermeyi ve Kuran'ı öğretmeyi amaçlamışlardır (Aydın, 2014b:320-322).

Şeyh Said ve Menemen olayları dışında Tek Parti döneminde İslamcıların doğrudan devleti hedef alan kayda değer başka bir hareketi olmamıştır. Bu hareketler de devlet tarafından şiddetle bastırılmıştır. Bu hareketlerden sonra Tek Parti yönetimi bir yandan dindarlara yönelik baskılarını artırırken bir yandan da ezanın Türkçe okunması gibi Müslüman toplum tarafından hoş karşılanmayacak adımları atmaktan da geri durmamıştır. Devletin bu uygulamalarına karşı yukarıda açıklandığı çerçevede 1930'dan sonra daha önce başlamış olan Nurcu hareketin yürüttüğü faaliyetler ile Süleymancıların daha çok Kur'an kursu açmakla sınırlı olan faaliyetleri dışında dinsel bir hareketten de bahsetmek pek mümkün değildir. Bu grupların faaliyetlerini de devlete yönelik siyasi amaçlı bir muhalefet olarak değil, daha çok Kemalist modernleşme

programının yaratmak istediği toplum yapısına karşı dinsel kaynaklı bir direnme veya yeni devlet düzeninde var olmaya çalışmak olarak, değerlendirmek daha doğru olacaktır. Böylece Tek Parti döneminde İslamcı muhalefetin iki farklı tutuma sahip olduğu söylenebilir. Şeyh Sait ve Menemen olaylarında olduğu gibi bu muhalefetin bir kısmı doğrudan yeni rejimi hedef almıştır. Ancak bu tutuma sahip muhalefet kısa bir sürede bastırılmıştır. Bunlar herhangi bir başarı elde edememişlerdir. İkinci tutuma sahip muhalefet ise Nurcular ve Süleymancılar gibi gruplardır. Bunlar doğrudan rejimi hedef almak yerine, CHP'nin din siyasetine karşı, bireylere dini öğretmek, dini anlatmak ve dinin toplumdaki varlığının devamı için çalışmışlardır. Bu grupların faaliyetleri CHP'nin din siyasetini etkilememiştir. Ancak bunlar toplum düzeyinde din adına bazı kazanımlar elde etmişlerdir. Sonraki süreçlerde ise Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi üzerinde etkili olmuşlardır.

Tek Parti döneminde İslamcılar hiçbir şekilde bu partiyi uygulamalarından vazgeçirecek bir güce ulaşamamışlardır ve birçoğu faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütmüştür. Ancak Tek Parti döneminin sonlarına doğru, bu partinin din siyasetinde küçük bazı değişimler yaşanmıştır. Karpat' a göre, (2010:232-233) Sebülürreşad Dergisi etrafında toplanan bazı ılımlı İslamcılar sayesinde, Osmanlı'dan Cumhuriyet uzanan güçlü bir bağ ve süreklilik sağlanmıştır. Aynı zamanda bu kişilerden olan Ahmet Hamdi Akseki, M. Şemsettin Günaltay ve İsmail Hakkı İzmirli gibi kişilerin çabaları sonucunda İslam'ın sürekliliği ile Kemalist rejim arasında bir uzlaşma sağlanmış, Cumhuriyet' in katı laikliği İslam'la uzlaşmaya yönelmiştir. Özellikle Günaltay'ın başbakanlığı döneminde dini eğitimin önü açılmış ve devletin toplumun İslami değerlerine yönelik politikalarında değişiklik yaşanmıştır. Buna karşılık Şerif Mardin ise 1946-1949 yılları arasında CHP' in dine yönelik politikalarında meydana gelen değişmeyi, CHP' nin 1947 yılında yapılan kongresinde dile getirilen "Bazı İslam kurumlarının diriltmemesi halinde Türkiye'nin ahlaki yozlaşmanın pençesine düşeceği endişesi" (Mardin, 2013:78) ve "Cumhuriyet' in seküler ideolojisinin sağladığından daha derin bir ahlaki çerçeve talebi" (Mardin, 2013:79) ile açıklamıştır. Ancak Sebülürreşad dergisi 1925 yılında kapatılmış, derginin önde gelen ismi olan Eşref Edip Şeyh Said olayı dolayısıyla yargılanmıştır. Bu arada derginin yazarları arasında bulunan M. Şemsettin Günaltay gibi bazı kişiler CHP'ye katılmışlardır. Bu dergi ancak 1948 yılında tekrar yayına başlayabilmiştir (Arabacı, 2014:116-124). Dolayısıyla bu durum

dikkate alındığında CHP'nin din siyasetinde meydana gelen değişmeyi, Sebülürreşad Dergisi etrafında toplana ılımlı İşlamların faaliyetlerinden daha çok, ortaya çıkan ihtiyaa ve Demokrat Parti'nin kurulması gibi gelişmelere bağlamak daha doğru görünmektedir.

Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğine Tek Parti döneminde İşlamlar bir siyasetin varlığından bahsedilemez. İşlamlar bir siyaset yerine bu dönemin uygulamalarına karşı daha çok gizli olarak yürütülen bazı dini faaliyetlerin varlığından bahsedilebilir. Çünkü bu dönemde İşlamlar doğrudan bir siyaset üretecek imkanlara ve güce sahip olamamışlardır.

Ancak Tek Parti dönemi uygulamalarının genelde tüm dindarlar ozelde ise İşlamlar zerindeki etkileri sadece bu dönemle sınırlı kalmamıştır. Bu dönemin etkileri Cumhuriyet dönemi boyunca devam etmiştir. Bu dönem uygulamalarının İşlamlar açısından iki önemli sonucundan bahsedilebilir. Bu sonuçlardan ilki Tek Parti döneminde dini eğitimin sınırlandırılması, yerel dini çalışmaların engellenmesi sonucunda, İşlamların bir kısmının Mısır, Kuzey Afrika ve Arap lkelerinde üretilen dini kaynaklara yönelmeleri olmuştur. Bu yönelişin sonucunda bazı İşlamlar radikalleşerek Cumhuriyetin üzerinde bina edildiği değerleri reddetmişlerdir. Bu dönem uygulamalarının ikinci sonucu olarak da bazı İşlamlar grupların siyaset yoluyla iktidara gelmek ve devlete hâkim olmak gibi bir çabanın içine girmeleri olmuştur (Çaha, 2012:157-158). Dolayısıyla Tek Parti döneminde İşlamlar bir siyasetin ortaya çıkmasına izin verilmemiştir. İşlamlar kesim de yapılanlar karşısında toparlanamamış ve bir siyaset ortaya koyamamıştır. Ancak bu dönemin uygulamaları sonraki dönemlerde ortaya çıkacak İşlamlar siyasetlere zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan Türkiye'deki İşlamlar siyasetler üzerinde Tek Parti dönemi uygulamalarının derin bir etkisinin bulunduğunu gözden kaçırmamak ve yapılacak değerlendirmelerde bu hususu gözönünde bulundurmak gerekmektedir.

### **3.2.2.Merkez Sağ Partiler Döneminde Din ve Siyaset**

Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de sağ ve sol kavramları ile iki farklı siyasi anlayış ifade edilmektedir. Bu iki siyasi anlayış esas olarak birbirine karşıt olarak ortaya çıkmış ve birbiriyle çatışan iki anlayış olarak gelişmiştir. Bu anlayışların ortaya çıkmasını sağlayan liberalizm ile Fransız İhtilali'dir. Sanayi ihtilali sonrasında

liberalizme bir tepki olarak ortaya çıkan sosyalist ve Marksist teoriler sol siyasetlerin temelini oluştururken, Fransız İhtilali'nden sonra ortaya çıkan muhafazakâr anlayış ise sağ siyasetin temelini oluşturmuştur (Çaha, 2012:108-109). Bu anlayışların Türkiye'ye de yansımaları olmuş ve her iki çizgide de siyaset yapan partiler ortaya çıkmıştır.

Türkiye'de temel zihniyeti bakımından sağ siyaset anlayışının tarihini daha eskiye götürmek mümkün olmakla birlikte, esas olarak merkez sağ partiler dönemi 1950 yılında Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle başlamıştır. Türkiye'de sistemle ilgili olarak, sağ siyasetlerin daha çok değişimden yana oldukları dikkate alındığında, (Çaha, 2012:135) merkez sağ partiler dönemi aynı zamanda Türkiye'de ciddi değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu dönemin en belirgin özelliği Tek Parti döneminde oluşan bürokratik aydın elitin iktidarının sona ermesi, bunların yerine önce toprak sahiplerinin, profesyonellerin ve süreç içerisinde orta sınıflara mensup girişimcilerin iktidara gelmesidir. 1960 darbesiyle eski bürokratik aydın elit yeniden iktidardaki ağırlığını artırmaya çalışmış ise de Türkiye'de başlamış olan süreç durdurulamamıştır (Karpat, 2010:74-78). Tek Parti zihniyeti bürokrasi de uzun bir süre etkisini sürdürmüş ise de siyasette bir türlü eski gücüne kavuşamamıştır. Kendilerini laik ve Kemalist olarak nitelendiren kesimleri temsil eden bazı partiler kısa sürelerde ancak koalisyon ortağı olarak iktidar olabilmişlerdir. Dolayısıyla 1950'den sonra Türkiye siyasetinde merkez sağ partilerin ve sağ siyasetin etkili olduğu bir dönem başlamıştır. Bu dönem içinde merkez sağ partilerin yanında bir de sağ ve sol siyasetlerden ayrı olarak İslamcı siyaseti temsil eden ve Millî Görüş partileri olarak adlandırılan partiler ortaya çıkmıştır.

Türkiye'de merkez sağda siyaset yapan ve iktidara gelen en önemli partiler Demokrat Parti, Adalet Partisi, Anavatan Partisi ve Doğruyol Partisi'dir. Bu partiler aynı gelenek üzerinde kurulmuş ve merkez sağ parti olarak kabul edilmişlerdir. Çalışmada merkez sağ partiler kategorisinde değerlendirilen bu partilerin din siyasetleri değerlendirmeden önce Türkiye'deki merkez sağ siyasetin temel bazı özelliklerine değinmekte yarar vardır.

Türkiye'de ki sağ siyasete bakıldığında, bu siyasi anlayışın son derece geniş bir çerçeveye sahip olduğu görülmektedir. Çaha'nın da (2012:109) belirttiği gibi bu siyasetin içinde liberal, milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı eğilimler de barınmış (Çaha, 2012:109) ve genel olarak sağ siyaset bu eğilimler üzerinden inşa edilmiştir. (Çaha, 2012:134). Bu bakımdan merkez sağ siyaset bir yerde bu eğilimler arasındaki bir

koalisyon şeklinde oluşmuş ve yoluna devam etmiştir (Taşkın, 2009:468). Türkiye'deki merkez sağ siyaset içinde, milliyetçilik, İslamcılık, liberalizm gibi anlayışlar her zaman yer bulabilmiş, ancak merkez sağ siyaset bu anlayışlardan hiçbirini tam olarak savunmamıştır. Dönemsel olarak bu anlayışlardan biri veya ikisi daha belirgin hale gelmiş ise de bu anlayışların hepsi yerini korumuştur. Merkez sağ siyasetin liderleri olan Menderes, Demirel ve Özal farklı derecelerde bu anlayışlardan yararlanmışlardır. Ancak bu akımların merkez sağ siyaseti ele geçirmelerine de izin vermemişlerdir (Taşkın, 2009:459).

Türkiye'de sağ siyaset söyleminde, gelenek, ahlak, millet, vatan, mülkiyet gibi değerler önemli bir yer tutmuştur. Bu değerler dinle anlamlandırılarak savunulmuştur (Demirel, 2009:444). Bu değerlerin dinle anlamlandırılarak savunulması merkez sağ siyaset ile Kemalist siyaset arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda bu durum halkın sağ siyasetlere daha yakın durmasını da sağlamıştır.

Sağ siyasette, geleneksel değerlerin modernleşme önünde bir engel olduğuna dair, Kemalist anlayışın aksine, "geleneksel değerlerle uyumlu "yerli" bir modernleşmenin mümkün olduğu teması işlenmiştir." (Demirel,2009:445) Ancak merkez sağ siyaset bu tutumuyla ne tam olarak modernliği ne de tam olarak geleneği savunmuştur. İkisinin ortasında muğlak bir çizgide hareket etmiştir. Milliyetçiliği ve dini de bu çizgi doğrultusunda yorumlamıştır (Taşkın, 2009:458). Böyle bir anlayışın doğal bir sonucu olarak merkez sağın modernleşme ve din anlayışı arasında bir çatışma yaşanmamıştır.

Türkiye'de sağ siyasetin diğer bir özelliği de kapitalizmi iktisadi bir sistem olarak algılaması ve dünyadaki gelişmelere paralel olarak bu sistemi Türkiye'de yerleştirmeye çalışmış olmasıdır (Yılmaz, 2009:494). Sağ siyaset bunun için ülkenin kapitalistleşmesini devlet eliyle hızlandırmaya ve özel sermayenin önünü açmaya çalışmıştır. Merkez sağ partilerin bu siyaseti Demokrat Parti ile başlamış ve nihayet 1980'li yıllarda başarıya ulaşmıştır (Taşkın, 2009:456).

Merkez sağ siyasetin belirgin bir özelliği de "dünyanın egemen siyasi ve iktisadi yapılarının yanında konumlanarak, Türkiye'yi bunlara entegre etme" (Taşkın,2009:470) şeklinde bir siyaset izlemiş olmasıdır. Bu çerçevede Batı ile birlikte, kapitalizmin ve liberalizmin değerlerini benimsemiş ve savunmuştur (Taşkın, 2009:471). Bu anlamda, Türkiye'de merkez sağ siyasetin dayandığı milliyetçi muhafazakâr düşünce 1960'lı yıllara kadar Kıta Avrupa'sında etkili olan korporatist

düşünceden etkilenmiştir. 1960' lı yıllardan 1980'ne kadar Keynesyen düşüncenin etkisi altında planlı ekonomi fikrini benimsemiş, 1980'den sonra ise iktisadi alanda liberal düşüncelerin etkisi altına girmiş ve büyük ölçüde tüketim kültürüne teslim olmuştur (Yılmaz, 2009:494-495).

Türkiye'de merkez sağ siyaset anlayışına sahip olan ve iktidara gelen ilk parti Demokrat Parti' dir. Demokrat Parti'den sonra sırasıyla, Adalet Partisi, Anavatan Partisi ve Doğru Yol Partisi bu gelenek üzerinden siyaset yapmıştır. Çalışmanın bu bölümünde sırasıyla bu partilerin din siyaseti ele alınacaktır.

### **3.2.2.1.Demokrat Parti Dönemi**

Türkiye 1923 yılından başlayarak 1950 yılına kadar kesintisiz olarak CHP iktidarı tarafından yönetilmiştir. Yine 1923 yılından 1946 yılına kadar gerçek anlamda başka partilerin kurulmasına ve iktidar olmak için yarışmalarına da izin verilmemiştir. Bu dönemde işbaşında olan Kemalist kadrolar eşitlik, laiklik ve ilerleme gibi bazı kavramlara yükledikleri anlamlar çerçevesinde gerekli gördükleri alanlarda reformlar yapıyorlardı. Bu kadroların partisi olan CHP ilerlemenin laiklik çerçevesinde atılacak adımlarla ve devletçilik ilkesi çerçevesinde yürütülecek ekonomik faaliyetler sayesinde sağlanacağını savunuyordu. Bu durumla ilgili parti içinde uzun süre bir görüş birliği varmış gibi görünüyordu ve kimse yapılanları eleştirme veya sorgulama gibi bir girişimde bulunmuyordu (Özdalga, 2013:154). Ancak 1946 yılına gelindiğinde hem Türkiye'de hem de dış dünyada meydana gelen gelişmeler sonucunda artık Türkiye'nin tek parti olan CHP tarafından yönetilmesi çok zor bir hale gelmişti.

Türkiye'de özellikle 1931 yılından sonra sanayi alanında yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak sosyal yapıda değişimler başlamış ve yeni ekonomik gruplar oluşmuştu. Ortaya çıkan bu ekonomik gruplar CHP'nin bürokratik yönetiminden hoşnutsuzluk duymaya başlamışlardı (Karpaz, 2010:67-69). Sadece ekonomik gruplar değil aynı zamanda halk da hem CHP döneminde yaşanan yoksulluktan hem de CHP'nin dine ve topluma yönelik uygulamalarından bir rahatsızlık duymaktaydı. Özellikle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın ve Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşlarından kısa bir süre sonra halk tarafından beklenmeyecek derecede desteklenmeleri, CHP'nin öncülük ettiği devrimlerin halk tarafından yeterince benimsenmediğini ortaya koymuştu (Sarıbay,



2001:51). Bu nedenle toplumda meydana gelmiş olan hoşnutsuzluğa bir çözüm bulma zorunluluğu ortaya çıkmıştı.

Aynı zamanda bu dönemde dünyada meydana gelişmeler de Tek Parti yönetimini çok partili bir düzene geçmeye zorlamaktaydı. Türkiye İkinci Dünya Savaşı boyunca tarafsız kalmaya çalışmıştı. Ancak İkinci Dünya Savaşı'nın 1945 yılında Almanya'nın yenilmesiyle sonuçlanmasından sonra Türkiye komşusu durumunda olan Sovyet baskısının altına girmiş (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:53) ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği, Türkiye'den bazı taleplerde bulunmaya başlamıştı. Sovyetlerin bu taleplerine karşı direnebilmek için Türkiye tercihini Batı blokundan yana yapmıştı. Batı blokuna dahil olmanın bir şartı da o dönem Batı'da yükselişe geçen demokrasi kurallarını benimsemek olduğundan, çok partili bir düzene geçmek zorunlu bir hal almıştı (Sarıbay, 2001:51).

Bu gelişmelerin yanı sıra partinin içinde de parti politikalarına karşı çeşitli nedenlerle itirazlar ve eleştiriler başlamıştı. CHP içinde başlayan bu eleştiriler "1945 ortalarında iyice su yüzüne çıkmıştı. 21 Mayıs'ta başlayan bütçe görüşmeleri mecliste şiddetli bir muhalefetin varlığını göstermişti." (Eroğul, 2014:11) Bütçe görüşmeleri esnasında açığa çıkan bu parti içi muhalefet Cumhuriyet Halk Partisi tarafından yapılmak istenen toprak reformuyla ilgili kanunun mecliste görüşülmesi esnasında yeni bir boyut kazandı. Toprak reformuna karşı çıkan milletvekillerinden biri olan Adnan Menderes'le birlikte, yine CHP'de milletvekili olan Celal Bayar, Refik Koraltan ve Fuat Köprülü, toprak reformuyla ilgili kanunun mecliste kabul edilmesinden sonra kendi partilerinin grubuna bir önerge verdiler. Dörtlü tahrir olarak adlandırılan bu önergede özetle, kanunların ve parti tüzüğünün demokratikleştirilmesi, hükümetin meclis tarafından denetlenmesi ve seçimlerin serbest olarak yapılmasına olanak verilmesi gibi talepler yer alıyordu (Eroğul, 2014:12-14).

Bütün bu gelişmeler Cumhuriyet Halk Partisi'ni hem bir değişime hem de değişimin önünü açmaya zorluyordu. Bunların farkında olan İsmet İnönü hem dünyadaki duruma ayak uydurmak hem de içeride çeşitli gruplar arasında meydana gelen rahatsızlığı yatıştırmak amacıyla muhalefet partilerinin kurulmasına izin verdi (Karpas, 2010:43-74).

7 Haziran 1945 yılında kendi partileri olan CHP grubuna 'dörtlü tahrir' adlı bir önerge veren, ancak bu önergeleri reddedilen ve sonrasında CHP'den ihraç edilen

Adnan Menderes, Fuad Köprülü, Refik Koraltan ile CHP' den istifa eden Celal Bayar, 7 Ocak 1946 tarihinde Demokrat Parti'yi kurdular (Eroğul, 2014:15-16, Sarıbay, 2001:52-53). Böylece Cumhuriyet dönemindeki başarısız iki denemeden sonra bir muhalefet partisi ortaya çıktı ve Türkiye'de çok partili siyasal dönem başlamış oldu.

Demokrat Parti'nin kurulmasından bir süre sonra, yapılacak olan genel seçimler Cumhuriyet Halk Partisi tarafından bir yıl erkene alındı. Dolayısıyla Demokrat Parti henüz altı aylık bir parti iken 21 Temmuz 1946 yılında yapılan seçimlere katılmak zorunda kaldı. Bu dönemde tüm devlet olanaklarının Cumhuriyet Halk Partisi'nin elinde olması, Demokrat Parti'ye yönelik olarak uygulanan baskı ve seçim sistemindeki olumsuzluklara rağmen, Demokrat Parti'den altmış iki milletvekili meclise girmeyi başardı (Eroğul, 2014:20-23). Dolayısıyla artık mecliste Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı bir muhalefet grubu ortaya çıkmış oldu. 1946 yılından 1950 yılına kadar geçen sürede Demokrat Parti'nin muhalefetiyle karşı karşıya kalan Cumhuriyet Halk Partisi, Demokrat Parti'nin halkla kurmuş olduğu diyalog karşısında giderek zorlanmış ve yeni döneme bir türlü ayak uyduramamıştır (Eroğul, 2014:38).

Bu süreçte yaşanan bir dizi gelişme ve tartışmanın sonucunda 14 Mayıs 1950 yılında yapılan seçimlerde Demokrat Parti büyük bir başarı kazanmıştır. Yapılan seçim sonucunda "Demokrat Parti oyların %53,35' ni alarak meclisteki 487 üyelikten 408' ni kazanmıştı. CHP, ancak 69 milletvekili çıkarabilmişti." (Eroğul, 2014:71) Böylece 1946 yılında CHP'nin içinden bir muhalefet partisi olarak ortaya çıkan Demokrat Parti 1950 yılında yapılan seçimle iktidara gelmiştir.

Demokrat Parti'nin ortaya çıkışını ve iktidara gelmesini sağlayan birçok etken vardır. Ancak Demokrat Partinin bu kadar ezici bir sonuçla iktidara gelmesinde, Tek Parti döneminin din politikalarının halkta yaratmış olduğu rahatsızlığın da önemli bir faktör olduğunu belirtmek gerekir. Tek Parti döneminde oluşan merkezi devletin kırsal kesim üzerindeki denetiminin artmış olması, jandarmanın ve vergi tahsildarlarının uygulamalarının yanı sıra halkın inancına ve ibadet şekillerine yapılan müdahaleler devlete karşı halkta bir öfkenin oluşmasına ve halk ile devlet arasındaki bağın büyük ölçüde kopmasına neden olmuştu (Zürcher, 2014:304). Bunun farkına varan Cumhuriyet Halk Partisi 1946 yılından sonra özellikle dine karşı daha yumuşak davranmaya başlamıştı. Bu tarihten sonra okullarda seçmeli de olsa din eğitimine yeniden izin vermiş, vaizler için bir eğitim programı başlatılmış ve Türk vatandaşlarının

hacca gitmesine izin verilmişti. Ancak CHP' deki bu tavır değişikliği ona bir yarar sağlamadı, çünkü uzun yıllar süren uygulamaları halkın ona olan güvenini sarsmıştı (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:54) Dine yönelik olarak atılan bu adımlar, CHP'nin önceki yıllarda dine yönelik olan baskıcı politikalarını unutturmuyordu. Bu nedenle seçimlerin yapılmaya başlanması bu partiye karşı hareket etme imkânı yaratıyordu ve dindarlar bu imkândan yararlanacaklardı (Lewis, 2013:423). Demokrat Parti de bu durumun farkındaydı ve seçim öncesinde iktidara gelmesi halinde ezanın Arapça olarak okunması, camilerin yapılması ve halkın inançlarına daha saygılı davranılacağı gibi vaatler de bulunmaktaydı (Nafi, 2012:292). Tüm bunların sonucunda iktidara gelen Demokrat Parti'nin özellikle din alanında Cumhuriyet Halk Partisi'nden daha farklı bir politika izlemesi beklentisi oluşmuştu.

Demokrat Parti'nin kuruluşunda dini bir hassasiyetin veya Cumhuriyet Halk Partisi'nin dine yönelik politikalarına yönelik bir tepkinin rol oynadığını ileri sürmek oldukça zordur. Yukarıda da belirtildiği gibi Demokrat Parti'yi kuranlar Cumhuriyet Halk Partisi'nden seçilmiş olan milletvekilleri idi. Bunlardan birisi olan Celal Bayar CHP' in önde gelenlerinden birisiydi ve CHP hükümetinde başbakanlık yapmıştı. Ancak bu partinin ortaya çıkmasında dini hassasiyetin bir rolü olmasa da seçim yoluyla iktidara gelmeye çalışan bir partinin, CHP'nin dine yönelik uygulamalarından dolayı halkta oluşan rahatsızlığı ve tepkiyi dikkate alması doğaldı. Halk da bu anlamda Cumhuriyet Halk Partisi'nden kurtulma şansını iyi değerlendirecekti. Bu bakımdan Demokrat Parti'nin 1950 yılında yapılan seçimde büyük bir zafer kazanarak iktidara gelmesinde, Tek Parti döneminde devletin dine yönelik politikaları sonucunda halkta oluşan tepkinin de önemli bir payı olduğu söylenebilir.

CHP'nin kendi zihniyeti doğrultusunda Türkiye'yi modernleştirme çabası, 1923 yılından itibaren başlamış, 1930'lu yıllarda ise doruk noktasına ulaşmıştı. CHP Bu süreçte dine karşı son derece katı bir tutum benimsemişti. Dinin toplumdaki gücünü kırmak, halkın yaşamından ve zihninden dini uzaklaştırmak adına birçok adım atılmış, dini eğitim yasaklanmış, dini ibadetin mekânı camilere bile müdahale edilmişti (Lewis, 2013:561). Bu adımlar ülkenin her tarafında aynı derecede etkili olmamış ve tam olarak amacına ulaşmamıştı. Ancak yapılanlar Müslüman halkta büyük bir rahatsızlığın oluşmasına neden olmuştu. Artık sadece dini liderlerin değil geniş halk kitlelerinde de

görülmeye başlanan bu rahatsızlığın seçimlerin yapıldığı bir ortamda ve seçimle işbaşına gelmek isteyen partiler tarafından göz ardı edilmesi düşünülemezdi.

Nitekim bunun farkında olan Demokrat Parti de iktidara geldikten sonra Cumhuriyet Halk Partisi'ne göre dine karşı daha yumuşak ve geçmişe oranla daha tavizkar politikalar izleyeceğinin işaretlerini vermiştir. Demokrat Parti din konusundaki tutumunu laiklik üzerinden açıklamıştır. 1946 yılındaki programında genel prensiplerini açıklarken bu konuyla ilgili olarak,

Partimiz, lâikliği, devletin din ile hiç bir ilgisi bulunmaması ve hiç bir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar; din hürriyetini diğer hürriyetler gibi, insanlığın mukaddes haklarından tanır. Dinin siyaset olarak kullanılmasına, devlet işlerine karıştırılmasına, başka dinler aleyhine propaganda vasıtası yapılarak yurddaşlar arasındaki sevgi ve tesanüdü bozmasına, serbest tefekküre karşı taassup duygularını harekete getirmesine asla müsamaha olunmamalıdır. (DP Programı, 1946)

şeklinde bir açıklama yapmıştır. 1951 yılında yapılan üçüncü büyük kongresinde ise yine laiklik ilkesi üzerinden dine yönelik politikalarının nasıl olacağına daha geniş bir yer vermiş ve kabul edilen programda bu hususla ilgili olarak programın on dördüncü maddesinde,

Partimiz lâikliği devletin siyasette, dinle hiç ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması mânasında anlar ve lâikliğin din aleyhtarlığı şeklindeki yanlış tefsirini reddeder: din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanır.

Gerek dini tedrisat meselesi ve gerekse din adamlarını yetiştirecek müesseseler kurulması hususunda mütehasıslar tarafından esaslı bir program hazırlanması zaruridir. Üniversite içinde yer alacak İlahiyat Fakültesi ve ilmi mahiyette mümasil müesseseler Milli Eğitim Bakanlığının bu kabil müesseseleri gibi muhtar olmalıdırlar.

Dinin siyaset âleti olarak kullanılmasına yurddaşlar arasında sevgi ve tesanüdü bozacak şekilde propaganda vasıtası yapılmasına, serbest tefekküre karşı taassup duygularını harekete getirmesine müsamaha olunmamalıdır. (DP Tüzük ve Programı, 1952: 50)

ifadelerine yer verilmiştir.

Parti programlarına yazılan bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Demokrat Parti bazı alanlarda dine karşı hoşgörülü davranacağını belli ederken bazı alanlarda da taviz vermeyeceğini ortaya koymuştur. Demokrat Parti'nin böyle bir tutum takınacağı parti liderleri tarafından da ifade edilmiştir. Örneğin Celal Bayar 1949 yılında yapılan parti kongresinde yapmış olduğu konuşmada din hürriyetinin esas olacağını ancak gericilik yolunda sömürülmesine izin verilmeyeceğini belirtmiştir (Eroğul, 2014:62-63). Dolayısıyla Demokrat Parti'nin de Cumhuriyet dönemi modernist elitlerinin benimsediği laikleşerek modernleşme şeklinde özetlenebilecek düşüncüyü benimsediğini, yine Tek Parti döneminde olduğu gibi din üzerindeki denetimi sürdürme konusunda kararlı olduğunu belirtmek gerekir (Cizre, 2014:92-93). Ancak böyle olmakla birlikte Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile birlikte modernleşmenin

yönteminde bir değişiklik meydana gelmiş, devletten halka doğru zorla modernleştirme ve bu çerçevede devlet seçkinlerinin halk üzerindeki tahakkümü yerine daha geniş halk kitlelerine dayanan bir politika benimsenmiştir (Sarıbay, 2001:63-54). En önemlisi de laiklik konusunda bir anlayış farklılığı ortaya çıkmıştır. Merkez sağ partilerin sonraki yıllarda da benimseyecekleri bu anlayışa göre, laiklik din ve vicdan özgürlüğünü de sağlamalıydı. Din karşıtlığı ve dinsizlik olarak anlaşılmalıydı. Devlet yönetimi ile sınırlı olmalıydı (Zürcher, E.J., ve H., Linden, 2011:55). Demokrat Parti'nin dine yönelik yaklaşımını da bu yöntem değişikliği çerçevesinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Demokrat Parti döneminde dine yönelik politikalar "ilk hükümet programında millete mal olmuş ve olmamış devrimler ayrımı" (Kaçmazoğlu, 2012:72) tartışması yapılarak belirlenmiştir. Yapılan bu ayırım ve tartışmadan hareketle Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra dinle ilgili bazı alanlarda geçmişin aksine dinsel faaliyetlere izin verilmiş, hatta devlet tarafından desteklenmiştir. Bazı alanlarda ise taviz verilmemiş, devletin Tek Parti döneminde oluşan dine karşı tutumu devam ettirilmiştir.

Bu dönemde din eğitime yönelik olanaklar artırılmış, imam hatip okullarının ve camilerin sayısı artmış ve dini yayınların satışına izin verilmiştir (Zürcher, 2014:340). Dini faaliyetlerin daha rahat bir şekilde yapılmasının önü açılmış, daha önce Türkçe olarak okunmaya başlanan ezanın yeniden Arapça olarak okunmasına izin verilmiştir (Ahmad, 2014:113-114). İlkokullarda isteğe bağlı din dersinin okutulması imkân getirilmiş ve radyoda dini programların yapılması sağlanmıştır. Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir ilahiyat fakültesi açılmıştır (Cizre, 2014:93-94). Bu dönemde hacca gitmenin önündeki engeller kaldırılmış, türbelerin ziyaret edilmesine izin verilmiş ve lise düzeyinde eğitim veren imam hatip okulları açılmıştır (Mardin, 2013:72). Bu adımlar halkın Demokrat Parti'ye olan sempatisini ve desteğini artırmıştır.

Ancak Demokrat Parti döneminde yukarıda belirtilen alanlarda devletin dine yönelik politikalarında bir yumuşama olmuşsa da bu yumuşamayla beraber bazı konularda Demokrat Parti'nin dine ve dindarlara yönelik politikalarında sertleşmeler de yaşanmıştır. Bu dönemde, Ticaniler adlı tarikatın Atatürk karşıtı faaliyetlerine sert bir tepki gösterilmiştir (Cizre, 2014:94). 22 Kasım 1952 yılında gazeteci Ahmet Emin Yalman'a suikast düzenlenmesinden sonra Demokrat Parti tarafından dinin farklı maksatlara alet edilmeyeceğine dair tepkiler gösterilmiş, 23 Aralık'ta Said Nursi'ye

Samsun'da dava açılmış, nurcuların desteklemiş olduğu kişilerden biri olan Isparta Milletvekili Tahsin Tola (Mardin, 2010:161) partiden ihraç edilmek üzere haysiyet divanına sevk edilmiştir (Eroğul, 2014:121-122). Yine nurcuların kendisine olan desteğine rağmen, taraftarları tarafından Said Nursi 1959 yılında Ankara'ya davet edildiğinde, Said Nursi'nin Ankara'ya girişine izin verilmemiştir (Mardin, 2010:254).

Demokrat Parti kendi döneminin şartları içinde, "serbest piyasaya açık bir ekonomik anlayış, temel hak ve hürriyetlere dayalı Anglo Sakson tarzı bir sekülerizm" (Çaha, 2012:188) anlayışı benimsemiştir. Bu anlayış kısmen de olsa Demokrat Parti'nin din anlayışına da yansımıştır. Bu dönemde bazı iç şartların etkisi altında laiklikten önemli bir taviz verilmemiş, genel anlamda Tek Parti döneminde şekillenmiş olan devletin dine ve dindarlara yönelik politikalarında genel çerçevenin dışına çıkılmamıştır (Cizre, 2014:94). Ancak dine karşı bazı alanlarda kısmi bir yumuşama olmuş, devletin din üzerindeki baskısı biraz da olsa azalmış, dini özgürlükler alanında bir genişleme yaşanmıştır. Böylece Demokrat Parti döneminde benimsenen din politikası, bu gelenekten gelen merkez sağ partilerin din politikalarında da belirleyici olmuş ve uygulanacak politikanın çerçevesini belirlemiştir. Aynı zamanda devletin dine karşı olan tutumunda meydana gelen kısmi yumuşama İslamcılar ve İslamcı siyaset açısından da önemli sonuçlar doğurmuştur.

### **3.2.2.2.Adalet Partisi Dönemi**

Demokrat Parti'nin on yıl süren iktidarı 27 Mayıs 1960 yılında yapılan askeri darbe ile son bulmuştur. Bu darbe sonucunda Demokrat Parti'nin faaliyetlerine son verilmiş ve partinin birçok yöneticisi tutuklanmıştır. Böylece 1946 yılında başlayan çok partili dönem kesintiye uğramıştır. Ancak gerek Türkiye'nin iç şartları gerekse dünyadaki gelişmeler nedeniyle askeri bir yönetimin uzun süre devam ettirilmesi mümkün değildi. Bu nedenle darbeyi gerçekleştirenler kendilerince sistemi yerli yerine oturtuktan sonra yeniden siyasi partilerin kurulmasına izin vermişlerdir.

Ancak darbe sonrası dönemde bir yandan Demokrat Parti'nin birçok yöneticisi yargılanırken bir yandan da bu partinin devamı olacak bir oluşuma izin verilmemesi konusunda bir çaba harcanıyordu. DP'nin siyasi anlayışına yakın bir partinin kurulmaması için, bu siyasi anlayışa yakın kişilere baskı uygulanmaktaydı. Ancak diğer yandan Demokrat Parti'yi desteklemiş olan kitleye hitap edecek ve Demokrat Parti'den

dolayı oluşmuş boşluğu dolduracak bir partiye de ihtiyaç vardı. İşte bu ortamda 11 Şubat 1961 yılında Adalet Partisi kurulmuştur (Demirel, 2013:28). Askeri yönetimin Demokrat Parti'nin destekçilerine yönelik olumsuz tutumu devam ettiğinden, Adalet Partisi'ni kuranlar içinde Demokrat Parti'de görev yapmış kişiler bulunsa da bu kişilerin Demokrat Parti'nin üst kadrosundan olmamasına dikkat edilmişti. Kurucular içinde ayrıca Milli Birlik Komitesi tarafından emekliye sevk edilen subaylar, İslamcı ve milliyetçi kişiler de yer almaktaydılar. Nitekim MBK tarafından emekliye sevk edilen bir general olan Ragıp Gümüşpala Adalet Partisi'nin genel başkanlığına getirilmişti (Demirel, 2013:29-32).

Ragıp Gümüşpala'nın başkanlığında 1961 seçimlerine katılan AP beklenmedik bir başarı elde ederek ikinci parti olmuştur. Bu durum askeri yönetim çevrelerinde şaşkınlık ve kızgınlık yaratmıştır. Oluşan bu şaşkınlık ve kızgınlık sonucunda ordu içinden bir grup, siyasi partilerin yasaklanmasını ve seçim sonuçlarının geçersiz sayılmasını talep etmiştir. Ancak dönemim yöneticileri tarafından uygun görülmeyen bu talep yerine AP ile CHP'nin bir koalisyon hükümeti kurmaları öngörülmüş ve zoraki olarak kurulan bu koalisyon ancak altı ay sürebilmiştir (Demirel, 2013:34-35). Bu şekilde siyaset sahnesine çıkan ve toplumda ciddi bir desteği olduğu anlaşılan Adalet Partisi'nin başına 1964 yılında Süleyman Demirel geçmiştir. Demirel' in partinin başına geçmesi ile AP ile asker arasındaki gerilim azalmış ve Adalet Partisi'nin Türk siyasi hayatında başlayan uzun ve etkili yolculuğu başlamıştır (Demirel, 2013:38-39). 1980 yılındaki darbeye kadar varlığını sürdüren Adalet Partisi, tek başına veya koalisyon ortağı olarak uzun süre ülkeyi yönetmiştir.

Adalet Partisi'nin din siyasetini açıklayabilmek için öncelikle bu partinin modernlik ve laiklikle ilgili tutumuna bakmak gerekir.

Adalet Partisi'nin modernleşmeye dair tutumu 1961 tarihli programının birinci maddesinde, "Çağdaş Garp Medeniyeti hukukuna ve insan Hakları Evrensel beyannamesinde ifadesini bulan zihniyete uygun bir cemiyet düzeni ve Hukuk Devletinin gereği gibi kurulması ve tekemmül ettirilmesi gayemizdir." (AP Programı, 1961:3) Şeklinde ifade edilmiştir. Aynı husus Adalet Partisi'nin ikinci büyük kongresinde kabul edilen programda da temel görüşlerimiz başlığı altında açıklanmış ve Adalet Partisi'nin, Türk Milleti'ni milli tarih şuuru içinde Batı medeniyetinin seviyesine çıkarmayı, Batılı anlamda demokratik bir düzenin kurulmasını ve yine Batılı anlamda

temel hak ve hürriyetlerin sağlamlasını amaç edindiği belirtilmiştir (AP Tüzük ve program, tarihsiz:48). Partinin Milli Eğitimle ilgili görüşleri kısmında ise modernleşme ile ilgili olarak,

Türkiyenin modernleşme çabalarının bizi arzu ettiğimiz hedeflere sür'atle ulaştırabilmesi için, Batı kültürü, medeniyeti ve zihniyetinin derinliklerine nüfuz edecek şekilde eğitim sistemimize yön vermek gerektiğine kaniyiz. Bunun için Batı Alemi ve hür dünya ile kültür alanında, mânevi alanda bağlarımızın daha sıklaştırılmasını, eğitim alanındaki iş birliğinin artırılmasını zaruri saymaktayız. (AP Tüzük ve program, tarihsiz:65)

denilmiştir. Adalet Partisi'nin programlarına yansıyan bu ifadeler ile partinin uygulamaları birlikte değerlendirildiğinde Adalet Partisi'nin modernleşme politikasının, Demokrat Parti döneminden izler taşıdığını söylemek mümkündür. Tek Parti döneminde doruğa çıkan dinin modernleşme önünde engel olduğuna dair kanaat ve bu kanaat üzerinden dine yönelik olarak yapılan müdahaleler Demokrat Parti döneminde yerini dine karşı daha yumuşak ve daha müsamahalı bir politikaya bırakmıştı. Demokrat Parti'nin bıraktığı yerden siyaset yapmaya başlayan Adalet Partisi döneminde ise bu tavır dini kaynaklı değerlerin ve geleneklerin modernleşmeye engel olmadığı, bu değerler reddedilmeden de modern olunabileceği, modernliğin daha çok teknolojik gelişme ve yaşamda refahın artması olduğu, insanların gelenek ve değerlerinden vazgeçmeden de modern olabilecekleri şeklinde bir tutuma dönüşmüştür (Demirel, 2013:41-42). Dolayısıyla hem Demokrat Parti hem de onun devamı olan Adalet Partisi modernliğe ve Türkiye'nin modernleşmesine karşı olan partiler değildir. Aksine bu iki parti de Türkiye'nin modernleşmesinden yana olan ve Türkiye'nin modernleşmesi için çaba harcamış olan partilerdir. Sadece onların modernlik anlayışı ile CHP'nin modernlik anlayışı arasında bir farklılık olduğunu belirtmek gerekir (Demirel, 2013:79). Özellikle din ve geleneklere karşı daha müsamahalı bir modernlik anlayışı olarak ortaya çıkan bu anlayış AP'nin din konusundaki siyasetini de belirlemiştir.

AP'nin din konusundaki siyasetini değerlendirebilmek için bir de onun laiklik konusundaki değerlendirmesine bakmak gerekir. Bu açıdan Adalet Parti'sinin programlarına bakıldığında, partinin 1961 tarihli programının sekizinci maddesinde, "Lâikliği, Din aleyhtarlığı şeklinde anlamıyoruz. Devletin Lâik olması, vatandaşların dinleri ile alâkalarını kesmeleri demek değildir. Her vatandaş, mensup olduğu din ve mezhebin ibadet şekillerini icrada serbestir." (AP Programı, 1961:5) denilerek partinin laikliği nasıl anladığı ortaya konulmuştur. Partinin ikinci büyük kongresinde kabul edilen programda da partinin temel görüşleri kısmında laiklikle ilgili olarak partinin 1961 programındaki görüşü tekrar edilmiştir (AP Tüzük ve program, tarihsiz:50).



Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin önemli hedeflerinden biri de devlet yönetiminde laiklik ilkesinin yerleştirilmesi olmuştur. Bu bakımdan Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek parti olarak iktidar olduğu 1923-1950 yılları arası dönemde modernlik adına yürütülen çabaların özünü laik bir düzen kurmak oluşturmuştur. Laik bir düzen kurmayı hedefleyen bu kadrolara göre, laikliğin yerleşmesi için bireylerin din ve geleneklerin etkisinden kurtarılması ve bireylere dinsel değerlerden beslenmeyen bir dünya görüşünün benimsetilmesi gerekiyordu. Ancak bu anlayışa rağmen din sürekli olarak siyasetin ve devletin gündeminde yerini korumuş, devletin düzeninin laik bir temele dayanmasından bir taviz verilmemekle birlikte dine yönelik uygulamalarda süreç içerisinde farklı uygulamalara gidilmiştir. Aslında Adalet Partisi de Cumhuriyet döneminde şekillenen laik, akılcı ve pozitivist politikaları benimsemiş bir partiydi (Cizre, 2014:97). Ancak buna rağmen AP laiklik konusunda bazı noktalarda Tek Parti dönemi uygulamalarından ayrılmıştır. AP' ye göre Kemalistlerin iddia ettiği şekilde din ile modernleşme arasında bir çatışma yoktu. Bu nedenle dinsel inançların toplumdan uzaklaştırılmasına da gerek yoktu (Demirel, 2013:177-183). Dolayısıyla AP' ye göre geçmişte laiklik adına yapılanlar din ve vicdan özgürlüğünü ihlal etmişti. Bu nedenle AP din ve vicdan özgürlüğünü savunacağını vaat ediyordu (Demirel, 2013:184).

Din meselesini hak ve özgürlük temelinde ele alan Adalet Partisi'nin (Demirel, 2013:187) dindar kesimlerin desteğini alabilmek ve iktidarda olduğu yıllarda bu desteğin devamını sağlayabilmek için dine yönelik olarak şunları yaptığı söylenebilir.

Birincisi Adalet Partisi din eğitiminin devlet tarafından verilmesi ve din adamlarının da devlet tarafından yetiştirilmesi gerektiğini savunmuş, bu çerçevede yeni kuran kursları, imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinin açılmasını sağlamıştır (Demirel, 2013:189). Böylece modernlikle dindarlığı bağdaştırma gibi bir çabaya yönelmiş ve modernizasyona din kaynaklı bir muhalefetin de önüne geçmeye çalışmıştır (Cizre, 2014:97).

İkincisi Adalet Partisi döneminde, bazı dini cemaatler ve tarikatlar daha rahat bir şekilde faaliyet gösterme imkanına kavuşmuş, halkın cami yapmasına engel olunmamıştır (Demirel, 2013:191) Bu dönemde daha rahat faaliyet gösteren cemaatlere nurcular örnek olarak verilebilir.

Bu şekilde davranmak suretiyle dindar kesimlerin desteğini almaya çalışan Adalet Partisi komünizm karşıtlığı üzerinden de yine dindar kesimden destek bulmaya çalışmış

ve 1960 ile 1980 yılları arasında diğer sağ partilerle birlikte komünizm tehlikesine karşı dinden yararlanma yoluna gitmiştir (Cizre, 2014:98). Buradan hareketle komünizmin dine, millete ve onun değerlerine karşı olduğunu, komünizm tehlikesinin bertaraf edilmesi için Adalet Partisi'nin desteklenmesi gerektiği şeklinde bir söylem geliştirmiştir (Demirel, 2013:69). Yine AP döneminde taşralı, inançlı ve muhafazakâr bir teknokratlar grubu bürokrasiye yerleşmiştir. AP döneminde bürokrasiye yerleşen bu inançlı teknokratlar sonraki yıllarda devlet yönetiminde ve siyasette etkili olmaya başlamışlardır (Cizre, 2014:99).

Adalet Partisi'nin din konusundaki söylemleri ve bu alanla ilgili icraatları bir bütün halinde değerlendirildiğinde, bu partinin devletin dine dair çizmiş olduğu sınırnın dışına çıkmadığı söylenebilir.

AP' nin İslâm' a ilişkin politikaları devletin temelini oluşturan laiklik, kapitalist gelişme ve modernizasyon politikalarıyla çatışmamıştır. Bu 'makro çizgi'yi takip ederken İslâm konusunda çifte söylem benimsemesi gerekmiştir: Birinci söylem resmi planda katı bir laiklik anlayışını öngörüp, siyasi ve ekonomik gelişmede İslâm' a yer vermeyerek, onu kamusal alandan dışlamaktaydı. Öte yandan diğer söylem ise kişilerin dini inançlarında daha ılımlı bir yol tutturmuştu. (Cizre, 2014:99)

Dolayısıyla Adalet Partisi döneminde din alanında özgürlüklerin önünü açacak bir yasal düzenleme yapılmamakla birlikte uygulamada bazı adımların atılmasının sonucu olarak dini özgürlükler alanında bir genişlenme yaşanmıştır (Demirel, 2013:191). Bu dönemde din alanında oluşan kısmi özgürleşme özellikle taşra ve kırsal kesimde yaşayan halkta bir memnuniyet yaratmıştır (Cizre, 2014:99-100). Adalet Partisi'nin bulunduğu dönemde, bu partiye göre din konusunda daha fazla bir söyleme sahip olan Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi gibi partilerin kurulmuş olmasına rağmen, özellikle bazı nurcu grupların Adalet Partisi'ni desteklemeye devam etmeleri (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:77) bazı İslamcı grupların da AP'nin din konusundaki politikalarını olumlu karşıladığını göstermektedir.

### **3.2.2.3.Anavatan Partisi Dönemi**

Bu başlık altında 12 Eylül darbesi sonrasında kurulan ve merkez sağ partiler içinde önemli bir yere sahip olan Anavatan Partisi'nin kuruluşu, iktidara gelişi, Türkiye siyasetindeki önemi ile partinin din politikası ve bu dönemdeki din, siyaset ilişkisi değerlendirilecektir.

Anavatan Partisi 20 Mayıs 1983 tarihinde Turgut Özal liderliğinde kurulmuştur. Turgut Özal bürokrat olarak 24 Ocak kararları olarak bilinen ekonomik tedbir paketini

hazırlamış, 12 Eylül darbesi sonrasında kurulan hükümette bir süre ekonomiden sorumlu başbakan yardımcısı olarak görev yapmıştı. Bu nedenle Anavatan Partisi'ni kuran kadrolar büyük ölçüde Özal'la birlikte çalışmış olan kişilerle, 12 Eylül öncesinde değişik partilerde görev yapmış kişilerden oluşmaktaydı (Mutlusu, 2013:379). Anavatan Partisi 1983 yılında yapılan seçimle iktidara geldi. 1987 yılında yapılan seçimde de yine mecliste çoğunluğu sağlayarak iktidarını sürdürdü (Nafi, 2012:295). Ancak 1987 yılından sonra ANAP'ın serbest piyasa ekonomisine dayalı uygulamalarının bir sonucu olarak, ezilen orta sınıflarda partiye karşı bir hoşnutsuzluk ortaya çıktı (Cizre, 2014:34). Aynı zamanda eski siyasetçilerin yeniden siyaset sahnesine çıkması ve kendi partilerini kurmalarıyla birlikte Anavatan Partisi'nin bir araya getirdiğini belirttiği eğilimler arasında bir ayrışma ve çekişme başladı (Sarıbay, 2001:70-71). Bütün bunların sonucunda Anavatan Partisi giderek güç kaybına uğradı. Turgut Özal'ın cumhurbaşkanı olarak seçilmesinden sonra Anavatan Partisi girmiş olduğu seçimlerde oy kaybına uğrayarak önce koalisyon hükümetlerinde yer almış, 3 Kasım 2002 yılında yapılan seçimlerde ise meclise girmeyi başaramamıştır (Mutlusu, 2013:389). 1983-1991 yılları arasında Türkiye'de tek başına iktidar olmuş, sonrasında ise bir süre koalisyon ortağı olarak ülkenin yönetiminde yer almış Anavatan Partisi'nin Türkiye siyasetindeki yeri önemlidir. Özellikle Turgut Özal'ın partinin başında olduğu yıllarda bu partinin Türkiye ile ilgili genel politikasını ve bu siyaset içinde dine yönelik politikalarını değerlendirmek gerekmektedir.

12 Eylül sonrasında kurulan askeri yönetim, 12 Eylül öncesinde Türkiye'de yaşananlardan hareketle, siyasete bir şekil vermek istemekteydi. Bu amaçla öncelikle 12 Eylül öncesinde var olan partiler kapatılmış, bu partilerin liderleri önceleri tutuklanmış sonrasında ise bu liderlere siyaset yasağı getirilmişti. Çıkarılan seçim kanununa göre bir partinin mecliste temsil edilebilmesi için ülke genelinde %10'luk seçim barajını aşması gerekiyordu. Aynı zamanda yapılacak ilk genel seçime katılacak olan siyasi partilerin kurucularının ve milletvekili adaylarının Milli Güvenlik Konseyi'nin onayından geçmesi şartı da getirilmişti (Mutlusu, 2013:383). Nitekim Milli Güvenlik Konseyi bu dönemde kurulmuş olan on iki partinin seçime katılmasını izin vermemiş, sadece Anavatan Partisi, Halkçı Parti ve Milliyetçi Demokrasi Partisi'nin genel seçimlere katılmasına izin vermişti (Altan, 2013:397-398).

Milli Güvenlik Konseyi'nin beklentisi kendilerinin desteklemiş olduğu Milliyetçi Demokrasi Partisi'nin seçimde başarılı olması ve iktidara gelmesiydi. Ancak seçim sonuçları onların umduğu gibi değildi. Seçimleri yüzde 45,15 oyla Anavatan Partisi kazandı (Sarıbay, 2001:65). Bir yerde Milli Güvenlik Konseyi'nin diğer partilerin seçime girmesine izin vermemesi bu sonucu doğurmuştu. Diğer partilerin seçime katılmasına izin verilmediğinden, Anavatan Partisi, 1983 yılındaki seçime merkez sağın tek temsilcisi olarak girmiş ve tek başına iktidar olacak çoğunluğu elde etmişti.

Anavatan Partisi'nin kurucusu ve lideri Turgut Özal, Nakşibendi tarikatına bağlı bir kişiydi. Ancak İslami kimlik ile birlikte demokrasiyi ve liberal ekonomik bir anlayışı da benimsemişti. Bu özellikleri dolayısıyla diğer bazı eğilimlerde olan kişilerle birlikte ılımlı bazı İslamcılarını da partisine katmıştı. Aynı zamanda dine saygıyı ve dinsel grupları siyasal sürece dahil etmeyi vaat ediyordu (Karpat, 2010:195). Bu yıllarda Anavatan Partisi dört eğilimi bir araya getirdiğini belirtiyordu. Bu eğilimlerden biri de İslamcı eğilimdi (Sarıbay, 2001:69). Dolayısıyla İslamcı eğilimi içine almak suretiyle toplumun dindar kesiminin desteğini almayı hedefleyen bir partinin dine yönelik bazı adımlar atması gerekirdi. Bu açıdan partinin programına bakıldığında, parti programının giriş kısmında genel Başkan Turgut Özal tarafından yazılan ön sözde, Anavatan Partisi için "Milliyetçi, muhafazakâr sosyal adaletçi ve rekabete dayalı serbest pazar ekonomisini esas alan bir partiyiz." (Anap Programı,1983:1) denilmiştir. Programın altıncı maddesinde de din ve laikle ilgili olarak,

Herkes Anayasamızın teminatı altında, vicdan, dini inanç ve ibadet hürriyetine sahiptir. Maddi ve manevi gelişmeyi birlikte sağlamanın zaruretine inanırız. Yüksek ahlak sahibi dengeli bir nesil yetiştirilebilmesini teminen, devletin ilk ve orta öğretim kurumlarında dini eğitim ve öğretim yapılması için gerekli tedbirleri almasını zorunlu görürüz. Lâikliği, manevi değerlerin korunmasında, vicdan, dini inanç ve ibadet hürriyetinin uygulanmasında ve dini kültürün geliştirilmesinde kısıtlayıcı bir unsur olarak anlamıyoruz. (Anap Programı: 1983:9-10)

denilerek, Anavatan Partisi'nin din ve laikle ilgili görüşü ortaya konulmuştur. Buradan da görüleceği gibi Anavatan Partisi programında dinle ilgili fazla bir vaatte bulunmamış, bir yerde merkez sağ partilerin var olan tutumunu devam ettirmiştir.

Anavatan Partisi döneminde genel anlamda devletin vatandaşlarına karşı olan tutumunda bir yumuşamanın yaşandığı söylenebilir. Bir yerde bu yumuşama Anavatan Partisi'nin liberal bir söylemi benimsemiş olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu ve hükümeti bu yönde bazı adımları atmaya zorluyordu.

Anavatan Partisi'nin bu çerçevede dindar kesimin taleplerine yönelik olarak yapmak istediği ilk düzenleme başörtüsü yasağının kaldırılması ile ilgilidir. Anavatan

Partisi bu yasağı kaldırmak için yasal düzenleme yapma yoluna gitti. Ancak dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren yapılmak istenen yasal düzenlemeleri Anayasa Mahkemesine götürerek iptal edilmesini sağladı (Özdalga, 2013:215). Bu nedenle Anavatan Partisi iktidarının başörtüsü sorununu çözmeye girişimi başarıya ulaşamadı.

Anavatan Partisi döneminde din alanıyla ilgili olarak atılan diğer bir adım da 1949 yılında yapılan değişiklikle Türk Ceza Kanunu'na konulmuş olan ve dini faaliyetlere ağır cezalar getiren 163. Maddenin kaldırılmış olmasıdır. 1949 yılında yapılan değişiklikle Türk Ceza Kanunu'na konulan 163. Madde şu şekildeydi.

Madde 163 — Lâyikliğe aykırı olarak, Devletin içtimai veya iktisadi veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını, kısmen de olsa dinî esas ve inancalara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse iki yıldan yedi yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır.

Böyle cemiyetlere girenler veya girmek için başkalarına yol gösterenler altı aydan aşağı olmamak üzere hapis cezasıyla cezalandırılırlar.

Dağılmaları emredilmiş olan yukarıda yazılı cemiyetleri, sahte nam altında veya muvazaa şeklinde olsa dahi yeniden tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare edenler hakkında verilecek cezalar üçte birden eksik olmamak üzere artırılır.

Lâyikliğe aykırı olarak, Devletin içtimai veya iktisadi veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını, kısmen de olsa dinî esas ve inancalara uydurmak amacıyla veya siyasi menfaat veya şahsî nüfuz temin ve tesis eylemek maksadiyle dini veya dinî hissiyatı veya dince mukaddes tanılan şeyleri âlet ederek her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse bir yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır.

Yukarıki fıkrada yazılı fiil yayın vasıtalarıyla işlendiği takdirde verilecek ceza üçte birden yarıya kadar artırılır.

Yayım yeri veya yayım vasıtası veya yayım konusu bakımından az zarar umulan hallerde faile altı aydan iki yıla kadar hapis cezası verilir. (Resmî Gazete, 16 Haziran 1949, Sayı:7234)

Bu madde uzun yıllar yürürlükte kalmış ve birçok insanın çeşitli dini faaliyetleri nedeniyle yargılanıp ceza almasına dayanak oluşturmuştu. 1991 yılında bu madde yine ceza kanununda yer alan 141, 142. Maddelerle birlikte kaldırıldı. Bunların kaldırılmasından doğan boşluğu doldurmak içinse Terörle Mücadele Kanunu kabul edildi (Resmî Gazete, 12 Nisan 1991, Sayı:20843, Mükerrer).

Anavatan Partisi'nin din siyaseti, Demokrat Parti ile başlayan ve merkez sağ partiler tarafından takip edilen din siyasetiyle uyumlu olmuştur. Bununla birlikte Anavatan Partisi farklı eğilimleri ve fikirleri bir araya getirme iddiasında olan bir parti olduğundan (Ahmad, 2010:164) din konusunda bu farklı eğilimleri dikkate alan dengeli bir siyaset izlemiştir. Bu nedenle din alanıyla ilgili olarak çok büyük adımlar atmamıştır. Ancak bu dönemde dış dünyadaki gelişmelerin de etkisiyle Türkiye'de kısmi liberal bir ortam oluşmuş, bu ortamda hak ve özgürlükler konusunda bazı genişlemeler yaşanmıştır. Oluşan bu kısmi demokratik ortamdan İslamcı kesim de yararlanmıştı.

### 3.2.2.4.Doğru Yol Partisi Dönemi

Doğru Yol Partisi Türkiye’de Merkez Sağ Partiler içinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü bir yerde Türkiye siyasetinde 1950’ de Demokrat Parti ile başlayan merkez sağ partiler döneminin son temsilcisi Doğru Yol Partisi olmuştur. Bu nedenle bu bölümde Doğru Yol Partisi’nin kuruluşu, iktidara gelişi ve dine yönelik politikaları ele alınacaktır.

12 Eylül 1980’ de yapılan darbe sonrasında kurulan askeri yönetim tarafından 12 Eylül öncesinde kurulmuş olan tüm siyasi partiler kapatılmıştır (Altan, 2013:395). Aynı yönetim tarafından oluşturulan Danışma Meclisi tarafından önce yeni bir anayasa hazırlanmış, ardından 1983 yılında Siyasi Partiler Kanunu çıkarılmıştır. Bu kanunun çıkarılmasından sonra siyasi partiler yeniden kurulmaya başlanmıştır (Altan, 2013:396-397). Ancak çıkarılan Siyasi Partiler Kanunu ile kurulacak yeni partilerin eski partilerin devamı olması yasaklanmıştı (Mutlusu, 2013:383). Aynı zamanda askeri yönetim tarafından siyasi partilerin kurulması oldukça zorlaştırılmıştı (Altan, 2013:397-398). Bu şartlar altında önceki partilerin tabanları üzerinde siyaset yapmak isteyenler yeni adlarla parti kurmak ve askeri yönetimin koymuş olduğu engelleri aşmak zorundaydılar.

12 Eylül öncesinde Türkiye siyasetinde önemli bir yeri olan Adalet Partisi’nin tabanı üzerinde siyaset yapmak isteyen ve Adalet Partisi’nin başkanı olan Süleyman Demirel’ e yakın kişiler tarafından önce Büyük Türkiye Partisi (BTP) kuruldu. Ancak bu parti kısa bir süre sonra askerler tarafından kapatıldı. Bu partinin kapatılacağıının anlaşılması üzerine aynı çevre tarafından 23 Haziran 1983 tarihinde Doğru Yol Partisi kuruldu. Bu dönemde Süleyman Demirel siyasi yasaklı olduğundan partinin başına Ahmet Nusret Tuna geçti (Altan, 2013:399). Ahmet Nusret Tuna’dan sonra sırasıyla Yıldırım Avcı ve Hüsamettin Cindoruk Doğru Yol Partisi’nde genel başkanlık yaptılar. 1987 yılında yapılan referandum sonucunda siyaset yasağı kalkan Demirel partinin başına geçti. Demirel’in Cumhurbaşkanı olarak seçilmesinden sonra ise partinin genel başkanlığına Tansu Çiller seçildi. 2002 yılında yapılan genel seçimde Doğru Yol Partisi seçim barajını aşamadığından meclise giremedi. Bunun üzerine Tansu Çiller parti başkanlığından ayrıldı. Yerine seçilen Mehmet Ağar döneminde ise Doğru Yol Partisi’nin adı Demokrat Parti olarak değiştirildi. Ancak bu adla girilen seçimde de seçim barajı aşılamadı (Altan, 2013:405).

Doğru Yol Partisi ilk kez 1987 yılında yapılan genel seçimde mecliste temsil edilmiş, 1991 yılında yapılan genel seçimde de birinci parti olmuş (Altan, 2013:408-409) ve koalisyonun büyük ortağı olarak iktidara gelmiştir. 1995 yılında yapılan genel seçimde ise oy oranı bakımından üçüncü, ancak çıkardığı milletvekili sayısı bakımından ikinci parti olmuştur. Bu seçimden sonra Anavatan Partisi ile kurmuş olduğu kısa süreli koalisyonundan sonra, Refah Partisi ile koalisyon kurmuştur. Kurulan bu koalisyon 28 Şubat süreci olarak bilinen süreçte yıkılmıştır (Altan, 2013:414). Böylece Doğru Yol Partisi'nin iktidar yılları da sona ermiştir.

Doğru Yol Partisi, Adalet Partisi'nin yerine kurulan ve aynı gelenek üzerinden siyaset yapmış bir partidir (Altan, 2013:415). Adalet Partisi de Demokrat Parti geleneğinden gelen bir parti olduğundan, (Demirel, 2013:28) DYP' nin din politikası Demokrat Parti ve Adalet Partisi döneminden izler taşımıştır.

Doğru Yol Partisi'nin 1983 yılındaki programında partinin dinle ilgili yaklaşımı laiklik başlığı altında şu şekilde açıklanmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti lâik bir Devlettir. Lâik Devlet, dine karşı, inançlara karşı Devlet değildir.

Lâik Devlet, idaresinin kaideleri dine dayalı olamayan Devlettir. Kimse sahip olduğu inanç yüzünden, lâik Devlette kınanamaz. Lâik Devlette inanç yasak edilemeyeceği gibi, kimse de inanç sahibi olmaya zorlanamaz.

Her vatandaşın mensup olduğu din ve inancın icabı olan ibadeti serbestçe icra etme hakkına sahip olduğu inancındayız.

Lâikliği, fikri ve vicdanı hür bir cemiyet için gerekli bir unsur olarak görürüz. (DYP Programı, 1983:80)

Merkez sağ partilerde görülen bir yandan laiklik vurgusu yapma öbür yandan da dindar insanlara mesaj verme yöntemi Doğru Yola Partisi'nde de görülmektedir.

Bu bakımdan Doğru Yol Partisi programının girişinde şu ifadelerin kullanılmış olması dikkat çekicidir. ‘Doğru Yol, İmandır. Doğru Yol, Mânevi Değerlere İnanç’tır. Doğru Yol, Lâik Türkiye’dir. ... Doğru Yol, Hak Yolu’ dur. Millet Yolu’dur.’ (DYP Programı, 1985:74)

Öncelikle Doğru Yol Partisi'nin kuruluş aşamasında Cumhuriyet'in değerlerine bağlı kalınacağı ve mevcut düzenin korunacağı güçlü bir şekilde vurgulanmıştı. Yine parti programında dinle ilgili olarak, öncelikle laik devletin dine ve inançlara karşı olan bir devlet olmadığı, Doğru Yol Partisi'nin laiklik içinde kalmak koşuluyla inançlı nesillerin yetişmesini arzulayan bir parti olduğu vurgulanmaktaydı (Altan, 2013:416). Burada inançlı nesillerin yetişmesini arzulamak, laik Kemalist elitin modernleşme anlayışına aykırı bir söylem olmakla birlikte, Doğru Yol Partisi'nin inançlı nesillerin

yetişmesi için diğer partilerden farklı ve etkili adımlar attığı söylenemez. Ancak Doğru Partisi tek başına iktidar olamamış, 1991’ de o dönemde laik Kemalist kesimin temsilcisi olan SHP ile koalisyon kurmuştur. Refah Partisi ile koalisyon kurduğunda ise, 28 Şubat olarak adlandırılan süreçte çeşitli baskılara maruz kalmış ve iktidardan düşürülmüştür. Dolayısıyla her ne kadar Doğru Yol Partisi’nin programında merkez sağ partilerin dine karşı saygılı olma ve inanç hürriyeti önündeki engellerin kaldırılacağına dair söylemleri devam ettirilmiş ise de uygulamada bu hususlarla ilgili önemli adımlar atılmamıştır. Aynı zamanda Adalet Partisi’nin genel başkanlığını yapan ve merkez sağ siyasetin önemli liderlerinden biri olan Süleyman Demirel, Doğru Yol Partisi’nin genel başkanlığından cumhurbaşkanlığına geçtikten sonra 28 Şubat uygulamalarına destek vermiştir. Bu dönemde devlet elitlerinin dine yönelik tutumu ve dindarlara yönelik baskılar dikkate alındığında Demirel’in siyasi hayatında dindar kesimle olan ilişkisinin ne derece samimi olduğu sorusu da akla gelmiştir. Aynı zamanda Demirel’den sonra partinin başına geçen Tansu Çiller’in, Refah Partisi’nin yükselişine karşısında bazen kendisini laikliğin teminatı olarak göstermesi, bazen de dindar görünmesi, (Erel, N., ve A. Bilge, 1994:205-208) bu partinin din konusundaki tutumuna karşı kuşkuvarın uyanmasına neden olmuştur.

Dolayısıyla merkez sağ siyasetin son temsilcisi olan Doğru Yol Partisi, kendinden önceki merkez sağ partilerin dine yönelik söylemlerini devam ettirmiştir. Ancak uygulamada din alanına yönelik olarak önemli bir icraatta bulunmamıştır.

### **3.2.2.5.Merkez Sağ Partiler Döneminde İslamcı Siyaset**

Türkiye siyasetinde 1950’den sonra, askeri darbeler dönemi ve MSP-CHP’nin kısa süren koalisyon ortaklığı dönemi hariç olmak üzere, 2002 yılında kadar geçen sürede merkez sağ partiler etkili olmuştur. Bu dönemde merkez sağ partilerin siyasette etkili olmalarının birden fazla nedeni vardır. Ancak bu nedenlerden birisi de CHP’nin uzun yıllar süren iktidarı döneminde dine ve dindarlara karşı takınmış olduğu olumsuz tutumdur. CHP’nin halkı rahatsız eden bu tutumuna karşılık merkez sağ partiler din konusunda daha yumuşak politikalar izlemiş ve kısmen de olsa dini hassasiyetleri dikkate almışlardır. Merkez sağ partilerin bu siyaseti Müslüman halkın yanı sıra siyasetle doğrudan uğraşan bazı İslamcı kişi ve cemaatlerin de bu partilere sempati duymasını ve zaman zaman bu partileri desteklemesini sağlamıştır. Yine bazı İslamcı



kişilerin bu partilerin içinde siyaset yapmalarının yolunu açmıştır. Bu nedenle merkez sağ partiler dönemi olarak adlandırılan bu dönemde, İslamcı siyaset ile ilgili şunlar söylenebilir.

Tek Parti döneminde baskı altına alınan, faaliyetleri kısıtlanan, ancak hiçbir zaman yok edilmeyen dini kesimler Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile birlikte görünür hale geldiler. Bu kesimler Demokrat Parti iktidarının dine karşı daha toleranslı tutumundan faydalanarak öncelikle inançlarını yaşama ve dini ibadetlerini daha rahat yapma talepleriyle ortaya çıktılar (Çaha, 2008:188). Demokrat Parti'nin de bu kesimlerin taleplerine sıcak bakması ve bazı taleplerini yerine getirmesi, dindar kesimin bu partiye olan desteğini artırmış ve bu partiye olan ilişkilerinin gelişmesini sağlamıştır.

Demokrat Parti döneminde İslamcı kesimin nasıl bir tutum takındığına en iyi örnek Said Nursi'nin takipçisi olan nurcuların tutumudur. Esas olarak aktif siyasetten uzak duran Said Nursi Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı Demokrat Parti'yi desteklemiştir. (Yavuz, 2014a:268; Karabaşoğlu, 2014:279) Bunun sonucu olarak Tek Parti döneminde sürekli takip edilen, bazen zorunlu ikamete tabi tutulan, bazen de hapse atılan Said Nursi Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra ilan edilen genel aflla hapisten çıkmıştır. 1952 ve 1953 yıllarında hakkında açılan davalarda beraat etmiştir. Kendisi doğrudan siyasete girmemiştir ancak onun teşvikiyle takipçileri tarafından Demokrat Parti desteklenmiş ve bu harekete yakın bazı kişiler Demokrat Parti'den milletvekili seçilmiştir (Mardin, 2010:160-161). Said Nursi'nin Demokrat Parti'ye olan bu desteği nurcu hareket üzerinde o denli etkili olmuştur ki, nurcu kesimin büyük bir kısmı Demokrat Parti geleneğinden geldiği kabul edilen, Adalet Partisi, Doğru Yol Partisi ve Anavatan Partisi'ni desteklemiştir. Bazı nurcu gruplar Milli Selamet Partisi'ni desteklemişse de bu destek kısa sürmüştür. Genel olarak nurculuk hareketi sağ siyasete yakın durmuş ve Demokrat Parti geleneğinden geldiği kabul edilen merkez sağ partileri desteklemiştir (Yavuz, 2014a:291-292).

Demokrat Parti'nin dine ve dindarlara yönelik tutumu ile İslamcı kesimin bu tutuma karşılık onu desteklemesi Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından son derece önemlidir. Tek Parti döneminden sonra ortaya çıkan bu durum hem Türkiye'nin modernleşmesi hem de din ve siyaset ilişkileri açısından etkisi günümüze kadar devam eden bazı sonuçlar doğurmuştur.

Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile birlikte Tek Parti döneminde benimsenmiş olan radikal modernist tutum yerine daha yumuşak bir modernleşmeci tutum ortaya çıkmıştır (Aktaşlı, 2011:154). Bu dönemde Kemalist modernleşme projesinin dine karşı olan olumsuz tutumu yerine, halkın dini inançlarına doğrudan müdahale etmeyen, çeşitli yollarla halk ile İslamcı grup ve cemaatleri modernleşme sürecine dahil etmeye yarayan bir tutum ortaya çıkmıştır. Demokrat Parti'nin iktidarı ile başlayan bu durum Türkiye'deki İslamcı siyasetin daha ılımlı bir hal almasında ve modernleşme karşıtı bir tutumdan uzaklaşmasında da etkili olmuştur.

Demokrat Parti iktidarının din ve siyaset ilişkileri bakımından diğer önemli bir sonucu da Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra siyasetin dışına itilen ve baskı altına alınan İslamcı kesimin tekrar siyasetle bağ kurmuş olmasıdır. İslamcı kesim bir yerde bu parti sayesinde Cumhuriyet dönemi şartlarına uyum sağlamış, yeni dönemin siyasetini öğrenmiştir. Başka bir ifadeyle Demokrat Parti'nin uygulamaları sonucunda İslamcılar "için bir çıkış yolu ortaya çıkmış ve Müslümanlar "demokrat" kimliği altında örgütlenmeyi giderek daha fazla benimsemeye başlamışlardır." (Teazis, 2011:49) Bu örgütlenme sonraki yıllarda İslamcılar tarafından kurulan partilerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Dindar kesimin Adalet Partisi dönemindeki siyasi tutumları da yine Demokrat Parti dönemine benzer olmuştur. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Demokrat Parti döneminde olduğu gibi geleneksel tarzda dini inancını yaşayan Anadolu halkı, CHP'ye göre kendisine daha yakın duran ve dinsel yaşantısına müdahale etmeyen Adalet Partisi'ne yakın durmuş ve bu partiyi desteklemiştir. Halktan ayrı olarak dindarları temsil etme iddiasında bulunan ve dinden belli bir destek alarak siyaset yapmak isteyen bazı kişiler de bu dönemde Adalet Partisi içerisinde yer almış, bazı cemaat ve dini gruplarda AP'yi desteklemiştir. AP'yi destekleyen gruplar ve cemaatlerin başında ise bazı nurcu gruplar ile Süleymancılar gelmiştir. Nurcu gruplardan bazıları daha sonra Erbakan'ın kurmuş olduğu MSP'yi desteklemişlerse de bu destek 1977 seçimleri öncesinde geri çekilmiştir. Ancak nurcuların Adalet Partisi'ne olan desteği ise devam etmiştir (Demirel: 2013:51-52; Yavuz, 2014a:291).

Anavatan Partisi iktidarı döneminde farklı eğilimdeki insanların bir araya gelmesi ve iktidar olmanın imkanlarından yararlanması, bu insanların davranışlarında bir değişime de neden olmuştur. Bu dönemde "sınır tanımayan, meraklı, atak, teknoloji,

tüketim, mal, mülk, zevk gibi dünya nimetlerini ele geçirmek isteyen ‘yeni zengin’ insan tipi” (Göle, 2002:16) ortaya çıkmıştır. Anavatan Partisi’nin savunduğu ve Türkiye’de yerleşmesini sağladığı serbest piyasa değerleriyle, İslamcı muhafazakâr değerler arasında da bir sentez oluşmuştur. Bu senteze uyum sağlayan dindarlar bazı alanlarda İslam dininden kaynaklanan değerleri benimserken, bir yandan da rasyonalist değerleri benimseyerek yeni bir muhafazakârlık anlayışına kaymışlardır (Göle, 2002:46). Aynı zamanda Anavatan Partisi döneminde dinsel alana yönelik olarak atılan bazı adımlar da İslamcı çevrelerin bu partiye olan desteğini artırmıştır. Bu dönemde başörtüsü yasağının kaldırılmaya çalışılmış olması ve Türk Ceza Kanun’da yer alan ve o tarihe kadar dinsel faaliyetlerin cezalandırılmasını sağlayan 163. Maddenin kaldırılması, İslamcı kesimde genel anlamda olumlu karşılanmıştır. Bu maddenin kaldırıldığı dönemde, Altınoluk adlı derginin konuyla ilgili olarak görüşlerine başvurduğu ve İslamcı olarak bilinen yazarlar bir kısım eleştirilerle birlikte genel anlamda 163. Maddenin kaldırılmış olmasını olumlu bir gelişme olarak değerlendirmişlerdir.<http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d064s008m1>, (07.01.2018). Dolayısıyla Türkiye’deki İslamcıların, hem Türkiye’deki sistem içinde faaliyet gösterebilmeleri, hem de küresel dünya sistemi ile uyum sağlamalarında Anavatan Partisi dönemi önemli bir dönemdir. Bu dönemde bazı İslamcılar iktidarda olmanın ve ekonomik olarak zenginleşmenin nasıl bir duygu olduğunu yaşadılar. Bu durum ilerleyen yıllarda geçirecekleri değişimde önemli bir tecrübe oldu. Aynı zamanda bu dönemde Türkiye’de meydana gelen kısmi demokratikleşme ortamında İslamcı yapılar eskiye göre daha rahat hareket etme imkânı buldular. Türkiye’de İslamcı düşüncenin ve İslamcı siyasetin yükselişinin bu parti döneminde oluşan demokratik ortamla da bir ilgisi vardır.

1980 sonrası dönemde kurulan Doğru Yol Partisi tek başına iktidar olamamışsa da uzun bir süre koalisyon ortağı olarak ülkeyi yönetmiştir. Genel olarak bakıldığında Doğru Yol Partisi’nin dinsel özgürlükler alanında yapmış olduğu önemli bir atılım olmamasına rağmen bazı İslamcı grupların partinin lideri Süleyman Demirel’ e ve partiye olan desteği devam etmiştir. Doğru Yol Partisi’ni her dönemde destekleyen en önemli İslamcı grup, nurcuların bir kolu olan Yeni Asya Grubu’ dur. Bu grup çıkarmış olduğu yayın organlarında Demirel’ e ve Doğru Yol Partisi’ne olan desteğini ortaya koymuştur (Şentürk, 2015:257).

Türkiye’de dindar kesimin önemli bir kısmı uzun bir süre merkez sağ partileri desteklemiş, dindar kesimleri temsil etme iddiasında olan bazı kişilerde yine bu partilerin çatısı altında siyaset yapmışlardır. Bu durum merkez sağ partilere büyük kısmı Müslüman olan bir toplumda daha rahat siyaset yapma imkânı sağlamıştır. Öte taraftan dindar kesimlerin de süreç içerisinde devletin imkanlarından yararlanmalarını sağlamış, bu kesimlerin sistemin içine girmesine, zenginleşmesine ve bunun sonucunda sistemle daha uyumlu bir hale gelmesini sağlamıştır (Demirel, 2013:347). Aynı zamanda bu dönemde dinin siyasetteki yerinin önemli olduğu daha açık bir şekilde hissedilmiş, siyaset kurumu dini ve dinsel talepleri daha fazla dikkate almak durumunda kalmıştır. Örneğin bunun bir sonucu olarak giderek artan sayıda Kur’an kursu ve imam hatip okullarının açılmasına izin verilmiştir. Bütün bunların sonucunda, 1980’lere geldiğinde artık siyasetçilerin ‘dini siyasete alet ettikleri’ şeklindeki yaygın söylem anlamını yitirmiştir (Mardin, 2013:163-165). Bu durum aynı zamanda dindar kesimlerin siyasete alışmalarını ve sonrasında kendi partilerini kurmak suretiyle iktidara gelmelerinde de etkili olmuştur. Başka bir ifade ile İslamcı siyasetin temelleri merkez sağ siyaset içine atılmıştır. Bu nedenle sonraki dönemlerde merkez sağ siyasetten bağımsız olarak yoluna devam etmeye çalışan İslamcı siyaset merkez sağ siyasetin izlerini ve alışkanlıklarını bünyesinde taşımıştır.

Türkiye’de dindar insanların Demokrat Parti ile başlayan süreçte merkez sağ partileri desteklemeleri ve bu partilerin çatısı altında siyaset yapmaları bir yerde Kemalist sistemin ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Çünkü Tek Parti döneminde şekillendirilmiş olan devlet sisteminde dindarlara yönelik çeşitli baskı mekanizmaları oluşturulmuştu. Dinsel alanla ilgili özgürlükler kısıtlanmıştı. Böyle bir ortamda dindar insanlar ancak dine karşı daha yumuşak bir tavır takınan bu partiler içinde siyaset yapabilir ve böyle partilerin iktidarında bürokrasiye girebilirlerdi. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde uzun bir süre İslamcılar kendi kimlikleriyle ortaya çıkma ve siyaset yapma imkânı bulamamışlardır. Kemalist sistem buna izin vermemiş, bir yerde onları kendilerini gizlemeye ve dolaylı olarak ifade etmeye zorlamıştır. Bu zorlamanın bir sonucu olarak İslamcılar merkez sağ partiler içinde kendilerine bir yer bulmaya çalışmışlardır.

Sonuç olarak dindar kesimin bir kısmının merkez sağ partilere destek vermiş olması ve bunun karşılığında bu partilerin de dine ve dindarlara karşı daha yumuşak bir

tavır takınmış olması hem laik sistem açısından hem de İslamcı siyaset açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu durum sayesinde dindar insanlar Tek Parti döneminde kendileri üzerinde oluşturulan baskı karşısında az da olsa bir rahatlama yaşamış ve devletle aralarında oluşan mesafe azalmıştır. Böylece Tek Parti döneminin baskıcı politikalarıyla artık yürüyemez hale gelen laik devlet sistemi uzun yıllar temel niteliklerinde bir değişime uğramadan yürüyebilmiştir. Sadece laik devlet sistemi açısından bu dönemin istenmeyen bir sonucu olarak eskiden beri var olan İslamcı muhalefet sonraki süreçte İslamcı bir siyasete dönüşme imkanına kavuşmuştur. Ancak merkez sağ siyaset içinde olgunlaşan İslamcı siyaset, bu sayede radikallikten uzaklaşmış ve laik devlet sisteminin sınırları içinde mücadelesini vermiştir.

### **3.2.3. Millî Görüş Partileri Döneminde Din ve Siyaset**

Bu başlık altında, Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi ve Saadet Partisi dönemindeki gelişmeler ele alınacaktır. Bunlara ek olarak Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından son derece önemli olan 28 Şubat süreci ve başörtüsü tartışması da bu bölümde ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır.

Bu partilerin bir grup olarak ele alınmasının iki nedeni vardır. Birincisi bu partilerin aynı gelenekten geldikleri ve siyaset yapma biçimleri bakımından birbirinin devamı oldukları kabul edilmektedir. İkincisi ise bu partiler genel olarak Türkiye'deki İslamcı siyasetin temsilcisi olarak görülmüşlerdir. Bu çalışmada da bu partiler aynı gelenekten gelen ve İslamcı siyasetin temsilcisi olan partiler olarak ele alınacaklarından böyle bir gruplandırma yoluna gidilmiştir. Aynı zamanda bu partiler genel olarak kendi ideolojilerini Millî Görüş olarak adlandırmışlardır (Özbudun, E., ve W. Hale, 2010:34). Bu nedenle bu partilere Millî Görüş partileri denilmiştir.

Ancak bu partiler dönemindeki gelişmelere geçilmeden önce bazı hususların açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç vardır. Çünkü genel olarak konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalara bakıldığında bu partiler için 'İslamcı partiler' ifadesinin kullanıldığı görülmektedir (Mardin, 2013; Karpata, 2010; Sarıbay, 1985; Özdalga, 2013). Buna karşın programlarında, faiz ve yolsuzlukla mücadele, ahlaki değerlere önem verme gibi İslami vurgular bulunmasına rağmen, bu partiler kendilerini İslamcı parti olarak nitelendirmemiş, genel olarak kendilerini 'Millî Görüş' partileri olarak adlandırmışlardır (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:57). Bu nedenle öncelikle

İslamcılığın ne olduğunu, bu partilerin İslamcılık akımı içinde nereye konulması gerektiğini ve bu partilerin İslamcı siyasetin temsilcisi olarak kabul edilip edilmeyeceğini ortaya koymak gerekir.

Esasında bir din olarak İslam, modernlikten önce ortaya çıkmış ve uzun bir süreçte bu günkü durumuna ulaşmıştır. İslam'a yönelik bu bakış açısı geleneksel bakışı ifade etmekte ve İslam' ı, Kur'an, hadis ve gelenekle beslenmiş ve yüzyıllar içinde gelişerek dünyaya yayılmış İlahi bir sistem olarak görmektedir (Nasr, 2012:13-26). Buna karşın İslamcılık ise daha çok İslam'ın siyasi yönünü ön plana çıkaran ve İslam dünyasının modernleşme hareketleriyle yüz yüze gelmesi sonucunda, Müslümanların buna bir tepkisi olarak ortaya çıkmış olan bir akımdır (Nafi, 2012:9). Başka bir tanıma göre ise "İslamcılık;19.yüzyılda İslâm coğrafyasında ortaya çıkan, Batı'nın sömürgesi haline gelen Müslüman devletleri bağımsızlığa kavuşturmak amacıyla geliştirilmiş bir siyasal kurtuluş ideolojisi, bir siyasal projedir." (Kurtoğlu, 2014:201) Başka bir anlatımla "güncel meselelerin merceğinden bakılarak dinin bilinçli ve kolektif bir şekilde yeniden ve farklı biçimlerde şekillendirilmesidir." (Göle, 2014:31) Bu anlamda İslamcılık, Göle'nin de (2000:30) belirttiği gibi, dinin temellerine ve ana kaynaklarına bir dönüşü savunan, Batı modernliği karşısında savunmacı bir pozisyon alan ve asimile olmayı reddeden, Müslüman kimliğini yeniden tanımlama iddiasında olan bir harekettir. Bu nedenle İslamcılık, geleneksel İslami akımdan bazı farklı tutumlara sahiptir ve bu akım içerisinde de birbirinden farklı anlayışlar mevcuttur. Nasr' a göre, (2012:82-96) uzun yıllar muzaffer olan İslam dünyasının Batılılar tarafından işgal edilmesi üzerine bu işgal ve yenilginin sebebi ile ilgili olarak, İslam dünyasında birbirinden farklı tutumlara sahip akımlar ortaya çıkmıştır. Bazıları dünyanın sonunun geldiğini ve Mehdi'nin geleceğini, bazıları Müslümanların dinlerini gerektiği gibi yaşamamış olmalarının bu duruma sebep olduğunu, bazıları da İslam'ın modern dünyaya uygun olarak yeniden yorumlanması gerektiği gibi görüşler ileri sürmüştür. Batı hakimiyetine karşı İslam dünyasında, fundamentalist, İslam'i milliyetçilik, İslam sosyalizmi ve geleneksel İslam gibi akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımları benimseyen bazı grup ve cemaatler zaman süreci içerisinde çeşitli değişimler yaşamış ve nihayetinde bunlardan bazıları demokratik bir anlayışı benimsemişlerdir (Nafi, 2012:10).

Türkiye'de İslamcılık akımının iki dönemi vardır. Birinci dönem bu akımın ortaya çıkmış olduğu Osmanlı dönemidir. 19. Yüzyıla gelindiğinde, İslam dünyasının önemli

bir kısmı Batı'nın sömürgesi olmuş, İslam dünyasının lideri ve koruyucusu durumunda olan Osmanlı Devleti de Batı karşısında güçsüz duruma düşmüştür. Bu durum karşısında Osmanlı aydınları, Batı'nın gücüne karşı koyabilmek ve Osmanlı devletini koruyabilmek için bir arayış içine girmişlerdir. Bu arayış sonucunda, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük şeklinde üç akım ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan biri olan İslamcılık II. Abdülhamit döneminde bir devlet politikası haline getirilmiştir (Kurtoğlu, 2014:201-202). Cumhuriyet dönemine geçildiğinde ise İslamcılık açısından ikinci dönem başlamıştır. Aktay' a göre, (2014a:20) bu dönemde İslamcılık artık bir devlet politikası olmaktan çıkmış, daha çok bir halk hareketine dönüşmüştür. Bu yönüyle mevcut rejime muhalif bir hareket olarak görülmüş ve devletin baskısına uğramıştır. Bu hareket tek bir parça halinde değil, çalışma yöntemleri ve amaçları bakımından birbirinden oldukça ayrı yapılar şeklinde faaliyetini sürdürmüştür. Dolayısıyla Türkiye'de faaliyette bulunan İslamcı gruplar ve cemaatlerden bazıları daha radikal tavırlar benimsemiş iseler de bazı kişi ve gruplar, Batı'ya, modernleşmeye ve Cumhuriyet dönemi uygulamalarına karşı belirli bir eleştiri ile birlikte daha ılımlı bir tavır benimsemiş, sonrasında ise siyasi partiler aracılığıyla ve seçimler yoluyla iktidara gelmeye çalışmışlardır.

Bu partilerin İslamcı partiler olup olmadıklarını belirleyebilmek için aslında bakılması gereken ilk belge parti programlarıdır. Ancak sürekli olarak kapatma tehdidi altında olan ve olmak istedikleri gibi hareket etmelerine izin verilmeyen bu partileri sadece resmi programları üzerinden değerlendirmek eksik bir değerlendirme olacaktır. Bu nedenle bu partilerin İslamcılıkla olan ilişkisini ortaya koyabilmek için resmi programları yerine diğer tutum ve söylemlerine bakmak daha açıklayıcı olabilir. Bu açıdan konuya bakıldığında bu başlık altında ele alınan partilerin söylemlerinde 'milli görüş' ve 'adil düzen' şeklinde iki kavramın ön plana çıktığı görülmektedir. Bu partilerin lideri olan Necmettin Erbakan da görüş ve düşüncelerini 'milli görüş' ve 'adil düzen' kavramları üzerinden açıklamıştır. Bu nedenle bu partilerin İslamcılıkla olan ilişkisini açıklayabilmek için 'milli görüş' ve 'adil düzen' kavramları ile neyin anlatılmak istendiğini açıklamak ve bunların İslamcılık düşüncesi içindeki yerini belirlemek gerekir.

Bu partilerin Millî Görüş olarak adlandırdıkları programın muhtevası ve temel iddialarını ortaya koyabilmek için bu hareketin lideri olan Necmettin Erbakan'ın görüşlerine bakmak yararlı olacaktır.

Millî Nizam Partisinden başlanmak üzere, Erbakan'ın en temel söylemlerinden birini oluşturan Millî Görüş'le ilgili olarak Erbakan, (2016b:39)

Millî Görüş; Adem Aleyhisselam'dan başlamıştır. 622'den, Asr-ı Saadet'ten günümüze ulaşmıştır. 622, Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular, Osmanlılar; 1683 Viyana Kuşatması'na kadar 1100 sene maddi bakımdan dünyaya hakim olmuş, adil düzeni kurmuş ve yeryüzünde bir saadet nizamı tesis etmek suretiyle tüm insanlığa hizmet etmiştir.

diyerek Millî Görüş'ün ilk peygamber olan Hz. Ademle birlikte başladığını belirtmiştir. Millî Görüş'ün ne olduğunu ise öncelikle Millî Görüş'ün diğer görüşlerden farkını ortaya koyarak anlatmıştır.

Erbakan, iki hak anlayışının olduğunu, bunlardan birincisinin peygamberlerin insanlara öğretmiş olduğu doğru hak anlayışı, diğerinin ise firavunların takip etmiş olduğu yanlış hak anlayışı olduğunu belirtmiş ve Millî Görüş'ün doğru hak anlayışına bezenmiş olan bir görüş olduğunu belirtmiştir. (Erbakan,2016b:23) Erbakan' a göre, Millî Görüş doğru hak anlayışına sahip olduğundan diğer görüşlerden yedi temel farkı vardır. Bu farklar şunlardır.

- 1.Millî Görüş diyor ki; **“Maneviyatsız saadet olmaz.”** ...
- 2.Millî Görüş diyor ki; **“Adil düzensiz saadet olmaz.”** ...
- 3.Millî Görüş, İslam temeline dayanan bizim medeniyetimizin diğer medeniyetlerden üstün olduğunu bilir. ...
- 4.Millî Görüş, saadet için **“yeni bir dünyanın kurulması”** gerektiğine inanır. ...
- 5.Bulduğumuz nokta tarihi bir nokradır. Millî Görüş: **“Türkiye, İsrail’ e vilayet olmayacak, tarihteki şerefli yerini alacak.”** Diyor. ...
- 6.Millî görüş diyor ki: ‘‘Uyanalım, işbirlikçilere destek olmayalım. Çünkü işbirlikçiler bütün dünyayı köle yapmak istiyorlar. Zulümden başka bir şey getirmezler. Bu gerçeği görelim.’’ ...
- 7.Güncel yanılgıya aldanmamak ve tedavisi için bütün gücüyle çalışmak, Millî Görüş' ün özelliğidir. Öbür görüşler ise güncel yanılgıya aldanmışlardır ve ona hizmet etmektedirler. (Erbakan, 2016b:27-30)

Erbakan Millî Görüş ile diğer görüşler arasındaki yedi farkı sıraladıktan sonra Millî Görüş' ün hedefi ile ilgili olarak şunları söylemiştir.

Millî Görüş ile diğer görüşler arasında hedefler bakımından fark vardır. Millî Görüş' ün hedefi maneviyatçı bir Türkiye meydana getirmektir. Her zaman hakkı üstün tutmaktır. Türkiye'nin içinde ve dışında barışı korumaktır. Milletiyle, vatanyla bir bütünlük içinde olmayı temin etmektir. Tarihteki şerefli yerini almayı hedef almaktır. Bağımsız bir Türkiye olması için şart koşmaktır. Hür müreffeh ve öncü bir Türkiye istemektir. (Erbakan, 2016a:31)

Millî Görüşün ekonomi ile ilgili hedefi için ise şunları söylemiştir.

Ekonomide Millî Görüş' ün bariz vasfı, adil düzeni esas almış olmasıdır. Öbürleri faizci kapitalist nizamı, Yahudi nizamını esas almışlardır. Bunların haricinde ekonomide Millî Görüş' ün bariz vasfı; milli, güçlü, süratli, yaygın kalkınmayı esas almasıdır. (Erbakan, 2016b:32)



Fazilet Partisi döneminde biraz geri plana düşmüş olmakla birlikte, MNP, MSP, RP ve SP dönemlerinin başat söylemi olan Millî Görüş, Türkiye'nin dış politikada teslimiyetçi olmayan, kendi çıkarlarını savunabilen bir ülke olmasını ve sırtını İslam dünyasına dönmemesini öngörüyordu. Aynı zamanda bu görüşe göre Türkiye'nin tam anlamıyla güçlü bir ülke olabilmesi için ekonomiye olduğu kadar ahlaki bir gelişime de önem vermesi, dolayısıyla ahlaki bir gelişimin yaşanması için dinin daha iyi öğrenilmesi gerekiyordu. Bu nedenle okullarda din dersinin artırılması ve Kur'an kurslarının önündeki engellerin kaldırılması gerektiği sıkça dile getiriliyordu (Özdalga, 2013:120-121).

Millî Görüş çizgisi kendisini sağ ve sol dışında ayrı bir konumda görmüştür. Sağ ve sol ideolojileri gayri milli, gayri dini ve ithal ideolojiler olarak görmüştür. Merkez sağın büyük kentlerin ve uluslararası ekonomik çıkarların savunucusu olduğunu belirterek eleştirmiştir. Kendisinin sol ve sağdan farklı olarak milli kadrolara sahip olduğunu iddia etmiştir (Taşkın, 2009:464-466).

Peki Millî Görüş İslami bir söylem miydi ve İslami bir düzen kurma amacını mı güdüyordu? Bu soruya devletin laik bürokrasisi açısından bakıldığında onlara göre adı Millî Görüş konulmasına rağmen bu söylemin temel hedefi laikliği ortadan kaldırmak ve şeriatı geri getirmektir. Bu durum Anayasa Mahkemesi'nin MNP, RP ve FP'nin kapatma davalarında verdiği kararlardan anlaşılmaktadır. Çünkü Anayasa Mahkemesi bu partilerin hepsini ya laikliğe aykırı eylemlerde buldukları ya da laiklik karşıtı eylemlerin odağı oldukları gerekçesiyle kapatmıştır (Anayasa Mahkemesinin 25/5/1971 tarih ve 1971/1 Esas ve 1971/1 Karar sayısı ile verdiği Karar, Anayasa Mahkemesinin 16/01/1998 tarih ve 1997/1 Esas ve 1998/1 Karar sayısı ile verdiği Karar, Anayasa Mahkemesinin 22/6/2001 tarih ve 1999/2 Esas ve 2001/2 Karar sayısı ile verdiği Karar). Elbette Millî Görüş partileri laikliği tam olarak reddetmemekle birlikte, Türkiye'deki laiklik uygulamalarını eleştirmiş ve bu uygulamaları İslam karşıtı olarak değerlendirmişlerdir (Özbudun, E., ve W., Hale, 2010:38). Ancak bu eleştirilerine rağmen Erbakan'ın Millî Görüş olarak ifade ettiği programla Cumhuriyet rejimi yerine İslami bir düzen kurmayı hedeflediğini ve şeriatı geri getirmeye çalıştığını ileri sürmek oldukça zordur. Çünkü bu partilerin programlarında ve yapmış oldukları seçim propagandalarında İslami bazı söylemler bulunsa da şeriatın geri getirileceğine dair ifadelere yer verilmemiştir (Zürcher, E. J., ve H. Linden, 2011:150). Diğer taraftan

Millî Görüş söylemine bakıldığında bu söylemin içinde İslami referansların olduğu, Erbakan'ın temelde İslam düşüncesinden ve İslam tarihinden hareketle bu söylemi geliştirdiğini, bu söylemle mevcut düzene bir alternatif üretme amacıyla olduğunu da söylemek mümkündür. Bu durumda Millî Görüş düşüncesini, içinde hem dini hem de millî değerlerin yer almış olduğu, Türkiye'nin şartlarına uygun bir düzen kurma hayali, olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Dolayısıyla her ne kadar Millî Görüş'ün doğrudan şeriatı geri getirme gibi bir hedefinden bahsedilemezse de bu görüşün İslam'la ilgisi olmadığını iddia etmek de mümkün değildir. Nitekim Erbakan'ın takipçilerinin Millî Görüş'ü İslami bir görüş olarak algıladıklarını ve aslında Erbakan'ın bu kavramla "Kuran'da da birçok yerde kullanılan ve inanç ve değerler sistemine vurgu" (Yorgancılar, 2012:375) yaptığını inandıklarını belirtmek gerekir.

Bu partilerin siyasetinin dayanmış olduğu ikinci söylem daha çok ekonomiyle ilgili olan adil düzen söylemidir. Erbakan adil ekonomik düzeni şu şekilde tanımlamıştır.

Adil Ekonomik Düzen; ekonomik düzenin her noktasında sömürüye müsaade etmeyen, herkese hakkını veren, herkese karşı eşit davranan ve herkese fırsat eşitliği veren, herkesin faydalı, yapıcı faaliyetlerini destekleyen, ekonomik faaliyetleri teşvik eden, ekonomik gelişmenin önündeki lüzumsuz ve haksız engelleri ortadan kaldıran bir ekonomik düzendir. (Erbakan, 2016a:74)

Yine Erbakan, adil ekonomik düzenin farkını ortaya koyabilmek için, Kapitalist düzenin bir sömürü ve zulüm aracı olan faize yer verdiğini, uygulamada tröstlerin ve tekellerin oluşmasına mâni olmadığını, komünist düzenlerin ise mülkiyet hakkına ve kâra karşı çıkararak ve serbest piyasa rekabetine yer vermemek suretiyle insan tabiatına aykırı bir duruma düştüklerini, (Erbakan, 2016a:75) belirtmiştir. Kendisinin savunmuş olduğu adil ekonomik düzeni ise,

Adil Ekonomik düzen, ekonominin hakka dayanan yönlendirici ve teşvik edici bir unsuru olan kâra müsaade ettiği halde, bir haksızlık ve sömürü vasıtası olan "faize" yer vermemektedir. Ayrıca serbest piyasa rekabetini ve mülkiyet hakkını esas alarak bunların faydalarına yer vermekte; buna mukabil tekelleşmeye ve "ihtikâra" fırsat vermemek suretiyle bunların zararlarından ekonomiyi ve insanları korumaktadır. Böylece Adil Ekonomik düzen; "Hakkı üstün tutan zihniyete dayalı tam, müttekâmil ve ideal bir düzendir." Bu düzende Kapitalizm' in ve Komünizm' in faydalı yanları mevcuttur. Fakat mahsurlu ve zararlı yanlarına ise yer verilmemiştir. (Erbakan, 2016a:75)

diyerek açıklamıştır. Erbakan tek başına iktidara gelmediğinden savunmuş olduğu bu düzeni hayata geçirme fırsatını bulamamıştır. İktidar ortağı olduğu dönemde ise Türkiye'nin mevcut ekonomik düzenini değiştirecek adımlar atmamış veya atamamıştır. Böyle bir programın ekonominin ve günümüzün gerçekleriyle bağdaşıp, bağdaşmadığı ve uygulanabilme şansının olup olmadığı ayrıca tartışılabilir. Ancak

böyle bir tartışma bu çalışmanın konusu değildir. Fakat bu çalışmanın konusu bakımından şöyle bir soru sorulabilir. Erbakan'ın savunmuş olduğu adil ekonomik düzen İslam'ın öngördüğü bir ekonomik düzen midir? Bu soruya cevap verebilmek için İslam'ın nasıl bir ekonomik model önerdiğini söylemek gerekmektedir ki bu konu ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Sadece çalışmanın konusu açısından şunu söylemek mümkündür. Erbakan'ın bu modeli önerirken İslam'ın ekonomiyle ilgili olarak, mülk edinme ve ticaret yaparken kar elde etme gibi yasaklamadığı ve faiz gibi yasaklamış olduğu bazı hususları dikkate aldığı söylenebilir. Bu bakımdan Erbakan'ın ve onun kurmuş olduğu partilerin adil ekonomik düzen adını verdikleri, ekonomik programını kendi İslami anlayışlarına uygun olarak oluşturduklarını söylemek mümkündür.

Bu partilerin İslamcılık ile olan ilgilerini değerlendirebilmek için bakılabilecek diğer bir husus da dış politika ile ilgili söylemleridir. Kısa süreli Refahiyol Hükümeti dönemindeki bazı tutumlar ve Fazilet Partisi dönemindeki kısa süreli söylem değişikliği dışında Millî Görüş partilerinin dış politikasında her zaman bir Batı karşıtlığı var olmuştur. Özetle bunlar Avrupa Birliğine üye olmaya karşı çıkmış, Avrupa Birliği'ni bir Hıristiyan kulübü olarak tanımlamışlardır. Türkiye'nin Avrupa Birliğine üye olmasının aslında siyonistlerin isteği olduğunu, Türkiye'nin AB' ye üye olmasıyla tarihi ve İslami köklerinden kopacağını belirtmişlerdir. Avrupa Birliğine üyelik yerine Türkiye'nin liderliğinde kurulmuş bir İslam birliğini savunmuşlardır (Özbudun, E., ve W. Hale, 2010:35-36). Dolayısıyla dış politikadaki bu tutumun Batı karşıtlığını içermesi ve İslam birliği adı altında ümmetçi bir yönelime sahip olması bakımından İslamcı bir tutum olduğu söylenebilir.

Milli Nizam Partisi'nden, Saadet Partisine kadar geçen sürede bu partilerin söyleminde dönemselsel olarak bazı değişimler yaşanmış olmakla birlikte, bu partilerin tümünün ortak söylemi 'Millî Görüş' ve 'adil düzen' kavramları etrafında şekillenmiştir. Bu söylemlerden ilki olan Millî Görüş milli değerlerin yanında İslami referanslar da içerdiğinden bu söylemi İslamcı bir söylem olarak görmek gerekir. Adil düzen olarak ifade edilen ekonomik düzende de İslam'ın belirlemiş olduğu bazı sınırlar dikkate alındığından bu söylemi de İslamcı bir söylem olarak değerlendirmek mümkündür. Aynı zamanda bu partilerin savunmuş olduğu dış politikada da İslam dünyası arasında birliği önceleyen ümmetçi bir yönelim vardır. Bütün bunlar birlikte

değerlendirildiğinde bu partileri Türkiye'deki İslamcı hareketin, devletin koymuş olduğu kurallar içinde ve demokratik yöntemlerle mücadeleyi benimsemiş kanadı olarak değerlendirmek gerekir. Bu bakımdan Türkiye' de seçimler yoluyla iktidara gelmeyi amaç edinmiş olan bu partileri, Türkiye'deki İslamcı hareketin dışında ve ondan bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Çünkü bu partilerin ortaya çıkışlarında belli dini hassasiyetin rol oynadığını, bu partileri kuran ve yöneten kadroların da büyük ölçüde İslamcı olarak bilinen ve bu gelenek içerisinde yetişen kişiler olduklarını belirtmek gerekir. Bu nedenle Millî Görüş partilerinin Türkiye'deki İslamcı siyasetin temsilcisi olarak görülmeleri yanlış bir yaklaşım değildir. Bu çalışmada da Kemalist siyaset karşısında, bu partilerin İslamcı siyaseti temsil ettikleri kabul edilmiş ve Millî Görüş partileri olarak adlandırılan MNP, MSP, FP, RP ve SP Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi içinde İslamcı siyasetin temsilcisi olarak ele alınmışlardır.

### **3.2.3.1.Milli Nizam Partisi Dönemi**

Milli Nizam Partisi 1970 yılında Necmettin Erbakan'ın liderliğinde kurulmuş ve günümüze kadar devam eden bir siyasi geleneğin ilk partisi olarak Türkiye siyasetinde yerini almıştır.

Bu partinin kurucusu olan Necmettin Erbakan uzun yıllar İstanbul Teknik Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmış, aynı zamanda özel sektörde çalışmış ve bir süre Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği başkanlığını yapmıştı. 1968'deki senato seçimlerinde ve 1969'daki genel seçimlerde milletvekili olmak için Adalet Partisi'nden aday olmak istemiş ise de Demirel' in olumsuz tutumu nedeniyle bu arzusu gerçekleşmemişti. Bunun üzerine 1969 yılındaki seçimlerde Konya' dan bağımsız milletvekili seçildikten sonra mensubu olduğu Nakşibendi tarikatının lideri olan Mehmet Zahit Kotku'nun da teşvikiyle Milli Nizam Partisi'ni kurmuştur (Özdalga, 2013:104-106). Nakşibendi tarikatının yanı sıra Nakşibendi geleneğinden gelen Said Nursi'nin takipçileri de Milli Nizam Partisi'nin kurulmasında etkili olmuş, ancak Erbakan'ın meclise girmesiyle bu ittifak bozulmuştur (Mardin, 2013:87). Dolayısıyla bu partinin kurulması Türkiye'deki İslamcı muhalefet için birçok bakımdan bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü o tarihe kadar Demokrat Parti ve Adalet Partisi gibi partilerin içinde yer alan veya bu partileri destekleyen İslamcı muhalefet, Milli Nizam Partisi'nin kurulmasıyla birlikte kendi başına ortaya çıkmıştır (Sarıbay, 1985:104-105).

Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından önemi büyük olan bu gelişmeyi iyi analiz edebilmek için, bu partinin ortaya çıkışını sağlayan gelişmelere bakmak yararlı olacaktır.

Milli Nizam Partisi'nin ortaya çıkışıyla ilgili olarak öncelikle, 1950 sonrasında dünyada ve Türkiye'de yaşanan gelişmelere bakmak gerekir. 1950 sonrası dönem hem dünya açısından hem de Türkiye açısından, önceki dönemle, yani iki dünya savaşı arasındaki dönemle kıyaslandığında birçok değişikliğin meydana geldiği bir dönem olmuştur. Bu gelişmelerin de etkisiyle Türkiye'de çok partili siyasal yaşam ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla MNP' in ortaya çıkmasına zemin sağlayan en önemli gelişme bu yıllarda Türkiye'de oluşan demokratik ortamdır.

Genel anlamda tüm dünyada modernizme ve dolayısıyla Batı medeniyetine yönelik eleştirilerin artması, Türkiye'de de modernleşme projesinin savunucusu durumunda olan Kemalist düşüncenin gerilemesine neden olmuştur. Bu durum Türkiye'de batılılaşma çabasına yönelik eleştirel bir tutuma sahip olan İslamcı siyasetlerin zemin bulmasında ve güçlenmesinde etkili olmuştur (Gülalp, 2003:56). Çünkü Cumhuriyet dönemi Kemalist modernleşme projesi toplumsal ilişkilerde beklenen değişimi gerçekleştirememiştir. Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin mimarları olan Kemalist kadrolar Müslüman bir toplum için dinin ne anlama geldiğini ya tam olarak anlamamışlardı ya da göz ardı etmişlerdi. Dini toplumsal hayattan uzaklaştırmak için toplumu son derece rahatsız eden adımlar atmalarına karşın, kaldırmaya çalıştıkları dini kurallar ve gelenekler yerine bir şey de koyamamışlardı (Mardin, 2010:270-271; 2013:161). Toplumsal değerleri değiştirme amacıyla olan Kemalizm bütün çabasına rağmen kendisinden önce var olan değerleri ancak kısmen ve sınırlı bir çevrede değiştirebilmişti (Mardin, 2014:147). Bu nedenle modernleşme sonucunda şehirlerde modern toplumsal ilişkilere göre yaşamını sürdüren bir kitle oluşmuş ise de taşrada ve kırsal kesimlerde geniş halk kitleleri hala yaşamını dini kuralların, geleneklerin ve din adamlarının etkisi altında sürdürmekteydi. Bu duruma Kemalist kadroların dine ve halka olan uzaklıkları, halktan kopuklukları da eklendiğinde, yeni siyasetlere ve yeni siyasetçilere uygun bir zeminin ortaya çıkmaktaydı. Tek Parti döneminin dine yönelik baskıcı ve tasfiye edici uygulamalarından sonra, dine karşı müsamahalı bir söylemin bile halk nezdinde ne derece kabul gördüğü Demokrat Parti örneğinde çok açık bir şekilde görülmüştü.

Bu partinin ortaya çıkmasını sağlayan şartlarla ilgili olarak değinilmesi gereken üçüncü önemli husus, 1960 sonrası dönemde oluşan ortam ve askeri yönetimin dine yönelik tutumudur. 1961 Anayasası genel anlamda siyasi partilerin faaliyet göstermelerini kolaylaştırmıştı. Bu dönemde darbe yapmak suretiyle sistem üzerindeki vesayetini güçlendirmiş olan ordu bürokrasisi, devletin dine yönelik geleneksel politikası olan, devletin siyasi amaçlarına hizmet edecek ve ilerici olarak kabul edilen bir dini anlayışı destekleme, politikasını sürdürmüştür. Aynı zamanda bu dönemde komünizm tehlikesine karşı dinden yararlanma da devletçe desteklenen bir politika olmuştur (Cizre, 2014:95-96). Dolayısıyla devletin bu dönemdeki din politikası, Milli Nizam Partisi gibi bir partinin kurulmasını kolaylaştırmıştır.

Değinilmesi gereken dördüncü husus ise iletişim olanaklarının artmasına paralel olarak, toplumun dini öğrenme yolunda oluşan talebi ve bu talebi yerine getirecek bir iktidar arayışının ortaya çıkmış olmasıdır. Türkiye’de 1960’lara gelindiğinde iletişim olanakları daha da artmış, halkın dini öğrenme talebi ve ihtiyacı da buna paralel olarak artmıştır. Ancak hala Tek Parti dönemi uygulamalarının din alanında yaratmış olduğu kısırlık devam etmekteydi. Bu nedenle özellikle büyük şehirlerin dışında yaşayan halkın ileri gelenleri içinde derinden derine ve dini semboller üzerinden yürütülen bir iktidar arayışı ortaya çıkmıştı (Mardin, 2010:349-351). Dolayısıyla Milli Nizam Partisi’nin ortaya çıkışını sağlayan birden fazla etken olmasına rağmen, bu partiye siyaset yapma zeminin sağlayan en önemli dayanak dinsel alandı.

Milli Nizam Partisinin kurulmasını kolaylaştıran diğer bir husus ise Adalet Partisi’nin takip ettiği politikalar sonucunda toplumun bazı kesimlerinde bir tepkinin oluşmuş olmasıydı. “Türkiye’deki ekonomik gelişmeler AP’yi büyük sanayici ve serbest piyasadan yana olmaya itmiş ve AP’nin izlediği politikalar küçük ve bağımsız esnaf, zanaatkâr ve çiftçinin aleyhine” (Yavuz, 2014b:592) bir hal almıştı. Bu nedenle Adalet Partisi’nin sanayicileri desteklediği, teşviklerden sanayicileri yararlandığı, buna karşılık tüccar ve esnafı ihmal ettiğine dair bir eleştiri yapılmaktaydı. Bu eleştiri tüccar ve esnaf tarafından da dile getiriliyordu. İşte bunun farkında olan Erbakan parti kurmak için uygun bir zaman olduğuna karar vermişti (Demirel, 2013:54-55). Böylece Milli Nizam Partisi dindar kesimlerin yanı sıra tüccar ve esnafın da sözcülüğüne soyunmuştur.

Milli Nizam Partisi genel anlamda Cumhuriyet dönemi modernleşmesini eleştirdiğinden ve bu anlamda Kemalist İdeoloji ile uyuşmadığından uzun ömürlü olmamıştır. Sarıbay' a göre (1985:106) “Kemalist ideolojinin ilkelerinin sınırlarını çizdiği siyasal sistem içinde MNP “sistemin üstünde” bir çatışmaya yönelmesi sonucu kapatılmıştır.” Ancak bu partinin kapatılması İslamcılar için başlamış olan kendi partileri aracılığıyla siyaset yapma evresini sona erdirmemiş, Milli Nizam Partisi İslamcılar tarafından yeni partilerin kurulması yolunda ilk tecrübeyi oluşturmuştur. Milli Nizam Partisi'nin dayandığı temel felsefe, bu gelenekten gelen partiler olan Milli Selamet Partisi, Refah Partisi ve Fazilet Partisi'nde de yaşatılmaya devam edilmiştir (Mardin, 2013:83). Günümüzde ise bu partilerin mirası üzerinde iki parti varlığını sürdürmektedir. Bunlardan biri oy oranı oldukça düşmüş olan Saadet Partisi diğeri ise 2002 yılından beri iktidarda olmayı sürdüren Adalet ve Kalkınma Partisi'dir.

Milli Nizam Partisi tek başına veya koalisyon ortağı olarak iktidar olmuş bir parti değildir. Bu nedenle bu partinin dine ilişkin politikalarını uygulamalar üzerinden ele alma imkânı bulunmamaktadır. Ancak bu partinin programı ve söylemleri üzerinden bu konuda bir yorum yapılabilir.

Milli Nizam Partisi'nin programında partinin esas gayesi şu şekilde açıklanmıştır.

1 — Partimiz, Milletimizin fitratında mevcut olan yüksek ahlâk ve faziletin, kuvveden fiile çıkarılmasını, inkişafını ve Cemiyetimize nizam, huzur, içtimaî adalet ve vatandaşlarımıza saadet ve selâmet getirmesini gaye edinmiştir.

2 — Partimiz, Milletimizin manevî kalkınma yanında, müsbet ilimlerde ve teknikte taklitçilikten kurtulmuş, yapıcı, keşf ve icad edici gerçek bir ilmî inkişafa ve her sahada büyük şahsiyete erişmesini gaye edinmiştir.

3 — Partimiz, Milletimizin geçirdiği büyük tarihi tecrübeler ve kazandığı olgunluk sayesinde, millî ve manevî değerlerimize hâle getirmeden demokratik hukuk nizamı içerisinde manevî ve maddî kalkınma hareketlerinin basiretli ve isabetli bir sentezini yapacağını ve bu suretle beşeriyete ışık tutacak, refah ve saadet getirecek, yeniden dünyaya örnek üstün bir medeniyet kuracağını kabul eder ve bu büyük gayeye erişmek için vatandaşlarımızı hizmete çağırır. (MNP Program ve Tüzük, tarihsiz:5)

Yine Milli Nizam Partisi tüzüğünün ikinci maddesinde partinin gayesini şu şekilde ortaya koymuştur.

MADDE 2 — Partinin gayesi, programında yazılı hususları yerine getirmek ve bu meyanda hakkın kuvvetini göstermek, geç kalan adalet adaletsizlik olduğundan adaleti sür'atle tahakkuk ettirmek, sefaletin sebebi olan iktisadî ve kültürel geriliği, lüks israf ve sefaheti önlemek; fert, aile ve milletimize meşru her nevi kültürel, refah, saadet, selâmet ile millet hakimiyetini tahakkuk ettirmek, ilme uygun hareket eden âdil, muktedir, feragatli, faziletli, şahsiyetli, hakka riayetkar ve nefesine hâkim insanlar yetiştirmek ve millet hizmetinde yetkilendirmek; ecdadımıza doğruluğ fazilet, iyilik, kuvvet ve kudret temin eden sebepleri, devlet idaresinde daima gözönünde bulundurmamak; tarafgirlik ve hodgâmlık hisleri ile hareket etmemek; memleket, halkın cehalet ve sefaleti ile harap olacağından cehalet ve fukaralığı yok etmektir. (MNP Program ve Tüzük, tarihsiz:37)

Milli Nizam Partisi dinle ilgili görüşlerini ise programında vicdan hürriyeti başlığı altında açıklamış ve bu başlık altında kendi laiklik tanımını yapmıştır.

6 — Vatandaşın dinî inaniş, ibadet, öğretim, telkin ve terbiye ihtiyaçlarını karşılayacak bir vicdan hürriyeti anlayışına sahibiz.

Din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak tarif edilen lâikliğin, dine baskı ve dindarlara saygısızlık gagesine âlet edilmesine karşıyız.

Lâiklik mevzuunda Partimizin ölçüsü; bu müesseseyi din aleyhtarlığı şeklinde bir tatbikata döken her nevi anlayışa karşı olmak şeklinde ifade edilebilir.

Ortaçağ Avrupasında engizisyon mezalimi ve koyu bir taassup hüküm sürerken, din ve vicdan hürriyeti tatbikatında en faziletli örnekleri vermiş olan milletimizi, dinî bilgiden kısmen veya tamamen mahrum bırakmaya müncer olabilecek yanlış politikanın yerine, dinî hislerin istismarına mahal ve imkân bırakmayacak mahiyette bir eğitim ve öğretim politikası takip ve tatbik etmek dâvasındayız. (MNP Program ve Tüzük, tarihsiz:7)

Milli Nizam Partisi programına diyanetle ilgili bir bölüm koymuş ve bu bölümde din hizmetlerine dair görüşünü ortaya koymuştur.

27 — Diyanet İşleri Teşkilâtını kanunların kendisine tahmil ettiği vazifeleri kusursuz yapabilecek şekilde imkânlarla kavuşturmak kararındayız.

28 — Partimiz temel hak ve hürriyetlerin umumî esasları dahilinde vatandaşları öğretim ve eğitime tâbi tutmak suretiyle dinî öğretim noksanından doğacak mahzurların izale edilebileceğine ve dinin istismardan kurtulacağına inanır.

29 — Diyanet işleri Teşkilâtını mevcut vazifelerine ilâveten, modern ilimlerle de teçhiz ederek teknik kalkınma hareketinin hızlanmasında halkın teşebbüs, kabiliyet ve kudretini artıracak, ruhları dinamizme kavuşturacak teşvik edici bir unsur olarak vazifelendirmeyi faydalı görüyoruz.

30 — Dinî müesseselerde çalışanların ücret baremlerini âdilâne esaslar dahilinde tanzim etmek kararındayız.

31 — Partimiz dinî müesseselerin her türlü partizan tesirlerden masun kalması için gerekli tedbirleri alacaktır. (MNP Program ve Tüzük, tarihsiz:15)

Türkiye’de dinsel alanın siyaset açısından verimli olduğunun farkında olan Milli Nizam Partisi’nde İslam’ a bağlılık vurgusu özellikle ön plana çıkarılmaya çalışılıyordu (Nafi, 2012:293). Ancak parti yöneticilerinin söylem ve eylemlerinde dine bağlılık ve bir vurgu ön planda olmasına rağmen, partinin resmi program ve söylemlerinde doğrudan bir dini söylem yerine, dinsel unsurların başka kavramlarla harmanlanarak daha dolaylı yollarla ifade edilmiş olması dikkat çekicidir. Aslında MNP ile başlayan bu dolaylı ifade yöntemi kendisinden sonra gelen Millî Görüş partileri döneminde de başvurulan bir yöntem olmuştur. Bu partilerin söylemlerinde manevi eğitime önem vermek, NATO ve Avrupa karşısında milli bir duruş sergilemek gibi hususlar ön plana çıkmışsa da (Teazis, 2011:56-57) dini vurgular daha dolaylı olarak ifade edilmiştir.

Milli Nizam Partisi’nin programına bakıldığında Cumhuriyet rejimini doğrudan hedef alan bir ifadenin var olduğu söylenemez. Ancak partinin programında yer alan bazı ifadelerde ve parti liderlerinin bazı söylemlerinde Cumhuriyet dönemi modernleşme politikalarına itiraz niteliğinde bazı unsurların bulunduğu söylenebilir. Partinin lideri Erbakan Osmanlı dönemini en önemli dönem olarak görüp, o dönemi



örnek bir dönem olarak değerlendiriyordu. Yine Türkiye'nin İslam' a sırt çevirmesini yanlış olarak görüyordu. Erbakan' a göre Türkiye'nin gelişmesi için ekonomik kalkınmanın yanı sıra ahlaki bir gelişme de şarttı (Özdalga, 2013:120). Partinin kuruluş beyannamesinde yer verilen ve MNP' nin ana amacının, "halis özden ve içten gelen ve mesut neticeye giden, hayat ve maneviyat dolu tek ve kesin hamlesi" olduğu" (Sarıbay, 2001:61) şeklindeki ifade de Cumhuriyet dönemi modernleşmesine bir itiraz olarak anlaşılıyordu.

Parti yöneticilerinin ve partinin programlarında yer alan bu gibi hususlar Cumhuriyet dönemi Kemalist modernleşmesinin genel mantığına aykırı şeylerdi ve bir tepki çekmesi kaçınılmazdı. Nitekim kuruluşundan kısa bir süre Milli Nizam Partisi'ne kapatma davası açıldı. Açılan dava sonucunda Anayasa Mahkemesi tarafından verilen kararda;

Yukarıda açıklanan belgelerde belli olan parti amaç ve faaliyetlerinin Anayasa'nın Başlangıç Kısmı, 2., 19. ve 57. maddeleri ilkelerine ve 648 sayılı Siyasî Partiler Kanununun 92., 93. ve 94. maddelerine aykırı olduğu;

Sonucuna varılmakla Milli Nizam Partisinin Anayasa'ya aykırı duruma düştüğüne ve bu nedenle de temelli kapatılmasına ve gereği 648 sayılı Kanunun 115. maddesi de gözönünde bulundurularak yapılmak üzere kapatma kararının Başbakanlığa gönderilmesine Anayasa'nın 19., 07. maddeleri ve 648 sayılı Kanunun 111. maddesinin 2 sayılı bendi gereğince ve oybirliğiyle 20/5/1971 gününde karar verildi. (AYM, 25.05.1971 T., 1971/1 E.; 1971/1 K.)

denilerek Milli Nizam Partisi kapatılmıştır. Ancak Milli Nizam Partisi'nin kapatılması ile başlamış olan bu siyasi hareket bitmemiştir. Milli Nizam Partisi kendisinden sonra başlayacak gelenek bakımından öncü ve önemli bir parti olmuştur. Dolayısıyla Milli Nizam Partisi'nin kendisinden sonra kurulacak olan partilerin öncüsü olarak "mevcut rejime karşı sosyoekonomik muhalefeti dinsel muhalefetle birleştirdiği söylenebilir." (Sarıbay, 2001:62) Böylece Milli Nizam Partisi ile birlikte, sosyal ve ekonomik sebeplere dayalı muhalefet ile dinsel muhalefeti bir arada yapabilen bir parti modeli ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Milli Nizam Partisi kısa bir süre içinde kapatılmış ise de Türkiye'de iktidar olma yolunda merkez sağ partilerden daha büyük bir ağırlıkta halkın dini duygularına hitap etmeye çalışan ve dinden destek umarak siyaset yapmaya çalışan bir parti geleneği başlamıştır. Bir yerde "Siyasi İslam'ın siyaset platformuna kaydırılması Milli Nizam Partisi ile birlikte başlamıştır" (Çaha, 2012:158). Başka bir anlatımla, gerisinde düzenleyici olarak İslam'ın etkili olduğu bir siyaset anlayışı ortaya çıkmıştır. Böylece İslamcı siyaset, yasal partiler aracılığıyla temsil edilmeye başlanmıştır.

### 3.2.3.2.Milli Selamet Partisi Dönemi

12 Mart 1971 tarihinde silahlı kuvvetlerin iktidara bir muhtıra vermesiyle başlayan ve 12 Mart Dönemi olarak adlandırılan dönemde din ve siyaset ilişkileri bakımından en önemli gelişme Milli Nizam Partisi'nin kapatılmış olmasıdır. Anayasa Mahkemesi, anayasaya aykırı düştüğü gerekçesi ile Milli Nizam Partisini 1971' de kapatmıştır. Ancak Milli Nizam Partisinin kapatılmasından sonra aynı gelenekten gelen kişiler tarafından 1972 yılında bu kez Milli Selamet Partisi (MSP) kurulmuştur (Nafi, 2012:293). Milli Selamet Partisi'nin ilk başkanlığına Süleyman Arif Emre getirilmiş, Necmettin Erbakan ise 1973 yılında partinin genel başkanı olmuştur. Milli Selamet Partisi 14 Ekim 1973 yılında yapılan seçimde %11,8 oy alarak 48 milletvekili ve 3 senatörlük kazanmıştır. Bu seçimden sonra MSP-CHP koalisyon hükümeti kurulmuş, bu koalisyon hükümetinin görevden ayrılmasından sonra da MSP birinci ve ikinci milli cephede hükümetlerinde iktidar ortağı olarak görev almıştır (Teazis, 2011:67-69). 1980 askeri darbesinden sonra Milli Güvenlik Konseyi tarafından diğer partilerle birlikte MSP' de kapatılmış ve yöneticileri laiklik karşıtı eylemlerde buldukları gerekçesiyle yargılanmıştır. Yapılan yargılamalar sonucunda beraat etmelerine karşın başta Necmettin Erbakan olmak üzere, partinin ileri gelenlerine on yıl siyaset yasağı konulmuştur (Özbudun, E., ve W. Hale, 2010:32).

Millî Görüş partileri içinde en uzun ömürlü parti olması ve birden fazla koalisyon hükümeti içinde yer almış olması nedeniyle, MSP Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından üzerinde önemle durulması gereken bir partidir.

Milli Selamet Partisi programında ana gayelerini açıklarken kalkınmayı manevi ve maddi kalkınma olmak üzere ikiye ayırmış ve ilk sırada manevi kalkınma için nelerin yapılacağına yer vermiştir. Bu hususla ilgili olarak parti programında şu ifadeler yer verilmiştir.

1-Partimizin ana gayesi milletimizin manevi ve maddi sahada kalkınarak, saadet ve selâmete erişmesidir.

2-Manevi kalkınmamızı sağlamak için:

Milletimizin milli şuur ve gayeler etrafında toplanmış, bölünmez bir bütün teşkil etmesi.

İnsan hak ve hürriyetlerinin teminat altına alınması.

Demokratik nizam içinde iç barışın tam ve kâmil manada tahakkuku ve devlet millet beraberliğinin sağlanması.

Anayasanın 10 ve 14. maddelerinde ifadesini bulan insanın manevi varlığının gelişmesi ve anayasanın 11,19, 22,26, 29. maddelerinde hassasiyetle üzerinde durulan ahlâk ve fazilete dayalı bir cemiyet nizamı zaruretini kabul eden maneviyatçı ve ahlakçı görüşün esas alınması.

Lüzumuna inanıyoruz.

3-Ve yine manevi kalkınmamızın sağlanması ve milletimizin muasır medeniyetin her bakımından üstüne çıkabilmesi ve örnek bir medeniyet kurabilmesi için:

Büyük ve şanlı tarihimizle iftihar eden  
Mazisine bağlı, anane ve örflerini hürmet ve saygıyla muhafaza eden  
Her türlü taklitçilikten uzak  
Milli şahsiyetini müdrik

Hergün bir öncekinden daha ileri olma iman ve azmiyle şahlanan bir şuurla hareket edilmesi zaruretine inanıyoruz. (MSP Program ve Tüzük, tarihsiz:5-6)

Milli Selamet Partisi din ve laiklikle ilgi görüşlerini vicdan ve düşünce hürriyeti başlığı altında şu şekilde açıklamıştır.

14-Partimiz, vicdan ve düşünce hürriyetini insan haklarının ve demokrasinin ve demokrasinin temelini teşkil ettiği ve medeni gelişmeye hız verdiği inancındadır.

15-Bu sebepten dolayı, partimiz insan haklarının ve bhusus vicdan ve düşünce hürriyetinin, anayasanın temel esaslarına ruh ve özüne aykırı olarak, her ne suretle olursa olsun tek taraflı tahdit edilmesine karşıdır.

16-Bu hususta anayasanın ruh ve özüne, ilmi ve medeni esaslara uymayan tatbikatın kaldırılması zaruretine inanıyoruz.

17-Partimiz vicdanlara baskı yapılması, düşünce ve ilim hürriyetlerinin tahdit ve ihlâli gibi iptidai metodların karşısındadır. Temel prensibimiz fikre karşı fikirle mukabele edilmesi, fikir düşünce ve inançların hiçbir sebep ve veçhile tahakküm edilmesine meydan ve mehal verilmemesidir.

18-Laiklik düşünce ve vicdan hürriyetinin teminatıdır ve bir kısım düşünce ve inanç sahiplerinin diğer inanç sahiplerine vasıtalı veya vasıtasız yollarla baskı yapmasına manidir. (MSP Program ve Tüzük, tarihsiz:8)

Milli Selamet Partisi, Milli Nizam Partisi programında olduğu gibi diyanete ayrı bir başlık ayırmamış, din eğitimi ve din hizmetlerine ilişkin görüşünü din eğitimi başlığı altında iki madde halinde açıklamıştır.

72-Din eğitiminde gereken aydınlatılmanın yapılması ve yurtdaşların dini ahlaki hasletlerle techizi için gereken imkanların sağlanmasına ehemmiyet verilecektir.

73-Din görevlilerinin maddi ve manevi şartları islâh edilecek içtimai mevkileri yeniden tanzim ve tayin olunacaktır. (MSP Program ve Tüzük, tarihsiz:15)

Milli Selamet Partisi'nin programı bazı bakımlardan Milli Nizam Partisi'nin programına benziyordu. Ancak MSP'nin programında bazı farklılıklar da vardı. Benzerlik açısından bakıldığında en dikkat çekici husus bu partinin programında da dinsel söylemin, doğrudan dinsel kavramlar yerine daha dolaylı kavramlar aracılığıyla ifade edilmiş olmasıdır. Farklılık açısından bakıldığında ise en dikkat çekici farklılık parti programında anayasanın bazı maddelerine atıf yapılması ve anayasanın bu maddelerinde belirtilen toplum düzeninin hassasiyetle üzerinde durulan düzen olduğunun belirtilmiş olmasıdır.

Ancak MSP'nin din ve siyaset ilişkisi bakımından konumu sadece programına bakılarak anlaşılabilir. Çünkü gerek kendisinden önceki partinin kapatılmış olması gerekse dönemin şartları dolayısıyla bu partinin bütün düşüncelerini programına yazmış olması beklenemez. Bu nedenle MSP ile ilgili bir değerlendirme yapılırken, programı ile birlikte, söylemlerinin ve icraatlarının da göz önünde bulundurulması gerekir. Bu çerçevede bakıldığında MSP'nin, Batı'nın teknolojisine önem verdiği ve bundan

yararlanmaktan yana olduğu, ancak Batı'nın siyasi ve kültürel değerlerine kayıtsız veya mesafeli olduğu, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi politikası olan Batı medeniyetiyle birleşme politikası yerine daha çok İslam ülkelerine yönelme ve İslam ülkeleri arasında bir birlik oluşturma gibi bir amacının olduğunu söylemek mümkündür (Çaha, 2012:158-159). Bu açıdan MNP ile karşılaştırıldığında, MSP'nin dini kavramlara daha çok vurgu yaptığı, tabanını inançlı seçmen olarak değerlendirdiği ve seçimleri Müslümanlık üzerinden kazanmaya çalıştığı söylenebilir. Yine MSP bir siyasi parti olmakla birlikte bir tür dini cemaat gibi örgütlenip lidere sadakati de ön plana çıkarmıştı. Partinin lideri Erbakan siyasi alanda cihadı yapacak kişi olarak görülüyordu (Yavuz, 2014b:592-593).

Ancak tek başına iktidar olamayan, önce kendisiyle zıt bir kutupta yer alan Cumhuriyet Halk Partisi ile koalisyon kuran, daha sonra ise milli cephe hükümetlerinde yer alan MSP'nin hedefleri çerçevesinde neyi yapıp neyi yapmadığı konusunda tam bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Ancak tek başına iktidar olmamakla birlikte Milli Selamet Partisi birkaç bakımdan Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisinde kalıcı sonuçlar bırakmıştır.

Birincisi Milli Selamet Partisi 1973 yılından 12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar geçen sürede koalisyon ortağı olarak hükümetlerde yer almak suretiyle İslamcıların Cumhuriyet döneminde kendi kimlikleriyle iktidarla tanışmalarını sağlayan ilk parti olmuştur (Gülalp, 2003:61). Bu İslamcılar ve Türkiye'deki İslamcı hareket açısından önemli bir gelişme olmuştur. Çünkü MSP'nin iktidar ortağı olmasıyla, Kemalist ideolojiye karşı İslami bazı söylemler kullandığı halde, devletin mevcut sistemi içinde kalarak, halkın oylarıyla belli bir temsil oranına ulaşan ve iktidar ortağı olmayı başaran bir parti örneği ortaya çıkmıştır (Taslaman, 2016:243). Bu durum sonraki yıllarda bu gelenekten gelen partilerin iktidar olup olmama tartışmalarında önemli bir dayanak noktası oluşturmuştur.

İkincisi, MSP'nin koalisyonlarda yer alması İslamcılar için bazı fırsatlar yaratmıştır. Özellikle devletin laik elitleri tarafından bürokrasiye yerleşmede dindar insanların önüne konulan engeller kısmen de olsa bu dönemde kaldırılmıştır. Bu konuya özel bir önem veren Erbakan, hükümet ortağı olduğu dönemlerde bazı dindar kişilerin bürokrasiye yerleşmesini sağlamıştır (Çalmuk, 2014:567).

Üçüncüsü, Milli Selamet Partisi birçok bakımdan Milli Nizam Partisi'nin devamı olan bir partiydi ve bu partinin görüşlerini devam ettiriyordu. Genel anlamda Millî

Görüş olarak adlandırılan bu görüş parti liderleri tarafından o yıllarda ‘‘ ‘Maddi kalkınma yanında manevi kalkınmaya da ağırlık veren, ahlak ve fazilete dayalı bir cemiyet nizamını öngören anlayış’’ (Sarıbay, 2001:63) olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda kendini Millî Görüş hareketi olarak adlandıran bu parti Türkiye için bağımsız bir kalkınmayı sağlama ve bunun için ağır sanayi hamlesi yapma vaadini ileri sürmüştür (Gülalp, 2003:13). Başka bir ifade ile ‘‘MSP, kurulduğundan beri siyasal partiler içinde Türkiye’nin sanayileşme zorunluluğunu en çok vurgulayan ve ‘‘ağır sanayi hamlesi’’ sloganıyla dikkatleri en çok üzerinde toplayan parti olmuştur.’’ (Sarıbay,1985:122) Dolayısıyla Milli Selamet Partisi’nin söyleminde sadece dini söylemler değil aynı zamanda kalkınma ve sanayileşme söylemleri de ön plana çıkmıştır.

Dördüncü ve önemli bir sonuç ise başka söylemlerinin yanında dinsel bir söylemi de ön planda tutan ve İslamcılarının bir kesimi tarafından sadece bir siyasetçi değil, aynı zamanda önemli yetenekleri olan bir dini lider olarak da görülen Necmettin Erbakan’ın (Çakır, 2014:568) iktidarda neler yaptığına ve neler yapabileceğine dair bir tablonun ortaya çıkmış olmasıdır. Özellikle MSP’ nin CHP ile koalisyon kurmuş olması İslamcı kesim tarafından Erbakan hakkında hem olumlu hem olumsuz değerlendirmelerin yapılmasına yol açmıştır. Bu partinin iktidarda iken yaptıkları konusunda bazı İslamcı gruplar rahatsız olmuş ve MSP’ ye eleştirilerde bulunmuşlardır. Örneğin bu süreçte nurcu kökenli bazı milletvekilleri MSP’ den ayrılmıştır (Çakır, 2014:547) Ancak yaşanan tartışmalara rağmen sonraki yıllarda ortaya çıkan gelişmelerden de anlaşılacağı gibi, bu dönemdeki bazı kazanımların da etkisiyle İslamcılarının büyük bir kısmı tarafından iktidara gelmek için partileşmek ve demokratik zeminde mücadele etmek seçeneği daha çok benimsenmiştir.

MNP İslamcı siyaseti parti düzeyinde temsil eden ilk parti iken, MSP’ de İslamcı siyaseti iktidarla tanıştıran ilk partidir. Her ne kadar MSP tek başına iktidar olamamış ve temsil ettiği İslamcı siyaseti tam olarak uygulama olanağı bulamamış ise de İslamcılarını yeniden devlete taşımıştır. Birden fazla koalisyon hükümetinde yer almak suretiyle hem sistem içinde bir yer edinmiş, hem de kendisine bir meşruiyet sağlamıştır. Kemalist siyasetin temsilcisi olan CHP ile koalisyon kurmak suretiyle, Kemalizm ve İslam’ın yan yana gelmesini sağlamıştır. Böylece kendisinden sonra aynı gelenek üzerinde siyaset yapacak olan partiler için bir dayanak oluşturmuş, bir yerde bu partilere siyasi anlamda tutunacakları bir miras bırakmıştır.

### 3.2.3.3.Refah Partisi Dönemi

12 Eylül 1980 yılında yapılan darbe sonrasında işbaşına gelen askeri yönetim tarafından siyasi partiler kapatılmış ve bir süre siyasi partilerin kurulmasına izin verilmemiştir. 1983 yılında siyasi partilerin kurulmasına izin verilmesi üzerine kapatılmış olan Milli Selamet Partisi'nin yerine Refah Partisi kurulmuştur. Bu partinin başkanlığına önce Ahmet Tekdal getirilmiş, 1987 yılında ise siyaset yasağı kaldırılan Necmettin Erbakan Refah Partisi'nin başına geçmiştir (Teazis, 2011:69).

Refah Partisi 1983 yılında kurulmuş fakat yapılan ilk seçime girmesine, askeri yönetim tarafından izin verilmemiştir. RP ancak 1984 yılında yapılan yerel seçimlere katılabiliştir. Bu tarihten sonra girdiği her seçimde oylarını biraz daha artırmış ve nihayetinde 27 Mart 1994 yılında yapılan yerel seçimlerde İstanbul ve Ankara büyükşehir başkanlıkları dahil olmak üzere birçok belediye başkanlığını kazanmıştır. 1995 yılında yapılan genel seçimde ise yüzde 21,4 oy alarak birinci parti olmuştur (Gülalp, 2003:61). Ancak bu seçimde birinci parti olmasına rağmen hükümet Anavatan Partisi ile Doğru Yol Partisi tarafından kurulmuştur (Özdalga, 2013:169). ANAP ve DYP arasında kurulan bu koalisyon hükümeti ancak kısa bir süre devam edebilmiştir. Bu hükümetin son bulmasından sonra yapılan bir dizi görüşme sonucunda RP ve DYP arasında dönüşümlü başbakanlık formülüyle koalisyon hükümeti kurulmuştur. Kurulan hükümette Necmettin Erbakan başbakan olmuştur (Teazis, 2011:70).

Refah Partisi'nin girdiği her seçimde oylarını artırması, 1995 yılındaki seçimde birinci parti olması ve nihayetinde 1996 yılında Doğru Yol Partisi ile koalisyon kurarak iktidara gelmesi, Türkiye'de ciddi tartışmaların yapılmasına yol açtı. RP'nin iktidara olmasından sonra İslamcılığın Türkiye'de giderek gerileyeceğine dair varsayımların doğru olmadığı, tersine İslamcılığın Türkiye'de kurulu düzene yönelik ciddi bir tehdit olduğuna dair yorumlar yapılmaya başlandı (Gülalp, 2003:62). Aynı zamanda Refah Partisi'nin koalisyonun büyük ortağı olarak iktidara gelmesi kendilerini laik ve Kemalist olarak tanımlayan kesimlerde tepkiyle karşılandı. Bu durum laiklik adına dinin devlet yönetiminin dışında tutulması şeklinde ifade edilebilecek Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin ana amacına aykırı bir gelişme olarak yorumlandı. Bu nedenle demokratik ve yasal yoldan meclise girmiş olan iki parti tarafından kurulmuş olan bu hükümet kendilerini Cumhuriyetin kazanımlarının koruyucusu olarak gören kesimlerde kabul görmedi. Milli Güvenlik Kurulu'nun ve ordunun desteğini de arkasına alan bu

kesimler Erbakan'ın başında olduğu hükümete yönelik eleştiriler yapmaya başladılar (Özdalga, 2013:113). Refah Partisi'nin iktidardan düşürülmesi için çeşitli kampanyalar başlatıldı. 28 Şubat Süreci olarak adlandırılan bu süreçte,

Askeri darbeden çekinen Erbakan, iktidar ortağı partinin lideri Tansu Çiller' e başbakanlığı devredip, iktidar ortağı kalmaya çalıştı ve bu niyetle Haziran 1997'de başbakanlıktan istifa etti. Fakat Cumhurbaşkanı Demirel, hükümeti kurma vazifesini başkasına verdi ve koalisyon partilerinden kopan milletvekillerinin de desteğiyle bu koalisyon bitti/bitirildi. (Taslaman, 2016:244)

Refah Partisi'nin iktidardan düşürülmesinden sonra dönemin Cumhuriyet Başsavcısı tarafından Refah Partisi'ne kapatma davası açıldı. Cumhuriyet Başsavcısı tarafından, laikliğe aykırı eylemlerde bulunduğu gerekçesiyle açılan dava sonucunda, Anayasa Mahkemesi tarafından 16 Ocak 1998 tarihinde Refah Partisi kapatıldı (Teazis, 2011:70). Anayasa Mahkemesi konuyla ilgili olarak vermiş olduğu kararında,

Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı'nın 21.5.1997 günlü, SP.13.Hz.1997/109 sayılı İddianamesi'yle Refah Partisi'nin Anayasa'nın 69. maddesinin altıncı fıkrası göndermesi ile 68. maddesinin dördüncü fıkrası gereğince kapatılması istenilmekle, gereği görüşülüp düşünüldü:

1- Lâik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri nedeniyle Anayasa'nın 68. ve 69. maddeleri ile 2820 sayılı Siyasî Partiler Yasası'nın 101. maddesinin (b) bendi ve 103. maddesinin birinci fıkrası gereğince REFAH PARTİSİ'NİN KAPATILMASINA, ... 16.1.1998 gününde karar verildi. (AYM., 16.01.1998 T., 1997/1 E.; 1998/1)

diyerek Refah Partisi'nin laik cumhuriyet ilkesine aykırı eylemlerde bulunduğunu ve bu nedenle kapatıldığını belirtti. Böylece Erbakan'ın başkanlığını yapmış olduğu üçüncü parti de kapatılmış oldu. Erbakan ile partinin bazı önde gelenlerine beş yıl süre ile siyaset yapma yasağı konuldu (Özdalga, 2013:113).

İslamcı siyaseti temsil eden partilerin üçüncüsü olan Refah Partisi'nin din politikasına bakıldığında, bu hususla ilgili olarak, öncelikle partinin amacının şu şekilde ifade edildiği görülmektedir.

1. Temel gayemiz, Milletimizi çağdaş uygarlık düzeyinin üzerine çıkartmaktır.

Bu gayeye erişebilmek için;

a) Memleketimizin her alanda imar ve kalkınmasına,

b) Kültürel ve manevi gelişmesine gayret edeceğiz.

Bu çabalarımız milli karakter özelliklerimiz göz önünde tutularak yapılacaktır. (RP Tüzük ve Program, 1985:36)

Temel Prensipler başlığı altındaki dördüncü madde de partinin din ve vicdan hürriyeti ile laikliğe bakışı şu şekilde açıklanmıştır.

Partimiz fikir, vicdan ve düşünce hürriyetine inanır; fikir, vicdan ve inanç hürriyetlerine yapılacak her türlü baskıyı iptidai ve laikliğe aykırı sayar.

Laiklik din düşmanlığı olmayıp bil'akis din ve vicdan hürriyetlerini her türlü ihlâlden koruyucu bir prensip olarak geliştirilmiş ve uygulama alanına konulmuş bir prensiptir. (RP Tüzük ve Program, 1985:37)

Refah Partisi programının milli eğitim ve öğretim başlığı altında, partinin din eğitimine yönelik bakışı ise şu şekilde ortaya konulmuştur.

Din Eğitiminde, aydın din alimi kadrosu yetiştirilerek ihtiyaçlarının karşılanması din görevlilerinin terfi edilmeleri ve sayı bakımından milletimizin ihtiyacını karşılayacak seviyeye eriştirilmesi lüzumuna inanıyoruz.

Din eğitimi manevi gelişmemizin temeli olduğu gibi yeni nesillerin hizmetinde bulunacağı asil milletimizin manevi hasletleriyle de yakından tanınmasına ve yapacağı hizmetlerde başarılı olmasına yardımcı olacaktır.

Din eğitimi, milli kalkınma hamlelerinde milletimizin manevi potansiyelinin harekete geçmesine ve bu hamlelere hız verilmesine müncer olacak şekil ve şartlara kavuşturulmalıdır.

Yaygın din eğitimi dinin aynı zamanda istismarına imkan bırakmayacak bir şuur ve bilincin teessüsüne amil olmalıdır. (RP Tüzük ve Program, 1985:48-49)

Bu hususlarla birlikte parti programının girişinde programın, ‘‘Anayasa ve Siyasi Partiler Kanununda yer alan, Atatürk İlkeleri doğrultusunda,’’ (RP Tüzük ve Program, 1985:35-36) hazırlanmış olduğunun vurgulanmış olması dikkate çekicidir. Bu vurgu yapıldıktan sonra partinin dinle ilgili anlayışına yer verilmiş ve Türkiye’deki hemen her partinin programında belirttiği gibi kendisi de laiklikten ne anladığını ortaya koymuştur. Refah Partisi’nin programı ve söylemleri birlikte değerlendirildiğinde birkaç hususa dikkat çekmek gerekir.

Refah Partisi ile ilgili olarak ilk dikkat çekilmesi gereken husus bu partinin adıdır. Bu hususa dikkat çeken Teazis’ in de (2011:157) belirttiği gibi önceki dönemde Erbakan tarafından kurulan iki partinin adının önünde ‘milli’ kelimesi yer alırken, bu partinin adında milli kelimesi kullanılmamıştır. Bilindiği gibi Erbakan kendi hareketini Millî Görüş olarak adlandırıyordu ve kurmuş olduğu partilerin adlarında milli kelimesine yer veriyordu. Ancak bu kez milli kelimesi yerine ‘Refah’ kelimesi kullanılmak suretiyle adeta ekonomik taleplere yönelik bir vurguyu ön plana çıkarmıştır (Teazis, 2011:174). Ekonomi ile ilgili söylemlerini adil düzen olarak ifade etmiş ve adil düzen söyleminden sonra oylarını artırmıştır (Çaha, 2012:159). Dolayısıyla bu dönemde Refah Partisi’nin Erbakan’ın diğer partilerinden farklı olarak daha yüksek oranda halk desteğini kazanmasının bir sebebi de partinin ideolojiden daha çok ekonomik kalkınmaya vurgu yapmış olmasıdır (Karpat, 2010:278). Sonuçta Refah Partisi’nin bu başarısı kısa bir süreliğine de olsa Erbakan’ a başbakan olma yolunu açmıştır.

Refah Partisi’nin bu geleneğin önceki partilerine göre oylarını artırmasının bir sebebi de bu partinin kendi çekirdek tabanını oluşturan ve milli görüşçü olarak bilinen gurupla yetinmeyerek, tabanını genişletmesi, gençlere, kadınlara ve mağdur kesimlere hitap etmeye başlamasıdır (Cizre, 2014:102). Bir yerde Refah Partisi kendinden önceki partilerden farklı olarak hem örgütlenmesini hem de propaganda yöntemlerini değiştirip, sadece cami cemaatine değil, caminin dışında kalan daha geniş bir kitleye hitap etmeye başladı. Bunun için de modern iletişim araçlarını kullanmaya başladı



(Sarıbay, 2001:64). Refah Partisi'ndeki bu taban genişletme stratejisi beraberinde, partinin daha yumuşak bir üslup benimsemesini, sadece dindar kitleyi ve İslamcıları değil, aynı zamanda toplumun diğer kesimlerini de ikna edecek bir söylem geliştirmesini zorunlu kıldı. Bir bakıma aslında dindar olan bu insanlar siyasetle uğraştıkça ve halkla yüz yüze geldikçe dini söylemlerini de günün şartlarına göre değiştirmek zorunda kaldılar. Çünkü aynı zamanda dini de temsil etme iddiasında bulunan bu insanlarla birlikte din de bugüne taşınmıştı ve artık günün sorunlarına bir cevap vermek zorundaydı (Göle, 2002: 12). Ancak hem Türkiye'nin şartları hem de Refah Partili kadroların dini vizyonlarından kaynaklı olarak halkın sorunlarına doğrudan dine dayalı bir çözüm önermeleri mümkün değildi. Bu nedenle geliştirilen yeni söylemde dinsel vurgu yerine sorun yaşayan kesimlere hitap edecek kavramlar kullanıldı. Bu durum aslında İslamcılık ekseninde siyaset yapan partilerin mevcut devlet sistemi ve dünya sistemi ile bir uyuma doğru gitmeye başladıklarını da gösteriyordu. Refah Partisi'nde gözlemlenen bu değişim, halkın bu partiye olan desteğini artırmış, seçimden birinci çıkmasını ve iktidara gelmesini sağlamıştır.

Erbakan'ın başbakan olması ile birlikte, bu partinin din adına yapacakları konusunda laik Kemalist kesimde tedirginlik, İslami çevrelerde ise umut oluşmuştur. Buradan hareketle laik kesimler Erbakan' ı iktidardan düşürmek için harekete geçerken, İslami çevreler, kendilerine yönelik kısıtlamaların kaldırılması, bürokraside kendilerine yer verilmesi gibi beklentilere girdiler. Sonuçta Erbakan koalisyon ortağı ve başbakan olarak iktidarda kaldığı bu kısa süre içerisinde, birkaç sembolik girişim dışında dinsel özgürlükler vb. konularda kendisinden önce iktidara gelmiş olan merkez sağ partilerden daha farklı ve daha fazla herhangi bir icraatta bulunmadı. Ancak buna rağmen laik devlet elitleri harekete geçerek Erbakan' ı iktidardan düşürmüş ve partisini de kapatmıştır.

Refah Partisi'ni iktidardan düşüren ve kapatan bu kesime göre Erbakan iktidarda kalsaydı, gerici hareketler güçlenecek, sonuçta laik Kemalist devlet düzeni tehlikeye girecek, iş şeriatın geri gelmesine kadar gidebilecekti (Bekaroğlu, 2007:20). Ancak Erbakan'ın dinsel söylemlerine ve siyasi çizgisine bakıldığında bu iddiaların gerçekçi olduğunu söylemek çok zordur. Elbette Erbakan'ın liderlik yapmış olduğu partilerin programlarında ve vaatlerinde her zaman dini bir vurgu vardı. Ancak bu dini vurgu ile birlikte bir muğlaklık da vardı. Manevi bir kalkınmadan bahsedilerek dine bir gönderme

yapılıyordu ancak bu manevi kalkınmanın ne şekilde sağlanacağı açık bir şekilde belirtilmiyordu. Erbakan'ın en açık vaadi başörtüsü yasağının kaldırılmasıydı. Ancak kendisinden önce Anavatan Partisi bu yasağı kaldırmak için yasa bile hazırlamıştı. Bu bakımdan aslında Refah Partisi bazı dini söylemlere sahipti ve din alanıyla ilgili bazı vaatlerde de bulunmuştu. Ancak kısa süren iktidarı döneminde bu vaatlerini yerine getirme konusunda çok da ısrarcı olduğu iddia edilemez. Hatta bu partinin muhalefette iken söyledikleri ile iktidarda iken yaptıkları arasında belirgin farklar da vardı. Dolayısıyla söylem ve eylem arasındaki bu farklılık RP'yi ne yapacağı belli olmayan bir parti olarak algılanmasına sebebiyet vermişse de Erbakan'ın ve Refah Partisi'nin radikal yöntemleri savunduklarını söyleyemeyiz (Özdalga, 2013:210). Aynı zamanda laik kesimin iddia ettiği gibi Refah Partisi'nin şeriatı geri getireceğine dair bir emare de yoktu. Aslında böyle güce de sahip değildi. Bu nedenle Erbakan'ın ve partilerinin tavırlarındaki bazı belirsizlikler özellikle laik kesim tarafından takkiye olarak değerlendirilmiş ise de Erbakan'ın gerçek niyetini gizlediği iddiası dayanaktan yoksundu. Bu bakımdan Refah Partisi'nin iktidardan düşürülmesinin ve ardından kapatılmasının demokrasi ve hukuk ilkeleri bağdaşmadığı söylenebilir.

Refah Partisi'nin genel seçimde birinci parti olması ve koalisyonun büyük ortağı olarak iktidara gelmesi İslamcı siyaset için hem bir zirve noktası hem de gerileme döneminin başlangıcı olmuştur.

Refah Partisi'nin iktidara gelmesi İslamcı siyaset için bir zirve noktası olmuştur; Çünkü Cumhuriyet tarihinde ilk kez Kemalist uygulamalara muhalefet eden, laikliğe ve dine Kemalistlerden farklı bir noktadan bakan ve İslamcı olarak bilinen bir kişi başbakan olmuştur. Aynı zamanda bir zamanlar devletin alt kademelerinde dahi zor yer bulabilen dindar insanlar bakan olmuş, bazıları da bürokrasiye yerleşmiştir. Bu dönemde İslamcı kesim başta ekonomi ve sivil toplum alanlarında olmak üzere bazı kazanımlar da elde etmiştir.

Refah Partisi'nin iktidar olması, Millî Görüş partileri çizgisinde şekillenmiş olan İslamcı siyaset açısından aynı zamanda bir gerileme döneminin başlangıcını da oluşturmuştur. Çünkü iktidar olmakla birlikte muhalefette iken söylenenlerin yapılmasını gerektiren bir dönem başlamıştır. Ancak genel anlamda Refah Partisi muhalefette iken söylediklerini yapmamış veya yapamamıştır. Bu durum Erbakan' a ve onun temsil ettiği siyasete karşı bir güvensizliğin oluşmasına neden olmuştur. Refah

Partisi iktidarı laik kesim ve ordunun baskısına maruz kalmış, ancak Erbakan bu baskılarla baş edememiştir. Bu antidemokratik tutumlara karşı gerekli direnişi gösterememiş ve gerekli tepkiyi verememiştir (Bekaroğlu, 2007:42-43). Sonuçta ordunun desteğinde yapılan müdahale sonucunda iktidardan düşmüş ve akabinde partisi kapatılmıştır. Bütün bu gelişmeler Millî Görüş partileri tarafından yapılan İslamcı siyasetin bir daha iktidar olamayacağı, seçimleri kazansa dahi iktidar yapılamayacağı şeklinde düşüncelerin oluşmasına sebep olmuştur. Ordunun desteğinde yapılan müdahale ile Refah Partisi'nin iktidardan düşürülmesi sonrasında Millî Görüş partileri tarafından temsil edilen İslamcı siyaset gerileme dönemine girmiş ve bir daha toparlanamamıştır.

#### **3.2.3.4.28 Şubat Süreci**

İslamcı siyasetin temsilcisi olarak görülen Millî Görüş partilerinin tarihi içinde ve Türkiye'de ki din ve siyaset ilişkileri bakımından 28 Şubat süreci önemli bir yere sahiptir. Esasen Türkiye'de yapılan askeri darbelerin toplumun her kesimi açısından önemli sonuçları olduğu gibi, İslamcılar ve İslamcı siyaset açısından da önemli sonuçları olmuştur. Ancak 28 Şubat süreci olarak adlandırılan ve aslında darbenin farklı bir versiyonu olan bu hareket bazı bakımlardan diğer darbelerden farklıdır. Çünkü bu darbe o günün şartlarında İslamcı olarak görülen bir partinin iktidar ortağı olduğu bir dönemde ve başta bu parti olmak üzere doğrudan dinsel hareketler hedef alınmak suretiyle yapılmıştır. Bu nedenle bu bölümde 28 Şubat Sürecinin din ve siyaset ilişkileri bakımından sonuçları özetle ele alınacaktır.

Türkiye'de ordu, Osmanlı'nın son döneminden itibaren, kendisine bütün elitlerin üzerinde bir yer belirlemiş, kendisini demokrasinin ve modernleşme gibi önemli gelişmelerin koruyucusu ve bekçisi ilan etmiştir. Cumhuriyet döneminde bu rolünü devletin laik niteliğini ve Atatürk İlke ve İnkılaplarını koruma şeklinde ifade etmiştir. Böylece sistemin bekçisi ve koruyucusu olarak, aynı zamanda siyasetçilerin muhtemel sapmalarına karşı kendisini siyasetin de hakemi olarak görmüştür. Nitekim kendisine biçtiği bu rolden hareketle Cumhuriyet dönemi boyunca devlet yönetiminde her zaman ağırlığını hissettirmiş, 1960'ta ve 1980'de iki kez darbe yapmış, 1971'de de muhtıra vermek suretiyle siyasete müdahale etmiştir (Karpat, 2010:155; Yavuz, 2011:87). Bu konuyu değerlendirmiş olan Cizre'ye göre, (2014:67) ordu, kendisini devletin ve

rejimin koruyucusu olarak görürken, sivilleri de ne olursa olsun iktidarda kalmaya çalışan, yükselme hırsına sahip olan basiretsiz, sorumsuz ve istikrarsızlık yaratan kişiler olarak görüyordu. Bu nedenle 1983 yılında iktidarı tekrar siyasetçilere teslim etmiş olmasına rağmen, siyaset üzerindeki vesayetini son vermemişti. Çeşitli gerekçelerle ve kurmuş olduğu mekanizmalar aracılığıyla taleplerini ortaya koymaya ve siyaseti yönlendirmeye devam etmişti (Cizre, 2014:60-61). 28 Şubat süreci olarak adlandırılan müdahale de esasen ordunun darbe yapma geleneğini sürdürmek suretiyle siyasete yön verme çabasından başka bir şey değildi. Sadece bu darbenin planlaması ve yöntemi diğer darbelerden biraz daha farklıydı.

1996 yılında Refah Partisi'nin iktidara gelmesi ile birlikte, Türkiye'de laik sistemin tehlikeye girdiğine dair yoğun bir propaganda yapılmaya başlanmıştı. Önceki bölümlerde de belirtildiği gibi Erbakan tarafından kurulan partilere genel olarak devlet elitleri sıcak bakmamış ve bu partiler özellikle devletin laik yapısına bir tehdit olarak görülmüşlerdi. Bu partiler zaman zaman kısa süreli koalisyon ortağı olmalarına rağmen devlet bürokrasisi ve laik kesim tarafından hep sakıncalı partiler olarak değerlendirilmişlerdi. Durum bu iken Refah Partisi'nin 1995 yılında yapılan seçimde birinci parti olması, sonrasında koalisyonun büyük ortağı olması ve Erbakan'ın başbakan olması, özellikle ordu gibi kendilerini laikliğin ve cumhuriyet rejiminin koruyucuları olarak gören kesimlerde bir şaşkınlık ve öfke yaratmıştı. Çünkü bu kesimler Refah Partisi'nin İslamcı hareketin siyasetteki temsilcisi olduğunu, bu partinin esas amaçlarını gizlediğini, iktidarda kalması halinde, irtica olarak adlandırdıkları dinsel hareketlerin güçleneceğini ve sonuçta laik Cumhuriyet'in tehlikeye gireceğini iddia ediyorlardı. Bu nedenle ne pahasına olursa olsun bunun önüne geçilmeliydi (Bekaroğlu, 2007:20).

Bu düşünce ve kaygılarla hareket eden kesimler Genel Kurmay Başkanlığı ve Milli Güvenlik Kurulu gibi kurumların öncülüğünde harekete geçtiler.

Erbakan'ın tarikat liderlerine verdiği iftar yemeği, Taksim'deki cami tartışması, Libya gezisi, başörtüsü eylemine RP'li milletvekillerinin destek vermesi, kimi RP'li milletvekillerinin radikal konuşmaları gündeme taşınarak medya aracılığıyla hükümet kuşatma altına alındı. (Yavuz, 2014b:601)

Ardından yapılan bu çalışmalar, 28 Şubat 1997 de yapılan Milli Güvenlik Kurulu toplantısında kararlara dönüştürüldü. Bu toplantının sonunda hükümetin uygulamalarını eleştiren ve irticai faaliyetlere karşı mücadele edilmesini talep eden bir bildiri yayınlandı (Erdoğan, 2017:20). Dolayısıyla adını bu toplantının yapılmış olduğu 28

Şubat tarihinden alan ve sonuçta Refah-Yol Hükümeti'nin düşürülmesiyle sonuçlanan süreç bu şekilde başlatılmış oldu.

Bu toplantıda alınan kararlara bakıldığında, Anayasada belirtilen Cumhuriyet rejiminin temel ilkelerinden bir sapma olduğu imasıyla, Atatürk İlke ve İnkılaplarına, laikliğe, çağdaşlığa ve sosyal hukuk devletine vurgu yapıldığı, bunlara dikkat edilmesi gerektiğinin belirtildiği görülmekteydi. Ancak Milli Güvenlik Kurulu sadece bu kararları almakla yetinmedi. Aynı zamanda bu konularda devlete karşı mücadele ettiğini varsaydıkları irticaya karşı gerekli çalışmaları yapmak üzere bir Batı Çalışma Grubu da kuruldu. Bu grubun görevi irticai faaliyetleri takip etmek ve bu konuyla ilgili raporları genel kurmay başkanlığına bildirmektir (Teazis, 2011:73). Dolayısıyla ordu hükümeti bu konularda uyarmak ve alınmış olan bu kararların gereğini yapmasını istemekle kalmıyordu. Aynı zamanda oluşturduğu Batı Çalışma Grubu aracılığıyla irticai hareketler olarak nitelendirdiği yapılarla fiilen mücadele etmeye de başlıyordu. Zaten Milli Güvenlik Kurulu'nda alınan kararlar esas olarak Refah Partisi hükümetinin uygulayamayacağı kararlardı. "Burada alınan 18 kararın önemli bir kısmı RP'nin temel görüşlerine zıttı, hatta onun üzerinde yükseldiği toplumsal, ekonomik, siyasal ve ideolojik zemini ortadan kaldırmaya yönelikti." (Çakır, 2014:571) Alınan bu kararlarla bütün İslami hareketler yasadışı olarak kabul ediliyor, bu hareketlerle bağlantılı insanların bürokrasi, ticaret ve eğitim gibi alanlarda faaliyet göstermelerinin önüne geçilmesi hedefleniyordu (Yavuz, 2011:86-87). Erbakan'ın bu kararları uygulaması bir yerde siyasi yaşamı boyunca savunduklarının bir inkârı olacaktı. Neticede bunun farkında olan Erbakan MGK' da alınan kararları uygulama konusunda yavaş ve isteksiz davrandı. Bunun üzerine,

Ordu; medya, yargı, bürokrasi ve aynı zamanda Doğru Yol Partisinin milletvekillerinden oluşan bir grubun hükümet aleyhine kampanya düzenlenmesini organize etti. Sendika ve işveren örgütleri, kendi 'lâik cephelelerini' kurmuşlardı. Bu baskının sonucu olarak Erbakan hükümeti, 18 Haziran 1997'de düştü. (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:32)

Hükümeti ve özellikle Refah Partisi'ni hedef alan bu hareket son derece iyi planlanmış kapsamlı bir hareketti. Ancak hükümeti hedef alan bu harekette özellikle iki başlık seçilmişti. Bunlardan biri eğitim başlığıydı. Bu başlığın içinde da hedefte imam hatip okulları ve Kur'an kursları vardı. Diğer başlık ise başörtüsüydü.

28 Şubat sürecinde hükümete karşı mücadelede eğitim başlığının seçilmiş olması bir tesadüf değildi. Çünkü eğitim konusu Türkiye'nin modernleşme tarihinde önemli bir yere sahipti. Ülkenin modernleştirilmesinde en önemli adımlar eğitim aracılığıyla

atılmış ve eğitim kurumundan bu anlamda her zaman büyük bir medet umulmuştu. Bu amaçla Osmanlı döneminden itibaren eğitim alanında modernleşme amacına dönük olarak çeşitli reformlar yapılmış ve nihayetinde Cumhuriyet döneminde kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile tüm eğitim kurumları birleştirilmek suretiyle eğitim alanında bir düzen kurulmuştu (Özdalga, 2013:170-174). Ancak bu kanunun kabulü ile birlikte medreseler gibi dini eğitim veren kurumların kapatılmasından bir süre sonra din adamı ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bu ihtiyacı gidermek için açılan imam hatip okulları laik modernist kesim ile İslamcılar arasında önemli bir tartışma yaratmıştı. Aslında bu okullar devletin açtığı ve yönettiği okullar olmasına rağmen bu iki kesimim imam hatip okullarına bakışı birbirinden oldukça farklıydı. Konuyla ilgili olarak çalışma yapmış olan Elizabeth Özdalga bu farklı bakış açılarını şu şekilde özetlemiştir.

Radikal Kemalistler ... İmam hatip okullarını laik cumhuriyetin temeline bir tehdit olarak görür. İslamcılar imam hatip okullarını, değerli ulusal ve kültürel mirası kurtarmanın bir yolu olarak görürken, laiklik yanlıları orada yalnızca gerici eğilimleri görürler. İslamcılar imam hatip okullarını sivil toplumun inşasına bir katkı olarak konumlandırırken, laiklik yanlıları bu okullarda laiklik-karşıtı ve dolayısıyla demokratik olmayan güçlerin tehdidini görürler. İslamcılar imam hatip okullarını kadınlar için eğitim, belki de meslek edinme yolu olarak görürken, laikler orada sadece örtünen ve böyle yaparak kendi özgürlükleri ve kurtuluşlarına set çeken kadınlar görürler. Ve nihayet, İslamcıların inançtan hayat bulan anlamlı bir yaşama uzanan yol olarak gördükleri bu okullarda, laiklik yanlıları sadece ahmaklık ve batıl inanç görürler. (Özdalga,2013:187)

28 Şubat sürecinde eğitimin bir başlık olarak belirlenmesinde, laik kesimler tarafından imam hatip okullarının irticai faaliyetlerin kaynağı olarak görülmesi şeklindeki bu bakış açısı etkili olmuştu. Aynı zamanda bu okullar Refah Partisi'ne eleman yetiştiren kurumlar olarak da görülüyordu. Bu konuyla ilgili olarak Milli Güvenlik Kurulu tarafından 1997 yılında zorunlu eğitimin sekiz yıla çıkarılması ve kesintisiz olarak yapılması kararı alındı. Bu kararın hedefi açıktı. İmam hatip okullarının orta kısmını ortadan kaldırmak ve sekiz yıllık zorunlu eğitimi tamamlamamış çocukların imam hatip okullarına gitmesini engellemektir. Esasen Refah Partisi zorunlu eğitimin sekiz yıla çıkarılmasına karşı çıkmıyordu. Ancak 5+3 formülüyle imam hatip ortaokullarının varlığını sürdürmek istiyordu. Ancak yapılan tartışmalara rağmen Milli Güvenlik Kurulu'nun dediği oldu ve Erbakan'ın istifasından kısa bir süre sonra zorunlu eğitim sekiz yıla çıkarıldı ve kesintisiz hale getirildi. Aynı zamanda imam hatip liselerinden mezun olan kişilerin üniversitelerin ilahiyat fakülteleri dışındaki bölümlerine yerleşmelerini engellemek amacıyla da bazı düzenlemeler yapıldı (Özdalga, 2013:183-184; Kuru, 2010:199). Eğitim başlığı adı altında imam hatip okullarının seçilmesinin bir amacı da İslamcılar tarafından önemsen bu okulların

Erbakan döneminde kapatılarak hem devletin gücünü göstermek hem de Erbakan'ın prestijini sarsmaktı.

28 Şubat sürecinde eğitim başlığı altında el atılan diğer bir konu da Kur'an kurslarıydı. Bu konu da Milli Güvenlik Kurulunun 1997 yılındaki toplantısında gündeme getirilmiş ve bu kursların denetiminin Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan alınarak Millî Eğitim Bakanlığı'na verilmesi talep edilmişti (Özdalga, 2013:188). Aynı zamanda Genel Kurmay Başkanlığı tarafından verilen brifinglerle Kur'an kursları hedef olarak gösterildi. Sonuçta Kur'an kursları konusunda da MGK kararları doğrultusunda bazı düzenlemeler yapıldı ve bunların faaliyetleri önemli ölçüde kısıtlandı (Kuru, 2010:200-201).

28 Şubat Süreci olarak adlandırılan bu sürecin sonucunda devletin çizdiği yasal sınırlar içinde hareket eden ve meşru bir seçim yoluyla iktidara gelen Refah Partisi iktidardan düşürülmüş ve kapatılmıştır. Bu hareket başta ordu ve medya olmak üzere Türkiye'de kendilerini laik ve Kemalist olarak nitelendiren kesimlerin desteğiyle yapılan ve o günün şartlarında başarılı olmuş gibi görünen bir darbedir. Bu darbeyi yapan kesimlere göre Türkiye Cumhuriyeti'nin en önemli dayanağı olan laiklik ilkesi bir kez daha güvence altına alınmış (Teazis, 2011:73) ve laikliği tehdit eden oluşumlar bertaraf edilmişti. Ancak 28 Şubat sürecinin tam olarak böyle bir sonuç doğurup doğurmadığını tartışmak gerekir.

Bu müdahalenin ana hedefi laikliğe karşı bir tehdit oluşturduğu varsayılan ve İslamcı olarak görülen partilerin siyasetteki gücünü kırmak, böylece bir süreden beri yükselişe geçen İslamcı siyasetin önünü kesmektir. Aynı zamanda siyasi partilerin dışında kalan İslamcı cemaat ve grupları da tasfiye etmektir. Bunu yapabilmek için ise en başta imam hatip okulları, Kur'an kursları ve başörtüsü hedef olarak seçilmişti. Ancak bu üç konu da aslında Türkiye'de İslamcılar ile Müslüman halkı bir noktada buluşturan konulardı. Başka bir anlatımla İslamcıların özel bir önem vermiş olduğu bu konular aslında halkın da din adına ilgi duyduğu ve takip ettiği konulardı. Aynı zamanda bu süreçte Batı Çalışma Grubu gibi oluşumlar eliyle, dinsel alana çeşitli müdahaleler yapılmış, sadece siyasetle uğraşan ve İslamcı olarak nitelendirilen kişi ve oluşumlara müdahale edilmekle kalmamış, din ve ibadet özgürlüğü alanında da kısıtlamalara gidilmiştir. Bu yapılanlar sadece İslamcı yapıları değil aynı zamanda dindar halkı da tedirgin ve rahatsız etmiştir. Bu nedenle imam hatip okulları, Kur'an

kursları ve başörtüsüne yönelik yasaklamalar ve kısıtlamalar süreç içerisinde ortadan kalkmıştır. Aynı zamanda Türkiye’de cemaat ve tarikat gibi İslamcı yapılar da tasfiye edilememiştir. Dolayısıyla 28 Şubat süreci bu konularda başarısız olmuştur ve hedefine ulaşamamıştır. Ancak bu müdahalenin İslamcı olarak görülen partilerin siyasetteki gücünü kırmak ve İslamcı siyasetin önünü kesmek şeklindeki hedefi için ayrı bir değerlendirme yapmak gerekir.

Aslında yeni tarz bir darbe olan bu süreçten sonra Millî Görüş partileri tarafından temsil edilen İslamcı siyaset bir gerileme dönemine girmiş ve günümüze kadar geçen sürede de bir daha eski gücüne kavuşamamıştır. Türkiye’deki İslamcı yapılar tasfiye olmamış, ancak bir değişime ve yeni bir siyasi anlayışa yönelmişlerdir.

28 Şubat Sürecinde laik kesimin dindarlara ve İslamcı siyasete yönelik bu müdahalesini değerlendiren İslamcı kesim, yapılanlardan bir ders çıkarmış ve sonraki süreçte kendine göre daha rasyonel politikalar izlemeye başlamıştır. Fazilet Partisi döneminde izleri görülmeye başlanan bu ders alma ve değişim süreci, Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde, Türkiye ve dünya gerçekleriyle uyumlu politikaların üretilmesine zemin hazırlamıştır (Yavuz, 2011).

Bir yerde 28 Şubat süreci, Millî Görüş Partileri’nin ve Erbakan’ın temsil ettiği İslamcı siyasetin varabileceği son noktanın görülmesine olanak sağlamış ve siyaset yapma yoluyla iktidara gelmeyi amaçlayan İslamcılar için bir çıkış yolunun aranmasına sebep olmuştur (Teazis, 2011:75). Bu süreçten sonra birçok İslamcı, laik devlete meydan okuma şeklinde yapılacak siyasetle bir sonuca varılamayacağını, bu şekilde yapılan siyasetin hem ekonomik açıdan hem de kişisel açıdan riskler içerdiği sonucuna varmıştır (Özbudun, E., ve W., Hale, 2010:68-69). Bütün bunların sonucunda İslamcılar bir tavır değişikliğine gitmiş, o zamana kadar savunmuş oldukları tezlerinin çoğunu bir kenara bırakmış ve bir bakıma Millî Görüş partileri tarafından temsil edilen İslamcı siyasete olan desteklerini çekmişlerdir.

O halde 28 Şubat süreci Türkiye’de İslamcıları ve İslamcı siyaseti birçok bakımdan etkilemiştir. Bu süreçte İslamcılara ve İslamcı siyasete yönelen baskılar aynı zamanda onları bir değişime de zorlamıştır. İslamcılar bu süreçte yaşananlardan kendilerine göre dersler çıkarmış ve yeni arayışlara girmişlerdir. Bu süreçten sonra İslamcı siyasette yaşanan değişikliklerle ilgili olarak yapılacak analizlerde 28 Şubat sürecinin bu etkisinin de dikkate alınması gerekmektedir.



### 3.2.3.5. Başörtüsü Tartışması

Bu başlık altında Türkiye’de din ve siyaset ilişkisi bakımından önemli bir yere sahip olan başörtüsü tartışması ele alınacaktır. Başörtüsü meselesi aslında uzun bir süreden beri Türkiye’nin gündeminde olan bir konu olmasına karşın özellikle 28 Şubat sürecinde laik kesimin mücadele alanı olarak seçtiği başlıklardan biri olmuştur. Bu nedenle başörtüsü tartışması bu süreçte yaygın bir hal almış ve bazı partilerin kapatılmasında da bir gerekçe yapılmıştır.

Başörtüsü meselesi Türkiye’de din ve siyaset ilişkisi bakımından, önemli bir yere sahiptir. Çünkü Türkiye’de uzun bir süre, devlet laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle, bayanların başlarını kapatarak devlet kurumlarında çalışmalarına ve okullara devam etmelerine izin vermemiştir. Buna karşılık İslamcılar ve özellikle kentlerde yaşayan bazı dindarlar tarafından başörtüsü önemli bir simge ve dini özgürlüklerin elde edilmesinde önemli bir alan olarak görülmüştür. Bu konuyla ilgili tartışmalar her dönemde var olmakla birlikte özellikle 28 Şubat Süreci olarak adlandırılan süreçte daha fazla alevlenmiş, hem devletin uyguladığı yasağın boyutları genişlemiş, hem de İslamcı ve dindar insanların bu yasağa yönelik tepkileri artmıştır. Dolayısıyla bu dönemde başörtüsü tartışması geniş boyutlara ulaştığından hem toplumun ilgisini çekmiş hem de siyasette önemli bir konu olmuştur.

Türkiye’deki başörtüsü tartışmalarını tahlil edebilmek için, bu meselenin kendilerini laiklik yanlısı ve modern olarak adlandıran kesim ile İslamcı ve dindar kesim tarafından nasıl anlamlandırıldığına bakmak gerekir.

Türkiye modernleşmesinde kadınların konumu son derece önemsenmiştir. Bir yerde modernliğe giden yolun kadınların modernleşmesinden geçtiği varsayılmış ve Müslüman kadınların nasıl modern hale getirilecekleri konusu Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin önemli meselelerinden biri olarak görülmüştür. Çünkü,

Müslüman bir kültürde “seküler bir habitus” un yaratılması, geleneksel ve dinsel kültürde, kadınları yeni hayat biçimlerinin göstergesi olarak öne çıkaran bir dizi değişimin yaşanması anlamına gelir. Örtüyü çıkarmak, kızlar ve oğlanlar için zorunlu karma eğitim, erkekler ile kadınların birlikte sosyalleşmesi, özgür aşk, erkekler ile kadınlar için eşit haklar, kadınların kamusal alandaki performansları gibi pratikler ve reformlar, kadınların kapanması üzerindeki geleneksel dinsel normların, kadınların kamusal alandaki performanslarına ve görünürlüklerine getirilen yasağın, toplumsal hayatta erkekler ile kadınların birbirinden ayrılmasının, görücü usulü evliliğin ve çok eşliliğin aşınmasına işaret eder. (Göle, 2014:19-20)

Bu anlayış doğrultusunda, Türkiye’de kadınların hem bedenlerinin hem de yaşam tarzlarının modernleştirilmesine çalışılmış, bunun için kadınların dini bağlardan kurtulmaları gerektiği savunulmuştur. Başörtüsünün çıkarılması kadın bedeninin

modernleştirilmesi olarak değerlendirilmiştir. Yaşam tarzının modernleşmesinin göstergesi olarak ise kadınların herhangi bir sınırlandırma olmaksızın, erkeklerle birlikte kullanılan ortak sosyal mekanlara çıkmaları olmuştur (Göle, 2014:101-103). Başka bir anlatımla Cumhuriyet dönemi modernleşmesinde modern kadın, başörtüsünü çıkarmış, dinsel ve geleneksel bağlardan kurtulmuş kadındır. Modern devletin kurumlarında çalışmak veya okullarında okumak için de öncelikle bu şekilde modern bir kadın olmak gerektiğine dair bir anlayış geliştirilmiştir. Bu anlayışın devamı olarak özellikle 1970'lerden sonra üniversitelerde okuyan kadınların başlarını örtmesi ve başları örtülü olarak kamusal alanda görünmek istemeleri Türkiye'deki laik modernist kesimlerde bir şaşkınlık ve öfke yaratmıştır. Aynı zamanda bu kesimler başörtüsünü, modern devleti sorgulayan, modern devlete karşı olarak kullanılan ve mutlaka mücadele edilmesi gereken bir simge olarak görmüşlerdir (Özdalga, 2013:202).

Türkiye'de laiklik ve modernleşme adına oluşan bu hassasiyetlerle birlikte 1970'lerden sonra İslam dünyasında meydana gelen bazı gelişmeler de Türkiye'deki laik kesimin başörtüsüne karşı tepki göstermesinde etkili olmuştur. Bu gelişmelerden en önemlisi 1979 yılında İran'da gerçekleşen İslam Devrimi'dir. Yine diğer İslam ülkelerinde İslamcı hareketlerin giderek gelişmesi de Türkiye'de laik kesimin başörtüsü meselesine karşı daha sert bir tutum takınmasında etkili olmuştur (Özdalga, 2013:210).

Modernlik adına geliştirilen bu anlayışa karşılık, dindar kesime göre başörtüsü, örtünmek isteyen kadınlar için dinin bir gereği, başka bir anlatımla "İslamın disiplin sağlayıcı kategorileri aracılığıyla benliklerini biçimlendirmesini ifade" (Göle, 2014:22) etmenin bir aracıydı. Doğrudan siyasetle uğraşan İslamcılar için ise başörtüsü takmak hem dinsel bir hak hem de laik Kemalist elite karşı üzerinde siyaset yapılabilen ve halktan da destek bulunabilecek önemli bir konuydu.

Laik kesim ile İslamcılar arasında önemli bir mücadele alanı haline gelen başörtüsüne karşı, devletin gücünü elinde bulunduran laik kesim harekete geçti. Başörtüsünün yasaklanması ile ilgili ilk karar Milli Güvenlik Konseyi'nin talebi üzerine Yüksek Öğretim Kurumu tarafından 1982 yılında alındı. Bir süre sonra bu kararın uygulanmasının zor olduğu görüldü. İslamcı gruplardan da yasağa tepki gelmesi üzerine 1984 yılının Mart'ında takılacak örtünün çağdaş olması koşuluyla başın eşarpla örtülmesine izin verildi. O dönem Cumhurbaşkanı olan Kenan Evren'in yasağın sürdürülmesi yönündeki uyarıları üzerine 1987 yılının Ocak ayında Adana'da toplanan

üniversite rektörleri yasağın devam etmesine karar verdi. Aynı zamanda başın eşarpla örtülebileceğine dair daha önce verilmiş olan kararı da iptal etti. Kılık kıyafet için belirtilen kriter öğrencilerin çağdaş kıyafet kurallarına uymasıydı. Ancak çağdaş kıyafetin nasıl olduğu konusundaki belirsizlik üniversiteden üniversiteye farklı uygulamalara neden oldu. Bu kez 1987 yılının Mayıs'ında rektörler tarafından alınan yeni bir kararla başörtüsü ilahiyat fakültelerinde serbest bırakıldı. 1987 yılının Kasım'ında ise başörtüsü yasağının kaldırılmasına yönelik düzenleme Cumhurbaşkanı Evren tarafından veto edildi. Bundan sonra ANAP iktidarı tarafından başörtüsü dolayısıyla öğrencilere verilen cezalara yönelik bir af kararı çıkarıldı. Ancak bu karar Cumhurbaşkanı tarafından Anayasa Mahkemesi'ne taşındı. Anayasa Mahkemesi bu kararla ilgili olarak öğrencilerin aleyhine olacak şekilde karar verdi. 1989 yılının sonlarında YÖK başörtüsü ile ilgili olarak 1982 yılında yapılan düzenlemeyi kaldırdı. Ancak bundan sonra da sorun çözümlenmedi. Yüksek mahkemelerin bazen birbirine de uymayan kararları sonucunda bu sorun daha da karmaşık hale geldi. 1996 yılında Refah Partisi ve Doğru Yol Parti' sinin koalisyon hükümeti döneminde bu konu Refah Partisi tarafından gündeme getirildiyse de yasal bir yasal düzenleme yapılamadı. 28 Şubat 1997 yılında yapılan Milli Güvenlik Kurulu toplantısından sonra ülkenin her tarafında günden güne artan bir şekilde başörtülülere yönelik yasaklar uygulandı ve engellemeler yapıldı (Özdalga, 2013:212-216; Kuru, 2010:195-200). Bu tarihten sonra medyada her gün başörtülü kızların üniversitelerden çıkarıldıklarına veya üniversite kapılarında polis marifetiyle engellendiklerine dair haberler yer almaya başladı.

İslamcı kesim de elindeki olanaklarla bu uygulamalara karşı çıkmaya ve yapılanları halkın gündemine taşımaya çalıştı. Aslında halkın büyük bir kısmının bu yasağın sürdürülmesinden yana olmadığı biliniyordu. Daha sonra yapılan bazı çalışmalar aracılığıyla da halkın başörtüsü yasağını onaylamadığı açık bir şekilde görülmüştü (Çarkoğlu, A., ve B. Toprak, 2006). Çünkü televizyonlara yansıyan başörtülü öğrencilerin okullarına alınmaması ve onlara yönelik polis müdahalesi görüntüleri halkın vicdanında bir rahatsızlık yaratıyordu. Aynı zamanda Anadolu'da kadınların büyük bir kısmı geleneksel olarak başını örtüyordu. Yasağı savunan kesimlerin bu konudaki söylemlerinin ve savunmalarının halkı ikna etmediği anlaşılıyordu. Ancak halkın bu yasağın sürdürülmesine taraf olmadığı bilindiği halde laik Kemalist bürokrasi bu konuda son derece katı bir tavır takınmıştı ve aşırıya kaçan

uygulamalar yapıyordu. Bu yasağın kaldırılması için halkın seçtiği meclis tarafından yasal düzenleme yapma girişimlerine rağmen yine de bu yasak yıllarca sürdürüldü. Devletin laik bürokrasisi bu yasağın sürdürülmesi için elinden geleni yaptı. Sonuçta 1980'den sonra yıllarca Türkiye'nin gündemini meşgul eden başörtüsü yasağı ancak 2010 yılından sonra kaldırılabilirdi.

Bu yasağın kaldırılmasından sonra başörtülü kadınlar başta eğitim kurumları olmak üzere kamusal alanların tümünde görünür oldular. Ancak bu görünürlük Türkiye'yi İran ve Suudi Arabistan yapmadığı gibi, laik devlet açısından da bir sorun oluşturmadı. Aynı zamanda kadınların serbestçe başlarını örtbilmelerinin Türkiye'nin modernleşme sürecinde bir kesintiye veya bir gerilemeye de yol açtığına dair kayda değer bir gelişmeden de bahsedilemez. Tersine başörtüsü yasağının kaldırılması ile, başlarını örten kadınların, modern yaşam biçimlerine daha fazla uyum sağladıkları da ileri sürülebilir. Dolayısıyla Kemalistler ve İslamcılar arasında üzerinde siyaset yapılan ve uygulanan yasak nedeniyle birçok kadının başta eğitim olmak üzere çeşitli haklarından yoksun kaldığı bu konu 2010'dan sonra büyük oranda gündemden çıkmıştır.

Başörtüsü yasağının siyasi sonuçlarıyla ilgili olarak bir değerlendirme yapıldığında, bu yasağın Kemalist siyasete zarar verdiğini, İslamcı siyasete ise bir dayanak oluşturduğunu söylemek mümkündür. Kemalist siyaset halkın taraf olmadığı ve onaylamadığı bir yasağı sürdürme konusunda ısrarcı davranmış ve adeta halkın hafızasında Tek Parti dönemi uygulamalarının canlanmasına neden olmuştur. Bu nedenle de bir miktar bir güç kaybına uğramış, belli bir tarihten sonra bu yasağı savunamaz duruma gelmiştir. Yasağın kaldırılması karşısında da sessiz kalmak zorunda kalmıştır. Buna karşın İslamcı siyaset başörtüsü yasağı üzerinden Kemalist sisteme yönelik eleştirilerini sürdürmüş ve bu konu üzerinden halktan bir miktar destek almıştır. Dolayısıyla başörtüsü yasağı, dinin kamusal alandaki görünürlüğünü yok etmediği gibi, dinin daha fazla siyasetin içine girmesine de neden olmuştur.

### **3.2.3.6.Fazilet Partisi Dönemi**

Fazilet Partisi, Refah Partisi kapatılmadan önce İsmail Alptekin başkanlığında kurulmuştu. Refah Partisi kapatıldıktan sonra bu partinin milletvekilleri Fazilet

Partisi'ne geçtiler (Teaziz, 2011:70). Böylece Fazilet Partisi, Millî Görüş partilerinin dördüncüsü olarak siyaset sahnesinde yerini almış oldu.

Fazilet Partisi kısa süren siyasi yaşamında iktidar olmamakla birlikte, döneminde yaşanan gelişmeler bakımından ele alınması gereken önemli bir partidir. Fazilet Partisi döneminde yaşananları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Fazilet Partisi ile ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken en önemli durum partinin söyleminde yaşanan değişimdir. Bu söylem değişikliği ilk olarak parti programının adında ortaya çıkmıştır. Parti programı için, “Öncü Türkiye İçin El Ele” Demokrasi İnsan Hak ve Özgürlükleri, Barış, Adalet, ve Öncü Bir Türkiye İçin Kalkınma Programı” (Fazilet Partisi Programı, tarihsiz) adı kullanılmak suretiyle yaşanacak değişiklikler için bir ipucu verilmiştir. Yine FP'nin programına bakıldığında partinin amacının şu şekilde tarif edildiği görülmektedir.

Atatürk ilke ve Devrimlerinin Anayasada ifadesini bulduğu, Demokratik, Laik ve Sosyal Hukuk Devleti anlayışı içinde:

-Gerçek demokrasiye, en geniş anlamda insan hak ve özgürlüklerine, millet iradesinin üstünlüğüne inanmak.

-Düşünce ve ifade, din ve vicdan ile, hür teşebbüs özgürlüklerinin en geniş ve kamil manada kullanımına imkan sağlamak.

-Dil, din, mezhep, meşrep ve ırk ayrımı gözetmeksizin ulusal birlik ve beraberliğin temin ederek barış içinde yaşamak. (Fazilet Partisi Programı, tarihsiz:3)

Fazilet Partisi, programında laiklikle ilgili görüşünü temel hak ve özgürlükler başlığı altında şu şekilde açıklamıştır.

Laikliği din ve vicdan özgürlüğünün, inanç ve ibadet hürriyetinin bir teminatı olarak görür. Hiç kimsenin, başkalarının dini inanç ve ibadetlerini engellememesi gerekliliğine, yine hiç kimsenin başkalarına zor kullanarak ibadet ve şahsi yaşantısına müdahale etmesini kabul edilemez olarak görür. Bu gibi hareketleri, laikliğe, insan hak ve özgürlüklerine müdahale sayar. (Fazilet Partisi Programı, tarihsiz:5)

Fazilet Partisinin programında dikkat çeken ikinci husus partinin demokratik düzene olan bağlılığının vurgulanmış olmasıdır. Bu husus parti programında şu şekilde ifade edilmiştir.

Temel nitelikleri hukuk ve adaletin üstünlüğü olan demokratik düzen, milli iradenin insan şeref ve haysiyetinin, düşünce, kanaat, söz, din ve vicdan hürriyetinin güvencesi olduğunu kabul eder.

Partimiz, Türkiye' nin çağdaş, demokratik, dünya ile birleşmesinin ancak demokrasinin tam ve kamil manada uygulanmasıyla mümkün olduğuna inanır. (Fazilet Partisi Programı, tarihsiz:4)

Fazilet Partisi programında dikkat çeken üçüncü husus, anayasaya ve Atatürk ilkelerine bağlılık vurgusu ile birlikte temel hak ve özgürlükler ile insan haklarının da vurgulanmış olması ve uluslararası belgelere olan bağlılığın belirtilmiş olmasıdır. Parti programında,

Birleşmiş Milletler Evrensel Beyannamesi, Avrupa İnsan Hakları Beyannamesi, AGİT İlkeleri, Paris Şartı, Helsinki Nihai Senedi ve diğer uluslararası hukuk normlarında, ifadesini bulan insan haklarının eksiksiz olarak uygulanmasının zorunluluğuna inanır. (Fazilet Partisi Programı, tarihsiz:5)

denilmek suretiyle bir yerde partinin uluslararası sisteme bağlı olacağı da belirtilmiştir.

Fazilet Partisinin Programında dikkat çeken dördüncü husus ise, parti programının büyük ölçüde dinsel söylemlerden arındırılmış olması ve bu geleneğe mensup partilerin programlarında sıklıkla yer vermiş oldukları, manevi kalkınma, ahlak vb. kavramların oldukça az kullanılmış olmasıdır (Fazilet Partisi Programı, tarihsiz).

İlk bakışta Fazilet Partisi'nin programında ve söyleminde yaşanan bu değişim Refah Partisi'nin akıbetine uğramamak için taktiksel amaçlarla yapılmış bir değişim gibi görünüyordu. Fazilet Partisinde milletvekilliği de yapmış olan Bekaroğlu'na göre, (2007:86) hazırlanan programla Fazilet Partisi devlete ve belli kesimlere demokrat, uysal, uzlaşmacı ve serbest piyasacı bir parti olduğunu anlatmak istiyordu. Ancak bu değişikliklerin kapsamı dikkate alındığında bunların Millî Görüş geleneğinin klasik siyaset anlayışını kökten değiştirecek kadar kapsamlı oldukları görülmekteydi. Dolayısıyla yaşanan değişimi sadece taktiksel amaçlarla açıklamak mümkün değildi. Fazilet Partisi'nin programında görülen bu dikkat çekici durumlar, aynı zamanda İslamcı siyasetin hem dünyadaki hem de Türkiye'deki gelişmeleri dikkate almaya başladığının ve dünyadaki egemen sistemle bir uyuma yöneldiğinin de göstergesiydi (Gülalp, 2003:13). Çünkü Fazilet Partisi büyük bir söylem değişikliğine gitmişti. Aynı gelenekten gelmiş olduğu partilerin söylemlerini bırakmış bunların yerine demokrasi, insan hakları, özgürlükler, hukuk devleti gibi söylemleri ön plana çıkarmaya başlamıştı (Bekaroğlu, 2007:22). Aynı zamanda Batı karşıtlığı ve AB üyesi olmaya karşı olan geleneksel Millî Görüş tutumunda da yumuşamaya gitmişti. (Özbudun, E., ve W. Hale, 2010:41-42). Bunlarla birlikte Fazilet Partisi'nin genel başkanı Recai Kutan ilk yurtdışı gezisini ABD' ye, ikincisini de Avrupa Birliği üyesi olan ülkeler yapmıştı. Bu gezilerinde Millî Görüş'ün alışıldık Batı karşıtı söylemleri yerine Batı ile bütünleşme mesajlarını vermişti (Çakır, 2014:573-574).

Ancak yaşanan gelişmeler Fazilet Partisi'nin yapmış olduğu bu değişikliklerin, beklediği sonucu doğurmadığını ortaya koydu. Bu hususla ilgili birinci gelişme Fazilet Partisi'nin girmiş olduğu ilk genel seçimde ciddi bir başarı elde edememesiydi. 1999 yılında yapılan genel seçimde "FP oyların ancak yüzde 15,4'nü toplayarak DSP ile MHP'nin ardından üçüncü parti olabildi." (Çakır,2014:574) Bu durum Millî Görüş

geleneginin Refah Partisi döneminde ulaşmış olduğu oy oranında bir düşüş yaşandığını göstermekteydi.

Fazilet Partisi'nin söyleminde yaşanan değişikliğin umulan sonucu vermediğini ortaya koyan ikinci gelişme Merve Kavakçı'nın TBMM'ye başörtülü olarak gelmesinden sonra partiye kapatma davasının açılması ve partinin kapatılması oldu. MNP, MSP ve RP dönemlerinde genel olarak Erbakan ve arkadaşları, devlet tarafından üniversitelerde ve diğer kamu kuruluşlarında uygulanan başörtüsü yasağına karşı çıkmışlardı. Ancak zaman zaman bu konuda sert söylemlerde bulunmalarına karşın yasağı savunan çevreleri rahatsız edecek adımlardan da uzak durmuşlardı. Buna rağmen Refah-Yol hükümeti döneminde bu tartışma büyümüş, yasağın kalkması bir yana 28 Şubat sürecinde yasağın boyutları daha da genişlemişti. Buna karşın aynı gelenekten geldiği partilere göre daha yumuşak bir üslup kullanan Fazilet Partisi, şaşırtıcı bir şekilde başörtüsü takan Merve Kavakçı'yı milletvekilliğine aday gösterdi. İstanbul milletvekili seçilen Merve Kavakçı başı kapalı olarak meclis genel kuruluna katıldı. Merve Kavakçı'nın bu hareketi ciddi tartışmaların yapılmasına yol açtı (Yavuz, 2011:97) Bu durum partiye kapatma davası açılması için bir fırsata dönüştürüldü. Bu tartışmaların ardından Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı tarafından Fazilet Partisi'ne kapatma davası açıldı (Teazis, 2011:71). Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından FP' nin kapatılması talebiyle hazırlanan iddianamede,

Fazilet Partisi, yalnız Refah Partisinin değil, aslında ülkemizde dini siyasete alet ettiği için kapatılan tüm siyasi partilerin devamı niteliğindedir. Metastas yapan habis bir ur gibi, demokrasimizin sağlıklı işlenmesini engelleyen, Anayasal düzenimiz için daima oluşturmuş bu çeşit partilerin kapatılması, Türkiye Cumhuriyetini sonsuza kadar yaşatabilmenin vazgeçilmez koşuludur. (AYM. 22.06.2001 T., 1999/2 E., 2001/2 K.)

İfadeleri kullanılmış, devamında ise,

- Anayasamızın, 2, 24/son, 68, 69, 2820 sayılı Siyasî Partiler Kanununun 78, 86 ve 87 nci maddeleri gereğince FAZİLET PARTİSİNİN TEMELLİ KAPATMASINA,  
2- Adıgeçen partinin kapatma nedeni sayılacak politikalarını benimsemediğini zaman zaman açıkça ortaya koyan AYDIN MENDERES dışındaki tüm Üst düzey yöneticileri ile, milletvekillerinin, Anayasamızın 69 ncu maddesinin sekizinci fıkrası gereğince, ve ayrıca bunlardan milletvekili olanların milletvekilliklerinin, Anayasamızın 84. maddesinin son fıkrası hükmü gereğince sona erdirilmesine karar verilmesi talep olunur. 7.5.1999. (AYM. 22.06.2001 T., 1999/2 E., 2001/2 K.)

denilerek partinin kapatılması talep edilmiştir. Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı'nın bu talebi üzerine açılan davada Anayasa Mahkemesi 22.06.2001 tarihinde,

Cumhuriyet Başsavcılığı'nın 7.5.1999 günlü, SP. 95 Hz 1999/116, 5.2.2001 günlü, SP. 95 Yargıtay Hz. 1999/116 sayılı iddianameleriyle Fazilet Partisi'nin kapatılması istemiyle açılan davalar birleştirilerek yapılan yargılama sonunda gereği görüşülüp düşünüldü;  
A- Temelli kapatılan bir partinin bir başka ad altında kurulamayacağına ilişkin kapatılma isteminin REDDİNE, ...

B- 1- Laik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri nedeniyle Anayasa'nın 68. ve 69., 2820 sayılı Siyasi Partiler Kanunu'nun değişik 101. maddesinin (b) bendi ve 103. maddesi gereğince FAZİLET PARTİSİ'NİN TEMELLİ KAPATILMASINA, ...

2- Beyan ve eylemleriyle Parti'nin kapatılmasına neden olan İstanbul Milletvekili Nazlı İLİCAK ve Tokat Milletvekili Bekir SOBACI'nın milletvekilliklerinin, Anayasa'nın 84. maddesinin son fıkrası uyarınca gerekçeli kararın Resmi Gazete'de yayımlandığı tarihte sona ermesine, ...

3- Beyan ve eylemleriyle Parti'nin kapatılmasına neden olan üyeleri Merve KAVAKÇI, Nazlı İLİCAK, Bekir SOBACI, Ramazan YENİDEDE ve Mehmet SILAY'ın, Anayasa'nın 69. maddesinin sekizinci fıkrası gereğince gerekçeli kararın Resmi Gazete'de yayımlanmasından başlayarak beş yıl süreyle bir başka partinin kurucusu, üyesi, yöneticisi ve deneticisi olamayacaklarına, ... (AYM. 22.06.2001 T., 1999/2 E., 2001/2 K.)

şeklinde karar vermiştir. Aslında Fazilet Partisi programını hazırlarken son derece dikkatli bir dil kullanmış ve Merve Kavakçı'nın TBMM' ye başı örtülü olarak gelmesi dışında son derece dikkatli davranmıştı. Batıya karşı daha yumuşak bir dil kullanmış, hukuk devletini savunan bir siyaset benimsediğini ortaya koymaya çalışmıştı (Çaha, 2012:159). Ancak yine de kendisine kapatma davası açılmış, partiye mensup tüm milletvekillerinin, milletvekilliklerinin düşürülmesi ve kendilerine siyaset yasağı konulması talep edilmişti. Her ne kadar Anayasa Mahkemesi partiyi kapattıktan sonra sadece birkaç kişinin milletvekilliğini düşürmüş ise de laik devlet bürokrasisinin artık bu gelenekten gelen partilerin siyaset yapmasına izin verme niyetinde olmadığı ortaya çıkmıştı.

Fazilet Partisi'nin söylemlerinde yaşanan ve bir bakıma sistemle daha fazla uyum arayışı olarak da okunması mümkün bu değişimlerin neden istenen sonuca ulaşmadığı sorusu da önemlidir. Öncelikle FP'nin girdiği ilk genel seçimde oylarındaki düşüşün sebebinin partinin daha ılımlı bir çizgiye kaymış olması veya Refah Partisi'nin kapatılması sonrasında seçmenin yaşadığı zihin karışıklığı olabileceği (Özbudun, E., ve W. Hale, 2010:34) şeklinde yorumlar yapılmıştır. Bununla birlikte bu düşüşte Refah Partisi döneminde yaşananlardan hareketle, FP seçimi kazansa dahi ona iktidarın verilmeyeceği şeklinde yapılan propagandanın ve bu partinin sistemle kavgalı parti imajını yıkamamasının da etkili olduğu söylenmiştir (Çakır, 2014:574; Yavuz, 2011:94). Ancak sebep ne olursa olsun, ortaya çıkan sonuç artık Millî Görüş partileri tarafından temsil edilen İslamcı siyasetin, bu çizgide yaşanan değişmelere rağmen toplumu ikna edemediği ortaya çıkmaktaydı. En azından Refah Partisi'ne oy vermiş olan seçmenin bir kısmının bu desteğini geri çektiği görülmektedir.

Millî Görüş geleneği kendi tarihi içinde bazı değişimler yaşamıştı. Özellikle Refah Partisi döneminde yaptığı açılım bu siyasete olan halk desteğini ciddi bir şekilde yükseltmişti. Ancak bu değişim parti kadrolarının kendi iradeleriyle ve belli bir disiplin



içinde yaptıkları değişimdi. 28 Şubat sürecinde ise bu hareket artık kendi iradesi dışında bir değişim ve dönüşüme zorlanıyordu. Fazilet Partisi'nin programında demokrasi, insan hakları, hukuk devleti gibi kavramları kullanması bu zorunlu değişimin bir yansımasıydı. Sonuçta FP'nin bir zaruret sonucunda yapmış olduğu söylem değişikliği karşıtlarını ikna etmemişti. Millî Görüş'ün İslamcı tabanı da bu değişikliğe uyum konusunda henüz hazır değildi (Çakır, 2014:572). FP'nin lider kadrosu da uzun siyasi hayatlarındaki imajları nedeniyle toplumu bu konularda ikna edecek bir durumda değillerdi. Bu nedenle yapılan değişiklikler bu aşamada istenen neticeyi vermemişti.

FP dönemi ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli bir gelişmede bu dönemde İslamcı siyasette bir ayrışmanın ve bölünmenin yaşanmış olmasıdır. Bu dönemde her ne kadar siyasi yasaklı olması nedeniyle resmi olarak partinin başında olmasa da Fazilet Partisi fiilen Erbakan'ın yönlendirdiği ve yönettiği bir partiydi (Bekaroğlu, 2007:33). Ancak bu gelenek içinde pek de alışık olunmayan bir şekilde partide yenilikçiler ve gelenekçiler şeklinde iki grubun ortaya çıktığı konuşuluyordu. 2000 yılında yapılan kongrede parti içindeki bölünme görünür hale geldi. Gelenekçilerin adayı olan Recai Kutan' a karşı, yenilikçilerin adayı olarak Abdullah Gül genel başkanlığa aday oldu. Gül ciddi sayıda bir oy almasına karşın, yine de genel başkanlığı Recai Kutan kazandı (Teazis, 2011:71). Burada gelenekçiler Erbakan çizgisini, yenilikçiler ise artık bu çizginin dışına çıkmanın zamanının geldiğini savunuyorlardı. Bu durum aslında Erbakan'ın uzun bir süreçte oluşturduğu ve Millî Görüş olarak ifade ettiği geleneğin artık tartışılmaya başlandığının bir göstergesi idi. Aynı zamanda bu durum Millî Görüş partileri tarafından temsil edilen İslamcı siyaset içinde ciddi bir kırılmanın yaşandığının ve yeni oluşumların ortaya çıkacağına da bir işaretiydi (Yavuz, 2011:98-99)

İslamcı siyasette yaşanan kırılma ve değişim Fazilet Partisi'nin kapatılmasından sonra daha somut bir hale geldi. İslamcı gelenekten gelen ve büyük çoğunluğu Erbakan'ın yanında yetişmiş olan kişiler iki gruba ayrıldılar. "Gelenekçiler, 20 Temmuz 2001'de yine Kutan'ın genel başkanlığında Saadet Partisi'ni kurarken, yenilikçiler 14 Ağustos 2001'de Erdoğan'ın başkanlığında Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurdular." (Çakır,2014:574) Böylece Millî Görüş geleneğinden iki parti ortaya çıkmış oldu. Bu partilerden Saadet Partisi, Millî Görüş geleneği üzerinden siyaset

yapmaya devam ederken, Adalet ve Kalkınma Partisi bu gelenekten ayrı bir siyasetle yoluna devam etti.

### **3.2.3.7.Saadet Partisi Dönemi**

Fazilet Partisi'nin kapatılmasından sonra, Millî Görüş geleneğinden gelen ve bu gelenek içinde siyaset yapmak isteyen bir grup Saadet Partisi'nde siyaset yapmaya devam etti. Saadet Partisi şu ana kadar girdiği hiçbir seçimde aynı gelenekten geldiği partilerin oy oranına yaklaşmamıştır. Ancak Millî Görüş partileri geleneğinin devam ettiricisi olduğundan Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından değerlendirilmesi gereken bir partidir.

Saadet Partisi Millî Görüş geleneğini devam ettiren bir partidir. Hatta SP, Refah Partisi ve Fazilet Partisi döneminde bu gelenek içinde yaşanan değişimi de bir ölçüde tersine çevirerek MNP ve MSP söylemlerine daha yakın bir söylem benimsemiştir. Buna rağmen şu ana kadar İslamcı kesimden büyük bir destek alamadığı gibi girmiş olduğu seçimlerde de düşük bir oy oranına ulaşmıştır. Buna karşın aynı gelenekten gelen, ancak Refah Partisi ve Fazilet Partisi döneminde yaşanan değişimi daha ileri bir boyuta taşıyan Adalet ve Kalkınma Partisi ise 2002 yılından bu yana tek başına iktidarda bulunmaktadır. Bu durum Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisinde süreç içerisinde yaşan değişimi anlamak açısından önemlidir. Bu bakımdan Saadet Partisi'nin daha detaylı bir şekilde değerlendirilmesinde fayda vardır.

Saadet Partisi'nin programına bakıldığında, programda ilk vurgunun insan haklarına yapıldığı ve insan hakları konusuna geniş bir yer verildiği görülmektedir. SP bu konudaki görüşünü insan hakları ve özgürlükler başlığı altında şu şekilde açıklamıştır.

Üzerinde insanlığın anlaştığı, çoğu uluslararası sözleşmelerde zikredilen ve tabii hukuka aykırı olmayan temel haklara, bütün insanlar doğuştan sahiptirler ve bu haklara dokunulamaz. Bu haklar insan onur ve haysiyetinin koruma zırhıdır.

Saadet Partisi iktidarında, tüm sosyal ve siyasî organizasyonlar, bu doğal hakların korunmasına ve kullanılabilir olmasına hizmet edecektir.

Milletimizin ve onun devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'nin dünya milletler ailesinin eşit haklara sahip şerefli bir üyesi olması, ancak vatandaşlarının temel insan haklarının garanti altına alınmasıyla mümkündür.

Saadet Partisi, insan hakları konusunda milletimizin ve tarihinin kabul ettiği tabii hukukun ortak değerlerinin ve insan hakları ortak değerlerinin belirttiği ve Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi ve Avrupa İnsan Hakları Beyannamesindeki hususları uygun görmektedir. Birtakım adımların atılmış olmasına rağmen, maalesef bugün Türkiye' de insan haklarını gerçek manâda garanti altına alan uygulamaların olduğunu söyleyemiyoruz. Özellikle son günlerde atılan bazı adımlar endişe doğurmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti hudutları içinde yaşayan herkes hür, onurlu ve haklar bakımından eşittir. Partimiz, devletin; bu ülkede yaşayan herkesin, ırkı, rengi, cinsiyeti, dili, dini, mezhebi, siyasi görüşü, sosyal menşei, serveti veya diğer herhangi bir özelliğini gözetmeden, tüm insan haklarını ve özgürlüklerini garanti altına almasını sağlamak için çalışacaktır. Devlet hiyerarşisini (sosyal ve bürokratik düzeni) bozacak hertürlü yapılanmaya da müsaade etmeyecektir. (Saadet Partisi Programı, 2014:1-2)

Saadet Partisi din ve laiklik konusundaki görüşünü din ve vicdan özgürlüğü ve laiklik başlığı altında şu şekilde açıklamıştır.

Türkiye, din ve laiklik tartışmalarını artık aşmak zorundadır. Bunun için yapılacak iş, evrensel normlara göre bir laiklik tanımı ve uygulamasıdır.

Saadet Partisi, bu ülkede yaşayan herkesin din ve vicdan özgürlüğünü savunur. Herkes din, kanaat ve vicdan özgürlüğüne, ibadet ve dini vecibelerini bireysel ve toplu olarak yerine getirme hakkına sahip olmalıdır. Din, vicdan ve kanaat özgürlüğü temel insan hakları içinde yer alır. Bu hak, dinini tek başına veya topluca, açık olarak ya da özel surette, öğrenim, öğretim, tatbikat ve ibadetlerle açığa vurma ve örgütlenme özgürlüğünü de içerir. Hiç kimse din ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; yine hiçbir kimse ve kurum, din ve kanaatler konusunda bir başkasına zorlama yapamaz.

Devlet; laikliğin gereği olarak din, inanç ve kanaat konusunda taraf olamaz. Bu nedenle devlet, herhangi bir dinin inanç, ibadet ve vecibelerini icbar eden veya bunları yasaklayan bir uygulama içinde bulunamaz. Her konuda olduğu gibi din, inanç ve kanaat konusunda da kendisi bir baskı unsuru olamayacağı gibi toplum kesimlerinden kaynaklanan baskı, dayatma ve şiddet içeren eylemleri önlemekle de yükümlüdür. Devlet, insanların din ve kanaat tercihleri ve bunların gereklerini yerine getirmeleri yolundaki engelleri ortadan kaldırır. Laiklik, kanunların ilme, gerçeklere, akıl ve insanların tecrübelerine dayanarak yapılmasını gerektirir. Ancak laiklik, asla dinsizlik veya din karşıtlığı olarak algılanamaz ve algılanmamalıdır; aksine laiklik, bir kimsenin genel ahlâka aykırı olmamak şartı ile, inancının gereklerini özgürce yerine getirebilmesi ve devletin bu konularda kesinlikle taraf olmaması ve bu hakları korumasıdır. (Saadet Partisi Programı,2014:3)

Saadet Partisi'nin programında hem insan hakları konusuna hem de laiklik konusuna geniş bir yer verdiği görülmektedir. Ancak bu hususlara ek olarak Saadet Partisi'nin programında en dikkat çekici husus bu partinin aynı gelenekten geldiği kendinden önceki partilerle olan bağlantısını özellikle ön plana çıkarmaya çalışmış olması ve bir bakıma Necmettin Erbakan'ın düşüncelerine bağlı olduğunu ortaya koymaya çalışmış olmasıdır. Bu açıdan Saadet Partisi'nin programına bakıldığında ilk dikkat çeken husus parti programında, daha çok MNP ve MSP programlarında görülen ahlak ve maneviyat vurgusunun yapılmış olmasıdır. Bu durum parti programına şu şekilde yansımıştır.

Ahlâk ve Maneviyat en önde yürüyen bayrağımızdır.

Ahlâkî ve manevî değerlere bağlı milletlerin büyük medeniyetler kurduklarına, bu değerlerden uzaklaşanların ise güçlerini yitirdiklerine tarih şahittir. “Yaşanabilir bir Türkiye”, “Yeniden Büyük Türkiye” ve “Yeni Bir Dünya'nın ancak ahlâk, mânevîyat ve adil bir düzen temeli üzerinde kurulacağına inanıyoruz. Bu nedenle Saadet Partisi olarak, güzel ahlakın kökleşmesini ve geliştirilmesini, toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi ve ülke fertlerinin saadete ulaşabilmesi için zorunlu görüyoruz.

Saadet için zorunlu olan yukarıda belirtilen beş temel şart ancak “Önce Ahlâk ve Maneviyat” prensibi ile gerçekleştirilebilir. (Saadet Partisi Programı, 2014:4)

Yine Saadet Partisi, Millî Görüş geleneğinin devamı olduğunu, Erbakan'ın sıkça kullanmış olduğu Millî Görüş ve adil düzen kavramlarını programına koymak suretiyle

göstermeye çalışmıştır. Bu hususlar Saadet Partisi'nin programında şu şekilde yer almıştır.

a. Kadro

-Milli Görüş' e, Milli heyecana ve başarıya aşk ve azmine sahip, bilgi, plân, program, takip, intaç sistemini disiplinle uygulayacak kadro ile bu hedefler gerçekleştirilecektir.

b. Zihniyet

-Milletin kendi kaynaklarına güvenmek ve onları harekete geçirmek; üretim, istihdam ve ihracat seferberliğini başlatmak; bölüşümde herkesin hakkını almasını, ülkenin bütününe kalkınmasını ve bütün gelir guruplarının Milli Gelirden dengeli ve adil bir şekilde pay almasını sağlamak inancımızın temelini oluşturmaktadır.

**Böyle bir politikanın başarılı bir şekilde yürütülmesi, aynı zamanda âdil bir düzene dayalı yeni bir dünyanın kurulmasını gerektirmektedir. Bu vizyona sahip olmayanlar Türkiye' yi ekonomik yıkımdan kurtaramazlar.** (Saadet Partisi Programı, 2014:18)

Saadet Partisinin Programında dikkat çekilmesi diğer bir husus ise daha çok MNP ve MSP programlarında görülen, ancak Refah Partisi ve Fazilet Partisi döneminde gözden düşen Avrupa'ya ve uluslararası sisteme karşı duruşun, yeniden net ifadelerle ortaya konulmuş olmasıdır. Ekonomik alandaki karşıtlık parti programında şu şekilde ifade edilmiştir.

●**Ekonomiye dış müdahaleler önlenerek; yabancı sermayenin ülkeye spekülatif amaçlarla değil, kalıcı yatırımlar için gelmesini sağlayıcı hukuki altyapı ve güven ortamı tesis edilecektir.**

●**İMF ve Küresel Sermaye politikaları derhal terk edilecek, milli reçeteler uygulanacaktır.** (Saadet Partisi Programı, 2014:19)

Saadet Partisinin Programında Türkiye'nin Batı ile olan ilişkileri ele alınırken, Saadet Partisi'nin Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olmasına karşı olduğu şu ifadelerle ortaya konulmuştur.

Özellikle AB' nin, tam üyelik süreciyle birlikte, son yıllarda, ülkemize, milletimize ve milletimizin sahip olduğu değerlere karşı sergilemekte olduğu kabul edilemez tutum ve davranışlar, AB'yi oluşturan zihniyetin insan hakları, inanç özgürlüğü, inanca saygı, çoğulculuk ve farklı medeniyet mensupları ile birlikte yaşama konularında yeterince gelişmiş bir düzeyde olmadığını ortaya koymuştur. Batılı ülkelerin hâlâ eski emperyalist ve sömürgeci alışkanlıklarından kurtulamadıkları ortadadır.

**Bu şartlar altında Saadet Partisi olarak Türkiye' nin AB'ye üye olmasına karşıyız.**

Çünkü AB'ye tam üyelik, Türkiye'nin bağımsızlığından vazgeçmesi, kendisini Batı kültür ve medeniyetine teslim etmesi, onları yönlendiren ırkçı emperyalizmin plân ve hedeflerinin gerçekleşmesi için adım adım parçalanıp yok olmaya götürülmesi manasını taşımaktadır. Zira 1990'da Komünizmin iflâs edip, Sovyetlerin dağılmasından sonra ortaya çıkan tek kutuplu dünyada, ırkçı emperyalizmin etkisi artmış ve AB bunların plân ve gayelerine hizmet eden bir topluluk haline dönüşmüştür.

Bu gerçekler dolayısıyladır ki, **AB'ye tam üyelik yerine, eşit koşullarda karşılıklı ikili ilişkiler içinde olmayı doğru buluyoruz.** Türkiye'nin AB ile ilişkilerinin, tüm uluslararası ilişkilerde olduğu gibi, barış, diyalog, adalet ve eşitlik çerçevesinde yürütülmesinden yanayız. Zira Türkiye' nin âdil bir düzene sahip, yeni bir barış dünyasının kurulmasında öncülük yapmasının engellenmesi, sadece Türkiye için değil, aynı zamanda AB ve bütün insanlık için, telafisi mümkün olmayan bir kayıp demektir. (Saadet Partisi Programı, 2014:30-31)

Saadet Partisi'nin programı bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bu partinin Millî Görüş geleneği içinde oluşmuş olan siyaset anlayışını sürdürmek istediği görülmektedir. Programında insan hakları gibi konulara yer vermekle birlikte bu

geleneğin eski söylemlerini yeniden programına koyarak siyaset yapmaya çalışmaktadır. Ancak Saadet Partisi'nin Millî Görüş çizgisinde yapmış olduğu bu siyaset şu ana kadar büyük bir destek bulamamıştır. Özellikle 2000 sonrası dönemde Türkiye'de ve özellikle İslamcı kesimde yaşanan değişme Saadet Partisi'nin takip ettiği siyasetin aleyhine olan bir duruma işaret etmektedir.

### **3.2.3.8. Millî Görüş Partileri Döneminde İslamcı Siyaset**

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra arka arkaya yapılan inkılaplar sonucunda devlet giderek laik bir yapıya kavuşmuş, bu durumun bir sonucu olarak İslamcılar sistemin dışına itilmişlerdir. 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile birlikte yaşanan değişim İslamcı kesimin lehine olacak şekilde bu durumu değiştirmiştir.

Taslaman' a göre (2016:157) 1946' dan sonra 'oyun gücü' ortaya çıkmış, devletin ekonomi üzerindeki kontrolü azalmış ve sivil toplum giderek güçlenmiştir. Bunların sonucunda merkezin çevreyi kontrol etme gücü azalmış, bu süreçte İslami düşüncenin hâkim olduğu cemaatler ve tarikatlar güç kazanmıştır. İslami cemaatlerin ve tarikatların giderek güç kazanması sonucunda İslami kesimin kendine olan güveni artmış ve 1970'li yıllarda bu kesimden bazı kişiler kendi partilerini kurmuşlardır. Dolayısıyla bu partilerin kurulmasından sonra artık demokratik zeminde mücadele eden İslamcı bir siyaset ortaya çıkmıştır. İslamcı Siyaseti yürüten partilere ise Millî Görüş partileri denilmiştir.

Bu bölümde Millî Görüş partileri tarafından yürütülen İslamcı siyasetin amacının ne olduğu, bu amacına ne kadar ulaştığı ve Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından ne gibi sonuçların ortaya çıkmasına neden olduğu, sorularına yanıt aranacaktır.

Millî Görüş partileri tarafından yürütülen İslamcı siyaset, Türkiye Cumhuriyeti Anayasa'sı ve kanunlarına uygun olarak kurulan partiler aracılığıyla yapılmaya çalışılan bir siyasettir. Dolayısıyla bu siyasetin amacı anayasal çerçevede iktidara gelmek ve devleti ıslah etmektir (Yorgancılar, 2012:380). Devletin ıslahında öncelik ahlaka ve maneviyata verilecek, (Erbakan, 2016b) sonrasında ise hem kapitalist hem de sosyalist düzenden farklı olan adil ekonomik düzene geçilecekti (Erbakan, 2016a). Anayasal ve demokratik bir yöntemle bu amaçlarına ulaşmayı hedefleyen İslamcı siyasetin elbette ilk başta İslamcı kesimlerin ve sonrasında ise yeterli bir oranda halkın desteğini alması gerekirdi.

Bu açıdan bakıldığında Millî Görüş partileri tarafından ve Erbakan'ın liderliğinde yürütülen İslamcı siyasetin Türkiye'deki İslamcı grup, cemaat ve tarikat gibi yapıların tümünün desteğini alamadığı ve bunlar arasında bir birlik oluşturamadığı görülmektedir. İslamcı kesimi oluşturan yapıların bir kısmı bu siyasetin uzağında durmuş, bir kısmı da başka partileri desteklemişlerdir. Türkiye'de İslamcı siyaset açısından önemli olan bu durumun birkaç nedeni vardır.

İslamcı kesimin Millî Görüş partileri etrafında bir birlik oluşturamamasının ve bu siyaseti tam olarak desteklememesinin birinci nedeninin Erbakan'ın liderliği ile ilgili olduğu söylenebilir. Erbakan bir mühendisti. Üniversitede profesörlüğe kadar yükselmiş, özel sektörde ve odalar birliğinde yöneticilik yapmıştı. Nakşibendi tarikatına mensup olduğu biliniyordu (Özdalga, 2013:104-106). Erbakan takip ettiği siyasetini Millî Görüş siyaseti olarak adlandırıyordu. Yakın çevresine göre, bu kavram "Kuran'da da bir çok yerde kullanılan ve inanç ve değerler sistemine vurgu yapan bir kavramdı." (Yorgancılar, 2012:375) Dolayısıyla Erbakan sadece bir parti lideri olarak değil bir aynı zamanda İslam davasının da lideriydi. Kendi takipçileri tarafından kullanılan "Mücahit Erbakan" sloganı da bu duruma işaret etmektedir. Aslında Erbakan'ın da sadece Türkiye'ye değil aynı zamanda İslam dünyasına da liderlik yapma gibi bir iddiası vardı. Dolayısıyla Erbakan bir İslamcıydı. Ancak Erbakan İslamcılığının sınırları çok net değildi. Ekonomi, ülkenin kalkınması ve dış politika gibi konularda bazı görüşler ileri sürse de özellikle dinle ilgili görüşlerinde İslami cemaat ve grupları peşinden sürükleyecek kadar bir netlik yoktu. Din adına devlete yönelttiği eleştirilerde de bir belirsizlik vardı. İktidara gelmesi halinde eleştirdiği konularda neler yapacağı konusunda açık şeyler söylemek yerine, genel ifadeler kullanmakla yetiniyordu. Erbakan gösterişli projeler ve açılışlara önem veren bir kişiydi. Büyük projelerden bahsetmeyi ve görkemli temel atma törenlerine katılmayı önemsiyordu. Ancak başlattığı projelerin büyük bir kısmı istenen sonuçlara ulaşmıyordu. Muhalefette iken çok iddialı söylemlerde bulunmasına rağmen iktidara geldiğinde veya iktidar uğruna bu söylemlerine aykırı davrandığı oluyordu. Örneğin Avrupa Birliği'ne karşı olan söylemlerine rağmen, Doğruyol Partisi ile koalisyon kurduğunda gümrük birliğine karşı olan söylemlerini değiştirdi. Türkiye'nin NATO üyeliği ve İsrail ile olan ilişkileri konusunda da muhalefetteki tavrını sürdürmedi. Yolsuzluk konusunda da koalisyon ortağı olduğu Tansu Çiller hakkındaki söylemini değiştirdi (Özdalga,2013:113-117).

Yine Erbakan İslam ve modernizm arasında nasıl bir ilişki olduğunu veya bu konuda ne düşündüğü konusunda da açık ve anlaşılabilir bir açıklama yapmıyordu. Türkiye'nin temel sorunları konusunda da tüm kesimleri tatmin edecek açıklamalar yerine bazı sloganları kullanmayı tercih ediyordu (Karpat, 2010:196). Bu bakımdan ‘‘Erbakan’ın siyasal üslubu, imalı, çift anlamlı ifadelerle çokça yer veren bir üsluptur. Nihai siyasal hedefini bir tür ‘‘kuş dili’’ ile ifade etmiş, kendi tabanına da bunu telkin eden bir tavır içinde olmuştur.’’ (Çalmuk, 2014:564) Genel anlamda Erbakan’ın bu tutumları ve üslubu laik kesimde endişe, İslamcı kesimde ise bir güvensizlik yaratmıştır. Erbakan’ın bu tutumlarının bir kısmının siyasetin doğasının gereği ve şartların zorlamasının bir sonucu olduğu söylenebilir. Ancak sonuç itibarıyla Erbakan’ın bu davranışlarının özellikle İslamcı kesimin ona gerekli desteği vermemesinde etkili olduğunu belirtmek gerekir.

Erbakan’ın kurduğu partiler laik Kemalist devlete karşı, İslamcı bir muhalefeti temsil etme iddiasında bulunan partilerdi. Genel anlamda Kemalist laiklik anlayışını eleştiriyorlardı. Ancak Erbakan bulabildiği ilk fırsatta en çok eleştirdiği parti olan CHP ile koalisyon kurmuştu. Bu durum onun için ‘‘sağlam bir sosyal ve felsefi tutuma sahip olmayan ve iktidar arzusuyla yanıp tutuşan oportünist bir politikacı’’ (Karpat, 2010:194) şeklinde değerlendirmeler yapılmasına sebep olmuştu. 1973 seçimlerinden hemen sonra CHP ile koalisyon hükümeti kurması kendi partisinin içinden olduğu gibi partinin dışında kalan bazı İslamcı grupların da tepkisini çekmişti. Özellikle bazı nuru gruplar Erbakan’ın CHP ile koalisyon kurmasına şiddetle karşı çıkmış, sonrasında çıkarılan af kanunundan komünistlerin de yararlanacağı gerekçesiyle MSP’ ye muhalefet etmişlerdi (Özdalga, 2013:109). Erbakan güçlendikçe diğer tarikat ve cemaatlerin kendisine itaat etmesini istiyordu. Kendisine itaat etmeyenlerin Müslümanlığını eleştiriyordu (Çalmuk, 2014:562). Erbakan’ın bu tarz söylem ve tutumları bazı cemaatleri ve tarikatları rahatsız ediyordu. Bu nedenle ilk başlarda Erbakan’ın parti kurmasına destek vermiş olan Nakşibendi tarikatının bazı unsurları bu partilere olan desteklerini çekmişlerdi (Cizre, 2014:100). Özellikle Erbakan’ a parti kurmasını tavsiye etmiş olan Mehmet Zait Kotku’ nun vefatından sonra onun yerine geçen damadı Esat Coşan döneminde Erbakan ile tarikat arasındaki ilişki bozulmuştu (Özdalga, 2013:107). İslamcı grupların bazıları da Erbakan’ın Müslümanları mevcut sisteme entegre ettiği ve sonuçta Türkiye’deki İslamcı harekete zarar verdiği

gerekçesiyle onu eleştiriyorlardı (Yorgancılar, 2012:372-373). Bütün bunların sonucunda İslamcı kesim Millî Görüş partileri tarafından yapılan İslamcı siyaset etrafında bir birlik oluşturamamış, bu partilerin var olduğu dönemde İslamcı bazı gruplar başka partileri desteklemişlerdir.

Millî Görüş partileri tarafından yürütülen İslamcı siyaset halkı da tam olarak ikna edememiştir. En azından İslamcı siyaset yapan bu partiler tek başına iktidar olacak ve programlarını hayata geçirecek bir güce ulaşamamıştır. Çoğunluğu Müslüman olan bir toplumda, İslamcı bir siyasetin yeterince destek bulamaması din ve siyaset ilişkisi bakımından üzerinde durulması gereken bir durumdur.

Millî Görüş partilerinin halktan yeterli desteği alamamasında devlet elitlerinin bu partileri, devlet ve rejim karşıtı partiler olarak etiketlemiş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Bu geleneğin son partisi olan Saadet Partisi dışındaki tüm Millî Görüş partileri devlet tarafından kapatılmışlardır. Bu partiler kapatılırken resmi makamlar tarafından yapılan ve bunların devlet ve rejim için bir tehlike oluşturduklarına dair yapılan açıklamalar halkı etkilemiştir. Çünkü Türkiye’de halk genel anlamda devletten yana olan bir tutuma sahiptir. Devlete karşı olan hareketlere karşı ise mesafelidir.

Millî Görüş partilerinin halktan yeterli desteği göremeyişinin bir nedeni de bu partilerin Millî Görüş ve adil düzen şeklindeki söylemlerinin halk açısından ne anlama geldikleri ve neyi vadettikleri noktasında yeterli netlikte olmamalarıdır. Örneğin Erbakan ‘‘yıllarca faizin kötülüğü üzerinde duruyordu, vergilerin haksızlığı ve adaletsizliğini anlatıyordu. Ancak faizin nasıl kaldırılacağı ve vergi adaletinin nasıl sağlanacağına dair, tartışmaya açılmış, herkesin duyduğu bir çalışma yoktu’’ (Bekaroğlu, 2007:72). Sonuçta halk daha somut ve günlük hayatta karşılaştığı sorunlara çözüm öneren söylemlere itibar etmektedir. Bu nedenle bu söylemler halkı ikna etmekte çok sınırlı bir etkiye sahiptiler. Nitekim durumun böyle olduğunun farkına varan Erbakan özellikle Refah Partisi döneminde Millî Görüş ve adil düzen gibi söylemlerine demokratik haklar ve ekonomik vaatler de eklemek suretiyle bir açılım yaptı. Bu söylemlerine Refah Partili bazı belediyelerin yapmış oldukları hizmetler ve halk nezdinde bırakmış oldukları olumlu izlenim de eklenince 1995’ te oy oranının yükselterek seçimde birinci parti oldu. Bu sayede Doğru Yol Partisi ile koalisyon kurarak başbakan oldu. Ancak bu iktidar dönemi kısa sürdü. Ordunun müdahalesiyle iktidardan düşürüldü (Karpaz, 2010:196). Erbakan’ın kendi çevresine göre bu bir yıllık



kısa dönemde çok büyük ve hayırlı hizmetler yapılmıştır ve bu hizmetler 54. Hükümetin efsane hizmetleridir (Erbakan, 2016a:144). Ancak yaklaşık bir yıl süren Erbakan'ın başbakanlığındaki bu hükümet sonuçta bir koalisyon hükümetiydi. Bu dönemde hükümetin üzerindeki baskılar da dikkate alındığında Erbakan'ın vaatlerini tümüyle gerçekleştirme imkanına sahip olmadığını da kabul etmek gerekir. Bu nedenle sadece kısa süreli bu dönem üzerinden Erbakan' la ilgili tam bir değerlendirme yapmak ve kesin hükümler vermek doğru olmayacaktır. Eğer Erbakan uzun bir süre iktidarda kalabilseydi, o zaman Millî Görüş ve adil düzen şeklinde ifade etmiş olduğu düşünce ve vaatlerini daha somut uygulamalara dönüştürüp dönüştürmeyeceği hususu daha net olarak ortaya çıkacaktı.

Genel olarak Millî Görüş partilerinin siyasetine yakın duran çevrelerde Erbakan'ın siyasette büyük bir sıçrama yapamayışını içeride başta ordu olmak üzere laik Kemalist kesimin ve dışarıda da Amerika ve İsrail gibi güçlerin onu engellemesine bağlama yönünde bir eğilim bulunmaktadır. Böyle bir değerlendirme kısmen doğru olabilir. Erbakan'ın kurmuş olduğu partilerin sürekli olarak kapatılması ve 28 Şubat sürecinde yapılanlar dikkate alındığında devlet bürokrasisinin ve Kemalist laik çevrelerin Erbakan'ı engelledikleri ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Erbakan'ın, siyasi ve kültürel alanda ülkeye yabancı müdahalesine karşı çıkan, uluslararası sermayeye karşı olan ve yerli sermayeyi destekleyici yönündeki, dünya sistemiyle uyumlu olamayan söylemleri (Özdalga, 2013:155) ile, İslam birliği kurma gibi düşüncelerinin küresel sistemin aktörlerini rahatsız ettiği söylenebilir. Bunların Erbakan'ın önünde bir engel oluşturduğu ve bazı şeyleri yapmasını engellediği doğrudur. Ancak buna rağmen Erbakan'ın Türkiye'de tek başına iktidara gelemeyişini sadece laik Kemalist kesimin bu partilere karşı olan tutumuna ve dış müdahalelere bağlamak eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü her siyasetin karşısında olan ve onu istemeyen, iç ve dış güçlerin olması doğaldır. Ancak bu güçlerin varlığına rağmen toplumu ikna eden ve iktidara gelen siyasetlerin başarısından söz edilebilir.

Millî Görüş partileri tarafından yürütülen siyaset Türkiye'nin ekonomik ve sosyal koşulları içinde bir dönem yükselişe geçmişse de bu yükseliş dönemi kısa sürmüştür. Çünkü bu süreçte hem Türkiye'de hem de dünyada büyük değişimler yaşanmıştır. Elbette bu siyaset anlayışında da süreç içerisinde bazı değişimler olmuştur. Ancak bu değişimler Türkiye'de ve dünyada meydana gelen gelişmelerin hızı karşısında yavaş

kalmış, meydana gelen değişmelere uygun açılımlar yapılamamıştır. Özellikle 2000’li yıllara gelindiğinde, oluşan dünya düzeni içinde bu siyaset oldukça güç kaybetmiştir.

Millî Görüş partilerinin tarihleri boyunca almış oldukları oy oranı dikkate alındığında, bu partiler yürüttükleri siyasetle tek başına iktidara gelebilmek için gerekli olan halk desteğini elde edememişlerdir. Aynı zamanda bu partiler İslamcı bir siyaset yürütme iddiasında olmalarına rağmen Türkiye’deki bazı İslamcı grupların desteğini de alamamışlardır.

Ancak Millî Görüş partileri tarafından yürütülen İslamcı siyasetin hem İslamcılar hem de Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisi bakımından önemli bazı sonuçları da olmuştur.

Öncelikle bu partiler Kemalist laiklik anlayışının din ve siyaset için öngördüğü ve Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren oluşturmaya çalıştığı sınırları sürekli olarak zorlamıştır. Her ne kadar Cumhuriyet döneminde hiçbir zaman din siyasetin tamamen dışına çıkmamışsa da bu partilerin varlığı sayesinde din daha fazla siyasetin içine girmiştir. Din, siyaset ve laiklik tartışması hep gündemde kalmıştır. Kemalist laiklik anlayışının bu şekilde sürekli tartışılması, süreç içerisinde farklı laiklik anlayışlarının da olduğunu toplumun gündemine taşımıştır. Böylece laiklikle birlikte Kemalist ideoloji de tartışılmış, tartışıldıkça savunma pozisyonuna geçmiş ve sonuçta güç kaybetmiştir.

Bu partilerden bazılarının koalisyon ortağı olarak hükümetlerde yer almalarıyla birlikte dindar insanlar bazı kazanımlar elde etmiştir. Milli Selamet Partisi’nin ve Refah Partisi’nin koalisyon ortağı olduğu dönemlerde, dindar insanlar bürokrasiye yerleşmiş, devleti yönetme tecrübesi edinmişlerdir. Özellikle Tek Parti döneminde dine karşı takınılan olumsuz tavır nedeniyle bürokrasiye yerleşmekte ve bürokraside yükselmekte dindar olmak bir dezavantaj haline gelmişti. 1950’den sonra devletin dindar insanlara karşı olan tutumunda kısmi bir yumuşama olmuşsa da özellikle bazı kurumlara ve bürokraside yüksek mevkilere dindar olduğu bilinen insanların gelmesi son derece zordu. Bu nedenle MSP’nin koalisyon ortağı olduğu dönemde, dindarların bazı devlet kurumlarına yerleşme fırsatı bulmuş olmaları önemlidir. Yine özellikle Refah Partisi döneminde bazı büyükşehir belediye başkanlıklarının kazanılması sayesinde, dindar insanlar devlet bürokrasisinde yer bulmaya ve bir yerde devleti yönetebileceklerine dair kendilerini kanıtlama fırsatı bulmuşlardır. Sonraki yıllarda bu belediyeleri yöneten

birçok kişi devlette daha üst mevkilere gelmiş, dindar kimliği ile siyaset yapmış ve ülkeyi yönetmiştir.

Millî Görüş partilerinin oluşturduğu ortamda güçlenen İslami kesim tarafından, bazı sivil toplum kuruluşları kurulmuştur. Bu kuruluşlar zamanla güçlenmiş ve siyaset üzerinde etkili hale gelmişlerdir.

Bu kuruluşlardan ilki bir işçi sendikaları konfederasyonu olan Hak-İş' tir. Hak-İş 22 Ekim 1976 tarihinde Ankara'da kurulmuştur. 12 Eylül sonrasında bir süre faaliyet göstermesi yasaklanmış, 1984 yılından sonra yeniden faaliyetlerine devam etmiştir. Günümüzde bu konfederasyon bünyesinde yirmi iki sendika bulunmaktadır. <http://www.hakis.org.tr/icerik.php?sayfa=3> (07.07.2018). Bu konfederasyon halen Türkiye'deki üç büyük işçi konfederasyonundan biri olarak faaliyetlerine devam etmektedir.

Millî Görüş partilerinin desteğinde kurulan ikinci önemli STK iş dünyasına hitap eden Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği'dir. Kısa adı MÜSİAD olan bu dernek bir grup iş adamı tarafından 9 Mayıs 1990 tarihinde İstanbul'da kurulmuştur. Günümüzde bu derneğin on bir bine yakın üyesi bulunmakta ve bu dernek yaklaşık altmış bin işletmeyi temsil etmektedir. <http://www.musiad.org.tr/tr-tr/musiadla-tanisin> (07.07.2018). MÜSİAD koalisyon ortağı olduğu dönemde, Refah Partisi ile ilişkilerini sürdürmüş ve bu partiyi desteklemiştir. Refah Partisi'ne olan desteği nedeniyle 28 Şubat sürecinde çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Ancak günümüzde bu dernek artık büyük bir sermaye gücünü bünyesinde barındırmakta ve bazı üyeleri Türkiye'nin sayılı zenginleri arasında yer almaktadır (Buğra, A., ve O. Savaşkan, 2015:180-183).

Millî Görüş partileri döneminde kurulun üçüncü önemli STK Memur-Sen Konfederasyonu'dur. Bu konfederasyonun kuruluşu 14 Şubat 1992 tarihinde Eğitimciler Birliği Sendikası'nın kurulmasıyla başlamıştır. Daha sonra başka sendikalar da kurulmuş ve bu konfederasyon meydana getirilmiştir. Memur-Sen kendi tarihçesini açıklarken, Türkiye'nin batılılaşma/modernleşme sürecinde yaşananları kendi bakış açısına göre özetledikten sonra,

İslam'ın insan ve toplum için neyin "daha iyi" olduğuna dair taşıdığı iddiayı, dinamik bir ictihad vurgusuyla insan-toplum için uygulanabilir yollar teklif ettiği gerçeğini de göz önünde bulundurduğumuzda, Memur-Sen kurucuları için temel motivasyonların en önemlilerinden birine işaret etmiş oluruz. <http://www.memursen.org.tr/tarihce> (07.07.2018)

ifadesine yer vermiş ve böylece bu konfederasyonun kurulmasında İslam'ın temel bir motivasyon kaynağı olduğunu vurgulanmıştır.

Türkiye’de Millî Görüş partilerinin siyaseti İslamcı siyaset olarak kabul edilmiştir. Uzun yıllar Türkiye’de ağırlığı ve etkileri hissedilen bu siyaset bir dönem yükselişe geçmiş ve bu siyasetin temsilcisi olan Refah Partisi 1995 yılında yapılan genel seçimde birinci parti olmuştur. Ancak buna rağmen İslamcı siyaset Türkiye’de İslamcı kesimi oluşturan cemaatleri, tarikatları ve grupları bir araya getirememiş, bunlar arasında bir birlik oluşturamamıştır. Aynı zamanda İslamcı siyaset tek başına iktidar olacak kadar bir halk desteği de elde edememiştir. Millî Görüş partileri tarafından yapılan İslamcı siyaset, devletin belirlemiş olduğu yasal sınırlar içinde kalmaya özen göstermiştir. Bu nedenle laik kesimin iddia ettiği gibi Cumhuriyet rejimini toptan değiştirmeyi hedefleyen bir siyaset olmamış, sadece devleti bazı bakımlardan İslami temelde ıslah etmeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede Kemalist ideolojinin Türkiye’de din ve siyaset için çizmiş olduğu sınırları zorlamış, dinin sürekli olarak siyasetin gündeminde olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda Kemalist ideolojinin dinle olan ilişkisini tartışmaya açmıştır. Bu siyaset İslamcıların bazı kazanımlar elde etmesini de sağlamıştır. Aynı zamanda bu partiler İslamcı kesimi yasal siyasetin, dolayısıyla sistemin içine çekmiştir. Bu kesimin iktidarla tanışmasını sağlamış ve iktidarın nimetlerinden yararlanmanın nasıl bir duygu olduğunu kısa süreliğine de olsa onlara yaşatmıştır. Bu siyaset sayesinde İslamcılardaki radikal eğilimler azalmış ve sistemle uyumlu olma yoluna girmişlerdir (Cizre, 2014:103-104).

Günümüz Türkiye’inde bu siyaset önemli oranda bir güç kaybına uğramış ise de bu geleneğin tamamen bittiği de söylenemez. Çünkü halen Türkiye siyasetinde bu geleneğin sürdürücüsü olan Saadet Partisi siyasi faaliyetlerine devam etmekte, bu geleneğin içinden çıkan, ancak bu geleneğin devamı olmadığını belirten bir parti olan Adalet ve Kalkınma Partisi (Akdoğan, 2004) ise iktidarda bulunmaktadır. Dolayısıyla bir din olarak İslam varlığını devam ettirdiğine göre, ondan güç ve ilham alan siyasetlerin de devam edeceğini söylemek mümkündür. Ancak bu siyasetlerin nasıl bir şekil alacağına ve etkilerinin ne olacağına dair bir yorum yapmak bu çalışmanın sınırları dışındadır.

### **3.3.2000’ li Yıllarda Türkiye’de Din ve Siyaset**

Bu çalışmanın önceki bölümlerinde yapılan değerlendirmeler sonucunda Cumhuriyet döneminde Türkiye’de din ve siyaset ilişkisinin belirlenmesinde etkili olan

iki ideolojinin var olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki Aydınlanma felsefesi, Fransız İhtilali ve pozitivistliğin etkisi altında oluşmuş, modernleşmeyi Batılılaşmak olarak gören düşünceye dayalı olarak oluşan ideolojidir. Bu ideolojiye temel oluşturan düşünceler Osmanlı döneminde zemin bulmuş ve Cumhuriyet döneminde bu düşünceler Kemalizm ideolojisi olarak adlandırılmıştır. İkinci ideoloji ise yine Osmanlı döneminde ortaya çıkmış, temelde modernleşmeye karşı çıkmayan, ancak Batılı anlamda bir modernleşme yerine, dinin ana kaynaklarına ve tarihteki iyi dönemlerine dönmek suretiyle, kendi şartları içinde bir modernleşmeyi savunan İslamcılıktır. Bu akımın çeşitli versiyonları bulunmakla birlikte Cumhuriyet döneminde siyaset alanında bu ideolojiyi Millî Görüş partileri temsil etmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyetin ilanından 2000'li yıllara kadar Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi büyük oranda bu iki ideolojiye dayalı siyasetler tarafından belirlenmiştir. Ancak 2002 yılında, Millî Görüş partilerini temsil eden Saadet Partisi, Kemalist ideolojiyi temsil eden Cumhuriyet Halk Partisi ve merkez sağ siyaseti de temsil eden başka partiler bulunmasına rağmen, yeni kurulmuş olan Adalet ve Kalkınma Partisi iktidara gelmiştir. Bu partinin iktidara gelmesiyle birlikte aslında Cumhuriyet döneminde oluşmuş olan Kemalist siyasetle birlikte İslamcı siyasetin de güç kaybettiği ortaya çıkmıştır. Bunların güç kaybetmesi ile birlikte din ve siyaset ilişkisi bakımından Türkiye'de bir dönem sona ermiş ve yeni bir dönem başlamıştır.

Bu iki ideoloji farklı şekillerde ve farklı yönlerden etkilenmişse de aslında bu iki ideolojiye dayalı siyasetlerin Türkiye'de güç kaybetmesine sebep olan gelişmeler büyük oranda aynıdır.

Bu iki siyasetin güç kaybetmesine sebep olan gelişmelere geçmeden önce birbirine rakip olarak görünen bu iki siyasetin birbirleriyle olan bazı benzerliklerine dikkat çekmekte yarar vardır. Bu açıdan konuya bakıldığında;

Türkiye'de İslamcı siyaset her ne kadar uzun bir süre Kemalist modernleşmeye karşı bir söylem geliştirmiş ise de gerçekte Cumhuriyet döneminin etkilerini ve bazı bakımlardan Kemalizm'in derin izlerini bünyesinde taşımıştır. İslamcı kişi ve gruplar Cumhuriyet döneminde önce iktidardan uzaklaştırılmış, 1950' den sonra ise Kemalist ideoloji tarafından sınırları çizilmiş bir sistem içerisinde siyaset yapmaya başlamışlardır. Bu şekilde siyasete katılan kişiler her ne kadar dini bir duyarlılığa sahip iseler de aynı zamanda bazı Kemalist değerleri de bünyelerine almışlardır (Mardin,

2013:163). Dolayısıyla bünyesine nüfuz etmiş olan bu değerler, bir yandan İslamcı siyaseti, Kemalist siyasete yakınlaştırırken, aynı zamanda bazı konularda Kemalist siyasete benzer bir tavır almasına da yol açmıştır. İslamcı siyaset ile Kemalist siyaset arasındaki benzerliklerin ortaya çıktığı noktaları ise şu şekilde özetlemek mümkündür.

Bu iki siyaset arasındaki birinci benzerliğin milliyetçilik ve vatana bağlılık gibi hususlarda ortaya çıktığı söylenebilir. Kemalist ideolojide önemli bir yeri olan milliyetçilik, Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin de ayrılmaz bir parçası olmuştur (Mardin, 2013:97). Genel anlamda ümmetçi bir anlayışa sahip olan İslamcılık, Türkiye örneğinde bu anlayışının yanında her zaman milliyetçi bir anlayışı da bünyesinde taşımış ve milliyetçi anlayışına dini temelde gerekçeler bulmaya çalışmıştır. Aynı zamanda Cumhuriyet döneminde bizzat devlet tarafından geçmişin devamı niteliğinde ve ancak dini inançla anlamlandırılması mümkün olan bazı kavramlar kullanılmış, vatanseverlik, birlik ve beraberlik içinde hareket etme, bayrağa bağlılık ve kahramanlık (Mardin, 2014:148) gibi kavramlar bazen İslamcılar ile Kemalistleri bir noktada buluşturmuştur.

İslamcı kesim ile Kemalist kesimin topluma bakış konusunda da benzer bir tutuma sahip oldukları söylenebilir. "Kemalizm, bizzat kendisinin de ifade ettiği üzere, halka rağmen halk için bir ideolojidir." (Yeğen, 2006:61) Kemalist ideolojinin bu anlayışını, halkın isteğine ve rızasına bakılmaksızın devletin ile bürokrasinin uygun gördüğü değişikliklerin yapılacağı ve aslında neyin iyi olduğuna, yönetici elitlerin karar vereceği şeklinde açıklamak mümkündür. Başka bir anlatımla Kemalizm toplumu devlet ve bürokrasi eliyle tepeden ıslah etme amacındadır (Yeğen, 2006:58-59). Kemalist düşünceye göre toplumun kurtuluşu mevcut gelenek ve alışkanlıklarını terk etmesine ve aydınlanarak modern Batılı bir yaşam tarzını benimsemesine bağlıdır. Toplumun aydınlanmasını sağlayacak olanlar da yurdun her köşesine kadar gidecek olan Kemalist kadrolardır. Buna karşılık Türkiye'deki İslamcılık anlayışında da toplumun ıslah edilmesi gerektiği fikri yaygındır. Toplumun mevcut durumundan kurtularak daha iyiye ulaşmasının ön şartı ise İslam'a dönmektir. Toplum ahlaki bir kriz içindedir. Topluma İslami bir bilinç aşılacak suretiyle, bu kriz çözülecek böylece toplum kurtuluşa erecektir (Çınar, 2014:174). Topluma bu bilinç ise İslamcı kadrolar tarafından verilecektir.

Kemalizm ve İslamcılık arasında modernleşme meselesine bakış konusunda da bazı benzerlikler vardır. Öncelikle her ikisi de modernleşmeyi kültürel bir mesele olarak görmektedirler. Aradaki fark ise modernleşme için hangi kültürün gerekli veya uygun olduğu noktasındadır (Çınar, 2014:174). Kemalist ideolojiye göre modernleşmek için kültür dahil her alanda Batılılaşmak gerekmektedir. Başka bir anlatımla modernleşme için gerekli ve uygun olan kültür Batı kültürüdür. İslamcılıkta ise Batı'nın ulaştığı güce ulaşmak için onun teknolojik üstünlüğü kabul edilmekle birlikte ahlak ve maneviyat bakımından Batı eleştirilmiştir (Kurtoğlu, 2014:202). Dolayısıyla İslamcı düşüncede modernleşmek için batının teknolojisinin gerekli olduğu kabul edilmekle birlikte, modernleşmek için İslam kültürü yerine Batı kültürünün yerleştirilmesine itiraz edilmektedir. Bunun yerine Batı modernleşmesinin temelinde var olan bilim, ilerleme, kalkınma, demokrasi vb. gibi kavramlara İslami karşılıklar bulma gibi bir arayış vardır (Kurtoğlu, 2014:204).

Kemalizm'in ve İslamcılığın topluma ve siyaset bakışları da benzerdir. Çınar' a göre, (2014:175-176) Türkiye'de hem Kemalizm hem de İslamcılık toplumu siyasetin bir nesnesi olarak görmüş, her ikisi de kendilerini milletin özü ve iradesi olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla her ikisi de toplumu olduğu gibi kabul etmemiş, bir sosyal mühendislik projesi çerçevesinde toplumu kontrol etmeyi ve onu değiştirmeyi hedeflemiştir. Bu kontrol ve değiştirmede siyaset bir araç olarak görülmüştür. Toplumu siyaset yoluyla değiştirme girişimi, bu iki siyaset tarzına karşı toplumda bir tepkinin ve direncin oluşmasına yol açmıştır.

Kemalist ideolojide geçmişe ve lidere büyük bir bağlılık vardır. Geçmiş Cumhuriyetin ilk yılları ve Tek Parti dönemidir. Lider ise Mustafa Kemal Atatürk'tür. Her yeni gelişme bu geçmişin ve liderin tutumu doğrultusunda değerlendirilir ve anlamlandırılır. Sorunlara çözüm aranırken mutlaka bu geçmişe ve liderin bu sorun konusundaki tutumuna bakılır. Eğer Kemalist siyasette bir sorun yaşanıyorsa bunun başlıca sebebi geçmişte oluşan bu çizgiden ve liderin yolundan sapmadır. İslamcılıkta da geçmişe ve liderlere büyük bir bağlılık vardır. İslamcılar için genel anlamda geçmiş tüm İslam tarihi ve lider de Hz. Muhammed' tir. Ancak bununla birlikte, Türkiye İslamcılığında, Osmanlı dönemi ve yakın geçmişteki cemaat, tarikat ve hatta parti liderleri özel bir yere sahiptir. Türkiye'deki İslamcı siyasette Osmanlı dönemi çokça atıf yapılan ve örnek gösterilen bir dönemdir. Aynı zamanda İslamcı yapılarda lidere

bağlılık da son derece önemlidir. Her şeyi lider belirler, liderin her yaptığında bir keramet aranır. Örneğin Millî Görüş geleneğinde lider Necmettin Erbakan'dır. Bu gelenekte 'misyona Erbakan'ın şahsında kişiselleşmiş ve tekelleşmiştir.' (Çınar, 2014:175) Bu nedenle vefatına kadar geçen sürede bu partilerin nasıl bir siyaset izleyecekleri Erbakan tarafından belirlenmiştir. Vefat ettikten sonra da sağlığında söylemiş oldukları, yol gösterici olarak görülmeye devam edilmiştir.

Kemalizm ve Türkiye'deki İslamcılık arasında yukarıda bahsedilen benzerlikler gibi başka örneklerde bulmak mümkündür. Ancak Türkiye'nin yakın geçmişinde etkili olmuş bu iki siyasal akımın aynı gelişmelerden etkilenmiş olmalarını daha iyi anlamlandırabilmek için bu kadar benzerliğin ortaya konulması yeterlidir.

2000'li yıllarda hem Kemalist siyaseti hem de İslamcı siyaseti etkileyen iki önemli gelişmeden bahsedilebilir. Bunlardan biri küreselleşme olarak adlandırılan gelişme, diğeri ise Adalet ve Kalkınma Partisi' nin iktidara gelmesidir.

Türkiye'nin modernleşme tarihi bir bakıma da Türkiye'nin fazlasıyla dış gelişmelerin etkisi altına girmesi sürecidir. Bu sürecin başlangıcından sonra günümüze kadar geçen sürede özellikle Batı dünyasında meydana gelen gelişmeler her bakımdan Türkiye'yi etkilemiştir. Bu bakımdan Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi de dünyadaki gelişmelerden bağımsız değildir. Dünyada meydana gelen yapısal ve tarihsel değişiklikler İslam dinini de etkilemiştir (Mardin, 2010:236). Bu nedenle Dünya sisteminde meydana gelen değişimlerin Türkiye'deki dinsel gelişmeler üzerindeki etkilerini göz ardı eden analizler eksik kalacaktır (Taslaman, 2016:104). Aynı zamanda Dünyada meydana gelen ve Türkiye'de hem devleti hem toplumu bir dönüşüme zorlayan gelişmeler Kemalist ideolojiyi de etkilemiştir.

2000'li yıllarda hem Kemalist siyaseti hem de İslamcı siyaseti, dolayısıyla din ve siyaset ilişkisini etkileyen en önemli iç gelişme ise Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesi ve uzun bir süredir iktidarda olmasıdır. 2002 yılında tek başına iktidara gelen ve halen iktidarda olan Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde Türkiye'de büyük değişimler ve dönüşümler yaşanmıştır. Dolayısıyla özellikle Türkiye'de 2002 yılından sonraki gelişmeler değerlendirilirken Adalet ve Kalkınma Partisi ve onun iktidarının mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Buradan hareketle bu bölümde, ilk olarak Türkiye'yi etkisi altına alma tarihi daha eskilere dayanmakla birlikte özellikle 2000'li yıllara gelindiğinde etkileri tam olarak



hissedilen küreselleşmenin ne olduğu, Türkiye'yi ne zamandan beri etkisi altına aldığı, öncelikle din ve siyaset üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu, hususları değerlendirilecektir. İkinci olarak Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kuruluşu, ana hatlarıyla nasıl bir parti olduğu ve din ile siyaset ilişkisi bakımından bu dönemde meydana önemli bazı gelişmeler ele alınacaktır. Sonrasında ise 2000'li yıllarda İslamcı siyaset ile Kemalist siyasetin durumu ele alınacaktır.

### **3.3.1. Türkiye'de Din ve Siyaseti Etkileyen Bir Gelişme Olarak Küreselleşme**

Türkiye örneğinde küreselleşmenin din ve siyaset ilişkisini nasıl etkilediğini ortaya koyabilmek için önce bu sürecin nasıl tanımlandığına bakmak gerekmektedir.

Dünyada her dönemde meydana gelen gelişmeleri ifade etmek için belli bazı kavramlar ve terimler kullanılmıştır. "Küreselleşme terimi ilk defa, uluslararası ekonomide meydana gelen muazzam değişimi özellikle de uluslararası ticarete ve sermaye akımlarındaki büyümeyi ifade etmek üzere 1980'lerde telaffuz edilmeye başlanmıştır" (Acar, 2009:8). 1990'lı yıllarda ise özellikle sosyologlar tarafından çokça kullanılmaya başlanmış ve belli bir süreçte dünyada meydana gelen birçok gelişme bu kavramla açıklanmıştır (Marshall, 2005:449-450). Dolayısıyla her ne kadar ilk başta ekonomik alanda meydana gelen gelişmeler için kullanılmışsa da sonraları bu kavramla belli bir süreç ifade edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında "Küreselleşme ekonomik, siyasi ve kültürel boyutları olan bir süreçtir; küreselleşmenin bu üç yönü ise birbirinden bağımsız değil, birbiriyle ilişkilidir" (Taslaman, 2016:170). Çok boyutlu bir süreç olan ve uzun bir süre sosyal bilimcilerin yoğun bir ilgi gösterdikleri küreselleşme kavramının birbirinden farklı ve birden fazla tanımı yapılmıştır.

Yapılan bazı tanımlara göre küreselleşme, arkasında serbest piyasa kapitalizminin yer aldığı, pazarların ulus devletlerin ve teknolojilerin giderek bütünleştiği, karşı konulamayan, soğuk savaş döneminden farklı ve dinamik bir süreçtir (Friedman, 2010:30-31). İnsanların, nesnelerin, mekanların ve bilginin akışkan hale gelmesi ve bunun sonucunda oluşan akıntının önündeki engellerin kalkması sürecidir (Ritzer, 2011:20-25). "Batı dünyasının sosyal, ekonomik, politik ve kültürel temelleri olan kapitalizmin ve emperyalizmin yeni adıdır." (Kızılcılık, 2004:51) Dünyanın Amerika'nın etkisi altına girmesi veya Amerika'nın dünyaya hâkim olmasıdır (Kızılcılık, 2003:94; Timur, 2004:27). Bauman'a göre (2010:69) ise,

küreselleşme fikrinin taşıdığı en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, ele avuca sığmaz ve kendi başına buyruk doğasıdır; bir merkezin bir kontrol masasının, bir yönetim kurulunun, bir idari büronun yokluğudur. Küreselleşme, Jowitt'in "yeni dünya düzensizliği"nin başka bir adıdır.

Bu tanımlardan da görüldüğü gibi küreselleşmenin birden fazla tanımı yapılmıştır. Aynı zamanda dünyanın belli bir zamanda almış olduğu durumu betimlemek için kullanılan küreselleşme kavramının işaret ettiği gelişmelerle ilgili olarak da birden fazla yaklaşım ve değerlendirme biçimi de mevcuttur. Ancak bu süreç ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın günümüzde "küreselleşme hemen her ülkenin iç siyasetini ve dış ilişkilerini biçimlendiren kapsayıcı bir uluslararası sistem" (Friedman, 2010:30) halini almıştır. Fakat bu sistem yeni ortaya çıkmış bir sistem de değildir. Uzun bir tarihi vardır. Hatta günümüzde küreselleşme olarak adlandırılan bu sistemin Batı kaynaklı ve Batılı devletlerin öncülüğünde işleyen bir sistem olduğu dikkate alındığında, küreselleşmeyi önceleri Avrupa'da başlayan sonraki yüzyıllarda ise dünyanın diğer bölgelerine yayılan (Eisenstadt, 2014:11) modernleşmenin günümüzdeki hali (Korkmaz, 2007:215) veya modernitenin sonuçları (Giddens, 2014:37) üzerinde oluşan bir sistem olarak da görmek mümkündür.

Küreselleşme sürecinin merkezinde ekonomi vardır. Başka bir anlatımla küreselleşme olarak adlandırılan süreç ekonominin başat kurum haline geldiği ve diğer kurumları da etkilediği bir süreçtir. Aslında ekonominin dünya düzeninin ana belirleyicisi olduğu süreç yeni başlamamıştır. Bu durum kapitalizmle birlikte ortaya çıkmış, önce Avrupa kıtasında etkili olmuş, (Korkmaz, 2007:214) günümüze geldiğinde ise tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Bu açıdan bakıldığında küreselleşmeyle, kapitalizmin günümüzde varmış olduğu aşama veya 1980'lerde sermaye hareketleri önündeki engellerin kaldırılması sonucunda, sermayenin serbest bir şekilde dolaştığı yeni bir dünya düzeninden (Timur, 2004:12-16) bahsedildiği görülmektedir. Ancak küreselleşmenin esas hedefi kapitalist sistemin tüm dünyaya yayılması (Friedman, 2010:31) ise de bu düzen sadece bununla sınırlı değildir. Yapılmak istenenlerin gerçekleşmesi için çok daha kapsamlı değişimlerin meydana gelmesi, getirilmesi hedeflenmektedir. Bu amaçla "pazarların ulus-devletlerin ve teknolojilerin karşı konulmaz biçimde, dünyanın daha önce hiç görmediği bir ölçüde bütünleşmesi" (Friedman, 2010:31) küreselleşme sürecinin ana hedefini oluşturmaktadır. Bu bakımdan küreselleşme kapitalist küresel bir mantık etrafında

oluşturulmuş, politik hedefleri olan, çeşitli yöntemlerle politik etkinlik sistemlerini kendi stratejisine uygun olarak davranmaya zorlayan bir projedir (Macit, 2011:15-20).

Merkezinde ekonomi olmakla birlikte, çok boyutlu bir sistem olan küreselleşmenin başta din ve siyaset olmak üzere diğer alanlar üzerinde de çeşitli etkileri olmuştur.

Bu çalışmanın konusuyla ilgili olduğundan oluşan küresel sistemin din ve siyaset üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu bakmak yararlı olacaktır.

Bu çalışmanın önceki bölümlerinde din ve modernleşme ilişkisi ele alınmış ve özetle modern toplumda dinin zamanla önemini yitireceğine dair beklentinin tam olarak gerçekleşmediği belirtilmişti. Aynı zamanda dinin bir şekilde modern dönemde de varlığını sürdürdüğünü, ancak modernleşme ile birlikte dinsel yaşamda bazı değişikliklerin de meydana geldiği belirtilmişti. Dolayısıyla tüm dünyaya hâkim olmak isteyen küreselleşmenin de toplumların hayatında önemli bir yere sahip olan dinle karşılaşması kaçınılmazdır. Çünkü din oluşturulmak istenen küresel sistemin işlemlerini kolaylaştırıcı veya engelleyici bir potansiyele sahiptir. Ancak küreselleşme ve din ilişkisinin nasıl olduğu son derece kapsamlı bir konudur. Bu nedenle burada küreselleşme ve din arasında oluşan durumla ilgili olarak sadece konumuz açısından önem arz eden iki yaklaşıma değinilecektir.

Bu konudaki birinci yaklaşıma göre küreselleşme ve bu sürece eşlik eden postmodernizm tartışmaları dine ve dini yaşama bir özgürlük alanı yaratmış ve bunun sonucunda din daha görünür hale gelmiştir. Bu yaklaşım genel anlamda küreselleşmeye olumlu yaklaşanların savunmuş olduğu bir yaklaşımdır. Konuya bu şekilde yaklaşanlardan biri olan Aktay'a göre (2015:123) küreselleşmenin artışıyla birlikte, dinler arasındaki etkileşim artmış, bunun sonucunda dinsel bir çoğulculuk meydana gelmiştir. Bu çoğulculuk da dinin etkisini azaltmamış, tersine dinsel farkındalığı ve dinler arasındaki rekabeti artırarak hem dinin etkisini artırmış hem de dinin daha fazla gündeme gelmesini sağlamıştır. Yine bu yaklaşıma göre, küreselleşme ve postmodernizm tartışmaları ile birlikte ulus devlet sınırları anlamını yitirmiş, böylece din ulus devlet sınırlarından kurtulmuş postmodern kültür ortamında daha da canlanmıştır. Bilici'ye göre (2014:801-803) ise, postmodernizmle birlikte modernliğin tekçi ve mutlakiyetçi iddialarından da bir vazgeçiş yaşanmış, böylece modernleştirici elitin hakikat üzerindeki hakimiyeti sona ermiştir. Bu durum modernliğin eleştirisini

yapan postmodernizm ile yine modernliğin eleştirisini yapan İslamcılığın buluşmasını sağlamıştır. Aynı zamanda Küreselleşme süreci İslam'a ulus ötesi bir mecra açmış, Batı ile İslam arasındaki ilişkiyi bir dönüşüme uğratmış ve aynı zamanda küreselleşmenin açtığı imkanlarla ümmet kavramı yeniden hayatiyet kazanmıştır. Böylece temelde ekonomik olan küreselleşme ile birlikte hesapta olmayan bir gelişme olarak İslam küreselleşmiş ve kültürel bir güç olarak ortaya çıkmıştır.

Küreselleşmenin din üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu dair ikinci yaklaşım ise, küreselleşmenin din üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekmektedir. Küreselleşmenin din üzerinde olumsuz etkiler yarattığını savunan kişilerden biri olan Macit' göre, (2011:330-340) küresel ideolojinin önermeleri ve politik pratikleri ilahi dinlerin evrensel mesajına aykırıdır. Küreselleşme ile ilahi dinlerin esasları ve amaçları birbiriyle uyumlu değildir. Küresel sistem içinde dine fonksiyonel bir değer verilmekte, buna göre din küresel sistemin yerleşmesine bir katkı yaptığı ve buna meşruiyet kazandırdığı ölçüde bir değer kazanmaktadır. Başka bir ifade ile din küresel süreçlere uygun bir şekilde siyasallaştırıldığında küresel sistemde yer bulabilmektedir. Batılı küresel aktörler, dine Tevrat-İncil perspektifi ile bakmakta ve dünyada bu perspektife uygun bir dinin hâkim olmasını istemektedirler. Küresel sistemde İslam dinine biçilen rol ise, İslam'ı küresel hedeflere hizmet eden ve bu hedeflere dünya çapında geçerli hale getirmektir. Nitekim küreselleşmenin savunucularından biri olan Friedman 1997 yılında Fas'ta vermiş olduğu bir konferansta kendisine itiraz eden bir kişiye,

Şimdi, bu küreselleşme trenine İslami bir köprüyle bağlanmak istiyorsanız, İslami bir köprü inşa edin. Maocu bir köprüyle bağlanmak istiyorsanız, Maocu bir köprü inşa edin. Jeffersoncu bir köprüyle bağlanmak istiyorsanız, Jeffersoncu bir köprü inşa edin. Ama bir konuda bana söz verin-bir köprü inşa edeceksiniz. Çünkü tren sizi bırakıp gitmek üzere. (Friedman, 2010:392)

karşılığını vererek küreselleşme trenine binmek için İslam ile küreselleşme arasında bir köprü kurulması gerektiğini belirtmiştir. Friedman'ın bu yaklaşımını, küreselleşme trenine binmeyen bir İslam'ın hayat hakkının olmayacağı şeklinde de okumak mümkündür.

Aynı zamanda küreselleşme ile din ilişkisini ele alan çalışmalarda küreselleşmenin din üzerinde olumsuz etkilere yol açacağına başka tespitlerde yapılmıştır.

Küreselleşmenin din üzerindeki olumsuz etkileri ile ilgili olarak, "küreselleşmenin dinin yükselişi kadar dinsel inançlardaki sulanmayı da beraberinde getiren çok negatif sonuçları" (Aktay, 2015:118) olabileceğine de dikkat çekilmiştir.

Aktay'a göre (2015:130-131) bu sonuçların başında, küreselleşme ile birlikte sekülerleşmenin artması, insanların tüketime yönlendirilmesi ve günlük hayatlarında dinin etkisinin azalması gelmektedir. Macit (2011:345-346) ise, küreselleşme ile dinin içinin boşaldığını, kapitalist kültürel mantıkla birlikte dinin ekonomik paketlerle birlikte sunulduğunu ve böylece dünyevi arzuları sağlamlaştırdığını, bu durumun da dinin amaçlarıyla bağdaşmadığı ileri sürmüştür. Canbay Tatar'da (2007:168) küreselleşmenin en önemli özelliğinin her şeyi ve her yeri pazar haline getirmek olduğunu, dinin de bu pazara çekilmesi halinde, kutsalla olan bağının zayıflayacağını belirtilmiştir.

Mazrui'nin de (2007:259-265) belirttiği gibi, Küreselleşme sürecinin dünyadaki tüm kültürleri bir homojenleştirmeye zorladığı, dünyayı Batı'nın hegemonyası altına soktuğu, İslam dünyasının da küreselleşmenin etkisi altında daha fazla Batılılaştığı söylenebilir. Bu nedenle küreselleşmenin İslam dinini olumlu olarak etkilediğine dair görüşlerden daha çok, bu sürecin İslam dinine zarar verdiği yönündeki görüşler daha gerçekçi görünmektedir.

Küreselleşmenin din üzerindeki etkileri konusunda hangi görüş benimsenirse benimsensin, ortada göz ardı edilemeyecek bir gerçek vardır. O gerçek de küreselleşme ile birlikte oluşan düzende hem dini yaşamda hem de din ile diğer kurumlar arasındaki ilişkide bir değişimin yaşanmış olmasıdır. Bu durum Türkiye için de geçerlidir. Hatta Türkiye'de din ve dindarlığın diğer İslam ülkelerine göre daha çok Batı etkisine açık olduğu da söylenebilir. Çünkü Türkiye'de dinin dünyadaki hâkim sistemle uyumlu hale gelmesi/getirilmesi tartışmaları yeni değildir ve küreselleşme tartışmaları ile birlikte başlamamıştır. Bu tartışmalar ve bu alandaki gelişmeler esas olarak modernleşme süreci ile başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Türkiye'nin modernleşme amacıyla yönünü Batı'ya çevirmesiyle birlikte, dinin modernleşme önünde bir engel olup olmadığı ve bu süreçte dinin yerinin ne olması gerektiğine dair tartışmalar yapılmıştır. Nitekim Cumhuriyet'in ilk döneminde işbaşına gelen yönetici elit, dinin mevcut halinin modernleşme önünde bir engel teşkil ettiği tezinden hareket ederek dinsel alanla ilgili birçok düzenleme yapmıştır. Bu nedenle Türkiye'de dinin hâkim dünya sistemiyle uyumlu hale getirilmesi çabasının tarihi daha eskidir ve Cumhuriyet tarihi boyunca bu tartışmalar daha çok laiklik ekseninde devam etmiştir. "Küreselleşme süreci giyim-kuşam tarzından beslenme biçimine, eğlence tarzından sportif etkinliklere kadar pek çok alanda toplumlar arasında benzerlikler yaratan bir süreç" (Acar, 2009:54) veya tüm

dünyayı Amerika'nın etkisine açık bir hale getiren (Mazrui, 2007:258; Kızılcelik, 2003:94; Timur, 2004:27) bir süreç olarak kabul edildiğinde, Müslüman toplumların dinden kaynaklanan ve küreselleşme önünde engel oluşturan farklılıklarına bu süreçte olumlu bakılmayacağına dair bir sonuca ulaşılabilir. Bu durumda İslamcılara veya dindar insanlara iki seçenek kalacaktır. Küreselleşmeye karşı direnmek ya da bu sürece uyum sağlayarak, onun tarafından belirlenmiş sınırlar dahilinde yaşamak. Konuya bu açıdan bakıldığında, özellikle Türkiye'de Batıya ve onun öncülüğündeki modernleşme ve küreselleşme gibi süreçlere karşı din temelli itirazlarla birlikte bu süreçlere uyum sağlayan İslamcı kesimlerin var olduğu da görülmektedir. Özellikle küreselleşme ile birlikte İslamcı/dindar kesimde Batı'ya karşı itirazların ve eleştirilerin giderek azaldığı ve uyumun daha çok ön plana çıktığı söylenebilir.

Küreselleşme sürecinden doğrudan etkilenen kurumlardan biri de siyasettir. Çünkü küreselleşmenin ekonomik hedeflerine ulaşabilmesi için bu sürece uygun siyasetlerin üretilmesine ihtiyaç vardır.

Konuya bu açıdan bakıldığında, küreselleşme ile birlikte, lkeler arasındaki sınırların anlamının kalmadığı, egemenlik, bağımsızlık gibi kavramların bilinen anlamlarının değiştiği ve ulus devletlerin eski önemini kaybettiği tartışmalarının gündeme getirildiği görülmektedir. Bu tartışmalarla birlikte özellikle demokrasi, özgürlükler ve insan hakları gibi kavramlar üzerinden güçlü devletlerin diğer devletlere müdahalede bulunmalarının yolu açılmıştır. Nitekim küresel sistemin güçlü aktörleri tarafından, Dünya Ticaret rgt, Dünya Bankası, Birleşmiş Milletler vb. uluslararası kuruluşlar aracılığıyla diğer ülkelerine siyasetlerine müdahale edilmiş ve bazen de yaptırımlar uygulanmıştır (Acar, 2009:47-48). Böylece küreselleşme ile birlikte ülkelerin ulusal sınırları içinde bağımsız olarak kendi siyasetlerini tayin etme olanakları sınırlandırılmıştır. Buna uygun davranmayan lkeler ve rejimler küresel aktörler öncülüğünde baskılara ve yaptırımlara maruz kalmışlardır.

Küreselleşme ve siyaset ilişkisi bakımından Türkiye'ye bakıldığında, Türkiye'de siyasetin uzun bir süreden beri uluslararası sistemin etkisi altında olduğu söylenebilir. Osmanlı devletinin gerilemeye başlayarak, dünya siyasetini etkileyen bir konumdan çıkmasından sonra, Türkiye'de siyaset artık dünya g merkezlerinin etkisi altına girmiş ve siyasetle uğraşanlar dünyadaki gelişmeleri dikkate almak zorunda kalmışlardır. Her kesim dünyadaki gelişmeleri kendi penceresinden okumuş ve ona göre bir siyaset

üretmeye çalışmıştır. 1923'te iktidara gelen CHF o dönemin şartlarına göre Batı'yla uyumlu bir siyaset izlerken, 1950'den sonra iktidara gelen merkez sağ partilerde bu konuda bir adım daha ileri giderek bu geleneği sürdürmüşlerdir. Sadece bir istisna olarak 1970'lerden sonra ortaya çıkan İslamcı siyaset bazı bakımlardan Batı tarafından kurulmuş olan dünya sistemiyle uyumlu olmayan Millî Görüş ve adil düzen gibi söylemlerle halkın desteğini almaya çalışmıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi Türkiye'de içinde bulunulan zaman dilimine göre hâkim durumda olan uluslararası sistemle uyumlu siyaset yapmanın tarihi eski olmakla birlikte, küreselleşme süreciyle uyumlu siyaset yapmanın tarihi 1950'den sonra başlatılabilir. Küreselleşme esas olarak Amerika Birleşik Devletleri'nin egemenliğinde yürüyen bir süreç olduğundan, bu tarihi Türkiye ile Amerika arasında müttefiklik ilişkisinin başladığı dönemden itibaren başlatmak daha doğru olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Özellikle ekonomik anlamda dünya sistemiyle, dolayısıyla ABD ile uyumlu siyaset yapma döneminin Demokrat Parti ile başladığını söylemek mümkündür. Liberal -muhafazakâr bir çizgide siyaset yapan Demokrat Parti o dönemde dünyanın hâkim gücü haline gelmiş olan Amerikan politikalarına yakın davranmıştır. Türkiye'nin Amerika'nın etkisine ve NATO'ya girmesini sağlamıştır. Türkiye ile ABD arasında başlayan müttefiklik ilişkisi, aynı zamanda Türkiye'nin bu dünyada geçerli olan siyaset, ekonomi ve laiklik anlayışı ile tanışmasını sağlamış ve bu anlayışların Türkiye'de tartışılmasına neden olmuştur Demokrat Parti'den sonra iktidara gelen merkez sağ partiler de genel olarak liberal ve Batı ile uyumlu bir siyaset izlemişlerdir (Çaha, 2012:142-146). Fakat izlenen bu siyasetlere rağmen Türkiye'nin ekonomik olarak, Batı sistemiyle entegrasyonu tam olarak gerçekleşmemiştir. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Türkiye'de uygulanan ithal ikameci sanayileşme politikaları ve yine bu dönemlerdeki zayıf koalisyon hükümetleri bu entegrasyonu geciktirmişti (Ahmad, 2010:168). Ancak Türkiye'nin dünya ekonomik sistemiyle entegrasyonu 1980'den sonra hız kazanmıştır.

1980 sonrası dönemde hem iç hem de dış gelişmelerin etkisiyle, Türkiye'de yoğun bir şekilde Cumhuriyet döneminin eleştirisi başlamış, devlet ve toplum ilişkilerinin nasıl olması gerektiği noktasında yoğunlaşan tartışmalarda, öne çıkan başlıklardan biri de ekonomi olmuştur. Özellikle devletin ekonomiye olan müdahalesinin kalkınma önünde bir engel oluşturduğu bir tespit olarak öne çıkmıştır (Buğra, A., ve O. Savaşkan, 2015:57). Türkiye'de yapılan bu tartışmalar serbest piyasa ekonomisinin dünyada

hâkim bir duruma geldiği ve küreselleşme süreciyle birlikte hızla yayıldığı bir döneme denk gelmiştir. Bu ortamda kurulan ve 1983 yılında iktidara gelen Anavatan Partisi, küreselleşme ile uyumlu bir siyaset izlemiş, Türkiye’de serbest piyasa ekonomisinin yerleşmesini sağlamıştır. Özellikle bu dönemde alınan 32 sayılı karar ile Türkiye’de ekonomi sermaye hareketlerine açılmış ve bir yerde artık ekonomi devletin kontrolünden çıkarak küresel sistemin kontrolüne girmiştir (Timur, 2004:62). Aynı zamanda Anavatan Partisi Genel Başkanı Turgut Özal kendi döneminde Türkiye’nin iç şartlarının el verdiği ölçüde ekonomi dışındaki alanlarda da liberal bazı adımlar atmıştır. Böylece Özal liderliğinde ki Anavatan Partisi iktidarı döneminde, Türkiye’nin küreselleşmekte olan dünya ile bütünleşmesini engelleyen duvarlar kaldırılmış ve Türkiye’nin modernleşme tarihinde önemli bir mesafe alınmıştır (Çaha, 2012:147-148).

Özal liderliğindeki Anavatan Partisi’nden sonra iktidara gelen koalisyon hükümetleri döneminde de Türkiye’nin Batı dünyasıyla, dolayısıyla dünya sistemi ile bütünleşmesine yönelik genel tutumunda bir değişiklik olmadı. Özal döneminde olduğu gibi hızlı ve kararlı adımlar atılmasa da Türkiye’nin küresel ekonomik sisteme entegrasyonun tamamlanması için gerekli reformların yapılmasına devam edildi. Bu süreçte “dış ekonomik ilişkilerde gümrük vergilerinin ve serbest ticaretin önündeki bariyerlerin çoğu kaldırıldı, yabancı sermayenin doğrudan yatırım yapma imkânları genişletildi. 1980’lerin sonunda sermaye kontrolleri de kaldırıldı” (Buğra, A., ve O. Savaşkan, 2015:87). Böylece Türkiye’nin küresel sistemle bütünleşmesi büyük ölçüde tamamlandı. 2000’li yıllara gelindiğinde ise artık Türkiye’de küresel sistemle uyumlu olmayan siyasetlerin iktidar olma şansı büyük ölçüde ortadan kalktı.

Dolayısıyla 1980 sonrası dönemde Türkiye’de önemli ölçüde etkili olmaya başlayan küreselleşme süreci, 2000’li yıllara gelindiğinde etkisini tam olarak hissettirmiştir.

Bu sürecin etkisiyle yaşanan gelişmeler Türkiye’de din ve siyaset ilişkisini belirleyen iki ideoloji olan Kemalizm’i ve İslamcılığı etkilemiştir. Bu süreç karşısında bu iki siyaset bazı konularda benzer, bazı konularda farklı tavırlar almıştır. Ancak sonuçta süreç bu iki siyasetin de güç kaybetmesine neden olmuştur. İlerleyen bölümlerde bu iki siyasetin nasıl güç kaybettiği konusu değerlendirilecektir. Ancak bu konuya geçmeden önce, Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisinde meydana getirdiği etki bakımından 2000’li yıllardaki en önemli iç gelişme olan Adalet ve Kalkınma Partisi’nin



iktidara gelişi ve bu dönemde din ve siyaset ilişkisi bakımında önemli olan bazı olaylar ele alınacaktır.

### **3.3.2. Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi**

Adalet ve Kalkınma Partisi 2001 yılında kurulmuş ve kuruluşundan kısa bir süre sonra 2002 yılında iktidara gelmiştir. Halen iktidarda bulunan bu parti döneminde başta din ve siyaset ilişkisi olmak üzere Türkiye’de birçok alanda büyük değişimler yaşanmıştır. Bu nedenle artık Türkiye ile ilgili olarak yapılacak tüm analizlerde Adalet ve Kalkınma Partisi’nin ve onun iktidarının dikkate alınması gerekmektedir.

Buradan hareketle bu başlık altında öncelikle Adalet ve Kalkınma Partisi’nin, kurulduğu dönemde Türkiye’nin genel durumunun nasıl olduğu, bu partinin nasıl kurulduğu, nasıl bir parti olduğu ve kendisini nasıl tanımladığı hususları ele alınacaktır. Bunlarla birlikte Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde meydana gelen ve bu çalışmanın konusu açısından önem arz eden bazı gelişmelere de değinilecektir. Ancak Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidarı halen devam etmektedir. İktidarı devam etmekte olan bir parti ile ilgili olarak nihai değerlendirmeler yapmak mümkün olmadığı gibi bu dönemde meydana gelen tüm gelişmeleri ele almak da mümkün değildir. Bu nedenle Adalet ve Kalkınma Partisi dönemi ele alınırken, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidarı için de önemli bir tarih olan 2014 yılındaki Cumhurbaşkanlığı seçimine kadar olan bazı gelişmelerin ele alınmasıyla yetinilecektir.

Türkiye’de 2001 yılına kadar çok sayıda siyasi parti kurulmuştur. Ancak kurulan partilerin çok azı girdiği seçimlerde başarılı olmuş ve iktidara gelebilmiştir. O halde başarılı olmak için bir siyasi partinin uygun bir zamanda kurulması ve kurulduğu dönemde ülkenin sorunlarına çözüm olacağına dair bir umut vaat etmesi gerektiği söylenebilir. Adalet ve Kalkınma Partisi kurulduğunda, Türkiye’de hem merkez sağ hem solu temsil etme iddiasında olan partilerin yanında milliyetçi ve İslamcı kesime hitap eden partiler de vardı. Ancak bu partilerin varlığına rağmen Adalet ve Kalkınma Partisi kuruluşundan kısa bir süre sonra tek başına iktidara gelmiştir. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin kurulduktan kısa bir süre sonra tek başına iktidara gelmesini açıklayabilmek için öncelikle Türkiye’nin bu dönemdeki genel durumuna bakmak gerekir.

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana Türkiye' de rejimin demokratikleştirilmesi, Batıyla bütünleşmenin nasıl olacağı, ekonomik kaynakların adil bir şekilde bölüşülmesi, din ve devlet ilişkileri ile Kürt sorunu gibi önemli sorunlar vardı (Çiğdem, 2014a:34-48). Ancak Cumhuriyet döneminde iktidara gelen siyasi partilerin hiçbiri bu sorunlara kalıcı ve gerçekçi bir çözüm bulamamıştı. Dahası siyasi partilerin hiçbiri bu sorunların tümünü aynı anda sorun olarak kabul edip kapsamlı bir programla çözüm arayışına girmemişti. Her parti bu sorunlardan ancak bir kısmına yönelik vaatlerle iktidara gelmiş ancak genellikle vaatlerini gerçekleştirilmeden iktidardan ayrılmıştı. Bu nedenle var olan sorunlar hala çözüm bekliyordu. Ancak geleneksel noktada hem merkez sağ partiler hem de sol partiler bu sorunlara çözüm üretmez hale gelmişlerdi (Çiğdem, 2014a:62). Türkiye ekonomik açıdan da kötü bir durumdaydı. Bu duruma ve bu durumdan sorumlu tutulan mevcut partilere karşı toplumda bir tepki oluşmuştu (Yavuz, 2011:101). Aynı zamanda 1980 sonrası dönemde Türkiye'de doğrudan devlete ve onun sistemine yönelen ideolojik temelli muhalefet giderek yerini devletin nasıl yönetileceğine ve toplumun bu günkü sorunlarının nasıl çözüleceğine dair bir muhalefete bırakmıştı. Bu değişime paralel olarak siyasette ideoloji konusunda yetkin olan kişiler de yerlerini günlük sorunları çözebilecek kadrolara bırakmıştı (Göle, 2002:39). Bu dönemde iktidara gelen Anavatan Partisi bu değişime kısmen ayak uydurmuşsa da ondan sonra işbaşına gelen iktidarlar bir yerde eski söylemlerle siyaset yapmaya devam ettiklerinden, bir başarı elde edememişlerdi. Dolayısıyla mevcut siyasi partiler Türkiye'nin bu temel sorunlarını çözme konusunda büyük ölçüde umut olmaktan çıkmışlardı. Bu şartlar altında ideolojik bir dil kullanarak siyaset yapmak yerine hem Türkiye'nin birikmiş olan sorunlarını hem de halkın günlük yaşamında karşılaşmakta olduğu işsizlik, eğitim, sağlık gibi sorunları çözebilecek bir partiye ihtiyaç vardı.

Diğer taraftan Cumhuriyet'in ilanından sonra işbaşına gelen ve uzun bir süre Türkiye'yi tek parti olarak idare eden CHP'nin dine ve dindarlara yönelik uygulamaları sonucunda, genel anlamda dindar halk ile devleti yöneten kadrolar arasında bir yabancılaşma ve birbirinden uzaklaşma meydana gelmişti. Bu durum aslında dine karşı daha hoşgörülü davranacak ve halkın dinsel yaşamına müdahale etmeyecek partiler için siyasette iyi bir alan yaratmıştı. Uzun bir süre merkez sağ partiler bu durumdan yararlanmış ve dine karşı daha hoşgörülü siyasetler izlemişlerdi. Ancak merkez sağ partiler Kemalizm'in din için çizmiş olduğu sınırlarla ilgili gerçekçi bir değişiklik

yapmamış, adeta hem Kemalist kesimi hem de dindar kesimi idare etmeye çalışmışlardı. Merkez sağ partilerin bu konudaki tutumundan memnun olmayan İslamcı bazı kişiler kendi partilerini kurarak, din üzerinden belli bir muhalefet üretmeye çalışmışlardı. Ancak din üzerinden siyaset üreten ve Millî Görüş partileri olarak adlandırılan bu partiler, tek başına iktidara gelememiş, kısa koalisyon dönemlerinde de bu sorunlara bir çözüm bulamamışlardı. Özellikle 28 Şubat sürecinde dindarlara yönelen baskılar, başörtüsü yasağının toplumda yarattığı huzursuzluk gibi gelişmeler din ve devlet ilişkilerinde ciddi bir sorun haline gelmişti ve çözüm bekliyordu. Ancak Millî Görüş geleneğinden gelen partiler dahil olmak üzere artık mevcut partilerin ülkenin diğer sorunlarıyla birlikte din ve devlet arasında yaşanan sorunlara da bir çözüm üretebileceklerine olan inanç oldukça zayıflamıştı. Aynı zamanda İslamcı siyasetin ve Millî Görüş geleneğinin mevcut partisi olan Fazilet Partisi'nde, bazı tartışmalar başlamış, Millî Görüş partileri tarihinde ilk kez Erbakan'ın siyasi çizgisine karşı parti içinde bir muhalefet ortaya çıkmıştı. Abdullah Gül'ün kongrede Kutan'a karşı aday olmasından sonra partide bir ayrışma başlamıştı (Yavuz, 2011:97-98). Bu nedenle İslamcı kesimde de bir arayış başlamıştı. Dolayısıyla Türkiye siyasetinde din ve devlet ilişkisinde yaşanan sorunlara da çözüm üretebilecek ve bu anlamda topluma umut vaat edebilecek yeni bir parti ihtiyacı ortaya çıkmıştı.

Adalet ve Kalkınma Partisi kurulduğu dönemde, 1980 sonrasında Türkiye'de yaşanan değişim içinde İslami kesim önemli bir ekonomik güce kavuşmuştu (Yavuz, 2010: 7-14; 2011:70-77) Aynı zamanda 1980 sonrası dönemde Türkiye'nin giderek serbest piyasa ekonomisine dahil olması ile birlikte insanların anlayışında da değişimler yaşandı. İnsanlar kazanmak, kazandıklarını tüketmek ve tüketimlerine paralel bir statü sahibi olmaya çalıştılar. Böylece 1970 yıllarda Türkiye'de etkili olan devrimci siyasi tutumlar giderek zayıfladı. Büyük devrimci hayaller yerine günlük sorunlar ve yaşanan an giderek daha önemli oldu (Göle, 2002:7). Bu değişime en iyi şekilde ayak uyduran kesimlerden biri de Anadolu'daki İslami sermaye idi. Gelinek noktada, Anadolu'da dini bir motivasyonla ya da dininin belli bir yorumunun katkısıyla ticaret yaparak zenginleşmiş, İslami Sermaye veya Anadolu Kaplanları denilen bir kesim ortaya çıkmıştı (Aktay, 2011:136-140). Bu kesim sahip olduğu sermayeyle bir partiyi finanse edecek kadar bir güce de ulaşmıştı (Taslaman, 2016:168). Aynı zamanda bu kesimde yeni bir siyasi arayış da vardı. Çünkü Cumhuriyet döneminde iş dünyasının

zenginleşmesi daha çok devlet eliyle sağlanmıştı. Bu bakımdan zenginleşmenin yolu iktidara yakın olmak ve iktidarın sağladığı imkanlardan geçiyordu. Uzun yıllar bu imkândan Türk Sanayicileri ve İşinsanları Derneği'ne (TÜSİAD) üye olan, Türkiye'nin geleneksel zenginleri yararlanmıştı. Ancak bu derneğe üye olan iş adamları genel olarak laik kesime yakın, Millî Görüş partilerine ise mesafeli davranmışlardı. Bu nedenle din üzerinden siyaset yapan partiler, esas olarak TÜSİAD dışında kalan Anadolu sermayesinin desteğini kazanmaya çalışmışlardı (Sarıbay, 1985:104). Zamanla Anadolu Sermayesi de TÜSİAD' an ayrı olarak, 1990 yılında MÜSİAD'ı kurarak gücünü artırmıştı. <http://www.musiad.org.tr/tr-tr/musiadla-tanisin> (07.07.2018). Şimdi derneklerini kuran bu kesimin, kendi taleplerini karşılayacak bir siyasi iktidara ihtiyacı vardı.

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kurulduğu dönemde dünyadaki gelişmeler bakımından da Türkiye'de yeni bir siyasi partiye ihtiyaç vardı. Çünkü 28 Şubat Süreci olarak bilinen süreçte Refah Partisi ordunun baskısıyla iktidardan indirilmişti. Ancak arkasından iktidara gelen koalisyon hükümetleri döneminde ülkede istikrar sağlanamamış, büyük ekonomik krizler yaşanmış ve yolsuzluk iddiaları gündeme gelmişti (Yavuz, 2011:93-94). Küreselleşme olarak adlandırılan süreç tüm dünya ile birlikte Türkiye'yi de etkisi altına almıştı. Bu sürecin Türkiye'de sağlıklı bir şekilde yürüebilmesi için yapılması gereken reformlar ve alınması gereken kararlar vardı. Ancak bu sürecin gereği olarak yapılması gerekenlerin zayıf koalisyon hükümetleri ve mevcut partiler tarafından yapılamayacağı ortaya çıkmıştı. Bu bakımdan uluslararası sistem açısından da Türkiye'de tek başına iktidara gelecek, güçlü ve gerekli reformları yapabilecek yeni bir partiye ve yeni bir iktidara ihtiyaç vardı.

Dolayısıyla hem iç hem de dış gelişmeler karşısında uygun bir zamanda ve uygun zeminde kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi kuruluşundan kısa bir sonra 2002 yılında yapılan genel seçimde tek başına iktidara geldi. Bu tarihten sonra da girdiği seçimlerde başarılı oldu ve zaman içinde Türkiye'nin her tarafında oy alabilen bir partiye dönüştü (Keyman, 2008:354).

Türkiye'de İslamcı siyasetin temsilci olarak görülen partiler daha önce koalisyon ortağı olarak iktidara gelmişlerdi. Ancak aynı gelenekten gelen kişilerin kurmuş olduğu bir partinin mecliste büyük bir çoğunluk elde ederek tek başına iktidara gelmesi Cumhuriyet tarihinde bir ilkti (Mardin, 2013:168) ve bu bakımdan Türkiye' deki din ve

siyaset ilişkisi bakımından da dikkat çekici bir durumdu. Ancak burada yanıtlanması gereken bir soru vardı. Adalet ve Kalkınma Partisi nasıl bir partiydi? Hemen şunu belirtmek gerekir ki Adalet ve Kalkınma Partisi'nin nasıl bir parti olduğuna dair bir görüş birliği yoktu. Bazıları bu partiyi Millî Görüş partilerinin bir devamı ve İslamcı bir parti olarak, bazıları ise onu daha çok merkez sağ bir parti olarak görüyordu. Partinin kendisi ise bu tanımlamaların dışında muhafazakâr demokrat bir parti olduğunu belirtiyordu (Akdoğan, 2004).

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin nasıl bir parti olduğunu söyleyebilmek için öncelikle bu partinin programına bakmak gerekir. Bu açıdan partinin programına bakıldığında,

Partimiz Atatürk ilke ve inkılaplarını, Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkarmanın en önemli vasıtası olarak algılar ve bunu toplumsal barışın bir unsuru olarak görür.

Temel hak ve özgürlüklerle ilgili olarak partimiz aşağıdaki hedefleri gerçekleştirecektir:

- Başta İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Paris Şartı ve Helsinki Nihai Senedi olmak üzere Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin insan hakları alanında getirdiği standartlar uygulamaya geçirilecektir.

- İnsan hakları alanında faaliyet gösteren gönüllü kuruluşların, sivil toplum örgütlerinin görüş ve önerileri dikkate alınacak, devlet organları ile bu kuruluşlar arasında sıkı bir işbirliği oluşturulacaktır. İnsan hakları ihlallerinin tespiti, çözüm önerilerinin geliştirilmesi, insan hakları eğitimi ve kolluk güçlerinin denetimi konularında bu kuruluşların katılımına ağırlık verilecektir.

- Düşünce ve ifade özgürlükleri uluslararası standartlar temelinde inşa edilecek, düşünceler özgürce açıklanabilecek, farklılıklar birer zenginlik olarak görülecektir.

[http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum\\_](http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum_) (14.01.2018)

ifadelerinin yer aldığı görülmektedir.

Parti programının Hukuk ve Adalet başlığı altında ise yeni bir anayasa teklifinin hazırlanacağı belirtiliyor, hazırlanacak anayasa teklifinin nasıl olacağına dair açıklamalar içinde de Cumhuriyet'in temel niteliklerinin korunacağı özellikle ifade ediliyordu. [http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum\\_](http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum_) (14.01.2018).

Ancak bu ifadelere rağmen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin nasıl bir parti olduğuna dair tartışmalar daha çok din ve laiklik üzerinden yapıyordu. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde hemen hemen bütün partiler din meselesine bakışını laiklik tanımı üzerinden ortaya koymuş ve her parti öncelikle laiklikten ne anladığını programında belirtmişti. Partilerin laikliğe bakışı aynı zamanda onların Cumhuriyet rejimine olan bakışının ve bağlılığının test edildiği bir nokta olarak görülüyordu. Özellikle İslamcı siyasetin temsilcisi olarak görülen Millî Görüş partileri sürekli olarak laiklik üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutulmuşlardı. Laiklik konusunda hassas olan çevrelerle birlikte yargı erki, bu partilerin her faaliyetini, yöneticilerinin konuşmalarını, seçim çalışmalarını takip etmiş, bu partilere laiklikle bağlantılı olarak kapatma davası

açmış ve yine bu partilerden bazıları laikliğe aykırı hareket ettikleri iddiasıyla kapatılmıştı. (AYM. 16.01.1998 T., 1997/1 E., 1998/1 K.; AYM. 22.6.2001 T., 1999/2 E., 2001/2 K.). Yine aynı çevreler Adalet ve Kalkınma Partisi'ni de laiklik üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutuyor ve bu partiye olan muhalefetlerini daha çok laiklik ekseninde yapıyorlardı. Bu açıdan bakıldığında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin din ve laiklik konusunda programına şu ifadeleri koyduğu görülmektedir.

- Partimiz, dini insanlığın en önemli kurumlarından biri, laikliği ise demokrasinin vazgeçilmez şartı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görür. Laikliğin, din düşmanlığı şeklinde yorumlanmasına ve örselenmesine karşıdır.

- Esasen laiklik her türlü din ve inanç mensuplarının ibadetlerini rahatça icra etmelerini, dini kanaatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını ancak inançsız insanların da hayatlarını tanzim etmelerini sağlar. Bu bakımdan laiklik, özgürlük ve toplumsal barış ilkesidir.

- Partimiz kutsal dini değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını reddeder. Dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların, dini yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muameleye tabi tutulmalarını anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulur. Öte yandan dini, siyasi, ekonomik veya başka çıkarlara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurmak da kabul edilemez. [http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum\\_](http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum_) (14.01.2018)

Eğitim başlığı altında, eğitime dair politikalar açıklanırken vatandaşların dinlerini öğrenmelerinin laiklik ilkesinin bir gereği olduğu vurgulanarak şu ifadeler yer verilmişti.

- Laiklik ilkesinin gereği olarak vatandaşlarımızın dinlerini öğrenmeleri için her türlü kolaylık sağlanacaktır. İlk ve orta öğretimde din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin dışında, velilerin rızasına bağlı olarak seçmeli din dersleri'nin verilmesi temin edilecektir. [http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum\\_](http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum_) (14.01.2018)

Parti programında yer alan bu ifadelerle göre bir değerlendirme yapıldığında, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin içinden çıktığı geleneğin diğer partileri olan MNP, MSP, RP, FP gibi partilerin programlarından daha farklı bir program ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Programında din konusuna yer vermiş olmakla birlikte, bu konuya yer veriş tarzı bu partilerden farklıydı. Bu konudaki düşüncelerini, milli görüş, manevi kalkınma gibi kavramlarla değil doğrudan ve açık bir dille ifade etmiş, din meselesini ele alırken merkez sağ partilerin söylemine yakın bir söylem kullanmayı tercih etmişti.

Ancak buna rağmen Adalet ve Kalkınma Partisi din ve laiklik konusunda parti programına göre değil, daha çok yöneticilerinin önceki dönemlerde yapmış olduğu konuşmalar ve partinin icraatlarının Kemalist laiklik anlayışına göre yorumlanması suretiyle bir değerlendirmeye tabi tutuluyordu. Özellikle "Kemalistler açık veya zımnî olarak partiyi laiklik karşıtlığıyla veya laik devleti İslami bir devletle değiştirmeyi hedefleyen gizli bir gündeme sahip olmakla" (Kuru, 2010:183) itham ediyorlardı. Bu nedenle Adalet ve Kalkınma Partisi ilk yıllarında Kemalist kesimin kendisine laiklik

üzerinden yönelmiş olduğu eleştiri ve suçlamalara karşı direnmek ve bunlara cevap vermekle uğraşmak zorunda kaldı (Akdoğan, 2017:232). Adalet ve Kalkınma Partisi yetkilileri kendilerine yöneltilen bu eleştiri ve suçlamalara karşı cevap verirken, laikliğin bireylerin inancıyla ilgili bir durum olmadığını, laikliğin devlet yönetimi ile ilgili olduğunu, dolayısıyla devletin laik olabileceğini, kendilerinin de devletin laik olmasını kabul ettiklerini söylüyorlardı. Partilerinin de din eksenli bir parti olmadığını, laik, demokratik, sosyal bir hukuk devletinin mensubu olduklarını, çalışmalarını da devletin çizmiş olduğu bu çerçevede yürüttüklerini ve laik sosyal bir hukuk devletinden yana olduklarını belirtiyorlardı (Akdoğan, 2017:235-238). Ancak laik olmasını kabul etmekle birlikte, Kemalist laiklik anlayışına karşı bir duruş da sergileyerek laikliği yeniden yorumlama niyetinde olduklarını da bir şekilde ortaya koyuyorlardı (Kuru, 2010).

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kendisini nasıl bir parti olarak tanımladığına bakıldığında ise bu partinin kuruluşundan hemen sonra Erbakan tarafından kurulan Millî Görüş Partileri'nin devamı olmadığını ve bu partilerden farkını ortaya koyma gereğini duyduğu görülmektedir. Adalet ve Kalkınma partisinin bu konudaki farklılığını partide milletvekilliği, danışmanlık ve hükümette başbakan yardımcılığı yapmış olan Yalçın Akdoğan açıklamaya çalışmıştır. Akdoğan'a göre, (2004:91-114) 19. Yüzyılın son kısmında ortaya çıkan siyasal İslamcılık, amaçlarına ulaşmak için devleti ele geçirmek ve yapmak istediği değişimi iktidarın gücü ve sahip olduğu araçlarla yapmayı düşünen ve yukarıdan aşağıya Müslümanlaşmayı öngören bir anlayıştır. Siyasal İslam anlayışını benimsemiş olmakla birlikte, bu uğurda şiddete başvurmak yoluyla iktidar olmak isteyen gruplar olduğu gibi, toplumsal yaşamda dinin etkisini artırmak için yasal ve demokratik yollarla bu mücadeleyi veren örgütler de bulunmaktadır. Bu durum ülkeden ülkeye değişiklik gösterebilmektedir. Türkiye'de de İslamcılık Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkmış olmakla birlikte, Cumhuriyet döneminde çok partili hayata geçildikten sonra yükselişe geçmiştir. Çeşitli nedenlerle yükselişe geçen Siyasal İslam' ı Millî Görüş hareketi ve bu hareketin partileri olan MNP, MSP ve RP gibi partiler temsil etmiştir. Siyasal İslamcılığın demokratik versiyonu olarak adlandırılan bu partiler içinde Refah Partisi en yüksek oy oranına ulaşmış ve Doğruyol Partisi ile birlikte 54. Hükümeti kurmuştur. Aslında demokratik düzene uygun olarak hareket eden, devrimci ve fundamentalist bir hareket olmayan,

Refah Partisi'ne siyasal İslam'ın görünen yüzü olarak tahammül edilmemiş ve iktidardan indirilmiştir. Refah Partisi' de bu süreçte önermiş olduğu modeli hayata geçirememiş ve yıpranmıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi ise, kurucu kadrosu büyük oranda Millî Görüş partileri içinde siyaset yapmış olan kişilerden oluşmakla birlikte, bu partilerin siyasetini sürdürmemektedir. Adalet ve Kalkınma Partisi kendisine muhafazakâr demokrat bir kimlik seçmiş ve yönetici kadrosunun yapısında, söyleminde, teşkilatında ve tabanında bir değişikliğe gitmiştir. Böylece Adalet ve Kalkınma Partisi sadece Millî Görüş tabanından değil daha geniş bir kesimden oy almıştır. Bu şartlar altında Adalet ve Kalkınma Partisi, klasik bir merkez sağ parti istemediği gibi siyasal İslamcı bir parti olarak da anılmak istememektedir. Bu parti İslamcı bir parti olmadığını, ancak dini değerlere önem veren kişilerin kurmuş olduğu, muhafazakâr demokrat bir parti olmayı ve bu şekilde kabul görmeyi istemektedir.

Akdoğan tarafından ifade edilen ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin ilk kurulduğu yıllarda önem verdiği muhafazakâr demokrat kimlik aslında Türkiye'de var olan merkez sağ, merkez sol ve İslamcı parti gibi tanımların dışında siyasette yeni bir yer arayışının ifadesiydi. Ancak ilk yıllarda Adalet ve Kalkınma Partisi'nin çabalarına rağmen muhafazakâr demokrat kimlik diğer çevreler tarafından yeterli kabulü görmedi. En başta laik kesim Adalet ve Kalkınma Partisi'ni, laiklik karşıtı ve siyasal İslamcı amaçları olan bir parti olarak görmeye devam etti ve bu partiye olan muhalefetini daha çok laiklik üzerinden sürdürdü. 2007 yılında Ankara'da yapılan ve ana teması Cumhuriyeti korumak olan mitingle, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidarında Türkiye'nin giderek İslamlaştığını belirtip, bu gidişattan duydukları endişeyi kitlesel olarak dile getirdiler (Keyman, 2008:323). Yine Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı tarafından laiklik ilkesine aykırı hareket ettiği iddiasıyla AKP hakkında kapatma davasının da açılmasıyla (Erdoğan, 2017:110) laik kesimin AKP'nin kendisi için uygun gördüğü muhafazakâr demokrat kimliğini kabul etmediğini ve bir yerde onu Millî Görüş partilerinin devamı ve siyasal İslam'ın temsilcisi olarak gördüğünü ortaya koyuyordu. Ancak laik kesimin tüm muhalefetine rağmen Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarda kalmayı ve yoluna devam etmeyi başardı.

Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde Türkiye'de sadece din ve siyaset ilişkisi bakımından değil, hemen her bakımdan son derece önemli olaylar meydana gelmiştir. Meydana gelen bu olaylar Türkiye'nin sosyal, siyasal ve ekonomik değişiminde önemli



etkilere sahip olmuştur. Ancak bu çalışmanın konusu din ve siyaset ilişkisi olduğundan AKP döneminde meydana gelen tüm olaylar değil, daha çok Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından önem arz eden bazı olaylar ele alınacaktır.

Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının ilk yıllarında en büyük gelişme Türkiye ile Avrupa Birliği arasında meydana geldi. Uzun yıllardır Türkiye Avrupa Birliği'ne üye olmak için başvurmuş, ancak üyelik yolunda önemli bir ilerleme sağlanamamıştı. Ancak 1999 yılında yapılan Helsinki zirvesinde Türkiye'nin aday ülke olarak ilan edilmesinden sonra Demokratik Sol Parti, Milliyetçi Hareket Partisi ve Anavatan Partisi'nden oluşan döneminin koalisyon hükümeti tarafından 2000-2001 yılları arasında AB kriterlerine uyum amacıyla birçok reform yapılmıştı. Bu hükümetten sonra iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi Türkiye'nin AB'ye üyeliğini önemli bir hedef olarak gördüğünü ilan edip üyelikle ilgili olarak o zamana kadar yapılmamış veya yapılamamış birçok düzenlemeyi gerçekleştirdi. Yapılan bu düzenlemeler sonucunda Avrupa Birliği, Türkiye ile üyelik müzakerelerinin başlatılması kararı aldı (Cicioğlu, H., ve T. Yetim, 2017:172-173). Bu gelişme hem Türkiye için hem de AKP için önemliydi. Çünkü Osmanlı'dan bu yana Batılılaşmaya çalışan Türkiye'de uzun bir süreden beri AB üyesi olmak, Batılılaşma projesinin en önemli hedeflerinden bir olarak görülmekteydi. Diğer taraftan elli yıldan fazladır süregelen AB'ye üyelik sürecinde ilk kez bu kadar önemli bir mesafe alınıyordu (Cicioğlu, H., ve T. Yetim, 2017:193). Bu gelişme aynı zamanda AKP ve onu destekleyen İslamcı kesimler için bir açılım demektir. Çünkü genel olarak Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kuran kadronun büyük bir kısmının içinde yetiştiği Millî Görüş partileri ve Türkiye'deki bazı İslamcı çevreler Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olmasına karşı çıkmışlardı. AKP Avrupa Birliği ile tam üyelik müzakerelerini başlatmak suretiyle, bu partilerin çizgisinde hareket etmediğini ortaya koyduğu gibi kendisini destekleyen İslamcı kesimin bu konudaki muhalefetini de büyük ölçüde ortadan kaldırdı. Aynı zamanda AB sürecini desteklemek suretiyle hem ordunun kendisine yönelebilecek bir müdahalesine karşı dış destek sağladı, hem de bu çerçevede atılmış olduğu adımlarla halkın kendisine olan desteğinin artmasını sağladı (Taslaman, 2016:247). Bu durum Adalet ve Kalkınma Partisi'nin ilk yıllarda özellikle laik kesim karşısında elinin güçlenmesine ve iktidarda kalmasına da katkıda bulundu.

Adalet ve Kalkınma Partisi döneminin ikinci önemli olayı partiye kapatma davasının açılmış olmasıdır. Türkiye’de çok sayıda siyasi parti çeşitli gerekçelerle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştı. Millî Görüş partileri ise daha çok laikliğe aykırı eylemlerde buldukları gerekçesiyle kapatılmışlardı. Aslında Adalet ve Kalkınma Partisi, Millî Görüş çizgisinin devamı olmadığını ısrarla belirtmesine rağmen özellikle laiklik konusunda hassas olan çevreler bunu kabul etmiyor ve onu Millî Görüş Partileri’nin devamı ve İslamcı bir parti olarak görmeye devam ediyorlardı. Sivil bürokrasi, medya ve ordu aracılığıyla AKP’ye baskı uyguluyorlardı. 2008 yılına gelindiğinde bu kez AKP’ ye karşı yargı hareketine geçti. İktidarda olan ve mecliste çoğunluğu bulunan Adalet ve Kalkınma Partisi’ne Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı tarafından kapatma davası açıldı. Davanın gerekçesi bilindik bir gerekçeydi. Laiklik karşıtı eylemlerin odağı haline gelmek. Bu konuyla ilgili olarak hazırlanan Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı iddianamesinde,

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin, laikliğe aykırı eylemlerin odağı durumuna geldiğinin tespiti ile eylemlerinin ağırlığı da gözetilerek, Anayasa'nın 69 ncu maddesinin altıncı fıkrası ve 2820 sayılı Siyasi Partiler Yasası'nın 101 nci maddesinin b bendi uyarınca kapatılmasına, (Anayasa Mahkemesinin 30.07.2008 tarih ve 2008/1 Esas ve 2008/2 Karar sayısı ile verdiği Kararı) karar verilmesi talep ediliyordu. Hem iç hem de dış kamuoyunda bu konuyla ilgili olarak yapılan birçok tartışmanın ardından Adalet ve Kalkınma Partisi'ne açılan kapatma davası Anayasa Mahkemesinde görülmeye başlandı. Nihayetinde Anayasa Mahkemesi tarafından 30.07.2008 tarihinde,

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kapatılma davasında yapılan oylamada, Anayasa'nın 68. maddesinin dördüncü fıkrasındaki demokratik ve laik Cumhuriyet ilkelerine aykırı eylemlerin odağı haline gelmesi nedeniyle Osman Alifeyyaz PAKSÜT, Fulya KANTARCIOĞLU, Mehmet ERTEN, A. Necmi ÖZLER, Şevket APALAK ve Zehra Ayla PERKTAŞ'ın '**Parti'nin kapatılması**'; Sacit ADALI, Ahmet AKYALÇIN, Serdar ÖZGÜLDÜR ve Serruh KALELİ'nin '**Parti'nin kapatılması yerine Devlet yardımından yarı oranında yoksun bırakılması**'; Haşim KILIÇ'ın ise '**davanın reddi**' gerektiği yolundaki oyu sonucunda, Anayasa'nın 149. maddesinin birinci fıkrasında siyasi partilerin kapatılması için öngörülen nitelikli çoğunluğun sağlanamaması nedeniyle, 2949 sayılı Yasanın 33. maddesinin göndermesiyle 5271 sayılı Yasanın 229. maddesinin üçüncü fıkrası gereğince, en aleyhe olan oyların kendisine daha yakın olan oylara katılmasıyla, Anayasanın 69. maddesinin yedinci fıkrası ve 22.4.1983 günlü, 2820 sayılı Siyasi Partiler Kanunu'nun 101. maddesinin ikinci fıkrası uyarınca, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin 2008 yılında aldığı (son yıllık) **DEVLET YARDIMI MİKTARININ YARISINDAN YOKSUN BIRAKILMASINA**, (AYM. 30.07.2008 T., 2008/1 E.; 2008/2 K.) karar verildiği açıklandı. Bu karara göre bir partinin kapatılması için gerekli olan nitelikli çoğunluk sağlanamadığı için Adalet ve Kalkınma Partisi kapatılamamıştı. Sonuç itibarıyla partinin kapatılamamış olması önemli bir gelişmeydi. Genel olarak o zamana kadar laikliğe aykırı hareket ettikleri iddiasıyla haklarında dava açılan partiler kapatılmış ve İslamcı olarak bilinen veya öyle oldukları varsayılan insanların siyaset

aracılığıyla ülke yönetiminde etkili olmalarının önü kesilmişti. Ancak bu kez her ne kadar İslamcı bir parti olmadığını vurgulasa da İslamcı kesim tarafından desteklenen ve umut bağlanan bir parti kapatılamamıştı. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kapatılamaması Kemalizm'in laiklik üzerinden yürüttüğü geleneksel siyasetinin zayıfladığının da bir göstergesiydi. Bu durumun din ve siyaset ilişkisi bakımından önemli sonuçları olacaktı.

Adalet ve Kalkınma Partisi dönemindeki din ve siyaset ilişkisi bakımından önemli sayılması gereken bazı gelişmelerde İslamcı kesimin beklentileriyle ilgili olan gelişmelerdir. Bu beklentilerin ve bunlarla ilgili olarak yaşanan gelişmelerin neler olduğuna bakmadan önce İslamcı kesim ile geleneksel olarak dinlerini yaşamak isteyen Müslüman halkın dinsel alanla ilgili olarak iktidardan beklentileri arasında öncelik ve önem konusunda biraz farklılık olduğunu belirtmek gerekir.

Bu açıdan konuya bakıldığında halkın dinsel taleplerinin devletin cami yapması, camilere din görevlilerini ataması, çocuklarına yeterli oranda dini bilginin verilmesi, ibadetlerini rahatça yapma olanağının sağlanması ve devlet yöneticilerinin dine karşı saygılı olması gibi noktalarda toplandığını söylemek mümkündür. Esasen 1950' den sonra iktidara gelen merkez sağ partiler döneminde bu konularda belli bir mesafe alınmış ve halkın bu konulardaki bazı talepleri karşılanmıştı. Bu nedenle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin halkın dinsel taleplerini karşılaması çok zor değildi. Belki merkez sağ partilerin bu alanda yaptıklarını biraz daha artırması, bu partilere göre din konusunda daha samimi ve daha tutarlı bir çizgi takip etmesi yeterli olacaktı.

Ancak İslamcı kesimi oluşturan, cemaatlerin, tarikatların veya sivil toplum kuruluşlarının taleplerini karşılamak o kadar da kolay değildi. Çünkü bu kesimin talepleri genel olarak İslamcı cemaatlerin, tarikatların ve diğer yapıların dinsel faaliyetlerini daha rahat yapmalarına olanak verilmesi, özellikle 28 Şubat sürecinde imam hatip okulları önüne konulan engellerin kaldırılması, kamudaki başörtüsü yasağının kaldırılması ve İslamcı kesime mensup iş adamlarının daha çok devlet imkanlarından yararlanması gibi noktalarda toplanıyordu. Bu talepler aynı zamanda uzun zamandan beri devlet ile bu kesimler arasında sorun oluşturan ve laik kesimin hassas olduğu konulardı. Bu taleplerin yerine getirilmesi halinde, laik kesimin büyük bir tepki göstereceği belliydi. Öte taraftan İslamcı kesim büyük bir oranda Millî Görüş

geleneğine olan desteğini kesmiş, Adalet ve Kalkınma Partisi' ne yönelmiş ve taleplerinin yerine getirilmesi ile ilgili olarak bir beklenti içine girmişti.

Bu şartlar altında Adalet ve Kalkınma Partisi, iktidarının ilk yıllarında Avrupa Birliğine üyelik kapsamında bazı yasal değişiklikler yapmak suretiyle öncelikle Türkiye'de daha demokratik bir ortam oluşturmaya çalıştı. Buradan elde ettiği güçle ve zamana yayarak İslamcı kesimin bazı taleplerini karşılamaya çalıştı.

Adalet ve Kalkınma Partisi ilk olarak 28 Şubat Sürecinde imam hatip mezunlarının üniversiteye girmelerini engellemek amacıyla konulmuş olan katsayı problemini çözmeye çalıştı. 2003 yılından başlayarak çeşitli girişimlerde bulundu, bu amaçla yasal düzenlemeler yaptı. Ancak yapmış olduğu tüm girişimler yargı organlarının kararlarıyla iptal edildi ve uygulanamaz hale getirildi. Bu konudaki çabalar ancak 2012 yılında bir çözüme kavuşturuldu ve imam hatip lisesi mezunlarının önüne üniversiteye girişte konulan katsayı engeli kaldırıldı (Aşlamacı, 2017:189-191).

İmam hatip liseleri ilgili olarak diğer bir sorun da 28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulunda alınan ve kesintisiz eğitimin tüm ülkede uygulanmasını talep eden karar (Yücel, 2016:321) sonrasında, zorunlu eğitimin kesintisiz hale getirilmesi ve sekiz yıla çıkarılması ile ortaya çıkmıştı. Bu kararlar imam hatip okullarının orta kısımları kapatılmış, böylece imam hatip liselerine öğrenci akışının önü kesilmişti. Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı, yapmış olduğu yasal değişikliklerle 2012 yılında zorunlu eğitimi on iki yıla çıkardı ve 4+4+4 şeklinde kademelendirerek, imam hatip ortaokullarının açılmasını mümkün hale getirdi (Erdoğan, 2017:329). Böylece 28 Şubat Sürecinde imam hatip okullarının önüne konulan engeller ortadan kaldırıldı ve bu okullara devam eden öğrenci sayısında ciddi bir artış yaşandı (Aşlamacı, 2017:191-195).

İslami kesimin Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarından en büyük beklentilerinden birisi de özellikle 1980 'den sonra sıkı bir şekilde uygulanmakta olan başörtüsü yasağının kaldırılması idi. Ancak laik devlet bürokrasisi ve laik çevreler bu konuda son derece hassastı. Bu kesimden gelebilecek tepkiler nedeniyle AKP iktidarının ilk döneminde bu sorunu çözmek için adım atmadı. Ancak 2008 yılının hemen başında bu konu gündeme geldi. Bu yasağın kaldırılmasına yönelik tartışmalar yapılırken, Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı bir bildiri yayınlarak, bu konuda düzenleme yapılmasının ve üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılmasının laiklik için bir tehlike olduğunu belirtti. Aynı konuyla ilgili olarak Danıştay Başkanlık Kurulu da bir açıklama yaparak,

bu konuda bir düzenleme yapılmasının anayasanın değişmez ilklerine aykırı olacağını ve toplumsal barışı bozacağını belirtti (Erdoğan, 2017:107-108). Ancak bu tepkilere rağmen Adalet ve Kalkınma Partisi bu yasağı kaldırmak amacıyla bir anayasa değişikliği teklifi hazırladı. Milliyetçi Hareket Partisi'nin de destek vermesiyle, TBMM'de yapılan oylamada başörtüsü yasağını kaldıran Anayasa değişikliği 411 oyla kabul edildi (Aktürk, 2017:306-307). Fakat CHP ve DSP yapılan düzenlemenin iptali için Anayasa Mahkemesine başvurdular (Erdoğan, 2017:113). Anayasa Mahkemesi yapılan bu düzenlemeyi iptal etti. Bu girişimden bir ay sonra Adalet ve Kalkınma Parti'sine kapatma davası açıldı (Aktürk, 2017:307). Böylece bir süre daha başta eğitim kurumları olmak üzere kamudaki başörtüsü yasağı devam etti. Ancak iktidarın bu yasağın sürdürülmesinden yana olmamasının da etkisiyle zamanla bu yasak üniversitelerde uygulanamaz hale geldi. Diğer kamu kurumlarında devam eden başörtüsü yasağı ise, bazı meslek grupları hariç olmak üzere, ancak 2013 yılında kılık kıyafet yönetmeliğinde yapılan değişiklikle kaldırıldı (Erdoğan, 2017:430).

Adalet ve Kalkınma Partisi dönemindeki önemli gelişmelerden biri de Cumhurbaşkanlığı seçimleridir.

Türkiye'de genel anlamda devletin ve hükümetin birbirinden farklı olduğu, her ne kadar iktidara gelen siyasi partiler hükümet olsa da devletin her zaman hükümetten ayrı ve onun üstünde bir organizasyon olduğu kabul edilmiştir. Bu anlayış içinde devleti Cumhurbaşkanı, Anayasa Mahkemesi, Ordu ve bürokrasi temsil etmiş, devletin yönetici zihniyeti de bu kurumlarda oluşmuştur (Taslaman, 2016:223). Bu kurumlar içinde de en önemlisi Cumhurbaşkanlığıydı. Çünkü 1982 anayasasında cumhurbaşkanı devletin başı ve başkomutan olarak tarif edilmiş, cumhurbaşkanına yargı, yürütme ve yasama ile ilgili çok geniş yetkiler verilmişti. Bu nedenle uzun bir süre cumhurbaşkanları, devlet için en önemli kurum olarak görülen ordunun üst düzey komutanları içinden seçilmişti. Uzun yıllar devam eden bu gelenek Turgut Özal'ın Cumhurbaşkanı seçilmesinden sonra bozulmuş ve sivil kişilerin cumhurbaşkanı olarak seçilmesi geleneği başlamıştı. Turgut Özal' dan sonra, sırasıyla Süleyman Demirel ve Ahmet Necdet Sezer cumhurbaşkanı olarak seçildiler. Bunların seçilmeleri ordu ve yargı gibi kendilerini devletin koruyucuları olarak gören kesimler için bir sorun oluşturmamıştı. Ancak Ahmet Necdet Sezer' in görev süresinin dolmasından sonra Türkiye Büyük Millet Meclisinde milletvekili çoğunluğuna sahip olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nden bir kişinin

cumhurbaşkanı olarak seçilmesi durumu ortaya çıktı. Bu durum başta ordu olmak üzere laik Kemalist kesimde bir tedirginlik yarattı. Baştan beri Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidarını kabullenmeyen bu kesimler AKP'li bir kişinin cumhurbaşkanı olmaması için büyük bir tartışma başlattılar. Bu tartışma Yargıtay Eski Başsavcısı Sabih Kanadoğlu'nun gündeme getirdiği 367 meselesi ile önemli bir boyut kazandı. Meclisteki toplantı yeter sayısı etrafında yapılan bu tartışma farklı kişilerin ve kesimlerin katılımıyla uzun bir süre devam etti. (Yücel, 2016:217-222).

Ancak o günün koşullarında tam anlamıyla iktidar olmanın ve bir bütün olarak devleti yönetebilmenin yolunun kendi partisine mensup bir kişinin cumhurbaşkanı seçilmesinden geçtiğinin farkında olan Adalet ve Kalkınma Partisi yapılan tüm tartışmalara rağmen geri adım atmadı. Partinin önde gelenlerinden bir olan, daha önce bakanlık, sonra başbakanlık yapmış olan dışişleri bakanı Abdullah Gül' ü Cumhurbaşkanlığına aday gösterdi. Ancak "laikler, generaller ve üniversiteden ve yargıdan pek çok kişi süreci durdurmak için harekete geçti." (Yavuz, 2011:284) 27 Nisan 2007 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yapılan Cumhurbaşkanı seçiminin birinci oylamasına 361 milletvekili katıldı ve Abdullah Gül 357 oy aldı (Yücel, 2016:232). Birinci oylamanın yapıldığı günün ilerleyen saatlerinde Genel Kurmay Başkanlığı'nın internet sitesinde bir bildiri yayınlandı (Erdoğan, 2017:95). E-muhtıra olarak adlandırılan bu bildiri, başta laiklik olmak üzere Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temel değerlerini aşındırmak gayreti içinde olan bir kısım çevrelerin son dönemde bu gayretlerini artırdıklarını, bu faaliyetlere girişenlerin halkımızın kutsal dini duygularını istismar etmekten çekinmedikleri ve bu çabalarını din kisvesinin arkasına gizlenerek sürdürdükleri belirtiliyordu. Bu bildiri bu çabalara örnek olarak Türkiye'nin çeşitli yerlerinde yapılan bazı etkinlikler örnek olarak verildikten sonra, Cumhurbaşkanlığı seçimi sürecinde laikliğin tartışılmasının silahlı kuvvetler tarafından endişeyle izlendiği, silahlı kuvvetlerin bu konuda taraf olduğu ve laikliğin kesin savunucusu olduğu vurgulanıyordu (Yücel, 2016:325-327; Yavuz, 2011:285). Bu açıklamanın yapılmasından bir gün sonra hükümet tarafından, bu açıklamanın hükümete karşı bir tutum olarak değerlendirildiğini, Başbakanlığa bağlı olan Genel Kurmay Başkanlığı'nın böyle bir bildiri yayınlamış olmasının demokratik bir düzende düşünülemeyeceğini belirten bir açıklama yapıldı (Erdoğan, 2017:95). Ancak yapılan bu tartışmalardan sonra Anayasa Mahkemesi Cumhuriyet Halk Partisi'nin başvurusu

üzerine 1 Mayıs 2007 tarihinde cumhurbaşkanı seçiminin birinci turunu, TBMM’de toplantı yeter sayısının 367 olduğunu ve Cumhurbaşkanı birinci tur oylamasında bu sayıya ulaşamadığı gerekçesiyle iptal etti (Anayasa Mahkemesinin, 01.05.2007 tarih ve 2007/45 Esas ve 2007/54 karar sayısı ile verdiği karar). Bu gelişme üzerine Adalet ve Kalkınma Partisi tarafından erken seçim kararı alındı. 22 Temmuz 2007 tarihinde yapılan genel seçimde Adalet ve Kalkınma Partisi yüzde 46,6 oy oranıyla 341 milletvekiliği kazanarak iktidarını sürdürdü. Seçimden sonra yapılan cumhurbaşkanı seçiminde Milliyetçi Hareket Partisi’nin de Meclisteki oylamaya katılmasıyla 367 sayısı aşıldı ve üçüncü tur oylama sonucunda Abdullah Gül 339 oyla Türkiye Cumhuriyeti’nin 11. Cumhurbaşkanı olarak seçildi (Yücel, 2016: 235-238).

Ancak Abdullah Gül’ ün Cumhurbaşkanı olarak seçilmesi sürecinde yaşananlardan sonra Adalet ve Kalkınma Partisi tarafından Anayasa değişikliği yapılmak suretiyle cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi yolu açıldı. 10 Ağustos 2014 yılında Türkiye’de ilk kez cumhurbaşkanının halk tarafından seçileceği seçim yapıldı. Seçimin ilk turunda Adalet ve Kalkınma Partisi genel başkanı ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan oyların yüzde 51,8’ini alarak Cumhurbaşkanlığını kazandı (Yücel, 2016:258-259). Böylece Recep Tayyip Erdoğan Türkiye’de doğrudan halk tarafından seçilen ilk cumhurbaşkanı oldu. Bu gelişme hem Türkiye açısından hem de Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidarı açısından son derece önemlidir. Her ne kadar daha önce AKP’nin aday gösterdiği Abdullah Gül cumhurbaşkanı olarak seçilmiş ise de partinin lideri olan Recep Tayyip Erdoğan’ın halk tarafından Cumhurbaşkanlığına seçilmesi, Adalet ve Kalkınma Partisini ve iktidarını güçlendirmiştir. Aynı zamanda Recep Tayyip Erdoğan’ın halk tarafından Cumhurbaşkanlığına seçilmesi Türkiye’de bu tarihten sonra yaşanan birçok gelişmenin başlangıcını ve dayanağını oluşturmuştur.

Adalet ve Kalkınma Partisi dönemi her bakımdan son derece önemli bir dönemdir. Çünkü bu dönemde özellikle Cumhuriyet’in tarihi boyunca Türkiye’de oluşturulmuş olan devlet sisteminin işleyişinde ve devletin geleneksel uygulamalarında önemli değişimler yaşanmıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin uzun bir süre iktidarda kalması ve bu değişimleri gerçekleştirebilmiş olması ise toplumun farklı kesimlerinin desteğini almış olmasına bağlıdır. Adalet ve Kalkınma Partisi’ni destekleyen bir kesimde Cumhuriyet döneminde daha çok bir muhalefeti temsil eden İslamcı kesimdir. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi İslamcı siyaseti temsil eden Millî Görüş partileri,

Türkiye'deki İslamcı çevrelerin ancak bir kısmının desteğini alabilmiştir. Buna karşın Adalet ve Kalkınma Partisi, Millî Görüş partilerinden daha çok bu kesimin desteğini alabilmiştir. İktidarda kalış süresi uzadıkça ve devlete olan hakimiyeti artıkça siyasete uzak duran bazı İslamcı gruplarda bu partiyi desteklemeye başlamıştır.

Adalet ve Kalkınma Partisi, büyük ölçüde Millî Görüş geleneğinden ayrılarak, bu geleneğe mensup partilerden farklı olduğunu belirterek ve bu partilerden farklı siyasetler izleyerek iktidara gelmiştir (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:161). Buna rağmen Erbakan partileri dönemine kıyasla, İslamcı kesim büyük bir oranda bu partiyi desteklemiştir. Aslında Adalet ve Kalkınma Partisi, aynı gelenekten gelmiş olduğu Erbakan partileriyle kıyaslandığında, yöneticilerinin geçmişten gelen İslamcı kişilikleri ve popülariteleri dışında daha az bir dinsel söyleme ve vaatlere sahip olmuştur. Buna rağmen bu partinin İslamcıların büyük bir kısmının desteğini almış olması önemli bir durumdur Türkiye'deki İslamcı kesime yönelik olarak yapılacak analizlerse dikkate alınması gereken bir gelişmedir. Çünkü Adalet ve Kalkınma Partisi'nin uzun süren iktidarında İslamcı kesimin yukarıda bahsedilen bazı talepleri karşılanmıştır. Aynı zamanda bu dönemde görünür dindar bir kimliğe sahip olmak, siyasette ve bürokraside yükselmenin önünde bir engel olmaktan çıkmıştır. İnsanlar artık dindar kimlikleriyle devletin her kademesinde görev alabilmişlerdir. Böylece Cumhuriyet dönemi boyunca özellikle bürokraside hissedilen dindar kişilerin dışlanması sona emiştir. Bu gelişmelere karşılık İslamcı kesimin devlete yönelik eleştirileri de büyük oranda azalmıştır. Aynı zamanda İslamcı kesim ile devlet arasında var olan mesafenin azalması ile birlikte bu kesimde büyük bir değişim de yaşanmış, bu değişimle birlikte din ve siyaset ilişkisi de değişmiştir. 2000'li yıllarda Türkiye'de din ve siyaset ilişkisinde yaşanan değişim ilerleyen bölümlerde ayrıca ele alınacaktır. Ancak din ve siyaset ilişkisinde meydana gelen bu değişimi tahlil edebilmek için bu yıllarda Kemalist siyasetin durumuna bakmak yararlı olacaktır. Çünkü Türkiye'de din ve siyaset ilişkisinin bir tarafında İslamcı siyaset, diğer tarafında ise Kemalist siyaset yer almıştır.

### **3.3.3.2000'li Yıllarda Kemalist Siyaset**

Kemalist ideolojinin tarihine bakıldığında, bu ideolojinin kabaca iki döneminin var olduğu söylenebilir. Bu dönemlerden ilki 1923 ile 1950 yılları arasındaki dönemdir. Bu dönemde Kemalist ideoloji rakipsizdir. Devletin gücünü de kullanarak, Kemalist



ideolojiyi ve Kemalist siyaseti benimsemeyen kişilerin siyasi bir hareket etrafında birleşmelerine fırsat ve imkân vermemiştir. Devleti ve toplumu kendi ilkeleri doğrultusunda şekillendirmeye çalışmıştır. Batılılaşma yanlısı bir ideoloji olduğundan ve Türkiye’yi Batılılaştırmak istediğinden, büyük ölçüde Batı dünyası ile uyumlu bir siyaset izlemiştir. Bu dönemde din ve siyaset ilişkisinin nasıl olması gerektiği de fiilen bu düşüncenin uygulayıcısı olan Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı tarafından belirlenmiştir.

1946 yılında Tek Parti dönemi sona ermiş, çok partili döneme geçilmiştir. 1950 yılında da CHP iktidarı kaybetmiştir. Dolayısıyla 1950’den sonra, Kemalizm ve devlet ilişkisinde ikinci dönem başlamıştır. Bu dönemde CHP iktidarda olmamakla birlikte, Kemalizm devletin resmî ideolojisi olmaya devam etmiştir. Bu nedenle Kemalizm’ in ana amacı olan “Batılı, ulusal ve seküler bir devlet/toplum inşa etme işi” (Yeğen, 2006:64) birçok partinin programda yer almaya devam etmiştir. Ancak böyle olmakla birlikte siyasi iktidar Kemalist kadroların elinde olmadığından ve Tek Parti dönemine göre daha özgür bir ortam olduğundan hem Kemalizm’e hem de Tek Parti dönemi uygulamalarına yönelik tartışmalar ve eleştiriler başlamıştır. Bu dönemde Kemalist ideolojinin birinci derecedeki savunucusu ve koruyucusu artık siyasi iktidar değil, ordu ve bürokrasi olmuştur.

Bu dönemde Kemalist ideolojiden sapma olarak değerlendirilen hareketler karşısında başta ordu ve yargı olmak üzere bürokrasi harekete geçmiş ve kendilerine göre bu saptmaları önlemeye çalışmışlardır. Özellikle bu süreçte ordu, kendini Atatürk ilkelerinin koruyucusu olarak görmüş, sivil iktidarların bazı icraatlarını bu ilkelerin çiğnenmesi olarak değerlendirmiş ve bu hareketleri darbe gerekçesi yapmıştır (Belge, 2006:40). Böylece kendisini cumhuriyetin kurucu ideolojisi ve modernleşmenin savunucusu olarak gören Kemalist ideoloji, 1950’den sonraki dönemde de hem devleti hem de toplumsal gelişmeleri kontrol etmeye çalışmıştır.

Ancak her ne kadar Kemalizm’in, Türkiye’nin modernleşmesini sağlayacak tek ideoloji olduğu ileri sürülmüşse de (Çelik, 2006:78) Türkiye’de Kemalizm’den farklı modernleşme anlayışları da ortaya çıkmıştır (Yeğen, 2006:56-57). Başka bir ifadeyle modernleşme süreci bu ideolojinin çizdiği sınırların dışına taşarak kendi yoluna devam etmiştir. Kahraman’a göre, (2008:180-181) özellikle 1950 yılından sonra başlayan süreçte modernleşme, Kemalist modernleşme anlayışının öncelik verdiği kültürel ve

hukuki değişimlerden daha çok sanayileşme ve kentleşme şeklinde devam etmiştir. Modernleşmenin bu şekilde aktif bir süreç olarak yoluna devam etmesi ile birlikte, kitlelerin dinle kurmuş oldukları bağın modernleşme önünde bir engel olduğuna dair yaklaşımda giderek güç kaybetmiştir.

1980 sonrası dönemde küreselleşme sürecine eklemlenmiş olan Türkiye’de Kemalist modernleşme anlayışına yönelik eleştiriler giderek artmış, Kemalizm ideolojisi çerçevesinde oluşan milli kimlik başta olmak üzere birçok kabul tartışılmaya başlanmıştır. Bu gelişmelerin sonucunda, Türkiye’de, Kemalist anlayış karşısında, dinsel ve etnik kimlikler daha fazla görünür hale gelmiştir. Bu dönemde iktidara gelen Anavatan Partisi’nin liberal politikaları sonucunda, devletin dine karşı olan tutumunda da bir yumuşama meydana gelmiştir. Kemalist bürokrasi 1997 yılında bu süreci durdurmak için bir müdahalede bulunmuş ancak gelişmelerin önüne geçememiştir. Böylece Kemalist ideoloji siyaset yapma konusunda zorlanmaya başlamış ve giderek değişime karşı direnç oluşturan, statükocu bir tutuma yönelmiştir (Karakaş, 2015:236-241). Bu gelişmeler karşısında Bir zamanlar muasır medeniyet olarak adlandırdığı Batı medeniyetinin seviyesine ulaşmayı bir hedef olarak belirleyen ve buna ulaşmak için topyekûn bir değişim ve dönüşümü savunan Kemalist siyaset 1980’den sonra, siyasi iktidarların bu yöndeki girişimlerine muhalefet etmeye başlamıştır. Böylece Batı karşıtı bir tutuma kaymıştır (Belge, 2006:40-41).

Kemalist, laik kesim Kemalist değerler eksenindeki son çıkışını siyaset aracılığıyla değil, ordu ve bürokrasi aracılığıyla 28 Şubat sürecinde yapmıştır. Bu çıkışla kendisine rakip olarak gördüğü ve Cumhuriyetin değerlerini ortadan kaldırmakla itham ettiği, Refah Partisi’ni iktidardan düşürmüştür (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:64-65). Ancak bu olaydan sonra İslamcı siyasette büyük bir değişim yaşanmış, buna karşın Kemalist siyaset anlayışı geleneksel tutumunu sürdürmüştür. İki binli yıllara gelindiğinde ise Türkiye’nin Küreselleşme sürecine eklemlenmesiyle birlikte Kemalizm, Türkiye siyaseti üzerindeki kontrol edici ve düzenleyici işlevini büyük ölçüde kaybetmiştir.

Kemalizm’in Türkiye siyaseti üzerindeki etkisini yitirmesinde, bu ideolojinin toplumun önemseydiği değerlere karşı mesafeli davranması, özellikle de dinin Türkiye’de toplumun oluşmasındaki önemini göz ardı etmiş olması da etkili olmuştur.

Kemalistler kendilerini lâiklik ve Batılı değerlerin savunucusu, İslâmın yükselmesini kontrol eden kitle olarak görürler. Paradoksal olarak, daha büyük tehlike olarak gördükleri dini

temelde bir sosyal yapının gelişmesini önlemek adına, demokrasi ve insan hakları konularında sınırlamalara gidilebileceğini savunmaktadırlar. Kemalistler bu anlamda son 150 yıllık geçmiş içinde kök salan lâiklik sürecini ve Türk İslâmının temel karakterlerini anlamakta başarısız olmuşlardır. (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:144)

Çünkü ‘İslam dünyasında, tarih boyunca inancın korunması büyük ölçüde devletin işi olarak kabul edilmiştir.’ (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:149) Aynı zamanda Türk İslam anlayışında da devletin din kurallarına göre yönetilmesi anlamında olmasa da din ve devlet birbirinden ayrı iki kurum değil, tersine birbiriyle bağlantılı olarak anlam kazanan iki kurum olarak görülmüştür. Kişinin ülkesine ve milletine bağlılığı ile ülkesine karşı olan yükümlülükleri din temelinde anlam kazanmıştır (Zürcher, E.J., ve H. Linden, 2011:147). Kemalizm dini devre dışı bırakmak suretiyle bir vatan sevgisi ve devlet bağlılık oluşturmak istemişse de bu çaba başarısız olmuş, halk kendi dünyasına göre bunlara anlam vermeye devam etmiştir.

Kemalist ideoloji ve onun etrafında üretilen siyasetin giderek güç kaybetmesinin bu siyasetin demokrasiye olan bakışıyla da bir ilgisi vardır. ‘Demokrasiyi siyasi rejim olarak benimsedikten sonra, toplumun hoş karşılamadığı yada direndiği değişiklikleri devlet zoru ile uygulamak olanaksız’ (Şaylan, 1992:95) olduğu halde, Kemalist siyaset bu gerçeği uzun bir süre görmezden gelmiştir. Örneğin dinsel alanda yapılan en küçük düzenlemeleri bile laiklikten bir sapma olarak değerlendirmiş, toplumda büyük bir rahatsızlık yaratan başörtüsü yasağını sonuna kadar savunmuştur. Bu nedenle Türkiye’de demokrasi güçlendikçe Kemalist siyasetin gücü azalmıştır.

Kemalist siyaset uzun bir süre toplumsal gerçeklerden uzak ve ideolojik bir çatışma üzerinden sürdürülmüştür. Örneğin Kemalist siyaset toplumu ilgilendiren iktisadi gelişmeleri yeterince dikkate almamış hem Türkiye’de hem de dünyada bu alanda meydana gelen gelişmelere uzak kalmıştır. Bu yönüyle toplumu ikna edememiştir. Sarıbay’ın da (1985:80) belirttiği gibi toplumsal hareketliliği sağlamanın önünde dini bir engel olarak görmüş, sekülerleşme yoluyla bu engelin aşılabileceğini ve ilerlemenin sağlanacağını ileri sürmüştür. Bu çerçevede ‘dinci-laik veya ‘gerici-ilerici’ gibi karşıtlıklar üzerinden siyaset yapmıştır. Ancak meydana gelen ekonomik ve siyasal gelişmeler zamanla bu karşıtlıkların anlamını yitirmesine neden olmuştur. İki binli yıllara gelindiğinde Kemalist siyasetin temel dayanakları giderek zayıflamış, bu düşüncenin dini ve dine dayalı siyaseti, modernleşme önünde bir engel olarak göstermesi şeklindeki değişmez söylemi, toplumun büyük bir kısmı için inandırıcılığını yitirmiştir.

Kemalizm'in Türkiye siyaseti üzerindeki etkisini yitirmesi ile yeni arayışların önü açılmış ve Türkiye siyasetinde genel anlamda bir değişme başlamıştır. Kemalizm'in gücünün azalması ile, en büyük değişim karşıt kutbunda yer alan İslamcı siyasette meydana gelmiştir.

### **3.3.4.2000' li Yıllarda İslamcı Siyaset**

Cumhuriyet döneminde din ve siyaset ilişkisinde kabaca üç dönemin var olduğu söylenebilir. Bu dönemlerden ilki Cumhuriyetin ilanından sonra Kemalist ideolojiye inanan kadroların yönetimde olduğu ve 1950 yılına kadar olan dönemdir. Bu dönemde dinin devlet yönetiminin dışına çıkarılması için çok yoğun bir çaba sarf edilmiş, dini yapılara ve dine dayalı siyasetlere müsaade edilmemiştir. İkinci dönem 1950 yılından sonra başlayan dönemdir. Bu dönemde din ve siyaset ilişkisi merkez sağ partiler ile Millî Görüş partilerinin din siyasetleri ve Kemalist devlet bürokrasisinin bunlara yönelik tepkileri arasında şekillenmiştir. Üçüncü dönem ise 2000'den sonra başlamıştır. 2000'den sonra başlayan dönem ilk iki dönemin etkilerini ve izlerini taşımakla birlikte birçok bakımdan bu dönemlerden farklıdır. Halen devam etmekte olan bu dönemin ne kadar süreceğini, bu dönemde oluşan durumun Türkiye'yi nereye götüreceğini şimdiden söylemek mümkün değildir. Ancak bundan sonra Türkiye ilgili olarak yapılacak sosyolojik çalışmalarda bu dönem göz ardı edilemez. Bu nedenle 2000 sonrası dönemde Türkiye'de İslamcı siyasetin nasıl bir hal aldığı dolayısıyla din ve siyaset ilişkisinin nasıl bir hale geldiğine bakmak gerekir.

2000 sonrası dönemde Türkiye'de İslamcı siyasetin nasıl bir hal aldığını ortaya koyabilmek için, bu dönemde öncelikle Dünyada siyasal İslam'ın nasıl bir duruma geldiğine, sonrasında ise Türkiye'de İslamcı siyaseti üreten İslamcı kesimin geçirmiş olduğu değişimlere bakmak gerekir.

Türkiye'de özellikle Cumhuriyet döneminde yaşanan tüm siyasi ve ideolojik gelişmeler üzerinde dış etkenler son derece etkili olmuştur. Türkiye'deki İslamcı hareket de İslam ülkelerinde ortaya çıkan fikirlerden ve siyasi gelişmelerden etkilenmiş ve bir bütün olarak dünyadaki gelişmelerin etkisi altında gelişmiş ve şekillenmiştir.

2000'li yıllara gelindiğinde özellikle soğuk savaş dönemi olarak adlandırılan ve bir tarafında ABD diğer tarafından Sovyetlerin yer aldığı dönemin sona ermesinden sonra başlayan gelişmelerin etkisi tam olarak hissedilmeye başlanmıştır. Bir yerde

ABD'nin dünya üzerindeki egemenliği yeni bir boyuta taşınmış bu gelişme ile küreselleşme olarak adlandırılan süreç ve sürecin temelini oluşturan kapitalist ekonomik sistem tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Bu çerçevede meydana gelen gelişmeler hem İşlam dünyasını hem de İşlamcı hareketleri ve siyasetleri etkilemiştir.

Dünyanın küresel sistemin etkisine girmesi ile birlikte ölkeler arasında oluşan insan hareketliliğinin (Ritzer, 2011:20-51) bir sonucu olarak Müşlümanlar da dünyanın her tarafına dağılmış, yeni imkanlar ve araçlar sayesinde İşlam dininin öğrenilmesi, duyulması ve yaşanıması konusunda da yeni gelişmeler yaşanmıştır. Bu konuyla ilgili çalışma yapmış olan Roy' a göre, (2003) küreselleşmenin etkisi altında İşlam dini ve İşlamcılıkla ilgili birbirinden farklı gelişmeler yaşanmıştır. Bir taraftan bu gelişmelerin etkisi altında kişilerin dinle olan ilişkisi ve onu algılama biçimi değişmiş, dindarlık bireyselleşmeye, Müşlümanlar da sekülerleşme başlamıştır. Bazı İşlamcı hareketlerde ümmet fikri yerine daha milliyetçi tutumlar ön plana çıkmış, bazı İşlamcı hareketler bu düzen içinde sıradanlaşmışlardır. Ancak diğer taraftan radikal bir tutum takınan ve şiddeti bir yöntem olarak sürdüren gruplar da varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla tüm dünyada olduğu gibi 2000 sonrası dönemde Türkiye'deki İşlamcı yapılar ve İşlamcı siyaset de küreselleşmenin etkisi altına girmiştir.

Küreselleşme süreci ile birlikte, 2000 sonrası dönemde dünya çapında İşlamcı siyaseti etkileyen önemli gelişmelerden biri de 11 Eylül olayıdır. 11 Eylül 2001 yılında ABD' ye yönelik olarak yapılan saldırılardan sonra hem Batı'nın İşlamcı hareketlere karşı tavrında değişmeler yaşanmış, hem de İşlamcı hareketlerde bu olaydan kaynaklı olarak bir tartışma yaşanmıştır. Batı dünyasında bu olaydan sonra büyük bir korku ve nefret ortaya çıkmış, aynı zamanda İşlamcılara ve İşlam dünyasına karşı bir tepki oluşmuştur. Yapılan saldırıların hedefi olan ABD ise bu olaydan sonra İşlam dünyasına yönelik baskılarını artırmış ve bazı ölkelere karşı askeri güç kullanmıştır. Bir bakıma İşlam dünyasındaki devletleri ve hareketleri kendi yanında yer almak ya da hedefi olmak gibi iki seçenekle karşı karşıya bırakmıştır. Oluşan bu tepkiye karşı koyabilmek için İşlamcıların bir kısmı Batı dünyasında sıkça kullanılan ve küreselleşme süreci ile daha yaygın bir hal alan söylemlere yönelmişlerdir (Gülaıp, 2003:21-22). Bütün bu gelişmeler İşlamcı hareketleri bir değişim ve dönüşüme zorlamıştır. Ancak İşlamcı hareketlerde yaşanan değişimi sadece küreselleşme sürecine veya 11 Eylül olayına

bağlamak eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü bu değişim ve dönüşümün başka sebepleri de bulunmaktadır.

Her ne kadar uzun bir süre siyasal İslam'ın yükselişinden bahsedilmiş ise de gerçek anlamda siyasal İslamcı hareketlerin kendi iddiaları açısından ciddi bir başarıları ortaya çıkmamıştır. Hem İslam dünyasında hem de Batı'da varlığı hissedilen siyasal İslamcı hareketler, ortaya çıkış amaçları olarak ortaya koydukları Batı'ya karşı direnme ve emperyalizmin İslam dünyası üzerindeki etkilerini ortadan kaldırma (Çiğdem, 2014b:27) yönünde bir ilerleme sağlayamamışlardır. Batı dünyasının İslam dünyası üzerindeki hakimiyetini sona erdiremedikleri gibi, bu çağa hitap edecek İslami bir devlet ve İslami bir toplum da ortaya çıkaramamışlardır. Aynı zamanda toplumun İslamlaştırılması ve bir İslami devlete ne şekilde ulaşılacağı konusunda kendi aralarında bir birlik de sağlayamamışlardır. Bazıları yukarıdan aşağıya bir değişimi savunarak devrimci bir yol izlemeyi, bazıları ise aşağıdan yukarıya bir değişimi savunarak reformcu bir yöntemin takip edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak her iki yöntemi de savunanların ciddi bir başarısı ortaya çıkmamıştır. Bir zamanlar devrimci modelin başarı örneği olarak ortaya konulan ve devrimci İslamcı hareketlere esin kaynağı olan İran Devrimi de beklenen başarıyı göstermemiştir. İran dışında Suudi Arabistan, Pakistan, Sudan gibi birkaç ülkede şeriat yürürlüğe konulmuştur (Roy, 2017:41-44). Ancak bu ülkelerde ortaya çıkan şeriat modelleri hem birbirinden farklı olmuş hem de İslam dünyasında bu rejimlere verilen destek sınırlı olmuştur. Her ne kadar bu devletler kendilerini İslam devleti olarak tanımlasalar da bunların tüm Müslümanlar tarafından birer İslam devleti olarak kabul edildiğini söylemek mümkün değildir. Aynı zamanda İslamcı hareketler günümüzde artan olanaklara rağmen kendi tezlerini ortaya koyma konusunda da başarısız olmuşlardır. Özellikle 1980'den sonra İslamcılıkla ilgili etkili metinler ortaya konulamamış, bu nedenle İslamcı ideoloji teorik olarak da bir gerileme sürecine girmiştir (Roy, 2017:85). Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak siyasal İslamcı hareketler, dünyaya egemen olan Batı medeniyetine karşı İslam medeniyetini yeniden canlandırma ve eski gücüne kavuşturma iddialarını gerçekleştirememişlerdir. Örneğin Batı medeniyetinin dünyaya hâkim olmasında anahtar görevi gören, kapitalizm, laiklik, liberalizm, insan hakları ve demokrasi gibi konularda ne düşündüklerini ve ne yapacaklarını insanları ikna edecek şekilde ortaya koyamamışlardır.

Dolayısıyla 2000’li yıllara gelindiğinde tüm dünyada siyasal İslamcı hareketler hem Batı kaynaklı gelişmeler karşısında hem de yaşamış oldukları içsel tıkanıklıklar ve başarısızlıklar nedeniyle bir değişim geçirmişlerdir. Türkiye’deki İslamcı hareket’ de bu gelişmelerden etkilenmiş ve değişmiştir. Bu değişimin sonucu olarak Türkiye’de din ve siyaset ilişkisinde yeni bir dönem başlamıştır.

Türkiye’de din ve siyaset ilişkisinde yeni bir dönemin başlamasını sağlayan ilk gelişme, İslamcı siyaseti temsil eden Millî Görüş geleneğinin İslamcılar açısından iktidar olma umudu olmaktan çıkması ve İslamcı kesimin bu geleneğe olan desteğini çekmesidir. Türkiye’de 1980 sonrası dönemde Türkiye’de demokratikleşme yönünde atılan adımlar İslami kesime de çeşitli fırsatlar sunmuştur. Özellikle eğitim olanaklarının artması ile Anadolu’nun dindar ailelerinin çocuklarının bürokrasiyle tanışması, ekonomi alanında yaşanan serbestleşme ile İslami kesimlerin zenginleşmesi, İslam’ın kamusal alanda bir yükselişe geçmesine ve daha fazla görünür olmasına yol açmıştır (Çaha, 2014). 90’lı yıllara gelindiğinde bu yükseliş daha fazla hissedilmiş, buna paralel olarak İslamcı siyasette de bir yükselme dönemi yaşanmıştır (Karakaş, 2015:242-243). Bu yükselme döneminin doruk noktasını İslamcı siyasetin temsilcisi olarak görülen Refah Partisi’nin 1996 yılında koalisyon ortağı olarak iktidara gelmesi ve Necmettin Erbakan’ın başbakan olması oluşturmuştur. Ancak ordunun müdahalesi ile sona eren ve kısa süren bu iktidar döneminden sonra İslamcı siyaset kendi tezleriyle bir daha iktidara gelememiştir. İslamcı siyasetin bir daha iktidara gelemeyişinde ordunun müdahalesinin yanı sıra bu siyasetin iç ve dış gelişmeler karşısında kalıcı ve inandırıcı bir söylem geliştirememesi gibi başka nedenlerin etkisi de vardır (Taşkın, 2009:471). Ancak sonuç olarak 2000’li yıllara gelindiğinde artık İslamcı siyasetin mevcut tezleri ve söylemleri ile iktidara gelemeyeceğine dair önemli bir kanaat oluşmuştur. Bu kanaat İslami kesimi yeni bir arayışa sevk etmiştir. Çünkü Cumhuriyet döneminde Türkiye’deki İslamcı kesimin dolayısıyla İslamcı siyasetin en belirgin amacının iktidar olmak ve devleti yönetmek olduğu söylenebilir. Esas olarak İslamcılar arasında, İslam’ın tam olarak hâkim olabilmesi için, Müslümanlar tarafından yönetilen ve şerait hukukuna göre işleyen bir devletin varlığının şart olduğuna dair yaygın bir kabul vardır. Buna karşılık İslam tarihinde hemen her dönemde devletin şeklinin değişmiş olması ve birbirinden farklı devlet modellerinin ortaya çıkmış olması, İslami devlet modeli nasıl bir modeldir sorusunu ortaya çıkarmış, ancak İslamcılar bu soruya

açık ve net bir yanıt verememişlerdir (Watt, 2016:134-144). Bu açıdan Türkiye'ye bakıldığında bazı grupların şeriata dayalı bir devlet kurma çabası olsa da İslamcı kesimin büyük kısmının ve onun adına uzun yıllar siyaset üretmiş olan Millî Görüş geleneğinin şeriata dayalı bir toplumsal ve siyasal düzen kurmaya çalıştığı söylenemez (Çiğdem, 2014:26). Her ne kadar bu gelenek içinde siyaset yapan partilerin programlarında İslami bazı unsurlar bulunsa da Türkiye'deki İslamcı siyasette, şeriata dayalı bir düzen kurmaktan daha çok mevcut devletin dindar kişiler tarafından yönetilmesi talebi ve çabası daha ön planda olmuştur. Başka bir anlatımla Türkiye'deki İslamcı kesim için bir İslam devleti kurmaktan daha çok Cumhuriyet döneminde dışlandıkları devlet bürokrasisine yerleşmek ve iktidar olmak daha önemli bir hedef olmuştur. Bu nedenle İslamcı kesim 2000'li yıllara gelindiğinde bazı iç ve dış gelişmeler karşısında iktidar olma umudu olmaktan çıkmış olan Millî Görüş partilerine olan desteğini büyük oranda geri çekmiştir. Millî Görüş partileri yerine bu geleneğin içinde yetişmiş olan kişilerin kurmuş olduğu, ancak Millî Görüş geleneğinin devamı olmadığını belirten (Akdoğan, 2004) Adalet ve Kalkınma Partisi'ni desteklemeye başlamıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesi ile süreç içerisinde dindar olmak siyasette ve devlet bürokrasisinde yükselmenin önünde bir engel olmaktan çıkmıştır. Böylece İslamcılar, dindar kimlikleriyle devletin her kademesinde yer almaya ve devletin imkanlarından yararlanmaya başlamışlardır. Bu durum ilk başlarda İslamcı kesim ile uzun yıllardır devletin kilit noktalarını elinde tutan ve devletin imkanlarından yararlanan laik kesimi karşı karşıya getirmiştir. Laik kesim ordu başta olmak üzere devletin diğer kurumları aracılığıyla bu süreci durdurmaya çalışmıştır. Buna karşılık İslamcı kesim laik kesimin bu hamlesine karşı durabilmek için dünyada hâkim sistem olan küreselleşmenin temel tezlerine uyum sağlama yolunu seçmiştir.

İslamcı kesimin küreselleşmeyle uyumlu bir rotaya girişi bu kesimin belli bazı noktalarda değişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Türkiye'de din ve siyaset ilişkisinde yeni bir dönemin başlamasını sağlayan ikinci gelişme İslamcı kesimin küreselleşme denilen sürece uyum sağlamış olmasıdır.

İslamcı kesim, küresel dünya sistemiyle uyum noktasında ilk olarak Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olmasıyla ilgili olarak yıllarca sürdürdüğü muhalefetinden vazgeçmiştir. Özellikle Millî Görüş siyasetinde Türkiye'nin Avrupa Birliğine üye olmasına bir muhalefet hep var olmuş, hatta Türkiye'nin AB üyesi olması halinde İsrail'



in bir vilayeti olacağı vurgulanmıştır (Erbakan, 2016b:29-30). Buna karşın 2002 yılında Millî Görüş geleneği içinden çıkmış olan Adalet ve Kalkınma Partisi, Türkiye'nin AB üyesi olmasını savunmuş ve bunun için birçok reform yapmıştır (Özbudun, E., ve W. Hale, 2010:81-82). Adalet ve Kalkınma Partisi'nin AB'ye üyelik yolunda atmış olduğu bu adımlar İslamcı kesim tarafından desteklenmiş ve adeta İslamcı kesim ile laik kesim Batı'ya karşı takınılacak tutum konusunda yer değiştirmiştir. Bir zamanlar laik kesim Türkiye'yi çağdaş Batı medeniyetinin bir üyesi yapma konusunda öncülük yaparken, 2000 sonrası dönemde bu kesim giderek AB'ye daha mesafeli bir tutum takınmış, buna karşılık İslamcı kesim Türkiye'nin AB'ye üyeliğinin destekçisi olmuştur. İslamcı kesimde yaşanan bu tutum değişikliği, onlara hem içeride hem de dışarıda bir destek sağladığı gibi aynı zamanda onları bir değişime de zorlamıştır.

İslamcı kesimin küreselleşme süreciyle uyumlu hale geldiğinin gözlenmeye başladığı ikinci nokta ise bu kesimin küreselleşmenin temel dayanağı olan kapitalist ekonomik sisteme uygun davranması olmuştur.

Kapitalizmin nasıl orta çıktığı ve nasıl bir sistem olduğu çok tartışılmıştır. Bu tartışmalardan hareketle Kapitalizmin batı dünyasındaki bir dizi gelişmenin sonucunda ortaya çıktığı, orada gelişerek bir sistem haline geldiği ve zamanla tüm dünyaya yayıldığı söylenebilir. (Weber, 2011; Sombart, 2008) Kapitalizmin nasıl bir ekonomik sistem olduğu ile ilgili olarak ise Aron (1978:88) şu tespitleri yapmıştır.

1. Üretim araçları özel mülkiyete aittir.
2. Ekonomi merkezden uzaklaştırılmış olup, üretim ile tüketim arasındaki denge planlanmış karar yolu ile değil, piyasa üzerinde tahmin yürütmek suretiyle teessüs eder.
3. İşverenler ile işçiler birbirinden ayrılmış olup, bir tarafta üretim aracı malikleri, diğer tarafta çalışma gücünden başka hiçbir tasarrufu olmayan işçiler arasındaki münasebet işçilerin durumu olarak mefhumu ortaya çıkarır.
4. Kâr elde etmek saikinin hâkim oluşu.
5. Kaynakların dağılımı planlı bir şekilde tayin edilmediği için bütün ekonomiyi içine alan, her kısmı piyasa üzerinde fiyat dalgalanmaları mevcuttur. Merkezi bir tayin usulü olmadığı için, fiyatlar arz ve talebin piyasadaki fonksiyonu muvacehesinde teşekkül eder.

Wallerstein' e göre (2012:15-41) ise, kapitalizm on beşinci yüzyıl sonlarında Avrupa'da ortaya çıkmış, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ise tüm yerküreyi kaplamaya başlamış olan bir toplumsal sistemdir. Bu sistemin merkezinde sermaye vardır. Ana amaç sürekli olarak sermayenin artırılmasıdır. Sermayenin artırılabilmesi için sürekli olarak malların üretilmesi ve üretilen malların maliyetlerinden daha yüksek bir fiyata satılarak kârın elde edilmesi gerekiyor. Bu sistemin sürekli olarak işleyebilmesi için kapitalist sistem üretim, dağıtım ve yatırım süreçlerini metalaştırmış ve üretim süreçlerini birbirine bağlayan meta zincirlerini oluşturmuştur. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi

Kapitalist sistem temelde ekonomik bir sistem olsa da aynı zamanda bu sistemin siyasi, ahlaki ve kültürel tarafları da vardır. Bu bakımdan kapitalist sistem diğer toplumsal kurumlara etki eden onları dönüştüren, insanları belli bir yaşam ve düşünme biçimine zorlayan bir sistemdir. Bu nedenle kapitalizmi benimseyen insanların bu sistemin gerektirdiği düşünme, yaşam ve davranış biçimlerini de benimsemek zorunda kalacakları açıktır.

Türkiye esas olarak uzun yıllardan beri hem siyasi hem de ekonomik olarak Batı'nın etkisi altındaydı. Ancak 1980'lere kadar uygulamış olduğu ekonomik politikalar nedeniyle kapitalist sistemle tam olarak entegre olmamıştı. 1980'den sonra Türkiye'de yapılan yapısal değişiklikler sonucunda devletçi politikalarından uzaklaşmış, liberal ekonomik anlayışa uygun politikalar uygulanmaya başlanmış, (Tezsis, 2011:37; Timur, 2004) böylece Türkiye'nin kapitalist sistemle entegre olması sağlanmıştır.

Türkiye'nin kapitalist sisteme geçişi sürecinde İslamcı siyaset en azından söylem düzeyinde kapitalizme karşı eleştirel bir tavır takınmıştı. Uzun yıllar İslamcı siyasetin liderliğini yapan Erbakan bu düzen için vahşi kapitalizm tabirini kullanmış ve ona alternatif olarak adil ekonomik düzeni önermişti (Erbakan, 2016a). Ancak süreç içerisinde İslamcı siyasete daha yakın duran ve genel olarak Anadolu'da ticaretle uğraşan bir kesim giderek zenginleşti. Bu kesime mensup iş adamları kendi derneklerini kurarak bir süre Millî Görüş partilerine yakın durdular. 28 Şubat sürecinde bu kesim de İslamcı sermaye olarak nitelendirilerek devletin baskısına uğradı. Bu kesime mensup iş adamları bu baskılardan kurtulmak için sermaye ile inanç arasında bir bağ olmadığı, şeklinde bir söylem geliştirdiler (Buğra, A., ve O. Savaşkan, 2015:199). Bu nedenle bu kesime mensup iş adamlarının büyük bir kısmı da 2000 sonrası dönemde Millî Görüş siyasetinden uzaklaşarak, küreselleşmenin olanaklarından yararlanma yolunu seçti. Bu durum Millî Görüş geleneği etrafında şekillenmiş olan İslamcı siyasetin güç kaybetmesine, ticaretle uğraşan İslamcı kesimin ise giderek zenginleşmesine yol açtı. Ancak bu dönemde İslamcı siyaset güç kaybetmesine karşın, iktidarın değişmesi ile birlikte oluşan yeni ortamda, bazı kişiler dini kimliklerini daha fazla ön plana çıkarmaya başladılar. Dindar kimliklerini daha fazla görünür hale getirerek bu kimlikleri üzerinden yükselmenin yollarını aradılar. Siyaset ve bürokrasi başta olmak üzere dini kimlik ekonomi alanında da yeni bir işlev kazandı. 28 Şubat sürecinde iş dünyasında özellikle devletle bağlantılı işleri yapma ve devletin olanaklarından yararlanma noktasında bir

engel olarak duran, “dini kimlik bir ilişki sermayesi halini aldı ve iş dünyasında yeni beliren ittifakları ve çatışmaları biçimlendiren bir unsur olarak ortaya çıktı.” (Buğra, A., ve O. Savaşkan,2015:95) Artık bu dönemde dini bir kimliğe sahip olmak veya dindar görünmek, iş dünyasında bir engel değil, tersine işleri kolaylaştırıcı bir unsur oldu. Aynı zamanda ekonomi alanında yapılan bazı düzenlemelerle birlikte, Türkiye’nin geleneksel zenginlerinin yanında dini kimlikleri ön planda olan, Anadolu kökenli yeni zenginler ve yeni holdingler ortaya çıktı. Bu holdingler enerji, sağlık, turizm ve medya gibi çok değişik alanlarda faaliyet göstermeye başladılar (Buğra, A., ve O. Savaşkan, 2015:143-165).

2000 sonrası dönemde din ve ekonomi ilişkisi bağlamında dikkat çeken ikinci bir gelişme de İslami finansal kuruluşların sayıca artması ve daha etkin hale gelmesidir. Genel olarak İslami kesim faiz sistemiyle çalışan mevcut bankalara karşı, faizin dinen haram olduğu gerekçesiyle uzak duruyordu. Bu amaçla ilk örnekleri farklı İslam ülkelerde ortaya çıkan ve faizsiz bankacılık yaptıklarını belirten ilk özel finans kuruluşları Türkiye’de 1985 yılında faaliyete başlamıştı (Özdemir, M., ve H. Aslan, 2017:156-157). Fakat süreç içerisinde bu kuruluşlar fazla bir gelişme göstermemişlerdi. Ancak Özellikle 2007’den sonra hükümetin bu kuruluşlarla ilgili yeni düzenlemeler yapması ve bunların önünü açması neticesinde, İslami finans kuruluşları ciddi bir gelişme göstermişlerdir (Özdemir, M., ve H. Aslan, 2017:164-174). Bu kuruluşların gelişmesi ve yaygınlaşması ile İslami kesimin varlıklarının ekonomik sisteme dahil olmasının ve özellikle faiz konusunda hassasiyeti olan kişilerin daha rahat ticaret yapmalarının yolu açılmıştır.

Bütün bu gelişmelerin sonucunda Türkiye’de 2000 sonrası dönemde İstanbul sermayesine rakip olacak yeni bir sermaye ortaya çıktığı gibi bir İslami burjuvazi de ortaya çıkmıştır. Bu burjuvazi ekonomik olarak güçlendikçe daha çok alanda faaliyet göstermiş ve günden güne gücünü artırmıştır (Taslaman, 2016:166-167). Bu şekilde giderek güçlenen İslami sermaye, İslamcı siyasetin dönüşmesinde (Özbudun, E., ve W. Hale, 2010:70-71) ve bir bütün olarak İslamcı kesimin değişmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Çünkü günümüzde siyaset yapabilmek için hem bireysel hem de parti olarak büyük bir ekonomik güce ihtiyaç bulunmaktadır. Özellikle propaganda yapabilmek için televizyon, gazete, radyo, internet gibi iletişim araçlarına sahip olmak ve bunları kullanmak gerekmektedir. Bu da her siyasetin arkasında büyük bir sermaye

gücünün olmasını zorunlu kılmaktadır. 2000'den sonra giderek güçlenen İslami sermaye ilk olarak o zamana kadar yakın durduğu Millî Görüş siyasetinden desteğini çekmiş, böylece Cumhuriyet döneminde laik Kemalist siyasete karşı oluşmuş İslamcı siyasetin ekonomik desteğini yitirmesine ve dolayısıyla İslamcı kesim için iktidar olma umudu olmaktan çıkmasına neden olmuştur. İslamcı kesimin kendi geleneksel siyasi çizgisini terk etmesinin ve yeni siyasi arayışlara girmesinin yolunu açmıştır.

Meydana gelen gelişmeler karşısında geleneksel siyasi çizgisini terk eden İslamcı kesim 2000 sonrası dönemde bir bakıma İslamcı burjuvazinin etkisi altına girmiştir. Çünkü 2000 sonrası dönemde İslamcı burjuvazi gazeteler, dergiler, televizyon kanalları hatta üniversiteler kurmuştur. Daha önce kendi imkanlarıyla veya daha küçük grupların desteğiyle çıkarılan yayın organlarında seslerini duyuran birçok İslamcı aydın ve akademisyen, giderek zenginleşen İslamcı burjuvazinin medya organlarında ve üniversitelerinde çalışmaya başlamıştır. Böylece hepsi olmasa da İslamcı aydınların ve akademisyenlerin büyük bir kısmı İslamcı burjuvazinin tutumuna paralel bir tutum takınmaya başlamış ve değişmiştir. Bu nedenle 2000 sonrası dönemde İslamcı siyasette meydana gelen değişimde en büyük rolü, Özal döneminde ortaya çıkan fırsatlardan yararlanan ve 2000'li yıllarda büyük bir güce ulaşan İslamcı burjuvazi oynamıştır (Yavuz, 2010:7-14).

Kapitalist küresel sistemin işleme için gerekli olan şeylerden biri de tüketimdir. Küreselleşme ile tüm dünyaya yayılan neoliberal ekonomik politikalar beraberinde yeni tüketim alışkanlıkları ve bu alışkanlıkları besleyecek yeni değerlerin içinde yer aldığı bir kültürel yapı ortaya çıkarmıştır. Genel anlamda küresel kültür olarak adlandırılabilen bu yapı tüm dünyada ortak alışkanlıkların oluşmasına zemin hazırlamıştır (Taslaman, 2016:170). Küresel sistemin etkisine girmesiyle birlikte Türkiye'de de yeni yaşam tarzları denilen ve eskiyle kıyaslanmayacak derecede lükse ve tüketime dayanan yaşam tarzları ortaya çıkmıştır. 2000'li yıllara gelindiğinde Türkiye'deki dindar kesim de önemli bir sayıya ve ekonomik güce ulaşmıştı (Göle, 2002:14). Bu durumunun farkında olan İslamcı burjuvazi, İslamcıların zenginleşen kesimlerine hitap edecek, lüks oteller, lüks yaşam mekanları açmış, tesettür defileleri düzenlemeye başlamıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak tümünün olmasa bile Türkiye'de İslamcı kesimin büyük bir kısmının tüketim davranışının süreç içerisinde giderek değiştiği gözlenmiştir. Daha küçük cemaatler halinde iken, Batılı yaşam tarzına

ve onun alışkanlıklarına eleştiriler yönelten İslamcı kesimin ekonomik olanakları arttıkça bu eleştiriler giderek azalmıştır. Çünkü Türkiye’de siyasal liberalizmle birlikte yaygınlık kazanan ve kabul gören Batılı fikirler bir yandan İslami kesimin güçlenmesine ve daha rahat hareket etmesine zemin hazırlarken, bir yandan da İslami kesimi Batılı tüketim alışkanlıkları ile yüz yüze getirmiştir (Taslaman, 2016:209). Bu gelişmelerin bir sonucu olarak İslamcı kesim daha önce girmedığı mekanlara girmiş ve yeni tüketim alışkanlıkları kazanmıştır (Taslaman, 2016:255). Dolayısıyla piyasa ekonomisinin kurallarına uyum sağlamakla birlikte Türkiye’deki İslamcılarının büyük bir kısmının seküler yaşam biçimine yöneltmiş olduğu eleştiriler giderek azalmış ve kamusal alanın İslami yaşama göre düzenlenmesi gibi İslamcı tezler büyük oranda terk edilmiştir. İslamcılarının sahip oldukları dini kimlikler, modernlikle bağlantılı gelişmeler karşısında değişime uğramış, sonuçta hem Türkiye’deki İslamcılık hem de İslamcılar bir dönüşüm geçirmiştir (Göle, 2002:34-35).

Türkiye’deki İslamcı hareket 70’li yıllardan itibaren bir ivme kazanmış, doğu bloku ülkelerinin çöküş sürecine girdiği dönemde, düşünsel anlamda verimli bir dönem yaşamış, seküler görünen kesimleri geride bırakarak, Türkiye’de değişimi savunan bir akım görünümü kazanmıştır. Aynı dönemde Türkiye’de kendilerini modernist ve ilerici olarak gören kesimler ise giderek statükoyu savunan bir pozisyona düşmeye başlamışlardır. Bu durum İslamcılarını post modernist tartışmaların içine çektiği gibi onların Küreselleşme olarak adlandırılan süreçle yakınlaşmalarına da neden olmuştur. Fikirselsel anlamda post modernist tartışmalar ile siyasal ve ekonomik anlamda Küreselleşme İslamcılar için yeni açılımlar yapma imkânı yaratmıştır (Gülalp, 2003:13-14). Bu imkanları iyi değerlendiren İslamcılar 2000 sonrası dönemde hem bazı kazanımlar elde etmiş hem de yukarıda bahsedilen alanlarda bazı dönüşümler geçirmişlerdir. 2000 sonrası dönemde İslamcılarının öteden beri önemsemiş olduğu başörtüsü yasağı sona ermiş, imam hatip okullarının önündeki engeller kalkmış ve kamusal alanda dini inancın bazı göstergeleri daha görünür hale gelmiştir. Ancak bunlarla birlikte özellikle şehirli ve okumuş dindar kesimin yaşam biçiminde önemli değişimler yaşanmıştır. Siyasetle uğraşan İslamcılar da bu çerçevede İslamcı söylemlerden uzaklaşmış, yeni ve daha dengeli bir dil kullanmaya başlamışlardır (Mardin, 2013:92-93).

2000 sonrası dönemde İslamcı kesimde yaşanan değişim ve dönüşümleri uzun bir sürecin sonunda ortaya çıkan bir durum olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü İslamcılar laik Kemalist kesimden farklı olarak daha çok Osmanlı'ya atıfta bulundular ve Osmanlı dönemini yücelttiler. Bunu yapmakla bir bakıma devleti yönetmenin kendi hakları olduğunu ileri sürüp bir iktidar mücadelesine girdiler. Ancak siyaset sahnesinde hem Türkiye'nin yerleşik sistemiyle hem de uluslararası sistemle çeşitli sorunlar yaşadılar. Yaşamış oldukları bu sorunlar nedeniyle iktidara gelemediler, geldiklerinde de ancak çok kısa bir süre iktidarda kalabildiler. En büyük amaçları yıllardır uzağında kalmış oldukları iktidara gelmek olan İslamcı kesim, bir yerde kendilerine geçit vermeyen laik Kemalist sistemi aşabilmek için, onlardan daha fazla hâkim dünya sistemiyle uyumlu davranmaya başladı. Dünyanın hâkim sistemi olan küresel sistemle sağladıkları bu uyum boşa gitmedi. İslamcıların tutumunda meydana gelen değişim ve uyum onlara, İslamcı tezleriyle birlikte değil, ancak dindar kimlikleriyle birlikte, siyasette, bürokraside, akademide ve ekonomide yükselmenin ve iktidar olmanın yolunu açtı.

2000'li yıllara gelindiğinde, Türkiye'de İslamcılık ciddi bir değişim yaşamıştır. Bu değişimde ilk göze çarpan küçük bazı cemaat ve gruplar dışında ana akım İslamcı siyaset mevcut düzen yerine tüm toplum için yeni bir siyasal düzen kurma ve bunun mücadelesini verme gibi söylemlerinden büyük ölçüde vazgeçmiştir. Bu dönemde İslamcı kesim Kemalist modernleşme uygulamalarına yönelik bazı eleştirilerine devam ederken, özellikle kapitalist sistemin işleyişi ile ilgili olan bankacılık, faiz, yabancı sermaye gibi konulardaki tutumunda belirgin bir değişikliğe gitmiştir. Aynı zamanda yaşam biçimi bakımından da belirgin bir değişim yaşanmış genel olarak İslamcıların dinin özüne dönme iddiası bu dönemde, yerini modernlikle kurmuş oldukları yeni bir ilişki biçimine bırakmıştır (Göle, 2002).

Türkiye'de oluşan bu durumu Mardin (2013:92) İslam'ın sekülerizmden etkilenmesi ve seküler değerleri de içine alarak bir sentez haline gelmesi olarak, açıklamıştır. Göle de (2014:11-14) bu durumu, sekülerizmin farklı bir tezahürü, Batılı olmayan ülkelerde ortaya çıkan sekülerizmin farklı bir biçimi olarak değerlendirmiştir. Aktay' göre (2009:1258-1280) ise İslamcılıkta yaşanan değişim ve dönüşüm, Siyasal İslam'ın bitişinin değil, tersine İslam'ın siyasallaştığının bir işaretidir. İslamcılık herhangi bir rejimi değiştirme, bunun yerine Kuran'dan çıkarılmış bir rejimi önerme

iddiasından vazgeçmiş ancak demokratik laik bir vatandaşlık talebiyle varlığını sürdürmektedir. İslamcılığın bazı tezlerini terk etmiş olması siyasallaşmasının bir sonucudur. Böylece İslamcılık bitmemiş, siyasallaşarak güçlenmiştir.

2000 sonrası dönemde İslamcılık ve İslamcı siyaset açısından Türkiye’de oluşmuş olan durum halen devam etmektedir. Bu durumun nasıl bir durum olduğu, nasıl adlandırılması gerektiği, bunun İslamcılığın sonumu olduğu veya yeni bir İslamcılık türü mü olduğu çeşitli açılardan tartışılabilir. Ancak oluşmuş olan bu durumla ilgili olarak mevcut aşamada yapılabilecek ilk tespit bu durumun Türkiye açısından yeni bir durum olduğudur. Bu tespite bağlı olarak 2000 sonrası dönemde Türkiye’deki İslamcı siyasette yaşanan değişim ve dönüşümle ilgili olarak şunlar söylenebilir.

Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra devlet yönetimine hâkim olan Laik Kemalist kadrolar o günün şartlarında Batı dünyasıyla uyumlu bir siyaset izlemiş, modernleşmiş ve bir bütün olarak hem devleti hem de toplumu modernleştirmeye çalışmışlardır. Bu durum o günün koşullarında onların iktidara gelmesinde son derece etkili olmuştur. Buna karşılık İslamcılar o dönemde Batılılaşma şeklindeki bir modernleşmeye karşı çıkmış, bu durum onları hâkim dünya siyasetine aykırı bir duruma sokmuş ve iktidardan uzaklaştırılmalarında etkili olmuştur. Ancak 2000’li yıllara gelindiğinde laik Kemalist siyaset değişen dünya şartları içinde gerekli uyumu sağlayamamış, statükoyu korumaya yönelmiştir. Buna karşılık İslamcı kesim büyük ölçüde Cumhuriyet dönemi boyunca savunmuş olduğu tezlerini savunmaktan vazgeçmiş, modernleşmenin bir devamı olan küreselleşme ile uyum sağlayarak modernleşmiştir. Hâkim dünya sistemi olan küreselleşme ile sağladığı bu uyum onu laik Kemalist kesim karşısında avantajlı bir duruma getirmiş ve ona iktidar olmanın yolunu açmıştır. O halde Türkiye’de genel olarak dindarların ve özel olarak İslamcılarının devlet yönetiminden uzaklaşmaları ve tekrar devlet yönetiminde yer almalarının modernleşme süreciyle bağlantılı olduğu söylenebilir. İlk başlarda İslamcılar bazı bakımlardan modernleşmeye karşı muhalefet etmiş ve bu nedenle devlet yönetiminden uzaklaştırılmışlardır. 2000’li yıllara gelindiğinde ise modernleşme karşısında yaptıkları eleştirilerinin çoğundan vazgeçmiş, böylece bir zamanların modernist elitlerini geride bırakarak devlet yönetiminde hâkim duruma gelmişlerdir.

2000 sonrasında Türkiye’de oluşan durum laik Kemalist kesimin istediği bir durum olmadığı gibi, Türkiye’deki ana akım İslamcı siyasetin de tam olarak istediği bir

durum değildir. Batı dünyasında birden fazla laiklik tanımının ve uygulamasının olduğu (Duralı, 2016:97-98) dikkate alındığında, 2000 sonrası dönemde Türkiye’de oluşmuş olan durumun laikliğe aykırı bir durum olduğunu söylemek mümkün değildir. Tersine çoğunluğu Müslüman olan bir toplumda yöneticilerin dini bir kimliklerinin olması ve bunun görünür olması beklenmesi gereken bir durumdur. Ancak Fransız İhtilali’nin etkisinde oluşan Kemalist laiklik anlayışına göre (Duralı, 2016:98) günün birinde devletin bütün kademelerinin dindar insanlar tarafından yönetilmesi istenilen ve hayal edilen bir durum değildi. Aynı zamanda oluşan bu yeni durum Cumhuriyet dönemi ana akım İslamcı siyasetin de tam olarak istediği bir durum değildir. İslamcı siyasetin, hilafet ve şeriatın geri getirilmesi anlamında olmasa da iktidara gelindikten sonra devletin belli alanlarda ıslah edilmesi, milli görüş ve adil düzen olarak ifade edilen görüşler çerçevesinde, mevcut düzen yerine yeni bir düzenin kurulması gibi bir hedefi vardı. Ancak oluşan yeni durumda kapitalizm, faiz, Batı dünyası ile ilişkiler gibi pek çok noktada da İslamcı siyasetin hedeflerinden daha farklı bir durum ortaya çıkmıştır.



## SONUÇ

17. Yüzyıl'dan itibaren Batı ülkelerinde meydana gelen bazı toplumsal, ekonomik ve siyasal gelişmelerin sonucunda modernlik olarak adlandırılan, geçmişin yaşam ve düşünme biçimlerinden farklı yeni bir yaşam ve düşünme biçimi ortaya çıkmıştır. Diğer ülkeler ise Batı'da ortaya çıkan bu yeni yaşam ve düşünme biçimlerine ulaşmaya çalışmışlardır. Bu ülkelerin Batı ülkelerinin düzeyine ulaşma ve onlara benzeme çabası modernleşme denilen süreci başlatmıştır.

Modernlik büyük bir değişim iddiasıyla başlamış ve toplumların yaşamında büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Bu değişim sürecinde modernleşme ve din ilişkisi ile modern toplumlarda din ve siyaset ilişkisinin nasıl olacağı sorusu gündeme gelmiştir.

Modernlik geçmişin yaşam biçimlerinden farklı ve yeni bir yaşam biçimi oluşturmuştur. Bu nedenle modernlik öncesi dönemde toplumların yaşamında önemli bir yeri olan dinin, modern toplumlarda giderek önemini kaybedeceğine dair bir beklenti oluşmuştur. Modern yaşam biçimi de dine dayalı bir yaşamı zorlaştırmıştır. Bu nedenle modern toplumda insanların din ile olan ilişkileri değişmiştir. Ancak tüm değişimlere rağmen modernleşme insanların dine duyduğu ihtiyacı ortadan kaldıramamış, bu nedenle modern toplumda da din varlığını sürdürmüştür. Böylece modernleşme ile birlikte oluşan ve dinin zamanla etkisini yitireceğine dair beklenti gerçekleşmemiştir.

Modernlik öncesi dönemde Din ve siyaset içiçe ve birlikte toplumları yönetmiştir. Modern dönemde ise din ve siyasetin birbirinden ayrılması ve dinin siyaset üzerindeki etkisi ortadan kaldırılmak istenmiştir. Ancak bu çaba her toplumda istenen neticeyi vermemiştir. Bazı toplumlarda dinin siyaset üzerindeki etkisi minimum bir seviyeye indirilmiş ise de toplumların çoğunda dinin siyaset üzerindeki etkisi bir şekilde devam etmiştir. Dolayısıyla modern toplumlarda tüm çabalara rağmen din ve siyaset arasındaki ilişki sona erdirilememiş, toplumdaki topluma değişmekle birlikte siyasetle birlikte din de toplumları yönetmede etkili olmaya devam etmiştir.

Türkiye'de de belli bir tarihten sonra modernleşme denilen süreç başlamıştır. Bu süreç, Osmanlı Devleti'nin Batı ülkelerinin gerisinde kaldığını fark etmesi ve bu durumu kabul etmesinden sonra, Batı'da ortaya çıkan gelişmeleri takip etmesi, bu gelişmeleri örnek alması ve bu gelişmelere göre kendi ülkesinde düzenlemeler yapması ile başlamıştır. Türkiye'nin Batı'dan farklı tarihsel ve toplumsal özelliklere sahip

olması nedeniyle, modernleşme süreci de Türkiye’de Batı’dan ve diğer ülkelerden birçok bakımdan farklı olarak devam etmiştir. Bu nedenle Türk modernleşmesi olarak adlandırılan ve halen devam etmekte olan bu sürecin iki dönemi vardır.

Türk modernleşmesinin birinci dönemi Osmanlı dönemidir. Osmanlı Devleti uzun süre son derece güçlü bir devlet olarak çok geniş coğrafyalarda egemen olmuştur. Ancak dünyanın büyük bir kısmına hükmeden bu devletin idaresinde zamanla bazı zaaf lar baş göstermiştir. Ordusu zayıflamış, ekonomisi bozulmuş ve genişlemesi durmuştur. Yapılan yeni keşifler ve yaşanan diğer bazı gelişmeler sonucunda denizlerdeki hakimiyeti de zayıflamış, ticaret yolları değişerek kontrolünden çıkmıştır. Bu gelişmelere bağlı olarak Osmanlı Devleti önce bir duraklama dönemi yaşamış, ardından gerilemeye başlamıştır. Osmanlı Devleti’nde bunlar yaşanırken Batı ülkeleri giderek zenginleşmiş ve güçlenmiştir. Bu gelişmeler karşısında Osmanlı devlet adamlarında devletin bu kötü gidişatına bir çare bulma arayışı başlamıştır. Bu arayışta Batı’da ortaya çıkan kurumların Osmanlı’nın bünyesine alınması bir çözüm olarak benimsenmiştir. Böylece Osmanlı’da modernleşme Batılılaşma şeklinde başlamıştır.

Osmanlı dönemindeki modernleşme önce Batı’nın teknolojisinin alınmasıyla başlamış, sonra kurumlarının oluşturulmasıyla devam etmiş, en nihayetinde ise belli bir grubun Batılı fikirleri benimsemesi ve Batı kültürünün de alınması gerektiğini savunmasıyla devam etmiştir. Ancak bu dönemdeki modernleşme daha çok devleti değiştirmeye yönelik olmuş, yapılan reformların toplumsal sonuçları olmuşsa da Osmanlı dönemi modernleşmesi tüm Osmanlı düzenini ortadan kaldırmaya yönelmemiştir. Modernleşme adına reformlar yapılırken kademeli ve dolaylı bir yol tercih edilmiştir.

Türk modernleşmesinin ikinci dönemi Cumhuriyet dönemindeki modernleşmedir. Cumhuriyet dönemi modernleşmesi, Osmanlı döneminde başlayan modernleşmenin devamı olmakla birlikte, modernleşmenin kapsamı, modernleşmenin nasıl sağlanacağı, bu süreçte dinin yerinin ne olacağı ile din ve siyaset arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği gibi konularda Osmanlı döneminden farklılaşmıştır. Bu hususlarla ilgili olarak Cumhuriyet döneminde üç modernleşme anlayışının ön plana çıktığı söylenebilir.

Bu anlayışlarından ilki Kemalist modernleşme anlayışıdır. Kemalist modernleşme anlayışını benimsemiş olan kadrolar Batıcılık, pozitivism, laiklik ve ilerlemecilik gibi fikirleri benimsemiş olan kişilerdir. Bunlar büyük ölçüde dini ve gelenekleri

modernleşmenin önünde bir engel olarak görmüşlerdir. Bu nedenle bu kadroların fiilen iktidarda olduğu 1923-1950 yılları arasındaki dönemde modernleşme adına din doğrudan hedef alınmıştır. Her alanda dinin gücünü azaltmak en büyük amaçları olmuştur. Bu dönemde sadece devlet değil aynı zamanda toplum da bir değişime zorlanmıştır. Laik bir devlet ve seküler bir toplum oluşturulmak istenmiştir.

İkinci anlayış merkez sağ siyasetleri izleyenlerin modernleşme anlayışıdır. Bu anlayış laiklikten ve modernleşmeden yanadır. Ancak modernleşmenin toplumu doğrudan bir değişime tabi tutmaktan daha çok, ekonomik kalkınma, demokratikleşme ve Batı ülkelerinin yanında yer alma ile gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Merkez sağ siyasetin laiklik anlayışı, dine karşı takınılacak tavır konusunda Kemalist laiklik anlayışından farklıdır. Bunlara göre laiklik adına din ve vicdan özgürlüğünün kısıtlanmasına ve modernleşmek için de dini hedef almaya gerek yoktur. Çünkü din modernleşme önünde bir engel değildir.

Üçüncü modernleşme anlayışı ise İslamcı ideoloji çerçevesinde siyaset yapanların sahip olduğu anlayıştır. Bu anlayışı Millî Görüş partileri içinde siyaset yapanlar temsil etmiştir. Bu anlayış özü itibarıyla modernleşmeye karşı değildir. Bunlara göre modernleşme ve Batılılaşma aynı şeyler değildir. Ancak Türkiye modernleşme adı altında Batılılaştırılmaktadır. Böylece Türkiye, geçmişinden, geleneklerinden, dininden ve İslam dünyasından uzaklaştırılmak istenmektedir. Bu şekilde bir modernleşme yerine, daha çok bilim ve teknolojinin alınmasıyla sınırlı bir modernleşme anlayışı benimsenmelidir. Batı'nın her şeyi alınmamalıdır. Modernleşirken dinden ve İslam dünyasından uzaklaşmamalıdır.

Bu üç anlayış içinde sınırları çok net olmayan merkez sağ siyaseti benimseyenlerin modernlik anlayışıdır. Bu anlayış Kemalist ve İslamcıların modernleşme anlayışı arasında orta yolu temsil etmiştir. Bu anlayışın din ve siyaset ilişkisi üzerinde büyük etkisi olmakla birlikte, Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi daha çok Kemalistlerin ve İslamcıların temsil ettiği modernleşme anlayışlarının etkisi altında tartışılmıştır.

Türk modernleşmesinin Osmanlı döneminde başladığı dikkate alındığında Türkiye'nin modernleşme sürecinin yaklaşık iki yüz yıllık bir tarihinin olduğu söylenebilir. Bu nedenle Türkiye'nin bu iki yüzyıllık tarihindeki tüm sosyal, ekonomik ve siyasal değişimler modernleşme sürecinin etkisi altında şekillenmiştir. Bu süreçten

etkilenen kurumların başında ise din ve siyaset kurumları gelmektedir. Modernleşmenin başlaması ile Türkiye’de de bu iki kurumun ilişkisinin nasıl olması gerektiği hususu bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Günümüze kadar geçen sürede de bu iki kurumun ilişkisinde büyük değişimler yaşanmasına rağmen, bu sorun hala tam olarak çözülememiştir.

Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisinin tarihine bakıldığında, Osmanlı döneminde bu ilişkinin İslam dini, İslam tarihi ve İslam dünyasındaki devlet geleneği ile Türk devlet geleneği gibi unsurların etkisi altında özgün bir şekil aldığı söylenebilir. Osmanlı döneminde bu unsurların etkisi altında oluşan din ve siyaset ilişkisi uzun bir süre belli bir denge içinde devam etmiştir. Ancak modernleşmenin başlaması ile bu denge bozulmaya başlamıştır. Dini kurumların yanında, Batı’dan alınan kurumların oluşturulması, Osmanlı’nın devlet sisteminde laikleşmeye doğru bir gidişe neden olmuştur. Ancak bu dönemde devlet sisteminde belli bir laikleşme yaşanmış ise de din doğrudan hedef alınmamıştır. Dinin modernleşmenin önünde bir engel olduğuna dair fikirleri ve aynı zamanda toplumun da modernleştirilmesi gerektiğini savunan gruplar olmuştur. Ancak bu fikirler bir devlet politikası haline gelmemiştir. Osmanlı’da bazı konularda dinden bağımsız kararlar alınabilmiş ise de din her zaman en önemli kurum olarak varlığını sürdürmüş hem toplumsal hayatta hem de devlet yönetiminde etkili olmuştur.

Osmanlı döneminde oluşmuş din ve devlet ilişkisi, Cumhuriyet döneminde yürütülen kapsamlı modernleşme projesine bağlı olarak tamamen değişmiştir. Kurtuluş Savaşı’ndan sonra önce saltanat kaldırılmış, sonra Cumhuriyet ilan edilmiştir. Cumhuriyet’in ilanından sonra ise dini bir makam olan hilafet kaldırılmıştır. Bu adımlardan sonra diğer dini kurumlar, yapılar ve oluşumlar tasfiye edilmiştir. Böylece pozitivist bir zihniyete sahip, dini, modernleşmenin ve ilerlemenin önünde bir engel olarak gören elitlerin iktidar olduğu bir dönem başlamıştır. Cumhuriyet’in ilanından sonra başlayan dönemde bu elitlerin partisi olan CHP dışında başka bir partinin faaliyet göstermesine izin verilmemiştir. Bu dönemde kurulan diğer partiler kısa bir süre sonra kapatılmıştır. 1946 yılına kadar geçen sürede CHP tek parti olarak varlığını sürdürmüş ve 1950 yılına kadar da fiilen ülkeyi yönetmiştir. CHP bu dönemde ideolojisini Kemalizm olarak adlandırmıştır. Benimsemiş olduğu Kemalist laiklik anlayışı çerçevesinde dini devlet yönetiminin dışına çıkarmaya çalışmış, dinin bir daha devlet

yönetimine egemen olmaması için yasal düzenlemeler yapmıştır. Aynı zamanda bu dönemde toplumu da değiştirmek istemiş, bu amaçla seküler kuşaklar yetiştirmeye çalışmıştır. Kendine göre bir din anlayışı geliştirmiş ve oluşturduğu mekanizmalar aracılığıyla dini kontrol altına almaya çalışmıştır. Tek Parti döneminde yapılan reformlar sonucunda devlet büyük ölçüde laik bir yapıya kavuşturulmuştur. Ancak Tek Parti döneminin bu uygulamaları, devlet ve toplum arasında bir gerilimin meydana gelmesine neden olmuş, aynı zamanda dinin siyasetin dışına çıkmasını da tam olarak sağlayamamıştır.

Tek Parti döneminde dini faaliyetlere ve İslamcı siyasetlere izin verilmemiştir. Ancak yasaklanmalarına rağmen dinsel faaliyette bulunan cemaatler, tarikatlar vb. yapılar yok edilememiştir. Bu oluşumlar gizli bir şekilde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu dönemde devletin baskısına maruz kalan İslamcılar bir iki başarısız girişim dışında doğrudan devleti hedef alan hareketlerde bulunamamışlardır. Bu anlamda İslamcı bir siyaset de üretememişlerdir.

1950 yılından sonra Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile Türkiye'de merkez sağ partiler dönemi başlamıştır. Demokrat Parti döneminde Türkiye'nin Batılılaşarak modernleşme şeklindeki ana tutumunda bir değişiklik olmamıştır. Aynı zamanda Tek Parti döneminde şekillenmiş olan devletin laik yapısından da bir taviz verilmemiştir. Ancak bu dönemde devletin dine karşı katı olan tutumunda kısmi bir yumuşama olmuş, devletin din üzerindeki baskısı birazda olsa azalmış, dini özgürlükler alanında bir genişleme yaşanmıştır. Demokrat Parti döneminde benimsenen din politikası, dönemsel bazı değişikliklerle birlikte genel anlamda bu gelenekten gelen diğer merkez sağ partiler tarafından da benimsenmiş ve sürdürülmüştür.

Merkez sağ partiler dönemi Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi bakımından önemli bir dönem olmuştur. Bu dönemde İslamcı kesim Kemalist siyasetin temsilcisi olan CHP'ye ve diğer partilere karşı merkez sağ partileri desteklemiştir. Merkez sağ partiler de İslamcı kesimin bu desteğine karşılık, laikliği biraz daha özgürlükçü bir şekilde yorumlamış, genel anlamda devletin din ve dindarlar üzerindeki baskısını azaltmıştır. Bazı dini cemaatlerin ve tarikatların faaliyetlerine izin verilmiştir. Yine İslamcı kesime mensup bazı kişiler bu partilerin çatısı altında siyasete girmiştir. Merkez sağ partiler döneminde, din yavaş yavaş tekrar siyaset alanında etkili olmaya başlamıştır. Cumhuriyet dönemindeki Kemalist modernleşme anlayışına karşı oluşan

İslamcı muhalefet bu dönemde İslamcı bir siyasete dönüşmek için gerekli olan ortama ve güce kavuşmuştur.

1950 yılından sonra Türkiye’de daha demokratik bir ortam oluşmuş, modernleşmeye bakış konusunda da değişiklik yaşanmıştır. Kemalist modernleşme anlayışı yerine, sanayileşme, kalkınma ve liberalleşme yoluyla modernleşme gibi bir anlayışa doğru gidiş başlamıştır. Aynı zamanda 1970’li yıllara gelindiğinde komünizm tehlikesi ortaya çıkmış, devlet bu tehlikeyle başa çıkmak için dinden yararlanma yoluna gitmiştir. Bunlarla birlikte Anadolu’da dini değerleri önemseyen bir tüccar grubu oluşmuştur. Bütün bu gelişmeler 1970 yılından sonra İslamcı siyasetin merkez sağ siyasetten ayrılarak bağımsız olarak yoluna devam etmesine zemin hazırlamıştır. İslamcı siyasetin bağımsız olarak ortaya çıkma süreci Milli Nizam Partisi’nin kurulmasıyla başlamış, aynı gelenek üzerinden siyaset yapan Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi ve Saadet Partisi aracılığıyla devam etmiştir.

İslamcı siyaseti temsil eden bu partilere Millî Görüş partileri denilmiştir. Millî Görüş partileri, devlet elitleri tarafından sakıncalı partiler olarak görülmüş ve Saadet Partisi dışındaki partiler kapatılmıştır. Ancak buna rağmen bu partiler Türkiye siyasetinde son derece etkili olmuşlardır. İlk olarak MSP, CHP ile koalisyon hükümeti kurmak suretiyle iktidara gelmiştir. Sonrasında ise milli cephe hükümetlerinde koalisyon ortağı olarak yer almıştır. Bu gelenekten gelen Refah Partisi ise önce yerel seçimlerde büyük başarı sağlamış, ardından 1995 yılında yapılan genel seçimlerde birinci parti olmuştur. Doğru Yol Partisi ile koalisyon hükümeti kurmuş ve partinin genel başkanı Necmettin Erbakan başbakan olmuştur. Bu durumdan rahatsız olan çevreler 28 Şubat süreci denilen ve aslında ordunun desteğinde yürütülen bir kampanya ile önce Refah Partisi’ni iktidardan düşürmüş, ardından Anayasa Mahkemesi tarafından Refah Partisi kapatılmıştır. Refah Partisi’nin bu şekilde iktidardan indirilmesinden sonra bu gelenekten gelen partilerin oy oranlarında büyük bir düşüş yaşanmıştır. Bu gelenek üzerinde siyaset yapan Saadet Partisi şu ana kadar yapılan seçimlerde ancak çok düşük bir oranda oy alabilmiştir.

Millî Görüş partileri tarafından temsil edilen İslamcı siyasetin amacı bazı kesimlerin iddia ettiği gibi laik rejimi yıkmak, onun yerine hilafeti ve şeriatı geri getirmek olmamıştır. Bu siyaset modernleşmeye karşı olan bir siyaset de değildir. Bu siyasetin ana amacı, dini dikkate alarak devleti bazı yönlerden ıslah etmek, devlet

yönetimine dindar ve inançlı insanları getirmek, dış politikada Batı yerine İslam dünyasına daha fazla önem vermek ve İslam dünyasında Türkiye'nin liderliğinde bir birlik sağlamak, olarak ifade edilebilir.

Millî Görüş partileri tarafından temsil edilen İslamcı siyaset, İslamcı kesimin tümünün desteğini alamadığı gibi tek başına iktidara gelebilmek için yeterli oranda halk desteği de alamamıştır. Ancak buna rağmen bu siyaset Türkiye'de Kemalist ideoloji çerçevesinde oluşturulmak istenen din ve siyaset ilişkisinde büyük değişmelerin yaşanmasına neden olmuştur. Öncelikle bu partilerin takip ettiği siyaset tarafından Kemalist laiklik anlayışının din ve siyaset için öngördüğü ve Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren çizmeye çalıştığı sınırlar sürekli olarak zorlanmıştır. Bu partilerin siyaseti sayesinde din daha fazla siyasetin içine girmiştir. Din, siyaset ve laiklik tartışması devamlı olarak gündemde kalmıştır. Bu nedenle Kemalist ideoloji ve Kemalist laiklik anlayışı tartışılmış, tartışıldıkça da güç kaybına uğramıştır.

Türkiye'de iktidara gelmek istemenin esas amaçlarından birinin de kamu kaynaklarına hâkim olmak ve daha iyi ekonomik imkanlara kavuşmak olduğu söylenebilir. İslamcı siyasetin de böyle bir amacı olmuştur. Her ne kadar bu siyaseti takip eden partiler tek başına iktidar olamamışlarsa da koalisyon ortağı oldukları kısa dönemlerde İslamcı kesimin bazı imkanlara kavuşmasını sağlamışlardır. Bu partilerin hükümetlerde yer aldığı dönemlerde dindar insanlar bürokrasiye yerleşmiştir. Yine İslamcı kesim bu dönemlerde dernekler ve sendikalar kurmuş, kavuştuğu bu örgütlü güç sayesinde kamu kaynaklarından daha fazla yararlanma imkânı bulmuştur.

2000'li yıllara gelindiğinde Türkiye'nin toplumsal, ekonomik ve siyasal yapısında önemli değişmeler yaşanmıştır. Bu değişmelerin meydana gelmesinde biri dış, diğeri iç olmak üzere özellikle iki gelişmenin etkisi büyük olmuştur. Bu dönemde etkili olan dış gelişme küreselleşme sürecidir. 1980'den sonra Türkiye daha fazla bu sürecin etkisi altına girmiş, nihayetinde 2000'li yıllarda küreselleşme süreciyle bütünleşmiştir. Türkiye'de yaşanan değişimde etkili olan iç gelişme ise Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesidir. 2002 yılında içinden çıktığı Millî Görüş geleneğini devam ettirmeyen ve kendine yeni bir konum belirleyen AKP iktidara gelmiştir. Bu iki gelişme Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisi üzerinde de önemli etkiler meydana getirmiştir.

Türkiye, aslında modernleşme sürecinin başlaması ile yönünü Batı'ya çevirmiştir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak artık Batı dünyasında meydana gelen gelişmeleri

dikkate almıştır. Cumhuriyet döneminde ise Batı dünyasıyla uyum en önemli amaç olmuştur. Özellikle 1950'den sonra Türkiye Batı dünyası ile daha fazla entegre olmanın yollarını aramıştır. NATO'ya üye olmuş, Batı dünyasının lideri durumunda olan Amerika Birleşik Devletleri ile müttefiklik ilişkisini geliştirmiştir. Aynı zamanda Avrupa Birliği'ne üye olmak için uzun yıllar mücadele etmiştir. 1980'den sonra ise ekonomik alanda Batı dünyasının liderliğindeki uluslararası sistemle bir entegrasyona gitmiştir. Bu durum Türkiye'nin küreselleşme olarak adlandırılan sürecin etkisine girmesine neden olmuştur. 2000'li yıllara gelindiğinde de Türkiye tam olarak küresel düzene entegre olmuş ve bu düzene dahil olmanın sonuçlarını yaşamaya başlamıştır.

Yaklaşık on yedi yıldır Türkiye'yi yöneten AKP, merkez sağ, Kemalist ve İslamcı siyasetten daha farklı bir siyaset izlemiştir. Bu dönemde Cumhuriyet tarihi boyunca oluşturulmuş olan devlet sisteminin işleyişinde, devletin birçok uygulamasında ve geleneklerinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Aynı zamanda din ve siyaset ilişkisinde de önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu parti Millî Görüş partilerine göre daha az dinsel söyleme sahip olmasına rağmen, İslamcı kesim tarafından daha fazla desteklenmiştir. AKP' de kendi döneminde İslamcı kesimin önemli bazı taleplerini yerine getirmiştir. İslamcılar ile laik kesim arasında önemli bir tartışma ve çekişme alanına dönüşen başörtüsü yasağını kaldırmış ve bu sorunu çözmüştür. Yine bu partinin iktidarı döneminde dindar olmak devlet bürokrasisinde yükselmenin önünde bir engel olmaktan çıkmıştır. Bu gelişmelere paralel olarak İslamcı kesimin devlete yönelik eleştirilerinde büyük bir azalma başlamıştır. Dolayısıyla bu partinin iktidara gelmesi ile, Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisinde yeni bir dönem başlamıştır.

2000 sonrası dönemde meydana gelen iç ve dış gelişmeler Türkiye'de din ve siyaset ilişkisini belirleyen ideolojiler olan Kemalizm'i ve İslamcılığı da etkilemiştir. Özellikle bu dönemde Türkiye'yi etkisi altında alan küreselleşme süreci karşısında bu iki ideolojiden üretilen siyasetler bazı konularda benzer, bazı konularda ise farklı tavırlar almıştır. Ancak sonuçta küreselleşme sürecinin etkisiyle bu iki siyaset de güç kaybına uğramıştır.

Siyasetinin odağında Türkiye'yi modernleştirme iddiası bulunan Kemalist ideoloji, özellikle dinin toplumsal hayattaki rolü konusunda almış olduğu tutum nedeniyle 1950'den sonra güç kaybetmiştir. Bu tarihten sonra Türkiye'de modernleşme çabası devam etmekle birlikte Kemalist ideolojinin çizdiği sınırların dışına çıkarak



yoluna devam etmiştir. Buna karşın Türkiye’de 2000 sonrası dönemde İslamcı siyaset de bir güç kaybına uğramıştır. Öncelikle bu dönemde İslamcı kesim Küreselleşme süreciyle uyumlu bir rotaya girmiş, Türkiye’nin Batı’yla bütünleşmesine yönelik eleştirilerini büyük oranda azaltmıştır. Kapitalist ekonomik sisteme göre hareket etmiş ve bu sayede zenginleşmiştir. Bu zenginleşme sonucunda İslami bir burjuvazi ortaya çıkmış ve bir bakıma İslamcı siyaset bu burjuvazinin kontrolüne girmiştir. İslamcı kesim geçirmiş olduğu bu değişim sayesinde, laik Kemalist kesimin kendisine yönelik ablukasını kırmış ve iktidar olmuştur. Ancak bununla birlikte yıllardan beri savunmuş olduğu temel tezlerinden vazgeçerek sekülerleşmiştir. Böylece Türkiye’de İslamcılar iktidara gelmiş, ancak İslamcı siyaset iktidar olamamıştır. Bu durum Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisi bakımından yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur.

2000 sonrası dönemde Türkiye’de hem Kemalist siyasetin hem de İslamcı siyasetin güç kaybetmiş olması bu iki siyasetin bittiği anlamına gelmez. Türkiye’de bu iki siyaseti de sürdüren kesimler halen mevcuttur. Dolayısıyla bu siyasetlerin bundan sonraki süreçte nasıl bir hal alacakları, yaşanacak gelişmelere ve bu siyasetlerin bundan sonraki tutumlarına bağlı olacaktır.

Modernleşme süreci aynı zamanda Türkiye’nin devlet olarak daha çok dünya güç merkezlerinin etkisi altına girdiği ve iktidar elitlerinin yer değiştirdiği bir süreç olmuştur. Osmanlıda modernleşme sürecinin başlamasından sonra klasik Osmanlı elitlerinin yanında, laik pozitivist düşünceye sahip elitler de ortaya çıkmış ve zamanla bu kişiler devlet yönetiminde etkin hale gelmiştir. Cumhuriyet döneminde ise ilk yıllarda laik Kemalist kesim modernleşmenin savunuculuğunu yapmış, o dönemde hâkim olan dünya sistemiyle uyum sağlamış ve bunun üzerinden yıllarca iktidarda kalmıştır. Ancak 2000’li yıllardan sonra bu kez Türkiye’deki İslamcı kesim modernleşmenin günümüzdeki adı olan küreselleşmeyle uyum sağlamış ve bu sayede iktidara gelmiştir. Böylece Türkiye’de din daima siyasetin içinde yer almış ve iktidar mücadelesinde önemli bir araç olmuştur.

Sonuç olarak Türkiye’de özellikle modernleşme sürecinin başlamasından sonra, din ve siyaset ilişkisi kendi doğal mecrasından çıkmış, toplumsal gerçeklerden daha çok, elitlerin iktidar mücadelesinin etkisi altında şekillenmiştir. Bu husus dikkate alındığında 2000 sonrası dönemde oluşan din ve siyaset ilişkisinin kalıcı olup olmayacağını söylemek mümkün değildir. Ancak oluşan bu yeni durumun kalıcı hale

gelmesi ve Müslüman bir toplum için din ve siyaset ilişkisi bakımından bir modele dönüşmesi halinde bazı konuların yeniden tartışılmasına kapı aralayacağı açıktır. Böyle bir durumda İslam dini ile siyaset, laiklik ve dolayısıyla İslam dini ile devlet ilişkisinin nasıl olması gerektiği konularının yeniden tartışılması beklenebilir.



## KAYNAKÇA

- Acar, M., (2009), Küreselleşme, Orion Kitapevi, Ankara.
- Ahmad, F., (2014), Bir Kimlik Peşinde Türkiye, çev. Sedat Cem Karadeli, (5.baskı) İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Akalın, H.Ş., vd. (2011), Türkçe Sözlük, (11. baskı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Akçura, Y., (2018), Üç Tarz-ı Siyaset, (8.baskı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Akdoğan, Y., (2004), Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi, (1.basım), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Akdoğan, Y., (2017), Lider-Siyasi Liderlik ve Erdoğan, Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş., İstanbul.
- Akşin, S., (2016), Kısa Türkiye Tarihi, (21.basım), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Aktaşlı, H. U., Türk Muhafazakarlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Ağustos, Eylül, Ekim, 2011, (58), ss.147-161.
- Aktay, Y. (2009), ‘‘Halife-Sonrası Durumdan Vatandaşlık Siyasetine: İslâmcı Politik Teolojinin Seyir Notları’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.9, (1.baskı), ed. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aktay, Y., (2011), Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, (4.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aktay, Y., (2014a), ‘‘Sunuş’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aktay, Y., (2014b), ‘‘Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aktay, Y., (2015), Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum, (1.baskı), Tezkire Yayıncılık, İstanbul.
- Aktürk, Ş., (2018), ‘‘Ak Parti ve Türkiye’nin Sivil Haklar Hareketi: Dindar Muhafazakarlığa ve Etnik Kimliklere Yönelik Siyasi Tecridin Kaldırılması’’, *Ak Parti’nin 15 Yılı Siyaset*, (1.baskı), ed. Mehmet Akif Memmi, Seta Kitapları, Ankara.
- Altan, C., (2013), ‘‘Doğru Yol Partisi’’, *İttihat ve Terakki’den Günümüze Türkiye’de Siyasal Partiler*, ed. Turgay Uzun, Orion Kitapevi, Ankara.

- Arabacı, C., (2014), ‘‘Eşref Edip Fergan ve Sebülürreşad Üzerine’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aron, R., (1978), *Sanayi Toplumu*, çev. E. Gürsoy, (1.baskı) İstanbul: Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Arvasi, S.A., (2008a), *Türk İslam Ülküsü I*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul.
- Arvasi, S.A., (2008b), *Türk İslam Ülküsü II*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul.
- Arvasi, S.A., (2008c), *Türk İslam Ülküsü III*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul.
- Aşlamacı, İ., (2017), ‘‘Din Eğitimi Politika ve Uygulamalarında Ak Parti’nin 15 Yılı’’, *Ak Parti’nin 15 Yılı Toplum*, (1.baskı), ed. Mehmet Akif Memmi, Seta Kitapları, Ankara.
- Aydın, M., (2000), *Kurumlar Sosyolojisi*, (2.Baskı), Vadi Yayınları, Ankara.
- Aydın, M., (2006), *Siyasetin Sosyolojisi*, (2. Baskı), Açılım Kitap, İstanbul.
- Aydın, M., (2014a), *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, (2.baskı) Açılım Kitap, İstanbul.
- Aydın, M., (2014b), ‘‘Süleymancılık’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Barbier, M., (1999), *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, (1. Basım), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z., (2010), *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, (3.basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bekaroğlu, M., (2007), *Siyasetin Sonu*, (1.baskı), Elips Kitap, Ankara.
- Belge, M., (2006), ‘‘Mustafa Kemal ve Kemalizm’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.2, (5.baskı), ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berger, P.L, (2016), ‘‘Dînî ve Toplumsal Kurumların Değişimi’’, çev. Adil Çiftçi, *Din Sosyolojisi ve Modernlik*, (1.Basım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Berkes, N., (2014), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, (20.baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Berman, M., (2014), *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, (17.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bilici, M., (2014), ‘‘Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmıcılık Üzerindeki Etkileri’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Black, C. E., (1989), *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, çev. M. Fatih Gümüş, (2.baskı), Verso Yayıncılık, Ankara.

- Buğra, A. ve Savaşkan O., (2015), Türkiye’de Yeni Kapitalizm, çev. Bülent Doğan, (3.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Canbay Tatar, H., (1999), Nuh’un Gemisindekiler Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme, (1.baskı), Turan Yayıncılık, İstanbul.
- Canbay Tatar, H., (2007), ‘‘Dine Dönen Ya Da Dinden Dönen Küre’’, *Kürenin Halleri*, (1.baskı), ed.Yaşar Kaya, Doğu Kütüphanesi, İstanbul.
- Childs, P., (2010), Modernizm, çev. Vural Yıldırım, (1.baskı), Sitare Yayınları, Ankara.
- Cicioğlu, F. ve Yetim, H. T., (2017), ‘‘Uyumdan Güven Bunalımına Türkiye-AB İlişkileri’’, *Ak Parti’nin 15 Yılı Dış Politika*, (1.baskı), ed. Mehmet Akif Memmi, Seta Kitapları, Ankara.
- Cizre, Ü., (2014), Muktedirlerin Siyaseti Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, çev. Cahide Ekiz, (3.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cündioğlu, D., (2014), Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset, (3.basım), Kapı Yayınları, İstanbul.
- Çaha, Ö., (2008), Modern Dünyada Din ve Devlet, (1.baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Çaha, Ö., (2012), Dört Akım Dört Siyaset, (5.baskı), Orion Kitapevi, Ankara.
- Çaha, Ö., (2014), ‘‘Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çakır, R., (2014), ‘‘Millî Görüş Hareketi’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin AKTAY, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çalmuk, F., (2014), ‘‘Necmettin Erbakan’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin AKTAY, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çelik, N.B., (2006), ‘‘Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem,’’ *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.2, (5.baskı), ed. Ahmet İnel, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çetin, H., ‘‘Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi’’, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Kasım, Aralık, Ocak, 2003, (25), ss.11-40.
- Çınar, M., (2014), ‘‘Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslâmcı Kemalizm’’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çiftçi, A., (2016), Din Sosyolojisi ve Modernlik, (1.basım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Çiğdem, A., (2013), Aydınlanma Düşüncesi, (8. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Çiğdem, A., (2014a), Geleceği Eskitmek AKP ve Türkiye, (1.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, A., (2014b), “İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin AKTAY, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Davison, A., (2012), Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik, çev. Tuncay Birkan, (3. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Demirel, T., (2009), “1946-1980 Döneminde ‘Sol’ ve ‘Sağ’”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.9, (1. baskı), ed. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Demirel, T., (2014), Adalet Partisi İdeoloji ve Politika, (2. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Duralı, Ş.T., (2016), Çağdaş Küresel Medeniyet, (7.baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Durgun, Ş., (2010), Modernleşme ve Siyaset, (1.baskı), Binyıl Yayınevi, Ankara.
- Eisenstadt, S.N., (2014), Modernleşme Başkaldırı ve Değişim, çev. Ufuk Coşkun, (2. basım), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Erbakan, N., (2016a), Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen, (2.baskı) MG V Yayınları, Ankara.
- Erbakan, N., (2016b), Milli Görüş İktidarı Niçin ve Nasıl, (1.baskı) MG V Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, M., (2017), Siyasi Hafıza Eski Türkiye’den Yeni Türkiye’ye (1996-2016), (1.baskı), Kopernik Kitap, İstanbul.
- Erel, N. ve Bilge, A., (1994), Tansu Çiller’in Siyaset Romanı, (3.basım), Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Eroğul, C., (2014), Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi, (1.basım), Yordam Kitap, İstanbul.
- Fichter, J.H., (2016), Sosyoloji Nedir, çev. Nilgün Çelebi, (3.baskı), Anı Yayıncılık, Ankara.
- Friedman, T. L., (2010), Küreselleşmenin Geleceği, çev. Elif Özsayar, (4.baskı), Boyner Yayınları, İstanbul.
- Gencer, B., (2014), İslam’da Modernleşme, (3.baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Gençoğlu Onbaşı, F., “ ‘Geleneksel’ ve ‘Modern’: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine...”, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Kasım, Aralık, Ocak, 2003, (25), ss.83-98.

- Giddens, A., (2004), *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, (3.basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A., (2014), *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, (2.baskı), Say Yayınları, Ankara.
- Göle, N., (2002), *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*, (2.basım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, N., (2014), *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, (2.basım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Gülalp, H. (2003), *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*, (1.baskı), Metis Yayınları, İstanbul.
- Günay, Ü., (2011), *Din Sosyolojisi*, (10.baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Güngör, E., (1989), *İslâmın Bu Günkü Meseleleri*, (6.basım), Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Hazard, P., (1994), *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev., Erol Güngör, (2.basım) Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Heywood, A., (2015), *Siyaset*, çev. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla, (15.baskı), Adres Yayınları, Ankara.
- İhsanoğlu, E., ‘‘Modern Türkiye ve Osmanlı Mirası’’, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Kasım, Aralık, Ocak, 2003, (25), ss.41-58.
- İnalçık, H., (2014), *Rönesans Avrupası ve Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, (5.basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İzzeti, E., (2014), *İslam’da Siyaset Teorisi*, çev. Yasin Demirkıran, (1.baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Jeanniere, A., (2011), ‘‘Nodernite Nedir?’’, *Modernite Versus Postmodernite*, (1.baskı), der. Mehmet Küçük, çev. Nilgün Tural, Say Yayınları, Ankara.
- Jenkins, G., (2010), ‘‘Semboller ve Gölge Oyunu Ordu-AKP İlişkileri, 2002-2004’’, çev. Bayram Sinkaya, *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, (1.basım), ed. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Kaçmazoğlu, H.B., (2012), *Türk Sosyolojisinde Temalar 1 Türkçülük-İslamcılık-Muhafazakarlık*, (1.baskı), Doğu Kitapevi, İstanbul.
- Kafesoğlu, İ., (2017), *Türk-İslâm Sentezi*, (6.basım), Ötüken Neşriyat, İstanbul.

- Kahraman, H.B., (2008), *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I-Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*, (1. Basım), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kapani, M., (2008), *Politika Bilimine Giriş*, (21. Basım), Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- Kara, İ., (2016), *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, (7.baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Karakaş, M., (2015), *Modernlik Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni*, (1.basım), Küre Yayınları, İstanbul.
- Karabaşoğlu, M., (2014), "Said Nursî", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karatepe, Ş., (2011), *Tek Parti Dönemi*, (4.baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Karpat, K.H., (2010), *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, çev. Güneş Ayas, (4.baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Karpat, K.H., (2014), *Türk Siyasi Tarihi*, çev. Ceren Elitez, (5.baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Keyman, E. F., (2008), *Türkiye'nin İyi Yönetimi Demokratikleşme ve Özgürlükçü Sol Alternatif*, (1.baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kızılçelik, S., (2003), *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*, (2.baskı), Anı Yayıncılık, Ankara.
- Kızılçelik, S., (2004), *Zalimler ve Mazlumlar Küreselleşmenin İnsani Olmayan Doğası*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Korkmaz, A., (2007), "Düzensizliğin Düzeni", *Kürenin Halleri*, ed. Yaşar Kaya, (1.baskı), Doğu Kütüphanesi, İstanbul.
- Köker, L., (2000), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (6. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân Sûresi, Ayet, 19.
- Kurtoğlu, Z., (2014), "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kuru, A.T., (2010), "Laikliğin Yeniden Yorumlanması: Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği", çev. Ali Yıldız, *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, (1.basım), ed. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Lewis, B., (2013), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, (6.baskı), Arkadaş Yayınevi, Ankara.



- Macit, N., (2011), Küresel Güç Politikaları Türkiye ve İslam, (4.baskı), Sarkaç Yayınları, Ankara.
- Mardin, Ş., (2010), Bediüzzaman Said Nursi Olayı, çev. Metin Çulhaoğlu, (14.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2013), Türkiye, İslam ve Sekülerizm, çev. Elçin Gen, Murat Bozluolcay, (3.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (2014), Din ve İdeoloji, (22.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Marshall, G., (2005), Sosyoloji Sözlüğü, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara.
- Mazrui, A. A., (2007), “Evrensellik İddiası: Küreselleşen Bir Çağda Batı Kültürü” çev. Hakan Arıkan, *Küreselleşme, Kültür, Medeniyet*, ed. Kudret Bülbül, Orient Yayınları, Ankara.
- Mcdowall, D., (2004), Modern Kürt Tarihi, çev. Neşenur Domanıç, Doruk Yayıncılık, Ankara.
- Mutlusu, A. F., (2013), “Anavatan Partisi”, *İttihat ve Terakki’den Günümüze Türkiye’de Siyasal Partiler*, ed. Turgay Uzun, Orion Kitapevi, Ankara.
- Nafi, B.M., (2012), İslamcılık, çev. Burhanüddin Aldiyai, (1.baskı), Yarın Yayınları, İstanbul.
- Nasr, S.H., (2012), Modern Dünyada Geleneksel İslam, çev. Sara Büyükduru, (6.baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Northbourne, L., (2003), Modern Dünyada Din, çev. Şahabeddin Yalçın, (3. baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İ., (2017), İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, (46.baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Özbudun, E. ve Hale, W., (2010), Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı, çev. Ergun Özbudun, Kadriye Göksel, (1.Baskı), Doğan Kitap, İstanbul.
- Özdalga, E., (2013), İslamcılığın Türkiye Seyri, çev. Gamze Türkoğlu, (3.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özdemir, M. ve Aslan, H., (2017), “Ak Parti Döneminde Türkiye’de İslami Finansın Gelişimi: “Üvey Evlat”lıktan “Stratejik” Sektöre Dönüşüm”, *Ak Parti’nin 15 Yılı Ekonomi*, (1.baskı), ed. Mehmet Akif Memmi, Seta Kitapları, Ankara.

- Rahman, F., (2014), İslâm, çev. Mehmed Dağ, Mehmet Aydın, (11.baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Ritzer, G., (2011), Küresel Dünya, çev. Melih Pekdemir, (1.basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Roy, O., (2003), Küreselleşen İslam, çev. Haldun Bayrı, (1.basım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Roy, O., (2017), Siyasal İslamın İflası, çev. Cüneyt Akalın, (5.basım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Sarıbay, A.Y., (1985), Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası ‘Milli Selamet Partisi Örnekolayı’, (1.baskı), Alan Yayıncılık, İstanbul.
- Sarıbay, A.Y., (2001), Türkiye’de Demokrasi ve Politik Partiler, (1.basım), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Sevil, M., (2005), Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler, (2.basım), Vadi Yayınları, Ankara.
- Shils, E., ‘Gelenek’, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, çev. H. Arslan, Kasım, Aralık, Ocak, 2003, (25), ss.101-131.
- Sombart, W., (2008), Burjuva, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Söğütlü, İ., ‘Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm, Aydınlanma, Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine Bir Derkenar’, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Ağustos, Eylül, Ekim, 2011, (58), ss.164-188
- Subaşı, N., ‘Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu’, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Kasım, Aralık, Ocak, 2003, (25), ss.135-144.
- Şaylan, G., (1992), Türkiye’de İslamcı Siyaset, (2.baskı), Verso Yayıncılık, Ankara.
- Şentürk, H., (2015), İslamcılık Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset, (3.baskı), Çıra Yayınları, İstanbul.
- Taslaman, C., (2016), Türkiye’de İslam ve Küreselleşme, Destek Yayınları, İstanbul.
- Taşkın, Y., (2009), ‘Türkiye’de Sağcılık’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.9, (1.baskı), ed. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Taylor, C., (2014), Seküler Çağ, çev. Dost Körpe, (1. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Tezgis, C., (2011), İkincilerin Cumhuriyeti, (2.baskı), Mızrak Yayınları, İstanbul.
- Timur, T., (2004), Türkiye Nasıl Küreselleşti?, (1.baskı), İmge Kitapevi, Ankara.

- Tunçay, M., (1992), T.C.' nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), (3.basım), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Ülken, H.Z., (2013), Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, (1.basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Vatandaş, C., (2016), Cumhuriyet' in Tarihi, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Wagner, P., (2005), Modernliğin Sosyolojisi Özgürlük ve Cezalandırma, çev. Mehmet Küçük, (1.basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, I., (2012), Tarihsel Kapitalizm, çev. Necmiye Alpay, (6.basım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Watt, W. M., (2016), İslâmi Hareketler ve Modernlik, çev. Turan Koç, (3.baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Weber, M., (2011), Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Milay Köktürk, (1.baskı), BilgeSu Yayınları, Ankara.
- Yavuz, M. H., (2010), "Giriş: Türkiye'de İslami Hareketin Dönüşümünde Yeni Burjuvazinin Rolü", çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, (1.basım), ed. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Yavuz, M. H., (2011), Erbakan'dan Erdoğan' a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam, çev. Leman Adalı, (1.basım), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Yavuz, M. H., (2014a), "Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yavuz, M. H., (2014b), "Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.6, (4.baskı), ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yeğen M., (2006), "Kemalizm ve Hegemonya?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.2, (5.baskı), ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yıldırım, E., (2012), Hayali Modernlik Türk Modernliğinin İcadı, (2.baskı), Doğu Kitapevi, İstanbul.
- Yılmaz, F., (2009), "Türk Sağı ve Ekonomi Fikri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.9, (9.baskı), ed. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yorgancılar, S., (2012), Milli Görüş, (1.basım), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Yücel, M. S., (2016), Çankaya'dan Beştepe'ye, (1.baskı), Ülke Yayınları, İstanbul.

Zürcher, E. J., (2006), ‘‘Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları,’’ *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.2, (5. baskı) ed. Ahmet İnel, çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul.

Zürcher, E. J. ve Linden, H., (2011), ‘Medeniyetler Çatışması’ Işığında İslâm, Türkiye ve Avrupa Birliği, çev. Senem Polat, (2. Basım), Ankara: Kadim Yayınları.

Zürcher, E. J., (2014), Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, çev. Yasemin Saner, (29.baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

#### İNTERNET KAYNAKLARI

Adalet Partisi Program (Prensip Maddeleri) (1961), Ankara: Orijinal Matbaa,  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/626/198104723.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (31.12.2017).

Adalet Partisi Tüzük ve Program (Tarihsiz),  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/598/197600306.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (01.01.2018).

Adalet ve Kalkınma Partisi, Parti Programı (Tarihsiz)  
<http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi> (14.01.2018).

Anavatan Partisi Programı (1983),  
[https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/603/199400050\\_1983.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/603/199400050_1983.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (03.01.2018).

Anayasa Mahkemesinin 25.5.1971 tarih ve 1971/1 Esas ve 1971/1 Karar sayılı kararı,  
<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14072.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14072.pdf> (23.01.2018).

Anayasa Mahkemesinin 16.01.1998 tarih ve 1997/1 Esas ve 1998/1 Karar sayılı kararı,  
<http://kararlaryeni.anayasa.gov.tr/Karar/Content/0acac7b9-4875-4c09-a89d-16336ed73728?wildCardText=refah%20partisi%20&excludeGerekce=False&wordsOnly=False> (24.01.2018).

Anayasa Mahkemesinin 22.6.2001 tarih ve 1999/2 Esas ve 2001/2 Karar sayılı kararı,  
<http://kararlaryeni.anayasa.gov.tr/Karar/Content/0a6f1734-1ab5-49f7-aea8-77764a0fb3b7?wildCardText=refah%20partisi%20&excludeGerekce=False&wordsOnly=False> (24.01.2018).

Anayasa Mahkemesinin 01.05.2007 tarih ve 2007/45 Esas ve 2007/54 Karar sayılı kararı, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/06/20070627-17.htm> (23.05.2019)

Anayasa Mahkemesinin 30.07.2008 tarih ve 2008/1 Esas ve 2008/2 Karar sayılı kararı.

<http://kararlaryeni.anayasa.gov.tr/Karar/Content/5664600f-6ce5-4b3b-885f-6a936d14abe2?wildCardText=refah%20partisi%20&excludeGerekce=False&wordsOnly=False> (24.01.2018).

C.H.F. Nizamnamesi ve Programı (1931), T.B.M.M. Matbaası, Ankara.

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/655/197505818.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (30.12.2017).

C.H.P. Programı (1935), Ulus Basımevi, Ankara.

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/549/197000602.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (30.12.2017).

Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi (1927),

[https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/881/198103997\\_1929.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/881/198103997_1929.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (30.12.2017).

Çarkoğlu, A., ve B. Toprak, (2006), Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset, Tesev Yayınları, İstanbul,

[http://tesev.org.tr/wpcontent/uploads/2015/11/Degisen\\_Turkiyede\\_Din\\_Toplum\\_Ve\\_Siyaset.pdf](http://tesev.org.tr/wpcontent/uploads/2015/11/Degisen_Turkiyede_Din_Toplum_Ve_Siyaset.pdf) (13.03.2018).

Demokrat Parti Programı (1946),

[https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/917/200805461\\_1946.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/917/200805461_1946.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (30.12.2017).

Demokrat Parti Tüzük ve Programı (1952), Güneş Matbaacılık T.A.O., Ankara.

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/487/198104894.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (30.12.2017).

Doğru Yol Partisi Tüzük ve Programı, (1983),

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/624/198302891.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (03.01.2018).

Doğru Yol Partisi Tüzük ve Programı, (1985),

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/604/198602186.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (03.01.2018).

Fazilet Partisi ‘‘Öncü Türkiye İçin El Ele’’ Demokrasi İnsan Hak ve Özgürlükleri, Barış, Adalet, ve Öncü Bir Türkiye İçin Kalkınma Programı (Tarihsiz),  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/698/199801418.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (11.01.2018).  
<http://www.hakis.org.tr/icerik.php?sayfa=3> (07.07.2018).  
<http://www.memursen.org.tr/tarihce> (07.07.2018)  
<http://www.musiad.org.tr/tr-tr/musiadla-tanisin> (07.07.2018).  
Milli Nizam Partisi Program ve Tüzük (Tarihsiz), Haktanır Basımevi, İstanbul.  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/799/197600503.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (03.01.2018).  
Milli Selamet Partisi Program ve Tüzük (Tarihsiz), Elif Matbaacılık, Ankara.  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/741/199501762.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (03.01.2018).  
Refah Partisi Tüzük ve Programı (1985), Elif Matbaacılık Adi Kom. Şti., Ankara.  
[https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/650/199400049\\_1985.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/650/199400049_1985.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (05.01.2018).  
Saadet Partisi Programı (2014), <http://www.saadet.org.tr/program.pdf> (13.01.2018).  
T.C. Resmî Gazete, (16 Haziran 1949, Sayı:7234),  
<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7234.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7234.pdf> (07.01.2018).  
T.C. Resmî Gazete (12 Nisan 1991, Sayı:20843, Mükerrer),  
[http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20843\\_1.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20843\\_1.pdf](http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20843_1.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20843_1.pdf) (07.01.2018).  
‘‘163 Sonrası Genel Değerlendirme,’’ *Altınoluk* Haziran, (1991), (064), ss: 008  
<http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d064s008m1>  
(07.01.2018).