



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Doktora Programı

**MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİNDE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ VE LAİKLİK
ALGISI**

Mehmet Ali MERT

Doktora Tezi

Ankara, 2019

MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİNDE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ VE LAİKLİK ALGISI

Mehmet Ali MERT

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Doktora Programı

Doktora Tezi

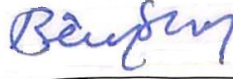
Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

Mehmet Ali Mert tarafından hazırlanan "Milli Görüş Hareketinde Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik Algısı" başlıklı bu çalışma, 17.06.2019 tarihinde yapılan savunma sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Bilal Sambur (Başkan)



Prof. Dr. Bican Şahin (Danışman)



Prof. Dr. Ömer Çaha



Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar



Dr. Öğr. Üyesi Mümin Köktaş

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) 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 metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- o Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- o Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- o Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

17/06/2019

Mehmet Ali MERT

¹“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, grsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Bican şahin danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

17/06/2019

Mehmet Ali MERT



TEŞEKKÜR

Bu tezin ortaya çıkmasında birçok kişinin katkısı olmuştur. Bütün bu kişileri burada sayma imkânı olmaması dolayısıyla başta bu tezin oluşmasına baştan beri emek veren değerli danışmanım Prof. Dr. Bican Şahin'e teşekkürlerimi sunmak isterim. Özellikle tez yazım sürecinde gerek tez konusu ile ilgili ortaya çıkan fikri sorunları çözmedeki katkısı gerekse Hacettepe Üniversitesi'nde kabul edildiğim "Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı" ile ilgili ortaya çıkan belirsizlikler konusunda bize verdiği manevi destekle bu tezi yürütme azmimi sürdürdüm. Bu tezin bütünleşik doktora programı sonucunda ortaya çıkması dolayısıyla daha önce yüksek lisans tezi yazmamış olmamamın verdiği acemilikleri de sabır ve müsamaha ile karşılaması bana cesaret verici önemli bir unsur oldu. Yine bu tez ile ilgili emeklerini saymadan geçemeyeceğim Prof. Dr. Bilal Sambur ve Dr. Öğr. Üyesi Mümin Köktaş hocalarım da ufuk açıcı önerileri ile bu teze katkıda bulundular. Bu tezi dikkatli bir şekilde okuyup eleştiren Doç Dr. Mete Kaan Kaynar'a teşekkür etmeyi bir borç olarak görüyorum. Kendisi ayrıca ders döneminde de üzerimde etki bırakan bir kişi olmuştur. Yine ders dönemi boyunca ders aldığım tüm hocalarıma ve ders arkadaşlarıma da müteşekkir olduğumu burada belirtmek isterim. Tezimin başlangıcından itibaren kendisine danıştığım ve akademik anlamda kendisine özendiğim değerli hocam Prof. Dr. Ömer Çaha'ya da katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Son olarak bu süreçte yaşadığım zorlukları benimle paylaşan sevgili eşime, çocuğuma ve aileme teşekkür etmek istiyorum.

ÖZET

Mert, Mehmet Ali. *Millî Görüş Hareketinde Din-Devlet İlişkisi Ve Laiklik Algısı*, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Bu tezde, Millî Görüş Hareketi'nin dış politika, ekonomi, eğitim ve kadın konularındaki dinî söyleminin Türkiye'de dinin gayri-hususileşmesinde ve yeniden kamusal alanda görünür olmasında etkin rol oynadığı iddia edilmiştir. Türkiye'nin sekülerleşme süreci on yedinci yüzyılda başlamış ve cumhuriyetin kuruluşuyla (1923) hız kazanmıştır. Cumhuriyetle birlikte uygulanagelen laiklik politikaları Türkiye'de din-devlet ilişkisi tartışmalarının odağını oluşturmuştur. Türkiye'de uygulanan sekülerleşme politikaları sonucunda gelişen laiklik anlayışı Avrupa'da gelişen sekülerleşme ve laiklik yaklaşımlarından farklı bir biçimde şekillenmiştir. Millî Görüş partileri temelde Türkiye'de gelişen laiklik politikalarını eleştiren politikalar geliştirmiştir. Jose Casanova dinin gayri-hususileşmesi ve yeniden kamusal alana dönüşü konusunda özgün bir teorik yaklaşım geliştirmiştir. Bu tez de Casanova'nın bakış açısından hareketle temelde Avrupa'da gelişen farklı din-devlet ilişkilerine referansla Millî Görüş Hareketi'nin laiklik anlayışını odak noktası almaktadır. Bu tez Millî Görüş partilerinin dini söylemlerinin dinin kamusal alanda etkinlik kazanmasına yol açtığını tespit etmiştir.

Anahtar Sözcükler

Laiklik, sekülerleşme, dinin gayri-hususileşmesi, Milli Görüş Hareketi, din-devlet ilişkileri

ABSTRACT

Mert, Mehmet Ali. *The Perception of Secularism and State-Religion Relations in the National Outlook (Millî Görüş) Movement*, PhD Dissertation, Ankara, 2019.

This study maintains that National Outlook Movement's religious discourse on foreign policy, education, economy and women's issues played an active role in the de-privatization and visibility of religion in the public sphere. Turkey's secularisation process dates back to the 17th century and continued in the aftermath of the declaration of the Republic (1923). The secularising policies implemented with the establishment of the Republic became a focal point of the discussions on religion-state relations. The concept of laicity in Turkey, which was formed as a result of secularisation policies, was conceived differently from the European understanding of secularism and laicity. The National Outlook parties proposed policies that criticised Turkey's secularism policies. Jose Casanova put forward a unique theoretical approach about the de-privatization and visibility of religion in the public sphere. This thesis mainly focuses on National Outlook Movement's understanding of secularization based on religion-state relations developed in Europe from Casanova's point of view. This research concludes that the National Outlook Movement's religious discourses caused religion to become effective in public sphere.

Keywords

Laicity, secularisation, de-privatization of religion, National Outlook Movement, religion-state relations

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: BATI'DA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ VE SEKÜLERİZM	14
1.1. BATI'DA DİN-DEVLET İLİŞKİSİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ	15
1.1.1. Hz. İsa'dan Roma'nın Hristiyanlığı Kabulüne	15
1.1.2. Roma'nın İkiye Ayrılmasından Kilise Ayrışmasına	18
1.1.3. Kilise-Devlet Çatışması	19
1.1.4. Protestan Düşünce ve Reformasyon	21
1.1.5. Dine Araçsal Yaklaşımlar	23
1.1.6. Ayrılcı Yaklaşımda Din-Devlet İlişkisi	26
1.1.7. Din Karşıtı Yaklaşım	28
1.2. SEKÜLERLEŞME: TEMEL YAKLAŞIMLAR VE KAVRAMLAR	32
1.2.1. Sekülerleşmeyi Tanımlamak: Kavramsal Analiz	33
1.2.2. Sekülerleşme Modelleri	39
1.2.3. Sekülerleşme Unsurları ve Kuramcıları	44
1.2.4. Sekülerizm ve Demokrasi İlişkisi	59
1.2.5. Sekülerizm- Laiklik Ayrımı	64
2. BÖLÜM: İSLÂM DEVLET GELENEĞİNDE VE TÜRKİYE'DE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ	69
2.1. İSLAM DEVLET GELENEĞİNDE DİN-DEVLET İLİŞKİSİNİN TARİHSEL SERÜVENİ	70
2.1.1. İslâmîyet'in İlk Dönemi: Dünyevî ve Uhrevîliğin Bütünlüğü	70
2.1.2. Dört Halife Dönemi	73
2.1.3. Halife Sultanlar Dönemi: Emevi ve Abbasiler	74
2.1.4. Selçuklu Devletinde Din-Devlet İlişkisi	76
2.1.5. Osmanlı Klasik Döneminde Din-Devlet İlişkisi	78
2.1.6. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı	84
2.1.7. II. Meşrutiyet: 1908-1918 Jön Türkler Dönemi	87
2.1.8. Millî Mücadele Dönemi 1918-1923	89

2.2.	CUMHURİYET DÖNEMİ: DİNİN DENETLENMESİ VE DEVLETEN DIŞLANMASI	92
2.2.1.	Tek Parti Dönemi: Devletin Din Üzerinde Kontrolünün Artması.....	93
2.2.2.	Çok Partili Sisteme Geçiş	103
2.2.3.	Demokrat Parti İktidarı: 1950-1960	105
2.2.4.	27 Mayıs Darbesi: Vesayet Döneminde Laiklik Politikaları	107
2.2.5.	Koalisyonlar Dönemi: 1971-1980	110
2.2.6.	1980 Sonrası Dönem	112
2.2.7.	Türkiye’de Laiklik Algısının Farklı Biçimleri	117
3.	BÖLÜM: DİN-DEVLET İLİŞKİSİ EKSENİNDE MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ	126
3.1.	MGH’NİN TARİHSEL ARKAPLANI	127
3.1.1.	Erbakan’ın Siyasî Hayatı ve Liderliği	130
3.1.2.	MGH’nin Örgütsel Yapısı.....	143
3.1.3.	MGH’nin İdeolojisi.....	146
3.1.4.	MGH ve Demokrasi	154
3.2.	MGH VE LAİKLİK YAKLAŞIMI	161
3.2.1.	MGH’nin Fikir Öncülerinin Laiklik ve Din-Devlet İlişkisine Yönelik Yaklaşımları	162
3.3.	MİLLÎ GÖRÜŞ’ÜN DIŞ POLİTİKA YAKLAŞIMINDA İSLÂM VURGUSU	183
3.3.1.	MGH’nin Dünya Görüşünde Batı Olgusu	185
3.3.2.	MGH’nin Batılı Güçlere ve Kurumlara Tavrı.....	187
3.3.3.	MGH’nin Dış Politikasında İslâm Dünyasının Merkezî Konumu	194
3.4.	MİLLÎ GÖRÜŞ’ÜN EĞİTİM YAKLAŞIMINDA İSLÂM VURGUSU	200
3.5.	MGH’NİN DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI’NA YAKLAŞIMI	208
3.6.	MİLLÎ GÖRÜŞ’ÜN EKONOMİ POLİTİKALARINDA İSLÂM VURGUSU	213
3.6.1.	Maddî ve Manevî Kalkınma	217
3.6.2.	Adil Ekonomik Düzen.....	220
3.7.	MİLLÎ GÖRÜŞ’ÜN KADIN VE AİLE KONULARINDA İSLÂM VURGUSU	224
	DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	237
	KANAKÇA	252
	EK-1. ORJİNALLİK RAPORU.....	269
	EK-2. ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU	270

GİRİŞ

XXI. yüzyılın ilk çeyreğinde, önceki yüzyılın ikinci evresinde olduğu gibi, Türkiye’de din-devlet ayrımı, İslâm laiklik ilişkisi, dinî ve seküler özgürlükler gerek akademik alanda gerekse medya ve siyaset alanında ilgi odağı olmayı sürdürüyor. Bu tartışmalar sadece Türkiye’ye özgü olmamakla beraber Ortadoğu’da yaşanan “Arap Baharı” süreci sonrasında Avrupa’ya artan göç bu tartışmaların daha da genişlemesine neden oldu. Dinin küresel çapta uluslararası politika alanında etkin faktör olarak ortaya çıkması, dinin toplumsal rolünün kademeli bir şekilde azalacağı iddiasındaki sekülerleşme tezlerinin geçerliliğini tartışmaya açmış oldu. Kentleşme ve sanayileşme sürecinin ortaya çıkardığı sekülerleşme olgusu sosyologlar tarafından hayatın tüm alanlarıyla ilgili alışkanlıklarda değişim şeklinde tespit edilmiş bir olgu olarak tanımlanır ve bir zihniyet dönüşümü olarak tasavvur edilir. Ancak din-devlet ilişkisini düzenleyen bir programa dönüşmesi ile yalnızca normatif bir söylem olmanın ötesine geçerek güçlü bir siyasî konum elde etmiştir.

Dinsel yönü öne çıkarılan geleneksel anlayışta, dünya ile ilgili olgular bu dünyanın dışında bir sebeple ilgilendirildiği gerekçesiyle büyüdü olduğu varsayılır. Buna dayalı olarak dünyevî olan şeyler bu büyüdü âlemin gereksinimlerine göre belirlenir. Modern toplumda ise hayatta gerçekleşen olguların nedenlerinin yine kendi çevresinde aranması sekülerleşmenin göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Modern toplumun tamamlayıcı bir unsur olarak ortaya çıkan sekülerleşme yalnızca bireysel alanla sınırlı kalmayarak devlet ve siyaset alanına da hâkim olmuştur. Modernleşme yaklaşımlarının siyasî ve toplumsal yaşamın dünyevîleşmenin hâkimiyetine girdiği iddialarının kabul gördüğü 20. yüzyılın ortalarında, modernitenin gücünün en görkemli olduğu bir dönemde dine yönelik yaklaşımlarda çarpıcı bir değişim yaşandı. Bu değişimin sağladığı tesir neticesinde son yarım yüzyılda dinin yeniden dünyaya dönüşüne şahit olunmaktadır (Casanova, 2009). Bu çalışmanın konusunu oluşturan MGH de Türkiye’de dinin, modern bir biçimde de olsa, siyasal alana çıkışının göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemden sonra din Türk siyasî hayatında gerilimlerin başat aktörü olarak yer almıştır. Ancak, sekülerleşme sürecine bir meydan okuma olarak ortaya çıkan Millî Görüş, siyasal alanın seküler sınırları içinde hareket alanını belirlemek zorunda idi. Bunu yaparken, çoğunlukla

hareketin dinsel göstergelerle siyaset alanına çıkmasından kaynaklanan laik değerleri aşındırıcı tutumu sorgulanmıştır.

Aslında yüzyıla yakın bir süredir Türkiye’de laiklik adına uygulanagelen politikalar devletin toplumu kendi idealleri doğrultusunda dönüştürme kapasitesinin kısıtlılığını ortaya koymuş oldu. Cumhuriyet yönetimi otoriter bir karakter taşıyan laiklik anlayışını benimsemeyen ve bu anlayışa farklı biçimlerde mukavemet gösteren dinî tabanlı hareketler karşısında din-siyaset, din-devlet ilişkileri hususunda ve laiklik tutumunda yeni tanımlamalar yapma ya da farklı tedbirler alma ihtiyacı ile karşı karşıya kaldı. Süregelen bu gerilimli ilişkiler çerçevesinde genelde İslâm ülkelerinde özeldir ise Türkiye’de laikliğin algılanması ve uygulanmasına dönük farklı yaklaşımlar ortaya çıktı. Bu yaklaşımlardan birisi Türkiye’nin kendine özgü bir laiklik biçimi olduğudur. İslâm dininin Hristiyanlıktaki dünyevî ve uhrevî alan ayrımı prensibine sahip olmadığı gerekçesine dayanan bu yaklaşım, Türkiye’de laikliğin Batı’dan farklı olarak din alanının devlet tarafından kontrol edildiği bir yapıda geliştiğini öne sürer. Aksi takdirde dinin devlet alanını kontrol edeceği kaçınılmaz olarak görülmekteydi. (Çıtak, 2004: 8).

İslâm ve Hristiyan dünyası ayrımı yaparken dikkat edilmesi gereken bir husus ise Hristiyan dünyasında tek bir laiklik anlayışının olmadığıdır. Müslüman ve Hristiyan toplumlarda gelişen farklı laiklik biçimleri olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Batı’da temelde iki farklı laiklik anlayışı gelişmiştir: Birincisi başta Amerika ve bazı başka Anglo-Sakson ülkeler örneğinde görüldüğü üzere, kilise ve devlet ayrımını işbirliğine dayandıran anlayıştır. Bu anlayış farklı dinlerin bir arada yaşamasına olanak tanıyan dinî özgürlükler üzerinden gelişen seküler modeldir. İkinci anlayış ise özellikle Fransa’da görülen din-devlet ayrımını din karşıtlığı ya da dinin devletin egemenliği altına girmesi üzerinden şekillendiren anlayıştır.

Türkiye’de laikliğin düşünsel temellerinin Fransız laikliğini oluşturan geleneğe dayandığını söyleyebiliriz. Şöyle ki, Türkiye Fransa’da olduğu gibi cumhuriyetçi sekülerizm anlayışını benimsemiştir. Türkiye’de, Cumhuriyet’e geçişin ardından uygulamaya konulan politikalar laiklik ekseninde gelişmiştir. Laikliği referans alarak yapılan sosyal ve siyasal dönüşümlerle toplumdaki İslâm etkisi geriletmeye çalışılmıştır.

Bu dönüşüm daha çok Fransız düşünce geleneğine aşina askerî ve siyasal elitlerin iktidar üzerindeki etkinliğinden kaynaklanmıştır. Devletin din karşısındaki tutumu, dinî değer ve kurumların devlet alanından temizlenmesi ve yerlerine Batılı kurum ve değerlerin ikamesi şeklinde gerçekleşmiştir. Çeyrek asır devam eden tek parti dönemi siyasal elitinin laiklik tasavvuru büyük ölçüde Osmanlı'dan tevarüs edilen gelenek ve dinî anlayışların bakiyesi ile mücadele şeklinde süregelmiştir.

1946 sonrası çok partili döneme geçilmesiyle yer altına çekilmiş olan İslâm'ın, liberalleşmeye paralel olarak görünürlüğünün artması din ve siyaset ilişkilerinin ne olacağı sorusunu beraberinde getirmiştir. Tek parti rejiminin ortadan kalkmasıyla ülkenin yaşadığı sosyal, siyasal ve ekonomik dönüşümler karşısında İslâmî değerleri önemseyen topluluklar da kendilerini bu yeni durum içinde konumlandırmaya çalışmışlardır. Ancak devletin laiklik politikalarının gereklilikleri ile söz konusu grupların değerleri arasındaki açmaz onları devletle nasıl bir ilişki kurmaları gerektiği hususunda tavır belirlemeye zorlamıştır. Bu dönemde hükümet politikalarında birtakım yumuşamalara rağmen devletin laiklik politikalarında ne din-devlet ayrımı ne de devletin din alanına tarafsız, özgürlükçü bir yaklaşımı oluşabilirdi. Devlet bir taraftan dinî değerlerin yerine akla dayandırıldığına inanılan laik değerleri toplum alanına ikame ederken bir taraftan da din alanına yönelik katı müdahalesini farklı biçimlerde sürdürmüştür. Zaman zaman katı tutum sergileyen cumhuriyet dönemi laikliğinin İslâmî hareketlerin tavırlarını ve Türkiye'nin gelişimini ne şekilde etkilediği günümüzde de tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu çalışma esas itibarıyla Türkiye'de gelişen laikliği bu çerçeveden hareketle ele alırken İslâmî geleneği takip eden MGH'nin bu laik politikalar karşısındaki tutumunu mercek altına almaya çalışmaktadır.

Bu tezin konusu, Türkiye'de siyasal İslâmî hareket olarak ön plana çıkmış olan MGH'nin Türkiye'deki laiklik sürecine yaklaşımı ve bu sürecin Millî Görüşün ideolojisine etkisi hakkındadır. Çalışmada laiklik ve sekülerizm kavramlarının teorik boyutundan yola çıkarak MGH'nin laiklik anlayışı odak noktası olarak alınmaktadır. Hâkim literatüre göre partilerin yapıları, stratejileri iç veya dış faktörlerden etkilenecek değişir. MGH'nin kurduğu partiler de Türkiye'de ve dünyada ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve siyasal değişimlerden etkilenecek parti kurumunda, stratejilerinde ve politikalarında değişime

gitmişlerdir. Ancak 1969 yılında Necmettin Erbakan'ın liderliğinde başlayan Millî Görüş'ün dört partisi Millî Nizam Partisi (MNP), Millî Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP) ve Fazilet Partisi (FP) aynı siyasî ve ideolojik gerekçelerle yani laiklik karşıtı eylemler, anayasal düzeni yıkma ve din devleti kurma gerekçeleriyle kapatıldı. Millî Görüş rejimin temel karakterini oluşturan laiklik ve ulusçuluk anlayışına muhalifti ve bunların karşısına din özgürlüğü ve ümmet şuurunu koymuştu. Devlet elitinin din karşısındaki tutumu Millî Görüş partilerinin laiklik yaklaşımına karşı tutumunu da etkilemiştir. Gerilimli zamanlarda Millî Görüş partileri kapatılırken dinî açılımların olduğu zamanlarda da söz konusu partilerin söylemleri dinî söylemlerin ötesinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu çalışma bir yandan Devletin din politikaları karşısındaki tutumunun MGH'nin ideolojisini biçimlendirmesindeki etkisini anlamaya, bir yandan da Türkiye laikliğinin tarihsel gelişimini irdelemeye çalışacaktır. Cumhuriyet'in kurulmasından önce ve kuruluşunda dahi tüm İslâm dünyasının hilafet merkezini temsil eden Türkiye'nin özellikle tek parti döneminde onu dinî unsurlarla savaşıma noktasına getiren tarihsel ve düşünsel koşulların neler olduğunu anlamak kuşkusuz önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, İslâmî geçmişin toplumsal kimlik üzerinde önemli derecede etkili olduğu Türkiye'de Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkileri, dinin siyasal alandaki temsili ve değişen rolünü ortaya koymak ve bunlara yeni tanımlamalar getirmektir. Ancak, ana konuyu detaylı olarak ele almadan önce okuyucunun tartışmaları kavrayabilmesi için Türkiye'de din-devlet ilişkisi tarihsel bağlam içerisinde analize tabi tutulmuştur. Ayrıca köklü İslâmî geçmişe sahip Türk toplumunu modernite çerçevesinde dönüştürmeye çalışan devletin laiklik uygulamaları da bu çerçevede esasa odaklanmak suretiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çok partili siyasal hayata geçilmesiyle siyaset kurumu ve dinî gruplar arasında ortaya çıkan ilişki biçimini anlamak da bu tezin amaçlarından birini oluşturmaktadır. Bu çerçevede MGH'nin resmi ideolojiye karşı tutumu, dinî kurumlara yaklaşımı, diğer dinî gruplara bakışı ve bunlarla ilişkisi, dış politika, eğitim, Diyanet kurumu, ekonomi alanlarına ve kadın konusuna bakışı gibi pek çok mesele ele alınacaktır. Bu tezin ana sorunsalı, İslâmî söylemi siyasal alana taşıyan bir siyasî hareketin cumhuriyetin laiklik politikalarına karşı muhalefet etme biçimi ve laikliği yorumlayışı üzerinden ideolojisini nasıl konumlandığı sorusuna cevap aramaktır. Osmanlı sonrası

Cumhuriyet'in kurulmasıyla devlet ve din arasındaki ilişki, zaman zaman örneklığı Osmanlı'da da görüldüğü üzere devletin din alanını kontrolünün ifadesi olarak beliren caesaropapizm şeklinde gelişmiştir. Devletin din alanını yalnızca Diyanet kurumuna hasretmesi ve onun dışındaki dinî kurumları tasfiye etmesi karşısında devlet dışı dinî aktörler siyasal süreç karşısında örgütlü bir tutum sergileyememişlerdir. Ancak çok partili hayata geçilmesiyle söz konusu aktörlerin siyasî sürece ciddi bir biçimde katılmaları devlet ve din arasındaki ilişki biçiminin nasıl olacağı hususunu gündeme getirmiştir. Ortaya çıkan yeni durumda dinî aktörler dinin geçmişte siyasî ve toplumsal alanda icra ettiği rolü gündeme getirmeye başlamışlardır. Diyanet'in durumu, eğitim sisteminde din dersleri, dinî okulların kurulması, Kur'an kurslarının açılması ve İslâm ahlâkî değerlerinin korunması gibi pek çok dinî meselenin gündeme gelmesi devlet ile din ilişkisinin ne olacağı sorusunun sorulmasına neden olmuştur.

Yeni dönemde laikleşme sürecindeki din alanının özel alanla sınırlı rolü yerine siyasal, kamusal ve toplumsal alanda aktif bir dinsel alan ortaya çıkmıştır. İlk olarak Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) son dönemlerinde daha sonra ise Demokrat Parti (DP) iktidarıyla din alanında her ne kadar bir yumuşama gerçekleşmiş olsa da askerî darbelerle iktidarlar üzerinde otorite oluşturan bürokratik elitin de zaman zaman katı laiklik uygulamalarına müracaat ettiği görülmüştür. Bu tez, söz konusu katı laik politikaların İslâmî siyasal hareket olarak ortaya çıkan MGH'nin ideolojisini oluşturmasında temel teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Batılı ülkelerde din-devlet arasındaki çatışmaların nihayete erdirilmesi amacıyla hizmet etmesi beklenen laiklik Türkiye'de dindar-laik gerilimi oluşturmuştur. Bu durumun laiklik teorileri açısından çelişki oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede Türkiye'de din ile devlet arasındaki ilişkilerin laiklik teorileriyle çelişkili bir durum arz edip etmediği ortaya konulacaktır. Laikleşmenin Batı'daki gelişiminden farklı olarak Türkiye'deki gelişiminin laikleşme teorileri açısından neye tekabül ettiği de çalışmanın alt konuları arasında yer almaktadır. Ayrıca, MGH'nin geleneksel İslâmî cemaat sınırları içerisinde kalmayıp laik sistem içerisinde siyasî parti şeklinde hareket etmesinin nedenleri de bu çalışmanın çerçevesi içinde cevap aranan önemli hususlardan biri olmuştur.

Türkiye'nin din-devlet ilişkisi açısından Batı toplumlarının tecrübelerinden farkı ne olmuştur? Türkiye için Batı'dan farklı bir laikleşme modelinden bahsedilebilir mi? Tek parti Türkiye'si nasıl bir laikleşme modeli öngörmekteydi? Neden MGH'nin temel ideolojisini İslâm teşkil etmiştir? MGH'nin laiklik kavramına yaklaşımı nedir? Türkiye'de laiklik kavramı dönüşmüş müdür? Bu sorular çalışmanın temel sorunsalı olan MGH'nin rejim karşıtı parti olarak ortaya çıkışının anlaşılmasına katkı sağlayıcı olması bakımından önemlidir. Bu sorular esasında Türkiye'nin Avrupa içerisinde kendine özgü bir yer teşkil ettiği hususunu da açıklayıcı olacaktır.

Bu çalışma dinî idealleri ön plana çıkaran ve dinî misyonla hareket eden bir görüşün birinci parti olarak iktidara gelişinin, "dinin, ülkeler modernleştikçe kamusal alandan uzaklaşacağı" (Wilson,1997; Martin, 1969; Bruce, 2002; Berger, 1967) öngörüsünü destekleyen sekülerleşme tezlerine bir meydan okuma olduğu iddiasındadır. Bu çerçevede MGH'nin farklı alanlardaki dinî söylemleri analiz edilerek, dinin özel alana çekileceğine yönelik seküler iddialara zıt bir gelişmenin olduğu ortaya konulmuştur.

Osmanlı sonrası dönemde Türkiye'de yeniden şekillenen din-devlet, din-toplum ilişkileri araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bu nedenle din-devlet ilişkileri kapsamına giren meseleler Türkiye özelinde ele alınmakla beraber ülke içinde laiklik ve onunla ilişkili kavramların nasıl algılandığı üzerindeki yüzeysellik giderilebilmiş değildir. Türkiye üzerinde yapılan laiklik çalışmaları genelde Türkiye ile bir başka ülkenin karşılaştırılması üzerinden yapılagelmiştir. Genelde bu çalışmalarda Türkiye'de kurucu rejimin laiklik anlayışı analize tabi tutulmuş, diğer toplumsal unsurların laiklik algısı ise ihmal edilmiştir. Bu sebeple bu çalışma, MGH'nin laiklikle ilgili mefhumlara yaklaşımını irdeleyerek bu cenahtaki boşluğu doldurmayı amaç edinmektedir. İslâmî bir düzen getireceği endişesi ile karşılanan siyasî bir partinin programını ve siyasî söylemini oluştururken dinî ölçülerin ne derece itibara alındığını kavramaya yönelik bir katkı sunacağı düşünülmüştür. Bu çerçevede hem Türkiye'de gelişen laiklik modelini anlamak hem de farklı dönemlerde şekillenen din-devlet ilişkilerini değerlendirmek açısından literatüre katkı yapması ve var olan boşluğu doldurması beklenmektedir.

MGH'nin birçok alanda ideolojisini yansıttığı eserler, tartışmalar ve söylemler literatür içerisinde yer almaktadır. Konuya ilişkin eserlerin hemen hemen hepsine ulaşma imkânının olması araştırmacı açısından kolaylık sağlamış bir unsurdur. Tez konusu olarak Millî Görüş düşüncesini tümüyle almak yerine sadece bir konu üzerindeki anlayışını almak geçmiş yüzyılı içine alan uzun bir zaman dilimini çok farklı kavramlar çerçevesinde ele almanın zorluğu düşünüldüğünde daha anlamlıdır. Dolayısıyla konu MGH'nin laikliğe bakışı çerçevesinde ele alınmıştır.

Bu tez birincil ve ikincil verilerin bir arada kullanılacağı nitel bir araştırmaya dayanmıştır. Çalışma, literatüre dayalı olarak verilerin toplanması ve bu verilerin değerlendirilmesi ile meydana gelmiştir. Bu çerçevede çalışmanın konusuna uygun bir şablon oluşturabilmek için öncelikli olarak MGH ile ilgili parti yayınları, hareketin önde gelen şahsiyetlerinin eserleri, hareketin başlangıcından günümüze yayın hayatını sürdüren Millî Gazete ve konuyla ilgili olabilecek diğer yazılı ve sözlü yayınlar incelenmiştir. Bu kapsamlı literatür içerisinde çalışmanın amacına hizmet edebilecek kaynaklar değerlendirilmiştir. Çalışmanın din ve devlet alanı gibi iki farklı alanda olması hasebiyle çalışmada siyasî tarih, siyasî düşünceler tarihi, modernleşme, laiklik ve siyasal İslâm üzerine yayınlanmış eserlerden faydalanılmıştır. Ayrıca siyaset bilimi, tarih, sosyoloji ve din sosyolojisi disiplinleri çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Araştırma literatür taramasının yanı sıra, alanda gerçekleştirilen mülakat ve gözlemlere dayandırılmaktadır. Bu kapsamda konu ile ilgili hareketin içerisinde farklı mercilerde yer almış 6 kişi ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede Millî Görüş'ün ilk partileşme döneminde hareket içinde bakanlık görevi üstlenmiş ve halen Saadet Partisi (SP) Yüksek İstişare Kurulu (YİK) başkanlığını sürdüren Oğuzhan Asiltürk, Fazilet Partisi (FP) genel başkanlığı görevinde bulunmuş ve halen Millî Görüş'ün sosyal ve ekonomik araştırma kurumu olan ESAM'ın genel başkanlığı görevini Sürdüren Recai Kutan, SP'nin önceki genel başkanlarından Mustafa Kamalak, SP genel başkanı Temel Karamollaoğlu, ESAM genel sekreterliğini yapmakta olan Atik Ağdağ, SP genel başkan yardımcılarında Muhittin Yıldırım ile yapılandırılmamış görüşmeler yapılarak elde edilen veriler birincil kaynak olarak çalışmaya katkı sunmuştur.

Tez çalışması Giriş ve Sonuç bölümleri de hariç olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünü oluşturan “Batı’da Din ve Devlet Ayrışması” bölümünde Batı’da tarihsel ve düşünsel gelişmeler çerçevesinde din-devlet ayrışması irdelenmektedir. Hz. İsa’dan başlayarak Roma ve Orta Çağ döneminde din-devlet arasındaki yaşanan gerilimli ilişkiler konu edilmiştir. Devamında ise Aydınlanma düşüncesinin temelini bina eden düşüncelere referansla bu iki olgu arasındaki etkileşim çerçevesinde sekülerleşme tarihi incelenmektedir. Aydınlanmacı düşünürler dine dair farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Teorik yaklaşımlarını geliştirirken dinin doğası, işlevi ve anlamı ile ilgili görüşlerini dile getirmişlerdir. Burada dinin bütün bu filozof ve düşünürler için ne anlama geldiğinden ziyade dinin siyasal olanı şekillendiren yönünü ele almaları bakımından bu düşünürlerin görüşleri temel alınmaktadır. Bu düşünürlerin din-devlet ilişkilerinin anlaşılması bakımından hususiyetle değerlendirilmesi gereken çok güçlü kavramsallaştırmaları olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir.

Sekülerizm ile modern Batı siyaset tecrübesi birbirine paralel çizgide hareket ederek gelişmiştir. Ancak, özellikle yirminci yüzyıldan sonra Batı dışı toplumlarda da sekülerizm Batı’dan farklı tarihsel tecrübelerin gölgesinde kendisine yer bulmuştur. Farklı kültürel yapılarda farklı sekülerizm örnekleri oluşmuştur. Modern dönemde dünya üzerinde gelişen sekülerizm biçimleri hiç kuşkusuz Batı modernleşmesinin bir ürünüdür ya da onun hegemonyasında gelişmiştir. Aynı şekilde Türkiye de Batı sekülerizminden hareketle ulusal, dinsel ve kültürel bazda Batı dışı bir seküler dokuya sahip olmuştur (Göle, 2012: 11).

Türkiye’de gelişen sekülerizm anlayışının anlaşılabilmesi için Batı sekülerizmi ile olan bağlantılarının vurgulanması gerekir. Yoksa Türk sekülerizminin Batı’dan bağımsızmış gibi, ayrı bir unsur olarak ele alınması söz konusu olamaz. Avrupa’da temelde üç laiklik anlayışının geliştiğini söylemek mümkündür. Birincisi kiliseyle devletin ayrılığı üzerine oturan düşüncedir. Amerika ve bazı Anlo Sakson ülkelerinde görülen kilise ve devletin ayrılığı bu gelenek üzerinden gelişmiştir. İkincisi ise Kıta Avrupası’nda gelişen kilise karşıtlığı üzerine bina edilen Voltaire’nin temsil ettiği düşünce geleneğidir. Üçüncü laiklik anlayışı ise Rousseau’nun “yurttaşlık dini” anlayışı etrafında şekillenmiştir. Fransız laikliğini büyük oranda etkileyen bu gelenek içerisinde dinin toplumun

oluşturduğu ahlâkî yasalarla uyumlu olması zaruridir. Bu çerçevede ilgili bölümde Batı’da gelişen modern siyaset düşüncesinin başlangıcından XX. yüzyıla gelene değin hem bir tarihi arka plan çalışması hem de onun paralelinde din-devlet, ruhanî ve dünyevî otorite ayrışmasının okuması yapılmaktadır. Bu çerçevede Reformasyon sonrasında Avrupa tarihinde kilise ve devlet ilişkileri alanında yaşanan gelişmelerin modern Batı düşüncesine yansımaları ele alınmaktadır.

Bu aşamada, ilk olarak dinin devlet için araçsallaştırılması gerektiğini savunan düşünürlere yer verilmektedir. Bunlar, modern siyaset düşüncesini başlatan kişi olarak kabul edilen Machiavelli ile başlayıp, devlet ile kilise arasındaki ilişkiyi değiştiren Luther ve Calvin’i, sonrasında ise egemeni dinî kurumların üzerinde mutlak iktidar sahibi olarak gören Hobbes’u kapsamaktadır. İkinci olarak iktidara seküler bir karakter yükleyen filozoflar ele alınmaktadır. Bu çerçevede Amerikan sisteminin teorisine dayandırılabilen John Locke ve din ile demokrasinin ele ele gidebileceğini ifade eden Tocqueville ele alınmaktadır. Daha sonra ise Aydınlanma filozofları Voltaire, Rousseau ve Montesquieu’nun dine yaklaşımlarına değinilmektedir. Tüm bu filozoflar ele alınırken onların din ve siyaset ilişkileri konusuna verdikleri tepkilere odaklanılmış ve birbirileri arasındaki değişim unsurları tespit edilmiştir. Bu düşünürler üzerinden Avrupa’da Aydınlanma geleneği içinde gelişen farklı laiklik anlayışlarını anlamak kolaylaşacaktır.

“Ana Akım Teoriler Çerçevesinde Laiklik” alt başlığında ise laikleşme kavramı, Batı’da gelişen laiklik teorileri ve bunlara yönelik eleştiriler Batı düşüncesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Özellikle Türkiye’de gelişen laiklik anlayışını etkileyen laiklik teorileri ve eleştirileri vurgulanmaktadır. Yine MGH’nin Türkiye’deki laikliğin karşısına koyduğu “din ve vicdan hürriyeti” kavramının Batı laikliğindeki yeri de bu çerçevede incelenen konulardan birisi olmuştur. MGH laiklik yaklaşımlarında teorik çerçevede ortaya koyulan sekülerizm tanımını ön planda tutmuştur. Bir bakıma İslâmî görünüm veren yapısına, Türkiye’de anlaşılabilir gelen laiklik kavramının dışında kendini konumlandırmak suretiyle meşruiyet kazandırmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Türkiye’de uygulanabilir gelen laiklik yaklaşımından ziyade Batı’nın esnek sekülerizm teorilerinden hareketle rejim içerisindeki konumunu sürdürme hedefi gütmüştür. Buradan hareketle Batı’da gelişen sekülerizm

yaklaşımları Millî Görüş Partileri için bir çıkış noktası olmuştur. Bu çalışmada da bu çerçeveden hareketle Batı'da gelişen sekülerleşme sürecinin ayrı bir bölüm olarak ele alınması gerekli görülmüştür.

Sekülerleşme teorisine katkıda bulunan ve bu paradigmaya eleştirel yaklaşan modern teorisyenlerin sekülerleşme tanımları, sekülerleşme modelleri ve sekülerizmin unsurları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Yine bu bölümde Batı'nın oluşturduğu laik ahlâk anlayışı içindeki dinsel unsurlara değinilmektedir. Bu bölümün içerisinde değerlendirilen diğer bir husus ise birinin diğeri için zorunlu olup olmadığına yönelik olarak sekülerizm-demokrasi ilişkisidir. Demokrasi sekülerizm ilişkisi bağlamında kamusal alanın dinden tamamen ayıklanmasını ön gören sekülerizm anlayışının sekülerizmin demokrasi için zorunluluk arz ettiği görüşü yerine Casanova ve Habermas'ın dinlerin kamusal alanda münasip bir biçimde yer almalarının demokrasiyi güçlendirici etki yapacağı görüşü vurgulanmaktadır. Bu bölümde son olarak Türkiye'de laiklik tanımlamalarında karmaşa yaratan önemli başlıklardan birisi olan sekülerizm ve laiklik arasında benzerlik ve ayrımlar değerlendirilmektedir.

İkinci bölümde "İslâm'da din-devlet geleneği" başlığı altında ilk olarak, Hz. Muhammed döneminin devlete evriliş safhası ele alınmaktadır. Ardından Dört Halife döneminin uygulamalarında dinî ve dünyevî olan arasında kurulan ilişkinin niteliği açıklanmaya çalışılmaktadır. Takip eden başlıklarda ise sırasıyla Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı dönemleri bu çerçevede değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Özellikle Osmanlı dönemi, Cumhuriyet'in selefi olması itibariyle detaylı olarak üzerinde durmayı icap ettirmiş, bu bağlamda ilk olarak, altı asır gibi uzun bir tarihi döneme sahip Osmanlı din-devlet ilişkisini sağlıklı biçimde anlayabilmek için bazı dönemlere özellikle dikkat çekmek gerekecektir. Bu çerçevede Osmanlı'da dinin konumunun farklılığı açısından üç farklı dönemden bahsedilebilir. Birincisi, dinin devlet alanından ayrı olarak geliştiği on altıncı yüzyıl öncesi dönem; ikincisi, devletin din alanı üzerinde etkisini artırdığı on altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arası dönem; üçüncü olarak da Tanzimat sonrası dönemden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadarki dönem. Bu son dönem Batı'da gelişen laiklik anlayışının Osmanlı'da tartışıldığı döneme tekabül etmektedir. Cumhuriyet'i kuran bürokratik-entelektüel elitin ideolojisini devşirdiği dönem de yine bu dönem

olmuştur. Ayrıca bu döneme eşlik eden tartışmalar MGH'nin laiklik karşıtı ideolojisini oluşturmasına da etkili olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerin din-devlet kapsamındaki görüşleri ile II. Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkan tartışmalar bu bölümün ana temasını oluşturmaktadır. Özetle söylemek gerekirse, bu bölümde laiklik ile ilgili tarihsel süreç içinde öne çıkan belli başlı meseleler esas alınarak konu analize tabi tutulmuştur.

Bu bölümün devamında ise Türk siyasî tarihinde din-devlet ilişkilerinin en çatışmacı olduğu Tek Parti dönemi Türkiye'si üzerine yoğunlaşmaktadır. Tek Parti iktidarının Türkiye'de hükümran olduğu 1923-1946 dönemi laikliğin devletin bir ideolojisi haline evirildiği bir dönem olmuştur. Aslında dünyanın birçok yerinde bu dönemde görülen ideolojik krizler Türkiye'de de kendini göstermiş ve tüm alanları kuşatıcı bir iktidar yapısı oluşturulmuştur. Tek parti döneminin oluşturduğu laiklik anlayışı 1950 sonrası ciddi anlamda farklı anlayışlarla çatışmaya girmiştir. MGH de bu çatışmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve ideolojisini bu çatışma üzerinden kurmuştur. Bu bölümde laiklik ideolojisinin temelini atıldığı Tek Parti döneminin din-devlet ilişkileri açısından bir resmi çizilmektedir. Casanova geçmiş dönemde özellikle modernleşme evresinde dinî ve siyasî aktörlerin dine ılımlı veya hasmane tutumlarının günümüz sekülerleşme formunu belirlediğini ileri sürmektedir (Casanova, 2011: 71). Dolayısıyla geçmişin bilgisi sekülerleşme biçimini anlamak için önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede Türkiye'deki laiklik anlayışı üzerine yapılan çalışmalara referansla Türkiye laikliğinin teorik çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır. Ayrıca laiklik kavramının farklı kesimler tarafından nasıl anlaşıldığı da bu bölümde ayrı bir başlık altında incelenmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise MGH laiklik ve din-devlet ilişkileri çerçevesinde ele alınmaktadır. İlk olarak, birinci kısımda MGH'ni ortaya çıkaran sebepler ve Millî Görüş'ün oluşumuna temel teşkil eden kurumların niteliği üzerinde durulduktan sonra MGH'nin kuruluş aşamaları ve hareketin kurucusu olarak Necmettin Erbakan'ın siyasî kişiliği ele alınmaktadır. Bu meyanda Erbakan'ın siyasî hareketinin başlangıçta şekillendiği zemin olan tekke şeyhi Mehmet Zahit Kotku ile irtibatından bahsedilmektedir. MGH'nin Türk siyasî hayatında kendisini konumlandığı yer de bu

çalışmanın kapsamı içinde yer almaktadır. MGH'nin amaçları çerçevesinde kalkınma, sanayileşme, ahlâkî gelişim ve sosyal adalet gibi yoğun olarak vurguladığı kavramların ne anlam ifade ettikleri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, Millî Görüş'ün "millî"lik kavramının, Tek Parti rejiminin laiklikle el ele yürüttüğü ulus devlet anlayışı arasındaki çelişkiye dikkat çekmesi bakımından anlamı analize tabi tutulmaktadır. Bunların yanında hareketin örgütsel yapısı da irdelenen konular arasında yer almaktadır. Bu kısımda hareketin sorgulanmasına neden olan demokrasi yaklaşımı da değerlendirmeye tabi tutulan önemli konulardan biri olmuştur.

Tezin ana bölümünü oluşturan bu bölümde esas olarak MGH'nin farklı parti isimleri altında geliştirdiği laiklik yaklaşımları üzerine odaklanılmaktadır. Millî Görüş'ün laiklik kavramına yaklaşımı ele alınırken onun ideolojisinin oluşumunda ve şekillenmesinde Türkiye laikliğinin etkisinin ne şekilde ve ne derece olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede hareketin önde gelen ve toplumsal sahada popüler olmuş kişilerinin laiklik ve din-devlet ilişkisine yönelik bakış açıları değerlendirilmektedir. Yine bu başlık altında hareketin hem ideoloğu hem de aktivisti olarak parti içinde ayrıcalıklı bir yer edinen Erbakan'ın laiklikle ilgili değerlendirmeleri de analize tabi tutulmaktadır. Çalışmanın ana temasını oluşturan bu başlık, devletin din ve laiklik konularında hassasiyetinin öne çıktığı dönemlerde laiklik konusunda zaman zaman çatışmacı yönleriyle partide ön plana çıkan karakterlerin laikliğe bakış açılarını yansıtması bakımından önem arz etmektedir. Bu kişilerin laiklik ve din-devlet ilişkilerine bakışını incelerken onların yazdıkları eserler, konferans ve miting alanlarındaki konuşmaları, gazete ve dergilerdeki yazıları değerlendirilmeye alınmıştır.

Takip eden başlıklarda ise MGH'nin laiklik mefhumu bağlamında din-devlet ilişkilerine yaklaşımı dış politika, eğitim, Diyanet İşleri Başkanlığı, ekonomi ve kadın ve aile konusu olmak üzere beş ayrı başlık üzerinden incelenmiştir. MGH'nin Türkiye'deki mevcut siyasî elitler içerisinde özellikle bu konularda diğerlerinden farklı bir bakış açısına sahip olması hasebiyle bu başlıklar üzerinde durulduğunu vurgulamak gerekir. Bu alanlar, Fransız Devrimi sonrasında laiklik ilkesi çerçevesinde Fransa'da dinî otoritenin etki alanından kurtarılmaya çalışılan ve yeni rejimin ele geçirmeye çalıştığı başlıca sahalar olmuştur. Dinî otoritelerle seküler otorite arasındaki mücadele alanı bu konular etrafında

şekillenmiştir. Seküler otorite tarafından laikliğin tecellisi bu alanlarda görünür kılınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu alanlardaki söylem MGH'nin laikliğe yönelik bakışını net biçimde yansıtabilecek fırsatı sağlamaktadır.

1. BÖLÜM: BATI'DA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ VE SEKÜLERİZM

Nobel ödüllü edebiyatçı Necip Mahfuz'un "Cebelavi Sokağı'nın Çocukları" adlı romanında tasvir ettiği sokağın hâkim noktasında bulunan köşkte sokak sakinleri tarafından görülemeyen ancak tüm sokağın kudret ve iktidarının farkında olduğu Cebelavi yaşamaktadır. Yazar, Cebelavi'nin, farklı nesiller boyunca sokağı yozlaşmışlıktan kurtarmakla görevlendirdiği kişilerin hikâyesini anlatır. Esasında yazarın tasvir ettiği sokak dünya hayatı iken, Cebelavi tanrıyı, görevlendirilen kişiler ise Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar birçok peygamberi temsil eder. Dolayısıyla, yazarın tasavvurunda sokağın dejenerasyondan kurtarılması için görevlendirilen peygamberler yalnızca tanrı ile ilgili veya ahiretle alakalı işlerle görevli olmayıp, hayatın tüm alanlarına müdahale eden kişiler olarak tasvir edilir. Bazıları diğer bazılarından karakter bakımından farklı olsalar da tümünün görev alanı dünyevî olanı kapsamaktadır. Din, gerek modern devlet sisteminde gerekse modern yaşam alanında kendisine biçilmek istenen rolden daha kapsamlı biçimde modern öncesi dönemde varlık göstermiştir. Mahfuz'un da betimlediği biçimde özellikle İbrahimî dinler yalnızca manevî alanı değil sokağı da düzenlemek için ortaya çıkmışlardır. Bu çerçevede hukuk, ahlâk, siyaset, inanç ve ibadet unsurlarını barındırmışlardır. Bu açıdan din-devlet ilişkisinin başlangıcını dinî ve dünyevî olanın başlangıcıyla paralel zikretmek mümkündür.

Ayrıca, dinlerin dünyevî alana bakış açılarında temelde farklılıklardan ziyade ortaklıklar vardır. Dolayısıyla dinî ve dünyevî olan arasındaki ilişkinin başlangıcını belli bir dini geleneğe dayandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Ancak, tarihsel süreç içerisinde farklı dinsel hiziplerin oluşturduğu kurumlar dinlerin devlet ile ilişkisi bağlamında diğer dinsel yaklaşımlardan farklılaşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla İslâmîyet ve Hristiyanlık arasında din-devlet ayrılığı hususunda dile getirilen farklılık da bu tarihsel sürecin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Avrupa'da Hristiyan teokratik devlet anlayışına karşı bir reaksiyon olarak doğmuş olan sekülerleşmenin Batılı bir kavram olarak ortaya çıkması da yine bu tarihsel tecrübenin bir sonucu olmuştur. Bu sebeple günümüz din-devlet ilişkisi tartışmalarının akademik boyutu Avrupa merkezli olagelmıştır. Başka bir ifade ile sekülerleşme Hristiyanlık tarihi boyunca süregiden din

ile devlet arasındaki gerilimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, sekülerleşme sürecini anlayabilmek için kilise-devlet ilişkisinin Batı’da nasıl bir tarihsel süreçten geçtiğine aşina olunması faydalı olacaktır.

1.1. BATI’DA DİN-DEVLET İLİŞKİSİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Esas konuyu teşkil eden MGH’nin eleştirel laiklik tasavvuru da Batılı “laiklik” ve “sekülerlik” kavramsallaştırmasından bağımsız düşünülemez. Osmanlı’nın Batı’yla geliştirdiği ilişkiler sonucunda 1700’lerden itibaren Batı kültürünün etkisine girmeye başlaması ve Cumhuriyet döneminde tüm alanların Batı kültürünün etkisinde kalarak değişim tecrübesi yaşaması, MGH’nin sekülerleşme konusunda takındığı tutumu belirgin biçimde etkilemiştir. Türkiye’de yaşanan sekülerleşme sürecini ele almadan önce sekülerleşmenin Batı’da nasıl şekillendiğini, Batı devlet geleneğini nasıl etkilediğini dikkate almak konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Böylece çağımızın sekülerleşme anlayışına hangi mecralardan geçerek geldiğine bakma fırsatı elde edilmiş olacaktır. Bu çerçevede, bu bölümde Batı’da din-devlet ilişkisinin tarihsel geçmişi üzerinde durulurken Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu’na yayılması ve kurumsal olarak kilisenin bu topraklarda ortaya çıkışı başlangıç noktası olarak alınmaktadır. Ardından, Orta Çağ’a damgasını vuran kilise ve devlet arasında yaşanan üstünlük mücadelesinden bahsedilmektedir. Daha sonra ise kilise otoritesinin devlet üzerindeki egemenliğini reddeden farklı felsefi yaklaşımlar üzerinde durulmakta sonraki kısımda ise sekülerleşme kavramının ortaya çıkışı, farklı sekülerleşme yaklaşımları ve seküler devlet modelleri sekülerleşme teorisyenlerinin yaklaşımları çerçevesinde ele alınmaktadır.

1.1.1. Hz. İsa’dan Roma’nın Hristiyanlığı Kabulüne

Hz. İsa’nın Roma egemenliği altındaki Ortadoğu topraklarında ortaya çıkmasının ardından kısa bir süre sonra öğretileri takipçileri tarafından Roma İmparatorluğunun farklı bölgelerine yayılmaya başladı (Mcneill, 2008). İlk evrelerde imparatorluğun dinî

gruplara gösterdiği toleranstan istifade eden havariler Hz. İsa'nın öğretilerinin özellikle yoksul ve zayıf halk kitlelerinde giderek yaygınlaşmasının getirdiği endişe misyonerler üzerinde baskı oluşmasına neden olmuştu. Hz. İsa'nın ortaya çıktığı toplumda Yahudilerin yaşam tarzlarına yönelik eleştirisi, takipçilerinin de Roma devletinin otoritesini tanımamaya yönelik tavırları devletin öngördüğü dinî sınırların ötesine geçmiş bulunuyordu (Ehrman, 2007: 218). Romalılar çok tanrılı inanç modeli olan Paganizm'e bağlıydılar. Paganlar kendileri içinde farklı tanrılara inanmaktaydılar. Çok tanrılı olabilmenin önkoşulu ise diğer tanrılara saygı göstermekten geçmekteydi. Dolayısıyla Pagan olmak seküler olma zorunluluğunu getirmekteydi (Altındal, 1986: 16). Ancak Hz. İsa'nın takipçileri Roma'da kendi dinlerini yaymaya başladıklarında kendi inançlarından başka herhangi bir tanrıyı kabul etmeyeceklerini ilan ediyorlardı (Altındal, 1986: 17). Hristiyanlığın diğer dinî inançları ötekileştirici tavrı ve Roma'nın çeşitli dayatmacı politikalarını onaylamamaları tehdit olarak algılanmıştır. Böylece, tanrı devleti ile dünyevî devletin zıtlığı inancını güden Hz. İsa'nın takipçileri devlet otoritesi ile ters düşmüşlerdir. Dünyevî yasaları reddederek toplumu daha üstün tuttıkları tanrının yasasını takip etmeye çağırılmaları sonucunda devletin yasal düzenini tehdit ettikleri gerekçesiyle sert ve acımasız muamelelerle muhatap oldular (Kagan, 1983: 210-213). Bu bakımdan Hristiyanlığın Roma ile ilişkisinin başlangıcı çatışmalı bir süreç arz etmiştir. Söz konusu çatışma devletle kurumsal dinî bir otorite arasında değil, devletle dinsel öğretileri yayan misyonerler arasında gerçekleşmiştir. Bu çatışmalar sonucunda Hristiyan misyonerler ölüm cezalarına çarptırılmış, bu inancı benimseyen takipçiler ise çeşitli baskılara maruz kalmışlardır.

MS. 313 yılında daha önce kendisi de Hristiyanlığı kabul eden İmparator Büyük Konstantinous'un yayınladığı Milano Fermanı ile tüm inanç gruplarına din hürriyeti tanınmış, Hristiyanlığa yönelik baskıcı politikalar son bulmuş ve Hristiyanlar dinî özgürlüklerine kavuşmuşlardır. Özgürlükçü politikalar sonucunda Roma topraklarında daha da gelişen Hristiyanlığın yasal bir kimlik kazanarak devlet koruması altında güç kazanmasının yolu açılmıştır (Karamuk, t.y.: 44). Bu dönemde Hristiyanlık, imparatorun dini olmakla beraber farklı toplum kesimlerinin kendi dinlerine inanmalarına yönelik herhangi bir engel oluşturulmamıştır. Bu dönem Roma İmparatorluğu'nda belirli bir dinî inancın devlet yönetiminde esas alınmadığı, devletin tüm dinî inanışlara tarafsız kaldığı

bir evre olmuştur. Ekseri tarihçilere göre devletin bu yaklaşımı çoğulculuk olarak nitelendirilmiştir (Chadwick, 1975: 127). Bu durumun, devletin din özgürlüğünü tanınması ve herhangi bir inancı dikte etmemesi anlayışı çerçevesinde ele alındığında modern seküler devlet yapıları ile örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Yine bu dönemde Hz. İsa'nın takipçileri arasında gelişen farklı dinî ekoller birbiriyle mücadeleye girişmiştir. Kiliseler kurarak kurumsal hale gelen Hristiyanlık'ta MS. 325 yılında toplanan İznik Konsülü ile yalnızca Pavlus'un öğretileri çerçevesinde şekillenen inanç biçimi esas alınmış, diğer yaklaşımlar reddedilmiştir. MS. 381 yılında gerçekleştirilen Kostantinopolis Ekümenik Konsülü ile İmparator Theodosius Hristiyanlık'ın bu şeklini Roma'nın resmi dini haline getirmiş ve diğer dinî hizipleri illegal ilan etmiştir. Bu konsüllerde kabul edilen kararlarla devletin ilkeleriyle çelişmeyecek şekilde formüle edilen Hristiyanlık inancı devletin otoritesi altında, devlete tabi bir din olarak şekillenmiştir. Böylece diğer putperest inançlar yasaklanarak Hristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun tek inanç biçimi olarak kabul edilmiş; kilise de resmi devlet kilisesi haline getirilmiştir (Palmer ve Colton, 1966: 11).

Hristiyanlık öğretisinin seçkin isimlerinden birisi olan St. Augustinus (354-430) Hristiyan dinini devletle uzlaştırmak amacıyla imparatorluğun değişen sosyal ve siyasal şartlarından da istifade etmek suretiyle bu döneme kadar siyasal yapının dışında kalan kiliseye yeni bir rol biçmiştir. Kiliseyi siyasal meşruiyetin kaynağı olarak formüle eden St. Augustinus, siyasal iktidarı onun egemenliğinde bir yapı olarak şekillendirmiştir (Tannenbaum, Schultz, 2005: 122). Özetlemek gerekirse, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'ndaki tarihi seyri ilk olarak Hz. İsa'nın imparatorluk otoritesi tarafından çarmıha gerilmesi ile başlamış; takip eden dönemde ise 250 yılı aşkın bir süre illegal olarak imparatorluğun sınırları içerisinde devlet otoritesine karşı yaşam mücadelesi ile devam etmiştir. Ancak İmparator Konstantin'in Hristiyanlık'ı kabul etmesi ile aynı dini benimseyen gruplar başta hoşgörü ile muamele görmüş, sonraki dönemde ise devlet otoritesi tarafından desteklenerek Hristiyanlık imparatorluğun resmi dinî hüviyetini kazanmıştır. Bu dönemden sonraki konumu ise neredeyse imparatorluğun tek meşru dini haline gelmesi şeklinde olmuştur (Şenel, 2013: 238).

1.1.2. Roma'nın İkiye Ayrılmasından Kilise Ayrışmasına

Hristiyan dünyada din-devlet ilişkisinin farklılaşmasının tarihsel başlangıcını etkileyen olay Roma'nın ikiye ayrılması olmuştur. İmparator Konstantin ekonomik ve stratejik sebeplerle Roma şehrinin yanında Konstantinopolis'i (İstanbul) de ayrı bir başkent olarak ilan etmesiyle imparatorluk iki başkente sahip oldu. Bu yeni başkent Roma şehrinin kurumsal ve sosyal yapısına benzer biçimde inşa edildi. Konstantin tüm imparatorluğu yönetiyordu ancak kendisinden sonra iki ayrı imparatorluk ortaya çıktı. Her iki başkentte de farklı kilise merkezleri oluştu. MS. 476 yılında da imparatorun tahttan indirilmesiyle imparatorluğun Batı'daki ayağı son bulmuş oldu. Roma Kilisesi ise imparatorluğun geleneksel temsilcisi olarak varlığını sürdürdü.

Başkentlerin ayrılmasıyla farklı iki kilisenin oluşması beraberinde inanç alanında farklı doktrinlerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Batı'da imparatorluğun yıkılmasıyla kendisine siyasal bir konum da atfeden Roma Kilisesi ile Bizans Kilisesi arasında yaşanan inanç tartışmalarının siyasal boyut kazanması pek uzun sürmedi. IV. ve VIII. yüzyıllar arasında toplanan konsüller ihtilafların iyice derinleşmesiyle sonuçlandı. Bu süreç sonunda Batı Hristiyanlık dünyasını temsil eden Roma Kilisesi Katolik olarak isimlendirilirken, Doğu'daki kiliseleri kendi bünyesinde birleştiren Bizans Kilisesi ise Ortodoks olarak anılmaya başlandı. Daha önce siyasî olarak bölünen iki kilise böylece manevî olarak da birbirinden ayrılmış oldu (Palmer ve Colton, 1966: 13).

Güçlü Bizans imparatorlarının hâkimiyeti altında faaliyet gösteren Ortodoks kilisesi devletin dünyevî faaliyetlerinin dinsel açıdan meşrulaştırılmasını sağlayan bir saray kurumu konumunda idi. Kiliseler arasındaki çatışma imparatorun elini iyice güçlendirmiş, bu yolla kilise ile ilişkilerinde daha başına buyruk davranma imkânı elde etmiştir. Diğer yandan Katolik Kilisesi imparatorluğun dağılmasıyla farklı ülke kiliselerinin üstünde, Papalık kurumunun üstünlüğüne dayanarak kültürel ve sosyal alandaki hegemonyasını sürdürmüştür. Roma Kilisesi'ni tek başına kontrol edebilecek güçlü bir otoritenin olmaması nedeniyle maddî anlamda gücünü artıran Papalık XI. yüzyıldan itibaren imparatorluğun geride bıraktığı devlet gücünün baskısını bertaraf ederek dünyevî otoriteye karşı üstünlüğünü ileri sürmüştür.

Batı Roma'nın yıkılmasının ardından oluşan siyasî boşluktan yararlanan Papalık, kendisini evrensel kilisenin yegâne yöneticisi olarak kabul ettirmesinin yanında kralları atama ve azletme yetkisini de eline geçirmişti. Özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda kilise ile dünyevî otoriteler arasındaki rekabette Papalık, Avrupa çapındaki imparator ve krallar üzerindeki hâkimiyetini iyice artırmıştır (Hocaoğlu, 1995: 17). Kilisenin siyasî ve dinî gücü yanında sahip olduğu topraklar, topladığı bağışlar ve kilise topraklarının vergi muafiyeti gibi avantajları maddî anlamda gücünü pekiştirmesine önemli oranda katkıda bulunmuştur. 13. yüzyıla kadar en etkin dönemini yaşayan kilise, Roma medeniyetinin tek temsilcisi konumunu koruyarak hem dünyevî hem de ruhanî otoriteyi elinde tutmuştur. Kilise, dolayısıyla Papalık bu dönemde maddî zenginlik bakımından devletlerden daha ilerde olduğu için gerek zanaat ve sanatta gerekse entelektüel hayatta devletlerin üstünde bir konuma sahipti. Hatta düşünce hayatını kontrol altında tutan yegâne merkezler kilise otoritesi altındaydı. 13. yüzyıla kadarki dönemde kilise hem dünyevî hem de ruhanî alanda en üstün otorite olarak kalabilmişti. Ancak bu dönemde sosyo-ekonomik hayattaki değişim monarşilerin güçlenmesine zemin hazırlamış, dolayısıyla devlet otoritesini kilise gücünün üzerine çıkaracak yeni bir ortamın oluşma imkânı yakalanmıştı.

1.1.3. Kilise-Devlet Çatışması

Din-devlet ayrımının Hristiyanlığa has özelliğini vurgulamak için genellikle Hz. İsa'nın "Sezar'ın hakkını Sezar'a, tanrının hakkını da tanrıya veriniz" ifadesine atıf yapılır. Sekülerizm, buradan hareketle Hristiyanlığın Batı'ya armağanı olarak zikredilir. Ancak Batı tarihi bunun tam aksine din ile devlet arasındaki mücadelelere tanıklık yapmıştır. Roma döneminde Hz. İsa'nın takipçileri ile İmparatorluk arasında bireysel boyutta gerçekleşen çatışmacı tutum ilerleyen dönemlerde devletin yeniden güç kazanmasıyla kurumsal çerçevede sürmüştür.

Tarımsal alanda yaşanan teknik ilerlemeler nüfusun yoğun bir şekilde şehirlere göç etmesine yol açmıştı. Gelişen bu yeni şehir ortamında ticari hayat canlılığını artırmıştı.

Hukuk, vergi sistemi, askerî ve siyasal kurumlarını geliştiren monarşiler bir yandan da toplumsal hayattaki değişim dinamiklerini kendi lehlerine çevirmeye çalıştılar. Ortaya çıkan bu yeni ilişki biçiminde merkezî krallıklar güçlerini artırdı. Dolayısıyla krallar kiliseye karşı kendi egemenlik alanlarını genişletmeye başladılar. Bu değişim kralların kilise ile olan ilişkilerini derinden etkilemekteydi (Palmer ve Colton, 1966: 22). Feodalite döneminde Batı dünyasının en önemli ve en güçlü kurumu olan kilisenin dayattığı hem dünyevî hem de ruhanî kılıç üzerindeki tasallut anlayışı söz konusu yeni düşünce odaklarınca eleştiriye tabi tutulmaya başlandı. Ortaya çıkan yeni düşünce akımları her iki alanın da otoritesinin ayrı olduğunu, her ikisinin de birbirinden bağımsız olarak gücünü tanrıdan aldığını ileri sürmüşlerdir. Yani daha önceki kilise-devlet ilişkisinden farklı olarak dünyevî otoritenin kilise karşısında bağımsızlığı vurgulanmaya başlanmıştır.

Kralların otoritesinin güçlenmesine katkı yapan yalnızca toplumsal alanda yaşanan değişimler değildi. Kilise içerisinde yaşanan ayrılıklar da siyasî otoritenin kilise karşısında güç kazanmasına ortam hazırlamıştı. Fransa kralı ile Papa arasında yaşanan egemenlik mücadelesi sonucunda Fransa, Roma Kilisesi'ne rakip olacak, kendisine bağlı, kendi sınırları içerisindeki Avignon şehrinde bir Papa tayin etmiştir. Söz konusu ayrılık Papalık kurumunun evrensellik görüntüsünü zedelemekle kalmıyor her iki Papalık otoritesinin de kendisini destekleyen krallara bağımlılığını artırıyordu. Kilise içinde ortaya çıkan bu ayrılık kilisenin yalnızca dünyevî alandaki otoritesinin sarsılmasına yol açmamış; aynı zamanda ruhanî alandaki otoritesinin de sorgulanmasını gündeme getirmişti.

Papalık otoritesini sorgulayan önemli düşünürlerden biri 14. yüzyılın ilk yarısında eserlerini veren Padova'lı Marsilius'tur. İtalya'nın küçük şehir devletlerine ayrılmış topraklarında dünyaya gelen Marsilius (1274-1343) ülke içinde iç barışın sağlanması ve sürdürülmesi için şartların neler olması gerektiği üzerinde durur. Ona göre bir toplumda iyi bir yaşam sürdürebilmek için bir araya gelen insanlar kendi hukuklarını düzenleyecek siyasal otoriteyi yine kendileri oluşturacağı için söz konusu bu siyasî otoritenin ilahi bir kaynağı olmayacaktır (Tannenbaum, Schultz, 2005: 159). Marsilius, buradan hareketle kilisenin siyasal otorite üzerinde egemenlik iddiasının meşru olmadığını vurgular. Modern dünyadaki egemenlik anlayışıyla örtüşen bu yaklaşım imparatorların yönetim

gücünün tanrıya dayandırıldığı ve bu gücün kilise eliyle kullanıldığı Orta Çağ dönemi anlayışına itiraz niteliği taşımaktaydı ve kilise de bu çıkışı bir başkaldırı olarak algılamıştı.

Hristiyan geleneğin siyasî iktidar ile ilişkisi çerçevesinde geliştirdiği temelde üç farklı din-devlet ilişkisi modelinden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi Roma'nın ikiye ayrılmasından sonra Bizans'ta gelişen Ortodoks kilisesi'nin devlete tabi olduğu model olmuştur. Bu modelde İmparator hem dünyevî hem de manevî önder olarak "tanrının yeryüzündeki gölgesi" konumunda varsayılmıştır. İkinci model ise, Batı Avrupa'da Katolik Kilisesi'nin organizasyonunda görülen teokratik modeldir. Augustinus'un öğretilerinin kiliseye tam hakim olmasıyla gün yüzüne çıkan bu modelde dünyevî iktidar kilise otoritesine tabi kılınmıştır. Papa'nın nezdinde temsil edilen ruhban sınıfı kral ve hükümdarların üstünde bir konuma sahiptir. Son olarak ise reform hareketleri sonrasında Protestan anlayışın şekillendirdiği seküler model olmuştur. Bu modelde ileride göreceğimiz gibi din ve devlet arasındaki ayırım kesin hatlarla belirlenmiştir.

Kilise'nin aşılmaz duvarları arkasında formüle edilen teokratik Hristiyan düşüncesine kilise dışından gelen eleştirel yaklaşımların yanında kilise bünyesinden gelen radikal eleştiriler de varlık göstermiştir. Hatta bunların toplumsal hayattaki karşılığı ve dönüştürücü etkisi daha fazla olmuştur. Hristiyanlık düşüncesi içerisinde düşünsel hayatı hakimiyeti altına almış bulunan kilise babalarının teokratik yaklaşımına en büyük itiraz hiç kuşkusuz Martin Luther ve Jean Calvin'den gelmiştir. Dinde reform düşüncesini başlatanların öncüsü olan bu iki düşünür Papa'lığa karşı krallıkla ittifak kurarak Protestan hareketin yolunu açmışlardır.

1.1.4. Protestan Düşünce ve Reformasyon

Orta Çağ boyunca Papalık imparator ve krallar üzerinde dünyevî ve ruhanî bakımdan otoritesini tesis etmişti. On beş ve on altıncı yüzyıllarda ise Papalık ve krallar arasındaki çatışmalar eskiye oranla daha da görünür hale gelmişti. Rönesans ile gelişen dünya

merkezli ve insanı yüceltici hümanist yaklaşım Katolik Kilisesi'nin insanı hakir gören anlayışına bir itiraz niteliğindedir. Kiliseye karşı protest bir hareket başlatan Luther (1483-1546), öncelikli olarak kilisenin insan üzerine kurduğu tahakkümü kaldırıp insanla tanrı arasında aracı kurumları tasfiye etmeyi amaçlamıştır. Avrupa'nın büyük bir bölümüne yayılan Protestan hareketin öncüsü haline gelen Luther, ruhban sınıfının içinde bulunduğu lüks yaşam tarzına itiraz ederek, Hristiyanlığın sade ve mütevazı bir hayat tarzını öngördüğünü ileri sürer. Kilisenin tanrı ile insan arasında aracı olma rolüne ve siyaset üzerindeki otoritesine son vermek istemiştir. Ona göre Hristiyanlıkta ruhban sınıfının yeri yoktur. Aynı ayrı tüm Hristiyanlar tanrının katında eşit olup başka herhangi bir ruhanî otorite altına girmeye gereksinim duymazlar. Dolayısıyla, Hristiyanlar arasında hem maddî hem de manevî eşitsizlik yaratan ruhbanlık kurumu kendi nitelendirmesiyle fasiddir. Kilise yalnızca bir toplanma ve ibadet merkezidir.

Papalık kurumunun tanrının iradesi doğrultusunda vaz edilmiş bir otorite olmaması itibariyle yöneticilerin Papa'nın otoritesi altına girmesi söz konusu olmayacaktır. Tam tersine dünyevî otoritenin kaynağının tanrı olması hasebiyle dünyevî iktidarın tanrı tarafından krallara ve prenslere tahsis edilmiş olduğunu düşünür (Şenel, 2013: 319-320, Tannenbaum, Schultz, 2005: 196). Luther'in bu görüşlerinden hareketle dinî pratikleri bireysel alana indirgemekle modern dönemdeki sekülerleşmenin öncülü düşüncelere sahip olduğunu söylemek mümkünken iktidarın meşruiyetini tanrıya atfederek adeta ona ruhanî bir vasıf vermekle kurumsal anlamda seküler düşünce yaklaşımından uzaklaşmaktadır.

Luther ile benzer görüşleri savunan Jean Calvin (1509-1564) de Reform Hareketini etkileyen önemli bir kişiliktir. Fransa topraklarında doğan Calvin'in getirdiği yeniliğin din ile devlet arasındaki ayrımı belirginleştirmesi olduğu söylenebilir. Luther'in ruhanî otoritenin egemenliğini yok sayarak dini, kişilerin bireysel alanına has kılması ve tek otorite olarak da dünyevî iktidarın alanını genişletmesi anlayışı yerine dinî otoriteyi yok saymadan her iki otorite alanını birbirinden ayırır. Calvin'e göre dünyevî otoriteyi temsil eden krallar ve prensler meşruiyetlerini tanrıdan alırlar. Dolayısıyla egemenlik tanrıya aittir. Ancak krallar ve prensler icra etmekte oldukları tanrı egemenliğini kilise ya da herhangi bir ruhanî otoritenin baskısına maruz kalmadan icra ederler. Aynı şekilde

kiliselerin de prenslerin etkisi altına girmeden kendi otonom varlıklarını sürdürebileceği bir yapıyı ön görmüştür. Böylece dünyevî iktidar ile kilise arasında keskin bir ayrım yaparak bir anlamda döneminde güçlenmekte olan ulusal prenslerin baskılarından kiliseyi kurtarmak suretiyle kendi başlarına özgür bir otorite haline gelmelerini savunmuştur (Şenel, 2013: 321-325, Tannenbaum, Schultz, 2005: 198-199). Kısaca, günümüz Anglo-Sakson dünyada görülen seküler anlayışın temelini dayandığı Calvin'in din-devlet ayrımı Luther'den farklı olarak dünyevî otoritenin egemenliğini güçlendirmekten ziyade kilisenin bağımsızlığını öngörmektedir (Şenel, 2013: 324). Ancak Calvin, kendi siyaset pratiğinde bu teorik yaklaşımından farklı olarak kiliseyi devletin üzerinde bir otorite olarak kurgulamıştır.

Avrupa'da Katolik Kilisesi'ne karşı Protestan hareketinin ortaya çıkmasıyla kilise ve Krallar arasında yakınlaşma başlamış oldu. Krallıklar çoğunlukla Katolik Kilisesi'nin talepleri doğrultusunda Protestan hareketine karşı kanlı kıyımlar yaptılar. Günümüz Almanya toprakları üzerinde 1618'de başlayan Otuz Yıl Savaşları'nın temelinde de Katolik ve Protestan ayrımı yatmaktadır. Vestfalya'dan sonra Avrupa'da din merkezli meşruiyete sahip krallıklar egemen ve seküler unsurlardan oluşan devletlere evrilmiştir. Söz konusu yeni sistemsel değişimle birlikte dine dayalı meşruiyet biçimleri yerini egemen ve seküler yapılara bırakmıştır. Tek meşru aktör olarak mutlak otoriteye sahip egemen devletler ortaya çıkmıştır. Yeni toplumsal yapıda dinsel hukukî kavramların yerini pozitif hukuk almıştır. Vestfalya barışına katılan ülkeler tarafından monarşilerin kendi topraklarında egemen olduğu kabul edilmesiyle ilk olarak 1555'te uygulanan "kimin toprağı ise onun dini" anlayışı doğrultusunda iktidarların diğer ülkelerin müdahalesine maruz kalmadan kendi dinî anlayışlarını kurma hakları tanınmıştır. Temel ilke olarak Machiavelli'nin ortaya koymuş olduğu prensipler doğrultusunda ulus-devletin din karşısındaki üstünlüğü kabul görmüştür (Rowe, 2012: 11).

1.1.5. Dine Araçsal Yaklaşımlar

Din savaşlarını sona erdiren Westfalya Barış antlaşması Avrupa'nın feodal düzeninin ulus-devlet düzenine dönüşümü sağlayarak 1789'da Fransa'da gerçekleşen halk

devrimiyle Orta Çağ sistemine yönelik mücadelede önemli bir aşama kaydetmiştir. Gerek siyasal alanda gerek sanayi alanında gerçekleşen devrimler bütününün önemli sonuçlarından birisi dinî otoritenin devlet karşısında zayıflayarak devletin başat aktör olarak tarih sahnesine çıkması olmuştur. Diğer önemli bir sonucu ise toplumsal kesimin dinî kimlikler yerine Millî kimlik etrafında eşitlenmesi şeklinde gerçekleşmiştir.

Reformasyon hareketinin getirdiği yeni siyasal ortamda, Orta Çağ döneminin parçalı Avrupa'sı yerine ulusal güç merkezleri ortaya çıkmıştır. Katolik Kilisesi'nin tüm Avrupa'yı otoritesi altında tutmaya olanak sağlayan feodal yapı yerini kralların şahsında yeni oluşan güç merkezlerine bırakmıştı. Gerek yeni dinî örgütlenme gereksinimi gerekse sosyal ve ekonomik yaşamdaki dönüşüm bu tür bir yapının ortaya çıkmasına zemin hazırladı. 16. ve 17. yüzyıllara geldiğimizde ulus-devletlerin kralların egemenliği üzerinden inşa edildiğine şahitlik etmekteyiz. Bu dönemde gelişen siyaset düşüncesi, Orta Çağ'da toplumun ve siyasî idarenin kilise egemenliği altına girmesine benzer biçimde tüm toplumsal unsurların ulusal monarşilerin egemenliği altına alınması çerçevesinde formüle edilmiştir. Bu yaklaşımın literatürde karşılığının otoriter siyaset düşüncesi yaklaşımıyla örtüşüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Otoriter siyaset düşüncesinin söz konusu dönemde en önemli temsilcilerinden biri hiç şüphesiz Niccolo Machiavelli (1469-1527) olmuştur. Machiavelli modern dünyada devletin temel karakterini oluşturacak iki önemli düşünceyi savunmuştur. Bunlar ulus-devletin egemenliği ve seküler bir devlet sisteminin inşasıdır. Din ve siyaset arasındaki ilişkiyi devletin maslahatını öne çıkararak ele alan Machiavelli'nin temel amacı parçalanmış İtalyan şehir devletlerini Katolik Kilisesi'nin tahakkümünden kurtararak güçlü bir birlik haline getirmek suretiyle İtalyan ulus-devletini oluşturmak olmuştur (Tannenbaum, Schultz, 2005: 170). Dolayısıyla, Papalık baskısı altında bulunan seküler otoritelerin tek otorite merkezi haline gelmeleri birlik için kaçınılmaz bir gerekçe olmuştur. İtalya'nın döneminde zengin bir ülke olmasına rağmen parçalı yapısının ve siyaseten zayıflığının sebebini hükümdarların dinin otoritesi altına girmiş olmalarına dayandırır (Barbier, 1999: 108). Geleneksel din-devlet ilişkilerini altüst eden Machiavelli bir yandan hükümdarı din ve dinsel ahlâkî değerlerden arındırırken ortaya koymuş olduğu seküler devlet anlayışında dinin yerini hükümdarın kontrolünde onun amaçlarına hizmet

edecek bir kurum olarak belirler (Barbier, 1999: 109). Özetlemek gerekirse Machiavelli din ve devleti birbirinden ayırmak yerine ulusal çıkarlara hizmet edecek devlete bağlı bir dinî alan formüle eder. Dolayısıyla Machiavelli'nin anlayışında devlet mutlak anlamda üstünlüğe sahip iken dine devletin hizmetinde bir konum atfedilmiştir.

Siyasal yönü itibariyle benzer bir anlayışı Fransa'da formüle eden kişi Jean Bodin (1530-1596) olmuştur. Bodin dinsel çatışmaların yol açtığı savaşların yok ettiği toplumsal düzeni yeniden inşa etmek için modern devleti doğal din üzerine konumlandırarak din ve siyasetin birlikteliğini vurgulamıştır. Bodin'in amacı bütün tebaa üzerinde mutlak egemenliği bulunan, kanunlarla sınırlanamayan, sınırsız, bölünemez ve devredilemez bir devlet anlayışı geliştirmektir. Ona göre devlet, güçlü bir kralın şahsında dinî otorite karşısında mutlak üstünlük sağlayarak adeta dünyevî bir tanrı yaratmalıydı. Devleti bölünme ve çatışmanın kaynağını oluşturan kiliselerin nüfuzundan kurtarmayı amaçlayan Bodin, akla ve doğaya dayanan doğal dini modern devletin temeline yerleştirir (Barbier, 1999: 56). Bir devlet içerisinde birden çok dinin bulunabileceğini düşünen Bodin, tüm din ve mezheplere karşı hoşgörü ilkesini vurgulayarak bir anlamda modern dünyada sekülerizmin temelini oluşturan din özgürlüğü kavramını gündeme getirmiştir.

Machiavelli ve Bodin'e benzer biçimde egemenlik kavramını öne çıkaran bir başka düşünür İngiltere'nin dinsel çatışma ortamında ortaya çıkan Thomas Hobbes (1588-1679) olmuştur. Hobbes, toplumsal ve siyasal yaşamın tüm pratiklerini egemenin elinde toplar. Egemen kilisenin başında bulunur. Dinî olanın siyasete müdahalesine şiddetle karşı çıkan Hobbes, kilise ve devleti ayrı birer varlık olarak değil, birbiriyle örtüşen yapılar olarak tasavvur eder. Kilise ve dinin egemenin otoritesi altında varlığını sürdürmesinden yanadır. Aksi takdirde dine ve mezhebe dayalı bölünmeye yol açılmış olacağını vurgular. Dolayısıyla barışın sürdürülebilmesi adına tüm dinî değerler, örgütler ve dinsel yapıların egemenin kontrolü altında olması gerekir. Kilisenin devletten ayrı ya da onun üzerinde bir otorite olması söz konusu değildir. Bu bakımdan Hobbes'un siyaset anlayışında modern anlamda din-devlet ayrılığı söz konusu değildir. O da Machiavelli gibi din alanını egemenin otoritesini meşrulaştıracak bir araç olarak görür. Kendi başına bırakılması halinde ise dinsel çatışmaları körükleyecek ve insanı medeni bir varlıktan çıkarıp doğal bir barbara dönüştürecektir (Şenel, 2013: 353-358).

Hobbes gibi mutlak iktidarın kaynağını dinsel öğelerden arındırıp, doğal durumdan hareketle mutlakiyetçi bir yapıya yönelen diğer bir düşünür de J. J. Rousseau (1712-1778) olmuştur. Dini, egemen ve mutlak devletin hizmetine koyan anlayışın önemli düşünürlerinden biri olan Rousseau'nun düşüncelerinin belli ölçülerde günümüze kadar etkisini göstermesi onun din-devlet ilişkisine bakışını da önemli kılmaktadır. O da Hobbes gibi “Toplum Sözleşmesi” adlı eserinde güçlü tarihsel verilerden hareketle dini siyasete tabi kılarak din ve devletin birlikteliğinin ideal bir durum olduğunu vurgular. O da diğer mutlakiyetçi filozoflar gibi dinin hakikatiyle değil, toplumsal düzene ve devlete yaptığı katkılarla ilgilenir. Ona göre de, din genel iradeye yaptığı katkı derecesinde değerlidir. Bunun için Rousseau genel iradenin hizmetinde olacak "sivil din" anlayışı geliştirmiştir (Rousseau, 2006, Şenel, 2013: 389-397, Çaha, 2010a). Rousseau'nun halkın egemenliğine vurgu yapan yeni siyasal anlayışı her ne kadar kendinden kısa bir süre sonra geleneksel kilise-devlet ilişkisini radikal bir biçimde değiştiren Fransız Devrimi'nin yeni bir egemen yaratma iradeleriyle örtüşse de onun din alanındaki yaklaşımının devrimcilerde bir karşılık bulmadığı görülmektedir.

Mutlak otoriteyi savunan Machiavelli, Bodin, Hobbes ve Rousseau'nun anlayışında devletin meşruiyetinin dayanağı dinsel öğelerden özgürleştirilmiştir. Bir anlamda Orta Çağ boyunca iktidarın meşruiyetinin kaynağını oluşturan ilahi dayanak sorgulanarak yerine dünyevî meşrulaştırma biçimleri ikame edilmiştir.

1.1.6. Ayrılkçı Yaklaşımında Din-Devlet İlişkisi

Orta Çağ sonrası dönemde şehirlerin merkezî konum kazanmasıyla birlikte gelişen ticaret Orta Çağ'ın avam sınıfı içinde yaşayan zanaatkâr ve tacir kesimin zenginleşmesini sağlamıştı. Ancak, Orta Çağ'ın ruhban ve soylular sınıfını kayıran şartları zenginleşen bu şehirli burjuvazinin mağdur olmalarına yol açmaktaydı. Dolayısıyla modern topluma geçişte eski statü toplumunun ekonomik ve sosyal alandaki şartlarını değiştirecek fikrî temelleri liberal düşünürlerin attığı görülmektedir. Bu dönemdeki değişim taleplerinin önemli unsurlarından birisi de dinsel alanla ilgili idi. Avrupa'da kilisenin sosyal, siyasal

ve ekonomik alandaki hegemonyası yanında birey üzerindeki aşkın yaklaşımı dönemin düşünürleri tarafından sorgulanmaktaydı.

Bu dönemde söz konusu siyasal, ekonomik ve toplumsal yapıyı sorgulayan önemli düşünürlerden birisi John Locke (1632-1714) olmuştur. Locke, dönemindeki mutlakîyetçi egemenlik anlayışını temelden sarsmıştı. Meşru otoritenin ilahi otoriteden kaynaklandığı fikrini reddeden Locke, bireyle devlet arasındaki ilişkiyi rızaya dayandırır. (Şenel, 2013: 368). Machiavelli ve Hobbes'un geliştirdiği seküler mutlakîyetçi iktidar anlayışında siyasî iktidarı sağlamak için egemen toplumsal alandaki tüm unsurları tasallutu altına sokmuştu. Ancak Locke, otoritenin sınırları konusunda mutlakîyetçi düşünürlerden köklü biçimde ayrılır. Ona göre devlet topluma karşı sorumlu ve onun hizmetinde bir kurum olarak ortaya çıkar.

Lock'a göre bireylerin özgürlüğünün sağlanması, kamusal alanın çeşitlilik ve farklılıklara açık olması ile mümkündür. Bu noktadan hareketle dinsel hoşgörüyü hararetli bir biçimde vurgular. Dini egemenin denetimine tabi tutan mutlakîyetçi düşünürlerden farklı olarak din ve devleti birbirinden tamamen ayırır. Kamusal alandaki farklılık ilkesine istinaden kilisenin devletten bağımsızlığını savunur. Devlet iktidarının bireylerin rızası doğrultusunda yalnızca dünyevî alanla sınırlı olduğunu vurgulayan Locke, devletin din üzerinde hakimiyet gütmemesinin kamusal alandaki farklılık ve özgürlük alanını daraltacağını öne sürmektedir (Locke, 1995).

Locke gibi din ve siyaset arasında ayrımı liberal perspektiften ele alan diğer bir düşünür de Alexi de Tocqueville (1805-1859)'dir. Dinin toplumsal işlevi bakımından önem arz ettiğini vurgulayan Tocqueville dinin fonksiyonunu toplumsal rolü açısından değerlendirir. 18. yüzyıl Aydınlanma filozofları moderniteyle beraber dinin yok olacağını, modernitenin getirmiş olduğu sekülerleşme süreci sonucunda dinin sönmüneceğini iddia etmişlerdir. Tocqueville, Amerikan siyasal sistemini incelediği "Amerika'da Demokrasi" adlı eserinde modernleşme düşünürlerinin aksine dinî inançlara bağlılığın azalacağı ile ilgili öngörülerin yanlış olduğunu ortaya koyar. Amerika'da demokrasinin sosyal grupların oluşturduğu çoğulcu bir yapıya dayalı olarak geliştiğini söyleyen Tocqueville, dinî inançların sönmüneşmesinin özgürlük için tehdit oluşturacağı

inancındadır. Dinsel grupların Amerikan demokrasisi için temel dinamiklerinden birini oluşturduğunu vurgulayan Tocqueville, din ve siyasetin birlikteliğinin hem dinsel alanın özerkliği açısından hem de iktidarın istikrarı bakımından tehlike arz ettiğinin altını çizer. Amerikan tecrübesi ona Amerikalıların dini siyaset dünyasının dışına yerleştirerek, onun üzerinden demokratik bir toplum inşa edebilme kapasitesini görme imkânı vermiştir.

1.1.7. Din Karşıtı Yaklaşım

On sekizinci yüzyılda ortaya çıkan siyasal ve toplumsal karmaşa ortamında geleneksel toplumsal düzene yönelik düşünsel ve pratik eleştiriler daha önce görülmediği kadar çeşitli ve güçlü olmuştur. Ekonomik ve siyasî alanlarda radikal dönüşümlerin yaşandığı Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi sonrası dönem geleneksel toplum ilişkilerinin köklü biçimde değişimine şahitlik etmiştir. Bu dönemde siyasal sisteme yönelik alternatif öneriler getirilmiştir. Kilise karşıtı anlayışın yoğun şekilde etkisinin görüldüğü bu dönem Fransız Devrimi'ne yol açan Aydınlanma Hareketi'nden beslenmiştir. Aydınlanma aşkın, metafiziksel ve dinsel açıklamaların meşruiyetini ortadan kaldırmak suretiyle, bilime dayalı, akli ön plana çıkaran anlayışı onların yerine ikame etmiştir (Cevizci, 2005: 1093). Aklın mutlak bağımsızlığını ortaya atan Aydınlanmacılar tanrıyı merkeze alan varlık görüşü yerine insanı merkeze alan bir dünya görüşü getirmişlerdir (Cevizci, 2005: 175). Aydınlanma ilk olarak Avrupa'da geleneksel din hâkimiyetine önemli ölçüde darbe vurmuştur. Özellikle Fransa'da halen kurumsal anlamda önemli role sahip Katolik Kilisesi'nin hâkimiyet alanını daraltmıştır. Dünya yaşamına odaklanan Aydınlanmacı düşünürler kilise öğretilerinin kalıplaşmış geleneksel anlayış biçimlerini reddederek dinî inançlardan soyutlanmış ahlâkî ilkeleri öne çıkarmışlardır.

Fransa'da 1789 devrim sonrası kilise karşıtı politikalar Katolik Kilisesi'nin bu ülkedeki etkinliğine ciddi anlamda darbe vurmuştur. Din adamlarına uygulanan şiddet sonucu yüzlerce rahip yaşamını yitirmiş, rahiplerin hakları en alt düzeye çekilerek toplumsal alanda dinin görünürlüğü adeta silinmiştir. Kilisenin mülkleri kamulaştırılmak suretiyle maddî kapasitelerini büyük ölçüde tahribata uğramıştır. Ayrıca, merkezî yönetimin güçlendirilmesiyle kilisenin güçlü olduğu yerel yönetim alanları üzerindeki kilise etkisi

sonlandırılmıştır. Katolik Kilise'nin idaresi altında gerçekleştirilen doğum, evlilik ve cenaze hizmetleri devlet yönetiminin idaresine verilerek kilisenin sosyal alandaki etkisinin kırılması hedeflenmişti. 1789'da İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin ulusal meclis tarafından kabul edilmesiyle din alanı Katolik Kilisesi'nin tekelinden alınarak vatandaşlara din ve vicdan özgürlüğü tanınmıştır. Kilisenin bireyler üzerindeki dinî otoritesinin kalkmasıyla hakimiyet millete dayandırılmıştır. Dolayısıyla egemenliğin tanrıya dayandırıldığı geleneksel anlayış terkedilerek egemenliğe seküler bir nitelik kazandırılmıştır. Fransa, devrimden günümüze kadar geçen zaman diliminde ilan edilen beş ayrı Cumhuriyet anayasasında büyük ölçüde bu uygulamalara referansla din devlet ilişkisini belirlemiştir (Çaha, 2011: 13-15).

1801'de Papa ile yapılan konkordat ile dinî kurumlar üzerindeki baskılar az da olsa yumuşamakla beraber kilisenin devletin vesayeti altına alındığı Papalık tarafından da tescil edilmiştir. Yüzyılı aşkın bir süre çok az değişikliğe uğrayarak yürürlükte kalan söz konusu konkordat'ın ön gördüğü uygulamalar devletin dinî faaliyetler üzerindeki kontrolünü kuvvetlendirmiştir. 1905'te yapılan yasayla din-devlet ilişkisinin sınırları belirlenerek bazı istisnalarla beraber din ile devlet birbirinden ayrılmıştır. Laikliğin jakoben, cumhuriyetçi, radikal ve devrimci bir karaktere sahip olduğu Fransa'da kilise politik alandan tamamen dışlanarak yalnızca din alanı ile ilgili faaliyetlerle sınırlandırılmıştır (Bauberot, 2009: 54). Dinsel gruplarla devlet arasındaki bağların oradan kalkması din alanı ile kamusal alanın birbirinden ayrılığı ile neticelenmiştir.

Aydınlanma'nın önemli düşünürlerinden biri olan Voltaire din karşıtı yaklaşımın en önemli temsilcisi olmuştur. Aydınlanmanın geleneksel aşamasının sona erdiği 1778 yılında ölen Voltaire döneminde yaşanan savaş ve çatışmaların kökeninin dinî inanışlardan kaynaklandığını ileri sürer. Voltaire, 1734 yılında İngiltere sürgünü sonrası kaleme aldığı "Felsefe Mektupları" adlı eserinde İngiltere ile Fransa'yı inanç, yönetim ve düşünce dünyaları bağlamında karşılaştırır. Fransa'da Katolik Kilisesi'nin dayatmalarından, İngiltere'nin parlamenter rejimine karşılık Fransa'da krallık despotizminden ve düşüncenin ruhanî boyutunun egemenliğinden şikâyetçi olur. Akli yönetimin insanları aydınlatması sonucunda düşmanlıkların azalacağını ve erdemün yüceltileceğini savunur. Dolayısıyla dinî inanışın yerine akli koyarak onu yüceltir. Aklın

dinin yerine ikame edilmesindeki temel maksadının onun hoşgörüsüzlüğün Hristiyanlıkla birlikte var olduğu iddiasından ötürü olduğu söylenebilir. Hoşgörüsüzlüğün nedeni olarak dinsel dogmalar ve bunların doğurduğu dinî çekişmeleri görür (Bauberot, 2008: 37-40). Dolayısıyla Voltaire önceki düşünürlerden farklı bir noktada yer alır. Onun konumunu tam kilise karşıtlığı olarak nitelendirmek yerinde olur.

Din karşıtlığı anlayışını benimseyen bir diğer gelenek ise Aydınlanma'nın ilerlemeci tarih anlayışını benimseyen Marksizm'dir. Marksist düşüncenin fikir babası olan Karl Marx (1818-1883) toplumsal düzeni materyalist temelde tanımlamaktadır. Marx din-devlet ilişkilerinde devleti mutlakiyetçi düşünürlerde olduğu gibi toplumsal ve ekonomik yaşamın tümüne hakim bir güç olarak değil, üretici güçlerin ekonomik ilişkilerinin şekillendirdiği bir yapı olarak görür. Ona göre toplumsal yaşamı belirleyen bu üretim ilişkilerine hâkim burjuvazidir. Din de devlet gibi üretim araçlarına hâkim bu egemen sınıf tarafından kontrol edilir. Dolayısıyla da sömürme-sömürülme ilişkisinin bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Marx'ın teorisinde din, toplumda egemen konumda olan kesimin fakir kesimleri sömürme ve onlar üzerindeki baskının bir aracı konumundadır. Marx, dinlerin birtakım inançlarla burjuva ve proleterya arasındaki sömürü ilişkisini maskeleyecek ve sömürünün devamı için meşruiyet kazandıracak bir işleve sahip olduğunu iddia eder (Marx, 1978: 53). Kapitalizmi Hristiyanlık ve Yahudiliğin bir ürünü olarak gören Marx'a göre kapitalizmden kurtulmanın yegâne yolu dinin ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla dinin devletten ayrılması yetmez, toplumun hayatından tamamen çıkarılması gerekir. Ona göre insanı sahte mutluluğa sevk eden dinin ortadan kaldırılması gerçek mutluluk için bir zorunluluktur (Marx, K. ve Engels, F., 1955). Devlete sınıfsız topluma geçişte geçici bir rol yükleyen Marksist yaklaşıma göre bu süreçte dine ihtiyaç olmayacağı için nasıl devlet sınıfsız toplum oluşturulduğunda yok olacaksa din de onun gibi silinip gidecektir (Barbier, 1999: 320-321). Ona göre gerçek anlamda seküler toplum ancak dinin toplumsal hayattan dışlanarak tüm dinî rollerin bilime verilmesi ile mümkün olacaktır (Marx, 1978: 50). Aydınlanma bu anlayışta inanç ile akıl arasında bir sentez oluşturma çabası yerine daha radikal bir tavırla din karşıtı şekle bürünmüştür. Bilim, din paradigmasının yerini alacağı yeni bir dünya görüşüne dönüşmüştür. Bilim dinî olanla mücadeleye hazır, sekülerleşme sürecinin taşıyıcısı rolünü üstlenmiştir (Casanova, 1994: 23).

Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayıp Aydınlanma ile devam eden din-devlet ve din-toplum ilişkisi dinî kurumların dünyevî kurumlar üzerindeki etkisini temelinden zayıflatarak yerini seküler yapılara bırakmıştır. Sanayileşmenin yol açtığı baş döndürücü değişim toplumsal alandaki tüm kurumlar üzerinde etkili olurken din de bu değişimden yeterince nasibini almıştır. Avrupa’da din algısında önemli ölçüde değişime yol açan sanayi toplumu dalgası sekülerleşme süreci ile dinin tek hakikatlilik iddiasına derin yaralar açmıştır. Bu ortamda gelişen pozitivist yaklaşımlar dinin ileride ortadan kalkacağı iddiasını ortaya atmışlardır. Söz konusu durum farklı Batı ülkelerinde farklı ölçütlerde gerçekleşmiştir. Batı’da gelişen farklı düşünce gelenekleri farklı sekülerlik anlayışları geliştirmişlerdir. Bunlardan Machiavelli’den Rousseau’ya kadar getirdiğimiz gelenek, devletin egemen olduğu “yurttaşlık dini” anlayışını benimserken, Locke’cu gelenek olarak nitelendirilebilecek liberal gelenek ise din ve devletin ayrılığı yaklaşımını savunmuştur. Son olarak, Marx’ın düşüncesinde olduğu gibi dine olumsuzluk atfeden yaklaşım ise din karşıtı yaklaşım olarak nitelendirilmiştir.

Buraya kadar olan kısımda din-devlet ilişkileri bağlamında incelenen tarihsel ve düşünsel gelişmelerin tekabül ettiği sekülerleşme biçiminin siyasî ve hukuksal sekülerleşme olduğu söylenebilir. Bu durum siyasî otoritenin kaynağının ilahi değil, dünyevî olması anlayışına dayanır. Benzer bir şekilde akli ilkelere dayanan pozitif hukukun dine dayalı hukukun yerini alması sürecinde gelişen sekülerleşme hukukî anlamda sekülerleşme olarak nitelendirilebilir. Bu çerçevede gelişen sekülerleşme anlayışının günümüz seküler yaklaşımlarınca sürdürüldüğü görülmektedir. Özellikle Fransız Devrimi’nden sonra gelişen kilise karşıtlığı diğer sekülerlik yaklaşımları olan felsefî ve sosyolojik sekülerliğin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bilginin kaynağının tanrısallığı yerine beşeri-rasyonel ilkelere dayandırılmasıyla gelişen rasyonel evren anlayışının bilim insanları arasında genel kabul görmesi eski dinî inanışların terk edilmesini beraberinde getirmiş ve toplumsal alanda da eğitimin sekülerleşmesi yoluyla kolayca yayılma imkânı bulmuştur. Dolayısıyla dinin toplumsal hayattaki etkisinin azalmasına işaret eden sosyolojik sekülerliğin toplumsal alanda kabulü sağlanmıştır. Sonraki kısımda modern dönemde ortaya çıkan söz konusu sekülerleşme tartışmaları ele alınacaktır.

1.2. SEKÜLERLEŞME: TEMEL YAKLAŞIMLAR VE KAVRAMLAR

1980 sonrası dönemde modern ülkelerde dinin konumu ile ilgili yaygın tartışmaların başladığına şahit olmaktayız. Dinin statüsü, alanı ve etkinliği bu dönemden sonra sekülerlik tartışmalarının odağında yeniden yer almaya başlamıştır. Batı’da şekillenen modernleşme ve sekülerleşme kuramları bilimin gelişmesi ve gündelik yaşamın farklılaşması sonucu dinin görünürlüğünün kamusal alandan tamamen çekileceğini öngörmüştü. Oysa bu iddianın aksine günümüzde dinin daha belirgin bir biçimde kamusal alanın dinamik bir unsuru haline gelmeye başlaması din-devlet ilişkisi ve sekülerleşme tartışmalarına olan ilgiyi artırmıştır. Esasında ne modernleşme kuramcılarının ileri sürdüğü gibi din herhangi bir şekilde ortadan kayboldu ne de sekülerleşme eleştirmenlerinin dediği gibi dinin yeniden geri dönüşü diye bir süreçten bahsetmek anlamlıdır (Aktay, 2017). İnsanlık tarihi içinde hemen hemen her dönemde sekülerliğin farklı biçimleri ve formları yaşanıla gelmiştir. Sekülerleşme süreci olarak tasvir edilen dönemde sekülerleşmenin bu zamana özgü formu olarak karşımıza çıkar.

Ulus-devlet yaklaşımlarının ön plana çıktığı on yedinci yüzyılda modern siyaset düşüncesinin din-devlet ilişkisine yönelik köklü değişim talepleri siyasal yaşamın temel tartışma konusunu teşkil ediyordu. Mutlakiyetçi devlet yapılarının egemen olduğu bu dönemde din unsuru mutlak hükümdarların iktidarlarının bir aracı konumuna indirgenmişti. Batı teoloji tarihinde Protestan geleneğin toplumun tüm kurumlarında etkisini güçlü bir şekilde sürdürmesine rağmen sekülerleşmenin temellerini oluşturacak dünyevîleşme, rasyonelleşme ve ilerleme kavramları öne çıkmıştı. Ekonomik alanda gelişimin dinî bir vecibe olarak algılandığı modern öncesi Protestan gelenekte dinden bağımsız bir anlayış söz konusu değildi. Din hayatın öznesini oluşturmaya devam edegelmişti. Ancak, Aydınlanma ile başlayıp modernleşme ile devam eden süreçte din alanında yalnızca din-devlet ilişkilerini değil, aynı zamanda din-toplum ve din-birey ilişkilerini de içeren çekişmelerin yaşandığı yeni bir aşamaya girilmiş oldu. Kapitalist ekonomik anlayışın yaygınlık kazandığı bu gelenek, toplumsal ve bireysel hayatı baştan aşağı dinsel değerlerden soyutlayarak yalnızca araçsal aklın egemen olduğu rasyonel ve seküler bir yapı formüle etmiştir.

Sekülerleşme, özünde Batı dünyasının tarihsel tecrübeleri sonucu gelişen bir kavram olmasına rağmen Batı dışı toplumları da kapsayacak biçimde yaygınlık kazandı. Sekülerleşme olgusunun Batı dışı toplumların yaşadığı tecrübeleri ve yönelimleri göz ardı ederek bu toplumlar için de bir model olarak sunulması ve uygulanmaya konması birtakım problemlerle karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda yapılan eleştiriler günümüzde daha da öne çıkmaktadır (Özcan, 2012: 10-12).

Bu kısımda, Batı’da kilise ve devlet ilişkileri bağlamında gerçekleşen rekabetle başlayıp, Reformasyon Hareketleri ile bireyci ve akılcı düşüncenin dinî inancı ve dinsel yaşamı zayıflatması ve modernitenin geleneksel dinî hayatı zedelemesi üzerine yapılan tartışmalarla devam eden bir sürecin ifadesi olarak ortaya çıkan sekülerleşme kavramı incelenecektir. İlk olarak, sekülerleşmenin farklı tanımları üzerinde durulacak olup daha sonrasında sekülerleşme ile ilgili yapılan kavramsallaştırmalar ve sekülerleşme modelleri farklı teorisyenler üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci olarak ise sekülerleşme ve laiklik arasındaki ilişki bağlamında aynılık ve farklılıkları üzerinde durulacaktır. Yine sekülerizm ve demokrasi arasındaki ilişki, birinin diğerinin koşulu olup olmaması üzerinden değerlendirilecektir.

1.2.1. Sekülerleşmeyi Tanımlamak: Kavramsal Analiz

Eimolojik olarak incelendiğinde, Batı literatüründe öne çıkan birçok kavram gibi Sekülerleşme kavramı da Latince kökenlidir. Daha çok Anglikan ve Protestan mezheplerinin hakim olduğu İngilize ve Almanca dillerinde kullanılmaktadır. Buna karşın Katolik ve Ortodoks anlayışın hakim olduğu Fransızca gibi dillerde kullanılmaz. Latin dilinde emsallerinin “yüzyıl, çağ, dünya olarak isimlendirildiği saeculum kelimesine dayandığı görülmektedir. Ancak günümüz dünyasında zaman ve mekanın dünyevî ve kutsal olarak ayrılması “çağ” ve “dünya” anlamlarının kaybolmasına neden olmuştur. Farklı bir semantik bağlamda ise dünyadan (saeculum) çekilip kendilerini tanrıya adayan rahiplere dinî ruhban denilirken dünya hayatını yaşamaya devam edenlere seküler ruhbanlar denirdi. Weber’in insanî faaliyetlerin dinî olandan dünyevî olana taşınmasını ifade eden sekülerleşme tanımı da bu anlam kullanılarak oluşturulmuştur

(Casanova, 1999: 21). Bu dünya ile öteki dünya arasında ayırım yapılması aslında tüm zamanlarda geçerli olmuş bir tutumdur. Ancak muhtemelen öncekilerden farklı olarak modern dönemde bu iki dünya arasındaki ayrışmaya ideolojik bir boyut kazandırılmış olduğu söylenebilir. Bu ideolojik yaklaşımın sanayi toplumunun ortaya çıkardığı köklü değişimin etkisi boyutuyla geçmişe ait olan her şeyden bir kopuş anlamına geldiğini kaydetmek gerekir.

İlk olarak “sekülerleşme” kavramı Westfalya Barışı ile gündeme gelmiş, on sekizinci yüzyılda Fransa’da kilisenin hâkimiyetinde olan mülklerin devlet idaresine devredilmesini ifade etmek için günümüz kullanımına yaklaşık bir formda kullanılmıştır. On yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar sekülerleşme din alanına ait mülkiyetin devlet kontrolüne geçmesini ifade etmekteydi. Fransız Devrimi sürecinde sekülerleşme prensibi hayatın diğer alanlarını da kapsayacak biçimde genişletilerek kullanılmaya başladı. Devrim sonrası süreçte sekülerizm kavramının daha keskin (militan) kullanımını “seküler toplum” olarak bilinen organizasyonun hayatı doğüstü değerlere atıfla anlamlandırmak yerine rasyonel değerler üzerinden yorumlama felsefesi olarak tanımlamasında görülmektedir (Shiner, 2008).

Larry Shiner farklı sekülerleşme yaklaşımlarından yola çıkarak bu yaklaşımlardaki ortak unsurları birleştirmek suretiyle sekülerleşme kavramını altı farklı tanım türü çerçevesinde kategorileştirmiştir. İlk kategoride sekülerleşmeyi zamanla dinsiz bir topluma ulaşacak dinî gerilemeyi ifade ettiği şeklinde değerlendirir. İkinci kategoriye grup çıkarlarının kutsal olandan dünyevî olana aktarılması şeklindeki tanımı yerleştirir. Üçüncü olarak sekülerleşmenin dinî düşünce ve dinî kurumların toplumun diğer kesimlerinden ayrışması anlamına geldiğini ifade eder. Dördüncü kategoriye geçmişte dinî alanda gerçekleşen faaliyetlerin seküler nitelikli hale gelmesini koyar. Beşinci kategoride dünyanın kutsal karakterinin kaybolması şeklindeki tanımı yerleştirir. Son olarak ise sekülerleşmenin kutsal toplum anlayışından dünyevî toplum anlayışına geçişi ifade ettiğini belirtir (Shiner, 1967).

Sekülerizm Batı’da Hristiyan toplumlarda süregelen siyasî sorunlara bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Hızlı bir biçimde kabul edilmesinde de dinî mezhepler arasındaki

çatışmaları sonlandıracak bir yapı oluşturma ve dine dayalı siyâsî etik yerine akla dayalı ahlâkî ilkeleri getirme amacı önemli rol oynamıştır (Taylor, 1998: 31). Sekülerleşme sürecinin çıkış noktası olarak on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda gelişen akılcı yaklaşımlar, bilimsel bilginin üstünlüğünün kabulü, sanayi sektörünün gelişmesi, ulus devletlerin egemen güç haline gelmeleri ve milliyetçilik akımlarının ortaya çıkışı zikredilebilir. Batı’da kalabalık nüfusların şehir hayatını canlandırması, teknik alandaki gelişmeler ve basın yayın hayatı ile bilginin kolayca ulaşılabilir olması gibi değişimler de bu sürecin önemli tetikleyici gücü olarak ön plana çıkar (Chadwick, 1975: 10-12).

Sekülerleşme teorisyenleri arasında şimdiye kadar “efradını cami, ağyarına mani” bir sekülerleşme tanımının ortak kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Sekülerleşme tezi ile ilgili en önemli sorun sekülerleşme (sekülularization) kavramının ne anlama geldiği konusunda genel bir uzlaşımın bulunmamasıdır (Thompson, 2004). Sekülerleşme teorisyenleri sekülerleşmenin tanımı yerine sekülerleşme sürecinin dinamikleri üzerinde durmuşlardır. Daha çok modern sanayi toplumlarında dinin ne derece toplumsal önemini kaybettiği ile ilgilenmişlerdir. David Martin sekülerleşmenin genel geçer bir tanımını yapmak yerine farklı ülke ve dinlerdeki sekülerleşme biçimlerini ortaya koyar. Sekülerleşmeyi tanımlayıcı ve analitik bir terim olarak kullanan kişi Max Weber olmuştur ve sonrasında bu kullanım hızla yaygınlık kazanmıştır. Dünya dinlerinin farklı sınıflar arasındaki şekil alış biçimlerini inceleyen Weber rasyonelleşmenin artması ve teknolojinin daha sofistike hale gelmesiyle dinin kamusal alandaki rolünü kaybedeceğini ve özel alana çekileceğini öne sürer (Rowe, 2012: 13). Yine benzer biçimde Peter Berger de sekülerleşmeyi dinî kurum ve sembollerin toplumsal ve kültürel kurumlar üzerindeki egemenliğini kaybetme süreci olarak görür (Berger, 1973: 113).

Berger, sekülerleşme kavramının serüvenini anlattığı eserinde kavramın ilk kullanımlarının ideolojik veya değer yüklü bir anlam içermediğini kaydeder. Kavram ilk olarak kilisenin etkisinin azaldığı mezhep savaşları sonrasında kilise mülklerinin kilise otoritesinin ellerinden alınmasını ifade için kullanılmıştır. Yine Roma dinî hukukunda tarikat ehli olan kimselerden dünya hayatına meyledenlerin nitelendirilmesi anlamında kullanımı ön plana çıkmıştır. Daha sonraki kullanımları ise iki karşıt kutbun birbirini ideolojik olarak ayrıştırmasına kaynaklık teşkil edecek bir biçimde karşıtları tarafında

“dinsizleştirici” niteliğe sahip olduğu anlamında kullanılırken, sekülerleşmeyi savunan kesimlerce de dinin boyunduruğundan kurtuluş anlamında kullanılmıştır (Berger, 1967: 106). Ancak bazı Hristiyan ilahiyatçılar tarafından sekülerleşmenin ilk biçimlerinin Protestan inancının içeriğinin gerçekleşmesi olarak sunulmasına kadar varan değerlendirmeler yapılmıştır. Berger sekülerleşmeyi değere dayalı bu değerlendirmelerin dışında kalmaya çalışarak tasvir etmeye çalışır. Ona göre sekülerleşme “sosyal ve kültürel alanlardan dinî kurum ve sembollerin nüfuzunun elimine edilme süreci”dir (Berger, 1967: 107).

Sekülerleşme teorisyenlerinden David Martin, Brian Wilson ve Peter L. Berger’in 1960’lı yıllarda formüle ettikleri “Rasyonalizm ve İnanç Kaybı” teorisi sekülerleşme teorileri içerisinde önemli oranda kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Norris ve Inglehart bu yaklaşımı kısaca şu şekilde ifade eder:

“Rasyonelleşme modern toplumlarda kilisenin temel savunmalarını yerinden etmiş, Batı dünyasında hurafelere dayanan batıl inançları yıkmıştır. Toplumda görülen inanç kaybı dini çözülmeye, kiliseye üyelik ve devamda azalmaya, bireysel alanda dinî uygulamalar ve ritüellerin zayıflamasına, dinî kimliklerin toplumsal anlamının yitirilmesine, dinî organizasyonlara katılımın azalmasına ve sivil toplumda yer alan dinî grupların desteklerini kaybetmelerine yol açmıştır” (Norris, Inglehart, 2004: 7).

Sekülerleşme kuramları çerçevesinde yaygınlık kazanan diğer bir yaklaşım da Thomas Luckman, Steve Bruce ve Karel Dobbelaere tarafından ortaya konulan “İşlevsel Evrim ve Amaç Kaybı” kuramıdır. Bu kurama göre sanayileşme ile birlikte farklı meslekleri icra etmek üzere gerçekleşen toplumsal ayrışma ve mesleklere göre profesyonelleşme dinselliğin toplumsal hayattan dışlanması beraberinde getirmiştir. Çünkü öncesinde iş yaşamı, aile hayatı, insan ilişkileri, toplumsal yaşamın her alanı dinî olanla ilişkili olmak durumundaydı. Din bir inanç biçimi olmaktan ziyade toplumun kılcal damarlarına kadar sirayet etmiş bir olgu olagelmişti. Devletin eğitim, sağlık ve kilisenin daha önce egemen olduğu diğer sosyal alanlarda faaliyet göstermeye başlamasıyla dinî sınıfın elinde bulundurduğu meslekler din dışı kesimin eline geçmiştir. Dolayısıyla işlevsel alanda görülen dönüşüm ve mesleki yönde gelişen farklılaşma toplumu cemaat kültüründen

ayrıştırarak bireyselleşmeye neden olmuştur. Reform Hareketleri ile başlayıp modernleşme ile devam eden süreçte gelişen rasyonalite ve bireyci anlayış bir yandan toplumdaki grup temelli yaşam algısını zedelerken diğer yandan da dinin kutsiyetine olan inancı zayıflatmıştır (Norris, Inglehart, 2004: 7-9).

Taylor, sekülerleşme ile kastedilen şeyin ne olduğunun tam olarak açık ve net olmadığını öne sürmekte, bununla birlikte sekülerleşmenin kapsamından bahsetmektedir (Taylor, 1998: 31). Taylor'un yaklaşımında sekülerleşmenin 3 farklı özelliği öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Batı toplumlarında dinî kurumların dünyevî kurumlardan ayrılması şeklindedir. Bu yaklaşıma göre kamu ile ilgili konularda ruhanî alana yönelik referanslar ortadan kalkmıştır. Böylece din özel alanla sınırlandırılmıştır. İkinci olarak, dinî inanç ve pratiklerde düşüş yaşanmasıdır. Sekülerleşmenin üçüncü özelliği tanrı inancının tartışılmaz ve zorunlu görüldüğü toplumdaki bu inancın yalnızca seçeneklerden biri olduğu topluma geçmeyi ifade eder. Yani din ve vicdan özgürlüğü niteliğini vurgular (Taylor, 2007: 1-4).

Sekülerizmin anlamını açıklığa kavuşturmak için Nader Hashemi bu kavramın sosyal bilimlerin temel disiplinlerini teşkil eden felsefe, sosyoloji ve siyaset bilimi ile ilişkisi çerçevesinde ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir. Felsefi olarak sekülerizm, metafiziksel olanı ve aşkınlığı reddederken varoluşsallığı ve deneyimlere dayanmayı savunur. Bu tam olarak iman yerine aklın egemenliğinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Sekülerizmin daha yaygın olarak kullanımını gördüğümüz sosyolojik alanda ise modernite ile ilişkisi bağlamında dinin toplumsal kurumlarda, sosyal hayatta ve insanî ilişkilerde etkisini yitirmesini öngörür. Siyasî olarak ise kamusal ve özel alanın ayrımına dayanır. Bu da devlet kurumlarının dinî sınıfın müdahalesinden bağımsız olmasını gerektirir (Hashemi, 2010: 326-327).

Sekülerleşme kuramlarının ileri sürdüğü temel argümanlardan hareketle sekülerleşmenin biri kurumsal diğeri bireysel olmak üzere iki farklı boyutu olduğunu söylemek mümkündür. Kurumsal düzeyde gelişen sekülerleşme yaklaşımının temel öngörüsü dinden uzak bir dünya algısı olmuştur. Bu anlayışa göre kurumsal ve toplumsal alanlar hakim dinî anlayıştan soyutlanacaktır. Bunun sonucunda dinî semboller, prensipler ve

kurumlar etkinliğini ve saygınlığını kaybedecektir. Böylece, dinin kamusal alandaki görünümü yok olarak, din özel alanla sınırlı kalacaktır. Dolayısıyla dinin dışa dönük bir işlevi olmayıp içe dönük bir rol üstleneceği öngörülmüştür. Bu çerçevede dinin toplumsal kurumlar üzerinde herhangi bir etkinliği öngörülemez. Bunun sonucunda ruhanî meşruiyet dünyevî olana devredilmiş olacaktır. Kamusal hayatta geçerli kurallar ve alınan kararlar dinî gerekçelere göre değil, akli ilkeler doğrultusunda faydaya dönük olarak alınacaktır. Sekülerleşme süreci tamamlandığında bireysel alana çekilmiş olan dinî inançlara eşit mesafede, onlardan ayırık bir devlet yapısı söz konusudur. Eğitim, hukuk, kültür ve sosyal alanlar dinselikten arındırılarak devletin ideolojisi doğrultusunda kamusal alana aktarılmıştır. Burada dinî temelli bilgi ve inançların işlevlerinin yerini bu dünyaya ait işlevlere bırakacağı öngörüsü hâkimdir (Shiner, 2008).

Sekülerleşmenin birey üzerindeki etkisini öngören sekülerleşme tezlerine göre bireyin ruhanî değerlere dayalı temellendirmeleri yerini dünya merkezli temellendirmelere bırakmıştır. Sekülerleşmenin bu tipi “Bu dünya ile uyum içerisinde, ona uyum sağlamak” şeklinde ifade edilmektedir (Shiner, 2008). Bu durumda topluluklar metafizik güçlerin etkinliği yerine bu dünyaya önem verecek ve ilgi duyacaktır. Toplumlar dine dayalı anlayış yerine dinden bağımsız bir gerçeklik oluşturacaktır. Böylece, bireyin dünya ile ilgili meselelerinde kutsallık yerine rasyonalite hâkim olacaktır. Tanrı merkezli bir dünya görüşü yerine insan ve doğa merkezli dünya görüşü egemen hale gelecektir (Shiner, 2008).

Sekülerleşme teorileri bir bütün olarak toplumun dünyevîleşme sürecini vurgulamaktadır. Bu teoriler dinî kuruluş ve öğretilerin devletin düzenlenmesinde dikkate alınmayacağını, toplumsal ilkeler ve kültürel yapılar üzerinde etkisini yitireceğini, dinin bireysel alana çekilip kamusal alandaki görünümünün yok olacağını öngörmekteydiler. Ancak günümüzde sekülerleşme teorileri eleştiriye tabi tutulmaktadır. Söz konusu eleştirel kuramlardan “Dinî Pazar” yaklaşımına göre sekülerleşmenin bireylerin dine olan ilgisini azaltmakta etkisinin olmadığı, ancak dinî kurumların sundukları hizmete göre dinî katılımın çeşitlilik gösterdiği vurgulanmaktadır (Stark, 2002). Talcott Parsons sekülerleşme sürecinin toplumsal hayattan dinin yok olmasının nedeni olduğu yaklaşımına karşın dinin toplumsal hayatta önemini koruduğunu savunmuştur. Ona göre sekülerizm kavramının genel kullanımı yanıltıcıdır. Parsons, sekülerleşmeyi birtakım

farklılaşma olarak, dinin hukuk, politika ve ekonomi üzerindeki kontrolünü kaybetmesine rağmen bireysel düzeyde etkinliğini artırdığı görüşünü savunmaktadır (Parsons, 1971: 99). Diğer bazı eleştiriler ise dinî sekülerleşme teorilerinin bazı öngörülerinde isabetli olduğunu ancak bazı varsayımlarında aşırılığa kaçtıklarını ileri sürmektedir (Casanova, 1994). Son döneme bakıldığında da sekülerleşme teorilerinin aşırı varsayımlarının aksine dinî eğilimli hareketler ve organizasyonların toplumsal hayattaki etkisini artırdığına şahit olunmaktadır.

1.2.2. Sekülerleşme Modelleri

Sekülerleşme tanımı üzerinde Avrupa toplumunda dahi mutabakat sağlanamamıştır. Dolayısıyla farklı ülkelerde farklı din-devlet ilişkileri gelişmiştir. Bazen farklı dönemlerde bir ülkede farklı sekülerleşme biçimleri ortaya çıkarken bazen de aynı dönemde farklı ülkelerde benzer yönde sekülerleşme anlayışlarının geliştiği görülmektedir. Bir ülkedeki dinî çeşitlilik, endüstrileşmenin derecesi, devlet ile kilise arasındaki ilişki, elitlerle kilise arasındaki ilişki sekülerleşmenin yönünü belirlemiştir. David Martin “On Secularization Towards a Revised Secularization” (2005) adlı kitabında Avrupa’nın geçmişindeki tarihsel farklılıkların onların sekülerleşme süreçlerinde de etkili olduğunu belirtir. Martin, tarihsel durumun farklılaşmada belirleyici olduğu ülkeleri onların Protestanlık, Katoliklik, dinî tekellilik ve çoğulculuk durumlarına göre sınıflandırır. İngiltere ve Hollanda’yı kısmen ABD’yi büyük oranda dinî çoğulculuğun ve yarışmanın yaşandığı ülkeler sınıfına dahil eder. Kuzey Avrupa’nın Protestan ülkelerini Aydınlanma ile din arasında uyumlu bir tarihsel süreç yaşandığı gerekçesiyle başka bir sınıf olarak niteler. Tarihsel süreçte Aydınlanma’nın din ile çatışma içinde olduğu Latin Amerika ve Katolik Avrupa ülkelerini ayrı bir sınıf olarak sekülerleşme modeli içinde sayar. Martin’in bu formülasyonunda Katoliklik din-devlet çatışması üzerinden karakterize edilirken, Protestanlık ılımlılık ve çoğulculukla karakterize edilmiştir (Martin, 2005: 20). Martin, Steve Bruce’un Protestanlık ve Yahudiliğin modernite ile uyumlu olduğu, Katolikliğin moderniteye karşı kısmen, İslâmîyet’in ise büyük oranda direnç gösterdiği tezine atıfla Türkiye’nin sekülerleşme biçiminin birçok Latin Amerika ve bazı Doğu Avrupa ülkeleri ile büyük oranda benzerlik

taşıdığını ileri sürer. Ona göre bu ülkelerin ayırt edici özelliği radikal seküler elitlerin toplumlarını kendi değerleri yönünde sekülerleştirmesidir. Martin bu konuda, son olarak, yabancı tehditler karşısında din ve milliyetçiliğin birbiriyle kaynaştığı farklı bir sekülerleşme modelini de zikreder (Martin, 2005: 62-63).

Sekülerleşmenin farklı biçimlerini daha kapsamlı olarak ele alan Bahattin Akşit Avrupa toplumlarında sekiz farklı sekülerleşme tipolojisinden bahseder. Akşit tipolojisini Casanova'nın "farklılaşma, özel alana çekilme ve dinselliğin azalması" olarak üç farklı boyutta değerlendirdiği sekülerleşmenin boyutlarını göz önünde bulundurarak kurar. Birinci tip sekülerleşme biçimini on altıncı yüzyılda İngiltere'de gelişen Anglikan Kilise'si anlayışı temsil eder. Bu tipolojide Kilise ulus devletleşme sürecinde devletin bir kurumu konumuna getirilmiş ve Katolik Kilisesi'nin bir alt dalı olmaktan uzaklaşmıştır. Artık evrensel kiliseye değil devlete bağlı hale gelmiştir. İkinci tipoloji, örneğini genelde devletlerin laiklik üzerine söylemlerinde görülen ancak pratikte pek uygulanmayan ya da uygulanamayan, devletin bütün dinî inançlara eşit mesafede olması anlayışıdır. Üçüncü tip sekülerleşmede ise ikinci sekülerleşme tipine benzer bir şekilde devlet tüm dinlere eşit mesafededir ama onlara karşı kayıtsız değildir. Onlara topluma hizmetleri karşılığında belli bir destek sağlar. Bu tipin örneği bazı Kuzey Avrupa ülkelerinde görülmektedir. Dördüncü tip ise Fransa'nın aşırı ve Jakoben sekülerleşme anlayışıdır. Fransa'nın din ile ilişkisi tarihsel olarak çatışmacı bir ilişki çerçevesinde gelişmiştir. Dine yönelik tavırları geçmişte Katolik Kilisesi'ne olduğu gibi bugün de Müslüman topluluklara karşı aşırı uçlara savrulmuştur. Bu tipolojide din tamamen kamusal alandan dışlanarak özel alana hapsedilmiştir. Kamusal alan ve siyaset alanı dinî sembol veya dinselliği çağrıştıracak simgelerden arındırılmıştır. Beşinci tip sekülerleşme ise kilisenin devlet ve siyasal alan üzerindeki tahakküm iddiasından vazgeçerek kamusal ve siyasal alanda temsil konumuna sahip olması şeklinde zikredilmiştir. Bunun da örneğini Casanova'nın "Kamusal Dinler" kavramının yansıması olarak gördüğü İspanya'daki Katolik Kilisesi'nde görmekteyiz. Altıncı tip laikleşme modeli kilisenin siyaset alanından çekilip yalnızca sivil toplumda temsil kabiliyetine sahip olduğu modeldir. Buna örnek olarak ise Komünist rejim döneminde din karşıtı baskılara karşı direnebilmiş Polanya'nın ulusallaşmış Katolik dinî yapısı örnek verilebilir. Yedinci tip ise Brezilya'da görülen rahiplerin halkın kurtuluşu anlayışını bayraklaştırmalarıyla oligarşik kilisenin halkın kilisesi haline evrilmesiyle

gelişen modeldir. Son olarak ise Yunanistan’da Ortodoks kilisenin devletten ayrılarak bağımsız hale gelmesi şeklinde gelişen model zikredilmektedir (Akşit, 2005: 69-70).

Hristiyan dünyasında görülen farklı sekülerleşme modellerine yer verilen bu tipoloji genel hatlarıyla ülkelerin din karşısındaki tavırlarını yansıtmakla beraber Hristiyan toplumlardaki çeşitliliğin bunlarla sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin Rusya’da gelişen din-devlet ilişkisini bu model içerisinde bir tipolojiye konumlandırmak zordur. Rusya farklı dinlerden oluşan birçok topluluğu barındırmasına rağmen çoğulcu bir yapıya sahip olamamıştır. Rusya sekülerleşme tipolojileri bakımından geleneksel dinlerin açık üstünlüğünün olduğu bir model içinde sayılabilir (Özcan, 2012: 308). Yukarıdaki tipolojiyi sekülerleşme teorilerinin iddiaları çerçevesinde değerlendirdiğimizde her ne kadar sekülerleşme tezinin “dinsellikten sekülerliğe doğru bir ilerleme süreci” olduğu varsayılsa da bunun tüm modeller için bu şekilde gerçekleşmediğini söylemek mümkündür (Özcan, 2012: 133).

Avrupa’da sekülerleşme süreci siyasî, toplumsal ve kültürel dönüşümlere denk bir süreç takip etmiştir. Genel olarak Hristiyan dünyasının özelde ise Avrupa ülkelerinin sekülerleşme anlayışlarında üzerine mutabık kaldıkları bir model yoktur. Weber de farklı din-devlet ilişkisi biçimlerini Avrupa’nın yaşadığı tarihsel sekülerleşme sürecine atıfla bir model olarak sunar. Weber’in tipolojisi biri hierokratik, diğeri teokratik sonuncusu da caesaropapist olmak üzere 3 farklı sınıflandırmadan oluşur. Birinci modelde devlet otoritesi kilise karşısında üstünlüğe sahiptir, ancak kilisenin onayı ile meşruiyet kazanır. Dolayısıyla bu dönemde devlet mutlak egemen değildir. Meşruiyetin kaynağı dindir. Bu model reformasyon ve Rönesansla başlayıp Fransız Devrimi ve Aydınlanma’ya kadar olan döneme tekabül etmektedir. İkinci model Orta Çağ Avrupa’sına denk gelen dönemdir ki bu süreçte kilise otoritesinin dünyevî otorite üzerinde tahakkümü söz konusudur. Caesaropapist modelde ise din alanı devletin egemenliği altında bürokratik bir kurum olarak işlev görür (Weber, 1968: 1159-1160). Bu son modelin mutlakiyetçi düşünürlerin formüle ettiği devlet anlayışına karşılık geldiğini söylemek mümkündür.

Kilise-devlet ilişkisini yansıtan başka bir model de Medhurst’un dört farklı sınıflandırmasından oluşan tipolojisidir. Bu tipolojide birinci tarz ilişki biçimi Weber’in

teokratik modeli ile benzerlik gösteren din ve devletin tek yöneticinin elinde toplandığı din ile siyasetin uyumu şeklinde ifade edilmiştir. Bu model modern öncesi dönemin din-devlet ilişkisi özelliklerini taşımaktadır. İkinci model ise mezhepsel politikadır. Bu sistemde dinî çoğulculuk var olmakla beraber egemen dinî anlayış ile devlet arasında güçlü ilişkiler vardır. Bu modele örnek teşkil edebilecek ülkelerde resmi olarak din-devlet ayrılığı söz konusudur. Medhurst İrlanda'yı bu sınıflandırma için en uygun örnek ülke olarak vermektedir. Üçüncü model devletin tüm dinlere eşit mesafede olduğu dinî tarafsızlığı ilke edinen modeldir. Devlet resmi olarak din-devlet ayrılığı ilkesini benimsemiştir. Pratikte de bunu uygular. ABD'de devletin dinler karşısındaki tutumu tam olarak bu meyanda olmadığına yönelik birçok görüş olsa da Medhurst ABD ve Hollanda'nın bu model için örnek oluşturduğu düşüncesindedir. Son olarak ise genelde komünist ülkelerde görülen Marksist rejimlerin hakim olduğu din karşıtlığı modeli zikredilmektedir (Medhurst, 1981: 114-134). Ayrıca üçüncü cumhuriyet dönemi Fransa'sı da din karşıtı modeli benimseyen ülkeler arasında zikredilebilir. Söz konusu sekülerleşme türleri her ne kadar birbirinden farklı biçimlerde uygulama alanları bulmuş olsalar da esasında beslendikleri tarihi arka plana göre şekillenmişlerdir. Fransa gibi radikal laiklik anlayışını benimseyen ülkeler Aydınlanma düşüncesinin dini dışlayıcı geleneğinden beslenirken, ABD, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerde din-devlet ilişkisi daha liberal bir zeminde kurulmuştur.

Modern toplumlarda din-devlet ilişkisinin anlaşılmasını kolaylaştıracak bir başka model de Christopher Soper ve Stephen Mansma'nın gelişmiş demokratik ülkeleri inceleyerek geliştirdikleri üçlü sekülerleşme tipolojisidir. Birinci tipoloji din ve devlet ayrışmasına dayanır. Din bireysel alana özgü kılınarak devletin müdahalesinden korunmuştur. Bu sekülerleşme biçiminin Aydınlanmacı liberal düşünürlerin etkisinde gelişmiş bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle liberal düşünür Locke'un dinin sivil toplum alanında devlet müdahalesine maruz kalmadan özgürce yer bulabilmesi anlayışını yansıttığını söylemek mümkündür. Bu anlayışta devleti dinin etkisinden korumaktan ziyade dinin devletin müdahalesi karşısında özerk kalabilmesini sağlama anlayışı söz konusudur. Medhurst'un dinî tarafsızlık olarak sınıflandırdığı modelle örtüşmektedir. İkinci olarak zikredilen model ise devletin geleneksel dinî yapıya avantaj sağladığı geleneksel kilise anlayışdır. Bu yapıda kilise ve devlet birbiriyle uyum içerisinde hareket

eder. Genellikle toplumun çoğunluğu için birleştiricilik görevi ifa eden kilise ve devlet birbirinden ayrılmaz farklı unsurlar formundadır. Bu modelde devlet kendi kilisesine karşı kayıtsız değildir. Hukukî tanıma yanında maddî olarak da devletin olanaklarından yararlanır. Diğer dinî ve mezhepsel inanç biçimlerine bu modelde tolerans gösterilir. Üçüncü sınıflandırma ise yapısal çoğulcu model olarak formüle edilmiştir. Bu modelin yerleşik kilise modelinden farkı devletin tüm kilise ve inançlara eşit bir şekilde muamelede bulunmasıdır. Hollanda ve Almanya'nın model olarak verildiği bu tipolojide devletler dinî kuruluşlara eşit hak ve özgürlük sağlar (Soper ve Mansma, 1997: 11-12).

Yukarıda kısaca farklı formülasyonlarını verdiğimiz din-devlet ilişki biçimlerini içeren sekülerleşme tipolojilerinden hareketle dinin devlet alanındaki rolü, devletin meşruiyetini sağlamasında dinin etkisi bağlamında düşünüldüğünde biri teokratik diğeri ise seküler olmak üzere iki farklı ayrışmanın olduğu görülmektedir. Dinî otoritenin siyaset ve devlet üzerinde referans kaynağı olduğu, karar mekanizmasında temel belirleyiciliği olan teokratik bir model günümüz demokratik ülkelerinde söz konusu olmamaktadır. Farklı modeller altında seküler olarak nitelendirilen demokratik ülkelere baktığımızda çok geniş bir uygulama alanına şahit olunmaktadır. Ülkelerin kendi tarihsel tecrübeleri, toplumsal farklılıkları ve dinî inanç biçimleri bu çeşitlilikte temel etken olarak görülebilir. Ancak, özellikle son dönemde görülen göçmen olgusu ve yeni dinî canlanma hareketleri devletlerin seküler yapılarında değişikliklere yol açmış, yeni yaklaşım biçimleri geliştirmiştir. Bazı ülkeler yeni inanç biçimlerine yönelik hoşgörü gösterirken bazıları da dinî özgürlüklerin yasaklanmasına kadar giden uygulamaları sahneye koymuşlardır.

Sekülerleşmenin siyasî boyutu ile ilgili olan bu modellerde İngiltere ve ABD gibi Anglo-Sakson geleneği takip eden ülkeler de dine oldukça geniş özgürlük alanı bırakmak suretiyle dinin kaynaştırıcı ve disipline edici işlevinden yararlanma yoluna gitmiştir. Bu ülkelerde devlet kurumları bir bakıma din ve dindarlık mefhumlarına değer atfedici bir yaklaşım sergilemiştir. Dinin toplum yaşamı içerisindeki varlığı ve bunun dışı vurumu kuşkuyla karşılanmamıştır. Amerikan anayasasına göre devlet otoritesinin herhangi bir dini devletin dini olarak saptayamayacağını ve tüm vatandaşlarının kendi dinî inançlarına göre ibadet etmekte özgür olduklarını temin etmektedir. Buna karşın Avrupa'da din-devlet ilişkileri konusunda farklı ülkelerin farklı perspektiflere sahip olduğu

görülmektedir. Bir tarafta Fransa din karşısında katı laiklik politikası benimserken diğer yanda İngiltere yerleşik bir dinî inancı benimsemektedir. Fransa ve onun benimsediği laiklik anlayışını takip eden ülkelerde din yalnızca bireylerin özel hayatlarıyla sınırlı bir olgu olarak tasavvur edilerek dinin kamusal yaşam üzerinde herhangi bir tesirinin olması uygun görülmemiştir. Casanova, Avrupa ülkelerinin sekülerizm konusundaki tutumlarının genel yaklaşımların aksine bir görüntü sergilediğini iddia eder. Bu ülkelerin demokratik sekülerleşme teorilerinin ön gördüğü sekülerleşme anlayışından uzak olduğunu vurgular. Ona göre Avrupa ülkeleri özellikle azınlık ve göçmenlere yönelik politikalarda dinî tarafsızlık sergilemekten oldukça uzaktır. Bununla beraber Avrupa toplumlarının devletlerin aksine oldukça seküler olduklarını vurgular (Casanova, 2018: 70). Türkiye’de egemen olan laiklik anlayışında da İslâm vurgusunun ve İslâm hukukunun devlet alanına taşınmasına karşı bir reaksiyon oluşmuştur.

1.2.3. Sekülerleşme Unsurları ve Kuramcıları

Daha önce de belirtildiği gibi sekülerizmin genel kabul gören bir tanımı sekülerleşme teorisyenleri tarafından ortaya konmamıştır. Onun yerine dinin devlet kurumları üzerindeki etkisini yitirmesi, sosyal öneminin azalması, dinî inanç ve davranışlarda değişim, dinin kamusal alan üzerindeki rolünü kaybetmesi şeklinde sürece yönelik açıklamalar mevcuttur (Wilson,1997; Martin, 1969; Bruce, 2002; Berger, 1967; Luckmann, 1967). Sekülerleşme kavramına farklı disiplinlerde ve farklı dönemlerde kullanımına göre bazen birbirine paralel bazen de birbiriyle çelişen anlamlar yüklenmiştir. Dolayısıyla sekülerleşme sosyologlar, felsefeciler, siyaset bilimcileri ve ilahiyatçılar arasında tartışmalı bir kavram haline gelmiştir (Shiner, 1967). Durkheim ve Weber gibi sekülerleşmenin kurucu teorisyenleri kavramı daha dar anlamda kullanırken onların yolunu takip eden sosyologlar 1960’larda geliştirdikleri farklı sekülerleşme teorilerine daha kapsamlı anlamlar yüklemişlerdir (Dobbeleare, 1999: 229). Bu teorisyenlerin başında Berger, Luckmann ve Wilson gelmektedir. Daha sonraki teorisyenler ise kendilerinden öncekilerin analizlerine eleştiriler getirmişler, vardıkları sonuçları sorgulamışlar ve bu çerçevede kendi alternatif sekülerleşme teorilerini gündeme getirmişlerdir.

Sevinç Özcan sekülerleşme tezlerini analize tabi tuttuğu (2012) “Rusya ve Polonya’da Din, Kimlik, Siyaset” adlı eserinde sekülerleşme tezlerinin yedi farklı ana unsurdan oluştuğunu dile getirmektedir: Farklılaşma, rasyonelleşme, dünyevîlik, özerkleşme, dinin özel alanla sınırlandırılması, çoğulculuk, dinî pratiklere devamda düşüş (Özcan, 138: 138). Bu başlık altında sekülerleşme kuramcılarının yaklaşımları söz konusu unsurlar çerçevesinde tahlil edilmeye çalışacaktır. Bu çerçevede ilk olarak dinin gerek kamusal alanda gerekse bireysel hayatta gerilediğini, teknolojik ve bilimsel gelişmenin yaygınlaşmasıyla yok olma sürecine gireceğini savunan kuramcıların görüşleri ele alınıp daha sonra da klasik sekülerleşme teorilerini eleştiren yaklaşımlara yer verilecektir.

Dinin gündelik hayat üzerindeki etkisinin yok olacağını savunan Auguste Comte, Hearbert Speancer, Emile Durkheim, Max Weber ve Karl Marrx gibi düşünürler pozitivist yöntembilimsel önermelerle Orta Çağ döneminde hakim olan dinin yerine pozitivist bilimi getirirken, ruhban sınıfı yerine de bilim insanlarını ikame etmişlerdir. Bu çerçevede Comte, insanlığın serüvenini “üç hal yasası” üzerine oturttuğu tarihsel süreç sonunda dinin yok olacağını ön görmüştü. Comte’un bu yaklaşımına göre birinci hali teşkil eden “teolojik” devre dinin egemen olduğu durumu yansıtır. İkinci hal olan “felsefi” devrede din zayıflamakla birlikte ayakta kalmaya devam edecektir. Üçüncü hal olarak gördüğü bilimsel düşüncenin egemen olduğu “pozitif” evrede din yok olacaktır. Comte, kendi çağında teolojik dönemin sona erip yerini bilimin aldığı bir döneme girildiğini ileri sürer (Comte, 1952). Aşkın olan “tanrının dini” yerine tanrılık görevini topluma verdiği bir “insanlık dini” oluşturur. Bu dinde bilim tüm bilinmeyenleri açıklayacağı için geleceğin dünyasında tanrı düşüncesine dayalı dinlere de gereksinim kalmayacaktır (Çelebi, 2001: 30). Dini insanın bilgisizliğinin neticesi olarak gören Comte, insanın bilgisini artırmasıyla dine ihtiyaç duymayacağına hükmetmektedir (Comte, 1952).

Benzer bir biçimde dinsel öğeler üzerinde çalışmalar yapan Durkheim de Comte’un rasyonel kapitalist üretim biçimiyle bağdaşan din anlayışını benimser. Comte’un teorisini daha da ileri götürerek dinin toplumdaki hayati önemini vurgulayan Durkheim’e göre sosyal hayat ancak toplumun ortak değer etrafında birleşmesiyle var olabilir. Söz konusu “değer birlikteliği”nin en önemli sağlayıcısını da din olarak görür. Yani toplumda ahenk

ve düzen ihtiyacını karşılamak için dine ihtiyaç duyulacağını ancak bunun tanrıya dayalı bir din olmayıp toplumun rasyonelitesinin bir ürünü olacağını savunur. Yapısal- işlevselci ve pozitivist yaklaşımı benimseyen Durkheim'e göre toplumlar "kutsal" olan ve "din dışı" olan ayrımına sahiptirler. Bu iki kategori arasındaki ayrım gelişmiş toplumlarda daha da karmaşık hale gelir. Durkheim'in kutsaldan kastı yalnızca tanrı ile ilgili olan şeyler değildir. Herhangi bir sembol kutsal olabilir (Durkheim, 1968: 38). Modern seküler dünyada da bir din kurumuna ait olmayan, kendisine kutsallık atfedilmiş sembollerle karşılaşabiliriz. Comte'un pozitivizm dini olarak tasarladığı dünya da böyle bir kutsallığın geçerli olduğu bir yerdir. Comte'un tasavvurunda bilim insanları, okullar, üniversiteler, laboratuvarlar ayrı bir kutsallıkla bezenmiştir. Durkheim de benzer biçimde tanrı ile ilgili kutsallıkların yani dinin irrasyonel ve doğüstü biçiminin bireyselleşme ile ortadan kalkacağını, yerini ise pozitif ve rasyonel ilkelere dayalı anlayışın alacağını öne sürer. Söz konusu yeni anlayış biçiminde dinsel ahlâk değil, rasyonel ahlâkî ilkeler esas alınacaktır (Durkheim, 2006: 337).

Dinî yaklaşımların çeşitliliğinin farklı toplumsal uygulamalara sebep olduğunu savunan Weber de Durkheim'e benzer minvalde modernleşme ile gelişen rasyonel anlayış biçiminin dünyanın büyümesini bozduğunu, akılcı bürokrasinin modern toplumlarda seküler anlayışı zorunluluk haline getirdiğini vurgular (Weber, 1997: 159). Din ve toplum çalışmalarına farklı bir yaklaşım getiren Weber'e göre din ile toplum kesimleri arasında karşılıklı etkileşim vardır. Kendinden önceki sosyologlardan farklı olarak dinin doğası yerine dinin toplum içerisindeki etkinliği üzerine odaklanır. Weber dinsel davranış biçimini nispeten rasyonel eylemler olarak görür. Öyleki bu eylemler çoğunlukla ekonomik amaçlara göre belirlenir (Weber, 1997: 339). Ona göre ekonomik ihtiyaçlar dinin varlığını destekleyen en önemli etkendir. Weber, dinlerin güçlü etik barındırmaları ve bağlılarının eylemleri üzerindeki nüfuzundan dolayı ekonomi, siyaset ve sanat gibi toplumun dinsel olmayan yönleri üzerine derin etkileri olduğunu savunur (Weber, 1997: 577). Weber'in yaklaşımına göre din, modern toplumun oluşmasında önemli faktörlerden biri olarak kabul edilir. Dinin sahip olduğu etik, insanlığın gelişmesini ve değerlerin korunmasını sağlar. Batı toplumunun Hristiyanlık inancı tarafından şekillenmiş olduğu düşüncesi de bu görüşünü desteklemektedir. Weber'in Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu (1904) ile İktisat ve Toplum (1933) adlı eserleri rasyonelliğin hâkim anlayış olarak

kabulü ile dinî inancın zayıflayacağı düşüncesine kaynaklık etmiştir. Weber, Orta Çağ'da toplumsal olanın dinî ve dünyevî olmak üzere ikiye ayrıldığına ancak, bu ayrımın din alanının daha baskın olduğuna dikkat çeker. Sekülerleşmenin bu ikiliği ortadan kaldırarak içerisinde dinî alanı da barındıran alt alanların olduğu seküler alanın egemenliğin hakim olduğu yeni bir dünya oluşturduğuna işaret eder. Kısaca, sekülerleşme Weber'de din olandan seküler olana güç transferinin gerçekleşmesi olarak ifadesini bulur. Weber, Batı'da sanayi, siyasî ve eğitim alanlarında yaşanan büyük dönüşümü rasyonelleşme ile ifade ederken dinin öneminin azalmasının ifadesi olan kültürel dönüşümü ise dünyanın büyüünün bozulması şeklinde görmeye çalışmıştır.

Klasik Sekülerleşme tezinin en önemli savunucularından biri olan Bryan Wilson da Weber'in yaklaşımını takip ederek dinin etkisinin Batı toplumlarında gerileyeceğini savunmaktadır. İngiltere ve ABD'de sekülerleşme süreçlerini analiz ettiği "Religion in Secular Society" (1966) adlı çalışmasında Wilson sekülerleşmenin tanımını "dinsel düşünmenin, dinî pratiklerin ve dine dayalı kurumların toplumsal önemini kaybetmesi" şeklinde yapar (Wilson, 1966: 14). Wilson sekülerleşmeyi davranışsal, ideolojik ve işlevsel olarak tanımlar. İncelemesinde gerek İngiltere'de gerekse ABD'de sosyal hayatın büyük bölümünde dinsel etkinin önemli oranda azalma gösterdiğini vurgulamaktadır. Durkheim'in "toplumsal ihtiyaçtan dolayı dinin ortaya çıktığı" görüşünü reddeden Wilson'a göre modernleşme dinin toplumsal alandaki varlığını büyük ölçüde sekteye uğratmıştır.

Teknolojik gelişmeler, bürokrasideki dönüşüm gibi değişimlerin sonucu gelişen rasyonelleşme sürecinde cemaat anlayışı yerini kurumsallığa bırakmıştır. Rasyonel anlayışın gelişmesiyle farklı sosyal kurumlar ortaya çıkarak dinî alanın temsil ettiği olguların karşısında konumlanmışlardır. Wilson, buradan hareketle mutlak ve kurumsal rasyonelleşmeden bahsetmektedir. Ona göre rasyonelleşme, ilişkilerin kişiselleştirmeden uzak olduğu, teknolojik çerçevede yönlendirildiği ve bilimsel olarak belirlendiği toplumu işaret eder. Rasyonelleşme dinin temsil ettiği şeylerin zıttını temsil eder (Wilson, 1976: 264). Ona göre rasyonel anlayışın egemen olduğu toplum yapısında geleneksel değerler yerine teknoloji ve bilimselliğe dayalı değerler ön plana çıkmıştır. Sosyal alandaki yapılanmalar dinî değerlere kayıtsız kalmış, bilimsel ve tekniğe dayalı süreçlere göre

belirlenmiştir. Toplumsal işleyişin dinamikleri dinin belirleyiciliğinden arınarak seküler unsurların belirleyici olduğu alana kaymıştır. Bu bağlamda rasyonelleşme aklın gelişmesinden çok teknolojik gelişmelerin sonucu oluşan bir değişimi ifade eder. Sosyal kontrol, ahlâkî yükümlülüklerin içselleştirilmesine dayanmaz. Dinden bağımsız teknik prosedüre dayanır. Wilson, dinsel bilgi karşısında bilimsel bilginin geçerli olduğunu vurgular. Teknolojik gelişmelerle birlikte dinî bilgi toplumda meşruiyet sorunu yaşamış; bilimsel bilgi tek geçerli ve meşru bilgi olarak ön plana çıkmıştır. Lyotard bu yaklaşımı daha da ileri götürerek gelecekte bilginin meşruiyetinin ancak bilgisayar ortamına aktarılabilmesi ile geçerlilik kazanacağını öngörür (Cevizci, 2005). Bu yaklaşıma göre bilgisayar diline aktarılamayan bilgi geçerliliğe sahip olamayacaktır.

Wilson, dinin sosyal önemini yitirmesi olarak tanımladığı sekülerleşmeyi bireysel alandan çok toplumsal alan ile ilişkilendirir. Ona göre din, sekülerleşme sürecinde toplumsal düzenin itici gücü olmaktan yoksun kalmıştır. Dinin sosyal alandaki etkisinin azalmasını cemaate dayalı toplumsal yapının bozulmasına dayandıran Wilson'a göre, bu durumun neticesi olarak cemaat kültürünün sahip olduğu karşılıklı sorumluluk anlayışı yerini modern toplumun bireysel sorumluluk anlayışına bırakmıştır. Bu sorumluluk çerçevesinde de ahlâkın mutlak anlamda dinî temele dayalı olduğu anlayışı aşmıştır (Wilson, 1966: 14). Wilson'ın geliştirdiği sekülerleşme teorisinde dinî pratikler, dinî düşünce ve dinsel kurumlar modern öncesi sahip oldukları etkinliği kaybetmiştir. İnançın temelleri artık dinî söylemler değil, bilimin getirdiği rasyonel açıklamalar olmuştur. Buna göre eğitim, hukuk, sanat ve iktisadî alandaki hareket etme biçimleri dinî değerlere göre belirlenmemektedir. Söz konusu alanlar faaliyetlerinde dinî yönlendirme ve rehberliğe ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla bu alanların sekülerleşmesi onlara özerklik kazandırmıştır (Wilson, 1966: XIV).

Wilson'un sekülerleşme teorisini kısaca özetleyecek olursak sekülerleşmeyi cemaatten topluma geçiş süreci olarak resmettiğini söyleyebiliriz. Sosyal rol ve sosyal kurumların farklılaşması olarak tanımlanan bu sürecin itici gücünü rasyonelleşme oluşturmuştur (Tschannen, 1991: 405). Rasyonelleşme bu bağlamda hem sekülerleşmenin itici gücü hem de sonucu olarak vurgulanır. Rasyonelleşme süreci, bilim ve teknolojinin dünyayı yeni açıklama biçimi olarak kabul edilmesi, toplumun dinî bağlardan özgürleşerek

otonom hale gelmesi, dinin sosyal rol ve kurumlardan farklılaşması, dinî organizasyonların dünyevîleşmesi ve dinin çoğulculaşması ile ilgili bir süreci oluşturur. Bu süreçte oluşan dinî pratiklerde azalma ve bireysel düzeyde inançsızlığın artması sekülerleşme paradigmasının göstergelerini oluşturmuştur (Tschannen, 1991: 398-399). Wilson, sekülerleşmenin diğer göstergeleri olarak bazı deliller sunar. Bunlardan en önemlisinin Avrupa’da kiliselerin mülkiyetlerinden ve kamusal alandaki otoritelerinden mahrum bırakılmaları olduğunu söyler. Bu çerçevede seküler alanın kiliselerin faaliyet gösterdiği alanları kendi kontrol alanına aktarması kiliselerin etkinlik kapasitelerini oldukça kısıtlamıştır. Eğitim ve bilimsel alanın sekülerleşmesiyle deneye dayalı akılcı düşünme biçimi dinî düşüncenin yerini almıştır. Dine dayalı doğaüstü açıklamaların yerini bilimsel, maddî değerlere dayalı değerlendirmeler almıştır (Wilson, 1966: 149).

Sekülerleşme ile din arasındaki ilişkiyi ciddi bir biçimde ele alan başka bir düşünür de Peter Berger olmuştur. Dini sosyal işlevlerine göre karakterize ettiği (1967) “The Sacred Canopy” adlı eserinde din ve sekülerleşme ile ilgili sistematik bir yaklaşım ortaya koymuştur. Durkheim, Marx ve Weber’in dine yaklaşımlarının bir sentezini yapan Berger dinin insanın anlam ve düzen arayışının bir ögesi, kendisiyle kutsal bir kozmosun inşa edildiği beşeri bir uğraşı olageldiğini ileri sürmektedir (Berger, 1967). Din ve toplum ilişkilerinde diyalektik bir bakış açısına sahip olan Berger, dini toplumun, toplumu da dinin bir mahsulü olarak görür (Berger, 2015: 25).

Berger’e göre sekülerleşme, toplumsal ve kültürel kurumların sekülerleşmesi kilise ile devletin ayrılması, kilise mülklerinin devlete devri ve eğitimin kilisenin otoritesinden devlet kontrolüne geçmesi gibi kilisenin nüfuzu altında bulundurduğu alanlardan tasfiye edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak kültür ve sembollerin sekülerleşmesi ile yapısal bir süreçten farklı olarak felsefede, sanatta, edebiyatta ve bilimsel eserlerde dinî içeriklerin çıkartılması ve bu alanların özerklik kazanarak seküler bir bakış açısıyla ele alınması kast edilmektedir. Bu süreç yalnızca kurumsal alanı etkisi altına almaz, aynı zamanda kültürel ve düşünsel hayatın toplamı üzerinde etkili olan bir süreçtir (Berger, 1967). Bu süreç sonunda bütün dinler akılcı anlayış, bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve felsefi düşünce karşısında zayıflayarak devlet, ekonomi, toplum ve sanat alanlarından

farklılaşmak suretiyle özel alana kayacaktır. Dolayısıyla kamusal alanda yalnızca Aydınlanma'nın ürünü rasyonel anlayış hüküm sürecektir (Akşit, 2005: 66).

Berger, dinin toplumsal hayatı inşa etme ve bunu sürdürme hususunda önemli bir güce sahip olduğunu savunur. Bu bağlamda Batı'da Protestan hareketi sekülerleşmenin kaynağını oluşturan temel etkenlerden birisi olarak sunar. Sekülerleşmenin kesin başlangıcı olarak Protestanlığı zikreder (Berger, 1967:113). Protestan anlayışının sekülerleştirici etkisinin kökenlerini Tevrat'ın "yaratıcı olan ama müdahil olmayan tanrı anlayışı" ve hayatı rasyonelleştirme motifi ile ilişkilendirir. Kutsallığın boyutu Protestanlık anlayışında sınırlandırılmıştır. Ancak Katolik inancının bunun tersine müdahaleci tanrı anlayışına sahip olması ve ahlâkî rasyonelleştirmenin yerine ilahi kökene dayalı ahlâk tasavvuru getirmesi dinin sekülerleştirici etkisini sona erdirmiştir. Bunun sonucunda dünya ile ilgili "yeniden büyüselleştirilmiş" sonucuna ulaşmıştır (Berger, 1967: 115-117). Buna karşılık söz konusu dinî yaklaşımlara dünyada kutsallığın olamayacağı, her şeyin eleştirilebilir ve sorgulanabilir olduğu hususunda ciddi eleştiriler gelmiştir. Bilimsellik doğrultusunda inşa edilen topluluklarda dünyaya bakışta sebep ve mantığa dayalı açıklamalar ve çoğulcu yaklaşım esas teşkil etmektedir. Berger geleneksel dinî tanımlamaların kabul edilebilirliğinin sorgulanması ve kilise otoritesinin zayıflaması ile gelişen çoğulculuk olgusunun bilincin sekülerleşmesinin sosyal ve yapısal karşılığı olduğunu vurgular (Berger, 1967:127). Yani bireysel anlamda sekülerleşme kurumsal anlamda sekülerleşmenin başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Sekülerleşme ile modern insan için artık eskisinden tamamen farklı yeni bir dünyanın ortaya çıktığını kaydeden Berger, kilisenin herhangi bir kurum olmasıyla beraber iki farklı dünyanın oluştuğunu vurgular. Bunlardan biri kiliseye ait "öteki dünya" iken diğeri de "mevcut dünya"dır. Kilise otoritesinin dışında kalanlar öteki dünyanın etkisinden bağımsızlaşmışlardır. Artık kutsal yapılar ve otoritelerin tahakküm ettiği dünya söz konusu değildir. Eğitim, siyasî otorite, toplumsal alandaki kuruluşlar dinsel alan ve sembollerin vesayetinden kurtulmuşlardır. Bu bağlamda sekülerleşme Wilson'da olduğu gibi özerkleşme süreci niteliği taşımaktadır. Berger'in teorisinde yer alan bu yeni dünyada yalnızca sosyal ve yapısal bir değişim söz konusu değildir. Kültür ve sembollerin sekülerleşmesi sanat, felsefe, edebiyat ve bilim alanlarında dinin etkisini yitirmesine yol

açmıştır. Bu durum bilincin sekülerleşmesini de beraberinde getirmiştir. Bu verilerden hareket eden Berger sekülerleşme sürecinin kültürel ve düşünsel hayatın tamamına hakimiyet kurduğunu kaydetmektedir (Berger, 1967: 107).

Sekülerleşme ile çoğulculuk arasında birbirlerini kuvvetlendiren bir ilişki biçimi olduğunu belirten Berger'e göre sekülerleşme toplumsal alanın çoğulcu yapıya evrilmesinde önemli rol oynarken çoğulculuk ise baskın anlayışların sorgulanabilir kılınmasında sekülerleşme sürecine katkıda bulunur (Berger, 1995: 638). Berger ABD'nin çoğulculuğun en üst seviyede yaşandığı ülke olduğunu vurgular. Çoğulculuk küresel dinamiklerin etkisiyle tüm dünyada giderek artan bir ivme kazanmıştır. ABD'de görülen artan dindarlık olgusunun sekülerleşme dönemi sonrası gelişen dinsel tepki niteliği taşıdığını ifade eden Berger, bu durum karşısında teorisini revize ederek modernleşme-sekülerleşme diyalektiği yerine modernleşme-çoğulculuk ilişkisini ikame eder (Berger: 1999: 18). Çoğulculuğun dünya görüşlerini belirlemede bireye tercih olanağı sağladığı, dolayısıyla bireyin seküler tercihlerde bulunacağı öngörüsü hakimdi. Ancak Berger'in son çalışmaları sekülerleşme savunucularının öngörülerinin aksine dine yönelme olduğu şeklindedir (Berger, 2002: 20-30). Çoğulculuk bu durumda da yine dindarlaşma için itici bir güç olmaktadır (Berger, 2002: 86).

Sonuç olarak, Berger bir dinî inancı benimseyen toplulukların sekülerleşmenin dönüştürücü etkisiyle küçük gruplar şeklinde bir yaşam sürdürmek zorunda kalacakları (Stark, 2002: 36) fikrinden din ve sekülerleşmenin çoğulcu "pazar" koşullarında birbiri ile mücadele içinde birlikte var olmaya devam edeceği fikrine ulaşmıştır (Berger, 2002: 92).

Durkheim'in endüstrileşmiş toplumlarda görülen işlevsel farklılaşma sonucu dinî kurumların toplum üzerindeki merkezî rolünü kaybedeceği tezini daha da geliştirip savunan sekülerleşme teorisyenlerinden olan Steve Bruce, Thomas Luckman ve Karl Dobbelaere'ye göre yalnızca bir inanç sisteminden ibaret olmayıp doğum, ölüm, evlilik ve sağlık gibi hayatın birçok alanında etkin bir işlevselliğe sahip olan din alanı işlevsel evrim ve meslek alanındaki farklılaşma sonucu sosyal hayat üzerindeki rolünü yitirerek yerini seküler yapılara bırakmıştır ((Norris, Inglehart, 2004: 7).

Batı toplumlarında dinin alanının gerilemesini konu edindiği “God is Dead: Secularization in the West” (2002) adlı eserinde Bruce, Reformasyon ve modernitenin bireysellik, rasyonel düşünce, farklılaşma ve çoğulculuk gibi değerleri oluşturarak geleneksel dinselliği zayıflattığı sonucuna ulaşır. Endüstrileşen ülkelerde görülen yapısal ve işlevsel farklılaşma ve iş yaşamında gelişen profesyonelleşmeye bağlı olarak artan refah düzeyi sosyal ve kültürel çeşitliliği beslerken dinî bağlılığı azaltmıştır (Bruce, 2002: 4). Ona göre sekülerleşmenin başlangıç noktasını din dışı olarak gördüğü ekonomi ve devlet gibi alanlarda dinin rolünün azalması oluşturur. Sekülerleşmenin ikinci aşamasını ise dinî kurumların sosyal alandaki rolünün azalmasında görür. Üçüncü aşama ise dinî pratikleri yerine getiren, hayatını dinî inançları doğrultusunda sürdüren bireylerin dine yönelik kayıtsızlığına tekabül eder (Bruce, 2002: 3).

Teorisini istatistiki verilerle desteklemek için İngiltere, Hollanda ve ABD’de yapılan dindarlık çalışmalarına atıf yapan Bruce, buradan hareketle seküler toplumlarda dinin öneminin azalacağını, dinî aidiyeti olan kişi sayısında giderek artan bir oranda azalma görüleceğini ileri sürmüştür. İngiltere’de kiliseye gidenlerin oranında 19. Yüzyıla kıyasla 20.yüzyılın sonlarında çok büyük oranda bir azalma görülmektedir. 1850’lerde kiliseye devam eden nüfus % 50 iken yaklaşık 150 yıl sonra bu oran % 8’e gerilemiştir. Benzer durum Hollanda için de geçerlidir. 1930’larda herhangi bir mezhebe aidiyeti olmayanların oranı %14’ten 2000’li yıllarda %42’ye yükselmiştir. Yine dindarlık konusunda bir istisna olarak sekülerleşme teorisyenleri tarafından zikredilen ABD’de Bruce’un istatistiki verileri kendi tezini destekleyici niteliktedir. 1950’de kiliseye devam edenlerin oranı %40 iken 2000’li yıllarda %20’lere gerilemiştir (Bruce, 2006: 35-36). İstatistiki verilerde özellikle ABD’de dindarlığın arttığına yönelik farklı veriler farklı kaynaklarda zikredilmektedir (Stark, 2002, Davie, Berger). “Daha fazla dindarlık”tan “daha az dindarlık” a sayısal bir değişimin sekülerleşmenin önemli bir boyutunu teşkil ettiğini düşünen Bruce söz konusu farklı veriler karşısında iddiasını sekülerleşmeyi zaruri ve evrensel bir olgu olarak nitelendirmekten ziyade geri döndürülmesi mümkün olmayan toplumsal bir durum niteliği taşıdığı şeklinde formüle etmiştir. Buradan hareketle sekülerleşmenin farklı topluluklarda farklı biçimlerde cereyan edebileceği sonucuna ulaşır (Bruce, 2003: 41).

Avrupa ve ABD arasındaki dindarlık farklılıklarına vurgu yapan diğer bir sekülerleşme teorisyeni Luckman Avrupa’da kilisenin modern yaşamın dışında kaldığını vurgularken ABD’de ise dinin daha modern bir forma büründüğü sonucuna ulaşmaktadır. Modernleşme öncesinde kilisenin birey ve değer sistemi arasındaki ilişkiyi sağlayan kurumsal bir yapı arz ettiğini ancak, modern toplumda kilisenin bireylere değer empoze etme gücünü kaybettiğini vurgular (Luckman, 1967: 101) Çünkü modernite ile birlikte bireyler kurumların etkisinden kurtularak kendi dindarlıklarını şekillendirmeye yönelmiştir. Bu yüzden modern toplumlarda herhangi bir dinî otoritenin bireylere kendi dünya görüşlerini empoze etmesi söz konusu değildir (Luckman, 1967:116).

Luckmann da Berger gibi modern toplumlarda dinin bireyselleşmiş ve özel alanla sınırlı bir olgu olduğunu vurgular. Bu süreci modern toplumda görülen değişim üzerinden formüle eder. Dünyaya yönelik homojen bir bakış açısının modern toplumlarda yerini bilinç düzeyinde farklılaşmaya bırakması ile sosyal alanda özellikle dinî kurumların egemenlik alanında ciddi dönüşümler gerçekleşmiştir. İlk olarak din, hayatın diğer alanları üzerinde kontrolünü kaybetmiş, ikinci olarak rekabet halinde çoğulcu dünya görüşleri ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak da bireyler kendi özel dünya görüşlerini inşa ederler. Luckmann “görünmeyen din” kavramsallaştırmasını bu bireysel otonom olma olgusuna dayandırır. Dinî içerikler bu özel alanda şekillenir ve “görünmeyen din”in unsuru olarak işlevini yerine getirmeye başlar. Diğer yandan da bu özelleşmiş din daha dünyevî bir hal alabilir (Luckmann, 1967: 75, Tschannen, 1991: 398). Bireyler arası etkileşim ve onların toplumla olan ilişkisini dikkate alarak sekülerleşme kuramını geliştiren Luckmann’a göre toplumsal farklılaşmaya bağlı olarak din özerkleşmiştir. Artık din özel alana ait, kamusal alandakinden farklı bir olgu haline gelmiştir. Bu özel dinin norm ve değerlerini birey kendi oluşturur ancak bu değerlerin kurumsallaşması söz konusu değildir. Buradan hareketle dinin modern toplumda ortadan kalkmayacağı ancak görünmez olarak bireyselleşeceği sonucuna ulaşır (Luckmann, 1967: 116).

Buraya kadar görüşlerine yer verdiğimiz geleneksel sekülerleşme teorisyenleri genel olarak tezlerini Batı Avrupa deneyimi üzerinden bina etmişlerdir. Ancak bu tezler bazı Avrupa toplumları da dâhil olmak üzere Doğu Avrupa ve diğer coğrafyalardaki din-

devlet-toplum-birey ilişki ağını açıklayamayacakları yönünde eleştirilere tabi tutulmaktadır. Sekülerleşme tezinin mutlak olarak kabul gördüğü 1960'larda dinin toplumsal hayatın dışına itileceğini savunan Berger bu iddiasından yeni gelişmeler karşısında vazgeçer ve görüşlerini tersine çevirir. Günümüz dünyasının sekülerleştiğini söylemenin mümkün olmadığını savunan Berger dinin özel ve kamusal alanlarda etkinliğini devam ettirdiğini ileri sürmektedir (Berger, 1999).

Benzer eleştirileri Grace Davie'nin Avrupa'da sekülerleşme deneyimini ele aldığı araştırmasında görmek mümkündür. Davie, 1960'lara kadar geçerli olarak görülen sekülerleşme kuramının Avrupa dışı toplumlardaki gelişmeleri açıklayamadığına işaret eder. Avrupa'daki durumu istisna olarak nitelendirir. Burada'da kiliseye devam konusundaki istatistiki verilerin sekülerleşmenin boyutunu ortaya koymada bir anlam taşımadığına vurgu yapan Davie, dindarlığın kurumsal bir yapıya üyelikle belirlenemeyeceğini kaydeder. Kiliseye üyeliğin azalmasının nedenini inancın zayıflamasından ziyade kiliseye duyulan bağlılığın zayıflamış olmasına dayandıran Davie, Luckmann'ın "görünmeyen din" kavramına benzer "ait olmadan inanma" kavramını geliştirmiştir. Kurumsal olarak bir dine aidiyeti olmamasına rağmen dine inancını muhafaza eden geniş bir toplum kesiminin olduğunu sekülerleşme teorilerinin ihmal ettiğini kaydetmektedir (Davie, 2000: 3-25).

Esasında Davie, toplumsal yaşamın sekülerleşmesi üzerine yapılan tespitleri sekülerliğin bu çerçevede sübjektif boyut taşıdığı gerekçesiyle eleştirir. Avrupa toplumunda Kiliseye devamın ötesinde bir dindarlığın olup olmadığını anlamak bu bakış açısına göre aslında kabil değildir. Bu tür bireyselleşmiş toplumlarda yapılan herhangi bir eylemin, bu ister maddiyatla ilgili olsun isterse manevî yönü olan bir eylem olsun söz konusu eylemin, seküler veya dinî olduğunu kanıtlayacak nesnel bir ölçüsü yoktur. Farklı kişilerde aynı fiilin birisi için dünyevî diğeri için uhrevî bir anlamı olabilir. Dinî bir eylem seküler bir bireyde seküler karakter kazanırken, dünyevî bir eylem de uhrevî bir boyuta dönüşebilir.

David Martin ise sekülerleşme teorilerine eleştiri getirmesine rağmen Davie ve Berger'in kiliseye üyeliğin azalmasının sekülerleşmenin göstergesi olamayacağı eleştirisini kabul etmez. Ancak bu olgunun Batı toplumlarına has bir durum olduğunu düşünür. Martin'i

klasik sekülerleşme teorisyenlerinden ayıran husus da sekülerleşmenin dünya çapında gelişen bir olgu olmadığına yönelik görüşüdür. Sekülerleşmenin modernitenin kaçınılmaz bir sonucu olmadığını vurgulayan Martin, Batı ülkelerinde bile sekülerleşmenin aynı düzeyde gelişmediğini ortaya koyar. Farklı toplumlara özgü farklı sekülerleşme formları gelişmiştir (Hervieu-Leger, Davie, 1996). Martin, klasik sekülerleşme tezlerine eleştirisini üç varsayım üzerine bina eder. Bunlardan birincisi sekülerleşmenin evrensel niteliğine yönelik eleştirisidir. Ona göre sekülerleşme Hristiyan toplumlar için geçerli bir süreç olsa da toplumdaki tüm kesimler için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla modernleşen tüm ülkelerin Avrupa'dakine benzer bir sekülerleşme süreci yaşayacağı öngörüsünü reddeder. Karşı çıktığı diğer bir nokta ise sekülerleşmenin toplumun elit kesimlerindeki yansımalarının tüm toplum kesimlerine şamil kılınması anlayışıdır. Bu durumun toplumun geneline mutlak surette yansıtacağını öngörmez. Ancak bazı ülkelerde devlet ve elitlerin sekülerleşmenin itici gücü olduğunu kabul etmektedir. Fransa üçüncü Cumhuriyet döneminin buna örnek teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu varsayımların sonuncusu ise, modern öncesi dönem toplumlarının "inanç çağı"nda yaşadığı seküler tarih anlayışı eleştirisidir. Ona göre geçmiş toplumlarda da belirli dönemlerde sekülerleşme deneyimi yaşanmıştır. Dolayısıyla sanayileşme ve modernleşmenin getirdiği yenilikler sonucunda mutlak anlamda sekülerleşmeye doğru düz bir çizgi halinde ilerlendiği süreçten söz etmek mümkün değildir (Martin, 1969: 67, 155).

Benzer biçimde, görünür dinî pratiklerde düşüşün sekülerleşmenin bir göstergesi olduğuna dair yaygın sekülerleşme paradigmasına eleştiri getiren başka bir sosyolog da Karel Dobbeleare olmuştur. Dobbeleare de diğer klasik sekülerleşmeyi eleştiren teorisyenler gibi sekülerleşme olgusunun tek düzeyde ilerleyen, tersine çevrilemez ve evrensel olduğu yaklaşımına karşı çıkar. Ona göre sekülerleşme farklı düzeylerde gerçekleşmektedir. Bu çerçevede sekülerleşmenin toplumsal (makro) düzey, kurumsal (mezo) düzey ve bireysel (mikro) düzey olmak üzere üç farklı boyutta gerçekleşen süreç olduğunu belirtir (Dobbeleare, 2004: 13). Bu farklı düzeylerdeki sekülerleşme derecesi her bir düzeyde ve farklı toplumsal bağlamlarda çeşitlilik gösterir. Örneğin ABD'de kurumsal düzeyde sekülerleşme eğilimi artarken bireysel düzeyde geriliyor olabilir (Roberts ve Yamane, 2012: 336). Toplumsal düzeyde sekülerleşme kurumların

farklılaşması ve özerkleşmesi esasına dayanır. Bu durum bir nevi dinî kurumların diğer seküler kurumlar üzerindeki otoritesini yitirme sürecidir. Bu süreç dinî otoritenin alanını daraltarak dinin siyaset, ekonomi, eğitim, sanat, bilim, edebiyat ve aile gibi toplumsal alandaki belirleyiciliğini sona erdirir. Bu alanlar dinin konusu olmaktan çıkarak toplumsal konular haline gelirler (Dobbeleare, 2007:4141). Kurumsal düzeyde sekülerleşme ise dinî organizasyonların bünyesinde gerçekleşen dönüşüme işaret etmektedir. Bu durum “içsel sekülerleşme” olarak da nitelendirilmektedir (Roberts, Yamane, 2012: 337).

Dinî kurumların kontrol ettiği alanların organizasyonunun dinî değerlere göre düzenlenmesi yerine profesyonelleşmesini kurumsal düzeyde sekülerleşmenin göstergesi olarak görmek mümkündür. Özellikle kiliselere bağlı olarak kurulan okulların eğitim sistemlerinin ve içeriğinin standart bürokratik kurumların düzenlemelerine göre dönüşmesi bu bağlamda sekülerleşmenin işareti olarak görülmektedir. Yine bilimsel çalışmalarda dinsel anlatılara referans verilmemesi de örtük bir sekülerleşmeye denk düşmektedir (Dobbeleare, 2007:4145). Bireysel düzeyde sekülerleşme bireylerin dinî otoriter kurumların baskısı olmaksızın kendi istediği biçimde inanma ya da egemen dinî yaklaşımların dışına çıkabilme anlamına gelir. Bireylerin inanç ve dinî etkinliklerinde gerek içerik bakımından gerekse kapsamı bakımından değişim olduğunu kaydeden Dobbeleare, dinsel ritüellerin merkezinde tanrının yerini dünyevî değerlerin aldığının altını çizer. Dolayısıyla ayinlerin icrasının kapsamı değişmiştir (Dobbeleare, 2007: 4146, Roberts ve Yamane, 2012: 337). Dobbelaere, özellikle kurumsal düzeyde gerçekleşen sekülerleşmenin toplumsal düzeyde sekülerleşme için tetikleyici güç olacağına işaret eder (Dobbeleare, 2004: 14). Dolayısıyla sekülerleşmeyi Bruce gibi dine yönelik sosyal ilgi ve bağlılığın gerilemesi, devlet, ekonomi, eğitim, sağlık, bilim ve diğer sosyal alanların dinsel otoritelerin belirleyiciliğinden farklılaşması şeklinde formüle eder (Dobbeleare, 2000: 36).

Söz konusu farklılaşmanın sekülerleşmenin en önemli boyutlarından biri olduğunu vurgulayan Casanova da Dobbeleare’ye benzer biçimde sekülerleşmenin üç farklı boyutta değerlendirildiğini ifade etmektedir. Sekülerleşmenin birinci boyutunu farklılaşma ve özerkleşme olarak nitelendirir. Bu düzeyde devlet, bilim, ekonomi gibi alanlar dinsel

alandan farklılaşır. Bu farklılaşma ve onun yol açtığı özerk alanların oluşması sekülerleşmenin temel dinamiğini oluşturur. Sekülerleşmenin ikinci boyutunu dinin etkinliğinin ve kapsamının gerilemesi oluşturmaktadır. Üçüncü boyutunu ise dinin özel alana çekilerek marjinalleşmesi oluşturmaktadır. Ancak dinler bunu reddederek kamusal ve siyasal alanda yer almak için mücadele vermişlerdir (Casanova, 1994: 19-20). Casanova, üç boyutun her birinin diğerinden bağımsız olarak sorgulanması ve buna göre yeniden formüle edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü sekülerleşme tezlerinin dinin ya özel alanla sınırlı kalacağı ya da kaybolacağı öngörüsüne 1980'lerde yaşanan dinî canlanmayla bir meydan okuma gerçekleşmiştir. Casanova, dinin “gayri-hususileşmesi” tezinden hareketle sekülerleşme teorisyenlerinin dine yükledikleri marjinal ve özele indirgenmiş rolünün gerçekliği yansıtmadığını ifade eder. Dinin toplumsal alandan çekilmediğinin işareti olandinî hareketler yeniden kamusal alanda boy göstermeye başlamışlardır. Casanova'nın yaklaşımına göre dinin geriye dönüşü elbette geleneksel rolüne dönüşü anlamına gelmemektedir. Casanova dinlerin yeni rolünü şu şekilde ifade eder:

“Özel alan ile kamusal alan arasındaki, sistemle yaşam–dünyası arasındaki, yasallık ve ahlâkîlik arasındaki, birey ve toplum arasındaki, aile, sivil toplum ve devlet arasındaki, uluslar, devletler, medeniyetler ve dünya sistemi arasındaki modern sınırları tanımlamak ve şekillendirme mücadelesine katılmak için siyasî mücadele alanına girmektedir” (Casanova, 1994: 6).

Casanova da Davie ve Martin'in sekülerleşme tezlerine yönelik eleştirilerine bir yenisini ekleyerek sekülerleşme sürecinin gerçekliğinin olduğunu ancak yeni sosyal gelişmelerin sekülerleşme sürecinde geriye gidişin işaretini verdiğini dolayısıyla sekülerleşme teorilerinin yeniden formüle edilerek bu kavram üzerindeki kapalılığın giderilmesini önermektedir. Bu çerçevede sekülerleşme teorisini Katolikliğin tarihsel süreçteki konumlanışı bakımından sorgulayan Casanova sekülerleşmenin temel kabullerinden olan Luckmann'ın dinin özel alana çekilmesi (privatization of religion) kavramı yerine dinin yeniden özel alanın dışına çıkarak (de-privatization of religion) kamusal alanda iddia sahibi olacağı bir pozisyonun söz konusu olduğunu ileri sürmektedir (Casanova, 2011). Casanova'nın bakış açısına göre din, yeni şartların sunduğu imkânlardan yararlanarak

modernitenin yol açtığı baskılardan kurtulmak suretiyle yeniden canlılık kazanma imkânı bulmuştur.

Casanova sekülerizmi biri ideolojik diğeri de devletin kapsamına giren bir ilke olmak üzere ikiye ayırır. Devletin kapsamına giren sekülerizm ilkesinin çerçevesini devletin farklı gruplar karşısında tarafsızlığı sağlaması, tüm vatandaşlara düşünce özgürlüğü sunması ve demokratik katılımı gerçekleştirmesi şeklinde çizer (Casanova, 2011: 66). Casanova'ya benzer bir ayrımı Taylor da yapmaktadır. O sekülerizmi politik ve sosyal olmak üzere iki kısımda inceler. Ona göre politik sekülerleşme devletin dinden bağımsızlığını ifade ederken sosyal sekülerleşme toplumsal ve bireysel yaşamda dinin nüfuzunun azalmasını ifade eder (Taylor ve Maclure, 2011: 15).

Casanova, dinin kamusal bir biçim alabilmesinin meşruiyet yollarını üç farklı başlık altında sıralar. İlk olarak dinler kendi alanlarının özerkliği yanında bütün modern özgürlükleri ve hakları, demokratik sivil örgütlerin devlete karşı haklarını savunmak için kamusal alana girmelidir. Bu yaklaşımın liberal değerlerle örtüşen bir nitelik taşıdığını vurgulamaktadır. İkinci olarak seküler alanların mutlak hukuksal özerkliği yanında etik değerleri dikkate almadan işlevsel farklılaşmanın kurallarına göre organize olma iddiasına karşı koymak üzere kamusal alana çıkmalıdırlar. ABD'de dinî kuruluşların devletin silahlanma yarışını, nükleer politikaların "ahlâkîliğini" ve kapitalist sistemin "adil" olmasını sorgulamak buna örnek olarak verilebilecek aktivitelerin başında gelmektedir. Son olarak dinler kamusal alana geleneksel yaşam biçimlerini devletlerin hukuksal veya bürokratik müdahalesinden, pazar ekonomisinin adil olmayan şartlarından korumak için girdiğinde meşruluk kazanırlar. Dinler ikinci ve üçüncü durumlarda siyasal ve sosyal alanın sınırlarını sorgulayarak onlara karşı tavır alabilecektir (Casanova, 1994: 57-58). Dinî kurumlar muhalif oldukları meseleleri bu çerçeveler içerisinde kamuoyunun gündemine getirerek toplumun bu kurumlarla yan yana gelmesini sağlamak suretiyle devlet ve sistem içinde yıkıcı olarak gördüğü unsurların dönüştürülmesinde kuvvet kazanırlar (Casanova, 2001: 5).

Casanova sekülerleşme kuramının yeniden formüle edilirken dinî ve seküler dünya görüşleri arasında mutlak bir karşıtlık ve çatışma olduğunu varsayan sekülerleşme

teorilerinin terk edilerek dinin kamusal alanda siyasî roller üstlenebilecek meşru biçimlerinin olabileceği gerçeğinin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Amerika toplumunun çoğunluğunun hem dindar hem de seküler olmaya yatkın bir topluluk olduğunu vurgulayan Casanova azınlığı oluşturan köktenci dindar ve sekülerlerin dikkate alınarak kuramın geliştirilmesinin gerçekliğe aykırılık teşkil ettiğini vurgulamaktadır (Casanova, 1994: 38). Kısaca Casanova'ya göre yeni süreçte dinlerin siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda yeniden iddia sahibi olması söz konusudur. Bu durumda sekülerleşme kavramının tanımındaki muğlaklığın dinlerden gelen meydan okumayı da dikkate alacak şekilde giderilerek yeniden tanımlanması gerektiğini salık vermektedir.

1.2.4. Sekülerizm ve Demokrasi İlişkisi

Sekülerizmin liberal demokrasi için zorunlu bir unsur olduğu sekülerleşme literatüründe vurgulanan bir kanaat olarak öne çıkmaktadır. Martin Lipset seküler kültürü demokrasinin olgunlaşp pekişmesi için gerekli unsurlar arasında saymaktadır (Lipset, 1959). Genelde demokrasi ve sekülerizm arasındaki dengeyi sağlamanın zor olduğu, din alanının kamusal alanda daha fazla yer bulmasıyla dindar olmayanlar üzerinde baskı oluşturacağı, dolayısıyla demokrasinin kendisini zayıflatacağı iddiaları öne çıkmaktadır (Hashemi, 2005: 346). Ancak farklı sekülerleşme modelleri göz önünde tutulduğunda bu yaklaşımın mutlak anlamda geçerli olduğunu söylemek sekülerleşmenin tanımındaki belirsizlikte olduğu gibi zor bir durumdur. Demokrasi için sekülerizmin zorunlu olup olmadığı sorunu demokrasi ile din arasındaki ilişki ile bağlantılı bir meseledir. Liberal demokratik değerler din özgürlüğünü garanti etmekle beraber dinin sınırlarını belirleme konusunda farklı yaklaşım sergilemektedir. Liberal demokrasinin temel ilkelerinden olan bireysel özgürlüklerle dinî özgürlüklerin çeliştiği durumlarda sergilenen tavırlar benimsenen sekülerleşme yaklaşımlarına göre farklılık göstermektedir.

Demokratikleşme tarihini göz önünde bulundurulduğunda demokratikleşme süreçlerinin dinselliği reddederek ya da dini toplumsal alandan dışlayarak geliştiğini söylemek doğru olmayacaktır. Aksine dinî reformların bu sürecin itici gücünü oluşturduğunu söylemek

daha yerinde bir yaklaşım olacaktır. Batı toplumlarının geçtiği tarihsel süreçte toplumların yaşadığı siyasal, sosyal ve ekonomik dönüşüm karşısında din alanı da kendi içerisinde belli ölçülerde dönüşüm geçirerek demokratik değerler ile kendi konumu arasındaki çelişkiler karşısında tavır belirlemek zorunda kalmıştır. Hemen hemen tüm liberal demokrasilerin yasal düzenlemelerinde din-devlet ayırımına, dinî özgürlükleri tanımayaya yönelik ifadeler yer almasına rağmen birçok ülkenin tüm dinlere karşı tarafsız kalma, dinî kurumların özerkliğini tanıma konusunda istekli davranmadığına şahit olunmaktadır. Bu çelişkili durumdan hareketle sekülerleşme teorisyenlerinin genel olarak dinin toplumsal alanda gerilemesi olarak ifade ettikleri sekülerleşmenin liberal demokratik pratiklerle paralellik gösterdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Avrupa ülkelerinde din ve devlet arasındaki ilişki biçimi değişkenlik göstermektedir. Avrupa'nın büyük bölümünde din demokratik sistemle etkileşim içerisinde varlığını kamusal alanda sürdürebilmiştir. Fransa'da ise demokrasi seküler bir devlet yapısının dışında söz konusu olamaz. Fransa'nın sekülerizm yorumu bireylerin kamusal alanda dinsel olana ait görünüşleri ile yer almasını yasaklayıcı nitelikte olmuştur. Diğer taraftan İngiltere örneğinde olduğu gibi kiliseler devlet tarafından kurulmuş ya da Almanya örneğindeki gibi dinî grupların kamusal alanda yer alması desteklenmiştir (Köse, 2008). Bu durumu aşmak için Tocqueville'nin ABD'de yaptığı gözlemlerinden yola çıkarak 1830'larda yayınladığı ve dinin Amerikan toplumunda demokrasi kültürünün oluşmasına yaptığı katkıların altını hararetle çizdiği "Amerika'da Demokrasi"(1945) adlı eserinde din ve demokrasi ilişkisine bakmak yararlı olacaktır. Tocqueville, Amerikan toplumunun çoğulcu yapısının temelini oluşturan şeyin püriten demokrasisi olduğunu ifade etmektedir. Dinin özgürlükçü ve eşitlikçi yapısının Amerikan toplumunun çoğulcu yaşamına katkı sağladığını savunur. Din birey ve aile üzerindeki etkisi vasıtasıyla toplumsal ve siyasal kurumlar üzerinde etkiye sahiptir (Tocqueville, 1945: 310). Tocqueville bu tecrübeden hareketle dinin demokrasi için gerekli bir olgu olduğunu savunur. Esasında onun Aydınlanma'dan modernleşmeye, sekülerleşme teorisyenlerinin dinî inancın toplum üzerindeki etkisini yitireceği varsayımına karşı bir savunu geliştirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Demokratik toplumun sürdürülmesinin temel faktörlerinden biri olarak dinin varlığını gören Tocqueville toplumun

sekülerleştirilmesinin demokratik hayatı sekteye uğratacağı kanaatine sahiptir¹ (Tocqueville, 1945: 310). Hristiyanlık ve özgürlüğün Amerika’da birbirinden ayrılmaz iki olgu olduğunun altını çizen Tocqueville, Avrupa’daki durumun ise farklı bir boyutuna dikkat çekmektedir. Fransa’da demokrasinin nasıl kurumsallaşabileceği sorunu üzerine Amerikan örneğini ele aldığı eserinde Fransa’nın din ile siyaset arasındaki sorunları çözemediğini bu sebeple dönemin en büyük siyasî probleminin de demokrasinin Hristiyan Avrupa toplumlarında kurumsallaşamaması olduğunu altını çizer. Avrupa ve Amerika arasındaki farkı şu ifadeyle özetlemektedir:

“Dinî ruh ve özgürlük ruhu Fransa’da farklı yönlere doğru ilerlerken Amerika’da birbirine sıkı sıkıya bağlı kalarak aynı topraklar üzerinde ortak egemenlik kurmuşlardır” (Tocqueville, 1945: 308).

Elbette o, Amerika’daki durumun Amerikan siyasî sisteminin çoğulcu yapısından bağımsız olduğunu göz ardı etmez. Tocqueville’in önerisi din ve siyaset arasında karşıtlığın yerini uyumun alacağı bir seküler anlayışın gelişmesi ile sekülerleşmenin demokrasi ile problemi kalmayacaktır şeklinde okunabilir.

Klasik sekülerleşme tezine yönelik eleştirel bir tutum takınan ve yeniden formüle edilmesi gerektiğini söyleyen Casanova da sekülerizmin laiklik modelinin demokrasi için zorunlu olduğu iddialarına karşı çıkar. Casanova önceki çalışmalarında liberal değerlerin olgunlaşabilmesi için din ve devletin ayrılığı ilkesini zaruri görürken 2009’da yayınladığı “Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited” (2009) adlı eserinde bu yaklaşımından vazgeçerek bu düşüncelerin Batılı seküler önyargılar çerçevesinde şekillenmiş olduğunu vurgulamıştır (Casanova, 2009a. 16). O, demokrasinin kurumsallaşması için tüm dinlerin ifade hürriyetine sahip olması kistasını dikkate alır. Ancak dinsel kurumlar din özgürlüğünü engelleyici eğilimler gösterirlerse din-devlet ayrılığı ilkesi demokrasi için zaruri hale gelir. (Casanova, 2009b. 1063).

ABD, Fransa ve Türkiye’nin laiklik uygulamaları üzerine bir karşılaştırma yapan Ahmet Kuru da Casanova’nın çizgisini takip ederek din özgürlüğünün tehdit altında olmadığını

¹ Tocqueville, materyalist düşüncenin insanları etkisi altına almasına karşı en etkili çözümün din olduğunu düşünmektedir. Din toplumun aşırı maddi istekler doğrultusunda gitmesine engel teşkil eder. Ona göre dinî inancın olmadığı durumlarda insan akli yetisinin bir kısmını kaybeder ve tesadüf eseri bir varlık olduğu zannına kapılarak çalışma kapasitesini yitirir. İnsanın doğal olarak dinî inanca sahip olması gerektiğini, ancak doğasındaki bir aksaklığın dinî inancını yitirmesine neden olacağı inancını taşır.

durumlarda din-devlet ayrımı yaklaşımını ikincil bir durum olarak nitelendirmek suretiyle onunla benzer bir sonuca ulaşır. Kuru, Amerikan sekülerizminde olduğu gibi devletin dinin kamusal alanda görünür olmasına karışmadığı ve dinler karşısında tarafsız bir tavır sergilediği durumu “pasif”, buna karşın Fransa ve Türkiye örneklerinde gösterdiği gibi dinin kamusal alandan dışlandığı hatta dine karşı saldırgan bir tavrın sergilendiği “dışlayıcı” laiklik olmak üzere sekülerizmin birbiriyle çelişen iki farklı formunun gelişmiş olduğunu kaydetmektedir (Kuru, 2009: 10-13). Kuru, pasif laikliğin görüldüğü Amerika’da dine yönelik politikalar liberal demokratik değerlere daha yatkın bir gelişim gösterirken, Fransa ve Türkiye gibi dışlayıcı laikliğin egemen olduğu devletlerde bunun aksine bir durumun söz konusu olduğu kanaatinde. Bu karşılaştırmadan yola çıkarak Kuru, katı din-devlet ayrımına dayalı bir sekülerizmin demokratik değerleri sunmada daha başarısız olduğu sonucuna ulaşmıştır. Türkiye üzerine yaptığı analizlerden hareketle Türkiye’deki dışlayıcı laikliğin demokrasi önünde önemli bir engel teşkil ettiğini bunu aşmanın da pasif laiklik anlayışının tercih edilmesiyle mümkün olabileceğini ifade etmektedir (Kuru, 2009: 10-13). Demokrasi-laiklik arasındaki etkileşim üzerine benzer bir değerlendirmede bulunan Halil İncalcık uzlaşa ve sosyal barışın köşe taşlarını döşeyen bir unsur olarak gördüğü demokrasinin yerleşmesinin Türk toplumundaki laiklik karşıtlığının önüne geçilmesinde en önemli faktör olduğunu ileri sürmektedir (İncalcık, 2016: 8-9). Göle de Türkiye’nin demokratikleşme serüveninde mesafe almasının devletin laik ideolojiden uzaklaşmak suretiyle özerklik kazanmasıyla mümkün olacağını düşünmektedir (Göle, 2012: 17).

Din ve devlet ayrımının demokrasi için gerekli bir unsur olmadığını savunan Alfred Stepan’a göre, demokrasilerin istikrarlı bir şekilde devamı için siyasî kurumlarla dinî otoriteler, dindar birey ve gruplar arasında karşılıklı hoşgörüye dayalı bir yapının oluşturulması gerekir. Dinlerin kamusal alanın dışında bırakılmasını demokrasinin gerekli bir unsuru olarak görenlerin dinin mutlak anlamda tek sesli bir söylemi dayatacağı endişesi taşıdıklarını, ancak dinlerin çok farklı yorumlara açık olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bu şekilde bir ortamın “ikiz hoşgörü” (twin tolerations) anlayışının temelini teşkil edeceğini savunur (Stepan, 2000: 38-41). Stephan’ın ısrarla vurguladığı ikiz hoşgörü anlayışının bir boyutu iktidarın dinî gruplardan özgür olmasını savunurken diğer

boyutu da dindar bireyin ya da dinî grupların iktidar baskısından özgür olmasını savunur (Stephan, 216).

Sekülerizmin demokratik meşruiyetin sürdürebilmesi için zorunlu olduğunu ileri süren görüşler ise çok dinli ve kültürlü toplumlarda azınlık gruplarının kamusal tartışma ortamında çoğunluğa göre dezavantajlı olacağı, dolayısıyla azınlık görüşlerinin toplumda karşılık bulamayacağı endişesini dile getirmektedirler. Bu bağlamda çoğunluğun kararının egemen olduğu bir siyaset alanının ortaya çıkacağı; dolayısıyla bu kararların azınlıklar tarafından meşruiyetinin sorgulanmasına yol açacağı görüşü hakimdir (Taylor, 2007: 45).

Jürgen Habermas ise sekülerleşmenin dinî azınlıklara daha fazla haklar tanıyacağı görüşündedir (Habermas, 2006). Kapitalist kültürün oluşması sonucu eşit vatandaşları ilgilendiren tüm konuların dinî kurum ve devletin etkisi altında kalmadan müzakere edilebileceği bir kamusal alan ortaya çıkmıştır. Bu alan demokratik siyasetin işlerliği açısından önemli bir mekanizma görevi görecektir. Habermas din alanını kamusal alanın dışında tutmaktadır. Kamusal alanı, vatandaşların farklılık arz eden kimliklerini kamusal alanın dışında bırakarak homojen bir yapı oluşturdukları alan olarak tanımlamıştır (Habermas, 1997: 17-20). Ancak Habermas dinin son dönemde “post seküler toplumda” bir canlanma yaşadığına işaret etmektedir. Yani din, kamusal tartışmalarda kendi ilkeleri doğrultusunda temel meselelerde etkinlik göstermektedir. Bu bağlamda din-devlet ayrılığı ilkesini liberal demokrasiler çerçevesinde değerlendirdiği son dönem çalışmalarında tüm vatandaşların sisteme eşit şekilde katılabilmeleri ve dinî kimliklerin temsil edilebilmesi için demokratik bir model önermektedir (Habermas, 2006: 7). Bu modelde demokratik devletler vatandaşlarına, dinî bir söylem benimsemiş olsalar dahi siyasal irade oluşturma aşamalarına katılmalarına izin vermelidir. Bu şekilde tüm vatandaşlar sivil toplum alanına eşit olarak dâhil edilmiş olurlar (Habermas, 2007, 6-10). Habermas bu tarz bir modelle sekülerizmi farklı bir formda yeniden üretmektedir.

On sekizinci yüzyıl Aydınlanmacı düşünürlerden başlayarak günümüze dek bazı çevrelerde savunulmaya devam eden, modernleştikçe dinî inanç biçimlerinin ortadan kalkacağı görüşünün gerçekleştiğini söylemek zordur. Bugünün en modern

toplumlarında dahi kamusal alanın dinin etkisinde kaldığına şahit olunmaktadır. Bu gerçeklikten hareket eden düşünürler de esas olanın liberal demokratik değerler olduğu, ancak bu değerlere yönelik tehdit unsuru olabilecek dinî yönelimler olduğu takdirde din ve devlet arasında ayırışmaya dayalı bariyerlerin getirilmesi taraftarı olmuşlardır. Bununla beraber bazı yaklaşımlar da sekülerleşmeyi zorunlu görmekte beraber onun gerek din ve siyaset düzeyinde gerekse toplumsal düzeyde ayırışmasının ifadesi olarak görülen laikliğin demokrasi için gerekli olmadığı kanaatini taşımaktadırlar.

1.2.5. Sekülerizm- Laiklik Ayrımı

Laiklik ve sekülerizm kavramları çoğunlukla farklı laiklik modellerini ayırmak için başvurulan kavramlar olmuşlardır. Özellikle Fransız sekülerizm modelini ifade etmek için laiklik kavramı kullanılırken ABD’de gelişen din-devlet ilişkisi modeli için sekülerizm kavramı kullanılmaktadır. Laiklik kavramının sekülerizm kavramıyla karıştırılması teorik olarak tartışma konusu oluşturmuştur. Bu iki kavram arasındaki ayrım yalnızca model ayrımı ile sınırlı kalmamakta, sekülerizme laikliği de içine alan daha kapsamlı anlamlar yüklenmektedir.

Laiklik ve sekülerizm kavramlarının ortak noktası dünyevîleşme modelleri olmaları ve dünyevî sistemin tayininde referans noktalarının dünyevî olması itibariyledir. Bu aşamadan itibaren laiklik ve sekülerlik arasındaki fark başlamaktadır. Bu fark sadece kelime bağlamında değildir. Bu kavramların arkasında dünya ile ilgili bir farklılık da söz konusudur. Bu farklılık özellikle uygulamalarda açık biçimde görülmektedir. Örneğin laiklik kavramının geçerli olduğu Fransa, Batı örnekleri içerisinde en katı ve radikal laiklik anlayışına sahiptir. Bu örneklerde laiklik Rousseau ve Durkheim’in tabiriyle “sivil din” haline dönüştürülerek kutsallaştırılmıştır. Dolayısıyla bu anlamda kullanılan laikliği dine alternatif bir inanç olmaktan kurtarılması “laikliğin laikleştirilmesi” şeklinde formüle edilmiştir (Hanioğlu, 2010). Buna karşın sekülerizmi benimseyen ülkelerde dine yönelik atıflar mevcuttur. Bu ülkelerde din-devlet ilişkisi seküler bir zemine oturmakla beraber hukukî metinleri dinî referanslar içermektedir. Bazılarında devletin resmi dini söz

konusu iken diğer bazılarında da bazı din ya da mezhepler birincil din olarak kabul edilmiştir. Kısaca, bu ülkelerin çoğunda din sistem içerisinde yer bulmuştur.

Laiklik (laicite) kavramının etimolojik anlamı Yunanca “laos” kelimesinden türemiştir. Laos, “din adamlarından bağımsız” halk topluluğu anlamına gelir. Ayrıca, kilise Latincesinde kilise buyruklarını almamış olma anlamına gelen laicus kelimesinden türemiştir. (Bauberot, 2008: 19). Laos kelimesi Türkçeye halk şeklinde tercüme edilmiş olsa da, gerçekte “ahali”, “reaya” ya da “avam” sözcüklerine daha yakın bir anlamı ifade etmektedir (Altında, 1986: 25). Din-devlet ayrımı anlamında kullanılan laikliğin kökeni Orta Çağ’da kullanılan laicite kavramına dayanmaktadır. Laicus kavramının karşıtı olan “Clericus” ise en alt düzeydeki din adamından başlayarak bir silsile yoluyla papa’ya kadar ulaşan hiyerarşik yapıyı oluşturan ruhban sınıfını ifade için kullanılmıştır. Devleti denetim altında tutan ve yönlendiren ruhban sınıfına karşı toplumsal kesimde önemli bir reaksiyon ortaya çıkmıştır. O dönemde laicite kavramı ruhanî otoritelerin hâkimiyetinde bulunan devlet otoritesinin dünyevî güçlere geçmesini ifade etmek için kullanılıyordu. Ancak Fransız Devrimi’nin ardından devlet ile kilise kurumu arasındaki ilişki biçimini özetlemek için kullanılmaya başlanmıştır (Gunn, 2007: 5). Laicite özellikle Katolik inancın egemen olduğu ülkelerde kullanılan ve geçerliliği olan bir kavram olmuştur. Protestanlıkta laik kavramı yerine sekülerizmin kullanıldığı görülmektedir. Türkçe’ye laiklik olarak aktarılan laicite kavramı Fransa uygulamasında özellikle ABD’de din özgürlüğünü vurgulamak için kullanılan sekülerizmden farklı bir seyir takip etmiştir. Sekülerizm ise yaşanan çağ ile ilgili olan, yeryüzüne dair şeyleri içeren, dine ve kiliseye ait olmayan, ruhbanlarla ilgili olmayan, ahlâkî normların dinlere göre değil, aktüel hayata göre düzenlenmesinden yana olmak ve dünyevî olanı ilgilendiren tüm hususlarda dinî yargılardan ve muhakemelerden kaçınmak biçiminde özetlenebilir (Altında, 1986: 14).

Laiklik ve sekülerizmin her ikisi de benzer toplum kesimleri tarafından kilise otoritesine karşı reaksiyon olarak ortaya çıkmış olsa da sekülerizim dine özgürlük alanı açmak suretiyle kendi konumunu yapılandırırken laiklik daha radikal dönüşüm ve reformlarla dini sınırlama hedefinde olmuştur. Sekülerizm Protestan akımının sonucunda ortaya çıkmıştır. Protestanlık tanrı ile bireyi baş başa bırakan bir anlayışa sahip olduğu için dinsel kurumların tanrı adına yüklendiği otoriteyi reddetmiştir. Siyasallaşmış bir din

anlayışını reddetmesi hasebiyle sekülerizm doğal bir sonuç olarak gerçekleşmiştir. Ancak kilisenin güçlü bir siyasî kurum olarak yer aldığı Katolikliğin egemen olduğu ülkelerde laiklik ilkesi çerçevesinde kiliseye karşı mücadele daha sert zeminde işlemiştir. Dolayısıyla Fransa ile Protestan ülkelerin din-devlet ilişkilerindeki tavırlarında sertlik ve yumuşaklık çerçevesinde farklılık oluşmuştur. Bu anlayışın oluşturduğu zihniyet kalıbı dolayısıyla sekülerizmin görüldüğü ülkelere farklı olarak Avrupa’da ortaya çıkan laiklik daha çok cumhuriyetçi gelenekle bağlantılı bir karakter oluşturmuştur. Laikliğin din karşısında devletin üstünlüğünün ifadesi şeklinde anlaşıldığı bu gelenek, dinî kurumların mukabili seküler kurumların üstünlüğünü savunmuştur. Bu çerçevede dinî eğitim karşısına seküler eğitimi, monarşi karşısına da cumhuriyet anlayışını koymuştur (Altındal, 1986: 33-34).

Fransa’da gelişen laiklik anlayışı ile Fransa dışında kıta Avrupa’ında ve ABD’de gelişen sekülerizm anlayışları arasında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da mevcuttur. İlk olarak Fransa’da laiklik anlayışının ortaya çıkması bir devrim sonucunda olmuştur. Radikal bir karakter taşıyan cumhuriyet anlayışı diğer ülkelerde gelişen Anglo-Sakson sekülerizminden farklı bir laiklik anlayışının benimsenmesini getirmiştir. Yine Fransız anayasacılığı anlayışı, “hukukun üstünlüğü” ilkesi yerine “hukuk devleti” anlayışının egemen olması ve idarî sistemin kendine özgü bir şekilde gelişmesi laikliğin farklı bir model olarak Fransa’da biçimlenmesine sebep teşkil etmiştir. Fransa, kendisini anayasal olarak laiklik kavramıyla tanımlayan ilk ve tek Batı Avrupa ülkesi olmuştur. Dolayısıyla temelde laiklik ve sekülerleşme diye iki ayrı model gelişmiştir.

Laik model Fransa’nın devrim sürecinde yaşadığı tarihi koşullardan etkilenerek radikal ve çatışmacı bir tutum arz etmiştir. Bu laiklik anlayışının mücadelecî yönünün vurgulanması açısından “militan laiklik” nitelendirilmesiyle sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Fransız Devrimi’nin vurguladığı en önemli ilkeler olan “eşitlik, özgürlük ve kardeşlik” kavramları devrimi izleyen süreçte laiklik kavramına atfedilen anlamla bağdaşmaz. Laiklik hoşgörü ve din özgürlüğünü değil, Katolik Kilisesi’ne karşı düşmanlığı ve öfkeyi ifade eden bir vizyonu ifade etmiştir. Günümüz Fransa’sında da özellikle politikacılar tarafından çokça Fransız toplumunu birleştirici unsur olarak zikredilmektedir. Ancak tarihsel süreçte ifade ettiği anlam bu görüşün aksine çatışmacı,

önyargıya dayanan, ötekine düşmanlık üreten bir doğrultuda şekillenmiştir (Gunn, 2007: 27-28). Özellikle Müslüman göçmenlerin din özgürlüğü alanına giren konulara yönelik politikaları düşünüldüğünde Gunn'un Fransa'da laikliğin "tolerans", "eşitlik" ve "tarafsızlık" ilkelerini ihtiva ettiği görüşünü bir efsane olarak nitelendirmesi tam da durumun izahı olarak okunabilir (Gunn, 2007: 39). 1879 devrimi sonrası Fransız toplumunu Katolikler ve Cumhuriyetçiler şeklinde iki cepheye ayıran laiklik politikaları bugünün Fransa'sında Müslüman göçmenlerle Fransız toplumu arasında ayrılık duvarları inşa etmekten geri kalmamaktadır.

Daha kapsayıcı bir formda kullanılan sekülerizm kilise ve dinî otorite ile daha barışçıl, uyumlu ve uzlaşmacı bir yol izlemiştir. Ancak, sekülerizmin ABD tarihinde geçirdiği süreç Fransa'da laikliğin seyrinden farklı olmamıştır. Amerika'ya göç eden Avrupalıların din baskılardan kurtulma amacıyla hicret ettikleri ve din özgürlüğünün Birleşik Devletlerin kuruluş aşamasında kurucu ilke olduğu görüşünü Amerika'nın din ile ilişkisinin tarihsel gelişimi üzerine yapılan araştırmalar yanlışlamaktadır. Kolonilerde çıkarılan kanunlar arasında din hürriyetini kısıtlayıcı, farklı din ve mezhep mensuplarına yönelik baskıları destekleyici unsurlarla karşılaşmak çok yaygındı. Aşırı Katolik düşmanlığı on sekizinci yüzyıl Amerikası'nda egemen bir görüntü oluşturuyordu (Gunn, 2007: 41-43). Gunn 19. yüzyılı da kapsayacak şekilde ABD'de yasaların din özgürlüğü ilkesini onaylamak yerine, hakim dinî inanç biçiminin değerlerini azınlıkta olan inanışların aleyhine olacak şekilde genişlettiğine işaret etmektedir (Gunn, 2007: 52). Kısaca ABD'de Kuruluş Bildirgesi'ne atfedilendinî özgürlüklerin yaygın olarak kabul edilir duruma gelmesi geç dönemlere kadar hem tarihsel açıdan hem de hukukî bakımdan söz konusu değildi.

Fransa'da laiklik, ABD'de sekülerizm bu ülkelerin kurucu ilkeleri olarak öne çıkarılarak tüm dünyaya model teşkil edecek evrensel değerler olarak sunulmuştur. Ancak bu kavramların toplumları Orta Çağ'ın hoşgörüsüz ortamından kurtarıp eşitlikçi, tarafsız, akliselim ve müsamahaya dayalı bir ortama ulaştırdığını ileri sürmek zorlama bir iddia olacaktır. Ancak Fransız laiklik modeli ile kıyaslandığında Fransa dışında Anglo-Sakson ülkelerinde görülen sekülerleşme modeli kiliselerle anlaşma yoluna giderek daha çok dinin toplumsal alandaki nüfuzunu ve geçerliliğini sekteye uğratmak, olayların üzerindeki

esrar ve büyüünün pozitivist yaklaşımla ele alınması, aklın metafizik bağlardan arındırılarak imanın vicdani bir meseleye indirgenmesi gibi ilkeleri öne çıkaran bir yaklaşım sergilemiştir (Pehlivan, 2007: 20).

Gerek Anglo-Sakson ülkelerinde gerekse Fransa'da çoğulcu demokratik anlayışın yerleşmesiyle laiklik modeli ile sekülerleşme modelleri arasında ortak paydalar artmıştır. Bu ülkeler fiili olarak devlet düzeyinde seküler bir yapıdadırlar. Fransa'da olduğu gibi laiklik ilkesi anayasada yer almış olsa da veya diğer bazı ülkelerde olduğu gibi herhangi bir dinî mezhebe bağlılığı ifade etmiş olsa da toplumsal hayatta, kültürel alanlarda, siyasî arenada seküler yaklaşım egemen olmuştur (Tanör, 2001: 27). Avrupa İnsan Hakları sözleşmesi'nin tatbikatları çerçevesinde laiklik ilkesi Fransa'da çoğulculuğa ve hoşgörüyeye dayanan özgürlükçü bir prensip haline evrilmeye dönük adımlar görülmektedir.

Laikliğin ölçütü olarak dinî kurumların devlet ve birey üzerindeki dayatmasının son bulması, her türlü dinî inanışın serbestiyeti ve söz konusu dinî inançların hukuk önünde eşitliği olgularını zikredebiliriz. Bu ölçütler aynı şekilde sekülerizm için de geçerli olmakla beraber, laikliğin din karşısındaki tutumu daha keskin iken, sekülerizmin tutumu daha esnek bir görüntü arz etmektedir. Bazı yaklaşımlar laikliği sekülerizmin dışında başlı başına ayrı bir akım olarak almaktadırlar. Bu yaklaşımların aynı toplumsal yapıdan kaynaklı olmaları itibariyle aralarında benzerlikler olmasına rağmen farklı yapılanma biçimleri öngördükleri savunulmaktadır (Altındal, 1986: 28). Her iki anlayışın toplumsal yaşama ilişkin savundukları tezler de farklılık gösterir. Sekülerizm liberal değerler üzerinden dünya görüşünü kurarken laiklik radikal düzenlemeler öngörür. Yine birincisi sosyal düzen için adalet kavramını öne çıkarırken laiklik eşitlik kavramına vurgu yapar. Sekülerizm toplumsal sorunların çözümlenmesinde karşılıklı anlayış ve uzlaşuya dayalı çabaları savunurken laiklik daha çatışmacı bir yol takip eder (Altındal, 1986: 28-29). Türkiye örneğinde de görüleceği üzere bu iki kavramdan birini öne çıkaran görüşler diğerlerinden yalnızca yüzeysel olarak değil, ideolojik bakış açıları itibariyle de farklılık göstermektedir.

2. BÖLÜM: İSLÂM DEVLET GELENEĞİNDE VE TÜRKİYE’DE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

İslâm ve Batı toplumlarında din-devlet ilişkisi bağlamında ortaya çıkan farklılıkların, İslâm ve Hristiyanlığın gerek yapısal bakımdan gerekse fonksiyonları itibariyle farklılık arz etmesi ile ilişkili olduğu dile getirilmektedir (Berkes, 1984). Bu bağlamda ortaya çıkan sekülerleşme ve laiklik biçimlerinin bu iki farklı dinin ihtilaflarından kaynaklandığı görüşü öne çıkmaktadır. Devletlerin din ile olan ilişki biçimi onların kendi dinî geçmişleriyle ilişkilendirilerek laiklik ve sekülerlik sınıflandırılması yapılmaktadır. Buradan hareketle Hristiyanlığın din-devlet ayrışmasına eğilimli “İki Kılıç” doktrinine sahip olduğu, ancak İslâm’ın bunun aksi bir karakter taşıdığı iddia edilmektedir. Bu görüşe göre İslâm dinî ve dünyevî diye iki ayrı hükümler alanı ön görmeyen siyasal yönü olan bir dindir. İslâm Hristiyanlık’ta olduğu gibi ruhanî otoriteye sahip kilise ve ruhban sınıfı oluşturmamıştır. Dolayısıyla din ve devlet ayırımına mahal verecek bir yapı teorik olarak söz konusu olmamıştır (Galner, 2000). Buradan hareketle Türkiye’de gelişen laiklik biçiminin Batı’dan farklı, kendine has bir karakter taşıdığı görüşü egemen olmuştur. Ancak tarihsel olarak bakıldığında da hem İslâm geleneğinde hem de Batı geleneğinde din ve devletin birlikteliği söz konusudur. Buna karşın, birçok yaklaşımda Hristiyanların ve Müslümanların çoğunlukta yaşadığı farklı ülkelerde birbirinden çok farklı laiklik biçimlerinin geliştiği, dolayısıyla Türkiye’de din-devlet ilişkisinin Batı’dan farklı gelişmesinin İslâm’ın Hristiyan öğretilerinden farklılaşmasıyla açıklanamayacağı ileri sürülmüştür (Çıtak, 2004). Önceki bölümlerde görüldüğü gibi Batı’da gelişen din-devlet ilişkisinin tarihsel bağlarının olduğunu, bunun da farklı Batılı ülkeleri kendi devlet geleneğine göre etkilediği söylenebilir. Türkiye örneğinde de din-devlet ilişki biçiminin oluşmasında güçlü Osmanlı ve diğer İslâm devlet geleneğinin etkisi inkâr edilemezdir. Bunun için, Türkiye’de devlet yapısının aldığı biçim Osmanlı ve İslâm geçmişinden ayrı olarak düşünülemez.

2.1. İSLAM DEVLET GELENEĞİNDE DİN-DEVLET İLİŞKİSİNİN TARİHSEL SERÜVENİ

Ülkelerin sekülerlik biçimini anlamak için tarihsel analize ihtiyaç duyulur (Casanova, 2011). Türkiye’de süregiden laiklik tartışmalarının çerçevesini belirleyen önemli unsurlardan birisi Türkiye’nin İslâm ve Osmanlı arka planı olmuştur. Dolayısıyla Türkiye’de sekülerleşmenin gelişimini tahlil edebilmek için İslâm ve Osmanlı geçmişini incelemek konunun açıklığa kavuşması için zaruridir. Önceki bölümde konunun kavramsal çerçevesi tarihsel süreci de içine alacak biçimde sunulmuştur. Bu bölümde de çalışmanın esas konusu olan Millî Görüş’ün laiklik yaklaşımının ipuçlarını veren İslâm ve Osmanlı devlet geleneğinde din-devlet ilişkisi ele alınacaktır. Bu bölümde İslâm devlet geleneğinin tarihsel gelişimi ve Osmanlı-Türk modernleşmesinin köşe taşlarının izahı yapılacaktır. Bu çerçevede İslâmîyet’in Hz. Peygamber döneminde Medine yönetim tecrübesi, ardından Dört Halife dönemi din-devlet ilişkisi bakımından tarihsel bir perspektifle ele alınacaktır. Bu başlığın hemen ardından bu dönemi tarihsel olarak takip eden ancak din-devlet ilişkisi bakımından farklılık gösteren Emevi ve Abbasi döneminin yönetim yapısı bu bağlamda analiz edilecektir. Daha sonraki aşamada ise Cumhuriyet Türkiye’sinin de devlet geleneğini tevarüs ettiği Selçuklu ve Osmanlı dönemi özellikle halifelik kurumunun dinî meşruiyet sağlama ve sultanların otoritesinin dinî sınırları çerçevesinde tahlil edilecektir. Devamında ise Tanzimatla başlayıp I. ve II. Meşrutîyet’i içine alan, kurumsal anlamda din-devlet ilişkilerinin değişime uğradığı modernleşme dönemindeki gelişmeler üzerinde durulacaktır. Özellikle bu son başlığın kapsamı Türk laikliğini ortaya çıkaran temel dinamikleri anlama açısından önem arz etmektedir.

2.1.1. İslâmîyet’in İlk Dönemi: Dünyevî ve Uhrevîliğin Bütünlüğü

İslâm kendinden önceki tek tanrılı dinlerin yenileyicisi olduğu iddiası ile ortaya çıkarken öncekilerin mevcut hallerinin tahrif edilmiş olduğu görüşündeydi. İslâm 7. yüzyılın ilk yıllarında (610) Arap Yarımadasında kabile sistemine dayalı bir sosyal yapının bulunduğu Mekke şehrinde ortaya çıktı. İslâm’ın devlet sisteminin mevcut olmadığı bu siyasal yapı içindeki temel söylemi toplumsal değerlere yönelikti. İslâmîyet’in siyasal bir

boyut kazanması Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicreti (623) ile başlamıştır. Bu sebeple İslâm'ın Hz. Muhammed dönemindeki örgütlenme biçimi biri sivil olan Mekke dönemi (610-622) ve daha siyasî içerikli olan Medine dönemi (622-632) olmak üzere iki ayrı döneme ayrılabilir. Hz. Muhammed'in statüsü de bu dönemlerde inen vahiylerle göre şekillenmiştir (Cleveland, 2008: 12).

İslâmîyet, Mekke döneminde toplumun inanç ve ahlâkî değerlerine yönelik telkinlerde bulunan, daha çok içe dönük bir sosyal organizasyon görünümünde iken Medine döneminde siyasal alana müdahil olan, onu örgütleyen bir olgu olarak görülmektedir. Mekke döneminde İslâm inancının ilahiyata ait dayanaklarını oluşturan Hz. Muhammed bir dinî öncü rolünde iken Medine döneminde bu rolünü genişleterek siyasî, askerî, idarî alanlarda da otorite haline geldi. 622 yılında Müslümanların Mekke'den Medine'ye göçü ile başlayan “Hicret” İslâm toplumunun gelişmesi için bir kırılma noktasını teşkil etmişti. Hicretten sonra Hz. Muhammed'in liderliğindeki kabilelerle Medine'de yaşayan Yahudi kabileler arasında yapılan antlaşma ile İslâmîyet aynı anda hem siyasî hem de dinî bir karakter kazandı. Bu antlaşmalarla farklı inanca dayalı iki topluluk arasındaki ilişki biçimi belirlenirken farklı kabileler arasındaki münasebet, hak ve yükümlülüklerle ilgili muameleler de düzenlenmiş oldu (Hamidullah, 1992: 41).

İslâm temelde bir dünya görüşü olarak ortaya çıkması yanında ahlâk, siyaset, hukuk, inanç ve ibadet unsurları ile bir bütünlük içindedir. İslâm iyi ve kötü olana ilişkin insana sunduğu inanç temelli düşünce itibarıyla metafizik alana ait bir olgu olmuştur. Bununla beraber, bu inancın gerektirdiği birtakım sorumlulukları da insana yüklemiştir. Bu sorumlulukları İslâm temelde iki alana ayırmaktadır. Birincisi, insan ile tanrı arasında olması gereken ilişkileri kapsarken ikincisi insanların birbiriyle olan ilişkilerini düzenleyen kimi temel kurallar bütünü şeklinde sınıflandırılır. Bu ikinci alan, yani İslâmî literatürde “muamelat” olarak zikredilen mevzu hukuk alanıyla ilgili meseleleri ilgilendirmesi hasebiyle İslâm'a bir siyasa gücü atfetmektedir. Yoksa İslâmî temel kaynaklarda modern devletin biçim ve şeklinin nasıl olması gerektiğine yönelik düzenlemeye imkân verecek katı bir program söz konusu değildir. Bu anlamda İslâm'ın siyasallığından söz etmenin yerinde olmayacağı söylenebilir. Ancak İslâm, hayatın kendisini düzenleyen bir faktör olarak bir iktidar gücünün gerekliliğini vaz edebilir. İslâm

insanla tanrı arasındaki ilişkileri düzenlemenin ötesinde toplumsal alanın ilahi ilkeler ışığında düzenlenmesi için otoriteyi, siyasî gücü denetlemeyi gerektirebilir.

İslâmîyet tüm toplumsal alanları düzenleme hususunda hüküm ve direktifler getirmiştir. Ticari hayat, evlilik kurumu, miras hukuku, savaş kuralları, toplumlararası ilişkiler gibi farklı alanlardaki davranış biçimleri dinî gerekçelere göre düzenlenmekteydi. Bu durum İslâmîyet'in tüm alanları kuşatan doğasının bir gereği olarak ortaya çıkmaktaydı. Günlük davranış biçimlerinin dinî gereklilik olarak düzenlendiği bir "ümme" anlayışı söz konusuydu. İslâmîyet, toplumun tek tanrı inancını tanıma ve onun emirlerinin gündelik yaşam alanlarına müdahalesini kabul etme üzerine kurulu bir toplumsal alan inşa etmişti. Hz. Muhammed bu tarz bir toplumsal alanı salt bir peygamber olarak değil, aynı zamanda idareci konumunda olan bir kişi olarak yerine getirmişti (Cleveland, 2008: 14). Bu bakımdan din ve devletin birliğini temsil edici role sahipti. İslâmîyet'in bireysel ve toplumsal alanda getirdiği hükümler devlet alanını da kapsamaktaydı. Her ne kadar İslâm kaynaklarında belli bir devlet modeli tanımlanmamış olsa da herhangi bir formda oluşmuş bir siyasî otoritenin takip etmesi gereken İslâmî ilkeler kesin ve net olarak belirtilmiştir (Karatepe, 1995: 71).

Özetlemek gerekirse, Hz. Muhammed İslâmîyet'in kurucu lideri olmakla beraber farklı dinsel toplulukların oluşturduğu Medine şehir devletinin aynı zamanda siyasî lideri konumundaydı. Onun idarî yetki alanının dışında kalan herhangi bir toplumsal, iktisadî ve siyasî mesele söz konusu değildi. Dolayısıyla İslâm'ın bir din olmanın ötesinde siyasî bir işlevinin olduğu ilk dönemlerden itibaren göz ardı edilemeyecek bir husustur. Bu dönemde siyasî ve dinî otorite ayrımı söz konusu olmamıştır. Gerek Hz. Peygamber gerekse onu temsil eden görevliler hem dünyevî hem de dinî otoritenin temsilcisi olarak görevlerini icra etmişlerdir. Müslümanların siyasî teşkilatlanmasında müracaat edilen temel kaynak Kur'an'ın getirdiği hükümler olmuştur. Müslüman toplumlarında uygulanacak hukuk esasları, ekonomik düzenin kuralları ve toplumsal düzenlemeler Allah'ın Kur'an'daki buyrukları temel alınarak düzenlenmiştir. Dolayısıyla hukuk, devletin önünde konumlanmıştır. Şerif Mardin, buradan hareketle İslâmî yönetim sistemini nihai otoritenin hukukta olduğu "nomokrasi" olarak tanımlamaktadır. İslâm devletlerinin özellikle Batı'ya yönelik giriştiği savaşların temel motivasyon kaynağı

İslâm'ı yayma düşüncesi olmuştur. "Cihad" ve "gazi"lik kurumu İslâm devletlerinin kısa sürede geniş topraklar elde etmesinin motivasyon kaynağı olmuştur. Dolayısıyla İslâm siyaset düşüncesinde laik değerlerden bağımsız dine dayalı bir sistem söz konusudur. Bu durum İslâm siyaset düşüncesinde toplum sözleşmesi görüşünün Batı siyaset düşüncesine kıyasla daha sınırlı kalmasına sebep olmuştur. Ayrıca bu durum, Mardin'e göre İslâm'ın iç dinamiklerinden hareketle kendi kendine yeten bir siyaset teorisi geliştirilmesini kısıtlayıcı sonuçlar doğurmuştur (Mardin, 1996: 97-98).

2.1.2. Dört Halife Dönemi

Hiz. Muhammed'in 632 yılında vefatına kadar idaresi altındaki topraklar Arap Yarımadası'nın dışına taşmıştı. Kur'an'da açık bir şekilde devlet sisteminin zikredilmemesi ve Hiz. Peygamberin bu konuda herhangi bir tavsiyesinin bulunmaması sebebiyle onu takip edenler kendi aralarında bir Hilafet sistemi oluşturmaya karar verdiler. "Hilafet" kavramı Hiz. Muhammed'in vefatından sonraki yönetim modelini tanımlamak için kullanılmıştır. Hilafet, İslâm toplumunca Kur'an'ın hükümlerini uygulamak ve Müslüman toplulukların yönetimini üstlenmek şeklinde anlaşılıyordu. İbn-i Haldun, halifenin tanımını "İnsanları ahiret ve dünya ile ilgili faydalarında şer'i nazarın gereğine yönlendirmektir. Halife, dini koruma ve dünya işlerini yönetmekte şeriat sahibinin yerini tutar" şeklinde yapmaktadır (İbn Haldun, 2007: 688). Pratikte de Hiz. Muhammed'ten sonra ilk halifelik görevini devralan Hiz. Ebu Bekir (632-634) resmi yazışmalarında ve resmi belgelerde "Resulullah'ın halifesi" ünvanını kullanarak İslâm toplumunun yönetilmesi ve liderliğinin yapılması yanında dinin korunması görevini de üstlendiğini vurgulamıştır (Mustafa, 1990: 149). Farklı şekillerde göreve gelen halifeler Kur'an'da öngörülen ilkeleri ve Hiz. Peygamberin sünnetini referans alan bir yönetim anlayışı benimsediler (Hamidullah, 1992: 42). Halifeler Hiz. Muhammed'in peygamberlik dışındaki dinî ve siyasî egemenlik alanını onun halefi olarak devraldılar. Onlar da Hiz. Peygamber gibi hem dinî bir sorumluluk taşıdılar hem de siyasî bir organizasyonun liderliğini üstlenmiş oldular (Hamidullah, 1992).

Dört Halife döneminde Müslüman yöneticiler, Müslüman olmayan tebaanın da idarî sahadaki yönetim işlerine hükmetmekteydi. Hristiyanlığın yalnızca manevî alanı düzenleyen ve kendisi dışında farklı bir siyasî alanın varlığını kabul eden yaklaşımının tersine İslâmî yönetim sistemi toplumsal örgütlenişi siyasî ve dinî alan ayrımı yapmadan tek bir idare altında birleştirmiştir. Bu dönemde halifelere atfedilen “Resülün halifesi” ve Mü’minlerin emiri” gibi unvanlar devletin ilahi ve aşkın bir temel üzerine inşa edilmediğinin göstergesi olmuştur. Dolayısıyla devletin ümmetin kendi arasındaki bir organizasyonu olması itibariyle kutsallığı yoktur. Ancak Müslümanların siyasî birlik olarak güçlerini pekiştirmeye başladığı bu aşamada, İslâmî yönetim yapısının dinî kurallara dayandırıldığı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu sistemin din devleti sistemi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Dursun, 1989: 63-66).

2.1.3. Halife Sultanlar Dönemi: Emevi ve Abbasiler

Hz. Ali'nin katledilmesinden sonra İslâm toplumunun liderliğini Emevi ailesi ele geçirmiştir. Bu süreçte Halifelik makamı “Şii” ve “Harici” gibi gruplar arasında hilafete kimin hakkı olduğu ve hilafetin nasıl ele geçirileceği gibi hususlarda çıkan ihtilaflar sonucu baş gösteren iç çatışmalar ve siyasî bölünmelere karşı mücadele vermekle daha çok devletin idarî ayağını temsil eden bir kurum olarak ön plana çıkarken, dinsel konular Dört Halife döneminin aksine geri planda tutulmuştur. Zamanla İslâm topraklarının birçok farklı kültürel toplulukları kapsayacak şekilde genişlemiş olması Müslüman toplulukların da sosyolojik olarak farklılaşmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla yönetim yapısında da dönemin egemen siyasî gücü olan Bizans İmparatorluğu'nun idarî geleneğinin etkisi görülmeye başlamıştır. Yaklaşık bir asır boyunca (661-750) İslâm toplumuna hükmeden Emevi yönetiminde Halifelik kan bağına bağlı olarak devreden bir monarşi haline dönüşmüştür.

Emevi Hanedanlığı İslâm devletinin siyasal merkezini uzun dönem bir Bizans şehri olarak kalmış olan Şam'a taşıyarak Bizans yönetim usullerini benimsemiştir. Emevi Hanedanı'nın kurucusu olan Muaviye'nin İslâm topraklarını genişletme, farklı toplumsal yapıların oluşturduğu devletin idarî sistemini yenileme ve kendi hanedanlığını

güçlendirme hedefi sonuçta halifeliğin monarşik sistem unsurlarıyla birleştirilmesi suretiyle Bizans'ın halefi bir imparatorluğa doğru evirilen bir İslâm devlet sisteminin inşa edilmesini beraberinde getirdi. Bu yeni yönetim anlayışına paralel olarak dinî otorite ile dünyevî otoritenin ayrışmasına yönelik dönüşümün de ilk işaretleri verilmiş oldu (Dursun, 1989: 60; Cleveland, 2008: 19). Tüm bu farklılaşmalara dayanarak bu dönemi İslâm toplumunun gelişiminin ikinci aşaması olarak nitelendirmek mümkündür.

Emevi döneminde yönetimin Arap imtiyazlılığı politikasının genişleyen topraklardaki Arap olmayan unsurlar üzerinde yarattığı rahatsızlık ve Şia taraftarlarının muhalefet gücünü arkasına alan Abbasiler 750 yılında Emevilere karşı vermiş oldukları mücadele sonucunda İslâm devlet iktidarını ele geçirdiler. Halifelik makamını 750 yılından 1258'e kadar elinde tutan Abbasi hanedanı ilk olarak İslâm devletinin başkentini Şam'dan Bağdat'a taşıdılar. İran devlet geleneği etkisinin doğrudan görüldüğü yeni başkentte İslâm devletinin yönetimi farklı biçimde şekillendi. Sasani devlet modelinin örnek alındığı bu yeni yönetim yapısında halifelik makamı iktidarın tepesinde bulunmakla beraber yönetim yetkileri yeni ihdas edilen "vezirlik" makamına devredildi. Dört Halife döneminin, eşitler arasında birinci olma hükmündeki halifelik makamı İran devlet geleneğindeki "kralların kralı" uygulamasına uyarlanarak mutlakıyetçi monarşi sisteminin en üst makamı haline getirildi. Abbasi halifeleri kendilerini peygamberin halefi saymak yerine "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" nitelemesini kendilerine unvan edindiler. Abbasiler, Emeviler'in yeni toprakların fethinin önceliği ilkesi yerine idarî kurumların kökleşmesi, ticari ve hukukî sisteminin gelişimine yönelik adımların atılmasına öncelik verdiler (Cleveland, 2008: 20-21).

Abbasi yönetiminde İslâm toprakları yönetim açısından eyaletlere bölündü ve bu eyaletlerde siyasî ve idarî otorite valiler aracılığıyla yürütülmekteydi. Ancak merkezî otoritenin siyasî ve idarî gücünün zayıflamasıyla, eyalet valileri merkezî otoriteden bağımsız hareket etmeye başlamıştı. 10. yüzyılda halifenin elindeki güç tamamen taşradaki eyalet yöneticilerine geçmiş, halifeyi kendi etkileri altına almışlardı. Bu dönemde Abbasi idaresinin dışında, biri Endülüs'te Emevilere ait diğeri ise Mısır'da Şii Fatimilere ait olmak üzere iki yeni hilafet merkezi ortaya çıktı. Bu şekilde İslâm dünyasında üç farklı halifelik baş göstermiş oldu. Abbasi halifesinin gücünü yitirerek tüm

gücün çevrede toplanması, Dört Halife döneminde görülen dinî ve siyasî alanların tek elde toplanması anlayışının aksi bir durumu ortaya çıkarmıştır. Kendilerini siyasî otoritenin temsilcileri olarak gören eyalet yöneticileri dinî otorite alanını elinde tuttuğu düşünülen halifenin güç bakımından önüne geçerek iktidarının gerilemesine yol açmışlardır. Bu durum Abbasilerde dinî ve siyasî alanların ayrılmasına dair bir duruma işaret etmektedir (Dursun, 1989: 62). 1258'de Hulagu'nun Bağdat'a girmesiyle siyasî ve idarî etkinliğini kaybeden Abbasi halifesi Mısır'daki Memluk yönetimine sığınmış, halifelik makamı da göstermelik bir makam halini almıştır. Halifelik 16. yüzyılda Osmanlı yönetimine geçinceye kadar siyasî iktidar sahibi olmaktan uzak, göstermelik bir makam olarak kalmıştır.

Hristiyanlığın siyasal sistemin dışında inananların manevîyatlarına hitap etmek üzere örgütlenmesine karşılık İslâmîyet'in kendisinin bir siyasî ve dinî sistem olması dolayısıyla Müslümanların siyasî örgütlenmelerinde müdahil olucu bir unsur olarak yer almıştır. Ancak İslâmîyet'in yayıldığı toplumların sosyal yapılarından da bağımsız bir örgütlenme söz konusu olmamıştır. Tarihsel süreç içerisinde de İslâm toplumlarında görülen siyasî sistemler içinde dinî ve siyasî yapılanmanın iç içeliği dönüşüme uğrayarak siyasî ve dinî yapılar arasındaki ilişki biçimleri farklılaşmıştır. Din alanının örgütlenme şekli ve idarî sistem içerisindeki fonksiyonu değişime uğramıştır.

Müslümanlığı kabul eden Türkler İslâm siyaset düşüncesine ve idarî sistemine katkılarda bulunmuşlardır. Bunlar arasında Abbasi sonrası dönemde önemli bölgesel güç haline gelen Selçuklular ve İslâm topraklarının Batı'ya genişlemesini sürdüren Osmanlılar öne çıkan iki İslâm toplumu olmuştur. Türkiye siyasî geleneğinin dayanağını oluşturan bu iki devletin din ile ilişkilerini incelemek bu çalışmanın konusunun kapsamı bakımından ehemmiyet arz etmektedir. Dolayısıyla takip eden başlıklar altında önce Selçuklu ardından da Osmanlı geleneği ele alınacaktır.

2.1.4. Selçuklu Devletinde Din-Devlet İlişkisi

İslâm devletlerinin askerî ve bürokrasi alanlarında görev alan Müslüman Türkler zamanla İslâm toprakları üzerindeki bazı bölgelerde hâkimiyet kurmayı başardılar. Bu

oluşumlardan birisi olan Selçuklular On birinci yüzyılın ortalarında İslâm devletinin merkezî konumunda olan Bağdat üzerinde hâkimiyet sağladılar. Burada hilafetin koruyuculuğu görevini üstlenen Selçuklu sultanları halife tarafından “şark ve garbın hükümdarı” unvanına layık görülmüş ve taç giydirilmiştir. Böylelikle Selçuklu sultanlarının meşruiyeti ve siyasal hâkimiyeti halife tarafından kabul edilmiştir. Selçuklu yönetiminde sultan her ne kadar halifenin egemenliği altında bir konumda olmuş olsa da fiili olarak siyasî alanın kontrolünü eline geçirmiş bulunmaktaydı. Teorik olarak dinî ve siyasî otoritenin sahibi olan Halife yalnızca sultanın ihtiyaç duyduğu dinsel meşruiyeti kendisine veren ya da vermek zorunda kalan bir konuma gelmişti. Bu durumdan hareketle Selçuklu devletinde ikili bir yönetim yapısından söz etmek mümkündür. Biri dinî meşruiyet sağlayıcı olarak hilafet makamını kullanan halife iken diğeri de dünyevî iktidar alanına sahip olan sultandır (Dursun, 1989: 78). Her ne kadar bu ayrışma Batı devlet geleneğinde görülen Papa ile krallar arasındaki ilişki biçimi ile tam olarak örtüşmese de, yeni durumu İslâm nazariyesi ve geleneğine aykırı olarak dinî ve dünyevî alanın farklılaşması şeklinde yorumlamak yanlış olmayacaktır.

Selçuklu sultanları daha önceki İslâm devletlerinden farklılık gösteren idarî ve siyasî yapılar oluşturmuşlardır. Kendilerinden sonra gelen Türk İslâm devletlerini de etkileyen bu yönetim anlayışı İslâm, İran ve Türk geleneklerinin birleşiminden oluşmaktaydı. Ancak İslâm ve İran geleneğindeki merkezî yönetim anlayışından farklı olarak ademi merkezîyetçi bir yönetim yapısı oluşmuştu. Dinî örgütlenme alanında da dinî ve siyasî örgütlenme birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Dinsel alan halifeye özgü bir alan olarak nitelendirilmiştir. Sultan halifeye bağlı bir emir olmaktan ziyade ondan bağımsız bir güç olarak ortaya çıkmıştır. İslâm dünyasında ilk kez siyasî iktidar sahibi olan sultanın gücü dinî ve siyasî iktidarın sahibi olması öngörülen halifenin üzerine çıkmıştır (Köymen, 1964: 319; Claude, 2008).

13. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu Devleti içerisinde çıkan taht kavgaları ve Moğol saldırıları karşısında zayıflamış ve yerini Türkmen Beyliklerine bırakmıştır. Osmanlı Devleti de bu beyliklerden biri olarak ortaya çıkan yerel siyasî örgütlenmelerden birisi olmuştur. Bir sonraki başlık altında Osmanlı Devleti’nde din-devlet ilişkisi ve bu ilişkiyi etkileyen geleneklerden söz edilecektir.

2.1.5. Osmanlı Klasik Döneminde Din-Devlet İlişkisi

Selçuklu Devleti'nin eseri olan Osmanlı Devleti'nde yönetim yapısı ve din-devlet ilişkisine bakıldığında Osmanlı'nın kuruluşundan nihayetine değin statik anlayıştan söz edilemez. Yönetimin yapısının ve yöneticiler arasındaki iktidar çekişmelerinin devletin süreç içinde dönüşmesiyle paralellik arz etmiş olduğu açıkça görülmektedir. Osmanlı Devleti ayakta kaldığı süre içerisinde iktidar çekişmelerinden doğan çatışmalarda iktidarın ağırlığı farklı kesimlere kaymakla beraber devletin iktidarını üzerine bina ettiği ideolojik yapı temelde statik bir durum arz etmiştir. Beylik dönemlerinden başlamak üzere Osmanlı yönetim yapısında dinin önemli bir etkinliğinin olduğunu ve yönetim yapısını belirlemede önemli rol oynadığını görülmektedir. Selçuklu ve sonrasındaki dönemde sınır boyunda Uç Beyliği olarak etkinlik gösteren Osmanlıların devlet kurmasında ve idarî örgütlenmesinde gaza düşüncesi önemli bir yer teşkil etmiştir. Bu sebeple ilk sultanlar “gazi” ünvanıyla nitelendirilmişlerdir.

Osmanlı siyasî düşüncesi geçmiş siyasal geleneklerden ayrı düşünülemez. Osmanlı siyasal geleneğinin oluşumunda üç farklı geleneğin etkisinden söz edilebilir: Eski Türk siyasal geleneği, Bizans siyasal geleneği ve klasik İslâm siyasal geleneği. Türk hâkimiyet anlayışını benimseyen Osmanlı siyasî düşüncesi, Türk devlet geleneğini benimsiyor, İslâmî kaynaklara referans veriyor ve Bizans mirasını devralıyordu. II.Mehmed'in şahsına atfettiği “Han, Sultan ve Kayser” unvanları da söz konusu gelenekleri temsil etmektedir (Emecan, 2011a: 21). Osmanlı'nın bu farklı geleneklerin her birinden izler taşıyan siyasal kültürü devletin kendine özgü örgütlenme ve yapılanma biçimini ortaya çıkarmıştır. Osmanlı siyasal kültürünün en belirgin özellikleri eski Türk siyasal geleneğinde yatmaktadır. Erken İslâmî dönemlerde karşımıza çıkmayan, daha çok İslâm öncesi dönemde tecrübe edilmiş “devlet ve hâkimiyet” anlayışı ile karşılaşılır. Osmanlı devlet anlayışının hâkimiyet ve iktidarı ilahi kökene dayandırması, hâkimiyet anlayışına cihanşümul bir karakter kazandırması ve örfe verdiği önem açısından bakıldığında eski Türk, Hint, Çin, İran ve diğer çevre siyasal kültürlerinin etkisini belirgin bir şekilde taşıdığı aşîkârdır (Tursun Bey, 2014; Ocak, 1998: 75).

Türklerin toplum ve devlete yaklaşımı tarih boyunca organik bir çerçevede gelişmiştir. Dolayısıyla mutlak hâkimiyet anlayışına dayalı, diğer bir deyişle “kadir-i mutlak” bir yönetim biçimini benimsemişlerdir. İslâm tarihinde görülen siyasî muhalefet olgusu eski Türk siyasal geleneğinde meşru bir kurum olarak görülmemiştir. Osmanlı Devleti’nin hâkim ideolojisi dışında kalanlar “sapkın veya dinsiz” (Ocak, 1998: vii) olarak nitelendirilerek muhalefet oluşturabilecek ya da devletin bünyesinin sindiremeyeceği unsurlar dışlanmıştır. Eski Türklerdeki hâkimiyet ve hükümdarlık anlayışının Osmanlı kültürel yapısında da baskın olduğunu padişahın “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” şeklinde formüle edilmesinden anlamaktayız. Eski Türk hükümdarlık anlayışında hâkimiyetin menşeinin tanrı olduğu bilinmektedir (İnalçık, 1958: 73).

Osmanlı siyasal kültürünü etkileyen diğer bir siyasal gelenek te Bizans siyasî kültürüdür. Osmanlı’nın İstanbul’un fethi sonrası dönemde Fatih’in Osmanlı İmparatorluğu’nu kesin olarak kurmasıyla (İnalçık, 2003) Bizans etkisi gözle görülür bir hal almıştır. Fatih’in mutlak ve sınırsız bir iktidar anlayışı yanında “Osmanlı padişahı” kavramıyla vücut bulan güçlü yönetici anlayışı Bizans siyasî gelenekleriyle önemli ölçüde paralellik göstermektedir (Ocak, 1998: 78; Tezcan, 2010).

Osmanlı siyasal kültürünün etkilendiği diğer siyasî gelenek ise İslâm’dır. Osmanlı padişahları kendi meşruiyetlerini örfi gelenekle beraber dini temel üzerinden de meşrulaştırmaktaydılar. Hâkimiyet ve iktidarın padişaha Allah tarafından verildiği anlayışı İslâmîleşmiş geleneğin bir uzantısı olarak Osmanlı padişahlarında da hayat bulmuştur. Müslüman toplum klasik dönemde Osmanlı Devleti’ni dinî inançlarıyla bir bütünlük içinde (din-ü devlet) görmekteydiler (Karpat, 2014a: 22). Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Devleti’ni “inanç devleti” olarak nitelendirmekte ve devletin resmi ideolojisinin esasını da İslâm esaslarının oluşturduğunu ileri sürmektedir. Osmanlı’nın uzun hâkimiyeti boyunca din ile devletin iç içe geçtiği, devletin dini kendi altına alıp kuşattığı, siyasal otoritenin ona müdahale hakkını kendi elinde gördüğü bir devlet yapısı ortaya koyduğu görülmektedir (Ocak, 1998: 73). İslâm geleneği açısından baktığımızda da Osmanlı’nın takip ettiği gelenekten İslâm’ın teorik olarak yapısı kast edilmemektedir (Ocak, 1998: 76). Kast edilen İslâm öncesi siyasal kültürlerden de etkilenen Peygamber

ve Dört Halife sonrasına tekabül eden saltanatçı İslâm mirasıdır. İslâm geleneğinde Dört Halife dönemi sonrasında o zamana kadarki yönetim tarzından büyük ölçüde sapma görülmüştür. “Hilafet” modelinden saparak saltanat yönetimini benimseyen yeni yöneticiler İslâm kültürünün yönetim karakterini değiştirmişlerdir (Mustafa, 1990: 159). Söz konusu klasik İslâm siyaset geleneği daha çok Hint-İran geleneğinin akıl, bilgi, hikmet gibi unsurlara dayanan karakteristik özelliklerini taşır (Ocak, 1998: 77). Özetle, Osmanlı siyasal yapısının İslâm geleneğinden kendi bünyesine devşirdiği miras, teorik İslâm prensipleri üzerinde değil, saltanata geçişle farklı geleneklerle şekillenen değerler üzerinden gelişmiştir.

Osmanlılar hükmettikleri topraklarda yaşayan farklı kültürel ve dinsel grupların ihtiyaçlarına cevap verebilecek esnek yönetim uygulamaları takip etmişlerdir (Cleveland, 2008: 49). Klasik Osmanlı yönetim sisteminin oluşmasını iktidarı döneminde çıkardığı üç farklı kanunname ile sağlayan kişi Fatih Sultan Mehmet olmuştur. İktidara geldiğinde iktisadî sorunlarla boğuşan sultan ilk olarak hazineyi iyileştirme yönünde adımlar atarken bir yandan da askerî alanda atılımlar yapmaya başlamıştır. İstanbul’un fethi Fatih’in askerî anlamda iktidarını pekiştireceği en önemli girişimini temsil etmekteydi. Fatih, İstanbul’un fethini saray halkından dinî çevreye ve toplumsal tabana kadar tüm kesimlere benimsetme amacı gütmekteydi, dolayısıyla onları ilk etapta ikna yolunu seçti. Onları ikna için İstanbul’un fethinin dinî bir vazife olduğu düşüncesini özellikle vurguladı. Fethin manevî yönünü ortaya koyarak savını güçlendirmeye çalışan Fatih, uçbeylerini ise gaza ve akınların fetih sayesinde daha da artacağına ikna ederek sempatilerini kazanmaya çalıştı (Emecen, 2012:186-189). Rum’un hâkimi (Kayzer-i Rum) sıfatını taşıyan Fatih, imparatorluk çağını başlatırken fetihle elde ettiği güçten devleti yeniden şekillendirmede ve iç siyaseti dizayn etmede de fevkalade yaralandı. İstanbul’un fethi ile Osmanlı İmparatorluğu’nun bir dünya imparatorluğu olarak kesin kuruluşu gerçekleşirken merkeziyetçi bir yapıya kapı aralamanın yanı sıra fütuh hareketlerinin de önü açılmış oluyordu (İnalçık, 2003). Fatih döneminde, Yıldırım Beyazid döneminde başlayan güçlü ve etkili merkezî yapılaşmanın ve diğer alanlarda teşkilatlanmaların tamamlanmasıyla tek hanedana bağlı klasik Türk-İslâm devleti modeli tekâmül etmiştir.

Osmanlı hükümdarının kendisine meşruiyet sağlayarak iktidarını güçlendirmesinin temel prensiplerden birisi tebaayı huzur içinde yaşatma anlayışı olduğu söylenebilir. Bu anlayış, hükümdar için yalnız hükmetmenin bir sorumluluğu değil, aynı zamanda dinî bir vazife olarak telakki edilmiştir. Lütfü Paşa'nın, "nehy-i ani'lmunker"i gerçekleştiren kişinin Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu ve adaletine karşın halkın ona itaatle yükümlü olduğu şeklindeki ifadesini dikkate aldığımızda söz konusu hususun ayrıca dinî bir vecibe olarak da görüldüğü söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nin temelde bir İslâm devleti olması itibariyle (İnalçık, 1958: 72) halkın yönetiminde vurgulanan nokta tam olarak halkın dinî kurallar ve hükümler çerçevesinde tebaanın düzeninin korunması ve adaletin sağlanması olmuştur (Emecen, 2011a: 308). Esasında dinî hükümler yanında padişahın örfi hukuka dayalı fermanlarının da toplumsal düzenlemede önemli rolü olduğu açıktır (Heper, 2011: 370). Her ne kadar padişahlar meşruiyet sağladıkları dinî hükümleri ön plana çıkarsalar da bu hükümlerin yorumuna muktedir ulema sınıfı yine kendi kontrolleri altında bulunuyordu. Dolayısıyla zorunlu kalındığında İslâm hükümlerinin etrafından dolaşılmak suretiyle istenilen düzenleme örfi hukuk çerçevesinde gerçekleştirilebilmekteydi. Ancak burada dikkat çekici noktanın her halükarda kuralların dayandırıldığı meşruiyet kaynağının dinî kaynaklar olduğu göz ardı edilmemelidir.

Tursun Bey Osmanlı Devleti'ni üç ana çerçeve etrafında şekillendirmektedir. Bunlar Osmanlı tebaası, padişahın şahsında temsil olunan yönetici sınıf ve hukuku temsil eden şeriattır. Bu toplumsal yapı içerisinde cemiyet hayatı padişah tarafından şer'i hükümlere bağlı olarak düzenlenir. Toplumsal yapının bozulmasının devleti yıkama uğratacağından ve toplumun sapkınlığa düşeceğinden endişe eden Tursun Bey, Padişaha toplumsal yapıyı bir arada tutması ve tebaasını doğru istikamete yönlendirmesi için üstün nitelikler atfetmektedir. Tursun Bey'e göre insanları müstahak oldukları mertebeye getirecek, hak ettiklerini verecek, hukuk ve adaleti insanların gücünden üstün kılacak ve bu yolla itaati sağlayacak ilm-i siyaseti vaz edecek bir peygambere ihtiyaç vardır. Ancak peygamber şeriatını bir kez vaz ettiği için her zaman ona ihtiyaç yoktur ama onların görevini yerine getirecek padişaha ihtiyaç vardır (Tursun Bey, 2014). Padişahlık ve peygamberlik arasında paralellik kuran, padişahı peygamberin varisi olarak gören Tursun Bey, ona

itaatin yine peygamberin “sizden olan ulu-l emre itaat ediniz” hadisi mucibince farz-ı ayin olduğu düsturunun altını hararetle çizer (Tursun Bey, 2014). Dinî delillerden yola çıkarak padişahın vazgeçilmezliğini ortaya koyan Tursun Bey, padişahın mutlak iktidarının meşruiyetini ve toplumun ona itaatini yine dinî hükümlere bağlamaktadır. Padişah, toplumun düzeninin sağlanması için Allah’a ait kudreti kendi şahsında toplayarak ‘Allah’ın dünya üzerindeki gölgesi’ tezahüründe iktidarını uygulamaktadır (Tursun Bey, 2014).

Osmanlı idarî yapısı içerisinde İslâmî örgütlenme şeyhülİslâmlık şeklinde kurumlaşmıştır. Dinî bürokrasiyi oluşturan ilmiye teşkilatının zirvesini temsil eden şeyhülİslâm, Osmanlı idaresindeki topraklarda hukukî işlerin idaresiyle görevli kadıların atanması, müftü ve medrese teşkilatının yönetiminden sorumluydu. Sultanlar idarî ve mali işlerinin hukukî esasa uygunluğunu ulemaya danıştı. Kadıların Osmanlı yönetiminin çeşitli idarî birimlerinde görevlendirilmesi ile idarî yapının bütün alanlarında dinî normların yerleşmesi sağlanmış oluyordu. Şeyhülİslâmlık devlete bağlı bir kurum olmakla beraber Osmanlı yönetimi içerisinde en fazla serbestiyete sahip bir yapıdaydı. Şeyhülİslâm siyasî, toplumsal ve kültürel alanlarda toplumdaki saygınlığı ve itibarı dolayısıyla önemli işleve sahip olmuştur. Şeyhülİslâmlık makamının gücünü artıran en önemli husus fetva makamı olmuştur. Ancak şeyhülİslâm ve diğer müftülerin sahip oldukları bu otoriteye rağmen padişah tarafından atanmış olmalarının zaman zaman verdikleri fetvaları olumsuz etkilediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Şeyhülİslâmın vereceği fetvanın önemi siyasî alandaki meşrulaştırıcı rolü ile ilgili olmuştur (Dursun, 1989: 138; Cleveland, 2008: 54).

Osmanlıların farklı topraklarda uzun bir süre hükmetmelerinin nedeni çeşitlilik gösteren yerel uygulamaların varlığını hoşgörüle karşılamaları ve bu çerçevede farklılık içeren idarî ve mali yönetim sistemlerinin uygulanması olarak kaydedilir (Cleveland, 2008: 50). Osmanlı topraklarının genişlemesiyle birçok farklı din ve etnik grup da Osmanlı’nın yönetimi altına girmişti. Osmanlı’nın çeşitli inanışların bir arada barış içinde yaşamasına imkân tanıyan serbestiyetçi İslâm anlayışı Fatih tarafından “millet sistemi” şeklinde resmileştirildi. Osmanlı yönetim sistemi içerisinde “millet” statüsü altında örgütlenmiş olan bu dini topluluklar büyük ölçüde Rum Ortodoks, Yahudi ve Ermeni varlıklarından

oluşmaktaydı. Millet sistemi içinde her etnik ve dinî grup kendi dinini, dilini ve kültürünü sürdürme imkânına sahip olmuştu. Her bir gayrimüslim tebaaya özerklik tanınmış, eğitim ve dini hukuk sistemlerini uygulamaları doğrultusunda kendi kilise otoritelerine tabi olmuşlardır. Her bir kilise eğitim, adalet ve dini konularda kendi cemaati üzerinde yönetim yetkisine sahip olmuştur. Bununla beraber kilise temsilcileri kendi cemaatleri tarafından seçilmesine rağmen atanmaları için padişahın onayını alma zorunlulukları vardı (Kenanoğlu, 2004).

Osmanlı klasik döneminde din-devlet ilişkisinin genel seyrine baktığımızda dinin devlet sistemi içerisinde idarenin bir alt kurumu olarak görev yaptığına, bununla beraber idarî yapıyı diğer alt kurumlara oranla daha fazla etkilediği görülmektedir. Özellikle Osmanlı klasik döneminde dini ve siyasî otoritenin zaman zaman birbirini etkilediği zaman zaman da birbiriyle rekabet halinde oldukları bir süreç takip ettiğini söylemek isabetli olacaktır. Osmanlı siyasî sistemi içerisinde de yargı, eğitim ve din hizmetlerinin kendi idaresi altında örgütlendiği dini bürokrasi idarî sistemin dışında özerk bir kurum olmamış, kamu bürokrasisi içerisinde kamu işlerini görecektir şekilde örgütlenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı'da din alanı siyasal idareye bağlı bir kurum olagelmıştır (Heper, 2011: 340). Dinin yönetim üzerinde tam bir hakimiyet kurduğu teokratik yönetim sistemi ve dinin kendi alanına çekilip etkinin en asgari düzeyde kaldığı laik sistemlerden farklı olarak Davut Dursun, Osmanlı siyasî sistemini siyasî idarenin dinî otoritenin meşruiyetinden yararlandığı, zaman zaman da onun etkisine kaldığı “yarı dini sistem” olarak kavramsallaştırmaktadır (Dursun, 1989: 314).

İslâm geleneğinde halifelik ve sultanlığın tek elde toplandığı durumlarda teokrasiyle benzeşen bir sistem görüldüğünü vurgulayan Berkes'e göre de Osmanlı düzeni her ne kadar bu iki kurumu birleştirmiş olsa da onu teokratik olarak tanımlamak noksan bir tanımlamadır. Çünkü Osmanlı hükümdarları için hilafet makamı ne İslâm geleneğinde olduğu gibi din hükümdarlıkla eşdeğerdir ne de Batı'da Papalık makamının temsil ettiği kilise hükümdarlığı ile kıyaslanabilir. Berkes'e göre Osmanlı Halifesi için devlet maslahatı din maslahatından önce gelir. Ayrıca din adamları İslâm dininin koruyucusu, bekçisi olmakla birlikte kendi başlarına buyruk değil, devlet menfaatlerinin gözeticisi konumunda olmuşlardır. Berkes, buradan hareketle Osmanlı siyasî geleneğini kendine

özgü biçimde siyaset bakımından Doğu despotizmi, dini bakımdan ise Sünni Halifelik olarak tanımlamaktadır (Berkes, 2012).

Osmanlı Devleti on yedinci yüzyıl sonrası dönemde uluslararası sistemde değişen yapıya adapte olabilmek için kendi yapısı içerisinde de bir değişim dönemine girmiştir. Askerî alandaki rekabetin Avrupalı devletlerin lehine gelişmesi ekonomik alanda da etkisini göstermiş ve Osmanlı'nın buna yönelik tedbirler almasını gündeme getirmiştir. Bir yanda askerî iyileşmeye yönelik tedbirlere girilirken diğer yandan da siyasî alanda değişime yönelik talepler gündeme gelmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde siyasî sistem içerisinde sivil ve askerî bürokrasi idarî ve siyasî sistem üzerinde egemen güç olarak ortaya çıkmışlardır. Batı'dan aktarılan kurumların etkisinde kalan askerî ve sivil bürokratik kesimler dinin siyasî ve idarî sistem üzerindeki etkisini geriletmişlerdir. Klasik Osmanlı sisteminden farklı olarak gelişen bu yönetim yapısı Cumhuriyet Türkiye'sinin laik yapısının oluşturulmasında da öncü olmuştur. Bu bakımdan bu süreci incelemek konunun anlaşılabilirliği açısından faydalı olacaktır.

2.1.6. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı

18. yüzyıl, Osmanlı açısından siyasal ve ekonomik çözüme döneminin başlangıcı olarak görülür. Merkezî otoritenin giderek zayıflaması mahallî liderlerin merkeze karşı güç kazanmasına sebep olmuştu. Yöneticiler ilk olarak askerî alanda yapılacak reformlarla gerilemenin önüne geçilebileceğine kanaat getirmişlerdi (Cleveland, 2008: 70). III. Selim yenilgileri durdurmak için çareyi mevcut askerî sistemin dışında Avrupa standartlarında "Nizam-ı Cedid" adında bir ordu kurmakta buldu. Başarısızlıkla sonuçlanan girişimlerin ardından yeni bir siyasal yapılanma niteliği taşıyan II. Mahmut'un (1808-39) reformları devletin dönüşüm sürecinde önemli etkiye sahip olmuştur. İlk olarak şer'î ve örfî hukuk ayrımı üzerine bina edilen hukuk sisteminde reforma giderek eşitlikçi bir adalet sistemi oluşturmaya çalışmıştır (Berkes, 2012). II. Mahmut'un reform girişimlerinin Tanzimat'ın ilanına kadar olan dönem mutlak iktidarın sınırlanması, din-devlet ayrımı, uluslaşma, anayasallaşma ve Batılılaşma gibi yeni anlayışların ilk nüvelerinin görüldüğü yıllar

olmuştur. Bu süreç Osmanlı'nın Tanzimat dönemine girmesine olanak sağlamıştır (Berkes; 2012: 170, 230).

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı'da askerî alandaki reformların yanı sıra iktisat, hukuk, eğitim ve din alanında Batı kurumları örnek alınarak reformlar gerçekleştirilmiştir. Tanzimat² dönemi olarak nitelenen bu dönem Osmanlı reform girişimlerinin en yoğun olduğu dönemdi. Tanzimat Fermanı'nın haklar bakımından din farkı gözetilmeden tüm imparatorluk uyruklarının eşit bir şekilde yararlanması ilkesi Osmanlı topraklarında yaşayan tüm milletlerin Osmanlılık ulusu etrafında toplanması amacını taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır (Özbudun, 2014: 102). Tanzimat'la hükümet, yönetim ve eğitim alanlarında yapılan yenilikler, devletin ve dinsel birimlerin laikleşmesine olanak tanımıştır. Avrupa tarzı reformlar ulemanın rolünü kökten değiştirip onu yalnızca dinî alanla sınırlıyordu. Bu da ulemanın devletten ve bürokratik elit çevreden izole edilmesine yol açıyordu.

Tanzimat'ın istenilen başarıyı elde edememesi neticesinde Islahat Fermanı (1856) ilan edildi. Islahat'ın da istenilen dönüşümü sağlamada yeterlilik gösteremediğini fark eden Osmanlı yöneticileri devlete çağdaş bir yasal birlik verme amacıyla Kanun-i Esasi'yi uygulamaya koymuşlardır. Osmanlı'nın ilk anayasası olan Kanun-i Esasi Tanzimat'ın yarattığı devlet içerisindeki geleneksel ve seküler ikiliğini uzlaştırmak amacıyla Genç Osmanlıların öncülüğünde hayata geçti. Ancak Batılı güçlerin etkisi altında olan hükümetin keyfi yönetimini sürdürmesinin aracı olmaktan öteye geçmedi (Berkes, 2012). Kanun-i Esasi'nin de amacına ulaşmaması ve Batılı ülkelerin Osmanlı'nın içişlerine karışmasını önlemek üzere 1876 yılında Meşrutiyet ilan edilmiştir. Türk aydınlarının yapılan reformları yetersiz görmesi ve ancak meşruti yönetime geçmekle devletin dağılmaktan kurtulacağı inancı Meşrutiyet'in ilanında etkin rol oynamıştır. I. Meşrutiyet'in en önemli niteliği hükümdar, saray bürokrasisi ve din kurallarının dışında, ilk kez ortaya çıkan siyasal partiler olmuştur.

² Tanzimat kavramının etimolojik yapısı incelendiğinde bu kavramın kökünün "nizam verme" anlamına geldiği görülecektir. Bundan hareketle, Tanzimat fermanıyla yeni bir rejim, yeni bir siyasal sistem kurulmasının yolunun açıldığı söylenebilir.

On sekizinci yüzyıla girildiğinde Osmanlı ile Batı arasındaki siyasî ve kültürel ilişki biçimi, imparatorluğun Balkan topraklarında ortaya çıkan ulusal hareketler Osmanlı'nın İslâmî karakterinin dönüşmesine zemin hazırladı. Dolayısıyla Osmanlılar, bütün tebaanın kanun önünde eşit addedildiği Osmanlılık fikrini ileri sürerek gayr-ı Müslim tebaanın sadakatini kazanmaya çabaladılar. Ancak istenilen sonuç alınamadı. Bu gelişmeler Müslüman toplum üzerinde önemli bir tesir bırakmak suretiyle laik ve ulusal Türkiye devletinin kurulmasına giden yolun mihenk taşlarını oluşturdu (İnalçık, 1999: 101). II. Mahmut döneminde başlayan reformlar eski ve yeni olan arasında ikiliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum Cumhuriyet reformlarının gerçekleşeceği döneme kadar devam etmiştir. Osmanlı son yüzyılında görülen modernleşme girişimlerinininî kuruluşlarla laik kuruluşların bir arada yönetilmesine dönük olduğu görülmektedir (Tunaya, 2010: 22).

Reformların gayrimüslim toplulukların dini ve kültürel alandaki hürriyetlerini son derece iyileştirmesi, devlet memuriyetine atanmaları hakkını getirmesi, vatandaşlık çerçevesinde bütün tebaayı eşit görmesi Müslüman topluluklarla gayrimüslim halkların siyasal anlamda bütünlüğünü sürdürmesini sağlayamadı. Osmanlı tebaasını birleştirme amacı taşıyan reformlar özellikle Batı'da yükselen milliyetçiliğin Osmanlı topluluklarına olan etkisi sonucunda dini kimlikler yerini siyasî ve etnik kimliklere bırakmıştı. Gayrimüslim cemaatler dil ve kültür farklılıklarını ön plana çıkararak dinin yerine milliyetlerini yerleştirdiler. Hristiyan toplulukların bu süreçte Osmanlı Devleti'nden ayrılarak kendi Millî devletlerini kurmaları Osmanlıları da bu çabadan büyük oranda vazgeçirdi. Farklı dini kesimleri bir araya getirmekten ziyade aynı dine tabi olan farklı etnik yapıları "Osmanlı Müslümanları" olarak birleştirmek suretiyle siyasî bir millet yaratma gayesi güttüler. Rumeli, Kırım ve Kafkaslarda yaşayan eski Osmanlı tebaasının anavatan olarak addettiği Anadolu'ya gelmesi Osmanlı Devleti içerisindeki Müslümanların oranını artırmış ve önemli oranda ekonomik güce ve Avrupalı devletlerin desteğine sahip gayrimüslim tebaayı dengeleyecek konuma erişirmiştir.

II. Abdulhamid'in hükümdarlığı sırasında (1876-1909) uygulanan politikalar da bu gelişmelere paralellik arz etmekteydi. Onun politikaları kendinden önceki bürokratların uygulamaya koymuş olduğu yapısal politikaların bir sentezidir. Uygulamaya koyduğu

İslâmcılık politikasının amacı yeniden yapılanan devletin Kafkas ve Rumeli göçmenleri ile Anadolu'dan oluşan Müslümanların kültürüne ve isteklerine uygun hale getirilmesini sağlamak olmuştur. Bu yolla siyasî bir formül olarak İslâm üzerinden ortak bir amaca yönelmiş toplum oluşturmak suretiyle devlet düzeninin işlemlerini sağlamaya çalışmıştır (Karpat, 2013b: 37-40).

2.1.7. II. Meşrutiyet: 1908-1918 Jön Türkler Dönemi

Jön Türkler 1876 Anayasası'nın vaat ettiği özgürlükleri geri kazanmak ve devleti yeniden meşrutî yönetime döndürmek için dönemin sultanı Abdülhamid'le mücadeleye girişmişlerdi. Bu amaçla İttihat ve Terakki Cemiyet'i altında birleşen grup II. Abdülhamid karşıtı grupları bir araya getirmeye çalıştı. Muhalif kişilerden birçoğu Avrupa'ya kaçmış entelektüel kesimden oluşmaktaydı. Bu da onların muhalefet faaliyetlerini oradan yürütmelerine imkân tanıyordu. 1907'deki Jön Türk Kongresi'nde Abdülhamid'in devrilerek Meşrutiyet'in yeniden ilan edilmesinin karara bağlanması üzerine harekete geçen subaylar Selanik'te bir ayaklanma başlattılar. Meşrutiyet'i ilan etmesi için Abdülhamid'e gönderilen protesto telgrafları ve yerel halkın baskısı üzerine Abdülhamid 1908'de meclisi yeniden açarak anayasayı yürürlüğe koymak zorunda kaldı (Hanioğlu, 2008, 64; Lewis, 2002: 165-168).

İttihat ve Terakki mensupları Osmanlı toplumunu hızla modernleştirmek ve Osmanlı Devleti'nin dağılmasını önlemek istiyorlardı. Hareket Ordusu'nun müdahalesi ve şeyhülİslâmın fetvasıyla Abdülhamid'in tahttan indirilmesi sonrasında devletin yeni sahibi olan ittihatçılar saltanattan Cumhuriyet'e geçişi hazırlayan süreci de başlatmış oldular. Bu dönem, Osmanlı'da bu zamana dek denenen siyasal, ekonomik ve sosyal alanlardaki reformların bir sentezinin yapıldığı bir merhale olarak öne çıkmıştır. İttihat Terakki hareketinin öncüleri modern okullarda eğitim görmüş taşradan gelen orta sınıfa mensup kişilerdi (Ahmad, 2013: 63-67).

İttihat ve Terakki mensupları her ne kadar Abdülhamid'in İslâm'ı kendi istibdadını meşrulaştırmak amacıyla kullandığını iddia etseler de Abdülhamid'in yürüttüğü

İslâmcılık ve Osmanlıcılık politikalarına karşı olmamışlardır (Ahmad, 2013: 187). Özellikle I. Dünya savaşında Arap ve diğer Müslüman tebaanın bağlılığını İslâmî kavramlara vurgu yaparak kazanmaya çalıştılar. İslâm'ın sosyal ve politik gücünden yararlandılar. Bunun en açık göstergesi Halife'nin cihat ilan etmesi olmuştur. Yine ulemanın desteğini sağlamak için Batı kaynaklı din karşıtı kaynakların yaygınlaşmasını engellemeye yönelik tedbirler almışlardır. Bu dönemde şeriat, anayasanın temel kaynağı olarak dikkate alınmıştır (Zürcher, 2007, 120). Bununla beraber İttihatçılar Türkçülük fikrini ön plana çıkarmışlardır. Osmanlı toplumunda farklı din, dil ve etnisiteden kimlikler beraber yaşamaktaydı. Devlet tüm bu kimliklerin üzerinde onların bir arada yaşamasını sağlayan bir güç konumundaydı. İttihatçılar onu Türk milliyetçiliği formu altında birleştirme çabasına giriştiler.

İttihat ve Terakki döneminde Türkçü ve seküler değerleri savunan kesim dışında İslâmcı olarak nitelendirilen bir sınıf da vardı. Her ne kadar bu dönemde laiklik tartışmaları ön plana çıkmamış olsa da bu sınıfı oluşturan dönemin önde gelen uleması için Osmanlı Devleti'nin modernleşmesinin İslâmî bir yol takip etmesi önem arz etmekteydi. Osmanlı İslâmcıları modernleşme hareketini bir bakıma dini yorumlama çerçevesinde dini bir vecibe olarak addetmekteydiler. Özellikle 1908 Jön Türk ihtilalinin Osmanlı yönetiminin İslâmcılık politikasını ön plana çıkardığı bir dönemin ardından vuku bulması ve ulemadan iltifat görmesi bu hareketin Abdulhamid'in dinî alanı zaafa uğraticı olduğunu düşündükleri politikalara karşı bir tepkinin sonucuydu. Meşrutiyet'in ilanı İslâmcılar da bir yandan reformların İslâmî hüviyete sahip bir bağlamda gerçekleşeceği beklentisini oluştururken diğer yandan da onların bağımsız bir siyasî akım olarak ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır (Çetinsaya, 2004: 421) Bu çerçeveden baktığımızda İslâmcıların İttihatçılarla beraber hareket etmesi anlamlı hale gelmektedir.

Osmanlı idaresinin modernleşme hareketinin hem ulema hem de entelektüel kesimden destek görmesi yanında her iki kesimden de reformlara yönelik tepkileri göz ardı etmek mümkün değildir. Bu tepkiler daha çok Tanzimat ve Islahat hareketlerinin yarattığı siyasî ve kültürel bunalımlardan kaynaklanmıştır. Osmanlı'da değişim ve modernleşme sürecini 18. yüzyıldan itibaren kapsamlı bir analize tabi tutan Niyazi Berkes Türkiye'de çağdaşlaşma hamlesinde önemli bir periyodu olarak gördüğü Tanzimat'a karşı ilk

tepkinin, biri şeriatçılık, diğeri ise anayasallaşma yönünde talepleri olan iki farklı akımın birlikteliğinde başladığını kaydeder. Anayasa akımını, Ulusçuluk ve Batıcılık görüşlerini savunanlar temsil ederken (Berkes, 2012; 271) Şeriatçılık ve İslâmcılık tepkisi ise modernleşme sürecinin gerektirdiği reformların Batılıların baskısı altında gerçekleştirilmeleri ve Müslüman halka yarar sağlamayı sonuca geliştirmiştir.

Kendilerini Batılı kurumların oluşturulması ve Batılı fikirlerin yaygınlaşmasına adanmış bürokratlara karşı özellikle ulema içerisinde tepkiler oluşmaktaydı. Gerek fiili gerekse fikrî bağlamda Avrupa yayılmacılığına yol açan bu reformları klasik İslâm geleneği içerisinde yetişmiş olan ulema onaylamıyordu. Onlar reformların İslâmî gelenekten sapmaya yol açtığını dolayısıyla İslâmî yenilenmenin gerekliliğini savunuyorlardı. Batılı reformları savunanlarla İslâmcı-gelenekçi kutuplar arasında yaşanan çekişme ulema tarafından kendilerinin camilere kapatılıp toplumun yönlendirilmesine imkân sağlayabilecek mevkilerden uzaklaştırılması şeklinde algılanmıştır. Zaten Batılı kurumların yaygınlaşmasının ardından geleneksel toplum veya ulemaya mensup bir kişi ile Batı'da ya da Batı tarzı okullarda yetişmiş bir bürokrat arasında derin bir kültürel uçurum oluşmuştu.

2.1.8. Millî Mücadele Dönemi 1918-1923

Osmanlı Devleti'nin 30 Ekim 1918 tarihinde İngilizlerle yaptığı mütareke Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'nda aldığı yenilgiyi tescillemişti. Aslında Osmanlılar mütareke ile Amerikan Başkanı Woodrow Wilson'ın Millîhâkimiyet prensiplerine münasip olarak Osmanlı topraklarının yeniden belirlenmesini bekliyorlardı. Ancak Wilson prensiplerinin devre dışı kalmasıyla mütareke şartları devlet üzerinde ağır bir yük getirmişti. Osmanlı ordularının önemli bir kısmı lağvedilmişti. İtilaf devletleri Osmanlı'nın elinde kalan Anadolu topraklarının önemli bir bölümü üzerinde hakimiyet kurmuş ve bazı bölgeleri kısmen veya tamamen işgal etme hakkına sahip olmuştu.

İşgallere karşı devletin diplomatik alanda girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması ve İstanbul'un İtilaf kuvvetlerince işgale uğraması ve devlet erkânının bu güçlerin

kontrolüne geçmesi yurt çapında birbirinden bağımsız yerel direniş güçlerinin oluşmasının zeminini hazırlamış oldu. MillîMücadele'ye katılanların başlıca gayeleri Millîiradenin hâkim kılınması ve Osmanlı Devleti'nin hilafet bünyesinde Millî bütünlüğünün korunmasından teşekkül ediyordu (Lewis, 2002).Mustafa Kemal bu dönemde hem İslâmcı hem de sosyslist bir bir söylem benimsemek durumunda kalmıştı (Hanioglu, 2013: 32). Bolşeviklerden askerî ve mali yardım almayı uuyordu dolayısıyla onlarla benzer söylemleri kullanmıştı. Yine Hindistan Müslümanlarından yardım isteğinde bulunurken onlara “şeriatın sesini duyun” şeklinde hitap etmişti (Hanioglu, 2013: 33).

Millet Meclisi eski İstanbul meclisinin mebuslarının da katılımıyla 23 Nisan 1920'de Ankara'da toplanarak yasama, yürütme ve Millî iradeyi temsil etme yetkisini eline almıştı. Millî bütünlük ve bağımsızlığın sağlanması konusunda aynı görüşte birleşen meclis, muhtelif siyasî görüşleri savunan kişilerin oluşturduğu bir topluluktu. Mustafa Kemal'in meclisin toplanmasına yönelik yayınladığı bildiride belirttiğine göre meclisin toplanmasındaki ana hedefi yurdun bağımsızlığını sağlamak, saltanat ve hilafet makamını işgalcilerin esaretinden kurtarmaktı. Dini motiflerle ve dualar eşliğinde açılan Meclis halifenin tutumu ve şeyhülİslâmın fetvasına karşın Ankara müftüsünün yayınladığı ve yurdun farklı yerlerinden 152 müftü tarafından onaylanmış, Müslümanları halifeyi esaretten kurtarmaya yönelik çağrısıyla desteklenmekteydi. Meclis, idarî teşkilatlanmayı gerçekleştirmek ve kendi yetkilerini belirlemek maksadıyla Teşkilat-ı Esasiye kanunu çıkardı. Bu durum yeni bir siyasî düzenin kurulmasının göstergesini oluşturmaktaydı. Buna göre milletin tek temsilcisinin Meclis olduğunu, savaş ve barış yapma yetkisini kendi bünyesinde taşıdığını ve Millîhakimiyetin bölünemeyeceğini ilan ediyordu (Karpaz, 2013a, 123-130).

Misak-ı Millî sınırlarının büyük oranda düşman işgalinden kurtarılmasıyla Meclis millî hâkimiyetin tek temsilcisi olduğundan bahisle 1 Kasım 1922'de saltanat ve hilafet makamını birbirinden ayırarak saltanatı lağvetti. Böylece Osmanlı hanedanlığının siyasî yetkileri Millet Meclisi'nde toplanmış oldu. Millî Mücadele sürecinde İstanbul Hükümeti'nin Millî Mücadele karşıtı tavırları mebusların saltanat aleyhine dönmelerinde önemli rol oynamıştı. Dolayısıyla mebuslar saltanatın kaldırılmasına muhalif bir tavır

sergilemediler. Hatta bazı din adamları saltanatın İslâm'la bağdaşmadığına yönelik görüşleri sürmüşlerdir (Karpas, 2013a, 143). Meclis hilafeti yine Osmanlı hanedanının temsilcisi olan Abdülmecid Efendi'ye vererek dinî ve dünyevî iktidarı yaklaşık 400 yıl sonra şeklen birbirinden ayırmış oldu. Halife yalnızca Osmanlı tebaasının başı değil, teorik olarak tüm ümmetin lideri konumundaydı. Halife'nin yeni konumu da siyasî otoriteden yoksun bırakılmakla beraber dinî otoritesini sürdürmekteydi. Halife yalnızca Osmanlı Müslüman toplumu üzerinde değil, tüm dünya Müslümanları üzerinde nüfuz sahibi olma rolünü devam ettiriyordu. Ancak halifenin şeklen de olsa siyasî iktidardan yoksun olması İslâm geleneklerine aykırı bir durum oluşturmaktaydı. Halifeliğin siyasî ve dini diye ayrıştırılması onun niteliğine uyan bir durum değildi. Bu koşullardan hareketle halifeliğin siyasî gücü eline geçireceği ihtimalinden çekinen kesimler halifeliğe karşı tavır aldılar. I. Mecliste muhafazakâr kesimin yapılacak reformlara muhalif olacağını gören Mustafa Kemal meclisin yenilenmesini sağladı. Yeni oluşan mecliste Mustafa Kemal taraftarlarının çoğunluğu sağlamış olması reformların hızlanmasına yol açmıştı. Hükümet merkezinin İstanbul'dan Ankara'ya taşınması ile meclis hilafete daha yakın kesimden oluşan İstanbul'dan uzaklaştırılmış oldu. Yeni anayasa yapımının ardından meclis cumhuriyeti ilan ederek Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti'ni siyasî bakımdan birbirinden ayırmış oldu (Karpas, 2013a: 140).

Millî Mücadele dönemi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişi temsil eden ara bir dönem olmuştur. Bu zaman diliminde Misak-ı Millîsınırlarının işgalden kurtarılması etrafında büyük oranda birlik sağlanmıştır. Modernleşme yönünde tartışmalar her ne kadar gündeme gelmişse de içerik ve nitelik itibarıyla kapsamlı bir şekilde tartışılmamıştır. Bu süreçte farklı görüşlerden gelen temsilciler temel esaslarda nadiren ayrılığa düştüler. Bu dönemde din Millî Mücadele etrafında birleşen farklı toplumsal kesimleri mobilize etmede etkin bir şekilde yer aldı. Sürdürülen siyasetin İslâmîliği özellikle vurgulandı. Millî Mücadele'nin siyasî ve askerî önderliğini ele alan Mustafa Kemal ve onun milliyetçi arkadaşları laiklik vurgusunun aksine mesajlarını dini semboller kullanarak ve İslâmî kimlik üzerinden oluşturdu. Mustafa Kemal toplumun geniş kesiminin desteğini almak için siyasî meselelere dini bir vasıf atfetmek suretiyle İslâm'ı bir enstrüman olarak kullandı (Mardin, 2011, Timur, 1997). Burada siyasî meşruiyet problemini aşmak için din olgusu önemli bir araç olmuştur (Kara, 2003: 29). Millî Mücadele'nin arkasındaki temel

motivasyon “İslâm topraklarının hürriyete kavuşturulması” olmuştur (David ve Parla, 2004).

Millî Mücadele'nin İslâmî söylemi onu oluşturan grupların kimliğinin bir parçasıydı ve onun etrafında birleşmişlerdi. Millî Mücadele gerçek manada Müslüman, Osmanlı ve Türk hüviyetlerinden oluşan millî bir kimliğin pekiştirilmesine vesile olmuştur. Ancak Cumhuriyet'in ilanının ardından II. Meclis'te gücü eline geçiren Mustafa Kemal ve arkadaşları kurulan yeni devletin istikametini farklı bir yönde belirleyeceklerdi. Yeni dönemde bu üçlü kimlikten ırka dayalı bir kimliğe geçiş yaşanmıştır. Bunun yansımaları tüm sosyal ve siyasî alanları da kapsamı içine alacak şekilde olmuştur.

2.2. CUMHURİYET DÖNEMİ: DİNİN DENETLENMESİ VE DEVLETEN DIŞLANMASI

Türkiye'de din-devlet ilişkisinin hızla değişim gösteren tarihsel serüvenini daha iyi kavrayabilmek için yeni Türk devletinde din-devlet ilişkisini tarihsel safhalara ayırarak analize tabi tutmak daha anlamlı olacaktır. Bu çerçevede cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkisi bağlamında kırılma noktaları dikkate alınarak farklı başlıklar altında incelenecektir. İlk olarak devlet elitinin Millî Mücadele sürecinde çokça başvurduğu dinsel söylemlerden uzaklaşıp seküler değerlerin dinsel olanın yerine ikame edildiği Türkiye Cumhuriyeti'nin inşa süreci ele alınacaktır. İkinci olarak siyasî alanın rekabete açılmasının ardından görülen değişim süreci analiz edilecektir. 1950'de iktidarın el değiştirmesiyle dinin etkinliğinin siyasî alana yansıdığı bir dönüm noktası olması itibariyle ayrı bir başlık altında incelenecektir. 1960 darbesi ve sonrası dönem ise devlet bürokrasisinin kuruluş ideolojisini koruma hamlesi olarak yeniden varlık göstermesi açısından ele alınacaktır. Bu dönemde dini söylemin siyaset alanında yer aldığı, hatta siyasî kimliğin bu söylem üzerine bina eden partilerin ortaya çıkması itibariyle din-devlet ilişkilerinin süregelen konumuna aykırı yeni bir aşamanın oluştuğunu görmekteyiz. Büyük oranda bu aykırı hareketlere tepki olarak doğan 1970 askerî müdahalesi ve sonrasındaki gelişmeler de ayrı bir başlık altında incelenecektir. Bu süreçte sağ ve sol

arasında şiddet olaylarının yaşanması her ne kadar 1980 askerî müdahalesinin ana sebebinin oluşturmuş olsa da dinin siyasal alandaki sınırlarının çizilmesi de bu müdahale ile sağlanmıştır. Darbe sonrası gelişmeler neticesinde dinin hem sosyal hem de siyasî bakımdan daha da güç kazandığı görülmektedir. Ancak zaman zaman İslâmcı-laik karşıtlığı şeklinde yansıtılan mücadele dönemleriyle kesintiye uğrayan bu dönem Türkiye'nin din-devlet ilişkileri bağlamında ayrı bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla ayrı bir başlık altında analize tabi tutulacaktır.

2.2.1. Tek Parti Dönemi: Devletin Din Üzerinde Kontrolünün Artması

Bu başlık altında çok az bir dönemi hariç tek partili sistemle yönetilen Yeni Türkiye'nin laik reformlar çerçevesinde geliştirdiği din politikası tahlil edilecektir. 1923'ten sonra Türkiye'nin istikametini büyük oranda Cumhuriyet Halk Partisi çizmiştir. Millî Mücadele'nin önderliğini yapan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin yerini II. Mecliste Cumhuriyet Halk Fırkası aldı. Mustafa Kemal modern bir siyasal düzen kurma amacındaydı. Onun asıl amacı Osmanlı Devleti'nin mirası üzerinde modern bir devlet ve toplum inşa etmek olmuştur. İslâm dünyasının içine düştüğü felaketlerden hareketle muasır medeniyetlerin takip edilmesinin zorunlu olduğunu düşünüyordu. O bizzat dinin kendisinden ziyade devlet ve toplum yapısında Osmanlı'dan kalan dinî kurumların ve dinsel geleneklerin sorun oluşturduğu kanaatindeydi. Ancak reformları dinî kurumların modernize edilmesi yönünde değil onların toptan tasfiyesi veya denetim altına alınmasına yönelik olarak gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla reformlar din-devlet ayırımından ziyade devlet ve toplumu Batılılaştırma amacı taşıyordu. Sekülerleşme bu dönüşümün bir enstrümanı olarak öne çıkmaktaydı (Göle, 1992).

Mustafa Kemal, Batı ve Türk toplumu arasındaki eşitsizliğin ancak Batı'nın kültürel sembollerini ve yaşam biçimini benimseme ve laik rejimin kurulmasıyla giderilebileceği kanısındaydı (İnalçık, 2007). Millî Mücadele'nin kimliğinde halkçı fikirlere ve İslâm'a bağlılığa referans varken Cumhuriyet'in ilanı sonrası bu değerlerin yerini Batıcı modeller almaya başladı. Kısaca ifade etmek gerekirse Cumhuriyet'in ilanıyla İslâmî nitelikteki değerler reddedilerek Yeni Türkiye Batılı formatta yeniden oluşturulmaya başlandı.

Cumhuriyet Türkiye'si Osmanlı devlet yapısını tevarüs etmiş olmasına rağmen laik ideoloji ekseninden hareketle Osmanlı'nın dini temelli yapı ve kurumlarını reddi üzerine inşa edilmiştir (Kurtoğlu, 2011: 207). Cumhuriyet'in ilanı sonrasında din konusundaki tartışmalarda büyük oranda İslâm'ın tamamen yok edilmesinden ziyade onun terakkiye mani olmayacak bir formda ve toplumsal değişime katkı sağlayacak işlevsel bir kurum olarak yeniden formüle edilmesi arayışı söz konusudur (Heper, 2011: 343).

Cumhuriyet entelektüelleri Osmanlı'nın son dönemde içine düştüğü krizin ve kayıplarının başlıca nedenlerinden birisi olarak İslâm'ın Osmanlı toplumu üzerindeki tesiri ve devletin kurumlarının da bu tesir altında şekillenmiş olmasını görüyorlardı. Din Batılılaşma'nın önünde en büyük engel olarak görüldüğü için laiklik reformları Cumhuriyet elitlerinin politikalarında merkezî yer teşkil etmişti (Turan, 1993: 59). Cumhuriyet elitlerinin bu düşüncesi, her ne kadar Millî Mücadele döneminde bütünlüğü temin etmek ve meşruiyet sağlamak için dini demeçlerden yararlanma yoluna gidilmiş olsa da Cumhuriyet idaresinin kurulması ve muhafazakar muhalefetin büyük oranda tasfiyesi ile reformlara yansımıştır.

Devletin yeni seküler misyonuna kavuşması Hilafet makamının hayatiyetini muhafaza etmesiyle bağdaşmıyordu. Laik reformları destekleyenlere göre halifelik meclisin egemenliğinin bölünmezliğine ve Batılılaşmaya yüzünü dönmüş yeni iktidarın bu görünümüne zarar veriyordu. Ayrıca dini etkinin bir göstergesi olarak algılanıyordu. Hilafet'in İslâm geleneğini temsil edici bir makam olarak evrensel konumu ve geniş bir kitle tarafından bu makama atfedilen itibar da göz önünde bulundurulduğunda bu durum Mustafa Kemal'in kurmak istediği tek ve Millî bir devletin karakteriyle çelişmekteydi (Toprak 1981, 45). Mustafa Kemal'in mecliste önderlik ettiği yenilikçi gruba göre halifeliğin kaldırılmasıyla laik reformlar önündeki engeller aşılmış olacaktı. Dolayısıyla kısa bir süre içerisinde uygun ortam hazırlanarak 3 Mart 1924'te hilafete son verildi ve Halife Abdülmecid beraberinde Osmanlı hanedanı olmak üzere sürgüne gönderildi.

Dinin devletten ayrılması gerektiği görüşünü savunup, İslâm'ın siyasî ve yönetim alanıyla ilişkisini ve devletin temelini oluşturduğu anlayışını reddeden kesim halifeliğin kaldırılmasında da öncü rol oynamışlardı. Anayasada devletin dininin İslâm olduğu

maddesine ilk süreçte dokunulmadıysa da yeni iktidar dinin kamusal ve toplumsal alandaki nüfuzunu elimine etmeyi modernleşme yolunda aşılacak en önemli engel olarak görüyordu (Ahamd, 1980: 81). Saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet'in ilanı ve son olarak da hilafetin feshedilmesi Mustafa Kemal'in gücünü pekiştirdi ve Türkiye'de Batıcı bir siyasal sistem ve toplumun inşasına zemin hazırladı (Akşin 2007, 192). Halifeliğin kaldırılmasının ardından Şeriye ve Evkaf Vekaleti feshedilerek yerine Diyanet Kurumu getirildi. İslâm'ın toplumsal ve siyasî alandaki potansiyel nüfuzundan çekinen rejim güçleri sivil dinî kurumları yasaklayarak İslâm'ı kamusal alandan dışlamışlardır. Diyanet vasıtasıyla da din alanını kendi tekellerine geçirmişlerdir. Bu değişikliklerle ulemanın devlet düzeyindeki etkisi kırılarak tamamen hükümetin kontrolünde olacak bir bürokratik kurum oluşturulmuş oldu. Tevhid-i Tedrisat kanunuyla eğitim sistemine seküler bir yapı kazandırıldı. Bu yasa ile dini okullar kapatılarak ulema sınıfı tasfiye edilmiş oldu. Vakıfların devlete devredilmesiyle dinî kurumların arkasındaki ekonomik güç tamamen sekteye uğramış oldu. Laik reform hareketi tarafından şeyhülİslâmlığın kaldırılmasıyla Osmanlı dönemi boyunca siyasî ve dinî alanda önemli etkinliğe sahip olmuş bir kurum sonlandırılmış oldu (Hanioglu, 2013: 50). Bu kurumun kontrolü altında faaliyet gösteren şeriat mahkemelerinin taşıdığı otoritenin tamamen devlet mahkemelerine devri ile Osmanlı döneminde şer'i hukuku uygulayan ulemanın yerini modern pozitivist öğretileri benimsemiş hukukçular almış oldu. Dolayısıyla Osmanlı hukuk geleneğinin son izleri de silinmiş oldu.

Hilafetin kaldırılması ve din alanının devletin kurumlarının dışına itilmesi sosyal ve siyasal hayatta önemli konumda bulunan ve toplumda saygınlığı olan din adamlarının statülerini zayıflatmıştı. Mecelle'nin yürürlükten kaldırılarak yerine Medeni Kanun'un konması Türk toplumu için çok güçlü bir devrim anlamına gelmekteydi. Bu kanun bireylerin toplumsal yapı içerisindeki konumunu radikal bir biçimde değiştirerek onun Batılı yaşam tarzına uyumunu hızlandırdı (İnalçık, 2007). Meclis 1925'te çıkardığı kanunla siyasal alanda dinsel nitelikteki tüm söylemleri yasaklayarak siyaset alanını da dini motiflerden arındırma yoluna gitti. Böylelikle İslâm devlet sahasındaki siyaset, hukuk ve eğitim alanının dışına çıkarılmış oldu. Bu süreçte hayata geçirilen reformlarla laiklik ilkesi anayasanın ve Türk siyaset düşüncesinin temel esası olarak benimsendi. Timur bu dönemde yapılan reformları "laikliğin kurumsallaşması" şeklinde ifade

etmektedir (Timur, 1997). Laiklik ilkesi sonraki dönemin anayasal değişikliklerine ve söz konusu reformlara eleştirel bakan iktidarlara rağmen günümüze kadar varlığını korudu.

Mustafa Kemal karşı devrimin dinsel ideoloji formunda ortaya çıkma ihtimalinden çekinmekteydi. Dolayısıyla dine özgürlük alanı bırakmak yerine devletin denetiminde bir din anlayışı öngörmüştü (Şaylan, 1992). Atatürk İslâm'ı toplum için önemli bir kurum olarak görmekteydi. Atatürk'ün amacının İslâm'ı ortadan kaldırmak değil, devlet içinde kurumsal olarak yer alan dinî kurumların gücünü devletin kontrolü altına almak olduğu söylenebilir (Lewis, 2002). O din ve devletin tamamen birbirinden ayrıldığı bir laiklik anlayışı yerine resmi ve sivil alanda yer alan geleneksel dinî kurumların, öngörülen toplum yapısıyla uyuşmaması nedeniyle bütünsel bir dönüşüm çerçevesinde bu kurumlar ortadan kaldırılmak suretiyle devletin etkin müdahalesine açık bir dinî kurum oluşturdu. Ayrıca ulemanın din üzerindeki otoritesi de bu yolla devletin denetimi altına girmiş oldu (Hanioğlu, 2013: 54-55). Kısaca, Cumhuriyet elitlerinin laikliği din özgürlüğü yerine dinin kontrol altında tutulması şeklinde yorumlamaları din formuna bürünmüş karşı devrim endişesiyle ilgili olduğu söylenebilir.

Toplumun radikal dönüşümünün sağlanması için güçlü bir merkezîyetçi devlete ihtiyaç vardı. Devletin bu politikasına yönelik tepkiler ülkenin farklı bölgelerinde de kendini göstermekteydi. Bunlardan 1925 yılının başlarında Doğu Anadolu'da Şeyh Said'in liderliğinde birleşen çoğunluğu Kürt aşiretlerden oluşan bir grup hükümet idaresine karşı ayaklandı. Ayaklanma her ne kadar etnik bir kalkışma olarak nitelendirilmiş olsa da dini niteliği ön plandaydı ve halifeliğin yeniden kurulmasını talep ediyordu. Hükümet bir yandan sıkıyönetim uygulayıp bir yandan da Takrir-i Sükün Kanunu'nu çıkararak isyancıları ve onlarla bağlantılı olduğu iddia edilen siyasal uzantılarını sert tedbirlere başvurarak bertaraf etti. Mecliste bulunan muhalif Terakkiperver Fırka da bu sert tutumdan nasibini aldı. Radikal reformcu kesim TCF'ye karşı cephe aldı. Tek parti dönemi yöneticileri reform karşıtı tavırlara yönelik demokratik alanı kısıtlayıcı tedbirlere başvurdular. Hıyanet-i Vataniye kanununa eklenen "Dini veya mukaddesat-ı diniyeyi siyasî gayelere esas veya alet ittihaz maksadıyla cemiyetler teşkili memnudur" maddesi ile siyasal muhalefetin laik reformlara yönelik eleştirilerinin önüne geçilmiş oldu.

Buradan hareketle siyasette muhalif bir kanat oluşturabilecek potansiyel taşınması ve Şeyh Said isyanı ile bağlantısı yanı sıra dini siyasal amaçlar doğrultusunda kullanma iddiası bahane edilerek kapatılan TCF siyaset alanından silinmiş oldu (Ahmad, 1991: 5-8, Zürcher, 2005). Bu grubun önde gelenlerinin askerî alanda önemli konumlarda bulunması sebebiyle askerlik mesleğinde olanların milletvekilliği yasaklanarak idarî alandan tasfiyeleri sağlanmış oldu. Böylece CHP devlet otoritesini tamamen kendi kontrolü altına almasının önündeki siyasî ve idarî bariyerleri de ortadan kaldırmış oldu.

CHP yönetimi devlet kurumlarının dinin etkilerinden arınmasını reformların güçlenmesi açısından yeterli görmeyerek toplum içerisinde maddî ve manevî anlamda önemli ölçüde iletişim ağı oluşturmuş tarikat kurumlarını da yasakladı. Alt tabakanın sosyalleşmesinde ciddi etkileri olan halk İslâm'ı diye nitelenen tarikatların yasaklanması dinin toplumsal hayattan dışlanması etkin rol oynamıştır. Tekke ve zaviyeler Osmanlı'da devletin gerek merkezde gerekse taşrada önemli bir sivil uzantısı olarak rol üstlenebiliyordu. Osmanlı'nın kuruluş ve yükselme evrelerinde devletin yapılanmasında ve toplum içerisinde sosyal bağların güçlendirilmesinde önemli misyon üstlenmişlerdi (Mardin, 2006; Lewis, 2002: 328). Tarikatlar Osmanlı toplumunda kitleler içerisinde medreselerde yetişmiş dini önderlerden daha çok etkili olmuştur³. Tekke ve zaviyeler, yalnızca dini vazifelerle iktifa eden kurum olmayıp, ticaret, eğitim faaliyetleri, sağlık ve sosyal yardımlaşma hizmetleri gibi alanlarda da aktif görev almaktaydılar (Karatepe, 1995: 74). Ancak Cumhuriyet reformlarının amacı dinsel dogmalara dayalı ve yozlaşmış olarak nitelendirilen bu kurumların etkisinde kalmadan kendi akli kapasitesini kullanarak eylemde bulunacak bir insan tipi yaratmaktı. Dolayısıyla Cumhuriyet'in yetiştireceği nesil pozitif ilimlerden beslenirken geleneksel kurum ve öğretilerin karşısında olmalıydı. Pozitivist yaklaşımı benimseyen görüşe göre din, devlet ve toplumun modernleşmesi önünde engel teşkil etmekteydi (Zürcher, 2011).

Bu doğrultuda Cumhuriyet ideolojisinin toplumsal alana nüfuzunu kolaylaştıracak birtakım yeniliklere başvuruldu. En önemli düzenlemelerden biri olarak Arap alfabesinin yasaklanıp yerine Latin alfabesinin kabul edilmesi olmuştur. Hiç kuşkusuz bu değişiklikle

³ II. Mahmut'un 1826'da *Vaka-i Hayriye* olarak bilinen müdahalesi sonrasında Osmanlı askerî teşkilatı içerisinde o döneme kadar etkin olan Bektaşî tarikatı devletin hedefi haline gelirken başta Nakşibendi tarikatı olmak üzere birtakım tarikatlar devlet işlerinde nüfuzunu artırmıştır (Mardin,...).

toplumun Osmanlı ve İslâm kültürüyle irtibatının koparılmasının en kestirme yolu olduğu öngörülmüştür. Kültürel nitelikteki reformların kabul edilmesiyle bireysel alana kadar ulaşan laiklik politikalarında yeni bir aşama kaydedildi ve 1928’de devletin dininin İslâm olduğu ibaresi anayasadan çıkarıldı. 1937’de ise laiklik diğer cumhuriyet ilkeleri ile birlikte anayasaya dahil edildi (Özbudun, 2014: 102). Tarih ve dil kurumlarının oluşturulması suretiyle Türk toplumunun İslâm öncesi geçmişi ve Türklere ait sözcükler ön plana çıkarılmış oldu. Türk dilinden Arapça kelimelerin çıkartılmasına ağırlık verilerek toplumun İslâmî kökeninden uzaklaştırılması amaçlandı (Toprak, 1981: 42; Karpat, 2010: 189). 1930’larda ezanın Türkçe okutulması da bu kültürel değişimin devamı olarak reformların içerisine yerleştirilmiş ve İslâm’ın Türk modeli toplum üzerinde uyarlanmaya çalışılmıştır. Ezanın Arapça ya da Türkçe okunmasının mahzuru dini bir boyutta tartışılmak yerine bu teşebbüs diğer din aleyhtarı düzenlemelerle beraber toplum tarafından din karşıtlığı olarak algılanmış ve rejimin İslâm karşıtlığını ifade etmenin sembolü haline gelmiştir (Turan, 1993: 68). Medeni bir toplum yaratma ideali çerçevesinde şekillenen devrimler, bir yandan toplumun İslâm’la temsil edilen sembolik dünyasını Batılı sembollerle ikame ederken diğer yandan rejimi güçlendirme adına Osmanlının mirasını taşıyan kültürel ve siyasî yapıdan kopuşu hedeflemiştir.

Cumhuriyet reformları arasında önemli bir başlık da kadın konusunda teşekkül etmiştir. Osmanlı dönemi aile hukukunda Müslüman kadınlar Şer’i hukuka tabi idiler ve erkek karşısında özellikle boşanma ve veraset konusunda ikincil bir konumda muameleye tabi tutulmaktaydılar. 1926’da İsviçre’den alınan Medeni Kanun’un yürürlüğe konmasıyla kadın ve erkeğin denk sayılması sağlanmış oldu. Kadının bu ve diğer alanlarda ikincil konumda olmasının sebebinin İslâm olduğu vurgulanmak suretiyle Cumhuriyet’in kadına özgürlük bahsettiği ön plana çıkarılmış oldu. Ancak kadınların seçilme hakkını Cumhuriyet’in ilanından 12 yıl sonra sivil bir mücadele sonucunda Cumhuriyet değerlerine hizmet etme vaadi karşılığında kazanmış olmaları da anlamlıdır. Türk kadınının seçme ve seçilme hakkını kazanmasıyla kadına eşit hak sağlanmasını amaçlayan Türk Kadınlar Birliği eşitliğin sağlandığını gerekçesiyle 1935 yılında kadın hakları mücadelesine son vererek kendilerini Cumhuriyet değerlerinin toplumsal alanda yerleşmesine adanmışlardır (Zürcher, 2005, Çaha, 2010b).

Cumhuriyet döneminin ilk on yılında yapılan reformlar ve uygulanan politikalar toplum içerisinde memnuniyetsizliğe yol açmıştı. Bu durum karşısında CHP içerisinde hoşnutsuzluğunu ifade eden bir grup, daha ılımlı politikaların takip edilmesini ve tek parti yönetiminin otoriter tutumunun nihayete erdirilmesini talep ediyordu. Mustafa Kemal'in tavrı da toplumda birikmiş öfke ve memnuniyetsizliği yatıştıracak bir muhalefet partisinin kurulmasından yanaydı. Mustafa Kemal'in kendi kontrolünde olacak bir muhalefet partisi aracılığıyla hem Cumhuriyet'in yenilikleri korunarak hükümet demokratik bir görünüm kazanacak hem de toplumdaki hoşnutsuzluk giderilmiş olacaktı. Bu amaçlar çerçevesinde 12 Ağustos 1930'da Mustafa Kemal'in yakın arkadaşı Fethi Okyar, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı (SCF) kurdu. Partiye Mustafa Kemal'in kız kardeşi ve daha başka yakın çevresinden kişiler katılmış olsa da parti kısa sürede CHP'ye karşı şiddetli muhalefetin merkezi haline geldi. Parti iktidar partisi taraftarlarınca Cumhuriyet reformlarından geri dönüşün temsilcisi olarak suçlanıyordu.

Hükümet her ne kadar SCF'ye toplumun rağbetini azaltacak birtakım ekonomik ve siyasal değişiklikler yaptıysa da halkın bu partiye teveccühünü kıramaması ve bu partiyi "mürteci" diye niteledikleri kesimin hamisi olarak görmeleri, bu partinin CHP'lilerce rejime yönelik bir tehdit olarak algılanmasına neden oldu. Mustafa Kemal'in de hükümet cephesinde ortaya çıkan yaklaşıma destek vermesi neticesinde SCF liderleri kurulduktan yaklaşık üç ay sonra partilerini kapatmak zorunda kaldılar (Karpat, 2013b: 150-153). Serbest Fırka deneyimi bütüncül bir toplum yaratmak isteyen reformların toplumsal alanda karşılığının olmadığını göstermekteydi. Buna karşılık Cumhuriyet seçkinleri çok partili sisteme geçişin din istismarına yol açtığını, dolayısıyla laikçi reformların tamamen yerleşmeden çok partili hayata geçilmesinin Cumhuriyet değerlerine tehdit oluşturacağı görüşüne sahiptiler. Cumhuriyet eliti açısından TCF ve SCF tecrübeleri göstermiştir ki reformların toplum tabanında yerleşiklik kazanması sağlanmadan çok partili sisteme geçiş laik devletin temellerinin tahrif edilmesi anlamına gelecektir,

Mustafa Kemal, buradan hareketle Anadolu'yu dolaşarak sorunları yerinde görme ihtiyacı duydu. Ancak seyahatin ardından tek parti yönetiminin baskıcı politikalarının artırılarak reformların daha kapsamlı hale getirilmesi yolunda kararlar alındı. İlk olarak devletçi ekonomik program benimsenmekle hükümetin ekonomi üzerindeki denetimi

pekiştirilmiş oldu. Avrupa’da yükselmekte olan totaliter devlet anlayışlarına paralel olarak gerek ekonomik gerekse siyasal alanda devletçilik yönünde daha radikal kararlar alındı. Liberal ekonomik politikalar 1930’da dünyada baş gösteren kriz nedeniyle terk edilmişti.

CHP’nin genel sekreterliğine getirilen Recep Peker’in devrimlerin ancak baskı ve zora dayalı olarak yapılabileceği düşüncesinden hareketle parti ve devlet bütünlüğü sağlanarak partinin genel sekreterinin İçişleri Bakanı olarak atanması kararlaştırıldı. Bu çerçevede daha önce yapılan reformlar sınırları genişletilmek suretiyle, Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Laiklik, Devrimcilik ve Devletçilik başlıkları altında parti programına ve anayasaya yerleştirildi. Türk siyaset sisteminin ideolojik prensiplerini oluşturacak olan bu ilkeler Atatürk’ün reform projesinin özünü teşkil etmesi açısından onun takipçilerinin de bakış açılarının temelini oluşturmuştur (Kili, 1980). Ancak yüzlerce yıllık imparatorluk mirasını sırtında taşıyan bir toplumun Batılılaşması için çok kısa bir zaman dilimine sığdırılan söz konusu reformlar kısa süre sonra toplumu değiştirmede başarısız kaldığı hükümet yetkililerince de görülmeye başlandı.

Toplum hayatında İslâm’a atfedilen ehemmiyete rağmen Atatürk sekülerleşmenin daha çok Fransa’da uygulanan versiyonunu benimsedi. Fransa’da laicite olarak kullanılan bu kavram Türkçeye laiklik olarak geçti. Ahmet Kuru laikliğin bu formunu “baskıncı laiklik” olarak nitilemekte ve karşısına Amerika’da tatbikine şahit olunan salt din ve dünyevî alanın ayırımına dayalı “pasif sekülerizm”i yerleştirmektedir (Kuru, 2009). Göle devletlerin sekülerlik biçimlerini dinlerin kamusal alandaki görünürlüğüne gösterdikleri reaksiyondan anlamının mümkün olduğunu ifade eder. Çoğulcu sekülerizm ya da otoriter ve baskıncı sekülerlik yaklaşımları devletlerin takip ettiği siyasete bağlı olarak ortaya çıkar (Göle, 2012: 23). Türkiye, Fransa’da olduğu gibi Cumhuriyetçi sekülerizm anlayışını benimsemiş, dinin görünürlüğünden tecrit edilmiş kamusal hayatı bayraklaştırmıştır (Göle, 2012: 11). Türkiye’de çok kültürlü Osmanlı toplumundan seküler milliyetçilik çerçevesinde homojenleştirilmiş bir kamusal alan yaratılmaya çalışılmıştır. Sekülerlik doğal yolla değil, asimilasyon ve Batı kültürünü özümsemeyi gerektiren bir modernlik projesi olarak kurgulanmıştır (Göle, 2012: 20). Türkiye’de laiklik anlayışı Cumhuriyet eliti tarafından sınırlanmış dinî alanın devletin denetimine tabi hale gelmesi şeklinde

anlaşılmıştır. (Toprak, 1981; Kuru, 2007; Kadioğlu, 1996). Laikliğin bu şekilde anlaşılmasının arkasında dinin devlet alanını kontrol edebileceği korkusu yatmaktadır. Bu bakış açısına göre devletin, dini idaresi altına almaması dinin devlete hâkimiyetini doğuracaktır. Bu kaygıdan hareketle İslâm'ı karşı ideoloji olarak gören rejim katı laiklik politikalarını zaruri görmüştür. Bu durum da Türkiye'nin Batı'dan farklı olarak daha baskıcı bir laiklik ve sekülerleşme politikası uyguladığının ifadesi olarak okunabilir.

Cumhuriyet elitinin laiklik anlayışı Türk milliyetçiliğine dayalı bir laiklik anlayışı sergilemektedir ve Türk toplumu üzerinde zora dayalı olarak uygulanmaya çalışılmıştır. Cumhuriyetin kurucuları, laikliği yaşam biçimini belirleyici “kapsayıcı bir doktrin” olarak tasavvur etmişlerdir (Özbudun, 2014: 105). Modernleşme söylemi, laiklik politikalarının baskıcı niteliğinin kamufle edilmesinin aracı olarak kullanılmıştır. Geniş çerçeveli bir medenileşme projesi öngören laiklik politikası toplumun tüm kesimlerine bu politikaların benimsetilmesi gerekliliğine dayanıyordu. Toplumun dini veya geleneksel yaşam biçimlerinin değiştirilmeye zorlanarak yerine rejimin öngördüğü çağdaş yaşam tarzının dayatılmasına yönelik politikalar laiklik adı altında meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Tüm hayat tarzlarına laiklik ilkeleri doğrultusunda eşit imkan verecek bir anlayışın Cumhuriyet değerlerini korumada başarısız olacağından endişe eden laik kesim çağdaş hayat tarzını diğer yaşam biçimlerinin üstünde gören bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu anlayışa göre laiklik dinin hem kamusal alandan hem de insanların zihinlerinden temizlenmesi anlamına gelmekteydi (Mahcupyan, 1998). Ancak, bu öngörü tamamıyla gerçekleşme imkanı bulmadan gerek iktidar kanadından gerekse muhalefetten aksi yönde talepler gündeme gelmiştir. Bunun en önemli gerekçesi olarak Mardin, akla hitap ettiğini düşündüğü Kemalizm'in, aynı şekilde toplumun kalbine hitap edecek değerler bütünü üretmeden yoksun olduğu kanaatine sahiptir (Mardin, 1991, 142).

Atatürk'ün 1938'de ölümünün ardından çok partili sistemin ortaya çıkmasına kadar, Halk Parti'sinin yapılan reformların güçlendirilmesinin dışında laiklik politikalarında ciddi bir değişiklik olmadı. İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanı seçilmesiyle devlet-parti bütünleşmesi daha fazla görünürlük kazandı. İnönü kendisine verilen “Millî Şef” nitelendirilmesiyle devlet ve milletin sembolü olarak tanındı. Savaş yıllarında artan ekonomik sıkıntılar ve dış politika yükü rejimin baskılarını iyice bariz hale getirmişti.

Ancak bu durum savaşı izleyen dönemde ekonomik ve siyasal gücün tek partinin denetiminde bulunmasına yönelik reaksiyonların artmasının temelini teşkil etmiştir. II. Dünya savaşının dışında kalmakla önemli kazanımlar sağlayan hükümet bu reaksiyonlar karşısında Serbest Fırka'da olduğu gibi imha politikası izlemek yerine Türkiye tarihinde bir dönüm noktasını teşkil edecek sağduyulu bir davranmış sergileyerek çok partili sisteme geçişin önünü açmış oldu.

Özetlemek gerekirse, bu dönem Türkiye'nin siyasal ve sosyal alanını hem hukuksal hem de siyasal ve felsefi anlamda sekülerleşme yönünde dönüştürdü. Din-devlet ilişkisinin temellerini köklü değişimler gerçekleştirerek yeniden belirledi. Reformlara muhalif kesimleri dışlayan baskı politikaları Türkiye'de demokratikleşmenin ağır aksak mirasının temelini oluşturdu. Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından gerçekleştirilen din alanını kısıtlayıcı laik reformlar geniş toplumsal tabanda karşılık bulmazken bürokrasi, Batı değerlerini benimsemiş aydın kesim ve şehirli halkın bir kısmı tarafından desteklenmiştir. Dolayısıyla reformların etkisi de büyük oranda bu toplum kesimleriyle sınırlı kalmıştır (Zürcher, 2005: 192; Kadioğlu, 1996). Halk desteğinden yoksun olan Cumhuriyet elitleri bürokrasi ve medyada etkin olan aydın kesimi ile ittifak kurmak suretiyle reformların siyasî meşruiyetini sağlamaya çalıştı. Bu kesimler tek parti dönemi boyunca iktidara güçlü destek oluşturdular. Dolayısıyla söz konusu ittifak yaklaşık 15 yıl boyunca seçime dayalı bir meşruiyeti olmadan iktidarda kalmayı sürdürdü. Ancak bu birliktelik II. Dünya savaşı sonrası değişen dünya dengeleri çerçevesinde kesintiye uğradı. Bu durum devletin laiklik politikalarında da değişime sebep oldu.

Tek parti döneminde laiklik, Avrupa'da dinlerin birbirine üstünlük kurmaya yönelik giriştikleri çatışmacı ilişkiye son vererek toplumsal barışın temini amacından daha farklı olarak gelişti. Avrupa'da temel arayış din mensupları için kendi inançları doğrultusunda güvenli bir çevrede hayatta kalabilmektir. Bu anlamıyla dinlerin veya dindarların üzerine bir baskı getirmiyor tam aksinedinî özgürlüklerin alanını açıyordu. Fransız laikliği ise Avrupa geleneği içerisinde istisna oluşturuyordu. Bu gelenekte laiklik tüm dinlerden veya mezheplerden ayrı, değerleri ve düzenlemeleriyle dinleri baskılayan bir yaklaşım sergilemiştir. Halbuki diğer Avrupa ülkelerinde görülen laiklik toplum kesimleri arasındaki dini çatışmalara bir çözüm olarak gelişmiştir. Bu bağlamda Avrupa'da gelişen

siyasî laiklik, sanayileşme ve şehirleşme süreçlerinin sonucunda toplum düzeyinde ortaya çıkan dinselliğin azalması şeklinde gelişen sekülerleşmeden farklı bir düzeyde gelişmiştir.

Türkiye’de ise laiklik toplumsal düzeyde bir siyasî arayışın sonucunda ortaya çıkmasından çok dışarıdan uyarlanmış, dini kontrol etme ve görünmez kılmak üzere oluşturulmuş bir tasarıdan ibarettir. Fransız laikliğinde olduğu gibi laiklik, kendi felsefesi, ideolojisi ve ritüelleri olan alternatif bir dini işlev gördü. Laikliğin dinler karşısında ileri bir aşama olarak görüldüğü bu anlayışta laiklik dinler ve inanç biçimleri arasında bir hakem görevini yürütmek yerine oluşturduğu dinî anlayışı topluma dayatma ve toplumun inancını denetleme şeklinde gelişti (Heper, 2011: 374). Laikliğin toplum kesimlerinde din karşıtlığı şeklinde anlaşılmasında bu anlayışın belirleyici rolü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

2.2.2. Çok Partili Sisteme Geçiş

Önceki bölümde Cumhuriyet’in ilk evresinde devletin dinî alana yönelik politikalarına ve bu politikalar karşısında siyasal alanda gelişen tepkilere kısaca değinildi. Çok partili döneme geçişle ortaya çıkacak olan din-devlet ilişkisinin geçmişe bağlı etkilerini görmek inceleyeceğimiz dönem açısından önem teşkil etmektedir. Bu bölümde çok partili döneme geçilmesiyle birlikte din-devlet ilişkilerinin dönüşümü incelenmeye çalışılacaktır. 20 yılı aşkın bir süre devam eden tek parti yönetiminin din karşısında katı tutumunun ardından siyasal rekabetin oluşmasıyla din-devlet ilişkilerinde bariz bir dönüşümün yaşandığı aşikârdır. Siyasî rekabet ortamı iktidarın sorunsuz bir biçimde çoğunluğu katı laik ilkeleri benimsemiş bir siyasal elitten dine karşı daha yumuşak ve hoşgörülü bakış açısına sahip diğer bir siyasal elite geçişine zemin hazırlamıştır.

Türkiye’nin çok partili sisteme geçişinde sosyo-ekonomik, kültürel, siyasal ve dış dünya ile ilişkili birçok faktör etkili olmuştur. Özellikle bu alanlarda görülen olumsuz gidişat sonrasında çok partili döneme geçiş talepleri arttı. Halk Parti iktidarı ülkenin II. Dünya Savaşı’nın çatışma ortamına aktif olarak dahil olmasına mani olmakla beraber savaşın getirdiği olumsuz koşulların etkisinden ülkeyi alıkoymakta başarılı olmadı. Özellikle

ekonomik alanda baş gösteren sıkıntılar gerek siyasi rejimin gerekse Halk Parti'sinin yıpranmasına neden oldu. Bu süreçte savaşı kazanan Müttefiklerin safında yer almayı özellikle dış tehditler açısından zorunlu gören yöneticiler savaş döneminde uzunca bir süre tarafsızlığını korumakla gücendirdiği Batı'nın itibarını temin etmek için demokratik dünya düzenine intibak sağlamayı lüzumlu gördüler. Sovyet isteklerine karşı koyabilmek için Amerika'nın desteğine ihtiyaç duyulması Türkiye'yi Batı Blok'una yaklaştırmıştı.⁴ Amerika'nın Truman Doktrini çerçevesinde Türkiye'ye destek çıkması Türkiye'nin rahatlamasını sağlamış ve Türkiye'nin otoriter ve totaliter devletlerden uzaklaşıp demokratik blokta yer alma koşullarını kolaylaştırmıştır (Zürcher, 2005). Her ne kadar Türkiye, çok partili yaşama dışarıdan kaynaklı tehditlere karşı kendi güvenliğini sağlama gerekçesiyle geçmiş olduğu bir gerçeklik olsa da Türkiye'nin demokratik düzene geçişini hazırlayan faktörlerin başında Osmanlı son döneminden beri tartışılan ve Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin de ittifak ettikleri liberal fikirler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Halk Parti'sine getirdikleri eleştirilerle kamuoyunun da desteğini alan muhalifler kısa bir süre sonra partilerinden istifa edip 7 Haziran 1945'te DP'yi kurdular. Bu arada dönemin önemli iş adamlarından biri olan Nuri Demirağ 6 Haziran 1945'te MillîKalkınma Partisi'ni kurarak resmen çok partili dönemi başlatmıştı. Ancak kamuoyunda esas ilgiyi MillîKalkınma Partisi değil, Halk Partisinden istifa eden Celal Bayar, Fuat Köprülü, Refik Koraltan ve Adnan Menderes'in kurduğu DP çekiyordu. DP'nin gerçek bir muhalefet partisi olduğu kanaatinin halkta hasıl olmasıyla en ücra köşelere kadar parti örgütlenmesini tamamladı. Bütün muhalif kesimleri kendisine çeken partinin programından çok iktidar partisine rakip olması önem arz etmekteydi. 21 Temmuz 1946'da yapılan genel seçimlerde her ne kadar Halk Partisi resmen seçimi kazanmış olsa da seçimin şaibeli olduğu iddiaları kamuoyunda karşılık bulmuştu. Buna rağmen DP 64 milletvekiliyle mecliste temsil edilme fırsatını elde etmişti. DP'liler edindikleri bu seçim tecrübesiyle kendi güçlerinin farkına varmışlardı.

⁴ Stalin'in liderliğindeki Sovyetler'in Türkiye'den Kars, Ardahan, Artvin ve Boğazları istemesi sonucu Türkiye, Batı ittifakına katılmak durumunda kaldı.

Çok partili sistem içerisinde toplumla daha yakın bağ kurup onların sempatisini kazanmak zorunda olduğunu anlayan CHP yönetimi ilk olarak dini değerler üzerinden bir özgürlük alanı açarak laiklik konusunda önemli bir tutum değişikliğine gitti. Dinin toplumsal alandaki etkinliğini göz önünde bulunduran iktidar çok partili hayatın getirdiği şartlar gereğince dine karşı önceki keyfi ve taviz vermez tutumunu değiştirmek zorunda kalmıştır. Bu çerçevede din alanının gerek özel hayatta gerekse kamu alanında daha geniş yer edinmesini sağlayacak dine karşı daha hoşgörülü politikalara başvurmuştur. Bu yaklaşıma paralel olarak da CHP içinde siyaset yapan dindar kimliğiyle ön plana çıkmış bir kişi olan Şemsettin Günaltay başbakanlığa getirilmiştir. Çok partili sistemin rekabetçi koşulları neticesinde Günaltay hükümeti din politikalarının yumuşaması yönünde birtakım yasalar çıkardı (Karpat, 2013b). Eğitim alanında din derslerinin okullarda serbest bırakılması, Kur'an Kurslarının açılması ve Ankara'da bir ilahiyat fakültesinin yeniden resmi eğitim sistemi içerisinde yer alması bu yönde atılmış önemli açılımlardan bazıları olmuştur. CHP laik reformlara yönelik toplumun karşı tavrından hareketle yaratmak istediği kontrollü İslâm anlayışını dini değerlerin formunu değiştirmek suretiyle yenilemeye çalışmıştır. Ancak bu politikalar da CHP'nin 25 yıldan fazla bir zamandaki uygulamalarını telafi etmek için halk tarafından ikna edici bulunmamıştır. Karpat, din politikalarındaki yumuşamanın savaş sonrasında yükselişe geçen sola yönelime karşı bir tedbir şeklinde geliştiği için laikliğin sağlam bir temele kavuşturulması açısından ümit verici olmamıştır (Karpat, , 2013b: 399).

2.2.3. Demokrat Parti İktidarı: 1950-1960

14 Mayıs 1950 seçimini DP'nin kazanmasıyla Türkiye yeni bir döneme girmiştir. DP'nin 1950 seçimlerinden başarıyla çıkması ve iktidarın barışçıl biçimde DP'ye geçişi Türkiye demokrasisi açısından önemli bir gelişmenin göstergesi olmuştur. İktidar değişimi devlet ve din ilişkisini önemli ölçüde değiştirdi. Bu dönemde kırsaldan kente artan göç sonucunda modernleşmenin etkisi daha geniş kesimler üzerinde etkili olmuştur. DP iktidarı Cumhuriyet dönemi geçmişinden bir kopuşu ifade etmekten çok tek parti

döneminde ihmal edilen sosyal ve ekonomik alanda halkın talepleriyle devletin reformlarını örtüşürecek politik bir misyona sahipti. İktidarda kaldığı 10 yıl boyunca ülkeyi 1924 Anayasa usullerince yönetti. DP iktidarı Atatürk'ün mirasını esas almakla beraber özellikle parti kongrelerinde partililerin dinî alandaki serbestiyetlerin artırılması yönündeki talepleri partiyi CHP karşısında zor durumda bırakmaktaydı. DP eliti de iktidara gelebilmek için özellikle kırsal kesimin kültürel hassasiyetlerini dikkate alarak politik söylem üretmekteydi. Bu anlamda din DP'nin önünde önemli bir olanak olarak ortaya çıkmaktaydı. DP'liler CHP'ye karşı dini söylemleri kullanmaktaydı. (Mardin, 2011; Mardin, 1991: 123).

DP iktidara gelir gelmez ezanın Arapça olarak okunma yasağının kaldırılması, bazı türbelerin halkın ziyaretine açılması, din derslerinin yaygınlaştırılması gibi uygulamalarla laikliğin aşırıya kaçan tutumunu hafifletmek için teşebbüste bulunmuştu. Bu tür politikalar her ne kadar Cumhuriyet dönemi politikalarından keskin bir dönüşü ifade etmiyor olsa da CHP'nin laiklik ve Atatürk inkılaplarının tehdit altında olduğuna yönelik ithamları DP'nin din hürriyetini savunmakla beraber zaman zaman bu alanda kısıtlamalara başvurmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Millet Partisi dini siyasete alet ettiği gerekçesiyle kapatılmıştır.

Laiklik konusunda yürütülen politikalar ve bu politikalara yönelik itirazlar gerek hükümet ve muhalefet arasında gerekse dindar ve seküler toplum kesimleri arasında oluşmuş ayrışmayı derinleştirdi. İktidarın muhalefeti bastırmak için sert tedbirlere başvurması muhalefetle iktidar arasındaki ilişkileri iyice germiştir. İnönü'nün demokrasinin tehlikede olduğu, dolayısıyla DP'nin gazabından kurtarılması gerektiğine yönelik bildirisinin ordunun göreve çağrılması olarak algılandı (Karpuz, 2010: 285). Bu gibi söylemlerin çoğalması üzerine, kendilerini Cumhuriyet'in seküler kazanımlarını korumanın güvencesi olarak gören askerler harekete geçtiler. Ordu da CHP'nin laiklik üzerindeki hassasiyetini paylaşmakta ve devrimlerin getirdiği kazanımları korumak ve laikliği tehdit olarak gördükleri din istismarını önlemek amacıyla Cumhuriyet'in kuruluşundan beri ilk defa siyasal alanda boy göstermesine şahit olundu. DP'nin orduyla ilişkisi her ne kadar çatışmacı bir formda olmamış olsa da bir grup subay 1960'da yönetime el koyarak demokrasiyi, devleti ve Atatürk'ün mirasını korumayı hedeflediklerini duyurdular. Her

ne kadar DP dini söylemleri siyasal alana taşımış olsa da laikliğin dışında dinsel bir siyasî çizgi takip etmeyeceği açıktı. Esposito DP'nin İslâm'ı kamusal alanda daha yaygın ve görünür kılmasını siyasal olmaktan ziyade kültürel bir olgu olarak yorumlamaktadır (Esposito, 2002).

2.2.4. 27 Mayıs Darbesi: Vesayet Döneminde Laiklik Politikaları

Askerler teokratik rejimin ülkeye hakim olacağı tehlikesini göz önünde bulundurarak laikliği müdafaa etmek için siyasî sürece müdahale etmiştir (Mardin, 1991). Ancak bu müdahale Cumhuriyet'in ilk dönemi din politikalarına dönüşten ziyade dinin devlet kontrolü altında olduğunu garanti altına alıcı daha esnek bir politika belirlenmesi şeklinde olmuştur. Askerî müdahale sonrası subaylardan oluşan "Millî Birlik Komitesi" ülkenin idaresini ele almıştır. Komite militan laiklik anlayışına geri dönüş olacağı beklentilerinin aksine İslâm hakkında olumlu söylem üreterek İslâm'ı meşrulaştırma aracı olarak ön plana çıkarır. Bu çerçevede Millî Birlik Komitesi Başkanlığına getirilen ve daha sonra da Cumhurbaşkanı olan Cemal Gürsel'in yurt gezilerinde İslâmî değerlere sıkça vurgu yaptığı görülmektedir (Tekin, Akgül, 2011: 658). Millî Komite kısa sürede demokrasiye yeniden geçileceğini ilan ederek üniversite hocalarından oluşan bir komite oluşturmak suretiyle yeni Anayasa çalışmalarına başladı. Üniversite hocaları ilk olarak DP'ye karşı girişilen darbenin meşruiyetini tanımıştır. Bu durum Osmanlı döneminde padişahların tahtan indirilmelerini meşrulaştırmak için alınan şeyhülİslâmın hal kararının yerini üniversite hocalarının aldığı göstergesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Karpas, 2013b).

Kaldırılan anayasada laiklik ilkesi genel bir kavram olarak özgürlükçü bir şekilde yer almakla beraber dinî özgürlüklerin alanını kısıtlayıcı politikalara alet edilmek suretiyle uygulanması söz konusu olmuştu. Yeni oluşturulan anayasada ise bir taraftan din hürriyeti teminat altına alınmakla beraber değişik maddelerle bu hükümlerle çelişen ifadeler yer verilerek bu defa anayasa metinlerinde de din hürriyeti kısıtlanmıştır. Anayasa 19. maddenin başında "Herkes, vicdan ve dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir." ifadesi

ile din hürriyetinin alanını genişletirken aynı maddenin son bendinde büyük oranda bu ifadeyle çelişen engelleyici tedbirleri şu şekilde getirmiştir:

“Kimse, Devletin sosyal, iktisâdî, siyasî veya hukûkî temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya şahsi çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne suretle olursa olsun, dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz. Bu yasak dışına çıkan veya başkasını bu yolda kışkırtan gerçek ve tüzel kişiler hakkında, kanunun gösterdiği hükümler uygulanır ve siyasî partiler Anayasa Mahkemesince temelli kapatılır”.

Bu madde ile devlet idaresi dışında dini bir cemiyet kurma, dini yayın ve eğitim kurumu oluşturma hakkını tehlike altına sokmuştur. Anayasa din istismarına karşı bu denli ciddi tedbirlere başvururken din alanını bu denli kısıtlaması din hürriyetine aykırılık teşkil etmekle beraber din aleyhtarı bir nitelik taşıdığını söylemek yerinde olacaktır (Turan, 1993: 81-83).

Anayasanın kabulü ile başlayan normal siyasete dönüşle birlikte DP'nin çizgisini devam ettirmek isteyen, daha önce DP'nin alt kademesini teşkil etmiş olan siyasî şahsiyetler 1961 Anayasası'nın siyasî partilere açtığı alandan yararlanarak AP ve Yeni Türkiye Partisi'ni (YTP) kurdular. 1961 Anayasası'nın tek partinin güçlü bir şekilde iktidara gelmesini engelleyen nisbi temsil sistemini kabul etmiş olması koalisyon hükümetlerini zaruri kılıyordu. 15 Ekim 1961'de yapılan seçimlerde bu iki partinin toplam oyları CHP'nin oy oranını aşmakla beraber 1965 seçimlerine kadarki süreç, İnönü'nün üçünde başında bulunduğu dört ayrı koalisyon hükümetleriyle geçmiştir. Türkiye'nin bu gidişatı siyasî istikrarın yakalanmasına engel teşkil etmiştir. Bu süreçte gerek CHP içinde gerekse AP'de daha ılımlı kesimler partilerinde kontrolü ele geçirmişlerdir. CHP'de sol eğilimli grupların gücü zayıflarken AP'de İslâmî yönü ağır basan ve askerî yönetimle hesaplaşma arzusunda olan gruplar tasfiye edilerek daha ılımlı ve modern muhafazakarlar partiye hakim olmuşlardır. 1965'ten sonra CHP Türkiye'de yaşanan toplumsal değişime ayak uydurmak ve halkın talep ve ihtiyaçlarına paralel politikalar geliştirmek gayesiyle özellikle tek parti döneminde takip ettiği laikliği merkeze alan söylemini yumuşatmıştır.

1965 seçimlerinde AP %52 oy alarak seçimlerden birinci parti olarak çıktı. AP'nin başkanlığını sürdüren Süleyman Demirel'in ılımlı ve uzlaşmacı tavrı askerî idareyle bir sorun yaşamadan iktidarın tekrar AP'ye devrini kolaylaştırmış oldu. 12 Mart 1971 hükümet darbesine kadar olan dönemde ülkeyi tek başına yöneten Demirel hükümeti DP'nin sürdüregeldiği ılımlı laik politikalar takip etmiştir. Demirel dindar seçmenin oyunu alabilmek için dini söylemlere sıkça başvurmuştur. AP hem oylarını aldığı dindar tabanı hem de parti içindeki muhafazakar kesimi memnun etmek için din konusunda ılımlı olmakla beraber devletin çizmiş olduğu laik sınırları aşmamaya hassasiyet göstermekteydi (Mardin, 1001). Bununla beraber, İslâm enstitülerinin açılması, İmam Hatip okullarının yaygınlaştırılması ve Müslüman toplumlarla ilişkilerin geliştirilmesi gibi rejimin tek parti döneminde takip ettiği politikalara aykırı siyaset anlayışı bu dönemde oluşmaya başlamıştır. Bu tavırlar rejim destekçileri tarafından laikliğe aykırı amaç güdülmesi gerekçesiyle sık sık eleştiriye tabi tutulmuştur. Demirel, bu politikalar sayesinde milliyetçi ve muhafazakâr kitleyi AP şemsiyesi altında toplamıştır.

Ancak dönemin siyasal atmosferinde ne AP ne de CHP gerek sağda gerekse solda yeni ideolojik hareketlerin taleplerini karşılayabilecek söylemler üretebilmiştir. Solda Türkiye İşçi Partisi (TİP) 1965'te meclise girerken sağda da Millî Görüş ve Milliyetçi Hareket siyaset sahnesinde yerini almıştır. Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) başına geçen Alparslan Türkeş milliyetçi ideolojinin savunuculuğunu yaparken Necmettin Erbakan'da 1969 seçimlerinde bağımsız olarak meclise girdikten sonra arkadaşlarıyla beraber MNP'yi kurmak suretiyle siyaset alanında İslâmî düşüncenin savunuculuğunu üstlenmiştir. Türkiye siyasetinin arayış içinde olduğu bir dönemde ortaya çıkan bu iki hareket 1970'lerin koalisyon hükümetlerinde yer almaları bakımından siyasete yeni bir boyut kazandırmışlardır.

1969 seçimlerinde AP'den aday olmak isteyen Erbakan'ın Demirel tarafından liste dışı bırakılması onu bağımsız aday olmak zorunda bırakmıştı. Erbakan, Demirel'in İslâma arkasını döndüğünü ve partisini mason ve siyonistlerin enstrümanı haline getirdiği söylemini dillendirmiştir (Zürcher, 2007). Konya'dan adaylığını koyan Erbakan yeterli oranın bir hayli üzerinde oy almasıyla kendi partisini oluşturma cesareti kazanmıştı. 26 Ocak 1970'te bağımsız vekil olarak girdiği mecliste MNP'yi kurarak partisini temsil

etmiştir. Partinin ilkelerini milliyetçi ve mukaddesatçı bir çizgide tanımlayan MNP Büyük sanayici ve tekelci sermayeye karşı cephe alırken Erbakan'ın Odalar Birliğindeki yöneticiliği döneminde yakın ilişki kurduğu Anadolu'da orta ölçekli sermayedar kesiminin çıkarlarını temsil etmekteydi. Ancak MNP, silahlı kuvvetlerin 12 Mart 1971'de Demirel'e verdiği muhtıra neticesinde dini siyasete alet ettiği gerekçesiyle kapatılmış ve Erbakan'ın milletvekilliği düşürülmüştür.

2.2.5. Koalisyonlar Dönemi: 1971-1980

1970'lerde şekillenen Türk siyasî hayatını büyük oranda 12 Mart Darbesine karşı siyasetçilerin tutumu belirlemiştir. Ordu 1974 yılına kadar dolaylı olarak yönetimi elinde tutmuştur. Ordu muhtıra gerekçesini "Türkiye Cumhuriyeti'ni koruma ve kollama" görevini gerçekleştirmek olarak ilan etmekteydi. İlk etapta darbe ülke çapında ortaya çıkan anarşi, ekonomik ve siyasî istikrarın bozulması ve Atatürk'ün çizdiği çağdaş ilkelere sapma gibi gerekçelere dayandırılarak AP'ye karşı bir tavır olarak yansıtıldı. Çünkü AP yönetimi 1961 Anayasası'nı değiştirme yönünde bir çaba içinde görülüyordu. Bu şartlarda birçok sol grubun ve aydın kesimin desteğini almakta gecikmedi. Ancak bir müddet sonra askerlerin idareyi kendilerine verdiği teknokrat hükümet liberal ve sosyalist gruplarla ordu vesayetine karşı olanlara yönelik uyguladığı baskılar artmıştı. İstikrarı sağlamayı amaçlayan bu tedbirler ekonomik ve siyasal alandaki sorunları çözmekte başarılı olamamış ve hükümet üyeleri kısa bir süre sonra istifa etmişlerdir.

Darbecilerle CHP'nin dirsek temasında olması parti içinde rahatsızlıklara sebep olmuş ve ortanın solu fikrini benimseyen Bülent Ecevit, Mayıs 1972'de İsmet İnönü'nün istifasıyla parti başkanlığına seçilmiştir. Bu durum CHP içerisinde laiklik konusunda hâkim felsefeyi değiştirmemiş olsa da CHP ilk defa halkla bu denli bir yakınlaşma içerisine girmiştir. 1973 seçimlerinin din-devlet ilişkileri bağlamında Türk siyasî hayatına getirdiği yenilik ilk defa bu denli dini söylemleri partinin merkezî söylemi haline getiren bir partinin önemli bir başarı sağlamış olması olmuştur. Seçim sonuçlarının ortaya çıkardığı tabloya göre MNP'nin devamı niteliğindeki MSP'nin %11.8 oy alarak 48 milletvekiliyle meclise girmesi şaşkınlık yaratmıştır. Buna karşın, ordunun müdahalesine karşı tavır

almayıp sonrasında askerlerle ilişkisini restore eden Demirel'in %29 oy alarak bir önceki seçimlere göre büyük bir düşüş yaşaması, gelenekçi ve İslâmcı tabanın merkez sağ ile ayrışmasının işareti olmuştu (Sarıbay, 1985: 99). Öte yandan %33 oy oranıyla CHP'nin birinci parti olarak meclise girmesi CHP'nin demokratik siyaseti takip etmesinin halk tarafından ödüllendirildiğinin göstergesi olmuştur. CHP'den ayrılan sağ kanat laikçi kesimin kurmuş olduğu Güven Partisi ise %5 oy alarak düşük sayıda milletvekili meclise göndermiştir. 60'larda siyaset sahnesine çıkan diğer partilerin de meclise girmesiyle hiçbir parti tek başına hükümet kurabilecek meclis çoğunluğuna ulaşamamış oldu. Seçim sonrasında iktidar sivil siyasetçilere geçti ancak istikrarlı bir hükümetin kurulması ve şiddetin önlenmesi konusunda başarılı olamadılar. Ordu, 1961 Anayasası'nda değişiklik yaparak MillîGüvenlik Kurulu'nun yetkilerini genişletmek suretiyle hükümetler üzerinde etkisini hissettirdi.

Mecliste oluşan çok partili siyasal ortam uzlaşmaz iki partinin koalisyon hükümetinde bir araya gelmesine sebep olmuştur. Yeni lideriyle demokratikleşme siyaseti ve ortanın solu fikriyatını parti içerisinde kabul ettirme yolunda önemli mesafe kat etmiş olan CHP ile MSP ortak protokol imzalayarak yeni hükümeti kurdular. MSP İslâmî değerleri ön plana çıkaran bir parti olması itibariyle iki parti arasında laiklikle ilgili fikir birliği yoktu. Benzeşmeyen iki partiyi temsil eden siyasetçiler arasında önemli konularda ciddi anlamda görüş farklılıkları hâkimdi. Kısa zamanda hükümet içerisinde birtakım uyuşmazlıklar ortaya çıkmıştı. Ecevit'in Kıbrıs hareketi sonrasında kazandığı prestiji erken seçime gitmek suretiyle avantaja çevirme isteği neticesinde Eylül 1974'te Ecevit'in istifası sonrasında ittifak bozulmuştur. Hükümet bunalımlarının ardından AP, MSP ve MHP'nin ortaklaşa kurdukları Milliyetçi Cephe hükümeti 1977 seçimlerine kadar çekişmeli geçen bir siyaset tablosu eşliğinde iktidarı ellerinde tutmuşlardır.

1977 seçimleri de meclis aritmetiğinde kritik bir değişim getirmediği gibi sık sık sekteye uğrayan koalisyon hükümetlerinin oluşturduğu siyasî gerginlik kargaşa ve anarşi ortamının tırmanmasını engelleyici bir zemin oluşturamamıştır. Terör faaliyetlerinin önüne geçilememesi ve uzun bir süre meclisin yeni bir cumhurbaşkanı belirleyememesi toplumun siyasîlere itimadını yitirmesine neden olmuştu. Bu durumdan vazife çıkaran askerler de rejimin varlığına karşı tehditlerin oluşması, devlet kurumlarının çalışamaz

hale gelmesi ve iç çatışmaların engellenememesi gibi konuları gerekçe göstererek daha önceki askerî müdahalelerde olduğu gibi TSK iç hizmet kanunun verdiği ülkeyi koruma yetkisine dayanarak 1980’de yönetime el koydular. Darbeyi gerçekleştirenler MSP tarafından Konya’da düzenlenen Kudüs Mitingi’nde yapılan İslâmî sistem çağrılarının müdahaleye giden yolun taşlarını döşediğini savunmuşlardır. Özellikle 1979 İran İslâm Devrimi’nin etkilerinin Türkiye üzerinde etkisinden çekinen askerler için dini içerikli gösteri ve olaylar endişe verici olmuştur. Askerî müdahalenin, diğer nedenler yanında, MSP’nin askerleri endişelendiren laiklik karşıtı tutumu olmuştur (Heper, 2011: 347). Dolayısıyla darbenin gerekçesi laikliğin korunması olarak ilan edilmiştir.

2.2.6. 1980 Sonrası Dönem

Parlamento ve hükümetin feshedilmesiyle siyasî otorite Genelkurmay Başkanı Kenan Evren’in başkanlığında bulunan MillîGüvenlik Konseyi’nin (MGK) kontrolüne geçmiştir. “Demokratik düzenin işleminin önündeki engellerin ortadan kaldırılması” amacıyla askerî mahkemelerin yetkileri artırılmış ve devlet kurumlarının başına askerîyeye mensup kişiler getirilmiştir. Demirel, Ecevit, Erbakan ve Türkeş başta olmak üzere siyasetçiler tutuklanmıştır. Toplumda düzenin yeniden sağlanması konusunda askerî yönetime güven olduğu izlenimi oluşmuş olsa da siyasî iktidara mutlak anlamda egemen olmuş bir askerî yönetimin toplumsal karşılığı bulunmuyordu. Bunun farkında olan darbeciler sivil idareye geçileceğine dair güvence vermişti. Ancak eski siyasetçilerin siyasî hayattan dışlanmasıyla sivil siyasete geçiş söz konusu olabilmisti.

Toplumsal kurumların yeniden formatlandığı dönemin aktörü olan askerî idare, hazırlattığı anayasada laiklik ilkesinin herhangi bir değişikliğe tabi tutulmadan anayasada yer almasını güvence altına almıştır. Evren laikliği “dinin devlet alanındaki sınırının çizilmesi” olarak tanımlamaktaydı (Evren, 1982: 120). Devletin resmi ideolojisinin yeni versiyonunda İslâm, Ziya Gökalp’ten bu yana ilk defa öne çıkmaya başlamıştı. Türk-

İslâm sentezi⁵ formunda gündeme gelen bu uzlaştırılmış İslâm formu askerî yönetim tarafından tatbikat sahasına aktarıldı. İslâm siyaseten araçsal bir konuma taşındı (Mert, 2004: 415). Devletin din üzerinde kontrolünün arttığı bu dönemde “devlet dini” oluşturma çabası görülmekteydi. Bir anlamda devlet dini laikleştirme politikası izlenmekteydi (Türköne, 1993: 33). Askerî rejimin İslâm’ı milliyetçilik üzerinden devlet sahasına taşıması sekülerleşmenin ön gördüğü tüm dini faaliyetleri sivil alana bırakma yaklaşımıyla çelişen önceki durumun devamı şeklinde gerçekleşmiştir. Bu durum ANAP iktidarı döneminde artarak devam etmiştir. Bu dönemde cumhuriyet kurumlarıyla sivil dini oluşumlar arasında daha önce olmadığı kadar uyuma dayalı bir ilişki başlamıştır. Devlet eğitim, sosyal faaliyet ve ekonomi alanlarında dini oluşumlara artan oranda fırsat alanları açmıştır.

1981 Anayasası MGK’ya siyaset üstü güç devşirmekle kalmayıp siyaset sahnesinde de kendi gölgesi olacak bir partinin iktidarı ele geçirmesini sağlamak için propagandaya girişmişti. Buna karşın toplum siyasî iktidarın sivilliliğini desteklemek suretiyle baskılara boyun eğmemeyi seçmiştir. 6 Kasım 1983 tarihinde yapılan seçimlerde adaylar MGK’nın tetkikinden geçmek suretiyle seçimlere katılabiliyordu. Turgut Özal darbe öncesi Demirel’in başbakanlığı döneminde hükümetin ekonomi politikasını yürütmekteydi. Darbeden sonra da ekonomi yönetimi kendisine teslim edilmişti. Ancak kendisinin dindar kişiliği ve Sufî geçmişi, kurmuş olduğu Anavatan Partisi’nin (ANAP) seçimlere katılmasına müsaade edilmekle beraber, seçim öncesi Evren’in tenkidine maruz kalmasına neden olmuştu. Değişik kesimlerden farklı düşünce tarzlarına sahip kimselerden oluşan ANAP, 1983 seçimlerinde askerî yönetimin tahminlerinin ötesinde yüksek bir oyla iktidara geldi. Özal hükümeti üç dönem boyunca tek başına iktidarda kalmış, ama askerlerle geçimsizlik yaşamamıştır. Devlet içerisinde üst düzey görevlerde tecrübe kazanmış olan Özal, toplumsal taleplere cevap verebilmek için askerlerin mutabık olmadıkları girişimlerin önünü açmaktan da çekinmemiştir.

⁵ 1980 darbesi ile “Türk –İslâm sentezi” askerî rejimin ideolojisi olarak hayata geçirildi. Türk İslâm sentezi 1970’lerde Aydınlar Ocağı çevresinde toplanan aydınların sol fikrî akımlara karşı oluşturdukları ideolojik programdır. Bu sentezin ana fikri İslâmî kimliği vurgulayan bir milliyetçilik idi. Bu yaklaşımın temeli Namık Kemal gibi Osmanlı son dönem entelektüellerinin düşüncelerinden etkilenmişti. Bu yeni sentez yaklaşımı cumhuriyet rejiminin geliştirmiş olduğu milliyetçiliği dışlamadan bazı İslâmî sembol ve değerlerin bu milliyetçilikle birleştirilmesini amaçlamıştır (İnalçık, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ: 1300-1600, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012).

Özal'ın yaklaşımı tüm alanlarda liberalleşme yönündeydi. Ekonomik alanda liberalleşme yönünde alınan mesafe düşünce alanına da yansımıştır. Özal modern Batı değerlerini benimsemekle beraber din alanının özgürleşmesi yolunda önemli adımlar atmıştır. Osmanlı mirasının yeniden devlet düzeyinde önemsenmesi gündeme gelmiştir. Türkiye toplumunun manevî temellerini oluşturan kaynaklara bağlılığını vurgulayan Özal kendisinin dindar ve tasavvuf ehli olduğunu da açıkça ifade etmekten kaçınmamıştır. Özal bu tutumu ile kuruluşundan beri Cumhuriyet'in varlığına tehdit olarak algılanan irtica korkusuna cesaretle karşı koymuştur. Buradan hareketle Özal'ın yaklaşımlarının eski vesayetçi yapının temellerini tamamen sarsmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Karpat, 2013a: 222).

1990'lı yıllarda oluşan koalisyon hükümetlerinin başarılı bir siyaset üretememeleri ve 1980 darbesinin neden olduğu antidemokratik uygulamaların giderilememesi İslâmî kesimin siyaset sahnesindeki yükselişinin zeminini hazırlamıştır. Yılmaz ve Çiller'in partilerinde muhafazakâr kanadın ağırlığını kırarak statükodan yana tavır almaları RP'nin yükselişinin sebeplerinden en önemlisi olmuştur (Taşkın, 2009: 468). 1990'larda Türkiye'de siyaset yeni bir eksene oturmuştur. Daha önceleri sağ ve sol gelenek üzerine yükselen siyasî mücadele yerini bir yanda laik değerlerle kendini tanımlayan merkez partilerin olduğu diğer yanda ise İslâm vurgusunun öne çıktığı siyasî çevre arasındaki mücadeleye bırakmıştır. Türkiye'de toplumsal sorunların derinleşmesi, dönüşüm ve yenilik taleplerinin daha güçlü seslendirilmesine neden olmuştur. Erbakan'ın başkanlığındaki RP ilk olarak 1991 parlamento seçimlerinde MHP ile ittifak yapmak suretiyle oyların %17'sini alarak sağ oyların bu partiye yönelişinin işaretini vermiştir. 1994 yılında yapılan yerel seçimlerde Türkiye'nin üç metropol kentinin ikisinin, on beş büyükşehir belediyesinden altısının belediye başkanlıklarını kazanmakla önemli bir başarı sağlamıştır. Refah'ın bu başarı grafiği 1995 seçimlerinde de sürmüştü ve Refah Partisi % 21 oy alarak merkez sağ partileri geride bırakarak birinci parti olmuştur. Erbakan, Türkiye'nin ilk kadın başbakanı olan Tansu Çiller'in genel başkanlığındaki Doğru Yol Partisi (DYP) ile kurulan koalisyonda Başbakanlık görevini üstlenmiştir.

İslâmî değerleri ön plana çıkararak bir siyaset takip eden Erbakan'ın özellikle dış politikada nüfusun çoğunluğu Müslümanlardan oluşan ülkelerle ilişkileri derinleştirmeye yönelik adımlar atması gerek iç politikada gerekse uluslararası sistemde rahatsızlıklara yol açmıştı. RP her ne kadar sıradan halkın beklentilerine yönelik vaatleri vurgulasa da Batılı-laik kimlik vurgusu yapan elitler karşısında İslâmî kimlikle ilişkilendirilerek hasım konumuna mevzilendirildi. Devlet eliti, iktidarın RP tarafından ele geçirilmesinin laik kazanımlara maliyetinin telafi edilemez olduğu düşüncesinden hareketle rejime tehdit olarak gördüğü RP'ye karşı post-modern bir darbe gerçekleştirdi. Rejim güçlerinin iktidarın İslâmî hüviyetine bir tepki olarak yorumlanabilecek bu hareketi ile devletin laiklik hassasiyeti bir kez daha yüzünü göstermiş oldu. Erbakan bir yıldır sürdürdüğü başbakanlıktan istifa etmek zorunda kaldı. RP'nin iktidarın büyük ortağı olmasıyla endişeye kapılan kesim iki senaryo arasında gidip gelmekteydi: Ya laik sisteme alternatif bir İslâmî düzen kurulacak ya da ordu müdahalede bulunacaktı (Heper, 2011: 285). Ancak bunlardan hiç birisi gerçekleşmedi. Hükümet laik eğilimli bir koalisyondan oluşan sivillerin elinde kaldı. Her ne kadar ordu yasal sınırlar içinde kalarak siyasete direkt müdahale etmemiş olsa da endişe ve huzursuzluğunu her fırsatta göstermekteydi. 28 Şubat süreci olarak bilinen bu müdahale sonucunda RP "laikliğe aykırı fiillerin odağı" olduğu gerekçesiyle kapatılırken Erbakan'ın da içinde bulunduğu bazı partililer siyaseten yasaklı hale gelmiştir. Ayrıca askerler laik düzeni kuruluş aşamasındaki ilkelere göre yeniden restore etmiştir. Ancak Erbakan'ın arkadaşları bu defa FP çatısı altında bir araya gelerek siyasî hayatlarına devam etmişlerdir. Önceki parlamento seçimlerine göre oylarının bir bölümünü kaybetmiş olsa da MHP'nin ardından üçüncü Parti olarak meclise girmiştir.

Özbudun ve Hale (2010: 41), FP ile RP arasındaki ideolojik farklılıkların kayda değer olduğunu vurgulamaktadır. FP döneminde hareketin ahlâkî değerlerine vurgu devam etmekle beraber, demokratikleşme, insan hakları, hukuk devleti, piyasa ekonomisi gibi kavramlar öne çıkarılmaya başlanmıştır. Yine RP döneminden farklı olarak laik değerlere yönelik karşı tutum yumuşatılmıştır. Ancak bu parti de RP'nin devamı olduğu gerekçesiyle kapatıldıktan sonra parti mensupları eskiler ve yeniler diye ikiye ayrılmış. Erbakan'ın mirasına sahip çıkan "eskiler grubu" SP ile yola devam ederken "yeniler grubu" Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP) kurmuşlardır. SP'nin içinde baş gösteren

yenilenme hareketi ile “Ak Saçlılar” olarak nitelendirilen Erbakan’ın arkadaşlarının tasfiye girişimi krize neden olmuş ve akabinde bu durum yeni bir ayrışmayı getirmiştir. Partinin genel başkanlığını yapan Numan Kurtulmuş ayrılarak başka bir parti kurarken SP’nin başına uzun zamandır siyaset dışında kalmış olan Erbakan gelmiştir. Ancak 2011 yılında yapılacak seçimler öncesinde vefat etmiştir. Erbakan’ın arkadaşları SP ile Erbakan’ın Millî Görüş çizgisini devam ettirmektedirler.

2002’de gerçekleştirilen parlamento seçimleri AKP’nin büyük başarısı ile sonuçlandı. Türk siyasetinde yeni düzenin işaretlerini veren seçim sonuçlarıyla 1990’larda kendini gösteren mali yıkımın etkisiyle eski sağ partilerden hiçbiri mecliste temsil edilebilme sınırı olan %10 barajını aşamadı. 2002 seçimlerinin ardından hakim parti konumuna gelen AKP, muhafazakâr kesimin itibar ettiği yeni parti olarak uzun bir zamanın ardından Türk siyasetinde tek başına iktidar olma başarısı gösterdi.

Muhafazakâr demokrat olarak kendisini tanımlayan AKP, rejimin tepkisini çekmemek için ilk aşamada dini söylemlerinde daha ihtiyatlı bir tavır sergiledi. Türkiye’nin kurulu laik düzenini ihlal edecek eylemlerde bulunan bir partinin iktidarda uzun süre kalamayacağı tecrübesinden hareket eden AKP, bir yandan etkinliğini yitirmiş sağ partilerin nüfuzlu politikacılarını bünyesine katarken bir yandan da İslâmî söylemden uzak bir duruş sergileyerek ılımlı bir görünüm kazanmaya çalışmıştır (Heper, 2011: 326). Söylemlerinde geleneksel İslâmî vurguyu sürdürmekle beraber uzunca bir süre hakim liberal değerleri temsil eden bir parti görünümü verdi. Türkiye’deki laikliğin yeniden yorumlanması gerektiğini vurgulayan AKP, dinî hareketlerle devlet arasındaki ilişkiye yeni bir boyut kazandırdı. Batılı değerleri kendi söyleminde sıkça kullanarak İslâmî değerlerle örtüşürme yolunda çaba harcadı (Gökarıksel, Secor, 2015: 21-22).

Demokratik ve dindar kimliğini öne çıkaran AKP, bu özellikleriyle Müslüman toplumlar için örneklik oluşturma iddiasında oldu. Ancak katı laiklik anlayışına sahip muhalif kesim din ve politik olanın kamusal alanda birlikteliği hususuna aksi yönde tepki vermekteydi. Buna karşılık AKP laik kurumlara karşı din özgürlüğünü savunarak onların devlet üzerindeki etkisini tasfiye etti. AKP döneminde Türk laiklik anlayışının yeniden yorumlanması gündeme geldi. Kamusal alanda başörtüsü yasağının kaldırılması gibi

dinin görünürlüğüne artmasına yönelik politikalar izlenmiştir. Buna karşılık laik reformların yeniden düzenlenmesine yönelik herhangi ciddi bir girişim söz konusu olmamıştır. Yalnız müftülere nikâh kıyma yetkisi verilmesi Cumhuriyet tarihinde hukuksal anlamda laik reformların gevşetilmesi yönünde atılan en önemli adım olduğu söylenebilir. Bu durum Cumhuriyet'in ilk döneminde son verilen "çok hukukluluk" anlayışına yeniden dönüşün başlangıcı şeklinde algılandı. Çok hukukluluk anlayışının laik düzeni baltalayacağı gerekçesi yeniden rejim tartışmalarına yol açmıştır.

Kısaca AKP ile girilen değişim sürecinde dinin sosyal ve siyasî gücü arttı. Cumhuriyet'in ilanının ardından muhafazakâr ve laik kesimler arasında yaşanan gerilimlerle merkezin dışında kalan muhafazakâr kesim AKP döneminde yeniden merkeze yerleşmeye başladı. Bu çerçevede din yeniden özel alanın dışına çıkararak kamusal alanda görünürlük kazanmaya başladı. Ancak bu durum laik kesim ile iktidar arasında çatışmacı bir atmosferin oluşmasını beraberinde getirdi. Laiklik ilkesinin kanunen ihlalinin ilk göstergesi olarak da müftülükler nikâh kıyma yetkisinin verilerek dini nikâha hukuksal bir nitelik kazandırılmış olduğu iddia edildi. Dolayısıyla çoğulcu siyasî bir sistemin oluşturulması üzerinde AKP döneminde de mutabakat sağlanamamıştır. Önceki muhafazakâr parti iktidarlarında olduğu gibi AKP döneminde de dini ve siyasî aktörler demokratik süreçte her ne kadar din alanında Cumhuriyet'in laik yapısı karşısında süreklilik arz eden bir açılım sağlamış olsalar da bu durum hukukî ve kurumsal anlamda müftülükler nikâh kıyma yetkisi dışında bir değişimi içermemiştir. Hatta kazanımlar bazen kesintilere uğramıştır.

2.2.7. Türkiye'de Laiklik Algısının Farklı Biçimleri

Cumhuriyet yönetimine geçişle birlikte Türkiye'de, laiklik kavramı modernleşme projesinin bir bileşeni olarak gündeme geldi. Öyle ki kısa zamanda modernleşme ve Batılılaşma süreci laiklik politikaları ile sınırlı hale gelmiştir (Mert, 1994: 55). Osmanlı son döneminde Batı karşısında zaafa uğrayan devletin kurtarılıp yeniden selamete kavuşmasını sağlamak için önde gelen aydınlar Batı'yı izleyerek, dini düşüncenin yerine akla ve bilime dayalı düşünce biçimini yerleştirmeye çalışmışlardır. Cumhuriyet

döneminde laiklik yeni Cumhuriyet aydınlarınca Batı'yı yakalamanın temel koşullarından en önemlisi olarak görülmüştür (Mert, 2001: 202). Cumhuriyet eliti sekülerleşmeyi modernleşmekle eşitleyen bir tutum sergilemiştir.

Diğer taraftan, laiklik ilkesi çerçevesinde toplumsal hayatta ve İslâmî semboller üzerindeki değişiklikler laikliğe yönelik muhalefetin kalkış noktasını oluşturmuştur. Laik değerlere karşı direnç tüm İslâm dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de İslâmî referanslara dayanan kesimden gelmiştir. Belki de Cumhuriyet tarihinde laiklik kavramı üzerinden gerçekleşen ayrışma başka hiçbir kavram için geçerli değildir. Osmanlı'nın son iki yüzyılımı da içine alan Türk reform tarihinin Cumhuriyet döneminde ulaştığı noktayı laiklik ilkesinin baş tacı edildiği aşama olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Laiklik ilkesi üzerine yapılan tartışmalar o zamandan beri etkisini yitirmeden siyasal alanı kuşatmış durumdadır. Bu tartışmalar boyunca laiklik kavramına farklı yaklaşımlar değişik kesimler tarafından getirilmiştir. Bu yaklaşımlardan birini de "laik kesim" olarak nitelenen grubun içinden biri olarak Berkes getirmiştir.

Berkes, Türkiye'nin çağdaşlaşma serüvenini analiz ederken çağdaşlaşma kavramına özel bir önem atfeder. Diğer İslâm toplumlarında da olduğu gibi Osmanlı toplumunun temel sorunu din ve devleti birbirinden ayıracak laikleşme sorunundan ziyade "kutsallaştırılmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma" şeklinde nitelendirdiği çağdaşlaşma sorunudur (Berkes; 2012: 19). Sekülerleşme konusunda referans noktası olan çalışmalarıyla öne çıkan Berkes'in bu yaklaşımı hem laiklik ilkesini benimseyen hem de laiklik ilkesine mesafeli olan çevrelerce dikkate değer bulunmuştur. Berkes, laiklik kavramı yerine bir Batı kavramı olan "sekülerizm"i Türk dil yapısı içerisinde anlamlı hale getirdiği "çağdaşlaşma" kavramı şeklinde ikame etmiştir. Berkes, laiklik ilkesinin Batı'dan olduğu gibi alınarak kullanılmasını hem İslâm, Osmanlı ve Türkiye'nin şahsına münhasır dini geleneğine uygun düşmediği hem de Türk modernleşmesinin sadece laiklikle sınırlı olmadığı gerekçesiyle uygun bulmaz. Gerekçesini ise Türk geleneğinde din ve devlet ikiliği anlayışının olmamasına dayandırır. Berkes, laiklik kavramının Batı'nın dini geleneği göz önünde bulundurulduğunda anlamlı olduğu, ancak Osmanlı gibi din ve devletin birbirinden ayrılması veya ikisinin ayrı sahalarda vücut bulması gibi bir

geleneğin olmadığı toplumda karşılık bulmasının içerdiği anlam bakımından mümkün olmadığını dile getirmektedir (Berkes; 2012: 20).

Laiklik kavramının kullanımında birbiriyle çelişen görüşlerin varlığına dikkat çeken Berkes, Hristiyanlık'ta olduğu gibi İslâm geleneğinde de din-devlet ikiliği olduğu anlayışının yersiz olduğunu vurgular. Bunun tam aksi görüş olan İslâm'da laiklik kurumunun hiçbir yerinin olmadığı anlayışını da eleştirir (Berkes, 2012: 17). Yukarıda ifade edildiği gibi Türkiye'de laiklik konusunun Cumhuriyet tarihi boyunca sorun olarak algılanmasının temelleri de Berkes'in ifade ettiği gibi kavramın menşei olan Avrupa din geleneği ile İslâm geleneğindeki din anlayışının aynı olması inancı ve bunun aksi şekilde gelişen laikliğin İslâm geleneğinde yeri olmadığı inancına dayanır. Her iki inancın da sorunlu olduğunu vurgulayan Berkes, modern Türk tarih sürecini inceleyerek sorunun din-devlet ayrımı davasının ötesinde olduğuna dikkat çekmektedir.

Berkes, Cumhuriyet elitinin laiklik kavramına olan teveccühünün, yalnız mefhum itibariyle değil, daha önce çağın gereklerine göre değişimi ifade etmek için kullanılan asrılık gibi kavramlara özellikle dinci kesim tarafından negatif bir anlam yüklenmesi sonucu yeni bir kavram bulma çabasından kaynaklandığını ifade eder. Dolayısıyla toplumun hafızasında olumsuz bir anlam çağrıştırması gerekçesiyle reform sürecini tam olarak ifade edebilecek kavramlar yerine Batı'dan alınan muğlak bir kavrama başvurulmuştur (Berkes; 2012: 23).

Yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı Berkes, Osmanlı son döneminde görülen yenileşme girişimlerini ifade için laiklik kavramı yerine, asra uygun olana yönelişi anlamına gelen ve Batı'daki "secularisme"nin karşılığı olan "çağdaşlaşma" kavramını tercih etmiştir. "Secularizm" kavramının hem anlam, hem köken açısından çağdaşlaşma kavramıyla benzer özellikleri taşıdığını, hatta onun tam olarak karşılığı olduğunu ifade etmiştir. Berkes'e göre çağdaşlaşma kavramı laiklik kavramını da bir bakıma içinde barındıran bir öz taşıyor. Çağdaşlaşma sadece din-devlet ayrımı olmaktan ziyade, aslında dini kisvelere bürünmüş tüm geleneksel anlayışların toplumsal hayatın dışına taşınmasının bir ifadesidir (Berkes, 2012: 20).

Laiklik ve sekülerizm kavramlarının eş anlamlı olmadığı konusunda görüş belirten Bülent Tanör'e göre Türkiye'de uygulanan laiklik anlayışı ile Fransa'da tarihsel süreçte gelişen laiklik anlayışı arasında farklılıklardan çok benzerlikler vardır. Türkiye'de fiiliyatta var olagelmiş laiklik uygulamalarının “laikçilik” olarak nitelendirilmesine karşı laiklik ilkesinin önermelerinden hareketle bu uygulamaların Fransız laikliği ile örtüştüğü tezini savunur. Laikliğin ilk önermesi olarak “dinin devlet işlerine karışmaması” ilkesini ele aldığımızda bu ilkenin Türkiye'de de Cumhuriyet döneminde benimsenmiş olduğunu belirtir (Tanör, 2001: 27). İkinci ilke olarak “devletin din işlerine karışmaması” hususu ise Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunun mevcudiyeti ile bağdaşmaz. Ancak bu durumun 1905 Anayasası'na kadar Fransa'da da benzer bir formda olduğu hatta bu statünün belli bölgelerde korunduğunun altını çizmektedir. Ayrıca Tanör, diyanet kurumunun varlığının laikliği zedeleyici bir unsur olma durumunu bu kurumun kuruluşunda hedeflenen işlevinin esasında din işlerinden çok laik kültürü kitlelere taşıma amacı taşıdığı ile açıklamaktadır. Özellikle 1960'lardan sonra bu kurumun pratikte işlevi değişerek din hizmeti veren bir kurum haline dönüşmesinin Türkiye'nin laik karakterini değiştiremeyeceği iddiasındadır. Son olarak, laikliğin olmazsa olmaz “din ve vicdan hürriyeti” ilkesinin de Türkiye'nin benimsediği bir ilke olduğunu vurgular. Tanör, Türkiye'deki durumu laiklik yerine laikçilik ya da diğer laiklik dışı atıflarla açıklamanın laiklik ilkesi açısından anlamsız olacağı, aksi takdirde aynı durumun Fransa için de geçerli olacak bir çelişki oluşturacağı üzerinde durur (Tanör, 2001: 27-29). Esasında Tanör, Türkiye'nin laiklik karakterini laiklik ilkesinin vücut bulduğunu iddia ettiği Fransa üzerinden açıklar. Buradan hareketle “eğer Türkiye laik değilse Fransa da laik bir ülke değildir” önermesinin çelişki oluşturacağı iddiasındadır (Tanör, 2001: 27-29).

Tam da bu noktada Sami Selçuk Türkiye'nin laiklik tecrübesinin Fransa'dan etkilendiğini dile getirirken Fransa'nın da laikliği değil, laikçiliği benimsemiş olduğunu ileri sürer. Laiklikle sekülerizmi aynı anlamda kullanan Selçuk, Fransız laikliğinin çoğulcu olmayan yapısından hareketle laikliğin yozlaşmış, dejenere olmuş laikçilik biçiminin devrim Fransa'sında ortaya çıktığını ve laikçilik anlayışının Türkiye'de de benzer bir forma büründüğünü dile getirmektedir. Selçuk'a göre Türkiye egemenliğin dayanağı nahiyesinden laik olmakla beraber devletin tanzimi açısından teokratik, dini yönlendirme bakımından ise laikçi bir devlettir. (Selçuk, 2000: 81).

M. Ali Kılıçbay, Türkiye’de laikliğin son derece yanlış tanımlanan ve eksik anlaşılan bir kavram olduğunu belirtmektedir. Laikliği en basit şekliyle insanların bu dünyaya ilişkin fiilleri, yani dünyevî tarafları olarak tanımlar (Kılıçbay, 1998: 76). Laiklikle sekülerizmin anlam bakımından benzerliklerinin sonuçta onların ortak noktada buluşmaları anlamına geldiğine dikkat çeken Kılıçbay, tüm dinlerin dinsel alan ve din dışı alan şeklinde farklı iki alan belirlediğini ve özellikle İslâmîyet’in din dışı alanı dini olandan daha geniş tuttuğunu ifade eder. Dolayısıyla laiklik, dinin kendi özünde bulunmayan ancak suiistimal edilerek din dışı alanın dinselendirilmesi çabalarına engel teşkil edecek bir olgudur. Bir anlamda dünyevî alanı koruma çabasıdır. Bu bağlamda Kılıçbay laikliğin dinsel totaliterliği dizginleyecek ve demokratik bir düzenin kurumlaşmasını sağlayacak yegâne kurum olduğunu ifade eder (Kılıçbay, 1998: 77-78). Kısaca, Kılıçbay laikliği dinin dünyevî alanı yönetme işlevinin bertaraf edilmesi olarak görürken sekülerizmin de hem etimolojik anlamı gereği hem de işlevsel bağlamda laiklikle benzerlik taşıdığı görüşünü benimsemiştir.

Laikliği tarihsel süreçte üstlendiği rol itibarıyla tanımlayan Mümtaz Soysal ise laikliğin Batı’da geçirdiği aşamaların altını çizmektedir. Soysal laikleşme sürecinde ilk aşama devlet organlarınca sürdürülen mezhep bağnazlığının ortadan kaldırılması ile gerçekleştiğini dile getirmektedir. İkinci aşama ise “devlet dini” anlayışının terk edilmesi şeklinde cereyan etmiştir. Üçüncü olarak, hukuk düzeninin ve kamuyla ilgili kuralların dine dayalı olmaktan çıkarılmasıyla laiklik safhası tamamlanmıştır (Soysal, 1974). Bu yaklaşım laikliği teokratik devlet anlayışının karşısına koymaktadır. Yoksa dinin devlet alanı dışındaki boyutu ile ilgili değildir.

Laiklik konusunda tartışmalarda fikirleri özellikle muhafazakâr kesimdeki geniş kitlelerde karşılık bulan Ali Fuat Başgil, laik kelimesinin uzun süren tartışmaların konusu olmasına rağmen layıkıyla anlaşamadığını ve bunun temel nedenini laikliğin, Müslüman geleneğin aksine, dini bir sınıfın var olduğu Fransa’da ortaya çıkmış olmasından kaynaklandığını ileri sürer (Başgil, 1991). Laiklik kavramının Fransız Devrimi sonucunda hukukun ve devletin dinin egemenliği dışına çıkması anlamında kullanılmaya başladığını dile getiren Başgil’e göre ülkemizde kullanımı II. Meşruiyet dönemine denk

gelmektedir ve dinsizlik anlamına gelen “la dini” terimi yerine kullanılmıştır (Başgil, 1991: 148). Laiklik ilkesinin 1937’de anayasanın önemli bir prensibi haline gelmesine rağmen laiklik uygulamalarının bir terör aracı şeklinde cereyan etmesinin laikliğin anlaşılmasından kaynaklandığını dile getirir. Dolayısıyla kişilerin hak ve hürriyetlerinin korunması açısından laiklik kavramının net bir şekilde tanımlanması ve sınırlarının çizilmesi gerektiği üzerinde durur. Tek parti döneminde siyasî otoritenin bireyin özgürlük alanının daraltılmasına neden olan uygulamalarının da bu eksiklikten kaynaklandığını vurgular (Başgil, 1991).

Din karşıtı pozitif düşüncenin fikrî yanlışlarını açığa çıkarmaya çalışan Başgil, insan ve toplum hayatında önemli bir yere sahip olan dinin bireylerce baskı ve engellemelere maruz kalmadan yerine getirilebilmesi gerektiğini savunur (Başgil, 1991: 109). Din hürriyetinin korunabilmesi için siyasî ve dini taassuba karşı tedbir alınması gerektiğini vurgulayan Başgil’e göre bunun için gerekli başlıca unsur laikliktir (Başgil, 1991: 149). Laikliğin din karşıtlığı anlamına gelmediğine dikkat çeken Başgil’e göre laik düzende din ile devletin birbirine rakip olması değil, her birinin kendi sahasında daha verimli bir şekilde işlemesi öngörülür. Laik olmayan devlette dinin siyasîlerin emrine girmeye ve onların maşası olmaya mahkûm olduğunu ifade eder (Başgil, 1991: 168).

Tek parti döneminin özgürlük ve demokrasi ihlali şeklinde cereyan eden politikalarına eleştirel bir tutum sergileyen Başgil’in aksine yine kendisi gibi muhafazakâr bir duruş sergileyen Peyami Safa, bu dönemde tek parti iktidarının din ve laiklik politikalarını yerinde bulur. Ona göre Kemalizm dine karşı değil, dine sonradan eklenmiş gelenek ve hurafelere karşı mücadele vermektedir (Beriş, 2005: 394).

Safa’nın bu görüşüne karşın İslâmî kesimin önemli bir bölümünde tek parti dönemi laiklik uygulamalarının “din düşmanlığı” şeklinde geliştiği görüşü hâkimdir. Onlara göre bu dönemde laik rejim toplumun din anlayışına, dinî kurum ve inisiyatiflere yönelik yoğun bir mücadele içerisine girmiştir. İslâmcı çevrenin önde gelen yazarlarından olan Mehmet Şevket Eygi laikliğin İslâmîyet’e karşı bir reaksiyon olarak geliştiğini ve bu çerçevede Kemalist inkılapların da aynı kapsamda yer aldığını dile getirir. (Eygi, 1996). Bu görüşe göre Cumhuriyet döneminde dine karşı mücadelenin merkezine laiklik ilkesi

oturtulmuştur. Dolayısıyla bu dönemde Müslümanlarca kutsal sayılan değerlere yönelik politikalar laiklik ilkesinin bir gereği olarak addedilmiş ve laiklik bu kesimlerce “din karşıtlığı” olarak algılanmıştır.

Bu kesimin söyleminde laiklik İslâm’la karşıt ve birinin diğerini reddettiği öğretiler olduğu öne sürülmektedir. İslâmî kesimin önemli yazarlardan Ahmet Taşgetiren Allah’ın koyduğu kurallar dışında insanlar tarafından yeni kuralların irat edilemeyeceği bunun İslâmîyet’le tezat oluşturacağı gerekçesiyle bir Müslümanın laik olamayacağı önermesine ulaşır (Taşgetiren, 1994). Taşgetiren’in yaklaşımında hayatın tüm alanını kuşatan İslâm’ın koymuş olduğu ilkelerin Müslümanlar açısından en doğru ilkeler olduğu, bunun dışında parlamentoların ya da diğer iktidar sahiplerinin koymuş olduğu kuralların kusurlu olduğu anlayışı hâkimdir. Dolayısıyla Müslümanın bu ikisinden birini tercih etmek zorunda olduğu sonucuna varmaktadır. Buradan hareketle laikliğin kilise-devlet, dini sınıf-seküler toplum ayırımına dayanan Hristiyan geleneğinin bir ürünü olması, İslâm’ın ise hem dini hem de dünyevî alanı kuşatan bir gerçeklik olması hasebiyle laiklik İslâm’ın dışında ve onunla çelişen bir kurum şeklinde yorumlanmıştır.

İslâmcı söylemde laikliğe dair farklı dönemlerde yeni birtakım yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İslâmî hareketlere yönelik baskı ve şiddet dâhil olmak üzere rejim güçleri tarafından uygulanan müdahalelerin laikliğe referansla meşrulaştırıldığı algısı bu çevrelerde geniş yankı bulmuştur. Özellikle İslâmî hareketlerin daha fazla görünürlük kazandığı 90’larda laiklikle ilgili sorunun kaynağının bizzat laikliğin kendisinden değil, Türkiye’deki uygulamalardan kaynaklandığı görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bu yaklaşımlar laikliği din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardır. İslâmcı kesimin laiklik ve demokrasi konusundaki katı duruşunun yumuşamasında farklı laiklik açılımlarının ve Batı’da gelişen laiklik modellerinin Türkiye’de tanınması ile ilgili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle MGH’nin iktidar ortağı olduğu dönemde laiklik konusunda hedef haline gelmesi hareketin farklı söylemlere açılmasına sebep teşkil etmiştir. Bu süreçte Millî Görüş’ün entelektüel çevresi üzerinde tesiri görülen düşünce geleneği liberal düşünce olmuştur. Bu çerçevede liberal düşünce dergisinin yayımlarının Türkiye’de uygulanagelen laiklik ve demokrasi anlayışlarını eleştiriye tabi tutması ile Millî Görüşçülerin bu yöndeki düşünceleri arasında paralellik ortaya çıkarken,

bu yayınların liberal bakış açısını Türkiye muhafazakarlarına kazandırması onların bu yönde bir açılım sağlamasına hizmet etmiştir.

Türkiye’de ilk defa bu dönemde entelektüel alanda zemin bulan liberal düşünce laiklik kavramından ziyade din özgürlüğü ve müdahalesizlik görüşünü ön plana çıkarmıştır. Bu hareketin özgürlük anlayışında din ve vicdan özgürlüğü dinin varlığının korunması, geliştirilmesi, korunması ve sürdürülmesinin gereği olarak anlaşılır (Sambur, 2009: 41).dinî özgürlükleri negatif özgürlükler bağlamında değerlendiren bu özgürlük yaklaşımına göre din alanı devletin yasak bölgesidir. Din alanı bireyin ihtiyaç ve taleplerine göre belirlenen bir müdahalesizlik alanı olarak görülmüştür (Sambur, 2009: 42). Bu yaklaşıma göre din ve vicdan özgürlüğü bireyin sadece devletten gelen baskılardan masun olması değil, herhangi bir dinî kurum, sınıf veya sivil otoritenin de bireyin bilinç alanını tasallutu altına geçirememesi anlamına gelmektedir. Birey ideolojik açıdan devletten bağımsız olarak inancını toplumsal hayata yaşama imkanına sahip olmalıdır. Dolayısıyla bu özgürlük yaklaşımında bireyin dinini vicdanında hapsedilmiş bir duygunun ötesine geçirecek toplumsal alanda yaşamıyla bütünleştirebilme ve bu doğrultuda örgütlenme hakkına sahiptir. Bu durum özgürlükçü ve çoğulcu laikliğin gereği olarak vurgulanır (Sambur, 2009: 45). Laikliğin, devlet tarafından, modern, iyi, rasyonel, bilimsel ve ilerlemeyle ilgili olanla özdeşleştirilip meşrulaştırılmasına karşın dinin ilkelik, hurafecilik, aşırılık gibi kavramlarla eş görülerek ötekileştirilmesi üzerinden devletin toplumsal hayata müdahale hakkını kendisinde görmesi laikliğin otoriter boyut kazanmasına neden teşkil edeceği şeklinde açıklanmaktadır (Sambur, 2009: 46). Bu çerçevede dini ötekileştiren laiklik yaklaşımının dışlayıcı karaktere sahip olduğunun altı çizilmektedir.

Kuru ve Stepan dışlayıcı laiklik anlayışını devletin kamusal alanda dine karşı sert tavır alması şeklinde tanımladıkları “dışlayıcı sekülerleşme” kavramı üzerinden değerlendirirler. Türk sekülerliğinin dini kamusal alanın dışına taşıyarak, bireysel olana ait bir din anlayışını savunduğunu iddia etmektedirler (Kuru ve Stepan, 2013). Dinin kamusal alanda görünürlüğü karşısında pasif rol üstlenen “pasif sekülerleşme” anlayışını dışlayıcı sekülerleşmenin karşısına koyarlar. Bununla Türkiye’nin dışlayıcı sekülerizmi

terk ederek pasif sekülerleşme anlayışına yönelmesinin demokratikleşme için kritik olduğunu vurgulamaktadırlar (Kuru ve Stepan, 2013).

Özetle söylemek gerekirse Türkiye’de gelişen laiklik anlayışına karşıt tutum gösteren üç farklı grup olduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan birinci grubu dini manevî bir ihtiyaç olarak gören muhafazakâr kesim teşkil etmektedir. Bu grup laiklik uygulamalarının İslâmî değerleri ve toplumun ahlâkını zayıflattığı gerekçesiyle laikliğe karşı çıkarlar ve geçmişe özlemlerini dile getirirler. İkinci grup ise din özgürlüğünü yalnızca insan hakları kategorisinde değerlendiren liberal gruptur. Bu grubu oluşturanlar Cumhuriyet rejimi ile beraber devlet üzerinde dini nüfuzun hâkim olduğu bir devlet yapısından dinin devletin kontrolüne girdiği bir yapıya dönüşümün gerçekleştiği bir okuma yaparlar. Dolayısıyla her iki durumun da din-devlet ayrımını gerektiren laiklikle çeliştiği kanısındadırlar. Onlara göre din yönetim ve hukuk alanının dışında kalarak bireysel ve toplumsal alana terk edilmelidir. Bunların dışında kalan ve Cumhuriyet rejiminin laiklik uygulamalarını onaylayan gruplar ise devletin dine yönelik tutumunda her türlü liberalleşmeye muhalif olan kesimdir. Dinin devletin denetiminin dışına çıkarak toplumun inisiyatifine terk edilmesinin Cumhuriyet ilkelerinde tavize yol açacağından endişe etmişlerdir (Karpas, 2013b: 389-405).

3. BÖLÜM: DİN-DEVLET İLİŞKİSİ EKSENİNDE MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ

MGH'nin lideri olarak ün kazanan Necmettin Erbakan'ın Türk siyasetinin önemli bir şahsiyeti olmasının başlangıcı genellikle onun 1969 yılında Konya'dan bağımsız milletvekili olmasına kadar geri götürülmektedir. Erbakan'ın salt bir siyasî figür olarak ele alındığı bu yaklaşım MGH'nin boyutunun anlaşılması açısından yanıltıcı olacaktır. MGH'nin fikrî temellerini oluşturan kaynak, siyasetin ötesinde, kökleri Cumhuriyet Türkiye'sinden daha geriye uzanan Sufî hareketlere dayanmaktadır. Hiç kuşkusuz Erbakan'ın siyasî hayatı, kendisinin ölümünün ardından da varlığını sürdüren MGH'nin gelişim süreciyle yakından irtibatlıdır. Onun ideolojisini oluşturduğu kültürel ortam ve şeyhleriyle olan kişisel ilişkileri siyasî söylemlerine de yansımıştır.

Tek parti döneminde oluşan siyasal ortamda dinin siyaset ve devlet sahasından dışlanması sonucu kendi içerisine kapanan tarikatların yeniden siyaset sahnesine çıkışı DP'nin iktidara gelmesiyle mümkün olmuştur. Ancak, DP iktidar tecrübesi dine sınırlı ölçüde alan açmakla beraber tek parti döneminin laik politikalarına sadık kalmaya devam etmiştir. Darbe sonrasında DP'nin devamı niteliğindeki AP dedinî hareketleri tatmin edecek yeterlilikte din alanına serbestlik getirmemiş; dinî alanın genişlemesinin önündeki siyasî ve hukukî engellerin kaldırılması konusunda politika üretmekte kayıtsız kalmıştır. İlk önce AP içinde ayrı bir yapılanma oluşturularak partiyi dinî grupların kontrol etme girişimi başarıya ulaşmayınca farklı bir partinin kurulması üzerine başta Erbakan'ın da bağlı olduğu İskender Paşa grubu ve diğer bazı dinî gruplar ittifak yapmışlardır (Yorgancılar, 2009). MGH'nin siyaset sahnesine çıkışının başlangıcını oluşturan süreç bu şekilde olmakla beraber, bunun öncesinde Erbakan ve arkadaşlarının siyaset dışındaki girişimleri de onun oluşum sürecinde önem arz etmektedir.

Bu bölümde ilk olarak MGH'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sürece değindikten sonra Erbakan'ın siyasî hayatı üzerinden MGH'nin siyaset alanında geçirdiği tecrübe tarihsel bağlamda ele alınacaktır. Ardından da MGH'nin sosyolojik ve ideolojik yapısı üzerinde durulacaktır. Daha sonraki bölümlerde ise farklı başlıklar altında MGH'nin

benimsediği siyasî yaklaşımlar, laiklik ve sekülerizm çerçevesinde analize tabi tutulacaktır.

3.1. MGH'NİN TARİHSEL ARKAPLANI

MGH'nin fikrî öncülüğünü yapan kişi İskender Paşa Cemaati'nin önderliğini yapan Mehmet Zahid Kotku (1897-1980) idi. MGH'nin kuruluş ve yapılanması Kotku'nun yakın ilgi ve yönlendirmesi ile gerçekteşmiştir (Yavuz, 2003: 207). Osmanlı medreselerinde aldığı geleneksel dini eğitimin yanında İstanbul'da Gümüşhanevi dergâhında şeyhinin manevîyatla ilgili sohbetlerinin müdavimi olan Kotku, tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından ülkenin farklı bölgelerinde din hizmetinde bulunur. Gümüşhanevi dergâhının şeyhi Abdülaziz Bekkine'nin (1895-1952) vefatı üzerine onun halefi olarak İstanbul'a gelen Kotku farklı camilerde imamlık ve vaizlik görevini sürdürür. Aynı zamanda dergâhın önderliğini de devraldığı için büyük ölçüde üniversite çevresinden oluşan tarikat mensuplarının irşat sorumluluğunu da üstlenmiş bulunmaktaydı (Yaşar, 2004: 327). 1958'de İskender Paşa Camii imam-hatipliği görevine getirildikten sonra bu cami ayrıca dergâhın yeni merkezî konumuna gelmiş oldu. Cemaat faaliyetlerinin buradan yürütülmesi nedeniyle tarikat bu caminin ismiyle anılmaya başlandı (Çakır, 2011: 21). Geleneksel tarikat anlayışından tamamen kopmayan cemaat aynı zamanda Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla uzun yıllar yasaklı hale getirilen din eğitiminin önünün açılmasına yönelik çabalardan da geri durmuyordu.

Tarikatlar Osmanlı döneminde devlet dışı yapıların biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca ulemanın din anlayışının dışına çıkan farklı dini kavrayışlar sergilemişlerdir. Resmi öğretinin sınırlarına bağlı kalmadan kendi öğretileri doğrultusunda talim ve terbiye hizmeti gören dergâhlar devlet eliti dışında kalan sınıfların bürokratik kesime direnişinin merkezleri olmuşlardır (Mardin, 1991: 93). Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesinin ardından devletin ilgisini kaybeden tarikatlar, dini değerlere aykırı gördükleri Cumhuriyet politikalarına karşı direnç oluşturdular. Yasaklanmalarının ardından yer altına çekilmelerine rağmen sosyal alanda faaliyetlerini

gayri resmi yollarla sürdürdüler. Tarihsel süreçte İslâmî yaşam biçimini toplumsal alanda etkin bir şekilde temsil etmiş olan tarikatlar sosyal tabakanın neredeyse tüm alanlarına nüfuz edebilme kabiliyetine sahip olmalarının sağladığı avantajla zaman zaman siyaset üzerinde de etkin konum kazanmışlardır (Mardin, 1991).

Tarikatların bu tecrübelerinin, her ne kadar yasaklı hale gelmiş olsalar da Cumhuriyet sonrası döneme aktarıldığını söylemek mümkündür. Tek parti döneminin baskıcı laik politikaları sürecinde siyasetin dışında kalan tarikatlar toplumu dini ve ahlâkî çerçevede yenileme amacına odaklanmışlardı. Devlet alanından dışlanan İslâm'ın toplumsal hayatta merkezî bir konum kazanmasına yönelik hareket eden tarikatlar, ekonomik, siyasal ve entelektüel alanda oluşan laik elit kesime paralel, hayatlarının merkezine İslâm'ı yerleştiren bir topluluğun yetişmesine rehberlik etmişlerdir. Bu sayede, İslâm siyasal hayatta daha etkin rol almaya başlamıştır.

Aynı durum İskenderpaşa dergahı için de söz konusu olmuştur. Dergah'ın oluşturduğu ekol daha çok orta sınıfa yakın iş dünyası, siyaset çevreleri ile üniversite hocaları ve öğrencilerine hitap ediyordu. Dergah'ın müdavimlerinden olan Nazif Gündoğan dergahı, görünmeyen üniversite olarak nitelemektedir (Gündoğan, 2008). Kotku, verdiği vaazlarında sıklıkla kalkınmadan, sanayileşmeden, yerli üretimden ve ekonomik değerlerden bir din meselesi olarak bahsetmekteydi. Kotku'nun sohbetlerinde Türkiye ve İslâm dünyasının karşılaştığı güncel meseleler öne çıkmaktaydı. Dinin, hayatın tüm safhalarından uzaklaştırılmak istendiğinin altını çizen Kotku, dini kaygı taşıyan Müslümanların topluma manevîyatını geri kazandırma sorumluluğunu taşıdığını vurguluyordu. Dolayısıyla bu amaçla dernek ve cemiyetler kurulması yönünde bağlılarına telkinde bulunuyordu. Kotku, bireysel olarak Müslümanların irşat edilmesini temel hedef almakla beraber Müslüman topluluklar arasındaki birlikteliğin bozulmasına da kayıtsız kalmamıştır. Müslümanların farklı görüşte olmalarının, onların birliğini engelleyici bir gerekçeye dönüşmemesi gerektiği hususu üzerinde hassasiyetle durmuştur. Müslümanların birlik ve ittifak içinde olmalarını, diğer Müslüman topluluklarla beraberlik oluşturmalarını İslâmî bir yükümlülük olarak addetmiştir (Gündoğan, 2008).

Dönemin siyasî meseleleri de sohbetlerin ihmal edilmeyen konuları arasında yer almaktaydı. Özellikle Batılı devletlerin İslâm toplumlarını sömürge haline getirdiği, hemen hemen tüm Müslüman toplulukların fakirlik ve işgal tehdidi altında olduğu, dolayısıyla İslâm'a karşı düşmanlık içinde olan bu güçlerin fiili işgallerini düşünce, eğitim, iktisat ve kültür alanlarına doğru genişletmek suretiyle Müslümanların kalkınmasının önündeki engelleri artırma çabasına karşı uyanık olunması gerektiği vurgulanmaktaydı (Gündoğan, 2008, Yaşar, 2004: 330-335).

Kotku, devlet ve toplum arasında kopukluğun nedenini devletin kendi İslâmî değerlerini terk ederek Batı medeniyetinin İslâm'la çelişen yaşam biçimini teşvik etmesinde görmüştür. Müslümanların hayatlarını kuşatan Batı taklitçiliği, toplumu değerlerinden uzaklaştırmıştır. Toplumsal yozlaşmayı İslâm ahlâkından uzaklaşmış bir neslin ortaya çıkmış olmasıyla ilintilendiren Kotku, devlet dairelerindeki iltimas ve rüşveti bu rahatsız edici durumun en açık örneği olarak zikreder. Batılı değerleri empoze eden eğitim kurumlarının da Batı'nın taklitçiliğinden ileri gitmediğini ifade eden Kotku, kendi döneminde özellikle yüksek öğrenim mensuplarının Batı değerlerini benimseyen dinden uzak kimseler olmaları gerektiği konusunda bir kabullenişin olduğunu söyler. 1950'li yıllarda özellikle daha dindar olan kırsal kesim insanının önemli bir oranının eğitimsiz olduğu, üniversiteye girme imkânı asgari düzeyde olduğu için üniversite eğitimi şehirli ve seküler kesime has bir olgu olarak algılanmaktaydı. Kotku bu yaklaşımı reddederek özellikle takipçilerine eğitimin zaruriyetini telkin ediyordu. O, kalkınmanın temelinde eğitimin olduğunu dolayısıyla kalkınmaya bireyden başlanması gerektiği üzerinde duruyordu (Gündoğan, 2008).

Kotku, ülkenin kalkınmasının önünde en büyük engel olarak iğneden ipliğe kadar yabancı ürünlerin piyasaya hakim olmasını gösteriyordu. Bu durum karşısında bulunduğu çıkış yolu ise yerli üretime ehemmiyet verilmesinin gerekliliği şeklindeydi. Aksi takdirde Batı'dan alınan borçlarla faiz ekonomisine mahkûm olunacağı, dolayısıyla ekonomik sorunların ilelebet devam edeceği uyarısında bulunuyordu. Bu sebeple İslâm'ın faizi yasakladığını, Müslümanların ise İslâmî çizgiden uzaklaştıkları için fakirliğe duçar olduklarını ileri sürmekteydi. Kısaca ifade etmek gerekirse, Kotku bir yandan Müslümanların manevîyatına yönelik irşad vazifesini yerine getirirken diğer yandan da onların dünyevî

ihtiyaçlarına yönelik sorunların halli için çalışmaktaydı. Ancak her ikisini de dini bir vazife telakkisi içerisinde sürdürmekteydi (Kutan, 2016).

Kotku Türkiye'nin sanayileşerek ekonomik ve siyasî bağımsızlık elde etmesinin önünün açılmasına büyük önem vermekteydi. Bu minvalde, 1956 yılında Kotku'nun telkinleriyle Cemaat üyelerinin ortaklığı ve Erbakan'ın önderliğinde kurulan Gümüş Motor fabrikası cemaatin yalnızca öte dünyaya ait meselelerle sınırlı kalmayıp dünyevî alanın da dini bir sorumluluk taşıdığına dair bir yaklaşımın sergilendiği örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.1.1. Erbakan'ın Siyasî Hayatı ve Liderliği

Erbakan da İstanbul Teknik Üniversitesi yıllarında Gümüşhanevi Tekkesi yoluyla bağlı olduğu Bekkine'nin sohbetlerine devam ederken bir yandan da ondan geleneksel usulde dini dersler alıyordu. Bekkine'den sonra da aynı şekilde Kotku'nun sohbetlerine devam etti. Osmanlı-İslâm geleneğine bağlı Anadolu muhafazakâr bir aileden gelen Erbakan'ın ahlâkî terbiyesi üzerinde Gümüşhanevi dergâhının önemli tesiri oldu (Saadet Partisi, 2018). Şeyhine olan bağlılığı onun kişisel, sosyal, ekonomik ve siyasal konularda şeyhinin fikirleri istikametinde hareket etmesini sağlıyordu. Kotku'nun ekonomi, kalkınma ve dünya ile ilgili bakış açısından önemli ölçüde etkilenen Erbakan'ın siyaset hayatındaki hareket tarzı üzerinde de her iki şeyhinin etkileri gözle görülür derecede belirgindir. Türkiye'nin ekonomik, siyasî ve kültürel anlamda ahlâkî değerlerden yoksun olduğunu düşündüğü Batılı değerlerin boyunduruğundan kurtulması gerektiği inancını taşıyordu.

Erbakan üniversite hocalığı yıllarında ülke çapında düzenlediği konferanslarla tarihte Müslüman ilim adamları tarafından bilime yapılan katkıları ele alan ilim ve İslâm ilişkisi konularını ele alıyordu. Bu konferanslarla Müslümanların geçmişlerini hatırlamaları, hafızalarını tazelemeleri sağlanıyor; bu sayede bilimle İslâm'ın sentez oluşturabileceği yönünde motive ediliyorlardı. Konferansların diğer bir konusu da yine şeyhlerinin yakın

ilgisi olan Türkiye'nin sanayileşme konusu ve yerli sanayi girişimleri olmuştur (Erbakan, 1993).

1951 yılında bilimsel çalışmalar yapmak üzere gittiği Almanya'da Aachen Teknik Üniversitesi'nde Alman ordu birliklerinin teknik donanımları üzerinde araştırma yapan merkezde ve bir motor fabrikasında çalışmalarını yürüten Erbakan burada edindiği tecrübelerle Türkiye'nin de bu modeli takip ederek sanayi alanında hızla gelişebileceği inancındaydı. Bu doğrultuda İTÜ'de doçent olarak görev yaptığı dönemde motorlar üzerine çeşitli araştırmalarda bulundu. 1956 yılında kendi idaresinde kurulan Gümüş motor fabrikası yerli sanayi konusunda önemli bir misyon üstlenmiş oldu. Kısa bir süre sonra fabrika Türkiye'nin %100 yerli ilk motorunun seri imalatına başlamıştır. Erbakan, karşılaştığı birçok engelden hareketle yerli sanayicinin önündeki bürokratik engelleri aşmak için 1966'da Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanlığı görevini üstlenir. Anadolu'da verdiği konferanslarla oradaki sanayicilerin ilgisini çeken Erbakan kısa bir süre sonra atandığı Türkiye Odalar Birliği Genel Sekreterliği döneminde kendisinin fikirlerine ilgi gösteren küçük sanayicilere Büyük şehirlerdeki sanayiciler gibi eşit avantaj sağlanması yönünde politikaların uygulanmasında aktif rol oynar. Buradaki konumunun sanayi politikalarını yönlendirmede yetersiz kaldığını gören Erbakan, aday olduğu Türkiye Odalar Birliği Genel Başkanlığı seçimlerini Anadolu sanayicilerinin desteğiyle kazanır. Ancak iktidarın baskısıyla koltuğunu kısa bir süre sonra bırakmak zorunda kalır. Görevden alınmasının en büyük nedeni dönemin Demirel hükümeti ile yerel Türk sermayesini metropol sermaye karşısında destekleme konusunda fikir ayrılığının oluşması olmuştur (Sarıbay, 1985). Bu olay Erbakan ile Demirel arasında siyaset sahnesinde de sürecek olan sert rekabetin ilk örneğini oluşturmuştur. Bu olayla Erbakan laik elite karşı İslâmî elitin bir temsilcisi olarak ortaya çıkmıştı.

Akademi ve iş dünyasında önemli bir kariyer elde eden Erbakan hem sanayi sektöründeki hem de Odalar Birliği'ndeki tecrübelerinden hareketle sanayicilerin önüne çıkan engellerin ancak siyaset yoluyla aşılabileceğinin farkına varır (Sarıbay, 2011: 576). Bu amaçla ilk olarak 1968'de Senato üyeliği için, sonraki yıl da milletvekilli adaylığı için Adalet Partisi'ne başvurur. Bu dönemde AP içerisinde "milliyetçi muhafazakar" olarak tanınan bir grup Demirel'in parti liderliğine muhalefet etmekteydi. Bu kişilerle Odalar

Birliği döneminde sıkı ilişkiler kuran Erbakan'ın düşüncesinde AP listesinden meclise girdikten sonra bu grubun desteğiyle Demirel'in yerine gelmek olduğu söylenmiştir. Ancak Demirel'in vetosu ile adaylığı kabul edilmez (Aydın ve Taşkın,2014: 198).. Bunun üzerine 1969 genel seçimlerinde Konya'dan bağımsız aday olan Erbakan, İskender Paşa dergâhının öncülüğünde, bir kısım tüccar ve yöresel dinî grupların desteğinde güçlü bir oy oranıyla meclise girmeyi başarır (Yavuz, 2003: 207).

1969 seçimlerinden sonra AP içindeki muhalif muhafazakârların önde gelenleri Demirel tarafından kabineden dışlanır. Bunun üzerine AP'den ayrılıp Erbakan'ın kuracağı parti çatısı altında birleşmesi beklentisinin aksine Demokrat Parti adı altında ayrı bir parti kurarlar. Erbakan, seçimlerin ardından parti kurma çalışmalarına başlar ve şeyhi Kotku'nun yönlendirmesi ve Nurcu kadrolarla ittifakı sonucunda Erbakan onlardan ayrı bir yol izleyerek MNP'yi kurar (Yavuz, 2003: 207, Çakır, 2002: 232). Sarıbay MNP'nin kuruluşunu zorunlu kılan başlıca nesnel koşulları Türk toplumunda sanayileşmeyle birlikte işlevsel bölünmelerin keskinleşmesi şeklinde açıklar (Sarıbay, 1985). MNP, DP ve AP döneminde refahı artan küçük sanayiciler ve küçük ticaret erbabını kendi safına çekerek dinsel muhalefeti bu sosyo-ekonomik tabana dayandırarak kendine varlık alanı oluşturur (Sarıbay, 2011: 579). Diğer taraftan Partinin tabanını oluşturan kesim ekonomik, sosyal ve siyasî açıdan laik elitlerin oluşturmuş olduğu merkezin dışına itilenler olmuştur (Sayari, 1978, :185).

AP'nin hitap ettiği muhafazakar ve geleneksel kitle, bu partinin büyük sermaye ile kurduğu ilişkinin kendilerini ikinci plana ittiğini düşünmüşlerdir. Taleplerinin karşılanmaması bu kesim üzerinde rahatsızlık oluşturmaktaydı. Küçük sermaye sahiplerini temsil eden bu grup ikinci plana itilmiş olmanın verdiği duyguyla AP'ye karşı MNP'de birleşmişlerdir (Sarıbay, 1985: 96). Bu çevrelerle beraber toplumda önderlik vasfı bulunan ve toplum üzerinde nüfuzu olan bir kısım tarikat ve cemaat önderlerinin parti ile beraber hareket etmesi partinin İslâmî kimliğinin daha ağır basmasını beraberinde getirmiştir.

Siyasî parti kurumunun, toplumun birliğini zedeleyici niteliğine işaret ederek cemaat çevresinde bir parti kurulmasına bu döneme kadar mesafeli duran Kotku, kurulan partiyi

mevcut siyasî rejimi dönüştürme hedefinde olan bir siyasî aktör değil, toplumun kültürel ve ahlâkî değerlerini savunacak, dezavantajlı kesimin ekonomik çıkarlarını ahlâkî değerleri önceleyerek temsil edecek bir dernek veya mesleki kuruluş olarak tasavvur ediyordu (Yaşar, 2004: 331; Dağı, 2002: 194). MNP'nin kurulmasıyla 1950'den beri DP ve AP'de geniş oy potansiyelleri nedeniyle bir aksesuar olarak bulundurulmuş İslâmî kesim, aksesuar olma durumundan kurtularak siyasette bağımsız aktör olma konumuna ulaşır (Akgün, 2004: 658). MNP, DP ve AP'nin uzun yıllar kendi bünyesinde barındırdığı dinsel muhalefeti kendi tabanında birleştirmek suretiyle siyaset alanına çıkmıştır.

MNP, Kemalist ilkelerin sınırlarını belirlediği meşru siyasal sistemin dışında bir çatışmaya sapması sebebiyle 1971 yılında ordunun hükümete verdiği muhtıra sonrasında Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılır. Kapatılma gerekçesi olarak partinin “dine dayalı bir devlet kurma amacı” ve “laikliğe aykırı olarak devletin ictimai, iktisadî, siyasî ve hukukî temel nizamlarını kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare etme” fiilleri gösterilmiştir (RG, 14.01.1972, Sayı 14072). Esasında MNP'nin kapatılmasındaki temel etken 12 Mart muhtırasının arkasındaki kadronun o günün şartlarında toplumsal bunalıma tek çare olarak Kemalist ideolojinin ilkeleri doğrultusundaki uygulamaların yeniden ikame edilmesi şeklindeki politikası olmuştur. Bu politika, meşruiyet anlayışını Kemalist ideolojiden farklı olarak dini referanslara dayandıran bir partinin kapatılmasında belirleyici etken olmuştur (Sarıbay, 2011: 579). MNP ilk defa laik elit karşısında geleneksel toplum kesimini siyasete katmak suretiyle kendi elit kadrosuyla bir dinsel muhalefet örneği sergilemiş, ayrıca bu hareket modernleşme sürecinin lokomotifini olan laik sistem içerisinde İslâmî siyasete meşruiyet kazandırmada başarılı olmuştur (Sarıbay, 1994: 65).

Kurucularının Erbakan'ın üniversite çevresinden oluşan mühendisler, kültürel olarak Millî Görüş ile ortaklığı bulunan küçük ölçekte ve orta düzeyde iş yapan sermaye sahipleri, orta ve düşük gelire sahip Anadolu insanlarından oluşan MNP'nin programı teknolojik gelişme, hızlı sanayileşme, toplumun manevî ve ahlâkî değerlerine atıf yapmaktaydı (Çakır, 2011: 229). Bu program, Türk toplumunun yaşadığı sosyal dengesizlik ve adaletsizlikleri eleştiriyordu. Ayrıca ekonomik sistemin büyük

şehirlerdeki iş adamlarının lehine işlediğini, Anadolu'daki küçük sanayici ve tüccarların dezavantajlı durumda olduğunu, dolayısıyla yalnızca montaj sanayi ve ithalata dayalı iş yapan sanayicilere ayrılan döviz payının Anadolu'lu küçük sanayicilerle de paylaşılması gerektiğini savunuyordu (Sarıbay, 2011: 576).

Erbakan, MNP'nin kapatılma kararının alınması sürecinde İsviçre'ye gitti. Partinin kapatılmasının ardından yine İskender Paşa dergâhına mensup Süleyman Arif Emre tarafından MNP'nin devamı niteliğinde MSP'nin kuruluşu gerçekleştirildi. Her ne kadar MNP'nin kurucularına yeni partide resmi olarak yer verilmese de ilerleyen süreçte bunlar da partiye dâhil oldular. Erbakan da 1973 seçimleri öncesinde Türkiye'ye gelerek partinin teşkilatlanma faaliyetlerine katıldı. Ordunun siyasete müdahalesinin ardından askerî direktifinde oluşan ara dönem hükümetlerinin istikrarsız gidişatı sonrasında Demirel'in sağda tek parti olarak güç kazanmasından endişe duyan askerî kanadın bir kısmı merkez-sağda ayrışma yaşanacağı beklentisiyle Erbakan'ın başında olacağı bir partiye soğuk bakmayacaklarının sinyallerini veriyordu (Yavuz, 2003: 209). Erbakan, İsviçre dönüşünde partinin başına geçmek için acele etmedi. Parti liderliğini, partinin kilit rol oynayacak bir pozisyonda mecliste yer almasının ardından devraldı.

MSP'nin programı da yine sanayileşme ve ahlâkî değerlerin inşası üzerine bina edilmişti. Erbakan bunu "maddî ve manevî kalkınma" şeklinde cem etmiştir. MSP, MNP'nin laikliğe aykırı fiillerinden dolayı kapatılmasının getirdiği ihtiyatla direkt olarak Türkiye'nin laik yapısına karşı eleştiride bulunmasa da, onun inşa ettiği laik yapının unsurlarında değişim talep etmekteydi. Topluma İslâmî değerlerin yanında İslâm ve Osmanlı tarihsel bilincinin yeniden kazandırılmasının gerekliliğini vurguluyordu. Aksi takdirde inanç, ahlâk ve tarih bilincinden yoksun, Batı değerlerinin peşinden giden bir anlayışın maddî ve manevî kalkınmayı gerçekleştirmesinin mümkün olmayacağını savunuyordu (Erbakan, 2013: 469-70). Osmanlı geçmişine paralel biçimde Batılılaşmaya dönük eleştirel tavır hareketin siyasal kimliğini oluşturan en önemli tutumlardan birisi olmuştur (Dağı, 2002: 200). MGH millilik tanımını Kemalist elitin sırtını döndüğü kendi kültürel mirası ve İslâm medeniyeti anlayışına dayandırmaktaydı. MSP'nin de MNP gibi İslâmî değerlere bağlı, Millîbir karakter taşıdığını, ayrıca Batı'dan bağımsızlığı

vurgulayan, dönemin komünist cereyanları aleyhinde olan, İslâm ülkeleri ile sıkı bir iş birliğini destekleyen bir düşünce yapısında olduğunu söyleyebiliriz.

MSP 1973 seçimlerinde %11.8 oy oranıyla 500 milletvekili bulunan parlamentoda 48 üyeye temsil edilme imkanı buldu. Aynı seçimlerde CHP % 33 oy oranıyla birinci parti olarak 185 vekil çıkarırken AP %29 oy oranıyla 149 sandalyeye sahip oldu (TUİK; 2018). Meclisteki sandalye dağılımı tek partiye hükümet kurma şansı tanımazken MSP'nin ortaklık yapacağı tarafın hükümete gelmesi muhtemel olan bir yapı oluştu. Erbakan partisinin hükümet ortağı olmasının, partinin üzerinde oluşmuş olan şüpheleri gidererek meşruiyetini artıracığı ve devlet bürokrasisinde yer edinerek güç kazanacağı düşüncesiyle hem AP hem de CHP ile hükümet kurmaya olumlu yaklaştı (Çakır, 2011: 232). AP'nin hükümet dışında kalma eğilimi sonrasında MSP içerisinden CHP ile hükümet kurulmasına karşı itirazlara rağmen Erbakan'ın onayıyla CHP ile koalisyon kurulması kararlaştırıldı.

MSP, Erbakan'ın başbakan yardımcısı olduğu hükümette 25 kişilik bakanlar kurulunda 7 bakanla temsil edildi. Adalet, İçişleri, Tarım ve Gıda, Ticaret ve Sanayi bakanlıklarını alan MSP ayrıca din işlerinden sorumlu devlet bakanlığını da kendi bünyesine almıştı. MSP'nin hükümet ortaklığı döneminde dini duyarlılığı daha yüksek olan kesimlere yönelik gerçekleştirdiği icraatlar hem bu kesimin alanını genişletmesini sağladı hem de devletin din karşıtı politikalarında daha esnek bir tavır sergilemesinin önünü açtı (Dursun, 1995: 1214). Bununla beraber, yaklaşık bir yıl süren CHP-MSP koalisyonu hem iç politikada hem de dış politikada ciddi sorunlarla karşı karşıya geldi. Cumhuriyet'in kuruluşundan beri ilk defa Türkiye toprakları dışında Kıbrıs'ta askerî müdahaleye girişti. Kıbrıs harekâtının başarıyla sonuçlanmasından yarar sağlamak amacıyla Ecevit'in seçime gitme isteği sonucunda hükümet düştü (Yavuz, 2003). Muhalefetin seçime karşı çıkması sonucu Ecevit'in seçim talebi olumlu sonuçlanmadı. Bu defa AP, MSP, MHP ve CGP ortaklığında I. Milliyetçi Cephe hükümeti kuruldu. Aynı bakanlıkları koruyan MSP 1977 seçimlerine kadar iktidar ortağı olarak kaldı.

1977 seçimleri öncesinde parti içerisinde başlayan kriz MSP'nin seçim çalışmalarını zor duruma sokmuştu. MNP kurulurken ittifak içinde oldukları Nur cemaati üyeleri CHP ile

yapılan ittifakı şiddetle eleştirmişlerdi. CHP ile koalisyon sonrasında Erbakan'ın siyaset tarzından memnuniyetsizliklerini dile getirmeye devam ettiler. Ancak partiden kopma noktasına gelmeleri 1977 seçimleri öncesinde yapılan parti kongresinde gündeme geldi. Nur cemaatine yakın kişiler MSP yönetim kurullarındaki görevlerden dışlandıklarını öne sürerek partiden ayrıldılar (Yorgancılar, 2009: 319). Parti içerisinde seçim öncesi kriz yaşanmasına neden olan bu ayrışma partinin seçimlerde oylarının düşmesine etki etti. Seçim sonuçlarına göre MSP oy oranını %11'den %8.6'ya, meclisteki sandalye sayısını ise 48'den 24'e düşürdü. Buna rağmen seçim sonuçlarının tek parti iktidarına olanak vermemesi sonucunda kurulacak hükümetlerde koalisyonu belirleyebilecek "anahtar" rol oynamaya devam etti. AP'nin MHP ile oluşturduğu koalisyonda yer alan MSP daha önceki hükümetlerde kendi elinde tuttuğu bakanlıkları büyük oranda korudu. "Milliyetçi Cephe Hükümeti" adıyla anılan bu hükümet yükselişte olan sola karşı ortak bir tavır şeklinde gelişmişti (Heper, 2011: 198). Ancak iç çatışmaların tırmandığı ve ekonomik olumsuzlukların baskın olduğu parçalı iktidar ortaklıklarının ardından 1980 askerî müdahalesine kadar muhalefette kaldı. MSP'nin bu döneme kadar yer aldığı üç ayrı koalisyonda Erbakan başbakan yardımcılığı görevini yürütme şansı bulurken MSP'li vekiller de başta sanayi, ticaret ve sosyal alanlardaki bakanlıklarda görev alarak Türkiye'nin Batı'dan bağımsız yerli üretime ve İslâmî değerlere yönelmesi yönünde politikalar üretti.

Askerin partilerin birlik içinde hareket etme beklentisi yönünde kendilerini memnun edecek bir adım atılmaması üzerine 12 Eylül 1980'de ordu bir kez daha yönetime el koydu (Heper, 2011: 199). Askerî cunta yönetimi ihtilalin gerekçesini, diğer nedenlerin yanı sıra, MSP'nin cesaretlendirdiği radikal İslâm tehdidi olarak açıkladı. İktidarda kaldığı süre boyunca MSP'nin devlet kurumlarında kadrolaştığı, dolayısıyla devletin laik yapısını tehdit edecek faaliyetler içinde olduğu gerekçesiyle Erbakan ve MSP yöneticileri tutuklanarak askerî mahkemelerde yargı karşısına çıkarıldı. Diğer parti lider ve yöneticileri de darbe ile tutuklanarak siyaseten yasaklı hale gelmiş oldu. 16 Ekim 1980 tarihinde MSP diğer partilerle birlikte askerî rejim tarafından kapatıldı.

Ordunun üç yıl boyunca uyguladığı din politikaları resmi din anlayışının sivil dinî kurumların yerini alması amacıyla oluşturuldu. Devlet okullarında din dersleri zorunlu

hale getirildi. Bu yolla devlet, din eğitimini kontrol altına almayı amaçlamıştı. Ayrıca, dini kimliğin toplum nezdinde kabulüyle toplumun, devletin tasvip etmediği komünizm gibi çeşitli ideolojilere kaymasının önü alınmış olacaktı (Kahraman, 2007: 106). 1980 öncesi çatışmacı politik ortamın sonuçlarından hareketle siyasî grupların hareket alanı büyük ölçüde kısıtlanırken özellikle ideolojik açıdan daha yumuşak gözüken tarikat ve Sufî gruplar siyaset dışında kendilerine hareket alanı bulmakta zorlanmadı. Siyasal gruplaşmaların önünün alınmış olduğu bir ortamda gençler daha çok bu gruplar içerisinde sosyalleşme imkânı buldu. Bu gruplar da toplumun dini anlamda yenilenmesini sağlayıcı rol oynadı. Dinî gruplar siyaset alanının daraltılmasından kaynaklanan boşluğu doldurmak suretiyle kendilerine farklı toplum kesimlerinden taraftar buldu. Kısa bir zamanda hem Türkiye'nin ücra köşelerine hem de dünya coğrafyasına yayılma imkânı elde ettiler. Eğitim, medya, iş dünyası ve sosyal yardımlaşma gibi çeşitli alanlarda ön planda yer almaya başladılar. Seküler değerlere karşı İslâmî değerleri ön planda tutan bu kesim kırsal ve yoksul kesimlere daha kolay nüfuz edebilme imkânı buldu. Bu gruplardan bazıları Erbakan ve partisini İslâmî değerleri politik bir araç olarak kullanmakla suçlansa da bu grupların tabanlarının önemli bir bölümü Millî Görüş partilerine destek verdiler.

1983 yılında tekrar demokratik siyasal hayata dönülünce tüm diğer eski partiler gibi MGH de MNP ve MSP'nin devamı olarak 19 Temmuz 1983'te Refah Partisi ile siyaset sahnesine çıktı. Erbakan'ın siyasî yasaklı olması hasebiyle partinin başkanlığını Ahmet Tekdal yapmaktaydı. 1987'de yapılan referandum sonucunda siyasî yasakların kaldırılmasıyla o döneme kadar parti başkanlığını sürdüren Ahmet Tekdal istifa ederek yerini Erbakan'a bıraktı.

MGH partilerini farklı toplum kesimlerine dağılmış olan muhafazakâr kitle teşkil ediyordu. Ancak bu defa Erbakan'ın hem İTU'den hem de İskender Paşa cemaatinden yakinen tanıdığı, daha önce partisinden de milletvekili adaylığı olan Turgut Özal'ın ANAP'ı vardı. Dergâhın şeyhi Kotku 1980 yılında Erbakan hapiste iken vefat etmiş; yerine ilahiyatçı akademisyen Mahmut Esad Coşan gelmişti. Kotku sonrasında Coşan ile Erbakan arasında yaşanan çatışma dergâhın desteğinin Erbakan'ın partisinden diğer partilere kaymasına neden olmuştu. Bundan da en çok faydalanan ANAP olmuştu. Eski MSP kadrosunun kayda değer bir kısmı da ANAP içerisinde yer almaktaydı. Dolayısıyla

MGH'nin tabanından gelen bir kesim de Özal'ın iktidarı döneminde sağlanan avantajlarla çeşitli devlet kademelerinde görev alma imkânına sahip oldular. Özal, Müslüman kimliğin laik sınırlar içinde kalarak yaygınlık kazanmasına yönelik politikalar izledi (Bora, 2005: 594).

Özal her ne kadar Erbakan'la benzer bir kültürel arka planı paylaşıyor olsa da Batı ile ekonomik ve siyasal ortaklık kurulması yönünde adımlar atıyordu. Soğuk savaşın sona erdiği ve Sovyet tehdidinin kalktığı bir dönemde Özal'ın NATO ile ilişkileri daha da güçlendirme ve Avrupa Birliği üyeliği çabası RP'nin ANAP'a karşı muhalif söylem ürettiği en önemli hususlar olmuştur.

Erbakan'ın liderliğinde girilen 1987 erken genel seçimlerinde %7.2 oranıyla RP %10 barajını aşamayıp meclis dışında kalmasına rağmen 1984'teki mahallî seçimlerde aldığı %5 oy oranı sonrasında büyüme trendini devam ettirmiştir. Özal'ın cumhurbaşkanı olmasının ardından Özal'ın desteklediği Yıldırım Akbulut'a karşı Mesut Yılmaz'ın partinin liderliğini ele geçirmesi ile ANAP'ta öne çıkan seküler eğilimler 1991 seçimlerinde dinî grupların RP'ye kaymasını hızlandırdı. Bununla beraber seçim öncesi Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ve Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile kurulan ittifakın sonucunda %16.2 oy almasıyla parlamentoya girme şansı elde etti.

1991 seçimlerinin ardından yeniden başlayan koalisyon hükümetleri döneminde hükümet politikalarının başarısızlığı, seküler eğilimli partilerin toplumsal sorunlara duyarsız tavırları ve liderler arasında bitmek bilmeyen bireysel çekişmeler toplumun merkezdeki liderlere olan güvenin kaybolmasına neden oldu. Ekonomideki olumsuz gidişat ve partilerin çözüme yönelik söylem üretmemeleri toplumun RP'ye olan iltifatını artırdı. RP'nin merkez sağ partilerin çekişme ve karşılıklı polemiklerinden uzak durarak daha çok kırsal kesimin sosyal ve iktisadî konulardaki sıkıntılarını, yozlaşma ve ekonomik sorunları söyleminin merkezine alması, işçi ve köylünün sorunlarına duyarlı tavrı ona iktidarın yolunu açan en önemli husus olmuştur (Bayramoğlu, 2001: 76).

RP yeni söylemini "adil düzen" sloganı üzerinden dillendirmekteydi. Bu sloganın içeriğinden ziyade çağrıştırdığı anlam alt gelir grubu tarafından karşılık buluyordu

(Bayramoğlu, 2001: 73). Ülkenin en temel sorunu haline gelmiş olan Kürt meselesinin de İslâm paydası altında kardeşlik çerçevesinde değerlendirilmesi diğer partilerle RP arasındaki farklılığı ortaya koyan önemli bir husus olmuştur. RP, İslâm'ı üst kimlik olarak kullanmak suretiyle bu kesimin de temsilciliğini üstlenme iddiası gütmekteydi (Şen, 1995). Esasında Millî Görüş partilerine şimdiye kadar mesafeli kalmış ve rejimle ilintilendirilen sorunlardan etkilenmiş toplum kesimleri RP'nin söylemlerini onaylıyordu (Kahraman, 2007). Tüm toplum kesimleri iktidarın başarısız icraatlarından rahatsızlık duyuyor ve köklü bir değişimin gerekliliğine inanıyordu. Dolayısıyla toplumun gözünde alternatif tek parti olarak RP görünüyordu. Ancak RP onların rejimle ilgili çekincelerini giderecek söylemlerden sakınmaktan uzaktı.

RP siyasî hayatında esas merkezî konumuna 1994 yerel seçimlerinde % 19.7 oy oranıyla aralarında İstanbul ve Ankara'nın da bulunduğu birçok şehrin Belediye başkanlıklarını elde ederek erişti. Bu sonuçlardan itibaren gerek Türkiye'de gerekse dünyada İslâmî bir partinin iktidarından ciddi bir biçimde söz edilmeye başlandı. Özellikle İstanbul'da belediye hizmetlerinde kısa sürede iyileştirmelerin gerçekleştirilmesi RP'nin bir yıl sonraki genel seçimlerinde elini güçlendiren önemli bir koz oldu. Yerel seçimde elde ettiği başarıyı genel seçimlerde daha da ileri götürmek isteyen RP parti söyleminde de revizyona gitti. Daha geniş kesimlere yönelik söylem üreten RP teşkilatları bilhassa kadınların başat rol aldığı propaganda faaliyetlerine girişti. Siyasî mirasını devraldığı MSP'nin daha dar kapsamlı hedef kitlesi yerine farklı toplumsal kesimlere hitap etmek isteyen parti söyleminin temel yaklaşımlarında değişikliğe gitmiştir. Özellikle ekonomi söyleminde 1980 öncesinden farklı olarak ülkede esen liberalleşme havasına paralel ekonomik model ortaya koymaya çalışmıştır. Bu değişim çerçevesinde sosyal ve ekonomik yetersizlikle karşı karşıya kalmış kitlelerin İslâmî değerlere vurgu yapılarak ortak bir duyguda birleşmeleri sağlanıyordu.

Türkiye'nin her bir köşesinde görülen mahalle oluşumları dini dayanışma çerçevesinde özellikle kırsaldan göç edenlere iş bulma, maddî destek ve eğitim yardımı gibi konularda destek olmaktadır. Toplumda önemli bir kitleyi oluşturan bu kesimi arkasına alan RP örgütlü dinî gruplar ve cemaatlerin önemli bir bölümünün desteğinden yoksun olmasına rağmen 1995'te gerçekleştirilen genel seçimlerde %21.4 oy oranıyla birinci parti oldu

(Akgün, 2004: 658). Ancak sürdürülen koalisyon görüşmelerinden bir sonuç çıkmayınca ANAP ve DYP'nin kurduğu hükümetin dışında kalarak ana muhalefet görevini üstlendi. DP ve ANAP arasında seçim öncesi yaşanan kişisel çekişmeler hükümet kurulduktan sonra da devam edince dört aydan daha kısa bir sürede koalisyon bozuldu. Bunun üzerine yeniden başlayan hükümet kurma çalışmaları RP ile DYP'nin ortaklığında Erbakan'ın başbakan olarak yer aldığı 54. hükümetin kurulmasıyla sonuçlandı.

Erbakan'ın başbakanlık teamüllerinin dışına çıkarak ilk ziyaretlerini İran'a ve sonrasında Libya ve Malezya gibi İslâm ülkelerine yapması özellikle laiklik konusunda hassas olan kesim ve Batılı güçler tarafından endişeyle karşılandı. Bu ziyaretlerin ardından, Türkiye'nin öncülüğünde, Batılıların önderliğinde kurulmuş olan G-7 ekonomik ittifakın bir alternatifi olarak, nüfusları en yüksek 8 ülkenin üyeliğinde D-8 ittifakı gerçekleştirildi. Bu durum Türkiye'nin Batı'dan kopuşunun ifadesi olarak hem içerideki laik elit kesim hem de Batı tarafından endişe ile karşılandı. Dış politikada görülen aykırı tutumun devamı niteliğinde, Ankara'nın Sincan kazasında, RP teşkilatının öncülüğünde, İsrail'in Filistin'i işgalini protesto için düzenlenen "Kudüs Gecesi" ne katılan İran büyükelçisinin Türkiye'deki laik rejimi hedef alan konuşmasının yer alması orduyu harekete geçirmiş ve dönemin etkili generallerinden Çevik Bir'in "demokrasiye balans ayarı" olarak nitelendirdiği Sincan'da tankların yürümesi hadisesi gerçekleşmiştir.

Parti'nin gerek iç siyasette takip ettiği tutum gerekse dış politika eğilimleri hem ordu içerisinde hem de laik kesimde derin bir kaygıya yol açtı. Hasan Bülent Kahraman söz konusu kaygının nedeninin laiklik kaynaklı olmaktan ziyade ekonomik olduğunun altını çizmektedir. Kahraman, MGH hareketinin 1970 sonrası iktidar ortağı olduğu dönemlerde teşvik politikalarının büyük sermaye kesiminden Anadolu sermayesine kaymaya başladığını ve bu kesimin güçlenerek siyasallaşmasının laik kesimi kaygıya sevk ettiğini dile getirmektedir (Kahraman, 2007: 69). Esasında bu kaygıları RP'nin İslâm'ı kamusal alanda görünür kılan konumunu, dini kamusal alandan ve vatandaşlık kimliğinin belirleyicisi olmaktan men eden sekülerizm biçimlerine yönelik bir meydan okuma olarak değerlendirmek mümkündür.

Ordu demokratik seçimlerden birinci parti olarak çıkmış RP'nin iktidarda kalmasını engelleyecek şekilde post modern darbe olarak nitelendirilen bir müdahalede bulundu. 28 Şubat 1997'de toplanan MGK "irtica ile mücadele" kapsamında RP liderini zor durumda bırakacak birtakım kararları hükümete dikte etti. Bu kararlar arasında Atatürk ilkelerinin uygulamaya konulması, kamusal alanda giyim kuşamın bu ilkelere göre düzenlenmesi, Kur'an Kurslarının kısıtlanması, İmam Hatip okullarının orta kısmının kapatılarak bu okulların yalnızca din hizmeti ile sınırlandırılması Erbakan'ın parti tabanının kabule yanaşmayacağı hususların başında gelmekteydi. Ordunun rejimi koruma hassasiyetini ön plana çıkararak temelde din alanını kontrol altına almaya yönelik bu kararları devletin laik yapısını koruma amacı taşımaktaydı (Dursun, 1995, 247). Ordu bu yolla hükümet üzerindeki müdahalesini meşru kılmak için gerekçe üretmiş oluyordu. Ordunun bu tavrı Türkiye demokrasisi üzerinde ağır bir baskı süreci başlatmış oldu. Bundan dolayı 28 Şubat uygulaması Türkiye'de demokratik deneyimin kesintiye uğramasını temsil eden bir süreç olmuştur. Türkiye şekilsel olmasa da fiiliyatta bir darbe yaşamış oldu. Asker, medya, bürokrasi, sendikalar, iş dünyası ve siyasî elitin aksi yöndeki iddialarına karşın daha sonraki süreçte ortaya çıkan çeşitli ilişkiler göstermektedir ki devletin istikrarını tehlikeye sokacak şartlar kurgulanarak Erbakan'ın hükümetten uzaklaştırılması sağlanmıştır. Bazı söylem ve eylemleriyle kamusal alanda dinin görünürlüğünün artmasına neden olan RP, irticayla mücadele çerçevesinde katı laiklik anlayışını yeniden restore etmek isteyen ordunun hedef noktası haline getirilmiştir. Bayramoğlu, askerın müdahalesini irticayla mücadelenin ötesinde, devletin nüfuz alanını siyasetin üzerine genişleterek siyasî, ekonomik, kültürel ve toplumsal alanların tahrip edilip siyasetleştirildiği bir durum olarak izah eder (Bayramoğlu, 2001). 28 Şubat süreci gerek siyaset alanına yaptığı müdahale gerekse "silahsız kuvvetler" üzerinden toplumsal alanı düzenleme çabası çok partili dönemde siyaset ve sosyal alanda görünürlüğü artan İslâmcı çizgiye bir tepki olarak değerlendirilebilir (Kafadar, 2002, 356).

Refahyol hükümetinde başbakanlık görevi dönüşümlü olarak icra edilecekti. Dönüşümlü başbakanlık modelinde ilk yarım sürede başbakanlık yapan kişi ikinci yarım süre için başbakanlığı diğer partinin liderine devredecekti. Ancak hükümetin RP kanadına yönelik sivil ve askerî baskıların artmasıyla bir yıl dolmadan başbakanlığın devrini kararlaştıran hükümet ortakları, cumhurbaşkanı Demirel'in hükümeti kurma görevini bu iki partiden

her hangi birine vermemesi üzerine başbakanlık devri gerçekleştirilemedi. RP ve DYP yöneticileri güvenoyu sayısından fazla imza toplayarak hükümet kurma görevinin kendilerine verilmesini talep etmelerine rağmen Demirel kararından dönmedi. Bu durum cumhurbaşkanının siyasete müdahalesi olarak yorumlandı. Demirel'in takındığı tavır hükümet karşıtı askerî ve sivil grupların tavrının devamı niteliğindedir. Bunun üzerine hükümet kurma görevini üstlenen ANAP, DSP ve çoğunluğunu DYP'den ayrılanların oluşturduğu Demokrat Türkiye Partisi (DTP) ortaklığında yeni bir hükümet kurdu. Bu geçiş döneminde RP'nin kendisi ve sosyal alanda faaliyet gösteren kuruluşları ile gençlik örgütleri Anayasa Mahkemesi tarafından mal varlıklarına el konulmak suretiyle kapatıldı.

RP'nin kapatılmasında en önemli neden daha önceki MGH partilerinin kapatılmasında olduğu gibi partinin devletin belirlediği laiklik çerçevesi dışına çıkması olarak gösterilmişti. Devlet güçleri, sistemin öngördüğü laiklik anlayışı doğrultusunda MGH'nin dini söylemine karşı durmuştur. Ordu ve elit kesim MGH partilerinin sistem içindeki meşruiyetine şüphe ile yaklaşmışlar, bu partileri zaman zaman sistem için tehdit unsuru olarak algılamışlardır. Bu çekişmeli durum nedeniyle MGH partileri çevrede kalmış; merkeze yerleşememiştir. Bu partiler her ne kadar sistemin eksikliklerine yönelik eleştirisini yumuşatarak sistemle barış yapma maksadıyla hükümet ortaklığına talip olmuş olsa da ordu ile uzlaşa sağlayamamıştır. Bu tutum yönetimle ilgili ciddi talepleri bulunan tabanın beklentileriyle tezatlık oluşturan bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

RP'nin kapatılıp yerini Fazilet Partisi'ne bırakmasının ardından MGH'nin içinde ayrışma işaretleri görünmeye başladı. Parti liderliğine Erbakan'a sadakatı ile bilinen ve uzun süre yakınında bulunmuş Recai Kutan getirildi. 2000 yılında gerçekleştirilen kongrede MGH tarihinde ilk defa parti liderliği için yarış gerçekleşti. Bir yanda Erbakan'ın manevî liderliğinin sürmesini arzulayan Kutan ve arkadaşları varken diğer yanda kendisini yenilikçi kanat olarak nitelendiren Recep Tayyip Erdoğan ve arkadaşları yer almaktaydı. Erdoğan'ın hüküm giymesi dolayısıyla Parti liderliği yarışını Abdullah Gül yürüttü. Gül 633 oya karşın 521 oy alarak delegeler arasında ciddi destek gördü. Fazilet Partisinin 2001'de Anayasa Mahkemesi tarafından yine "laiklik karşıtı odak olma" gerekçesiyle kapatılmasının ardından dışarda dünya egemen güçleriyle içerde de TUSİAD gibi

merkezde yer alan çıkarıcı gruplarla iyi ilişkiler geliştireceğinin sinyalini veren yenilikçi kanat Millî Görüş çizgisinde devam etmek yerine Erdoğan'ın liderliğinde Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurarak kendilerine katılan 52 milletvekili ile mecliste yer aldı. Millî Görüş içinde kalan 48 milletvekili ise SP ile yollarına devam etti.

Numan Kurtulmuş'un Genel Başkanlığındaki SP içinde baş gösteren yenilenme hareketi neticesinde "ak saçlılar" olarak nitelendirilen Erbakan'ın arkadaşlarına yönelik tasfiye girişimi krize neden olmuş ve akabinde yeni bir ayrışmayı getirmiştir. Partiye kayyum atanmasına kadar süren çatışmalar sonucunda Genel Başkan Kurtulmuş partiden ayrılarak Halkın Sesi Partisi (HAS) adında yeni bir parti kurarken SP'nin başına uzun zamandır yasaklı olan ve resmi olarak siyaset dışında kalmış Erbakan gelmiştir. Ancak 2011 yılında yapılacak seçimler öncesinde vefat etmiştir. Erbakan'ın arkadaşları SP ile Erbakan'ın Millî Görüş çizgisini devam ettirmektedirler.

3.1.2. MGH'nin Örgütsel Yapısı

MGH temelde İskenderpaşa Dergâhı çevresinde şekillenmiş olmakla beraber yapısı ve organizasyonu itibariyle salt bir tarikat karakteri arz etmez. MGH birçok tarikat ve geleneksel dini yapıyla oluşturduğu etkileşiminin bir sonucu olarak bir yandan siyasal parti görünümü arz ederken bir yandan da dini cemaat yönü bulunmaktadır. Millî Görüş bir hareket olarak içinden çıktığı İskenderpaşa Dergâhı'nın işlevini birçok yönüyle üstlenerek bu işlevini ülke çapında yerine getirmeye çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında MGH'nin dayanışmacı cemaat formunda teşkilatlanması takipçileri açısından bir ahlâk okulu, iktisadî bir birlik ve siyâsî parti işlevi görmüştür (Yavuz, 2004: 591).

MGH'nin bir hareket olarak oluşumu partileşme sürecinden sonra başlamakla beraber Erbakan henüz siyasete atılmadan önce sivil alanda faaliyet göstermeye başlamıştır. Erbakan'ın üniversite hocalığı döneminde verdiği "Bilim ve İslâm" başlıklı konferanslar dizisi ile geçmiş İslâm toplumlarının bilimsel alandaki başarıları vurgulanmak suretiyle toplum kesimlerinin gelişmiş modern Batı karşısında özgüven kazanması aşılarmaya çalışılmıştır. MGH'nin ilk sivil toplum kuruluşu Erbakan'ın siyasete atılmasından evvel

üniversite ve dergâh çevresinden arkadaşlarıyla kurduğu Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (ESAM) olmuştur. Ülke sorunlarına İslâmî dünya görüşü, Müslüman ahlâk esaslarına uygun, Millî tarihi birikimi referans alarak çözümler aramaya çalışan merkez, üyeleri arasından devletin üst makamları da dâhil olmak üzere Türkiye'nin son yarım yüzyılında ekonomi, siyaset ve sosyal alandaki gidişatına etki eden kişiler çıkarmıştır. Özellikle Millî Görüş ideolojisinin oluşumunda belirleyici bir rol oynaması itibariyle hareketin merkezî bir kurumu olarak öne çıkmıştır. Müslüman dünya ile geliştirilen ilişkilerde ve D-8 Teşkilatı'nın oluşum aşamasında aktif rol oynaması açısından MGH'nin yol haritasını belirlemede Batı tipi düşünce kuruluşlarına eşdeğer bir konumda görülebilir (ESAM, 2018).

MNP'nin kuruluşunun ardından güçlü bir parti disiplini oluşturarak Türkiye genelinde hızla teşkilatlanması hareketin genişlemesinde önemli rol oynamıştır. Kurumsal işleyişin fonksiyonlarının, alanının ve niteliğinin zenginleştirilmesi amacıyla iktisadî alanda, kültür ve fikir alanında, basında ve sivil toplum alanında kurumsallaşmaya gitmiştir. Sağlık, eğitim, teknik alan gibi hemen hemen tüm mesleklerde teşkilatlanmaya giden hareket birçok devlet kurumuna alternatif kuruluşlar geliştirerek bu kuruluşların kadrolarını yetiştirme çabası içine girmiştir (Çalmuk, 2004). MNP'nin kitlesini geleneksel İslâmî değerleri benimseyen kırsalda yaşayan nüfus ve orta ölçekte iş yapan sanayici kesim oluşturmaktaydı. Daha sonraki dönemlerde merkeze yönelen yeni dindar kesimi ve düzen partilerine tepki olarak MGH partilerine yönelen kitleyi de bünyesine katmıştır. MGH partileri kendi tabanlarını sağlamlaştırmak için her mahallede, her sokakta hatta her apartmanda bir sorumlu görevlendirmekteydi. Böylece il ve ilçe bazında üyelere ulaşan divanlar vasıtasıyla organik bir ilişki ağı geliştirilmiştir. Bu ilişki biçimi sayesinde tabanın inancı daha sağlam ve kararlı hale gelmekte, yönetim ile taban arasındaki irtibat daha sağlıklı biçimde işlemekteydi (Şen, 1995: 82).

Hareketin bir siyasî parti organizasyonunun ötesinde bir sosyal oluşum şeklinde teşkilatlanması partilerinin kapatılmasının ardından yeniden hızlı bir şekilde örgütlenmesine olanak tanımıştır. Partinin geniş kesimini oluşturan taban ile üst yönetim arasındaki ilişki hiçbir zaman canlılığını yitirmemekle beraber, parti politikalarında belirleyici rolün merkez kadronun hakimiyetinde olduğunu söylemek yanlış

olmayacaktır. Hareket tabanı itibariyle daha çevreye has geleneksel değer yüklü iken piramidin tepesine doğru gidildikçe daha elit anlayışın ağırlık kazandığı bir teşkilat yapısı arz ettiği söylenebilir. MGH bu nitelikteki geniş teşkilat yapısını bir arada tutabilecek ve merkezî olarak yönlendirebilecek bir araç olacak MillîGazeteyi 1973 yılında yayınlamaya başladı. Gazete kendi tabanını dini değerler yönünden ve hareketin ideolojik yaklaşımı çerçevesinde eğitmek için önemli bir işlev yürütmekteydi. MGH kendi parti teşkilatları ve üyeleriyle yakın bir bağ oluşturma ve onların siyaseten bilinçlenmesine destek olmayı partinin temel görevi olarak addetmiştir. Parti bu yönüyle var olan bir seçmen kitlesinin temsilciliğini yapmaktan ziyade bir bakıma kendi seçmen kitlesini üretme yoluna gitmiştir. Bu çabayı özellikle teşkilatın gençliği üzerinde daha derinlikli bir biçimde yapabilecek organizasyon olarak MillîGençlik Vakfı (MGV) kurulmuştur. 1975 yılında parti teşkilatına paralel bir kuruluş olarak tüm Türkiye geneline yayılan MGV 28 Şubat süreci neticesinde Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldığı 2004 yılına kadar sosyal ve eğitime yönelik aktivitelerin yanında ihtiyaç sahibi öğrencilere burs sağlama ve yurt açma faaliyetlerini de yürütmüştür. Kapatılmasının ardından Anadolu Gençlik Derneği (AGD) adı altında faaliyetlerini sürdürmeye devam etmektedir.

Diğer siyasî partilerden farklı bir organizasyon anlayışını görebileceğimiz başka bir teşkilatlanma unsuru da o dönemde yoğun bir şekilde Avrupa'ya işçi olarak giden Türk işçilerle temas kurmak için kurulan Avrupa Millî Görüş Teşkilatı (AMGT) olmuştur. Bu kişilerin kimliklerini ve İslâmî değerleri koruma kaygısı bir araya gelmelerinin temel dinamiğini oluşturuyordu. Bu teşkilatın partiye katkısı oy potansiyeli oluşturmaktan çok maddî kaynak sağlama biçiminde olmaktaydı.

MGH Müslüman ülkelerde güçlü oluşumlar meydana getirmiş İslâmî hareketlerden farklı olarak uzun bir süre kendi okullarını açma girişiminde bulunmadı. 1995 yılında Ankara'da Aziziye Koleji'nin açılmasıyla bu alana adım atan MGH'nin planı Millî Görüş kolejlerinin yaygınlaştırılmasıydı. Açılışa katılan Erbakan'ın konuşmasında gösterdiği hedef birkaç yıl içerisinde Millî Görüş'ün kolejlerinde öğrenci sayısının bir milyonu aşacağı şeklindeydi. Ancak, 28 Şubat süreci bu yöndeki gelişmelerin önüne set çekmiş, Millî Görüş'ün dolaylı olarak etkisini gösterdiği ve büyük oranda eğitim faaliyetlerini kendisi üzerinden sürdürdüğü İmam Hatip okullarının da önünü kapatmıştı. Millî

Görüş'ün sembol kurumlarından biri olarak görülen bu okullar Adalet Partisi döneminde yaygınlaşmaya başlayıp özellikle MSP-CHP koalisyonu döneminde hızlı bir büyüme göstermişti.

Fazilet Partisi'nin kapatılmasının ardından partililer arasında yaşanan ayrışma sonrasında MGH aktif tabanının önemli bir kesimini Ak Parti'ye kaptırmasına rağmen sosyal ve kültürel alandaki faaliyetlerini ayakta tutmayı başarmıştır. Televizyon istasyonu kuran Millî Görüşçüler özellikle İslâm dünyasının fakir kesimlerine yardım götürecektir sosyal yardımlaşma dernekleri kurmuşlardır. Özellikle yerel yönetim üzerinden devlet imkânlarını ele geçiren MGH yöneticileri bu imkânları toplumun yoksul kesimleriyle paylaşarak onların siyasal desteğini almayı başarmıştır (Çaha, 2004: 483).

MGH'nin sosyal, siyasal ve ekonomik alanda yerine getirdiği işlevler ile bu hareketin diğer siyasî partilerden yapısal olarak farklılık arz ettiğini söylemek mümkündür. MGH bu alanlarda siyasî parti boyutunu aşan bir toplumsallaşma fonksiyonunu üstlenmiştir. Hareket, sosyal, kültürel ve ekonomik kaynaklarını da harekete geçirerek taraftarlarını İslâmî bir hayat tarzı ve ahlâk anlayışı çerçevesinde birleştirmek suretiyle onların bu siyasî kimlik etrafında bütünleşme işlevini üstlenmiştir.

3.1.3. MGH'nin İdeolojisi

Türkiye'de CHP ve DP çizgisini takip eden merkez partilerin iktidarı elde etme yolunda devlet ideolojisini bir araç olarak kullanma eğilimi söz konusudur. Sol ve sağ çizgide siyaset yapan bu iki geleneğin ideolojik yönde ciddi anlamda bir ayrışmaya gitmediği görülür. Sol cenahı temsil eden partiler ideolojilerinin temelinde laikliği koyarken sağ partiler laikliği vurgulamakla beraber daha popülist politikaları ön plana çıkarmışlardır (Mahçupyan, 1996: 1246). Bu iki çizginin dışında kalan MGH ise seçmen gözünde meşruiyetini, siyasetinin temel referansını geleneksel ve İslâmî değerlere dayandırarak devşirmeye çalışmıştır. MGH'nin bu yaklaşımı Cumhuriyet'in laiklik ilkesine bir meydan okuma olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan devletçi ve milliyetçi zeminden de ayrılmamıştır.

Cumhuriyet Türkiye'sinin tek partili döneminde İslâmî duyarlılığı yüksek olan kesimler Kemalist reformlar karşısında siyasal alanda mücadele imkânı bulamadığından kısıtlı faaliyetlerini daha çok yer altına çekilmek suretiyle sürdürmekteydiler. Çok partili hayata geçişle beraber mevcut siyasî partiler bünyesinde siyasal hayata katılmaya çalıştılar. Ancak 1961 Anayasası'nın ideolojik partilerin faaliyetlerine imkân veren düzenlemeleri sonrasında diğer ideolojik düşüncelere sahip partilerle beraber İslâmî değerleri ve Osmanlı geçmişini ön plana çıkaran Millî Görüş de İslâmî kesimin temsilcisi olarak siyasal hayata adım atmış oldu (Aktay, 2004: 350).

Millî Görüş ideolojisi 19. yüzyılın pozitivist anlayışının etkisinde gelişen Cumhuriyet politikalarına alternatif olarak İslâm ve Osmanlı kültürüne dayalı yeni bir yaklaşım getirme amacı taşımıştır. MGH'nin dünya görüşünde Osmanlı geçmişi önemli bir unsur olarak yer almaktadır. Türkiye'de Cumhuriyet eliti devlet kurumlarını Osmanlı geçmişinin reddi üzerine bina ederken MGH bu geçmişi bir değer olarak önemsemektedir. MGH Türk etnisitesine dayalı modern ulus-devlet yerine, Millî olarak nitelendirilen, önce Müslüman toplumu içine alacak sonrasında ise tüm insanlığa şamil bir "ümme" inşa etme motivasyonuna sahiptir. Afgani, Abduh, Mevdudi ve kutub gibi İslâmcılığın önde gelen temsilcileri toplumun yeniden kurana göre oluşturulması gerekliliğinden ve dinin yeniden Kur'an'a göre yenilenmesinden bahsediyorlardı (Guida ve Çaha, 2013: 580). Erbakan ise Osmanlı geçmişine referansla bir dönüşüm hedefliyordu. Onun yaklaşımına toplumu kökten yeniden inşa etmek yerine ona kaybettiği manevîyatı ve güveni aşılama kaygısı hakimdi. O manevîyat ve güvenle toplumun kendiliğinden yeniden dirileceğini düşünüyordu.

Millî Görüş'ün istikametini çizen esas özne İslâm olmuştur. MGH İslâm'ı dışlayan seküler yaklaşımların aksine İslâmî geçmişi önceleyen bir modernleşme yaklaşımı sergiler. Dolayısıyla Erbakan Millî Görüş'ün herhangi bir parti gibi salt bir siyasî hareketten ibaret olmadığını vurgulamıştır. Ona göre Millî Görüş'ün kuruluşu Hz. Adem'e kadar geriye gitmektedir. MGH, Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e Alparslan'dan Fatih Sultan Mehmet ve Abdulhamid'e kadar geçmiş tüm İslâm ve Türk büyüklerinin oluşturmuş olduğu ilkeler istikametinde kendisini şekillendirmiş bir hareket olmuştur

(Erbakan, 2013: 22). Tek parti döneminin laiklik politikalarının esnetilmesi yolunda çaba harcayan Millî Görüş partilerinin “İslâmcılık” akımının bir parçası olmadığını söyleyen Mardin bunun gerekçesi olarak parti ideolojisinin İslâm’ın felsefi geleneğine dayanmasından çok, Batılılaşmanın Türk toplumu üzerine yarattığı tahribata yönelik alınacak maddî ve manevî tedbirler üzerine yoğunlaşmasını gösterir. Mardin bu partilerin İslâmî söylemlerini “taşralı İslâm” nitelemesiyle açıklamaktadır. Felsefi boyut taşımayan bu İslâmî yaklaşım İslâmî bir sistem kurmanın ötesinde pratik ve popüler değerler üzerine odaklanır (Mardin, 1991: 35).

MNP’nin kuruluşu esasında ideolojik bir yaklaşımın sonucunda cereyan etmiş bir vakıa değildi. Mehmet Zahid Kotku’nun liderliğindeki İskenderpaşa Dergâhı’nın önde gelen isimlerinin partinin kuruluşunda rol üstlenmelerinin temel amacı partiyi siyasî rejime yönelik değişim talebinde bulunacak bir oluşumdan çok, Türkiye’nin yerel koşulları ve gidişatı göz önünde bulundurularak toplumun ahlâkî ve kültürel yaşantısına yönelik çalışacak bir dernek veya sosyal ve ekonomik alanda faaliyet gösterebilecek bir meslek kuruluşu şeklinde teşkil etmektir (Yaşar, 2004: 331). Gerek MNP dönemi gerekse MSP’nin ilk evresinde zaten klasik sağ partilerin dini sembollere yer veren geleneğini artırarak sürdürmekle yetindi. Ancak, gerek iç siyasette Millî Görüş partilerine yönelik idarî uygulamalar gerekse İslâm dünyasında yükselişe geçen İslâmî hareketlerin partililer üzerindeki etkisi özellikle 1970’lerin ikinci yarısından sonra daha radikal bir çizgide hareket edilmesine yol açtı (Yaşar, 2004: 331). Sosyal ve kültürel sınırlar içinde kalarak siyaset yapma tasavvuru yerini, toplumun daha geniş memnuniyetsiz kesiminin desteğini alarak iktidar odaklı bir siyaset yapma anlayışına bırakmıştır.

Millî Görüş, Türkiye’nin önemli bir kesimini teşkil eden orta gelir düzeyine sahip kırsal kesim ve küçük ölçekli sanayicinin yeni ekonomik düzenin getirilerinden memnuniyetsizlik duymasına cevap olarak maddî ve manevî kalkınmanın birlikte gerçekleştirilmesi anlayışını geliştirmiştir (Sarıbay, 1985). Bu gruplar kendi ekonomik kazanımlarının önünde en büyük engel olarak gördükleri Batı menşeli sermayenin ve Batı kökenli ekonomi yaklaşımların hâkim olduğu Türk ekonomisinin manevî boyutunun eksik olduğunu, dolayısıyla kendi ekonomik çıkarlarının önündeki engelin İslâmî bir yaklaşımla aşılacağını savunmuşlardır (Yücekök, 1976: 75). Özellikle küçük şehir ve

kasabalarda önemli bir temsil alanı bulan bu kesim Millî Görüş partileri etrafında toplanmıştır. Millî Görüş, dindar kimliğe sahip bu kesimin egemen sermaye karşısındaki temsilciliğini üstlenmekte ve kapitalist ekonomik düzenin yok ettiği cemaat imgesini karşılamak üzere dini temel alan bir toplumsal uyum önermekteydi (Keyder, 1998: 70).

Türkiye’de Millî Görüş partilerine kadar geniş seçmen desteğine sahip partiler arasında İslâmî söylem vurgusu söz konusu olmamıştır. Gerek DP gerekse AP daha çok geleneksel değerlere vurgu yapmak suretiyle geniş seçmen desteğine ulaşmıştı. Buna karşın Millî Görüş partilerinin kuruluş beyannameleri ve diğer parti programlarında din temalı birçok vurguya rastlamak mümkündür. Zaten MNP kuruluş aşamasında AP’nin hükümette icra ettiği politikalara karşı duran dini eğilimli kişilerin oluşturmuş olduğu bir parti idi (Heper, 2011: 197). Millî Görüş partileri İslâmî kesimin siyasal alandaki temsilcisi olarak görülmüştür. Erbakan Ortadoğu’nun tüm Müslüman ülkelerinde görülen çatışmacı İslâmî tavır ile uyum arayışı içinde olan muhafazakâr tavrın birbiriyle çatışmasına mahal vermeden her iki uç arasındaki görüşlerin bir parti içerisinde birleştirilmesine olanak sağlamıştır. Mardin, MGH’nin savunduğu İslâmî değerlerin modernizmle sağlıklı bir sentezini gerçekleştirdiğini vurgulamaktadır (Mardin, 1991: 309).

Erbakan, Türkiye’deki mevcut siyasî partiler üzerinde ikili bir ayrıma gitmiştir. Bu ayrımı İslâmî kavramlar çerçevesinde “hak-batıl” şeklinde tasnif etmiştir. Bu ayrıma dayalı olarak Millî Görüş partilerini hakın temsilcisi olarak zikrederken diğer partileri de batıl olanın çeşitli görünüşleri şeklinde taksim etmektedir (MillîGazete, 21.03.1991). Erbakan’a göre, Millî Görüş’ün kaynağını milletin tarihi ve özü oluşturmaktadır. Buna mukabil, batıl görüş olarak nitelendirdiği sol ve sağ kanat merkez partilerinin menşeyini Batı kaynaklı ve Müslüman kültürüne yabancı şekilde tarif etmiştir. Erbakan, MNP’nin gayesini milletin büyük tarih tecrübesi ve ulaştığı olgunluk sayesinde milletin fitratında mevcut olan ahlâk ve faziletlerin kuvveden fiile çıkarmak olarak izah eder. Bu sayede toplumun düzen, huzur, adalete kavuşması ve vatandaşların refah ve selamete ermesi hedeflenmiştir (Sarıbay, 2011: 577). Süleyman Arif Emre de MSP genel başkanlığı döneminde Türkiye’de “solcu”, “liberal” ve “millî” olmak üzere başlıca üç farklı görüşün bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre Millîolanı temsil eden MSP’yi diğer

görüşlerden ayıran esas unsur MSP'nin maddî kalkınma yanında manevî kalkınma ve ahlâkî düzeni sağlamayı amaçlaması olduğu görüşündedir (MillîGazete, 23.07.1973).

Millî Görüşün siyasî söyleminde temellendirilen iki ana olgudan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi diğer sağ partilerin de politikalarının merkezine oturttukları kalkınmacılık anlayışıdır. Diğeri ise Türk siyasetinde Millî Görüş dışındaki partilerin üzerine söylem üretmekten uzak durdukları manevîyatçılık düşüncesidir. Millî Görüş partileri siyasal alana atıldığı MNP döneminden itibaren gerek muhalefetteki söylemlerinde gerekse iktidar ortağı oldukları dönemlerdeki icraatlarında “Yeniden Büyük Türkiye” idealine ulaşmanın zeminini maddî ve manevî kalkınma fikri ile döşemiştir.

Erbakan'ın kalkınma anlayışı referansını yine İslâm'dan alan bir olgudur. Müslümanların insanlığın öncülüğünü yeniden ele alarak, İslâm'ın hayata uygulandığı bir dünyanın kurulabilmesi için kalkınmanın elzem olduğu inancını taşımaktadır. Müslümanların gerilemesini maddî ve manevî alanda zayıf düşmelerine bağlayan Erbakan kalkınmalarının da bu iki temel unsur üzerinden olması gerektiği görüşünü taşır (Esam 2017). Erbakan'ın bu bakış açısı siyasete girmeden önceki dönemlerde de görülür. Bu dönemde kalkınmanın maddî ve manevî alanı kapsayan İslâmî bir ilke olduğunu vurgular (Erbakan, 1993). Onun kalkınma anlayışı İslâm'ı kapsamlı olarak algılamasıyla ilişkilendirilebilir.

Millî Görüş'ün düşüncesinde kalkınma fikri tüm İslâm dünyasını modern müstemleke haline getiren Batılı emperyalist güçler karşısında bağımsızlığı sağlamanın yegâne yolu olarak görülmüştür. Erbakan'ın tahayyülünde Batılı emperyalist dünyanın taşeronluğunu yapan İstanbul sermayesi karşısında Türkiye'nin sanayileşmesini ve bağımsızlaşmasını sağlayacak Anadolu sermayesi, maddî kalkınmanın motoru olarak görülmüş ve Erbakan'ın Odalar Birliği'ndeki görevi de dâhil olmak üzere yer aldığı tüm hükümetlerde bu grupların ekonomik bakımdan önlerinin açılmasını ve güçlenmelerini sağlayacak düzenlemelere gidilmiştir. Sanayileşmeyi bir dava olarak gören Millî Görüşçüler 1970'lerde “Ağır Sanayi Hamlesi” başlatarak maddî kalkınmanın önünün açılmasını hedeflemişlerdir (Dağı, 2002: 193).

Millî Görüş'ün maddî kalkınma ile birlikte manevî kalkınmaya vurgu yapması özellikle Batı medeniyetini rehber edinen Müslüman kesimin maddî olan ile manevî olan arasında ayırım yapmasına bir eleştiridir. Erbakan'a göre kalkınmanın önemli bir unsuru olan manevîyat ahlâklı olmayı ve manevî değerlere bağlılığı gerektirir. Dolayısıyla Erbakan “önce ahlâk ve manevîyat” tabirini bir slogan olarak hayatı boyunca kullanagelmiştir (Çakır, 2004: 547). Müslüman toplumları madden ve manen zayıflatan Batı medeniyetinin bu ülkelere ihraç ettiği madde fanatizmi yalnızca Batı taklitçiliği boyutunda kalmıştır. Bu durum Erbakan'a göre Batı'ya teslimiyetin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla maddî kalkınmanın gerçekleştirilerek bağımsızlaşmanın önündeki engellerin kalkması için gerekli olan şey Müslüman toplumların ahlâkî değerlere tutunarak maddî kalkınmayı gerçekleştirmesidir. Sonrasında ise yalnızca İslâm toplumlarının değil, Batı medeniyetinin içinde bulunduğu manevî bunalımdan da kurtulması bu sayede gerçekleşecektir (Erbakan, 2013: 225-226).

Erbakan, kalkınmanın maddî ve manevî boyutuna ek olarak dünya üzerinde adaletin sağlanabilmesi için İslâm birliğinin tesis edilmesinin zaruriyetine dikkat çeker. “Yeni bir dünya”nın kurulabilmesi için Müslüman ülkeler bünyesinde siyasî bir işbirliğinin oluşturulması elzemdir. Bunun için evvela İslâm toplulukları arasındaki birlikteliği bozan ihtilaf ve çatışmaların sona erdirilmesi gerekir. Bu çerçevede MGH dış politika hedefini İslâm coğrafyasında Türkiye'nin lider ülke olması şeklinde kurgulamıştır (Yavuz, 2011: 600). Millî Görüş'ün “İslâm Birliği” vurgusu ile son Osmanlı padişahlarından II.Abdulhamid ve yine o dönemin İslâmcı aktivistlerinden Cemaleddin Afgani'nin İslâm birliği düşüncesi paralellikler barındırır. Ancak Erbakan bu birlikteliğin temelini Batı ülkelerinin İslâm ülkelerini bölmeye yönelik politikalarına karşı İslâm ülkeleri arasında yaptırım gücüne sahip siyasî kurumlar oluşturma üzerine bina etmiştir.

İslâm ülkeleri Batı'nın “kuvveti üstün tutan” çatışmacı medeniyeti karşısında İslâm'ın “hakkı üstün tutan” barışçı medeniyet anlayışı temelinde uluslararası yeni bir düzen üzerinde anlaşacaklardır. Akabinde de bu düzeni tüm dünyaya hâkim kılacaklardır (Erbakan, 2013: 2015). Millî Görüş ideolojisine göre bunu sağlayacak olan Erbakan'ın sıklıkla vurguladığı bin yıllık şanlı tarihinde en yüksek şerefe sahip olmuş kendi

milletimizdir. Türklerin İslâm'ı kabulüne tekabül eden bu dönemi MGH örnek bir medeniyet kuran, insanlığın önünü açan, ahlâk ve fazilet timsali olan, ilimde, fende ve teknikte dünyaya önderlik yapan, Batı'nın geliştirmiş olduğu teknolojinin temelini atan Türk milleti ile özdeşleştirmiştir (Erbakan, 1975: 159). Yeni bir dünyanın kurulması esasında bu “şan ve şeref” dolu tarihe dönüşle mümkün olacaktır. Erbakan bu ideali henüz 1969 seçimlerinde Konya'dan bağımsız aday olduğu süreçte “milliyetçi ve mukaddesatçı bir Türkiye yaratmak” sloganıyla dillendirmekteydi (Sarıbay, 2011: 576).

MGH “düzen” ve “düzenin değiştirilmesi” olgularına büyük önem atfeder. Millî Görüş anlayışında, toplumu idare eden düzenin bireysel ve toplumsal hayatın sınırlarını belirleyici kapasitesinden hareketle yeni bir düzenin inşa çabası ortaya çıkar. Millî Görüş'ün özcü kadrosunda yer alan Oğuzhan Asiltürk toplumsal bozulmanın temel sebebini düzenle ilişkilendirmektedir (Asiltürk, 1991, 5). Kişilerin çarpık ve yozlaşmış bir düzen içerisinde inançlarının tersi bir hayat tarzını yaşamaya mahkûm olacaklarının altını çizer. Ona göre fakirliğin, ahlâksızlığın, faiz nedeniyle ortaya çıkan sömürünün, kumar ve rüşvetin teşvik görmesinin temel sebebi düzenin kendisidir. Çağımız dünya düzenini emperyalizm ve Siyonizm'in kontrolünde gören Asiltürk, çoğunluğun emeğiyle oluşturulan üretimin düzenin bozukluğu nedeniyle, adaletsiz dağıtım kanalı üzerinden küçük bir azınlığa aktarılmasını düzenin mahsulü olarak görmektedir. Aynı sömürü düzeninin ülkeler arasında cereyan etmekte olduğunu; sermaye piyasasını elinde bulunduran Siyonizm'in az gelişmiş ülkelerin kaynaklarını gelişmiş ülkelere aktardığını ve bu yolla dünyada kurulmuş adaletsiz düzene hizmet ettiğinin altını çizmektedir. Söz konusu bu düzeni “bozuk düzen” düzen diye nitelendiren Asiltürk, düzenin nasıl olması gerektiği sorusuna ise net bir şekilde “adil” olması gerektiği şeklinde yanıtlamaktadır. Asiltürk ırk, cinsiyet, inanç ve düşünce farkına bakmaksızın herkesin hakkını alacağı bir düzen tasavvuru ortaya koymaktadır (Asiltürk, 1991: 6). Asiltürk'ün tasarladığı düzenin Millî Görüş'teki karşılığı “adil düzen” doktrindir.

“Adil düzen” kavramı Millî Görüş ideolojisinin esaslarından birini teşkil etmektedir. RP döneminde ekonomi, sosyal, siyasî, ahlâkî ve dini olmak üzere farklı alanlarda Türkiye'nin sorunlarına çözüm olabilecek bir reçete önerme iddiasıyla geliştirilmiş bir

proje olan adil düzen, özellikle değişen ekonomik şartlara İslâmî değerler çerçevesinde bir çözüm olma vasfı taşımıştır. Toplumda yaygın ekonomik dengesizlikler adil düzen projesinin ilgi odağı olmasının başlıca sebebini oluşturmaktaydı. (Erbakan, 1991: 9). Erbakan adil düzeni, Batıl düzenlerin kuvveti üstün tutan hak anlayışlarına istinaden “kuvveti değil, hakkı üstün tutan düzen” şeklinde tanımlamaktadır (Yörünge, 8-15 Eylül 1991: 20). Batıl hak anlayışında hakkın kuvvet, çoğunluk, ayrıcalıklı olma ve çıkar unsurlarından doğmasına karşılık adil düzende hakkın doğuştan, emekle ve adalet gereği doğduğunu savunan Millî Görüş geleneği bu itibarla adil düzeni bir “barış düzeni” olarak tasvir eder. Erbakan, “Millî Görüş” ve “adil düzen” kavramları arasındaki farklılığı Millî Görüş kavramının meselelere bakış açısını ifade ettiğini, adil düzen kavramının ise düzenin nasıl olması gerektiğini gösteren bir yöntem olduğu şeklinde açıklamaktadır (Yörünge, 8-15 Eylül 1991: 22). Öte yandan gerek İslâmî kesimden gerekse farklı toplum kesimlerinden adil düzene eleştiriler söz konusu olmuştur. Bu eleştiriler onun Batılı ekonomik sistemin bir taklidi olduğu, Batı’nın ekonomik sistemine karşı ciddi bir alternatif oluşturamayacağı, ekonomik gerçekliği yansıtmadığı ve İslâmî yönünün tartışmalı olduğu gerekçelerine dayandırılmaktaydı.

Kısaca ifade etmek gerekirse Millî Görüş’ün ideolojisinin ana eksenini oluşturan olgular İslâm, kültürel ve tarihsel değerler şeklinde zikredilebilir. Bununla beraber bazı politikalarında milliyetçi ve devletçi tutum sergilediğini söylemek yanlış olmayacaktır. MGH milliyetçi, muhafazakâr söylemi İslâmî kavramlarla tevil ederek ideolojisini inşa etmiştir. Bu kimlikleri farklı zamanlarda daha fazla kabul göreceği umuduyla ön plana çıkarmıştır (Yavuz, 2011: 600). MGH’nin mesajları bölgelere göre de farklılık taşımıştır. Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde daha çok dine referans öne çıkarırken bazı bölgelerde ise daha dünyevî mesajlar ortaya koymuşlardır. MGH partileri “Millî Görüş”, “maddî ve manevî kalkınma”, “yeniden büyük Türkiye”, “adil düzen”, “hakkı üstün tutan medeniyet”, “şahsiyetli dış politika” gibi sloganları öne çıkararak yeni bir düzen söylemi geliştirmiştir. Buna karşılık Batı taklitçisi zihniyet, faizci düzen, sömürü düzeni, modern müstemlekecilik ve uydu dış politika anlayışlarına karşı ağır eleştirisini siyasî söyleminin merkezine koymuştur (Sarıbay, 2011: 577). Erbakan tüm bu hedeflerin başarıya ulaşmasının temelinde iki unsuru koyar: iman ve cihat. Erbakan, cihat kavramını inanılan

şeyin gerçekleşmesi için gayret sarf etmek şeklinde tanımlamaktadır (Erbakan, 1991c: 12)

3.1.4. MGH ve Demokrasi

İslâm ve demokrasi ilişkisi bağlamında İslâm'ın demokrasi ile tutarlı bir ilişki kurup kuramayacağı ya da demokrasinin meşruiyetini kabul etme hususundaki tavırlar önemli bir ihtilaf konusunu teşkil etmiştir. Bu bağlamda MGH'ye yöneltilen eleştirilerin başında demokrasinin İslâmî düzenin kurulmasında bir araç vazifesi göreceği şeklinde değerlendirildiği görüşü olmuştur (Akgün, 2002: 660). Laik kesim Millî Görüş partilerinin demokrasiyi kullanarak iktidarı bu yolla gasp etme arzusundan endişe ediyordu. Çünkü Millî Görüş'ün bir defa iktidarı ele geçirdiği takdirde laik yaşam tarzını yasaklayıp yerine şeriat düzenine dayalı bir yaşam tarzı ikame edeceği kaygısı dile getirilmekteydi. Özellikle kadınların giyim kuşam konusunda İran'daki örnek çokça gündeme getirilerek benzer bir uygulamanın Türkiye için de geçerli olabileceğine dair endişeler güçlü bir şekilde diriliğini koruyordu. Bununla birlikte Millî Görüş partileri laik kesimin bu yaklaşımlarının yersiz olduğuna dair ikna edici bir karşılık verememişti. Özellikle parti içerisinde yönetim düzeyinde görev almasalar da popüleritesi yüksek politikacıların söylemleri bu endişelere dayanak teşkil edecek şekilde olmuştur.

Esasında yalnız MGH içerisinde değil başka hareketlerde de demokrasiye karşı alenen tavır alan bir siyasî söylem söz konusu olmamıştır. Yalnız demokrasiden anlaşılan şey hareketler arasında farklılık göstermektedir. Demokrasi denildiğinde ileri demokrasi, liberal demokrasi ya da sosyal demokrasi şeklinde farklı demokrasi biçimleri akla gelmektedir. Dolayısıyla MGH şemsiyesi altında aynı ideoloji etrafında bütünleşmiş bir kitleden ziyade özellikle demokrasi gibi modern değerlere yaklaşımlarında farklı eğilim ve tutuma sahip çeşitli gruplardan söz etmek mümkündür. Bu nedenle parti yöneticilerinin söylemlerinde demokratik değerler konusunda çelişkili söylemler öne çıkmıştır. Bu tür çelişkili ve belirsiz ifadeler partinin nihai amacı konusundaki kuşkuları artırmıştır (Özdalga, 2006: 127-128).

MGH 1969'da siyasî hayata adım atmasından itibaren devletin demokratik prosedürlerine ciddi bir itiraz göstermeden uymuştur. Bu ilkeler laik elit kesimin hararetle savunduğu ilkeler olmasına rağmen genellikle medya, akademi, siyaset ve iş dünyasından oluşan bu elitler demokrasinin kesintiye uğratıldığı darbelerde askerin tarafında saf tutmuştur. Atatürk ilkeleri arasında demokrasi kavramı yer almamaktadır. Yönetici elitin batı değerlerine olan ilgisi demokratik siyaset ve çok partili sisteme geçişi benimseme konusunda çekimser ve isteksiz davranmasına engel teşkil etmemiştir. Göle, bu durumun İslâmî değerlerin toplumsal alanda görünür olmasına dayalı bir yapıya yol açacağı endişesi ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle de Batıcı elitlerin tercihleri, laik değerlerin korunması için otoriter devlet, aydınlanmış despotizm ya da tek parti sistemi olmuştur (Göle, 1996: 19).

Askerî darbeler sonrasında MGH partileri rejimle uyumlu hale gelecek şekilde ehlileştirilmeye çalışılmıştır. Zaman zaman da MGH partilerinin meşruiyetinin sorgulanmasına mahal verecek isnatlarla MGH içinden çıkan daha ılımlı partilere öne çıkma imkânı verilmiştir. Bu durum 1970 askerî muhtırasının ardından MNP'nin kapatılmasının ardından bir grupdinî hareketin Millî Görüş partilerinden desteğini çekmesiyle sonuçlanmıştır. 1980 darbesi sonrasında ise bir dönem MGH içinde bulunmuş Özal'ın siyaset alanına çıkmasında herhangi bir mahsur görülmemiştir. Son olarak ise 28 Şubat süreci sonrasında benzer bir süreç MGH çizgisinden ayrıldığını ifade eden AKP ile yaşanmıştır.

MGH demokrasiyi İslâm'a aykırı bir kavram olarak görmediği için reddetmemiştir. Bireysel özgürlüklere yönelik teminat veren partililer, özellikle pozitif özgürlüklerin İslâmî ilkelerin ötesine geçmesinden yana temkinli duruş sergilemişlerdir. Esasında MGH'nin demokrasiye yaklaşımını laikliğe karşı yaklaşımıyla eşitlemek ilk olarak laikliğin demokrasinin ön koşulu olduğu anlayışına dayanmaktadır. İkinci olarak bu iddia İslâm düşüncesinde demokrasi geleneğinin olmadığı savına dayandırılmaktadır. Demokratik değerlerle İslâmî ilkelerin birbiriyle aykırılık arz ettiği görüşünden hareketle laiklik karşıtlığı ile demokrasi karşıtlığı aynı daire içine konulmaktadır. Hâlbuki Türkiye'de demokratik talepler 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti içerisinde dillendirilmeye başlamıştır. Dönemin demokrasi anlayışının en önemli prensibi

olan meşruti yönetim talebi MGH'nin kendi fikrî arka planında yer alan Genç Osmanlılar tarafından gelmiştir. Osmanlı entelektüellerinin anayasal meşruti yönetim talepleri II. Abdulhamid'in tahta çıkışıyla karşılanmıştır. Ancak kısa bir süre sonra askıya alınan anayasa 1908'de yeniden yürürlüğe girmiştir. Meşruti yönetime dönüş daha önceki bölümde de belirttiğimiz gibi ulema ve İslâmcı entelektüeller tarafından da kabul ve destek görmüştür.

Daha sonraki tarihsel sürece bakıldığında demokratikleşme yönündeki adımların İslâmî kesim tarafından olumlu karşılandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ortadoğu coğrafyasına baktığımızda da İslâmî hareketler genel olarak demokratikleşme yönünde taleplerle bazen sokaklara dökülürken fırsat bulduklarında da seçim sandıklarına yönelmişlerdir. Ancak bu talepleri kendi ülkelerinin laik yönetimleri tarafından çoğunlukla engellenmiştir. Mısır, Cezayir, Tunus, Filistin, Pakistan gibi çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkeler bunun en açık örnekleri olmuştur. Demokrasi talepleri gerek bu coğrafyadaki laik yönetimler için gerekse Batılı müttefikleri için rahatsızlık verici bir gelişme olmuştur. Batılı devletler, demokratik meşruiyete sahip yönetimlerden ziyade Ortadoğu'da "istikrar"ı sağlayacak statükonun devamından yana olmuştur (Esposito, 2002: 385-386). Dolayısıyla İslâm'ın demokratik değerlerle sorunlu ilişkisinin olduğu, İslâmcıların demokratik sistemi iktidarı ele geçirmek için kullanacakları ön kabulü Batı demokrasi literatüründe hâkim düşünce olmuştur.

İslâm ve demokrasinin uyumsuzluğunu ileri süren görüşler, genelde onun demokrasinin seküler mantığı ile uyuşmayan tarafı olduğu ve İslâm hukukunun dogmatik olduğu yönünde iddialar ileri sürmektedirler. Sanford Lakoff İslâm düşüncesinin demokrasinin temel karakterini teşkil eden bireycilik, çoğulculuk ve laikliğe aykırı prensipler taşıdığını dolayısıyla İslâm toplumlarında demokrasinin gelişemeyeceğini savunur (Şahin, 2006: 193). Bugün dünya üzerinde demokrasinin uygulandığı ülkelere baktığımızda daha çok İslâm dışındaki dinlerin çoğunluğu barındırdığı ülkelerde görülmektedir. İslâm ülkelerinde ise daha çok otoriter rejimlerin hâkim olduğunu görmekteyiz. İslâm ülkelerinin görüntüsü de bu tür iddiaların ciddiye alınmasında etkili bir rol oynamıştır.

İslâm ve demokrasi ilişkisinin tartışılmaya başladığı zamandan günümüze öne çıkan İslâm düşünürleri bu konuda birbirine aykırı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mevdudi ve Seyyid Kutup gibi siyasal İslâm'ın savunucuları İslâm'ın temelde Allah'ın egemenliğine healel getirdiği gerekçesiyle demokrasi ile uyuşmayacağını ileri sürmüşlerdir (Şahin, 2006: 193). Bu görüşte olan İslâm düşünürlerinin Batı demokrasisine vurgu yapmaları, demokrasinin temel niteliklerinin dikkate alınmasından ziyade Batı devletlerinin özellikle dini değerler karşısındaki tutumlarına tepkili olduklarının bir göstergesi olduğu söylenebilir. Günümüzde demokrasiye geçen İslâm ülkelerinde dahi İslâm aydınlarının laiklik ilkesine mesafeli tutumlarının sebebi İslâm toplumlarında uygulanmaya konulan modern değerlerin özgürlükçü olmalarından çok baskı aracı olarak kullanılmış olmalarıdır (Çaha, 2003, 75). Dolayısıyla bu durum İslâm ülkelerinde modern değerlere karşı bir önyargıyı beslemiştir. İslâm ve demokrasinin uyumlu olduğunu hem Batı'da hem de Doğu'da savunan birçok düşünür bulunmaktadır. İslâm toplumlarında demokratik bir sistemin mümkün olduğunu savunan düşünürlere göre İslâm, çoğulculuğu bir değer olarak ön plana çıkarırken herhangi spesifik bir yönetim biçimini de zorunlu kılmamıştır (Şahin, 2006: 193).

İslâm toplumlarında demokratik yönetim biçiminin geleneksel yönetim biçimlerinden farklı bir sorgulamaya tabi tutulması bir anlamda demokrasinin Batı menşeli siyasal proje olmasında aranmalıdır. Demokrasinin Batı toplumlarında geleneksel yönetim biçimlerine alternatif bir siyasî proje olarak ortaya çıktığı dönemde Müslüman toplumlar da büyük oranda Batı tarafından sömürülme sürecini yaşamaktaydı. Dolayısıyla bu durum Müslüman toplumların demokrasiyi benimsemesini zorlaştırırken kendilerini Batı'nın boyunduruğundan kurtarabilecek daha çok askerî otoritelerin eline bırakmıştır. Bu durum da İslâm ülkelerinde krallık ya da tek partili otoriter rejimlerin yerleşmesine sebep olmuştur. İslâm ve demokrasi arasındaki tezat veya uyumun net olarak ortaya konulmaması yanında bu tür rejimlerin İslâm toplumlarında zemin bulabilmesi de demokrasinin önündeki engellerden biri olmuştur (Çaha, 2003: 57). İslâmî hareket liderlerinin demokrasi aleyhindeki beyanatları daha çok Batılı yaklaşımın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım Batı'nın Ortadoğu'da uyguladığı sömürgeci ve saldırgan politikalara ve İslâm'ı göz ardı eden bölgesel yönetimlere karşı bir duruş olarak okunmalıdır. Bu çerçevede MGH Cezayir'de İslâmî Selâmet Partisi'nin seçimin birinci

turunda yüksek oy oranıyla tek başına iktidara gelme fırsatı ortaya çıktığında askerlerin idareyi ele alması karşısında Batılı ülkelerin rejimden yana tavırları demokrasinin Batılıların ve işbirlikçilerinin menfaatine olduğunda geçerli olan şey olduğu inancını kuvvetlendirmiştir. Cezayir tecrübesi bu cemahta “demokrasinin harakirisi” olarak nitelendirilmiştir. (Yörünge, 16-26 Ocak 1992: 8-9). Bu çerçevede Dilipak, Batı’yı insan hakları ve demokrasi ile ilgili taahhütlerinin gerçekçi olmadığı, Batı demokrasilerinin şeytana özgürlük sağlayıcı bir misyon yürüttüğü şeklinde itham etmektedir. Dilipak Batı demokrasisi karşısına İslâm şeriatını koymaktadır. Demokrasi adına Batılıların vadettiği değerlerin iflas etmiş olduğunu, buna karşın şeriatın hukuk, meşruiyet, insan haklarının teminatı yanında demokrasiden farklı olarak dünya ve ahiret saadeti vadettiğini vurgulamaktadır (Dilipak, 1992: 10).

Diğer yandan, Cezayir’de demokrasinin İslâmcılar aleyhine rafa kaldırılmasından hareketle Millî Görüşün demokratik yolla iktidar hedefine ulaşma çabasının lüzumsuz görülmesinin söz konusu olamayacağı yönünde telkinler hareketin yayın organlarında dile getirilmiştir. İslâmî olmayan idarelerin bulunduğu ülkelerde yapılan siyasî çalışmaların iktidara gelme ihtimali olmasa dahi İslâmîleşme sürecine katkı yapacağı görüşü hareket içerisinde etkin olmuştur (Tosun, 1992: 2).

MGH, demokrasinin İslâm geleneğini dikkate alınmadan, yalnızca Batı’nın değerlerine has yaklaşımıyla sınırlı olarak kabul edilemeyeceği kanaatine sahiptir. Batı’da da demokratik yönetimler farklı dinsel ve mezhepsel geleneklerde farklı demokratik sistemlerin uygulandığına vurgu yapmaktadırlar. Tarihsel süreçte birçok şekle bürünmüş demokratik sistemin İslâmî değerlerle uyumlu bir şekil kazanmasının mümkün olduğunun altını çizen MGH yöneticileri Batılı demokrasilerde nasıl ki evrensel ilkelere dayalı hukukî kurallar geçerli ise İslâmî değerleri dışlamayan ve İslâmî ölçüyü koruyan bir hukuk sistemi oluşturmanın mümkün olduğunu ileri sürmektedirler (Yörünge, 19-26 Ocak 1992).

Özbudun, MGH’nin çoğulcu ve liberal demokrasi anlayışından ziyade çoğunlukçu bir demokrasi anlayışını benimsediğini ileri sürmektedir. MGH’nin berrak bir demokrasi tanımı yapmaktan yoksun olduğunu vurgulayan Özbudun’a göre, bu hareketin partilerinin

demokrasiyi araçsal bir olgu olarak mı yoksa takip edilmesi gereken bir istikamet olarak mı gördükleri belirsizlik arz etmiştir (Özbudun, 2010: 36). Çakır, Erbakan'ın demokrasi kavramıyla ilişkisinin iyi olmadığını, demokrasinin “beşeri ideoloji” olarak küçümsendiği, insanî ilişkilerde de otoriter ve totaliter eğilimin hâkim olduğunu söylediği MGH'de demokrasiye itibarlı bir konum atfedilmediği kanaatindedir (Çakır, 2004: 569). Özdalga da Erbakan ve arkadaşlarının demokrasi savunularının esasında kendilerinin ve partilerinin çıkarları ile sınırlı bir hareket tarzını yansıttığını dile getirmekte ve Erbakan'ın iktidar uğruna demokrasi söylemini kullandığını belirtmektedir. Ayrıca, Erbakan'ın sisteme muhalif tavrının onu diğer siyasetçilerden daha demokrat nitelikte bir siyasetçi duruşuna sevk etmediğini ileri sürer (Özdalga, 2006: 128). Bununla beraber Özdalga MGH'nin demokrasiye iki yönüyle katkı sağladığına işaret etmektedir. Bunlar kitle siyasetinin ehemmiyeti üzerinde durulması ve tabanda güçlü örgütlenmenin geliştirilmesidir (Özdalga, 2006: 128). İsmail Kara da İslâmî kesimde demokrasi üzerine yapılan tartışmaların derinlikten ve samimiyetten yoksun olduğunu dile getirmektedir (Kara, 1997). Benzer bir durumun laiklik yaklaşımında da görüldüğü belirtilmektedir (Özbudun ve Hale, 2010: 38). Erbakan ise kendilerinin gerçek demokrasinin savunucusu olduklarını ileri sürmektedir. Erbakan kendi partisini Türkiye'de gerçek çoğulcu demokrasi anlayışının tatbik edilmesi ve insan haklarının teminat altına alınması yönünde canla başla çalışan bir parti olarak tanıtmaktadır (Erbakan, 1993a). Türkiye'de hakiki demokrasinin olmadığını vurgulayan Erbakan, diktatörlüğün yerine güdümlü demokrasi ya da “demokratür” sisteminin demokrasi gibi gösterilerek halkın yönetimi seçmek değil, düzene alet edilmek istendiğinin altını çizmektedir. Erbakan egemen güçlerin Türkiye'de iktidarı kontrol etmek için bu metodu kullandığını ifade etmiştir (Erbakan, 1989). Türkiye'deki düzeni tahakküm rejimi olarak nitelendiren Erbakan, hileli seçim kanunları ve medya oyunları ile milletin arzusunun tersi yönde politikalar üretilmekte olduğunu altını çizmektedir. Erbakan, buradan hareketle Türkiye'yi demokrasi görüntüsü altında halkın aldatıldığı bir köle düzenine benzetmiştir (Erbakan, 1993c: 20).

Türkiye'de demokrasi söylemine ve demokratik uygulamalara eleştiri getiren diğer bir Millî Görüşçü de Şükrü Karatepe olmuştur. İdeal bir demokrasi tanımı yapan Karatepe temelde demokrasaiyi sahiplenmekle birlikte Türkiye'deki mevcut duruma yoğun eleştiriler getirmiştir. Türkiye'de tüm kesimlerin demokrasi talebi olduğunu, tüm

partilerin demokrasi vadettiğini ancak demokrasinin ne demek olduğunu tam anlamıyla bilinmediğklerini belirtmektedir. Türkiye’de uygulanagelen demokrasinin demokrasi adına bir aldatmacadan ibaret olduğunu ifade eden Karatepe’ye göre demokrasi bir münasebetler sistemidir ve toplumsal tabandan gelmelidir. Yoksa devlet zoru ve empozesi ile zulüm sisteminin hakim olacağı kaygısını dile getirir. Karatepe demokrasi için gerekli şartları şu şekilde sıralamaktadır: İlk olarak, toplumsal hayatla ilgili tüm aşamalarda geniş katılımın olması gerekir. İkinci olarak, katılımın kademeli şekilde gerçekleşmesi arzu edilir. Üçüncü olarak, demokrasilerde yarışın kuralları adil bir biçimde tespit edilmelidir. Bir başka özellik olarak ise farklı fikirlerin temsili için baskının olmaması gereklidir. Aksi takdirde daha önce tespit edilmiş ve meşru görülmüş fikirlerin farklı temsilcilerinin yarışından ibaret olur ki bu da sadece belli bir düşünceyi onaylamaktan öteye geçemez. Bu çerçevede Karatepe Türkiye’nin demokrasi alanındaki en büyük eksikliğinin alternatif fikirlerin katılım sağlamasının önünde engellerin olmasıdır (Karatepe, 1991: 7). Karatepe ayrıca demokrasinin ölçüsünün toplum tabanından gelen örgütlenmelerin gücü ile ölçülebileceğini savunmuştur. Türkiye’de demokrasinin kültürünün oluşmasındaki sakıncalı duruma değinen Karatepe’ye göre demokratikleşme adı altında kişi sultası demokratik alanı kaplamış, toplumun tabanından gelen ses susturulmuştur (Karatepe, 1991: 8). Karatepe’nin Cumhuriyet dönemi demokrasi eleştirisinde dikkat çekmek istediği temel nokta din ile demokrasi arasında kurgulanmış karşıtlığın varlığı olmuştur. Dini düşüncenin, inancın siyasal alanda ifadesi talebi onun demokrasi talebiyle paralellik arz etmektedir. Özellikle 1990’lardan sonra oluşan yeni katılımcı demokrasi dalgası ile hem İslâmî kesimde demokrasiye yönelik temkinin kırılmasını getirmiş hem de Türkiye’nin farklı kesimlerinin demokratik siyasete katılımının imkanları artmıştır. Bu çerçevede Karatepe’nin demokrasi vurgusu Millî Görüş partilerinin özellikle RP ve sonrası dönemde demokrasiyi sahiplendiklerinin kanıtı olarak değerlendirilebilir.

MGH’nin dinsel söylemi kamusal alana taşıyarak özel alana itilmiş din anlayışını reddi, modern demokratik sistemlere karşı bir tehdit oluşturmamaktadır. MGH moderniteye rakip olacak bir İslâmî sistem kurmak yerine modernitenin İslâm’la çelişen yönlerini dönüştürerek İslâm’la uyumlu bir model önermektedir. Dolayısıyla sekülerlik tanımının da bu çerçevede yapılmasını talep etmektedir.

3.2. MGH VE LAİKLİK YAKLAŞIMI

Cumhuriyet Türkiye'sinin temel esaslarından biri hiç kuşkusuz laiklik ilkesi olmuştur. Üzerinde siyasî çatışmaya varacak derecede tartışmaların yaşandığı laiklik kavramı farklı kesimlerce değişik biçimlerde yorumlanmıştır. “Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” şeklinde tanımlanan laikliğin Kemalist elit tarafından İslâm'ın kamusal alandaki varlığının tasfiye edilmesi şeklinde uygulanması İslâmî duyarlılığı olan kesimin laikliğe yönelik tavrını belirleyici ana unsur olmuştur. Tek parti döneminin ardından İslâm'ın yeniden kamusal alanda görünürlük kazanması laiklik tartışmalarının taraflar arasındaki çatışmanın merkezine oturmasını beraberinde getirmiştir.

MGH'nin laiklik yaklaşımı temelde iki çizgi üzerinde şekillenmiştir: Birincisi, laikliğin “din karşıtlığı” olduğu düşüncesidir. Bu yaklaşıma göre, laikliğin Cumhuriyet Türkiye'sinde dine karşı mücadelenin aracı olarak kullanıldığı, İslâm'ın görünürlüğünün siyasal alandan dışlanmasına yönelik tüm devrimlerin laiklik ilkesi merkeze alınarak yürütüldüğü görüşü hâkimdir. İnsan hayatının bütününe kuşatan bir İslâm anlayışına sahip bu yaklaşıma göre İslâm'da din-devlet ayrımı şeklinde bir olgu söz konusu değildir. Dolayısıyla laikliğin İslâm'la çelişen bir duruma karşılık geldiği anlayışı vardır. Laikliğin Hristiyan Batı geleneğinin bir mahsulü olduğu, İslâm'dan farklı olarak bu gelenekte kilise ile devletin birbirinden ayrı konumlandığı ancak İslâm'da din ile devletin bütüncül bir yapı arz ettiği, dolayısıyla İslâm'da din ile devletin birbirinden ayrılmayacağı kanaati egemendir.

İkinci anlayış ise, laikliği tümünden reddetmek yerine onun kavramsal olarak yanlış yorumlandığını iddia etmiştir. Bu yaklaşıma göre, dindar kitle ile mücadelenin bir aygıtı gibi kullanılan laikliğin yeniden yorumlanması gerekir. Bu yaklaşım laikliği din ve vicdan hürriyetini garanti altına alan bir ilke olarak tanımlamıştır. Demokratik Batı ülkelerine referansla yapılan bu tanımlamanın hedefi laikliğin Türkiye uygulaması olmuştur. Millî Görüş içerisinde egemen olan görüş başta birinci yaklaşım iken demokratik değerlere yönelik söylemlere paralel olarak ikinci görüş zamanla egemen yaklaşım haline gelmiştir. MGH partilerinin resmi görüşü ikinci yaklaşımı benimserken partilileri ideolojik olarak besleyen kadrolar daha çok birinci yaklaşımı dillendirmişlerdir. Her iki yaklaşım da Türkiye'de uygulanagelen laiklik anlayışının temelde baskıcı ve

yasakçı olduğu üzerinde mutabıktırlar. Bu bölümde ilk olarak partinin resmi görüşü ve parti politikaları dışında parti mensuplarına yönelik yayınlar ve partililerin referans aldığı kişilerin laiklik ve din-devlet ilişkisi yönündeki yaklaşımları ele alınacak, ardından da Erbakan'ın söylemleri doğrultusunda partinin bu yöndeki politikaları analize tabi tutulacaktır.

3.2.1. MGH'nin Fikir Öncülerinin Laiklik ve Din-Devlet İlişkisine Yönelik Yaklaşımları

Millî Görüş ideolojisinin parti tabanına yayılması parti lideri Erbakan'ın söylemleri yanında bazı hatip ve entelektüel kişiler aracılığıyla olmuştur. Partiye bağlı kurumlarda ve yayın organlarında partililere ulaşma imkânı bulan bu kişiler Erbakan'ın parti lideri olarak belirli çekincelerden dolayı ifade edemediği birçok konuda farklı yaklaşımlarını açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bu kişilerin din-devlet ilişkisi ve laiklik konularında büyük oranda bir fikir birliğinden söz etmek mümkündür. Laiklik ilkesi çerçevesinde yürütülen politikaların devlet katında ve toplumsal katmanda meydana getirdiği ahlâkî ve iktisadî yozlaşma onların temelde eleştiri konusu yaptıkları ortak konudur. Türkiye'de uygulanan laiklik politikalarına yönelik eleştirel tutumlarının dayanağını İslâm oluşturur.

Bu kişiler laiklik politikalarının yol açtığı maddî ve manevî buhrandan çıkış yolu arayışlarını İslâmî ilkelere dayalı bir siyasî anlayıştan hareketle formüle etmişlerdir. Bu öncülerin düşüncesinde kapsayıcı bir İslâm duyarlılığı hâkimdir. Şöyle ki, İslâm'a bütün sistemi, toplumu ve bireyi kuşatan bir vasıf yüklenir. İslâm kanuni düzenlemelerden ahlâkî ilkelere, insanın varlığa bakışından bireyin toplum içindeki konumuna kadar hayatın bütününde etkin rol üstlenir. İslâm hukuku bireylerin hak ve ödevlerini belirlerken İslâm ahlâkı da insanın diğer bireylere ve topluluklara yönelik tutum ve muamele yöntemini belirler. Özetle ifade etmek gerekirse İslâm'ı kapsamlı bir felsefî düşünce olarak gören bu anlayış İslâm'ın hukuk, ahlâk, akıl ve ruh alanına hükmeden bir otorite olduğu inancındadır. Bu nedenle İslâm'ın toplumsal ilişkiler üzerinde ve sosyal düzene hâkimiyetin dışında tutularak bireyle Allah arasındaki ilişkiyle ya da bireysel ibadetlerle sınırlandırılması İslâm'ın özünden sapmakla eş değer olarak görülmüştür. MGH ideolojisinin toplumsal tabana yayılmasında aktif rol almış bu kişiler toplumsal ve siyasal alanın beraberliğini vurgulamak suretiyle İslâm'ın devlet eliyle gerek devlet

alanından tasfiye edilmesini gerekse toplumsal alanda engellemelere maruz bırakılmasını tenkit etmişlerdir. Bu tenkitlerini özellikle Cumhuriyet elitinin İslâmî ahlâk ve kültür ilkelerini reddederek Batı'yı taklit etmelerine yöneltmektedirler.

Bu bağlamda en kapsamlı eleştiri getiren kişi “Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri” adlı üç ciltlik bir eser meydana getiren Hasan Hüseyin Ceylan olmuştur. Millî Görüş’ün hem fikrî planında hem de pratik siyaset alanında önemli isimlerinden birisi olan Ceylan, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecini incelediği çalışmasında hilafetin kaldırılması, Şer’iye ve Evkaf Vekaleti’nin ilgası ve Tevhid-i Tedrisat kanunu ile dinin kamusal alandaki nüfuzuna en ağır darbenin indirildiğinin altını çizmektedir (Ceylan, 1989: 12). Türkiye’nin din-devlet ilişkilerini üç evreye ayıran Ceylan, Osmanlı’nın kuruluşundan 1839 Gülhane Hattı’nın ilanına kadarki dönemi “dine bağlı devlet” evresi olarak nitelendirmektedir. Bu evre Kur’an ve Sünnete bağlı kalan Osmanlıların ilay-ı kelimetullah uğruna hareket ettiğinin altını çizmektedir. İkinci evre ise birinci evrenin sonundan Hilafetin kaldırıldığı 3 Mart 1924 tarihine kadar süren “yarı dini devlet” olarak isimlendirdiği dönemdir. Bu dönemi “dini yönetim alanından uzaklaştırmanın Batı güçlerince empoze edilmiş şekli” olarak niteler (Ceylan, 1990: 36). Üçüncü evre ise tek parti süreci ile başlayıp askerî rejimin oluşturduğu 1982 Anayasası ile devam eden “devlete bağlı din” evresidir (Ceylan, 1989: 15). Ceylan, bu üç evre içerisinde Müslümanlar açısından en zorlu ve sıkıntılı evre olarak “devlete bağlı din” düzeninin gözlemlendiği Cumhuriyet evresini görmektedir. Bu dönemin başlangıcını saltanatın kaldırılması, Hilafetin ilgası ve devletin dini gözetim ve denetiminde bulundurması, dini hayatın devlet tarafından yönlendirilmesi ve kontrol altında tutulması için Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ile başlatmaktadır (Ceylan, 1990b: 36).

Din hürriyeti prensibini esas alarak yaptığı değerlendirmede Ceylan, üçüncü evrede devletin dine ve dindar kesime yönelik politikaları çerçevesinde dindarların inandığı dinin akidelerini serbestçe benimsemeye, ibadetlerini dinin usul ve esasları çerçevesinde serbestçe icra edebilme noktasında, dinin hükümlerine yönelik tahsil alma ve başkalarına öğretme konusunda, dinin emir ve yasaklarına uyma hususunda temel hak ve hürriyetlerden yoksun kaldığını vurgulamaktadır. Laikliği “devletin din işlerinden, dinin de devlet işlerinden ayrılığı ve birbirine müdahalesinin olmaması” şeklinde anlayan

Ceylan üçüncü evre olarak nitelendirdiği Cumhuriyet döneminde laiklik ilkesinin Müslümanlar için bir baskı unsuru olarak kullanıldığı hususuna dikkat çekmektedir (Ceylan, 1990: 149). 1930'lara gelindiğinde laiklik anlayışının daha açık bir şekilde dini sindirme ve yok etme faaliyetine dönüştüğünü düşünen Ceylan bu laiklik yaklaşımını "Kemalist laiklik" olarak nitelendirmektedir (Ceylan, 1990b: 36). Ceylan, laikliğin temelde din hürriyeti güvencesi sağladığını ancak Cumhuriyet politikalarının laiklik adına temel hak ve hürriyetlerin önünde engeller çıkarmak suretiyle din hürriyetinin yok edildiğine işaret etmektedir (Ceylan, 1989: 18). Ceylan 1980 sonrasında gündemde önemli yer teşkil eden başörtüsü sorununun çözümünde de laikliğin gerçek anlamda olduğu şekliyle uygulanarak devletin din alanına karışmaması ve din hürriyetinin sağlanmasını tek çıkış yolu olarak görmektedir (Ceylan, 1989: 25). Bu durumun "devlete bağlı din sistemi" içinde zaruret icabı söz konusu olduğunu vurgulayan Ceylan'ın yaklaşımından, Müslüman toplumlar için ideal olanın Osmanlı'nın ilk döneminden başlayarak 19.yüzyılın ortalarına kadar devam eden "dine bağlı devlet sistemi" olduğu anlaşılmaktadır.

Kuruluşundan itibaren İslâmî bir devlet yapısı arz eden Osmanlı'nın Ceylan'ın yaklaşımına göre söz konusu İslâmî vasfı Yavuz Sultan Selim'in halifeliği devralmasıyla tamamlanmıştır (Ceylan, 1989: 26). Osmanlı sultanı devlet katında en yüksek şahsiyet olmanın yanı sıra Hz. Peygamberin halef ve vekili sıfatına haiz dini bir şahsiyet rütbesinde idi. Devletin hukukî ve idarî esasları doğrudan veya dolaylı olarak İslâm şeriatına dayanmaktaydı. Şeyhülİslâmlık konumu halife-sultana dini rehberlikte bulunma misyonunu yerine getiren nüfuzlu bir makam olarak öne çıkmaktaydı. Tanzimat ve Islahat hareketleri ile başlayan yenilikler döneminde devlet eskiden olduğu gibi dine bağlı teşkilat yapısını korumakla beraber birtakım uygulamalarda İslâmîlikten sıyrılma teşebbüsleri ve idarede laikleşme hareketlerinin ön plana çıktığını vurgulayan Ceylan, bu durumun Kanun-i Esasi ve 1921 Anayasası ile korunduğunu ancak 1924 tarihinde İslâm hukukunu red anlamına gelen Şer'îye ve Evkaf Vekaletlerinin kaldırılması ile dine bağlı devlet sisteminin tam zıddı bir yapının oluşmasıyla Türkiye'nin çok farklı bir döneme girmiş olduğunu dile getirir. Ceylan, hilafete son verilmesini de bu geçişin kırılma noktası olarak görmektedir (Ceylan, 1989: 30-31). Ceylan her ne kadar üçüncü evrede laikliğin din hürriyeti ilkesine atıfla Cumhuriyet politikalarına eleştiri getirirse de görüşlerinin

bütününe baktığımızda o devleti İslâm'ın ayrılmaz bir parçası olarak nitelemektedir. Halifelğin kaldırılmasını kırılma noktası olarak görmesi de bu düşüncesinin bir yansıması olarak okunabilir.

Ceylan Türkiye din-devlet ilişkisi tarihinin laikliğe geçiş ve laiklik olarak nitelendirdiği ikinci ve üçüncü aşamaları tenkide tabi tutar. Laikliğe geçiş aşamasını devletin dini kimliği üzerindeki tahribatından dolayı, laiklik aşamasını da devletin din alanını kısıtlaması nedeniyle eleştirir. İdeal olarak gördüğü birinci aşamaya atıfla da din ve devletin birlikteliği olgusunun terkedilmesinin neden olduğu olumsuzluklara işaret eder. Bu çerçevede, laiklik adına din ile dünya işlerini ayırmanın Müslümanlar için dinsizlik anlamına geleceği görüşünü paylaşır (Ceylan, 1990: 153-154). Hayatın inanç, yönetim ve toplumsal alanını kuşattığını düşündüğü İslâm'ın devlet ile ilişkisinin kesilmesi, devletin dini referansını kaybetmesi ile tam anlamıyla İslâmî bir yaşamın kurulamayacağı düşüncesini taşıdığını söylemek mümkündür.

Müslümanların İslâm'ı algılayış biçimini de eleştiren Ceylan, İslâm'ın sadece namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibadetlere hasredilerek Allah inancı çerçevesinde anlaşılıp cihat, “emr-i bil mağruf, nehy-i anil münker” gibi hayatın toplumsal ve siyasal cephesi ile ilgili temel dinamiklerin göz ardı edildiğini vurgular (Ceylan, 1990a: 5). Ceylan İslâm'ı “iman ve cihat” diye iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi ibadet alanını kuşatırken ikincisi toplumsal ve siyasal alanı kapsar. Ceylan, İslâm'ın ikinci boyutu olarak zikrettiği cihat alanına karşı duyarsız kalınmasının birinci dinamiğin de eksik kalmasına neden olacağı anlayışına sahiptir. Bir anlamda İslâm'ın cihat boyutu ibadet boyutunun da temelini oluşturan bir unsur olarak görülmüştür. O, Avrupa Ekonomik Topluluğu meselesini, İnsan hakları ile ilgili konuları, hukuk anlayışını, ekonomiyi İslâmî bir mesele olarak görürken hac ve zekât gibi ibadet alanını da siyasî bir mesele olarak ele almaktadır. Kısaca İslâmî hayatın ancak ibadet ve cihat boyutuyla yani siyasal alanda var olmakla anlamlı olabileceği kanaatini taşımaktadır (Ceylan, 1990a: 5-6).

Refah Parti'sinin laikliğe aykırı faaliyetleri sebebiyle kapatılmasına sebep olan ve siyaseten yasaklı hale gelen siyasetçilerinden birisi olan Şevki Yılmaz'ın görüşleri parti tabanına nüfuz etme açısından hareket içerisinde öneme sahiptir. Hareketin haftalık yayın

organı Yörünge dergisi Yılmaz'ı 1991 genel seçimlerinde Türkiye çapında kasetleri en çok dağıtılan ve tüm parti liderlerinden daha çok dinlenen kişi olarak sunmaktadır (Yörünge, 27 Ekim - 4 Kasım 1991: 7). Verdiği konferans ve yaptığı açıklamalarla da medyanın gündeminde uzun süre yer alan Yılmaz, Ceylan gibi devletin dini referanslardan arındırılmasına reaksiyoner bir tavır alır. İktidar olgusunu İslâm'ın asıl unsurlarından biri olarak gören Yılmaz, İslâm'la siyasetin ayrılığı iddiasına karşı İslâm'ı iman, ibadet, manevîyat, bağlılık yanında devlet, yönetim, iktidar, millet ve cihat kavramlarıyla özdeş tutar. Bu kavramların birbirinden koparılamaz olduğunu altını çizer. Ona göre İslâm hayatın tümüne şamil olup devleti de içine alan bütüncül bir toplum sistemidir. Bu sisteme ulaşabilmek için İslâm, inananlara inanmayanları uyarma hususunda bir görev yükler.

İslâm'ın devlete ulaşmasının yolunu toplumda İslâm inancının yaygınlık kazanması üzerine bina eden Yılmaz, Osmanlı'nın yıkılışı ile Müslümanların ümmet olma vasfını kaybettiklerini, bunu geri kazanmanın yolunun da Müslümanların ırka dayalı milliyetçilik yerine ümmet anlayışı altında birleşmesi, İslâm içerisinde mezhepsel ayrılıkların çatışma nedeni olmasının önüne geçilmesi, farklı tarikatı benimseyen kesimlerin İslâm bayrağı altında bir araya gelmesi ile mümkün olacağını altını çizmektedir (Yılmaz, 1993). Bu birliktelik MGHni iktidara taşıyacaktır. Onun gözündeki İslâm'ın iktidar alanına taşınması, İslâm idealinin gerçekleşebilmesinin en önemli enstrümanıdır. İslâm'ın kamusal alanla ilgili hükümlerinin hayata geçirilmesi bu enstrüman sayesinde mümkün olacaktır. Devlet aşamasına ulaşmadığı takdirde İslâm toplumunun toplumsal ve siyasal hükümler koyan ilahi kanunları tatbik etme durumu söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla bu ortamda bir İslâm toplumundan bahsetmek mümkün olmayacaktır (Yılmaz, 1991)

İslâm'ın devlet ve toplum düzeyinde tüm alanlarla ilgili meselelere cevap bulduğunu Kur'an'a dayandırarak savunan Yılmaz, bu çerçevede bir kişinin hem Müslüman hem de laik olamayacağını altını çizer. Kur'an'da "Rabbin unutkan değil" ve "İslâm'ı tamamladığı" ayetlerine atıfla İslâm'ın aile hukukundan devlet hukukuna, ekonomiden toplumsal ilişkilere kadar ihmal ettiği herhangi bir alanın bulunmadığını; "Rabbin şaşırılmaz" ayeti ile bu alanlarda İslâm'ın görüşlerinin isabet derecesinin kusursuzluğunu; "din olarak İslâm'ı seçti" ayetine referansla da İslâm'ın dışında sağ ve sol ideolojileri

İslâm'ın reddettiğini dolayısıyla Müslümanların liberalizm, kapitalizm gibi yaklaşımlar yerine yalnızca İslâmî yaklaşımı benimsemelerinin zorunluluğunu dile getirir (Yılmaz, 1993a).

Yılmaz, ayrıca din-devlet ilişkileri bakımından dünyada üç farklı görüşün hüküm sürdüğünü de dile getirmektedir. Bunlardan dinin hayatın tamamından dışlanması öngören, dolayısıyla Allah'ın hiçbir şeye karışmayacağını savunan komünizm anlayışını birinci sıraya koyar. İkinci olarak dinin hayatın yalnızca bireysel alanına yani hayatın yalnızca bir kısmına ait olduğu anlayışı kapitalist görüş olarak zikreder. Laikliğin örneği olarak zikrettiği bu yaklaşımı masonluk olarak da nitelendiren Yılmaz, bu anlayışın dini yalnızca inanç alanı olarak ayrılmış mabetlere hapsedtiğini, mabetlerin dışındaki alanı akılla yönetilen alan olarak gördüğü şeklinde izah eder. Bu iki anlayışın da Allah'ın kudret anlayışıyla çeliştiğini dile getiren Yılmaz, üçüncü görüşü Allah'ın her şeye müdahil olduğu görüş olarak niteler. İslâmî görüş olarak zikrettiği bu yaklaşıma göre din siyaset ve devlet alanı olmak üzere tüm toplumsal ilişkilere istisna olmaksızın egemendir (Yılmaz, 1992).

Yılmaz, gerek Sovyetler Birliği'nin uyguladığı komünist devlet anlayışını gerekse Modern Avrupa devlet modelini İslâm toplumlarının taklit etmelerine şiddetle karşı çıkar ve Müslümanların İslâm ilkelerini savunacak bir devlet anlayışını idealleştirmelerini bekler. Müslüman toplumun, hayatlarının her alanını İslâm boyası ile boyaması sonucunda, hukuk alanı başta olmak üzere sosyal ve siyasal alanın tüm noktalarının bu boya ile boyanmasının kaçınılmaz olacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla İslâm'ın hakimiyeti, bireysel, toplumsal ve devlet alanında toplu olarak gerçekleşecektir. (Yılmaz, 1990).

İslâmî ilkelerle boyanmış iktidar kurulduktan sonra devlet toplumu, Batı taklitçilerinin Avrupa modelini hukuksal, kurumsal ve ahlâkî çerçevede İslâm toplumlarına aktarma anlayışı yerine İslâm'ın toplumsal düzene ilişkin belirlediği hükümlerle idare eder. Bu anlayışa göre devlet İslâm'ın önerilerini hayata geçiren, bir anlamda onun hedeflerine ulaşması için bir araç görevi üstlenmiş olur. Ancak Yılmaz, bununla modern dönem öncesi Avrupa modelinde olduğu gibi devletin üzerinde bir dini grubun hâkimiyetini

öngörmez. Tersine, Yılmaz'ın hareket noktası da zaten devletin dini bir kurum olduğudur. Yani devlet otoritesinden başka dini iktidar diye bir iktidar söz konusu değildir. Dolayısıyla İslâm toplumları ile Avrupa'daki dini-dünyevî iktidar ayrışması şeklindeki kıyaslamaya karşı çıkar. Yılmaz, buradan hareketle laikliği İslâm toplumları için anlamsız bir olgu olarak zikreder. Ayrıca Türkiye'de uygulanan laikliğin "devlet dini" haline getirilmesinin Müslümanlar için tehdit haline gelmiş olmasından yola çıkarak laikliği din düşmanlığı şeklinde yorumlar. Bu da onun dini olgularla siyasî olguları bir potada birleştirmesinin zeminini hazırlar.

Yılmaz'ın Müslüman toplumlarında devlet iktidarının tekliği anlayışı Gazali'nin devlet egemenliği anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Gazali'nin ideal toplum anlayışında din ile devlet birbirine özdeş olarak zikredilir. Bu anlayışa göre devlet, din için vardır. Gazali, devletin amacını bu dünya refahı ile öte dünya nimetlerine ulaşmak olarak konumlandırır. Bu devlet anlayışında yöneticilerin görevi insanları hakiki mutluluğa götüren dinin ideallerini gerçekleştirmek olarak tayin edilir. İdeal siyaseti toplumun hem zahirine hem de batınına hükmeden Hz. Peygamber'in otoritesindeki siyaset olarak görür (Çilingir, 2009: 23).

Yılmaz da benzer bir anlayışla dini ve uhrevi otoritenin tek elde toplanarak devlet otoritesince kullanılmasını gerekli görür. Ayrı bir dinî otoritenin devlet kademesinde yer almasına karşı çıkar. Bu bağlamda Türkiye'de dinî kurum olarak organize edilmiş DİB'in özerk hale getirilerek sivil alana taşınması gerektiğinin altını çizer. Diyanet İşleri Başkanını İslâm âlimlerinden oluşan bir kurulun seçmesi gerektiğini savunan Yılmaz, ayrıca devlet yerine Müslümanların katkısıyla oluşturulacak bütçe ile din görevlilerin maaşlarının verilmesi gerektiğini ileri sürer (Yılmaz, 1991a).

MGH üzerinde verdiği eserlerle kayda değer etkisi olan diğer bir kişi de Sadık Albayrak olmuştur. O da Ceylan gibi Cumhuriyet döneminde dine ve dinî kurumlara karşı uygulanan politikaları şiddetli biçimde eleştiriye tabi tutmuştur. Albayrak, Türkiye'de kendisinden vazgeçilemeyecek en önemli unsur olarak gördüğü İslâmîyet'i, devletin hükümlerini ebedileştirecek bir faktör olarak görmektedir. Bu bağlamda İslâm dininin ortaya koyduğu düzen anlayışı insanlığın yalnızca bireysel hayatında değil, toplumsal ve

devlet alanında da refah ve saadetini temin edecektir (Albayrak, 1973: 15). Albayrak, İslâm kurumlarının Osmanlı son döneminde işlevlerini yeterince yerine getirememesinin Batı yanlısı kesim tarafından yanlış tevیل edilerek bu durumun temel müsebbibi olarak İslâm'ın görülmesine ve bu kurumların terk edilerek yerlerine Batılı kurumların ikame edilmesine neden olduğunu ileri sürer. İslâm'ın geçmiş dönemlerde devlet nezdinde üstlendiği müspet rolün göz ardı edilmesinin sonucu olarak Müslüman toplumun ihtiyaç duyduğu manevî temelin yok edildiğini ve sonuçta toplumsal ve ekonomik alanda atılan adımların müspet neticeler doğurmadığını savunur (Albayrak, 1973: 13)

Türkiye'nin dini ve Millîkültürden yoksun kalışının başlangıcını 1839 Gülhane Fermanı'na dayandıran Albayrak, 1856 Islahat Fermanı ile İslâm'ın idare sahasında ruhunu imha eden bir Batı taklitçiliği yoluna girildiğinin altını çizmektedir. Yapılan reformların Hristiyan ve diğer azınlıkların hareket alanını genişletirken İslâm'ın devlet nezdindeki statüsünün yozlaştırılmasının Müslüman toplum için felaketler doğurduğunu dile getirir. Avrupa medeniyetinden kendi medeniyetimizin hüküm ve kurallarına uymayan kanunların iktibas edilmesini zelil ve hakir bir duruma düşme ile eş gören Albayrak, Avrupa'yı taklide yönelmenin Türk milletinin İslâm ile kazandığı asalet, karakter ve seciyesinde bozulmaya sebep olduğunu iddia etmektedir (Albayrak, 1973: 21).

Çalışmalarında Osmanlı son dönemindeki değişim ve Cumhuriyet'in ilk döneminde görülen radikal dönüşümler üzerine odaklanan Albayrak, Osmanlı Devleti'nin Kur'an ve şeriat hükümlerine tabi, İslâm dini esasları üzerine kurulmasına rağmen diğer dinlere de müsamaha gösteren bir sistemi işlettiğini vurgular. Ancak yaşanan dönüşümle Osmanlı'nın kanunla teminat altına aldığı gayri-Müslimlere müsamahanın benzerini devletin din ilkesinin kaldırılarak laikliğin benimsenmesinin akabinde kendi Müslüman toplumu görememiştir. Bu bakış açısı Albayrak'ın laikliğe yaklaşımının temelini oluşturmuştur.

Ona göre laiklik Batı'da dinin dünya işlerine karışmaması ve buna ilaveten devletin de dine karşı lehinde veya aleyhinde bir tutumda olmaması olarak anlaşılırken bizdeki tatbikatı bunun tersine dini müesseselerin devletin kontrolüne alınması ve milletin dini

ihtiyaçlarını karşılayacağı kurumların kaldırılması şeklinde cereyan etmiştir. (Albayrak, 1973: 284-286). Dini siyaset ve iktidarla ilişkilendiren Albayrak din ve devletin ayrı şeyler olduğunu, dinin devlet alanında olmadığı bir düzende de İslâm'ın yaşanabileceğini ileri sürenlere itibar edilmemesi gerektiği kanaatini taşır. O İslâm'ı insanlığın maddî ve manevî tüm meselelerini halletmekten sorumlu ilahi bir nizam olarak tarif eder. İslâm'ı ibadet, itikat ve ahlâk esasları yanında toplumsal alanda bireylerin karşılaşacağı sosyal, iktisadî ve kültürel meselelerde hüküm sahibi olması hasebiyle bir bütün olarak ele alır. Bu hususiyetinden dolayı İslâm'ın ancak devlet otoritesi ile hükmünü icra edebileceği anlayışına sahiptir (Albayrak, 1993: 13). Ancak, Albayrak mevcut sistem içerisinde sahil anlamda bir laiklik ortaya konulacaksa bunun en azından laikliğin genel tanımına uyması gerektiğini savunmaktadır (Albayrak, 1973: 287).

MGH'nin partileşme aşamasına geçişte öncü olan isimlerinden birisi olan Hasan Aksay Millî Görüş'ü Gazali, Akşemseddin ve İsmail Hakkı'nın buyruklarını benimseyen, ebede uzanma inancını taşıyan, İslâm tarihi içinden akıp gelen, devire, topluma ve ortama göre değışmeyen, tarihi gerçeklere bağı olan görüş şeklinde izah eder. Millî Görüş'ün karşısına da Fransa Parlamentosu'nun sandalyelerinin yerleşimine göre sol ve renksizler olarak konumlandığını iddia ettiğı görüşleri koyar (Aksay, 13.01.1973: 1).

Dini insanın temel fiki ve düşünce tarzı olarak tanımlayan Aksay'a göre, dinin bu fonksiyonunun terkedilip kul ile Allah arasında bir mevkiye sıkıştırılması dinin tatbikini işlevsiz hale getirecektir. Ona göre dinin duaya ve şekille ilgili ibadetlere indirgenmesi onun ruhunun alınması anlamına gelecektir. Dolayısıyla dinin esas görevi olarak gördüğü dünya üzerindeki bozgunculuğun önlenmesine hizmet edemeyecektir. Bu çerçevede din hürriyeti adı altında yalnızca ibadet ve inanç özgürlüğünün zikredilmesinin içerisinde hile ve fitne gizlendiğinin altını çizmektedir (Aksay, 20.01.1973: 1). Materyalist ve diğeri ideolojiler nasıl ki dünya ile ilgili görüşlerini ortaya koyabiliyorlarsa, inanların da inançlarında "din istismarı" ithamına maruz kalmadan dini düşüncelerini ifade edebilmeleri, İslâm'ın dünya ile ilgili fikirlerinin temsil imkânı bulabilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Aksay, 20.01. 1973: 8).

Aksay, din ve inanç hürriyetinin Avrupa’da laiklik kurumuyla teminat altına alınmasının Hristiyanlık ile devlet arasında belirli ve kayıtlı bir sınırın olmasına istinaden gerçekleştiğini dile getirir. Bu bakımdan Hristiyanlık ile devlet arasında bir ihtilaf olması söz konusu değildir. Yani Hristiyanlık devlet alanına ait olan dünyevî meselelere, devlet ise dinin temelini teşkil eden inanç ve ibadet alanına müdahale etmez. Ancak, İslâm dininin kuşattığı alanın Hristiyanlık inancından farklı olarak inanç ve şekli ibadetle sınırlandırılması söz konusu değildir. Dolayısıyla laiklik müessesinin Müslüman topluluklarda din ve vicdan hürriyetini sağlamada maksadı karşılayamayacağını savunur (Aksay, 20.02.1973). Aksay, buradan hareketle laiklik prensibini “dinî inançlarından, inançlarını söylemek, yazmak ve yaymaktan dolayı baskı altına almamak ve dinde zorlama yapmamak” şeklinde yeniden tanımlar (Aksay, 25.02.1973). Ancak, Cumhuriyet döneminde laikliğin hürriyetten ziyade dine ve dindara baskı aracı olarak kullanıldığının altını çizer.

Cumhuriyet dönemi ile Türkiye’nin kültür istilasına maruz kaldığını ifade eden Aksay, yabancı kültürün yozlaştırdığı, Batı kültürünün bir robotu haline getirdiği, kendi milletine düşman ettiği ve gelişmeyi kendi kültür ve inancının dışında arayan aydın ve yöneticilerin milletini beğenmez hale gelmiş olduğu kanaatine sahiptir. Aksay bu durumun millet-devlet çatışması sonucunu doğurduğunu belirtmektedir (Aksay, 03.03.1973: 1). Bunu gidermenin yolunun da manevî sahada toplumun ahlâkî ve manevî gelişiminin sağlanarak, karşılıklı saygı ve sevgiye dayalı, mesut ve azimli bir cemiyetin meydana getirilmesi ile mümkün olacağını savunur. Bu misyonu da en başta devlete yükler (Aksay, 11.02.1974). MGHni de bu misyonu devlet katında gerçekleştirmekle vazifeli görmektedir. İyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme gayesi ile ortaya çıkan Millî Görüş’ü milleti Batılılaştırma ve Batılı fikirler doğrultusunda bilinçlendirme amacındaki kökünden kopmuş kesimin boyunduruğundan kurtararak bütün dünyayı aydınlığa kavuşturacak kendi medeniyetini yeniden yaratma davası olarak görmektedir (Aksay, 1971: 21).

Laikliğin Türkiye’de uygulama biçiminin dine ve dindarlara baskı unsuru olarak kullanıldığını vurgulayan diğer bir kişi de Esam genel sekreterliğini yürütmekte olan Atik Ağdağ’dır. Ağdağ, laikliğin din ve devletin ayrıştırılması argümanına karşı laikliğin İslam’la örtüşebileceğine dair bir alanın söz konusu olamayacağını dile getirmektedir.

İslam'ın yaşanabilir olmasının devlet alanına aktarılması ile mümkün olabileceğinin altını çizen Ağdağ, İslam medeniyetinin toplumları adalet, barış ve saadet içerisinde idare etme kabiliyetine sahip olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla toplumu mutlu etmek, ülkeyi kalkındırmak için Batı'dan ithal bir görüş ve fikriyatla hareket etmenin faydasız olduğu kanaatine sahiptir. Kısaca Ağdağ Milli Görüş'ün dinin toplumsal hayatın ötesinde siyasal alanda da var olma iddiasında olduğunu açıkça beyan etmektedir (Ağdağ, 2019).

MGH'nin Refah Partisi çatısı altında özellikle ekonomi politikasının merkezine yerleştirdiği "adil düzen" anlayışının teorisyenlerinden biri olan Süleyman Karagülle, laikliği temelde reddetmek yerine İslâmîyet'in kendi laiklik anlayışının tanımını yapmaya girişir. Laiklik kavramının üzerinde yoğun tartışmalar olmasına rağmen aydınlığa kavuşturulamadığının altını çizen Karagülle, bu kavramın anlaşılması için karşıtı olan teokrazi kavramının anlaşılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede dine yönelik yaklaşımları ele alan Karagülle insanda fikir, his, irade ve ünsiyet olmak üzere dört ayrı meleke bulunduğunu ifade eder. Bu melekeler ise ya sırası ile doğruluk, iyilik, fayda ve adalet şeklinde ya da bunların karşıtı olan yanlışlık, kötülük, zarar ve haksızlık şeklinde cereyan eder. Bu faaliyetlerin toplumsallaşabilmesi için ise dil, sanat, teknik ve hukuk olmak üzere dört toplumsal müesseseye ihtiyaç olduğunu dile getirir. Bunlar bireyin düşünsel faaliyetlerini açığa çıkaran bir ifade tarzı olmakla beraber bunların üzerine bina edilerek toplumun yapısını meydana getirecek olan dört ayrı kurum olduğunu vurgular. Bu kurumlar ise ilim, din, iktisat ve devlettir (Karagülle, 12.07.1973.).

Karagülle insanda mevcut temel melekelerin sonucu olarak ilim, din, iktisat ve devletin zuhur ettiğini dolayısıyla bunlardan herhangi biri olmadan toplumsal yapının söz konusu olamayacağını savunur. Bu dört unsuru insanın bünyesini oluşturan organlara benzeten Karagülle, bu yapılardan herhangi birinin bir başka kurum için varlık sebebi olmadığı, hepsinin başlı başına toplum için var olduğuna dikkat çeker. Her bir kurumun vazifesi birbirinden farklı olmakla beraber aynı topluma hizmet etmeleri hasebiyle aralarında tam bir dayanışma ve irtibat söz konusudur. Bu kurumların doğal ve kendiliğinden olduğunu savunan Karagülle'ye göre her toplumun kurumlarının kendine has olması gerektiğini aksi takdirde toplumun kendisine ait olmayan sistemlerle atın gözünün ineğe

nakledilemeyeceği gibi, yaşayamayacağını altını çizmektedir (Karagülle, 12.07.1973: 2).

Karagülle, İslâm'ın dışındaki ideolojilerin ve felsefi yaklaşımların tümünün bu dört müesseseyi bütüncül bir şekilde ele almadıklarını ifade eder. Söz konusu düşünce ve iddialar ya bu dört müesseseden birini inkâr ederler ya da birini diğeri üzerinde veya diğerrinin emrinde kabul ederler. Karagülle'nin spirtüalistler, anarşistler, mistisizm, materyalizm, sosyalizm ve rasyonalizm olarak zikrettiği bu ideolojik yaklaşımlar bu müesseseler arasında bir çatışmanın olduğu anlayışına sahiptirler. Avrupa'da gelişen demokrasi, laiklik ve kapitalizm ise bu müesseseleri birbirinden ayrı ve müstakil olarak konumlandırır (Karagülle, 13.07.1973a:2).

İslâmîyet'in bütün bu sistemleri kökünden kaldırıp reddettiğini ifade eden Karagülle'ye göre İslâmîyet Batılıların anladığı çerçevede ne teokrasi ne de laiklik olarak tanımlanabilir. İslâm'a göre toplumsal müesseseler birlik ve ahenk içerisinde var olurlar. Birinin diğerrine hâkimiyeti söz konusu değildir. İslâm düşüncesinde insanın uzuvları arasındaki iş bölümünde olduğu gibi bu müesseseler arasında da vazifeler ve salahiyetler ayrı ayrı tevdi edilmiş ve aralarında bir mücadele söz konusu olmamıştır (Karagülle, 12.07.1973: 2). Karagülle bu durumdan hareketle Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet döneminde ıslah amacıyla Avrupa'dan getirilen müesseselerle mevcut birtakım müesseseleri ikame etmenin tüm bu düzenin doğallığını bozduğunu, dolayısıyla bu müesseseler arasındaki ahengin bozularak çatışmanın ortaya çıktığını ileri sürer. Bu süreçte görülen, tüm müesseselerin dine bağlanmasını isteyen teokrasi, dinin diğerr müesseselerden birine bağlanmasını isteyen görüş, din ile devletin birbirinden ayrılmasını isteyen Avrupa tarzı laiklik veya dini diğerr toplumsal kurumlarla eş görüp kendi başına varlığını kabul eden laiklik görüşünün gerçek laikliği istismar ettiği görüşündedir. O gerçek laikliği din ile diğerr müesseseleri eş tutarak aralarında sıkı bir işbirliğinin olduğu yaklaşım şeklinde tanımlar. Bu laiklik saptamasını da İslâmîyet'in laiklik yaklaşımı şeklinde sunar. Bunun dışındaki yaklaşımları doğal düzeni değiştirmeye teşebbüs olarak yorumlayıp İslâm'dan irtidat ile eş tutar (Karagülle, 13.07.1973: 2).

Karagülle'nin yaklaşımında laikliğin Batı'da ve Türkiye'de uygulanan formunun dışında "Müslüman laiklik" şeklinde tanımlanması daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Millî Görüşçü yazarların yaklaşımından büyük ölçüde ayrılmaktadır. Onlar laikliği genel olarak Hristiyanlığın kendi dışındaki inanç ve fikirlere müsamaha göstermemesinden hareketle Batı'da Hristiyanlığın ve onu temsil eden kilisenin devlet ve düşünce üzerindeki baskısına karşı bir tepki olarak tanımlanmak suretiyle Batı'ya has bir olgu olarak görmektedirler. Ancak İslâm'da böyle bir kısıtlamanın söz konusu olmaması sebebiyle laikliği İslâmîyet'in bir vasfı şeklinde zikretmenin çelişkili bir durum oluşturduğu kanaatine sahiptirler.

Millî Görüş düşüncesinde, laikliğin anayasa veya kanunlarda açık bir tanımının yapılarak ortaya konulmak istenmemesinin temelinde, laikliğin tabu haline getirilerek bu kavram üzerine fikir beyan etmek isteyenlerin bertaraf edilmesi amacının yattığı görüşü hâkimdir. Dolayısıyla bu anlayış laikliğin dokunulamaz, izah edilmekten azade bir put ve totem olarak resmedildiğini ileri sürer. Yine bu düşüncede hukuken suç isnat edilemeyen bir fiil veya düşüncenin İslâmî bir nitelik taşıyor olması itibari ile kendisine aykırılık intibai verilebilecek bir tabunun karşısına konulmak suretiyle suç haline getirilmesi arzu edilmiştir. Son olarak, laiklik İslâm karşıtlığının toplumun akıl gözünden saklanıp kamufle edilmesi için bir örtü görevi üstlenmiştir (MillîGazete 13.01.1974).

Türkiye'de uygulanan laiklik anlayışına eleştiri getiren Millî Görüş kurucularından bir diğeri de Süleyman Arif Emre olmuştur. Emre, Türkiye'de uygulanagelen laikliğin devletle millet arasında yaşanan soğuk savaşı andırdığına işaret etmiştir. İlim dışı laiklik anlayışının millet devlet kaynaşmasını engelleyici bir nitelik taşıdığını vurgular (Emre, 1993: 13). Kendilerine yönelik din istismarı nitelendirmelerine karşılık o diğerlerini laikliği istismar etmekle suçlamaktadır. Laikliğin istismar edilmesinin sebeplerinin çeşitli olduğunu düşünen Emre başlıca sebepleri çeşitli başlıklar altında sıralar. Emre en önemli husus olarak İslâm ahlâkının getireceği düzenin meşruiyetini yok saymak için laikliğin maske yapıldığı görüşündedir. Bazı kesimler ise batılılaşmayı dine karşı olmakla yorumlayan laiklik özentisi içinde olanlardır. Emre üçüncü olarak mutaassıp laiklerin de laikliği istismar ettikleri görüşündedir. Emre bu kesimi laikliği bağımsızlık ve vatanın bütünlüğünden daha üstün tutan bir fikrî delalet içerisinde görür. Bir başka grup ise

laikliği ve Atatürkçülüğü ateistlik olarak yorumlayanlardır. Bununla beraber laiklik istismarcısı olarak gördüğü kesimlerin hemen hepsinde müştereken milletin siyasî rüştüne ermemiş olduğuna yönelik yanlış kanaat mevcuttur. Tüm bu grupların “fosilleşmiş laiklik anlayışı” olarak nitelendirdiği laiklik yaklaşımlarının kendilerini Müslüman topluma yabancılaştırmış olduğunu, milleti dışladıkları için milletin de onları dışladığını belirtmektedir.

Devlet millet kaynaşmasının sağlanamamış olmasını da bu yabancılaşmaya dayandırmaktadır (Emre, 1994 15). Demokratik ülke standartlarına paralel ve insan haklarına uygun bir laiklik modeli için en makul yolun anayasada yer alan düşünce ve ifade hürriyeti ile din ve vicdan özgürlüğüne dair maddelerin tek madde haline getirilmeleri olduğunu savunur. Emre anayasada yer alması gereken bu birleştirilmiş madde önerisini şu şekilde yapar:

“Her Türk vatandaşı, düşünce ve ifade ve din ve vicdan hürriyetine sahiptir.

Bu hürriyetlerin önüne dokunulamaz” (Emre, 1993: 13).

Bunun yanında, devletin laik olduğuna dair maddeden sonra ise laikliğin tanımının yer alması gerektiği görüşünü savunur. Emre, laiklik tanımının şu şekilde yapılmasının gerekliliği üzerinde durur:

“Laiklik din ve vicdan hürriyetinin teminatıdır. Hiç kimseye din, düşünce ve kanaatlerinden dolayı baskı yapılamaz. Devlet bu konuda tarafsızlığını korur” (Emre, 1993: 13).

Bu çerçevede Ayrıca, devletin siyasî, toplumsal, iktisadî nizamlarının dini esaslara ve inançlara uydurmayı yasaklayan ilkelerin kaldırılması gerektiği üzerinde durur. İslâmî kuralların dışlandığı bu anayasa ilkelerini ateist felsefelerin ürünü olduğu ve din düşmanlığının ifadesi şeklinde yorumlar. Peşin hükümlü olarak nitelendirdiği bu anlayışın insan haklarının ön plana çıkarıldığı bir dünyada Türkiye'nin sırtında bir kambur oluşturduğu düşüncesini taşır (Emre, 1994a: 7). Emre, laiklik konusundaki bu değerlendirmelerinin günün şartları karşısında gerçekleştirilecek makul çözümler olarak

sunar. Yoksa onun ve Millî Görüş'ün öngördüğü din ve vicdan hürriyeti ile ilgili ilkelerin daha insanî ve üstün olduğu iddiasındadır (Emre, 1993: 13).

Millî Görüş lider kadrosu içinde yer alan bir diğer siyasetçi Bahri Zengin de laikliğin evrensel bir tanımına yasalarda yer verilmemesi üzerine yaptığı değerlendirmede bunun sebebini ideolojik devletin kendisinin laikliğe aykırı hareket etmiş olduğunun ortaya çıkacağından kaçınması şeklinde açıklamaktadır. Zengin, anayasa ve yasalarda laikliğin tanımlanmadan yer almasını uzun bir süre devletin laikliği ateizmin yerine ikame etmesi ile ilişkili görmektedir. Ateizmi dine ait olan tüm unsurların kamusal alandan dışlanması şeklinde tanımlayan Zengin, Cumhuriyet dönemi politikalarının büyük oranda İslâmî kimliği kamusal alanda yasaklaması ile alakalı olarak devletin laiklik adı altında ateizm uyguladığı sonucuna ulaşmaktadır.

Zengin, Karagülle ile benzer bir noktadan hareketle devletin bir dini vecibeyi zorlaması veya yasaklamasının söz konusu olmaması şeklinde tanımladığı laikliğin Türkiye'de devletin hoş görmediği dinsel kimliklere sahip olanların kamusal haklardan istifade etmesini engellemek için kurgulandığını ifade etmektedir. "Müslümanım" diyebilme serbestliğinin din özgürlüğü anlamına gelmediğini vurgulayan Zengin'e göre din özgürlüğünün olabilmesi için kişinin baskı ve sınırlama olmaksızın kendi dini kimliğiyle kamusal alanda var olabilmesi gerekir. Ateizmin din özgürlüğünü tanımadığını ifade eden Zengin, laikliği bunun karşısına koyar. Dinî inancından dolayı başörtüsü takan öğrencilerin okullara alınmamasını devletin ateist tutumunun bir sonucu olarak gören Zengin, tüm bu uygulamaları laikliğe aykırı görmektedir (Zengin, 2001: 36).

Zengin, devletin bir dini veya dinin belli bir yorumunu resmileştirip devlet dini haline getirmesinin savunulamayacağını dile getirirken bunun İslâm'a da aykırı olduğunu vurgulamaktadır. Dinin yerinin sivil toplum alanı olduğunu, orada aynı dinin farklı yorumlarının özgürce yaşayabileceğinin altını çizen Zengin, devletin toplumun dinsel taleplerine kayıtsız kalamayacağını, ancak devletin herhangi bir dini veya onun belli bir yorumunu resmileştirmesinin diğer yorumlarını ihmal etmesi anlamına geleceğini bunun da ideolojik devlet anlayışını getireceğini savunur (Zengin, 2001: 43).

Cumhuriyet Türkiye'sinin laiklik adı altında İdeolojik devlet projesini gerçekleştirdiğini söyleyen Zengin, ideolojik devleti bir yaşam formunu resmileştirerek onu devlet eliyle topluma dayatma ruhsatını kendisinde gören devlet anlayışı şeklinde tanımlamaktadır. Cumhuriyet elitinin de Batılı değerleri mutlak doğru olarak tabulaştırması, bunları kendilerince toplumun menfaatine, onlara dayatma hakkını kendilerinde görmeleri ve bu dayatmayı devlet eliyle yapmaları Zengin'e göre ideolojik devletin göstergeleridir. Zengin, bu dayatmanın laiklik kılıfı altında gerçekleştirilmeye çalışılmasının laikliğin tanımlanmamasından kaynaklandığının altını çizmektedir (Zengin, 2001). Zengin'in, Türkiye'de liberal geleneğin laiklik yaklaşımı ile büyük oranda paralellik arz eden bir bakış açısı geliştirdiğini söylemek mümkündür. Zengin'in özellikle Refah Partisi döneminde ve daha sonra Fazilet Partisi'nde parti politikalarını belirleyen kadro içerisinde yer almasının partinin laiklik, demokrasi ve Avrupa Birliği gibi alanlarda söylemlerini liberal çizgiye taşımasında kaynaklık ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Benzer bir yaklaşımı Refah Partisi'nin kapatılmasının ardından kurulan Fazilet Partisi'nin genel başkanlığına getirilen Recai Kutun'da görmek mümkündür. Kutun, laikliğin topluma bir din gibi dayatılmasını laikçilik olarak nitelemektedir. Laikçiliğin de devlet eliyle dine vedinî hareketlere karşı savaşta bir araç haline getirilmiş olduğu görüşündedir. Laikliği temelde reddetmemekle beraber "laikçilik" uygulamaları ile Türkiye'de laikliğin siyasallaştırıldığını ifade eden Kutun, laikçiliğin karşısına din ve inanç hürriyetinin teminatı şeklinde tarif ettiği "demokratik laiklik" anlayışını koyar (Kutan, 1998: 32).

MGH partilerinin önde gelen isimlerinden Asiltürk laikliği dinin reddi anlamına geldiği şeklinde yorumlar. Ona göre laiklik din serbestliği değildir. Din serbestliğinin teminatının İslam olduğunu vurgulamaktadır. Asiltürk laikliğin Batı'da kilise ile devlet yönetimi arasındaki çatışmaya çözüm bulmak için dinin devlete, devletinde dine karışmaması için ortaya atılan bir çözüm şeklinde geliştiğini fakat İslam'ın din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Asiltürk'e göre Allah'ın seçtiği düzen insanların hem dünyada hem ahirette mesut olabilmesi için uyacakları kuralları gösterir. Müşteşriklerin laikliği herkesin istediği dinde serbest olması şeklinde takdim etmelerinin yanıltıcı olduğunu, asıl maksatlarının dini toplumdan soyutlamak olduğunu ifade etmektedir. Asiltürk'e göre dünyada inanan ve inanmayanlar

için Allah'ın verdiği temel haklar vardır. O İslam düzeninin inanmayanların da huzur ve mutluluğunun mümkün olacağını vurgulamaktadır. İslam düzeninde yaşayanların inancı ve kazancının teminat altında olduğunu, kimsenin kimseye inancından dolayı baskı yapamayacağını savunur. Bununla beraber herkesin toplumsal kurallara uymak zorunda olduğunu belirtir. İslam'ı ilahi bir nizam olarak tanımlayan Asiltürk İslam'da laiklik diye bir mefhumun söz konusu olamayacağını savunur (Asiltürk, 2019). Asiltürk, İslam'ın modernleşme, sekülerizm vs. hareketlerin tümünü reddettiğinden hareketle İslam inanç biçiminin devlet alanına taşınması hususunda dinin kısmi uygulamalarının dikkate alınmasına şiddetle karşı koyar.

SP lideri Temel Karamollaoğlu ise laiklik ve sekülerizm kavramlarına, farklı kesimlerce bu kavramlara değişik anlamlar yüklenmesinden hareketle şüphe ile bakmaktadır. Laikliğin Türkçe bir kelime olmaması dolayısıyla anlamının çifte standart uygulamalar oluşturacak şekilde tatbik edilmesinin toplumun bir kesimini mağdur ettiğini vurgulamaktadır. Türk entelektüellerinin daha çok Fransa ile irtibatlı olarak yetişmeleri dolayısıyla Fransa'da dini reddetmeye yönelik laiklik anlayışının onların dine bakışlarını şekillendirmesi istikametinde etki ettiğini vurgulayan Karamollaoğlu, Türkiye'de bu durumun laikliğin "la-dini"lik olarak uygulanmasına zemin hazırladığının altını çizmektedir. Türkiye'de laiklik uygulamaları İslam'ın temel prensipleriyle mutabık olmayan tatbikatlara yol açmasına rağmen zamanla laikliğin baskıcı bir unsur olmaması anlayışının temelde kabul gördüğünün altını çizmektedir. Laikliğin fikir ve inanç hürriyeti sağlaması şeklinde anlaşılması durumunda Milli Görüş'ün de böyle bir laiklik anlayışını kabul edebileceğini vurgulamaktadır (Karamollaoğlu, 2019).

MGH'nin lideri Necmettin Erbakan da laikliği din hürriyeti çerçevesinde değerlendiren bir başka isim olmuştur. Erbakan, laiklik kavramının anayasa ve yasalar çerçevesinde bir tanımının yapılmamış olmasının laiklik adına, laikliğin kendisinin katledilmesine sebebiyet verdiğinin altını çizer (Erbakan, 1992: 14). Erbakan laikliğin Türkiye'de İslâm düşmanlığı şeklinde tatbik edilmekte olduğunu, bu laiklik tatbikatının gerçekte laiklik ile de örtüşmediğini, Müslümanlara yönelik düşmanlık şeklinde tezahür ettiğini vurgular. Laiklik maddesinin anayasada yer almasının gerekli olmadığını düşünen Erbakan, Batı taklitçilerinin laikliği herkesin inanç ve düşüncesinde hür olması şeklinde

tanımlamalarına rağmen tatbikatta yalnızca taklitçi düşüncesinin hürriyetini kabul etmek suretiyle Müslümanca düşünüşün yasaklandığını dile getirir. Erbakan laiklik kelimesinden yararlanılarak bu düşmanlığın yapıldığına dikkat çeken Erbakan, bu yolla Türkiye’de yapılan tahribat başta ABD olmak üzere Batılı ülkeler tarafından kapitalist sistemin ve siyonist sermayenin sömürsünün devamı için diğer Müslüman ülkelere de taşınmak istenmektedir (Erbakan, 1992: 15-18). Laiklik kavramının Eski Yunan’da laicus kelimesinden türediğini ifade eden Erbakan, Sokrates ve Aristo’nun bu kavramı kullanımından hareketle laikliğin din özgürlüğü anlamına geldiği düşüncesine ulaşır. Sokrates’in “toplumun temel yapısını ahlâk oluşturur ancak laicustan bazılarına göre ise hukuk oluşturur” ifadesindeki “laicus”un iki vasfı olduğunu belirtmektedir: Birincisi “köeksis tans” ile ifade edilen bizden başkaları iken ikinci vasfı da varlığını ve meşruiyetini kabul ettiğimiz diğerlerini ifade etmektedir (Erbakan, 1973: 2). Fransız İhtilali sonrası laiklik kelimesinin laicus ile benzer bir anlamda yani düşüncesinden dolayı kimseyi kınamama anlamında kullanıldığını ifade eden Erbakan, laikliğin esasını da bu bağlamda hiç kimsenin düşüncesi ve inancından dolayı kınanmaması şeklinde tefsir etmektedir (Erbakan, 1973: 2).

MGH’ye göre Türkiye’de laiklik toplumsal sorunların temelini teşkil eden bir unsur olarak şekillenmiştir. Bunun temelinde, laikliğin anlaşılmamış olması ve yanlış tanımlamalardan dolayı din özgürlüğüne ters tatbikatlara sebebiyet vermesi yatmaktadır. MGH laiklik yaklaşımını laikliğin din düşmanlığı şeklinde yorumlanmaması gerektiği düşüncesi üzerine inşa etmiştir. Bu çerçevede gerek teorik bağlamdan gerekse anayasa maddelerinden ve mahkeme içtihatlarından yola çıkarak laikliğin farklı şekillerde yorumlanabileceğini ileri sürmüştür. Bu yorumlardan başta gelen tanımın din ve vicdan hürriyeti olduğunu vurgulayan MGH liderleri, devlet alanının dini kurallara bağlı olarak değil, akla ve bilime dayalı ilkeler doğrultusunda yönetilmesi anlamında kullanılan laiklik yaklaşımının dadinî özgürlükleri daraltıcı bir nitelik taşımadığının altını çizmektedir. Erbakan din-devlet ilişkisi bağlamında tüm toplumların yönetim ve hukuk sistemlerini oluştururken belli değer sistemlerinden yararlandıklarını savunmaktadır. Batılı devletlerin uzun geçmişe sahip oldukları Hristiyanlıktan etkilendikleri gibi Millî Görüşün ilkelerini benimsemesinde İslâm’ın etkisinin olması bakımından Batılı modellerden çok ayrı bir yaklaşıma sahip olmadığını vurgular. (Erbakan, 1997: 107). Erbakan, laikliğin 3

unsuru olduğunu hatırlatmaktadır. Bunlardan birincisi herkesin dinî inancında serbest olduğu ilkesidir. Diğerleri ise devletin dine dinin de devlete müdahale etmemesidir. Erbakan Türkiye’de bu 3 unsur yanında laikliğe eklenen dördüncü unsur olarak gerçek İslâm dinine bağlı olmanın yasak olmasıdır. İslâm dinine bağlanmak isteyenlerin ancak devlet tarafından Diyanet İşleri Bakanlığı aracılığıyla icat edilmiş olan yeni dini kabul etmeleri imkânı tanınmıştır. Erbakan, buradan hareketle İslâm’la Batı arasıda laikliğin farkını ortaya koymaktadır. Batı’da laikliğin Batılıların iddialarına göre dinin özüne dönmesi yani “sezar’ın hakkını Sezar’a verin, Allah’ın hakkını Allah’a verin” ifadesine uygun olarak devlet ve din arasındaki ilişkileri belirlemek istediklerini dile getirmektedir. Türkiye’de ise durumun Batı’dan farklı olarak Müslüman topluma göre dinin özüne dönmenin gereklilikleri de farklı olacaktır. Erbakan diyanet tarafından icat edilen dinin de Hristiyanlıkta olduğu gibi dünya ile ilgili hiçbir esas olmamasının istendiğini hâlbuki İslâm’ın devlet yönetimi, sosyal ve hukukî meseleler hakkında birçok prensip vaz ettiğinin altını çizmektedir (Yörünge, 18 Eylül 1993: 28). Erbakan’ın bu söyleminden hareketle onun İslâm’dan kopuk bir kamusal alan yaratılmasına muhalif olduğunu söylemek zor olmayacaktır. O siyasî söylemlerinde ortaya koyduğu gibi laikliği İslâmî prensiplerin devlet alanına aktarılmasının önünde en büyük engel olarak görmektedir. Laiklik kavramının anayasadan çıkarılmasını istemesi de bu görüşü ile paralellik arz etmektedir.

Türkiye’de birtakım kesimlerce “inananlara baskı” şeklinde anlaşılan laikliğin temelde dine karşı bir hareket olmayıp, Orta Çağ Avrupa sistemine hâkim olan kilise otoritesini sonlandırmayı amaç edinmiş bir ilke oluşundan yola çıkan MGH önderleri günümüz devlet anlayışının toplum üzerinde mutlak egemen olma vasfını yitirdiğini, dolayısıyla devletlerin bireylerin dini tercihlerine müdahale etme kapasitelerinden bahsetmenin söz konusu olmadığını, bu sebeple laikliğin de herkesin dinini istediği gibi yaşaması anlamındaki kullanımının en kabul edilebilir yorum olduğunu savunur (Erbakan, 1997: 103-104).

RP ile beraber ekonomide değişen söylem demokrasi ve laiklik konularında da özellikle rejim güçlerini iknaya yönelik ılımlı tutum göze çarpmaktaydı. Yavuz, bu dönemde RP’de dinsel ve laik söylemin demokratik bir bakış açısıyla inşa edilmiş olduğunu ifade

eder (Yavuz, 2011: 597). Batı tipi laikliğin makuliyetinin parti yöneticilerince dillendirilmesi önemli bir değişim olarak öne çıkmaktaydı. MGH kendisini din alanının devletin denetimine ve baskısı altına alındığı laiklik anlayışına karşı konumlandırmıştır. Kendilerinin herkesin inanç özgürlüğüne, hiç kimsenin inancından dolayı baskı görmemesi ve devletin herkesin inancını istediği gibi yaşamasını teminat altına alması anlayışına herkesten daha ileri düzeyde inandığını dile getirmekte, laikliğin bu şekilde anlaşılması durumunda kendilerinin bu ilkelere bağlı olduklarının altını çizmektedir (Erbakan, RP 4. Büyük kongre açılış). Türkiye’ye özgü bir laiklik tatbikatının söz konusu olduğunu vurgulayan Erbakan, laiklik kavramı üzerindeki müphemlik ve muğlaklığın giderilmesi için anlamının açık ve net ifade edilmesi gerekliliğini savunmuştur (Erbakan, RP 4. Büyük kongre açılış). Erbakan’ın temel itirazı Batı’da uygulanan laiklikten çok laikliğin İslâm’ın karşısına rakip bir ideoloji olarak sunulmasına olmuştur.

Erbakan laikliğin temelde Batı modernliğinin Hristiyan kökenlerinden türemiş bir ideoloji olduğunu savunur. Bu bağlamda laiklik, Hristiyanlığa ilişkin özel bir olgudur. Hristiyanlık sekülerleşme sürecinde önemli rol oynamıştır. Bir bakıma Hristiyanlık içerisinde gelişen reform talepleri uzun dönemde sekülerizmin Avrupa toplumunda önemli bir konum kazanmasına imkan sağlamıştır. Dolayısıyla laikliğin İslâm dünyası için yabancı bir olguyu temsil ettiği vurgulanır (Gauchet, 1998). Erbakan laikliğin Türkiye’deki uygulamasının da Batılılaşma olgusu çerçevesinde Batılı bir yaşam biçimi ve Batı tarzı din-devlet ilişkisi şeklinde tezahür ettiğini vurgular. Yani Türkiye’de uygulanan laikliğin Batı taklitçiliğine indirgenmiş baskıcı bir versiyonu şeklinde geliştiğinden yakındır. Laikliğin bireylerin hayatlarına şekil veren bir ideoloji haline getirilmesine karşı çıkar (Yörünge, 23-30 Ağustos 1992: 15).

Erbakan, laiklik kavramının yerlilikten yoksun olduğunu, dolayısıyla laiklik kavramı yerine onun anlamını net bir biçimde ortaya koyacak bir tanımlamanın getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Laiklik kavramı MGH bünyesinde “kirlenmiş” bir ifade olarak yer almaktadır. Bu terminolojiyi kullanmak suretiyle içeriğinin tanımlanması da MGH açısından tatmin edici olmayacaktır. MGH’nin talebi daha çok din-devlet ilişki biçimine kendi Millî kavramlarına eş bir tanımlama getirmek şeklinde anlaşılmaktadır. Bu tanımlama Batı’da gelişen sekülerizm ve laiklik tanımlamaları ile belli ölçülerde ortak

nokta oluşturmakla beraber Türkiye aidiyetinin olacağı yeni bir kavram oluşturma talebi olarak görülebilir.

Millî Görüş çizgisinin din-devlet ilişkisindeki tavrı, Türkiye’de kamu alanını dini esaslara göre tesis etmekten ziyade toplumun talepleri doğrultusunda dinî inançlarını yaşayabilecek özgürlük alanının genişletilmesi şeklinde olmuştur. Bu doğrultuda devlet alanının düzenlenmesi, hukukî düzenlemelerin gerçekleştirilmesi gibi faaliyetlerde devletin vatandaşların inançları ve dini yorumlarıyla karşıtlık içinde olmaması, onların hassasiyetlerinin dikkate alınmasının gerekliliğini öne çıkarmaktadır. Erbakan bir ilkenin dinde yeri olması itibariyle yasaklanmasını veya laikliğe aykırı bulunmasının esas kendisinin laikliğe aykırı olduğunu ileri sürmektedir. Erbakan’a göre AB’nin kendi kültürünü ve coğrafi sınırlarını tanımlamada Hristiyan köklerine atıf yapmakta iken Türkiye’nin Müslüman geçmişini dışlayarak bir laiklik tanımı yapması söz konusu olamaz (Erbakan, 1992: 19). Erbakan din-devlet ilişkisi bağlamında tüm toplumların yönetim ve hukuk sistemlerini oluştururken belli değer sistemlerinden yararlandıklarını savunmaktadır. Batılı devletlerin uzun geçmişe sahip oldukları Hristiyanlıktan etkilendikleri gibi Millî Görüşün ilkelerini benimsemesinde İslâm’ın etkisinin olması bakımından Batılı modellerden çok ayrı bir yaklaşıma sahip olmadığını vurgular. Avrupa’da dini kuralların mecliste kabul edilmesiyle anayasada yer alabildiği örneğinden hareket eden Erbakan tüm düşüncelerin serbestçe meclisin çatısı altına getirilebileceği görüşündedir. Parlatmentonun kararları doğrultusunda şeriat hükümlerinin de pekâlâ Türkiye’de yürürlüğe girebilmesi imkânının bulunması gerektiğini ileri süren Erbakan’ın görüşünde dinin sosyal ve siyasal hayatta rehber olma işlevi laiklik açısından çelişki oluşturmamaktadır (Sarıbay, 2011: 582-583). MGH Türkiye’de rejim güçlerinin formüle ettikleri hukukun toplumu yeniden biçimlendirmeye yönelmiş olduğuna dikkat çekmektedir. Halbuki hukuk kaidelerini düzenlemesi gereken toplumsal kesimlerdir (Erbakan, 1992: 20). MGH’de devletin, toplumun inancını yok farz ettiği yaklaşımın değişerek, toplumun kendi tarihi, kültürü ve geleneği dışarıda bırakılmadan toplumsal pratiklerden hareketle düzenlemelerin yapılmasının din-devlet ilişkilerinin daha sağlıklı zemine oturtacağı görüşü hakimdir.

Erbakan'ın dini söylemleri ve dindar kişiliği görünmeyen laik ilkelerle tezatlık arz etmiştir. Dindar kesimlerin kamusal alanda dinsel göstergelerle varlığının artması laiklik tartışmalarını şiddetlendirmiştir. Erbakan Türkiye kamusal alanında İslâm'ın görünür kılınmasını istemektedir. Erbakan'ın farklı toplumsal politikalarda İslâmî bir referans noktası olması laik dinamikler açısından sorun teşkil etmiştir (Göle, 2012: 24). MGH laikliği bir düşünce biçimi olarak ele almaz. MGH'nin anlayışında laikliğin toplumun din ve inanç hürriyetini temin etmeye matuf devletin niteliği ile ilgili bir kavram olduğu görüşü hakimdir. Bu yaklaşıma göre laik sistemde din ile devlet yan yana, barış içinde, bir arada bulunur. Yoksa devlet din alanının dışında, toplumun dini ihtiyaçlarına kayıtsız bir formda teşekkül etmez. Dolayısıyla bu yaklaşım siyasî iktidara toplumun dini ihtiyaçlarını takip etme ve yerine getirme konusunda sorumluluk yükler.

3.3. MİLLÎ GÖRÜŞ'ÜN DIŞ POLİTİKA YAKLAŞIMINDA İSLÂM VURGUSU

MGH'nin dünya görüşünde İslâmî referansların en belirgin olduğu alan dış politika olmuştur. Geleneğin baskın olduğu toplumlarda dinsel referanslar gerek iç politikada gerekse uluslararası alanda meşruiyet sağlamanın aracı olarak kullanılmıştır (Arı, Arslan, 2005: 48). Dini söylemler üzerine bina edilen MillîMücadele ile kazanılan bağımsızlık, Cumhuriyet Türkiye'sinin tüm toplum kesimlerinin istisnasız ortak değer olarak bayraklaştırdıkları bir olgu olmuştur. Ancak II. Dünya Savaşı sonrasında yeniden dizayn edilen uluslararası sistem içerisinde Türk dış politikası büyük güçlerden bağımsız konum elde edememiştir. Oluşturulan uluslararası kurumlar Batılı devletlerin kontrolü altında ve Batılı siyasal değerlerin egemenliğinde kalmıştır. Bu sistemin sürdürülebilir olup olmadığına yönelik tartışmalar olmuş; bazı ülkeler kendi politikalarını tatbik edebilmek için farklı oluşumlara girmişlerdir. Ancak temelde BM bayrağı altında temsil edilen sistemin dışında kalma imkânını bulamamışlardır. Türk dış politikası da özellikle II. Dünya savaşıdan sonra Batı blokunun galip gelmesiyle yenileşme hareketi çerçevesinde Batılı kurumlar içinde yer almak suretiyle yönünü Batı'ya çevirmiştir. Türkiye'nin II. Dünya savaşı sonrası siyasî tarihi, dış politikada Batı'ya özellikle ABD'ye teslimiyetçi

bir yaklaşım sergiler. Bu dönemde ABD, Türk dış politikasını Sovyetlere karşı bir araç olarak kullanagelmiştir (Tanilli, 2008: 197).

Osmanlı son döneminde uzunca bir süre tartışılan Batılılaşmanın mahiyeti Millî Görüş Partileri ile yeniden gündeme gelmiş; MGH, Batı yönelimli dış politika eleştirisini söyleminin merkezine yerleştirmiştir. NATO, ABD, AB ve İsrail ile ilişkilerin mahiyeti MG partileri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Ancak, Millî Görüş kimliğinin bu eleştirilerden hareketle “Batı karşıtı” şeklinde konumlandırılması yerine MGH’nin dış politikada öne çıkardığı unsur İslâm dünyası ile ilişkilerin geliştirilmesi ve bu çerçevede bağımsız bir dış politikaya sahip olması göz önünde bulundurularak İslâmî bir hüviyet taşıdığını söylemek mümkündür. Daha önce ifade edildiği gibi, MGH’nin dış politika anlayışının merkezinde din olgusu en önemli unsur olarak yer alır. Batı karşıtlığı ise Müslümanlık merkezli dış politika anlayışının mefhum-u muhalifi olabilir.

MGH, İslâm unsurunu Türk toplumsal kültürünün bir ifadesi olarak iç siyasette olduğu gibi dış siyaset söyleminde de belirleyici bir kaynak olarak kullanmıştır. Her ne kadar sekülerleşme akımlarının politikayı dinsel eğilimlerden tecrit etme girişimleri belli seviyede başarılı olmuş olsa da dinin önemli oranda dünya politikasının şekillenmesinde etkisi olduğu inkâr edilemez. Bu durum gerek politika yapıcılarının kendi dini hassasiyetlerinden gereksedinî kuruluşların devlet politikalarını yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Din modern dönemde, Westfalya sistemi öncesinde temel belirleyici aktör olma pozisyonundan farklı olarak ulus-devletin çıkarları doğrultusunda uluslararası politikayı etkileme kabiliyetine sahip olmuştur. 1970 sonrası dönemde dinin politik alana etkisi ve müdahalesi giderek artmış; dinî gruplar sekülerleşme teorilerinin öngördüğü gibi modernleşme kulvarında yol kat edildikçe ortadan kalkmamış; aksine sosyal ve politik konularda daha fazla etkinlik göstermeye başlamışlardır. Dini dernek, vakıf, enstitü ve farklı alanlarda faaliyet gösteren dini organizasyonlar siyasî amaçlarını direkt olarak politik alanda rol almak suretiyle ya da dolaylı yollardan gerçekleştirme stratejisi gütmüşlerdir.

MGH’nin dünya politikası algısı dini içeriğe sahip olması bakımından çağdaş uluslararası yaklaşımlar çerçevesinde tarih dışı olarak algılanmaktadır (Dağı, 1998). Oysa yukarıda

belirttiğimiz şekliyle dinin uluslararası sistem üzerinde etkisini sürdürmeye devam ettiği gerçeğini göz önünde bulundurulduğunda MGH'nin dış politika yaklaşımının çelişki ya da gerçekliğin dışında bir durum olarak görülmesi uluslararası politikadaki unsurların ihmal edilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda MGH Batılı kurumları eleştiriye tabi tutarak onların yerine geleneksel değerler çerçevesinde yeni bir ilişki biçimi ikame etme anlayışını temsil eden bir hareket olmuştur.

3.3.1. MGH'nin Dünya Görüşünde Batı Olgusu

Müslüman devletlerin, özellikle de Osmanlı'nın Batı ile çatışmacı tarihsel tecrübesi MGH'nin Batı'ya karşı tavrını belirlemesinde en önemli unsuru teşkil etmiştir. Batı'ya karşı politik söylemini de söz konusu bu tarihsel bilinç oluşturmuştur. MGH'nin yaklaşımında Batı, Eski Yunan düşüncesi ve pagan kültürün hakim olduğu Roma geleneklerinin Hristiyanlık örfü ile bütünleştiği bir dünya görüşü ve hayat tarzı olarak tanımlanmaktadır (MillîGazete, 25.03.1973) . Bu anlayışta Batı ve Batı taklitçiliği yozlaştırıcı, sorun üreten, geri kalmamıza sebep teşkil eden bir olgu olarak karşımıza çıkar. MGH'ye göre Batı taklitçiliği şeklinde Osmanlı son döneminden günümüze tevarüs eden yönetim zihniyeti toplumun “Millîve manevî değerlerden” uzaklaştırılması yolunda politikalar uygulamıştır. (MillîGazete 04.12.1995).

MGH'nin Türk dış politikası ile ilgili yaptığı açıklamalar diğer etkenlerle beraber kendisinin merkez içinde yer alan partilerden ayrışmasına neden olmuştur. Dünya görüşü İslâmî geleneğe referanslardan teşekkül etmesi itibariyle MGH'nin dış politika yaklaşımı ideolojik yapısıyla paralellik arz eder. MGH Türkiye merkezli politikalar üretmekle beraber dünyayı anlayış biçimi âlemşümül olmuştur. Nihai hedefinde dünya nizamı oluşturma projesi vardır. Bu projeyi dinsel yaklaşımdan soyutlanmış olarak düşünmek mümkün değildir. Bu bakış açısının temelinde İslâm ve Türk geleneklerini yansıtan Selçuklu ve Osmanlı izleri ile beraber dini ve tasavvufî önderlerin dünya algısı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. MGH'nin “yeniden büyük Türkiye” söylemi tarihte zuhur etmiş İslâm devletleri tahayyülünden hareketle kurgulanmıştır (Dağı, 1998: 76).

MGH'nin Batı algısı onun İslâmî değerlere yaklaşımına göre şekillenmiştir. Türkiye'nin tarihsel, kültürel ve coğrafi olarak İslâm dünyasına ait olduğu gerçeğinden hareket eden MGH, ortak noktaların asgari düzeyde olduğu gerekçesiyle kendi konumunu Batı karşısında tanımlar. MGH dış politika söyleminin ötesinde Türkiye'nin iç meselelerini de Batılılaşma meselesi çerçevesinde ele alır. Yani MGH için Batı karşıtlığı yalnızca devletler bazında bir politika meselesi olmaktan öte iç siyasî meseleleri de kapsayan bir zihniyet meselesidir. Erbakan bu yaklaşımını özellikle seçim öncesi yaptığı mitinglerde ve hükümet icraatlarını eleştirdiği konuşmalarında “Batı taklitçiliği” söylemi üzerinden inşa eder:

“Türkiye’de iki parti vardır: Biri Millî Görüş; Tarihimiz, inancımız, kimliğimiz... Sultan Fatih’in görüşüdür. Bu milletin ruh köküdür. Öbürü ise taklitçi ve işbirlikçi görüşlerdir.” (Erbakan, 2016: 30)

Erbakan’a göre Batı zihniyetine sahip yönetimler Millî bir dış politikaya sahip olamazlar. Türkiye’nin Millî Mücadele sonrasında yürüttüğü dış politika anlayışını Müslüman topluluklarla ilişkileri ihmal ettiği gerekçesiyle eleştiriye tabi tutar. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası takip edilen Batı yönelimli politikalar ve Türkiye’nin Batı yörüngesine girerek birçok alanda kendi dış politikasını üretmekten mahrum bırakılması ihanetle eşdeğer tutulur. Dolayısıyla Millî Görüş politikalarının temel vurgusu Cumhuriyet döneminin Müslüman ülkeleri dışlayıcı ve “Batı güdümlü” politikaların terk edilip, yerine İslâm dünyası ile iyi ilişkilerin yeniden kurulması üzerine odaklanmaktadır.

MGH Türk dış politikasında Batı’nın merkezî konum teşkil etmesini politika yapıcılarının kendi tarihsel ve kültürel köklerine yabancılaşmış olmasıyla ilişkilendirmektedir. Batılı değerler üzerine inşa edilen, daha çok Batı egemenliğinin kabullenilmiş olduğu ve Batı’nın çıkarlarının dışına çıkamayan bir dış politikaya karşı yerel değerleri ön plana çıkartmak ve tarihsel geçmişe atıf yapmak suretiyle Osmanlı ve İslâm kimliğini vurgulayan bir dış politika önermektedir. Dolayısıyla Batılılaşma ile yön değiştiren Türk dış politikasının yerine “millî” ve “İslâmî” olanın ikame edilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır. Nasıl ki Osmanlı son döneminde Batılılaşma politikaları İslâm dünyası tercihlili yaklaşımları anlamsız bir konuma itmişse, MGH’nin İslâmî kimliğe dayalı dış politika yaklaşımını Batılı siyasal tercihleri anlamsız kılacak bir projedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi MGH'nin amacı diğer merkezî partiler gibi yalnızca iktidarı elde etme kaygısı değildir. MGH'nin temel amacı Türkiye'de "adil düzen" çerçevesinde bir sistem kurmanın ötesinde dünya çapında "hakkı üstün tutan" bir medeniyet inşa etmektir. Bu medeniyet MGH'nin çerçevesini belirlediği yeni bir medeniyet olmaktan ziyade kökleri İslâm öncesi tarihsel süreç içerisinde de varlığını sürdürmüş olan peygamberlerin geleneğine dayanan bir medeniyettir (Erbakan, 2016: 29-30).

3.3.2. MGH'nin Batılı Güçlere ve Kurumlara Tavrı

MGH'ye göre uluslararası kurumlar başta Siyonizm olmak üzere Batılıların güdümünde işleyen kurumlardır. Erbakan, BM'yi İsrail'in kurulması ve vadedilmiş topraklara egemen olması için Siyonistler tarafından kurdurulmuş bir kurum olarak görmektedir (Erbakan, 1991a: 51). BM Güvenlik Konseyi'nin Filistin, Keşmir, Azerbaycan, Çeçenistan ve Bosna Hersek kararları Müslümanlar aleyhine düşmanca tutumun göstergeleri olarak algılanmıştır. Bu durum MGH çevrelerince Batılı kurumların Müslüman topluluklara karşı olan düşmanlıklarının bir göstergesi olarak okunmuştur. Ayrıca toplumda da Batı'nın Müslümanlara çifte standart uyguladığı şeklinde bir izlenim oluşmasına neden olmuştur.

MGH gerek ekonomik yönü gerekse siyasî birlik oluşturma amacı taşıması itibariyle AB aleyhtarı bir tavır sergilemiştir. MGH, AB'yi yukarıda zikredilen Batı algısı çerçevesinde ele almıştır. Batı'nın emperyalist amaçlarla oluşturduğu bu topluluğun Papalığın önderliğinde kurulan "Hristiyan Birliği" olduğunu vurgulayan Millî Görüşçüler Türkiye'nin AB ile ortaklığının Türkiye'nin aleyhine olduğunu, Avrupa'nın uydusu haline geleceğinin altını çizmişlerdir. Avrupa ile kıyaslandığında ciddi ölçekte nüfusa sahip olan Türkiye'nin Müslüman nüfusunun Hristiyan AB içerisinde etkisizleştirileceği endişesini taşıyan hareket AB'ye alternatif olarak "İslâm Ortak Pazarı"nı önermektedir. (Erbakan, 1991). MGH, AB karşıtlığını Türkiye'nin AB'den farklı bir kültürel geleneğe sahip olması ve Müslüman kimliğiyle açıklamaktadır.

MGH'nin AB'ye karşı itirazlarından birisi de Türkiye'nin AB'ye girmesinin ardından İsrail'in de birlik içine alınması suretiyle İsrail ve Türkiye'nin tek devlet çatısı altında birleştirilmesinin kabul edilemez olduğu şeklindedir. Erbakan AB'ye üyeliği Tanzimat'tan bu yana süre gelen Batılılaşma projesinin son halkası olarak görmektedir. (Erbakan, 1991: 28). MGH Batı ile tamamen çatışmaya dayalı bir ilişki öngörmemektedir. Bu yaklaşımını AB konusunda da sergileyen MGH, AB ile karşılıklı ilişki biçimi öngörmektedir. Bu durumun temel gerekçesi olarak da Türkiye'nin AB üyeliğinden doğacak bağımlılığından muaf kalarak İslâm topluluklarıyla ilişkisine engel teşkil etmeyecek bir ilişki biçimi öngörmüş olmasıdır. Türkiye'nin AB ile gerçekleştirdiği Gümrük Birliği (GB) antlaşmasının üçüncü ülkeler ya da birliklerle ticaretin geliştirilmesine engel teşkil edeceği gerekçesiyle Türkiye'nin GB'ye girişine karşı çıkmıştır. Erbakan GB'nin Türkiye'yi Batı sömürgesi haline getireceğini ileri sürmüştür. (Erbakan, 1991d: 28). Diğer partilerin “dış politika” diye bir hareket tarzlarının olmadığı iddiasında olan Erbakan, onları “uydu” olmakla ve “dış güdüm”lülükle suçlamaktadır. Millî Görüş'ün en büyük özelliğini de Türkiye'yi dış güdümden kurtaracak bağımsız bir dış politikaya sahip olması şeklinde açıklamaktadır (Erbakan, 1991: 29).

MGH'nin dış politika yaklaşımının merkezinde yer alan diğer bir olgu da Türkiye'nin NATO ile ittifakıdır. Soğuk Savaş döneminde Sovyet-ABD gerilimi çerçevesinde Türkiye'ye karşı Sovyet tehdidinden hareketle MG partilerinin NATO'ya karşı tepkisi Avrupa Ekonomik Topluluğu'na (AET) ya da diğer Batılı ittifaklara kıyasla daha ölçülü olmuştur. Türkiye'nin Sovyet tehdidi karşısında Batı ülkeleri ile ittifak kurması Osmanlı'nın Rus tehditleri karşısındaki politikalarıyla uyumlu görülmele beraber Türkiye'nin Batı'ya tamamen angaje olduğu eleştirisi Millî Görüşçülerin bu dönemde NATO ile ilgili yaklaşımlarının temelini oluşturur. Bu ittifak çerçevesinde MGH'nin şahsiyetli dış politika oluşturulabilmesi için önemsedığı unsurlar Millîmenfaatlerin savunulması, Batı'nın enstrümanı haline gelinmemesi ve nimet-külfet dengesinin gözetilmesi şeklinde sıralanabilir (Dağı, 1998: 53). MGH'nin eleştirisi Türkiye'nin NATO ile ittifakının Türkiye'yi askerî olarak Batı'ya bağımlı hale getireceği şeklindedir. Türkiye ile NATO arasında karşılıklı çıkarlara göre işleyen bir ortaklıktan ziyade Batı'nın

çıklarlarına göre işleyen bir ortaklık söz konusu olmuştur. Kıbrıs harekâtında Batı'nın Türkiye'ye olan tavrı da bunun göstergesi olarak öne çıkarılmıştır.

Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle değişen uluslararası şartlar çerçevesinde Türkiye'nin NATO içerisindeki stratejik öneminin azalmasıyla MGH'nin hedeflediği İslâm ülkeleriyle Batı'ya alternatif birlik oluşturma fikrinin gerçekleştirilmesi için imkân doğduğu sonucuna varılmıştır. Sovyet ve Batı bloğunun birbirine yaklaşması sonrası özellikle NATO'nun İslâm ülkelerine müdahalesi MGH'nin NATO'ya eleştirisini daha keskin hale getirmesine neden olmuştur. Körfez Savaşında NATO'nun müdahalesi Müslümanlara yönelik bir saldırı olarak görülmüştür. Erbakan, Körfez Savaşı'nın Batı'nın sömürü düzeninin bir göstergesi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Batı'nın temsil iddiasında olduğu insan hakları, demokrasi, hukukun üstünlüğü gibi amaçlar doğrultusunda değil, Siyonist İsrail'in bölgeye yerleşmesi ve bölgenin zenginliklerinin gasp edilmesi maksadıyla Irak topraklarına askerî müdahale gerçekleştirmiştir. Erbakan bu hususu ifade ederken Irak'ın “arz-ı mev'ud” topraklarının bir kısmını barındıran Müslüman bir devlet olduğunu özellikle vurgulamıştır (Erbakan, 2007).

Bosna Hersek'te Bosnalı Müslümanlara uygulanan silah ambargosu da yine NATO'nun Müslümanlara karşı düşmanca tavrının örneği olarak sunulmaktadır (Yörünge, 19 Eylül 1993: 24). Erbakan bu tecrübelerden hareketle NATO'nun yeni düşman konseptinin Müslümanlar olduğunu sıkça dile getirmiştir:

“31 Mart 1991'de Varşova Paketi'nin sona ermesi ile birlikte NATO varlığını koruyabilmek için komünizmin yerine ikame edebileceği yeni bir düşmana ihtiyaç duydu ve bu ihtiyaç İngiltere'nin eski başkanlarından Margaret Thatcher'in teklifi ile İslâm ve Müslümanlar olarak belirlenip karşılandı” (MilliGazete,16.10.1977).

Erbakan Sovyetlerin dağılmasıyla eski konjoktür içerisinde NATO'nun önemini azaldığını, bunu telafi etmek için ise İslâm'ı ortadan kaldırmayı yeni hedef olarak seçtiğini dile getirmektedir. NATO'nun düşman renginin Sovyetleri temsilen kırmızıdan, İslâm'ın temsili olan yeşile dönmesinin dahi NATO'nun Batı'daki Siyonist ve aşırı uçların eline geçtiğinin göstergesi olduğunun altını çizmektedir. Bu çerçevede Türkiye'nin NATO içerisinde yaptığı hizmetlerin tamamının İslâm'ı yok etmek için

Batılıların planına hizmet etmek anlamına geldiğini savunmaktadır (Erbakan, 1993c: 24). Buna karşı Türkiye'nin önderlik edeceği Müslüman ülkelerden oluşan ve bu ülkelerin ortak savunmasını öngören bir "İslâm NATO'su" önerisi getirmektedir (Refah Partisi, 1991: 167). Genel olarak MGH söyleminde Soğuk Savaş sonrası dönemde Türkiye'nin NATO üyeliğinin Millîmenfaatlerine yarar sağlamayacağı gerekçesiyle üyelikten ayrılması gerektiğinin altı çizilmiştir (MillîGazete, 13.09.1995). Alternatif olarak da NATO benzeri bir savunma teşkilatının Müslüman ülkeler arasında kurulmasının gerekliliği savunulmuştur.

MGH'nin NATO'ya paralel dış politikada karşı durduğu diğer bir güç ise ABD olmuştur. MGH'nin ABD'ye karşı negatif algısının temelinde II. Dünya Savaşı sonrasında bu ülkenin Müslüman coğrafyaya bu toplumların çıkarlarına aykırı tarzda müdahale edici faaliyetlerde bulunması ve İsrail devletinin kuruluşundaki destekleyici tavrından ileri gelmektedir. Ayrıca, Soğuk Savaş döneminde Ortadoğu'ya yönelik politikalarında bölge ülkelerinin Sovyet bloğu karşısında Batı bloğunun birer enstrümanı konumuna sürüklenmesi ve diğer blokta kalan ülkelerle düşmanlık ilişkisine zorlanmaları MGH'nin ABD'ye karşı olumsuz tavırlarında rol oynayan faktörler olmuştur. Bu durum MGH'nin hedeflediği Müslüman ülkeler arasındaki birliğin zeminini sarsması açısından önem teşkil etmiştir. Bu görüşe göre ABD Müslüman ülkeler üzerinde tehditler üretmek suretiyle baskı oluşturmuş ve bu ülkelerin dış politikalarının bağımsız bir çerçevede seyretmesine engel teşkil etmiştir.

MGH'ye göre Müslüman ülkelerin genelinde kendi çıkarlarından ziyade, Batılı devletlerin dolayısıyla da İsrail'in bölgedeki çıkarlarıyla örtüşen politikalar takip eden bir hariciye zihniyeti oluşmuştur. Bu sebeple Müslüman ülkeler kendi çıkarlarına hizmet edecek birlik oluşturma politikası gütmek yerine Körfez Savaşı'nda olduğu gibi Batılı çıkarları savunmak için birbiriyle çatışma durumuna gelmişlerdir. Müslüman ülkelerde kurulan askerî üsler, bu ülkelere yönelik Batılıların zoruyla uygulanan ambargolar ve diğer izolasyon politikaları Müslüman ülkelerden çok Batılıların bölgedeki emellerine hizmet eden politikalar olarak görülmektedir. Kısaca, MGH'ye göre Müslüman ülkeler Batılı güçlerin ve İsrail politikalarının uygulamaya sokulması için alet edilmiştir.

MGH'nin yaklaşımına göre Türkiye Batılı güçlere yaklaştığı oranda İslâm Birliğini kurma hayalinden o derece uzaklaşmış olacaktır (Refah Partisi, 1991: 65).

MGH'nin nihai hedefini oluşturan medeniyet projesinin karşıtı olarak gördüğü ve zıt kutba yerleştirdiği başlıca unsur Siyonizm'dir. MGH, Siyonizm'i bütün insanlığı sömürmeyi ve kendisine köle yapmayı gaye edinmiş bir inanç" olarak nitelendirmektedir (Erbakan, 2013: 105). Siyonizm'in dayandığı temel ideolojinin Yahudi teolojisinde yer alan "Kabala" inancına dayandığını öne süren Erbakan'a göre bu inanç temel ilkelerini köleliği yüceltici niteliğiyle dikkat çekmiş Mısır'da uzun süre hüküm sürmüş medeniyetlerden almaktadır. Bu düşünceye mensup olan kişiler kendilerini üstün ırk olarak görmüşler ve kendilerine tanrı tarafından vadedildiğine inandıkları kutsal topraklara hakim olmak ve buradan da tüm insanlığı denetimleri altına almak için yüzyıllardır çalışmaktadırlar (Allen, 2012: 74). Vadedilmiş topraklar arasında Müslümanların kutsallık atfettikleri Kudüs şehri yanında Türkiye'nin Güneydoğusunda bulunan Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki bölgenin de bulunduğunu ifade eden Erbakan, Siyonizm'in Büyük İsrail'i kurmak için Ortadoğu'da uygulamaya koyduğu planın birinci aşamasını İsrail devletinin kurulması olarak açıklar. İsrail devleti, Filistin topraklarının işgali ile başlayan süreç içerisinde 1948'de Batılı güçlerin desteği ile kurulmuştur. İsrail devletinin Türkiye dâhil birçok Batılı ülke tarafından tanınmasıyla ilk aşama tamamlanmış olup ikinci aşama olan vadedilmiş toprakların işgal edilmesi evresine geçilmiştir. Erbakan'a göre bu evrede Fırat'tan Nil nehrine kadar uzanan bölgenin işgal edilmesi planlanmıştır. Üçüncü aşamada ise Türkiye, Mısır ve Suriye başta olmak üzere bölgedeki devletlerin parçalar haline getirilerek zayıflatılması hedeflenmiştir (Erbakan, 1991a: 200). İsrail'in bu istikamette yürüttüğü düşünülen politikalar, MGH'nin İslâm ülkelerini belli bir birlik altında bir araya getirme projesine en büyük tehdit olarak algılanmaktadır. Erbakan İsrail'e yönelik karşıtlığını İsrail ile ortak çıkarlar çerçevesinde iki müttefik olarak aynı kuruluş içinde yer almanın önce Müslümanlığa sonra da insanlığa aykırı olduğu görüşü ile dile getirmiştir (Erbakan, 1991a: 89).

İslâm tarihi boyunca İslâm toprakları içinde yer alan Kudüs şehrinin İsrail tarafından işgal edilmiş olması MGH'ye göre İslâm ülkelerinin birlik oluşturması için önemli ve kutsal sayılan bir gerekçe oluşturmaktadır. Bu yaklaşıma göre Kudüs'ün işgalden kurtarılması

ancak Müslüman ülkelerin birleşmesi ile mümkün olacaktır. İsrail’i terörist bir ülke olarak nitelendiren MGH’ye göre Kudüs’ün işgaline son verilmeden Ortadoğu’ya barış gelmeyecektir. Dolayısıyla, İsrail’in Filistin toprakları üzerindeki emellerini destekleyen Batılı ülkelerle işbirliği yapmak ihanetle eşdeğer görülmektedir. Erbakan Batı merkezli politikaların da bu görüşe hizmet ettiği kanısını taşımaktadır. Siyonizm’in Batı dünyasını kontrolü altına almış olduğunu düşünen Erbakan bu minvaldeki görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

“Biz Millî Görüşçüler, yıllardan beri Amerika’nın İsrail’in asırlık hedeflerine hizmet ettiğini, tek kutuplu bir dünya olmanın imkânlarını kullanarak İsrail’in “Arz-ı Mev’ud” politikasının gerçekleştirilmesine yardım ettiğini, söylemekteyiz. Siyonizm dünya hâkimiyetini kurmak için mutlaka Türkiye’yi ortadan kaldırma niyetindedir” (MillîGazete, 18.10.2017).

Buradan hareketle MGH’nin Batı ile ilgili çekinceleri arasında Türkiye topraklarının bir kısmının Büyük İsrail’in kurulması planına göre Batı devletlerinin de desteğiyle İsrail’in bir parçası haline getirilmek istenmesi yer almaktadır. (Erbakan, 1991a: 2). SP Genel Başkanlığını yürüten Temel Karamollaoğlu AB Parlamenter Meclisi üyeliği döneminde İsrailli diplomat ve politikacılarla yaptığı görüşmelerden edindiği izlenimleri aktarırken İsrail’in Türkiye toprakları üzerindeki emelinden duyduğu endişeyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Görevimiz gereği İsrailli diplomatlarla münasebet kurmak zorundaydık. Onlara bir defasında İsrail’in vadedilen toprakları ele geçirme projesinden vazgeçerlerse bölgede barış içerisinde yaşama şansı bulabileceklerini söyledim. Ancak bana bu topraklara sahip olmanın kendi arzularından değil, dinlerinin bir gereği olduğunu söylediler. Dolayısıyla İsrail’in bu topraklardaki emeli kendilerince dini bir vecibe olarak görülmektedir” (Karamollaoğlu, 2015).

MGH’nin Siyonizm’e bakışı özellikle son iki yüz yıldır dünyada sahnelenen politikalarla bağlantılıdır. MGH’ya göre Siyonizm dünya politikasını kendi planları çerçevesinde yönlendirmektedir. Bu yüzden Siyonizm’e karşı mücadele onun ait olduğu medeniyete alternatif İslâm medeniyeti ile mümkündür. Aksi takdirde İslâm dünyasına ekonomik,

ahlâkî ve kalkınma bağlamında geri kalmışlığını aşmak mümkün olmayacaktır. Erbakan bu durumu “dünyayı ezen gücün kalbi siyonizmdir” şeklinde dile getirmektedir (Erbakan, 1990: 7). Kısaca, Siyonizm MGH partileri için içeride ve dışarıda Müslümanların aleyhine gelişen olayların temel sebebini oluşturmaktadır.

Millî Görüş partilerinin kullandığı Siyonizm karşıtı söylem Batı’da gelişen Yahudi karşıtlığından farklı olarak temellerini İslâmî kaynaklardan alan bir söylemdir. Ortadoğu’da ortaya çıkan İslâmî eğilimli hareketler de benzer söylemlere başvurumaktadırlar. Bu hareketlerde olduğu gibi MGH de Siyonist karşıtı söylemini büyük ölçüde İslâmî kaynaklardan devşirmiştir. Kur’an’da birçok surede Yahudilerle ilgili anlatılar söz konusudur. Özellikle Yahudi toplulukların kendilerine gönderilen peygamberlerin gösterdikleri hak yolu tanımayıp onlara zulmetmelerinin ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmalarının altı sıklıkla çizilen bir husus olmuştur. Kendisini hakkın muhafızı olarak gören MGH’nin de batıl olarak gördüğü olayların arkasında Siyonizm’in olduğunu savunması İslâmî gelenekle örtüşen bir husustur.

MGH olayların görünmeyen yüzünü Siyonizm üzerinden açıklamaya çalışmakta ve buna karşı tedbir olarak da geçmişte hakkı üstün tutan medeniyetlerin kuvveti üstün tutan medeniyetler karşısında galip geldiği gibi Millî Görüş’ün de Siyonizm ve Batı sömürgeciliği karşısında galip geleceği inancını aşlamaktadır (Erbakan, 1991: 122). Erbakan, günümüzde iki yüzyılı aşkın süredir hakim Batı medeniyetinin karşısında MGH’nin yer aldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla genel olarak Batı’nın özeldense Siyonizm’in temel korkusu Millî Görüş’tür. İsrail’i Ortadoğu’da çibanbaşı olmakla tasvir eden Erbakan, Siyonizm’in Millî Görüş partilerinin diğerlerinden farklı olduğunu, Millî Görüş’ün iktidar olması durumunda İslâm âleminin birlikteliğinin perçinleneceği ve işgalin kalkacağına farkında olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple Türkiye’de Millî Görüş’ün iktidara gelmesinin önündeki en büyük engel de bu unsurlardır (Erbakan, 1991b: 16). Bu anlayışa göre RP’nin 1997’de iktidardan uzaklaştırılması Batılı güçlerin içerideki işbirlikçilerle yapmış oldukları ittifak neticesinde olmuştur (Erbakan, 2016a: 112.).

Millî Görüşçülere göre Erbakan'ın 1997'de iktidardan düşürülmesi Abdulhamid'in 1909'da tahttan indirilmesi ile paralellik arz etmektedir. Yahudilerin Filistin'den toprak taleplerine karşı çıkmış olması nedeniyle içerideki işbirlikçiler tarafından tahttan indirilen Abdulhamit gibi Erbakan da Siyonizm'in içerdeki işbirlikçilerinin Batı'dan aldığı talimatlar sonucunda istifaya zorlanmıştır. Erbakan'a göre Büyük İsrail'in kurulmasının önündeki en büyük engel Millî Görüş'tür. Çünkü MGH Türkiye'nin İsrail ile ilişkilerini geliştirmesine yönelik adımlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Türkiye'nin İsrail ile yapmış olduğu istihbarat ve askerî kapsamlı antlaşmalar Türkiye ile İslâm ülkeleri arasında sorunlara yol açacağı gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulur (MillîGazete, 17.04.1996).

Erbakan'a göre Batı kaynaklı politikalar Türkiye'nin iç sorunlarını artırmaktadır. Türkiye'nin PKK terörü ile mücadelede başarılı olabilmesi için öncelikli olarak ABD'nin bölgede denetimsiz bir şekilde varlığını sürdürdüğü "Çekiç Güç"ün kaldırılması, İran'a yapılan ambargonun sonlandırılması ve Batılı ülkelerin PKK'ya verdiği desteğin önlenmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Erbakan Libya'da Kaddafi ile yaptığı görüşmede Kaddafi'nin Kürtler üzerinden Türkiye'yi itham edici sözlerine karşılık meselenin Batı kaynaklı bir terör meselesi olduğu ve Kaddafi'nin de Batılı söylemleri dillendirdiği şeklindeki karşılığı Erbakan'ın bu meselede de Batı'ya yaklaşımını ortaya koymaktadır. Millî Görüş'ün dini söylemleri, Batı'ya karşı tavrı, ABD'nin bölgedeki hegemonyasına karşıtlığı ve İsrail aleyhtarı politikaları Batılı ülkelerin Millî Görüş'e mesafeli durmasına neden olmuştur. Din ile yönetim arasında keskin ayrımı öngören diğer politik hareketlere karşın dinin yönetim üzerine etkinliğini savunan MGH Bazı batılılarca bir tehdit unsuru olarak görülmüştür.

3.3.3. MGH'nin Dış Politikasında İslâm Dünyasının Merkezî Konumu

MGH'nin dış politika söyleminde İslâm ve İslâm dünyası merkezî konumda yer almaktadır. MGH'nin İslâm birliği hedefinin çıkış noktasını binlerce yıllık tarihi geçmişe dayanan hakkı üstün tutan medeniyetlerin temsilcileri olan peygamberler ve onları takip eden İslâm devletleri oluştururken nihai hedefi de yine bu medeniyetin günümüz versiyonunu oluşturacak olan "adil düzen"dir (Erbakan, 2010: 65).

Batı ile Türkiye'nin çıkarları gereği ekonomik ve siyasî yelpazede ilişki geliştirmeyi öngören hareketin İslâm dünyasına ilgisi stratejik bir amaç taşımaktadır. MGH'nin yaklaşımında Türkiye'nin İslâm dünyası ile ilişkileri zorunluluk ya da herhangi bir çıkar ilişkisinden ziyade doğal tercih olarak karşımıza çıkmaktadır. Batılı ülkelerin sömürüye dayalı politikalarına ve NATO'nun yeni stratejisi olarak İslâm ülkelerini hedef alma girişimlerine karşı Müslüman ülkelerden oluşan bloğun Batı'ya karşı güçlü bir duruş sergileyebileceği savunulmaktadır. Bu blok içerisinde Türkiye "lider ülke" olarak yer alacaktır. İslâm dünyasının içinde bulunduğu mevcut istikrarsız koşullar bu ülkeler arasında ekonomik, siyasî, askerî ve kültürel alanlarda gerçekleştirilecek işbirliği ile giderilecektir (MillîGazete, 21.09.1995). Erbakan bu hedefin gerçekleştirilebilmesini Türkiye'nin Batı blokundan ayrılarak İslâm dünyasının liderliğini eline almasına bağlamaktadır (MillîGazete, 05.07.1996). Türkiye'de kurulacak olan adil düzen önce D8 ülkelerine sonra Müslüman ülkelerden oluşan D60'lara daha sonra ise dünya üzerinde sömürülen diğer ülkeleri kaplayacak şekilde genişleyecektir. Bu sayede Türkiye oluşacak yeni dünya düzeninde öncü bir role sahip olacaktır. Erbakan'ın ifadesiyle "lider ülke" konumunda olacaktır. (Erbakan, 1997a: 57).

MGH'de Türkiye'nin Batı ile olan ittifakının kendisini kısıtladığı, tarihsel, kültürel ve dinsel olarak ortaklığı bulunan ülkelerle birlik oluşturmasının Türkiye'ye kurulacak yeni dünyanın öncüsü olma şansı vereceği görüşü hâkimdir (Erbakan, 1991a, 29). Batı'nın çıkarları doğrultusunda hareket eden İslâm ülkelerinin yönetimleri, ilişkilerin güçlendirilmesi ile Batı'nın boyunduruğundan kurtulacak ve İslâm toplumunun çıkarlarıyla örtüşen politikalar takip edeceklerdir. MGH'nin Türkiye'de iktidara gelmesinin diğer İslâm ülkelerinde de benzer yönetim taleplerini tetikleyeceği kanaatine sahip olan Millî Görüş'ün öncülerine göre Müslüman toplulukların Batı ve Siyonizm'in amaçları konusunda daha çok bilinçlenmesiyle İslâm birliğinin kurulması kolaylaşacaktır (Turkish Daily news, 23 Kasım 1994).

MGH'nin Avrupa ve Batı'ya yönelik eleştirileri özellikle Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından kamuoyunun dikkatini çekmeyi başarmıştır. Doğu blokunun yıkılışı ve Sovyetlerin dağılması ile ortaya çıkan yeni dünyada İslâm ve Türk Dünyası ile ilgili

bölgesel gelişmeler kamuoyu üzerinde daha fazla etki etmiştir. Soğuk Savaşın bitmesiyle Batılı güçlerin Türkiye ile kurmuş oldukları stratejik ilişkilerin artık eskisi gibi olmayacağına yönelik birtakım gelişmeler, AB'nin Türkiye'nin üyeliğine karşı olumsuz tavrı ve Kürt sorununa yaklaşımı kamuoyunun Batı'ya olan itimadını hızla sarsmıştır. Özellikle merkez sağ partilere destek veren kesimin MGH'nin Batı karşıtı dış politika önerilerine sempati göstermesine sebep olmuştur.

MGH, Türk dış politikasının Körfez Savaşı'nda Batılı güçlerle ortak hareketinin Türkiye'nin çıkarlarına aykırı olduğunu, Türk dış politika yapıcılarının "Batı'nın uşaklığını" yapmaktan başka bir politikasının olmadığı vurgusunu dış politika söyleminin merkezine oturtmuştur. Körfez krizinde Suudi Arabistan Kralı Fahd ve Irak lideri Saddam Hüseyin ile görüşerek arabulucu rolü üstlenen Erbakan, Müslüman ülkeler arasında cereyan eden ihtilaflarda Türkiye'nin üzerine düşen görevin yangına körükle gitmek değil, çözüm için taraflara adil bir şekilde davranmak olduğunu vurgulamaktadır. Körfez krizi bahanesiyle emperyalist ülkelerin ve Siyonizm'in kendi planları doğrultusunda bölgeyi işgal etmek istediğinin altını çizen Erbakan Müslümanlar arasındaki meselelerin sulhane bir şekilde çözüme kavuşturulmasının önemini vurguladı (MillîGazete, 02.11.1990: 1). Bu bağlamda MGH'ye göre Körfez Savaşı, Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle NATO'nun belirlediği yeni düşman konseptinin bir parçasıdır. Erbakan'ın iddiasına göre İskoçya'da toplanan NATO ülkeleri İngiltere başbakanı Margaret Thatcher'ın önerisi ile yeni düşman olarak İslâm'ı belirlemiştir (MillîGazete, 02.11.1990).

Buradan hareketle Batı'nın Türkiye'ye olan ihtiyacının sona erdiğini düşünen Erbakan'a göre Siyonist plan çerçevesinde önce Irak sonrasında Suriye ve İran olmak üzere bölgedeki devletler parçalanarak güçleri kırılacaktır. Sonunda sıra Türkiye'ye gelecektir. Türkiye'nin bölünmesiyle de Siyonizm'in vadedilmiş topraklar üzerindeki emelleri gerçekleşmiş olacaktır. Bu yaklaşıma göre Kuzey Irak'taki Kürt devleti de bu planın bir parçası olarak işlemektedir. Erbakan bu düşüncelerini 1991'de mecliste yaptığı konuşmada şu şekilde ifade etmektedir:

Bugün onlar (AB ve ABD), Kürt meselesi ile meşgul oluyorsa sırf Türkiye'yi parçalamak için, Büyük İsrail'i kurmak içindir. Onlar, Osmanlıyı parçaladıkları gibi, Türkiye'yi parçalamak istiyor; Türkiye'yi parçalayınca kadar daha kolay sömüreyim diyor. Bu sebepten dolayıdır ki, biz, bu memleketin 60 milyon evladımız; her şeyden önce Müslümanız, birbirimizin kardeşiyiz. Bugün yeryüzündeki 1,5 milyar Müslüman bir araya toplanmalı (Erbakan, 1991e).

1990'larda Ortadoğu ve Balkanlarda ortaya çıkan çatışma ortamını Müslüman toplulukların özellikle Bosna Hersek'te karşılaştığı kıyım karşısında Batılı devletlerin tavrının kamuoyunda Batı'nın Hristiyan kimliği ile ilgili olduğu izlenimini yaratmış ve Batı'nın Türkiye ile Müslümanlığı sebebiyle ortak politika oluşturabileceklerine yönelik inancın zeminini aşındırmıştır. Batı'nın Türkiye'ye tavrında dinsel faktörlerin ağır bastığı inancı Türkiye'nin yeni arayışlara girmesinin meşruiyetini artırmıştır. Dolayısıyla MGH'nin Batı karşıtı söylemi daha makul karşılanır olmuştur. Bu gelişmelerden hareketle MGH Batı karşıtı söylemini daha da ileri götürerek Türkiye'nin dâhil olduğu Batı menşeli uluslararası organizasyondan çıkarak Müslümanların çoğunluk oluşturduğu ülkelerin bu kurumlara alternatif oluşturacak organizasyonlar geliştirme projesini gündeme getirmiştir. Erbakan'ın başbakanlığı döneminde oluşturulan D8 örneği bu politikanın en bariz örneği olmuştur.

MGH'nin kimliği Batı eğilimli dış politika tercihinin reddi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla diğer partilerden temelde ayrılmayı getiren ana unsur dış politika yaklaşımı olmuştur. Batı yanlısı dış politikanın sonucu olarak Türkiye, Batı'nın güdümünde ve ona bağımlı bir dış politika anlayışı sergilemiştir. Erbakan, Osmanlı son döneminde oluşan Batı güdümlü politikaların MillîMücadele ile yeniden şahsiyet kazandığını ancak Cumhuriyet Türkiye'sinin kültürel ve şekil itibarıyla Batılılaşma hedefini politik alana da benzer biçimde yansıtması neticesinde Batı kontrolüne girdiğini ve dış politikada bağımlı hale geldiğini ileri sürmektedir. Her alanda görülen Batı taklitçiliği dış politikada da Batı'nın güdümünde olmayı beraberinde getirmiştir. Türkiye'nin bu süreçte sürdürdüğü dış politika Tanzimat ve Islahat hareketlerinin bir devamı olarak görülmekte, dış politika yapıcıları da Millîbir politika takip edebilecek kimlikten yoksun, toplumun arzularını dikkate almayan, taklitçi zihniyete sahip bir grup olarak tanımlanmaktadır (Erbakan, 1991a: 55).

MGH'nin dış politika yaklaşımı geleneksel Türk dış politikasının izlemiş olduğu çizgi ile önemli zıtlıkları barındırmıştır. Erbakan, 150 yıldır takip edilen bu politikaların karşısına “şahsiyetli dış politika” yaklaşımını koyar. Şahsiyetli dış politikaya örnek olarak Millî Görüş'ün iktidar ortaklığı döneminde gerçekleşen 1974 Kıbrıs harekatı ile ABD tarafından Türkiye'ye uygulanan ambargoya karşılık Türkiye'nin Amerikan üslerini kapatma kararı alması gösterilir. Ayrıca, 1980'de İsrail'in Kudüs'ü başkent ilan etmesi karşısında İsrail ile ilişkileri devam ettiren dönemin dışişleri bakanının MSP'nin gensoru önergesiyle düşürülmesi de MGH'nin şahsiyetli dış politika yaklaşımına örnek olarak sunulmaktadır. MGH'nin şahsiyetli dış politika yaklaşımı çerçevesinde Türkiye'nin yönünü Batı'dan Doğu'ya doğru çevirecek politikaları şu 5 başlık altında sıralanmaktadır:

1. İslâm ülkeleri Birleşmiş Milletleri: Siyasî bir platform olarak öne çıkarılan bu kurumun temel amaçları İslâm ülkeleri arasındaki sorunların çözümü, uluslararası sorunlar karşısında ortak tavır sergilenmesi, siyasî ve diplomatik bir güç oluşturmak suretiyle Müslüman ülkelerin haklarının korunması şeklinde sunulmaktadır. MGH'nin özellikle altını çizdiği Batılı güçlerden bağımsız bir irade sergilenmesi Müslüman ülkeler arasındaki sorunların çözülmesinde rol oynayacaktır.
2. İslâm Ortak Pazarı: Müslüman ülkelerden oluşan bir ekonomik birlik Müslüman topluluklar arasındaki ekonomik ilişkilerin artmasını sağlayacak ve MGH'nin ekonomik alanda ciddi önem verdiği kalkınma alanında ilerleme kaydedilmesine zemin hazırlayacaktır.
3. İslâm Ülkelerini Kapsayan Ortak Para Birimi (İslâm dinarının kabul edilmesi): Ortak para birimi fikri İslâm Ortak Pazarı kurumunun bir devamı niteliğinde oluşturulmak istenen bir girişim olmuştur. Bunun amacı Müslüman ülkeler arasındaki ticaretin dolar egemenliğinden kurtarılarak ticaretlerini kendi ortak para birimleri üzerinden yaparak sermaye akışını kolaylaştırma amacı taşımaktadır.

4. İslâm Ortak Savunma Teşkilatı: Bu kurumun temel amacı Müslüman ülkelere yönelik saldırılarda caydırıcı güç olabilecek bir askerî ittifak oluşturma kaygısı olmuştur. Özellikle Bosna Hersek, Çeçenistan, Azerbaycan gibi ülkelere 1990'larda yapılan müdahalelere karşı Batılı güçlerin çifte standart uygulaması bu yöndeki askerî işbirliği ihtiyacının zorunlu olduğu kanaatini güçlendirmiştir. Ayrıca bu alanda geliştirilecek işbirliği ile ortak silah üretiminin gerçekleştirilmesi de MGH'nin amaçları arasında yer almaktadır.

5. Kültürel İşbirliği Örgütü (İslâmî UNICEF): Kurulmak istenen bu kurumun amacı BM çatısı altında kültürel alanda faaliyet gösteren UNICEF kurumuna benzer biçimde Müslüman ülkelerin kültürel olarak kaynaşmalarına imkan verecek bir organizasyonun oluşturulmasıdır. (Erbakan, 1993c: 22-23, Aral, 2016: 148-150).

Yukarıda MGH'nin kurmayı planladığı oluşumlar esasında onun hedeflediği İslâm birliğine ulaşmada aracı kurumlar olarak ön görülmektedir. MGH'ye göre İslâm ortak paydası altında siyasî, ekonomik, askerî ve kültürel alanlarda entegrasyon sağlayacak İslâm ülkeleri tarihsel olarak zaten oluşturmuş oldukları birlikteliğe yeniden kavuşacaklardır. Bu bakımdan MGH İslâm birliği projesini savunurken, bunun tarihsel bir olgunun yeni biçimiyle diriltilmesi olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Erbakan ve arkadaşları tarih boyunca birbirleriyle çatışmacı ilişkiler sürdüren Batı ülkelerinin Hristiyan birliğinin çatısı olarak gördükleri AB'nin başarısına atıfla Müslüman ülkeler arasında gerçekleştirilecek birliğin temellerinin daha sağlam dayanaklara sahip olduğunun altını çizmektedirler. MGH 1996-97'deki bir yıla yakın iktidar döneminde bu amaç doğrultusunda D-8 (Developing 8- Kalkınmakta olan 8'ler) örgütünü hayata geçirmiştir. Adil Düzen kavramının teorisyenlerinde Arif Ersoy İslâm Birliğini Müslümanların inançlarının gereği olarak addetmektedir. Müslümanların içinde buldukların olumsuz durumdan da İslâm Birliğinin kurulması sayesinde kurtulacaklardır. Bunun yanında İslâm Birliği sadece Müslümanlara değil dünyaya barış getirecek bir sistem olarak tasavvur edilir (Ersoy, 1992: 12).

3.4. MİLLÎ GÖRÜŞ'ÜN EĞİTİM YAKLAŞIMINDA İSLÂM VURGUSU

Eğitim, Türkiye’de laiklik üzerine yapılan tartışmalarda önde gelen alanlardan birisi olmuştur. Osmanlı döneminde sekülerleşme yönünde ilk adım eğitim yoluyla atılmıştır. Osmanlı eğitim sisteminin sekülerleştirilmesi büyük oranda Tanzimat ile başlamıştır (Mardin, 2011). Berkes, II. Mahmud’un kurduğu askerî okulların siyasî ve askerî elitleri yetiştirmede oynadığı rolün aynı zamanda sekülerleşmenin de temel dinamiğini oluşturduğunu ifade etmektedir (Berkes, 2012). Osmanlı’da Batılılaşma sürecinde gerçekleştirilen yenilenme hareketleri daha çok “ıslahat” niteliğinde reformlardan oluşmaktaydı. Osmanlı iki yüzyıla yakın süren Batılılaşma takviminde sosyal, siyasal ve ekonomik sorunları çözmeye çalışırken radikal adımlar atmaktan kaçınmıştır (Kafadar, 2002: 351). Ancak, Cumhuriyetle birlikte değişimi tedrici olarak gerçekleştirme düşüncesi yerini köklü ve radikal adımların atılmasına bırakmıştır. Bu radikal değişimin odağını ise Osmanlı’da yöneten-yönetilen arasındaki bağı oluşturan din yerine laiklik ilkesi oluşturmuştur.

Cumhuriyet dönemi boyunca da laiklik politikalarının önde gelen çatışma konusu eğitim olmuştur. Cumhuriyet eliti laik reformlarla toplumun kültürel yapısını Batılı referanslar gereğince değiştirmek istiyordu. Batılılaşma istikametinde ciddi bir engel olarak görülen Osmanlı mirasından kurtulmak istiyorlardı (Göle, 1997: 51, Kafadar, 2002: 352). Bunu yapmanın yolu da eğitimden geçiyordu. Birçok alanda olduğu gibi eğitim sisteminde de radikal bir değişime gidildi. Nitekim medreseler kapatılarak Tevhid-i Tedrisat kanunuyla eğitimde birlik sağlanmış oldu. Dini menşeli eğitim müfredatına sahip kurumların kapatılması yasalaştırıldı. Arap harflerinden uyarlanmış Osmanlıca yerine Latin alfabesinin yeni alfabe olarak kabul edilmesi ve dilin başta Arapça olmak üzere yabancı kelimelerden arındırılması da eğitimin laikleştirilmesi yönünde başka bir tatbikat olmuştur. Medreselerin kapatılmasıyla devlet kademelerinde önemli oranda bir gücü elinde tutan ulemanın tasfiyesi sağlanmış oldu. Bu sayede eğitim kurumlarının ulemanın etkisinden çıkarılması ve yeni Cumhuriyet ile hedeflenen rejime özgü bir vatandaş tipi yetiştirilmesi hedeflenirken buna muhalif olabilecek anlayışların doğmasının önünün alınması amaçlanmıştır (Lewis, 2008: 355-356).

Kurulacak yeni rejimin taleplerine göre sosyal alanı yeniden düzenlemek isteyen bu yönetici sınıfın yeni vatandaş tipi, dini öğretilerden beslenmeyip, bilimsel kaynaklara dayanan laik eğitim anlayışı ile şekillenecekti (Tunaya, 2010: 124). Türk modernleşmesi yolunda en önemli adımlardan biri olan söz konusu düzenlemelerle oluşan yeni eğitim sistemi laik düşüncenin temelini oluşturmuştur. Yönetici elit laikliği çağdaşlaşma projesinin en temel ögesi olarak görmekteydi. Dolayısıyla eğitim sisteminin çağdaş bir nesil yetiştirebilmesi için dinin devlet alanının yanında düşünce alanından da dışlanması gerekiyordu (Tanör, 1987: 182). Devletin uygulamış olduğu bu laik eğitim projesi eğitim alabilen kesim üzerinde etkili olmuş ancak kırsal kesimde yaşayan çoğunluk dini bağımlılıklarını eskisi gibi devam ettirmişti. Bu durum sonucunda eğitilmiş laik devlet elitleri ile geniş toplum kesimlerinin düşünce ve yaşam biçimleri arasında bağdaşmaz çelişkiler ortaya çıkmıştı (Ahmed, 2015). MGH'yi ortaya çıkaran da büyük ölçüde bu paradoks olmuştur.

Tek parti dönemi büyük oranda din eğitimi veren okulların olmadığı ve kısmen köy okullarında din dersinin yer aldığı bir sistem uygulamıştı. Tek parti döneminde, sınırlı din eğitimi laik müfredat içinde yer almakla beraber gayri resmi olarak varlığını sürdüren tarikatlar bu konuda yeni roller üstlenmişti. Uygulanagelen katı laiklik politikalarına karşı CHP içerisinde bir kesim rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir (Mardin, 2012). Çok partili hayata geçişle beraber özellikle II. Büyük Savaş'ın ardından Batı'da totaliter rejimlerin yerlerini demokrasilere bırakmasıyla oluşan yeni düzlemde toplumun dini talepleri ve toplumsal alanda ortaya çıkan din eğitimi eksikliğini dikkate alan bir kısım milletvekillerinin önerisi ile halkta yükselen CHP karşıtlığını önleyici unsur olarak din eğitiminin seçmeli ders olarak ilkokullarda verilmesinin önü açılmış, ilk ilahiyat fakültesi de bu dönemde kurulmuştur (Kafadar, 2002: 354, Mardin, 2011, Subaşı, 2005: 225).

DP'nin iktidara geçmesi ile bu yöndeki düzenlemeler artarak devam etmiştir. dört yıllık İmam Hatip okulları açılarak ilkokulların yanında orta öğrenimde de din derslerinin verilmesine başlanmıştır. DP döneminde 20'yi geçmeyen İmam Hatip okullarının sayısı özellikle 1970'lerde oluşan sağ parti koalisyonları döneminde artmıştır. Özellikle Millî Görüş'ün yer aldığı birinci ve ikinci Millî Cephe hükümetleri dönemi İmam Hatipler için

bir dönüm noktasını oluşturmuştur. Bu okullara yönelik kısıtlamalar yerini avantaj sağlama politikasına bırakmıştır (Erbakan, 1978). Refah Partisi'nin iktidarın büyük ortağı olduğu 1996-97 yıllarında İmam Hatip okulları popülerliğini sürdürmekle beraber toplumu dindarlaştırma ve RP'nin "arka bahçesi" olma şeklindeki kaygılar dolayısıyla, post modern darbe sonrası sol ve merkez sağ partilerin ittifakı ile kurulan hükümetlerin politikaları sonucu zorunlu eğitim süresi 1998'de sekiz yıla çıkarılmak suretiyle bu okulların orta kısımları kapatılmış ve İmam Hatip Lisesi mezunlarının da üniversiteye girişleri İlahiyat alanıyla sınırlandırılmış; bunun dışında tercih yapacaklara puan kesintisi getirilmiştir. Bu sınırlamadan ötürü İmam Hatip liselerinde okuyan öğrencilerin sayısında ciddi anlamda düşüş görülmüştür. 28 Şubat sürecinde bu okullarla ilgili düzenlemelerle İmam Hatipler marjinalleştirilmeye çalışılmıştır (Özbudun, 2014: 113). Bu süreçte kapatılma ile yüz yüze kalan İmam Hatiplere yönelik bu politikalar esasında laikleşmeyi merkeze alan resmi ideolojinin çağdaşlaşma ve Batılılaşma paradigması ile örtüşen bir tutumdur. Ancak AKP iktidarı 13 yıl aradan sonra İmam Hatiplerin orta kısımlarını yeniden açmak suretiyle bu okulların önündeki engeli kaldırarak sayılarının artırılmasını teşvik etmiştir (Özbudun, 2014: 113-114).

Öte yandan İmam Hatip okulları ve İlahiyat fakülteleri daha yaygınlaşmaya başladığı ilk dönemden itibaren ideolojik tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların temelinde İmam Hatip okullarının ve mezunlarının sayısının artmasının Türk siyasî hayatı üzerinde görülen etkisi olmuştur. Ülke çapında İmam Hatiplerin yaygınlaşması ve artan öğrenci sayıları yanında bu okulların diğer eğitim kurumlarıyla rekabet edebilecek niteliklere ulaşması İslâmî imajı öne çıkan toplumsal dilimin devlet alanına taşınabilmesine imkan vermiştir (Çaha, 2004: 481). Bu okullardan mezun olanlar Türkiye'de yeni bir Müslüman aydınlar sınıfı oluşturmuştur. Siyaset, eğitim, bürokrasi ve iş dünyasında alternatif bir sınıf oluşumu bu sayede şekillenmiştir. Laik kesim İmam Hatip okullarına laik rejime karşı husumet merkezleri şeklinde şüphe ile yaklaşmıştır. Buna karşın sağ partiler bu okulların savunuculuğunu yapmıştır. Millî Görüş partileri ise İmam Hatip okullarını "Büyük Türkiye" idealinin yapı taşları olarak görmüştür.

MGH'nin siyasî söylemlerinde eğitim çok yönlü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir taraftan toplumsal yapıya yüklenen anlam dolayısıyla toplumun sosyal, siyasal, ekonomik

ve ahlâkî yönde değişiminin itici gücü olarak görülürken diğer taraftan Cumhuriyet rejiminin uyguladığı eğitim politikası çerçevesinde toplumsal yapıda Batılılaşma yönünde meydana gelen değişim MGH'nin eğitime yönelik düşüncesini belirlemiştir. MGH, Cumhuriyet dönemi eğitim politikasının yanlışlığı yüzünden genç neslin kendi tarihi değerlerini reddeden ve Millîgayeyi hedeflemeyen bir istikamette eğitildiğini ileri sürmüştür (Mardin, 2012: 125).

Eğitim MGH'nin kültür, sanayileşme, sosyal adalet ve eğitim olmak üzere İslâmî prensipler çerçevesinde oluşturduğu dört temel esastan birisi olmuştur (Eligür, 2010). Eğitim bir toplumun gelişiminin gerekli unsuru olarak görülmüştür. MGH'nin eğitim alanında temelde gerçekleştirmek istediği hedef ve prensipler gerek mecliste yapılan konuşmalarda gerekse partinin yayınlarında açıkça ortaya konulmuştur. MGH'nin eğitim anlayışının temelinde, hareketin sloganını oluşturan maddî ve manevî kalkınma anlayışının etkileri vardır. Bu itibarla, MGH'nin eğitim anlayışı, kaynağı Batı olan ve Batılılaşma anlayışıyla yoğrulmuş diğer eğitim anlayışlarından ayrılır. MGH'ye göre tüm bu yaklaşımlar kendilerinin savunduğu manevî ve ahlâkî zihniyeti temel alan eğitim anlayışının aksine, mazisinden, Millîşuur ve şahsiyetten kopuk, maddeci zihniyeti temel alan anlayışlardır (Erbakan, 1975: 90-91). Batı bilimi ile İslâm ilmi arasında ayırım yapan Erbakan'a göre İslâm'da ilim Allah'ın yarattıklarını anlama ve keşfetme çabası iken Batı bilimini başka toplulukları baskı altına almak için güç elde etme çabası içinde olmak şeklinde tasvir eder. Dolayısıyla Batı biliminin İslâmîleştirilmeden alınmasının Batı'nın bir nesnesi olma anlamına geldiğini vurgular (Erbakan, 1993). İnsanı manevî yönden eğitiminin gerçekleşmesi Adil Düzen sayesinde olacaktır, Ahlâklı, faziletli ve dürüst insanların yetişeceği bu sistemde düzenbaz, haksız kazanç sağlayan ve azgın kişiler itibar görmeyecektir (Asiltürk, 1991: 6).

Erbakan'a göre milletimizin büyük ve şerefli tarihi boyunca ilme ve fazilete verdiği önem bilinmeden cemiyete faydalı olacak ve eğitim alanında müspet neticeler verebilecek çalışmalar yapılamaz. Bir toplumun fertlerini şekillendirebilmek, her şeyden evvel o toplumun geçmişte biriktirdiği hazinelerin farkına varılmasına bağlıdır. Bunun için geçmişte ecdadımızın bütün dünyaya ilim ve irfan saçtığını, maddî ve manevî ilimlerde öncü olduğumuzu, asırlarca insanlığa ışık tutmuş bir millet olduğumuzu bilmeden

eğitimin taklitten öteye geçemeyeceğini vurgular (Erbakan, 1975: 90-91). Diğer taraftan, “çocuklarımızın Millîşuur ve şahsiyete kavuşabilmesi” Batı’nın sakat dünya görüşüne ulaşmayı hedef haline getirmiş, taklitçi, suni amaçları olan bir eğitim sisteminin yerine hakiki ev sahibinin kendi fikrî hazinelerine dönmesine bağlıdır. Bu itibarla eğitimi Millîşuur ve şahsiyetten uzak bir dava ile imar etmeye çalışanların gayretleri boşa gider. Onun için eğitim müesseselerini “yabancı fikirlerin kozmopolit zihniyeti haline” getirmek değil, ahlâkî ve manevî zihniyeti temel alacak bir müessese haline getirmeye çalışmak gerekir (Erbakan, 1975: 91). Müslümanların ilim ve teknolojiye ilerleyebilmesi için günün ihtiyaçlarını dikkate alan yoğun bir eğitim sürecine girmeleri gerektiğini savunan Erbakan, İslâm toplumunda ilmi sistemin İslâm inancının esasları temelinde yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunur (Erbakan, 1991d: 31).

“Manevî kalkınmanın sağlanması” Erbakan’ın maarif anlayışının temel kavramıdır. Erbakan’a göre yeni nesillere yalnızca teknik ve mesleki bilgiler verilirken, Millîve manevî değerlerle donanmalarına ve ahlâkî yönden gelişmelerine ehemmiyet gösterilmemiştir. O bu durumun sebep olduğu başlıca sonuçları açıklarken, bir yandan toplumla yöneticiler arasında doğan kopukluğa işaret ederken, diğer yandan da bu durumun “kalpleri ve dimağları Millîidealden mahrum” kalmış yeni neslin zararlı cereyanlara katılarak ülke bütünlüğünü tehdit eder hale geldiği şeklinde yorumlamıştır (Erbakan, 1975: 108).

Erbakan, bir asrı aşkın bir zamandır madden ve manen Batı’nın istilasına maruz kalmış bir memlekette, ülkenin kalkınarak Batılı devletlerin önüne geçmesinin başarılı bir eğitim politikası ile mümkün olacağı anlayışıyla hareket etmiştir. Ona göre eğitimde başarılı olmak demek, milletin fitratı ve tarihi kişiliği ile örtüşen, ahlâk ve manevîyatı önceleyen bir temele dayanarak toplumu yeniden canlandırmak demektir (Erbakan, 1975: 109). Onun bu görüşlerinin temelinde muasır medeniyetlerin üzerine çıkma anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış Türkiye’de klasikleşmiş “Batılılaşarak medenileşme” anlayışından oldukça farklıdır. Erbakan muasır medeniyet seviyesinin üstüne çıkabilmekten, şeref dolu tarihiyle iftihar eden, geçmişi ile sarsılmaz bağlara sahip, taklitçiliğin her türü ile arasına mesafe koymuş imanlı ve azimli yeni nesillerin maddî sahada da kalkınmayı sağlayabilecek hale gelmesini anlar. Erbakan zorunlu laik eğitimin

dayatılmasına karşı çıkararak devlet eliyle dinden uzak ideolojilerin şekillendirdiği elitlerin devlet yönetimini tekeline almasına karşı gelir.

II. Mahmut dönemi itibariyle hızlanan Batılılaşma hareketleri, toplumsal kökeni olmaktan çok bürokrasinin zorunlu kültürel dönüşümleri çerçevesinde gerçekleştirilirken hedef muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak olmuştur. Halbuki, Erbakan'ın muasır medeniyetler seviyesinin üstüne çıkma hedefinde manevî ve ahlâkî yönde gelişim temel esas olması itibariyle, klasik modernleşme yaklaşımından ayrı, “köklere dönüş” sloganıyla ifade edilebilecek farklı bir modernleşme görüşüyle karşılaşılır. Nitekim İmam Hatip okulları, bu tür bir eğitim anlayışının uygulandığı; manevî sahada kendini yetiştirmiş layıkıyla eğitim verebilecek ehil hocalar eliyle, Millîsuurun yeni nesillere benimsetilmesi çerçevesinde bu tür bir eğitim anlayışının uygulamaya konulmuş şekilleri olarak ortaya çıkar (Erbakan, 1975: 92-93).

Erbakan, Türkiye’de dini ve ahlâkî eğitimin önündeki engelleri ve öğrencilerin bu konulardaki nahoş durumunu sıraladıktan sonra eğitimde asıl meselenin maddî imkânsızlıklar değil; ahlâk, fazilet ve manevîyat yönünün eksik bırakılması olduğu sonucuna ulaşır. Bunun için, ilim ve teknikte verimli çalışmalar yapabilmek her şeyden önce yeni nesle maddî ilimlerin yanında ahlâkî ve manevî ilimlerin de aynı değerde verilmesi gerekir (Erbakan, 1975: 96). Şu halde Erbakan'ın anlayışında maarif davası, en son tahlilde, yeni nesillerin maddî ve manevî seviyelerinin yükseltilmesi meselesi olarak netleşir. Erbakan’a göre Cumhuriyet Türkiye’inde eğitimin maddeci temellerini atan, her işin başını mide olarak gören CHP ve her işin başının para olduğunu zanneden renksiz zihniyetin temsilcisi AP’nin savunduğu amaçların Erbakan’ın söyleminde bulunmadığı açıktır. Ancak Erbakan’ın “maarif davası”, özellikle dinin kamusal alanda görünürlüğüne mesafeli partiler tarafından MGH’nin iktidar ortağı olduğu dönemlerden itibaren “MGH için toplumsal bir taban oluşturma gayreti” olarak değerlendirilmiştir.

MGH partilerinin din öğrenimine atfettiği önem dolayısıyla eğitim politikalarının esasını oluşturan İmam Hatiplere karşı suçlamalar daha ilk kurulduğu yıllarda başlamıştır. İmam Hatipler uygulamada kurulma amaçları olarak görülen din adamı yetiştirme anlayışından uzaklaşarak daha inançlı toplum yetiştirme anlayışına yönelmişlerdir. Nitekim bu

okulların 1949 tarihli açılış hedefleri dikkate alınır, bu okulların dini bilgi ile donatılmış bir yeni nesil oluşturmaktan ziyade, toplumun dini ihtiyaçlarını karşılamayı temele alan tek yönlü bir mesleki eğitimin hedeflendiği bir tür meslek okulu modeliyle karşılaşılır. Bu yaklaşımın aksine MGH partilerinin koalisyon ortağı olduğu dönemlerde İmam Hatip okullarının orta kısımlarının açılarak yaygınlaştırılması, bu liselere öğrenci alımında yapılan kısıtlamanın kaldırılması ve yine bu okullardan mezun olanların istedikleri fakülteye girişlerinin sağlanmasına yönelik adımlar Türkiye’de laikliğin yapısının sorgulanmasına neden olmuştur. İmam Hatip liselerinin ihtiyacın üzerinde mezun vermeleri, din görevliliği dışında devlet kadrolarına atanmaları ve alanları dışındaki üniversitelere yerleşebilmeleri ile ilgili endişenin arkasındaki temel gerekçe gelecekte devlet alanının ve eğitim sisteminin laik yapısının bozulacağı kaygısıdır. Ayrıca, dini okullardan mezun olanların seküler yüksek eğitim kurumlarına girmelerinin, MGH’ye yakın kesimin bürokrasiye girmesine yol açacağını, bunun da dine dayalı devletin oluşmasını kolaylaştıracağı endişesi laik kesimde yaygın bir görüştü (Heper, 2011: 332-333). Buna karşın MGH bu kaygıları, anayasanın devlete bireylerin hem maddî hem de manevî varlığının geliştirilmesi, Millîahlâkın korunması gibi görevler yüklediği gerekçesiyle yersiz bulur. Erbakan’a göre liselerde okutulan sosyoloji ve benzeri derslerin anayasada öngörülen bu görevleri yerine getirmesi mümkün değildir. Ayrıca lisede verilen din derslerinin de öğrencilerin Millîbünyelerini tamamlayıcı nitelik arz etmediğini dile getirmektedir (Erbakan, 1975: 100). Ona göre ülkemizde manevî bütünlüğün güçlenmesi, devlet-millet kaynaşmasının gerçekleşebilmesi, yeni neslin edep, terbiye, iffet ve haya sahibi olabilmeleri ancak İslâm’ın ahlâk ve faziletiyle mümkündür. MGH geleneği bu kavramları İslâm’la ilişkilendirmek suretiyle bu alanlarda verilecek eğitimin dini boyutunu meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla bu da İmam Hatip okullarının çoğaltılmasının gerekçesini oluşturmuştur.

MGH’nin dini değerlere dayalı eğitim anlayışının tezahür ettiği diğer bir kurum da Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı Kur’an Kurslarıdır. MGH Kur’an Kurslarının da İmam Hatipler gibi yaygınlaştırılıp devlet tarafından desteklenmesi yönünde politika yürütmüştür. MGH’nin bu yaklaşımı esasında devlet politikasıyla belli ölçülerde paralellik arz etmektedir. Devletin dinî kurumlara verdiği desteğin devletin laik yapısını aşındırdığını ileri süren kesimler bu kurumların daha çok devletin kontrolü altında ancak

devlet desteğinin olmadığı bir anlayış öngörmektedirler. Devletin dinî kurumları denetlemesinin laiklikle oluşturacağı çelişki ise henüz eleştirel düşünce tasavvurunu geliştirme olanağı olmayan çağdaki öğrencilere dinsel dogmaya dayalı öğretilerin aşılandığı kontrol dışı eğitim kurumlarının yaygınlaşarak laik eğitim kurumlarına alternatif hale gelmelerinden endişe duymaları ile açıklanmaktadır. Bu da eğitimin laik karakterini zedeleyecektir. MGH ise cemaat ve tarikatların resmi veya gayri resmi dinî kurumlarına karşı olmamakla birlikte bu kurumların devlet kontrolü altında ve devlet desteğiyle faaliyet göstermesinin önünü açmaya çalışmıştır. MGH'nin bu yöndeki politikaları kendisi gibi İslâm dünyasında teşekkül etmiş Müslüman Kardeşler gibi hareketlerin veya cemaatlerin kendi okullarını kurmalarına benzer geniş çapta bir okullaşmaya gitmemesi anlayışını getirmiş, daha çok bu yöndeki faaliyetlerini İmam Hatip ve Kur'an Kursları üzerinden yürütmüştür.

MGH'nin eğitim politikası seküler yaklaşımların “herkesin dinini öğrenme” özgürlüğünün ötesinde toplumsal düzenin sağlanması için toplumun dini öğretilere dayalı ahlâk ve manevîyat temelinde eğitimden geçirilmesi, bu öğretilerin toplumda yaygınlaştırılmasını merkeze alan bir yaklaşıma sahiptir. Bu anlayış her ne kadar toplumun devlet eliyle gayri sekülerleştirilmesi olarak eleştirilere tabi tutulsa da MGH bunu anayasanın idarecilere yüklediği bir görev şeklinde yorumlamaktadır. MGH milletin din eğitiminden mahrum bırakılmasına mahal verecek politikardan kaçınarak dini hissiyatın istismar edilmesine imkân bırakmayacak bir eğitim politikasını kendi laiklik anlayışıyla temellendirmiştir (MillîNizam Partisi, 1969: 16).

Devletin dini eğitimi üstlenmesi itibariyle MGH ve Türkiye laikliği arasında paralellik vardır. Ancak rejimin, okulları laik ahlâk ve laik birey yaratmanın temeli olarak görmesine karşın MGH okulları İslâm ahlâkı ve kültürünün yeni nesillere aşılandığı merkezler olarak kurgulamaktadır. Bu durum laik kesim tarafından Atatürk'ün “fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür” nesil yetiştirme anlayışına aykırılık teşkil ettiği gerekçesiyle yoğun tepkilerle karşılaşmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, MGH'nin eğitim ile ilgili söylem ve politikalarının ortak yönü toplumsal alanda Türkiye'yi bağımsızlaştırma ve refaha kavuşturma misyonuna sahip “inançlı insan modeli” yaratma arzusudur. Öngörülen adil düzen de bu anlayışa sahip nesil üzerine inşa edilecektir.

Sekülerleşme yaklaşımlarında eğitim kültürel ve düşünsel hayatın dinden ayrıştırmanın motoru olarak görülmüştür (Berger, 1967). Bu anlayışa göre eğitimin dinsel alanın vesayetinden kurtarılması felsefe, edebiyat ve bilim alanlarında dinin etkisini yitirmesine yol açacaktır. Dolayısıyla sekülerleşme süreci kültürel ve düşünsel hayatın tamamına hakimiyet kurmasıyla bilincin sekülerleşmesi gerçekleşecektir. Türkiye laik eğitim sistemi de sekülerleşmenin geniş kitlelere yayılmasının itici gücünü oluşturmuştur. MGH'nin eğitim konusundaki yaklaşımı tam da bu sürecin geri döndürülmesine yöneliktir. Elbette bu dönüş eğitimin dinî otoritenin nüfuz alanına geçişi anlamına gelmemektedir. Ancak eğitim, bilim, ekonomi, edebiyat, kültür ve ahlâk gibi konuların yeniden dinin konusunu teşkil edecek şekilde yeni bir düzenlemeye gidilmesini öngörmektedir. Sekülerleşmenin ahlâkı rasyonelleştirici anlayışı yerine ilahi kökene dayalı ahlâk tasavvuru getirerek sekülerleşmenin etkisini ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.

3.5. MGH'NİN DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NA YAKLAŞIMI

Diyanet İşleri Başkanlığı Cumhuriyet politikalarının laiklik yaklaşımlarıyla çelişki oluşturduğu gerekçesiyle günümüze kadar gerek statüsü ve meşruiyeti gerekse yetkileri ve faaliyetleri itibariyle laiklik tartışmalarında başı çeken kurum olmuştur. Osmanlı sonrası dönemde yeni elitlerin oluşturduğu Cumhuriyet yönetimi, yeni rejimin temel ilkeleri arasında saydığı laikliği din devlet ayrışmasından ziyade çoğunlukla dini kontrol altında tutma biçiminde muğlak bir kavram olarak kullanmıştır. Laiklik, dinin devlet kontrolü altında siyasî ve toplumsal bir kontrol mekanizması olarak hukuk sistemi içerisinde yer alması şeklinde algılanmıştır (Gözaydın, 2009: 273). 1924'te hilafetin ilgası, Tevhid-i Tedrisat kanunu, Şeriye ve Evkaf Vekaletinin Diyanet İşleri Başkanlığı'na devri kanunları ile devletin dini kimlikten tecridi gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet elitleri geleneksel din anlayışına karşı çıkararak devlet eliyle kendi ideolojileri doğrultusunda yeni bir din anlayışı öngörmüşlerdir. Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurmuşlardır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak sınırlı bir alanda konumlandırılmıştır. Diyanet kurumunun icra ettiği fonksiyonları göz önüne aldığımızda Osmanlı'daki eşdeğer kurumların bir devamı olduğu ve söz konusu kurumlarla benzerlik taşıdığı şeklindeki iddianın abartılı olduğunu ifade etmek gerekir (Kara, 2005: 182). Osmanlı'daki karşılığı olduğu öne sürülen şeyhülİslâmlık makamının Diyanetle benzerlikten çok farklılık ilişkisi vardır. Dolayısıyla devamlılık ilişkisinin bulunduğunu söylemek zorlama bir yorum olacaktır. Diyanet'in yukarıda ifade edilen yetki ve görevleri de böyle bir kıyaslamadan mümkün olmadığını göstermektedir. Esasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve sorumlulukları arasında toplumun din hizmetinin karşılanması yanında din alanının kontrol altında tutulması olduğu açıktır. Din alanını ilgilendiren konularda çoğunlukla siyasîler karar alıcı olmuş; Diyanet ise alınan bu kararları savunma ve uygulama işlevi görmüştür.

Diyanet teşkilatı klasik seküler yaklaşımların din için öngördükleri sivil bir özgürlük alanının tersine devletin din üzerine sıkı denetim mekanizmasının bir aracı olmuştur (Şaylan, 1992: 80-85). Diyanet İşleri Başkanlığı din ve devlet işlerinin ayrılması veya başka bir ifadeyle devletin dinler karşısında tarafsız kalması yönündeki laik zemini önemli ölçüde olanaksız kılan bir kurum olarak yorumlanmıştır (Gözaydın, 2016). Bu kurumun kuruluş amacı daha çok geleneksel din anlayışına karşı devletin tasvip ettiği din anlayışını yaygınlaştırma işlevidir. Geleneksel dinî anlayışı takip eden gerek bir kısım eski Osmanlı uleması gerekse bazı dini tarikatlar da Diyanetin bu misyonundan rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. Kamusal alanda dini görünümlere karşı mücadele eden devlete karşı çıkılırken özel alanda da dini yaşantıya müdahale aracı olarak kullanılan Diyanete karşı tavır alınmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı devletin dini kontrol altında tutma ihtiyacını karşılayacak bir enstrüman olma konumunda olmuştur (Mardin, 2011). Devletin din üzerinde tek hakim konumda olacağı, dini olanı düzenleyeceği ve keyfi müdahalelerde bulunabileceği bir din işleri kurumu oluşmuştur. Her ne kadar din-devlet ilişkilerinin yapısı farklılaşmış olsa da devletin din üzerindeki kontrolü artarak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tarihsel bir süreklilik izlemiştir. Bu çerçevede de alternatif sivil dini oluşumlar illegalleştirilmiştir. Dolayısıyla

teorik olarak din-devlet ayrılığı göz önünde bulundurulduğunda Diyanet kurumunun devlet adına din işlerini düzenleyen yegane kurum olması devletin laikliği açısından çelişki oluşturmaktadır. Bu durum Türkiye’de laik kavramının neyi ifade ettiğinin belirsizliğini artırmıştır. Laik ilkelere göre düzenlenmiş bir devlet yapısı içinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bağlı olduğu bu kurumsal bağlılık ile çelişki oluşturacak bir biçimde toplumsal alanda dini referanslara göre temsil imkânı bulması ve bazı alanlarda kamu işlerinin dini normlara göre meşrulaştırılma görevini üstlenmesi laiklik kavramı ile örtüşmemektedir. Laik devlette dinin bireysel alanla sınırlı kalması, dinî alanın devlet tarafından düzenlenmesinin devletin laik olma niteliğini zedeleyeceği gerekçesiyle Diyanet kurumu eleştirilmiştir. Din alanı devletin kapsamı içinde kaldığı sürece Türkiye’de laiklik üzerinde farklı toplumsal kesimlerin mutabık kalacağı bir konsensüs gerçekleşmeyecektir.

1950’de DP’nin iktidara gelmesiyle din alanındaki birçok kısıtlamanın kaldırılmasına rağmen Diyanet’in statüsünde önemli bir değişikliğe gidilmemiştir. 1965’te ise Diyanet’in görevleri dini ibadetlerin yerine getirilmesi, camilerin yönetimi ve dini eğitim ile sınırlandırılmıştır. 1982 Anayasası ile ulusal birlik ve dayanışmaya katkı sağlama amacı Diyanet kurumunun görevleri arasına girmiştir (Çakır ve Bozan, 2005: 65). Bu görevleri yerine getirirken de, Diyanet dinin devlet ideolojisi ile uzlaştırılması doğrultusunda hareket eder. Dolayısıyla Cumhuriyet’in bir din-devlet ayrımı gözetmediği, aksine dini tekelinde tutacak bir tahakküm ilişkisi kurduğu söylenebilir (Kara, 2005: 191). Kısaca Diyanet, Cumhuriyet tarihi boyunca toplumun dini ihtiyaçlarını karşılamak yerine, “devletin din işlerine bakan” bir kurum işlevi görmüştür. Gerek sağ gerekse sol hükümetler büyük ölçüde bu durumu kendi politikalarını toplum nezdinde meşrulaştırma fırsatı olarak değerlendirirken MGH ise bu durumu kendi siyasî idealleri için bir enstrüman olarak işlevselleştirmiştir.

MGH’nin 1973 seçimlerinin ardından Diyanet’ten sorumlu bakanlığı bünyesine alarak hükümet ortağı olmasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı’na yönelik devlet politikası dini kontrolden ziyade faaliyetleri ve icraatları bakımından ihya politikasına dönüşmeye başlamıştır (Çakır, 2004: 547). Laiklik hassasiyeti ile öne çıkmış mevcut Diyanet İşleri Başkanı Dr. Lütfi Doğan görevden alınarak yerine Süleyman Ateş tayin edilmiştir. Yine

bu dönemde ilk icraat olarak Diyanet mensuplarının maddî imkansızlıklarının giderilmesine yönelik düzenlemelere gidilmiştir (MillîGazete, 03.02.1974). MSP'nin 1974'te CHP ile beraber meclise sunduğu hükümet programında din görevlilerine ekonomik ve sosyal kalkınma bağlamında görev yüklemesi ve onların toplumdaki manevî konumuna ve değerine vurgu yapılması MGH'nin diyanet kurumuna yaklaşımının karakterini ortaya koyacak önemli bir husus olmuştur. Ayrıca MSP'nin şeyhülİslâmlık makamını andıracak şekilde Diyanet İşleri Başkanı'nın hayatta bulunma kaidesine göre ömrünün sonuna kadar görevde kalmasına yönelik sunulan yasa teklifinin lehine olan tavrı da Cumhuriyet'in Diyanet kurumuna biçtiği konumdan bir sapma olarak anlaşılmıştır (MillîGazete, 06.11.1974). Ayrıca Diyanet İşleri Başkanı'nın atama yolu ile tesbitinde de MGH'nin çekinceleri vardır. Hareketin yayın organı Yörünge dergisi Mayıs 1992'deki yayınında “Başkanımızı biz seçmek istiyoruz” başlığı ile diyanet kurumunu kapak konusu yapmıştır. Dergi, Türkiye’de laik bir sistem varsa devletin din işlerine karışmaması gerektiğini ancak dinî kurumlara atamanın devlet tarafından yapılmasının çelişki oluşturduğunu vurgulamaktadır. Laik devletin dini devlet işlerine karıştırmamayı kendilerine telkin ettiğini ancak onların din işlerine müdahale ederek Diyaneti devletin din politikasının ve devlet dininin temsilcisi konumuna indirgemektedir. Ayrıca dergi Diyanet İşleri Başkanı'nı Papa ile kıyaslayarak Papa'nın dinsel otoriteye sahip bir grup kardinal tarafından seçilmesine atıfla “en az Papa kadar laik olmak istiyoruz” talebi ile okurlarının karşısına çıkmıştır (Yörünge, 26 Nisan - 3 Mayıs 1992: 1). Parti'nin önde gelen simalarından Yasin Hatipoğlu da kendi kurumları için dini düzenlemeleri kabul etmeyen bir yapının dine ait olan kurumları tasallutu altına alması ve bu kurumlar üzerinde düzenlemeye gitmesinin herhangi bir haklılık tarafı olamayacağını vurgulamaktadır. Siyasî otoritenin atama usulü ile Diyanet kurumunu istediği yönde kullanmasının önünü açtığını ifade eden Hatipoğlu Diyanet'in İslâm'dan, İslâmî kurallardan ve uygulamalardan taviz vermeyecek bir sistemle yönetilmesinin gerekliliğinin altını çizer (Hatipoğlu, 1992: 10).

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devletin denetleyici mekanizmasının dışına çıkarılması yönünde bir politika geliştirmekten ziyade diğer partilerde olduğu gibi din alanının devlet endeksli olmasını destekleyici adımlar atılmıştır. Cumhuriyet eliti tarafından resmi ideolojinin ölçülerine göre dini yapılandırma politikasının bir aracı olarak ihdas edilen

Diyanet kurumu, MGH'nin elinde dinin topluma anlatılması ve yaygınlaştırılmasına hizmet etmenin bir aracı olarak işlev görmüştür. Bu açıdan Cumhuriyet politikalarının din karşısında tarafsız olmak yerine yeni bir din anlayışı ihdas etme ve dini kontrol altında tutma şeklinde uyguladığı laiklik anlayışı yerine, Diyanet kurumu eliyle dini değerlere göre toplumu yeniden inşa etme anlayışının hakim olduğu sınırlı bir diyanet politikası uygulamaya konmaya çalışılmıştır (Maviş, 2018: 208). Buna karşın MGH Diyanet'e din işleri dışında sosyal dayanışma anlayışını benimsetmek suretiyle yoksulluk ve mağduriyetlerin ortadan kaldırılması görevini yükler. Diyanet teşkilatının fikrî desteği ve tüm yurt çapında oluşturmuş olduğu teşkilat yapısı ile bir sosyal yardımlaşma hareketi başlatmaya parti programında yer verilmiştir (Millî Selâmet Partisi, 1973: 11). Ayrıca, bu dayanışmanın sıhhatli işleyebilmesinin gereği olarak ihlas ve ahlâkla donanmış bir nesil öngörülmüştür. Bu doğrultuda Diyanet'in din eğitimi alanında daha etkin rol almasını sağlayabilmek için Diyanet kurumunun bütçeden aldığı payın artırılması yönünde politika takip edilmiştir (MillîNizam Partisi, 1969: 10).

MGH'nin Diyanet İşleri Başkanlığı konusundaki politikalarına bütünlüklü bakıldığında, laiklik bağlamında bu kuruma yönelik eleştirilerin odak noktasını teşkil eden konularda bir değişim politikası öngörmemiştir. Gerek laik kesim gerekse MGH kimliğine sahip bir kısım muhafazakar entelektüel devletin din alanından geri çekilmesi, devletin Diyanet kurumu üzerindeki denetimine son vererek bu kurumun devlet alanı dışına çıkarılması, dini derslerin devlet okulları müfredatından çıkarılması, cami ve Kur'an Kurslarının özel alana terkedilmesi gibi laikliğe aykırılık teşkil ettiği düşünülen meselelerin yeniden düzenlenmesi gerektiğini kaydetmişlerdir. Bununla beraber, MGH'nin farklı dinler karşısında tarafsız bir devlet anlayışını zedeleyici bir unsur olan Diyanet'in statüsünde bir değişikliğe gitmekten ziyade, maddî yönden bütçesinin iyileştirilmesi, Diyanet mensuplarının saygınlığının artırılması, din eğitiminin Diyanet eliyle daha da yaygınlaştırılarak din görevlilerine dinî alanını aşan bir rol atfedilmesi örneklerinde olduğu gibi kamu gücünün din alanında kullanımına sunduğu görülmektedir. MGH bu alandaki politikalarını devlete endekslemiştir (Bulaç, 1998: 37). Bu çerçevede devletin vazifesi olarak görülen topluma ahlâk, fazilet, edep, haya gibi değerlerin benimsetilmesi ve MGH'nin ideali olan maddî ve manevî alanda kalkınmanın gerçekleştirilebilmesi

İmam Hatip kurumları gibi bu amaca hizmet yolunda en işlevsel araç olan Diyanet'in de başlıca misyonu olarak görülmüştür.

3.6. MİLLÎ GÖRÜŞ'ÜN EKONOMİ POLİTİKALARINDA İSLÂM VURGUSU

MGH'nin ayrı bir parti olarak ortaya çıkması genelde “çevre”yi temsil eden Anadolu küçük ve orta ölçekteki esnaf ve sanayicinin “merkez”den dışlanması ile açıklanmaktadır (Sarıbay, 1985). Muhafazakar sağ partiler de dahil olmak üzere laik devlet elitinin daha çok metropol şehirlerin sanayisine hakim iş adamlarına iltimas geçerken Anadolu'yu ihmal eden bir politika takip etmesi dolayısıyla 1969 yılında zamanın Demirel hükümeti ile TOBB başkanlığına seçilen Erbakan arasında çıkan bir çekişmenin ardından Erbakan ve arkadaşları büyük sanayicileri destekleyen bürokrasi ve Adalet Partisi'ne yönelik mücadelesini siyasî alana aktarmak maksadıyla partileşmeye gitmiştir (Sarıbay, 1985).

Erbakan ve arkadaşları Türkiye'nin ekonomisi ile ilgili sorunlarını farklı şekillerde dile getirmiş ve çeşitli projelerle ekonomik alanda faaliyet göstermişlerdi. Erbakan'ın ekonomi alanında en önemli sorun olarak gördüğü husus, yabancı şirketlere aracılık eden firmaların iş hayatının önde gelen mevkilerine hâkim olmaları idi. Erbakan Türkiye ekonomisinin geri kalmasının, adaletsiz gelir dağılımının, yoksulluk ve ahlâkî yozlaşma başta olmak üzere toplumda görülen sıkıntıların en önemli kaynağı olarak bu yabancı kaynaklı ekonomik sömürüyü görmekteydi (Şaylan, 1992: 102). Bu durumu ekonomik işgal olarak nitelendiren Erbakan, parti kurmadan çok daha erken dönemlerde Millîekonomik gücün yabancı sermayenin sömürsünden kurtarılmasını zorunlu görmekteydi. Erbakan ve arkadaşları bağlı buldukları İskenderpaşa cemaatinin önderi Kotku'nun da yönlendirmesi ile “Gümüş Motor” adında çok ortaklı bir motor fabrikası kurmuştu. Sanayileşmeyi bir dava olarak savunan Erbakan, derin anlamlar yüklediği Gümüş Motor'u sanayileşme ile ilgili verdiği konferanslarda bir tanıtım filmi ile dinleyicilere izletmek suretiyle sanayide yerliliğin önemini vurgulamaktaydı (MillîGazete, 25.06.1973). Dışa bağımlılığı dayatan yabancı güdümlü sermayeden bağımsız ve Millîsanayileşmeyi gerçekleştirebilecek bir siyasetin gerekliliğini de Odalar

Birliği tecrübesi ile görmüş olan Erbakan bu bilinçle siyasî hayata atılmıştır. Kendi iktisadî kaynağı ve gücüyle kendi varlığını devam ettirme şeklinde nitelendirilen “Millîekonomik düzen” i benimseyen Millî Görüş “komünist ve kapitalist emperyalizm”in Millîekonomiye müdahalesine itiraz etmekteydi (MillîGazete, 21.01.1974).

Erbakan, bu dönemde Türkiye’de üç farklı iktisadî görüşün olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisini Adalet Partisi’nin temsil ettiği kapitalist iktisadî düzen olarak nitelendirdiği liberal görüş olarak zikrederken ikincisini devletin patron olarak ekonomiye hakim olduğu ve CHP’nin bünyesinde temsil edilen sol görüş olarak sıralamaktadır. Son olarak kendi partisinin temsil ettiği Millî Görüş düşüncesini diğer ikisinden farklı bir görüş olarak ortaya koymaktadır. Yatırım ve ekonomik tesisleri sadece belli bir zümreye ya da devlete mal eden diğer partilerden farklı olarak Millî Görüş’ün diğer toplum kesimlerinin de adilane bir şekilde yatırımlardan hisse sahibi olabileceği yaygın kalkınma prensibini ilke edinmesi ve kalkınmanın temeline ahlâk anlayışını yerleştirmesi hususiyetiyle diğer iki görüşten ayrıldığını vurgulamaktadır (MillîGazete, 14.03.1973).

MSP–MNP ekonomik programının İslâmî referansı merkezî bir konumda olmamakla beraber Erbakan, materyalist yönü ön planda tutulmuş, manevî tarafları ihmal edilmiş ekonomi planlarının kalkınmada istenilen hedefe ulaşamayacağı görüşünü taşımaktaydı. Kalkınmanın ancak ahlâkî tekâmül ve manevîyatla gerçekleştirilebileceğini vurgulayan Erbakan, kalkınmanın gerekliliği olarak ayrıca sağlam bir Millîbünye ve devlet-millet kaynaşmasına ihtiyaç olduğunun önemini belirtmekteydi (Erbakan, 1973). MSP’nin kurucu başkanı olarak görev alan Süleyman Arif Emre de partinin ahlâk anlayışının iktisadî hayata adil bir ölçü getireceğini, bunun da bölgeler ve zümreler arası dengesizlikleri gidererek topyekûn bir ekonomik kalkınmayı başlatacağını öngörmekteydi (MillîGazete, 6.10.1973).

1969’da başlayıp 1980’e kadar devam eden MNP-MSP döneminde İslâm kültür ve ahlâkını söyleminin merkezine yerleştirmekle beraber İslâmî söylem ekonomi politikasının merkezini oluşturmamaktaydı. Erbakan daha çok TOBB’da başlattığı,

küçük ve orta ölçekli sanayiciye yönelik kaynakların eşit dağıtımını merkeze alan bir ekonomi politikası ile Millîsanayiye destek olmayı hedeflemişti. MNP-MSP için sermayenin eşit dağılması ile yabancı menşeli şirketler yerini yerli sanayi kuruluşlarına bırakacaktı. Millî Görüş partilerinin ekonomi politikasına göre özellikle ağır sanayi alanında gelişim sağlayacak Millîkuruluşlar ağırlıklı olarak Anadolu insanının hisse sahibi olacağı KİT'lerden oluşacaktı. Devlet fabrika sahibi olmak yerine yalnızca sermaye sahipleri arasında koordinasyon sağlayıcı role sahip olacaktı. MGH partileri bu dönemde hükûmet ortağı olduğu bütün koalisyonlarda Sanayi Bakanlığı'nı elinde tutmak suretiyle bu yönde önemli adımlar atma şansı yakaladı. Bunlarla beraber, ahlâk ve manevîyat bakımından da toplumun iyileştirilmesi bu hareketin temel mevzuları arasındaydı. MGH partilerinin bu temsili onların söylemlerinde İslâmî tonu sürdürmelerine dayanak teşkil etti (Yavuz, 2005: 283).

Türkiye'nin ilerlemesi ve ekonomik açıdan kalkınması için Erbakan'ın ekonomi alanında yapılmasını gerekli gördüğü en önemli husus İslâm Ortak Pazarı'nın gerçekleştirilmesidir. Müslüman topluluklar arasında işbirliğinin geliştirilmesi için gerekli adımlardan biri olarak görülen Ortak Pazar gerçekleştiği takdirde önemli bir nüfusa sahip olan İslâm ülkeleri ellerinde bulundurdukları hammadde ve geniş pazar hacmiyle kendi ekonomik planlamalarını yapabileceklerdir. Bu yeni düzen kurulduktan sonra Müslüman topluluklar sanayi alanında ve diğer sektörlerde kendi ihtiyaç duyduğu gereçlerin üretimini yapabilecek ve kredi ihtiyacını kendi imkânlarıyla karşılayacaklardır. Dolayısıyla, bu ülkelerin Batılı güçlere ödediği yüksek faizler son bulacağı için teknolojide ilerleme, toplumsal refah seviyesinde yükselme görülecektir. Kısaca Millî Görüş'ün hedef haline getirdiği kalkınma gerçekleşecektir (Erbakan, 1991d: 30).

Erbakan Müslüman ülkelerin ekonomik açıdan dışa bağımlılıktan kurtulmalarının tek çözümü olarak kendi aralarında ekonomik işbirliğine gitmelerini görmektedir. Müslüman ülkelerin büyük bölümünün ekonomilerini Batılı yabancı bankalardan aldıkları borçlarla yürüttüğüne işaret ederek bu durumun onları esir durumuna düşürdüğüne dikkat çekmektedir. Burada Türkiye'ye düşen vazifenin de Avrupa Ortak Pazarına girmek yerine sahip olduğu nüfus gücü ve diğer imkanlarla Müslüman ülkelerle ortak pazar kurmanın ehemmiyetini idrak etmesi ve bu pazarın önderliğini yapması gerekir (Erbakan,

1991d: 31). Kısaca Erbakan, kalkınma hedefinin İslâmî ilkelerden ve İslâm topluluklarından bağımsız gerçekleşebileceğini öngörmemektedir.

1970’lerde MNP-MSP’nin ekonomi politikası ile ilgili söylemi daha çok o döneme kadar tatbik edilmiş ekonomik modellere ve Cumhuriyet’in modernleşme projesine yönelik bir eleştirel tutum sergilerken özellikle 1980 askerî darbesi sonrası Türkiye’nin piyasa ekonomisine geçmesi çerçevesinde ekonomik politika değişimine paralel olarak MGH de yeni ekonomik gerekliliklerle uyumlu yaklaşımlar geliştirdi (Buğra, 2014: 93). Dünyada dinin kamusal alana yeniden dönüşünün başlangıcı olarak görülen bu dönemde MGH ekonomi politikasında, ekonomiyi İslâmî referanslarla yeniden tasarlayan bir formül geliştirmeye girişti. RP ekonomi politikalarını “ekonomik adil düzen” modeli altında formüle etti. Batı egemenliğindeki gücü üstün tutan medeniyet karşısına hakkı üstün tutan İslâm medeniyetinin temsil ettiği “adil düzen”i konuşlandıran RP’nin bu yaklaşımı mevcut ekonomik sistemler karşısında alternatif bir model üretme çabası olarak görüldü (Buğra, 2014: 95).

1980 öncesi İslâmî ilkeler temelli ekonomik program geliştirmemekle beraber MGH partileri İslâmî kavramları ekonomi söyleminde ön planda tutmaktaydı. MSP sosyal adalet, eşitlik, kalkınma gibi kavramları İslâmî değerlere atıfla izaha çalışmaktaydı. Her ne kadar benzer kavramlar sol partiler tarafından zikrediliyor olsa da, hatta MSP’liler karpuz metaforundan hareketle “yeşil komünist” olarak nitelendirilmiş olsalar da kendi söylemlerinin, soldan farklı olarak derin anlamlar içerdiğini, Millî Görüş’ün solun ve liberal görüşün içerdiği olumlu değerlere sahip olmakla beraber onların olumsuz yönlerine bir eleştiri ve onlara alternatif oluşturduğunu hararetle savunmakta idiler (Asiltürk, 1991: 6).

Yukarıda dile getirilen açıklamalardan anlaşılacağı üzere, MGH 1980’e kadar ağır sanayi hamlesi temelinde ekonomi politikasını maddî ve manevî kalkınma sloganı çerçevesinde sunarken (Sarıbay, 1985) 1980 sonrasında bu söylemini ağırlıklı olarak bilimsel boyutlarıyla ele alınmış “adil ekonomik düzen” anlayışına kaydırmıştır. Burada ilk olarak MGH’nin maddî ve manevî kalkınma anlayışına değindikten sonra “adil ekonomik düzen” anlayışı ele alınacaktır.

3.6.1. Maddî ve Manevî Kalkınma

Millî Görüş kalkınma meselesini, referansını İslâmî değerler oluşturmak üzere, maddî ilerleme, teknolojik gelişme ve sanayileşme terimleri yanında manevîyatın ihmal edilmemesi yönüyle ele almaktadır. Adalet, hak, merhamet, İslâm kardeşliği ve yardımlaşma gibi İslâmî değerlerin muhafaza edilmesiyle tatbik edilecek bir kalkınmanın insanlığın liderliğinin yeniden Müslümanlara geçmesini ve tüm insanlığa yeniden barış ve adalet getireceği inancı bu kalkınma anlayışının kapsamı içerisinde yer alır (Erbakan, 2010). Bu bağlamda Millî Görüş'ün “Yeniden Büyük Türkiye” sloganı tüm insanlık için örnek teşkil eden bir medeniyet kurmuş Türk ve İslâm geçmişine referans içermektedir. MSP'nin ilk kongresinin açılışında konuşan Emre devletin topluma maddî ve manevî yönden kendisini geliştirebilecek şartları sağlaması gerektiğini, bu prensip çerçevesinde de maddî ve manevî kalkınmanın muvazeneli şekilde yürütülüp ahlâkî gelişime ağırlık vereceklerini vurgular (MillîGazete, 23.07.1973). Ahlâk ve manevîyat yönü ihmal edilmiş kalkınma yaklaşımının Müslüman toplumlar için başarıya ulaşamayacağına altını çizen Erbakan, bu yönde tarihi tecrübelerden hareketle görüşünü destekler.

MGH'nin kalkınma konusuna yaklaşımı Batılı modernleşme projesine alternatif olarak gelişmiştir. İslâm toplumlarının geçmiş medeniyet tecrübesi ile bu amaca ulaşılabilen görüşündedir. MGH'ye göre zaten Batı'nın sahip olduğu bilimsel ilerlemenin kökeninde Müslüman bilim insanlarının emeği vardır. Yani Batı'nın maddî anlamda modernleşmesinden yararlanmak Batılı olmayı gerektirmemektedir. Müslümanların inançlarına sahip çıktıkları dönemlerde bilimde ve teknolojiye dünyanın liderliğini ellerinde tuttuklarını, inanç yönünü ihmal ettikleri durumlarda da bu konularını kaybedip geri kalmış olduklarına dikkat çeker (Erbakan, 1975: 160). Kıbrıs zaferini elde eden gücün de milletin manevîyatı olduğunu bu bağlamda değerlendirir (Erbakan, 1975: 161). Bu yönüyle Batı'ya yönelmekle kalkınacaklarını zanneden diğer kalkınma modellerini şiddetle eleştirir. Erbakan, siyasete girmeden evvel de verdiği “İslâm ve Bilim” konferanslarındaki temel vurgusu, Batı'nın kalkınmasının ve teknolojik yönde ilerlemesinin motoru olarak Müslüman düşünürlerin farklı alanlarda yaptıkları ilmi

buluşlar olduğu şeklindedir (Erbakan, 1993). Erbakan, Müslümanların geri kalmalarının temel sebebini ilim adamlarının güncel meseleleri toplumun faydasına olacak şekilde çözüme kavuşturmayı başaramamalarına dayandırır (Erbakan, 1991c: 17).

Erbakan bilimi maddî kalkınmanın temellerinden biri olarak sayar. Maddî kalkınmanın sanayileşmeden geçtiğini ve sanayileşmenin fabrika kuran teknoloji ve bilgiye sahip olmak olduğunun altını hararetle çizer (Erbakan, 1974a). MGH Türkiye'nin İslâmî politikalarla sanayileştirilebileceğini vurgulamak suretiyle sanayileşme ile İslâmî söylem arasında sıkı bir irtibat kurmuştur (Bulaç, 1993: 62). İslâm'ın dini ve maddî bilimi birbirinden ayırmadığından hareketle birinin diğerinden ayrılamayacağını önemini vurgular. Batı taklitçilerinin Batı medeniyetini üstün gören anlayışlarına karşı eleştiri getiren Erbakan'a göre Batı medeniyeti her ne kadar Müslüman bilim adamlarının eserlerinden yararlanarak maddî yönden kalkınmayı gerçekleştirmiş olsalar da onları eksik anlamışlardır. Müslümanların kendi inançlarını temel alarak Batı medeniyetinin faydalı taraflarını zararlı olandan ayırarak daha da ileri seviyeye ulaşacaklarını savunur (Erbakan, 2014c: 366). Avrupalılar bu ilimleri anlamadan aldıkları için gelmiş oldukları noktadan ileri gitmeleri söz konusu olmayacaktır. Müslümanlık onlardan farklı olarak hem maddî hem de manevî ilimleri getirmiştir (Erbakan, 1993). Erbakan, İslâm ve bilim konferanslarıyla toplumun Batı karşısındaki karamsar tavrını giderip yerine umut ve güven ikame etme gayesi gütmüştür. Bu hedefi gerçekleştirmek için Kur'an, sünnet ve diğer peygamberlerin örneği başta olmak üzere bütün dini referanslara başvurmuştur. Maddî ve manevî kalkınmanın gerçekleşmesi için gerekli erdemlerin kaynağının İslâm olduğunu ifade eden Erbakan, Batı medeniyetinin ise bunların katili olduğunu ifade eder (Erbakan, 1993). Kalkınmak için Batılılaşmak gerektiği iddiasına karşı duran Erbakan, Millî İslâm'a uygun ahlâkî değerlerin özümsemesi ile kapsamlı sanayileşme ve kalkınmanın hızlı bir şekilde gerçekleşeceği kanaatindeydi. Osmanlı son döneminde Batı karşısında geri kalmışlık durumundan kurtulmak için çıkış yolu arayan İslâmcı entelektüel harekete benzer biçimde bu defa Cumhuriyet döneminde siyasal alanda İslâmcılığın kuruculuğunu yapan ve onu temsil eden Millî Görüş, Batı taklitçiliğinden kurtulmanın savunusunu yapmaktadır. Dolayısıyla Millî Görüş bir yandan diğer merkez partilerde olduğu gibi ekonomik alanda atılım sağlayacak "kalkınma" ve "ağır sanayi"

gibi iktisadî terimleri yoğun bir şekilde kullanırken diğer siyasî hareketlerden farklı olarak ekonomik gelişmenin manevî yönünü vurgulamaktadır (Mert, 2004, 414).

Erbakan İslâm'ın hayatın bütününe kapsayıcı özelliğini vurgulamakla beraber Batı ve Batı medeniyetinin değerleri karşısında ilkeli konumunu korumaktadır. Bilim ve teknoloji gibi alanlarda Batı karşıtı bir tavır sergilemez. Konuşmalarında özellikle Almanya'da geçirdiği çalışma hayatından örneklerle Batı'nın maddî alandaki kalkınma yöntemini model olarak sunar. Ayrıca Batı'dan gelen bütün sosyal değerlere karşı olduğunu söylemek de doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Ancak o Batı medeniyetini, hayat tarzını, sömürgeci mantığını ve hatta bilimsel-teknolojik kalkınmasının birtakım yönlerini eleştiriye tabi tutar. Genel olarak, Batı'yı ve Batı taklitçiliğini Türkiye'nin geri kalmasına neden olan ve Türkiye'nin kalkınmasına engel teşkil eden temel sebeplerden birisi olarak görür. Özellikle II. Dünya savaşı sonrasında alınan borçlar belli bir azınlığın elinde olan ithalatçı kesimin eliyle Batı'ya aktarılmış olmasından şikâyet eder. Bu durumun ekonomik olarak yabancıların köleliğine mahkûm oluşumuza sebep olduğunu, aşılması için de çözümü mevcut ekonomik sistemin yerine Millîbir ekonomik anlayışın yerleşmesi gerektiği şeklinde açıklar (Erbakan, 1974: 7-8). MGH'nin dünya görüşü de iktisadî alanda gelişme sağlanamamasının ve ahlâkî yozlaşmanın temel sebebi olarak laik anlayış ve Batı taklitçiliği olduğu doğrultusunda şekillenmiştir.

Maddî ve manevî alanda kalkınmanın, MGH'nin düşünce anlayışında ana eksene oturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. MNP-MSP döneminde Erbakan'ın AP ve CHP'ye eleştirileri de bu yönde şekillenmiştir. Batı kapitalist sistemin kötü bir taklitçisi olarak gördüğü AP'nin sömürü ve faize dayalı uygulamalarının israf ve fakirliğe neden olduğunu ifade eder. Aynı şekilde insanı makine mesabesine indiren solcu CHP'yi de insanın ahlâk ve manevîyatına değer vermeyen Batılı anlayışın bir taklitçisi sayar (Erbakan, 1975: 65). Sol ve liberal Batılı yaklaşımları temsil eden "Avrupa'yı taklit ruhunu" eleştirisinin merkezine yerleştiren Erbakan, kendi anlayışını "millî" kavramı çerçevesinde kardeşlik, ahlâk, manevîyat, eşitlik, adalet, gücün değil hakkın üstünlüğü, herkese refah ve adil düzen gibi İslâmî değer yüklü kavramlarla geliştirmiştir.

3.6.2. Adil Ekonomik Düzen

Türk ekonomisi 1980 sonrası gerek Türkiye’de gerekse dünyada serbest piyasa ekonomi anlayışının yükselişe geçmesine paralel olarak MGH’nin yeniden siyasal alana katıldığı RP de siyasî, sosyal, ekonomik ve dinî alanları kapsayan “adil düzen” modelini siyaset zeminine çıkarmıştır. Adil düzen kavramı RP’nin programının omurgasını oluşturmaktaydı. Bu dönemde, Millî Görüş’ün hedef kitlesi Anadolu sermayesinin güçlenip serbest piyasa ortamında büyük sermaye sınıfı ile rekabet edebilecek hale gelmesi RP’nin ekonomi siyasetinin kapsamını ifade eden bir program geliştirmesini zaruri hale getirmiştir. Erbakan’ın gerçek serbest piyasa olarak nitelendirdiği bu ekonomik yaklaşım “adil düzen” in bir parçası olarak “adil ekonomik düzen” programı şeklinde sunulmuştur.

Adil düzen MGH’nin 1970’lerde maddî ve manevî kalkınma yaklaşımının yerine ikame edilen kapsamlı bir proje olarak gündeme gelmiştir. İzmir’de İslâmî yaşam tarzı geliştirme çabasında olan, birtakım entelektüel tarafından oluşturulmuş Akevler hareketinin bir projesi olarak geliştirilen “adil düzen” MGH içinde politika yapmış olan Süleyman Karagülle, Süleyman Akdemir, Arif Ersoy ve arkadaşları tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra Erbakan’a sunulan bu proje diğer alternatifleri arasından seçilerek RP’nin programına eklenmiştir (Çakır, 2004).⁶ Adil Düzen programı, 1980 öncesi partinin merkezî söylemini teşkil eden “maddî ve manevî kalkınma” sloganının yerini almıştır. Adil düzen yalnızca manevîyat ve ahlâk alanını değil ekonomik alanı da kapsar. MSP döneminde küçük ölçekli sermaye grubunun temsilcisi olarak görülen hareket bu grupların globalleşen ekonomi içerisinde yer almaya başlamasıyla yönünü bu yeni orta sınıfın taleplerine çevirmiştir. Sözcülüğünü yaptığı kesimin değişimiyle hareket de yeni söyleminde İslâmî vurgu ile beraber serbest piyasa ekonomisini temel alan yaklaşımlar sergilemiştir (Şen, 1995: 9). Bu çerçevede, çöküşe geçmiş batı medeniyetinin eleştirisi konumunda görülen “adil ekonomik düzen” kapitalist ve sosyalist ekonomi

⁶ “Adil düzen” programı ile beraber Ankara Okulu olarak faaliyet gösteren, bir kısım akademisyenin oluşturduğu ayrı bir program da aynı ortamda karşılıklı tartışılmış ve Erbakan’a sunulmuştur. Erbakan bu iki programdan “adil düzen” programı yönünde tercih yapmıştır.

yaklaşımlarının hatalı yanlarını reddedip, faydalı yanlarını proje içerisinde değerlendiren bir sistem olarak sunulmuştur (Erbakan, 1991).

Millî Görüşçüler adil ekonomik düzeni diğer iktisadî düzenlerden ayıran esas unsurun adil ekonomik düzenin ahlâkî ve manevî değerlere yer vermesi olduğuna dikkat çekmektedirler. Asiltürk, diğer iktisadî düzenleri ezen-ezilen ilişkisine dayalı sistemler olarak nitelendirmektedir. Bu düzenlerde açlık, fakirlik, pahalılık, enflasyon, işsizlik, sömürülme, gelir dağılımında dengesizlik, dış borç yükü, toplumsal infial ve gelişmemişlik kaçınılmaz bir akıbet olarak karşımıza çıkacaktır (Asiltürk, 1991a, 7). Buna alternatif olarak zikredilen adil ekonomik düzende ise faiz olmadığı için sömürü olmayacaktır. Ayrıca serbest teşebbüs olduğu için de çalışan hakkını alacaktır. Asiltürk, adil ekonomik düzeni diğer iktisadî sistemlerle kıyaslamaya giderek adil ekonomik sistemin farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre özel-kamu mülkiye dengesinin korunduğu, faiz yerine karın esas alındığı, devlet ve sermaye tekelinin olumsuzluklarından korunmuş, sermaye yerine emeğe kredinin tahsis edildiği, hasıla ve sermayeden verginin alındığı ve makro düzeyde planlamanın gerçekleştiği bir ekonomik sisteme ulaşmaktadır (Asiltürk, 1991a: 8).

Erbakan, Adil ekonomik düzeni İslâmî prensiplere dayalı, rant ekonomisi ve sömürü düzeni olarak nitelendirdiği dönemin ekonomik anlayışına karşı faizsiz ekonomi ve kar ortaklığı sistemi şeklinde söylemleştirmiştir (Erbakan, 1992, ODTÜ Adil Düzen konferansı). Erbakan'a göre adil ekonomik düzenin uygulamaya konulmasıyla mevcut köle düzeninin yerini herkese refah sağlayan, herkesin hakkını kollayan, faizin olmayacağı, fırsat eşitliğinin tanındığı, haksız vergilerin ortadan kaldırıldığı, karşılıksız paranın basılmadığı, kredilerin adalet ölçüsüne göre dağıtıldığı, Müslüman devletlerle "ortak Pazar"ın kurulduğu bir ekonomi düzeni olacaktır (Erbakan, 1991). Kapitalist ve sosyalist ekonomik sistemleri insanlığın tabiatına aykırı ve zulme sebebiyet veren haksız sistemler olarak görürken adil ekonomik düzenin bunların aksine doğal ekonomik düzeni oluşturduğunu öne sürmektedir (Erbakan, 1991: 75). Erbakan adil ekonomik düzen sistemine tarihsel derinlik katmak amacıyla onu tüm peygamberlerin kendi topluluklarına uyguladığı ekonomik prensiplerle örtüşür. Ayrıca onu, peygamberlerin büyük mücadelesi olarak nitelendirdiği hak ve kuvvet arasındaki mücadelede "hakkı üstün

tutan” tarafa yerleştirir (Erbakan, 1991: 72). Bu yaklaşımdan hareketle adil ekonomik düzenin temelini dini referansların teşkil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

1980 öncesi MGH ekonomi politikaları sermayenin eşit dağılımını sağlamak amacıyla devletin önderliğinde yürütülecek bir iktisat politikasını desteklerken hareketin en önemli dayanağını teşkil eden Anadolu sermayesinin yükselişi ile Adil ekonomik düzen söylemi serbest piyasa ve devlet müdahalesi arasında dengeyi gözeten bir model önermiştir. Devletin denetimci, dezavantajlı olanları teşvik edici ve ortak hizmetleri görücü şeklindeki müdahalesinin gerekliliği İslâm ekonomisinde servetin tek elde birikmemesi anlayışı ile haklılaştırılmıştır (Erbakan, 2010..). Adil gelir dağıtımıyla toplumsal adaletin sağlanması, mülkiyetin güvence altına alınması, refah düzeyini artırıcı tedbirlerin alınması İslâm’da ekonominin temel prensipleri arasında yer alır. Ayrıca, ahlâkî bir sosyal çevre ve toplumun manevî tekâmülü için asgari maddî imkânların sağlanması zaruri görülür. Dolayısıyla bu misyon çerçevesinde devletin ekonomiye müdahale imkanı doğar (Çapra, 1970). MGH partileri de bu inanç doğrultusunda israftan kaçınmayı, genel kalkınmanın sağlanmasını, adil vergi sisteminin kurulmasını, gelirin adil dağılımını sağlamayı, faiz ve sömürünün sonlandırmasını taahhüt ediyordu. Bu çerçeveden hareketle AED’nin toplumsal refah ve manevîyat arasındaki bağa yaptığı vurgu, eğitim, sağlık ve diğer ortak alanlarda devlete yüklediği görev ile İslâm ekonomisi prensipleri arasında önemli paralellikler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

AED’nin finans alanında üzerinde durduğu önemli meselelerden biri para ve faiz meselesidir. Adil düzende “ekonomik düzenin en zararlı mikrobu” şeklinde tasvir edilen faiz, ekonominin tüm yükünü tüketicinin sırtına yüklemesi ve toplumda geçim sıkıntısına neden olması sebebiyle toplumu ezen, çürüten bir kanser olarak görülür (Asiltürk, 1991b: 7). AED temelde tüketim yapan toplumun başkalarının hakkını ihlal etmemesi için en az aynı oranda üretim yapması gerektiği iddiasını savunur. Paraya da bu üretim ve tüketim ilişkisi içinde mala eşit bir değer yükler. Yani paranın mal karşılığında olması karşılıksız paranın önüne geçecektir (Erbakan, 1991: 25, Erbakan, 2010: 60). Ancak, yeterli üretime sahip olmayan, yani yatırım yapmak için ürettiğinden fazla paraya ihtiyacı olan kişiler için faiz yerine kredi alabilmesi mümkündür. Erbakan krediyi kişinin daha sonra geri vermek kaydıyla, belirli şartlar çerçevesinde ürettiği maldan fazla tüketmesi şeklinde

tanımlar (Erbakan, 2010: 65). Kredi ancak üretimi teşvik için başvuru bir kaynaktır. AED’de krediler ortaklık, emek karşılığı, yatırım karşılığı gibi faize imkan vermeyen bir alışveriş olması hasebiyle enflasyona yol açmayacaktır (Erbakan, 2010). İslâm ekonomisi de AED’de olduğu gibi parayı mübadele vasıtası, mala ulaşım aracı olarak görür. Mal ile ilişkilendirilmemiş paranın değer üretmeyeceği anlayışının hakim olduğu İslâm ekonomisinde paranın bizatihi zenginliği artırıcı bir unsur olamayacağı düşüncesi hakimdir (Özsoy, 2012, Tabakoğlu, 1987). Paranın dağılımını olumsuz etkileyeceği ve ekonomide genel faydaya zarar vereceği gerekçesiyle faiz şiddetli biçimde yasaklanmıştır (Tabakoğlu, 1987). İslâm’ın para tanımı ile AED’nin paraya yüklediği nitelikler benzerlik taşımaktadır. Yine AED’nin faize yönelik hassasiyeti ile İslâm’ın faiz karşısındaki tutumu arasında paralellik dikkat çekicidir. AED’nin para teorisinin verimli işleyebilmesi için esasında parayı iyi yönde kullanacak İslâm’ın öngördüğü ahlâklı toplumun varlığı zorunludur. Dolayısıyla AED’nin işleyebilmesi toplumun ahlâkî gelişiminin sağlanmasına bağlıdır. Bu çerçevede toplumun temelde eğitim yoluyla manevî sahada kalkınması gerekliliği önemli bir unsur olarak MGH’nin ekonomi politikasıyla irtibatlıdır.

AED’nin İslâm ekonomisiyle benzerlik oluşturduğu yönünde öne çıkan diğer hususlar ise fiyatların belirlenmesinde arz-talep dengesinin gözetilmesi, rızaya dayalı fiyat ilkesi, devlet gelirlerinin belirlenmesinde ve verginin adil ölçülere göre düzenlenmesinde İslâmî prensiplere referans vermesi şeklinde sıralanabilir. AED’nin İslâm ekonomi ilkeleriyle benzerlikleri çerçevesinde genel bir değerlendirme yapıldığında AED’nin temel prensipler bazında İslâm ekonomik anlayışını referans aldığı söylenebilir. Bu bağlamda İslâm ekonomisi üzerine önemli çalışmaları bulunan Sebahattin Zaim, AED ile ilgili yaptığı değerlendirmede AED’nin tam olarak bir İslâm ekonomisi olmamakla beraber İslâmî prensipleri göz önünde bulunduran bir yaklaşımı temsil ettiğini ifade eder (Ersin, Yıldırım, 2015: 167). İslâm fihri üzerine değerlendirmeleri ile ön plana çıkan ilahiyatçı Hayrettin Karaman da benzer biçimde AED’nin tam olarak İslâmî ekonominin kendisini yansıtmadığını ancak, İslâmî ilkelerin kılavuzluğunda hazırlanması itibariyle İslâm ekonomisine anlamlı bir katkı olduğunu ifade etmektedir (Ersin, Yıldırım, 2015: 168).

MGH'nin iktisat anlayışı sınırlı bir özel sektör grubuna avantaj sağlamak yerine kalkınmayı tüm yurt sahasına yaymak, özel girişimin önündeki engelleri ortadan kaldırmak, helal kazancı teşvik etmek, mülkiyet hakkına riayet etmek doğrultusunda şekillenmiştir (MillîNizam Partisi, 1969). İktisadi kalkınmanın temeline yerleştiği "ağır sanayi" görüşünü iktisadî ve siyasî bağımsızlığın teminatı olarak almaktadır. MGH'nin anlayışına göre iktisadî alanda gelişmenin sağlanamamasının ve ahlâkî yozlaşmanın temelinde Batı taklitçiliği ve laik dünya görüşü yatmaktadır.

3.7. MİLLÎ GÖRÜŞ'ÜN KADIN VE AİLE KONULARINDA İSLÂM VURGUSU

MGH'nin MNP ile gerçekleştirdiği ilk parti tecrübesinden bu yana kadın konusu daima gündemde olan bir konu olmuştur. Özellikle geçtiğimiz yüzyılın başından beri farklı ideolojik yönelimler arasında süregelen çatışmanın da ana eksenlerinden biri kadın konusu olmuştur. MGH partileri içerisinde kadınların statüsüne yönelik bakış açısını belirleyen en önemli unsurun geleneksel değerler ve İslâmî tavır olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Esasında bu faktörler Türkiye'nin modernleşme serüveninde kadın konusuna yaklaşımın belirleyici unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de gelişen kadın hareketleri bu değerlere yönelik radikal bir itirazı temsil ederken Millî Görüş kadınlarının serüveni daha çok bu geleneksel ve dinsel değerlerden kopmadan kamusal alanda kadın olarak varlık imkânı arayışı şeklinde cereyan etmiştir.

Feminist literatürde Cumhuriyet öncesinin kadınları geleneksel ve dini bağlarla zapturapt altına alınmış, pasif objeler olarak sunulmuştur. Buna karşın Batılı kadın eğitilmiş, rasyonel, modern ve dışa dönük bir karakteri temsil etmiştir (Pappe, 2005: 292). Oryantalist bakış açısını yansıtan bu yaklaşım özellikle tarih alanında yapılan arşiv çalışmalarında kadı sicilleri gibi belgelerin kadının boşanma, miras hakkını arama gibi alanlarda hukuk mücadelesi verdiğini ortaya koymaktadır. Yine Osmanlı arşiv belgelerinde kadının toplumsal hayata farklı biçimlerde katılımının olduğunu gösteren bilgilere rastlanmaktadır (Kafadar, 2009). Bu yaklaşımın özellikle Türkiye'de cumhuriyetçi kadınların İslâmcı kadın olgusuna bakışını şekillendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Osmanlı modernleşmesinin başladığı 19.yy'dan itibaren ön plana çıkmaya başlayan kadın tartışmaları ve kadın hareketi Osmanlı'nın son dönemlerinde iyice güçlenerek Cumhuriyet'e geçiş sürecinde de etkinliğini sürdürmüştür (Demirdirek, 1998: 66). Yapılan hukukî reformlarla kadınların statüsünü iyileştirme yönünde adımlar atıldı. Bunlardan en dikkat çekici olanları kadınların bireysel konumunu ilgilendiren çok eşliliğin yasaklanması, eşit boşanma hakkı ve çocuk velayeti hususunda ebeveynlere eşit hak tanınması gibi hususlar olmuştur (Kandiyoti, 1987). Ancak kadınların çok azı yeni rejimin getirdiği haklardan yararlanabildi. Çünkü kadınların büyük çoğunluğu erkeklerin sosyal denetimi altında bulunmaktaydı (Coşar, 1978). Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında özellikle oy hakkı çerçevesinde mücadele veren Türk kadını oy hakkını elde etmesiyle birlikte derneklerini feshedip minnet borcu olarak rejime hizmet etme rolünü üstlenmiştir. Rejimin gözünde onlar artık Cumhuriyet rejiminin en sadık hizmetçileri olarak görülmeye başlanmıştır. Cumhuriyet reformlarının kadınları özgürleştirme ya da kadınlık bilinci ve kimliği oluşturma gibi amaçlar taşımadığını ileri süren Arat'a göre, bu dönemde kadınların eğitim almak ve becerilerini geliştirmek suretiyle Cumhuriyet'in ideal eş ve anne rolünü üstlenmeleri beklenmekteydi (Arat, 1994: 57). Oy hakkı mücadelesini "Türk Kadınlar Birliği" adı ile kurdukları dernek şemsiyesi altında sürdüren kadınlar bu süreçte önemli ölçüde siyasal bilinç kazanmışlardı. Kadınlar Birliği'nin kapanması, Türk kadınlarının feminizm yönündeki serüveninde bir dönüm noktası oluşturdu. Birlik içerisinde kazanılan tecrübe, bilinç ve sivil hareket potansiyeli birliğin kapanmasıyla yok oldu. Böylece sıçrama yapmakta olan feminist hareket de noktalanmış oldu. Bu süreçten sonra ortaya çıkan kadın kuruluşlarının resmi ideoloji ve söylemler çerçevesinde geliştiğini söylemek mümkündür.

1961 Anayasası'nda politik alanın yeniden düzenlenmesi ile kadınlar da ortaya çıkan ideolojik çeşitlilik içinde kendi alanlarını genişletme şansı elde etti (Arat, 1991). Bu farklı kliklerin oluşturduğu kadın grupları bütünüyle kadın hakları ve kadın konusuna eğilmekten ziyade parti ve örgütlerin faaliyetlerinde alt kademelerinde yer almışlardır (Kandiyoti, 1991). Bu durumda kendilerini de kuşatan ideolojilere hizmet eden kadın imajını aşamamışlardır. İslâmî hareketler için de durum bundan farklı olmamıştır. İslâmî toplumsal düzenin korunması için kadınları geleneksel rollerine bağlı tutmak İslâmî

hareketlerin kadınlarla ilgili bakışının merkezini oluşturmaktadır (Kandiyoti, 1989). 1980 askerî darbesi ve askerin vesayetçi düzeni, toplumsal hareketler üzerinde çelişkili bir etki yaptı. Bu yıllarda Türkiye'de toplumsal gruplarda daha çok insan hakları, çevre, dinsel haklar, kadın hakları ve etnik haklar gibi konuların tartışılması görünür olmaya başladı. Bu olgular çerçevesinde diyebiliriz ki, 1980 sonrasında toplumun sesi önceki dönemlere oranla daha gür çıkmaya başlamış, devletin toplum üzerindeki gölgesi giderek sönükleşmiştir (Çaha, 2010b: 179). Nilüfer Göle 1980 sonrası Türkiye'deki siyasal değişimi analiz ederken siyasal dinamiklerin çoğulcu bir farklılaşma eğilimine girdiklerini ve sistemden çok politikaları sorgulamaya yöneldiklerini ifade eder (Göle, 1994). Bu dönemde kadınlar, feminist söylemde yeni bir sayfa açarak sadece kadınlarla ilgili problemleri değil, bunun yanında evrensel düzeyde aile düzenini, ataerkil sistemi, erkeklik, kadınlık gibi kavramları tartışmaya açmış ve eleştirmişlerdir. Türkiye'de feminist grupların yarattığı bu dalga İslâmcı kadınları da etkilemiş, bu kesimlerde de kadın konusuyla ilgili esas ivme 1980 sonrasında gelişmiştir (Çaha, 2010b: 181).

Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından tek parti döneminde yer altına çekilen İslâmcı gruplar, 1950 sonrasında üzerlerindeki baskının yumuşamasıyla gün yüzüne çıktılar. İlerleyen yıllarda bu gruplar modern eğitim kurumlarında okumaya ve siyasetle ilgilenmeye başladılar. Bu süreçte modern eğitim kurumlarında görünür olmaya başlayan İslâmcı kadınlar bir taraftan geleneksel kadın rolünü sürdürmeye çalışırken diğer yandan da bu rolleri sorgulayarak kadının yeni bir temel üzerinde varoluşunu sağlamaya çalışmışlardır. Bu anlamda farklı bakış açıları olmakla beraber feminist hareketin içinde yer alan kadınlarla ortak değerlere vurgu yapmaktadırlar. Bu dönemde yükselişe geçen İslâmî hava kamusal alanda da görünmeye başladı. Bireysel olsa da bazı üniversitelerde başörtülü öğrencilerin ortaya çıkması söz konusu görünürlüğün en dikkat çeken biçimi idi (Barbarosoğlu, 1996). Devletin başörtüsünün görünürlüğünü engellemeye yönelik geliştirdiği cezalandırıcı tutum İslâmcı kesimin tepkisine yol açmıştı. Laik rejimin başörtüsüne karşı takındığı yasakçı tavır, İslâmî kesim arasında toplumsal düzeyde bir dirence yol açarak İslâmî aidiyet sembolü haline gelmesinin zeminini hazırlamış oldu (Çaha, 2004: 481). Ancak 1960 ve 1970'lerde ülkenin iç çekişme ortamına girmesi bu ilgi ve direnci ikinci plana iterek görünürlüğünü engellemiştir (Berberoğlu, 1999). Kadının örtüsü İslâmî kesimde İslâmîleşmenin temel simgesi olarak kabul edilmiştir. Göle İslâmcı

kesimde kadına yüklenen bu taşıyıcı misyon ile Cumhuriyet rejiminin modern kadına yüklediği Batılılaşma hedefleri doğrultusunda bedeni ve hayat tarzı ile yeni yaşam biçimi inşa etme anlayışı arasında paralellik kurar (Göle, 2000: 104). Cumhuriyet kadınının Kemalist rejimin yükselmesinde üstlendiği merkezî rolü aynı şekilde İslâmcı kadın da üstlenecektir.

1960'lı yılların ortalarından itibaren kadın konusu İslâmî kesimin gündemine girmeye başlamıştır. Bu dönemde İslâmî duyarlılığı olan dergi ve gazete gibi yayın kollarında İslâm ve kadın konularında yayınlar yapılmaya başlanmıştır. Bu yayınlar genel olarak İslâm'da kadın hakları, örtü, iffet, namus gibi değerler üzerinde tartışmaları konu edinmiştir. MGH'nin yayın organı şeklinde çıkan MillîGazete de kuruluşundan itibaren haftalık "kadın ve ev" sayfası hazırlamak suretiyle kadınlarla ilgili meselelerde MGH'nin genel yaklaşımını okurlarına sunmuştur. Bu yayınlar kadınları geleneksel rollerini takip etmeye teşvik eden, aile kavramını ön plana çıkaran, kadını evinin sahibi, çocuğunun terbiyecisi olarak, geleneksel İslâmî anlayışı telkin edici bir yol izlemiştir. Bu sayfada çıkan çoğu isimsiz yazılar kadının ana görevinin ev hanımlığı olduğunu kabul etmektedir. Bu yazılarda çalışan kadın konusu bir sorun olarak ele alınmakta ve kadınların erkeklerin işi olarak gördükleri alanlarda çalışmasına yönelik olumsuz bir tavır sergilenmektedir. Gazetenin kadın ve ev sayfası, İslâm anlayışında toplumun temel yapı taşı, değerlerin, inançların taşıyıcısı olarak değerlendirdiği aileyi modern dünyanın yozlaştırıcı etkilerinden kurtararak sağlıklı bir aile tipi yaratma amacını gütmektedir.

O dönemde önemli bir tartışma konusu olarak ön plana çıkan nüfus planlaması da MillîGazete ve Yörünge Dergisinin İslâmî duyarlılık çerçevesinde sık sık ele aldığı konulardan birisi olmuştur. Nüfus planlamasına yönelik politikalara sert bir tavırla karşı çıkan gazete ve dergi, bu politikaları Müslüman nesli kurutma amacı taşıyan bir propagandadan ibaret görmektedir. MSP'nin önde gelen isimlerinden Hasan Aksay, gazetede yer alan makalelerinde nüfus planlamasını hıyanet olarak nitelendirmekte, bu durumun kabullenilmesini ise İslâm öncesi kız çocuklarını diri diri gömen cahiliye hareketine benzetmektedir. Bu karanlıklardan kurtulmanın yolunu ise İslâm'ın gür sedasının yeniden aydınlığı sunması olarak ifade etmektedir (Aksay, 15.02.1973b: 7). MillîGazete'nin kadın ve ev sayfasında yer alan yayınlardan hareketle yaratılmak istenen

aile tipinin merkezine ev kadınının oturtulduğunu söylemek mümkündür. Sayfada ideal kadın evinin bütün işlerini gördüğü gibi, çocuklarının ve kocasının kılık kıyafetinin temizliğinden ve aile harcamalarını açık vermeden karşılamaktan sorumlu, eşine ve evine sadık, itaatkâr, ailesi için her türlü fedakârlığa katlanabilen, şefkatli ve temizliği ile temayüz etmiş bir model olarak tanımlanır (MillîGazete, 28.02.1973: 2).

Gazetenin kadın sayfası “Müslüman kadının Allah’a karşı görevleri” başlıklı köşesinde ideal Müslüman kadını karakterize eder. Buna göre Müslüman kadın imanın gerektirdiği vecibeleri yerine getiren, Allah’ın “örtünün” emrine hakkıyla riayet eden, toplumda namus ve şerefini muhafaza eden, anne ve babasına hürmet gösteren, eşine itaat eden ve çocuklarını İslâm ahlâkıyla yetiştiren bir kişidir (MillîGazete, 01.01.1974: 2). Çocuğun terbiyesi görevi Müslüman kadına yüklenen önemli bir vazife olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuklar, okuldan ve toplumdan önce annenin kucağında din, iman, vicdan ve ahlâkî değerlerini kazanacaklardır. Annelerin çocuklarına İslâm büyüklerinin hayatlarını hikâye ederek onlar gibi olma şevk ve heyecanını kazandırmalarını telkin eder (MillîGazete, 01.01.1974: 2). Kısaca, cinsiyete dayalı iş bölümünü savunan bu düşünceye göre evin reisi erkektir ve kadın ona itaatte kusur etmemelidir. Kadına ailesi, çocukları ve kocasının mutluluğu ile sınırlanmış, bağımsızlığı söz konusu olmayan ev kadını tipi bir hayat tarzı öngörmektedir. Ancak 1973’te gazetenin genel tutumunun aksine İslâmî camia içinde yazıları ve romanlarıyla popülerlik kazanan Şule Yüksel Şenler gazetenin baş sayfadaki günler öncesinden reklamını yaptığı yayımlarla modern İslâmî giyim tarzı resimleriyle MillîGazete sayfalarında yer alır (MillîGazete, 27.02.1973). Şenler dindar kadının kamusal alanda görünürlüğünün öncüsü olmuştur. Ayrıca bu durum MGH kadınlarını kamusal hayatta görünür olmaya cesaretlendirici bir rol oynamıştır. Şenler gibi eğitilmiş kadınların kamusal alanda görünürlüğü diğer muhafazakâr kadınların da kamusal alana katılımını sağlayabilirdi, ancak eğitim düzeyinin düşüklüğü sebebiyle uzun süre etkisini yeterince hissettirememiştir. Bunun için muhafazakâr kesimin yoğun bir şekilde üniversite sıralarında yer almaya başladığı 1990’ları beklemek gerecekti.

Yörünge Dergisi’nin kadın ve aile konusundaki yayınları MillîGazete ile paralellik göstermektedir. Yörünge aileyi hiçbir topluluğun yabana atmadığı sosyal bir kurum olarak nitelendirmektedir. Sıcak aile ortamının kişilere beden ve ruhen huzur

vereceğini, gelecek nesillerin sağlıklı yetişmesinin ve cemiyetin devamının da bununla mümkün olacağını vurgular (Yörünge, 17-24 Mart 1991: 22). Buradan hareketle aile içerisinde çocuğun yetişmesinde öncelikli rol yüklenen kadın “ana” olarak ön plana çıkarılır. Dergi 1990’ların başında hızla çoğalan kadın kuruluş ve derneklerini “ana”ya karşı olmakla suçlar. Kadının özgürlüğünü öne çıkaran bu kuruluşların savunduğu değerlerin kadının annelik vasfının bayağılaştırılmasına hizmet ettiğini bu durumun da kadınların meta olarak kullanılması sonucunu doğurduğunun altını çizer (Yörünge, 27 Ocak – 3 Şubat 1991: 28-29). Dergi kadın kuruluşlarının evlilik, nikah gibi değerleri hafifletmeye yönelik söylemlerine şiddetle tepki gösterirken kadının çalışması hususunda kocasından izin almasını esasa bağlayan kanun maddesinin kaldırılmasına benzer bir tepkinin oluşmadığı görülmektedir. Dergi bu durumu “feministlerin zaferi” şeklinde okurlarına duyururken, maddenin kaldırılmasının İslâm’ın kadınların çalışmasını yasakladığı yönündeki spekülasyonlar üzerinden dinî inançlara saldırının engellenmiş olunacağı için olumlu yönde algılanmıştır (Yörünge, 21-28 Nisan 1991: 26). Yoksa bu konudaki İslâm’ın meseleyi çözmüş olduğu vurgulanır. İslâm’da kadını eve kapatmanın söz konusu olmadığı, kadının alışveriş, sosyal, ekonomik ve öğrenim alanında evden dışarı çıkmasının İslâmî açıdan mahzurlu olmadığına altı çizilir (Yörünge, 21-28 Nisan 1991: 22). “Her kadın önce ev kadınıdır” sloganıyla okurlarına seslenen dergi, kadın olmak ile ev kadınlığı arasında ilişki kurmakla beraber kadını sadece ev işleri ile sınırlı tutmaz (Yörünge, 13 Haziran 1993: 44). Kısaca dergi kadın ve aile konusundaki meselelerde gelenek ve İslâm’a atıfla pozisyonunu belirlemektedir. Benzer bir bakış açısını da Asiltürk’te görmekteyiz. Asiltürk kadını İslam’ın değerlendirdiği biçimde değerlendirmenin gerekliliğini vurgular. Ona göre kadın toplumsal alanda eğitimcidir. Ailesine maddi destek sağlayabilir. Bununla beraber kadının laik toplumda istismar edilmesinin önüne İslam’a göre kadının konumunun belirlenmesi ile geçilecektir. O Batı’nın kadını nefsi için alet olarak gördüğünü, istismar edemeyeceği durumda da onu değersizleştirdiğini vurgular (Asiltürk, 2019).

Dergi geleneksel üretken kadının yerini modern “tüketici kadın”ın aldığından şikayet ederken modern kadının karşısına kendine özgü kimliğiyle “Müslüman kadın”ı koymaktadır. Geleneği modernleşmenin süzgecinden geçirerek modernitenin belli yönlerini alan Müslüman kadının İslâmî hareketler aracılığıyla sosyal yaşama katılarak

faal hale geldiğine işaret eden dergi, İslâmî hareketlerin motorunun kadın olduğuna dikkat çekmektedir (Yörünge, 23 Mayıs 1993: 44). “İslâmî Hareketlerde Kadının Rolü” başlıklı araştırma yazısında dergi Müslüman kadının İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren toplumsal hareketlere katılımının eğitim, tebliğ, savaş alanı da dahil olmak üzere farklı düzeylerde gerçekleşmiş olduğunu öne çıkarmıştır. Dergi bu durumu kadın kimliğinin toplum içerisinde oluşmasına ve kadının sosyalleşmesine katkı sağlayan bir olgu olarak görmektedir (Yörünge, 5 Eylül 1993: 44-45). Dergi, buradan hareketle özellikle 1980 sonrası dönemde kadının toplumsal yaşama daha aktif katılımının yeniden gündeme gelmesi ve şehirleşmenin artması neticesinde İslâmî kimliğiyle ön plana çıkan kadınları kendi siyasî hareketine katmak için cesaretlendirmek istemiştir. Dergi kadının yerinin sadece miting alanları olmadığını, erkek alanı olarak kabul edilen siyaset yapma alanında da kadınlara yer açılmasının zarureti öne çıkarmıştır. Refahlı kadının siyasete etkin katılımı ile RP’nin oy oranının yükselişi arasında paralellik kuran dergi bu durumu kadının analık özelliğinden gelen potansiyellerini hak davanın yayılması için de göstermesi ile ilişkilendirmektedir (Yörünge, 19 Eylül 1993: 45). RP Kadınlar Komisyonu Başkanı Süheyla Kebapçioğlu’da Refahlı kadınları aktif olarak siyasete katılmaya çağırırken siyasî mücadeleyi İslâm’ın cihat emriyle eş tutmaktadır. Dolayısıyla cihadın kadını ve erkeği olamayacağı için Millî Görüşçü erkek ve hanımları teşkilatçılık ruhu içerisinde ortak çalışmaya çağırmaktadır (Kebapçioğlu, 1991: 11).

Erbakan’ın kadının çalışması hususundaki görüşü de MillîGazete ve Yörünge dergisi paralelinde seyretmiştir. Ona göre kadının doğası onun ev ve ailesi ile ilgilenmesini gerektirir. Bununla beraber Erbakan’ın arzuladığı durum kadının siyasal ve toplumsal hayat sahnesinden silinmesi değildir. Ancak toplumsal alandaki temel görevi ile ilgili alanlarda çalışmasını ve buna yönelik eğitim görmesini önemser. Örneğin öğretmenlik veya özellikle kadınlarla ilgili alanlarda hekimlik yapmasını kadının konumuyla uyumlu görür (Erbakan, 1993b: 48). Erbakan diğer alanlardaki Batı’ya yönelik tavrını kadın konusunda da sürdürür. Müslüman kadının Batılı kadını taklitçi zihniyetle takip etmesini eleştirir. İslâm’ın bayraktarlığını yapmış bir milletin torunlarının giyim kuşamda ve şekil itibariyle Batı’ya benzemesini maskaralık tabiriyle ifade eden Erbakan, İslâm’ın Müslüman kadına medeni ve siyasî alanlarda bütün haklarını verdiğini ve onu koruyucu önlemler aldığını dile getirmektedir. İslâm ve toplumun gelenekleriyle hiçbir yakınlığı

olmayan Batılı aile anlayışının taklit edilmesinin toplumsal hayatı yozlaştırıcı etkileri olacağını vurgulamaktadır (Erbakan, 1993b: 50).

Erbakan'ın kadının siyasal hayata katılımı konusundaki görüşleri ile çalışma hayatına kısıtlı katılımı doğrultusundaki görüşleri arasında paralellik olduğu gözlemlenmektedir. Özellikle ilk siyasî partileşme sürecinde kadın parti içerisinde aktif görev almakla beraber onun parti örgütlenmesindeki konumu hanımlar komisyonunda yer almakla sınırlı kalmıştır. Kadın bütünüyle seçimde oy potansiyelini artırıcı unsur olarak görülürken seçilme konumu onun doğal eğilimine aykırı olarak addedilmiştir. Genelde MGH'nin özelde ise Erbakan'ın kadın sorunları hakkındaki görüşleri bir yandan genel İslâm düşüncesi bağlamında şekillenmişken diğer taraftan da yaşadığı dönemde Türkiye'nin toplumsal şartlarından etkilenmiştir. Gerek MGH yayınlarının gerekse başta Erbakan olmak üzere parti yönetimlerinin değerlendirmelerinden yola çıkarak en azından 1990'lara kadar ön görülen kadın tipini, kendisini duvarlar arkasında görünmez kılmış, erkeğini ise kamusal alana taşımış, cinsiyet temelli iş bölümünü benimsemiş bir tip olarak niteleyebiliriz.

Ancak bu durumun kısa bir zaman içinde farklılaşmaya başladığını söylemek yanlış olmaz. MGH'de kadın konusuna yaklaşımda görülen değişim diğer politikalarda görülen değişimden daha fazla olmuştur. Bu değişimin en bariz görülür olduğu yer kadının parti içindeki ve kamusal alandaki konumuna ilişkin tutumu olmuştur. Parti içinde Erbakan'ın yanında partinin birçok kurulunda yer almış Bahri Zengin kadınların Millî Görüş partilerinde siyasî hayata katılmalarını kendisinin teşvik ettiğini dile getirmektedir. 1987'de yapılan seçimlerde ilk defa kendi seçim bölgesinde kadınların RP içerisinde siyaset arenasına çıkmış olduklarını, buna parti içerisinde ilk safhada bazı tepkiler olmuş olsa da sonraki dönemde bu durumun tüm Türkiye sathına yayılarak RP içerisinde parti kurullarında başı açık ve kapalı kadınların el birliğiyle faaliyet yürüttüklerinin altını çizmektedir (Zengin, 1991: 27). MGH partilerinin bu değişime olanak tanımalarının başlıca sebepleri olarak Türkiye'de özellikle 1980 sonrası önemli dönüşüm yaşayan feminist hareketin etkisi, kadınların gücünden yararlanarak daha çok oy alma çabası ve parti yönetiminin kadınlara yönelik daha yenilikçi görüşleri benimsemeleri gibi faktörler sıralanabilir. Özellikle 1991 sonrası dönemde seçilme konumuna göz diken "Refahlı

kadın” tipinin konumunda değişim görülmüştür. Yine de bu durum partililer tarafından büyük ölçüde sosyal zorunluluk çerçevesinde bir istisna olarak yorumlanmıştır. Ancak önceki dönemlerde pek görülmeyen yeni kadın tipinin partiye girmesi ile parti içindeki kadın görünürlüğünde de farklılık yaşanmıştır. Refah Partili Kadınlar erkek egemen düzene başkaldıran feminist hareketlerin aksine “hak düzen”i inşa etme misyonunu üstlenmişlerdir. İslâmî kimlikle siyaset alanına çıkan bu kadınların tavırları siyasî olmaktan çok sosyal ve kültürel olmuştur. İktidara ortak olma amacı taşımamıştır (Sözen, 2010: 312).

Bu yeni kadın tipi toplumsal düzeyde modernleşmenin sonucu olarak modern eğitim ile donatılmıştı. Gerek şehirleşmenin artması gerekse modern eğitim kurumlarının taşrada yaygınlaşmasıyla modern eğitim talebi de taşradaki insanları sarmalına almayı başardı. Önceki dönemlerde kız ve erkek çocuklarını Kur’an Kursları ve İmam Hatip liselerinde eğitim almaya gönderen muhafazakar babaların çocukları modern eğitimin nimetlerinden faydalanmaya başlamış, buralardan da üniversiteye geçişleri mümkün olmuştur. Bu gelişme sonucunda önceki yıllarda pek görülmeyen başörtülü kızlar, üniversitelerde, iş çevresinde daha çok görünür hale gelmişlerdi (Barbarosoğlu, 1996). Modern eğitimin simgesi haline gelmiş üniversitelerde başörtüsünün bu denli görünür olması Kemalist elit tarafından laiklik kazanımlarına bir tehdit olarak değerlendirilmiştir (Göle, 2008: 116). Özellikle 28 Şubat sürecinde devletin başörtüsüne karşı başlattığı savaşı yeni dindar kadınlar için bir dönüm noktası olarak alabiliriz. Millî Görüş’ün parti teşkilatları ve sivil kurumları bir taraftan zenginleşmeye başlayan ve modernleşen diğer taraftan da dinsel değerlerini koruma kaygısı taşıyan dindar kadınların görünürlüğünün arttığı bir yer haline gelmiştir. Yalnızca partinin politik sınırları ile kendilerini sınırlamayan bu kadınlar kurdukları çeşitli derneklerle ve vakıflarla yardım ve dayanışma gibi sosyal alanda da faaliyet göstermeye başlamışlardır. Eğitim, yoksul bölgelere yardım, meslek edindirme gibi alanlarda faaliyet gösteren bu kuruluşlar, ayrıca bu alanlarda projeler üreterek yayınlar yapmışlardır (Eraslan, 2002: 260-261).

RP’nin sosyal ve siyasî faaliyetlerinde kadınlar başat rol oynuyordu. RP’li kadın gönüllüler organize ettikleri konferans ve sosyal aktivitelerle özellikle kadınların RP saflarına kazandırılmasını sağladı. Düzenlenen konuşmalarda rol model olarak görülen

konuşmacıların İslâm ve modernliği birleştirmiş giyim tarzları, eğitim seviyeleri özellikle kırsaldan göç etmiş kadınlar üzerinde ciddi manada tesir etmekteydi. Bu sayede üniversiteye kızlarını gönderme konusundaki tereddütleri kırılmıştır. Dolayısıyla üniversitelerde benzer tarzda İslâmî kıyafet giyenlerin görünürlüğü artmıştır. Bu dönemde geleneksel giyim tarzlarını sürdüren kadınların giyim şekli tartışmalı sembollerden birini oluşturuyordu. Tesettür, devletin dayattığı hayat tarzı karşısında kadınların kendi alternatif İslâmî bakış açısının temsilini oluşturuyordu. RP içerisindeki kadınlar çoğunlukla giyim tarzları yüzünden devletin çizgilerini belirlemiş olduğu kamusal alanda aktif rol almasalar da sosyal ve politik sorunlar karşısında erkeklerden daha ileri bir aktivasyonla parti içerisinde önemli bir statü elde ettiler.

Refah Partisi'nin gerek 1994 yerel seçimlerinden gerekse sonraki yıl yapılan genel seçimlerden birinci parti olarak çıkmasında en geniş pay sahibi olarak kadınlar gösterilmiştir. MNP ve MSP döneminde yaygın bir şekilde kadınların siyasî arenada rol almaları beklenmezken Refah Partisi ile İslâmcı kadınlar siyaset sahnesine yalnızca ideolojilerine paralel politikalar sunan bir partiyi iktidara taşımak katılmamışlardı. Aynı zamanda başta başörtüsü olmak üzere kendi problemleriyle ilgili temel talepleri kamusal alanda dillendirmek içinkatılmışlardır. O dönemde partinin İstanbul Hanımlar Komisyonu başkanı olan Sibel Eraslan o döneme kadar partili kadınların partinin ideolojik tercihleri doğrultusunda partiye hizmet ettiklerini ancak 1990'lardan itibaren bu durumun değişerek kadının toplumdaki yerini tanımlayan ve kadının elinden alınmış haklarının mücadelesini veren bir partili kadın tipinden bahsetmektedir (Eraslan, 2004: 823). Ancak ev ev, sokak sokak, mahalle mahalle dolaşarak partinin söylemini en ücra köşelere kadar samimiyetle taşıyan partili kadınlar karar organlarında erkeklere kıyasla oldukça sınırlı katılım sağlayabilmişlerdir. Her ne kadar adaylık statüsü elde edemeseler de geleneksel rolleri dikkate alındığında kadınların ev dışına çıkararak kamusal alanda yer almaları devrim niteliğinde bir değişim olarak nitelendirilmiştir (Aktaş, 2004: 835). Refah Partisinin kapatılıp yerini Fazilet Partisinin almasıyla kadınların karar alma mekanizmalarına katılımında kayda değer bir artış görülmüştür. Başörtülü adaylarla ilk defa seçime katılan FP'den milletvekili seçilen Merve Kavakçı başörtüsü ile meclise girmek isteyince başörtüsü ve başörtülü kadın yeniden tartışmaların odağı haline gelmiştir.

MGH içinde kadının konumuyla ilgili gelinen noktada en net bakış açısını yansıtan çalışma SP Kadın Komisyonunun koordinasyonluğunda düzenlenen Kadın kongresi olmuştur. MGH'nin araştırma kuruluşu ESAM'a bağlı kadın ve aile komisyonunun vizyon ve misyonunu paylaştığı bu kongre kadının siyaset, ekonomi, eğitim, kültür ve aile alanlarında güçlendirilmesini tavsiye etmektedir. Kadının bir ulusun gelişmişliği ve refahının yansımaları olduğu dile getirilen çalışmada kadının toplumsal alanda güçlenmesi için alınması gereken tedbirler üzerine durulur. Bu çerçevede çalışan kadınların iş güvenlikleri, çalışma saatleri ve çalışma ortamları ile ilgili kadını ailesinden koparmayacak şekilde hukukî düzenlemelerin yapılması yönünde talepler dile getirilmiştir. Ayrıca kadının eğitim hayatında karşılaştığı ayrımcılığın ortadan kalkması, toplu ulaşımda kadınlara has bölüm ayrılması, baskı ve şiddete karşı kendilerine korunma sağlanması, ev ve ülke düzeyinde karar alma mekanizmalarında kadının da eşit şartlarda katılımının sağlanması, kadınların da politika, ekonomi ve medya gibi kurumlarda temsil edilmesine yönelik tedbirlerin alınması gerekliliği vurgulanmıştır. Bu hakların İslâm'ın himayeci karakterinden kaynaklandığı, dolayısıyla İslâmî bir gereklilik olduğu düşüncesi öne çıkan bir görüş olmuştur (Kadın ve Aile komisyonu, 2006: 18). Bu çerçevede Hz. Peygamberin kadına yönelik tutumunun kadınların ilerlemesine ve toplumsal alanda saygınlık kazanmasına önderlik ettiği eşi Aişe ve kızı Fatıma'ya referansla vurgulanmıştır. Kur'an'da yer almayan, buna karşın hadislerin ihlal edilmesi ile İslâm toplumlarında ortaya çıkan uygulamaların kadının geri plana bırakılmış olduğuna işaret edilen kongrede İslâmîyet'te kadına saygı duyulduğu, kadın düşmanlığının İslâmîyet'te yer almadığı vurgulanmıştır (Kadın ve Aile komisyonu, 2006: 8). Özetle, söz konusu komisyon tarafından kadın ve aile konusunda İslâmî referanslarla geleneksel kadın anlayışından farklı bir kadın tahayyülü ortaya konmuştur.

Millî Görüş içerisinde kadının görünürlüğü, Türkiye'de feminist hareketlerin yükselişi ile paralellik arz etmiştir. 1980 sonrası kadın hareketlerinin artan örgütlenmesine benzer şekilde dindar kadınlar da buldukları cemaat veya kuruluşlarda görünürlüklerini sergilemeye başlamışlardır. Kadının ev içinde, aile ile ilgili alanda varlığının kabulü devam etmekle beraber aile dışında da toplumsal boyutta rol alma talebi öne çıkmaya başladı. Böylece kadınlar evlerinin dışına taşarak kamusal alanda yer almaya başladılar.

İlk olarak hemcinsleri ile ilgili alanlarda parti faaliyetlerinde görev aldılar. Ülke çapında kadın örgütlenmesine giderek partinin yükselişine ciddi katkıda bulundular. Gerek partililerin ataerkil kültürünün baskısı gerekse rejimin İslâmcı kadına yönelik uygulamalarına mücadeleci bir tavırla direnç gösteren partili kadınlar adım adım erkeklerle beraber kamusal alanda boy göstermeye başladılar. Kadın ve erkeğin birbirinden farklı olup birinin diğerinin tamamlayıcısı olduğu anlayışı sürmekle beraber kadınların geleneksel anlayıştaki konumlarının değişmesinde önemli rol oynadılar.

MGH biri Batılılaşmış kadın, diğeri ise eve kapatılmış toplumdaki kopuk kadın imajları arasında ailevi değerlerini önemsemekle beraber toplumsal alanı da bir cihat yeri olarak gören kadını inşa etmeye çalışır. Millî Görüşün düşüncesinde Batılılaşmış kadın özgürlüğü, bedeni ve bağımsız olmayı temsil ederken Millî Görüşçü kadın sadakati, aileyi, kutsiyeti ve geleneği temsil eder. Cumhuriyet düşüncesi kadını erkeğin hizmetinde, zapturapt altına alınmış pasif bir varlık olmaktan kurtarmayı, erkekle eşit hale getirmeyi ve bunun neticesinde de onu cumhuriyetin hizmetine alarak özgür kılmayı öngörürmüştür. Cumhuriyet Türkiye'sinin kadınları eğitim alanında cumhuriyetin gönüllü elçileri olarak yetiştirmesinin ardındaki temel kaygının bu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Buna karşın Millî Görüş anlayışında kadın kamusal alandan çok aileye ait bir varlık olarak algılanmıştır. Muhafazakâr kadınların eğitime katılmasının gecikmesinde en önemli etken kadının aile içi geleneksel eğitimle yetinmesinin yeterli olacağı görüşü olmuştur. Millî Görüş düşüncesine göre evde üstlendiği bu rolle kadın geleceğin Millî Görüşçüsünü yetiştirmek suretiyle İslâm'ın onurunu yükseltmesine en büyük katkıyı yapmış olacaktır (MillîGazete, 21.07.1976).

MGH kadının oy oranları üzerindeki etkisinden hareketle kadını yeniden keşfetti. Tarlada, dokuma tezgâhında çalışan, çocuk yetiştiren ve diğer kadın alanı olarak görülen mekânlarda yer işgal eden kadın, MGH üzerinden siyasal alanın arka saflarında da olsa siyasal yüze kavuştular. Oy kaygısı ile başlayan bu değişim bu çevrede yer alan erkeklerin bakış açısında değişim yarattı. Erkekler zorunlu eğitim gibi yasaların zorlaması ya da ekonomik gerekçelerle kadınların toplumdaki konumunun değişmesini kabul ettiler. Cumhuriyet elitlerinin kadına rejime hizmet etme misyonu yüklemesine benzer biçimde Millî Görüşçü kadın da partiye oy getirecek bir unsur olarak ailenin dışına çıkabilmiştir.

Netice itibariyle Millî Görüşçü kadınlar yeni bin yıla girerken siyaset alanında daha yoğun bir şekilde yer almış olsalar da, eğitimin kadınlar arasında erkeklerle eşit oranda yaygınlaşmış olmasına rağmen, erkeklerin siyasî konumlarıyla kıyaslanabilecek bir seviyenin oldukça gerisinde kaldıkları görülmektedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu tezde MGH'nin laiklik yaklaşımı dinin gayrihususileşmesi ve yeniden kamusal alana çıkışını öngören sekülerleşme tezleri bağlamında ele alınmıştır. Bu tezde din temelli sosyal ve siyasî bir hareket olarak ortaya çıkan MGH'nin Türkiye'nin modernleşme projesi doğrultusunda uyguladığı laiklik politikalarına yönelik tutumuna odaklanılmıştır. Benzer konuya odaklanan araştırmaların çoğundan farklı olarak özellikle din-devlet ilişkisi açısından öne çıkan dış politika, ekonomi, eğitim, Diyanet kurumu ve kadın konularına odaklanmak suretiyle dini söylemin Millî Görüş partileri tarafından devlet alanına taşınmasının boyutları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu tez MGH'nin laiklik anlayışının dinin özel alanla sınırlandırılmasına dayanan klasik laiklik tezlerine yönelik bir itirazı temsil ettiğini ileri sürmektedir. Bu tez, MGH'nin ideolojisi ile laiklik ilkesi arasında temel zıtlıkların bulunduğunu, fakat sekülerizmle din ve vıdan hürriyeti çerçevesinde bazı yönlerde paralellik gösterdiği sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca MGH'nin İslâmcı yapısının sekülerizmle çatışacak derecede bir din devletine evrilecek ideolojisinin olmadığı saptanmıştır. Yani Millî Görüş'ün din odaklı siyasî talepleri olmakla beraber teokratik bir nizam tasarısı öngörmediği anlaşılmaktadır. Çünkü MGH hem oluşumunda dini geleneğe dayanması itibarıyla hem de dini söylemleri sık kullanması münasebetiyle dini parti kimliği arzetmesine rağmen daha çok dünyevî amaçları ön plana çıkaran bir hareket olmuştur.

MGH'nin dini söylemi devlet alanına taşıyan siyaset tarzı sekülerleşme teorilerinin yeniden formüle edilmesini öngören Casanova'nın dinin gayri hususileşmesi (deprivitization of religion) tezini destekleyici nitelikte bir durum arz etmektedir. Sekülerleşme teorilerinin modern dünyadaki gelişmelerin gerisinde kalmasından hareketle sekülerleşme kavramının tanımlanmasında bir problem oluştuğu düşüncesini sekülerleşme tartışmasının temeline yerleştirmiştir. MGH de tanımlanmamış bir laiklik kavramı üzerine bina edilecek herhangi bir hükmün Demokles'in kılıcı şeklinde işleyeceği endişesini taşımıştır. Bu çalışmanın amacı Casanova tarafından dinin kamusal alana ve siyasî mücadele alanına çıkışı olarak nitelediği yeni dönemde MGH'nin dini marjinal olmaktan ve özel alanla sınırlı kalmaktan çıkarmak suretiyle kamusallaştırma yönündeki söylemini analize tabi tutmak olmuştur.

Sekülerleşme tezleri genel olarak sekülerleşme sürecini birbiriyle ilişkili üç farklı bağlamda gerçekleştirdiğini ileri sürerler. Birincisi, dinin geleneksel faaliyet alanlarından çekilerek kendi alanı ile sınırlı kalması şeklindedir. Bu süreçte devlet dinî otoritenin baskısından kurtulacaktır. Bu durum Max Weber'in tüm alanların kendi rasyonalitesini yaratacağı rasyonelleşme süreci ile ifade ettiği sürece işaret eder. İkinci süreç dinî inanç ve pratiklerde düşüşün gerçekleşmesidir. Son olarak ise inançsızlığın inanç biçimlerinden biri haline gelmesi şeklinde gerçekleşen durumdur. Bu çalışma sekülerleşmenin birinci süreciyle ilgili olarak konuyu ele almaktadır. Türk siyasetinde ve devlet politikalarında dinî ve seküler alanların farklılaşması MGH açısından sorunlu bir mesele olarak teşekkül etmiştir.

Avrupa'da din savaşlarına son verecek ulus-devlet anlayışının bir ürünü olarak ortaya çıkan seküler dünya görüşü kilise iktidarının dünyevî iktidarın kurumları üzerindeki baskısının sonlandırılmasını amaçlıyordu. Sekülerizm kavramının XIX. yüzyılın ortalarında pozitivizmin ürünü olarak kullanılmaya başlamasına paralel bir biçimde sekülerizmin anlamı kurumsal sınırlarını aşarak toplumsal ve bireysel alana da şamil felsefi bir paradigma olarak ortaya çıkmıştır. Sekülerleşmenin din işlerini devlet işlerinden ayıran boyutu yanında devletin direkt olarak müdahale alanına girmeyen başka bir kapsamı söz konusudur. Modernleşmenin şehir hayatına egemen kıldığı maddeci yaklaşımın ürünü olan bu durum bireylerin hareket tarzlarında maddî beklentilerin dinî beklentilerden daha belirleyici olduğu bir olgu olarak karşımıza çıkar. Sekülerleşmenin bu boyutunu etkileyen en önemli faktör sanayiye dayalı gelişen şehir yapısının dine yer bırakmayan düzenleniş biçimi olmuştur. Sanayi kentinde gelişen seküler yaşam biçimi de devletin müdahalesinin dışında, insanların geleneksel değerlerinden sıyrılıp bu sürecin bir parçası olmasıyla gelişmiştir.

Sekülerleşme ile kastedilen şey, genel çerçevesi itibariyle dinin toplumdaki geleneksel etkinliğinin azalması, toplumsal alanın dinî referanslardan arınması, rasyonel ilkeler doğrultusunda toplumsal ve siyasal alanın düzenlenerek dinî otoritenin müdahalesinden kurtarılması ile toplumsal alanın dünyevîleştirilmesi şeklinde olmuştur. Ancak, sekülerleşme tanımı üzerinde Avrupa toplumunda dahi mutabakat sağlanamamıştır. Dolayısıyla farklı ülkelerde farklı din-devlet ilişkileri gelişmiştir.

Modernleşme ve sekülerleşme teorisyenleri, geleneksel değerlerden arınmış, seküler kurumların hâkim olduğu toplumlarda dinin siyasal, kültürel ve hukuksal alanlardaki etkileme gücünü kaybedeceğini, bireysel alanda da dinî aidiyette gerileme yaşanacağını ileri sürmekteydiler. Bu anlayış, Aydınlanma'nın ürünü olarak kabul edilen bilimsel bilginin üstünlüğünü, rasyonalitenin biricikliğini ve pozitivist dünya algısı sonucunda toplumsal alanda dinin öneminin azalacağını, dolayısıyla toplumda rasyonel bir dünya görüşünün hakim olacağını öngörür. Sekülerleşme bir akım olarak egemenliğini ilan ettiği bu dönemde, dönemin aydınları tarafından çağın gereksinimlerine en uygun, geri döndürülemez, hatta üzerinde herhangi bir tartışmanın yapılmasının makul olmasının beklenmediği kutsanmış ve yüceltilmiş bir kavram gibi düşünülmüştür. Oysa bugün bile kavramın sınırlarını belirleme noktasında değerlendirmeye açık birçok yanının olduğu aşikârdır.

Sekülerleşme yaklaşımlarının gündelik yaşamdan ve siyasî olandan dinin arınacağı tasavvuru büyük oranda tahribata uğramış durumdadır. Günümüzde dinin bireyin yaşamının daha fazla nüfuz edecek bir biçimde yaygınlık kazandığı bir durum söz konusu olmaktadır. Gündelik yaşamda olduğu gibi siyaset de dinin etkisinden bağımsız değildir. Siyasî tercihler üzerinde dinin etkisi hiçbir zaman tamamen yok olmamıştır. Özellikle devletler arası ilişkilerde seküler yaklaşımın başlı başına hakim olduğunu söylemek anlamlı olmayacaktır. Buna İsrail'in dünya politikasını oluşturmada dinî çerçeveyi kullanması, Batılı ülkelerin Müslüman ülkelere olan tavırlarındaki çifte standart en belirgin örnekler olarak zikredilebilir.

Osmanlı'da ulema Batı'daki ruhban sınıfı gibi dünyevî iktidar üzerinde hak talebi olan örgütlü bir sınıf olarak ortaya çıkmadı. Batı'da ruhban sınıfının ruhun bedene üstünlüğüne paralel, kilisenin de bireyin aklından ve devletten üstün olduğu anlayışına karşın toplumu özgürleştirme hedefi olarak laiklik ihtiyacı doğdu. Ancak Osmanlı uleması için bireyin, toplumun ve devletin üzerinde sorgulanamayan bir güç teşekkülü söz konusu olmamıştır. Yine Hristiyanlığın tek meşru yorumu Katolik Kilisesi olarak kabul edilmekteydi. Bunun dışında kalan tüm yorumlar Westfalya Antlaşması'na kadar gayr-ı meşru olarak addedilmekteydi. Halbuki, Osmanlı toplumsal yapısı içerisinde, kısıtlamalar olmakla

beraber, ulema sınıfının dışında devletten ayrı sivil dini oluşumlar meşru kabul edilmekteydi. Bu çerçevede Batı'da olduğu gibi dini hürriyet sorunu üzerinden devlete karşı dini savaşlar görülmemiştir. Genelde İslâm dünyasında özelde ise Osmanlı Devleti'nde din, kurumsal olarak, devletin dışında, ondan bağımsız bir şekilde var olmamış; büyük ölçüde devletin çizdiği sınırlar dâhilinde alt kurum olarak yer almıştır. Batı tecrübesinde olduğu gibi devlete rakip bir otorite konumuna hiçbir zaman ulaşmamıştır. İslâm'ın zaten devletten ayrı bir güç olma iddiası da mevcut olmamıştır. Bu çerçevede yorumlanan laiklik ilkesinin İslâm tecrübesi ile bir ilişkisinin olmadığı söylenebilir.

İslâm tarihi içerisinde farklı zaman ve coğrafyalarda kurulan devletler idarî sistem açısından çeşitlilik ortaya koymuşlardır. Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan silsile içerisinde yer alan ve bu bölümde zikredilen İslâm devletleri idarî açıdan büyük oranda önceki sistemlerin takipçileri olmuşlardır. Bu silsile içerisinde temel kopuş Dört Halife sonrası dönem ile olmuştur. Emevi halifeleri devletin nizamını İslâm ilkeleri yanında dönemin ileri gelen imparatorlukları Bizans ve Sasani geleneğini de devletin bünyesine taşımışlardır. Aynı durum Osmanlı için de söz konusu olmuştur. Bu devletlerde İslâmî olan ve diğer geleneklerin ürünü olan birbiriyle harmanlanarak yeni bir İslâm geleneği ortaya çıkarılmıştır. Söz konusu devlet geleneklerini birinci bölümde bahsedilen sekülerleşme modellerinden herhangi birisi içerisinde doğrudan zikretmek kolay değildir. Ancak, modern öncesi dönemde din-devlet ilişkisi bağlamında Medhurst'un dört farklı sınıflandırmasından birincisi olan din ve devletin tek yönetici elinde toplandığı, din ve siyasetin uyumlu olduğu teokratik modele daha yakın durduğu söylenebilir. İslâm geleneğinde halife ve sultanlık makamının bir aradalığı bu model ile paralellik arz etmektedir. Yine Weber'in tipolojisinde yer alan, devlet otoritesinin dinî kurumlar karşısındaki üstünlüğü yanında meşruiyetin kaynağının dini olmasını öngören hireokratik model ile de İslâm devlet biçimleri arasında benzerlik kurmak mümkün gözükmektedir. Bununla beraber Avrupa'dan farklı olarak İslâm toplumlarının tüm dönemlerinde dini farklılaşmanın olduğu bir yapı söz konusudur. İslâm devletleri homojen bir toplumsal yapı oluşturmaya yönelik siyaset gütmemişlerdir. Bu durum farklılaşma ve çeşitliliğin sekülerleşmenin en önemli iki unsuru olması hasebiyle Avrupa'da görülen farklı sekülerleşme modelleri ile paralellik arz eder.

Tanzimat'la girilen yeni düzen arayışı Batı ile bütünleşme çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Öncesinde aile hayatı, iş alanı, insanî ilişkiler, kısaca tüm toplumsal yapı dini olanla ilişkili idi. Ancak yapılan reformlarla özellikle Batılı tarzda kurumsallaşmanın getirdiği yeniliklerle din ölçüsüne göre şekillenen kurumlar yerini din dışı eğilimlere bırakmaya başlamıştır. Bir anlamda bu durum Shiner'in (1967) sekülerizm tanımlamasındaki kutsal toplum anlayışı yerine dünyevî olanı ikame etme arayışları şeklinde açıklanabilir. Bu bağlamda öne çıkan kurumlar askerî ve idarî boyutlu eğitim kurumları olmuştur. Özellikle II. Abdulhamid döneminde eğitim kurumlarının yaygınlaşması mesleklere dönük profesyonelleşmeyi ve toplumsal ayrışmayı getirmiştir. Lockman, Bruce ve Dobbelaere Batı toplumlarında görülen benzer durumu "işlevsel evrim ve amaç kaybı" yaklaşımıyla açıklamaktadır. İşlevsel alanda görülen dönüşüm cemaat kültürüne dayalı toplumun çözülmesine yol açmış ve bireyselleşmeyi tetiklemiştir. Bu durum dinselliğin toplumsal hayattan dışlanmasını getirmiştir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin lokomotif gücü kadrolarının da bu kurumlar içerisinde yetişmesi itibariyle daha bağımsız bir gerçeklikle donatılmış oldukları söylenebilir. Kısaca, Osmanlı son döneminde sekülerleşmenin, yeni Batılı kurumların ihdası ile kısmen kurumsal, bu kurumların yetiştirdiği toplumsal kesim itibariyle de kısmen bireysel boyutunun varlık gösterdiği söylenebilir.

Türkiye'de uygulanan laiklik anlayışı Batı'da gelişen sekülerleşme ve laiklik düşüncesinden farklı bir formda gelişmiştir. Batı'da temelde iki farklı sekülerleşme biçiminin geliştiği görülür. Birisi Fransa'da görülen din-devlet ayrımını temel alan dine kuşkuyla yaklaşan anlayış iken diğeri Anglo-Saxon ülkeler örneğinde görüldüğü üzere, kilise ve devlet ayrımını işbirliği temelinde kurgulayan yaklaşım olmuştur. Amerikan anayasasına göre devlet otoritesinin herhangi bir dini devletin dini olarak saptayamayacağını ve tüm vatandaşlarının kendi dinî inançlarına göre ibadet etmekte özgür olduklarını temin etmektedir. Avrupa'da ise din-devlet ilişkileri konusunda farklı ülkelerin farklı perspektiflere sahip olduğunu görmekteyiz. Bir tarafta Fransa din karşısında katı laiklik politikası benimserken diğeri yanda İngiltere yerleşik bir dinî inancı benimsemektedir. Bazı Batılı demokrasilerde dinin kamusal alanda belli ölçülerde rol alabilmesine karşın Türkiye'de egemen olan laiklik anlayışında ise İslâm vurgusunun ve

İslâm hukukunun devlet alanına taşınmasına karşı bir reaksiyon oluşmuştur. Fransa’da laikliğin ayırt edici özelliği olarak mutlak bir din-devlet ayrımı, dini rakip olarak görme anlayışı hâkimken diğer anlayış farklı dinlerin bir arada yaşamasına olanak tanıyandî özgürlükler üzerinden gelişen seküler modeldir. Almanya, İtalya ve İngiltere gibi ülkelerde görülen din ve devletin beraberliği ve işbirliğine dayalı yaklaşımı Casanova’nın yeni dönemde öngördüğü sekülerizm perspektifinin istikametini çizecek nitelikte olmuştur. Bu anlayış dini sorunlu bir olgu olarak algılayan laiklik yaklaşımlarının aksine kamusal alanda olmasının faydalı olduğunu değerlendiren bir yaklaşımı temsil eder.

Laik rejimler, dine yönelik tavırlarına göre “katı” ya da “yumuşak”, “açık” ya da “kapalı”, “güçlü” ya da “zayıf” olmak üzere değişik ölçeklerde ele alınabilir. Türkiye, Fransız laik modele benzer biçimde kamusal alanın anayasaya dayalı olarak dini öğelerden ve dinsel etkiden arındırılmış olduğu, Sünnî İslâm anlayışının kurumlar aracılığıyla kontrol altında tutulduğu “güçlü laiklik” olarak nitelendirilmektedir. Türkiye’de gelişen laikliğin Osmanlı ve İslâm devlet geleneğinden bağımsız geliştiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Türk devlet geleneğinde Batı örneğinde olduğu gibi dinî ve dünyevî alan arasında bölünmüşlük olmaktan ziyade din ve devletin birlikteliği söz konusu olmuştur. Hilafet ve saltanatın birlikteliğini temsil eden devlet en üstün dinî otoriteyi temsil etmesi itibariyle tüm dinî kurumların üzerinde bir otoriteye sahip olmuştur. Türkiye örneği de bu geleneğin etkisiyle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın aracılığıyla din alanını kontrol altına almıştır. Türkiye’de gelişen laiklik kendi tarihsel tecrübesi ile Batılı moernleşme tecrübesinin oluşturduğu melez bir laiklik biçimi olmuştur.

Türkiye’nin kuruluş aşamasında devlet din ile iç içe geçmiş bir politika takip etmiştir. MillîMücadele’nin arkasındaki motivasyon İslâm olmuştur. 1921 ve 1924 Anayasası’nda devletin dininin İslâm olduğuna dair ibarenin yer alması Yeni Türkiye’nin din ile mesafeli olmadığını işaretidir. Yine Lozan Antlaşması ile azınlık tanımını dine aidiyet üzerinden tanımlamıştır. Ancak Atatürk ve arkadaşlarının iktidarlarını güçlendirmesinin ardından devletin İslâm vurgusu yerini din dışı politikalara bırakmıştır. Tek parti döneminde çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma hedefi doğrultusunda dinin devlet yönetiminde referans olmaktan çıkarılması ve topluma modern seküler değerlerin kabul ettirilmesinin gerekliliği öne çıkan hususlar olmuştur. Türkiye’de dinin kontrol altına alınması şeklinde

uygulanan laiklik cumhuriyet elitinin medenileştirme misyonu doğrultusunda Türk toplumunun özel ve kamusal alanda nasıl var olması lazım geldiğini kurgulayan bir sosyal proje olarak zuhur etmiştir.

Bu dönemde gerçekleşen reformlar sekülerleşme açısından üç farklı başlık altında toplanabilir. Birincisi, hukukun sekülerleşmesinin sonucu olarak İslâm hukuku (şariat) yerine Avrupa hukuk kurallarına dayalı tekli bir hukuk formunun oluşmasıdır. İkinci olarak, dinî ve dünyevî kurumların ayrışması şeklindedir. Üçüncüsü ise sosyal yaşam alanlarına müdahale yoluyla İslâmî toplum yapısının Batı kültürüne adaptasyonu ile seküler bir toplumsal yapı oluşturulmaya çalışılmasıdır. Teorik bağlamda sekülerleşmeyi dinin yalnızca manevî alanla sınırlı kaldığı, dinin belirleyiciliğinden arındırılmış bir siyasal dönüşüm olarak ele aldığımızda Cumhuriyet dönemine geçişle uygulanan laiklik politikalarının sadece dinin dünyayı şekillendirme yönünü değil bizatihi dinin kendisini hedef aldığına tanık olmaktadır.

Yeni rejimin dine karşı geliştirdiği tutum din tanımını yasaklamak veya İslâm yerine başka bir din ihdas etme şeklinde olmamıştır. Bunun yerine İslâm'ı pozitivist bakış açısıyla yorumlayarak laik ilkeler doğrultusunda yeniden yapılandırmaya çalışmıştır. Ancak tarikat ve tekke gibi dinî kurumlar hayatîyetini illegal boyutlarda devam ettirmişlerdir. Rejimin İslâmî kurumları bertaraf etme çabası Osmanlı Devleti bünyesinde güçlü bir yapıya sahip resmi İslâm'ın halk nezdinde zayıflayıp yerine popüler İslâm'a yönelmesi İslâm'ın siyasallaşmasına yol açmıştır.

Laiklik tanımlarından hareketle tek parti döneminde gelişen laikliğin kutsal olandan dünyevî olana dönüşü, dinî kurumların toplumsal kurumlardan ayrışmasını, daha önce dinî alanda gerçekleşen eğitim, evlilik, hukuk gibi alanların seküler nitelikli hale gelmesi gibi olgulara karşılık geldiği söylenebilir. İslâm'ın tek parti döneminde şekil alış biçimine bakıldığında dinin kamusal alandaki rolünün değişimine şahit olunmaktadır. Din yeni konumunda devlet kurumları üzerindeki otoritesini kaybetmiş, ancak rejimin toplumsal dönüşümü sağlama aracı olarak işlev görmeye başlamıştır. Yoksa sekülerleşme teorisyenlerinin ön gördüğü şekilde özel alanla sınırlı kalmamıştır. Sekülerleşme ile dinî kurum ve sembollerin toplumsal ve kültürel kurumlar üzerindeki egemenliğini kaybetme

süreci şeklindeki öngörüsü Cumhuriyet ideolojisinin toplumsal yapıya nüfuz edememesi nedeniyle gerçekleşmemiştir. Din toplumsal kurumlarda farklı şekillerde etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Türkiye’de laikleşmenin en görünür şekli iki karşıt kutbun birbirini ideolojik olarak ayrıştırmasına kaynaklık edecek biçimde gelişmiştir.

Çok partili hayata geçilmesiyle birçok parti siyaset sahnesine çıkmıştır. 1945 ile 1950 arasında kurulan yirmi dört siyasî partiden yaklaşık üçte birinin programı İslâmî temalar içermektedir. İslâm topluluklarıyla ilişkilerin kurulması, eğitim kurumlarında geleneksel değerlerin yer alması, dinî kurumların devletin kontrolünün dışına çıkarılması, sosyal alanda geleneksel ve İslâmî kurumların yeniden tesisi gibi talepler bu partilerin programında yer bulmuştur. 1950 sonrası dönem cumhuriyet eliti ile muhafazakar kitle arasında laikliğin tanımı ve uygulaması üzerine yapılan çekişmelerle geçmiştir. Bu dönemin büyük bir bölümünde iktidarı elinde bulunduran sağ partiler cumhuriyetin laiklik anlayışına karşı büyük oy potansiyeli oluşturan muhafazakar toplum kesimlerinin dini taleplerine daha duyarlı politikalara yönelmiştir. Ancak laiklik ve cumhuriyetin garantörü olarak kendisini konumlandıran askerler politikacıların devletin din politikasını ihlal ettiği gerekçesiyle defaatle sivil alana müdahale etmiştir. Zaman zaman da bu kurumlar dini araçsal hale getirmekten geri durmamıştır. 1980 darbesi sonrasında zorunlu hale getirilen din ve ahlâk eğitimi toplum üzerinde ideolojik yönlendirme yaparak laik devletin sürdürülebilirliğini sağlamak için dini araçsallaştırmıştır. Kısaca çok partili dönemde dindar kesim dinin yalnızca özel alana ve devlet kontrolüne terk edilmesini öngören rejim güçlerine karşı sessiz kalmamıştır. Bir yandan devlet dışı aktörler bir yandan da bireyler dini kimlikleriyle kamusal alanda varlık mücadelesini sürdürmüştür. MGH’ye de toplumun ruhsat vermesinin birincil faktörü hareketin dini talepleri devlet alanına taşınması ile ilgili olmuştur.

1950 sonrasında başlayıp 80’lerde hız kazanan göçler neticesinde kentte oluşan geleneksel nüfusun modern araçlarla tanışması, dernek, vakıf, sosyal kurumlar aracılığıyla kendi kültürel değerlerine dayalı sivil toplum örgütleri kurması sonucunda dinî hareketler kamusal alanda güç kazanmış oldu. Muhafazakâr kesimlerin iş dünyasında kayda değer konum elde etmesi, sosyal alanda boy göstermesi bu dönemde daha yaygın

görülür olmuştur. Dolayısıyla din, eskisinden farklı olarak yalnızca kırsal kesimde görülen bir olgu olmaktan ziyade iş dünyası, sivil toplum alanı ve siyaset dünyasında gücünü iyice pekiştirmiş bir olgu haline gelmiştir. Buradan hareketle modernleşme teorilerinin vurguladığı gibi, daha fazla modern olmanın dine yabancılaşmayı getireceği görüşünün Türkiye’de dinin toplumsal alandaki rolünü açıklayamayacağını söylemek mümkündür.

Türk siyasî hayatının geride bırakmak üzere olduğumuz yüzyılın bir hulasasını yapacak olduğumuzda cumhuriyet Osmanlı’dan tevarüs ettiği çok kültürlü ve farklılığa dayalı toplumsal kesimleri aynı kültür etrafında tek bir potada eritme idealinin krizlerini tecrübe etmeye devam etmektedir. Cumhuriyet’in kurucuları toplumu geleneksel toplumsal yapıdan ve bu toplumsal yapının ön gördüğü zihniyetten kurtararak modern Batı medeniyetinin değerlerini kazandırmak için tek ulus ve ortak kültür şemsiyesi altında toplama siyasetini benimsemişlerdir. Bu kurtuluş ideali devletin çizdiği doğrultuda topluma yeniden ab-ı hayat iksirini sunacak bir dava olarak telakki edildi. Bu ideal toplum kesimleri arasında tüm farklılıkları ortadan kaldırarak toplumsal değerlerden bağımsız olarak yaratılacak homojen kültür etrafında toplumu birleştirmeyi gaye edinmişti. Bu aşamadan sonra topluma düşen görev, aidiyetini geleneksel cemaat kültürü içerisinde aramak yerine, dilini, etnik kimliğini hatta devletin öngördüğü inancın dışında kalan dinini de terk ederek ulusal kimlik etrafında birleşmesidir. Özgür bir toplum ancak bu şekilde gerçekleşecektir. Cumhuriyet eliti Osmanlı’daki çok kültürlü yapının toplumda eşitsizlik ve ayrışmalara yol açtığı eleştirisi üzerinden yeni Türk ulusunu sadece devlet karşısında eşitliğe dayalı bir vatandaşlık değil, tüm farklılıklardan mücerret, sosyal ve iktisadî yönden de eşitlenmiş bir vatandaşlık üzerine bina etmiştir. Ulusu “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle” (Tanör, 2006: 84) olarak tanımlayan bu anlayışta Türk kimliği, Aydınlanmacı düşünürlerin görüşlerinin tesiriyle farklılıkların olmadığı, özel çıkarın yerini ortak yararın aldığı ideal bir toplum anlayışı üzerine oturtulmuştur. Devlet mekanizmasını ele geçiren Cumhuriyet eliti kendilerini adadıkları bu misyonu gerçekleştirmek için de devleti bu çerçevede formüle etmişlerdir. Dolayısıyla devletin toplumsal değerlere kayıtsız bir örgütlenme olmak yerine modern Batı değerlerini teşvik eden, hatta toplum kesimlerini bu doğrultuda zorlayan bir yapıda olması zorunluluk teşkil etmiştir. Devlete biçilen böyle bir misyon laikliğin karakterini belirleyici en temel unsur

olmuştur. Dolayısıyla Türkiye’de gelişen laiklik din karşısında devletin tarafsız olduğu din-devlet ayrılığına dayalı bir laiklik anlayışı olmaktan ziyade oluşturulacak ideal toplumun vatandaşlarının geleneksel dini düşünceden ve dinsel cemaatleşmeden arınarak devletle bütünleşmeyi öngören bir düşünce tarzıdır.

Türkiye’nin laiklik tecrübesine genel olarak bakıldığında Türk laikliğinin Batı’da gelişen laik ve seküler modellerden farklı, kendine özgü ayrı bir model geliştirdiği görülür. Sekülerleşme kuramcılarının Batı’da gelişen sekülerleşme modelleri dışında Batı dışı olarak niteleyebileceğimiz ayrı bir sınıflandırmaya dâhil edilebilecek bu modelde devlet dinin kamusal ve özel alanda tahakkümünü bertaraf edici reformlarla din alanını denetim altına almıştır. Batı’da bazı modellerde olduğu gibi bağımsız ve özerk din alanının oluşmasına resmi düzeyde müsaade edilmemiştir. Ancak, Osmanlı’dan tevarüs ettikleri geleneği Cumhuriyet dönemine taşıyan tarikatlar ve modern forma bürünmüş cemaat yapıları özellikle siyaset alanı üzerinden devlet alanının seküler karakterinin aşınmasına zemin hazırlamışlardır. Böyle bir yapının ortaya çıkmasına olanak sağlayan temel etken devletin Osmanlı geçmişinde bir biriyle bütünleşmiş din ve devlet yapısında aranmalıdır. Batı’da toplumsal alanı dönüştürücü sanayileşme ve düşünsel akımların yeterince etkin olmadığı Türkiye’de Batı’dan farklı olarak laik ve seküler anlayışın benimsenmesi mümkün görülüyordu. Dolayısıyla laiklik tepeden inmece bir yöntemle kabul ettirmeye çalışıldı. Devlet eliti din ve devlet alanını ayırmakla beraber dini devletin denetimi altında tutma yoluna gitti. Devletin dışında da devletten bağımsız dini örgütlenmelere imkân verecek hukukî düzenlemelerden kaçındı. Çok partili hayata geçişle birlikte din siyasetin odağına girmeye başladı ve iktidarların laiklikten ödün verdiği bir dönem başlamış oldu. Din kısa zamanda partilerin kendilerini tanımladığı bir zemin oldu. Bu durum siyasal alana müdahalelerin yolunu açarken laikliğin olgunlaşmasının önünü kesmiş oldu.

Türk siyasetinde kurucu zihniyetin yerini daha ılımlı, hatta kurucu elitin Batıcı modernleştirme anlayışına muhalif iktidarlar almış olsa da temelde toplumu belli bir yaşam biçimi etrafında benzerleştirme idealinden kopamamışlardır. Toplumu tek irade etrafında toplamayı amaç edinen bu yaklaşımlar ülkede sivil alanın, çok kültürlülük ve tolerans kültürünün gelişmesine engel teşkil etmiştir. İktidarların birlik, beraberlik adına

toplumdan beklentileri farklılıklarını terk ederek iktidarın belirlediği kültürel kulvarda yer almak olmuştur. Toplumun farklı kesimlerinin değerlerini dikkate almayan politikalar Türkiye’de laikliğin baskıcı ve taraflı gelişmesinin önünü açan en büyük etken olmuştur.

Türkiye’de gelişen laiklik modeli sekülerleşme modelleri açısından değerlendirildiğinde ilk olarak Weber’in tipolojisinde din alanını devletin egemenliği altında bir kurum olarak sistemleştiren ceaseropapist model ile ortaklık barındırdığı söylenebilir. Bunun yanında, Medhurst’un resmi olarak din-devlet ayrımı olmasına rağmen egemen dinî anlayış ile devlet arasında güçlü bir ilişkinin bulunduğu mezhepsel politika tipolojisi de Türkiye tecrübesinin bir boyutunu oluşturmaktadır. Türkiye’de laikleşme politikaları dönemlere göre çeşitlilik göstermiştir. 1980 sonrası dönemde rejim dinin kaynaştırıcı ve disipline edici işlevinden yararlanmak için din ve dindarlık mefhumlarına değer atfedici bir yaklaşım sergilenmiştir. Buna karşın 28 Şubat sürecinde dinin toplum yaşamı içerisindeki varlığı ve bunun dışı vurumu rejim güçleri tarafından kuşkuyla karşılanır olmuştur.

Bu çalışmada Türkiye’de MGH’nin 1960’ların sonlarında siyaset sahnesine çıkışı ve takip eden süreçte İslâm’ı devlet alanına taşımayı öngören siyasî söylemleri değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Millî Görüş’ün İslâmî söylemlerinden hareketle onun Türk devletinin temellerine İslâm’ı yeniden enjekte etmeye yönelik bir teşebbüs olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dış politika, ekonomi, eğitim ve iç siyasette İslâm’ın görünürlüğünü önemseyen, siyasî söyleminde İslâm vurgusunu öne çıkaran ve toplumsal alanda dini değerlerin yaygınlaşmasını savunan bir hareket olan Millî Görüş’ün Türkiye’de devletin öngördüğü laiklikle çatışmacı bir karakter arz ettiğini söylemek mümkündür. Millî Görüş, modern dönemde daha önce oluşmamış bir hareketi temsil ettiği söylenebilir. Hareketin entelektüel kökenlerinin aydınlanmacı fikirler ile İslâm arasında bir sentez meydana getirmeye çalışan Yeni Osmanlılar’a dayandığı söylenebilir. MGH’nin siyasal söyleminin kaynaklarının birçoğu Osmanlı ve İslâm devlet geleneğine dayanmaktadır. Osmanlı Devleti’ni her fırsatta referans olarak gösteren Erbakan’ın özellikle kuruluş devri padişahlarının sufi şeyhlerle olan irtibatının bir benzerini kendisi ile İskenderpaşa dergâhı şeyhi Mehmet Zahid Kotku arasında kurmuş olduğu görülmektedir. Yine Osmanlı’nın yönetim anlayışının merkezî kavramlarından birisi olan “adalet” Millî Görüş’ün “adil düzen” kavramsallaştırmasında yer bulmuştur. Ayrıca

Osmanlı'nın İslâm dünyasında öncü rol oynamasında önemli rol oynayan cihat ve gaza anlayışı da Millî Görüş'ün tevarüs ettiği önemli kavramlar olmuştur. Millî Görüşçüler siyaseti cihat olarak görmüşlerdir.

Mevdudi ve Kutub gibi İslamî hareketleri temsil edenler toplumun yeniden Kur-an'a göre oluşturulması gerekliliğinden söz ediyordu. Ayrıca dinin de yeniden kur-an'a göre yenilenmesinden bahsediyorlardı. Erbakan ise Osmanlı geçmişine referansla bir dönüşüm hedefliyordu. Onun hedefinde toplumu kökten yeniden inşa etmek yerine ona kaybettiği maneviyatı ve güveni aşılamayı hedefliyordu. Sonrasında ise toplumun kendiliğinden yeniden dirileceği beklentisi içerisindeydi. Sekülerleşme modern şartlar içerisinde din alanını toplumsal hayattan tecrid etme eğilimi göstermekteydi. Erbakan'ın çabası modern dönemin kurumlarının İslam'ın temelleri ve ilkeleri ile uyumlu hale getirilmesi şeklinde anlaşılabilir. İslam'ın evrenselliği bağlamında modern toplumsal kurumların İslam'la bağdaşır bir forma uyarlanma çabası MGH'nin sekülerleşmeye olan itirazı olarak görülebilir. İslam'ın temel söylemlerinden birisi evrensel olmasıdır ki bu da kurumların değişimine uyum sağlayabilme kapasitesi anlamına gelmektedir. Kurumları kendi ilkeleri doğrultusunda revize etmesi dinsel olarak karşımıza çıkar. MGH'nin dinsel söylemi kamusal alana taşıyarak özel alana itilmiş din anlayışını reddi modern demokratik sistemlere karşı bir tehdit oluşturmamaktadır. MGH moderniteye rakip olacak bir İslamî sistem kurmak yerine modernitenin İslam'la çelişen yönlerini dönüştürerek İslam'la uyumlu bir model önermektedir. Dolayısıyla sekülerlik tanımının da bu çerçevede yapılmasını talep etmektedir.

Millî Görüş partilerinin İslâmcı imajı onların geleneksel değerlere sahip toplum kesiminin temsilcisi olması yanında karşı partilerin ve rejimin ithamları sonucu ortaya çıkan durumla ilgilidir. MGH laik bir sistem içerisinde varlık bulmasına rağmen İslâmî hareketin merkezî konumuna yükselmiştir. Laik bir sistem içerisinde siyasal parti bünyesinde örgütlenen İslâmî bir oluşumun iktidarda yer almasının meşruiyetinin tanınması MGH'nin önemli bir başarısı olarak görülmüştür. Ancak MGH partilerini yalnızca İslâmî söylemin taşıyıcısı olarak görmek, siyasetini dini olanla sınırlandırarak dine dayalı devlet hedefinde bir hareket olarak tanımlamak eksik ve yanlış bir bakış açısını yansıtır. Hâlbuki İslâm MGH'nin genel söyleminin dış kabuğunu oluştururken

siyasetinin özünü oluşturan şey dezavantajlı ekonomik sınıfların da adil paylaşım doğrultusunda ekonomiden pay almalarına yönelik talep olduğu ileri sürülebilir. Türk laikliği merkezi kontrol eden devlet iktidarının elinde bulundurduğu imkânları çevrede yer alan daha geniş kesimlerle paylaşmak istemediği bir rejim olarak kurgulanmıştır.

MGH'nin çıkış noktasını oluşturan esas unsur da bu çelişki barındıran ilişki biçimi olmuştur. İslâmî kesimin iktidar ortağı olması ve bu sayede kendi tabanının kamusal imkanlardan yararlanarak zenginlik düzeyinde ve yaşam kalitesinde artış sağlaması bu kesimde dünyevîleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu durum sekülerleşmenin önemli bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sekülerleşme teorilerinin en önemli dayanaklarından birisi dünyevîleşme ve dinsellik arasındaki karşıtlık olmuştur. Bu yaklaşıma göre dini düşünce insanı dünyevî olandan koparan bir unsurdur. Ancak Millî Görüş düşüncesinde dünyevî olan uhrevî olanla birlikte formüle edilmiştir. Siyaset başta olmak üzere dünya ile ilgili tüm faaliyetler dini kapsamda tasavvur edilmiştir. Millî Görüş'ü dine yaklaşımı açısından diğer sağ partilerden ayıran önemli bir husus ta bu anlayış olmuştur.

Bu çalışmanın temel kalkış noktası MGH'nin laiklik konusuna bakış açısını anlamaya dönük olmuştur. Bu bağlamda hareketin din-devlet ilişkisi çerçevesinde genel kanaatlerini kısaca şu başlıklar altında sıralayabiliriz: İlk olarak MGH İslâm'ın devlete atfedilmesini talep etmemektedir. Bunun yerine devletin vatandaşların dini kimliğini dikkate alan düzenlemelere gitmesini talep etmektedir. Dinin siyasete ilişkin talebi olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu talep İslâm'ın ibadet, ahlâk ve inanç gibi yönlerinden bağımsız olarak evrensel değerler düzeyindedir. İkinci olarak, devlet, din mesabesinde formüle ettiği seküler ideolojilere mesafeli durmalıdır. Burada totaliter din devletlerin doğuracağı sorunlardan kaçınırken, benzer sorunların ideolojik bir devletten doğduğu görüşüne atıf yapılmaktadır. Üçüncü olarak, Diyanet Teşkilatı'nın özerkleştirilerek dinî alan yanında sosyal ve eğitim alanı da dâhil olmak üzere toplumsal yönünün genişletilmesi önemli bir husus olarak öne çıkmaktadır. Son olarak, dini eğitimin yaygınlaştırılması hususudur. Devlet tarafından toplumsal talepler doğrultusunda yeni nesillerin ahlâkî ve dini değerlerle bütünlük içinde yetiştirilmesi Millîbütünlük için önem arz etmektedir.

MGH'ye göre devlet, tüm dinlere ve onların farklı yorumlarına örgütlenme serbestliği sağlar. Devlet din ve vicdan özgürlüğünü teminat altına alır. Herkesin din ve inançlarının gereklerini yerine getirebilecek güvenceyi sağlamakla yükümlü olur. Bu tanım laiklik kavramını zımnen öngörmesi hasebiyle ayrıca kavramı zikretmeye ihtiyaç olmayacaktır. Dolayısıyla kavramın yaratacağı karmaşa da aşılmış olacaktır. Devletin din ve vicdan özgürlüğüne yönelik tutumunda laiklik bireylerin inancının kamusal alanda görünür kılınmasını engelleyici ve kamusal haklarını kısıtlayıcı bir kaynak olarak kullanılmamalıdır. Dinsizlik veya din karşıtlığı olarak anlaşılması gereken laiklik, farklılıklara ve haklara saygılı, inancı dolayısıyla kimsenin dışlanmadığı bir anlayışı yansıtmalıdır. Laiklik dinî inançlarına göre yaşamını düzenleyen birey ya da kitlelerin yaşam biçimlerine müdahil olunmaması şeklinde anlaşılmalıdır.

Millî Görüş'ün dini söylemleri, Batı'ya karşı tavrı, ABD'nin bölgedeki hegemonyasına karşıtlığı ve İsrail aleyhtarı politikaları Batılı ülkelerin Millî Görüş'e mesafeli tavır sergilemesine neden olmuştur. Din ile yönetim arasında keskin ayrımı öngören diğer politik hareketlere karşın dinin yönetim üzerine etkinliğini savunan MGH Batılılarca bir tehdit unsuru olarak görülmüştür. İslâm toplumlarının karşı karşıya kaldığı büyük sorunların aşılmasına çare arayışı olarak İslâm birliği hedefi öne çıkmıştır. İslâm birliğinin kurulması sadece siyasî alanda değil, ekonomik ve kültürel alandaki hedeflere ulaşmanın dinamiği olarak görülmüştür. İslâm, sosyal, siyasal ve ekonomik konularda sorunların aşılması için referans noktası olmuştur.

Millî Görüş'ün eğitim politikası da İslâmî değerler üzerinden şekillenmiştir. İmam Hatip okulları laikliğin ve cumhuriyet reformlarının meşrulaştırılma aracı olarak işlev görmesi amacına hizmet edecek bir kurum olarak cumhuriyet eliti tarafından formüle edilmiş olmakla beraber pratikte bu okullar başta MGH olmak üzere İslâmî hareketler için insan kaynağı sağlayacak kurum konumuna dönüşmüşlerdir. MGH'nin ideali olan maddî ve manevî alanda kalkınmanın gerçekleştirilebilmesi İmam Hatip kurumları ve Diyanet'in başlıca misyonu arasında yer almasıyla gerçekleştirilecektir.

MGH'nin kadın konusuna yaklaşımında mevcut ataerkil sistemin etkisi yanında, İslâmî bakış açısının da belirleyici bir ağırlığa sahip olduğu görülmektedir. Bu konuda üzerinde durulması gereken konulardan birisi, MGH'nin kadınlarla ilgili sorunlarda kadınlara yüklenen geleneksel rollerin tamamen benimsenmesini değil, bazı noktalarda bu rolleri kabul etmeye yanaşmamaktadırlar. Özellikle parti kademelerinde aktif rol alan Millî Görüşçü kadınların söylemlerinde bu durumu gözlemek olanaklıdır. Onların bu tutumlarının çevreden gelen daha geleneksel kadınların toplumsal konumlarına ilişkin hareket tarzlarının değişip dönüşmesine katkı yaptığı söylenebilir.

Sonuç olarak, MGH dönemin ekonomik ve siyasî şartları yanında temelde İslâmî taleplerle siyasal yaşam alanına çıkmıştır. Bu tez MGH'nin siyaset alanına İslâmî söylemi taşımalarının izlerini farklı alanlarda takip etmeye çalışmıştır. Ayrıca hareketin laiklik söylemi de bu tezin kapsamında yer almıştır. Bu çerçevede hareketin laiklik yaklaşımı ile Türkiye'de ve Batı'da uygulama biçimleri karşılaştırılmış olup hareketin Türkiye uygulamalarını laikliğe aykırılık teşkil ettiği gerekçesiyle eleştirmiş olduğu ancak Anglo-Saxon tipi sekülerizm ile uzlaşabileceği tesbit edilmiştir. Hareketin laiklik tanımının din özgürlüğü çerçevesinde yapılması İslâm'la uzlaşma içinde olacak bir laiklik tanımına ulaşmak istendiği şeklinde saptanmıştır.

Bu çalışmanın Türk siyasî hayatının son 50 yılında etkin bir şekilde varlığını sürdüren bir siyasî ve sosyal hareketi incelemesi açısından literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca laiklik tartışmalarında ve demokrasi düşüncesinde MGH'nin tutumunun nasıl geliştiğini açıklamak açısından da katkı sunacağı beklenmektedir. Buna ilaveten dış politika, ekonomi, eğitim, dinî kurumlar ve kadın konularında hareketin İslâmî bakış açısını yansıtması açısından da daha geniş çalışmalara zemin hazırlayacağı söylenebilir.

KANAKÇA

- Abou-El Haj, Rıfa'at Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: İmge Yayınları, 2000.
- Ağaoğulları, M. Ali, *Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Ağdağ, Atik, 2019, Kişisel Görüşme, Ankara, (8 Haziran).
- Ahmad, Feroz, "Politics and Islam in Modern Turkey," *Middle Eastern Studies*, Vol. 27, No. 1, January, 1991, 3-21.
- Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.
- Akgün, Tekin, "İslâmcılar-Demokrasi ilişkisinin Tarihi seyri", (Ed). T. Bora, M. Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt 6, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim, 2004.
- Akgündüz, Murat, *Osmanlı Devletinde Şeyhülİslâmlık*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Aksay, Hasan, *MillîNizam Davamız*, İzmir: Karınca Matbaası, 1971.
- Aksay, Hasan, "Millî Görüş," *MillîGazete*, 13.01.1973: 1.
- Aksay, Hasan, "Fikir ve İsnat," *MillîGazete*, 20.01.1973: 1.
- Aksay, Hasan, "Nüfus Planlaması," *MillîGazete*, 15.02.1973: 1.
- Aksay, Hasan, "Cumhuriyet mi? Hurriyet mi?," *MillîGazete*, 20.02.1973: 7.
- Aksay, Hasan, "Devlet – Millet Çatışması," *MillîGazete*, 25.02.1973: 7.
- Akşin, Sina, *Türkiye tarihi*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1988-89.
- Akşin, Sina, *Turkey from Empire to Revelutionary Republic: The Emergence of the Turkish Nation From 1789 to Present*, New York: New York University Press, 2007.
- Akşit, Bahattin, "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam–Hatip Schools in the Republic" (Der.) Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, Lonon ve New York: I. B. Tauris, 1991.
- Akşit, Bahattin, "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi", (Der.) Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu, *Şerif Mardin'e Armağan*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2005.
- Aktaş, Cihan, "Cemaatten Kamusal Alana İslâmcı Kadınlar", (Ed). T. Bora, M. Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt 6, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, 826-836.
- Aktay, Yasin, *İslâm ve Sekülerleşmenin Kaynakları*, İstanbul: Tezkire Yayınları, 2017.

- Albayrak, Sadık, *Türkiye'de din kavgası*, İstanbul: Yay Yayınları, 1973.
- Albayrak, Sadık, *Yürüyenler ve Sürünenler: Şeriat Yolunda*, İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989a.
- Albayrak, Sadık, *Siyasî Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul: Risale Yayınları, 1989b.
- Albayrak, Sadık, *Türkiye'de İslâmcılık-Batıcılık Mücadelesi: Şeriatın Laikliğe*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Allen, Garry. *Dünyayı Kimler Yönetiyor Gizli Dünya Devleti*, İstanbul: Millî Gazete, 2012.
- Altındal, Aytunç, *Laiklik*, Ankara: Süreç Yayınları, 1986.
- Anayasa Mahkemesi, 14.01.1972 tarih ve 14072 sayılı karar (MillîNizam Partisinin Kapatılması).
- Aral, Berdal, “Küresel Sistem İçinde İslâm Dünyası için Anlamli bir Varlık Alanı Oluşturmak”, (Der.) *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*, İstanbul: İnsamer, 2016, 125-152.
- Arnhart, Larry, *Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi*, Çev. A. Kemal Bayram, Ankara: Liberte Yayınları, 2004.
- Arı, Selçuk, Arslan, Okan, *Uluslararası İlişkiler ve Din: Tanrı Tarafsız mı?*, Ankara: Platin Yayınları, 2005.
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslâmîyet ve Modernlik*, Çev. Ferit B. Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Asiltürk, Oğuzhan, “Hak Üstün Tutulmalıdır” *Yörünge*, 1/33, 30 Haziran- 7 Temmuz 1991: 5.
- Asiltürk, Oğuzhan, “Devlet Görevini Yaparken Kişi Hak ve Hürriyetlerini Zedelememelidir” *Yörünge*, 1/37, 28 Temmuz-4 Ağustos, 1991a: 5-7.
- Asiltürk, Oğuzhan, “Ekonominin 5 Mikrobu,” *Yörünge*, 1/38, 4-11 Ağustos, 1991b: 7-8.
- Asiltürk, Oğuzhan, “Sosyal Güvenlik” *Yörünge*, 1/44, 22-29 Eylül 1991: 6-8.
- Asiltürk, Oğuzhan, 2019, Kişisel Görüşme, Ankara, (10 Haziran).
- Aydın, Suavi ve Taşkın, Yüksel, *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2014.
- Barbarosoğlu, K., F., *İmaj ve Takva*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Barbarosoğlu, “Kopan Filmler Arasında Başörtülülerin Kısa Tarihi”, *İzlenim dergisi*, S. 37, 1996.

- Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaktüs Yayınları, 1999.
- Bartelson, Jens A., *Genealogy of Sovereignty*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1995.
- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Lâiklik*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1991.
- Bauberot, Jean, *Dünyada laiklik*, Çev. Ertuğrul C. Gürcan, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Bauberot, Jean, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında*, Çev. Alev Er, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Bayramoğlu, Ali, *Türkiye’de İslâmî Hareket: Sosyolojik Bir Bakış (1994-2000)*, İstanbul: Patika Yayıncılık, 2001.
- Berberoğlu Enis, "Türbanın 30 Yıllık Yükselişi", *Hürriyet*, 10 Mayıs, 1999.
- Beriş, Hamit Emrah, "Türk Sağı ve liberalizm: Bir Fay Haritası Çıkarma Denemesi", *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt 7, İstanbul: İletişim, 2005, 389-419.
- Berger, Peter, *The Sacred Conopy*, New York: Anchor Books, 1967.
- Berger, Peter. L., "From The Crisis of Religion to The Srisis of Secularism", Steve Bruce (ed), *The Sociology of Religion*, England: 1995.
- Berger, Peter. L., "The Desecularization of the World: A Global Overview", Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and public Policy Center, 1999.
- Berger, Peter. L., Dinin krizinden Sekülerizmin Krizine, Der, A. Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, 75-93.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet yayınları, 2015.
- Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve laiklik*, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2012.
- Bora, Tanıl, "Turgut Özal", *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt 7, İstanbul: İletişim, 2005, 589-601.
- Bruce, Steve, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Buğra, Ayşe, *Türkiye’de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2014.
- Bulaç, Ali, "İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt 6, İstanbul: İletişim, 2004, 48-68.

- Bulaç, Ali, *İslâm Dünyasının Düşünce Sorunları*, İstanbul: İz Yayınları, 1995.
- Bulaç, Ali, "MNP'den RP'ye uzanan Siyasal Süreç", *Sözleşme*, 6 Nisan 1998, 29-48.
- Casanova, Jose, "Civil society and Religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam", *Social Research*, Vol. 68, No. 4 (Vinter, 2001), 5-10.
- Casanova, Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, Jose. "The Secular and Secularisms." *Social Research*, Vol. 76, No. 4, (Winter, 2009).
- Casanova, Jose, The Secular, Secularizations, Secularisms', Citizenship and the Public Sphere, (Ed.) C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. V. Antwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Cevizci, Ahmet, Aydınlanma, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet, Lyotard, Jean-François, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Ceylan, Hasan Hüseyin, *Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkileri: 1*, İstanbul: Risale Yayınları, 1989.
- Ceylan, Hasan Hüseyin, *Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkileri: 2*, İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Ceylan, Hasan Hüseyin, *Tartışmalar: Türkiye'nin Düşünce Sorunları*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1990a.
- Ceylan, Hasan H., "Laiklik", *Yörünge*, 1/3, 25 Kasım 1990b: 36
- Ceylan, Hasan Hüseyin, *Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkileri: 3*, İstanbul: Risale Yayınları, 1991.
- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Claude, Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul: TVY., 2008.
- Cleveland, William L., *Modern Ortadoğu Tarihi*, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Agora kitaplığı, 2008.
- Comte, Auguste, *Positivizm ilmihali*, Ankara: MillîEğitim Yayınları, 1952.
- Çakır, Rüşen, *Ne Şariat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, İstanbul: Metis Yayınları, 1994.

- Çakır, Rüşen, "MGH", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, (Ed). T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Çakır, Rüşen, *Ayet ve slogan: Türkiye'de İslâmî oluşumlar*, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Çaha, Ömer, *Fransa'da İslâm Karşıtlığı ve laisizm*, Ankara: Kadim Yayınları, 2011.
- Çaha, Ömer, *Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve devlet*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Çaha, Ömer, *Siyasî Düşüncelere Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2010a.
- Çaha, Ömer, *Sivil Kadın Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, Ankara: Savaş Yayınları, 2010b.
- Çaha, Ömer, "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış: Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum", (Ed). T. Bora, M. Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Çaha, Ömer, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, İstanbul: Gendaş Yayınları, 2003.
- Çalmuk, Fehmi, "Necmettin Erbakan", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Çalışlar, Oral, *Refah Partisi: Nereden Nereye*, İstanbul: Pencere Yayınları, 1995.
- Çelebi, Nilgün, *Sosyoloji: Geçmişten Geleceğe*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2001.
- Çetinsaya, Gökhan, "İslâmcılık'taki Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık, Cilt 6*, İstanbul: İletişim, 2004, 420-451.
- Çilingir, Lokman, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Çıtak, Zana, *Nationalism And Religion: A Comparative Study Of The Development Of Secularism In France And Turkey*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Boston: Boston University, Graduate School Of Arts And Sciences, 2004.
- Dağı, İhsan, *Kimlik Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, Ankara: İmge Kitabevi, 1998.
- Dağı, İhsan, *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*, İstanbul: Boyut Kitapları, 2002.
- Daver, Bülent, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1955.
- Davie, Grace, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press. 2000.
- Davie, Grace, *The Sociology of Religion*, Los Angeles: Sega Publications, 2007.
- Dilipak, Abdurrahman, "Demokrasi ya da Şeytana Özgürlük," *Yörünge*, 2/61, 16-26 Ocak 1992: 10.

- Dobbelaere, Karel, "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", *Sociology of Religion*, Sayı. 60, No. 3, (Autumn, 1999), 229-247.
- Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınları, 2006.
- Dursun, Davut, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.
- Dursun, Davut, *Laiklik, Değişim ve Siyaset*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Ehrman, Bart D., *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Emecan, Feridun M., *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan: Devlet ve Toplum*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011a.
- Emecan, Feridun., *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011b.
- Emecan, Feridun, *Fetih ve Kıyamet: 1453*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Emre, Süleyman A., "MSP Birinci Büyük Kongre Konuşması," *MillîGazete*, 23.07.1973: 3.
- Emre, Süleyman A., "Anayasa Değişikliği ve Laiklik," *Yörünge*, 3/118, 14 Mart 1993: 13.
- Emre, Süleyman A., "Laiklik Diye Ateizmi Savunanlar," *Yörünge*, 4/181, 19-26 Haziran 1994: 7.
- Emre, Süleyman A., "Laiklik İstismarı," *Yörünge*, 4,184, 10-17 Temmuz 1994a: 15.
- Eraslan, Sibel, "Uğultular...Silüetler", (Der.) Bora Aksu, Günel Asena, *90larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Eraslan, Sibel, "İslâmcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine", (Ed). T. Bora, M. Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, 818-825.
- Erbakan, Necmettin, *Basında Prof. Dr. Necmettin Erbakan*, İzmir: İstiklal Matbaası, 1971.
- Erbakan, Necmettin, *Mecliste Ortak Pazar*, İzmir: İstiklal Matbaası. 1971a.
- Erbakan, Necmettin, "Laiklik nedir; ne değildir?", *MillîGazete*, 13.04.1973: 2.
- Erbakan, Necmettin, *Üç Konferans: Sanayi Davamız*, İstanbul: Fetih Yayınevi, 1974.
- Erbakan, Necmettin, TMM Konuşması, *TBMM Tutanak Dergisi*, B.9, 23.11.1974a.
- Erbakan, Necmettin, *Millî Görüş-Temel Görüş*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1975.
- Erbakan, Necmettin, TMM Konuşması, *TBMM Tutanak Dergisi*, B.73, 09.05.1978.

- Erbakan, Necmettin, “Demokrasi Kurultayı Konuşması”,1989, 29.04.1989, Ankara.
- Erbakan, Necmettin, “Erbakan’ın Türkiye ve Dünya Değerlendirmeleri”, *Yörünge*, 1/1, 11 Kasım, 1990: 10.
- Erbakan, Necmettin, *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara: Esam Yayınları, 1991.
- Erbakan, Necmettin, *Türkiye’nin Temel Meseleleri*, Ankara: Rehber Yayınları, 1991a.
- Erbakan, Necmettin, “İsrail Ortadoğu’nun Çıbanbaşı”, *Yörünge*, 1/9, 6 Ocak 1991b: 16.
- Erbakan, Necmettin, “Başarının Temeli İki Şeydir: İman ve Cihat”, *Yörünge*, 1/14, 3-10 Şubat 1991c: 12-17.
- Erbakan, Necmettin, “Türkiye’nin Yönü RP ile Çizilecektir”, *Yörünge*, 1/42, 8-15 Eylül 1991d: 26-32.
- Erbakan, Necmettin, TBMM Konuşması, *TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem 19, B.21, 26.12.1991e.
- Erbakan, Necmettin, “Grit’i Unutmayalım”, R. Tosun (Röp), *Yörünge*, 2/9, 1992, 14-18.
- Erbakan, Necmettin, Refah Partisi 4. Büyük Kongre Açılış Konuşması, Ankara., 1993.
- Erbakan, Necmettin, RP 4. Büyük Kongre Açılış Konuşması, Ankara, 1993a.
- Erbakan, Necmettin, *İslâm ve İlim*, Ankara: Furkan Yayınları, 1993b.
- Erbakan, Necmettin, “Türkiye’de Demokrasi bir aldatmacadan ibarettir”, R. Tosun (Röp), *Yörünge*, 3/142, 1993c,: 17-33.
- Erbakan, Necmettin, *Refah Partisi Savunması*, İstanbul: Fast Yayıncılık, 1997.
- Erbakan, Necmettin, *4. Olğ Büyük Kongre*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1997a.
- Erbakan, Necmettin, *İslâm-Batı Diyalogu*, İstanbul: Milson Basın, 2006.
- Erbakan, Necmettin, *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*, Ankara: Esam Yayınları, 2010.
- Erbakan, Necmettin, *Dış Politika Alanındaki Hedeflerimiz: D-8 Hareketi*, Ankara: Esam, 2010a.
- Erbakan, Necmettin, *Davam*, Ankara: MG V Yayınları, 2013.
- Erbakan, Necmettin, *Millî Görüşün Esasları*, Ankara: MG V Yayınları, 2014.
- Erbakan, Necmettin, *Türkiye ve Ortak Pazar*, Ankara: MG V Yayınları, 2014a.
- Erbakan, Necmettin, *Türkiye’nin Sanayileşmesi*, Ankara: MG V Yayınları, 2014b.
- Erbakan, Necmettin, *Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyyatı*, Cilt 2, Ankara: MG V Yayınları, 2014c,
- Erbakan, Necmettin, *Millî Görüş İktidarı Niçin ve Nasıl*, Ankara: MG V Yayınları, 2016.

- Erbakan, Necmettin, *Arkasındakilerle ve Türkiye'nin Kayıplarıyla Darbe*, Ankara: MGV Yayınları, 2016a.
- Erbaş, Fethullah, *Tanıdığım Erbakan ve Ummet Şuuru*, Ankara: ESAM, 2016.
- Erkilet, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, Ankara, Hece Yayınları, 2004.
- Ersin, İrfan ve Yıldırım, Cengizhan, "İslâm Ekonomisi Çerçevesinde Necmettin Erbakan'ın Adil Düzen Söylemi", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt.15, Yıl.15, Sayı.1, 2015, 143-173.
- Ersoy, Arif, "İslâm Birliği'ne Doğru", *Yörünge*, 2/81, 21-28 Haziran, 1992: 12.
- ESAM, *Kadın ve Aile Komisyonu*, Ankara, ESAM, 2006
- ESAM D-8 Teşkilatı, (2019), http://www.esam.org.tr/d-8_k28.html, Erişim: 15.03.2019.
- Esposito, John L., *Islam and Politics*, Syracuse: Syracuse University Press, 1984.
- Esposito, John L., *İslâm tehdidi efsanesi*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Evren, Kenan, *T. C. Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982.
- Friedrichs, Jörg, "The meaning of New Mediavalism", *European Journal of International Relations*, Sayı: 7, No. 4, 2001.
- Galner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Galner, Ernest, *Müslüman Toplum*, Çev. Müfit Günay, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Göle Nilüfer, "80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye Günlüğü*, Sayı, 21, Kış 1992.
- Göle, Nilüfer, Authoritarian secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey, (Der.) Augustus, Richard Norton, *Civil Society in the middle East*, Laiden: E.J. Brill, 1996, 17-44.
- Göle, Nilüfer, *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Göle, Nilüfer, *Melez Desenler*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2000.
- Göle Nilüfer, "Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", (Der.) Metin heper and Ahmet Evin, *Politics in the Third Turkish Republic*, Oxford: Westview Press, 1994.
- Göle, Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Çev. Erkan Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Gözaydın, İhtar, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

- Guida, Michelangelo, Çaha, Ömer, İslâmcılık, Der. Ö. Çaha, B. Şahin Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler, Ankara: Orion Kitabevi, 2013, 563-620.
- Gunn, T. Jeremy, *Din Özgürlüğü ve Laisite: ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma*, Çev. H. Bal ve Ö. F. Altıntaş, Ankara: Liberte, 2007
- Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Gündoğan, E. Nazif, *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, İstanbul: 2008.
- Habermas, Jürgen. “A “Post-Secular” Society-What Does That Mean?” *Lecture at the University of Tilburg*, The Netherlands: (March 2007), 1-11.
- Habermas, Jürgen, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 2009.
- Habermas, Jürgen, “Religion in the Public Sphere” *European Journal of Philosophy*, 1-24, 2006, 41-1ss.
- Hamidullah, Muhammed, *The Prophet's Establishing a State And His Succession*, İslâmabad: Pakistan Hijra Council, 1988.
- Hamidullah, Muhammed, *İlk İslâm Devleti*, Çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.
- Hampsher-Monk, Iain, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler*, Çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler*, İstanbul: İletişim, 1989.
- Hanioğlu M. Şükrü, "Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic," *Studia Islamica*, Vol. 87, 1997, 133-158.
- Hanioğlu M.Şükrü, “The Second Constitutional Period”, (Der.) Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey: Turkey in the Modern World*, Volume 4, New York: Cambridge University Press, 2008, 62-111.
- Hanioğlu, M. Şükrü, Laiklik laikleşirken, *Sabah*, 07.11.2010.
- Hanioğlu, M. Şükrü, “Kemalizm’in Tarihi Kökenleri”, (Der.) Ahmet T. Kuru, Alfred Stepan, Türkiye’de Demokrasi, İslâm ve Laiklik, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, 31-58.
- Hashemi, Nader, “The Multiple Theories of Secularism”, *Philosophy and social criticism*, Sayı. 36, No. 3–4, 325–338, 2010.

- Hatipoğlu, Yasin, “Laik Devlet Din İşlerinden Elini Çekmeli”, *Yörünge*, 2/74, 26 Nisan- 3 Mayıs 1992, 10.
- Haynes, Jeff, Religion, secularisation and politics: A postmodern conspectus, *Third World Quarterly*, Volume 18, 1997 - Issue 4, Pages 709-728
- Heper, Metin, *Türkiye'nin Siyasal Hayatı: Tarihsel, Kuramsal ve Karşılaştırmalı Açından*, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2011.
- Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizm'den Millîsekülerizm'e: laiklik sorununun felsefi çözümlemesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul: Dergah yayımları, 2007.
- İnalcık, Halil, Osmanlı Padişahı, *AÜ SBF Dergisi*, 1958, 68-79.
- İnalcık, Halil, “Mehmed II”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 395-407.
- İnalcık, Halil, *Doğu Batı: Makaleler I*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ: 1300-1600*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- İnalcık, Halil, *Atatürk ve demokratik Türkiye*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016.
- İslâmoğlu Mustafa, *İslâmî Hareketler ve Kıyamlar Tarihi*, İstanbul: Düşün Yayınları, 2010.
- Kadioğlu, Ayşe, “The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No. 2, (Apr., 1996), 177-193.
- Kafadar, Cemal, Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları, *Modern Türkiye 'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 351-381.
- Kafadar, Cemal, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Kahraman, Hasan B., *AKP ve Türk Sağı*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.
- Kamalak, Mustafa, 2019, Kişisel Görüşme, Ankara, (24 Mayıs).
- Kandiyoti, Deniz, *Women, Islam and the state*, London: Macmillan, 1991.
- Kandiyoti, Deniz, *Fragments of culture : the everyday of modern Turkey*, London: I.B. Tauris, 2002.
- Kara İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Kara İsmail, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Kara İsmail, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.

- Kara İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Kara İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- Karagülle, Süleyman, "Laiklik ve İslâmîyet-I", *MillîGazete*, 12.07.1973: 2.
- Karagülle, Süleyman, "Laiklik ve İslâmîyet-II", *MillîGazete*, 13.07.1973a: 2.
- Karagülle, Süleyman, *İslâmîyet ve Günümüz Meseleleri*, İzmir: Akyay Kaynak Yayınları, 1976.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Karamuk, Gümeç, *Batı'nın Temelleri*, Ankara: AOF Yayınları, t.y.
- Karamollaoğlu, Temel, *Nasıl Bir Dünyada Yaşıyoruz?*, Ankara: ESAM, 2015.
- Karamollaoğlu, Temel, 2019, *Kişisel Görüşme*, Ankara, (13 Haziran).
- Karasan, Mehmet, "Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları", *AÜİFD*, 2/4, Ankara.
- Karatepe, Şükrü, "Türkiye'de Demokrasi Putlaştırılmıştır", *Yörünge*, 29 Eylül-6 Ekim, 1/45, 1991: 7.
- Karatepe, Şükrü, *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi*, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı, 11, (Yaz 1995), 70-81.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı'da değişim, modernleşme ve uluslaşma*, Ankara: İmge Yayınları, 2006
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Karpat, Kemal H., *Kısa Türkiye tarihi: 1800-2012*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013a.
- Karpat, Kemal H., *Türk Demokrasi tarihi: Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013b.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, milliyetçilik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013c.
- Karpat, Kemal H., *Türk Siyasî tarihi: Siyasal Sistemin Evrimi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014a.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014b.
- Kebapçioğlu, Süheyla, "Cihadın kadını erkeği yoktur!", *Yörünge*, 1/40, 25 Ağustos-5 Eylül, 1991: 11.
- Kenanoğlu, Macit, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Kili, Suna, "Kemalism in Contemporary Turkey," *International Political Science Review*, Vol, 1, No. 3, 1980, 381-404.

- Kinross, Lord, *Atatürk: The Rebirth of a Nation*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, *Siyasetsiz Siyaset*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1998.
- Köse, Ali, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Köymen, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları*, Ankara: TAD., 1964.
- Kutan, Recai, *Demokrasi Mücadelesi, Sözleşme*, 8, 27-34, (Haziran, 1998).
- Kutan, Recai, *MillîEğitim Sempozyumu: Açılış ve Kapanış Konuşmaları*, Ankara: Esam, 2014.
- Kutan, Recai, *Yeni Bir Dünya Mücadelemiz*, Ankara: ESAM, 2015.
- Kutan, Recai, *Sohbet*, Ankara: Esam, 2016.
- Kuru, Ahmet T., *Secularism and State policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Kuru, Ahmet, Stepan Alfred, "Giriş", (Ed). Ahmet Kuru, Alfred Stepan, *Türkiye'de Demokrasi İslâm ve Laiklik*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Lipset, Seymour M., "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy", *American Political Science Review*, Volume 53, Issue 1 (March 1959) , 69-105.
- Locke, John, *Hoşgörü üzerine bir mektup*, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 1995.
- Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan, 1967.
- Mahçupyan, Etyen, *Türkiye'de Merkezîyetçi Zihniyet Devlet ve Din*, İstanbul: Yol Yayınları, 1998.
- Mansma, Stephen, V. ve Soper, J. Christopher, *The Challenge of Pluralism*, New York: Rowman, Littlefield Publishers, 1997.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1983.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1991.
- Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de İslâm ve Sekülerizm*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2011.
- Martin, David, *The Religious and the Secular*, Londra: Routledge, 1969.
- Martin, David, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, England: Ashgate Publishing, 2005.
- Marx, K., Engels, F., *On Religion*, Moskow Foreign Languages Publishing House, 1955.

- Maviş, Nazım, *İslâmcılığın Değişen Dili: 1990'lı Yıllar ve Siyaset*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Mcneill, William H., *Dünya Tarihi*, Çev. Alaaddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- Medhurst, K., "Religion and Politics: A Typology", *Scottish Journal of Religious Studies*, Sayı. 2, No. 2, 1981.
- Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994.
- Mert, Nuray, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt 2, İstanbul: İletişim, 2004, 197-209.
- Mill, John S., *Hürriyet Üstüne*, Çev. M. Osman Döstel, Ankara: Liberte Yayınları, 2004.
- Millî Nizam Partisi, *Millî Nizam Partisi: Program ve Tüzük*, Ankara: As Matbaası, 1969.
- Millî Selâmet Partisi, *Millî Selâmet Partisi Programı ve Tüzüğü*, Ankara: Elif Matbaacılık, 1973.
- MSP Nasıl Doğdu, *Memleket*, Yıl. 4, Sayı 98, Şubat 1974: 3-34.
- Mustafa, Nevin A., *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz yayıncılık, 1990.
- Norris, Pippa, Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Ocak, Ahmet Y., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Oniş, Ziya, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of The Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, Vol 18, No 4, 1997.
- Özbudun, Ergun, From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey, *South European Society and Politics*, Volume 11, Issue 3-4, 2006, 543-557.
- Özbudun, Ergün, Hale, William, *Türkiye'de İslâmcılık, Demokrasi Ve Liberalizm: AKP Olayı*, İstanbul: Doğan Kitap, 2010.
- Özbudun, Ergün, Türkiye'de Demokratikleşme Süreci: Anayasa Yapımı ve Anayasa Yargısı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Özcan, Sevinç Ö., *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Özdalga, Elizabeth, *İslâmcılığın Türkiye Seyri, Sosyolojik bir Perspektif*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

- Pappe, İlan, *Ortadoğu'yu Anlamak*, İstanbul: NTV Yayınları, 2011.
- Rahman, Fazlur, *İslâm*, Çev. Mehmed Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Refah Partisi, *Ekim 1991 Genel Seçimi: Refah Partisi Seçim Beyannamesi*, Ankara: MGV, 1991,
- Resmi Gazete, 14 Ocak 1972, Cuma, sayı: 14072.
- Roberts, Keith A. ve Yamane, David, *Religion in Sociological Perspective*, California: Sage Publications, 2012.
- Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ali Köse (hızl.), İstanbul: Ufuk Kitabevi, 2002.
- Rousseau, Jean J., *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Rowe, Paul S., *Religion and Global politics*, Canada: Oxford University Press, 2012.
- Sabine, George, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul: Alan Yayınları, 1985.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994
- Sarıbay, Ali Yaşar, *İslâmcılık* cildi
- Sambur, Bilal, "Türkiye'de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmi İdeoloji", *Liberal Düşünce*, Cilt14/55, (Yaz 2009), 41-59.
- Sayari, Binnaz, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *SBFD*, 33/1-2 (Mart-Haziran, 1978).
- Selçuk, Sami, *Özlenen Demokratik Türkiye: 2000-2001 Adli Yıl Açış Konuşması*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2000.
- Schmitt, Carl, *Siyasî İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Shiner, Larry, "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 2 (Autumn, 1967), 207-220.
- Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)*, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, 88-116.
- Sosyal, Mümtaz, *100 soruda anayasanın anlamı: Ek: değiştirilmiş anayasa*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1974.

- Sözen, Edibe, “AK Parti’nin Kadın Siyaseti ve AK Partili Kadın Kimlikleri”, (Der.) Hakan Yavuz, *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Stepan, Alfred, “Religion, Democracy, and the Twin Tolerations”, *Journal of Democracy*, Vol. 11, No. 4, (October 2000).
- Şahin, Bican, "Is Islam an Obstacle to Democratization in the Muslim World? The Debate of the Compatibility of Islam and Democracy Revisited", *Bilig*, Vol. 37 (2006).
- Şaylan, Gencay, *Türkiye’de İslâmcı Siyaset*, Ankara: Verso Yayınları, 1992.
- Şen, Serdar, *Refah Partisinin Teori ve Pratiği: RP, Adil Düzen ve Kapitalizm*, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1995.
- Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2013.
- Tanilli, Server, *Din ve Politika*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008.
- Tannenbaum, Donald G. ve Schultz, David, *Siyasî Düşünce Tarihi. Filozoflar ve Fikirleri*, Çev. Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Tanör, Bülent, "İslâm ve Demokrasi Üzerine" *11. Tez*, 6, 1987.
- Tanör, Bülent, “Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi”, (Der.) *Laiklik ve Demokrasi*, İbrahim Ö. Kaboğlu, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Tanör, Bülent, *Kurtuluş-Kuruluş*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.
- Taşgetiren, Ahmet, *Laiklik Çıkmazı*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1994.
- Taşkın, Yüksel, “Türkiye’de Sağcılık: Bir Kavramın Yerleşme Tarihini Anlamak”, (Ed.) Ö. Laçiner, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Cilt 9, Dönemler ve Zihniyetler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Taylor, Charles, “Modes of Secularism”, (Ed.) Rajeev Bharghav *Secularism and its Critics*, New Delhi: Oxford University Press, 1998.
- Tekeli, Sirin, “Turkish Women and the Welfare Party”, An Interview with Sirin Tekeli, *Middle East Report*, No. 199, (Apr. -June, 1996), 28-29.
- Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Tezcan, Baki, “Tarih Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Tarih Yazımı”, (Der.) Aksal, Virginia H. ve Daniel Goffman, *Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Timur, Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Kitabevi, 1997.
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, New York: Vintage Books, 1945.

- Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden: Brill, 1981.
- Tosun, Resul, “Cezayir Ders olacak hepimize”, *Yörünge*, 2/65, 16-23 Şubat, 1992: 2.
- Tschannen, Olivier, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 4 , (Dec., 1991), 395-415.
- TÜİK, Milletvekili Genel Seçimleri, 1923-2011, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2012.
- Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Turan, Osman, *Türkiye'de Manevî Buhran: Din ve Laiklik*, İstanbul: Boğaziçi yayınları, 1993.
- Tursun bey, *Tarih-i Ebul Feth*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2014.
- Türköne, Mümtaz'er, *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, Ankara: Ark Yayınları, 1993.
- Türköne, Mumtaz'er, *Siyaset*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.
- Palmer, R. ve Colton, Joel, *A History of the Modern World*, New York: Alfred A. Knoph, 1966.
- Parsons, Talcott, *The system of modern societies*, N. J.: Prentice Hall, 1971.
- Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology-2*, New York: Bedminster Press, 1968.
- Weber, Max *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Zeynep Aruoba (çev.), İstanbul: Hill Yayınları, 1997.
- Wilson, Bryan, “Aspects of Secularization in the West”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Sayı. 3, No. 314, 1976, 259-276.
- Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society*. London: C. A. Watts Co. Ltd., 1966.
- Wilson, Bryan, R., “Religion in Secular Society”, (Der.) Roland Robertson, *Sociology of Religion*, Middlesex: Penguin Books, 1969.
- Yaşar, M. Emin, “İskenderpaşa Cemaati”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt 6, *İslâmcılık*, İstanbul: İletişim, 2004, 323-344.
- Yavuz, M. Hakan, “Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey”, *Comparative Politics*, Vol. 30, No. 1 (Oct., 1997), 63-82.
- Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Yavuz, M. Hakan, “MGH: Muhalif ve Modernist Gelenek”, *Cilt 6, İslâmcılık*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, 591-603.

- Yavuz, M. Hakan, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti*, İstanbul: Kitap Yayınları, 2005.
- Yavuz, M. Hakan, “Giriş: Türkiye’de İslâmî Hareketin Dönüşümünde Yeni Burjuvazinin Rolü”, (Der.) Hakan Yavuz, *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Yılmaz, Şevki, Keçiören Konferansı, Ankara, 1993.
- Yücekök, Ahmet N., *100 Soruda Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1976.
- Zengin, Bahri, “Ülkede Kemalist Felsefe Egemendir”, *Yörünge*, 2/52, 17-24 Kasım, 1991: 26-27.
- Zengin, Bahri, *Bahri Zengin’le on the Record: Sistemin Anatomisi Üzerine Söyleşiler*, Özel Basım, 2001.
- Zürcher, Erik J., *Ottoman Sources Of Kemalist Thought*, London: Routledge Curzon, 2005.
- Zürcher, Erik J., *Turkey: A Modern History*, London; New York: I.B. Tauris, 2007.

EK-1. ORJİNALLİK RAPORU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 19/08/2019

Tez Başlığı : Milli Görüş Hareketinde Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik Algısı

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 250 sayfalık kısmına ilişkin, 19/08/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

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.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/08/2019

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mehmet Ali MERT
 Öğrenci No: N11164015
 Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
 Programı: Siyaset Bilimi Doktora Programı
 Statüsü: Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Bican Şahin

EK-2. ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 17/06/2019

Tez Başlığı: Milli Görüş Hareketinde Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik Algısı

Yukarıda başlığı 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, mülakat, 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 Kurul/Komisyon'dan 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.

17/06/2019

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mehmet Ali MERT
 Öğrenci No: N11164015
 Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
 Programı: Siyaset Bilimi Doktora Programı
 Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Uygundur.

Prof. Dr. Bican Şahin

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>
 Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr