



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Hukuku Anabilim Dalı

**DEMOKRAT PARTİ'NİN LAİKLİK SÖYLEMİ:
DEVLETİN BASKI AYGITINDAN DİN HÜRRİYETİNE**

Aynur Demirli

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Hukuku Anabilim Dalı

**DEMOKRAT PARTİ'NİN LAİKLİK SÖYLEMİ:
DEVLETİN BASKI AYGITINDAN DİN HÜRRİYETİNE**

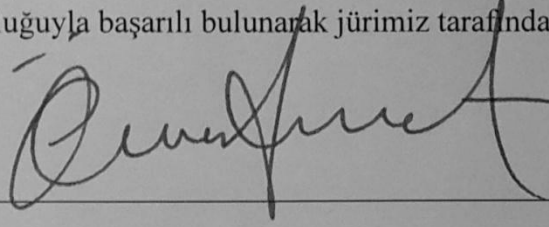
Aynur Demirli

Yüksek Lisans Tezi

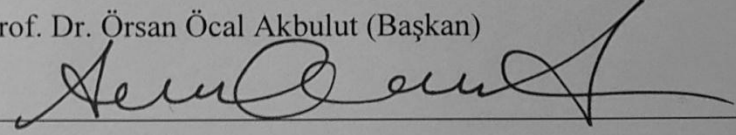
Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

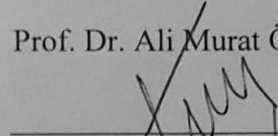
Aynur Demirli tarafından hazırlanan "Demokrat Parti'nin Laiklik Söylemi: Devletin Baskı Aygıtından Din Hürriyetine" başlıklı bu çalışma, 16.12.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliğiyle / oyçokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Örsan Öcal Akbulut (Başkan)



Prof. Dr. Ali Murat Özdemir (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Muammer Ketizmen

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel Bozbeyoğlu
Enstitüsü Müdürü

BİLDİRİM

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

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

16.12.2016



Aynur Demirli

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**
(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)
- Tezimin/Raporumun 16.12.2017 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**
(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)
- Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**
- Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

04 / 01 / 2017

(İmza)

A. Demirel

Öğrencinin Adı SOYADI

Aynur Demirel

TEŞEKKÜR

Her çalışma gibi bu tez de, tek bir kişinin eseri olmaktan çok, kolektif bir emeğin ürünü olarak ortaya çıktı ve tezin sahibi tarafından ne kadar dile getirilse az gelecek pek çok teşekkür biriktirdi. İlk teşekkürü eğitim hayatımın başlangıcından bugüne, bana hep güvendikleri ve yanımda oldukları için annem Şükran Demirli ile babam Ahmet Demirli'ye borçluyum. Ayrıca kendime olan inancımı bulmama yardım eden ve beni her zaman koşulsuz destekleyeceğini bildiğim ablam Aylın Demirli'ye ve onun sayesinde hayatıma bir neşe kaynağı olarak giren minik Sinan Umut Yıldız'a çok teşekkür ederim. Yakın dostlarım Murat Öngel ve Alican Abut'a, çalışmam boyunca gösterdikleri özveri ve anlayış için minnettarım. Her yardım isteğimde kapılarını sonuna kadar açtılar ve beni hiç yalnız bırakmadılar. Emrah Duralı ve Ilgın Uçar'a da, kaynak tarama çalışmalarımda gösterdikleri teklifsiz yardımları için teşekkür ederim. Ezgi Nur Türkoğlu'na, tezime çalışırken karşılaştığım güçlükleri paylaşmaya hep hazır olduğu ve tezimi okuyup düzeltme inceliğini gösterdiği için teşekkür borçluyum. Son olarak da danışmanım Ali Murat Özdemir ve jüri üyelerim Örsan Akbulut ile Muammer Ketizmen'e tezime sunmuş oldukları katkılardan dolayı teşekkür ediyorum.

Fakat en büyük teşekkürü beni ısrarla cesaretlendiren, fikirleriyle bu tezi şekillendirmeme yardımcı olan ve bana akademik bir çalışmanın zorlu olduğu kadar keyifli bir süreç olduğunu gösteren Ahmet Yıldız'a borçluyum; bu tez onun teşvik ve rehberliği olmadan yazılamazdı.

ÖZET

DEMİRLİ, Aynur. *Demokrat Parti'nin Laiklik Söylemi: Devletin Baskı Aygıtından Din Hürriyetine*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016.

Laiklik son 30 yıldır, ülke gündemini meşgul eden en önemli tartışma başlıklarından biridir. Laikliğin, sadece Türkiye özelinde değil, tüm dünyada hararetli bir gündem maddesi olarak tartışılmasının temel sebebi, ulus devlet düşüncesi de dahil olmak üzere Aydınlanma değerlerinin postmodernizm içinde ciddi bir sorgulamaya tabi tutulmasıdır. Diğer taraftan, bugün etki alanını giderek genişleten siyasal İslam, laiklik konusunda yeni tartışma başlıkları açmaktadır. Türkiye özelinde de, siyasal İslam'ın yükselişinin 21. yüzyılın başlangıcında ulaştığı seviye düşünüldüğünde, ülkede 20. yüzyılın başlangıcında yaşanan radikal laik reform dönemi ile arasında çarpıcı bir karşıtlık ortaya çıkmaktadır. Ancak ülkemizde laiklik çalışmaları konusunda hakim paradigma olan merkez-çevre paradigması, özellikle Erken Cumhuriyet dönemi üzerine odaklanmış durumdadır. Oysa laiklik anlayışında yaşanan dönüşümün anlaşılabilmesi için, radikal laiklik anlayışında ilk kırılmanın yaşandığı II. Dünya Savaşı sonrası çok partili hayata geçilen 1950'li yıllara bakılmalıdır. II. Dünya Savaşı sonrası yeni dünya düzeni tarafından sınırları çizilen ekonomik ve siyasi çerçeveye uyulurken Türkiye'nin laiklik anlayışında bir paradigma değişimi yaşanmıştır. Bu değişim, ileride hegemonik pozisyona yükselecek siyasal İslamcı ideolojinin de toplumsal tabanını oluşturacaktır.

DP dönemi incelendiğinde, laiklik söyleminde yaşanan dönüşümün Soğuk Savaş etkisinden ve iktidar partisinin temsil ettiği sınıfların pozisyonundan bağımsız ele alınamayacağı ortaya çıkmaktadır. Toplumsal koşullarla diyalektik bir etkileşim içinde belirlenen dönemin laiklik anlayışını ortaya koymak adına partinin söylemi üç başlık altında incelenmiştir. DP'nin laiklik söylemini oluşturan üç retorik bir bütünün parçalarıdır ve karşılıklı bir ilişki içindedirler. Laikliğin din-vicdan hürriyeti odağında tanımlanması, 'baskıcı' Kemalist laiklik anlayışının eleştirisi ve komünizmle savaşta dinin ideolojik bir silah olarak tasavvuru olarak üç başlığa bölünmüş olan DP'nin laiklik söylemi, aslında girift ve bütünlük bir yapı oluşturur. DP'nin söylemi tüm cepheleriyle birlikte değerlendirildiğinde ise; bu dönemde ortaya çıkmış olan laiklik anlayışının toplumsal sınıf mücadelelerinin bir ürünü olduğu sonucuna varılabilir.

Anahtar Sözcükler: Laiklik, Demokrat Parti, Merkez-Çevre Paradigması

ABSTRACT

DEMİRLİ, Aynur. *Secularism in the Discourse of Democrat Party: From Oppressive Apparatus of the State to Freedom of Religion*, Master's Thesis, Ankara, 2016.

Secularism is one of the main controversial topics occupying country's agenda in the last 30 years. The underlying reason of secularism being discussed as a heated agenda topic, not only in Turkey but all over the world, is the questioning of Enlightenment values, including nation states, by postmodernism. Also, political Islam, gradually expanding its area of influence today, is starting new discussion topics concerning secularism. Specific to Turkey, when the rise of political Islam with its level reached today and the secular reformation era in the country by the beginning of 20th century thought side by side, a striking contrast is evident. However, center-periphery paradigm, the dominant paradigm on secularism studies in Turkey, is mainly focused on Early Republic era. Yet, in order to apprehend the transformation in secularism, one has to look at 1950s, post Second World War years of multi-party system when a radical break took place in secularism. While harmonizing with the economic and political environment shaped by the new world order after the Second World War, a paradigm shift occurred in Turkey's understanding of secularism. This shift would form the social base of the political Islamist ideology, which would attain a hegemonic position in future.

When Democrat Party era is examined, it is evident that the transformation of secularism discourse cannot be addressed without considering the effect of Cold War and the class positions which the ruling party represents. In order to present secularism understanding of the period, which is socially contingent in a dialectical interaction, Party's discourse is examined in three headings. Three rhetoric constituting DP's secularism discourse are parts of a whole and in a mutual relation. DP's secularism discourse, which is tri-partitioned as definition of secularism by putting freedom of religion and conscience in the center, criticism of the "oppressive" Kemalist understanding of secularism and conceptualization of religion as an ideological weapon in the fight against communism, constitutes an intricate and integrated structure. When DP's discourse is elaborated with all its aspects, it can be concluded that the emergent "new" secularism is a product of social class struggles.

Key Words: Secularism, Democrat Party, Center-Periphery Paradigm

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR DİZİNİ	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. LAİKLİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASI VE SINIRLILIKLARI	7
1.2. LAİKLİK TARTIŞMALARINDA SINIFI ANIMSAMAK.....	19
2. DEMOKRAT PARTİ VE LAİKLİK POLİTİKALARI.....	26
2.1. YENİ DÜNYA DÜZENİ VE TÜRKİYE	26
2.1.1. Türkiye’de Çok Partili Düzene Geçiş	28
2.1.2. Ekonomide Liberalleşme	31
2.1.3. Batı Bloğuna Eklemlenme	33
2.1.4. Demokrat Parti ve “Laikliğin Muhafazakarlaşması”	35
2.2. DEMOKRAT PARTİ’NİN LAİKLİK SÖYLEMİ	46
2.2.1. Din-Vicdan Hürriyetine İndirgenen Laiklik.....	48
2.2.2. Baskıcı Devlet Aygıtının Uzantısı Olarak Laiklik.....	59
2.2.3. Komünizme Karşı Mücadeleyi Zayıflatan Bir Unsur Olarak Laiklik.....	68
3. SONUÇ VE TARTIŞMA: ANAAKIM LAİKLİK ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	81
KAYNAKÇA	100
EK 1: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU.....	111
EK 2: ORJİNALLİK RAPORU	112

KISALTMALAR DİZİNİ

AKP: Adalet ve Kalkınma Partisi

CHP: Cumhuriyet Halk Partisi

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

DP: Demokrat Parti

İYC: İlim Yayma Cemiyeti

1. GİRİŞ

Laiklik son 30 yıldır, ülke gündemini meşgul eden en önemli tartışma başlıklarından birini oluşturmaktadır. Laikliğin, sadece Türkiye özelinde değil, tüm dünyada hararetli bir gündem maddesi olarak değerlendirilmesinin temel sebebini; ulus devlet düşüncesi de dahil tüm Aydınlanma değerlerinin, postmodernizm içinde ciddi bir sorgulamaya tabi tutularak meşruiyetini yitirmiş olmasında aramak mümkündür (Şaylan, 2009). Yine postmodern dünya tahayyülünden ayrı değerlendirilemeyecek olan ve özellikle 1979 İran İslam Devriminden bugüne etki alanını giderek genişleten siyasal İslam, laiklik konusunda yeni tartışma başlıkları açmaktadır. Batı merkezli modernizasyon süreçlerine bir muhalefet biçimi olarak okunan siyasal İslam, kendisi de modern bir ideoloji olarak biçimlenmiştir. Bu yönüyle, genel anlamda modernitenin eleştirisi üzerine kurulu olan kimlik temelli siyasetin, dünyada yaygınlık kazandığı yakın bir dönemin parçasıdır (Gülalp, 2003, s. 9-14). Tüm dünyada laik devletlerde rejim değişikliği talep eden muhalefet hareketleri şeklinde ortaya çıkan siyasal İslam, kapitalist sınıfların taleplerini dini referanslarla bir siyaset alanı içinde dile getirme imkânı yaratmıştır (Gürel, 2014, s. 25-26). Siyasal İslam bir taraftan Batı'ya karşı kültürel özgünlük iddiası ile bağımlı sınıfların içinde yaşadıkları sömürü koşullarını çatışma konusu olmanın dışına iterken, diğer taraftan da dini söylemi bağımlı kapitalizmin gereklerini meşrulaştırmak için kullanmaktadır (Amin, 2016, s. 88). Siyasal İslam hareketi Türkiye'de ise 1970'lerden sonra, İstanbul merkezli tekeli ve laik burjuvazi karşısında, Anadolu'daki küçük ölçekli ve tekeli olmayan kapitalistlerin siyasi temsilciliğini üstlenerek yükselmiştir (Gürel, 2004, s. 88-90).

Türkiye'de neoliberal politikaların önünü açacak olan 12 Eylül 1980 darbesi, aynı zamanda Türk-İslam sentezinin de hegemonyasını kurduğu bir dönemin başlangıcı olacaktır. 12 Eylül yönetiminin toplumsal yapıyı İslam ögesine vurguyla düzenleyeceği bu dönem, Kemalist laiklik anlayışından da ciddi bir sapma olarak değerlendirilecektir (Güvenç, Şaylan, Tekeli, & Turan, 1991). Bu süreç aynı zamanda küresel olarak da, ABD tarafından Orta Doğu'da artan radikal İslami hareketlere ve sol düşünce akımlarına karşı, 'ılımlı' bir siyasal İslam'ın destekleneceği ve Türkiye'yi de içine alan 'yeşil kuşak' projesinin hayata geçirildiği bir döneme denk düşmektedir (Uzgel, 2003, s.

36-37). Siyasal İslamcı bir partinin oy desteğini düzenli olarak arttırarak iktidara gelişi ise Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ile gerçekleşmiş ve partinin bu başarısı siyasal İslam akımının ‘ılımlı’ kanadını temsil etmesi bağlamında tartışılmıştır (Yılmaz, 2013, s. 91). 2001 yılında Milli Görüş hareketinin içinde yaşanan bir bölünme sonucu siyaset sahnesine çıkmış olan AKP, bugün neredeyse 15 senedir tek başına iktidardadır. Toplumun ciddi bir İslamizasyon politikası ile şekillendirildiği bu dönem; başta eğitim politikalarında yaşanan İslamcı dönüşüm olmak üzere Cumhuriyetin laik niteliğinin hiç olmadığı kadar çok tartışılan bir mesele haline gelmesine sebep olmuştur. İktidar partisinin laikliğin içeriğini; din ve ibadet özgürlüğü ile inananlar ve inanmayanların yaşam tarzına indirgediği bu dönemin, dünyevi alanın dinsel referanslarla yeniden inşası anlamına geldiği ileri sürülebilir (Uysal, 2016, s. 383). AKP döneminde laikliğin yeniden kurgulanışı, Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın verdiği bir mülakatta şu şekilde ifade edilmektedir: “Laikliğin tanımını yeniden yaptık. Laikliğin bir zamanlar Türkiye’de anlaşıldığı gibi olmadığını söyledik. Laiklik, dini ve fikri her grubun kendi istediği şekilde yaşaması ve devletin tüm bu inançları güvence altına almasıdır”. Erdoğan, laikliğin ‘yeni tanımı’ni verdiği bu konuşmasına Muhammed Peygamber’in ve onun sünnetinin kendisinin yol haritası olduğunu belirterek devam edecektir (Diken, 2016). Yine yakın dönemde laikliğin anayasadan çıkarılması taleplerinin TBMM başkanı İsmail Kahraman tarafından dile getirilmiş olması (BBC, 2016), ülkenin siyasal düzleminde yaşanan anti-laik dönüşümü kavramak adına önemli bir örnektir. Bu noktada Savran’ın (2014, s. 74) da dikkat çektiği gibi, ülkede 20. yüzyılın başında yaşanan radikal laik reformlar ile 21. yüzyılın başındaki siyasal İslam’ın yükselişi arasındaki karşıtlık oldukça çarpıcıdır. Bu çarpıcı karşıtlık ise, laikliğin modern Cumhuriyet tarihinde dönemsel olarak geçirdiği dönüşüm incelenmeden anlaşılacaktır.

Türkiye’de Tanzimat’tan itibaren başlayan laikleşme hareketi, 1923’te Cumhuriyetin ilanı ile birlikte ulus-devlet formasyonu altında ve Aydınlanma değerlerine yapılan güçlü referansla yeni bir boyut ve hız kazanarak devam etmiştir. Bu süreçte ulus-devletin inşası ile laikliğin hukuki/kurumsal yerleşimini sağlayan yasal düzenlemeler hızla gerçekleştirilmiştir. 1922’de Saltanatın kaldırılması ve ardından 1923’te Cumhuriyetin ilanı ile egemenliğin meşruiyet kaynağı ilahi alandan beşerî alana

indirilmiştir. Dini bir iktidar alanı olan Halifeliğin kaldırılması ise radikal laiklik programının başlangıcı olmuştur (Ahmad, 2014, s. 71). Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim laik ve merkezi bir düzenlemeye kavuşturulmuş; 1928’de Anayasa metninden “Türkiye devletinin dini, dini İslamdır” cümlesi çıkarılmış; kodifikasyon usulü ile kabul edilen Medeni Kanun, Ceza Kanunu, Borçlar Kanunu gibi temel yasalar aracılığıyla hukuk alanında laikleşme sağlanmış ve en nihayetinde 1937’de laiklik Anayasal bir statüye kavuşmuştur. Bu sürece eş zamanlı olarak toplumsal alanda da laikleşmenin önemli adımları atılmıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, Şapka Kanunu, Harf ve Rakam Devrimi, Ezanın Türkçeleştirilmesi toplumsal yapıyı laikleştirmeye yönelik Kemalist dönem reformlarının en önemlileridir. Türkiye’de modern ulus-devletin kuruluşu sürecine denk düşen bu radikal laiklik reformlarının uygulandığı Erken Cumhuriyet dönemi, o zamana kadar iktidarın meşruiyet kaynağını oluşturan dinin, siyasi-toplumsal etkisini azaltmak amacını taşımaktadır (Peker, 2016a, s. 240-249).

Türkiye’de laiklik üzerine yapılan çalışmaların özellikle odaklandığı bir dönem olarak Erken Cumhuriyet dönemi ve onun radikal laiklik reformları; II. Dünya Savaşı’nın hemen ardından sona erecektir. Türkiye için çok partili düzene geçtiği, uluslararası pazara açık liberal bir ekonomi politikası izlemeye başladığı ve yeni oluşan çift kutuplu dünya düzeninde Batı’ya tam entegrasyonun başladığı bir dönemi ifaden eden II. Dünya Savaşı sonrası; laiklik anlayışında da yeni bir aşamaya geçiş anlamına gelmektedir. Erken Cumhuriyet döneminin radikal laiklik reformlarının gerçekleştirilmesini geniş ölçüde kolaylaştıran ulusal bağımsızlık, ABD hegemonyası altında Truman doktrini çerçevesinde yeniden biçimlendirilen Avrupa pazarı ve Marshall Yardımlarıyla artan bağımlılık ilişkilerinin etkisiyle eski gücünü yitirmiştir (Berkes, 1984, s. 70). Durmaz’ın (2015, s. 15) ‘Jakoben laiklik’ten ‘statükocu laiklik’e geçiş olarak tanımladığı bu yeni süreç, devrimci iktidar döneminin kapanmasını ve dinin halk sınıfları üzerinde egemenliği sürdürmenin bir aracı olarak keşfini ifade etmektedir. Durmaz’a (2015, s. 17) göre 1946-1980 tarih aralığına karşılık gelmekte olan ‘statükocu laiklik’ dönemini ise, 1980 sonrasında yaşanan siyasal İslamın yükselişi ile birlikte ‘anti-laik’ bir karaktere bürünen son dönemin izlediği ileri sürülmektedir. Cumhuriyet dönemi laiklik tarihine benzer bir dönemselleştirmeye yaklaşan Uysal’a (2016, s. 376-380) göre de, 1947-1980 aralığındaki dönem, Kemalist laiklik söyleminin ‘muhafazakar kayması’

olarak okunmalıdır; 1980 sonrası dönem ise laiklik söyleminin ‘dinsel dönüşümü’ne karşılık gelecektir. Laiklik söyleminin ‘muhafazakar kayması’ ile kast edilen ise; devlete eklenilen muhafazakarlaşma ile bağımlı sınıflardan rıza üretilmesi ve böylelikle sermaye iktidarının uluslararası bağımlılık koşulları altında korunmasıdır (Uysal, 2016, s. 378). II. Dünya Savaşı sonrası yeni dünya düzeni tarafından sınırları çizilen ekonomik ve siyasi çerçeveye uyulurken Türkiye’de yaşanan bu ‘muhafazakar kayma’, ileride hegemonik pozisyona yükselecek siyasal İslamcı ideolojinin toplumsal tabanını oluşturacaktır (Uysal, 2016, s. 379).

Cumhuriyet tarihinde laikliğin dönüşümüne dair yapılan bu dönemselleştirmenin gösterdiği üzere; ülkede 20. yüzyılın başında yaşanan radikal laik reformlar ile 21. yüzyılın başındaki siyasal İslam’ın yükselişi arasındaki karşıtlık, aslında tarihsel bir devamlılığın sonucunda oluşmuştur. Bu karşıtlığın anlamlandırılabilmesi için de, bugün yükselen siyasal İslam’ın toplumsal meşruiyet temellerinin atıldığı 1946-1980 arasındaki döneme (Durmaz, 2015, s. 16); fakat bilhassa da radikal laiklik anlayışında ilk kırılmanın yaşandığı II. Dünya Savaşı sonrası çok partili hayata geçilen 1950’li yıllara bakılmalıdır. Çok partili siyasi hayata geçilen; liberal ekonomiye eklenilenme çabasıyla kronik dış açık ile ekonomik bağımlılığın temellerinin atıldığı (Boratav, 2013, s. 95) ve uluslararası düzlemde ABD’nin temsil ettiği Batı bloğuna dahil olma çabasıyla ülkenin “Batı’nın en sadık ileri karakolu” (Keyder, 2013a, s. 94) haline geldiği bu dönem, 21. yüzyıl Türkiye’sini anlayabilmenin anahtarı pozisyonundadır. Nitekim anılan dönem Türkiye’nin siyasal-toplumsal çehresinde de kalıcı etkiler bırakacak bir dönüşüm başlatacaktır. Merkez sağ siyaset geleneğinin kurucusu olan Demokrat Parti (DP) iktidarı dönemi, “Türk sağının bütün kollarının fikri mayalanma dönemi” olacaktır (Bora & Ünüvar, 2015, s. 159). II. Dünya Savaşı’nın ardından Cumhuriyet Halk Partisi’ni (CHP) iktidardan kitle desteği ile uzaklaştırmış olan DP, din üzerinden gerçekleştirdiği sömürüyle, etkisi bugün hala hissedilen İslami bir uyanışın fitilini ateşlemiştir (Ahmad, 2014, s. 114). Copeaux’ya (2006, s. 23) göre de, Türk-İslam sentezi, asıl olarak 1980 sonrasında etkisini zirveye taşıyacak olsa da, yükselişini 1950 itibariyle yaşamıştır. Özellikle 1980 sonrasında giderek yoğunlaşan bir tartışma başlığı haline gelecek olan laiklik de, ilk kez doğrudan bir eleştiri başlığı olarak 1950’li yıllarda

gündeme oturacak ve alternatif bir laiklik tanımı oluşturma çabaları da yine bu dönemde başlayacaktır (Mert, 2013, s. 315).

1980 sonrasında yükselen siyasal İslamcı ideolojilerin laiklik üzerinden yürüttükleri tartışma, elbette küresel anlamda yükselen kimlik politikalarından, postmodern düşünceden ve reel sosyalizmin çöküşü ile birlikte azalan sınıf hareketi imkanlarından azade düşünülemez. Ancak bu dönemin Türkiye’de oluşumunu tetikleyen sebepler, ister ‘statükocu laiklik’ ister ‘laikliğin muhafazakar kayması’ olarak adlandırılınsın, söz konusu edilen 1947-1980 döneminin tarihi mirası derinlemesine irdelenmeden anlaşılacaktır. Fakat ülkemizde yine 1980 sonrasındaki dönemde sosyal bilim yazınının, özellikle Erken Cumhuriyet dönemi eleştirisi üzerine yoğunlaşmış olması, 1945-1980 arasındaki dönemi inceleyen çalışmaların nispeten azlığı (Aytürk, 2015, s. 43-44) laiklik konusunda yürütülen tartışmalarda bir körlük yaratmaktadır. Özellikle 1908-1945 arasındaki dönemin eleştirisine odaklanmış bu hakim okumaya ‘post-Kemalist paradigma’ adını veren Aytürk’e (2015, s. 34-35) göre; söz konusu paradigma son otuz yıldır büyük bir üretkenlikle incelediği Erken Cumhuriyet dönemini ‘bir ilk günah’ olarak ele almakta ve günümüzün tüm problemlerinin kaynağı olarak bu dönemi işaret etmektedir. İşte bu paradigmanın yarattığı körlük; 1930’lardan 2000’li yıllara kadar geçen sürede, daha yakın tarihsel dönemlerin inceleme dışı bırakılması yoluyla, yakın tarihimizin Erken Cumhuriyet dönemi dışında kalan safhalarının aklanmasıdır (Aytürk, 2015, s. 44). Sosyal bilim çalışmalarında 1980’lerden bu yana hakim hale gelmiş olan bu paradigma, Cumhuriyet modernleşmesini bir grup ‘elit’in halk kitleleri üzerinde tepeden inmece/otoriter biçimde tahakkümü olarak okumaktadır. Halk kültüründen bütünüyle kopuk olarak ele alınan ‘elit’ler kontrolündeki devlete karşılık ‘sivil toplum’, siyasi ve ideolojik mücadelenin ana eksenlerini oluşturmaktadır. Bu paradigmanın laiklik konusundaki yaklaşımı da, ‘ceberut’ laik devlete karşı İslamcı halk kitlelerinin vermekte olduğu kültürel mücadeledir (Örnek, 2016, s. 197).

Erken Cumhuriyet dönemi eleştirisi üzerine kurulu olan bu ‘post-Kemalist paradigma’ içinde, özellikle merkez-çevre kavramları üzerinden inşa edilen tarih okuması büyük bir yer işgal eder. Buna göre Türkiye’de ‘merkez’ laik Kemalist elitler tarafından işgal edilmiştir ve dolayısıyla İslami kültürel değerlere sahip kitleler dışlanarak ‘çevre’ye

itilmişlerdir (Mardin, 1973). Yaklaşık olarak 30 senedir laikliğe akademide egemen bakışın özünü oluşturan bu eleştiri, elbette sınırları sadece akademik tartışma ile kalmış yalıtık bir tavır değildir. Söz konusu eleştiri siyasi partilerin demeçlerinde, gazete sütunlarında, günlük konuşmalarda yeniden ve yeniden, kısır bir döngüde kendine referanslarla, üretilmektedir. Siyasal İslam'ın hegemonyasını ilan etmiş olduğu 1980 sonrası dönemin kendisi dahi, 1930'ların 'Jakoben' laiklik uygulamalarına bir tepki olarak okunabilmektedir. Örneğin Göle'ye (1997, s. 47) göre 19. yüzyılın sonundan itibaren toplumu laikleştirme çabasıyla meşgul olan yönetici 'elitler', ülkedeki kültürel kodlar ve yaşam tarzları üzerinde bir iktidar mücadelesine girerek İslamcı 'karşı-elitler'ini yaratmışlardır. Bu perspektife göre, 'tepeden inme' laiklik politikaları 'otoriter Kemalist elitler' tarafından uygulanırken; demokrasi ile laiklik politikaları arasında bir çelişki meydana gelmiş ve bunun sonucunda da siyasal İslamcı aktörlerin kimlik ve eylemleri şekillenmiştir (Göle, 1997, s. 48). Bu okumanın neticesinde ise laik rejime yönelik değişim taleplerinin taşıyıcıları olan siyasal İslamcılar; 'merkez'e karşı 'çevre'nin, 'devlet'e karşı 'sivil toplum'un temsilcisi olarak kabul görmeye başlamışlardır. Aynı okuma içerisinde, Türkiye'de demokrasi kültürünün bir türlü pekişememesi de yine bu 'merkez' ile 'çevre' arasında yaşanan gerilime bağlanmaktadır. Bu perpektif içinden AKP rejimi de, "DP kadroları itibariyle merkezden çıkmış" bir 'çevre' hareketinin zaman içinde 'merkez'e yaklaşması olarak değerlendirildiğinden, ontolojik olarak 'demokratik' olma niteliğini kazanmaktadır (Gönenç, 2006, s. 148-150). Benzer biçimde, bugün ülke siyasetini bölen ana çizgi olarak; "ultra-laikler" ile "İslami eğilimler"ın yarattığı gerilim gösterilmekte ve sözü edilen bu "İslami eğilimler", "Cumhuriyet'i kuranların asimilasyona ve homojenleştirmeye yönelik sistematik politikalarına rağmen" hala varlıklarını koruyan bir 'çoğulculuk' unsuru olarak takdir edilmektedir (Özbudun, 2013, s. 68-69).

Genel olarak Türkiye modernleşmesinin, özel olarak ise bu modernleşme hareketinin temel ideolojik dayanaklarından olan laikliğin, devlet/toplum karşıtlığı üzerine kurulu yöntemsel bir analizle incelenmiş olmasının; hem teorik hem de politik olarak çok önemli sonuçları olmuştur. Özellikle 'ceberut' devletin laik politikalarıyla halkın kültürü olan İslam'a saldırısı şeklinde özetlenebilecek laiklik eleştirisinin, 1980 sonrasında liberal ve sol-liberallerce benimsenmesi laikliğin, demokratik hak ve

özgürlüklerin önünde bir engel olarak kavranmasına yol açmıştır. “Laiklik mi, demokrasi mi?” (Köker, 1991, s. 37) sorusunun kuruluş şekli bu algılamının çarpıcı bir ifadesidir. Bu haliyle laiklik politikalarına karşı çıkış, sisteme muhalefet etmenin önemli eksenlerinden biri halini almıştır. Zaman içinde toplumsal aktörler ve iktidar odakları değişse de, bu söylem içindeki Kemalist laik ‘merkez’, bir eleştiri odağı olarak sabit kalmaktadır; dolayısıyla laiklik anlayışının Cumhuriyet tarihi boyunca geçirdiği dönüşüm hiç dikkate alınmadan, laiklik üzerine yapılan fikri üretim ısrarla ‘Jakoben’ laiklik anlayışının eleştirisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Oysa ki DP’nin 1950’de kazandığı seçim zaferinin ardından, Türkiye’de laiklik konusunda ciddi bir paradigma değişimi başlamış ve bu değişim sonrasında iktidara gelen diğer sağ ve merkez sağ hükümetlerce de sürdürülmüştür. O halde laiklik ideolojisini bugün Türkiye’de geldiği biçimiyle anlayabilmek için Erken Cumhuriyet dönemi uygulamalarını -yeniden ve yeniden- okumanın tutacağı ışıktan daha fazlasını, Türkiye siyasi tarihinin daha az irdelenmiş olan sonraki kısımlarını analiz etme çabası sağlayacaktır.

ABD hegemonyasının yükselerek uluslararası işbölümünü radikal şekilde değiştirdiği bir zamana rastlayan ve Türkiye’nin neredeyse her alanda kabuk değiştirdiği bir dönem olarak 1950’li yıllar, laiklik ideolojisinin zaman içinde geçirdiği dönüşümün bütüncül olarak kavranmasında ve bugün yoğunluğu giderek artan laiklik tartışmalarının hakim akademik paradigmanın sınırlıklarından azade şekilde ele alınmasında kritik bir dönemi temsil etmektedir. Anılan bu çabanın bir ürünü olarak bu tez kapsamında, DP’nin laiklik söylemi incelenecek ve ilgili inceleme bu söylemin oluşumunu hazırlayan toplumsal ilişkilerle nedensellik bağı kurularak yapılacaktır. DP dönemi laiklik politika ve söylemlerinin ayrıntılı bir analizine geçmeden önce, sosyal bilim yazınında hakim paradigma olan merkez-çevre okumasının laikliğe bakışı, bu okumanın içinde taşıdığı sınırlılıklarla birlikte ortaya konmaya çalışılacak ve ardından, laikliğin mevcut toplumsal ilişkiler bağlamında ele alınması gerekliliğine dair bir öneri getirilecektir.

1.1. LAİKLİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASI VE SINIRLILIKLARI

Şerif Mardin'in Osmanlı-Türkiye modernleşmesinde iktidar-muhalefet ilişkilerini anlamlandırmak için geliştirdiği merkez-çevre analizi, ünlü siyaset bilimci Edward Shils'in ilk kez 1961'de yayınlanmış olan *Center and Periphery* başlıklı makalesinden ödünç alınmış olan merkez ve çevre ikiliği üzerinden bir tarih inşa eder. Merkez-çevre analizi ile modernleşme tarihine 'eleştirel' bir bakış açısı kazandıran Mardin, özellikle Cumhuriyet'in ilk dönemindeki siyasal süreç ve kurumlarının neredeyse aşkın bir şekilde devamlılığına işaret ederek, Türkiye modernleşmesinin temel sorununu 'Kemalist iktidar' ile 'İslami muhalefet' arasındaki gerilimli ilişkide arar. Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin özellikle kültürel tarafına eğilen Mardin'in (Gönenç, 2006, s. 131) iki ideal tip olarak inşa ettiği muhafazakâr-dindar çevrenin modernist merkeze muhalifliği, bütün bir modernleşme tarihinin laik ve dinsel fikirlerin iktidar mücadelesi olarak okunması noktasında bir eğilim yaratmaktadır (Açıkel, 2006, s. 34). Merkez-çevre analizinin Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecini özellikle din taraftarları ve karşıtları ekseninde okuma eğilimi ise, bu paradigma içinden üretilen neredeyse tüm çalışmalarda laikliği, doğrudan ya da dolaylı olarak odak noktasına oturtmaktadır.

Mardin'in yaptığı merkez-çevre analizi zamanla paradigma statüsünü kazanacak kadar yaygınlaşmış, özellikle 1980 sonrasında sosyal bilim yazınında tartışmasız şekilde hâkim hale gelerek Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin sorunlarını anlamada bir anahtar olarak kabul görmeye başlamıştır (Açıkel, 2006, s. 32-34; Çınar, 2006, s. 153). Merkez-çevre paradigması bugün, başta akademik üretimin kendisi olmak üzere; entelektüeller, gazeteciler, siyasetçiler ve düşünce kuruluşlarınca da yeniden üretilerek dolaşıma sokulmaktadır. Bu anlamda merkez-çevre paradigması, akademik-kültürel-siyasal alanda laikliğe dair üretilen yargıları besleyen ve şekillendiren en önemli damarı oluşturmaktadır.

Mardin'in ünlü analizinin esin kaynağı olan Shils, her toplumun bir merkez etrafında entegre olduğunu ve toplum üyeliğinin de bu merkezle kurulan ilişki üzerinden belirlendiğini öne sürer. Geometrik yahut coğrafi merkezle ilgisi bulunmayan bu merkez, Shils'e (1970, s. 415-417) göre kültürel boyutuyla toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar düzeninin merkezidir. Sözü edilen bu kültürel boyut sayesinde, elitlerin içinde faaliyet gösterdikleri merkezin bir diğer boyutunu oluşturan kurumsal

sistemin meşrulaştırılmış olduğu ileri sürülür (Shils, 1970, s. 418). Ancak bu okuma içinde, merkezden çevreye doğru ilerledikçe, merkezi değer ve kurumlar üzerindeki uzlaşma azalmakta ve bir çatışma ortaya çıkmaktadır (Shils, 1970, s. 422-423). Bir başka deyişle Shils sözü edilen bu çatışmayı ortaya koyarken, toplumsal pozisyonlardan kaynaklanan bir gerilime değil, kuramsal olarak inşa edilmiş bir karşıtlığa dayanmaktadır.

Yine Shils'e göre (1970, s. 424-426) modern toplumlarda, özellikle de Batı toplumlarında, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar yoğun biçimde, geniş kitleler merkezi değerlerle entegre olmuş haldedirler. Bu da merkez ile çevre arasındaki çatışmanın geçmişe nazaran şiddetinin azaldığı anlamına gelmektedir. Mardin, tam da bu ön kabulde yola çıkarak Hegelci anlamda bir Doğu-Batı karşılaştırmasına girişmekte ve Batı'da çevrenin siyasal temsilcileri ile merkezin uzlaşma sağlamasına karşın; Doğu'da siyaset 'doğmamış' olduğundan, merkezin çevreye üstün geldiği acımasız bir çatışma ortamından söz etmektedir (Aydın, 2006, s. 71). Sahiden de Mardin'e (2004, s. 37) göre; "Batı'da devleti biçimlendiren güçler, (...) Osmanlı devletini biçimlendiren güçlerden önemli ölçüde farklı"dır. Bu farklılığın temelinde ise; Batı'da merkezileşen modern devletin feodal soylular, kentler ve endüstri emeği gibi çevre güçleriyle uzlaşma içinde kurulması, dolayısıyla başlangıçtan itibaren çevresel güç ile merkezin bütünleşmiş olması görülmektedir (Mardin, 2004, s. 37). Oysa bu paradigmaya göre, Osmanlı'da merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi asla bir bütünleşme değil, kopukluk yaratmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'dan miras aldığı ileri sürülen bu "merkez-çevre kopukluğu"nun ise, "merkezin laikleştirme siyasetleri" sebebiyle daha da derinleşerek devam ettiği savunulmaktadır (Mardin, 2004, s. 38-41). Çünkü yine Mardin'e (2004, s. 41, 46) göre Osmanlı'da "merkez ile çevre arasındaki gerçek dayanak noktası" din kurumudur ve 19. yüzyıl itibarıyla merkezin modernleştirici politikaları karşısında çevre, bu kurum ile daha da özdeşleşerek muhalif bir pozisyon edinmiştir. Kitle iletişim araçlarının ve kültür yaşamının modernleştirilmesi politikaları merkez ile çevrenin kültürel çatışmasını derinleştirmiştir. Mardinci okumadan bakıldığında; merkezin kültürüyle bütünleşemeyen çevre ise, çareyi İslamiyet'e ve onun kültür mirasına sarılmakta bulmuştur. Sınıfsal pozisyonuna bakılmaksızın yapılan bu

analizde; Mardin'e (2004, s. 56) göre çevrenin tamamı İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı birleştirmektedir.

Shils'ten ödünç alınan merkez ve çevre kavramları ile Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin analizine girişen Mardinci merkez-çevre paradigması bu okumaya, Batı'ya referansla bir "yoklar tarihi" olarak başlar. Bu paradigmaya göre, bir Doğu toplumu olan Osmanlı'da, sivil toplum Batı'daki gibi gelişmemiştir; çünkü kapitalizm öncesinde devleti sınırlayan çevresel güçler ve toplumsal sınıflar Batı'daki haliyle var olamamışlardır. Sahiden de Mardin'in (2013, s. 149) ifadesiyle; "toplumsal sınıflar Türkiye'de ruşeym halinde ve dağınmıştır". Yine merkez-çevreci başka bir yazar olan Köker'e (1991, s. 35) göre de, Batı'nın aksine Türkiye toplumu sınıfsız ve kaynaşmış bir kitledir ve Kemalist elitlerin bu sebeple siyasi hayatı kontrol etmeleri kolay olmuştur. Batı ile yapılan bu ve benzeri kıyaslamalarda Türkiye, farklılıkları ile ele alınır ve toplumsal sınıflar zayıf, hatta yok kabul edilirler. İslamoğlu-İnan'a (1998, s. 1-2) göre, Batı Avrupa tarihi dondurulup idealize edildikten sonra, Batı-dışı tarihler ile yapılan karşılaştırmalarda, Batı-dışı ülkeler bir "eksiklikler" ve "olmamışlıklar" öyküsü olarak anlatılırlar. Bu yöntemsel hatanın temelinde ise, Batı-dışı tarihlerde eksiklikler olarak tarif edilen alanların, Batı tarihinde de bir siyasi mücadele alanı olduğunun görülmemesi yatmaktadır. Batı tarihinin idealize edilmiş şekilde ele alındığı bu okumada; devletin siyasal, toplumsal ve ekonomik hayata müdahalesinin sınırlı olduğu vurgulanır ve güçlü bir burjuva sınıfı ile sivil toplum tarafından çevrelenmiş olduğu öne sürülür. Bu tarih okumasında Avrupa tarihi tek ve homojendir, kapitalistleşme süreci ile ülkeden ülkeye oluşan farklılıklardan azade şekilde ele alınmaktadır (Örnek, 2016, s. 197). Wood'un "burjuva paradigması" adını verdiği bu tarih okuması, Fransız devrimci deneyimi ile İngiliz kapitalizmine bakılarak sonradan yapılan tarih-dışı bileşik bir resimdir. Yükselmekte olan burjuvazinin aristokrasiyi galebe çalması, kent kültürünün kırsallığa üstün gelmesi ve orta sınıf değerlerinin yükselmesinin olağan bir sonucu olarak anlatılan kapitalizm, bu haliyle doğal bir gelişimin parçası olarak ortaya konulmaktadır. Oysa kapitalistleşme sürecinin başladığı ülke olan İngiltere'nin tarihsel gerçekliği dahi, burjuva paradigması ile anlatılanlara uymamaktadır (Wood, 2007, s. 17-24). Burjuva paradigmasından bakıldığında, sanki Avrupa tarihinde her şey, demokratik

sivil toplum müdahaleleriyle sınırlanmış kapitalist bir devletin oluşumu için yaşanmıştır.

Eşitsiz ve bileşik gelişme koşulları göz önüne alınmaksızın; Batı Avrupa dışı ülkelerin de kendi kapitalistleşme ve modern devleti inşa etme süreçlerinin, burjuva paradigmasının anlatısı ile uyum içinde olması beklenir. Batı Avrupa'nın yaşadığı şekilde bir burjuva devrimi yaşamamış olmaları ise, genellikle Batı-dışı ülkelerdeki devletin baskısı sebebiyle burjuva sınıfının gelişmemiş olmasına bağlanır (İslamoğlu-İnan, 1998, s. 3). Bir kere toplumsal sınıfların 'Batı'daki haliyle' var olmadığı üzerinde uzlaşıldıktan sonra, Türkiye gibi toplumların tarihini açıklamak için geriye kalan tek anahtar, otoriter devlet yapıları olmaktadır. Mardin'in Türkiye'de modern devletin inşasının gerçekleştiği Türk Devrimi ve sonrasına ilişkin düşünceleri de yukarıda anlatılanlara paralel olarak, tüm süreci sınıfsal ve tarihsel bağlarından azade şekilde ele almaya yöneliktir. Mardin'e (2013, s. 153) göre; "Türk Devrimi hoşnutsuz bir burjuvazinin aracı değildi, toplumsal düzenden tatmin olmayan köylü dalgasıyla da sürüklenmedi ve feodal ayrıcalıkları kaldırmayı da hedef almadı; oysa Osmanlı ancien régime'inin değerlerini hedef almıştı". Hatta Mardinci tahayyülde, devrim esnasında yaşanan mücadele de çok dar bir alanda gerçekleşen "bürokrasi-içi" bir mücadele olmuştur; eski bürokrat neslin yerini yenisinin alması haricinde, sınıf ilişkileri düzenini pek az ilgilendirmiştir (Mardin, 2013, s. 149). Merkez-çevre paradigmasından yapılan okumaya göre, teokratik bir imparatorluğun yıkılarak yerine ulus-devletin geçtiği bir hareket olan Türk Devrimi'nin toplumsal sınıflar ile çok fazla ilişkisi bulunmamaktadır. Adeta iktidarlarını kendi varlıklarından türetmiş olan Kemalist bürokrat kadrolarının asıl hedeflerinin ise, kendi ideallerinin ereği olarak halkın yerleşik kültürü olan İslam ve kurumlarına saldırmak olduğu ileri sürülmektedir.

Merkez-çevre paradigmasının Türkiye tarihinin temel problemini, Kemalist siyasal elitler karşısında İslamcı halk kitleleri olarak belirlediği gerilim ekseninden anlaşıldığı kadarıyla; laiklik Türkiye modernleşmesinin temel çatışma alanı olarak ortaya konulmaktadır. Nitekim başta paradigmayı ülkeye getiren öncül isim Şerif Mardin olmak üzere, söz konusu paradigma içerisinden konuşan başka yazarlarca da 'Jakoben' laiklik anlayışı, özellikle Erken Cumhuriyet dönemindeki politikaları ekseninde çok

fazla konu edilmiş ve de eleştirilmiştir (bkz. Ağaoğulları, 1982; Heper, 2015; Göle, 1997; Karpat, 2014; Köker, 2013; Küçükömer, 2014; Narlı, 2007; Yavuz, 2013; Toprak, 1981; Tunçay, 1981; Zürcher, 2009). Özellikle liberal ve sol-liberal yazarlarca benimsenen merkez-çevre paradigmasının Erken Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışına yöneltmiş olduğu bu eleştiri, muhafazakâr ve İslamcı yazarlarca da benimsenerek yeniden üretime sokulacaktır (Gülsunar, 2015, s. 236). Merkez-çevre paradigması çerçevesinde muhafazakâr ve İslamcı yazarlarca da benimsenen ‘Jakoben’ laiklik eleştirisi; laikliğin Batı toplumlarına özgü bir değer olarak ortaya çıkmış olduğu ve Türkiye gibi bir ‘İslam toplumu’na adeta ‘ithal’ edildiği iddiası ile bütünleşmektedir. Örneğin İslamcı yazarlardan Bulaç’a (2007, s. 67-71) göre Kilise ve devlet ayrılığı olarak tarif edilebilecek olan laiklik bütünüyle Batı’ya özgün siyasi bir tecrübedir. Bulaç (2007, s. 73-76) aynı zamanda, İslam’ın siyasi tarihinde, Batı’da olduğu gibi çok alanlı bir dünya tasavvuru bulunmadığından; “Türk laikliği” denilen modelin tepeden dayatılmış olduğunu ve bir ‘İslam toplumu’ olan Türkiye’nin tarihi tecrübesi ile din ve iktidar anlayışına tümüyle yabancı olduğunu ileri sürer. Oysa muhafazakâr yazarlarca sıklıkla kullanılan bu ‘İslam toplumu’ terimi oldukça geniş ve soyut bir kategori olarak, işaret ettiği toplumların indirgemeci bir türdeşlikle ele alınması sonucunu doğurmaktadır. Batı’dan farklılığın temeli olarak ortaya konulan İslam dini ise, bu toplumlardaki kültürün yegâne parçası değildir ve ‘İslam toplumu’nun kendine özgülüğü üzerinden gerçekleştirilen analizler toplumları belirleyen pek çok unsura yönelik bir körlük meydana getirmektedir (Bayat, 2015, s. 30-31). Dolayısıyla bir dinin içkin olarak modernizme, demokrasiye ya da laikliğe uygunluğunun tartışılması; Bayat’ın (2015, s. 34-37) da ifade ettiği gibi felsefi bir spekülasyon meselesi değil, siyasal bir mücadele meselesidir. Nitekim toplumsal hareketler, tarihte pek çok kez kutsal metinlerin yorumlanışını biçimlendirmede belirleyici roller üstlenmişlerdir.

Laikliğin ‘İslam toplumu’na mutlak şekilde uyumsuzluğu vurgusu ile olmasa da; laikliğin Batı’dan taklit yoluyla, ülkede buna uygun bir ‘sivil toplum’un oluşumu beklenmeden dayatılmış olduğu iddiası merkez-çevre paradigmasının asıl taşıyıcıları olan liberal ve sol-liberal yazarlarca da ileri sürülmektedir. Örneğin Tunçay’a göre (1981, s. 213) laik Cumhuriyet devrimi, Batı taklitçiliğinden kaynaklanmaktadır, hatta bu devrim salt Batı’ya yaranma gayreti olarak dahi yorumlanabilir. Mardin’e (2013, s.

119-120) göre de, Atatürk'ün Batı'dan toptan 'ithal' ettiği bir dizi kurumun inşası olarak görünen laikleşme siyaseti; ülkede ancak 'tepeden inme' yöntemlerle uygulanabilmiş ve kalıcı olarak yerleşmemiştir. Küçükömer'e (2014, s. 21-25) göre ise Batı'da kapitalizmin gelişmesiyle kendiliğinden ortaya çıkan bir kurum olan laikliğin taklit edilmesi yoluyla, Türkiye'de 'sivil toplum' kurulabileceği düşünülmüştür. Toprak (1981, s. 40) ise, Kemalist anlayıştaki modernleşmenin, 'Batı-dışı' kabul ettiği İslami değerleri bastırarak, İslami sembolleri toplumsal hayattan dışlamaya yönelik 'sembolik bir laikleşme' hareketi olduğunu savunmaktadır. Benzer şekilde Ağaoğulları da (1982, s. 96-97), laikliğin Batı'da feodal sınıf ile burjuvazinin mücadelesinden doğduğunu ancak Osmanlı'da bu gelişmelerin yaşanmamış olması sebebiyle laikliğin ideolojik bir temelini bulunmadığını ileri sürer. Bu diskur içinde, Türkiye'de laiklik Kemalist bürokratlarca dayatılmıştır (Ağaoğulları, 1982, s. 97) Halktan kopuk bir grup Batıcı bürokrat, "sözde bir kültür devrimi" (Küçükömer, 2014, s. 97) ile asıl halkçılar olan İslamcı kitleleri bastırmış ve hatta Küçükömer'e (2014, s. 23) göre gerçek bir sınıf hareketinin Türkiye'de doğmasını dahi engellemişlerdir.

Türk Devrimi'nin toplumsal sınıflarla olan ilişkisi, 19. yüzyıl başlarında Türkiye'de toplumsal sınıfların var olmadığı yönünde bir iddia ile kesildiğinden; merkez-çevreci okuma laiklik politikalarını, sadece Osmanlı 'ancien régime'inin kültürel değerlerinin hedef alınması olarak yorumlamaktadır (bkz. Mardin, 2013a, s. 153). Mardin (2013, s. 154) her ne kadar tüm devrimci hareketlerin, kendilerinden önceki rejimlerin değerler sistemini hedef aldıklarını belirtse de, Türk Devrimi'nde yöneticiliği üstlenen radikal fraksiyon için, asıl hedefin toplumsal yapı değil de sadece kültür olduğunu iddia eder. Üstelik hedef aldıkları Osmanlı 'ancien régime'inin kültürü Mardin'e (2013, s. 154-155) göre İslam'dır ve İslam toplumsal yapının içeriğini belirlemede diğer dinlere nazaran daha doğrudan bir etkiyi haizdir. İslam'ın diğer tek tanrılı dinlere kıyasla, toplumsal ve siyasal yapıya tözü itibarıyla daha yoğun nüfuz ettiği yönündeki 'oryantalist' görüş (Gülalp, 2003, s. 24); Mardin tarafından, diğer dinler ile yapılan bir karşılaştırma sonucu İslam'ın toplumsal alanda daha etkin bir din olduğunun tespiti ile yeniden üretilmektedir.

Merkez-çevre paradigmasına dayanan analiz, Türk Devrimi'ni gerçekleştiren kadroların İslam'a yönelik olan tavırlarını “nefret dolu bir güvensizlik” duygusuna bağlamaktadır; bu duygu hali ‘radikal seçkinleri’ halkın kültürü olan İslam'a yönelik bir baskı politikası uygulamaya itmiştir (Mardin, 2013a, s. 163-165). Mardin'e (2013, s. 36-57) göre 18. yüzyıl ile birlikte Osmanlı bürokratlar sınıfı içinde başlamış olan laikleşme, Tanzimat ile birlikte daha da derinleşmiş ve özellikle modern eğitim kurumları aracılığı ile Osmanlı ‘ancien régime’ine muhalif, pozitivist ve materyalist bir aydınlar kuşağı oluşmaya başlamıştır. Osmanlı'daki modernleşme akımının taşıyıcılarından olan Jön Türkler tarafından başlatılmış olan laikleşme hareketinin, bu hareketin mirasçıları olan Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından İslamiyet'in devletten ayrılması ile sonucuna ulaştırıldığı ileri sürülür (Mardin, 2013a, s. 162). Mardin (2013, s. 153) Türk Devrimi'ne yön veren kadroların, Osmanlı bürokrasi geleneğinin bir devamı olarak ‘devlet bekası’ düşüncesi ile hareket ettiklerini vurgular. Bu noktada Weber'in Doğu toplumları için tespit etmiş olduğu patrimonyal devlet geleneğinin, yeni kurulan Cumhuriyet'te de varlığını sürdürmekte olduğu iddia edilir. Merkez-çevreci tahayyüle göre, Cumhuriyet'in kurucu kadroları, İslamiyet'i ‘devlet bekası’ için olumsuz bir etken olarak görmüşler ve aldıkları Batıcı eğitimin de etkisiyle laik reformlara yönelmişlerdir (Mardin, 2013a, s. 90-96). Laikliğin bütünüyle tarihi aktörlerin bireysel bir tercihi olarak okunduğu bu yaklaşım, kimi yazarlarca daha da ileri götürülmektedir. Örneğin Arkoun'a (2007, s. 56-57) göre, Tanzimat sonrasında Mülkiye, Harbiye ve Tıbbiye'de yetişmiş olan Osmanlı aydınlarının, Müslüman halkın ihtiyaçlarını anlamaktan uzak bir projesi olarak gündeme gelen laiklik; “militan ideologlardan daha ileri” gitmiş bulunan Atatürk tarafından, projenin asıl sahipleri olan Osmanlı aydınları dahi, saf dışı bırakılarak gerçekleştirilecektir.

Mardinci merkez-çevre okumasından bakıldığında laiklik, Kemalist devrim sonrasında yeni devletin merkezi değerlerine karşılık gelmektedir ve sadece kültürel bir mesele olarak ele alınmaktadır. Dine karşı yapılan saldırının temelinde, Kemalist hareketin öncülerinin kafasındaki idealist sorunların yattığına işaret edilmektedir. Bu yaklaşımdaki sorunlu yanlardan ilki, Kemalist kadroların Aydınlanmacı fikirlerinin, kendi başına ve dolayimsız olarak belirleyici olabilecekleri izlenimini yaratmasıdır. Cumhuriyet kadrolarının sadece laik ideallerini hayata geçirmek için hareket etmiş

olduklarını kabul etmek, siyasi erke ya da Mardinci bir ifade ile Kemalist elitlere, tarihten, toplumdan ve sınıf bağlarından azade mutlak bir güç atfetmek anlamına gelmektedir (Peker, 2016b, s. 342-343). Bununla bağlantılı olarak diğer bir sorunlu taraf ise, laikliğin yine salt kültürel bir formasyon olduğu kabulünden kaynaklanan, laikliğin burjuva toplumsal biçiminin kuruluşundaki öneminin atlanmasıdır. “Kitlesiz bir burjuva devrimi” olan Kemalist hareketin, toplumda yarattığı en köklü değişim olarak laiklik, toplumun kapitalizm öncesi ilişkilerden sıyrılmasında oldukça temel bir rol oynamıştır (Savran, 2010, s. 54, 80). Laikleşmenin basitçe yönetici elitlerin idealleri ile ilişkili kültürel bir dayatma olduğunu ileri sürmek, laikliğin içinde doğup büyüdüğü ulusal-kapitalist devletin inşasıyla olan somut ilişkisini gözden kaçırmamıza sebep olacaktır (Peker, 2016b, s. 344).

Türkiye’de laikliğin hakim sosyal bilim yazını tarafından demokrasinin alternatifi olarak okunması eğilimi, tam da bu noktada oluşmaktadır. Toplumsal bağlarından bütünüyle azade, otoriter eğilimli ‘merkez’ tarafından dayatılan laiklik politikaları salt kültürel temelli ve dayatmacı bir seçim olarak okunduğundan; toplumdaki yerleşik kültürün savunuculuğu şeklinde okunan İslami talepler ‘çoğulcu’ ve ‘demokratik’ bir muhalefet biçimine dönüşür. Merkez-çevre paradigmasından bakıldığında, Tek Parti döneminde hükümet İslam’ı bastırması olduğu ölçüde halk kitleleri ile bağlarını koparmıştır ve İslam da siyasallaşarak bir muhalefet aracına dönüşmüştür (Zürcher, 2009, s. 284). İslam’ın bir muhalefet odağı olduğu toplum analizinde ise, “dinsel pratiği liberalleştireceği” vaatleri ile siyaset sahnesine atılmış olan DP’nin de ‘çevre’nin temsilcisi olduğu ileri sürülmektedir (Mardin, 2004, s. 71). Merkez-çevreci okumaya göre, Erken Cumhuriyet döneminde CHP tarafından uygulanan ‘Jakoben laiklik’ politikaları, “ironik bir gelişme”nin neticesinde, bu partinin içinden çıkmış bir hareket olan DP tarafından tersine çevrilecek ve 1950’ler boyunca dine toplumda yeniden rol verilmeye başlanacaktır (Mardin, 2013a, 121-127).

Mardinci okumada DP, merkezin temsilcisi olan CHP karşısında, çevrenin temsilcisi konumunu kazanırken, gerilimin safları “gerçek halkçılar” ile “bürokratlar” olarak belirlenmektedir (Mardin, 2004, s. 71,72). 27 Mayıs darbesi de bu noktada, çevrenin oylarıyla iktidara gelmiş olan DP’nin dini sloganları zamanla kullanma eğiliminin

artmasından rahatsızlık duyan merkezin bir tepkisi olarak değerlendirilmektedir (Mardin, 2013a, s. 122-123). Böylelikle, ‘merkez’e karşı ‘çevre’ ikiliği üzerinden sürekli birbirini galebe çalmaya çalışan bir döngü olarak tekrarlanan bir tarih anlatısı ortaya çıkar. Sözü edilen bu ikilikler; “tepeden inmece bürokrasiye karşı sivil toplum”, “laik Batıcı cepheye karşı İslamcı Doğucu cephe” ve “CHP’ye karşı DP” ve benzeri şekillerde çoğaltılabilir (Savran, 1986, s. 22). Merkez-çevre geriliminin Cumhuriyet tarihinde bir döngü olarak okunması ise; özellikle CHP’nin baskıcı politikaları karşısında, burjuvazi ve köylü oylarıyla iktidara gelmiş olan DP’nin, yine merkezin bir uzantısı kabul edilen askeri darbe ile iktidardan indirilişi örneği kurularak prototipleşmiştir (Dinler, 2009, s. 38-39).

Merkez-çevre paradigmasının sosyal bilim literatüründeki hakimiyeti, Cumhuriyet tarihi boyunca laiklik anlayışının geçirdiği dönüşümün sağlıklı şekilde okunması olanaklarına ciddi şekilde ket vurmaktadır. Bu paradigma içerisinden gerçekleştirilen okumada, ‘merkez’in halkın dini olan İslam’ı yasaklaması olarak anlamlandırılan bir ‘baskıcı’ laiklik anlayışının Türkiye’deki devlet geleneği ile sürekli aktarıldığı iddia edilir. Dolayısıyla Mardinci paradigma içinde bir ‘çevre’ hareketi olarak değerlendirilen AKP rejiminin ülkede tek başına iktidara gelişinin ardından toplumsal alanı dinsel referanslarla yeniden inşa edişi, Cumhuriyet rejiminin kurucularının ‘baskıcı’ laiklik geleneğine aykırı olması dolayısıyla olumlanarak, demokratik bir çoğulculuğun işareti sayılacaktır. Çünkü toplumun kültürel değerlerine tümüyle yabancılaşmış olduğu ileri sürülen bir ‘bürokratik/otoriter merkez’e karşı ‘demokratik çevre’ ideal tipleştirmesine dayanan bu düalizm; ‘otoriter merkez’in ‘tepeden inmece’ siyasetine karşın çevrenin merkeze ilerlemesi neticesinde demokrasinin önünün açılacağını zorunlu olarak varsaymaktadır. Ancak sağ siyaset geleneği tarafından temsil edilen ‘çevre’nin ne değerler sisteminde ne de kültürel kodlarında “içkin bir demokratik etos”un var olduğu ileri sürülemez (Açıkel, 2006, s. 59-60). Devletin değişmez ‘otoriter’ karakterini vurgulayan bu yaklaşım, ‘çevre’yi yahut ‘sivil toplum’u devletten bütünüyle bağımsız görerek bu alanda gerçekleşen çok önemli çatışmaların da üzerini örtmektedir (Örnek, 2016, s. 214).

Erken Cumhuriyet dönemi laiklik politikalarının ‘Jakoben’, ‘militan’ ve ‘baskıcı’ karakterinin demokrasi ile çelişki yarattığı iddiası sürekli olarak yeniden üretilmekte ve bu yeniden üretim kendisini yeni kavram setleri ile göstermektedir. Sözü edilen bu kavram setlerinden ilki, Erken Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışına yöneltilen eleştirileri, bu döneme referansta bulunma ihtiyacından kurtararak tarihsizleştiren ve genele yayan “laikçilik” kavramının icadıdır. Böylelikle Erken Cumhuriyet dönemi laiklik politikalarına yüklenen pejoratif anlamın etkinliği, Cumhuriyet tarihinin tüm dönemlerini kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde uygulanan ve bugün hala ‘merkez’ tarafından savunulduğu iddia edilen “laikçilik”; Özbudun’a (2012, s. 170) göre laikliğe militarizm, istenççilik ve özellikle de dogma boyutu yüklemektedir. Laikliğin Türkiye’deki ‘özgün’ halini anlattığı ileri sürülen “laikçilik” kavramı, özellikle ‘antidemokratik’ bir politika biçimini anlatmak amacıyla kullanılmaktadır (bkz. Vaner, 2001, s. 175-176). Laikçiliğin laiklikten farkı ise, dinin devlet güdümünde olması ve din-vicdan özgürlüğüne dayalı plüralist bir anlayış yerine; militan bir görüşün egemen olması olarak belirlenmektedir (Aliefendioğlu, 2001, s. 73-74). Yine laikçilik ile eşanlamlı şekilde kullanılan “laisizm” teriminin de; laiklikten farklı olarak bir doktrin ifade ettiği ve dolayısıyla da belli bir ‘tepeden inmecilik’ anlamı taşıdığı belirtilmektedir (Kılıçbay, 2007, s. 16-17). Cumhuriyet’in kurucu ‘elit’lerinin devlete hakim kıldığı ‘otoriter’ felsefenin laiklik anlayışı sebebiyle toplumda ‘plüralist’ bir sistemin gelişmesine izin verilmediği iddiası (Özbudun, 2013, s. 81-82), Türkiye’de demokratik sistemin yerleşmemesinin sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir. Bu noktada ‘demokratik’ ve ‘plüralist’ bir laiklik anlayışına karşın, ‘tepeden inmece’ ve ‘militan’ özelliklere sahip laikçilik/laisizm tartışmasının; merkez-çevre yaklaşımının ön kabullerini yeniden üretmiş olduğu ileri sürülebilir.

Merkez-çevre paradigması ile sosyal bilim literatürüne hakim kılınan Erken Cumhuriyet dönemi laiklik eleştirisinin öncülleriyle örtüşen bir diğer kavram seti olarak da, Ahmet T. Kuru’ya ait “pasif ve dışlayıcı laiklik” kavramları ele alınabilir. Bu kavramsallaştırmaya göre, Türkiye ve Fransa gibi “dışlayıcı laiklik” anlayışının hakim olduğu ülkelerde, devlet vatandaşların inançlarına müdahale ederek dini kamusal alandan dışlamakta ve özel alana hapsetmektedir (Kuru, 2011, s. 14-15). Buna karşın “pasif laiklik” ise, devletin dinin kamusal alanda görünürlüğüne hoşgörü ile yaklaştığı

ve dinsel çeşitliliğe karşı tarafsız kaldığı bir anlayışı ifade etmektedir (Kuru, 2011, s. 14). Bu anlatıda “pasif laiklik” modelinin temsilcisi olan ülke ABD’dir ve bu laiklik anlayışının özgürlükçü ve plüralist bir ‘sivil toplum’ inşa ettiğinin altı çizilir (Kuru, 2011, s. 73-75). Ancak ‘sivil toplum’daki dinsel çoğulculuğun yaşamasına ‘özgürlükçü’ yaklaşmayan “dışlayıcı laiklik” modelinin ise; özellikle Türkiye örneğinde, tümüyle otoriter devlet geleneğinin bir uzantısı olan ordu ile yargı tarafından korunuyor olduğu ve laikliğin, Fransa’da geliştiği haliyle demokratik hiçbir kökene dayanmadığı ifade edilir (Kuru, 2011, s. 36-37). Günümüz Türkiye’sinde ise bu kavram setinden “dışlayıcı laiklik”in CHP tarafından, “pasif laiklik”in ise AKP tarafından temsil edildiği ileri sürülmektedir (Kuru, 2011, s. 180). Kuru’nun ikili kavram önermesine benzer biçimde; Hakan Yavuz (2009, s. 154) da AKP’nin “demokratik ve müzakereci laiklik”in temsilcisi olduğunu, buna karşın CHP’nin ise “militan laiklik” taraftarı olduğunu belirtir. Buna göre, AKP’nin temsil ettiği laiklik anlayışının “din özgürlüğü”ne yol açtığı savunulurken, CHP’nin taraftarı olduğu laiklik anlayışının “dinden özgürlük” inşa etmeyi amaçladığı iddia edilmektedir (Yavuz, 2009, s. 158).

Modern Türkiye tarihinde laikliğin tarihsel, toplumsal ve sınıfsal bağlarını akademik analizin konusu olmaktan çıkardıktan sonra geriye kalan, ‘merkez’ ile ‘çevre’ arasındaki gerilim eksenini, laik ve dinsel fikirlerin çatışması olarak okumaktır. Bu izleği takip eden Mardinci merkez-çevre analizinin, 1980 sonrasında hakim paradigma haline gelmesi ile birlikte ‘Kemalist iktidar’ ve ‘İslami muhalefet’ ekseninde bir tarih okuması ortaya çıkmıştır. Türkiye’de modernleşmenin temel karakteristiği olarak ‘otoriterlik’ ve ‘halk karşıtlığı’nın Osmanlı’dan günümüze aynı biçim ve içerikle kendini sürdürmüş olması üzerine kurulu bu paradigma, Türkiye’de sürekli devam eden bir siyasi anomaliye işaret etmektedir (Açıkel, 2006, s. 33-34). Ancak modern Türkiye toplumunu tarif etmek için kullanılan bu düalist eksen, gerçekte oluşan her türlü toplumsal çatışmayı bir sapma olarak gösterdiği ölçüde, toplumsal gerilimleri açıklayıcılıktan yoksundur (Dinler, 2009, s. 22-25). Birbiri ile uzlaşmaz iki ideal tip olarak, ‘merkez’ ve ‘çevre’nin birbirine üstün gelme çabası, tüm toplumsal gerilimlerin açıklayıcısı olarak kabul görmektedir. Türkiye’nin yakın tarihi ile mevcut siyasasını bu ikilik üzerinden okumak; toplumsallığın homojen bir biçimde muhafazakâr olarak ele alınması ve bu

toplumsallığın içinde farklı sosyo-kültürel taleplerin ve sınıf mücadelelerinin yer bulamaması sonucunu yaratmıştır.

Merkez-çevre paradigması ile girilen yoğun Kemalizm eleştirisi ve bu eleştiri ekseninde büyüyen ‘Jakoben laiklik’ söyleminin, 12 Eylül askeri darbesinin yarattığı muhalif ideolojilerden arındırılmış ve liberalizmin akademik üretimde ve siyaset yapma biçimlerinde hegemonik pozisyona yükselmiş olduğu bir Türkiye’de ortaya çıkmış olması önemlidir. ‘Jakoben laiklik’ eleştirisinin en istekli taşıyıcıları da yine aynı darbenin toplumsal muhalefeti yatıştırmanın formülü olarak desteklediği Türk-İslam sentezi sayesinde, Türkiye siyasetinde etkileri hegemonik pozisyona ulaşan ‘ılımlı İslam’ taraftarlarıdır. Elbette ülkedeki bu gelişme, dünya genelinde yaşanan devletin küçülmesi hedefiyle ivme kazanan neoliberal ideolojinin yükselişi ve sınıf temelli siyaset yapma olanaklarının çöküşüyle birlikte kuvvet kazanan kimlik politikalarından bağımsız olarak düşünülemez. Bir diğer önemli etken ise akademik üretimde postmodernizmin yoğun etki alanına girilen bir dönemin yaşanıyor oluşu dolayısıyla, moderniteye kuşkuyla yaklaşmanın ve bu bağlamda da laikliği bireyi ezen büyük anlatılar demetinin bir parçası olarak okumanın yaygınlaşmasıdır. Aydınlanma eleştirisi noktasında birleşen postmodern düşüncenin akademik üretimde hakim hale gelmesiyle birlikte laiklik, basit bir dünya görüşü ya da estetik seçim konusu olmaya indirgenmiş bulunmaktadır. Oysa laiklik salt kültürel bir seçim konusu olmadığı gibi, hakim sosyal bilim literatüründe incelendiği gibi toplumsal sınıf mücadelelerinin belirleyici etkisinden de bağımsız ele alınmamalıdır. Aşağıdaki başlık laikliğin ele alınış yöntemine dair bir öneri niteliğindedir.

1.2. LAİKLİK TARTIŞMALARINDA SINIFI ANIMSAMAK

Gauchet’nin (2000, s. 13) “dinden çıkış” olarak tanımladığı modernleşme süreci, ulusal-kapitalist devlet formasyonunu kuran temel dinamiklerdendir. Berkes’in (2015, s. 19) de “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma” olarak özetlediği toplum yaşamının her yönünde yaşanan bu laik dönüşüm, dinlerin varlıklarını devam ettirmemeleri anlamına gelmemektedir. Laikleşme, yaşandığı her coğrafyada, dinlerin hala var oldukları, ancak artık kendilerinin temel belirleyen olmadıkları bir siyasal biçim ve

kolektif düzenin kuruluşunu ifade eder. Bu kuruluş esnasında, dinsel biçimler ortaya çıkan yeni toplumsal formasyona bağlanıp siyasal düzenlemelere açık hale gelmişlerdir (Gauchet, 2000, s. 13-14). Din olgusunun, laik toplumsal formasyonda biçim değiştirerek varlığını sürdürmesi, hatta desekülerizasyon çalışmalarının işaret etmiş olduğu gibi, 1970'lerden bu yana toplumsal ilişkilerde yükselişe geçmiş olması din-devlet-toplum ilişkilerinin verili alınamayacağını göstermektedir. Bu noktada din olgusunu toplumsal ilişkiler bağlamında dinamik bir kurum olarak inceleyen Gramsci'nin dine yönelik maddeci yaklaşımı ve onu sosyal bir olgu olarak ele alışı (Nesti, 1975, s. 343), laiklik olgusuna yönelik çalışmalarda da önemli bir hareket noktası oluşturabilir.

Gramsci dini iki ana boyutuyla ele almaktadır; içe dönük karakteri itibariyle din, dünyayı tümüyle kavrayan ve açıklamaya çalışan teolojik bir form iken, aynı zamanda da toplumsal bir iktidar biçimidir (Fulton, 1987, s. 202). Marx'ın esas olarak Feuerbach'dan miras aldığı ve Aydınlanmacı düşüncenin izlerini taşıyan din eleştirisini bir adım öteye taşıyan Gramsci, dini doğrudan üretici güçlerin bir yansıması olarak ele almaz. Gramsci politik ve ideolojik bir form olarak toplum analizlerine kattığı din olgusunu, sınıf mücadelelerinde bir araç olarak görür (Mansueto, 1988, s. 271-272).

Öznel olarak yaşadığı zaman dilimi ve coğrafya için sosyalist hareketin olanaklılığı üzerine çalışmış olan Gramsci'nin, din üzerine yapmış olduğu incelemeler bu sebeple özellikle İtalyan Katolikliği hakkındadır. Din üzerine olan çalışmalarında ağırlıklı olarak Latin dini ve kültürü üzerine eğilmiş olması nedeniyle de, Gramsci'nin din çalışmaları çok uzun süre İngilizce üzerinden yürütülen sosyoloji çalışmalarında kendisine yer bulamamıştır (Fulton, 1987, s. 197). Ancak Gramsci'nin din olgusuna dair yapmış olduğu analizlerin değeri, dini inceleme nesnesi olarak ele alırken kullandığı yaklaşımda aranmalıdır. Düşünürün yaşadığı dönem İtalya'sında nüfusun ciddi bir bölümünü oluşturan köylü sınıfının ağırlıklı olarak muhafazakar bir dünya görüşünü benimsemiş olması, onu din olgusunun toplumsal hegemonyanın kuruluşundaki rolünü irdelemeye itmiştir (Maduro, 1977, s. 362).

Gramsci, dinler ve sosyal yapı arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek adına dinleri,

kendilerine içkin farklılaşmış düzeyleri ve kültürü ile birlikte ele alır (Fulton, 1987, s. 203). Her din gerçekte çelişkili bir çokkatlılık içerir; küçük burjuvaların, işçilerin, kadınların ve entelektüellerin birbirinden ayrı dinleri vardır, ayrıca bunlar eşit derecede çeşitli ve birbirinden bağımsızdırlar (*Gramsci'den aktaran:* Fulton, 1987, s. 203) Dinleri çok katlı yapılar olarak ele alan Gramsci'ye göre bu olgunun gücü, tüm inananları –elit sınıflardan alt tabakalara kadar- bir arada tutabilme kapasitesinde yatmaktadır (*Gramsci'den aktaran:* Adamson, 2013, s. 476). Gramsci'nin incelemesinde dinin katmanlarından birini oluşturan “halk dini”; inançlar, değerler ve bağımlı sınıfların ihtiyaçlarını dini ifadelerle yansıtan pratiklerden oluşur. Sadece ekonomik terimlerle açıklanamayacak bu oluşum, çok geniş anlamda bir üretimin ifadesidir. Bu yüzden de halk dini; iş gücü, dil, kültürel özgüllükler gibi çok çeşitli değişkene göre farklılaşmıştır. Bu farklılaşmanın tam tersi yönünde, Gramsci'nin “entelektüellerin dini” adını verdiği katman ise, dinin ayrıntılı olarak düzenlenmiş birleşik halidir ve bir anlamda teolojiyi ifade etmektedir. Gramsci'nin burada entelektüeller ile kastettiği, devletin baskı mekanizmalarına hizmet eden, hegemonik değerlerin gelişiminde rol oynayan “organik entellektüeller”dir. Entelektüellerin dini, toplumsal bir hegemonya formu olarak sosyal kontrolün sağlanmasında işlev görür (Fulton, 1987, s. 203-205). Gramsci'nin dine yönelik bu ayrıştırıcı analizi, verili bir sosyal formasyonda tek bir dinin farklı sosyal gruplar tarafından çok farklı anlamları karşılayabilecek şekilde kullanılabilmesine işaret etmektedir (Peker, 2016a, s. 32).

Gramsci'nin ele aldığı biçimiyle din çok katmanlı bir yapı olarak, asla durağan bir oluşum değildir; aksine tarihsel olay ve süreçlere hem yanıt veren hem de onlar tarafından şekillendirilen dinamik bir güçtür (Adamson, 2013, s. 471). Dolayısıyla belirli bir din; belirli sosyal formasyonlarda alt sınıfların gelişimi için toplumsal muhalefet aracı olabileceği gibi, başka bir yapı içinde yönetici sınıfların yararına kullanılan ideolojik bir destek mekanizması halini de alabilir (Maduro, 1977, s. 362). Bu sebeplerle Gramsci din sorununa yaklaşırken, soyut ve genel bir din kavramından yola çıkmaz; belirli bir dinin, belirli bir sosyal-tarihsel dönemde sınıflarla olan somut ilişkisine eğilir (Fulton, 1987, s. 214). Gramsci'ye göre din, sosyal bilim çalışmalarına konu edilirken; dinsel alanın belirli bir toplum ve zamanda, organik ideolojiler, eylem ve hareketlere verdiği cevaplarla birlikte ele alınması gerekmektedir. Din olgusu,

tarihsel bloktaki yeri, değişik sınıflarla kurmuş olduğu sosyal bağlar ve kendi içsel yapısı göz ardı edilerek çalışılmamalıdır (Maduro, 1977, s. 364). Her bir dinin kendi varoluş koşullarında toplumsal sınıflarla kurmuş olduğu ilişki üzerinden incelenmesini öneren Gramsci, din olgusunun toplumsal hegemonyanın sağlanması için sınıflar arasında verilen mücadele ile birlikte düşünülmesini olanaklı kılmıştır. Tıpkı din olgusu gibi laikliğin de, toplumsal ilişkilerden bağımsız “değişmez bir düşünsel blok” olarak ele alınamayacağını işaret eden Peker (2016b, s. 344), laikliğin siyasi ve toplumsal mücadeleler bağlamında okunması çağrısı yapan Philip S. Gorski’nin çalışmaları ekseninde bir okuma önerir.

Dinsel iktidarın sosyal sistemde önemini kaybettiği bir süreç olarak tarif edilen laikleşme (Wilson, 1982, s. 150), sosyal bilim yazınında genellikle modern toplumlarda geleneksel alanların dinden az ya da çok farklılaşması üzerinden anlatılır (Tschannen, 1991). Neredeyse tümüyle betimsel olan bu anlatı, genellikle Avrupa’da devlet ile Kilise’nin ayrılığı vurgusu üzerine inşa edilmiştir (bkz. William H. Swatos & Christiano, 1999, s. 213). Özellikle 19. yüzyıl Batı Avrupa’sı üzerine yoğunlaşmış olan bu laikleşme anlatısında modernleşmenin sanayileşme, şehirleşme, rasyonelleşme gibi boyutları ile dinden farklılaşma boyutu büyük ölçüde iç içe geçmiş ve “sanki kendiliğinden” bir süreçmiş gibi serimlenir. Üstelik dinin herkesi ve her şeyi kapsadığı bir evren olduğu Ortaçağ ile Aydınlanma sonrası Avrupa’sı yan yana resmedilerek, dinin düşüşe geçtiği uzun soluklu bir döneme girmiş olduğumuza işaret edilir (Gorski, 2003, s. 112). Oysa din ortadan kaybolmadığı gibi, özellikle son çeyrek asırda ciddi bir yükselişe geçmiş bulunmaktadır; kökten dincilik dünyanın her yerinde giderek büyürken, toplum içinde örgütlü dini kurumlara katılım azımsanmayacak miktarlardadır (Chaves, 1994, s. 749-750).

Dinin tarihsel süreçte yaşadığı bu dalgalı hareketlilik, laikliğin ortaya çıkarak kurumsallaştığı 18. yüzyıldan bugüne izleyen dönemlerde modernleşmenin ‘kendiliğinden’ oluşan bir uzantısı olarak okunamayacağını göstermektedir (Gorski, 2003, s. 115). Tıpkı din gibi, dinin siyasi-toplumsal iktidar ve nüfuzunun azalması olarak tanımlayabileceğimiz laikleşme de (Chaves, 1994, s. 754), toplumsal sınıf ilişkileri bağlamında gerçekleştiği coğrafya ve tarihsel dönem içinde incelenerek ele

alınmalıdır. Gorski'ye (2003, s. 117-118) göre laikleşme hareketinin anlaşılabilmesi için, çeşitli tarihsel sebeplerden dolayı dinselleştirme yahut laikleştirme hedefine sahip sosyal sınıf ve zümrelerin belirli toplumsal alanları kontrol etmek için verdikleri kavga yakından incelenmelidir. Gorski (2000, s. 159) bu bağlamda laikleşmenin diyalektik bir süreç olarak irdelenmesi gerekliliğini ileri sürer.

Laikleşme yönündeki çatışmanın oldukça şiddetli biçimde yaşanmış olduğu Devrim sonrası Fransası'nda da laikleşme hareketi, dönemin sınıf çatışmalarından azade şekilde ele alındığında; ortaya burjuvazinin şehirlileşen modern bir sınıf olması dolayısıyla laikliğin doğal savunucusu olduğu yönünde tek taraflı bir anlatı ortaya çıkmaktadır. Oysa burjuvazinin, 17 ve 18. yüzyıllarda feodal aristokrasi ve Kilise'ye karşı yürütülen ideolojik mücadelede 'keşfettiği' laiklik, var oluşunu bizatihi yükselen burjuvazinin sınıfsal çıkarlarına borçludur. Biri yükselmekte, diğeri ise çökmekte olan iki egemen sınıf arasında yaşanan bu sancılı mücadele süreci, kapitalist/modern devlet formasyonunu meydana getirmiştir. Modernleşme sürecinde feodal aristokrasi ve burjuvazi arasında verilen ideolojik savaşta, burjuva sınıfı için saldırının Kilise üzerine yoğunlaşmış olması bir tesadüf değildir. Gerçekten de kapitalizm öncesi dönemde Kilise yalnızca dinsel işlevleri değil; aynı zamanda okul işlevlerini, kültür ve haberleşme işlevlerini de kendisinde toplamış 'egemen' bir ideolojik aygıt idi. Kökten değişim geçiren üretim biçimi ve üretim ilişkileri ile birlikte yükselen burjuva sınıfının devlet iktidarı ve devlet biçimi üzerinde talep ettiği dönüşüm, eski egemenlerin en güçlü ideolojik aygıtı olan din aygıtı üzerinde ideolojik bir mücadele vermeden gerçekleştirilemezdi (Althusser, 2014, s. 58-59). Gramsci'ye göre de; devlet iktidarının egemen sınıflar arasında el değiştirmesi ya da devlet biçiminde ciddi dönüşüm talep eden bir sınıf bloğunun devlet iktidarını ele geçirmesi gibi değişimlerin uzun soluklu olması her zaman toplumda rıza üretme kapasiteleri ve 'sivil toplumda' kendi ideolojilerinin ne kadar yaygın bir kabulünü gerçekleştirdikleriyle bağlantılıdır (Forgacs, 2012, s. 230). Burjuvazinin de Fransız Devrimi ile devlet iktidarını feodal aristokrasiden alması, bu anlamda kapitalist üretim ilişkilerinin üretilmesi için ideolojik hegemonyasını sağlaması adına yeterli değildi. Devrim ve sonrasında yaşanan sert laikleşme dönemleri bu anlamda eski egemen sınıfın en güçlü ideolojik aygıtı olan Kilise'nin yerine burjuva hegemonyasını üretecek yeni aygıtların oluşturulması

yönünde verilmiş olan mücadelelerdir (Althusser, 2014, s. 59). Gerçekten de Fransız Devrimi'nden Üçüncü Cumhuriyet'e kadar geçen dönemde (1879-1905) çok güçlü bir Kilise karşıtı hareket görülmüş; Kilise'nin malvarlıklarına el konulmuş, on binlerce ruhban sınıfı üyesi hapse atılmış ya da sürgüne zorlanmış ve Kilise'nin politik gücü ciddi şekilde kırılmıştır (Gunn, 2013, s. 25-34).

Doğrudan laiklik üzerine çalışmamış olsa da, Katolik kilisesini dönemsel olarak inceleyen Gramsci de, Ortaçağ'da hegemonyanın, aristokrasi ve kilise arasındaki ittifakın oluşturduğu tarihsel blok sayesinde kurulduğunu ve yine sözü edilen bu hakim sınıfların kültürel ve dini inançlarının toplumun tamamına yayılması sayesinde de devamlılığının sağlandığına işaret eder (Fulton, 1987, s. 209). Kilise feodal üretim ilişkilerinin devamlılığı için hakim sınıfların hegemonya kazanmasında öncelikli olarak rol oynadığından, feodal blok için 'merkezi' bir ideolojik aygıttır. Fakat kapitalizmin yükselişi neticesinde feodal bloğun girdiği hegemonya krizi, Kilise'nin varlığına yönelik ciddi bir tehdit oluşturacak, Kilise ancak 'çevresel' bir ideolojik aygıt olarak varlığını yeniden üreterek devam ettirmeyi başaracaktır. Kilise devletin ideolojik aygıtları arasında –sadece burjuva ideolojisini yeniden üreten- ikincil bir pozisyona kaymış; Ortaçağ boyunca koruduğu egemen pozisyonunu yitirmiştir (Maduro, 1977, s. 362-363).

Modern dünyanın oluşumunda çok önemli bir dönemeç teşkil eden laikleşme, dinsel alanın inkarı üzerine kurulmamıştır. Ancak özellikle Fransız ve Amerikan Devrimlerinin mirası aracılığıyla, laik ideolojinin dinsel ideoloji üzerinde sınırları yeniden çizen bir üstünlüğü söz konusudur (Hobsbawm, 2013, s. 240). Aydınlanma döneminin düşünsel mirası, pre-kapitalist üretim ilişkilerine karşılık gelen egemen düşünceden de kopuşu temsil etmektedir. Eski egemen düşüncede kutsallık üzerine kurulu olan meşruiyet, dinler ve aşkın tarihsel felsefelerle ifade edilirken; Aydınlanma ile birlikte tarihin "insan yapımı" bir etkinlik olarak görülmeye başlaması bu kopuşun temel ifadesidir (Amin, 2016, s. 15-16). Nitekim Aydınlanma ile birlikte tarihte ilk kez din-dışı bir dil inşa edilmiş olması bunun en önemli göstergelerindedir. Amerikan ve Fransız Devrimleri ile hegemonik hale gelecek olan bu laik anlatı, Hobsbawm'a (2013, s. 240-241) göre, bundan sonraki tüm toplumsal devrim hareketlerine de rengini

verecektir. Şu halde laikliğin, Batı Avrupa merkezli burjuva hareketleri sonucunda ortaya çıkmış ‘Batı burjuvazisine özgün kültürel bir değer’ olarak ele alınması çok mümkün görünmemektedir. Toplumsal mücadeleler sonunda ortaya çıkan bir ideoloji olarak laiklik, yine toplumsal mücadeleler bağlamında farklı sınıf ve fraksiyonlar tarafından kullanılabilirdiği gibi, laiklik ideolojisinin kendisi de bu mücadelelere açık bir alandır.

Laikliğe toplumsal sınıf ilişkileri bağlamında yaklaşmak, DP döneminde ortaya çıkan laiklik söyleminin temel dinamiklerine de ışık tutacaktır. Ayrıca böyle bir yaklaşım, DP döneminde laiklik politikalarının geçirdiği dönüşümü “devrim - karşı devrim” odağında yürütülen kısır bir tartışmadan da kurtaracaktır. Kemalist rejimde devrimcilik, sınıfsal bağlamında düşünülmediğinden, sadece laiklik ve cumhuriyetçilik ilkeleri ile ilişkili olarak kullanılan bir terim haline gelmiştir (Timur, 2013a, s. 177). DP’nin de Kemalist ve sol-Kemalist yazarlarca ‘karşı-devrimci’ bir hareket olarak okunmuş olması, daha ziyade DP’nin laiklik-din ekseninde güttüğü siyasalar dolayısıyladır (bkz. Avcıoğlu, 1995). Diğer taraftan DP’nin çok partili sisteme geçişin ardından gerçekleşen ilk serbest seçimlerde iktidara gelişini, bir ‘devrim’ olarak yorumlayan liberal ve muhafazakar çizgide yazarlar da vardır (bkz. Başgil, 2014). Ancak DP hareketine yönelik her iki tutum da, II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası iklimin şartlarını, ülke içinde değişen sınıf ilişkilerini ve bunların laiklik ideolojisi üzerindeki etkisini hesaba katmadıkları ölçüde ilgili dönemi analiz etmekte yetersiz kalmaktadır.

2. DEMOKRAT PARTİ VE LAİKLİK POLİTİKALARI

2.1. YENİ DÜNYA DÜZENİ VE TÜRKİYE

II. Dünya Savaşı'nın bitimini imleyen 1945 senesi tüm dünya için çok önemli bir dönüşümün başlangıcını oluşturmaktadır. Bu tarihten reel sosyalizmin yıkılacağı 1989 tarihine değin geçen yaklaşık yarım asırlık zaman diliminin koşulları, bu tarih itibariyle belirlenecektir. İki kutuplu dünya düzeninin uluslararası politikada hakim hale geldiği ve Soğuk Savaş koşullarının tüm dünyaya damgasını vurduğu bu dönem, Türkiye için de ABD uyduculuğu ve biçimsel demokrasiye geçiş ile başlayacaktır. DP de, varoluş koşullarıyla asla soyut olarak ele alınamayacağı, "...bu yeni dünya düzeninin bir ürünüdür" (Eroğul, 2003, s. 15).

1945 yılının ortalarında bir rejim içi muhalefet olarak ortaya çıkan DP hareketi, Türkiye'de çok partili hayata geçilmesi ile birlikte 7 Ocak 1946 tarihinde resmen kurulmuştur. 14 Mayıs 1950 tarihinde Tek Parti iktidarını sona erdiren bir seçim zaferi kazanan ve 27 Mayıs 1960 askeri darbesine kadar iktidarda kalan DP, Türkiye siyasi hayatında oldukça belirleyici izler bırakacaktır. Ekonomide liberalleşmeyi savunan; dünyayla ilişkilerde çift kutuplu dünyanın ABD kanadında yer alan; iç siyasette ise popülist, muhafazakâr ve kendini 'resmi devlet ideolojisi'nin karşısında 'demokrasi' savunucusu olarak konumlandıran DP; Türkiye'de günümüze kadar bir hat olarak takip edilebilen merkez sağ siyaset geleneğinin selefi olarak hala önemini koruyan bir siyaset çizgisi yaratmıştır (Mert, 2007, s. 17-23).¹

DP, Erken Cumhuriyet dönemindeki sınıf ittifakının, II. Dünya Savaşı sonrası bozulması ile oluşan yeni ittifakın ifadesidir. Bu yeni ittifak burjuvazinin tarım ve ticaret fraksiyonlarının birleşiminden oluşmaktadır; nitekim DP'nin iki önemli sözcüsünden ilkinin büyük bir toprak ağası olan Adnan Menderes, diğerinin ise ülkenin

¹ Özellikle 2007 seçimleri öncesinde Adnan Menderes, Turgut Özal ve Recep Tayyip Erdoğan'ın bir halef-selef ilişkisi içinde yan yana sıralandığı 'Demokrasinin Yıldızları' afişi bu geleneğin devamlılığını göstermesi açısından vurucudur.

en büyük özel teşebbüslerinden İş Bankası'nın kurucusu ve ortağı olan Celal Bayar olması bir tesadüf değildir (Atılğan, 2015, s. 389-391). Savaş yılları Türkiye'de bu ittifakı oluşturan iki fraksiyonun, ticaret burjuvazisi ile büyük toprak sahiplerinin, aşırı güçlenerek zenginleştiği bir dönem olmuştur. Diğer taraftan II. Dünya Savaşı'nın bitimi de, tüm dünyada sanayileşmeye dayalı kapalı ekonomilerden; dış pazarlara dönük, tarıma, madencilığe ve inşaat sektörüne öncelik veren bir kalkınma anlayışına doğru bir eğilim oluşturmuştur (Boratav, 2013, s. 94-95). Tüm bu gelişmeler, tarım ve ticaret burjuvazisinin temsilciliğinde ülkenin yeniden biçimleneceği 1950'lerin habercisi sayılabilir. Üstelik 1945 sonrası yeniden inşa edilen uluslararası kapitalist düzen herkes için bir ekonomik liberalleşme ve özellikle de Türkiye gibi az gelişmiş ülkeler için Avrupa'nın tarımsal üretim ihtiyacını karşılama işlevleri belirlemektedir. İşte DP, tam da bu koşullarda II. Dünya Savaşı'nın halk üzerinde yarattığı olumsuz etkinin yarattığı dalgayı da arkasına alarak 1950'de iktidara gelmiş ve ülkede kapitalizmi tarımsal önceliklerle yeniden örgütlemiştir (Atılğan, 2015, s. 389).

Uluslararası sermayenin Türkiye gibi çevre ülkelerden olan beklentileri ile Türkiye'deki hakim sınıfların kendi içsel çıkarlarının çakıştığı bu dönemde, hakim sınıfların siyasi taleplerinin çok partili sistemin kuruluşu yoluyla seslendirilmesi kolaylaşmıştır. DP tam bu zamanda, Kemalist devrimin kurduğu tarihsel blokun içinden çıkan ticaret burjuvazisi ile toprak ağalarının inşa etmeye giriştikleri yeni bir tarihsel bloktur (Atılğan, 2015, s. 391). DP'nin iktidara gelişinden önce başlamış olan bu politik yönelim, asıl ifadesini DP politikalarında bulacak ve 1950'ler Türkiye'si yeni bir hegemonyanın kültürel ve ideolojik uğrakları ile şekillenecektir. Gramsci'nin hegemonya kavramı, egemen sınıfın dünya görüşünün toplumun bütün kesimlerinde etkili hale gelecek kadar geniş bir yaygınlık kazanmasını ifade eder. Bu nedenle de hegemonya, egemen sınıfın toplumun geri kalanı üzerindeki ahlaki-entelektüel önderlik yeteneğiyle yakından ilişkilidir (Yetiş, 2013, s. 89-90). DP'nin toplum üzerinde kurmuş olduğu hegemonya, üst üste kazandığı seçim zaferleriyle kendini gösterirken, bu yeni tarihsel blokun örgütlenmesi de kendi ideolojisini toplumsallığın her veçhesinde gösterecektir. 1950 senesinden itibaren Türkiye, "bir kapitalist çağdaşlaşma kalıbından bir başkasına kayış" göstermiştir (Keyder, 2013a, s. 88). Bu yeni çağdaşlaşma kalıbında DP, ABD tarafından az gelişmiş ülkelere çizilen liberal iktisat politikalarını, geleneksel

ve dini semboller ile milliyetçi-muhafazakâr bir söylem aracılığıyla uygulamaya yönelecektir (Mert, 2007, s. 11-12).

Cumhuriyet tarihinde laiklik anlayışının ilk kırılma dönemi olarak gösterilen DP döneminde, partinin ‘Jakoben’ laiklik politikalarına olan muhalefeti, II. Dünya Savaşı sonrası yeni dünya düzeninin koşullarında verilen sınıf mücadelelerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Bu iddianın bir sonucu olarak, ilk olarak dönemin toplumsal koşulları kabaca ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu amaçla DP dönemini, Kemalist bloktan bir kopuş olarak okuyan Timur’un (2013, s. 30) II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye’sinin analizi için geliştirdiği üç başlık kullanılacaktır. Buna göre yeni bir tarihsel blok olan DP ve döneminin anlaşılabilmesi için ilk olarak Türkiye’nin siyasi açıdan çok partili hayata geçişi, ikinci olarak iktisadi politikalarda devletçiliğin terki ile liberalleşmenin benimsenmesi ve son olarak da, uluslararası politikada mutlak şekilde Batı bloğuna, özellikle de ABD’ye, yanaşma isteği değerlendirilmelidir (Timur, 2013b, s. 30). 1950’li yılların siyasi, ekonomik ve toplumsal olarak ortaya çıkış koşullarının ele alınacağı bu başlıkların ardından; yeni dünya düzeninin verili koşullarının ülkedeki hakim laiklik anlayışını ne şekilde etkilediğinin ortaya konulabilmesi için DP döneminin laiklik politikaları anlatılacaktır.

2.1.1. Türkiye’de Çok Partili Düzene Geçiş

Türkiye 1923-1945 yılları arasında, iki kısa çok partili sistem denemesi dışında, Tek Parti ile yönetilmiştir. Ancak Tek Parti’nin 22 yıllık kesintisiz iktidarı, II. Dünya Savaşı’nın ardından, hem de dönemin ‘Milli Şef’i kabul edilen İsmet İnönü tarafından atılan adımlarla sona erdirilir. CHP’nin rakipsiz olarak iktidarını koruma olanağından, kendi kadrolarından gelen bir hareketle vazgeçmesinin, ağırlıklı olarak dönem koşullarının yarattığı dört temel sebebinden bahsedilir. Bunlardan ilki, savaş koşullarından ekonomik olarak kötü etkilenmiş geniş halk kitlelerinin CHP’ye yönelik birikmiş öfkesidir. Muhalefetsiz olarak sürdürülen uzun bir iktidar döneminin sonunda patlayan dünya savaşı, halkın ekonomik gidişatın tek sorumlusu olarak hükümeti görmesine yol açmıştır. İkinci sebep olarak ise ülkedeki hakim sınıfların, Tek Parti döneminin radikal uygulamaları ile korkutulmuş olmaları değerlendirilebilir. Savaş yıllarında vurgunculukla hızla zenginleşmiş olsalar da bu sınıfların gayrimüslim kanadı

Varlık Vergisi ile, büyük toprak sahipleri ise Toprak Mahsulleri Vergisi, Köy Enstitüleri ve Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ile tedirgin edilmiştir. CHP kadroları, bu gibi radikal eğilimlerini önlemenin en isabetli yolu olarak çok partili sistemin kendisini görmüş olabilir. Bir diğer sebep olarak ise, Tek Parti döneminde başlamış olan Batı bloğuna yanaşma kaygısı ele alınabilir. Bunun için de Türkiye'nin uluslararası basında dillendirilen askeri diktatörlük eleştirilerinden kurtulması ve siyaseten Batı modelini kabul etmesi gerekmektedir. Bu üç sebebin dışında son olarak da, Türkiye modernleşme tarihinde Tanzimat'tan beri süregelen ve Kemalizm'in de miras almış olduğu Batılılaşma siyasetinin sürdürülmesi isteği sayılabilir. Nitekim bu istek, başarısız da olsalar öncesinde de çok partili hayata geçiş denemeleri yapılmasında etkili olmuştur (Eroğul, 2013, s. 174-177).

Anlatılan bu savaş sonrası ikliminin etkisiyle, Eylül 1945'te Milli Kalkınma Partisi'nin kurulmasına Hükümetin resmen izin vermesiyle birlikte çok partili hayat başlamıştır. Ancak Milli Kalkınma Partisi'nin, her ne kadar siyasi ve ekonomik alanlarda liberal bir anlayışa sahipse de, kurulduğu dönemde ciddi bir muhalefet odağı olarak algılanmadığı anlaşılmaktadır. Beklenen ciddi muhalefet, yine 1945'in sonbahar aylarında CHP'den kademeli olarak ayrılarak DP'yi kuracak olan 'Dörtlü Takrir' imzacılarından gelecektir (Uslu, 2015, s. 357).

CHP kadrolarından doğmuş bir hareket olarak DP hareketi, 1945 senesi bütçe görüşmelerinde muhalif tutumuyla kendisini belli etmiş olsa da, yaşanacak olan ayrışmanın fitilini ateşleyen asıl tartışma, meclisteki Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu tasarısı esnasında gerçekleşecektir. "CHP'deki çatlamanın kıvılcımı" (Savran, 2010, s. 159) olacak olan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu tasarısı, Türkiye'deki en radikal toprak reformu denemesi olarak kalacak ve meclisteki tarım burjuvazisinin yoğun muhalefeti ile asıl amacına ulaşması engellenmiş şekilde budanarak yasalaşacaktır (Timur, 2003, s. 15). Tasarının en tartışmalı kısmı, özel mülkiyete ait olan toprakların kamulaştırılmasına onay veren hükümlerdir. Tarımsal üretimi arttırmak için orta ölçekli işletmelerin büyümesi ve büyük toprak sahipliğinin engellenmesi amacını taşıyan bu kanun, özellikle tarım burjuvazisinin ciddi tepkisi ile karşılaşmıştır. Kanun görüşmeleri sırasında bu grubun sözcülüğünü üstlenmiş olan, aynı zamanda kendisi de Aydınli bir

toprak ağası olan, Adnan Menderes oldukça ön plana çıkacaktır (Uslu, 2015, s. 350-353).

Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nun parti içinde yarattığı bu sınıf temelli çatlaktan kısa bir süre sonra, CHP içinden dört vekilin; Celal Bayar, Adnan Menderes, Refik Koraltan ve Fuat Köprülü'nün 'Dörtlü Takrir' adıyla tanınan bir önerge vermeleri ve akabinde partiden ayrılmaları tasarı esnasında yaşanan ayrışmanın ne denli ciddi olduğunu göstermektedir. Bu dört isim daha sonra DP'nin kurucuları olacaktır. Ticaret burjuvazisi, toprak ağaları ve asker-sivil bürokrasi arasında Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte kurulan ittifakın böylelikle sonuna geldiği anlaşılmaktadır. (Ahmad, 2014, s. 90). Bu şekilde CHP'de temsil bulan hakim sınıflar ikiye ayrılmış olur; CHP bu sınıfların en güçlü temsilcileri olan ticaret ve tarım burjuvazisinin desteğini kaybetmiştir.

DP'nin iki önemli sözcüsünden biri olan ve DP dönemi boyunca cumhurbaşkanlığı görevini üstlenen Celal Bayar, ülkenin en büyük özel teşebbüslerinden İş Bankası'nın kurucusu ve önemli bir hissedarıdır. Bunun dışında da çok sayıda sanayi şirketi, banka ve sigorta şirketinde ortaklığı bulunan Bayar, ticaret burjuvazisinin tipik bir temsilcisidir. DP'nin karizmatik liderlerinden Adnan Menderes ise, Aydın bölgesinde kapitalistleşmiş büyük bir toprak ağasıdır ve Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu tasarısı görüşmelerinden itibaren büyük toprak sahiplerinin sözcülüğünü üstlenmiş bulunmaktadır (Rozaliyev, 1978, s. 242-243). Parti kurucularının şahsi sınıfsal aidiyetlerinin de ortaya koyduğu gibi DP, savaş yıllarında güçlenmiş olan ticaret burjuvazisi ile kapitalistleşmiş toprak sahiplerinin CHP'yi terk etmeleri ile oluşmuş ve ortaya çıkışına esas teşkil eden sınıfların siyasal sözcülüğünü üstlenmiştir (Uslu, 2015, s. 343).

DP, 14 Mayıs 1950'de girdiği ilk tarafsız seçimlerde geniş halk kitlelerinin de desteğini kazanmış olduğunu %52'lik bir oranla oy alarak gösterecektir. DP'nin 1950'de kazandığı seçim zaferi, partinin iktidar yılları boyunca DP yanlıları tarafından, 'Beyaz Devrim' olarak adlandırılacak (Karpat, 2003, s. 240) ve yaygın olarak Türkiye'de demokrasinin başlangıcı olarak kabul görecektir. 1950 seçimlerine yaşanan büyük

katılım neticesinde halkın ilk kez politik bir aktör olarak siyasi hayatta rol oynaması ve uzun süredir tek başına iktidarda olan CHP'yi iktidardan indirmesi sahiden önemli bir olaydır. Hatta bunu, Türkiye'nin politik hayatında bir sıçrama olarak okumak da mümkündür (Boran, 1968, s. 44). Şevket Süreyya Aydemir'in (2000, s. 201-202) de belirttiği gibi Osmanlı-Türkiye toplumunda siyaset DP dönemine kadar halkın işi olmamıştır. Türkiye'de gerçekleştirilen ilk özgür seçimlerle iktidarın el değiştirmiş olmasının önemi bir tarafa, ortaya çıkan yeni siyasi sistemin de Batılı anlamda bir 'demokrasi' olduğunu iddia etmek güçtür (Timur, 2013b, s. 49). Nitekim DP iktidarı, muhalefet döneminde sıklıkla vurguladığı antidemokratik yasaların kaldırılması ve siyasi liberalleşme vaatlerini yerine getirmemiş; aksine iktidarının ilerleyen yıllarında giderek baskıcı bir yapı sergilemeye başlamıştır. Nitekim gerek 1950'lerin ikinci yarısından itibaren giderek sertleşen bir siyaset çizgisi izlemiş olan DP'nin muhaliflerini susturmak için kurduğu Tahkikat Komisyonu (bkz. Özdemir, 2015) ve bir popülist otoriteryanizm örneği olarak Vatan Cephesi (bkz. Doğaner, 2015) uygulaması düşünüldüğünde; 1950 itibariyle geçilen demokrasinin, salt 'şekli' bir demokrasi oluşu yönündeki eleştirilerin haklılık payı ortaya çıkmaktadır. Üstelik Tek Parti döneminden miras alınan 'sol düşmanlığı' da, Demokrat Partililerce bir histeri haline getirilerek sürdürülecektir (Eroğul, 2013, s. 185-187).

2.1.2. Ekonomide Liberalleşme

II. Dünya Savaşı'nın galibi ABD, dünya pazarının siyasi parçalanmasının yarattığı zorlukların neticesinde, ortak pazarın yeniden inşası amacıyla Avrupa İmar Programı'nı yürürlüğe sokar. Böylelikle programdan yararlanacak ülkelerin ABD'nin ideolojik etki sahası içine alınması ve ekonomik bir büyüme dinamiğinin sağlanması garanti altına alınmış olacaktır (Keyder, 2013b, s. 472-474). Aynı dönemde, 30'lu yıllar boyunca uygulanan sanayileşmeye öncelik veren ekonomik programa rağmen, Türkiye hala tarıma dayalı bir köylü toplumdur. Savaş sonrası uluslararası kapitalist düzen yeniden kurulurken, Avrupa kıtasının tarımsal üretiminin almış olduğu büyük hasar, 1947 yılında uygulamaya sokulan Marshall Planı çerçevesinde Türkiye'ye tarım ve maden üretimi işlevi yüklemektedir. Bu uluslararası koşullar, Türkiye içinde 1940'ların ikinci yarısından itibaren belirgin bir şekilde değişen sınıf dengeleri ile birleştiğinde, tarım ve ticaret burjuvazisinin çıkarları açıkça öncelik kazanacaktır (Savran, 2010, s. 159). Tarım

ve ticaret burjuvazisinin oluşturduğu bu tarihsel blok, 1945 yılı itibariyle ülke içinde elde etmeyi başardıkları hegemonik konumunu, 1950'lerin sonuna kadar muhafaza etmeyi başarmıştır (Uslu, 2015, s. 343).

ABD'nin biçimlendirmiş olduğu bu iktisadi plana geçiş, tüm dünya için kapalı ekonomilerden dış pazara açılmayı hedefleyen liberal anlayışa geçmeyi gerektiriyordu. Türkiye'de bu yönelim, yanlış bilinenin aksine DP tarafından değil, CHP tarafından başlatılmıştır. İktidar partisinin 1947 yılında gerçekleştirdiği 7. Büyük Kurultay esnasında alınan kararlar, ekonomideki devletçi-korumacı alışkanlığı sona erdirecek ve ABD nüfuz alanı içinde liberal bir yönelim belirleyecektir (Boratav, 2013, s. 96-97). Her ne kadar liberal ekonomiye geçişteki dönüşüm 1947'de CHP tarafından başlatılmış olsa da, liberal serbest pazarın fanatik taraftarı asıl olarak DP'dir (Atılğan, 2015, s. 395). DP'nin liberal vaatlerle dolu programı ve devletçi ekonomi politikalarına yönelik sürekli eleştirisi, kuşkusuz onu uluslararası piyasalar için daha tercih edilir bir hükümet haline getirecektir.

1950'lerin başında yaşanan iktisadi kalkınma ve tarımsal ticaret fırsatları sayesinde Türkiye'de bütün sosyal grupları kapsayacak şekilde gelir düzeylerinde genel bir artış yaşandı. Savaş yılları boyunca yaşam koşulları giderek kötüleşmiş olan halk kitleleri için bu dönem, ciddi bir refah artışı demektir (Boratav, 2013, s. 102). Yine bu dönemde hükümetin aldığı yardım ve ihracat gelirleri ile tarımda çok hızlı bir makineleşme yaşanacak ve ülkedeki traktör sayısı birden 35.000'e fırlayacaktır. Aynı zamanda tarımsal üretime uygulanan fiyat teşvikinin de etkisiyle, işlenen toprağın oranı da birkaç yıl içinde yüzde 50 oranında artış gösterecektir (Keyder, 2013a, s. 90). Tarımdaki gelişmelere bağlı olarak köyleri ulusal pazara hızla bağlayacak çok geniş bir karayolu ağı inşaatına girişilmiş ve ABD'nin desteğiyle ülke içindeki asfalt yolların uzunluğu on senede yaklaşık beş katına çıkarılmıştır (Atılğan, 2015, s. 395). Tarımsal üretimdeki bu hızlı makineleşme ise kırsal kesimde ciddi bir işsizlik yaratacak ve şehirlere ulaşımın da ucuzlamasıyla Türkiye tarihinin ilk ciddi köyden kente göç hareketi 1950'lerde yaşanacaktır. Köyden kente plansız göçün üçüncü dünya ülkelerindeki doğal sonucu olarak ise, başta İstanbul olmak üzere, büyükşehirlerde gecekondu kentleri ortaya çıkacaktır (Yıldırım, 2015, s. 548-555).

1953 yılından sonra tarımdaki patlama birdenbire sona erecek ve üretim durgunlaşacaktır. Türkiye'nin ihracat üzerine kurduğu ekonomi de, tarımsal madde fiyatları dünya çapında gerileyince, büyük ticaret açıklarıyla sonuçlanacaktır. Tarımsal ihracat ekonomisinin sona ermesi üzerine hükümet, döviz geliri için yeni kaynaklar aramaya başlar ancak istenilen yabancı yatırımın da ülkeye çekilemeyeceği anlaşıldıktan sonra kullanılabilir tek kaynak olarak uluslararası yardım ve dış borçlanmaya bağımlı bir döneme girilir. 1955 yılına kadar Marshall Yardımı ithalatın arttırılmasına yardımcı olsa da, 1955'ten sonra hükümet ciddi bir borç batağına saplanacaktır. Dış borçlanmanın yarattığı geri ödeme krizi ile birlikte 1958 senesi yüksek oranlı bir devalüasyon ve ekonomik bunalım getirecektir (Keyder, 2013a, s. 91).

1958 yılında %40'a varan enflasyon oranı halkın alım gücünde ciddi bir gerilemeye yol açmıştır. Kendisine yöneltilen eleştiriler karşısında ise, giderek antidemokratik bir tutum izlemeye başlayan DP, CHP karşısında kendisini desteklemiş olan liberal ve aydın kesimlerin desteğini de kaybedecektir. Ekonomideki kötü gidişat arttıkça, DP'yi 1950'de zafere götüren koalisyondan iş çevreleri ve kent burjuvazisi de kopacaktır. Hürriyet Partisi bayrağı altında toplanarak DP'den ayrılan bu gruplar, zamanla CHP muhalefetine katılacaklardır (Keyder, 2013a, s. 92-93). Büyük toprak sahipleri ile ticaret burjuvazisinin ittifakından oluşan DP, yükselmekte olan sanayi burjuvazisinin taleplerine yanıt veremedikçe giderek otoriterleşmiştir. 27 Mayıs hareketi DP'nin yarattığı ekonomik ve siyasi çıkmazın bir sonucu olarak değerlendirilmektedir (Avcıoğlu, 1995, s. 764). 1954 senesinde başlamış olan dış tıkanma ve görece durgunluk döneminden, 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesi sonrasında uygulanan planlı iktisat politikası anlayışı sonucunda çıkılacaktır (Boratav, 2013, s. 107-109).

2.1.3. Batı Bloğuna Eklemlenme

II. Dünya Savaşı'nın 1945 yılında sonlanmasının ardından, savaşın kazananları olan ABD ve SSCB önderliğinde politik ve ideolojik ayrışmalar keskinleşmiş ve Soğuk Savaş adı verilen döneme girilmiştir. Savaş sonunda SSCB'nin ülkenin kuzey cephesini tamamıyla sarmış olmasının yarattığı korku, İnönü'nün cumhurbaşkanlığının son döneminden itibaren Türkiye'nin güvenliğinin sağlanmasının Batı bloğuna katılmakta

görülmesine yol açmış durumdadır. DP dönemiyle beraber, sistemli bir hareket halini alan ‘antikomünizm’ politikaları da, komünizmin bir dış güç olan Sovyetler ile ilişkilendirilmesiyle bir ‘ulusal politika’ halini alacak ve tüm siyasi partiler için ortak bir zemin oluşturacaktır (Örnek, 2015, s. 64). Türkiye bu bağlam içinde kapitalist sistemin temsilcisi olan Batı Bloğu ve onun önderliğini üstlenmiş olan ABD tarafına eklenmekte gecikmeyecektir. II. Dünya Savaşı esnasında yıkıma uğramayan tek ülke olarak ABD, tartışmasız şekilde dünya kapitalizminde liderliğe soyunurken, Türkiye’nin “Küçük Amerika” olma yolundaki bayraktarlığını DP yapacaktır (Ahmad, 2014, s. 133). Ancak DP’nin dış siyasette güttüğü Amerikancı politikalar, Batıcılığı neredeyse Batı’dan daha ileri götürmek (Eroğul, 2013, s. 188) ve hatta ülkeyi “Batı’nın en sadık ileri karakolu”na (Keyder, 2013a, s. 94) dönüştürmek ile eleştirilmiştir. 1945 sonrasında dünya, bağımsızlığını yeni kazanmış olan üçüncü dünya ülkelerinin eski sömürgecilerine teker teker baş kaldırmalarına tanıklık ederken, kendisi de bağımsızlığını kısa süre önce kazanmış az gelişmiş bir ülke olarak Türkiye’nin Batı siyasetine kayıtsız şartsız eklenme çabası, genelde Sovyetler’e karşı duyulan işgal korkusuna bağlanır. Ancak ülkenin Batı ile kurduğu ilişkide Türkiye içindeki hakim sınıfların tercihlerinin de rol oynadığı aşıkardır (Boran, 1968, s. 49-50). Ülkenin dış politikasını bütünüyle ABD eksenine sokan DP’nin bu sayede alınan Amerikan yardımlarının artacağına güvenmiş olması da çok olasıdır (Erhan, 2005, s. 552).

DP iktidara gelişinin hemen ardından, henüz başlayalı bir ay olmuş olan Kore Savaşı’na asker gönderme kararı olacaktır. Menderes’in “NATO’ya kabul edilmemize de köprü olabilir” dediği bu kararın ardından, Türkiye’nin NATO üyeliği 1952 yılında resmen tanınacaktır. Türkiye’nin Kore’ye asker gönderme kararının 1924 Anayasası’na aykırı olarak meclise getirilmeden Bakanlar Kurulu kararıyla alınmış olması dışında, kararın kendisi, ülkedeki hakim sınıfların iki temsilci partisi olan CHP ve DP arasında bir tartışma yaratmamıştır. Aksine iki parti de komünizmi telin mitingleri düzenleyerek binlerce kilometre ötede sürdürülen bu savaşa Türk askerinin gidişini desteklemişlerdir (Atılğan, 2015, s. 497-498).

NATO’ya girmek konusunda aralıksız çaba harcayan Türkiye ile ABD arasında bu dönemde pek çok ikili anlaşma imzalanacak ve Türkiye’de bulunan Amerikan askeri üs

ve tesislerinin kurulumu da bu dönemde başlayacaktır. ABD yörüngesinde biçimlenen dış siyaset politikasıyla Türkiye Ortadoğu ve Balkanlar'da Batı siyasetinin taşıyıcılığını yapacaktır. Kısacası DP iktidarında 1950'li yıllar, Türkiye'nin küresel kapitalizme eklemlendiği ve ABD hegemonyasını kendi içinde tesis ettiği yıllar olarak tarihe geçecektir (Kaynar, 2015, s. 14).

2.1.4. Demokrat Parti ve “Laikliğin Muhafazakarlaşması”

Yukarıda anlatılanlar ışığında II. Dünya Savaşı sonrasındaki siyasi durum, Türkiye'nin daha liberal bir ekonomik ve siyasi modele evrilmesini zorunlu kılmıştır. Bu döneme değin sürdürülen ulusal kalkınmacı modelin aksine, Yerasimos'un (1992, s. 164) ifadesiyle “şartlar, emperyalizmin himayesinde ‘liberal’ bir kalkınma için elverişli hale gelince” politik üstyapı da değişime açık hale gelir. Çok partili hayata geri dönüş, bu sürecin ilk somut adımlarından birisi olarak nitelendirilebilir. Boratav'a (2013, s. 93-94) göre ise çok partili sisteme geçiş, niteliksel olmasa da halk kitlelerinin seyircilikten aktörlüğe “terfi etmesi” bakımından önemlidir; zira artık siyasi iktidarlar “en azından seçimden seçime; işçi, köylü, esnaf gibi kalabalık halk kesimlerinin ekonomik ve sosyal isteklerini dikkate almak, bunlara şu veya bu biçimde yanıt vermek zorunda kalacaklardır”. Varlıklı sınıfların kısa dönem çıkarları için tehdit oluşturabilecek olan bu durum; siyasi partilerin ve sendikaların kapatılması sonucu sol muhalefetin 1946 yılında etkisiz hale getirilmesiyle egemen sınıfların uzun dönemli çıkarlarının korunabilmesi yönünde bertaraf edilmiş; CHP içerisindeki “küçük burjuva radikalizminden esinlenen reformcu kanadın” 1947 Kurultayı'nda tasfiyesiyle birlikte de (Boratav, 2013, s. 94-96) CHP'nin egemen sınıf ittifakının taleplerini karşılayacak biçimde dönüşmesi istenmiştir.

1947 CHP Kurultayı ile radikal reformcu kanadı tasfiye edilen parti, bu Kurultay itibariyle radikal laiklik anlayışını da terk edecektir. CHP parti programında laiklik ilkesini, “dini düşünceleri dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmak” olarak tanımlanmaktayken; 1947 Kurultayı'nda bu ifadeden “siyaset” kelimesi çıkartılmış, kavram “din ve devlet/dünya işlerinin birbirinden ayrı olması” biçiminde yeniden tanımlanmıştır. Ayrıca türbelerin ziyarete açılması, ibadet ve ayinlerin serbestçe yapılması, haftada bir saat olmak üzere din derslerinin müfredata eklenmesi ve partinin

din eğitimine önem verdiğine dair bir maddeye parti programında yer verilmesi, imam-hatip okulları ile Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi açılması biçimindeki ilke kararlarının alınmış olması dikkate değer hususlardır (Turan, 1999, s. 105-107). Bununla birlikte DP dönemi laiklik anlayışının temel retoriklerinden birini oluşturacak olan “komünizme karşı panzehir olarak İslam” vurgusu da, Kurultay boyunca dinin ve maneviyatın önemine vurgu yapan CHP delegelerinin konuşmalarında hissedilmektedir. CHP Kayseri delegesi Şükrü Nayman'ın “Arkadaşlar, dinden korkmayalım; ben amele [işçi] arasında yayılan kızıl tohumların neşvünemasından [gelişmesinden] korkarım. En büyük hassasiyeti bu noktada gösterelim” (CHP, 1947, s. 452) sözlerinden anlaşıldığı üzere, Soğuk Savaş ideolojisi CHP'nin laiklik anlayışında yaşanan değişimde kendini göstermektedir. Durmaz'ın (2015, s. 17-18) “Jakoben laiklikten statükocu laikliğe” geçiş olarak; Uysal'ın (2016, s. 378) ise “laikliğin muhafazakâr kayması” olarak değerlendirdiği bir dönemin başlangıcını imleyen 1947 CHP Kurultayı, Koca'ya (2015, s. 297) göre de Türkiye tarihinde “militan laiklik anlayışından ılımlı laiklik anlayışı”na geçişi ifade etmektedir. Yaşlı (2014, s. 70) ise, 1947 CHP Kurultayı'nı liberal iktisat politikalarına ve İslamizasyona doğru bir adım olarak değerlendirmektedir.

O halde liberal iktisat politikalarına uyum, laiklik ve eğitim gibi konularda, 1950 sonrasında DP iktidarı altında gerçekleşecek olan değişikliklerin temellerinin önemli ölçüde 1946-1950 dönemi CHP hükümetlerince atılmış olduğu ileri sürülebilir (Savran, 2010, s. 160). Ancak Soğuk Savaş dönemi boyunca merkez sağ partilerin yürütecekleri politikaların temellerini atmış olması dolayısıyla 1946-1950 arasındaki CHP'nin Türkiye'nin ilk merkez sağ iktidarını oluşturduğunu ve DP'nin bu politikaları CHP'den miras almış olduğunu ileri sürmek (bkz. Koca, 2015, s. 300); 1945 sonrası kendisini ilk olarak o dönemin iktidar partisi CHP'de gösteren bu yönelimi tarihsel bağlamından koparmak anlamına gelecektir. DP kendisinden önce ortaya çıkmış olan Kemalist laiklik anlayışından uzaklaşan eğilimlerin sistematik uygulayıcılığını üstlenmiştir. Bu noktada Eroğul'un (2003, s. 133) da ifade ettiği gibi, DP iktidarı ile birlikte Kemalist dönemin “militan laiklik” anlayışı tamamen terk edilmiştir. Yine merkez-çevreci pek çok yazar tarafından da DP iktidarı dönemi, Türkiye'de “Jakoben laiklik” anlayışının sonu olarak gösterilmektedir (Mardin, 2013b, s. 78; Mert, 2013, s.

314; Narlı, 2007, s. 27). Öte yandan, asıl taşıyılığını DP üstlenmiş olmakla birlikte, 1946 ve sonrasında ülkedeki iki büyük burjuva partisinin benzer bir yönelime girmiş olmaları; II. Dünya Savaşı sonrası kurulan yeni dünya düzeninde, verili uluslararası koşullara uygun olarak Türkiye gibi bir çevre ülkesinin pozisyonundan bağımsız düşünülmemelidir. İki kutuplu dünyanın başlangıcını imleyen 1945 sonrasında, Batı bloğunun temsil ettiği kapitalist sistem değerlerinin, Sovyetler Birliğinin temsilcisi olduğu sosyalist düzene karşı savunulmasında muhafazakâr değerlere doğru genel bir kayma yaşanmıştır (Çulhaoğlu, 2016, s. 135-136). Uluslararası ekonomik sisteme eklemlenme ve Batı Bloğuna dahil olma çabasındaki Türkiye'nin egemen sınıflarının, Soğuk Savaş politikalarının taşıyıcılığını yapmaktaki hevesleri de göz önünde bulundurulduğunda, dünyadaki bu muhafazakâr kaymadan etkilenmeyecekleri düşünülemez. Bu durum, ülkenin “aydınlanmacı bir evrenselcilikle biçimlendirilmiş kapitalizm”den, “gelenekselci ve yerel güçlere dayanan bir kapitalizm”e geçişini (Yıldırım, 2008, s. 27) hazırlayan temel dinamiği oluşturmaktadır.

Yeni dünya düzeninde yeni bir hegemonyayı temsil eden DP'nin, laiklik anlayışında önceki dönemle bir kopuşu simgelemesi bakımından, partinin iktidara gelişinin hemen ardından Tek Parti dönemi radikal laiklik politikalarının simgesi olan Arapça ezan yasağını kaldırması sembolik olarak önemlidir. 1933 yılı başlarında çıkan bir emirle Türkçeleştirilmiş olan ezan (Lewis, 2015, s. 560-561); Batılılaşma karşısında toplumun İslamcı kesimlerinde bir direnç noktası olarak büyük bir sembolik öneme sahiptir (Tekin, 2014, s. 262-263). DP'nin 14 Mayıs 1950 tarihinde seçimleri kazanmasının hemen ardından verdiği kanun tasarısı ile Arapça ezan yasağını kaldırması, on yıllık iktidarında, kendisine belki de en büyük popülariteyi kazandıran siyasi eylemi olarak tarihe geçecektir. Arapça ezan yasağının kaldırılması özellikle İslamcı-muhafazakâr çevrelerde son derece olumlu karşılanmıştır. Örneğin Ankara'da bazı cami imamı vaazlarında CHP'nin dinsizliğini vurgulamış, ülkeyi kurtaran DP hükümeti için dua edilmesini istemiş, hatta DP'nin iktidara gelişi sayesinde “Allah indinde mevkiimiz”in düzeldiğini savunmuşlardır (Aydemir, 1968, s. 109).

Bu dönemde DP'nin toplumsal alanı muhafazakarlaştırmaya yönelik politikalarını üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki din ideolojisinin radyonun

kullanımı aracılığıyla yayılımı, ikincisi eğitim politikalarında dinselleşme ve üçüncüsü de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) etkinliğinin arttırılmasıdır. Çağın en etkili iletişim aracı olan radyonun etkin olarak dini yayın ve DP propagandası yapmak için kullanılması dönemin en çok tartışma yaratan konularından biri olmuştur. Partinin ilk icraatlarından birisi olarak ülkenin tanınmış hafızlarının 8 Temmuz 1950'den itibaren haftanın üç günü devlet radyosundan Kuran okumaya başlaması (Atılğan, 2015, s. 424) ve bundan bir süre sonra yayın hayatına başlayan Dinî ve Ahlakî Muhasebeler programı radyonun geniş kitlelere dini yayın yaparak kullanımının örnekleridir. Yapılan dini programlarda “Hz. Muhammed’in yaptığı savaşlar anlatılırken sözün dönüp dolaşıp DP’nin icraatı ile ilgili bir noktaya getirilip bağlandığı” ifade edilmektedir (Ersarı, 2015, s. 411-412). Radyonun kitlesel yayılım gücünden faydalanma bununla sınırlı kalmamış, bilakis devlet radyoları DP döneminde partinin propaganda aracına dönüşmüş ve hatta Aksoy’a (1960, s. 15) göre “partizan idare vasıtası” olarak kullanılmıştır.

Radyonun dinsel ideolojinin yayılımı için DP’lilerce önemsenen bir kitle iletişim aracı oluşu DP Konya Milletvekili Hidayet Aydın’ın şu sözlerinden de anlaşılmaktadır: “Her köye bir mürşit gönderemeyiz ve her eve bir vaiz sokamayız. Ama bugün radyo denilen medeni vasıta ile dinin safiyet ve asliyetini halkımıza telkin imkanlarına fazlasiyle malikiz” (TBMM, 20 Şubat 1953, s. 551). Nitekim 16 Eylül 1951 tarihinde yapılacak olan ara seçimlerin propaganda döneminde DP’liler bu dini yayınlara dair icraatlarını vurgulayarak seçmenlerinden oy da istemiştir (Ersarı, 2015, s. 411). Radyonun “partizan idare vasıtası” olması meselesiyle ilgili tartışmalar ilk olarak 1954 seçimlerinden sonra muhalefetin radyoda konuşma olanağının büsbütün kısıtlanması ile ortaya çıkmış, 1957 yılından sonra ise iyice alevlenmiştir (Aksoy, 1960, s. 49-54). Partinin son döneminde propagandanın ideolojik dozu ile niteliğinin de farklılaştığı rahatlıkla gözlemlenebilir: 1958 ve 1959 Ramazanlarında DP, mevlitler düzenlemiş ve bu mevlitleri devlet radyosunda yayınlamıştır. Toker’in (1966, s. 55) ifadesiyle bu Ramazanlarda “radyonun hoparlörü minare hoparlörü” haline geldiği ileri sürülebilir. Devlet radyosundan yapılan yayınlarda Adnan Menderes’in ne kadar Müslüman olduğu, buna karşılık İnönü ve CHP’nin ne kadar dinsiz ve komünist olduğu vurgulanacaktır (Koca, 2015, s. 317).

Laiklik konusundaki tartışmaların en fazla yoğunlaştığı alan olan eğitim politikalarında da, DP dönemiyle birlikte ciddi bir dinselleşme süreci başlar. DP döneminden itibaren; din dersleri örgün eğitimin bir parçası haline getirilerek, halk kitleleri nezdinde eğitimin ideolojik bir parçası olarak yaygınlaşmıştır. DP dönemi eğitim politikalarını sembolize edecek gelişme olarak ise Köy Enstitüleri'nin kapatılması ve buna karşılık imam-hatip okullarının yaygınlık kazanması gösterilebilir.² İlk darbenin CHP tarafından vurulduğu, Kemalist dönemin kalkınma ideolojisine uygun biçimde tasarlanan Köy Enstitüleri bu dönemde, öncelikle kız-erkek enstitüleri olarak ayrılmış, müfredata zorunlu din dersleri eklenmiş, son olarak ise 1952'de Köy Öğretmen Okulları'na dönüştürülerek kapatılmıştır. Köy Enstitüleri'nin ortadan kaldırıldığı bu süreçte, dönemin Eğitim Bakanı Tevfik İleri tarafından Enstitülerin din eğitimi merkezlerine dönüştürülmesi teklif edilmişse de, teklifin basında yarattığı tepki üzerine bu tedbirden vazgeçildiği kaydedilmektedir (Kirby, 1962, s. 366-369). DP, din eğitimi merkezi olarak Köy Enstitüleri'nden dönüştürdüğü okulları kullanamamışsa da, bu politikasını iktidarı boyunca yaygınlaşan İmam-hatipler, zorunlu tutulan din dersleri ve son olarak 1959 yılında açılan Yüksek İslam Enstitüsü aracılığıyla gerçekleştirdiği ileri sürülebilir. Böylelikle Köy Enstitüleri ile halk arasında yaygınlık kazanması hedeflenen laik değerlerin yerine, imam hatip okullarının sembolize ettiği dindar gelecek nesiller yetiştirme projesinin de temellerinin atılmış olduğu iddia edilebilir (Atılğan, 2015, s. 425).

² 2014-2016 yılları arasında AKP genel başkanlığı ve başbakanlık yapmış olan Ahmet Davutoğlu'nun Köy Enstitüleri ve imam-hatip okullarını merkez-çevre paradigması bağlamında değerlendirdiği şu yazısı sağ siyaset geleneğinin eğitim politikalarına bakışını yansıtmaya ve Mardinci okumanın kazanmış olduğu yaygınlığı göstermesi açısından ilginçtir: "Çok partili dönemde hızla yayılan İmam-Hatip Liseleri ise yine özgün bir proje olarak Köy Enstitüleri'nin tam zıddı bir özellik taşıyordu. Bu liseler, çevrenin merkeze, toplumun devlete, toplumsal kültür unsurlarının merkezi bürokratik elite sirayet etme çabasının bir ürünü olarak görüldükleri için hızla yayılmışlardır. (...) Merkezin öngördüğü pozitivist kültürü topluma yayma misyonu üstlenen Köy Enstitüsü öğretmenlerinin aksine, İmam Hatip mezunları inanç ile aklı, gelenek ile bilgiyi, tecrübe ile hali birleştirebilen yeni bir aydın tip olarak görülüyor ve bu yüzden hızla yayılan bir toplumsal destek tabanı sağlıyordu. (...) Bu açıdan bakıldığında Köy enstitüleri tutucu ve statik, İmam-Hatip Liseleri ise yenilikçi ve dinamiktir. İmam-Hatip Liseleri'nin rahatsız eden yönü de buradadır. ... Bugün aşık bir gerçektir ki, Cumhuriyet döneminin iki önemli ve özgün eğitim projesinden Köy Enstitüleri ya da merkezin çevreye tasallutu başarısız olmuş, İmam-Hatip Liseleri, yani çevrenin merkeze sirayeti toplumsal destek bulmuştur." (Mansuroğlu, 2016)

DP, iktidara geldikten sonra 1950’de alınan bir kararla din derslerini ilkokullarda programa almış ve ders almak isteyenlerin değil de, istemeyenlerin dilekçe vermesi şeklinde bir muafiyet uygulaması başlatılmıştır. 1953’te ilköğretmen okullarının 9. ve 10. sınıflarına birer saatlik zorunlu din dersi, 1956’da ise ortaokullara seçmeli olarak din dersleri koyulmasına karar verilmiş ve yine ilkokullardaki uygulamaya paralel olarak ders almak isteyenler değil, almak istemeyenlerin dilekçe vermesi zorunluluğu getirilmiştir (Okçabol, 2005, s. 59). Seçmeli din dersinin alınmaması yönünde dilekçe verilmesi zorunluluğu ise, toplumsal baskı göz önüne alındığında şüphesiz din eğitimi istememeyi oldukça zorlaştırmıştır (Zürcher, 2009, s. 340). Ayrıca 1980 sonrasında alternatif/paralel ve hatta ‘hâkim’ eğitim modeli haline gelecek olan imam-hatip okullarının yükselişi de yine DP döneminde başlar. İmam-hatip okulları 1951-52 eğitim öğretim döneminde, ilkokula dayalı 4 yıllık eğitim kurumları olarak yeniden açılır. 3 yıllık lise kısımları, açılan ilk 7 okulda 1953-54 yılında, kalanlarda ise 1957-58 yılında faaliyete girer. 1960 yılına gelindiğinde bu okulların sayısı toplamda 19’a ulaşacaktır. Bu okulların finansmanında ise genel bütçeden çok, derneklerin öne çıktığı gözlemlenmektedir. 1951-1970 yılları arasında söz konusu yardımlaşma derneklerin devletten altı kat fazla para harcadığı görülmektedir (Gökçağı, 2005, s. 189-200). Vakıflar da derneklerle beraber okulları finanse etmekte, aynı zamanda Kuran kurslarının ve camilerin yapımı ve bakımı ile İslami araştırmalar için burs sağlama işlerini üstlenmekteydi. Bu dönemde imam hatip öğrencilerine ve Kuran kurslarına yardım dernekleri ile cami yaptırma dernekleri halktan sürekli para toplamıştır (Sitembölükbaşı, 1995, s. 104-105). Bu gelişmelere bağlı olarak DP döneminde Kuran kursları da sayıca önemli bir artış göstermiştir. 1950-51 eğitim öğretim yılında DİB’e bağlı 144 Kuran kursu varken, bu sayı 1960-61 eğitim öğretim yılına gelindiğinde 326’ya yükselmiştir (Öcal, 2004, s. 92).

Yükseköğretim seviyesindeki din eğitimi noktasında yaşanan ilk gelişme ise, Haziran 1949’da kurulan Ankara İlahiyat Fakültesi’dir. Takip eden yılda dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki tarafından müfredatı eleştiri konusu yapılmış ve fakülteden beklentiler ise şu şekilde dile getirilmiştir: “Bizim istediğimiz ... belki memleketin her sahasındaki dini ihtiyaçlarına mütenasip yüksek İslam alimleri

yetiştirebilecek hakiki bir din müessesesidir” (Gökaçtı, 2005, s. 262). Eleştirilen Ankara İlahiyat Fakültesi'nin 1949-50 akademik yılı ilk ders müfredatında; Arapça, Farsça, Yabancı Dil (İngilizce, Fransızca, Almanca), Sosyoloji, Mantık ve Bilim Felsefesi, İslam ve Mezhepleri Tarihi, İslam Sanatı Tarihi ve Karşılaştırmalı Dinler Tarihi dersleri görülmektedir (Paçacı & Aktay, 2006, s. 131). CHP'nin son dönemindeki bu çağrı fakültenin tüm sınıfları oluştuktan sonra DP döneminde karşılık bulmuş ve 1953-54 yılında müfredat yenilenmiştir. Yenilenen müfredatta Kur'an ve İslam Dini Esasları, Tefsir, Hadis, İslam Hukuku gibi derslere yer verilse de (Gökaçtı, 2005, s. 262), müfredatın eleştiri konusu yapılan “sosyolog ve felsefeci yetiştirme” niteliğinin (Paçacı & Aktay, 2006, s. 132-133) DP'liler için kaybolmadığı ileri sürülebilir. Nitekim DP'nin önemli danışmanlarından Ali Fuad Başgil (Atılın, 2015, s. 488) tarafından; laik üniversitede “din alimi değil, din tenkitçisi” yetişeceği yönünde eleştirilen Ankara İlahiyat Fakültesi yerine bir “Yüksek İslam İlimleri Enstitüsü” kurulması şiddetle önerilmektedir (Başgil, 2011, s. 223, 298). Bu dönemde imam-hatip okulu mezunlarının ilahiyat fakültesine devam edememesi ve bu fakültenin de gerekli sayıda mezun verememesi sebebiyle, ilk mezunlarını 1958 yılında veren imam-hatiplerin yükseköğretime devamı için Kasım 1959'da Yüksek İslam Enstitüsü açılmış, böylelikle hem o dönemdeki sayısı 4 bin 233 olan imam-hatip okulu mezunlarına yükseköğretim imkânı tanınmış (Gökaçtı, 2005, s. 263-264), hem de Başgil'in din eğitimi konusundaki önerisi hayata geçirilmiştir.

Kemalist dönemde “âtıl” bırakılmakla eleştirilen din hizmetlerinin DP döneminde canlandırılması da önemli bir gelişmedir. Burada hem mevcut DİB teşkilatının ihyası hem de din görevlisi sayısında yaşanan artış dikkat çekicidir. 1960 senesi bütçe görüşmelerinde dönemin Devlet Bakanı İzzet Akçal'ın DİB'in faaliyetlerine ilişkin meclise sunduğu rapor din hizmetlerine ayrılan devlet bütçesinin DP döneminde ne kadar büyüdüğünü gözler önüne sermektedir. Buna göre; DİB'e 1950 yılında devlet bütçesinden ayrılan para yaklaşık 3 milyon lira iken, bu rakam 1960 senesine gelindiğinde 37 milyon liraya yükselmiştir. Ayrıca yine 1950 senesinde DİB'e bağlı 4.503 kadrolu din görevlisi istihdam edilirken, 1959 senesine gelindiğinde din görevlilerine ayrılan devlet kadrosu mevcudunun 10.750'ye yükseldiği belirtilmektedir. Bunlara ek olarak, din görevlilerinin 1950'de 57 lira olan ortalama aylık ücretleri de,

1959 senesinde 213 liraya yükseltilmiştir (TBMM, 24 Şubat 1960, s. 364-365). Devlet Bakanı İzzet Akçal'ın açıkladığı rakamlarda görülen büyüme muazzamdır; 10 yıllık DP iktidarında DİB'in bütçesi 12 kat arttırılırken, kurum bünyesine bağlı din görevlilerinin sayısı da 2 kattan fazla yükseltilmiştir. Ayrıca din görevlilerine ödenen maaşlarda da ciddi bir iyileşme sağlanmış olduğu ortadadır. Bunların yanı sıra, yine DP döneminde DİB tarafından basılarak halka ücretsiz dağıtılan dini yayınların 1960 yılına gelindiğinde baskı adedinin 2 milyon 258 bini bulduğu belirtilmektedir (TBMM, 24 Şubat 1960, s. 364-365).

DP, iktidarında gerçekleştirdiği tüm bu icraatlarının yanı sıra, politik söyleminde de din vurgusuna sıklıkla yer verecektir. DP'liler özellikle 1955 sonrası kötüye giden ekonomi karşısında zayıflayan hegemonyalarını, popülist bir din söylemi geliştirerek aşmaya çalışacaklardır. DP'liler sıklıkla CHP döneminde kapatılmış olan medreselerin yerine imam-hatip okulları açmış olduklarını, çok sayıda cami imar ve tamir etmiş olduklarını vurgulayan konuşmalar yapacaklardır. DP döneminde siyasal alana giderek hakim olmaya başlayan din vurgusu, partinin dini siyasete alet ettiği yönünde eleştirilmesine de yol açacaktır (Narlı, 2007, s. 27; Zürcher, 2009, s. 338). Özellikle Adnan Menderes yurdun dört bir köşesinde yaptığı seçim konuşmalarında DP'nin '%99'u Müslüman olan millete' hizmet için giriştiği dini faaliyetlerinden, özel olarak ise cami inşa projelerinden sıklıkla bahsedecek ve bu söylemi seçim propagandası için kullanacaktır. Örneğin Menderes, 19 Ekim 1957'de Kayseri'de yaptığı bir konuşmada 7 yıllık iktidarı süresinde 15 bin yeni camii yapıldığından ve başta Süleymaniye olmak üzere 86 caminin tamir edildiğinden bahsetmekte; CHP devrinde ise tam aksine 800 caminin satıldığını, bazılarının da Hristiyanlar tarafından ahır ve hatta şarap mahzeni olarak kullanıldığını iddia edecekti. Ayrıca Menderes, Süleymaniye'nin 400. yıldönümünde tüm İslam aleminin İstanbul'a davet edileceğinden ve "Müslümanlığın şerefine" kutlamalar yapılacağını belirtmektedir (Kılçık, 1992, s. 409). Benzer bir örnek olarak 1957 seçimleri öncesinde hazırlanan DP'nin propaganda filmi de gösterilebilir. Film cami görüntüleriyle açılarak namaz kılan vatandaşlar ile devam edecek ve cami duvarına asılmış Bayar ve Menderes fotoğrafları ile son bulacaktır (Atılğan, 2015, s. 474). DP'nin toplumsal hegemonyanın inşasında, din üzerinden geliştirdiği siyasi

söylemi sayesinde rıza üretmeye yönelmesi, özellikle seçim öncesindeki dönemlerde kendini göstermektedir.

1950’ler boyunca DP’nin toplumsal alanda dinselleşmenin önünü açan siyasi söylem ve eylemlerinin de etkisiyle, İslamcı ideoloji ciddi bir canlanma dönemine girmiştir. Adeta “1940’lardan sonra Türkiye’de İslamın yeniden doğuşu” yaşanmaktadır (Mardin, 2013a, s. 83). İslamcılığın bu “ikinci doğumu”, bir taraftan ülkede çok partili sisteme geçilmesinin, diğer taraftan ise uluslararası siyasetin iki zıt kutba bölünmesinin yarattığı koşullarda mümkün olabilmiştir (Örnek, 2015, s. 320). 1945 sonrasında toplumsal tabanda ciddi bir hareketlilik içine giren İslamcı ideoloji, özellikle artan İslami neşriyat sayısı üzerinden gözlemlenmektedir. *Büyük Doğu*, *Sebilürreşad*, *Hür Adam*, *İslam* dergileri ile *İslam Dünyası*, *Selamet* gibi yayınlar dönemin İslamcı gazete ve dergileri olarak sayılabilir (Koca, 2015, s. 304). Çok partili sisteme geçilmesinden itibaren toplumun İslamcı kesimlerinin, CHP’ye muhalefet odağı olması dolayısıyla DP etrafında toplamış olması (Narlı, 2007, s. 27); sözü edilen İslamcı çizgideki yayınların da DP’yi destekleyen bir çizgi benimsemesi sonucunu doğurmuştur. İslamcı yayınlardan partiye gelen destek, DP’nin “dini ihya eden” icraatlarının takdirine ilişkindir. Örneğin *Sebilürreşad* başyazarı Eşref Edib, Türkçe ezanı “küfür ve dalalet” olarak nitelendirir ve Arapça ezan yasağının kaldırılmasını “kara ve kızıl taassubun yere serilmesi, milletin din hürriyetini köstekleyen zincirlerin parçalanması” olarak alkışlar; hatta bunu İslam peygamberinin Mekke’yi fethinde Kabe’deki putları yıkmasına benzetir. Devlet radyosundan Kuran okunması da İslamcı neşriyatın desteklediği icraatların başında gelmektedir (Gün, 2001, s. 236-243). Örneğin 1957’de “İslam dininin esaslarını yaymak ve müdafaa etmek” amacıyla yayımlanmaya başlanan *İslam* dergisi, DP’nin çizgisine uygun biçimde devletin dine sahip çıkması gerektiğini savunmakta, dinin ilerlemeden yana olan özelliklerini vurgulamaktadır (Subaşı, 2014, s. 227-228). Benzer şekilde *Sebilürreşad* dergisi de, özellikle iktidarının ilk yıllarında açıkça DP’yi destekleyen bir yayın çizgisi izlemiştir (Gün, 2001, s. 107). DP de kendisini destekleyen İslamcı neşriyata olan borcunu zaman zaman bu çizgideki basına finansal destek sağlayarak ödeyecektir. Örneğin Necip Fazıl Kısakürek, meşhur dergisi *Büyük Doğu*’yu günlük gazete haline getirmek için Adnan Menderes’le görüşecek ve Başbakan’dan bu görüşme sonunda beş bin lira destek alacaktır (Karaca, 2009, s. 27).

DP iktidarının ilk döneminde partinin ‘dine özgürlük’ tanıyan icraatları neticesinde, CHP iktidarı döneminde özel alana ‘sıkışan’ dinin hem kamusal alanda hem de siyasal söylemde görünür olması, radikal İslamcı hareketleri de cesaretlendirmiştir. DP İslamcı kesimlerin kendisine sunduğu desteği önemli bulmakla birlikte, İslamcı hareketler partinin meşruiyetine yönelik bir tehdit oluşturabilecek derecede radikalleştiğinde, bu kesimlere karşı hareket etmekten de çekinmemiştir (Varel, 2015, s. 222). Bu noktada 1952 yılında dönemin ünlü gazetecilerinden Ahmet Emin Yalman’a düzenlenen suikast, DP’nin dinsel hareketlerle kurduğu ılımlı ilişkide bir dönüm noktası oluşturmuştur. Suikastın planlanmasında Necip Fazıl Kısakürek’in *Büyük Doğu*’da Yalman’ı dinsizlikle suçlayan yazılarının yarattığı tahrikin rol oynamış olması; *Büyük Doğu*’yu örtülü ödenekle destekleyen DP’nin de meşruiyetine gölge düşürecektir (Atılğan, 2015, s. 474). Ahmet Emin Yalman’a düzenlenen suikastın ardından hem *Büyük Doğu* kapatılacak hem de “Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Hakkında Kanun” çıkartılarak din üzerinden propaganda yapmak cezai müeyyideye bağlanacaktır. Benzer bir şekilde DP’nin kamusal alanı dinselleyen politikalarından cesaret alan Ticani tarikatı üyelerinin ülkenin çeşitli yerlerindeki Atatürk büstlerine saldırılar düzenlemeleri üzerine kamuoyundan yükselen tepkiye cevap olarak, “DP hükümetine iftira edilmesini önlemek” amacıyla Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun çıkarılmıştır (Ahmad, 2015, s. 60). Ayrıca bu dönemde İslamcıların taleplerine daha yakın bir parti olan Millet Partisi laikliğe aykırı faaliyet sebebiyle kapatılmış ve DP’nin içerisindeki İslamcılara karşı ihraç kararları alınmıştır. Buna karşın, gelişmeler partinin dine bakışı ve laiklik politikasında bir dönüşüm olarak algılanmamalıdır. Zira DP 1954 ve 1957 seçimleri öncesinde Nurcular tarafından açıkça desteklenecek (Zürcher, 2009, s. 340) ve partililer bu desteğin oya tahvilinden de memnuniyet duyacaktır.

Bu dönemde DP’nin yerel parti örgütlerinin, parti üst yönetimi tarafından benimsenemeyecek ve partiyi zor duruma düşürebilecek İslami taleplerinin olduğu da görülebilir. Bazı delegelerin fes ve çarşafı desteklemesi ile Arapça kullanımı üzerindeki yasakların kaldırılması (Kaçmazoğlu, 2012, s. 73), çok eşliliğin ve dini nikahın serbest bırakılması, kadın memurların tasfiyesi yönündeki talepler bunun örnekleridir (Tatlı, 2008, s. 52-55). Bu taleplere karşın DP Genel İdare Kurulu tarafından parti örgütlerine

gönderilen genelgede Türk inkılapları ve DP'nin kendi programına aykırı olan tekliflerin reddedilmesi ve böylesi konuşmalar yapan delegelere konuşma izni verilmemesi istenmiştir (Kaçmazoğlu, 2012, s. 74). Buna rağmen, partinin bir İzmir Karşıyaka kongresinde bir delege, 1959 yılında kadın ve erkeklerin vapurda ayrı ayrı seyahat etmesini de önerebilecektir (Atılğan, 2015, s. 482-484).

DP iktidarında geçen 1950'li yıllar, Soğuk Savaş ideolojisinin de kutuplaştırıcı etkisiyle, sağ siyaset söyleminin örgütlenmesi için gerekli koşulları taşıyordu. Bu dönem komünizm karşılığında birleşen birçok milliyetçi-mukaddesatçı sağ söylem ciddi bir hareketlilik yaşamış ve Türkiye'nin bundan sonraki siyasi atmosferini şekillendirecek faaliyetlerin temelleri atılmıştır (Meşe, 2016, s. 152). Örneğin Türkiye siyasal hayatında günümüze kadar etkisini sürdürecektir olan önemli İslamcı örgütlerden İlim Yayma Cemiyeti (İYC) bu dönemde kurulmuş ve imam-hatip okullarına destek veren örgütlerden biri olarak öne çıkmıştır. İYC, kuruluşunun hemen ardından Milli Eğitim Bakanlığı'nın talebiyle İstanbul Samatya'da ilk imam hatip okulunu açmış, 10 Şubat 1953'te "kamu yararına dernek" statüsü verilerek ödüllendirildikten sonra da imam hatip okulları yapmaya ve öğrenci yurtları açmaya hız vermiştir. Derneğin eseri olan İstanbul Vefa'daki imam hatip okulu ve öğrenci yurdunun açılışı bizzat Başbakan Adnan Menderes tarafından yapılmıştır. Dernek günümüz söylemiyle, Türkiye'de "dindar nesiller" yetiştirilmesinde inisiyatif alan ilk örgütlerden birisidir (Atılğan, 2015, s. 477). 1960'lardan sonra ülke genelinde komünizmle mücadele etme amacıyla yayılacak olan Türk Milliyetçiler Derneği de 1951 yılında kurulmuş ve derneğin ilk başkanlık görevini de dönemin DP Isparta Milletvekili Said Bilgiç üstlenmiştir. Ahmet Emin Yalman suikastının ardından DP'ye yönelik irticai faaliyete destek verme eleştirilerinin arttığı dönemde, bu dernek de kapatılacak; ancak 1954 yılında aynı amaçlarla ve bu sefer Milliyetçiler Derneği adıyla tekrar kurulacaktır (Meşe, 2016, s. 111-114). Yine Türkiye siyasal hayatında etkileri göz ardı edilemeyecek yapılanmalar olan Komünizmle Mücadele Dernekleri de, DP döneminin birer ürünü olarak ortaya çıkacaklardır. "Dinsiz Moskof" imgesi ile mücadelede Türk sağının çatısını oluşturan bu derneklerden ilki 1950'de Zonguldak'ta, ikincisi 1956'da İstanbul'da ve üçüncüsü ise 1963 yılında İzmir'de kurulmuştur (Meşe, 2016, s. 117-119).

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde, DP döneminde laiklik anlayışının geçirdiği “muhafazakarlaşmış” dönüşüm ile birlikte, etkileri bugüne değin takip edilebilecek olan pek çok toplumsal kodun yerleştiği ileri sürülebilir. Bunlardan ilki, DP’yi takip eden tüm sağ partilerin siyasi söylemlerinde kendisine ağırlıklı şekilde yer bulacak olan din vurgusudur. Türkiye’de siyasal alanın önemli bir parçası haline gelen din/laiklik odaklı tartışma 1950’ler itibariyle siyaset geleneğine yerleşmiştir. Bunun yanında İslamcı ideolojilerin, 1950’leri takip eden yıllarda da etkilerini genişletmelerine olanak sağlayacak olan kurumların önemli bir kısmının da yine bu dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. İYC ve Komünizmle Mücadele Dernekleri gibi Türk-İslam sentezinin hegemonik pozisyona yükselmesinde etkisi göz ardı edilmeyecek yapılar, DP döneminin laiklik anlayışının bir sonucu olarak değerlendirilebilirler.

2.2. DEMOKRAT PARTİ’NİN LAİKLİK SÖYLEMİ

Yukarıda ana hatlarıyla çizilen II. Dünya Savaşı sonrasında, uluslararası kapitalist sisteme ülkenin entegrasyonu çabasında olan egemen sınıfların talepleri doğrultusunda, Türkiye’nin politik ve kültürel kodlarının da yeniden çizildiği bir döneme girilmiştir. Dönem koşullarının etkisiyle, 1945 senesini takip eden yıllarda laiklik politikaları alanında bir farklılaşmaya doğru yönelen hakim sınıfların bu talebi DP iktidarı altında karşılanacaktır. Hakim laiklik anlayışında yaşandığı iddia edilen bu dönüşümün takip edilebileceği bir alan olarak DP’lilerin din ve laiklik konusunda geliştirdikleri argümanlar ve bu doğrultuda uyguladıkları politikalar göz önüne alınabilir. Ancak Cumhuriyet tarihinin ilerleyen safhalarında da laiklik kavramı üzerine yaşanacak yoğun tartışmaların başlangıcını oluşturan DP döneminde, laiklik paradigmasının değişimini hukuk metinleri üzerinden takibe olanak yoktur. 1937’de anayasal statüye kavuşmuş olan laiklik ilkesi, 1961 ve 1982 Anayasalarında da aynen korunmuştur. Ancak laiklik ilkesine verilen anlam, kapitalizmin her yeni döneminde baskın söylemin etkisiyle yeniden yorumlanacaktır (bkz. Özdemir, 2008, s. 170-173). Nitekim DP milletvekili Abdürrahman Fahri Ağaoğlu’nun sözleri bu iddianın iktidar tarafından dile getirilişine bir kanıt olarak sunulabilir:

“Teşkilatı Esasiye Kanunumuzun ikinci maddesi gereğince 'Türkiye Cumhuriyeti laik bir Devlettir'. Arkadaşlar, bu hüküm devam eder mi etmez

mi? İlerde değişir mi, değişmez mi, bu ayrı bir mevzudur. Layiklik nedir? (...) layiklik herkesin kabul edeceği şekilde tarif edilemez. Her milletin hatta her partinin kendine göre layiklik anlayışı vardır. (...) Anayasa, layikliği tarif etmiyor, fakat biz tarif ettik. O madde değişebilir. Anayasadan layiklik kelimesi çıksa dahi Demokrat Parti, iktidarda kaldığı müddetçe kendi programını tatbik etmekle mükelleftir. Bunu niçin söylüyorum? Şunun için söylüyorum: İcra mevkiinde olanlarımız ve icra mevkiinde olanların şuraları layikliğe bu manayı vermekle mükelleftirler. Onun dışında herkes layikliğe şahsi olarak kendisine göre bir mana verebilir, ona bir söz söylemeye hiç birimizin hakkı yoktur. Fakat Demokrat Parti iktidarda kaldıkça icra mevkiinde olanlar ve onların şuraları, mesela Maarif Şurası, layikliği bizim anladığımız şekilde anlamaya mecburdurlar.” (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 538)

DP Konya milletvekili Ağaoğlu'nun bu sözleri, Türkiye'de 1980 sonrası hegemonik pozisyona ulaşan siyasal İslam'ın laiklik konusundaki taleplerine de işaret edişii dolayısıyla önemlidir. Aynı zamanda Fahri Ağaoğlu açıkça, laiklik anlayışının ülkede hakim sınıfların temsilcisi olan DP tarafından belirlendiğini ve devlet politikalarının da bu bağlamda biçimlendirileceğini dile getirmektedir.

DP'lilerin laikliğe verdikleri yeni anlamı ortaya koyabilmek adına girişilecek söylem analizi için en uygun verilerin DP'lilerin önder kadrosunun söylemleri olacağı düşünülse de; DP'li liderlerin halka yönelik popülist kaygılarla güdülenmiş konuşmalarından daha verimli bir alan olarak, laikliğin doğrudan bir tartışma konusu yapıldığı meclis görüşmeleri ve DP'nin laiklik konusunda çalışmış organik aydınlarının söylemleri gösterilebilir. Bu bağlamda tez kapsamında DP'ye kuruluşundan itibaren danışmanlık yapan ve partinin organik aydını kabul edilen Prof. Dr. Ali Fuat Başgil'in (Atılgan, 2015, s. 488) laiklik konusundaki çalışmaları ve partililerin laiklik anlayışlarını tartıştıkları meclis görüşmeleri değerlendirilecektir.

Laiklik etrafında dönen meclis tartışmalarında ise üç başat söylem öne çıkmaktadır. Bunlar ise şu şekilde sıralanabilir: laikliğin din-vicdan hürriyeti odağında tanımlanması, Erken Cumhuriyet dönemi laiklik politikalarının eleştirisi ve komünizme karşı bir mücadele aracı olarak tasavvur edilen dinin toplumsal etki alanının laiklik tarafından daraltılıyor oluşudur. Tüm bu söylem başlıklarının en yoğun ifadelerini buldukları meclis gündemi ise, 1950-1960 arasındaki on senelik

dönem boyunca ağırlıklı olarak DİB bütçe görüşmeleri olmuştur. Dolayısıyla DİB kurumunun laiklik ve din tartışmalarında, Türkiye özelinde çok ayrıcalıklı bir konumu bulunmaktadır. Her ne kadar laiklik söylemi açısından doğrudan bir tartışma başlığı teşkil etmemiş olsa da, DİB sözü edilen üç söylem başlığını da enlemesine kesen bir hat oluşturmaktadır.

2.2.1. Din-Vicdan Hürriyetine İndirgenen Laiklik

“Din ve devlet münasebetleri sahasında dinin devletten beklileyebileceği ve isteyeceği bir şey vardır: ‘Gölge etme, başka ihsan istemem’dir.”
Ali Fuad Başgil³

DP'nin laiklik söyleminin incelenmesi için ayrılmış olan bu ilk başlıkta, DP'nin hem kurumsal metinlerinde hem de partililerin kendi ağızlarından laiklik kavramının nasıl tanımlandığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. DP kadrolarının ve bu hareketin organik aydınlarının getirdiği laiklik tanımı; Tek Parti dönemi laiklik politikalarına yöneltilen eleştiri üzerine inşa edilmiştir. CHP'yi laikliği dinsizlikle eşanlamlı tutmakla suçlayacak olan DP kadroları, laikliği, kendi söylemlerinin temel taşı oluşturacak şekilde yepyeni bir yönelimle tanımlayacaklardır. Laikliğin dinsizlik olarak anlaşılmasının neticesinde din hürriyeti ülkede ciddi derecede zarar görmüş ve vatandaşların bireysel özgürlük alanı olarak din, devlet tarafından işgale uğramıştır. Bu eleştirinin neticesinde DP'nin laikliğe dair geliştireceği yeni yönelim, din hürriyeti odağında, devlete sadece negatif yükümlülükler veren yeni bir laiklik tanımı yapmak olacaktır.

DP'nin kurucusu ve en önemli sözcüsü olan Adnan Menderes, ilk hükümetinin programını açıklarken meclis kürsüsünde laikliği din hürriyeti odağında tanımlamaktadır. Adnan Menderes bu konuşmasında şunları dile getirecektir: "İrticai tahrike asla müsaade etmemekle beraber din ve vicdan hürriyetlerinin icaplarına riayet edeceğiz. Hakiki layikliğin manasını biz böyle anlamaktayız." (TBMM, 29 Mayıs 1950,

³ (2011, s. 158).

s. 31). “Hakiki laiklik”, DP tarafından, merkezine bireysel bir özgürlük alanı olan din ve vicdan hürriyetinin oturtulması suretiyle tanımlanmaktadır. Demokrat Partililerce laiklikten bahsedilmiş olan her konuşma ve metnin, odak merkezi ciddi şekilde din hürriyeti vurgusuna kaymış durumdadır. Hatta partinin 1946’da yayımlanan resmi programında, başka hiçbir temel hak ve özgürlük ismen zikredilmemiş; ancak adı geçen tek özgürlük tipi olarak din hürriyetinin korunacağı özellikle vurgulanmıştır. DP programında kendisine yer bulan tek bireysel özgürlük türü olarak din hürriyeti, yine laiklik tanımının hemen ardından kendisine yer bulacaktır. Partinin laiklik anlayışını açıkladığı, programının 14. maddesi şu şekildedir:

“Partimiz, lâikliği, devletin din ile hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar; din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanır.

Dinin siyaset olarak kullanılmasına, devlet aleyhine propaganda vasıtası yapılarak yurddaşlar arasındaki sevgi ve tesanüdü bozmasına, serbest tefekküre karşı taassup duygularını harekete getirmesine asla müsamaha olunmamalıdır.” (DP, 1946, s. 4)

Bu maddede dikkat çeken bir diğer husus da, din hürriyetinin vicdan ifadesi geçmeden tek başına alınmış olmasıdır. Oysa din ve vicdan hürriyeti 1948 yılında aralarında Türkiye’nin de bulunduğu Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nda kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin 18. maddesinde de görüldüğü üzere fikir hürriyeti ile birlikte, kül olarak koruma altına alınmıştır.⁴ Demokratik toplumun gereği olan çoğulculuğun korunmasının temel dayanaklarından biri olan din ve vicdan özgürlüğü, bireyin her türlü dini, siyasi, sosyal ve felsefi inancının korumasını ifade eder (Tezcan, Erdem, Sancakdar, & Önok, 2014, s. 303). Din ve vicdan özgürlüğü, dini ve vicdani kanaatler arasındaki sınırın çoğunlukla kesin olarak çizilemeyişi nedeniyle birlikte ele alınan bir özgürlük tipidir. Temel hak ve özgürlüklerin en önemlilerinden biri olan bu özgürlük; bireyin inanış, kanaat ve düşüncesini koruma altına almak amacının bir neticesi olduğundan, din ve vicdan özgürlüklerinin içerikleri ayrı ayrı tanımlansa da, hakkın korunması ancak bu iki kavramın birlikte ele alınması ile mümkün olur.

⁴ İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi md 18: “Her şahsın, fikir, vicdan ve din hürriyetine hakkı vardır; bu hak, din veya kanaat değiştirmek hürriyeti, dinini veya kanaatini tek başına veya topluca, açık olarak veya özel surette, öğretim, tatbikat, ibadet ve ayinlerle izhar etmek hürriyetini içerir.”

Din ve vicdan hürriyetinin içeriği ve korunması hakkında yeterli donanıma sahip olduğu kuşku götürmeyecek bir isim olan anayasa hukuku profesörü Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* kitabında isabetli şekilde din hürriyetinin, vicdan hürriyetinin hususi bir alt kolu olduğunu belirtir. Vicdan hürriyeti, din hürriyetinden daha geniş olarak; siyasi, iktisadi ve felsefi kanaat serbestliğini de ifade etmektedir (Başgil, 2011, s. 108). Başgil, din ve vicdan hürriyeti arasındaki niteliksel bu farklılığı ortaya koyduktan sonra, bilhassa din hürriyetinin korunması üzerinde duracak ve vicdani kanaat serbestisi hakkında vurgu yapma ihtiyacı hissetmeyecektir. DP Programı'nda da vicdan hürriyetinin bütünüyle görmezden gelinmesi ve sadece din hürriyetinin devlet güvencesi altına alınacağına beyan edilmesi, ideolojik bir seçim gibi görünmektedir. DP'nin vicdan hürriyetinin içerdiği geniş kapsamdan çekindiği ve bu özgürlüğe, din özgürlüğüne çıktığı gibi koşulsuz sahip çıkmaktan geri durduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Adnan Menderes, ilk hükümetinin programını açıklarken vicdan hürriyetinin sınırlarını çizmekte ve bu sınırların ötesinde siyasi, sosyal ve felsefi kanaatlere bir özgürlük alanı tanımayacaklarını kesin bir dille ifade etmektedir:

“(...) bilhassa üzerinde duracağımız mesele memleketi içten yıkıcı aşırı sol cereyanları kökünden temizlemek için icabeden kanuni tedbirleri almaktır. İrticai ve ırkçılık gibi ayırıcı cereyanları vasıta olarak kullanan ve çok defa kendisini bu maskeler altında gizleyen aşırı solcu hareketlere karşı gereken bütün kanuni tedbirleri almakta tereddüt etmeyeceğiz. Biz bugünün şartları içinde aşırı sol cereyanları fikir ve vicdan hürriyeti mevzuunda mütala etmek gafletinde bulunmayacağız. (...) Fikir ve vicdan hürriyeti perdesi altında bütün hürriyetleri kan ve ateşle yoketmekten başka bir maksat gütmeyen bu ajanları adalet pençesine çarptırmak için icabeden kıstasları vuzuh ve katiyetle tesbit etmek zaruretine inanıyoruz.” (TBMM, 29 Mayıs 1950, s. 30-31)

Menderes'in sık sık alkışlarla kesilen bu konuşmasından da anlaşılacağı üzere, sol hareketler döneme hakim anti-komünizmin de güçlü etkisiyle, fikir ve vicdan hürriyetinin kapsamı dışında bırakılmışlardır. Fikir ve vicdan hürriyetinin kapsamı, dönemin politik ikliminde sol ve sosyalist düşünceler hariç tutularak çizilse de, bu daraltılmış kapsamıyla bile fikir ve vicdani kanaatler, din hürriyeti kadar kapsamlı ve dokunulmaz bir korumaya yine de layık görülmeyeceklerdir. Din hürriyeti vurgusu, DP tarafından popülist siyasetin önemli duraklarından biri haline getirilecektir. DP

sözcüleri, 27 senelik Tek Parti döneminden sonra kendilerini laikliğin gerçek savunucuları olarak ilan edecek ve din hürriyetinin yıllardır uğradığı “tecavüzden” artık kurtulacağını duyuracaklardır.

DP'nin laikliği din ve vicdan hürriyetinin –fakat bilhassa din hürriyetinin- korunması adına başvurulan bir tedbir olarak tanımlamasıyla birlikte, devletin dine yönelik girişeceği her türlü pozitif eylem ve tutum laiklik tanımına aykırı bir içerik kazanmıştır. Bu yeni anlamıyla laiklik, devletin din karşısında mutlak müdahalesizliğini sağlamanın teminatıdır. Laikliğin organik bir ayrım ile din ve devlet işlerinin birbirinden kesin olarak ayrılması demek olduğu ve bu manada devletin dine karışmaması gerektiği Demokratlarca sıkça dile getirilmiştir. Örneğin DP'li Kemal Özçoban devletin dine müdahale edebileceği alanı şu şekilde çizmiştir:

“Laiklik prensibine layık olduğu veçhile önem vermek için, asla ve asla bundan sonra biz din işlerine el sürmeyelim arkadaşlar. Ta ki dinimizi istismar ve dine olan saygımızı alet etmek suretiyle gerek siyaset gerek şahsi menfaatler bakımından bir takım menfaatler elde etmek için yobaz düşünceler çıkmasın. Eğer çıkarsa şu münevver kitlenin, şu Büyük Millet Meclisinin yolu bu türlü yobazların hakkından gelene kadar nurludur. Eğer irtica yoluna sapacak olanlar olursa, onlar sakın sanmasınlar ki, laiklik prensiplerine uymayan hareketleri serbest bırakacağız.” (Öztürk, 1998a, s. 358)

Bu konuşmada da açıkça görüldüğü gibi, devletin dini alana müdahalesi, ancak radikal dini hareketlerin rejimi tehdit ettiği durumlarla sınırlanmış ve bunun dışında “din işlerine el sürmemek” devlete yüklenen negatif bir görev olarak belirlenmiştir. Bu tahayyülde laiklik devletin vasfı olarak ona kamusal alanda mutlak eylemsizlik görevi yüklemektedir. Ancak ve ancak müdahalesiz kalan devlet vatandaşların dini özgürlüklerini rahatça yaşayabilecekleri bir toplum yaşamını garanti edebilecektir. Devletin dini alana müdahale etmesine engel olmak için üretilen bir argüman olarak, DP Ankara milletvekili olan Sadri Maksudi Arsal, bugün de Kemalist laiklik anlayışı karşısında ‘İslamcı ve muhafazakâr reddiyenin düsturu olacak’ (Bora & Ünüvar, 2015, s. 161) olan “laik insan yoktur, laik devlet vardır” formülünü şu şekilde ifade edecektir:

“(…) bu ezan hakkındaki münakaşalar, layıklık mefhumunun memleketimizde birçoğları tarafından anlaşılmamış olmasından doğan bir

hadisedir. Layıklık, hepimizin bildiği gibi, Devletin vasfıdır. Layık Devlet, demek hiçbir ferdin ne vicdan sahasına ne de dini zümrelerin işlerini tanzim etmelerine müdahale etmemek demektir. Layık fert yoktur, anayasadaki manada layık devlet vardır. İşte bu esas anayasamızda yer almıştır ve bütün dünyadaki layık devletlerin vaziyetleri de böyledir. Bu layıklık esasını anayasada kabul edildikten sonra Devletin, fertlerin şu ve bu şekilde iltifat etmesine, veya şu ve bu şekilde ibadet veya dua etmelerine müdahale etmesi doğru olmaz.” (Öztürk, 1998a, s. 355)

Tek Parti dönemindeki radikal laiklik politikalarından duyulan rahatsızlığın ifadesi olarak da okunabilecek bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, DP, CHP'nin toplumu laikleştirmek için iktidarı boyunca gütmüş olduğu politikaları din hürriyetlerine yönelik ağır bir ‘tecavüz’ olarak okumakta ve bunun laikliğin gerçek anlamına aykırı olduğunu ileri sürmektedir. Bu tespiti, DP Afyon vekili Gazi Yiğitbaş'ın sözleriyle ifade edecek olursak: “Fıtraten müslüman yaratılmış ve müslüman olarak yaşamakta ve yaşayacak olan asil ve necim milletimiz geçmiş senelerde olduğu gibi din ve vicdan hürriyetine tecavüz ve hakaret seslerini duymak ve işitmek istemiyor” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 607). Laiklik adı altında vatandaşların bireysel hayatlarına etki edecek herhangi bir reform DP'lilerce şiddetli biçimde eleştirilmektedir. “Layık fert yoktur, anayasadaki manada layık devlet vardır.” ifadesi, laikliğin sınırının kamusal devlet politikalarında devletin dini ve vicdani tarafsızlığıyla belirlenmiş olmasının güzel bir ifadesidir. Yine Arapça ezan yasağını kaldıran kanun gerekçesinde laiklik, “Din ile Devletin ayrılması ve Devletin din işlerine karışmaması ve Devletle dinin birbirine karşı tamamen bitaraf kalmaları şeklinde” tarif edilecektir (Öztürk, 1998, s. 360-361). Partinin iki önemli sözcüsünden biri olan Celal Bayar da, 1950 seçimleri öncesi yaptığı yurt gezileri esnasında “Laiklik bilirsiniz din ile devlete ait dünya işlerinin ayrılması demektir. (...) Kimsenin vicdanına, Allah'la kul münasebetine karışmamak suretiyle vazifesini yapan bir nevi müeyyidedir.” (Şahingiray, 1999, s. 53) diyerek laikliğin mutlak din-devlet ayrılığı olduğu tanımına sadık kalacaktır. DP Trabzon vekili Osman Turan'a göre de laiklik, “hakiki manasında vicdan hürriyetini temin etmektir” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 608). Yine DP İzmir milletvekili Muhittin Erener de, laikliği vicdan hürriyeti odağında tanımlamaktadır:

“Anayasaya göre Devletimiz vicdan hürriyeti bahsinde, layiklik prensibini kabul etmiş bulunuyor. Programda bu prensibe mütaallik olarak din ile dünya işlerini birbirinden ayrı tutmayı ve vicdan hürriyetini baskı altında

bulundurmamayı, demokrasinin ana prensiplerinden addetmekteyiz.”
(TBMM, 21 Nisan 1951, s. 91)

Laikliğin demokrasinin temel ilkelerinden biri olan din ve vicdan hürriyetinin koruyucusu olarak tanımlanması, özellikle DP'nin ilk yıllarında partililerce sıklıkla tekrarlanmaktadır. Adnan Menderes de, II. Menderes Hükümet Programı'nı açıklarken, “Din ile dünya işlerini birbirinden ayrı tutmayı ve vicdan hürriyetini baskı altında bulundurmamayı demokrasinin ana prensiplerinden addetmekteyiz.” (TBMM, 30 Mart 1951, s. 61) demektedir.

Demokratlar tarafından din hürriyetinin koruyucusu ilan edilen laikliğin, eski iktidar tarafından ne kadar yanlış anlaşılmış olduğu da tekrarlanan hususlardan biridir. Laikliğin dinsizlikle eş tutulmasının, Müslüman halk nazarında yarattığı tezahürlere sıklıkla vurgu yapılarak CHP'nin laiklik politikası eleştiriye tabi tutulmaktadır. Mesela DP Afyon vekili Gazi Yiğitbaş 1952 bütçe görüşmelerinde şunları dile getirmektedir:

“Evvelce laikliğin yanlış anlaşılmış ve din düşmanlığı şeklinde tatbik edilmiş olmasından dolayı gönüllerde ve dimağlarda zorla husule getirilmiş olan boşluğu doldurmak, dine, mukaddesata, müslüman Türk vatandaşlarımıza ve ecdadımıza karşı yapılan hakaret ve nefret etmek modasına son vermek zamanı gelmiş ve geçmiştir. (...) layiklik, Kemalistlik perdesi altında Türk vatandaşlarına dinsizlik aşılama ve vatandaşlarımızı çok yüksek ve kıymetli vasıflarından ve ananelerinden ve mukaddes inançlarından soymak ve soysuzlaştırmak isteyen bazı kalem ve söz sahiplerinin hangi dinsizlerin ve Allahsızların misyonerliğini ve kılavuzluğunu yaptıklarını elbet de uyanık milletimiz farketmektedir”
(TBMM, 23 Şubat 1952, s. 606)

Yiğitbaş'ın bu açık ifadesinden de anlaşıldığı üzere, DP'liler Kemalizm'in meşrulaştırıcı etkisinden yararlanan CHP'nin aslında laiklik politikası adı altında, halkın dinine açık bir düşmanlık güttükleri kanaatindedirler. Buna karşılık DP'liler laikliğin din düşmanlığı olmadığını sıklıkla ifade edeceklerdir. Yine DP'li vekil Ömer Bilen, partisinin bu konudaki tutumunun altını şöyle çizmektedir: “Demokrat Partinin, laikliği, dinsizlik veya din düşmanlığı manasına almadığı tasrih edilmiştir.” (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 523). DP'liler halka her fırsatta, eski iktidarın laiklik politikalarında saptığı yanlış yola sapmayacaklarını hatırlatırken, CHP'nin ‘din düşmanı politikaları’nın halkın vicdanında açmış olduğu yaralara da dikkat çekilmektedir. Örneğin DP Kayseri vekili

Mehmet Özdemir dine devlet kurumları aracılığıyla yapılan saldırının halk nezdindeki etkisini şöyle anlatacaktır:

“Arkadaşlar, tek parti zamanında layiklik anlayışının yanlış bir yola sevk edilmiş olmasından din üzerindeki kötü anlam ve anlayışların Mili vicdanını da, amme vicdanını çok rencide etmiştir. (...) Mekteplerde dahi hocalar gelip çocuklara, dinin aslı olmadığını, bunların bir safsatadan ibaret olduğunu söylüyorlardı. Bu yanlış anlayışın bir neticesidir ki, dine karşı bir cephe alınmış, adeta Hükümet layikliği din düşmanlığı gibi bir vaziyete getirmiş bulunuyordu.” (TBMM, 20 Şubat 1953, s. 547)

Laikliğin CHP tarafından yanlış anlaşılmış olmasının neticesinde vatandaşların din ve vicdan hürriyetlerinin ağır bir tahakküm altına alınmış olması yönünde, DP'nin sözcülerince dile getirilen örnekler daha da çoğaltılabilir. DP'liler partinin kurulduğu 1946 yılından, 1960 askeri müdahalesi neticesinde kapatılmasına değin geçen sürede, istikrarlı biçimde aynı görüşleri dile getirmeye devam edeceklerdir. Ancak özellikle DP'nin siyasette otoriterleşmeye ve dine yönelik popülist vurgularını arttırmaya başladığı bir dönem olarak 1955 ve sonrasında laiklik tanımında da din hürriyeti vurgusundan, spesifik olarak bir İslam vurgusuna doğru bir kayma gözlenmektedir. Hatta laikliğin doğrudan, İslam dini üzerinden tanımlandığı kimi örneklerle rastlamak da mümkündür. Örneğin DP milletvekili Ali Fahri İşeri, bir din kitabı olan Kuran'da laiklik ilkesinin asırlardır mevcut olduğunu şu şekilde iddia edecektir:

“Dünya için ölmeyecekmiş gibi, ahiret için ölmeyecekmiş gibi çalış' diyen 'Güneş doğmadan kalkmak' diyen Kuranı Kerim asırlar evvel layikliği beyan etmiş ve umuru vicdaniyede herkese geniş bir hürriyet vermiştir. Zira islam, tazyik ile itikadi vicdaniyenin değişeceğine kaani değildir. Eski iktidar bunda aldanmıştır.” (TBMM, 22 Şubat 1954, s. 676)

Laikliğin Ali Fahri İşeri tarafından yapılan İslam merkezli tanımında dikkati çeken iki nokta vardır. Bunlardan ilki, laikliğin bütünüyle din özgürlüğüne indirgenmiş olmasıdır. Salt din özgürlüğü olarak okunan laiklik, artık modern devletin ortaya çıkışıyla ilgili bir kavram olmaktan da çıkarılmıştır. Böylelikle rahatça kendisine İslam dinin kutsal kitabı sayılan Kuran'da yer bulduğu ileri sürülebilmektedir. Dikkati çeken ve üzerinde düşünülmesi gereken ikinci husus ise, laikliğin sağlaması öngörülen din özgürlüğünün artık özellikle İslam dini için düşünüldüğünün ortaya çıkmasıdır. Bu sebeple zaman

içinde daha genel ve kapsayıcı olan ‘din’ ifadesinin yerini, ‘İslam’ ifadesinin almaya başladığı görülmektedir. Bu bağlamda DP Seyhan vekili Sinan Tekelioğlu’nun iki parti arasındaki laikliği kavrayış farkını şu şekilde açıkladığı gözlemlenmektedir:

“Anayasamız, dinde layikiz, der. Bunu Halk Partisi başka türlü anlamıştır, Demokrat Parti başka türlü anlamıştır. Layik demek, o memleket dahilinde mevcut olan bütün dinleri müsavi tutmak, din işine devleti, devlet işine dini karıştırmamak, demektir. İşte bunu Demokrat Parti çok güzel anlamış, %98 i Müslüman olan Türk Milletine kendi dininde hürriyet ve serbestiyet vermiştir.” (TBMM, 21 Şubat 1955, s. 431)

Halkın ezici çoğunluğunu oluşturan Müslüman kitlenin laiklik adına özellikle baskı altına alınmış olmasına karşılık, azınlık dinlerinin benzer bir muameleye tabi tutulmamış olması giderek Müslüman halkın bir tepkisi olarak dile getirilir olmuştur. Bu anlamda CHP’nin laikliği dinsizlik zannederek sadece Müslümanların dinine ‘tecavüz’ etmiş olduğu vurgusu yaygınlaşır. Bu anlam DP vekili Tekelioğlu’nun 1956 bütçe görüşmeleri esnasında sarf ettiği ifadelerde de sezilmektedir:

“Layik bir devlet kendi idaresi dahilinde bulunan insanlardan her hangi birinin dinine tecavüz etmez. Layiklik demek; bütün dinlere aynı kuvvet ve salahiyeti vermek demektir. Nasıl ki, hıristiyanlar, museviler ibadethanelerine layik olduğu yeri veriyorlarsa müslümanlar da veriyorlar.” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 604)

DP’lilerin Kemalist laiklik anlayışının, İslam dinine ‘tecavüz’ etmiş olduğu iddiasına varan yorumlarına karşın; DP pek çok yazara göre muhafazakar geleneğin temsilcisi olmakla birlikte; hiçbir zaman İslamcı bir çizgiye kaymamıştır (Koca, 2015, s. 298; Mert, 2013, s. 314). Nitekim DP’nin 1946 tarihli programında da laiklik, Kemalist rejimden farklı bir vurgu ve yorumla da olsa yer alacaktır (Ahmad, 2015, s. 31). Her ne kadar yukarıda bahsedildiği gibi, parti tabanından zaman zaman anti-laik talepler yükselse ve DP döneminin başlangıcından itibaren ülkedeki İslamcı oluşumlar ciddi bir hareketlilik gösterse de, DP bu çizgideki talepler karşısında zaman zaman sertleşen ama genelde sessiz çizgisini korumuş; fakat laikliğin İslamcı anlamda bir eleştirisine kaymamıştır. DP’nin, CHP’nin karşısında muhalif bir pozisyon çizerken, aynı zamanda da İslamcı çizgi ile arasındaki mesafeyi bir şekilde koruyor oluşu genellikle iki sebebe dayandırılır. Bunlardan ilki, DP’nin kendisinden önce kurulmuş olan ve kısa süren

siyasi hayatları irtica tehlikesinden dolayı sonlandırılan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası ile aynı kaderi paylaşmak istemeyişidir. Kısa süren bu çok partili hayata geçiş denemelerinin 1950’ler Türkiye’si için oldukça yakın bir geçmişe ait oluşu sebebiyle, DP kadrolarının hafızalarında bu geleneğin hala tazeliğini koruduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. İkincisi ise, DP’nin CHP kadrolarından ayrılmış insanlardan vücut bulmasıdır. Hatta öyle ki partinin iki önemli sözcüsünden biri olan Celal Bayar, Atatürk’ün son başbakanıdır ve Kemalizm’e olan bağlılığı ile ünlenmiştir (Koca, 2015, s. 297). Sayılan bu iki sebebin yanında, toplumsal ve siyasal bağlamın gereği olarak ülkenin temel siyasetini belirleyen Batı Bloğuna eklemlenme isteği, başlı başına laiklik karşıtlığını olanaksız kılmaktadır. Ülkedeki iki burjuva sınıf fraksiyonunun ittifakından mülhem bir parti olarak DP’nin, her bakımdan örnek gösterdiği ve dahil olmak istediği Batılı ülkeler bloğu için, teokratik esaslara dayanan bir ülkenin siyaseten kabul edilemez olduğu açıktır. Nitekim Türkiye de 1945 sonrasında Batı kapitalizmine eklemlenme yolunda kazandığı ivmeyi, modern kapitalist devlet formasyonu sayesinde kazanmıştır. Ali Fuad Başgil’in (2011, s. 173) de açıkça ifade ettiği gibi, “Bugün Garp medeniyeti yolunu tutan memleketlerde dini hayat ile iş ve münasebetler hayatı birbirinden ayrılmış ve hergün biraz daha ayrılmaktadır. (...) Türkiye’de eski dini hukuku tatbik bugün imkan yoktur.” Başgil’in medeni dünyanın temsilcisi olan Batı ülkelerinde özellikle “iş ve münasebetler hayatı”nın dinden ayrılmış olduğuna vurgu yapması tesadüfi değildir. Benzer bir şekilde DP Trabzon milletvekili Osman Turan da, laikliğin varoluş sebebi olarak, DP döneminde sürekli vurgulanan, din ve vicdan hürriyetine ek olarak ülkenin “Garp medeniyetine” girmesini gösterecektir:

“Bizdeki layiklik hareketleri iki sebepten ileri gelmiştir: Birisi Garp medeniyetine girmek için dini taassuptan gelen manileri, engelleri ortadan kaldırmak, ikincisi; vicdan hürriyetinin kutsi ve insani mahiyeti dolayısıyla onu tesis etmek.” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 607)

Tekrar edecek olursak, DP’nin CHP’nin içinden çıkmış kadrolardan mülhem bir parti oluşu, partililerin hafızalarında Tek Parti döneminde irtica sebepli parti kapatma geleneğinin hala tazeliğini koruyor olması ve kapitalist ekonomiye eklemlenmenin getirdiği yapısal sebeplerle; DP’liler laikliği, zamanın olağan bir gelişmesi ve her medeni devletin sahip olması gereken bir özellik olarak kabul etmişlerdir. Örneğin DP’nin danışmanlığını yapmış olan Başgil’e (2011, s. 96-97, 200) göre Avrupa’da 16.

yüzyıldan, bizde ise 19. yüzyılın ortalarından itibaren başlamış olan din ve devlet ilişkilerinin ayrımı ve din esaslı devletten kopuş, tarihin olağan akışının getirmiş olduğu bir durumdur. Başgil, Türkiye’de 19. yüzyıldan bu yana yaşanmakta olan laikleşme hareketinden artık geriye dönüş olamayacağını, “Vakıaları değiştirmeye ve bir milleti tuttuğu tarihi yoldan çevirmeye çalışmak, ırmakları kaynaklarına akıtmaya çalışmak kadar boş bir gayrettir.” (2011, s. 156) diyerek kesin bir sonuca bağlamaktadır. Batı ülkelerinde Kilise hukuku, devletin laik kanunları karşısında hükmünü nasıl kaybettiyse, aynı sürecin Türkiye’de de yaşanıyor oluşu makul karşılanmalıdır. Teokrasilerin yıkılarak yerlerini laik devletlerin alıyor oluşu, Batı ülkelerinde de görülen “normal ve mantıki gidiştir” (Başgil, 2011, s. 200).

Teokratik bir devlet olan Osmanlı’nın yıkılarak yerine laik yapıdaki Cumhuriyet’in kurulmuş olması, ülkenin modern dünyadaki gelişimi için olumlu bir durum olarak yorumlanmaktadır. DP’nin çokça eleştirdiği Tek Parti rejimi laiklik politikaları arasında, laik düzene geçişin kendisi asla yer almamıştır. Aksine laiklik, ülkenin cehalet ve taassuptan kurtulmasına bir vesile olarak görülmektedir. Örneğin DP vekillerinden Kemal Özçoban, Osmanlı İmparatorluğu’nu kast ederek teokratik devlet üzerine şunları söyleyecektir:

“laiklik din işleriyle dünya işlerinin ayrılması öteden beri bilhassa memleketimizin asırlardan beri çekmiş olduğu teokratik rejim esaslarından sıyrılmış olması demektir. Filhakika İstiklal mücadelemizden sonra attığımız adımlar, yaptığımız inkılapların sebeplerinden birisini de, maalesef tarihimizin muhtelif sayfalarını kara bir şekilde dolduran taassubi hareketlerden memleketimizin mustarip olması şeklinde istihraç edebiliriz. Hakikaten dini alet ederek, millet fertlerinin dine olan sevgilerini istismar etmek suretiyle yıllardan beri bu memleketi körletmek yoluna gitmiş bir takım yobazların hareketleridir ki, maalesef Cumhuriyetten sonra da dinimiz aleyhinde bir takım fena cereyanların türemesine sebep olmuştur. Hakikaten arkadaşlar teokratik rejim tehlikelidir. (...) devlet otoritesinin dini esaslar üzerinde işlemesi bir takım mahzurlar tevhit eder ve etmiştir.” (Öztürk, 1998a, s. 357)

DP Afyon Karahisar vekili olan Kemal Özçoban’ın Arapça Ezan yasağının kaldırılmasına ilişkin partisinin meclis grup toplantısında sarf etmiş olduğu bu sözlerden de anlaşıldığı gibi, teokratik bir monarşiden laik cumhuriyete geçiş, Ulusal Kurtuluş Savaşı’nın neticesinde tüm ülke için bir kazanım olarak değerlendirilmektedir. Ancak

bu perspektife göre, Cumhuriyet rejimine geçildikten sonra rejimin kurucularının ülkedeki İslami değerleri bir tehdit olarak algılaması, ülkede laikliğin yanlış inşa edilmesine ve din özgürlüğünün açıkça saldırıya uğramasına yol açmıştır. Nitekim DP'nin gerek seçim çalışmaları sırasında, gerekse on yıllık iktidarı boyunca, eski iktidara karşı en çok vurgulayacağı eleştirilerden biri, CHP'nin “din düşmanı politikaları” olacaktır. Öyle ki Özçoban, yukarıda ülkenin teokrasiden korunması gerektiğini belirten sözlerine şu şekilde devam edecektir:

“Cumhuriyete kavuştuktan sonra idareyi ellerinde tutanlar bu memleketin gerilemesinin münhasıran İslam dininin memleketi kötü yollara sevkedeceği, bir takım kötü neticeler vereceği yolunda hayli sakim yollara gitmişlerdir. Arkadaşlar, hepimiz bu dinin salıklarıyız, İslam dini hiçbir zaman bu memleketi kötü yola sevkeden bir din değildir. Ancak, hassasiyetle üzerinde duracağımız bir nokta vardır o da; Cumhuriyetten sonra bir takım inkılaplar yaptık bu inkılabı yaparken insanları batıl itikatlara ve kötü yollara sevkeden bir takım tehlikelerin önüne geçmek lazımdı. 1923 den sonra yapılan inkılapların bu esas üzerinden yürümesi lazım gelirken sanki layıklık demek islam dini düşmanlığı demekmiş gibi islam dininin esaslarına, merasimlerine o kadar el sürüldü ki... İşte dört seneden beri sizin bir arkadaşınız sıfatıyla komisyonlarda bu dertleri dökmeye ve müdafaa etmeye çalıştım. Fakat maalesef geçmiş iktidara derdimizi anlatamadım. Layıklık, din ile dünya işini ayırmak olduğuna göre niçin dini esasları kanun çerçeveleri dahiline almak isteniyor? Niçin dini merasimler kanunla tehdit ve tayin edilmek isteniyor?” (Öztürk, 1998a, s. 357)

DP'nin CHP'ye laiklik hususunda yönelttiği eleştirinin temel ifadesi, bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının laikliği din düşmanlığı olarak kavramış olmalarıdır. Halbuki Ali Fuad Başgil'in (2011, s. 172-175) de ısrarla altını çizmiş olduğu gibi, “laiklik münkirlik değildir”, “laiklik din düşmanlığı demek hiç değildir”. Bu söylem içerisinde laiklik, vatandaşın din hürriyeti ve buna bağlı haklarını yaşayabilmesi için modern devlette ortaya çıkmış bir sistem olarak görülmelidir. Laikliği ‘münkirlik’ zanneden uzunca bir Tek Parti iktidarının ardından; DP'nin getirdiği laiklik tanımının, özellikle ülkenin çoğunluğunun mensubu olduğu İslam dinine referansta bulunan bir ‘din’ özgürlüğü vurgusunda şekillendiğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

2.2.2. Baskıcı Devlet Aygıtının Uzantısı Olarak Laiklik

“Muhterem arkadaşlar; din adamlarının uğradığı keyfi ve kanuni çok feci takip ve tazyikleri, Kur'anı Kerimin dahi bir suç aleti gibi mahkemelere kadar götürüldüğünü ve ayaklar altında çiğnendiğini, bazı cami ve mescitlerin kiraya verilip ahır olarak kullanıldığını unutmak mümkün müdür?”

DP Konya vekili Abdürrahman Fahri Ağaoğlu⁵

DP seçim çalışmalarından itibaren iki temel yakınma üzerine kurulu bir söylem geliştirmiştir; bunlardan ilki devletçi ekonomi politikaları, diğeri ise devletin dine yönelik baskısıdır (Keyder, 2013a, s. 85). Önceki iktidarın ‘laikliği dinsizlikle eş tutan’ anlayışının yarattığı baskıcı politikalarının, özellikle halkın Müslüman olan kesiminde büyük bir ızdırap yaratmış olduğu ve bu yüzden geniş halk kitlelerinin dinlerini öğrenemedikleri, DP tarafından muhalefet ve iktidar yılları boyunca sürekli dile getirilecektir. Demokratların söyleminde CHP’nin halkın dinini baskılamasının iki sebebe dayandırıldığı görülür. Bunlardan ilki, yukarıda da ayrıntılarıyla ifade edildiği gibi CHP’nin laikliği ‘dinsizlik’ zannetmiş olmasıdır. İlki kadar doğrudan ifade bulmasa da, ikinci sebep ise CHP’nin otoriter yönetim anlayışının laikliğe bakışını da şekillendirmiş olduğu imasıdır. DP, eski iktidarın laiklik politikalarını sert bir üslupla eleştirirken; kendisinin laiklik anlayışının merkezinde din hürriyetinin korunması amacının bulunduğunu sürekli vurgulayacaktır. Aynı söylem içinde; DP’nin iktidara gelişiyile birlikte, din özgürlüğünün kamusal alandaki sınırlılıklarından azade kılındığı ve Müslüman halk yığınlarının yıllar yılı laiklik adına uğradıkları baskıdan kurtarılmış olduğu sıklıkla ifade edilecektir. Bu anlamda DP’yi iktidara taşımış olan 14 Mayıs 1950 seçimlerinden bir devrim niteliğinde bahsedilmektedir. DP Afyon Karahisar vekili olan Gazi Yiğitbaş şunları dile getirecektir:

⁵ (TBMM, 22 Şubat 1957, s. 655-656)

“Cumhuriyet Halk Partisi hükümetleri Diyanet İşlerini körlemek Allah'lariyle başbaşa kalmak isteyen vatandaşları korku içinde bulundurmak, din adamlarımıza softa damgası vurmak ve hocalarımızı da daimi bir tehdit altında bulundurmak siyasetini takibederek bu din müessesine azami darbeyi vurmuşlardır. 14 Mayıs inkılabından sonra şayanı memnuniyettir ki halkın içinde olan bu korku tamamiyle çıkmış ve herkes hür ve serbest olarak ibadet işleriyle meşgul olarak manevi kuvvetlerini artırmış oldukları da bir hakikattir.” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 604)

CHP'nin politikaları DP döneminde yoğun bir eleştiri alacak; ancak bu eleştiriden en büyük payı alan, 'baskıcı' laiklik anlayışı olacaktır. Öyle ki, Tek Parti Dönemi'nin 'baskıcı' laiklik anlayışının eleştirisi, DP'den günümüze, sağ siyaset geleneğinin bileşenlerinden biri olarak çok fazla biçim değiştirmeden aktarılacaktır. Sağ siyasetin on yıllardır değiştirmeden kullandığı bu söylemin en popüler parçalarından birini, CHP'nin tek partili yıllarda camileri ahır olarak kullanmış olduğu iddiası oluşturur. Örneğin DP Tokat vekili Ahmet Gürkan, meclis kürsüsünden CHP sıralarına şöyle seslenecek ve kinayeli bir dille kiraya verilen camilerin asıl sahiplerine geri verilmesi ricasında bulunacaktır:

“Birçok camiler, kiraya verilmiştir ve birçok camiler kapalı durmaktadır. (...) Papani Mescidi kiradadır, Konyalı Şefik isminde birisindedir. Helvacılar Mescidi Pol isminde bir Ermeni vatandaşa kiraya verilmiştir, bugün onu, ahır olarak kullanıyor, arkadaşlar. (...) İstanbul'da Beylerbeyi Camiinin muvakkithanesi, Cumhuriyet Halk Partisinin işgali altındadır. Şimdi burada, bilhassa muhalefette bulunan arkadaşlarımdan, dindar olduklarından asla şüphe etmediğim Halk Partili arkadaşlarımdan istirham ediyorum; buraları boşaltsınlar, müslümanlara terketsinler. (Gülüşmeler, bu nasıl oluyor sesleri).” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 595-596)

Sıklıkla ileri sürülen bu iddia, özellikle 1955 sonrasında DP'nin muhalefete yönelik giderek sertleşen üslubuyla birlikte CHP'ye yönelik neredeyse bir karalama kampanyası olarak kullanılmaya başlanmış ve gerçekleşmesi muhtemel bir iktidar değişikliğinde DP iktidardan inerse, halkın anlatılan o 'karanlık günlere' geri dönebileceği iması baskın hale gelmeye başlamıştır. Örneğin 1956 senesi bütçe görüşmelerinde DP Burdur milletvekili Hüseyin Çimen şunları söyleyecektir:

“1950 yılından evvel yani Halk Partisi iktidarı zamanında köylerimiz camilerine korkudan kimse giremezdi. Köy korucusu ekinden bahçeden topladığı keçi, koyun, sığır gibi hayvanları getirir, camiye kapatır, sonra

sahibi gelir, ücretini verir, hayvanları camiden alır götürürdü. İşte bunları hep gördük. Allah bir daha o günleri göstermesin!” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 604)

Bu yıllar içinde laiklik adı altında dine yönelik yapıldığı ileri sürülen saldırı politikaları, sadece camilerin ahır yahut depo olarak kullanılmasından ibaret değildir. Sıklıkla bir sorun olarak mecliste gündeme gelen bir diğer başlık, ülke genelinde, fakat özellikle de köylerde, din adamının kalmamış olmasıdır. Bu konuya ilişkin olarak en sık dillendirilen şikayet, Sinan Tekelioğlu tarafından 1. Menderes Hükümet Programı görüşmelerinde şu şekilde dile getirilmiştir: “Biz o kadar feci bir vaziyetteyiz ki 20 milyon nüfusumuzun %85'i, hatta 90'ını teşkil eden müslüman köylüler ölümlerini yikatıp gömdürecek adam bulamayacak hale gelmişlerdir.” (TBMM, 31 Mayıs 1950, s. 66). Ülkede din görevlilerinin sayıca çok yetersiz oluşunun sebeplerinden biri olarak, devletin din hizmeti kadrolarını istikrarlı olarak kötü şartlara mahkum etmiş olmasına işaret edilmektedir. Konya vekili Ağaoğlu'nun bu husustaki sözleri bu yaklaşımı özetler niteliktedir: “Cami ve mescitlerden birçoklarını kadro harici bıraktılar. Kadro harici bırakılmasına imkan olmıyan (...) hayrat hademesinin [din görevlilerinin] ücretlerini de meslekin şeref ve haysiyetini rencide edecek dereceye indirdiler.” (TBMM, 22 Şubat 1957, s. 655-656). DP'nin on yıllık iktidarı boyunca din görevlilerin ücretleri, her sene bütçe görüşmelerinin ateşli tartışma başlıklarından birini oluşturacak ve din görevlilerinin düzenli olarak yükseltilememe maaşları, DP vekillerince asla yeterli bulunmayacaktır. Din görevlilerinin düşük ücretler karşılığında çalıştırılmaları sebebinin yanında, ülkedeki din adamı yetersizliği asıl olarak, mevcut din adamlarının CHP iktidarı boyunca sürekli baskı ve şiddet görmüş olmalarına bağlanmaktadır. DP Konya vekili Mustafa Runyun, din adamlarının Tek Parti Dönemi boyunca uğradığı şiddeti şöyle dile getirecektir:

“Yine o devirde din bilgisi verenlere, mukaddes kitabımız Kur'anı Kerimi öğretmek isteyenlere, karakollarda dayak atıldı. (Sağdan gürültüler, soldan bravo sesleri) Din hürriyeti çerçevesi içinde mütalaa edilmesi gereken bu hareketlerden dolayı bunlar, mahkemeler ve hapsanelerle tehdidedildi.” (TBMM, 24 Şubat 1959, s. 649)

Tek Parti Dönemi laiklik politikalarına yüklenen pejoratif anlam, DP söylemi içerisinde kendine geniş bir yeniden üretim alanı bulacaktır: camiler ahır yapılmış, din adamları

eziyet görmüş, Müslüman köylüler ölümlerini yıkayacak imam bulamamış, Allah adının ağıza alınması dahi yasaklanmış, vatandaş dinini öğrenememiş, dini kitaplar yakılmıştır... Kısacası dine yönelik devlet baskısı korkunç boyutlarda çizilmektedir, hatta DP Konya vekili Himmet Ölçmen'in ifadesiyle; "27 sene dini imha etmişlerdir" (TBMM, 21 Şubat 1955, s. 429). Bu okuma içinde Müslüman halkın dinine yönelik bir saldırı politikası olarak algılanan laiklik, adeta Tek Parti Dönemi devletinin elinde bir 'baskı aygıtı'na dönüşmüştür. Asırlardır zulüm görmeye mahkum edilmiş olan halkın kurtarıcısı olarak ise DP, kendisini işaret etmektedir. DP Maraş milletvekili Abdullah Aytemiz, Türkiye'de devletin baskıcı bir devlet geleneğiyle halkı çağlardır tahakkümü altında tuttuğunu, laiklik politikalarıyla CHP'nin de bu geleneğin bir devamı olduğunu şu şekilde ifade edecektir: "asırlardan beri bu millet derebeylerin tahakkümü, sonra padişahların istibdadı ve daha sonraları da tek partili Hükümetin (...) tahakkümü altında kaldı." (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 529). Benzer bir tarih okuması yapan DP milletvekili Tekelioğlu da, CHP dönemi laiklik politikalarının Türk köylüsünün azmi sayesinde boşa çıkarıldığını şu şekilde ifade edecektir:

"Düşmanla mücadele ettik, yeni bir devir açtık, Türkiye'yi kurtardık. Ama kurtulduktan sonra bir müddet Halk Partisinin istilasına uğradık. (...) efendi diye her zaman hitabettiğimiz o zavallı yalınayak, başıkabak Türk köylüsünün, Türk milletinin azmi karşısında acaba dağlar dayanabilir mi? O kadar paralar, o kadar gayretler hepsi boşa gitti. Fakat arkadaşlar, bizim türk milletinin yalnız bir Allahı vardır. Biz ancak ona güveniriz." (TBMM, 31 Mayıs 1950, s. 64-65)

DP'nin 'baskıcı laiklik' eleştirisinde dikkat çeken bir diğer husus da, bu baskının sadece ve özellikle Müslümanlara yöneltilmiş olduğu vurgusudur. Bu okuma içinde ülkenin çoğunluğunu oluşturan Müslüman nüfus, devlet aygıtının laiklik politikaları altında sindirilmişken; ülkedeki azınlıklar din hürriyetlerini geniş bir serbesti içinde yaşamaktadırlar. DP Milletvekili Mustafa Runyun, ülkedeki farklı din mensuplarının gördükleri muamele farklılığını şöyle anlatacaktır:

"Muhterem arkadaşlar; zamanlar oldu bu memlekette dindarlar bağlı buldukları ve hamaset kaynağı dinleri yüzünden baskıya uğradılar. Lozan Muahedesinde bu memlekette yaşayan gayrimüslim vatandaşlara, geniş dini hürriyetler tanıdık, Müslümanlık ve insanlık da bunu icabettirirdi. Ne yazık ki, bu memlekette %99 gibi kahir bir ekseriyete sahibolan Müslümanlar,

sabık iktidarın layikliği yanlış anlaması ve yanlış tatbik etmesi yüzünden en tabii sayılan bu haklarından yani din hürriyetlerinden mahrum bırakıldılar.” (TBMM, 24 Şubat 1959, s. 648)

Ülkedeki Hıristiyan ve Musevi nüfus DP’lilere göre, memleketin %99’unu teşkil ettiği iddia edilen, ezici çoğunluktaki Müslüman nüfusun aksine, devletin baskıcı laiklik politikalarından muaf tutulmuş ve din hürriyetlerini yaşayabilmişlerdir. Hatta Müslümanlığın o kadar bastırılmış bir halde olduğu ileri sürülür ki, neredeyse ülkedeki azınlık dinleri tarafından asimilasyona uğrama tehdidiyle karşı karşıya kalmış olabileceği bile dile getirilecektir. Bu minvalde ülkedeki ‘maneviyat yoksulluğu’ sebebiyle Hıristiyan misyonerlerin eline düşen “bedbaht gençler”, DP Kayseri milletvekili İsmail Berkok tarafından şu şekilde örnek gösterilecektir:

“Maalesef din aleyhtarı telkinlerine, yanlış din telkinlerinin tesirleri, din anlayışlarında ve inanışlarında anarşiyi andıran bir haleti ruhiyenin mevcut bulmasına ve dine karşı gösterilen ihmalkarlık da bu haleti ruhiyenin genişlemesine sebep olmuştur ve bunun neticesi olarak birçok vicdanlar gıda bulamıyacak vaziyete düşmüştür. Bu vaziyetin tesirlerinden olan bir vakadan bahsedeceğim. İstanbul’da iki Türk genci 'Mukaddes Kitaplar Şirketi' Müessesesinin Reisine müracaat ediyorlar ve 'vicdanımızın gıdaya muhtaç olduğunu hissediyoruz. Memleket muhitimiz bu gıdayı temin edemiyor; binaenaleyh bizi hıristiyan yapınız' diyorlar. (...) Bu yolda müracaat edenlerin yüzlere balığ olduğunu bana söylediler. (...) Bu vaziyetlere düşmüş olan insanların, vicdanlarını doyurmak için, her türlü kaynaklara müracaat edecekleri ve bunun neticesinde muzır birçok fikirlerin ve kanaatlerin üriyeceği, ve türiyeceği şüphesizdir.” (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 522)

DP söyleminde, çoğunluğun dini olan İslam devlet eliyle öyle bastırılmıştır ki, sadece din karşıtı ideolojiler değil, aynı baskıya maruz kalmayan azınlık dinlerinin de etki alanı çok genişlemiştir. Azınlık dinlerinin kazanmış olduğu ileri sürülen bu geniş etki alanına sebep olarak da, Lozan Antlaşması çerçevesinde kendilerine tanınmış olan haklar çerçevesinde, din eğitimlerini kendi okulları aracılığıyla verebilmekte serbest olmaları gösterilir. Azınlıklara tanınmış olan bu hak DP’lilerce, İslam harici dinlere tanınmış bir ayrıcalık olarak, din hürriyetinin temeli kabul edilecektir. Bu anlamda CHP dönemi laiklik politikalarına duyulan tepkinin temel sebeplerinden birinin dinin kamusal alandaki görünürlüğünün azaltılmış olmasından ileri geldiğini ileri sürmek mümkündür. Kayseri vekili İsmail Berkok’un “bir din layiklik telakkileriyle hayat sahnesinden tart

edilerek [dışlanarak] mabedlere hapsedilemez” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 593-594) sözlerinden de anlaşılacağı gibi, din hürriyetinin tam manasıyla temini için vatandaşlara ibadet özgürlüğünün tanınmış olması yeterli kabul edilmemektedir. Benzer şekilde “bir memlekette din hürriyeti, yalnız mabed kapılarının arkaya kadar açık kalmasından, hatta ibadet ve ayinlerin serbestçe icra edilebilmesinden ibaret değildir.” diyen Ali Fuad Başgil’e (2011, s. 10) göre de, din hürriyetinin varlığı için öncelikle göz önünde tutulacak olan ölçüt, din eğitiminin ülkedeki yaygınlığı ve serbestliğidir. Yazara göre;

“Din hürriyeti, dindar vatandaşların, din bahsinde, haiz oldukları haklardan herbirini serbestçe, kuşkusuz ve endişesizce, kullanmalarını ve herbirinden serbestçe faydalanmalarını gerektirir. Din müessesesinin dayandığı hakların, bugün itibariyle, başta geleni, hiç şüphe edilemez ki, “öğretme ve okutma – yayma, telkin etme” hakkıdır. Bugün herhangi bir memlekette din hürriyeti olup olmadığını anlamak için, gözönünde tutulacak ölçü budur.” (Başgil, 2011, s. 9)

DP’nin önemli danışmanlarından olan Başgil’in açıkça belirtmiş olduğu üzere; din hürriyetinin bir ülkedeki varlığının tespiti dini “öğretme ve okutma – yayma, telkin etme” kıstaslarına göre ölçülmelidir. Dinin kamusal alandaki görünürlüğüne işaret eden bu kıstasların, ülkedeki azınlıklara tanınmış olmalarına karşın, çoğunluk dini olan İslam’dan CHP iktidarı boyunca esirgenmiş olması, aslında dinin tahakküm altına alınmış olduğu iddiasının temelidir. Antalya milletvekili Burhanettin Onat bu konuya dair 1953 bütçe görüşmelerinde şunları dile getirecektir:

“Evet dini dünya işinden ayırılım, güzel. Fakat dini kim tedris edecek? Çocuklarımıza, ibadet etmeyi kim öğretecek, din duygusunu, ilahi duyguyu, o ilahi kuvveti kim aşılacak ona? Yok. Anne baba, onlar da unuttu. Yeni nesil, o da bilmiyor. Bir taraftan gayrimüslim zümreye azami bir serbestlik vermiş. Sayfıyede bile ibadethanesini kurup pekala ibadetini yapıyor. Cemaatini kurup para topluyor, mektebini açıyor. Tevratını da, İncilini de okutuyor. Öbür tarafta birisi başına iki çocuk toplayıp da Kuran dersi okutmaya başladı mı başında kartal gibi bitiyor. Filan evde cemaat halinde teravîh namazı kılınıyor, diye takibat yapmaya kalkıyor. Sonra layikiz, diyoruz. Şu halde Devlet teşkilatı içinde Diyanet İşleri Müdürlüğünün yeri ne? Bırakın korporasyon gibi bir teşkilat yapayım. Olmaz. Sen okut bunları. Elimde vasitam yok, ben okutamam. Ben okutayım. Olmaz inkilap kanunlarına muhaliftir.” (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 534)

Onat'ın bu konuşması, DP'lilerin ülkedeki din eğitimi eksikliği konusundaki şikayetlerini özetler niteliktedir. Sahiden de 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile din eğitimi veren medreselerin kapatılmasının ardından, din adamı yetiştirmek amacıyla İmam-Hatip mektepleri ve İlahiyat Fakültesi açılacağı karara bağlanmıştır. Ancak yeterli ilgi görmemeleri sebep gösterilerek 1930'ların başında önce İmam-Hatip mekteplerinin, ardından ise İlahiyat Fakültesi'nin kapatılması ve ilkokullardan da din derslerinin kaldırılması neticesinde 1939-1948 yılları arasında örgün eğitimde hiç din dersinin olmadığı bir dönem yaşanmıştır (Nevzatoğlu, 2006, s. 231). İşte DP'li vekil Osman Turan tarafından “yalnız Sovyet Rusya'da din tedrisatı yapılmamıştır, bir de Türkiye'de. Bu mukayeseden dolayı affınızı rica ederim, hakikat budur. Yapılamamıştır din tedrisatı.” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 607) sözleriyle işaret edilen, bu dokuz yıllık dönemdir. Aşağıda ayrıntılarıyla üzerinde durulacağı gibi, döneme hakim olan anti-komünist söylem, CHP'nin dine yönelik 'baskıcı' politikalarına yeni bir eleştiri cephesi açmış bulunmaktadır. Ayrıca Onat'ın konuşmasında şikayet edilen tek husus devletin üstlenmeyi vaat ettiği halde din eğitimden tamamen elini çekmiş olması da değildir. Ülkedeki azınlıkların dini cemaat kurma hakları da Müslümanlara tanınmamış ve medrese tipi eğitimin tamamen yasaklanmış olması da bir şikayet konusudur. Örneğin Osman Turan din eğitiminin, CHP döneminde, ne medreseler eliyle ne de devlet okullarında verilmemesi neticesinde, tümüyle ebeveynlere bırakılmış olmasını şu şekilde eleştirecektir:

“derler ki: ‘Din yasak edilmemiştir. Vaziyet şudur: Eski müesseseleri kapattık, elbette kapatacaktık. Yenilerini açamadık evladını ana, baba okutsun.’ Ana, baba fizik kimyayı nasıl okutamazsa din derslerini de okutamaz. Hocaya, imama gönderdiğimiz zaman da, hepimiz şahidiz, imamları hapse atmışlardır.” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 608)

DP'liler 10 yıllık iktidarları süresince ülkede din eğitiminin, Tek Parti Dönemi politikalarının sonucu olarak yeterli düzeyde verilmeyişini ve bu yüzden de halkın adeta “din bakımından başı kopmuş bir gövde haline geldiğini” (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 528) ısrarla dile getirecek ve din eğitiminin yaygınlaştırılması için ciddi bir hareketlilik başlatacaklardır. CHP döneminde kurulmuş olan İmam-Hatip Mektepleri ve İlahiyat Fakültesi de, sadece imam ve hatip yetiştirme ihtiyacına yönelik tasarlanmış kurumlar olarak görülmekte ve ülkede ciddi ihtiyaç duyulan ‘hakiki din adamı/alimi’ eksikliğini

bu kurumların karşılayamayacağı dile getirilmektedir. DP'liler tarafından içeriği tam olarak açıklanmayan bu 'hakiki din adamı/alimi' ile kast edilenin, kendi kafalarında idealize ettikleri bir İslam şeklinin ideolojik temellerini atmak ve yayılımını sağlamakla görevli bir grup organik aydın olduğu varsayımı çok da yanlış olmayacaktır. Bahsi geçen bu 'hakiki din adamı/alimi', radikal İslam yorumlarına kayan tarikat liderlerinin aksine; İslam dinini, içindeki hurafe ve batıl inanışlardan ayıklayarak 'saf' haline kavuşturacaktır. Bu noktada Kemalist laikliğe hasredilen, devletin din kurumları üzerinde tam denetim sağlama anlayışının (Zürcher, 2009, s. 269), içeriği değişmiş olmakla birlikte, DP döneminde de sürdürüldüğü iddia edilebilir. DP'liler her ne kadar seçim çalışmalarında Nurcuların desteğini kabul ederek, bu gibi İslami örgütlere bir meşruiyet zemini ve destek kazandırmış olsalar da (Zürcher, 2009, s. 340), ideolojik bir aygıt olarak toplumsal ilişkilere müdahalede kullanacakları din kurumunu kendileri şekillendirme isteği duyacaklardır. Bu konu özellikle DİB kurumuna dair tartışmaları da kapsayacak biçimde aşağıda daha ayrıntılı şekilde ele alınacak olsa da, dinin ideolojik tercihlere göre biçimlendirilmek istenen bir alan olarak, DP'liler için önem arz eden bir mesele olduğu ileri sürülebilir. Bu konuya ilişkin olarak DP Maraş milletvekili Abdullah Aytemiz şunları dile getirecektir:

“Türk inkılabının çok eksik yapıldığına kaniim. Bunun yanında bir de din inkılabının yapılması lazımgelirdi. (...) Din inkılabı ne demektir? Asri, dini, bütün fenlere vakıf, ecnebi lisanlarına aşına, asırlardan beri islam dinine karışan hurafe ve safsataları ve uydurmaları, masalları tefrik eden [ayırان] mütehasıs alim yetiştirecek asri müesseseler kuracaktık. Maalesef bu mümkün olmadı. Bu böyle olmakla beraber mekteplerden din dersi de kaldırıldı, memlekette dini müdafaa edecek alimler azaldı, memleketin müstakbel varis ve sahipleri olan gençlik din gibi kutsal bir duygudan maalesef tamamen mahrum bir hale geldi. (...) Bu memlekette din alimlerinin arkası kesildiğinden dolayıdır ki, Atatürk inkılabı sanki hristiyanlığa davet telakkisiyle (...) ortaya çıkıyor.” (Öztürk, 1998c, s. 5949-5951)

Aytemiz'in konuşmasında belirttiği 'Asri, dini, bütün fenlere vakıf, ecnebi lisanlarına aşına, asırlardan beri islam dinine karışan hurafe ve safsataları ve uydurmaları, masalları tefrik eden [ayırان] mütehasıs alim', tam da yukarıda sözünü ettiğimiz 'hakiki din adamı/alimi'dir. Kendisinden beklenen ise halkın dini inanışlarını modernize ederek, DP'lilerin uygun gördüğü şekle sokması ve bunun bir 'din inkılabı' haline gelecek

kadar kapsayıcı etki yaratmasıdır. CHP döneminde ülkedeki din eğitimi tümüyle baltalandığı için duyulan ‘hakiki din adamı/alimi’nin yokluğu, DP döneminde hareketlenen radikal İslamcı hareketlerin temel sebebi olarak gösterilmektedir. DP Ankara milletvekili Ömer Bilen’in şu sözleri bu görüşü açıkça ortaya koymaktadır:

“Memlekette irticaa benzer hadiseler görülmekte ise bunun yegane sebebi, Türkiyemizde müslüman vatandaşlarımıza fezaili ahlakiyeyi telkin edecek olan din alimlerinin çok azalması ve bunun neticesi olarak da köy imamlarının kifayetsiz olmalarında aramak doğru olur. Bu içtimai hastalığı önlemek için halen mevcut olan imam, hatip hatta müftü ve vaizleri bile ikmal ve tenvir etmek için memleketimizin muhtelif yerlerinde ikmal kursları açmak suretiyle bu derdin acil devasını ve müessir şifasını aramak, bulmak hepimiz için vatani bir vazife, içtimai bir zarurettir. Çünkü en korkunç hastalık cehalettir. İlacı ise ancak ilim ve irfandır.” (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 523)

Benzer şekilde Erzurum milletvekili Bahadır Dülger de radikal İslamcı hareketlerin sebebi olarak öncelikle CHP’nin 27 senelik tek parti iktidarı boyunca halk üzerindeki laiklik baskısının DP ile sonlandırılmış olmasının yarattığı ‘ferahlık devri’ni göstermektedir (TBMM, 22 Aralık 1950, s. 283-284). Bu dönemde pek çok DP’li vekil tarafından, irtica hareketlerinin sebebi olarak CHP’nin baskıcı laiklik anlayışı ve bu anlayışın bir neticesi olan dini alandaki eğitimsizlik gösterilecektir. Örneğin DP Seyhan vekili Remzi Oğuz Arık 1951 bütçe tartışmaları sırasında radikal İslam hareketleri ile ‘mücadele’de DP’lilerin çizdiği yol haritasını anlatmaktadır:

“İnkilabın ilk anlarında büyük bir çekinme ve aksülamellerden [tepkilerden] korkma yüzünden, son derece şiddetli baskı yüzünden din meselesinin halk terbiyesine ait tarafı felce uğramıştır. Din kelimesini ağzına almamak, ibadetini serbestçe yapmaktan çekinmek yüzünden köylerimizde ölüyü yıkayacak hoca bulunmaz olmuştu. Binnetice din mevzuu cahillerin, kulaktan dolma bilgi ile hareket edenlerin elinde kalmıştır. Normal olarak işlemiyen din duyguları ile tarikatlar meydana gelmiş ve memleketin maneviyatı gizli tarikatların eline düşmüştür. Siz çok iyi takdir edersiniz ki, bu, tarikatlar denen mesele, gizliliğe dayanır. Nerede açıktan açığa hadise yoksa, nerede hürriyet yoksa, elbette ki, orada gizlilik olacaktır. Bunu önlemek, onun şerrinden bu memleketi korumak için bu meselenin açık olması, Dünya yüzüne çıkması, hürriyet alanına çıkması lazımdır. (...) Din işini yobazların eline bırakmamak hususunda bizden evvelki arkadaşlarımızın temiz ve esaslı teşebbüslerini, biz biraz acemi ve biraz seviyesiz bir halde bulduk. Demek istiyorum ki, Kurulan İlahiyat Fakültesini hakikaten çok perişan bir halde bulduk. (...) 20 bin lira gibi

munzam bir tahsisatı bu fakültenin tealisi için kabul etmiştir. Böylece, irticai önliyecek çarelerin başı olarak, bütün bizim neslin ele aldığı İlahiyat Fakültesi, yani din alimi yetiştirmek meselesinde ne kadar salahiyetle ve ehemmiyetli bir şekilde durulduğu meydandadır.” (TBMM, 21 Nisan 1951, s. 96-97)

Bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere ülkedeki radikal İslamcı hareketler, CHP döneminin DP dönemine bıraktığı bir miras olarak görülmektedir. CHP'nin dini tamamıyla baskılayan laiklik politikalarının DP'lilere göre yarattığı acı neticelerden biridir. Çözüm olarak ise, devletin kendi eliyle eğiteceği 'hakiki din alimleri'nin, din kurumunu yobazların elinden kurtarması önerilmektedir. DP milletvekili Dülger; “aşırı sağ cereyanların bugünkü hazırlanışını geçmiş iktidarın layikliğinin esasındaki menfi ve ölçüsüz anlayışına bağlamakta hata olmadığını sanıyorum” (TBMM, 22 Aralık 1950, s. 283) diyerek radikal İslamcı hareketler ile Tek Parti döneminin 'menfi ve ölçüsüz' laiklik politikaları arasında açık bir illiyet bağı kurduklarını ifade etmektedir.

Ancak halkın dinini yaşamasına müsaade edilmeyen, dindarların ağır baskı ve şiddet gördüğü şeklinde tarif edilen CHP dönemindeki 'baskıcı laiklik' anlayışının tek acı neticesi irtica olmayacaktır. DP'liler, komünizmin de nifak tohumlarını, yine bu 'baskıcı laiklik' anlayışında arayacaklardır. DP'li Dülger'in ifadeleriyle; “bu her iki cereyan da [aşırı sağ ve sol akımlar] Halk Partisi iktidarının, çeşitli tedbir, icraat ve anlayışının nesebi gayri sahih çocukları” kabul edilmelidirler (TBMM, 22 Aralık 1950, s. 283).

2.2.3. Komünizme Karşı Mücadeleyi Zayıflatan Bir Unsur Olarak Laiklik

“eğer komünizm bir yıldırımsa bunun paratoneri Müslümanlıktır, bir veba, bir taun ise, bunun serumu, bunun aşısı Müslümanlıktır; bir zehir ise, bunun panzehiri Müslümanlıktır.”

DP Antalya vekili Burhanettin Onat⁶

⁶ (TBMM, 21 Şubat 1955, s. 433)

II. Dünya Savaşı sonrası, Batı Bloğuna eklemleme çabası ile birlikte, Tek Parti iktidarının son döneminden itibaren antikomünizm, Türkiye’de bir devlet politikası olarak görülmeye başlanmıştır. Zaten Kemalizm’in halkçılık ilkesiyle, toplumu bütünleştirme amacı, 1930’lardan itibaren belirgin bir komünizm karşıtlığı yaratmış durumdadır. Soğuk Savaş’a kadar, sınıf mücadelesine karşı duyulan tepki ve düşmanlığa dayanan bu komünizm karşıtlığı, ülkenin siyasal ikliminde mevcut ise de; bu karşıtlık ancak 1940’ların ikinci yarısından itibaren sistematik bir politika haline alacaktır (Örnek, 2015, s. 60-64). DP döneminde ise antikomünizm en uç noktalarına varırılmış ve “grotesk bir karikatürleştirme” halini almıştır (Bora & Ünüvar, 2015, s. 160). Bir histeri haline gelen antikomünizm bu dönemde, her türden muhalif fikri gayri meşru ilan etmenin bir aracı olarak kullanılacaktır (Meşe, 2016, s. 25). Antikomünizm adeta 1950’lerin resmi ve milli ideolojisini oluşturmaktadır (Bora & Ünüvar, 2015, s. 159), dolayısıyla DP tarafından çok geniş bir sahada yeniden üretilecek ve ciddi şekilde kriminalize edilecektir. DP’nin iktidara geldikten sonraki ilk icraatlarından birinin, komünizmle ilgili suçları düzenleyen Anayasa’nın 141 ve 142. maddelerini ağırlaştırmak oluşu, bu anlamda bir tesadüf değildir.

Bu dönemde DP, komünizmle mücadele aracı olarak İslam’ın kullanılmasını sıklıkla önercek ve dinin toplumsal örgütlenişini bu anlamda destekleyecektir. İktidarın ‘komünizme karşı bir panzehir olarak İslam’ vurgusu ile kamusal alanda muhafazakar ve İslamcı görüşlerin görünürlüğü giderek artacak; buna karşılık sosyalist partiler kapatılacak ve sol düşünce tam bir suskunluk dönemine girecektir (Koca, 2015, s. 296). DP’lilerin komünizmle mücadelede savunu kalesi olarak sundukları değerler; vatan, milliyet, aile, mülkiyet değerleri ve özellikle de din olgusudur. Örneğin DP Gümüşhane milletvekili Kemal Varınca, Türk köylüsünün ‘komünizm tehlikesinden’ nasıl korunduğunu din, aile ve mülkiyete dayanarak şöyle açıklamaktadır:

“Bunlar [komünistler] Türk köylüsüne nüfuz edemezler. Çünkü Türk köylüsü üç zırhla mücehhezdir [donanmıştır]. Birisi dini, diğeri ailesi, üçüncüsü de toprağıdır. Bu üç zırh onu korumaktadır. (...) Ama din bakımından, aile bakımından tahribat görenler başka. Belki onlar üzerinde tesir yapabilirler bundan korkarım. Bunlar tamamen gençler üzerinde işlemektedir. Gençlerin içinde bizim de evlatlarımız vardır. Dikkat ederseniz, bu gençlerde din namına hiçbir şey yoktur. Bizim elhamdülillah

anamızdan babamızdan öğrendiğimiz kuvvetli bir dinimiz ve inancımız var.” (Öztürk, 1998b, s. 2333)

Komünizme karşı mücadele söyleminde, geleneksel olanın yüceltilmesi ve toplumdaki da benimsemiş oldukları muhafazakar duyarlılıklar sebebiyle komünizm aleyhine cephe almaları beklentisi kendini gösterir. Bu anlamda Türk sağına da, milliyetçilerde milli değerleri koruma ve yüceltme; İslamcılarda dine yapılan köktenci vurgu; muhafazakarlarda ise, her ikisinin ‘antikomünist ve seküler olmayan’ bir mayasının söylemler alanında yeniden üretime sokulduğu ileri sürülebilir (Meşe, 2016, s. 25, 47). Çizilen bu çerçevede, DP’nin söyleminde komünist tehlikeye karşı din, kuşanılmış bir “zırh” olarak giderek yoğunlaşan bir şekilde kendine yer bulacaktır. “Türk camiasının sosyal telakkileri, dini telakkileri, siyasi ve idari telakkileri komünizm cereyanı ile, fikir olarak komünizm cereyanı ile mücadele etmek bir hakimiyet üstünlüğü temin etmeye kafidir, yeter artar.” (Öztürk, 1998b, s. 2324) sözleriyle Adnan Menderes, komünizme karşı verilen mücadelede zaten kendisinin başbakanlık ettiği hükümet ve onun sorumlu bulunduğu meclis tarafından belirlenen siyasi ve idari anlayışa ek olarak, toplumun sosyal ve dini değerlerini bir savunma aracı olarak ortaya koymaktadır. Benzer şekilde DP Seyhan vekili Sinan Tekelioğlu da, komünizm tehlikesine karşı halkın dini ve milli değerleriyle direndiğini şu şekilde ifade edecektir: “Memleketimizde ise bu rejime [komünizme] hiç revaç yok. Bir defa dinimiz, saniyen insanlığımız ve Türklüğümüz komünist olmamıza manidir.” (Öztürk, 1998b, s. 2426). Tekelioğlu burada, halkın dini ve milli değerleri sayesinde komünist tehlikenin tehditlerinden korunduğunu ifade etmişse de, DP’nin söyleminde genellikle, komünizmin toplumsal etki sahasını genişletmesinin ciddi bir tehlike olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Algılanan bu tehlikeye karşı halkın ‘en yüksek manevi değeri olan dini duyguları’nın beslenmesi gerekliliği vurgulanır. Örneğin DP Ankara milletvekili Ömer Bilen’in “Bugün kızıl tehlike her tarafı sarmıştır. Durmadan tehdit ediyor. Bunu önlemek için mutlaka dinimize ehemmiyet vermek lazımdır. Din kadar önce manevi kuvvet yoktur.” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 602) sözlerinde, toplum saflarının manevi kuvvet kullanımıyla kızılıların yarattığı tehlide karşı sıklaştırılması isteği dile gelmektedir. 1917 Devrimi sonrasında Rusya’da kurulan sosyalist rejimin ‘din düşmanlığı’ ile özdeşleştirilmesi, din ve komünizmin bir arada bulunamaz, birlikte yaşayamaz iki zıt olgu olarak kavranmasına yol açmıştır. DP Maraş milletvekili Abdullah Aytemiz’in “Komünistlikle,

diyanet, dindarlıkla içtimai mümkün olmıyan birbirine zıt mefhumlardır. Komünistlik her yere girer çıkar ama camilere, mescitlere, kiliselere giremez.” (Öztürk, 1998c, s. 5951) sözleri bu anlayışın ifadesidir. O halde devletin ideolojik aygıtı olan din kurumunun, toplumdaki etkinliğinin artırılması yönündeki her politika ve icraat, komünizmle mücadele bağlamında da makbul kabul edilecektir. Örneğin DP Seyhan milletvekili Sinan Tekelioğlu, Arapça Ezan yasağının kaldırılmasına ilişkin kanunun kabulünün hemen ardından, Başbakan Menderes’e şu sözlerle teşekkür edecektir: “Türk Milletinin büyük umdesi olan dine sarılmak esası komünizme vakı olan kaleyi Adnan Menderes tamamiyle ve mutlak olarak kurmuştur. Kendilerini tebrik ediyorum.” (TBMM, 16 Haziran 1950, s. 183). Komünizme karşı çok yoğun bir mücadele içine giren DP, bu mücadele için en kuvvetli silahını din olarak belirlemiş görünmektedir. Komünizme karşı dini değerlerin yükselmesi, toplumda dindarlığın ve maneviyata verilen önemin artması isteği; tersten yapılan bir okumayla toplumda laik değerlere sahip grupların potansiyel komünist olarak işaretlenmesine de yol açacaktır. Örneğin 1951 yılında meclis gündemini bir hayli meşgul eden komünizmle mücadele tartışmaları esnasında DP Balıkesir milletvekili Ali Fahri İşeri, potansiyel komünist olma tehlikesi taşıyan toplumsal grupları şu şekilde işaret etmektedir: “Komünistler niçin hep münevverlerden çıkıyor imanı zayıf olan maddiyata tapan adamlar çabuk aldanırlar” (Öztürk, 1998b, s. 2440).

‘Komünizmin panzehiri olarak din’ düşüncesi bu dönemde kazandığı geniş meşru zeminde DP kadrolarının, iktidarları döneminde artış gösteren radikal İslamcı eylemler sebebiyle, sıklıkla karşılaştıkları irtica suçlamalarına da yeni cevaplar üretebilmesini sağlamıştır. Bu cevaplardan ilki, irticai faaliyetin de komünist odakların ülkede temaşa çıkarmak için başvurdukları bir yöntem oluşudur. Halka hitaben yaptığı konuşmalarda Adnan Menderes sıklıkla komünistlerin yönlendirdiği bu irtica hareketlerinde, cahil halkın da temiz duygularından faydalandığını dile getirecektir. Böylelikle özellikle CHP ve bir kısım basın eleştiri odağı olan irtica faaliyetlerinin, komünist bir kurmaca olarak, gerçek bir tehlike olmadığı ve asıl üzerine gidilmesi gerekenin komünizm olduğu mesajı verilecektir. Örneğin Ticani tarikatının çeşitli yerlerde Atatürk büstlerini kırma eylemleri gerçekleştirdiği dönemde Adnan Menderes, düzenlediği bir basın toplantısında, ülkedeki komünist faaliyetin kararlılıkla üzerine gitmiş olduklarını,

komünist neşriyatı bütünüyle durdurmuş ve Komünist Parti'yi ortadan kaldırmış olduklarını belirttikten sonra ülkedeki irticai faaliyetler için şunları söyleyecektir:

“Memlekette komünizm faaliyeti bu takibat neticesinde felce uğrayınca, bu defa sağ cereyanların harekete geçtiğini görüyoruz. Demek şimdi bilvasıta [dolaylı] bir iş çevirmeye kalkmışlardır. Sağ cereyanların bu şekilde meydana çıkmasında şâyani dikkat olan bir taraf vardır. O da bütün bunların ister sağdan, ister soldan gelsin müttehidülmerkez [merkezi birleşik] bir hareket olduğu intibasını uyandırmasıdır. Bu sağ cereyanların içine tamamiyle temiz duygularla katılan insanlar bulunabilir. Fakat müşahedelerimiz, bu sağ cereyanlar tahrikatlerinin de yine sol cereyanlar tahrikçilerinin bir eseri olduğuna dair bize lazım gelen kanaati vermişlerdir.” (Kılçık, 1991, s. 432-436)

Menderes'in bu konuşmasında da açıkça görüldüğü gibi, ülkedeki radikal sağ hareketler bütünüyle komünist faaliyetin bir planı olarak sunulmaktadır. DP iktidarının istikrarlı bir şekilde üzerine giderek sindirdiği sol hareketler, adeta maske değiştirir gibi, sağ hareket görüntüsü altında halkı tahrik etmeye devam etmektedirler. Menderes'in bu yorumu DP'lilerin ve genel olarak da Türk sağının din ile komünizmi iki bağdaşmaz kabul ettiği görüşü ile çelişir gözükse de, burada asıl kast edilen, komünizmin dini duyguları ikiyüzlü şekilde sömürmesi ve bu yolla halkı istismar edişidir. DP Seyhan vekili Tekelioğlu, din ile komünizmin bağdaşmazlığına karşın; komünizmin dini duyguları istismar ederek irticai hareketlere yol açışını 'din maskesi altında yürümek' şeklinde tarif edecektir:

“Müslüman dini, hatta dinlerin hiç birisi komünizmi kabul etmez. Hiçbir din sahibi karısını başkasına vermez. Hiçbir din sahibi evlatlarını başkasına terkedemez. Türk ahlakı buna müsaade etmez. Binaenaleyh komünistlerin din perdesi altında yürüdüklerini söylüyorlar. Komünistler din perdesi altında yürümüyorlar. Komünistler kendi fikirlerini, icat ettikleri bazı şeyleri cahil halkı arkasına takarak din maskesi altında yürüyorlar.” (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 543)

Komünizmin kendisinin aslında zıttı olan din maskesine dahi kolaylıkla girip çıkabilen bir yapıda tasviri, sağ söylem ile yaratılan komünizm korkusunun ulaştığı boyutları kavramak açısından iyi bir örnektir. DP'lilerin komplocu tahayyülünde komünizm, toplum üzerindeki etkinliğini artırabilmek için, ya halkın dini duygularını istismar yoluna gitmiş yahut da bu duygulara açık bir saldırı içine girmiştir. Dine saldırmanın bir

yolu olarak gösterilen irtica suçlamaları da DP'lilere göre, aslında bu komünist oyununun bir parçasıdır. DP Ankara vekili Ömer Bilen; “Bulgar ve Rus radyoları Türkiye'de irtica vardır diye feryada başladılar. Bu sesler soldan geliyor sağdan gelmiyor; şeytanidir; rahmani değildir.” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 599) diyerek ülkede irtica olduğu yönündeki iddiaların asılsız olduğunu ve bu iddianın asıl sahibinin yine Sovyetler merkezli komünizm olduğunu dile getirmektedir. DP Gümüşhane milletvekili Zeki Başağa da, ülkedeki sol cereyanların İslam dinine saldırısının halk nazarında yarattığı baskıyı şu şekilde ifade edecektir: “Şimdiye kadar daha ziyade solcu cereyanlar (...), İslam dinini biraz daha geriletmeyi hedef tuttuğu için, bu gizli faaliyetlerin ağır baskısını din ve vicdanlarımız üzerinde hissetmiş bulunuyoruz.” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 611).

Komünist odakların, din özgürlüğünü baskı altına almak yahut toplumdaki dini hassasiyetleri irtica olarak itham etmekle suçlanması, bir önceki bölümde ele alınan Tek Parti Dönemine yönelik ‘baskıcı laiklik’ eleştirilerini akla getirmektedir. Nitekim DP'nin ‘baskıcı laiklik politikaları’na getirdiği bir eleştiri de, bu politikaların toplumun dini duygularını zayıflatması sebebiyle, toplumu sol cereyanların tesirine açık hale getirmiş olmasıdır. Tek Parti döneminin laiklik politikaları sonucunda, özellikle de din eğitiminin yaygınlığının azaltılması sebebiyle, dinin toplumsal önemini eskiye nazaran kaybetmiş olması DP'lilerce bir ‘maneviyat buhranı’ yaratmıştır. Üstelik CHP döneminin toplumun ‘eski’ ile rabitasını kesen bu katı politikalarına paralel şekilde toplumda gelişen sol tandanslı özgürlük taleplerinin varlığı (Meşe, 2016, s. 116), ‘din karşıtı’ olarak kodlanmış katı laiklik anlayışının kolaylıkla komünizmle ilişki içinde olmakla suçlanmasına sebep olmaktadır. DP Konya vekili Abdurrahman Fahri Ağaoğlu'nun şu sözleri, Kemalist laiklik politikaları ile komünizmin din konusundaki yaklaşımlarının paralelliği iddiasını ortaya koymaktadır:

“Millet mecmuasının 15 Mayıs ve 22 Mayıs 1947 tarihli nüshalarında açıklandığına göre; komünistlerin Türkiye'ye ait programlarında şu melun emeller vardır:

1. Türkiye'de başlamış olan laiklik cereyanı dejenere edilerek dinsizlik halini alması için mümkün olan her şeyi yapmak.
2. Türkiye'de din duygularını körletmek.
3. Türkçeyi dejenere etmek.

Halk Partisinin 1943 Kurultayında kabul edilmiş olan programında laiklik maddesinde şu fıkra yer almıştı. (...) 'Parti milli din ve milli kültürün diyanet yollarından yabancı dil ve kültürlerin tesirlerinden masun kalmasını Türk milletinin hali ve istikbali için lüzumlu sayar.' Burada yalnız dil ele alınmış, fakat kültür ele alınmamış olsaydı kendilerini bir derece mazur görebilirdik. Partimizin kurulmasından sonra tenkidlerimiz karşısında bu fıkrayı programlarından çıkardılar. Fakat hakikatte bu fıkradaki ruh ve zihniyetten bu partinin kurtulduğu iddia olunabilir mi?" (TBMM, 22 Şubat 1957, s. 655)

Türk sağında komünizmi, yanlış Batılılaşmanın etkisiyle ortaya çıkan yerlilikten ve yerli değerlerden uzaklaşmanın meydana getirdiği bir tür 'patoloji' olarak tahayyül etmek oldukça yaygındır (Bora, 2012, s. 255). DP'li Ağaoğlu'nun da bu konuşmasında, dönemin İslamcı dergilerinden birinde yayımlanan 'komünizmin eylem planı' ile, Batılılaşma etkisindeki Kemalist modernleşme politikaları arasında ereksel bir uyum olduğuna işaret etmesi bu anlamda manidardır. Bu konuşmada özellikle işaret edilen, Tek Parti dönemi laiklik politikalarının, ülkedeki 'dini duyguları körletmek' suretiyle komünizme doğrudan hizmet etmiş ve ediyor oluşudur. Komünizmin gizli amaçlarından ilki olarak ifade edilen "Türkiye'de başlamış olan laiklik cereyanı dejenere edilerek dinsizlik halini alması için mümkün olan her şeyi yapmak" ile DP'lilerin muhalefet yıllarından itibaren sıklıkla dile getirdikleri ve yukarıda ayrıntılı şekilde ele alınmış olan CHP'nin laikliği yanlış anlamış olması sonucu dinsizlik zannetmesi söylemi karşılaştırıldığında; DP'nin dönemin meşru bir zemini olan komünizm eleştirisi üzerinden CHP'nin laiklik politikalarına dolaylı bir eleştiri hattı kurmuş olduğu ileri sürülebilir (Meşe, 2016, s. 209). Bir başka DP'li vekil olan Arif Nihat Asya da, komünizmin 'laiklik ruhunu aşılacak perdesi altında' dine nasıl saldırdığını şu şekilde ifade edecektir:

"komünizm neleri çürütmek, neleri söküp atmak isterse; mülkiyeti, geleneği, milli duyguyu, dini, aileyi, bunlardan biri, çocuklarda veya muhitte veya her ikisinde mülkiyet duygusunu zayıflatmayı üzerine alır. Mülkiyet mefhumunda ceza maddelerine tekabül etmeyecek şekilde bir nevi laubalilik havası estirir ve bu zor bir iş değildir. İkincisi, aile telakkisinde bir laubalilik havası estirir. (...) Üçüncüsü, aynı şeyi dinde yapar. O kadar güzel yapar ki, adeta çocuklara laiklik ruhunu aşılacak perdesi altında saklanır. Dini değil, softalığı çürütmek istermiş gibi hareket eder fakat oradan dini vurur." (Öztürk, 1998b, s. 2249)

Komünizme karşı vazgeçilmez bir ‘zırh’ olarak kodlanan din kurumunun toplumsal etkinliğini baltalamış olan laiklik, bir biçimde ‘komünizme kapı aralıyor’ şeklinde kavramsallaştırılmaktadır (Meşe, 2016, s. 92). Tek Parti döneminde katı laiklik politikalarına yönelik eleştirisini açıkça dile getirme imkanı bulamayan sağ çevreler, DP dönemiyle birlikte bu eleştiriye antikomünizm söylemi içerisinde rahatlıkla dile getireceklerdir. Tek Parti dönemi boyunca CHP’nin gütmüş olduğu sınıf mücadelesine düşman devlet politikaları, CHP’yi ‘komünizme yardım ve yataklık etmiş olma’ suçlamalarından kurtarmaya yetmemiştir. DP Balıkesir Milletvekili Ali Fahri İşeri’nin “şimdiye kadar komünizmle eski iktidar hakkıyla mücadele etmemiştir. Hatta zaman zaman himaye bile etmiştir. (...) Fakat bu korkunç akıbete; bu tehlikeye karşı yalnız Türk Milleti mukavemet etmiştir. O da milletin dinine ve iffetine tecavüz ettiği içindir.” (Öztürk, 1998b, s. 2440) sözlerinde de açıkça ifade ettiği gibi; DP’lilere göre komünist faaliyeti himaye eden CHP iktidarına rağmen, milleti komünist tahriklerden koruyan tek güç ‘milletin dinini ve iffetini’ koruma isteği olmuştur. Benzer bir şekilde DP Çanakkale milletvekili Süreyya Endik de, CHP’nin ‘memleketin mukadderatına’ yönelik baskı politikalarının komünizmin ülkede yerleşmesine yol açmış olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Halk Partisi hükümetlerinin milliyetçilere ve dindarlara karşı takınmış olduğu sert tavır (...) bu memlekette (...) komünizmin biraz daha yerleşmesinde birinci amiller arasında sayılabilecek bir vaziyettir. Fakat bugün artık çok şükür ki, bu şekilde değiliz. Memleketin mukadderatına, fertler ve zümreler değil, milletin bizzat kendisi hakimdir.” (Öztürk, 1998b, s. 2255)

Kemalist laiklik politikaları arasında en çok tartışma yaratmış olan pozitivist eğitim sistemi, halkın dinini öğrenme olanaklarını kısıtladığı gerekçesiyle, bir önceki bölümde de ortaya konulduğu üzere, DP’lilerce yoğun bir eleştiri almıştır. DP’lilerin antikomünizm söylemi altında da, özellikle laik eğitim politikalarının, halkı komünizm tehlikesine açık hale getiriyor oluşu iddiası yer alacaktır. Belki kendisinin de bir eğitimci olmasının yarattığı hassasiyetin etkisiyle, DP’nin organik aydını olan Prof. Dr. Başgil, eğitim sisteminden din derslerinin çıkarılmış olmasının, ‘bilmeden de olsa’ ülkeyi komünizm tehlikesine açık hale getirdiğini şu şekilde ifade edecektir:

“son senelerde, hususiyle bizde, dini tahsil ve tedrisin ve buna ait neşriyatın faydasız ve hayat için yararsız olduğundan bol bol bahsedenler (...) var. Bunlara göre tahsil ve tedrisin faydalısı, sade hayat ve tabiat bilgileri verenidir. (...) Dini ve metafizik bilgiler ise, insanların fikri enerjilerini israf edip tüketmekten başka netice vermez. (...) Bugün sistemli bir şekilde din ve maneviyat düşmanlığı güdenler, bilerek veya bilmeyerek, bu görüşün tesiri altındadır. Hareket noktasını Karl Marx’ın tarihi maddeciliğinde bulan ve bugünkü Rus komünistleri tarafından dünyayı ateşe vermek için bir fitil gibi kullanılan bu görüş (...) eksik ve kifayetsizdir.” (Başgil, 2011, s. 132-133)

CHP iktidarı genelde eğitim sistemini laikleştirmesi, özelde ise Köy Enstitüleri politikaları sebebiyle, DP’lilerce sıklıkla komünizme önyak olmakla suçlanmışlardır. Köy Enstitüleri’nin kurucusu olan İsmail Hakkı Tonguç’un meclis kürsüsünden açıkça komünist olmakla itham edildiği, DP Erzurum vekili Bahadır Dülger’in konuşması bunun bir örneğidir:

“geçmiş iktidar (...) Türkiye’de komünizmi yaymak isteyenlere fikirlerini kolaylıkla besleyebilecek iptidai zemini hazırlamış oluyordu. Bunun yanında ve derin bir bilgisizlik ve gaflet içinde en masum kisvelere bürünerek bütün sahalara nüfuzla çalışan komünistlerin Devlet teşkilatında kilit noktalarına gelerek zehirli fikirlerini etrafa saçmalarına müsaade ediyordu. Buna bir misal vermek için uzun seneler, bakanlardan daha geniş bir salâhiyetle techiz olunarak makamında tutulmuş ve Köy Enstitüleri gibi Türkiye’nin en hayati meselesi kendisine tevdi olunmuş bulunan Tonguç Baba’nın ismini burada anmakla iktifa ediyorum [yetiniyorum]. (...) Eski iktidarın komünizm karşısındaki bu derin gafleti bu memleketi kızılıların kucağına atmağa belki de kafi gelebilirdi. Fakat, Türk köylüsünün büyük ekseriyetiyle toprak sahibi ve toprağına bağlı, dindar bir halk olması ve derin tarihi şuuru ile komünizmin Rusya’dan gelen ve Rusya’nın hizmetinde bulunan bir fikir olduğunu anlaması komünistlerin karşısına en büyük bir mani olarak çıkmış bulunuyordu.” (TBMM, 22 Aralık 1950, s. 284-285)

Laikliğin komünizmin yüzlerinden biri olduğu iddiasıyla; DP döneminde Kemalist laikliğin eleştirisi yeni bir meşruiyet boyutu kazanmıştır. Bu yeni boyut, Tek Parti dönemi laiklik uygulamalarının halkı baskılayarak din ve vicdan hürriyetine ciddi anlamda zarar verdiği yönündeki temel iddianın, siyaseten en güçlü tarafını oluşturacaktır. 1945 sonrasında Türkiye’de siyasetin merkezine yerleşerek Kemalist kesimler ile CHP’yi de etkisi altına almış olan antikomünizm (Örnek, 2015, s. 340) üzerinden adeta kendini doğrulayan bu yeni boyut, DP’ye dini baskılamak yerine komünizmle savaşta bir silah olarak kullanma politikalarını uygularken adeta bir

dokunulmazlık sağlamıştır. Bu dönemde DP'nin kendi laiklik anlayışı konusunda kamuoyunu ikna etmek için başta ABD olmak üzere, Soğuk Savaş'ta dinin komünizmle savaşmak için uygun bir araç olduğunu 'keşfeden' Batı Bloğu ülkelerinin dini politikalarına sürekli referansta bulunduğu görülür. Örneğin DP Isparta Milletvekili Said Bilgiç'in Kemalist laiklik ile partisinininki arasındaki anlayış farkını, 'hür milletler' cephesine referansla çizdiği konuşması şu şekildedir:

“din kelimesinin altında irticaın yatmakta bulunduğu vehmi içinde bulunan bir kısım münevverler vardır. Bunların layiklik anlayışı ile Demokrat Partinin layiklik anlayışı arasındaki farkı belirli hale getirmek, inkılap ve irtica anlayışını vazih [açık] şekilde ortaya koymak zamanı gelmiştir. Din müessesesiyle meşguliyetimizi bir kısım sol münevverin irticaa taviz verme şeklinde izah etmesini umursamadan dini, milleti meydana getiren unsurlardan biri olarak kabul edip İslam dininin ahlaki esaslarını yetişen nesillere şuurlu ve sistemli bir şekilde tedris ve telkine mecburuz. Din müessesesi ve Allah inancı fert ile Allah arasında mücerret [soyut] bir mesele değildir. Din, cemiyetin hayatında geniş fonksiyonu bulunan içtimai bir müessesedir. İşte biz dinin içtimai müessese oluşu vasfı ile ilgilendiğimizi, sözlerimizle değil e'falimizle [hareketimizle] ispat ve izhar etmeliyiz. Bizim bu tutumumuz üzerine irticai bir hareket doğuyor şeklinde açılacak kampanya hür milletlerin müşterek mukavemet cephesinin de aleyhinedir. Komünizmle mücadeleye karar vermiş milletlerin mücadele şuurunu tahribeden bir hareket olur.” (TBMM, 24 Şubat 1959, s. 650)

DP'nin Kemalist dönem laiklik uygulamalarını eleştirmek üzere inşa ettiği söylemin temeli olan bireysel din-vicdan özgürlüğünün baskılanmış olması meselesinde dinin toplumsal bir kurum olarak ele alınmasından mümkün olduğunca kaçınılmışken; Said Bilgiç'in yukarıda alıntılanan “Din müessesesi ve Allah inancı fert ile Allah arasında mücerret [soyut] bir mesele değildir. Din, cemiyetin hayatında geniş fonksiyonu bulunan içtimai bir müessesedir.” sözleriyle açıkça ifade ettiği üzere, komünizme karşı panzehir olarak gösterilen, sosyal bir kurum olarak dindir. Komünizme karşı “hür milletlerin müşterek mukavemet cephesi” olan Batı Bloğunda yerini almış olan Türkiye'den de dinin toplumsal etki alanını genişletmek suretiyle ideolojik bir savaş vermesi beklenmektedir. Komünizme karşı din cephesini güçlendiren eylemlerin ise irtica olarak sıfatlandırılmasını Bilgiç, ABD'nin başını çektiği antikomünist politikalara tahribat vereceği gerekçesiyle dönemin meşru siyaset söyleminin dışına atmaktadır. Bu bağlamda DP'liler pragmatik bir orta yol bularak, ABD örneğinden hareketle Tek Parti dönemindeki aksine laikliğin kamusal alandan dışlanmasının gerekli olmadığı ve

laiklikle dinselliğin arasında bir uzlaşa kurulabileceğini ileri süreceklerdir (Örnek, 2015, s. 341). Örneğin DP Afyon vekili Gazi Yiğitbaşı 1953 meclis bütçe görüşmeleri esnasında, teokrasi temelli bir devlet olan Osmanlı'dan “tam manasiyle laik” dediği ABD arasında dinin kamusal alandaki gücü arasında şu şekilde benzeşlik kurduğu bir konuşma yapmıştır:

“Bugün tarihi ile övündüğümüz Osmanlı İmparatorluğunun cihana hükmettiği en haşmetli ve azametli devrelerinde ve en yakın tarihimiz olan İstiklal Savaşında da manevi kuvvetlerimizi dinden alıyorduk. Bugün tam manasiyle laik olan ve bütün cihanı idare edenlerin başında gelen Amerika'nın sabık ve laik cumhurbaşkanları, İngilizlerin kiral ve kraliçeleri nasıl canü gönülden Allah'a ve kiliseye bağlı bulduklarını, dünyanın, memleket ve milletlerin saadeti için Allah'a nasıl dualar ettiklerini görüyor ve gazetelerde okuyoruz, cephede Amerikan askerleri içerisinde Amerikan papazlarının askerleri manen nasıl teşci ettiklerini Kore'den dönen subay ve erlerimizden dinlemekteyiz. Binaenaleyh dinsiz bir millet yaşayamaz, dinimize çok ehemmiyet vermek lazımdır. Bazı kimselerin dini ve dindarlığı irtica ile tavsif etmesi [nitelendirmesi] çok hatalıdır. Amerika Cumhurbaşkanı Ayzinhaver'in [Eisenhower'ın] de nutuklarından birisinde söylediği gibi komünizm karşısında yalnız maddeten kuvvetli olmak kafi değildir, manen ve ruhen da kuvvetli olmak lazımdır.” (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 536)

Komünizm tehlikesine karşı maneviyatına sarılmış bir Batı fikri sayesinde, DP'nin söyleminde din odaklı politikalarının meşruiyeti özellikle ABD örneği üzerinden sağlanmaya başlanmıştır. Soğuk Savaş döneminde komünizme karşı oluşturulan Batı cephesinde din önem kazanmış ve dinler-arası bir ortak cephe oluşturma fikri de filizlenmeye başlamıştır (Örnek, 2015, s. 309). Örneğin Ali Fuad Başgil, Müslüman ve Hıristiyan dünyanın Sovyet tehdidine karşı birleşmesinin gerekliliğini şu sözlerle ortaya koymaktadır:

“Din kavgaları çoktandır tarihe intikal etti. Bugün, hakikatte, ne İslam dünyasının düşmanı hıristiyan garptır; ne de hıristiyan garbın düşmanı İslam dünyasıdır. Düşman başkadır ve garp ile aramızda müşterektir. (...) Gün geçtikçe biraz daha kabaran İslav kini ve silahlı kuvvetleri karşısında, canlı ve imanlı yüreklerden örülmüş, bir İslam birliği kalesi önünde, muhakkak ki, hürmetle ilk eğilecek olan Avrupa ve Amerika'dır. Çünkü İslav kininin tuğyanından Avrupa ve Amerika'yı ve dolayısıyla bütün medeni dünyayı - eğer kurtulmaları mukadder ise- yalnız ve yalnız maneviyat kuvveti kurtaracaktır...” (Başgil, 2011, s. 131)

Sovyet tehdidi karşısında “maneviyat kuvveti” etrafında toplanma fikri, DP’liler tarafından Anglo-Amerikan dünyanın laiklik anlayışını, kendilerine rehber aldıkları yönündeki konuşmalarını arttırmalarına sebep olacaktır. Bu dönemde, başta ABD olmak üzere, komünizme karşı savaşta modern Batı dünyasının; kilise inşa etmek, radyodan dini yayın yapmak, okullarda din derslerini yaygınlaştırmak ve vaiz yetiştirmek gibi konulara verdiği önemin arttığı vurgulanacaktır. Örneğin DP Ankara milletvekili Ömer Bilen “Amerika’da kilisenin ve din hayatının süratle inkişafı”nı ayrıntılı sayısal verilerle ülkedeki kilise ve cemaat nüfusunun artışı ile ortaya koyacak ve “Dinden tecerrüt eden [uzaklaşan] milletlerin beşeriyetin başına ne büyük bela oldukları meydandadır. (...) Her hususta iş birliği yaptığımız Garp demokrat devlet ve milletlerinin din sahasında gösterdikleri sürat ve terakki adeta gözleri kamaştırıcı bir haldedir.” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 597) diyecektir. Benzer şekilde DP Yozgat vekili Yusuf Karşlıoğlu da, bu sefer İngiltere devlet başkanının dini referans kullandığı bir demeci üzerinden kendisine dine referans göstermek için meşru bir zemin yarattıktan sonra meclisten DİB’e bağlı vaizlerin sayı ve yetkilerinin arttırılmasını şu şekilde talep edecektir:

“Kırallık ve İmparatorluk tacını taşıyan ve yirmi beş yaşlarında bulunan Kırالیçe 2 inci Elizabet bir demecinin sonunda ‘Kaadiri mutlak Tanrı’dan vazifem başında bana yardım etmesini ve şu, şu gibi idealleri korumak kudretini bana bahşeyemesini dilerim’ diye Allah'a niyaz ediyor. Ben de bu millet kürsüsünden kaadiri mutlak olan Cenabihakkın büyük Türk milletine ve onun mümessili olan Büyük Millet Meclisine yardım etmesini tazarru ve niyaz ederken: Siz arkadaşarımdan da şunu rica ederim. İlahiyat Fakültesinden matlup vasıfta din adamları yetiştirinceye kadar milleti tenvir etmek üzere Diyanet İşleri Gezici vaizleri adedlerinin (...) münasip miktarda artırılması ve bu gezici vazifelere aynı zamanda din işlerini teftiş vazifesinin de verilmesi (...) hakkında bir önerge sunuyorum” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 605-606)

Karşlıoğlu’nun yaptığı bu konuşma gibi pek çok örnek daha verilebilir. DP’liler özellikle ‘dinsiz’ Sovyetler karşısında Batı Bloğu ile kurdukları ‘maneviyat cephesi’ odağında, ülkede dinin ideolojik ve kurumsal etkinliğini genişletecek politikalarına ABD ve İngiltere örnekleri üzerinden meşruiyet kazandırma yoluna gideceklerdir. Batı Bloğu ülkelerinin ‘komünizm tehdidi’ne karşı, halkları mobilize etmede dini etkin olarak kullanması, DP dönemi laiklik politikalarının hem varoluş koşullarını hazırlamış,

hem de bu politikaların kendini ifade edeceği söylemin şekillenmesinde göz ardı edilemeyecek etkiler bırakmıştır.

3. SONUÇ VE TARTIŞMA: ANAAKIM LAİKLİK ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

DP'nin laiklik söylemi, girift bir biçimde iç içe geçmiş üç retorikten oluşur: laikliğin din-vicdan hürriyeti odağında tanımlanması, Kemalist laikliğin baskıcı olmakla ithamı ve dinin antikomünizm ile mücadelede ideolojik bir silah olarak tasavvuru. Hem laikliğe DP'lilerce getirilen yeni tanım, hem de antikomünist söylem içinde artan din vurgusu; Kemalist laiklik politikalarına referansla inşa edilmişlerdir. Dolayısıyla bu söylem, Tek Parti dönemi laiklik politikalarının bir 'değilleme'si olarak ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır.

DP'lilerin laikliğe olan yaklaşımları; ne CHP'nin tek parti iktidarından sonraki ilk serbest seçimlerle ülke yönetimine gelmiş muhalif bir parti oluşlarından, ne döneme hakim Soğuk Savaş ideolojisinin etkisinden, ne de ülkenin seçmen tabanını oluşturan kırsal nüfusun oyunu alabilme çabasıyla girişilen popülist siyaset çizgisinden bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla DP'nin laiklik söylemi, kapitalist sınıfın iki fraksiyonunun temsilciliğini üstlenmiş olan partinin, Batı Bloğuna eklemlemeye çalışan geç modernleşmiş bir çevre ülkesinde siyaset üretiyor oluşuyla yakından ilgilidir. DP'lilerin laiklik söyleminin inşasında bir arada bulunan bu etkenler, söylemin ifade edilirken de, bu etkenlerin ortak sonucu olan üç retoriğin ayrılmaz şekilde bir arada bulunmasına yol açar. Partinin organik aydını sayılabilecek ve aynı zamanda da bir akademisyen olan Ali Fuad Başgil'in laiklikle ilgili şu kısa değerlendirmesi bu bakımdan iyi bir örnektir:

“İnönü, çağdaşları Musolini ve Hitler'in kurdukları diktatörlükler yolunda bir diktatörlük yolunu tuttu. (...) Köylerde jandarmanın dipçığı, şehirlerde ise polisin copuna dayanan bir terör rejimi kurulmuştu. (...) Laiklik prensibinin anlaşılışı ve tatbikatı kadar hiçbir şey, umumi efkârı İnönü'den ve onun her şeye hakim partisinden uzaklaştırıp tiksindirmemiştir. (...) Komünistler gibi dine karşı yürümüş, din duygusunu ve Allah aşkını insan kalbinden söküüp atmak için mücadele eden bir nevi materyalizm şeklinde görmüştür. Böyle bir görüşün gayesi açıktır: (...) din müessesesini yıkıp ortadan kaldırmak.” (Başgil, 2014, s. 37-39)

Başgil'den yapılan bu alıntı, DP'nin laiklik söyleminin tüm cephelerini içeren tipik bir örnektir. Tek Parti dönemi laiklik politikalarının baskıcılığı faşizme; laikliğin dinsizlik olarak anlaşılmış olması ise komünizme benzetilmektedir. Başgil'in yaptığı bu tasvirde – genel olarak da DP'lilerin söyleminde- en dikkat çeken taraf ise, eleştirilen Tek Parti dönemi laiklik politikalarının çok uç noktalara varabilen bir şiddet politikası olarak anlatılmasıdır. Yukarıda da örnekleriyle ortaya konduğu üzere, DP'nin Cumhuriyet modernleşmesinin ilk dönemi olan 1923-1946 yılları arasında uygulanan laiklik politikalarında devleti fazla müdahaleci buldukları ve laiklik uğruna din özgürlüğünün - hatta dinin kendisinin- feda edildiğini düşündükleri açıktır.

DP'nin laiklik söyleminin temelini oluşturan bu kısım, bugün hakim sosyal bilim literatüründe “dayatmacılık”, “keyfilik”, “tepeden inmecilik” ve “din düşmanlığı” içerdiği sıklıkla vurgulanan Kemalist laiklik (Tanör, 2010, s. 278) anlatısı ile de dikkat çekici bir benzerlik göstermektedir. Zira 1980 sonrasında hegemonik bir pozisyon kazanan merkez-çevre paradigmasının etkisi altında üretilen bu yaklaşım, adeta DP'nin Erken Cumhuriyet dönemi laiklik politikalarını okuma biçiminin bir devamı niteliğindedir. Nitekim DP'nin danışmanlarından Başgil'in Erken Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışı eleştirisi, Bora (1997, s. 28) tarafından Türkiye'nin laikleşme tecrübesinin ilk “tutarlı” ve “sistemli” eleştirisi olarak kabul edilmektedir.

1980 sonrası gelişen hakim sosyal bilimler paradigmasının, Erken Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışına yönelik eleştirel bir pozisyon geliştirdiği bilinmektedir. Bu pozisyon, DP ile başlayarak siyasal İslam çizgisine varan sağ siyaset geleneğinin laiklik anlayışını ‘özgürlükçü’, ‘ılımlı’, ‘demokratik’ vs. bulan bir analiz çerçevesi önermiştir. Bu analiz ise, toplumsal sınıf mücadelelerinin ve tarihsel bağlamın okuma dışı bırakılmış olmasının bir sonucudur. Nitekim DP'nin laiklik anlayışını oluşturan üç retorik de, egemen sınıfların siyasal temsilcisi olarak toplumsal hegemonyayı inşa çabasından ve içinden geçilen Soğuk Savaş döneminin şartlarından azade düşünülemez. Toplumsal ilişkilerinden ve tarihselliğinden koparılarak idealist şekilde ele alınan bir laikliğin eleştirisine girişen bu anaakım literatür, 1950'li yıllarda DP'nin sınıf çıkarlarına hizmet eden bir laiklik incelemesi ortaya koymuş olan Başgil ile benzer bir pozisyona

düşmekte; ve bugün için de siyasal İslam hegemonyasının temsil ettiği sınıfsal çıkarlara uygun gelen bir söylemler alanı yaratmaktadır.

DP döneminin tarihsel koşulları ve DP'nin bu koşullar çerçevesinde temsil ettiği sınıfsal pozisyon göz önüne alındığında; Cumhuriyet modernleşmesini değerlendiren ve bu bağlamda özellikle laikliği sorunsallaştıran hakim sosyal bilim literatürüne üç başlıkta eleştiri getirilebilir. Bunlardan ilki, ülkede egemen laiklik anlayışında DP dönemi ile başlayan dönüşümün tarihsel bağlamından tamamen azade ve idealize edilmiş söylem araçları ile ele alınmasıdır. İkincisi, DP'lilerin savunduğu laiklik anlayışı ile bir çelişki yaratıyor oluşuna rağmen; bu kurumun işlevsel dönüşümüne dair açıklayıcı bir yaklaşımın geliştirilememiş olması ve DİB'in salt Tek Parti dönemi mirası olarak eleştiriye konu edilmesidir. Sosyal bilimler literatürüne yönelik üçüncü ve son eleştiri başlığı ise, DP'nin kamusal alanı dinsellemeye yönelik politikalarının 'çevrenin merkezde temsili' yanılması ile hakim üretim ilişkilerinin devamlılığı adına dinsel alan üzerinden yürütülen sınıf mücadelelerine yönelik bir körlük yaratmasıdır.

DP döneminde ortaya çıkan statükocu laiklik anlayışını, Erken Cumhuriyet dönemi ile bir karşılaştırma kurarak daha 'özgürlükçü' bulan tezler, dönemin tarihsel konjonktürünü bütünüyle tartışma dışı bırakmaktadır. 1950'li yıllarda ülkenin NATO'ya girmesi, Truman Doktrini çerçevesinde bir ekonomik yönelim geliştirilmesi ve Batı bloğunun anti-komünist söyleminin egemen hale gelmesi gibi gelişmeler yeni laikliğin inşasında herhangi bir etkiye sahip olarak görülmemektedir. Örneğin karşılaştırmalı laiklik çalışmaları ile bilinen Ahmet T. Kuru (2011) benzer bir izlek takip ederek, DP dönemi laiklik anlayışının 'özgürlükçü' bulunduğu analizleri, "dışlayıcı laiklik – pasif laiklik" kavram setiyle yeniden kurmuştur. Bu kavram setinden Anglosakson gelenek içinde gelişen "pasif laiklik" kavramı, dini özgürlüklere karşı özgürlükçü bir tutum anlatırken; Fransa ve Türkiye'nin temsil ettiği Kıta Avrupası geleneğinin "dışlayıcı laiklik" kavramı ile de dine yönelik baskı politikaları eleştirilmektedir (Kuru, 2011, s. 13). Kuru, Türkiye'de din-devlet ilişkilerine egemen olan "dışlayıcı laiklik" anlayışının kurucusu olarak Erken Cumhuriyet dönemini göstermektedir. DP'nin halefi olduğu muhafazakar-liberal siyaset geleneğinin ise, "pasif

laiklik” savunusu yaparak, bu yapıya bir ‘direniş’ gösterdiği ileri sürülür (Kuru, 2011, s. 15).

Sahiden de DP’nin, CHP döneminde devletin dine yönelik müdahaleci politikalarının eleştirisi ve din hürriyetinin korunması üzerinden ortaya koyacağı yeni laiklik anlayışı, Ahmet T. Kuru tarafından kavramlaştırılmış olan “pasif laiklik” anlayışı ile ciddi bir benzerlik göstermektedir. Nitekim Kuru’nun kavram setleriyle Cumhuriyet tarihinde laikliğin dönüşümüne yönelik bir okuma yapan Demirel (2011b, s. 233) de; Erken Cumhuriyet döneminde hakim “dışlayıcı laiklik” anlayışının 1950’de başlayan DP iktidarıyla aşınmaya başladığı ve “pasif laiklik” anlayışına doğru bir kayışın ise 1980 sonrası güçlenen Türk-İslam sentezine dayandığı sonucuna ulaşacaktır. Kuru’nun ‘dışlayıcı laiklik – pasif laiklik’ şemasını kullanmakta olan Özbudun (2012, s. 170-171) da isabetli şekilde “pasif laiklik” kavramının Türk anayasa doktrinindeki öncüsü olarak, Ali Fuad Başgil’in kabul edilmesi gerekliliğine işaret etmektedir. Özbudun’un pasif laiklik anlayışını yansıttığını ileri sürdüğü Prof. Dr. Başgil’in laiklik tanımı ise şöyledir:

“Bugün Garp memleketleri hukukunda laiklik, din ile devletin ayrılması ve devletin din, dinin de devlet işlerine karışmaması; memlekette mevcut ve maruf din ve mezheplere karşı devletin tarafsız bir vaziyet alması; bunlardan hiçbirini, diğeri aleyhine olarak, hususi surette imtiyazlandırmaması; buna mukabil, dinin de devlete karşı, nisbi de olsa, bir muhtariyet içinde ahlaki ve manevi hayatın nizamı olarak hüküm sürmesidir. Laik bir devlette hükümet ve idare işleri bunları tanzim eden kanun ve kaideler, prensiplerini dini mülahazalardan değil, sırf ihtiyaçlardan ve hayat realitelerinden alır.” (Başgil, 2011, s. 171-172)

Devletin dinler karşısında tarafsızlığı ve din ile devletin mutlak ayrılığı olmak üzere iki ayak üzerine kurulmuş olan bu laiklik tanımı, ABD’nin örnek ülke olarak ele alındığı “pasif laiklik” anlayışının 1950’lerde kaleme alınmış bir ifadesidir. Dine devletin müdahale alanı dışında “nisbi de olsa” hüküm sürebilmesi için bir alan bırakılması gerekliliğine olan vurgu, “pasif laiklik” anlayışının temel ayırt edicisi olan dinin kamusal hayatta görünürlüğüne izin verilmesi vurgusu ile benzerdir. Türkiye’de hakim laiklik anlayışı 1950’lerde ABD’nin de etkisiyle Anglo-Amerikan geleneğine yaklaşmıştır. Zaten Ali Fuat Başgil’in laiklik hususunda örnek gösterdiği “Garp memleketleri”nin başında da ABD gelmekte ve Başgil “inanç ve vicdan özgürlüğü”

konularında Anglosakson paradigmasının kabul görmesini önemsemektedir (Örnek, 2015, s. 275). Nitekim yukarıda örnekleriyle de ortaya konduğu üzere, 1950’li yıllar boyunca, ABD’de toplumun dine verdiği önem, kiliselere gösterilen ilgi ve devletin din referanslı politikaları basında sıkça yer bulacak ve Batılı bir ülke olarak ABD, Avrupa yerine örnek gösterilen ülke haline gelecektir (Örnek, 2015, s. 322-323). DP iktidarında geçen 1950’ler ile birlikte ülkeye hakim olan bu yeni ideolojik ve kültürel yönelim neticesinde, o zamana kadar anayasacılık hareketi ve laiklik uygulamalarında egemen olan Fransız etkisinin yerini, siyasal ve sosyal alanda dinin etkinliğine daha toleranslı yaklaşan ABD’nin başını çektiği Anglo-Amerikan etkisine bırakmış olduğu anlaşılmaktadır (Örnek, 2015, s. 360).

Bu dönemde laiklik anlayışının hızlı bir biçimde Kıta Avrupası etkisinden koparak, Anglo-Amerikan dünyaya yaklaşmasının bir diğer önemli sebebi de, yukarıda ayrıntılarıyla ortaya konduğu üzere, Soğuk Savaş etkisidir. Maneviyata verilen önem ile modernliğin bir sentez oluşturabileceğini kanıtlamış bir ülke olarak ABD’nin (Örnek, 2015, s. 368) Sovyet bloğu ile verilen ideolojik savaşta Batılı müttefiklerin liderliğine soyunmuş olması, Avrupa karşısında onu daha ideal bir örnek haline getirmiştir. Anglo-Amerikan dünyanın Soğuk Savaş dalgası ile sağa kaymış olan siyaset çizgisi, DP’lilerin laiklik konusunda CHP dönemine yönelik eleştirel tutumlarını ifade edebilmeleri için zemin oluşturmuştur. Kıta Avrupası laiklik geleneğinden farklı bir geleneğin temsilcileri olan ABD ve İngiltere, CHP döneminden farklı olarak, modern bir ülke olmanın ön koşulu olarak dinin kamusal alandaki görünürlüğü baskılamamanın şart olmadığı mesajı vermek için kullanılmıştır. Bu dönemde ‘din ve vicdan hürriyetini tam manasıyla yaşatmak için en uygun örnek olarak ABD’, DP’lilerin “küçük Amerika” olma özelemleri düşünüldüğünde diğer pek çok alanın yanında, laiklik anlayışıyla da DP’nin politikalarına referans olacaktır. Nitekim DP Konya milletvekili Abdurrahman Fahri Ağaoğlu’nun şu konuşması buna iyi bir örnektir:

“Muhterem arkadaşlar; her milletin layiklik anlayışı bir değildir. Mesela demir perde gerisinde bu anlayışın din düşmanlığı şeklinde olduğu söylenmektedir. Amerika Birleşik Devletlerinde, Kanada, İngiltere (...) gibi ileri memleketlerde ise tam bir vicdan hürriyeti cari olup, din ile Devletin siyaseti birbirinden tamamen ayrılmış olduğu halde yerine göre resmi veya hususi okullarda geniş ölçüde dini tedrisata yer verilmiş ve din adamları

daima muhterem mevkide tutulmuştur; refah seviyeleri de yüksektir.”
(TBMM, 22 Şubat 1957, s. 655-656)

Böylelikle Demokratlar, demir perde ülkelerine benzer şekilde ‘laikliği dinsizlik zanneden’ Kemalist laiklik anlayışı yerine, kapitalist dünyanın en ileri ülkelerinden olan Anglo-Amerikan memleketlerini, kendilerine rehber edineceklerini açıklamaktadır. Anglo-Amerikan laiklik anlayışı ise, bir taraftan din ile devletin birbirinden tümüyle ayrılmış olması olarak tarif edilirken, diğer taraftan bu ülkelerdeki din eğitiminin yaygınlığı ve din adamlarına verilen önem gibi başlıklar devlete pozitif birer edim olarak yüklenmektedir. ABD’nin model ülke olarak gösterildiği bu “pasif laiklik” anlayışı içerisinde; din adamı yetiştirmek, din eğitimi yaygınlaştırmak, cami inşa etmek gibi pek çok alanda aktif olarak hizmet vermesi gereken devlet, Tek Parti döneminde bu alanlarda yeterli çalışmayı yapmamış olduğu için de eleştirilmektedir. DP döneminde devlet okullarında din eğitiminin yaygınlaştırılması, devletin dini alana müdahalesi olarak okunmazken; Tek Parti döneminin dinsel alanı düzenlemeye yönelik politikalarının tamamı bu şekilde okunabilmektedir. Nitekim Adnan Menderes, 1950’de hükümet programını açıklarken şunları söyleyecektir:

“Programımızda sarahaten ifade edildiği gibi, hakiki layikliği dinin Devlet siyasetiyle hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması şeklinde anlıyoruz. Bu itibarla gerek din dersleri meselesinde gerekse din adamları yetiştirecek yüksek müesseselerin faaliyete geçmesi hususunda icabeden tedbirleri süratle ittihaz etmek kararındayız.” (TBMM, 29 Mayıs 1950, s. 31)

“Hakiki laikliği”, devletin dine karışmaması olarak anlayan DP’liler iktidarları boyunca ısrarla din adamı yetiştirmek, din eğitimi vermek ya da dini yayın basmaya bütçe ayırmak gibi alanlarda devleti pozitif yükümlülük altına sokacaklardır. Başgil de (2011, s. 187) laiklik “Türkiye gibi, nüfusunun büyük bir ekseriyeti Müslüman olan bir memlekette, devlet, dini ihtiyaçların teminine yardım etmez demek değildir” diyecektir. Dini hizmetten neredeyse bir kamu hizmetiymiş gibi, halkın temel ihtiyaçlarından biri olarak bahseden yazar, devletin dini ihtiyaçlara da yardım etmeye mecbur olduğunu belirtir (Başgil, 2011, s. 187). DP’liler ve partinin organik aydını olan Başgil tarafından sıklıkla dile getirildiği görülen, Kemalist laiklik anlayışının otoriter müdahaleciliğine

karşın din için negatif özgürlük talebi; DP hükümetlerinin icraatları da düşünüldüğünde aslında kamusal alanın dinselleşmesi talebi olarak okunabilir.

Devlet ve dinin karşılıklı olarak birbirine müdahale etmemesi olan bir laiklik tanımı savunusuna karşın; devletin nüfusunun çoğunluğunu oluşturan vatandaşların dinine hizmet etmesi gerekliliğini ileri sürmek, DP'nin din eksenli popülist politikalarını gerçekleştirmesi ve dinin giderek artan bir etkinlikle devletin ideolojik aygıtı olarak kullanılmasını sağlamak için partiye gereken zemini yaratmıştır. 'Sosyal düzen'in korunmasında, devletin şiddet araçlarından daha etkili bir araç olarak, dine önem verilmesi gerekliliği DP'li vekiller tarafından zaman zaman açıkça dile de getirilmiştir. DP Çanakkale milletvekili Servet Sezgin'in şu konuşması buna bir örnektir:

“Din üzerinde bütün insanların tarih boyunca hassas davranmaları ve cemiyetlerin, bilhassa devletlerin bununla meşgul olmalarının en mühim sebebi; dinin ahlak üzerinde büyük bir kaynak olmasındandır. Ahlak ise, içtimai nizamı muhafaza eden kaidelerin yekunu olduğuna, devletin esas vazifesi içtimai nizamı muhafaza etmek lüzum ve zarureti bulunduğuna göre, mahkemelerin, polislerin, jandarmaların her türlü zabıta kuvvetlerinin yanında bu manevi kuvvetin devlete yaptığı yardım inkar edilebilir mi? Devlet fonksiyonu bizatihi içtimai nizamı muhafaza eden ahlakın kaynağı olan dini bu sebeple himaye etmek zorundadır. Beşeriyete ebediyet vadeden din, öte taraftan ahlak kaidelerine muhalefet edenlerin bundan mahrum kalacaklarını fertlere telkin eder. (...) Bugün beşeriyetin içinde bulunduğu manevi ıstırabın en büyük sebepleri, her halde bu manevi cephemizin noksanlığındandır.” (TBMM, 21 Şubat 1955, s. 432)

DP milletvekili Servet Sezgin'in meclis kürsüsünden, siyasi rakiplerine ve kendi partisinin üyelerine yapmış olduğu bu konuşma, DP'nin hegemonya stratejisinde rızanın sağlanma biçimine yönelik bir talebini göstermektedir. Tarım ve ticarete hakim sınıfların siyasi temsilciliğini üstlenmiş olan DP, Türkiye'nin siyasi ve ideolojik örgütlenmesinde de bu sınıfların çıkarlarına öncelik veren bir yeniden yapılanmaya gitmiştir. DP'nin kendi sınıfsal pozisyonuna uygun olarak gütmek istediği iktisat politikalarının, toplumun çoğunluğunu oluşturan emekçi sınıfların çıkarlarıyla çelişkili oluşu; DP'nin liberal iktisadi politikalarını muhafazakar bir söyleme eklememesini zorunlu kılmıştır (Atılğan, 2015, s. 415). Bu zorunluluk; Gramsci'ye göre egemen sınıfın toplumsal hegemonyasını inşa etmek için, diğer toplumsal sınıflar üzerinde kurduğu sosyo-kültürel üstünlüğünün neticesinde kendiliğinden ortaya çıkan rızaya

dayalı bir yönlendirme ilişkisinin ifadesi olarak okunabilir (Yetiş, 2013, s. 88). Gramsci'ye göre egemen sınıfların ideolojiler alanında kurduğu böylesi bir üstünlük, popüler kültürü organize etmeleri ve onu hakim üretim biçiminin ihtiyaçlarına uyumlu hale getirmek amacıyla biçimlendirilen inanç ve değer sistemleri yoluyla oluşturulur (bkz. Jessop, 2013, s. 148). Sezgin'in "devletin esas vazifesi içtimai nizamı muhafaza etmek lüzum ve zarureti bulunduğuna göre, mahkemelerin, polislerin, jandarmaların her türlü zabıta kuvvetlerinin yanında bu manevi kuvvetin devlete yaptığı yardım inkar edilebilir mi?" (TBMM, 21 Şubat 1955, s. 432) sorusu bu anlatılanlar ışığında değerlendirildiğinde; egemen sınıfların uzlaşmaz bir karşıtlığı ifade eden 'içtimai nizam'ın devamlılığını sağlamak için uyguladıkları tahakkümün yanı sıra, rıza üretecek bir ideolojiler alanında da üstünlük kurmaları gerekliliğinin fazlasıyla açık sözlü bir ifadesidir.

Hakim sosyal bilim paradigmasına yönelik ikinci eleştiri noktası ise, DİB kurumunun akademik çalışmaya özellikle Tek Parti döneminde üstlendiği rol ile konu edilmesine karşın; DP döneminde bu kurumun geçirdiği işlevsel dönüşümün kapsam dışı bırakılmış olmasıdır. DP'nin yukarıda incelenen laiklik tanımında sıklıkla vurgulanan devlet ile dinin karşılıklı olarak birbirine müdahale etmemesi gerekliliği düşünüldüğünde, DİB'in varlığının korunması bu tanımla çelişkiye düşen bir politikadır. Daha önce de belirtildiği gibi DİB, DP'nin laiklik konusunda geliştirdiği üç söylem başlığını da enlemesine kesen bir alan olarak tartışmaların her zaman odağında bulunmuştur. Buraya kadar olan tartışmalarda DİB kendi başına konu edilmemiş olsa da, bu kurumun varlığı DP'nin laiklik söyleminin yeniden üretilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Nitekim DİB kurumunun varlığı ile DP'nin getirdiği laiklik tanımı arasındaki çelişki ancak DİB kurumu üzerinden dinsel ideoloji alanına rahat müdahale imkanı ile açıklanabilir. DİB 'içtimai nizam'ın sürdürülebilmesi adına DP'nin ideolojiler alanında verdiği mücadelede işlevsel bir pozisyona sahiptir. Bu anlamda DP Ankara vekili Ömer Bilen'in DİB kurumunun kullanılmasıyla hakim ideolojinin yayılma alanının genişliğine işaret ettiği şu konuşması anlamlıdır:

"Diyanet teşkilatı öyle muazzam bir teşkilattır ki yirmi milyon bir kütlelin dini, içtimai, ahlaki sahalarda yükselmesini ve yaşamasını temin edecek olan bir müessesedir. Memleketin en ücra köylerine kadar elini uzatan hatta

dağ başında gezen insanların bile vicdanlarına hak adalet mefhumunu telkin eden memleket şümül hatta cihan şümül bir müessesedir. Bu teşkilatın layikiyle muvaffak olması için (...) maddi imkanlarımıza baş vurarak muassır milletler seviyesinde din adamları yetiştirmek suretiyle manevi cephemizi takviye ve tarsin etmek dini bir vecibe, vatani bir farizedir.” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 597)

Din ile devletin organik ayrımı tahayyülü ve dinin devlet baskısından/kontrolünden kurtulması üzerine kurulu DP'nin laiklik tanımından yola çıkarak, DİB'in varlığının DP'lilerce istenmeyeceği ve Tek Parti dönemi laiklik anlayışının bir ürünü olarak görüleceği düşünülebilir. Nitekim sahiden de DP'nin içinden DİB'in kapatılması yahut DİB'e özerklik verilerek başbakanlık idaresinden çıkarılması, Müslüman cemaatin din tanziminin, ülkedeki azınlık dinlerinde olduğu gibi, tamamıyla 'sivil toplum'a bırakılması taleplerini sahiplenen küçük bir damar olmuştur. Ancak DP'nin siyasa üretimine bu taleplerin yansımış olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. DP Kayseri milletvekili İsmail Berkok, DİB'in kaldırılması taleplerine meclis kürsüsünden şu cevabı verecektir:

“Diyanet İşleri teşkilatının halka bırakılması taraftarı olanlar vardır. (...) Ben bu kanaatte değilim. Bazı formalitelere ve siyasi fantezizme kapılarak cihanşümül [evrensel] bir teşkilatı başıboş bırakmak bir hatadır. Ve memleket menfaatlerine aykırıdır. Kendi çalışmalarına ve ideallerine hizmet edebilecek bir huviyet taşıyan bu teşkilattan Hükümetin istifade etmesi ve onunla işbirliği yapması gayet tabiidir. Ancak bu müesseseden istifade etmek için onu tamamen kavramak ve beslemek icabeder.” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 594)

Nitekim DP, dinsel ideolojinin toplumda yaygınlık kazanması sonucuna hizmet eden politikalarında DİB'den, Berkok'un da işaret ettiği gibi, layıkıyla istifade edecek ve bu uğurda kurumun bütçesi DP'nin on yıllık iktidarında 12 katına çıkarılacaktır. Partinin içinde bir kısım vekil ile partinin uzun yıllar danışmanlığını yapmış olan Başgil'in Tek Parti dönemi laiklik anlayışının bir eseri olarak görüp, dinin üstündeki devlet kontrolünün kaldırılmasını dile getirdikleri talepleri; DİB'in işlevi dönüştürülerek karşılanacaktır. DP'nin “çalışmalarına ve ideallerine hizmet edebilecek bir huviyet taşıyan” bu kurum dinsel ideoloji sahasında egemen sınıfların yürüttüğü mücadelede “istifade edeceği” ve “işbirliği yapacağı” bir kurum olarak yeni hegemonya projesine dahil edilecektir.

Oysa DP'nin savunduğu organik din-devlet ayrılığı tezinin mantıki bir sonucu olarak DİB'in varlığına muhalefet eden Ali Fuad Başgil (2011, s. 193-200), Türkiye'de Cumhuriyet rejimi ile kurulan sistemin, Tanzimat'tan itibaren başlamış olan laikleşme hattını bozduğunu ve laiklikten farklı olarak 'devlete bağlı din sistemi'ni inşa ettiğini ileri sürmektedir. Ülkede laik sistemin hakiki manasıyla – devlet ile dinin organik ayrımı ve din işlerinin 'sivil toplum'a devredilmesi anlamında – kurulması için en azından üniversiteler gibi, DİB'e de özerklik verilmelidir (Başgil, 2011, s. 219-222). Başgil'in DİB konusundaki fikirlerine benzer tezlere, 1980 sonrası hakim sosyal bilim literatürü içinde de sıklıkla yer verilecektir. Erken Cumhuriyet dönemindeki 'baskıcı laiklik' anlayışının bir sonucu olarak, DİB'in ülkenin çoğunluk dini olan İslam'ı kontrol altına almak için kurulmuş olduğu, hakim ve hatta "eleştirel" sosyal bilim literatüründe yoğun biçimde dile getirilmektedir (bkz. Hanioglu, 2013, s. 42; Gözaydın, 2009, s. 273; Mardin, 2013a, s. 121; Mertcan, 2013; Narlı, 2007, s. 31; s. 189; Toprak, 1981, s. 46; Zürcher, 2009, s. 339). DİB'in anayasal bir ilke statüsünü kazanmış olan laiklikle çelişki yarattığı, ancak varlığının Türkiye'nin özgün koşulları nedeniyle devletin dine müdahalesinin gerekliliği üzerinden meşrulaştırılmış olduğu da ileri sürülen tezlerdendir (Narlı, 2007, s. 31). Hatta DİB'in ontolojik olarak laikliğe aykırı bir kurum olması (Mertcan, 2013, s. 130) dolayısıyla; Türkiye'de laikliğin hiç var olmadığı, Başgil'in tezlerine paralel olarak erken Cumhuriyet yönetiminin ülkede 'devlete bağlı din sistemi'ni kurmuş olduğu da ileri sürülmüştür (Mertcan, 2013, s. 112, 201). Bu perspektife göre, DP'nin iktidara gelişiyle birlikte dinin devlet kontrolüne alınması şeklindeki Erken Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışında da değişim yaşanmıştır (Mertcan, 2013, s. 210).

Anahatları çizilen bu perspektif, DİB kurumu üzerine geliştirdiği eleştirel yaklaşımını özellikle Erken Cumhuriyet döneminde kurumun ortaya çıkış koşullarını analiz ederken göstermektedir. DİB'in "dinin devlet kontrolüne alınması şeklindeki Erken Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışında değişim"in başlangıcı olarak gördüğü DP döneminde varlığını neden ve hangi koşullar altında sürdürdüğü bu perspektifin sessiz kaldığı bir alandır. Oysa DİB'in sürekli genişleme imkanını haiz teşkilatı ile geniş bir politika

üretme alanı sağlaması, bu kurumun DP'lilerin hegemonya projelerine geniş ölçüde mekan olmasını sağlayacaktır.

DP'nin toplumsal hegemonyasını sağlarken din üzerinden üretmiş olduğu rıza; DP'lilerin muhafazakar söylemleri ve din vurgulu konuşmalarının popülist politika anlayışlarının eseri olduğu ve bu yolla seçimlerde başarı sağladığı yönündeki analizlerde (bkz. Varel, 2015, s. 221) kendini gösterir. Hatta kimi zaman DP'lilerin kendi ağızlarından da, dini merkeze alan politikaları ile toplumsal rızanın üretimi arasındaki bağlantıya dikkat çeken konuşmalar duymak da mümkündür. DP Muş milletvekili Şemsi Ağaoğlu'nun şu sözleri bunun bir örneğidir:

“Şunu katiyetle kabul etmek ve herkesin bilmesi lazımdır ki, Türk milletinin %95 i dine gayet bağlı müslüman kimselerden müteşekkildir. İşte bu sebeptendir ki, Demokrat Parti Hükümetinin muazzam kalkınma hamleleri arasında yapmış olduğu büyük eserler kadar her gün artan minareler ve din abideleri bu müslüman milletin kalbini fethetmektedir. (...) Demokrat Parti Hükümetinin bugünkü büyük muvaffakiyetlerini doğuran amillerden birinin de maneviyata büyük kıymet vermesi olduğu muhakkaktır.” (TBMM, 24 Şubat 1956, s. 612)

DP'liler dinin toplumsal rıza üretimindeki etkisini, çok geniş bir alanda siyasi faaliyetlerine meşruiyet sağlamak için de kullanmışlardır. DP'li vekillerce Kore Savaşı'nda verilen insan kayıplarının dahi meşrulaştırılmasında din kurumundan faydalandığı görülmektedir. DP Afyon vekili Gazi Yiğitbaş'ın “Kore şehitlerimizin ruhuna yer yer okutulan mevlitler ve bilhassa radyomuzda bunun yayılması memleket efkarı umumiyesi üzerinde ciddi iyi tesir yaratmıştır. Halkımızın manevi kuvveti artırılmıştır.” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 608) sözleri bu siyasi tavrın bir göstergesidir. Ancak DP'nin getirdiği statükocu laiklik yorumunun ve yoğunluğu giderek artan dinselleşme odaklı politikalarının salt popülist politika yapımına bağlanması, toplumsal hegemonyanın inşasında dinin rolünün eksik bir anlatımını verecektir. Nitekim partinin din siyasetinin salt popülist saiklere indirgenmesi, DP'nin merkez-çevre paradigmasının tahayyülünde ‘çevre’nin kültürü olan İslam’a başvurarak büyük başarı kazanmış olduğu anlatısını (bkz. Mardin, 2004, s. 72) olumlayan bir direngi noktası oluşturacaktır.

Oysa DP döneminde değişen laiklik anlayışının, toplumsal ilişkiler bağlamında değerlendirilmesi çabası; hakim sosyal bilim yazınında, DP'nin kamusal alanı dinselleştirmeye yönelik politikalarının 'çevrenin merkezde temsili' yanılması üzerinden okunmasına bir eleştiri imkanı yaratmaktadır. DP'nin temsilcisi olduğu 'çevre'nin dinine yönelik söylemi incelendiğinde; dönemin laiklik politikalarının, iki idealize tipoloji olarak ele alınan 'laik merkez' ve karşısında demokratik taleplerini dile getiren 'muhafazakar çevre' üzerinden okunma imkanı zayıflamaktadır. Zira DP'liler tarafından çoğunlukla ifadesini din üzerinden bulan, hakim üretim ilişkilerinin devamını sağlamak adına inanç ve değerler sistemi üzerinde devamlı olarak sürdürülen bir mücadele söz konusudur. DP Ankara vekili Ömer Bilen'in "ordumuzu silahla teçhiz, midelerimizi gıda ile doyurur gibi ruhumuzu da saf, hakikaten her türlü taassuptan, ifratlardan ari modern bir din telakkisi ile bir imanla teçhiz etmemiz bu memleketin beka ve istikbali bakımından lazım ve zaruridir." (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 535) sözleri, DP'lilerin ideolojiler alanında verilen mücadeleye verdikleri önemin bir ifadesidir. Bilen'in "her türlü taassuptan, ifratlardan ari modern bir din" (TBMM, 19 Şubat 1953, s. 535) sözleri, ideolojik alan olarak dinin nasıl şekillendirilmek istendiğine dair önemli ipuçları vermektedir. Bu husus, DP'nin siyasi haleflerine aktardığı noktayı ortaya koyması bakımından da anlamlıdır.

DP'nin dinselleşmenin önünü açan politikalarına karşın, Batı kapitalizmiyle eklemlenme çabaları, radikal İslamcı yorumlara kaymasına, bir anlamda yapısal bir engel teşkil etmektedir. Yine bu sebepten dolayı DP iktidarı boyunca, irticai faaliyet olarak adlandırılan radikal İslam hareketlerini de eleştirilmiş ve 'hakiki dinimiz'in bu olmadığı iddiasını savunulmuştur. DP'lilerin 'modern din' ile kast ettiklerinin, mevcut kapitalist üretim biçimini tehdit etmeyen, aksine ideolojik alanda devamlılığına katkı sağlayan bir din olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda DP'lilerce, modern ekonomi ile çelişmeyecek 'modern bir din' arzusu dile getirilmektedir. Hatta 1955 bütçe görüşmeleri esnasında DP Manisa vekili Hikmet Bayur, dinin kapitalist sistemle uyuşmayan taraflarının budanması isteğini şu şekilde ifade edecektir:

“Modern ekonomi kredi üzerine, borçlanma ve faiz üzerine kurulmuştur. İstanbul'da müftüler vaazlarında, faiz haramdır, diye bağırıp çağırıp duruyorlar. Matbaa küfürdür, bit'attir diye 300 yıl imparatorluğa, islâmiyete matbaayı sokmıyan şeyhülislâmların, fetva eminlerinin, faiz haramdır, diyen

müftülerden, Türklüğe ve Müslümanlığa fenalık etmek bakımından hiçbir farkı yoktur. (...) bir vaiz (...) faiz haramdır gibi telkinlerde bulunursa, Diyanet İşleri bunu işinden çıkarmalıdır.” (TBMM, 21 Şubat 1955, s. 427, 434)

Mardinci merkez-çevre paradigmasının bir ‘çevre’ hareketi olarak konumlandığı DP’nin, ‘çevre’ kültürü olan İslam’a kamusal alanda görünürlük kazandırarak izlemiş olduğu ‘demokratik’ hat olarak değerlendirilmesi önemli bir sonuca yol açmıştır. Bu da, halk kitlelerinin temsilcisi olarak okunan DP’nin sınıfsal pozisyonunun ve sınıf çatışmasında üstlenmiş olduğu rolün laiklik anlayışının biçimlenişine yaptığı etkinin görünmez kılınmasıdır. Ancak faizin haram olduğunun din adamlarınca dile getirilmesinin yasaklanması ve dinin içinden ‘hurafe’ ile ‘batıl inanış’ların çıkarılmasının yönündeki talepler açıkça göstermektedir ki; DP merkez-çevre okuması içinde iddia edildiğinin aksine muhafazakar ‘çevre’nin kültürü olarak dini bir bütün olarak savunmamaktadır.

Mardin’in (2014a, s. 145) ‘volk İslam’ dediği, çevrenin kültürü olarak din; Cumhuriyet’in din kurumunu modernleştirme isteği ile şiddetle bastırdığı, halk inançlarını ‘hurafe’ diye niteleyerek ciddiye almadığı bir halk kültürünü ifade eder. ‘Volk İslam’, merkezin temsil ettiği resmi kültürün anlayamadığı, bu sebeple de halkla aynı dili konuşamadığı ve ‘medeni’ bir şekil vermek isteğiyle baskıladığı bir kültürdür. Mardin’e (2014a, s. 146-149) göre Tek Parti dönemini izleyen süreçte, DP’nin iktidara gelmesiyle beraber, ‘volk İslam’a dönüş yaşanmış ve çevrede yaşayan insanların geleneğinin merkezde ve kamusal alanda görünürlüğünün artmasına izin verilmiştir. Oysa DP ile birlikte merkezde görünürlüğünün arttığı iddia edilen ‘volk İslam’ın DP’lilerin koruduğu kapitalist sınıf çıkarlarıyla uyumsuz taraflarının kamusal alanda görünürlüğüne iktidar partisi tarafından sıcak bakılmadığı ortadadır. Dine özgürlük sloganını laiklik anlayışının temel odağı haline getirmiş olan DP’lilerin, modern ekonomik yapıyla ters düşen – faiz haramdır şeklindeki – dini taleplere özgürlük tanımak istemediği ortadadır. Pre-kapitalist üretim biçimlerine uygun düşecek bu gibi dinsel kodlar, toplumun mevcut üretim biçiminin devamlılığını sağlayan egemen ideoloji içinde artık elenmesi gereken birer öge haline gelmiştir. Zira kendini sürekli yeniden üretmek zorunda bulunan egemen ideoloji, dağınık ve çelişik halde bulunan bu

gibi ideolojik unsurları, sınıf mücadelesi içinde yenileyecektir (Althusser, 2014, s. 12-13).

Althusserci (2014, s. 40) bir söylemle hareket edersek; egemen sınıfların siyasi temsilciliğini üstlenmiş olan DP'nin, mevcut üretim biçiminin yeniden üretimini sağlaması için, aynı zamanda mevcut düzenin kurallarına itaatini de yeniden üretimini sağlaması gerekir. “Memleketimizde aile, mektep ve cami birbirinden farklı üç alem haline gelmiştir. Bu üç mühim müessesese arasında bir ahenk kurmak ve bu müesseselerde yapılan telkinleri ahenkleştirmek mecburiyetindeyiz.” (TBMM, 24 Şubat 1959, s. 651) diyen DP Isparta vekili Said Bilgiç, adeta devletin üç ideolojik aygıtı üzerinden yürütülen sınıf mücadelesinin önemine ve egemen ideolojinin birleştirilmesi gerekliliğine işaret etmektedir. “Sınıf mücadelesi” kavramının indirgemeci şekilde ele alınması, bu mücadelenin sadece aşağıdan yukarıya, toplumsal adaletsizliğe ve kapitalist sömürüye karşı ‘işçi sınıfının’ verdiği bir mücadele olarak okunmasına sebep olur (Savran, 2010, s. 18). Oysa sözü edilen kapitalist sömürü koşullarının bizatihi kendisi, burjuva sınıf mücadelelerinin bir ürünüdür. Egemen sınıflar, ideolojilerinin yeniden üretiminin devamını sağlamak için, verili toplumsal koşulların çelişkisi var olduğu sürece, sömürülen sınıflarla ideolojinin her sahasında sınıf mücadelesine devam etmek zorundadır. DP’li vekil Said Bilgiç’in “aile, mektep ve cami” olarak sıraladığı ideolojik aygıtların egemen sınıflar lehine birliğin kurulmasına işaret etmesi, ideolojik alanda yürütülen bu mücadelenin göstergesidir.

Egemen sınıfların temsilcisi olarak DP'nin ideolojiler sahasında yürüttüğü sınıf mücadelesi kendini en açık şekilde anti-komünist söylemde gösterecektir. Anti-komünizmin bir devlet politikası haline getirilmesi, salt Batı Bloğuna eklenme yahut Sovyet tehdidinden çekinme sebeplerine indirgenerek okunmamalıdır. Aynı zamanda, DP'nin oy tabanını oluşturan işçi ve köylü sınıfların sosyalist hareketlerle bağlantı kurmalarının engellenmesi bakımından da partinin sınıf çıkarları ile örtüşmektedir (Atılğan, 2015, s. 469). DP'liler işçi ve köylü sınıflardan yükselmesinden korkulan, sosyalist temelli hak ve mücadele taleplerini engellemek adına, kendilerine geniş bir saldırı imkanı sağlayan anti-komünist söylemden faydalanmışlardır. Anti-komünizm, sınıf temelli hak taleplerine açık bir karşı çıkış yerine, egemenlerin kendilerini daha

rahat ifade edebilecekleri girift ve bulanık bir söylem alanı yaratmaktadır. Bu söylemin sınırları, içerisine Kemalist laiklik anlayışının radikal politikalarının eleştirisini de alacak şekilde, yukarıda örnekleriyle ortaya konduğu üzere, genişlemiştir. Bu noktada, dinsel ideoloji üzerinde yürütülen sınıf mücadelesine verilen önem, DP'lilerin sıklıkla vurguladıkları “komünizm tehlikesine karşı İslam” sloganında kendisini göstermektedir. DP'lilerin Erken Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışını, “dini bastırarak komünizme kapı aralamak” ile suçlaması da bu söylemin uzantısıdır. CHP döneminde komünizm ile verilen savaşın, DP iktidarı döneminde yürütülen antikomünist mücadele kadar başarılı bulunmamasının altında, CHP'nin salt devletin baskı aygıtlarından yararlanmış olması, ancak ideolojik sahada güçlü bir mücadele yürütemediği iması bulunur. Örneğin DP Erzurum milletvekili Bahadır Dülger, eski iktidarın komünizmle verdiği savaşta kendileri kadar başarılı olamamasının sebebini, CHP'nin salt baskı aygıtları üzerinden bir mücadele yürütmüş olmasına karşın; ideolojiler alanında, toplumsal rıza üretimine yeterli duyarlılığı göstermemiş olmasında bulacaktır. Erzurum milletvekili Dülger'in konuşması şu şekildedir:

“Türkiye'de komünizm cereyanı yeni fikir hürriyeti havası içinde taşkın bir inkişaf göstermek hevesiyle bir ara şahlandı. (...) Hürriyet havaları çalarak, fikirlerini bütün insanlık davalarının göz alıcı yıldızlarıyla süsliyerek, masum kafaları zehirlemeye çalışıyor. (...) hürriyet ve demokrasi ideallerine aykırı olan bu cereyanlarla mücadele etmenin çaresini eski iktidar bir polis nizamında aradı. Bu polis nizamının gönüllerimizin arzuladığı mücadeleyi ne kadar muvaffakiyetle yaptığını bugün ortada duran neticelere bakarak layikiyle anlıyabiliriz.” (TBMM, 22 Aralık 1950, s. 284-285)

Dülger konuşmasına komünizme karşı verilen savaşta “hakiki din ışığının feyizleriyle aydınlanmak” sözleriyle ifade edeceği ideolojik bir mücadelenin, çok daha etkili bir çare olacağını belirtmektedir (TBMM, 22 Aralık 1950, s. 285). Benzer bir şekilde DP Antalya milletvekili Burhanettin Onat da meclis kürsüsünde komünizm tehlikesinin büyüklüğüne dikkat çektiği bir konuşmasında; “Herkesin başına bir polis dikemezsiniz, fakat herkesin içine bir iman, bir Allah korkusu koyabilirsiniz. Bunun için de dine birinci derecede ehemmiyet vermek lazımdır” (TBMM, 21 Şubat 1955, s. 433) diyerek, yine alt sınıfların hareketleri ile mücadelede dinsel ideolojinin önemine dikkat çekmektedir. Yine bir başka DP milletvekili Gazi Yiğitbaş'ın meclis kürsüsünden yaptığı konuşma şu şekildedir:

“Allah ve başka mukaddesat ve iman tanımayan komünizm tehlikesi karşısında aşılmaz ve yıkılmaz çelikten bir kale halinde dimdik ayakta duran kahraman milletimizin maneviyat bakımından da her halde takviye edilmesi elzem ve zaruridir. Bunun için de partimiz programının 14 ncü maddesinde din adamları yetiştirecek müesseseler kurulması hususunda mütehassıslar tarafından esaslı bir program hazırlanması zaruridir vaid ve kaydının tam manasiyle ve pürüzsüz olarak tahakkuk ettiğini milletimiz sabırsızlıkla beklemektedir. (...) İçtimai hayatımızda bir doktor, mühendis ve sair meslek ve ilim adamlarına ihtiyacımız olduğu gibi din adamlarına da ihtiyacımız vardır. (...) Gayriahlaki, gariinsani ve gayrikanuni fenalıkları önlemeye yalnız zahirdeki polis ve jandarmaların kafî gelmediği ve bunun yanı başında da vicdanlara Allah korkusunu, manevi polis ve jandarmayı gönüllere ikame etmek lazımdır.” (TBMM, 23 Şubat 1952, s. 606)

Antikomünist söylem içinde dinsizlik ile eş anlamlı halde kullanılan komünizm vurgusu oldukça ön planda iken; DP'liler tarafından, komünizmin toplumsal sınıflarla olan bağlarına dikkat çeken çok az konuşma yapılmıştır. DP'liler genellikle bu alanda yürüttükleri ideolojik mücadelede, Kemalist dönem laiklik anlayışı ile ciddi benzerlik gösteren komünizmin ‘dinsizlik’ anlamına geldiğini ve bu tehlikeye karşı dini cepheyi kuvvetlendirmek gerektiği çizgisinde bir söylem geliştirmişlerdir. “Marks (...) maddeciliği, yalnız dinlere ve maneviyata karşı değil, mevcut ve müesses içtimai, iktisadi nizama ve siyasi rejimlere karşı da cehennemî bir silah haline koymuştur.” diyen Başgil’in (2011, s. 46) Marksizm’in din düşmanlığının yanında; sosyal, ekonomik ve siyasi düzenin de düşmanı olduğu yönündeki sözleri, bu anlamda bir istisna teşkil etmektedir. Yine Başgil, Cumhuriyet modernleşmesi sonrasında ‘din düşmanı’ bir içerik kazanan laiklik politikalarının, ülkeyi nasıl bir “çıkılmaz”a sürüklediğini şu sözlerle anlatmaktadır:

“Türkiye gibi nüfusunun yüzde seksenbeşi çiftçi ve işçi olan (...) bir memlekette asırlar içinde yerleşmiş din ve maneviyat bağlarının birden kopmasındaki tehlikeyi göstermek milli ve tarihi bir vazifedir. Bu tehlike, içleri servet hırsıyla yanan cahil ve imansız insan kitlelerinin ümitsizliğe düşmesinden doğan komünizmdir. (...) komünizmin anası, maddi ve manevi iki şekliyle sefalettir. Hatta dikkat edilirse, komünizm, maddi sefaletten ziyade, manevi sefaletin çocuğudur. Manevi sefalet ise inançsızlık ve idealsizlikten doğan ruh perişanlığıdır. Unutulmamalıdır ki, vicdanları üzen ve isyan ettiren, maddi yoksulluktur ve bunun doğurduğu kıskançlıktır. Manevi bir destekten mahrum ve ruhları bir buhran içinde olan insanların, kendi kendilerine ve fırsat buldukları zaman birbirlerine, ‘Neye onun var da

benim yok?’ diye sorması, işte komünizmin anası, budur. Din, bu soruların cevabını verir ve dindar bu soruların cevabını bilir ve içi rahat eder. (...) Çünkü bilir ve inanır ki herkes hayatta Allah’ın takdir ettiği nasibini alır ve kısmetini yer. Dindar kıskanmaz, imrenir. O başkası gibi kendisi de varlık sahibi olmak için çalışır. Din kıskançlığı önlediği ve bu sebeple komünizmi kökünden nefyettiği [sürgün ettiği] içindir ki, komünistler en koyu din düşmanlarıdır.” (Başgil, 2011, s. 216-217)

DP’nin organik aydını olan Başgil’den yapılan bu alıntıda, mevcut üretim ilişkilerine meşruiyet kaynağı olarak gösterilen din, ‘içtimai nizam’ın korunması adına olumlanmaktadır. ‘Neye onun var da benim yok?’ sorusu ile; kapitalist sistemin yarattığı aşılabilir toplumsal çelişkilere karşın hak, eşitlik ve adalet temelli talepleri dile getiren ve sınıfsal farklılıkları tüm çıplaklığıyla açığa çıkaran bir sorgulamaya işaret etmektedir. ‘Neye onun var da benim yok?’ sorusunun akıllarda zuhur etmesinin ise, ancak dinin yarattığı toplumsal eşitsizliklere meşruiyet kazandıran söylem ile engellenebileceği Başgil tarafından açıkça dile getirilmiştir. Bu diskurda, eşitlik taleplerinin dillendirilmesi neticesinde ortaya çıkan komünizm, ‘kıskançlık’ mefhumu üzerinden anlatılırken; din bu tip ‘kıskanç’ sorgulamaların ortaya çıkmasını bastırarak bir ideoloji olarak, alt sınıflardan gelebilecek toplumsal hareketliliği engelleyecektir. Başgil’in komünist ideolojinin tehlikeli taşıyıcıları olarak işaret ettiği gruplar ise, “Türkiye gibi nüfusunun yüzde seksenbeşi çiftçi ve işçi” ifadesiyle anlatılan emekçi sınıflardır. Emekçi sınıfların komünizm tehlikesine karşın, daha genel bir ifadeyle hakim üretim ilişkilerinin devamlılığını tehlikeye sokacak her türlü sınıf temelli kolektif hak talebinin dillendirilmesi tehlikesine karşın korunmasında din, DP’lilerce etki sahası genişletilen bir ideoloji pozisyonundadır.

DP Programında yer almasına karşın işçilere grev hakkının tanınmadığı, her türlü toplu iş ilişkisi biçimine hükümetin ‘otoriter’ bir karşılık verdiği (Makal, 2002, s. 56), anti-komünist ideolojide bir sendikacılığın sıkı bir devlet denetimi içinde gelişimine izin verilen (Koç, 2010, s. 135) bir dönemde din; hakim sınıfların siyasi temsilciliğini üstlenmiş olan bir partinin sözcülerince emekçi sınıfların örgütlenmesini baskı araçlarıyla bastırmanın meşru araçlarını sağlayabilecektir. Soğuk Savaş döneminin siyasi ve toplumsal ilişkilerdeki belirleyiciliği, bu dönemde her türlü işçi eylemini ‘komünizm’ suçlaması ile yasak ilan etmek için yeterli meşruiyeti, egemen ideolojinin, dinsel alanı da kapsayacak şekilde, yeniden üretimi olmadan belli ki sağlayamayacaktır.

Nitekim hükümetin 1957 senesinde, yaklaşık on seneden beri düzenlenmekte olan işçi seminerlerini yasaklamasının ardından; İstanbul Üniversitesi İktisat ve İktisadiyat Enstitüsü tarafından düzenlenen işçi konferanslarına da, dönemin Çalışma Bakanı Mümtaz Tarhan'dan şu gerekçelerle bir itiraz gelecektir:

“Türk’üm diyen her işçinin beyninin kıvrımları, aile kutsallığı, evlat sevgisi, din nuru, milliyet ışığı gibi ulvi hasletlerle bezenmiştir. İçeriden veya dışarıdan gelen her türlü telkin ve tezvirler bu barikatları asla aşamaz. İlmin maskesi altında ücret teorileri izah ediyormuş gibi batılı hak, demagojiyi dava yapmaya çalışan bir iki bedbahtın, gözü tok, imanı kuvvetli, akliselimi galip olan Türk işçisi arasında düzmece mesih gibi rol oynamaları kibrit alevi gibi kısa, sahnede kral rolü alan aktörün şaşalı hayatı gibi süresiz ve devamsız kalacaktır.” (Atılğan, 2015, s. 412)

Milliyet gazetesine verilen bu mülakatta dönemin Çalışma Bakanı Tarhan, işçi sınıfından beklediği özellikleri sıralamaktadır: “gözü tok, imanı kuvvetli, akliselimi galip”. Türk işçisinin, “ücret teorileri izah ediyormuş gibi batılı hak, demagojiyi dava yapmaya çalışan” bir ideolojik yönelime karşı koymasını için aile, milliyetçilik ve din kurumları DP’li bakan tarafından birer savunu kalesi olarak sıralamıştır. Sıralanan bu savunu kaleleri arasında din kalesine tanınan ayrıcalıklı konum, hem Bakan Tarhan’ın bu konuşmasında, hem de DP’lilerin ‘komünizme karşı panzehir olarak İslam’ kurgularında kendini gösterecektir.

Tarım ve ticaretteki hakim sınıfların ittifakı olarak DP, kendi hegemonyasını kentlerde “her fabrika bacasının yanında bir cami minaresi yükseleceği” (Karpat, 2007, s. 124) yönünde sıklıkla vurguladığı demeçlerle ortaya koyarken; bu hegemonyanın kırsal karşılığı olarak ise, DP’nin “traktörlerle camileri birlikte yapabilen bir rejim” olduğu (Demirel, 2011, s. 113) dile getirilecektir. Bu hegemonya projesinin geliştirdiği söylem ise kendisini iki karşıt üzerinden tanımlamıştır: bunlardan ilki ‘Cumhuriyet devriminin sert yorumları ve Tek Parti dönemi politikaları’ iken; ikincisi ise ‘sol düşünceler’dir (Mert, 2013, s. 324-325). DP’nin kendisine seçtiği bu iki ‘karşıt’, elbette tesadüfi bir belirlenimin sonucu değildir. Toplumsal rıza ve itaatin yeniden üretiminde sıklıkla başvurulan bir alan olarak dinsel ideolojinin ‘önündeki engelleri kaldırmak’ ancak; dinin kamusal alandaki görünümünü sıkı şekilde bastırılmış olan Kemalist laiklik anlayışına karşı verilen bir mücadele sayesinde mümkün olabilmiştir. Egemen

ideolojinin, dinsel ideoloji üzerinden verdiği mücadele, laikliğin önceki hegemonyadan kalma tanımını da değiştirmiş ve ona “din-vicdan hürriyeti” odağında yeni bir tanım biçimlendirmiştir. Laiklik bu yeni kurgusu içerisinde, ABD hegemonyası döneminde beliren yeni tarihsel bloğun inşasında önemli bir yer kaplayacaktır.

O halde laiklik, Gorski'nin (2003, s. 118) de belirttiği gibi, dinselleşme yahut laikleşme hareketlerini yönlendiren toplumsal sınıfların arasındaki mücadeleye odaklanmadan açıklanamayacaktır. Cumhuriyet modernleşmesinin kurucu bir unsuru olarak laiklik, toplumsal bağlarından azade şekilde ele alındığında, doğal olarak Erken Cumhuriyet dönemine odaklanan sosyal bilim çalışmaları; bu politikaların içeriğini, otoriter elitlerin tercihi ya da otoriter devlet geleneğinin devamı olarak okunmaya mahkumdur. Buna karşın yine aynı okuma içinde; ‘çevre’nin sesini ‘merkez’e taşımış olan DP’nin ‘pasif laiklik’ anlayışı da, önceki dönem ‘elitler’inin tercihlerine bir itiraz oluşturduğu ölçüde demokrasi ve özgürlük kavramları ile özdeşleşmektedir. Ancak DP Antalya milletvekili Burhanettin Onat’ın “Müslümanlık demokrasinin ta kendisidir arkadaşlar. Ta kendisidir. Bidayeti zuhurundan beri emir ile kölenin yanyana namaz kıldığı tek dini akıdedir.” (TBMM, 21 Şubat 1955, s. 433) sözleri DP’nin statükocu laiklik anlayışı ile ‘çevre’nin kültürü olan İslam’ı ‘merkez’e taşımalarının altında demokrasi ya da özgürlük kaygılarından ziyade; günümüz neoliberal ‘demokratik’ toplumunda sıklıkla dile getirilen ‘işçi ile işverenin namazda yan yana saf tutması’ örneğine benzer bir ‘eşitlik’ kaygısı bulunduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Açıkel, F. (2006). Entegrtif Toplum ve Muarızları: 'Merkez-Çevre' Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar. *Toplum ve Bilim* (105), 30-69.
- Adamson, W. L. (2013). Gramsci, Catholicism and Secular Religion. *Politics, Religion & Ideology* (14), 468-484.
- Ağaoğulları, M. A. (1982). *L'Islam Dans La Vie Politique De La Turquie*. Ankara: AÜSBF Yayınları.
- Ahmad, F. (2015). *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*. İstanbul: Hil Yayın.
- Ahmad, F. (2014). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Aksoy, M. (1960). *Partizan Radyo ve DP*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Aliefendioğlu, Y. (2001). Laiklik ve Laik Devlet. İ. Ö. Kaboğlu içinde, *Laiklik ve Demokrasi* (s. 73-128). Ankara: İmge Kitabevi.
- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Amin, S. (2016). *Modernite, Demokrasi ve Din Kültüralizmlerin Eleştirisi*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Arkoun, M. (2007). İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı. *Cogito* (1), 51-65.
- Atılğan, G. (2015). Tarımsal Kapıtlizmin Sancağı Altında. G. Atılğan, C. Saraçoğlu, & A. Uslu içinde, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat* (s. 387-514). İstanbul: Yordam Kitap.
- Avcıoğlu, D. (1995). *Türkiye'nin Düzeni Dün-Bugün-Yarın* (Cilt II). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Aydemir, Ş. S. (1968). *İkinci Adam* (Cilt III). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydemir, Ş. S. (2000). *Menderes'in Dramı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydın, S. (2006). Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler. *Toplum ve Bilim* (105), 70-95.
- Aytürk, İ. (2015). Post-post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken. *Birikim* (319), 34-47.
- Başgil, A. F. (2014). *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Başgil, A. F. (2011). *Din ve Laiklik*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

- Bayat, A. (2015). *İslam'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (1984). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (2015). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bora, T. (2012). Milliyetçi-Muhafazakar ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi. U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık* (s. 251-268). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (1997). Muhafazakarlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığının Bazı Yol İzleri. *Toplum ve Bilim* (74), 6-31.
- Bora, T., & Ünüvar, K. (2015). Elli Yıllarda Türkiye'de Siyasi Düşünce Hayatı. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* (s. 159-175). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boran, B. (1968). *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*. İstanbul: Gün Yayınları.
- Boratav, K. (2013). *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2009*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Bulaç, A. (2007). İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet ilişkisi. *Cogito* (1), 67-87.
- Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces* , 749-774.
- CHP. (1947). 7. Büyük Kurultayı Tutanakları. (Erişim Tarihi: 15.10.2016). https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/e_yayin.eser_bilgi_q?ptip=SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI&pdemirbas=197603391.
- Çınar, M. (2006). Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine. *Toplum ve Bilim* (105), 153-165.
- Copeaux, E. (2006). *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çulhaoğlu, M. (2016). *Tarih, Türkiye, Sosyalizm Bir Mirasın Güncelliği*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Demirel, T. (2011b). "Dışlayıcı" ve "pasif" laiklik üzerine. *Toplum ve Bilim* (121), 231-237.
- Demirel, T. (2011a). *Türkiye'nin Uzun On Yılı Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- DP. (1946). Demokrat Parti Programı. (Erişim Tarihi: 05.08.2016). <https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BU>

LUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200805461%20DEMOKRAT%20PARTI%20PROGRAMI%201946/200805461%20DEMOKRAT%20PARTI%20PROGRAMI%201946.pdf.

- Dinler, D. (2009). Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi. *Praksis* (9), 17-54.
- Doğaner, Y. (2015). Vatan Cephesi. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* (s. 177-191). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durmaz, O. S. (2015). Laikliğin Türkiye Serüveni ve Tarihsel Bir Kazanım Olarak Laik Eğitimin Savunusu. *Eleştirel Pedagoji* (40), 14-21.
- Erhan, Ç. (2005). ABD ve NATO'yla İlişkiler. B. Oran içinde, *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* (Cilt 1, s. 522-575). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eroğul, C. (2013). Çok Partili Düzenin Kuruluşu:1945-1971. I. C. Schink, & E. A. Tonak içinde, *Geçiş Sürecinde Türkiye* (s. 173-241). İstanbul: Belge Yayınları.
- Eroğul, C. (2003). *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ersarı, N. (2015). Ellili Yıllarda Radyo ve Siyaset. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* (s. 393-422). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Forgacs, D. (2012). *Gramsci Kitabı Seçme Yazılar 1916-1935*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Fulton, J. (1987). Religion and Politics in Gramsci: An Introduction. *Sociological Analysis* (48), 197-216.
- Gauchet, M. (2000). *Demokrasi İçinde Din*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Gökaçtı, M. A. (2005). *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle, N. (1997). Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites. *Middle East Journal* , I (51), 46-58.
- Gönenç, L. (2006). 2000'li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek. *Toplum ve Bilim* (105), 129-151.
- Gorski, P. S. (2000). Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review* (65), 138-167.

- Gorski, P. S. (2003). Historicizing the Secularization Debate. M. Dillon içinde, *Handbook for the Sociology of Religion* (s. 110-122). New York: Cambridge University.
- Gözaydın, İ. (2009). *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gunn, T. J. (2014). *Din Özgürlüğü ve Laisite ABD İle Fransa Arasında Bir Karşılaştırma*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gülsunar, E. (2015). *Jakobenizm ve Kemalizm Eleştirel Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Gün, F. (2001). *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik (1948-1954)*. İstanbul: Beyan Yayıncılık.
- Gürel, B. (2004). 1970'ler Türkiye'sinde İslamcı ve Faşist Siyaset: Vaadler ve Sonuçlar. *Praksis* (12), 85-102.
- Gürel, B. (2014). İslamcılık: Uluslararası Bir Ufuk Taraması. N. Balkan, E. Balkan, & A. Öncü içinde, *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP* (s. 19-51). İstanbul: Yordam Kitap.
- Güvenç, B., Şaylan, G., Tekeli, İ., & Turan, Ş. (1991). *Dosya: Türk-İslam Sentezi*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Hanioglu, M. Ş. (2013). Kemalizm'in Tarihi Kökenleri. A. T. Kuru, & A. Stepan içinde, *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik* (s. 31-57). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Heper, M. (2015). *Türkiye'de Devlet Geleneği*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Hobsbawm, E. J. (2013). *Devrim Çağı 1789-1848*. Ankara: Dost Kitabevi.
- İslamoğlu-İnan, H. (1998). Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet: Mukayeseli Tarih Yazımı İçin Bir Öneri. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar* (s. 1-14). içinde İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Jessop, B. (2013). *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. Oxford: Martin Robertson & Company Ltd.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2012). *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*. İstanbul: Doğu Kitabevi.

- Karaca, A. (2009). *Necip Fazıl Adnan Menderes İlişkisi Mektuplarla ve Belgelerle*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Karpat, K. H. (2014). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2003). *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*. Leiden: Brill.
- Karpat, K. H. (2007). *Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi 1876-1980*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kaynar, M. K. (2015). Önsöz. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* (s. 11-14). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyder, Ç. (2013b). İktisadi Gelişme ve Bunalım: 1950-1980. I. C. Schink, & E. A. Tonak içinde, *Geçiş Sürecinde Türkiye* (s. 471-494). İstanbul: Belge Yayınları.
- Keyder, Ç. (2013a). Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası. I. C. Schink, & E. A. Tonak içinde, *Geçiş Sürecinde Türkiye* (s. 61-117). İstanbul: Belge Yayınları.
- Kılçık, H. (1991). *Adnan Menderes'in Konuşmaları Demeçleri Makaleleri* (Cilt III). Ankara: Demokratlar Kulübü Yayınları.
- Kılçık, H. (1992). *Adnan Menderes'in Konuşmaları Demeçleri Makaleleri* (Cilt VII). Ankara: Demokratlar Kulübü Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (2007). Laiklik Ya da Bu Dünyada Yaşayabilmek. *Cogito* (1), 15-21.
- Kirby, F. (1962). *Türkiye'de Köy Enstitüleri*. Ankara: İmece Yayınları.
- Koç, Y. (2010). *Türkiye İşçi Sınıfı Tarihi Osmanlı'dan 2010'a*. Ankara: Epos Yayınları.
- Koca, B. (2015). Ellili Yıllarda Merkez Sağ: Demokrat Parti'nin Özgürlük ile İstismar Arasındaki Dini Politikaları. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* (s. 293-319). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Köker, L. (2013). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (1991). Sol, Çağdaşlaşma Adına Kemalizmi Hep Olumladı. L. Cinemre, & R. Çakır içinde, *Sol Kemalizme Bakıyor* (s. 27-46). Ankara: İmge Yayınları.
- Küçükömer, İ. (2014). *Batıllaşma ve Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Diken. (2016). *'Laikliğin tanımını yeniden yaptık' diyen Erdoğan: Yol haritam Hz. Muhammed*. (2016, Kasım 4). Erişim Tarihi: 18 Kasım 2016

<http://www.diken.com.tr/laikligin-tanimini-yeniden-yaptik-diyen-erdogan-yol-haritam-hz-muhammed>

- Lewis, B. (2015). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. İstanbul: Arkadaş Yayıncılık.
- Maduro, O. (1977). New Marxist Approaches to the Relative Autonomy of Religion. *Sociological Analysis* (38), 359-367.
- Makal, A. (2002). *Türkiye'de Çok Partili Dönemde Çalışma İlişkileri: 1946-1963*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Mansueto, A. (1988). Religion, Solidarity and Class Struggle. Marx, Durkheim and Gramsci on the Religion Question . *Social Compass* (35), 261-277.
- Mansuroğlu, S. (2016, Nisan 20). *Köy Enstitülerinin kapatılmasıyla Ensar skandalı arasında bağ var*. Erişim Tarihi: 20 Kasım 2016. <http://www.birgun.net/haber-detay/koy-enstitulerinin-kapatilmasiyla-ensar-skandalı-arasında-bag-var-109532.html>.
- Mardin, Ş. (1973). Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics? *Daedalus* , 169-190.
- Mardin, Ş. (2014a). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2014b). Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler. S. Bozdoğan, & R. Kasaba içinde, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (s. 66-82). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013b). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013a). *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2004). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*. İstanbul: İletişim.
- BBC. (2016). *Meclis Başkanı Kahraman: Laiklik yeni anayasada olmamalı*. (2016, Nisan 25). Erişim Tarihi: 18 Kasım 2016. http://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/04/160425_kahraman_laiklik.
- Mert, N. (2007). *Merkez Sağın Kısa Tarihi*. İstanbul: Selis Kitaplar.
- Mert, N. (2013). Muhafazakarlık ve Laiklik. A. Çiğdem içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 5 Muhafazakarlık* (s. 314-345). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mertcan, H. (2013). *Bitmeyen Kavga Laiklik Türkiye'de Din-Devlet-Diyanet*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Meşe, E. (2016). *Komünizmle Mücadele Dernekleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Narlı, N. (2007). Türkiye'de Laikliğin Konumu. *Cogito* (1), 23-31.

- Nesti, A. (1975). Gramsci et La Religion Populaire. *Social Compass* (22), 343-354.
- Nevzatoğlu, Z. (2006). Basında Din Eğitimi-Öğretimi Laiklik Tartışmaları (1945-1960). *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Öcal, M. (2004). Türkiye'de Kur'an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcazetname Örneği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (13), 81-140.
- Okçabol, R. (2005). *Türkiye Eğitim Sistemi*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Örnek, C. (2016). Türkiye'de Resmi İdeoloji Eleştirisinin Sorunları. *Praksis* (40), 185-217.
- Örnek, C. (2015). *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Özbudun, E. (2012). Laiklik ve Din Hürriyeti. E. Göztepe, & A. Çelebi içinde, *Demokratik Anayasa* (s. 169-227). Ankara: İmge Kitabevi.
- Özbudun, E. (2013). Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet. A. T. Kuru, & A. Stepan içinde, *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik* (s. 59-89). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özdemir, A. M. (2008). *Sözün Mülkiyeti Hukukun Ekonomi Politikası*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özdemir, C. O. (2015). Demokrasinin Gizlenen Yüzü: Tahkikat Komisyonu. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* (s. 235-247). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztürk, K. (1998a). *Türk Parlamento Tarihi TBMM - IX. Dönem 1950-1954* (Cilt 1). Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları.
- Öztürk, K. (1998b). *Türk Parlamento Tarihi TBMM - IX. Dönem 1950-1954* (Cilt 2). Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları.
- Öztürk, K. (1998c). *Türk Parlamento Tarihi TBMM - IX. Dönem 1950-1954* (Cilt 5). Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları.
- Paçacı, M., & Aktay, Y. (2006). 75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey. I. M. Abu-Rabi içinde, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Singapur: Blackwell.
- Peker, E. (2016a). A Comparative-Historical Sociology of Secularisation: Republican Building in France (1875-1905) and Turkey (1908-1938). *Yayınlanmamış*

- Doktora Tezi* . Vancouver/Paris: Simon Fraser Üniversitesi; Paris 1 Pantheon-Sorbonne Üniversitesi.
- Peker, E. (2016b). Türkiye'de Laikliğin Kuruluş Döneminin Tarihsel Sosyolojisine Katkı. *Praksis* (41), 341-363.
- Rozaliyev, Y. N. (1978). *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişme Özellikleri (1923-1960)*. Ankara: Onur Yayınları.
- Şahingiray, Ö. (1999). *Celal Bayar'ın Seçim Kampanyalarındaki Söylev ve Demeçleri 1946-1950-1954*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Savran, S. (2014). İslamcılık, AKP, Burjuvazinin İç Savaşı. N. Balkan, E. Balkan, & A. Öncü içinde, *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP* (s. 53-141). İstanbul: Yordam Kitap.
- Savran, S. (1986). Sol Liberalizm: Maddeci Bir Eleştiriye Doğru. *11. Tez* (2), 11-40.
- Savran, S. (2010). *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri Cilt 1: 1908-1980*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Şaylan, G. (2009). *Postmodernizm*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Shils, E. (1970). Centre and Periphery. P. Worsley içinde, *Modern Sociology Introductory Readings* (s. 415-427). Middlesex: Penguin Books.
- Sitembölükbaşı, Ş. (1995). *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Subaşı, N. (2014). 1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür. Y. Aktay içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Cilt 6 İslamcılık* (s. 217-235). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tanör, B. (2010). *Kurtuluş Kuruluş*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Tatlı, C. (2008). Demokrat Parti Döneminde Toplumsal ve Siyasal Hayatta Kadın. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi* . İstanbul Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- TBMM (29 Mayıs 1950) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 1.Cilt, 3. Birleşim.
- TBMM (31 Mayıs 1950) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 1. Cilt, 4. Birleşim.
- TBMM (16 Haziran 1950) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 1. Cilt, 9. Birleşim.
- TBMM (22 Aralık 1950) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 3. Cilt, 22. Birleşim.
- TBMM (30 Mart 1951) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 6. Cilt, 58. Birleşim.
- TBMM (21 Nisan 1951) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 6. Cilt, 59. Birleşim.

- TBMM (23 Şubat 1952) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 13. Cilt, 45. Birleşim.
- TBMM (19 Şubat 1953) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 20. Cilt, 47. Birleşim.
- TBMM (20 Şubat 1953) *Tutanak Dergisi*, 9. Dönem, 20. Cilt, 48. Birleşim.
- TBMM (22 Şubat 1954) *Zabıt Ceridesi*, 9. Devre, 28. Cilt, 47. İnikat.
- TBMM (21 Şubat 1955) *Zabıt Ceridesi*, 10. Devre, 5. Cilt, 45. İnikat.
- TBMM (24 Şubat 1956) *Zabıt Ceridesi*, 10. Devre, 10. Cilt, 43. İnikat.
- TBMM (22 Şubat 1957) *Zabıt Ceridesi*, 10. Devre, 2. Cilt, 45. İnikat.
- TBMM (23 Şubat 1958) *Zabıt Ceridesi*, 11. Devre, 3. Cilt, 44. İnikat.
- TBMM (24 Şubat 1959) *Zabıt Ceridesi*, 11. Devre, 2. Cilt, 44. İnikat.
- TBMM (24 Şubat 1960) *Zabıt Ceridesi*, 11. Devre, 2. Cilt, 46. İnikat.
- Tekin, M. (2014). Ticanilik. Y. Aktay içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 - İslamcılık* (s. 260-263). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tezcan, D., Erdem, M. R., Sancakdar, O., & Önok, R. M. (2014). *İnsan Hakları El Kitabı*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Timur, T. (2013b). Osmanlı Mirası. I. C. Schink, & E. A. Tonak içinde, *Geçiş Sürecinde Türkiye* (s. 21-59). İstanbul: Belge Yayınları.
- Timur, T. (2013a). *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Timur, T. (2003). *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Toker, M. (1966). *İsmet Paşayla 10 Yıl (1954-1964)* (Cilt II). Akis Yayınları.
- Toprak, B. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill.
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion* (30), 395-415.
- Tunçay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Turan, Ş. (1999). *Türk Devrim Tarihi Çağdaşlık Yolunda Yeni Türkiye 4. Kitap/1. Bölüm*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Uslu, A. (2015). Çok Partili Hayata Dönüş Dönemi (1945-1950) 'Hür Dünya'nın Saflarında. G. Atılgan, C. Saraçoğlu, & A. Uslu içinde, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat* (s. 341-386). İstanbul: Yordam Kitap.
- Uysal, G. (2016). 'Egemenlik Allah'a Aittir', 'Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir'e Karşı: Neoliberal Dönemde İlahi Egemenliğin Yeniden Tesisi. *Praksis* (41), 365-391.

- Uzgel, İ. (2003). ABD ve NATO'yla İlişkiler. B. Oran içinde, *Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* (Cilt II, s. 34-82). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vaner, S. (2001). Laiklik, Laikçilik, Demokrasi. İ. Ö. Kaboğlu içinde, *Laiklik ve Demokrasi* (s. 165-196). Ankara: İmge Kitabevi.
- Varel, A. (2015). Ellili Yıllarda Muhalefet: Hükümete Yönelik Eleştiriler ve DP Karşısında CHP'nin İdeolojik Konumlanması. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* (s. 203-234). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- William H. Swatos, J., & Christiano, K. J. (1999). Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion* (60), 209-228.
- Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, E. M. (2007). *Kapitalizmin Arkaik Kültürü*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Yaşlı, F. (2014). *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus Yeni Türkiye Üzerine Tezler*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Yavuz, H. (2013). *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Yavuz, H. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yerasimos, S. (1992). *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye* (Cilt III). İstanbul: Belge Yayınları.
- Yetiş, M. (2013). Hegemonya. G. Atılgan, & E. A. Aytekin içinde, *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* (s. 87-98). İstanbul: Yordam Kitap.
- Yıldırım, S. (2008). Demokrat Parti ve Dönemi: Sol Tarihyazımında "Kayıp" Zamanın İzinde. *Praksis* (18), 23-42.
- Yıldırım, S. (2015). Köylüler ve Kentliler: Ellili Yılların Dönüşen Yeni Sosyo-ekonomik ve Kültürel Coğrafyası. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları* (s. 541-563). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, B. (2013). Siyasal İslam'dan AKP İktidarına İslamcı Burjuvazi ve Demokrasi: Eleştirel Bir Değerlendirme. S. Coşar, & G. Yücesan-Özdemir içinde, *İktidarın Şiddeti AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar* (s. 91-113). İstanbul: Metis Yayınları.

Zürcher, E. J. (2009). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

EK 1: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 23/11/2016

Tez Başlığı / Konusu: DEMOKRAT PARTİ'NİN LAİKLİK SÖYLEMİ: DEVLETİN BASKI AYGITINDAN DİN HÜRRİYETİNE

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

P. Demiri
23.11.2016

Adı Soyadı: Aynur Demirli

Öğrenci No: N13129071

Anabilim Dalı: Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Programı: Kamu Hukuku Tezli Yüksek Lisans Programı

Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Ali Murat Özdemir
Prof. Dr. Ali Murat Özdemir



Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p>
Tarih: 26/12/2016
<p>Tez Başlığı / Konusu: DEMOKRAT PARTİ'NİN LAİKLİK SÖYLEMİ: DEVLETİN BASKI AYGITINDAN DİN HÜRRİYETİNE</p> <p>Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 131 sayfalık kısmına ilişkin, 26/12/2016 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8'dir</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç, 2- Kaynakça hariç 3- Alıntılar hariç/dâhil 4- 5 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p>
<p><i>A. Demiri</i> 26.12.2016</p>
<p>Adı Soyadı: Aynur Demirli</p> <p>Öğrenci No: N13129071</p> <p>Anabilim Dalı: Kamu Hukuku Anabilim Dalı</p> <p>Programı: Kamu Hukuku Tezli Yüksek Lisans Programı</p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p>DANIŞMAN ONAYI</p> <p style="text-align: center;">UYGUNDUR.</p> <p style="text-align: center;">  Prof. Dr. Ali Murat Özdemir </p>