

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

117983

TÜRKİYE'DE 1945-1950 DÖNEMİ ÇOK PARTİLİ SİYASAL HAYATA
GEÇİŞ VE DİN

117983

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ümit ÖZDAĞ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

HAZIRLAYAN
Demirhan Fahri ERDEM

ANKARA-2001

JÜRİ ÜYELERİNİN İMZA SAYFASI ÖRNEĞİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Demirhan F. Erdem'e ait, "Türkiye'de 1945-1950 Dönemi Çok Partili Siyasal Hayata Geçiş ve Din" adlı çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan.....

(imza)

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

Ahilla Yayla

Üye.....

(imza)

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

(Danışman)

Üye.....

(imza)

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

Prof. Dr. Osman Metin Öztürk

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

GİRİŞ	1
--------------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ: TARİHSEL SÜREÇ VE KAVRAMSAL

AÇIDAN BİR DEĞERLENDİRME	5
A) İlkçağ'da Din-Siyaset İlişkisi.....	6
B) Hristiyanlık ve İslam Dinlerinde Din-Siyaset İlişkisi.....	8
C) Laiklik ve Sekülerizm Kavramaları.....	19
D) Din, Siyaset ve Toplum İlişkileri.....	22

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL GELİŞİMİ AÇISINDAN TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET	26
A) Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Din-Siyaset İlişkisi.....	29
1-Osmanlı İmparatorluğu ve Din.....	35
2-Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasal Partiler ve Din.....	39
B) Cumhuriyet'in Tek Partili Döneminde Din-Siyaset İlişkisi.....	44
1-Cumhuriyet Reformları ve Din.....	47
2-Tek Partili Dönemde Çok Partili Yaşama Geçiş Denemeleri ve Din...61	61

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇOK PARTİLİ SİYASAL HAYATA GEÇİŞ: SİYASAL PARTİLER VE DİN	69
A) Geçiş Döneminin Genel Karakteristikleri ve Çok Partili Hayata Geçiş...78	78
B) Geçiş Döneminin Başlangıç Aşmalarında Türkiye'de Dinin Konumu ve Laiklik Anlayışı.....	87

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1945-1950 DÖNEMİ CUMHURİYET HALK PARTİSİ'NİN LAİKLİK ANLAYIŞI VE CUMHURİYET HALK PARTİSİ İKTİDARININ POLİTİKALARINDAKİ DEĞİŞİKLİKLER	93
---	----

A) Çok Partili Siyasal Hayata Geçişte Cumhuriyet Halk Partisi ve Din.....	93
B) Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Kurultayı.....	106
C) Din Eğitimi Uygulamaları.....	116
1-İlköğretim Kurumlarına Seçmeli Din Derslerinin Konulması.....	116
2-İmam-Hatip Kurslarının Açılması.....	126
3-İlahiyat Fakültesinin Açılması.....	130
D) Cumhuriyet Halk Partisi'nde Siyasal Yumuşamanın Beraberinde Getirdiği Çeşitli Tartışmalar ve Değişiklikler.....	134
1-Öztürkçeleştirme Akımı ve İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Tartışmaları.....	134
2-Günaltay Hükümeti'nin İktidara Gelmesi.....	137
3-Diyanet İşleri Başkanlığı ile İlgili Tartışmalar.....	139
4-163. Madde ile İlgili Tartışmalar.....	141
5-Türk Büyüklerine Ait Türbelerin Açılması.....	143

BEŞİNCİ BÖLÜM

MUHALEFET PARTİLERİNİN DİNE YAKLAŞIMLARI, LAİKLİK ANLAYIŞLARI

VE BU KONULARDAKİ TARTIŞMALAR.....	147
A) Demokrat Parti.....	149
1-Demokrat Parti'nin Laiklik Anlayışı ve Dine Yaklaşımı.....	155
2-1950 Yılı Demokrat Parti İktidarının Dini Konulardaki Uygulamaları.....	164
B) Millet Partisi'nin Din ve Laiklik Anlayışı.....	171
C) Diğer Partiler.....	180
1-Milli Kalkınma Partisi.....	180
2-Sosyal Adalet Partisi.....	182
3-Çiftçi ve Köylü Partisi.....	183
4-Anıma Koruma Partisi.....	184
5-İslam Koruma Partisi.....	185
6-Türk Muhafazakâr Partisi.....	186
7-Öz Demokratlar Partisi.....	188
8-Toprak, Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi.....	188

ALTINCI BÖLÜM

1945-1950 DÖNEMİNDE DİNİ CEMAATLER, DİNİ TARİKATLAR VE BUNLARIN SİYASETLE İLİŞKİSİ.....	191
A) 1945-1950 Döneminde Dini Cemaatler, Tarikatlar ve Siyaset.....	193
1-Nakşibendilik.....	193
2-Nurculuk.....	197
3-Süleymancılık.....	205
4-Tıcanilik.....	207
B) 1945-1950 Döneminde Dini Cemaat ve Tarikatların Siyasetle İlişkileri.	210
SONUÇ.....	213
KAYNAKÇA.....	218
ÖZET.....	226
SUMMARY.....	227

KISALTMALAR CETVELİ

A.K.P.	: Anıta Koruma Partisi
B.M.M.	: Büyük Millet Meclisi
C.H.F.	: Cumhuriyet Halk Fırkası
C.H.P.	: Cumhuriyet Halk Partisi
Ç.K.P.	: Çiftçi ve Köylü Partisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
D.P.	: Demokrat Parti
H.İ.	: Hürriyet ve İtilaf Fırkası
İ.K.P.	: İslam Koruma Partisi
İ.M.	: İttihad-ı Muhammedi Fırkası
İ.T.	: İttihat ve Terakki Fırkası
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.K.P.	: Milli Kalkınma Partisi
M.P.	: Millet Partisi
Ö.D.P.	: Öz Demokratlar Partisi
S.A.P.	: Sosyal Adalet Partisi
S.C.F.	: Serbest Cumhuriyet Fırkası
T.B.M.M.	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
T.C.F.	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
T.E.S.T.P.	: Toprak Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi
T.M.P.	: Türk Muhafazakâr Partisi

GİRİŞ

Din-siyaset ilişkisi, tarih boyunca kendisini tüm toplumlarda göstermiştir. Bu ilişkinin tarihin her döneminde aynı yoğunlukta olmadığı, dine siyasasal hayatta meşruiyet aracı olarak veya toplumda pekiştirici bir kurum olarak farklı yaklaşımların sergilendiği bilinmektedir. Din ve siyaset arasında oluşan bu farklı yaklaşımları, kendi tarihimizde Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde de gözlemek mümkündür. Bu doğrultuda çalışmamızın amacı, devletin laik niteliğine özel bir vurguda bulunan Cumhuriyet'in tek partili döneminden çok partili siyasal hayata geçilmesiyle beraber, dinin, popülist bir söylemin aracı haline geldiğini ve iktidar partisinin dini konulardaki politikasını yumuşattığını ortaya koyabilmektir.

Bu amaçla, "Türkiye'de 1945-1950 Dönemi Çok Partili Siyasal Hayata Geçiş ve Din" adlı tezin ilk bölümünde, dinin tüm toplumlar için ne denli önemli bir unsur olduğu ortaya konacaktır. Bu bölüm içerisinde, tarihin ilk dönemlerinden beri var olan din ve siyaset arasındaki ilişkiye, bu ilişki açısından Hristiyanlık ve İslam dinleri arasındaki farklılıklara, kavramsal açıdan da laiklik ve sekülerizm kavramlarına değinilecektir. Son olarak da din-toplum-siyaset arasındaki ilişkiler irdelenecektir.

Tezin ikinci bölümünde, birinci bölümde incelenen tarihsel ve kavramsal değerlendirmelerin, kendi tarihimizdeki yansımaları ele alınacaktır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, dinin siyasal iktidara ve uygulanan politikalara meşruiyet sağlayan ve Osmanlı toplumunu bir arada tutan, toplumun ahlaki ve kültürel değerlerine temel teşkil eden bir unsur olduğuna değinilecektir. Osmanlı İmparatorluğu'nun, din siyaset ilişkisi açısından ne tür bir devlet olduğu ortaya konduktan sonra, İmparatorlukta II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan siyasi partilerin, dini söylemleri açısından bir değerlendirmesine yer verilecektir. Ardından, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla beraber, nelerin değiştiği anlatılmaya çalışılacaktır. Cumhuriyet'in, dini siyasal açıdan bir meşruiyet aracı olmaktan çıkarması ve kendi meşruiyetini halka dayandırmasının ardından gerçekleşen laik reformların, kültürel ve ahlaki değerleri yoğun biçimde dinle yoğrulmuş olan

toplum üzerinde bir baskı yarattığı, kökten toplumsal değişiklikler karşısında bocalayan halkın hoşnutsuzluğunu, dinsel söylemlerle dile getirdiği belirtilecektir. Ayrıca halkın reformlara karşı olan bu tepkisini, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı destekleyerek ifade etmesi ele alınacak ve bu partilerin dinsel söylemleri açısından değerlendirmesi yapılacaktır.

Türkiye'de 22 yıl süren tek parti yönetiminin ardından çok partili yaşama geçiş, çeşitli iç ve dış baskıların bir araya gelmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Tezin üçüncü bölümünde, öncelikle Türkiye'de tek parti yönetiminin sürmesine zemin hazırlayan gelişmeler ele alınacak, sonrasında da çok partili yaşama geçilmesini sağlayan etkenler açıklanacaktır. Bu bölüm içerisinde, tek partili yönetimin toplum üzerinde yarattığı etki, halkın iktidardan dini konulardaki beklentileri ve halkın dini taleplerinin çok partili yaşama geçişte ne derece etkili olduğu ele alınacaktır.

Rekabetçi bir siyasal yaşam, partileri ister istemez halkın manevi değerlerine eğilmeye, bu yöndeki talepleri karşılamaya itmektedir. Dördüncü bölümde, çok partili siyasal yaşamla beraber iktidar partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin, dini konulardaki politikalarını yumuşatması ele alınacaktır. Tek partili dönemde olduğu gibi, kökten toplumsal değişiklikler ve otoriter bir yönetim, toplumun tepkisini muhafazakar-dinsel yönü bulunan hareketlerle ifade etmesine yol açmaktadır. Tek partili dönemde bunun örnekleriyle karşılaşan Cumhuriyet Halk Partisi, çok partili dönemde de, kitlelerin daha muhafazakar söylemi benimseyen Demokrat Parti'ye yöneldiğini görmekteydi. Ayrıca dinin toplum içerisindeki gücü göz önünde bulundurulduğunda, insanların dini duygularını okşayan, muhafazakar kesimlere dini vaatlerde bulunan siyasal hareketler, dini meşruiyetten faydalandıkları için, kendilerine oranla laik ya da daha seküler anlayışa sahip siyasi hareketlere göre, önde olma avantajını elde etmektedir. Demokrat Parti'nin de Cumhuriyet Halk Partisi karşısında bu avantajı elde ettiği düşünülrse, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1945-1950 döneminde dini politikalarını yumuşatması, çok partili yaşamın getirdiği zorlamalara

bağlanabilir. Bu zorlamalar doğrultusunda halkın dini taleplerini karşılama zorunluluğunu hisseden Cumhuriyet Halk Partisi, 1947 yılında yaptığı VII. Büyük Kongre'sinde dini konularla ilgili politikalarını gözden geçirme olanağını bulmuştur. Tezin bu bölümünde, Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek parti dönemindeki dine müdahale eden anlayışından, çok partili dönemde halkın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelişi ele alınacaktır. O dönem için Cumhuriyet Halk Partisi açısından önem taşıyan VII. Büyük Kongre bütçe altına alınacak, Kongre'deki tartışmalar dönemin basın organlarından takip edilecek, delegelerin konuşmalarına ve yaptıkları tartışmalara yer verilerek Kongre'nin atmosferi yansıtılmaya çalışılacaktır. Bunlara ek olarak, 1945-1950 döneminin gündeminde önemli bir yer tutan din eğitimi konusu ele alındıktan sonra, yine o dönemin gündeminde yer alan öztürkçeleştirme ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi çabaları, 163. madde tartışmaları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev ve yetkilerinin artırılması ve türbelerin açılması konuları üzerinde durulacaktır. Tüm bu konuları incelerken, Cumhuriyet Halk Partisi'nin kontrollü ve sınırlı bir yumuşama siyaseti izlediği, halkın dini talepleri karşılamaya çalışırken, Cumhuriyet'in laik niteliğini tehlikeye atmama konusunda dikkatli olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Türkiye'de çok partili yaşama geçişle beraber, siyasal hayatımızda kitleleri tabanına çekmek ve oy toplamak isteyen partiler, popülist politikalar izlemek istemişler ve bu politikalar için dinin, uygun bir zemin hazırladığını hissetmişlerdir. Tezin beşinci bölümünde, popülist amaçlarla 1945-1950 döneminde dini söylemi benimseyen partilere yer verilecektir. Ancak bu partilerin hiçbirisi, Demokrat Parti'nin gösterdiği başarıyı gösterememiştir. Dolayısıyla bu bölümde, Demokrat Parti'nin başarısının altında yatan tek unsurun, dini açıdan ılımlı bir söyleme sahip olması olmadığı ele alınacaktır. Bu bölüm içerisinde, Demokrat Parti'nin Cumhuriyet Halk Partisi karşısında büyüme nedenleri, nasıl bir dini söyleme sahip olduğu, kendisine oranla daha yoğun dini söylemi benimseyen muhalefet partileri olmasına rağmen, İslamcılar'ın neden Demokrat Parti'ye yöneldikleri incelenecektir. Ayrıca, çok partili siyasal yaşamın başlangıç dönemlerinde Demokrat Parti muhalefetine,

Cumhuriyet Halk Partisi karşısında dini unsurları da kullanarak avantaj elde ettiği ancak, Cumhuriyet'in temel niteliklerinin tehlikeye düşmemesi için de çaba sarfettiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunlara ek olarak, Millet Partisi ve İslami bir söylemi benimseyen diğer partilerin neden siyasal hayatımızda başarılı olamadıklarına değinilecektir.

Son bölüm olan altıncı bölümde, 1945-1950 dönemi içerisinde etkinliğini sürdüren tarikatlar incelenecektir. Tek partili dönemde varlıklarını gizlice sürdüren bu tarikatlar çok partili yaşama geçişle beraber etkinliklerini arttırmaya başlamışlardır. 1945-1950 döneminde siyasal alanı doğrudan etkileyebilme gücüne sahip olmaşalar bile, Cumhuriyet Halk Partisi karşısındaki muhalefet partilerini destekleyen Nakşibendilik, Nurculuk, Süleymancılık ve Ticanilik gibi tarikat ve cemaatlerin siyasal eğilimleri ve tabanlarındaki kitleleri, siyasal açıdan hangi partilere yönlendirdikleri incelenmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ : TARİHSEL SÜREÇ VE KAVRAMSAL AÇIDAN BİR DEĞERLENDİRME

Din olgusu insanlık tarihi kadar eskidir. Tarihi kökleri bu kadar eskilere dayanan bir olgunun da insan ve toplum yaşamını pek çok yönden etkilediği görülmektedir. Din olgusunun, toplum açısından taşıdığı büyük öneme atıfta bulunan çeşitli tanımları yapılmaktadır.¹ Din olgusunu açıklayıcı nitelikte pek çok ve birbirinden farklı tanımlamalar yapılmaktaysa da, bunların ortak özelliği dinin bir inanç türü olarak, gerek bireysel açıdan gerekse de toplumsal açıdan vazgeçilmez bir ihtiyaç olan inanma ihtiyacını karşıladığıdır.

İnsan ve toplum yaşamı üzerinde ağırlığını hissettiren din olgusu, siyasal yaşam üzerinde de etkisini hissettirmiştir. Bu etki, siyasal düşünceler tarihi boyunca ortaya çıkan pek çok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Dinin önemini farkederek düşünürler (Eski Yunan'da Sofistlerden Platon'a, Yeniçağda Comte'dan Durkheim'a, Hegel'den Marks'a ve Weber'e kadar) bu olguya, olumlu ya da olumsuz yaklaşımlar içinde olmuşlardır.

Siyasi düşünceler tarihinde, birbirinden farklı pek çok düşünürün, din-siyaset ilişkisi bağlamında, din olgusuna olumlu ya da olumsuz anlam yüklemelerinin ardında, dinin siyasal ve toplumsal yaşamda varlığını hissettiren bir unsur olduğunu kabul etmeleri yatmaktadır. Ancak, din ile siyasal yaşam arasındaki ilişkinin yoğunluğu, İlkçağ toplumlarından günümüze değin aynı çizgide seyretmemiştir.

¹ Çeşitli tanımlamalar için Bkz: Felicien CHALLAYE: Dinler Tarihi, Çev. Samih TIRYAKIOĞLU (İstanbul: Varlık Yayınları, 1998). 212-215. , Peter BERGER: Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. Ali ÇOŞKUN (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993). 55-59. , Orhan HANÇERLIOĞLU: İnanç Sözlüğü (İstanbul, 1975), 144-145. Ali Fuat BAŞGİL: Din ve Laiklik (İstanbul, 1996), 71-72. ve Dinler Tarihi Ansiklopedisi, I, 3.

A) İlkçağ'da Din-Siyaset İlişkisi

İlkçağ toplumlarında, dinsel alanla siyasal alanın birbirinden ayrı olmadığı bilinmektedir. Yöneticilerin meşruiyetlerini dinsel inançlara dayandırdıkları bu toplumlarda, dinsel iktidarla siyasal iktidar birbirinden ayırt edilmemekteydi. Özek'e göre "Bir çok tarihsel siyasal yapıların kökeninin 'efsanelerle' karışık biçimde belirmesi de, dinsel yapı ile siyasal yapı arasındaki kaynaşmayı ortaya çıkar"²maktaydı.

Eski uygarlıklardan biri olan Çin uygarlığı, İlkçağ'dan başlayarak tarihi süreç içerisinde farklı dinlerin ortaya çıktığı ve benimsendiği bir uygarlık olmuştur. Örneğin, Çin'in en eski dini olan "kinizim"de, hükümdar ile kutsallık atfedilen Gök arasında bir ilişki kurulurdu. Hükümdar, Gök'ün oğlu olması sıfatıyla emir verme hakkına sahip olurdu. Kısaca hükümdar, yönetici olma meşruiyetini, Gök'e tapınma biçimindeki dinsel inançtan alırdı.³

Hindistan da, İlkçağ'dan bu yana pek çok dinin ortaya çıktığı ve benimsendiği bir yer olmuştur. Hint dinlerinde, din adamlarının oluşturduğu sınıf diğer toplumsal sınıflar arasında ayrıcalıklı ve güçlü bir konuma sahip olmuş, hatta yöneticilerin bulunduğu sınıfın bile üzerinde bir yer almıştır.⁴ Bunun dışında, Hint toplumundaki değiştirilemez toplumsal eşitsizliğe dayalı kast sistemi, meşruiyetini Hint toplumunun dinsel inançlarından almış ve yine aynı inançlar sayesinde sistem kendisini sürdürmüştür.

Mısır Uygarlığı'nda Firavunlar, dinsel bakımdan büyük önem taşımışlardır. Firavunlar, Tanrı Horus'un koruması altında olmuşlar ve Tanrı'nın oğlu ya da Tanrı olarak kabul görmüşlerdir. Ayrıca Mısır dininin kutsal metinler ya da dogmalar sistemine bağlı olmaktan çok, Firavun

² Çetin ÖZEK: Devlet ve Din (İstanbul, t.y.), 20.

³ Felicien CHALLAYE: a.g.e., 81.

⁴ Orhan HANÇERLİOĞLU: Düşünce Tarihi (İstanbul, 1998), 42-43.

tarafından korunması⁵, doğrudan Firavunlar'ın dini konularda etkin olması anlamına gelmiştir. Yani siyasi otorite ile dini otorite iç içedir. Firavun yönetme yetkisini dinsel kaynaktan almıştır ama dinsel alana da hakim olabilmıştır.

Mezopotamya ve Ortadoğu'da kurulan diğer İlkçağ toplumlarında da, din ve siyaset alanlarının birbirinden ayrılmadığı, siyasal iktidarın meşruiyetinin dini inançlara dayandırıldığı görülmektedir.

İlkçağ'daki ilk tek tanrılı din Yahudilik'tir. Yahudilik'te de toplumsal yaşamın her yönünü kapsayan dinsel bir hukuk sistemi vardır. Yahudilik irksal bir dindir. Yahudilerin tanrısı Yahuda, İsrailoğulları'nı diğer kavimlerle ilişkilerinde hep gözetmektedir. Bu dinde de siyasal alanla dinsel alan birbirinden ayrı değildir. İsrailoğulları için kutsal nitelik taşıyan hükümdarın atanması işi, tanrıları Yahova'ya bağlıdır. Hükümdar Yahova'nın sevgili kuludur, aynı zamanda da rahiplerin başıdır.⁶

Yahudiler'in aksine, Eski Yunan Uygarlığı'ndaki dini inanç sistemi tek tanrılı (monoteizm) değil, çok tanrılı (politeizm) idi. Yunan dünyasında siyasal birliğin uzun dönemler boyunca kurulamaması, birbirinden ayrı ve bağımsız polis denilen kent devletçiklerinin var olması, dinsel yapıyı da etkilemekteydi. Her polisin kendi tanrıları vardı. Polislerin siyasal bağımsızlık kadar dini bağımsızlıklarına da önem vermeleri, diğer polislerin dini inançlarını hor görmelerine yol açmıştır.⁷ Dini anlamda da kendi içlerine kapanan polislerde, din önemli işlevlere sahip olmuştu. Ağaoğulları'nın da belirttiği gibi din, polisin düzeninin korunmasını sağlıyordu. Çünkü polis, kutsallık atfedilen hem dini hem de siyasal bir birlikti. Polis düzeninin bozulması, kutsal düzene karşı gelinmesi demektir. Bunlara ek olarak poliste yaşayan insanların, polisin bir

⁵ Felicien CHALLAYE: a.g.e., 40.

⁶ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, I, 293.

⁷ Çetin ÖZEK: a.g.e., 24.

yurttaşı olarak kimlik kazanmaları, o polisin kabul ettiği dine bağlanmalarıyla gerçekleşmekteydi.⁸

Roma uygarlığında ise dini inanışlar, Roma siyasal yapısının geçirdiği değişimlere uygun olarak değişim geçirmiştir. Roma'nın Cumhuriyet döneminde dinsel inanış, kitleleri devletin istikrarını sağlamak yönünde seferber etmekteydi. Roma'nın kutsal bir misyonu olduğu belirtiliyor ve bu misyonun gerçekleşmesi için vatandaşların kendilerini bu amaca adanmaları isteniyordu. Böylece, toplum içerisinde sınıf çatışmalarının yaratacağı istikrarsızlığın önüne geçilmeye çalışılıyordu. Ancak Roma bir İmparatorluk haline dönüştüğünde, tahta çıkmak isteyen komutanların iç savaşa yol açmaları ve oluşan kargaşa sonucu, imparatora tapınma şeklinde bir dini inanç ortaya çıkmıştı.⁹ Roma İmparatorluk olması dolayısıyla, egemenliği altındaki farklı inançtan yurttaşlarına hoşgörü göstermekteydi. Roma'da farklı inançtan yurttaşlar kendi inançlarının gereklerini ve ibadetlerini gerçekleştirebilirdi. Ancak devletin resmi inancı, siyasal yaşamla yakından ilişkiliydi. Rahipler bu resmi ibadeti yaptırmakla görevli devlet memurları durumundaydılar. Hatta rahiplerin başında ilk dönemlerde kral bulunmaktaydı.¹⁰

B)Hristiyanlık ve İslam Dinlerinde Din-Siyaset İlişkisi

Tek tanrılı dinler arasında, Yahudilik'ten sonra ortaya çıkan kutsal tek tanrılı din Hristiyanlık'tır. Ortaya çıktığı ilk dönemlerde, yoksul ve ezilen kitleler arasında yayılan Hristiyanlık, Romalılarca baskı altında tutulmuştur. Zaman içerisinde Hristiyanlık, önce Roma tarafından tanınmış, sonrasında da resmi din olarak kabul edilmiştir.

⁸ Mehmet Ali AĞAOĞULLARI: Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi (Ankara, 1989), 5.

⁹ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Levent KÖKER: İmparatorluktan Tanrı Devletine (Ankara, 1991), 15 ve 57.

¹⁰ Felicien CHALLAYE: a.g.e., 172.

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması, tarihi süreç içerisinde İlkçağ'ın sonu, Ortaçağ'ın başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Ortaçağ'ın özelliği, hayatın pek çok alanında hakim din olan Hristiyanlık'ın ağırlığını hissettirmesidir.

Hristiyanlık ilk dönemlerinde, toplumun siyasal yönünü de kapsayan bir din olarak yayılmamıştır. Çünkü Hristiyanlık'ın Ortadoğu'da yayılmaya başladığı ilk dönemlerinde, bütün bu coğrafyayı merkezden yöneten siyasal bir Roma otoritesi mevcuttu. Ortaya çıkan Hristiyanlık da, siyasal alanı düzenleme iddiası bir yana, öncelikle kendi normlarını sürdürme mücadelesine girişmek zorundaydı. Hristiyanlık Roma'nın tepkisini üzerine daha fazla çekmemek için, siyasal alan üzerinde hiçbir hak iddia etmeyerek, bu alanı Roma'ya bırakmıştır. Hristiyanlık'ın ilk döneminde izlediği bu strateji, Hz. İsa'nın, "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin"¹¹sözleriyle formüle edilmişti.

Hristiyanlar'ın ilk dönemlerinde izlemeyi tercih ettikleri bu yol, Hz. İsa'nın ölümünden sonra, St. Paulus tarafından kuram haline getirilmiştir. İktidarların kaynağını tanrıya dayandıran Paulus, var olan iktidarlara itaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹² Böylece Hristiyanlar siyasal alan karşısında tarafsız bir tutumdan sıyrılmakta, doğrudan iktidara itaat etme konumuna geçmektedirler. Roma'nın siyasal sistemiyle sürtüşmeye girmeyen bu tür bir kuram sayesinde, Hristiyanlık Roma içerisinde rahatlıkla yayılabilme olanağını elde edebilmiştir.

Roma siyasal sistemiyle uyumlu bir sisteme sahip olan Hristiyanlık, siyasal sisteme karşı bir tehdit oluşturmadığından, kolaylıkla geniş bir coğrafyaya yayılabilme olanağını elde etmiştir. Ancak zamanla kendi

¹¹ Hayrettin KARAMAN: "İslam'da Din-Siyaset İlişkisi", Türkiye Günlüğü, 13 (Kış, 1990), 20.

¹² St. Paulus'un siyasi iktidara boyun eğilmesi yönündeki düşünceleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Alaeddin ŞENEL: Siyasi Düşünceler Tarihi (Ankara, 1998), 236-237.

örgütlenmesini tamamlayan bu din, Roma'nın zayıflamaya başlamasıyla, siyasal alana karşı olan tutumunu değiştirmeye başlamıştır. İlk zamanlarda siyasal iktidar karşısında özerkliğini korumaya çalışan Hristiyanlık, Roma iktidarının gücünü kaybetmeye başlamasıyla siyasal alana sızmış, siyasal sisteme ve siyasal iktidara meşruiyet sağlayarak ağırlığını hissettirmiştir.

Siyasal düzeni sağlama konusunda Roma yönetiminin bıraktığı boşluğu, artık örgütlenmesini tamamlamış olan kilise doldurmaya başlamıştır. Bu durum, ruhani olan iktidarın, dünyevi iktidar üzerinde otorite kurması anlamına gelmektedir. Kilisenin siyasal alanda gücünü pekiştirmeye başladığı bu dönemin kuramcısı, "Yeryüzü Devleti – Tanrı Devleti"¹³ ayrımını yapan St. Augustinius'tur.

Kilisenin gücünü hissettirmesi sadece siyasal alanda olmamıştır. Toplumun, sosyal ve kültürel alanlarında da kilisenin ağırlığı hissedilmeye başlanmıştır. Kilise sadece dinsel işlerle ve ibadetle uğraşan bir kurum olmanın ötesinde, siyasal alana meşruiyet sağlayan, siyasal gelişmeleri yönlendiren, toplumun sosyal, kültürel pek çok alanını etkileyen ve şekillendiren bir güç durumuna gelmeye başlamıştır. Ancak bahsettiğimiz bu durum, Batı Roma için geçerlidir. Doğu Roma'da siyasal açıdan kilise, devlet güdümünde kalmıştır.

Batı Roma'nın yıkılması, Avrupa'da feodal dönem olarak adlandırılan bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Feodal dönem kendinden önceki döneme göre siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel yönlerden farklı özellikler taşıyan bir dönemdir. Bahsettiğimiz toplum yaşamının tüm bu alanları üzerinde Hristiyanlık dininin yoğun etkisi göze çarpmaktadır. Bu karakteristik özelliklerin iyice şekillendiği 10. ve 12. yüzyıllar arasındaki dönemde, Hristiyanlık'ın örgütlü kurumu olan kilise, siyasal iktidar üzerinde etkisini iyice pekiştirmiştir.

¹³ Yeryüzü Devleti – Tanrı Devleti'nin özellikleri ve St. Augustinius'un daha ayrıntılı görüşleri için Bkz: Niyazi ÖKTEM: "Dinler ve Laiklik", *Cogito*, 1 (Yaz, 1994), 41.

Feodal dönemin siyasal düşünüş alanındaki kuramcıları Salisbury'li John ve Aquinum'lu Thomas'tır. Salisbury'li John'a göre, yönetici kiliseden bağımsız olamaz.¹⁴ Yani ruhani alan, siyasi alana üstündür. Bu nedenle de siyasal alan, meşruiyetini ruhani alana dayandırarak var olabilir. Aquinum'lu Thomas da, iktidarın meşruiyetinin kaynağını tanrıya dayandırmaktadır. Ama, kilisenin devlete üstün olduğu görüşüne ulaşmaz.¹⁵ İktidarın kaynağı ilahidir. Yönetici, yönetme hakkını tanrı iradesiyle, ancak halk aracılığıyla alır. Buna taçlı demokrasi adı verilmektedir.

Roma'nın yıkılmasıyla ortaya çıkan feodal yapı, merkezi bir otoritenin olmadığı, onun yerine birbirinden ayrı ve bağımsız hüküm süren prensliklerin ortaya çıktığı bir yapıydı. İşte merkezi otoritenin bulunmadığı bir ortamda siyasal alana müdahaleye başlayan kilise, aristokrat tabaka ile ittifak kurmuştur. Daha doğrusu, kilise siyasal alandaki gücüne ek olarak, büyük toprakların mülkiyetini elde ederek ekonomik güce kavuşmuş ve kendisi aristokratlaşmıştır. Ancak 12. yüzyıl sonrasında dağınık halde bulunan bu kentler arasında ticaretin başlaması, burjuva adı verilen sınıfın güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Burjuvaların güç kazanması ve beraberinde getirdiği kültürel uyanış, birbirleriyle ittifak halinde bulunan ruhban kesimin ve aristokratların güç kaybetmesine yol açmıştır.

Gücünü toplumsal alanın pek çok yönünde kabul ettirmeye başlayan burjuvazi, kendi dünya görüşünü de üretmeye başlamıştır. 15. ve 16. yüzyıllar siyasal bakımdan dağınık feodal yapıdan, ulusal devletlerin oluşumuna doğru eğilimin başladığı dönemlerdir. Artık, oluşan yeni sosyo-ekonomik gelişmeler ve Protestanlık mezhebinin ortaya çıkışı, feodal dönemin dinsel alan ile siyasal alan arasındaki ilişkinin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Burjuvazinin dünya görüşünün en önemli özelliği, olayların nedenlerini ve meşruiyetini dinsel yaklaşıma değil, akılcı ve bilimsel

¹⁴ Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Levent KÖKER: a.g.e., 199.

¹⁵ Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Levent KÖKER: a.g.e., 230.

bir yaklaşıma dayandırmasıdır. Bu görüşün doğal sonucu da , artık siyasal iktidarın meşruiyet temelini dinsel bir otorite ya da kaynağa dayandırılmamasıdır.

Batı'da, Ortaçağ'ın hakim dünya görüşü olan dini paradigmanın dışına çıkılarak, insanı merkez alan, olaylara yaklaşımında ve sorunların çözümünde insan aklını ön plana çıkaran ve 18. yüzyılda doruğa çıkan sürece Aydınlanma denmektedir. Bu süreç içerisinde dinsel alanla siyasal alan birbirinden ayrılmaya başlamış, hatta siyasal alan dinsel alana üstün tutulmaya başlanmıştır. Batı tarihinde, feodal dönemin güçlü tabakaları ve onların dünya görüşünün etkinliğini kaybetmesi ve açılmış olan yeni dönemde burjuvaların ve onların dünya görüşünün zafer kazanması, 18. yüzyılda Fransız İhtilali'yle gerçekleşmiştir.

Bir dönemden diğerine geçilmesi, elbette ki ekonomik alan içerisindeki değişimlerden bağımsız olmamıştır. Aksi takdirde, feodal dönemin kendi içine kapalı, kendi kendine yeterli olan ve siyasal birimler arasındaki ticaretin durduğu bir zaman diliminden, aydınlanma olarak adlandırılan çağa geçilemezdi. Dağınık ve merkezi otoriteden yoksun kentler arasında, ticaretin başlaması ve bunun sonucu olarak sermaye birikimin oluşması, burjuva sınıfını güçlendirmiş, bu durum da nispeten durağan bir toplum yapısında yeni bir dinamik oluşturmuştur. Güçlenen burjuvaların çıkarları, geçmiş dönemin hakim tabakalarının çıkarlarıyla çatışmıştır. Ekonomik alanda güçlenen burjuvazi aracılığıyla gelişmeye başlayan kapitalizm, siyasal ve sosyal alanlarda da dinsel alanın geriletilmesini gerektirmiştir.

Dinsel alanın geriletilmesi ise, insana ve insan aklına dayalı alanın getirilmesini gerektirmiştir. Böylece siyasal ve sosyal alanda kilisenin gücü kırılabilmiş, sonuçta sosyal , siyasal, kültürel, ahlaki alan yeni bir anlayışla düzenlenmeye başlamıştır. 18. ve 19. yüzyıllar ulusallaşmanın hızlandığı, hukuk ve siyasetin ulusal bir anlayışla düzenlendiği, iktidarın meşruiyet temelini milli iradede aldığı bir dönem olmuştur.

İlkçağ'dan yüzyılımıza kadar getirdiğimiz bu tarihi süreç içerisinde, din ve siyaset arasındaki inişli çıkışlı ilişkileri ortaya koymaya çalıştık. Siyasal alanla dini alan arasındaki bu inişli çıkışlı ilişkiler, her iki olgu arasında var olan bir çatışmaya işaret etmektedir. Ancak bu çatışma, en belirgin haliyle Hristiyan Batı dünyasında görülmektedir. Bunun nedeni olarak, Hristiyanlık'ın doğuş döneminde karşılaştığı şartların, bu dinin kurumlaşmasını etkilemesi gösterilebilir. Bir diğer neden de, Hristiyanlık'ın hakim olduğu Avrupa coğrafyasındaki toplumların geçirmiş oldukları toplumsal, siyasal ve ekonomik aşamalardır.

Bu açıklamalar doğrultusunda, Batı Avrupa'da din-siyaset arasındaki çatışma ya da ilişki modelleri dört ana grupta toplanabilir.¹⁶ İlk model dinin devlete olan önceliğini belirten bir modeldir. Başgil bu modele, "dine bağlı devlet sistemi"¹⁷ demektedir. Bu model, devletin dinden bağımsız bir varlığının olmadığını savunan bir modeldir. Avrupa siyasi düşünceler tarihi içerisinde bu modeli savunanlar, aynı zamanda kendileri de birer din adamı olan, "Calvin, Luther, Bossuet"¹⁸tir. Bu görüş doğrultusunda devlet, ancak dinden meşruiyet aldığı ve ona dayandığı sürece var olabilir.

Din-siyaset çatışması konusundaki ikinci model, devletin dine önceliğini öngörmektedir. Başgil'e göre, "Devlete bağlı din sistemi" olarak da adlandırılan bu modelde, "diyanet, siyasete kurban edilir".¹⁹ Böyle bir sistem içerisinde, dini kurum ve kuruluşlar üzerinde dahi siyasetçilerin otoritesi söz

¹⁶ Bu sınıflandırma Nur Vergin'in yaptığı ve bizim de benimsediğimiz bir sınıflandırmadır. Nur VERGİN: "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfonisi' ", Türkiye Günlüğü, 29 (Temmuz-Ağustos 1994), 6-7 ve 11.

¹⁷ Ali Fuat BAŞGİL: a.g.e., 178-179.

¹⁸ Nur VERGİN: a.g.m., 6.

¹⁹ Ali Fuat BAŞGİL: a.g.e., 178-179.

konusudur. Batı siyasi düşünceler tarihi içerisinde bu görüşü savunanlar, “Macchiavelli, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau”²⁰dur.

Vergin’in de belirttiği üzere, din siyaset ilişkisi ya da çatışması konusundaki üçüncü model, Fransız İhtilali’yle beraber, artık mutlakiyetçi modellerin eleştirilerek, dinde özgürlük taleplerinin gündeme geldiği bir modeldir.²¹ Bu model artık hem dinin hem de siyasetin, bir diğerinin alanına müdahale etmemesi gerektiği fikrine dayanmaktadır. Başgil’e göre bu tür bir model de, “Devlet ne din bezirganlığı yapar, ne de din düşmanı kesilir. Buna mukabil din de ne devlet müşavirliğine ne de siyaset kâhyalığına kalkışır.”²² Bu modelin kuramcıları, Locke ve Tocqueville’dir. Liberal düşüncenin bu iki büyük kuramcısı laik bir anlayış içerisinde dirler.

Bu ilişki ya da çatışma modellerinden sonuncusu ise, din olgusunu toplumsal yaşamın her alanından çıkartmayı savunan bir yaklaşımdır. Ancak inanç bir toplum içerisinde gerekli olduğuna göre, toplum yaşamından çıkarılan inancın yerine ne konulacaktır? Bu modelin kuramcısı Comte’dur. Toplumsal yaşam için inancın gerekli olduğunu savunan Comte, artık bu işlevi Hristiyanlık’ın yerine getiremediğini belirtmektedir. Öyleyse toplumda kutsallığa ve aşkınlığa dayanan dini inançlar yerine, kutsallığı ve aşkınlığı dışlayan beşeri ve bilimsel bir inanç olmalıdır.²³ İşte toplumda kutsala dayanan dinin yerini alacak olan şey, Comte’a göre “pozitivizm”dir.

Hristiyanlık’ın tarihin akışı içerisinde geçirdiği bu aşamaların sistematik modeller haline getirilmesi, din-siyaset etkileşimini anlamak bakımından önemlidir. Ancak Batı’nın geçirdiği bu aşamalar, tüm dünya için geçerli olan bir süreç değildir. Türkiye’de din ve siyaset ilişkisini anlayabilmek için, İslam dinine değinilmesi gerekmektedir.

²⁰ Nur VERGİN: a.g.m., 6.

²¹ Nur VERGİN: a.g.m., 7.

²² Ali Fuat BAŞGİL: a.g.e., 185.

²³ Nur VERGİN: a.g.m., 11.

İslam dini, Arap yarımadasında merkezi, güçlü bir otoritenin bulunmadığı, kabilelerin aralarındaki kan davaları nedeniyle birbirleriyle mücadele halinde olduğu, çatışmalar sebebiyle ticaret hayatının sekteye uğradığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. İslamiyet, bütün putperestleri, Yahudileri ve Hristiyanları, kendisinin tek tanrılı inancı altında birleştirmeye çağırmıştır.

İslam dini, Hristiyanlık'a oranla çok farklı şartlar altında ortaya çıkmıştır. Bu doğuş şartlarındaki farklılık, her iki dinin de toplumsal ve siyasal alanı kucaklamalarında farklılığa yol açmıştır. Hristiyanlık ortaya çıktığı dönemde, büyük ve merkezi bir güç olan Roma'nın baskılarına maruz kalmıştı. Bu din, Roma'nın hışmına uğramamak ve kendi varlığını korumak için, Roma siyasal sistemine tehdit oluşturabilecek bir söylemden kaçınmış, siyasal alanda hak iddia etmemiş, buna karşın öncelikle toplumsal alanda kendi örgütünü oluşturmuş, kilisesini kurduktan sonra siyasal alana yönelebilmisti. Bu nedenle de Hristiyanlık'ta siyasal alan – dinsel alan ayrımı yer almıştı. Oysa İslamiyet, ortaya çıktığı dönemde güçlü bir merkezi iktidarın bulunmadığı bir coğrafyada, birleştirici, bütünleştirici bir işlev görmüştür. Müslümanlar hemen kendi devletlerini kurmuşlardır. Zaten ümmet yaşamının ihtiyaç duyduğu kamu hizmetleri, ancak bu tür bir siyasi birlikle sağlanabilirdi. Bu nedenle İslam'da, "Hristiyanlık'ta olduğu gibi, 'dini-dünyevi', 'maddi-manevi', 'laik-klerik' gibi"²⁴ ayrımlar oluşmamıştır. İslam'da Hristiyanlık'takinin aksine, siyasal alandan ayrı bir ruhban kesiminin oluşmaması, din adamlarını ekonomik yönden etkilemiştir. Batı'da kilise hem büyük gelir kaynaklarına hem de büyük toprakların mülkiyetine sahip olmuştu. Oysa İslam'da ulema, ekonomik özerkliğe kavuşmadığı gibi, varlığını sürdürmek için "devlet kaynaklarına"²⁵ ihtiyaç duymuştur. Din adamlarının ekonomik anlamda devlete bağımlılığı, siyasal anlamda da devletten ayrı olamamaları anlamına gelmiştir.

²⁴ Mümtaz'er TÜRKÖNE: Modernleşme, Laiklik, Demokrasi (Ankara, 1994), 25.

²⁵ Mehmet Ali KILIÇBAY: Cumhuriyet ya da Birey Olmak (Ankara, 1994), 159.

İslam'ın siyasal alanla bir bütünlük oluşturması nasıl gerçekleşmiştir? İslam'ın ortaya çıktığı dönemde merkezi, güçlü bir devlet iktidarının olmadığını biliyoruz. Ancak İslam'ın yayılmasıyla beraber, bu dinin inanlarını sorumlu tuttuğu "yükümlülüklerin"²⁶ yerine getirilmesi, bir devlet örgütlenmesini gerektirmiştir. Yani siyasal iktidar, İslam'dan sonra, onun gereklerini uygulayabilmek için zorunlu olarak oluşturulmuştur.

Müslümanlar'ın yeryüzünde birliğini sağlayan devlet, İslam'da Allah'la özdeşleştirilmiştir. Buna göre, "kamu hazinesi; 'Allah'ın hazinesi', ordu; 'Allah'ın ordusu', hata kamu görevlileri bile 'Allah'ın memurları'dır."²⁷

Devlet, İslam ümmeti için bir zorunluluk olarak ortaya çıkıyorsa, bunun belli bir biçimi var mıdır? Devletin şeklini belirleyecek olan şey, İslam'ın amaçlarının nasıl gerçekleştirilebileceğidir. İslam'ın iki amacı vardır. İlki, Allah'a inanmak ve O'na ibadet etmek, diğeri adil bir toplum düzeni ve hukuk devletini kurmak. Ne tür bir siyasal yapılanma bu amaçları gerçekleştirebilirse, o düzen kurulacaktır. Devlet şeklinin ne olacağı konusunu açıkça belirtilmeyen İslamiyet, daha çok onun işlevleri üzerinde durmuştur. Uludağ, bunu "kabuk"a benzetmektedir. Siyasal yönetim kabuk gibidir. Çünkü "kabuk, zaman ve ihtiyaca göre değişebilir ama öz değişmez."²⁸

İslam devleti, Müslüman ümmetinin ihtiyaçlarını karşılama zorunluluğundan dolayı, meşruiyet temeli Allah'a dayandırılarak kurulur. Kurulan devletin varlığını sürdürmede, işlevlerini yerine getirmede

²⁶ Bu yükümlülükler konusunda daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Süleyman ULUDAĞ: "İslam-Devlet İlişkileri", Türkiye Günlüğü, 13 (Kış, 1990), 30.

²⁷ David de SANTILLANA: "Law and Society" The Legacy of İslam (ed) Sir Thomas Arnold Alfred GUILLAUME (London: Oxford University Press, 1931,1949)'dan naklen Şerif MARDİN: Din ve İdeoloji (Ankara, 1969), 56.

²⁸ Süleyman ULUDAĞ: a.g.m., 28-32.

dayanacağı ilke, “adalet”²⁹ ilkesidir. Adalet ilkesine uyulmaması, tebaaya , yöneticilere karşı ayaklanma hakkını verir. İslam’da bu ayaklanma hakkına “huruc”³⁰ adı verilmektedir.

Adalet ilkesine dayanarak iktidarı elinde tutan yönetim, kararlarında ve uygulamalarında halkın onayını almak zorundadır. Bu nedenle yönetim halka danışmak durumundadır. İslam terminolojisinde buna, “meşveret”³¹ denmektedir.

İslam devletinin başında bulunan yönetici ya da yöneticiler, iktidarın sahibi değildirler. İktidarın kaynağı ve sahibi Allah olduğuna göre, yönetimi üstlenen kişi ya da grup, bu yükümlülüğü yerine getirmekle yükümlü bir memurdur. Ancak tebaa da yöneticilere itaat etmek zorundadır. Çünkü bu siyasi olduğu kadar, dini bir yükümlülüktür.³²

İslam dini hayatın pek çok yönünü düzenleme iddiasındadır. Yani Kur’an’da yalnızca inanç ve ibadetle ilgili hükümler yoktur. Bu kuralların tamamı bir bütünlük oluşturmaktadır. İslam’da bu bütünlük içerisindeki hukuk sistemine “şeriat”³³ adı verilmektedir.

Şeriatın uygulanması, İslam toplumları için önem taşımaktadır. Ancak İslam tarihi boyunca, şeriat kuralları her zaman için katı bir biçimde uygulanmamıştır. Uludağ, şeriat kuralları dışında, “ahlak kuralları, toplumun

²⁹ Tank Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı I (y.y., 1998), 45.

³⁰ Tank Zafer TUNAYA: a.g.e., 46.

³¹ İsmail KARA: İslamcıların Siyasi Görüşleri (İstanbul, 1994), 166-167. ve Tank Zafer TUNAYA: a.g.e., 48.

³² Ulu'l emr'e itaat kavramıyla ifade edilen bu görev için Bkz: İsmail KARA: a.g.e., 206-207.

³³ İslam hukukuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Çoşkun ÜÇÖK, Ahmet MUMCU, Gülnihal BOZKURT: Türk Hukuk Tarihi (Ankara, 1996), 48-57.

tabii kanunları, devletin nüfuzu ve asabiyet³⁴inin de gözönünde bulundurulduğunu belirtmektedir.

Şeriatı bir parametre olarak aldığımızda, onun yoğun ya da seyrek uygulanması, siyasal ve dinsel alan arasındaki ilişkiler konusunda bize bir fikir verebilir. Şeriatın yoğun olarak uygulandığı dönemde, dinsel alanın siyasal alan üzerinde daha etkin olduğu savunulabilir. Şeriatın katı olarak uygulanmadığı, siyasal iktidarın şeriat dışı kuralları da uyguladığı dönemlerde, siyasal alanın dinsel alan üzerinde etkili olduğu görülür. Her iki alanın birbirleri üzerinde ağırlıklarını arttırmalarında etkili olan bir diğer faktör de, İslam içerisinde ortaya çıkan “cebriye, mutezile ve ehl-i sünnet”³⁵ akımları olmuştur. Bahsettiğimiz bu çeşitli etkenler altında, zaman zaman dinsel ve siyasal alan birbiri üzerinde etkisini hissettirmiş, döneme ve duruma göre yeni dengeler kurulmuştur. İslam dünyasında Hz. Muhammed ve dört halife döneminde, “dine bağlı devlet” sistemi uygulanırken, Emevi hanedanlarıyla beraber “devlete bağlı din” uygulamasına geçilmiştir.³⁶

İslam’da siyasal iktidarın, dinsel alandan ayrı düşünülemediği belirtildi. Ancak diğer dinlerde olduğu gibi, hayatın pek çok yönünü kapsayıcı niteliği dolayısıyla İslamiyet’te de, siyasal alana yönelik olan herhangi bir muhalefet hareketi, dinsel alana dayanmaksızın ortaya çıkamamaktadır. Modern dünyada siyasetin önemli bir unsuru olan partilerin, İslam tarihi içerisindeki karşılığı, “fırka”³⁷lardır. Aslında iktidara karşıt bir takım siyasal amaçlara sahip olan fırkalar, muhalefetlerini çoğu zaman doğrudan siyasal

³⁴ Süleyman ULUDAĞ: a.g.m., 34.

³⁵ Niyazi ÖKTEM: a.g.m., 36-37. Her üç akım hakkında daha ayrıntılı bilgi için bu makaleye bakılabilir.

³⁶ Süleyman ULUDAĞ: a.g.m., 34.

³⁷ İslam’da siyasal partilerin kaynağı hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye’de Siyasal Partiler 1859-1952 (İstanbul, 1952), 4-8.

argümanlarla yapmaktan çok, dini motiflerle bezenmiş bir söylemle yapmayı benimsemişlerdir. Bu durum siyasi alana yönelik her iddianın, İslam alemi içerisinde dini alana dayanmak zorunda olduğunu göstermektedir.

Bu noktaya kadar incelediğimiz dinler tarihi ve dinsel-siyasal alan ilişkilerinde, dinin sosyal ve siyasi alan üzerindeki etkileri ele alınmaya çalışılmıştır. Dinlerin toplum yaşamı açısından taşıdıkları büyük önemden dolayı, siyasi iktidarlar meşruiyetlerini dine dayandırmaya çalışmışlardır. Çünkü ancak din gibi kapsayıcı bir olgu ile siyasi iktidar kitleleri tabanında toplayabilir, büyük ve geniş bir coğrafyaya daha kolay hükmedebilir, kitleleri belli amaçlar yönünde seferber edebilir. Bu nedenle de kurulan pek çok uygarlıkta, dinsel ve siyasi alan ayrı olmamış, iktidar sahipleri ve din adamları ittifak halinde olmuşlardır. Bu açıdan dinsel ve siyasi alan ilişkisi bağlamında pek çok ilkçağ dinleriyle, tek tanrılı dinlerden Yahudilik ve İslam arasında benzerlikler olduğu düşünülebilir. Hristiyanlık daha önce de değindiğimiz tarihi özellikleri dolayısıyla farklılık arz etmektedir. Bu bakımdan laik ya da seküler denilebilecek oluşumların, Hristiyanlık inancının yaygın olduğu bir coğrafyada ortaya çıkmış olması anlamlıdır.

C-Laiklik ve Sekülerizm Kavramları

Batı dünyasında, feodal dönemin sona ermeye ve ulusal devletlerin ortaya çıkmaya başlaması, Rönesans'la beraber yeni bir insan anlayışının doğuşu, Aydınlanma adı verilen dönemin de etkisiyle sosyal, siyasi, ekonomik, ahlaki ve felsefi alanlardaki değişimler, laikleşme adı verilen bir sürecin başlamasına yol açmıştır.

Laiklik kavramıyla, yönetimde dinin meşruiyet ya da gayri meşruiyet ölçüsü olmaması anlatılmaya çalışılır. Laiklik, Türkçe'ye Fransızca'dan geçmiş bir kelimedir. Kelimenin asıl kökeni ise Grekçe'dir, "laos"; halk, "laikos"; halksal anlamlarına gelmektedir. Bu kelimeler Hristiyanlık'ta, din adamları sınıfının dışında bulunanları anlatmakta kullanılmaktaydı. Fransızca'da kullanılan laïcisme kelimesi, din adamları dışındaki kişilere,

kurullara, yetkililere dünyevi işlerde, hatta dini işlerde üstün bir yer verme anlamına gelmekteydi.³⁸ Siyasal iktidarın laik bir anlayış doğrultusunda düzenlenmesi, kişi hak ve özgürlüklerinin korunmasını sağlayıcı bir unsurdur. Çünkü laiklik, insanı Cangızbay'ın da belirttiği gibi, "kendi iradesi dışında donatılmış olduğu cinsiyet, deri rengi, kafatası biçimi", "din, dil, mezhep" gibi özelliklerinden bağımsız bir birey olarak kabul eder.³⁹

Laikliğin siyasal alanla, yönetimle ilgili bir ilke olduğunu belirtmemize rağmen, bu ilkenin siyasal alanda geçerlilik kazanması için, siyasal alan dışındaki belli alanlarda da, dinsel meşruiyete dayalı anlayışların geriletilmesini gerektirdiği söylenebilir. Toplumsal, felsefi, ahlaki alanlarda , dinsel ağırlığın belli oranda geriletilebildiği durumlarda, siyasal alanda laikliğin uygulanabileceği düşünülebilir. Bu bağlamda, "felsefi, sosyolojik"⁴⁰ alanlarda laikleşmeden bahsedilmektedir. Laikleşme süreci ve bu sürecin sonunda uygulama imkanına kavuşulan siyasal alandaki laiklik ilkesi, Katolik Hristiyanlık'ın yaygın olduğu bölgelerde bahsettiğimiz türde bir gelişim sonucunda ortaya çıkmıştır. Katoliklik, Protestanlık'tan farklı olarak siyasal ve dinsel alanların ayrılmasını kolaylıkla gerçekleştirememiştir. Bu nedenle laiklik kavramının ortaya çıktığı Fransa'da, dinsel ve siyasal alanların ayrılması, Protestanlık'ın yaygın olduğu ülkelere oranla, daha sancılı olmuştur.

Günümüzde kullanılan "laisizm"⁴¹ kavramı da, dinsel ve siyasal alanların ayrılmasında zorlukların bulunduğu düşünülen bir toplumda, dinsel

³⁸ Niyazi BERKES: "Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi (Ed)Ersin KALAYCIOĞLU, Ali Yaşar SARIBAY (İstanbul, 1986), 138.

³⁹ Kadir CANGIZBAY:Komprador Rejiminin Anatomisi (Ankara, 1996), 64-65. ve Sosyolojik Praksis (Ankara, 1998), 41.

⁴⁰ Bu alanlarda laikliğin, ne anlama geldiği konusunda Bkz: Mustafa ERDOĞAN: "Laiklik ve Türk Uygulaması Üzerine Notlar", Türkiye Günlüğü , 13 (Kış, 1990), 54.

⁴¹ "Laisite, bir toplumun laik özellik taşıması anlamına sahip olurken, laisizm bir program, bir doktrin olarak ortaya çıkmakta ve öyle olmadığı düşünülen bir toplumun, 'laik'

otoritenin gücünü kurmaya yönelik politikaların uygulanması anlamına gelmektedir. Bu açıdan laisizm, yukarıdan aşağıya, yani iktidardan topluma yönelik bir dönüştürme projesi, bir dayatma anlayışıdır denilebilir.

“Sekülerizm” kavramı da, siyasal ve dinsel alan arasında bir tür ayrışmayı belirten bir kavramdır. Anlam bakımından laiklik kavramına yakın olsa da, tarihsel gelişim ve uygulamaları arasında farklılıklar vardır. Berkes’in belirttiği üzere, sekülerizm kelimesinin kökeni, Latince’deki “saeculum” sözcüğüne dayanmaktadır. Saeculum, dilimizde çağ anlamına gelmektedir. Kelime dilimize girdiği dönemde, çağa ve çağın gereklerine uymak, bu gereklere uyacak şekilde değişmek anlamında kullanılmaktaydı.⁴²

Sekülerizm kavramı, Avrupa’da Protestanlık inancının yaygın olduğu toplumlarda ortaya çıkmıştır. Protestanlık, Katoliklik’e göre, dinsel ve siyasal alan ilişkilerinin ayarlanmasında daha esnek davranabilmiştir. Berkes’in de belirttiği gibi, laiklik kavramında, “kilise ya da kilise adamı, kurul ve kuralları, yetkilileri ile onların dünyasal karşıtlarının (Clericus ile Laicus’un) karşı karşıya gelmesi, çok sayıda ölçülere göre birbirinden iyice ayırt edilmesi” söz konusudur.⁴³ Oysa sekülerizm de, “geleneksel, katılaşmış kurul ve kurallar karşısında zamanın gereklerine uyan kurul ve kuralları geliştirme”⁴⁴ anlayışı ön plana çıkmaktadır. Yani Katoliklik’in aksine, din-siyasal alan arasındaki ilişkilerin ayarlanması konusunda, Protestanlık’ın gösterebildiği esneklik, din ve siyaset arasında yeni bir denge kurmuştur.

hale getirilmesi için uygulamaya sokulan kapsamlı bir eylem bütünü olmaktadır.” Mehmet Ali KILIÇBAY: “Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, Cogito, 1 (Yaz, 1994), 16.

⁴² Niyazi BERKES: a.g.m., 138.

⁴³ Niyazi BERKES: a.g.m., 139.

⁴⁴ Niyazi BERKES: a.g.m., 139.

Laiklik ve sekülerizm⁴⁵ kavramları ile, laikleşme ve sekülerleşme süreçleri arasındaki benzerliklere rağmen, her iki kavram ve sürecin içerikleri farklıdır. Katoliklik ve Protestanlık'ın, dinsel ve siyasal alanı ayırma ya da her iki alan arasında yeni bir denge kurma yönündeki eğilimleri, bu içerik farklılığının temelini oluşturmuştur. Dinsel ve siyasal alan arasındaki ilişkiyi ayarlama eğilimi dolayısıyla Protestanlık, dinsel ve siyasal alan çatışmasına dayanmayan ve laikliğe oranla daha yumuşak bir kavram olan, sekülerliği üretebilmiştir. Oysa her iki alanı ayırmama konusundaki katı eğilimi dolayısıyla Katoliklik, dinsel ve siyasal alanın çoğu zaman karşılıklı gerilimine yol açan ve sekülerliğe oranla daha katı bir kavram olan laikliği üretebilmiştir.

Laiklik ve sekülerizm gibi iki farklı kavram ve sürecin incelenmesinin nedeni, İslamiyet'in, dinsel ve siyasal alanın ayrışması olgusuyla karşılaşması durumunda, nasıl bir yol izleyebileceğini ortaya koyabilmektir.

D-Din, Siyaset ve Toplum İlişkileri

İnsanların siyasal faaliyetlerde bulunmaları, toplum içinde siyasal anlamda iktidar ve otorite ilişkilerinin oluşmaya başlamasıyla beraber ortaya çıkmıştır. Siyasal alanda faaliyetlerin yoğunlaşmasıyla beraber, git gide büyüyen siyasal örgütlenme çabalarına girişilmiştir. Kabilelerden başlayarak, devlet ya da imparatorluğa kadar uzanan bu siyasal örgütlenmeler, varlıklarını sürdürmek için, istikrara gerek duymuşlardır. Tarihin hemen hemen tüm dönemlerinde, din bu istikrarı sağlamada önemli bir unsur olmuştur.

Din bir inanç sistemidir ve gerek insanlar gerekse de toplumlar için belli işlevlere sahip önemli bir unsurdur. İnsanlar inanmaya ihtiyaç duyarlar. Ancak din, bireysel anlamda kişinin inanma eğilimini karşılayan psikolojik bir faktör olmanın da ötesinde, bir toplumsal değerler sistemidir. Din toplumun

⁴⁵ Sekülerleşmeyi, toplumsal bir süreç ve laikliği sadece bir yönetim ilkesi olarak ele alan bir yaklaşım için Bkz: Nuray MERT: Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış (İstanbul, 1994), 17.

ahlak, kültür gibi alanlarıyla da iç içedir. Dünyayı ve evreni açıklamaya, kavramaya çalışan insanlara, çoğu zaman en tatminkar cevapları dini öğretiler vermiştir. Bütün bunlar göz önünde tutulduğunda, toplumsal yaşamın pek çok alanıyla iç içe olan din, insanlar arasında ortak bir nokta olma özelliğine sahiptir.

Siyasal iktidarın ihtiyaç duyduğu istikrar için, toplumun ortak değerler sistemi olan din, dinsel bakımdan “yasallaştırma” sağlayarak en uygun zemini hazırlamaktadır. Berger, dinin siyasal alandaki bu istikrarı sağlama özelliğini, insanların ürettikleri beşeri dünya ile, kutsal bir dünya ya da evren arasında bir ilişki kurabilmesine bağlamaktadır. Çünkü siyasal alan gibi beşeri alan, her an insan tarafından yeniden üretilmesi gereken tüm bu yapılar, kutsal ve aşkın olduğuna inanılan bir alana bağlamakla ya da onunla ilişkilendirmekle kalıcılık kazanır ve statikleşirler.⁴⁶ Dinin siyasal alanın devamlılığını sağlamadaki gücü, her iki alan arasında bahsettiğimiz bağı kurabilmesinde yatmaktadır.

Din olgusu sadece siyasal alanın değil, tüm sosyal yaşamın da istikrar unsuru sayılmıştır. Eğer bir muhalif hareket, toplumsal düzene karşı ise, dinsel meşrulaştırma ile kurulmuş toplumsal düzenden, karmaşaya yönelmiş demektir.⁴⁷

Dinin tarih boyunca, toplumsal ve siyasal alanlara meşruiyet sağlamada vazgeçilmez bir unsur olması, sadece bireylerin ve toplumun bazı ihtiyaçlarını karşılamasından değil, başka bazı özelliklere de sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce dinler, farklı farklı toplumlara uyum sağlayabilecek kadar esnek olabilmişlerdir. Yani din ve toplum arasında bir etki-tepki ilişkisi mevcuttur. Aynı din, farklı toplumlar için farklı anlamlar taşıyabilir. Kısaca toplumlar birbirinden çok farklı da olsa aynı din bu toplumlar da farklı farklı içselleştirilir. Buna ek olarak bir din, bir toplum

⁴⁶ Peter BERGER: a.g.e., 69.

⁴⁷ Peter BERGER: a.g.e., 73.

içerisindeki farklı tabakalarca, farklı şekillerde algılanabilir, uygulanabilir ve içselleştirilir. Dinin farklı toplumlarda ya da aynı toplum içinde farklı tabakalarca kabul edilebilmesi, sosyal yaşama nüfuz edebilme gücünün göstergesidir.

Siyasal iktidar ilişkilerinin ortaya çıkması, beraberinde yöneten ve yönetilen ilişkisini yani, toplumsal yapıda bir hiyerarşiyi meydana getirmiştir. Dinler de bu hiyerarşik ilişkinin yeniden üretilebilmesini sağlayan unsurlardan biri olmuştur.⁴⁸ Çoğu zaman dinin toplum içerisinde örgütlenmesi, kendi içerisinde de hiyerarşik bir örgütlenmeyi gerektirmiştir. Buna ek olarak, kendi içerisinde hiyerarşik örgütlenmeyi sağlayan dinlerde, ruhban kesim toplumsal hiyerarşi içerisinde yerlerini almıştır.

Dinler toplum yaşamına nüfuz edebilmeleri ve pek çok toplumun hakim değerler sistemi olabilmeleri dolayısıyla, bir toplumun farklı tabakaları için farklı anlamlar taşımış ve farklı işlevlere sahip olmuşlardır. Çoğu zaman dinler, toplumun üst tabakaları için sahip oldukları güçlerinin, konumlarının ve zenginliklerinin meşruiyetini sağlama ve bunları sürdürme unsuru olmuştur. Çünkü din, onlara toplum içinde bulundukları rahat konumlarını yasallaştırma olanağını vermektedir. Berger bu durumu şu şekilde açıklamaktadır; “Din yasallaştırmanın, tarihi bakımdan en yaygın ve etkin aracı olagelmıştır. Her yasallaştırma, toplumsal olarak tanımlanan realiteyi muhafaza eder. Din o kadar etkin bir şekilde yasallaştırır ki, ampirik toplulukların istikrarsız gerçeklik yapılarını (dahi) nihai gerçekliğe bağlar.”⁴⁹

Dinler her ne kadar toplumun üst katmanlarının konumunu meşrulaştırırsa da, genellikle toplumun alt katmanlarında yayılmak için uygun

⁴⁸ Dinsel alanda hiyerarşik yapı ve siyasal iktidar – ruhban kesimi arasındaki ilişki için Bkz: Max WEBER: Sosyoloji Yazıları, Çev. Taha PARLA (İstanbul; Hüriyet Vakfı Yayınları, 1993), 241-242.

⁴⁹ Peter L. BERGER: a.g.e., 65 ayrıca Bkz: Max WEBER: a.g.e., 231.

ortamı bulmuştur.⁵⁰ Sanırız ki bunun nedeni, yaşamlarını zor koşullar altında sürdüren insanların, bu zorluklara karşı dayanmada din olgusundan destek bulmaktadırlar. Bu dünyada rahata kavuşma imkanlarının bulunmadığını düşünen bu tabakalar, başka bir alemde çektikleri sıkıntıların ödülünü alacaklarını düşünerek ızdıraqlarını azaltabilmektedirler. Bu durum çoğu zaman toplumsal patlamaların önünü kesmekte, toplumsal ve siyasal yapılanmanın istikrarını sağlamaktadır.

Dinsel ve siyasal alanların işbirliğiyle vücut bulan iktidara yönelik, herhangi bir muhalif hareket de, yine meşruiyetini dine dayandırmak durumunda kalmaktadır. Toplumsal yaşamın pek çok alanında, meşruiyet arayışlarının dine yönelmesi, bu olgunun tarih boyunca var olan gücünün bir göstergesi olmuştur.

⁵⁰ Bu durum özellikle de Weber'in, "kurtuluşçu dinler" dediği dinler için geçerlidir. Max Weber: a.g.e., 236

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL GELİŞİMİ AÇISINDAN TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET

Önceki bölümde, din olgusunun toplumsal yaşamı pek çok yönden kapsayıcı bir niteliğe sahip olduğuna değinilmişti. Bu durum dinin, toplumun her alanına nüfuz edebilme gücünden kaynaklanmaktaydı. Bu sayedir ki belli bir din (ya da dinler) birbirinden farklı özelliklere sahip olan çeşitli toplumlarda benimsenebiliyor ve farklı şekillerde algılanıp, farklı şekillerde yaşanabiliyordu. Yine aynı şekilde belli bir dinin aynı toplum içerisinde, farklı kesimler, tabakalar veya sınıflar tarafından değişik şekillerde algılandığı, değişik şekillerde yaşandığı ve değişik kurumları meşrulaştırabildiği de belirtilmişti.

Din olgusunun, kapsayıcı bir değerler sistemi olmasının ve toplumun her kesimine nüfuz edebilme özelliğinin, Türk toplumunun siyasal ve sosyal hayatı içerisinde de geçerli olduğu düşünülebilir.

Din olgusunun toplumumuzun farklı kesimleriyle ne tür ilişkileri olduğu, bu farklı kesimler için ne ifade ettiği, farklı kesimler tarafından nasıl algılandığı ve nelere meşruiyet sağladığı konularında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu konudaki yaklaşımlardan bir tanesi, Ahmet Yücekök'ün bölgeler arası gelişme farkına ve sınıf ilişkilerine dayalı olan yaklaşımıdır. Bu model, "dinin değişik toplumsal koşullarda, değişik sınıflar tarafından benimseneceği ve değişik çıkarlara hizmet yönünde yorumlanıp kullanılacağı"¹ nı öne sürmektedir. Yani, din ülkemizin özellikle geri kalmış bölgelerinde, süregelen düzenden çıkar elde eden hakim kesimlerin ideolojisi olmaktadır. Buna karşın, özellikle ülkemizin gelişmekte olan bölgelerinde din, kapitalistleşmenin gelişmesiyle beraber, ezilen kesimler içinde yer alanların

¹ Ahmet YÜCEKÖK: Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968) (Ankara, 1971), 169.

sarıldıkları bir ideolojidir. Yücekök, üçüncü bir model olarak, ülkemizin kapalı ekonomiye sahip, sömürü ilişkilerinin bulunmadığı bölgelerinde dinin, bağımsız bir değişken olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak böyle bir kültür yapısının çevreden bağımsız olarak gelişemeyeceğini belirterek, dinin bu bölgelerde bağımsız bir değişken olarak kabul edilemeyeceğini de ayrıca eklemektedir. Yücekök'ün bu modeli esnek bir model sayılabilir. Din, ülkemizin geri kalmış bölgelerinde üst katmanların, gelişmekte olan bölgelerimizde alt katmanların sarıldıkları bir unsurdur. Ama gelişmekte olan bölgelerimizde, üst katmanlar da dine dayanma gereksinimi duymaktadırlar. Çünkü Yücekök'e göre, gelişmekte olan kapitalizm, kendisini tehdit edebilecek olan sol akımların önünü kesmek için din unsurunu kullanmaktadır. Son olarak, yine bu modele göre, bölgeler arasındaki kalkınmışlık farkı dolayısıyla dinin örgütlenmesi de farklı olmaktadır. Gelişmekte olan bölgelerimizde dini örgütlenme, dernekleşme yoluyla sağlanırken, gelişmemiş bölgelerimizde ikincil yapıların oluşmaması sebebiyle, tarikatlar ve çeşitli dini cemaatlerle gerçekleştirilmektedir.² Yücekök'ün bu yaklaşımı, bölgeler arası gelişme farkına ve sınıf ilişkilerine dayalıdır. Bu modelde , dinin toplumun hakim değer sistemi olduğu kabul edilmektedir. Hakim değer sistemi olarak din, gelişmemiş bölgelerimizde üst katmanlar için statükonun meşruiyetini sağlarken, gelişmekte olan bölgelerimizde modernleşmenin getirdiği yeni yapılanmaya uyum sağlayamayan kesimlerin, eskiden kendilerini güvende hissettikleri bir dünya yaratmaktadır.

Şerif Mardin de hakim değer sistemi olarak dinin, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan süreç boyunca farklı kesimlerce, farklı şekillerde algılanıp yaşandığını belirtmektedir. Mardin

² Değindiğimiz model konusunda daha ayrıntılı bilgiler için Bkz: Ahmet N. YÜCEKÖK: Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo – Ekonomik Tabanı (1946-1968), a.g.e., 150-169 ve Ahmet N. Yücekök: 100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset, (İstanbul, 1983), 85-102.

ayrımını yaparken, merkez–çevre ilişkilerini göz önünde bulundurmaktadır. İslâm'ı farklı şekillerde algılama ve yorumlamada, yöneten–yönetilen, seçkin kültüre sahip olma–taşra kültürüne sahip olma gibi özellikler kıstas noktası olmaktadır. Bu açıdan Mardin, “Resmi İslam–Halk İslamı” ayrımını getirmektedir. Resmi İslam, “büyük kültür” denilen, yani yönetenlerin, seçkinlerin Ortodoks İslam'ını temsil etmektedir. Bu, seçkinlerin büyük ölçüde benimsedikleri, hurafelerden arındırılmış, daha akılcı, bu bağlamda da akılcı devlet politikalarıyla da uyum sağlama esnekliğine sahip, devlet tarafından kabul edilen ve devlete bağlı bir din anlayışıdır. Halk İslam'ı ise, “küçük kültür” denilen, yönetilenlerin, çevrenin heterodoks İslam anlayışını temsil etmektedir. Seçkinlerin gözünde Halk İslam'ı, hurafelerle özdeşleştirilmiştir. Tarikatlar, Halk İslam'ının örgütlenmeleri olmuştur. Halk İslam'ı genelde merkezin bürokratik hiyerarşisinden uzak kalmış, merkeze yönelebilecek potansiyel muhalefet odağı olmuştur.³

Mardin'in yaklaşımında da din unsuru, toplumun tutkalı olarak ele alınmaktadır. Yücekök'ün yaklaşımında, farklı kesimlerin, sınıfların İslami inançları meşruiyet aracı yapmaları ya da dayanacakları bir kültür olarak görmeleri ön plandaydı. Oysa Mardin'de, İslam'ın farklı kesimlerce farklı anlaşılması, yaşanması, hatta birbirlerine rakip konumda bulunmaları ön plandadır. Ancak her iki yaklaşımın da ortak noktası, toplumun çeşitli kesimlerinin İslami inançta kendilerince bir şeyler bulmasıdır.

Din–toplum ilişkileriyle ilgili açıklamalarımız, din–siyaset ilişkileriyle ilgili dinamikleri anlamak açısından önemlidir. Ancak, din–siyaset ilişkisinde incelenen dönemi kavramak için, önceki zaman diliminde din-siyaset ilişkilerinin geçirdikleri aşamaların da incelenmesi gerekmektedir. Türkiye'de

³ Resmi İslam – Halk İslam'ı hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz:Şerif MARDİN: Din ve İdeoloji, (Ankara, 1969), 118-125. ve Şerif MARDİN: “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar; Merkez – Çevre İlişkileri”, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Çev. Şeniz GÖNEN, Ed. Ersin KALAYCIOĞLU - Ali Yaşar SARIBAY (İstanbul; Beta Basım–Yayın, 1986), 120.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan, Türkiye Cumhuriyeti'nin çok partili yaşama geçişine kadar din-siyaset ilişkilerinin çeşitli aşamalardan geçtiği söylenebilir.

İlk aşamada, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren dinsel ve siyasal alan arasında bir ayrışma olmadığı görülmektedir. Devlet, varlığının meşruiyetini dinsel alana da dayanarak sağlamaktadır. Bu durum, padişah Yavuz Sultan Selim'in "halife" unvanını almasıyla daha da pekişmiştir. Bu dönemden sonra, artık devletin yöneticisi ile halifelik tek kişide toplanmıştır. İkinci aşama, 19. yüzyılda devletin batılılaşma çabalarıyla ortaya çıkan yeni dönemdir. Tanzimat Fermanı'yla beraber, devlet meşruiyetini dinden almaya devam etmekle birlikte, siyasal alanda devletin karşılaştığı sorunlara Batılı tarzda çözümler aranmaya başlanmıştır. Dini hukukun varlığına rağmen, bazı alanlarda Batı'dan alınan laik hukuk kuralları uygulamaya konulmuştur. Son aşamada ise, Osmanlı Devleti yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti, dini siyasal alanda meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarmıştır. Laik nitelikte hukuk kuralları kabul edilmiştir.

A-Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Din – Siyaset ilişkisi

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu tarihten itibaren, dinsel ve siyasal alanın birbirlerinden ayrı olamadığı görülür. Ama bu siyasal alan üzerinde İslam'ın tek hakim unsur olduğu anlamına da gelmemektedir. Devletin kuruluş dönemlerinde padişahlar, eski Türkler'deki yönetim geleneğiyle ilgili bazı unsurları sürdürmekteydiler. Önceki Türk Devletleri'nde de yöneticilerin, adına kut denilen bir tanrısal güçle donatıldıkları inancı hakimdi. İşte devletin kuruluş dönemlerinde, bu anlayışın yanına İslami kurallar da eklenmiştir.⁴ Buna ek olarak devlet kuruluş dönemlerinde, din adamlarının desteğine de dayanmıştır.⁵ Ancak devletin bu durumu, siyasal alan üzerinde din adamlarının otorite sahibi olmasına yol açmamıştır.

⁴ Muammer SENCER: Osmanlılar'da Din ve Devlet (İstanbul, 1997), 67.

⁵ Muammer SENCER: a.g.e., 71.

Osmanlı Devleti'nin siyasal alan içerisinde din unsuruna önemli bir yer vermesi, daha doğrusu meşruiyet sağlamada din unsuruna dayanması, dinsel ve siyasal alan arasında bir uyumun var olduğunu göstermekteydi. Bu açıdan Osmanlı siyasal sistemi içerisinde, dinin önemli bir unsur olduğu söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nde siyasetin bir unsuru olarak din, devletin bütünlüğünü korumada önemli bir role sahip olmuştur. Bu işlevi dolayısıyla İslam devlet katında kabul görmüş, adalet ve eğitimle ilgili görevlerin yanı sıra çeşitli yönetsel görevler de ulemaya verilmiştir. Bahsedilen uygulamalar, merkezi yönetimi sürdürme konusunda İslam'ın resmi olarak kabul görmesi anlamına gelmiştir.⁶ Merkezi yönetimi koruma ve sürdürme yönündeki titizlik, Osmanlı bürokratlarının devletin varlığını ve devamlılığını her şeyin üzerinde tutmalarından kaynaklanmaktaydı. Din konusuna bakışları da, devletin önceliği görüşünü temel almaktaydı; dinin korunması için devletin yaşaması gerekir⁷ şeklinde ifade edilen anlayış, Osmanlı bürokratinin dinsel ve siyasal alana bakışını göstermekteydi.

Devletin yaşatılması ve devamlılığına öncelik veren bürokratlar, hukuki alanda sadece dini hukuka bağlı kalmak zorunda kalmamışlardır. Sencer 19. yüzyıla kadar, Osmanlılar'da kısmen eski Türk geleneklerinde ki uygulamalardan, kısmen de ele geçirilen ülkelerdeki kurumlardan etkilenilmesi sonucu, dine dayanmayan bir "kamu hukuku" oluştuğunu belirtmektedir.⁸ "Örfi Hukuk Düzeni" olarak adlandırılan bu hukuk düzeni sayesinde bürokratlar, sadece dini kurallara bağlı kalmaksızın hareket alanlarını genişletebilmişler, hatta gerektiği durumlarda dini kuralları göz ardı edebilmişlerdir.

⁶ Mümtaz'er TÜRKÖNE: Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi (Ankara, 1994), 28.

⁷ Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset (İstanbul, 1993), 117.

⁸ Muammer SENCER: a.g.e., 8.

İmparatorlukta, devletin devamını her şeyin üzerinde tutan bir bürokrat kesimin varlığı, 19. yüzyıldaki bir takım reform çabalarının karakteristiğinde de kendisini göstermiştir. 1839 Tanzimat Fermanı'yla beraber yönetim, eğitim ve yargı gibi çeşitli alanlarda laikleşme yoluna gidilmiştir.

19. yüzyılda İmparatorluğun geri kalmasının nedenleri araştırılırken, İslami kesim İslam'a uymayan anlayışlar sebebiyle bu duruma düşüldüğünü söylemekteydi. Onlara göre Batı'nın tekniği alınırken, kültürel alanda İslam muhafaza edilmeliydi. "Halbuki Tanzimat döneminin devlet adamları, yargı düzenini laikleştiren reformlarla bu unsuru zayıflatmışlardır."⁹ Bu doğrultuda, Osmanlı İmparatorluğu'na laikleşme çabalarının Tanzimat dönemiyle geldiği söylenebilir.

Türköne, Tanzimat öncesinde "dine alternatif olarak düzenleyicilik iddiası taşıyan bir dünya görüşü"¹⁰ olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla, Tanzimat'la yaşantımızı etkilemeye başlayan laik uygulamaların, siyasal ve sosyal yaşantımızda bir takım yansımaları olmuştur. Bu dönemde, "Müslim-gayrimüslim, yönetenler-yönetilenler arasındaki dinden meşruiyet alan bölünme ortadan kalkmaya başla"¹¹ mıştır.

1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı da, Osmanlı Devleti'nin hukuki ve yönetsel alanlarda laikleşmeye başlamasının ikinci adımı olmuştur. Islahat'ın getirdiği en önemli uygulama, Osmanlı uyruğundaki Müslim ya da gayrimüslim tüm vatandaşların kanunlar önünde eşitliğini (müsavat) kabul etmesiydi. Tanör'ün belirttiği gibi, bu dönemde eşitlik prensibine ek olarak, egemenlik anlayışı ve şeyhülislamın konumunda bir takım yumuşamalara

⁹ Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset, a.g.e., 119

¹⁰ Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e., 76.

¹¹ Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e., 76-77.

gidilmiştir. Ayrıca yasalarda ve yargılama sisteminde yapılan değişikliklerle, bu alandaki dini unsurlar zayıflatılmıştır.¹²

1876 yılında, I. Meşrutiyet'le beraber ilan edilen Kanun-i Esasi, siyasi iktidarın kaynağını ilahi olarak tanımlamıştır. Ancak uygulamada padişah, iktidarını halk tarafından seçilen vekillerden oluşan bir meclisle (Meclis-i Mebusan) paylaşmak zorunda kalmıştır. Bu meclise Müslümanlar ya da gayrimüslimler seçilebiliyorlardı. Kanun-u Esasi'nin kabul edilmesiyle beraber, halifelik sıfatını da üzerinde taşıyan padişahın yönetme yetkisine, halkın seçtiği bir meclisin ortak olmasını, Osmanlı siyasal sisteminde İslam'ın zayıflaması olarak görenler vardır.¹³ Ancak Türköne'ye göre, dinin siyasal alanda etkinliğinin daraltılması, dinin toplum içerisindeki gücünü azaltmamıştır.¹⁴ Bu durum, devletin varlığını ve devamlılığını sağlama yönündeki ihtiyaçlarıyla halkın hakim değerler sisteminin çatışmasını ifade etmektedir. Bahsedilen dönemde siyasal sistem, parlamenter bir yapıya doğru dönüştürülmüş, bu durum ister istemez ilahi kaynaklı olan hükümdarlığın yetkilerini kısıtlamıştır. Buna ek olarak pek çok alanda dinsel hakimiyete karşı yaygınlaşmaya başlayan bir laikleşme söz konusu olmuştur. Bu durum karşısında kendi kültürünü, değerlerini, tehdit altında gören toplum, hakim değer sistemi olarak İslami inançlarına yönelmiş, hatta onu yeni bir içeriğe kavuşturarak muhalefetinin ideolojisi yapmıştır.

Ancak II. Abdülhamit kısa bir süre sonra, çeşitli gerekçelerle Meşrutiyet yönetimini kaldırmış, Meclis-i Mebusan'ı kapatmıştır. 1908 yılına kadar da 33 yıl boyunca ülkeyi otoriter bir şekilde yönetmiştir.

¹² Bülent TANÖR: Osmanlı – Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980) (İstanbul, 1996), 78.

¹³ Gencay ŞAYLAN: Türkiye'de İslamcı Siyaset (Ankara, 1992), 79.

¹⁴ Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e., 77.

1908 yılında, II. Meşrutiyet'in ilanıyla beraber, Meclis tarafından anayasa değişikliği yapılarak, padişaha dayatılmış ve kabul ettirilmiştir.¹⁵ II. Meşrutiyet dönemi içerisinde çıkarılan bazı kanunlar ve kararnameler, laik uygulamalara geçiş niteliğindedir. Kiliseler Kanunu ve Hukuk-u Aile Kararnamesi, Medeni Kanun'a yaklaşan uygulamalardır. Ayrıca medrese öğrencileri ve gayrimüslimler de askere alınmaya başlamıştır.¹⁶

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıl içerisinde Tanzimat Fermanıyla başlayıp II. Meşrutiyet'in ilan edilişiyile süregelen Batılılaşma ve modernleşme çabaları siyaset, yönetim, yargı, eğitim gibi pek çok alanda laikleşme sürecini de beraberinde getirmiştir. Ancak laik kurumların kurulmaya başlaması ya da bazı alanlarda laik uygulamalara girişilmesi, önceki dönemlerden süregelen dini kurumların ya da uygulamaların kaldırılması anlamına gelmemiştir. Meşruiyetini dinden alan ve önceki dönemlerden miras olarak alınan çeşitli kurumlarla, modernleşme ve Batılılaşma çabalarının zorunlu bir sonucu olarak, kurulan laik anlayışa dayalı kurumlar veya uygulamalar, İmparatorluk içinde birbirleriyle çelişen ikili bir yapı oluşturmuşlardır.

İmparatorluğun kuruluşundan bu yana meşruiyetini dinden alan pek çok kurum ve uygulamaların (fiiliyatta şerii kurallara her zaman uyulmasa da), 19. yüzyılda karşılaşılan zorunluluklar sonucu çığnenmesi bizce de, Osmanlı bürokratlarının devletin varlığı ve devamlılığını ön planda tutan zihniyetlerinde aranmalıdır. 19. yüzyıl öncesinde de Osmanlı devlet adamları devletin çıkarları gereği, dini hukuku göz ardı edebilmişlerdir. İşte bürokratların bu anlayışı, 19. yüzyılda girişilen laik uygulamalara kapıyı aralamıştır. Bürokratların bu tür pragmatik İslam anlayışlarına karşın, halkın İslami anlayışı daha farklı olmuştur.

¹⁵ Bülent TANÖR: a.g.e., 166.

¹⁶ İlber ORTAYLI: "Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri Üzerine", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Ed. Ersin KALAYCIOĞLU – Ali Yaşar SARIBAY (İstanbul; Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş. 1986), 167.

Halkın İslami anlayışı, devlet adamlarının İslam anlayışına göre çok daha tutucu olmuştur. Halkın değerler sisteminin, düşünme tarzının temelinde dini inançları yer almaktadır. Turgut, Osmanlı'nın toplumsal yapısında dinin belirgin gücünün siyasal alanda, ekonomide, hukuk sisteminde ve eğitim alanında kendisini hissettirdiğini belirtmektedir. Toplumsal yapıda dini kuralların dışına çıkmak bir yana, gelenekse kalıpların dahi dışına çıkılmasına engel olan bir kaderci yapının var olduğundan söz etmektedir.¹⁷

Osmanlı devlet adamlarının aksine, tebaanın dinsel ağırlıklı bir dünya görüşüne sahip olmasının çeşitli sebepleri vardır. Sencer bu sebepler arasında, kentsel ve kırsal yapıdaki bir takım bozukluklarla, Osmanlı iktisadi düzenindeki bazı bozuklukları göstermektedir.¹⁸ Sencer'e göre bu bozukluklar sebebiyledir ki, İmparatorluk kapitalist aşamaya geçememiş, bunun sonucu olarak değerlerde farklılaşma ortaya çıkmamış ve tek değer sistemi olarak dinsel değerler sistemiyle yetinilmiştir.¹⁹ Mardin de toplum içerisinde dinsel değerler sisteminin güçlü konumda bulunmasını, bu sistemin toplumun elindeki hemen hemen tek değer sistemi olmasına bağlamaktadır. Çünkü, Osmanlı toplumunda o dönem Batılı toplumların aksine ikincil yapılar, tüzel kişilikler oluşmamıştır. Doğal olarak hakim değer sistemi din, Osmanlı toplumunda henüz oluşmamış olan bu ikincil yapıların işlevini üstlenen unsur olmuştur.²⁰ Osmanlı İmparatorluğu'nun kapitalizmin ya da sanayi çağının siyasal örgütlenmesi olamadığını, ekonomide tarımsal gelirlerin ve fetihlerden elde edilen kazançların kullanıldığı bir dönemin İmparatorluğu olduğu göz önünde bulundurulursa, toplumsal yapısında dinin hakim değer olması doğal

¹⁷ Nükhet TURGUT: Siyasal Muhalefet (Ankara, 1984), 230. Osmanlıların inanç insanları olduklarını belirten Niyazi Öktem de benzer görüşleri savunmaktadır. Bkz: Niyazi ÖKTEM: "Dinler ve Laklik", Cogito, 1(Yaz, 1994), 33.

¹⁸ Bu bozukluklar hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Muammer SENCER: a.g.e., 181-200.

¹⁹ Muammer SENCER: a.g.e., 201.

²⁰ Şerif MARDİN: Din ve İdeoloji, a.g.e., 59

karşılanabilir. Ancak İmparatorluk içerisinde tüm tabakaların benimsediği tek bir İslam'dan da söz edilememektedir.

1-Osmanlı İmparatorluğu ve Din

Bu noktaya kadar Osmanlı yönetici tabakasının devletin varlığı ve devamlılığı doğrultusunda, siyasal anlamda İslam'a esnek bir yaklaşımları olduğu, buna karşın toplumsal yaşamda halkın kültürünün İslamiyet'le yoğun biçimde yoğrulduğu ortaya konmaya çalışıldı. Bu verilerin ışığında, Osmanlı devlet sisteminin nasıl değerlendirilmesi gerektiği noktasına gelmiş bulunuyoruz.

Bu konu üzerinde yapılan değerlendirmeler, birbirinden farklı sonuçları ortaya koymaktadır. Genellikle tartışmalar, Osmanlı İmparatorluğu laik miydi, değil miydi türünden problemlerin ortaya konulmasıyla başlamakta ve İmparatorluk bir teokrasi miydi, değil miydi türünden tartışmalarla devam etmektedir. Bu tartışmalarda hareket noktası sağlaması açısından, laik bir devlet düzeninin özelliklerinin belirtilmesi gerekir.

Ortaylı, bu bağlamda "laik toplum"dan bahsetmektedir. Buna göre "Laik toplum, standart ve monist bir yönetim düzeninin ve her din ve cinsiyete mensup insanların eşit koşullarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir".²¹ Ortaylı'nın bahsettiği "laik toplum" düzeninin, lâik bir devlet düzeninin de asgari şartı olduğu düşünülebilir.

Bir toplumda, dini hoşgörü ve din dışı kaynaklara dayanan hukuk kuralları olmasına rağmen, "toplumda her dini cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dini inanca dayalı farklı düzenleme ve norm varsa (mirasta eşitsizlik, toplum hayatına katılmada kısıtlama ve farklılık gibi) hatta sadece belirli bir sınıf için, örneğin ruhban için imtiyazlar tanınmış

²¹ İlber ORTAYLI: a.g.m., 161.

ve yönetici elitin imtiyazlarının meşruiyeti tanrısal bir kaynağa dayandırılarak açıklanıyorsa orada laiklikten söz edilemez".²²

Tüm bu parametreleri göz önünde tuttuğumuzda, Osmanlı devlet sisteminin laik bir yapıda olduğunu söylememiz oldukça güçtür. Öncelikle Osmanlı siyasal sisteminde yönetici kesim, en tepede de padişah, bulundukları konumun meşruiyetini dinden almaktadırlar.²³ Buna ek olarak, ulema, reayadan farklı bir konumdadır ayrıca, İmparatorluk çatısı altında yaşayan her kesimden, her dinden topluluğa aynı hukuk kuralları uygulanmamıştır. Osmanlı sistemindeki millet adı verilen ayrımlar, toplulukların etnik kökeni doğrultusunda değil, dini mensubiyetleri esas alınarak yapılmıştır. Eğitim, yönetim ve yargı alanlarında tüm tebaaya ayırım gözetmeksizin uygulanan standart kurallar yoktur. Bu konularda millet denilen dinsel topluluklara özerklik tanınmıştır. Vergi ve askerlik gibi, uyrukların üstlenmesi gereken yükümlülüklerin de, her kesim tarafından eşit olarak yerine getirilmediği göz önüne alınırsa, Osmanlı siyasal sisteminin laik bir yapılanmada olmadığı görülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun laik bir devlet olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, bu onun bir teokratik yani din hukukunun hakim olduğu bir devlet, bir şeriat devleti olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu konuda da farklı görüşler ileri sürülmektedir.

Vergin, özellikle de I. Meşrutiyet döneminde ilan edilen "Kanun-i Esasi"de, Osmanlı Devleti'nin resmi dini olarak İslam'ın belirtilmiş olmasına değinerek, "devletin resmen bir dini olmasıyla, yani resmi bir devlet dininin

²² İlber ORTAYLI: a.g.m., 161.

²³ Osmanlılar'da "siyasal egemenlik toplumsal köklerden gelmez; toplumun üstüne tanrı tarafından (gerçekte fetih ve güç yoluyla) dışardan oturtulur" Ayrıca Osmanlılar'da devlet ve toplum arasındaki ilişkinin Batı geleneğinden farkı konusunda bir değerlendirme için Bkz:Niyazi BERKES:"Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Ed. Ersin KALAYCIOĞLU - Ali Yaşar SARIBAY (İstanbul; Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 1986), 150.

bulunmasıyla o devletin teokratik oluşunu birbirine karıştırıyoruz”²⁴ demektedir.

Berkes de Osmanlı İmparatorluğu’nun teokratik bir yapıda olmadığını savunmaktadır. Berkes, Osmanlı Devleti’nin dinsel bir yapıda olduğunu sanan Batılı ve Türk gözlemcilerin çeşitli yanılgılar sebebiyle bu sonuca ulaştıklarını belirtmektedir.²⁵ Osmanlı kamu hukuku alanında şeriat kuralları uygulanmamıştır. Şeriat kamu hukukuna kaynak olmamış, olan kuralları meşrulaştıran bir unsur olmuştur. Devletin siyasal alanında kuralların çağa göre esnetilmesi ya da değiştirilmesi esastır. Bunun yanı sıra, şeriatın özel hukuku da kapsadığı söylenemez. Şeriat, özel hukukun yaptırım aracı olmuştur.²⁶

Bunlara ek olarak Osmanlı Devleti’nde, ulemanın devleti yönetme konusunda, Batı’daki ruhban kesimin otoritesine ve gücüne sahip olmadığı da söylenebilir. Üstelik Osmanlı’da ulema, devlet bünyesine dahil edilmiş, ekonomik açıdan da devlete bağımlı kılınmıştır. Ulemanın siyasal hayat üzerinde güç sahibi olmasının önüne geçilmesi ve siyasal alanda devletin önceliğinin ön planda olması, Osmanlı Devleti’nin teokratik olarak nitelendirilmesini güçleştirmektedir.

Bu görüşler karşısında, Osmanlı İmparatorluğu’nun teokratik bir devlet olduğunu savunanlar da kendi görüşlerini ifade etmektedir. Kılıçbay’a göre, “Osmanlı..., gerek hilafetin, gerekse İran ve Bizans İmparatorluklarının monist yapılarını kendi devlet mantığı içinde bir araya getirirken en mükemmel teokratik devletlerden birini oluşturmuştur.”²⁷ Muzaffer Sencer de, Osmanlı İmparatorluğu’nun teokratik bir devlet olduğunu savunmakta ve 19.

²⁴ Nur VERGİN: “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si”, Türkiye Günlüğü, 29 (Temmuz-Ağustos 1994), 8.

²⁵ Bu yanılgıların ayrıntılı açıklaması için Bkz: Niyazi BERKES:a.g.m., 147-148.

²⁶ Niyazi BERKES: Teokrasi ve Laiklik (İstanbul, 1997), 28.

²⁷ Mehmet Ali KILIÇBAY: Cumhuriyet ya da Birey Olmak (Ankara, 1994), 156.

yüzyılda girişilen Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemi reformlarının dahi devletin teokratik yapısını değiştirmediğini ifade etmektedir.²⁸

İmparatorluğun dini niteliği konusunda farklı sonuçlara ulaşan düşünürlerin, Osmanlı siyasal ve sosyal sistemini değerlendirirken farklı kıstas noktalarını esas aldıkları düşünölebilir. İmparatorluğun teokratik bir yapıda olduğunu savunanlar devletin, iktidarın, hukuk kurallarının ve toplumun kültürel değerlerinin kaynağının ya da meşruiyetinin ilahi bir güce dayandırılıp dayandırılmadığına bakmaktadır. Bu noktadan yola çıktığımızda, Osmanlı İmparatorluğu'nun dine dayalı bir devlet olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Buna karşıılık, İmparatorluğun teokratik bir yapıda olmadiğını savunanlar, yönetimin uygulamalarına, pragmatikliğine, siyasal politikalarında dini kuralların bilerek çiğnenmesine dayanarak sonuç çıkarmaktadırlar. Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir din devleti olmadiğı belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır.

Farklı yaklaşımları göz önünde bulundurduğumuzda, karşıımıza ne bir din devletinin ne de din dışı bir devletin çıktığını görürüz. Ulaştığımız sonuç, Vergin ve Berkes'in Osmanlı devlet yapısı hakkındaki görüşlerine yakındır.²⁹ Bizce, kaynağını ve meşruiyetini dini unsurlara dayandırmakla beraber, varlığını sürdürmede çoğu zaman dini kurallar dışına çıkabilen, kendi varlığı ve devamlılığını sağlama yönünde maddi ihtiyaçlarını gerçekteştirmeyi hedef alan bir devlet yapısı söz konusudur.

²⁸ Belirtilen dönemde, devletin teokratik yapısının değişmediğini belirten ifadeler için Bkz: Muzaffer SENCER: Dinin Türk Toplumuna Etkileri (İstanbul, 1971), 178,181,187.

²⁹ Berkes'in, Osmanlı'nın siyasal sisteminin "siyasaca, Doğu despotizmi, dince Sünni Halifeliği geleneğidir." şeklindeki yorumuna biz de katılmaktayız.Niyazi BERKES: a.g.m., 146.

2-Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasi Partiler ve Din

Osmanlı İmparatorluğu, 19. yüzyılda giriştiği modernleşme ve Batılılaşma çabalarının sonucunda, laikleşme yönünde bir takım adımlar atmıştı. Atılan bu adımlar neticesinde oluşturulan çeşitli kurumlar ve uygulamalar, önceki dönemin dine dayalı kurum ve uygulamalarının tam olarak yerine geçememiş, bu kurum ve uygulamalarla beraber varlığını sürdürerek ikili bir yapı oluşturmuştu. İşte bu ikili yapının gerilimleri II. Meşrutiyet'e kadar devam etmiş, bu dönemde Osmanlı siyasal sisteminin "siyasal partiler"le tanışması, çalkantıları arttırmıştır.

20. yüzyılın başlarından, II. Meşrutiyet döneminin sonlarına kadar iktidarı etkileyen ve yönlendiren en önemli siyasal parti, "İttihat ve Terakki"³⁰ olmuştur. Aslında ilk ortaya çıktığında gizli bir örgüt olarak kurulan İttihat ve Terakki, sonradan bir fırkaya dönüşmüştür.

Zürcher'in ifade ettiği üzere, II. Meşrutiyet dönemi öncesinde, Rumeli'de örgütlenmiş olan İ.T., sonrasında diğer bölgelerde de örgütlenme çabalarına girişmiştir. Abdülhamit döneminde sürgüne gönderilen diğer muhalif grupların yanı sıra, "meslek sahipleri (öğretmenler avukatlar, doktorlar), müslüman tüccarlar, lonca başkanları ve toprak sahipleri"³¹, İ.T. örgütünün tabanını oluşturuyordu. Örgüt özellikle Müslüman Türkler'den oluştuğu halde, diğer tebaanın da desteğini kazanmaya çalışmaktaydı.

İ.T.'nin dinsel bir yönü olup olmadığına gelince, Akşin örgütün özellikle Türkçü bir ideolojiye sahip olmasına rağmen, Osmanlıcı görünmek durumunda olduğunu belirtiyor. Çünkü, İ.T. içerisinde laik bir eğilimin bulunmasına karşın, İslamcı bir akım da örgüt içinde yer almaktaydı.³²

³⁰ İttihat ve Terakki'nin ortaya çıkışı, bazı özellikleri ve yapısı konusunda daha geniş bilgi için Bkz:Sina AKŞİN: Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi (Ankara, 1998), 38-47, 56-57. ve Sina AKŞİN: Jön Türkler İttihat ve Terakki (Ankara, 1998), 34-37.

³¹ Eric Jan ZÜRCHER: Modernleşen Türkiye'nin Tarihi (İstanbul, 1998), 142.

³² Sina AKŞİN: Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi, a.g.e., 58

Tunaya'nın da belirttiği gibi, İ.T.'nin laik anlayışa yakın fikirlerinin olduğu parti kongrelerinde alınan kararlardan ve çeşitli alanlarda izlediği politikalardan anlaşılabilir. Örneğin, İ.T.'nin 1916 yılında yaptığı kongrede, Osmanlıcılıktan ziyade Türkçü eğilimlerin ağır bastığı görülmüştür. İ.T. bu kongresinde siyasal programında değişiklik yapmış, böylece, "önce dini ve şerî mahkemeler birbirinden ayrılmış, hukuk ve adalet örgütü alanında laiklik ilkesi kabul edilmiştir."³³ Partinin, toplumsal ve kültürel alanda izlediği politikalar da laiklik yönündeki eğilimini gösterir niteliktedir. "Eğitim alanındaki çeşitli modernleşme çabaları, yalnızca din işleriyle uğraşacak ve laik eğitime müdahale etmeyerek 'Dar-ül Hikmet-i İslamiye'nin kuruluşu', kadın sorunun bir kültür olayı olarak ele alınması"³⁴ bu politikalara örnek teşkil etmektedir. Ancak, Tunaya'ya göre, İ.T.'nin laiklik yönünde takip ettiği bu politikalara rağmen, 1911 sonrasında giderek artan bir oranda İslamcı bir çizgiye yerleşilmiştir.³⁵

İ.T.'nin, II.Meşrutiyet öncesinde siyasal alanda İslamcılar'la iyi ilişkileri olduğu belirtilmektedir. Kara'ya göre, İ.T.'yi İslamcılar'la işbirliği yapmaya iten sebep, her iki tarafın da II.Abdülhamit'in baskıcı yönetimi karşısında memnun olmamalarıdır.³⁶ İslamcı kesimin de desteğini sağlayarak, baskıcı yönetime karşı mücadele etmek isteyen "İ.T., dine bir nüfuz, meşrulaştırma, katılımı sağlama, muhalefeti zayıflatma, mobilizasyon aracı olarak başvurmaya her zaman özel bir önem atfetmiştir."³⁷ Daha

³³ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasal Partiler I, İkinci Meşrutiyet Dönemi, (1908-1918) (İstanbul, 1998), 62-63.

³⁴ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasal Partiler I, İkinci Meşrutiyet Dönemi, (1908-1918) a.g.e., 66.

³⁵ Tunaya, Partinin giderek İslamcı, milliyetçi bir çizgiye geçmesi çelişkili görünse de, din-devlet ayrılığına yol açtığı görüşündedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Tarık Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı II (y.y. , 1998), 30.

³⁶ İsmail KARA: İslamcılarının Siyasi Görüşleri (İstanbul, 1994), 62.

³⁷ İsmail KARA: a.g.e., 64.

önceleri belirttiğimiz gibi, Osmanlı toplum yapısının dini anlayışla yoğun biçimde yoğrulmuş düşünüş tarzı ve dünya görüşü göz önünde tutulursa siyasal alanda bir takım amaçlarla ortaya çıkan her hareket, İ.T. gibi içerisinde laik bir akımı barındırsa da, kitlelerin desteğini sağlayabilmek için İslami motifleri kullanmak, İslam'ın toplum içindeki gücünden yararlanmak durumundadır.

II.Meşrutiyet döneminde, İ.T. karşısında bulunan en geniş ve muhalif hareket, Hürriyet ve İtilaf olmuştur. Hürriyet ve İtilaf (H.İ.), İ.T.'ye tepki duyan bir çok kesimin birleşmesiyle oluşmuş bir partiydi. Bu nedenle partiyi oluşturanlar arasında bir fikir birliği yoktu.

Akşin'in belirttiği üzere, H.İ., II. Meşrutiyet döneminin diğer siyasi partilerini de bünyesinde toplamıştı. İçerisinde demokratları ve sosyalistleri de barındırmasına rağmen, bu fırka İ.T.'nin daha sağında bulunmaktaydı.³⁸ Tunaya, H.İ.'in programındaki dört ana ilkenin, bu muhalefet koalisyonunun benimsediği unsurlar olduğunu belirtiyor. Bu ilkeler; Osmanlıcılık, adem-i merkezîyetçilik ve özel teşebbüs, meşrutiyetçilik ve liberal ekonomidir.³⁹

H.İ. fırkası doğrudan doğruya bir İslami muhalefet partisi olarak doğmamıştır. İ.T.'ye duyulan tepki bu cepheyi meydana getirmiştir. Parti doğrudan İslamcı bir kimliğe sahip olmasa da, "Hürriyetlerin kullanılış tarzlarının dini, ahlaki zemini tahribe yönelmesi, İ.T.'den dini muhtevalı memnuniyetsizlikler, muhalefet arayışları gibi sebepler",⁴⁰ İslamcı kesimi bu partiye yöneltmiştir. Ayrıca İslamcı kesimin önde gelen isimleri ya da yazar-aydın kadrosunun H.İ.'a yaklaşması, bu tabanı H.İ.'a kanallı etmiştir denilebilir.⁴¹

³⁸ Sina AKŞİN: Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi, a.g.e., 62-63.

³⁹ Tark Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasal Partiler I. İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1918), a.g.e., 299-300.

⁴⁰ İsmail KARA: a.g.e., 220.

⁴¹ İsmail KARA: a.g.e., 220.

Parti programının 14. maddesinde, devletin resmi dininin İslam olduğu belirtilmiştir. Parti, mezhep hürriyetini de tanımaktadır. "Fırkanın tertiplediği gece dersleri arasında Kur'anı Kerim kursları ve din dersleri ön planı işgal etmiştir."⁴²

H.İ. programı içerisinde devletin resmi dininin belirtilmesinin, bu partiyi İslamcı bir parti yaptığı düşünülebilir. Osmanlı siyasal sisteminin, din ile uyumu göz önünde bulundurulduğunda, programında resmi dinin belirtilmesi aşırıya kaçan bir tutum değildir. Parti tarafından düzenlenen gece derslerinde, dini bir içeriğin bulunması da, sanırız ki o dönem için tabanla bu şekilde irtibat kurulabileceğinden dolayıdır. H.İ., tabanında İslamcı muhalefet kesiminden çeşitli unsurları toplamış da olsa, genel itibarıyla bu partinin oldukça ılımlı ve liberal bir söyleme sahip muhalefet koalisyonu olduğu söylenebilir.

O dönem için tabanında İslamcı kesimin toplandığı diğer bir parti, İttihad-ı Muhammedi Fırkası' (İ.M.)dır. Bu fırka ilk zamanlarında, Derviş Vahdeti adında bir Nakşibendi tarafından cemiyet olarak kurulmuştu. Derviş Vahdeti tarafından çıkarılan Volkan gazetesi de, sonrasında bu fırkanın resmi yayın organı olmuştu.⁴³

Kara'nın belirttiği üzere parti, kurulduğu sıralarda İslami basın tarafından bölücülük, hizip yaratacağı gerekçesiyle eleştirilere uğramıştır. Daha sonraları Nurculuğun kurucusu olacak olan Said Nursi, Volkan gazetesindeki yazılarıyla İ.M.'nin kuruluşunu meşrulaştırmaya çalışmıştır.⁴⁴

Başkanının Hz. Muhammet olduğu belirtilen İ.M.'ye, tüm Müslümanlar istedikleri takdirde kaydolabilirler. Aynı zamanda, İ.M.'nin üyeleri başka partilere de kaydolabilirler. Parti, sosyal alanda ilmiye kesimine

⁴² Tark Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı II, a.g.e., 31

⁴³ Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Sina AKŞİN: Jön Türkler ve İttihat Terakki, a.g.e., 163-167

⁴⁴ İsmail KARA: a.g.e., 218-219.

dayanmak amacındadır ve iktidarın ilmiye kesiminin elinde olmasını arzulamaktadır. Yasama organının çıkaracağı kurallar Şeriat'a uygun olmalıdır. İ.M. Partisi, Nizamiye mahkemelerinin de şeriatı uygun karar vermesini istemektedir.⁴⁵

İ.M. Fırkası ve özellikle de onun yayın organı Volkan gazetesi, genellikle dinsel nitelikli bir ayaklanma olarak görülen 31 Mart ayaklanmasıyla ilişkilendirilmiştir.

Mardin, 31 Mart ayaklanmasını değerlendirirken, Resmi İslam ile Halk İslamı arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Tanzimat reformlarıyla başlayan modernleşme ve Batılılaşma çabaları, resmi İslam'ın gücünün azalmasına yol açmıştır. Din işleri din adamlarına bırakıldıkça, devletin din üzerindeki etkisi azalmaktaydı. Bunun sonucu olarak, dini alanda dinin taşralı versiyonu ağırlığını arttırmıştır. Mardin, 31 Mart ayaklanmasının, Resmi İslam-Halk İslamı ayrımının bir habercisi olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Bu görüşlere paralel olarak Sarıbay da, merkez ile kenar arasındaki ilişkinin 19. yüzyıl reformlarıyla açıldığını belirtmektedir. Merkezin izlediği Batılılaşma politikaları, halk arasında bir ağ gibi yayılmış olan tarikatların muhalefetine yol açmıştır. "Batılılaşma bu bağlamda, kenar tarafından kendi kültürlerinde çok önemli yer tutan dini ikinci plana iten merkezin 'gavurlaşma' hareketi olarak görülmüştür."⁴⁷

Ancak, Batılılaşma çabaları karşısında İslamiyet'in sadece muhalefet rolü oynamadığını da daha önce belirtmiştik. Batılılaşma girişimleri doğrultusunda Resmi İslam, yani okumuş yazmışların İslam'ı, laik uygulamalara kapı aralamakla kalmamış, bu uygulamaları meşrulaştıran bir

⁴⁵ Tanık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasal Partiler I, II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1918), a.g.e., 225-226 ve Tanık Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı II, a.g.e., 45.

⁴⁶ Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset, a.g.e., 29-30.

⁴⁷ Ali Yaşar SARIBAY: "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam", Toplum ve Bilim, 29-30 (Bahar-Yaz 1985), 56.

unsur olmuştur. Hatta Türköne, Osmanlı toplumuna demokratik uygulamaları getirmek isteyen aydınların halkın desteğini kazanmak amacıyla, Batı'dan aldıkları kavramaların İslami karşılıklarını bulduklarını ifade etmektedir.⁴⁸

Değınmiş olduğumuz pek çok nokta açısından, İslam'ın Osmanlı sosyal ve siyasal düzenindeki önemi ortaya çıkmaktadır. İktidarın meşruiyeti ve halkın kültürel değerleri dine dayanmaktadır. Bürokratların pragmatizmi ve yönetilenlerin istikrar anlayışları, dinin farklı ihtiyaçları karşılayabilme gücünü göstermektedir. Batılılaşma girişimleriyle beraber, devletin dinsel meşruiyete dayanan kurum ve uygulamalarının laikleştirilmesi de, halk gözünde Batılılaşma'ya duyulan tepki de dinsel gerekçelerle ifade edilmektedir. İmparatorluğun Müslüman tebaasındaki farklı etnik kökenden toplumlar, İslam ortak paydasında bir arada tutulabilmektedir. İmparatorluğun Batı'ya karşı yayılmayı gerçekleştirdiği dönemlerde, toplumun ve askerlerin seferber edilmesinin dini bir vazife ile (cihat) ilişkilendirilmesi, İslam'ın her yönüyle Osmanlı Devleti için taşıdığı önemi göstermektedir.

B-Cumhuriyet'in Tek Partili Döneminde Din-Siyaset İlişkisi

Osmanlı İmparatorluğu İ.T. Partisi yönetiminde, Almanlar'la müttefik olarak I. Dünya Savaşı'na girmiştir. İmparatorluk, Çanakkale zaferi gibi başarılarına rağmen, savaşın sonunda yenilgiyi kabul etmek zorunda kalmıştır. İmparatorluk toprakları İtilaf devletlerince paylaşılmaya başlanmış, saltanatını sürdürmek isteyen hanedanlık makamı, İtilaf Devletleri'nin isteklerine karşı koyamamıştır. Düşölen bu durum karşısında Anadolu halkının direnişi, bir takım kongrelerden sonra, Anadolu ve Rumeli Müdafai Hukuk Cemiyeti adı altında örgütlenmiştir.

İtilaf Devletleri'ne karşı sürdürölen direniş hareketinin söyleminde, İslami motiflerin yoğunluğu göze çarpmaktadır. "Beyannameleri ve nutukları süsleyen dini sözler, sıkıştıkça kaleme alınan fetvalar, metinlerin başındaki

⁴⁸ Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e., 31.

besmeleler, kongrelerin sonundaki dualar ⁴⁹ bu Kuvay-ı Milliye direnişinin dini motiflerinin açık örnekleridir.

Din unsuru, Kuvay-ı Milliye direnişinin sadece simgesel yönünde kullanılmamış, bilfiil yöresel ve bölgesel düzeylerde direniş hareketlerinin kurulmasında, örgütlenmesinde ve yayılmasında da önemli bir rol oynamıştır. Bu konuda Mardin de halk tabakasına yakın olan yerel dini kurumların önemli işleve sahip olduğunu, pek çok yörede yerel direniş hareketinin din adamları tarafından örgütlendiğini belirtmektedir.⁵⁰ Din adamlarının yerel düzeydeki girişimlerinin yanı sıra, sonrasında Kuvay-ı Milliye Hareketi'nin önderi konumuna gelecek olan Mustafa Kemal Paşa da, halka seslenirken dini bir söylem kullanmış, halkla camilerde bir araya gelmiştir. Berkes, Mustafa Kemal Paşa'nın "...mimberden halka kendi diliyle seslenişi, halk üzerinde etkili oluyordu" ⁵¹ demektedir.

Kuvay-ı Milliyeciler, dini söylemle halkı direniş için mobilize ederken, amaçlarının sadece ülkeyi, vatani değil, esir durumda olan hilafet ve saltanatı da kurtarmak olduğunu özenle dile getirmişlerdir.⁵²

Tuncay, Kurtuluş Savaşı döneminde dini söylemin yoğun olarak kullanıldığını, önceki dönemde başlayan laikleşmenin geri çevrilerek, din bağının azami ölçüde vurgulandığını belirtmektedir.⁵³ İmparatorluğun son

⁴⁹ Sabahattin SELEK: Anadolu İhtilali, (İstanbul, 1973), 76.

⁵⁰ Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset, a.g.e., 30

⁵¹ Niyazi BERKES: Türkiye'de Çağdaşlaşma (İstanbul, 1978), 533-534.

⁵² Sabahattin SELEK: a.g.e., 77.

⁵³ Tuncay, din bağının ön plana çıkarılmasıyla ilgili olarak; "Birinci T.B.M.M.'de bir tek gayri müslim üye yoktu. Kamu gelirlerinde onca azalmayı göze alarak, salt dinsel nedenlerle içki yasağı yasasını (Men-i Müskirat Kanunu) çıkartan bu meclisdir. İslam milliyetçiliğiyle siyasal toplumun tutunum (cohesion) ögesi olarak dinden yararlanma, o günkü koşullarda Araplar elden kaçırıldığına göre geriye kalan gayri Türk ama Müslüman azınlıkların, Kürtler'in, Çerkesler'in, Lazlar'ın v.b. işbirliğini sağlama gereğine de hizmet

dönemlerinde, Batılılaşmacı-modernleşmeci bürokratların laikleşmiş bir dünya görüşüne sahip oldukları daha önce de ifade edilmişti. Ancak, Kurtuluş Savaşı dönemi gibi olağanüstü şartların söz konusu olduğu bir dönemde, ülkenin dar boğazdan kurtulabilmesi, tüm toplumun, özellikle de nüfusun çoğunluğunu oluşturan Anadolu'nun taşra halkının mobilize edilmesiyle sağlanabilirdi. Bunu sağlamanı en doğal yolu ise, halkın ortak değer sistemine, ortak hassasiyetlerine seslenmek olabilirdi. Batılılaşmacı-modernleşmeci elitin, modernist laik söylemleri, halk kitleleri ile aralarındaki ortak noktayı değil farklılığı ifade edeceğinden, halkın seferber edilmesinde İslam'ın birleştirici rolünden faydalanılmıştır.

Kuvay-ı Milliye hareketine karşı olanlar da, İslam'ın halk içerisindeki etkisinin farkındaydılar. Selek'in belirttiği üzere, "...kavgadan kaçmaya hazır olanlar için ahkâm çıkaracak çeşitli sebepler vardı. Padişah-Halife'nin Kuvay-ı Milliye'ye karşı olması, devletin içinde bulunduğu şartların ağırlığı, yeni bir harbin getireceği felaketler"⁵⁴, Kuvay-ı Milliye'ye karşı olanlar için dinsel dayanaklar yaratıyordu. Kuvay-ı Milliye hareketine karşı olan İstanbul hükümeti ve yandaşları da bu direnişe sadece fetvalar çıkartarak değil, ayaklanmalar çıkarmak yoluyla da karşı çıkmışlardır.

Tüm bu karmaşa içerisinde Anadolu ve Rumeli Müdafai Hukuk Cemiyeti'nden, ulusal meclisin oluşumuna doğru bir yönelişin olduğu göze çarpmaktadır. I. B.M.M.'nin açılışında dini motifler kendisini göstermektedir.⁵⁵

etmekteydi." demektedir. Mete TUNCAY: Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931) (Ankara, 1981), 212.

⁵⁴ Sabahattin SELEK: a.g.e., 76.

⁵⁵ Mustafa Kemal'in, I. B.M.M.'nin "açılışını ilan eden 21 Nisan 1920 tarihli tebligattaki... çok koyu ve yoğun dinsel temalar ve sembolizmlerden, Meclis'te din hakkında yaptığı çeşitli 'bilimsel açıklama'lara ve halka hitaben yaptığı çok sayıda konuşmaya kadar bunu görmek mümkündür.", Taha PARLA: Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları I (İstanbul, 1991), 108-109.

Meclis içerisinde Kuvay-ı Milliye hareketini gönülden destekleyen din adamları da milletvekili olarak yer almaktadır.

Olağanüstü şartlar altında ve uzlaşmayı zorunlu kılan bir dönemde oluşturulan I. B.M.M.'si, oldukça farklı görüşleri çatısı altında toplamaktaydı. Birbirine zıt olan bu görüşleri işbirliğine iten, Ulusal Kurtuluş Savaşı idi. Ancak Meclis'in toplanmasından sonra, özellikle de savaşın sona ermesinin ardından, fikri ayrılıklar iyiden yüzeye çıkmıştır. Bu ayrılıklar, Meclis çatısı altında I. grup ve II. grup adlarıyla kendisini göstermiştir. Milliyetçi modernleşmeci milletvekilleri, I. grubu oluşturuyordu. Bu gruba Kemalistler adı da verilmektedir. Meclis'te I. grubun ortaya çıkmasının ardından, bu grubun dışında kalanlar da II. grubu oluşturmuşlardır. II. grubu oluşturan vekillerin başlıca özellikleri; daha yöresel bir nitelik taşımaları, kültürel olarak daha muhafazakar bir yapıda olmaları ve Meclis içerisinde daha fazla özgürlük talep etmeleriydi. Ancak Meclis'in ikinci dönem için yapılan seçimlerinde, tümünden I. grup seçilmiş ve II. grup tasfiye edilmiştir.

1923 yılında yapılan seçimler sonucunda II. grubun tasfiye edilmesi, Kemalistler adı verilen I. grubun, ülkede birtakım dönüşümleri gerçekleştirebilmesi açısından, önlerindeki bir engelin aşılması anlamına gelmekteydi. II. grubun tasfiye edilmesinden kısa bir süre sonra Cumhuriyet'in ilan edilmesi, Batıcı-modernleşmeci kadronun toplumu ve siyasal sistemi dönüştürebilmeleri için gerekli olan siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel reformları gerçekleştirebilecekleri bir ortam hazırlamıştı.

1-Cumhuriyet Reformları ve Din

Bu kadronun bir ulusal kurtuluş savaşı sonucunda, neden reformlara giriştiği irdelenmeye çalışıldığında, bir takım varsayımlar ileri sürebilir. Öncelikle Batı karşısında geriliğinin farkına varıp, modernleşme çabalarına girişen bir İmparatorlukta yetişen bu bürokrat ve subaylar, Batı kültürü ve eğitimi almış ve bu özellikleriyle de diğer bürokrat ve subaylardan kendilerini ayrı gören bir elit takımını oluşturmuşlardı. Yeni bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkan bu elit tabaka, tüm yenileşme çabalarına karşın görece geri kalmış yapısıyla İmparatorluğun, kendilerini kısıtlayıcı baskısını üzerlerinde

hissetmişlerdir. Oysa içinde yaşadıkları İmparatorluğu yok olmaya götüren bir savaşta, Batılılaşmacı-modernleşmeci elit, ulusal kurtuluş hareketinin önde gelen aktörleri durumuna gelmişlerdir. Bu elit, ulusal Kurtuluş Savaşı'nı başarıyla sonuçlandırmalarının verdiği güç ve prestijle, kendi anlayışları doğrultusunda bir ülke oluşturma imkanına sahip olmuşlar ve bu misyonu kendilerinde görmüşlerdir. Yeni dönemde bu aydınlar, artık eski İmparatorluğun kendilerini kısıtlayıcı baskısını hissetmeyecekler, aksine kendi kültürleri ve anlayışları doğrultusunda yönlendirecekleri toplumun, sürekli elitleri olabileceklerdir. Ancak, reformları yapma gerekçesi olarak, Batılılaşmacı-modernleşmeci elitin iktidar tutkusunu tek öge olarak göstermek, indirgemecilik olabilir. Bu elitin, ulus devlet modeline göre bir toplum yapılanması sağlamak gibi, idealist amaçlarının da olduğunu eklemek gerekmektedir.

Reformları gerçekleştirecek olan kadro, Abdülhamit döneminde alt kadrolardan terfi ettirilen, eğitimsiz ama sultana bağlı kadrolar değil, modern standartlara göre iyi eğitim almış, Batı kültürünü tanıyan, modern ve Avrupalı değerlere yatkın bir düşünce yapısına sahip kadrolardı. Özdalga, Mustafa Kemal'in bu kadrolar içinden çıktığını belirtmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla da Mustafa Kemal'in zihniyet yapısının, içinden çıkmış olduğu bu ortam tarafından belirlendiği ileri sürülebilir.

Mardin de Mustafa Kemal'in Batılılaşmacı, laik zihniyetinin ardında pozitivist dünya görüşünün yattığını belirtmektedir. Bu doğrultuda Mustafa Kemal'e göre, bilimin araç olarak kullanılması doğaldır. Ancak, din araç olarak kullanılmamalıdır.⁵⁷

⁵⁶ Elisabeth ÖZDALGA: Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam, Çev. Yavuz ALOGAN (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 33-34.

⁵⁷ Şerif MARDİN: Türkiye'de Toplum ve Siyaset (İstanbul, 1995), 191. Ayrıca pozitivist bir anlayış doğrultusunda kurulduğu söylenen Türkiye Cumhuriyeti'nin, "pozitivizm ve pozitivist düşünce ekolünün bir kalesi" olduğu hakkında Bkz: Abdülhak Adnan ADIVAR:

Kemalist kadrolara göre din, toplumun yeniden yapılandırılmasında kullanılamayacağına göre, laik nitelikli reformlarla yeni bir yapılanmaya geçilebilirdi. Bunun doğal bir sonucu olarak da, reformların yukarıdan, yani Batılılaşmacı-modernleşmeci elit tarafından gerçekleştirilmesi gerektiği fikrine ulaşılmaktadır. Çünkü Kemalist kadroya göre, "...her şeyin başında, medeniyet meselesini halletmeli idi."⁵⁸ Kemalistler, oluşturmayı düşündükleri yeni yapılanma için, 1922 ile 1930 arasında bir seri reformu uygulamaya koymuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıl Batılılaşma ve modernleşme çabaları, Cumhuriyet reformlarının kaynağını oluştursa da,⁵⁹ Cumhuriyet dönemi reformları, kendisinden önceki reformlardan çok daha radikal olmasıyla ayrılmaktadır.

I. Grub'un reformları yürürlüğe koymak yönündeki adımlarından ilki, Saltanat'ın kaldırılması olmuştur. Saltanat'ın kaldırılması Meclis içinde yoğun tartışmalara yol açsa da⁶⁰, Saltanat 1 Kasım 1922'de kaldırılmıştır.

"Türkiye'de İslami ve Batılı Düşüncelerin Etkileşimi", Türkiye'de İslam ve Laiklik (İstanbul, 1995), 20-21.

⁵⁸ Kemalistler için, "Bir milletin tarihinde medeniyet meselesinin oy toplayarak halledildiği görülmemiştir. ...Milli irade hür değildir. Milli irade batıl fikirler ve batıl inançlarla paslanmış ve büyük ölçüde ortaçağ müesseseleri kadrosunun köleliği altında idi. Herşeyden önce bu irade, müsbet ilme dayanan ilk eğitim terbiyesi ile, kara inançlardan temizlenerek saf kılınmalı ve hüriyetine kavuşturulmalı idi." Falih Rıfkı ATAY: Çankaya (İstanbul, 1984), 386-387.

⁵⁹ Genç Türkler'in sonradan Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilecek olan reformları daha önceden hayal ettikleri belirtilmektedir. Ali KAZANCIGİL: "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Ed.Ersin KALAYCIOĞLU - Ali Yaşar SARIBAY (İstanbul; Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 1998), 183.

⁶⁰ Saltanat'ın kaldırılması, henüz II. Grub'un tasfiye edilmediği bir dönemde gerçekleşmişti. Özek'e göre, Meclis içerisindeki grupların hepsi Saltanat'ın kaldırılması konusunda hem fikirdiler. Ancak kaldırılması konusunda farklı dayanak noktalarına sahiptiler. Muhafazakarlar, Saltanat'ın kaldırılmasını İslami esaslara dayandırırken, Kemalist grubun

Saltanat'ın kaldırılmasına rağmen⁶¹, İstanbul'da bulunan Halife ilgi odağı olmayı sürdürmüştür. Bu durum Ankara Hükümeti'nin hoşuna gitmemiştir. Ankara Hükümeti, Hilafet kurumu karşısında tetikte durmakta ve İsmet Paşa bu gelişmeler karşısında oldukça açık ve sert ifadeler kullanmaktadır.⁶²

Saltanat'ın kaldırılmasının ardından atılan ikinci adım, rejimin niteliğinin belirlenmesiydi. Böylece 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilan edilmiştir. Ancak Cumhuriyet'in ilan edilmesi de bazı tepkilere yol açmıştır.

Bu tepkilerden ilki, Cumhuriyet'in ilan ediliş biçimiyle ilgiliydi. Kuvay-ı Milliye Hareketi'nin önderlerinden Rauf (Orbay), Ali Fuat (Cebesoy), Adnan (Adıvar), Refet (Bele) ve Kâzım (Karabekir) Beyler'in Ankara'da olmadıkları bir anda bu karar alınmış, Mustafa Kemal Paşa Cumhurbaşkanı, İsmet Paşa Başbakan olmuşlardı. Mustafa Kemal'in bu kararının zamansız olduğunu düşünen bu eski dava arkadaşları, rejimin bir baskı rejimine dönüşmesi şüphesini taşıyorlardı.⁶³

Ancak Cumhuriyet'e gösterilen tepkinin dinsel bir yönü de vardı. Çünkü o dönemde Meclis, hem siyasal hem de dini yetkileri, elinde

siyasi prensiplerle ilgilendiği belirtilmektedir. "Bu görüş çatlakları daha sonra derinleşecek ve amaçta da ayrılacaklardır." Çetin ÖZEK: Türkiye'de Laiklik (İstanbul, 1962), 75. Ayrıca, grupların bu konudaki farklı görüşleri için aynı kaynağın 76-86. sayfalarına bakılabilir.

⁶¹ Saltanat'ın kaldırılması için Mustafa Kemal Paşa tarafından ince bir politika güdülmüştür. Daha milli mücadele döneminden başlayarak, Ankara Hükümeti ile İstanbul Hükümeti arasındaki ipler gerildiğinde, Padişah'ın vatana ihanet içinde olduğu, ancak kutsal hilafet makamının B.M.M.'ce korunacağına dair konuşmalar yapılmıştır. Atatürk'ün bu konudaki konuşmalarının metni için Bkz: Kâzım ÖZTÜRK: Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları II (Ankara, 1992), 796-798, 893-910 ve 916-926.

⁶² İsmet Paşa'nın grup toplantısındaki meşhur sözleri: "Tarihin herhangi bir devrinde, bir Halife, eğer zihninden bu memleket mukadderatına karışmak arzusunu geçirirse, o kafayı behemehal koparacağız!" Falih Rıfkı ATAY: a.g.e., 385.

⁶³ Eric Jan ZURCHER: a.g.e., 243-244.

toplamıştı. Dolayısıyla dini yetkileri bulunan halife, siyasi yetkileri de üstlenerek Meclis'in başına geçebilirdi. Ancak, Cumhuriyet'in ilanıyla beraber, siyasi yetkilere sahip özerk bir Cumhurbaşkanlığı oluşturuluyordu. Bu durum, o makama geçmesi düşünülen halifenin önünü tıkamaktaydı.⁶⁴ Ayrıca bu duruma, Zürcher'in belirttiği gibi, "...halifenin, Mustafa Kemal'in siyaset sahnesindeki üstünlüğüne karşı, olası tek karşı ağırlık olduğuna"⁶⁵ inanılması da eklenebilir

Kemalist kadro, Saltanat'ın kaldırılması ve rejimin Cumhuriyet olarak belirlenmesinden sonra, Batılılaşma ve modernleşme yönünde planladıkları reformları seri halde uygulamaya koymaya başlamıştır. Bu yönde atılan adımlar şunlardır:

- 7 Şubat 1924: Yabancı okul binalarının içindeki dinsel işaretler vb. kaldırıldı.

- 3 Mart 1924: Hilafet kaldırılmıştır. (431. madde) Şeriye ve Evkâf Vekâletleri kaldırılmış, yerine Başbakanlığa bağlı bir Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. (429. madde) Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilmiştir. (430. madde)

-25 Kasım 1925: Şapka ve Kıyafet Kanunu kabul edildi.

-30 Kasım 1925: Tekke, zaviye ve türbeler kapatıldı.

-17 Şubat 1926: Türk Medeni Kanunu kabul edilerek, 4 Ekim 1926 tarihinde yeni Ticaret ve Ceza Kanunları'yla yürürlüğe girdi.

-1926'da Batı takvimi kabul edildi.

-14 Nisan 1928: 1924 Anayasası'nın "Türkiye Devleti'nin dini, İslam dinidir" diyen 2. maddesi ile "Ahkâm-ı Şeriye'nin tenfizi"ni, Meclis'in görevleri

⁶⁴ Çetin ÖZEK: a.g.e., 88.

⁶⁵ Eric Jan ZÜRCHER: a.g.e., 244.

arasında sayan 26. maddenin çıkartılması⁶⁶ ve Meclis yeminlerinin laikleşmesiyle, laiklik kanunlaştırılmıştır.

-3 Kasım 1928:Latin Alfabesi kabul edilmiştir.

-5 Aralık 1934:Türk kadını seçme ve seçilme hakkını kazanmıştır.

Yapılan tüm bu reformlar, ülkenin pek çok alanında, yani siyasal, sosyal, kültürel alanlarda laikleşme sağlanması yönünde atılmış birer adım olarak görülmektedir. Sanırsınız ki, bu adımlar arasında, en radikal olanlarından biri de, Hilafet'in kaldırılması olmuştur. Hilafet 3 Mart 1924 tarihinde kaldırılmıştır.⁶⁷ Bu kararın bir sonucu olarak Osmanlı hanedanı ülke dışına sürülmüştür. Son anda Halifelik makamının Mustafa Kemal Paşa'ya verilmesi yönünde, bazı milletvekillerinin önerisi olmuşsa da, Mustafa Kemal bunu reddetmiştir.⁶⁸

⁶⁶ Genç Cumhuriyet, yaptığı reformlarla laikleşme yolunda ilerlerken, özellikle de laik bir hukuksal yapılanmaya yönelirken, 1924 Anayasası'nda, laiklik ilkesiyle bağdaşmayacak bir takım hükümlere yer verilmiştir. Anayasa'nın 2. maddesi, devletin resmi dinini belirtmekte, 26. madde dini kuralların uygulanacağını ortaya koymaktadır. Çelişki olarak görülen bu durumu Mustafa Kemal şu şekilde açıklamaktadır; "Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da, yeni Anayasa yapılırken 'layık devlet' teriminden dinsizlik anlamını çıkarmaya eğilimli olanlara ve bundan yararlanmak isteyenlere fırsat vermemek amacıyla, Anayasa'nın 2. maddesini anlamsız kılan bir terimin konulmasına göz yumulmuştur". Bahsedilen bu 2. ve 26. maddeler, "devrim ve Cumhuriyet yönetimi bakımından, o zaman için sakıncalı görünmeyen ödünlerdir." Mustafa Kemal ATATÜRK: Söylev I, II (İstanbul, 1979),381.

⁶⁷ Mustafa Kemal Paşa'nın, Hilafet'in artık zamanını doldurmuş ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti için herhangi bir yararı olmayan bir kurum olduğu yönündeki açıklamaları dikkat çekicidir. "Ulus'a anlattım ki, bütün Müslümanları içine alan bir devlet kurmak göreviyle yükümlü imiş gibi görülen bir Halife'nin görevini yapabilmesi için, Türkiye Devleti ve onun bir avuç insanı, halifenin buyruğuna verilmez. Ulus bunu kabul edemez! Türkiye halkı bu denli pek büyük bir sorumluluğu, bu denli kala yatmaz bir görevi üstüne alamaz." Mustafa Kemal ATATÜRK: a.g.e., 375-376.

⁶⁸ Mustafa Kemal ATATÜRK: a.g.e., 427.

Kemalistler, Hilafet kurumuna, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin felsefesi açısından bir çelişki olarak bakmaydılar. Halka dayanma iddiasındaki Cumhuriyet, ulusal bir devlet olarak kendisini ortaya koymaktaydı. Kemalistlerce, çağı geçmiş bir kurum olarak görülen Hilafet'in, bu tür bir devlet yapısı içerisinde varolması bir çelişki oluşturuncağı. Hilafet'in kaldırılması ise, bu çelişkinin çözümü anlamına gelmekteydi. Artık Hilafet'in kaldırılmasıyla beraber, devletin yönü dinler ya da tarikatlar ekseninde olmayacak, dinler üstü ve evrensel bir yol izleyecekti.⁶⁹

Halifeliğin kaldırıldığı gün, Şeriye ve Evkâf Vekâleti de kaldırılmış ve ayrıca Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilmiştir. 429. madde uyarınca, kaldırılan Şeriye ve Evkâf Vekâleti⁷⁰ (Şeriye ve Vakıflar Bakanlığı) yerine, bir Diyanet İşleri Başkanlığı⁷¹ kurulmuştur. Böylece ülkede hizmet göreceğ olan din adamları bu idareye bağlanmış, dolayısıyla da, din hizmetleri yeni kurulan Cumhuriyet tarafından bir kamu hizmeti olarak nitelendirilerek, bu hizmeti göreceğ olan organ devlet bünyesine dahil edilmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı (D.İ.B.) gibi bir kurumun, laik olduğunu iddia eden bir siyasal rejimde, devlet bünyesi içerisinde varlığını sürdürmesi oldukça eleştirilen bir konudur. Böyle bir uygulamanın, dünyadaki diğer laik rejimlerin uygulamalarından bir sapma olduğu genel kabul gören bir görüştür. Daver, Batı'daki laik anlayışa uymayan bu uygulamanın, toplumsal ve tarihi zorunluluklar sonucu kabul edildiğini belirtmektedir. Daver'e göre D.İ.B., devlet bünyesine dahil edilmeseydi, tam laik bir devlet düzenine gidilmeye çalışılırken, yarı laik devlet düzeninden de olunma durumu söz konusu

⁶⁹ Ceyhun Atuf KANSU: Devrimcinin Takvimi (y.y., 1997), 25 ve Baki ÖZ: Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler (y.y., 1997), 27.

⁷⁰ Kemalistlere göre Şeriye ve Evkâf Vekâleti, Hilafet kurumunun tamamlayıcı ögesidir. Hilafet'in kaldırılması, Şeriye ve Evkâf Vekâleti'nin de kaldırılmasını gerektirmiştir. Falih Rıfkı ATAY: a.g.e., 385-386.

⁷¹ Bu kurumun ne amaçla kurulduğu, görev ve yetkilerinin neler olduğu konusunda Bkz:Niyazi BERKES: a.g.e., 526-527.

olabilirdi. Diyanet İşleri meselesinde, laiklik prensibinin gerekleriyle, reformların laik niteliğini koruma zorunluluğu birbiriyle çelişmiş, reformların laik niteliğini koruma kaygısı ön plana çıkınca, bir tedbir olarak din, devlet vesayeti altına alınmıştır.⁷²

Mardin de D.İ.B.'na merkez çevre kültürü arasındaki çelişki bağlamında bakmaktadır. Bu açıdan Türkiye Cumhuriyeti'nde D.İ.B., Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Resmi İslam anlayışı doğrultusunda oluşturulmuş bir kurum sayılabilir.⁷³ Bir başka ifadeyle D.İ.B., Osmanlı Devleti'ndeki okumuşların İslam'ının, Ortodoks İslam'ın, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki devamıdır. Bu durumda D.İ.B. aracılığıyla devlet, kendi anlayışı doğrultusundaki İslam'ı onore etmekte ve kendi koruması altına almaktadır. Ancak bu resmi ve akılcı İslam'ın devlet tarafından kabulü, tarikat biçimleriyle yoğrulmuş Halk İslam'ı ile bir çelişmekte, bir kutuplaşma yaratmaktadır.

Hilafet'in kaldırıldığı gün, Şeriye ve Efkâf Vekâleti'nin kaldırılmasına ek olarak, 430. madde ile Tevhid-i Tedrisat Kanunu, yani, eğitimin birleştirilmesi kararı da alınmıştır. Bu kanun ülkedeki tüm eğitim kurumlarının, bu işi yürütmekle görevli bir bakanlığa bağlanmasını ifade etmekteydi. Kemalistler yürürlüğe koydukları reformlarla ülkede kendilerinin dogma olarak adlandırdıkları, dinin bireyler üzerindeki yoğun gücünü kırmayı amaçlıyorlardı. Mustafa Kemal'e göre bu, halkın eğitilmesiyle sağlanabilirdi. Böyle bir eğitim ise, yasayla düzenlenmeli ve devlet denetimine bağlanmalıydı. Anayasa'da bu durumu düzenleyen madde şu şekilde ifade edilmektedir : "Hükümetin gözetimi ve denetimi altında ve yasa çerçevesinde her türlü öğretim serbesttir." "Tevhid-i Tedrisat yasasına göre, Türkiye sınırları içinde bütün bilim ve öğretim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı'na (Maarif Vekâleti) bağlıdır."⁷⁴ Eğitimin bu şekilde merkezi bir organa

⁷² Bülent DAVER: Türkiye Cumhuriyeti'nde Layıklık (Ankara, 1955), 89.

⁷³ Şerif MARDİN: Din ve İdeoloji, a.g.e., 119

⁷⁴ Mustafa Kemal ATATÜRK: Yurttaşlık Bilgileri (y.y., 1997), 79.

bağlanması, ulusal devlet modelini benimseyen modernleşmeci-Batılılaşmacı elitin projelerinin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Ayrıca, 1945 yılı sonrasında, dini eğitime yönelik okulların da devlet denetiminde kalması, bu düşüncelerin ve yasa uygulamalarının bir sonucu olacaktır.

1924 yılında bu reformların yürürlüğe konması ve 1925 yılında Şapka ve Kıyafet Kanunu'nun çıkarılmasının ardından, Tekke ve Zaviye ve Türbeler'in Kapatılması Kanunu çıkarılmıştır. Bu kararın alınmasında özellikle Şeyh Sait İsyanı'nın rolü olduğu bilinmektedir.

1926 yılında Ceza Kanunu'nun 163. maddesiyle, dinin siyasi amaçlarla kullanılması yasaklanmıştır. 3 Kasım 1928 tarihinde Latin alfabesi kabul edilmiş, eski alfabenin öğretilmesi amacıyla okul ya da kurs açılması yasaklanmıştır.⁷⁵

1928 yılında, Anayasa laikleştirilmiştir. Laik bir yönetimle çeliştiği düşünülen 1924 Anayasası'ndaki 2. ve 26. maddeler çıkarılmıştır. Ayrıca, "16. ve 38. maddelerde, Reiscumhur ve mebusların yeminlerindeki 'vallahî' terimi de çıkarılarak, 'namusum üzerine söz veririm' ibaresi konmuştur."⁷⁶

1934 yılında, dinle ilgili unsurların kullanılması yasaklanmış, din adamlarının dini kıyafetlerini ancak din görevlerini yerine getirirken giymeleri gerektiği yönünde bir düzenleme getirilmişti. 1937 yılında ise, yeni rejimin kendi temel niteliklerinden biri olarak görülen laiklik ilkesi Anayasa'ya alınarak, resmen tescil edilmiş oldu.⁷⁷ "1938'de çıkan Cemiyetler Kanunuyla

⁷⁵ Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Niyazi BERKES: Türkiye'de Çağdaşlaşma, a.g.e., 525.

⁷⁶ Tark Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı II, a.g.e., 104-105

⁷⁷ Ancak Tuncay, bu girişimin gereksiz olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü, Türkiye Cumhuriyeti'nin nüfusu, Osmanlı Devleti'nin nüfusuna göre çok daha homojendi. Bu nedenle laiklik uygulaması, kültürel açıdan Batı'yı taklit olarak değerlendirilebilir. Tuncay bunu, "Batı'ya karşın Batı'ya yaranma gayreti diye yorumlanabilir" şeklinde ifade ediyor. Bkz: Mete TUNCAY: a.g.e., 213.

din, mezhep ve tarikate dayanan cemiyetler kurulması kanunsuz sayılmıştır. Din propagandası yapmak amacıyla siyasal parti kurulması da kanunsuz sayılmıştır.”⁷⁸

Ülkenin Batılılaşması ve modernleşmesi yönünde girilen reformlar arasında, kadınlara bazı hakların verilmesi de önemlidir. 1926 yılında Medeni Kanun’un kabul edilmesiyle Türk kadını medeni haklara kavuşmuştur. Bu kadın-erkek eşitliğinin sağlanması açısından önemli bir adımdır. Kadınlara siyasi hakların tanınması ise, 1930 yılında gerçekleşmiştir. 1930 yılında Belediye Kanunu’yla kadınlar Belediye Meclisleri’ne üye seçilmek hakkına sahip olmuşlardır. 1934 yılında yapılan Anayasa değişikliği ile, kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. Bu reform, doğrudan dinle ilgili değilmiş gibi görünse de, laik bir yönetim için asgari şartlardan biridir. Geleneğin dinle yoğun olarak yoğrulduğu Osmanlı toplumundaki kadının toplumsal statüsüne göre, Cumhuriyet döneminde yapılan bu değişiklik, yeni rejimin yöneldiği hedefi göstermesi bakımından önemlidir.

Bu noktaya kadar ele alınan Cumhuriyet rejiminin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanlardaki reformları, köklerini Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyılda başlattığı modernleşme-Batılılaşma yönündeki çabalarından almakla beraber, bir sürekliliği ifade etse de, aynı zamanda eski dönemden radikal bir kopuş sayılmalıdır. Girilen reformlar toplumun pek çok alanına yönelik olarak uygulamaya konan ve her biri diğeriyle bütünlük oluşturan, bütünsel reformlardır. Ulus devlet modeline yönelik olarak kurulan Cumhuriyet, Hilafet’in kaldırılması, alfabe ve takvim değişikliği gibi, yapılan reformların bir kısmı, Batılılaşma-modernleşme yönünde alt yapı sağlayıcı reformlardır. Şapka ve kıyafet reformu, dinsel giysilerin din hizmetleri dışında giyilmemesi, laiklik ilkesine anayasal bir ilke olarak yer verilmesi gibi reformların bir kısmı da simgesel, şekli bir takım değişiklikleri öngörmüştür. Ancak ne türde olursa olsun, yapılan reformların

⁷⁸ Niyazi BERKES: Türkiye’de Çağdaşlaşma, a.g.e., 525. Ayrıca kanun maddesinin içeriği ile ilgili açıklamalar için aynı kaynağın 527. sayfasına bakılabilir.

hemen hepsi, dinin toplumsal, siyasal ve kültürel alanlarda geriletilmesi amacına yönelik olarak uygulamaya konmuşlardı.

Toplum yaşamı içerisinde pek çok alanda dinin gücü geriletmeye çalışılırken “çağdaş Türkiye’nin laik liderleri daima reformlarının İslam’a karşı olmadığını ve gerici hareketlerin sorumlusu olan ulemanın güç ve etkisine son vermeyi istediklerini açıklamaya çalıştılar.”⁷⁹

Toplumsal yaşam içerisinde dinin geriletmeye çalışılması, bu geriletmeye oluşan boşluğun başka bir şeyle doldurulmasını gerektirmektedir. Bu durumda ulusal bir devlet kurmayı amaçlayan Kemalist elit için, toplumun yeni tutunum ideolojisinin milliyetçilik olacağı anlaşılmıştır. Aynı zamanda benimsenecek olan milliyetçiliğin, devletin laik yapılanması ve felsefesiyle uyumlu olması Kemalistlerce dinin yerine ikâme edilebilirliği sanısını da güçlendirmiş olabilir.

Keyder, özellikle 1930’larda liberal ekonominin krize girmesi ve bunun toplumda yarattığı çalkantılar sonucunda, Türkiye’de milliyetçi bilinç yaratma çabalarının da yoğunlaştığını belirtmektedir.⁸⁰

Mardin’in belirttiği üzere, laik Türk milliyetçiliğini yerleştirmek için kullanılan imajlar, köklerini İslamiyet öncesi Türk uygarlığından almaktaydı. O dönemden itibaren seçkin kesim arasında, çocuklarına Orta Asya kökenli isim koyma modası başladı. “Latin alfabesinin kabulü, dilin Arapça ve Farsça

⁷⁹ Muhammed R. FEROZE: “Laiklikte Aşrılık ve İlimlilik”, Türkiye’de İslam ve Laiklik (İstanbul, 1995), 27. Ayrıca Cumhuriyet’in laikliğin doğrudan dinin özüne karşı olmadığı konusundaki ayrıntılı açıklamalar için Bkz: Mete TUNCAY:a.g.e., 213 – 214. Cumhuriyet’in dine karşı olmadığına dair açıklamalar için Bkz: Kemal H. KARPAT: Türk Demokrasi Tarihi (İstanbul, 1996), 69–70.

⁸⁰ Çağlar KEYDER: Türkiye’de Devlet ve Sınıflar, Çev. Sabri TEKAY (İstanbul; İletişim Yayınları, 1989), 99.

sözcüklerden arındırılması, Türk kültürünün odağını İslamiyet'ten uzaklaştırma girişiminin bir diğer yüzüydü.”⁸¹

Ancak yukarıdan, elitler tarafından girişilen bu hareketin, topluma bir tutunum ideolojisi sağlayamadığı, kitleleri harekete geçiren bir etken olmadığı, İslam'ın toplumsal yaşamda geriletilmesi çabalarıyla oluşan boşluğu dolduramadığı pek çok düşünürümüzce haklı olarak dile getirilmiştir.

Keyder, laik milliyetçiliğin sadece seçkin kesimin ideolojisi⁸² olarak kaldığını belirtirken, Sayarı da laik politikaların, “İslami toplumun değer sistemini” sarstığını, ancak bu sarsıntının zararlı etkilerinin giderilebilmesi için “halk kitlelerinin yararına olabilecek yapısal değişiklikleri”⁸³ gerçekleştiremediğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla toplumsal yaşamda ortaya çıkan boşluklar, İslami nitelikli bir takım tepkilere yol açmıştır.

Bu tepkilerin çeşitli nedenlere dayandığı söylenebilir. Tepkilerin kökeninde, Cumhuriyet'in laiklik anlayışının dini, bireyin vicdan meselesi olarak görmesi yatmaktadır.⁸⁴ Laik bir siyasal yapılanma sonucu, din - devlet ve toplum arasındaki uyum bozulmuştur. Halkın tepkisine yol açan diğer bir etken de, yeni rejimin, taşradaki küçük burjuvazi ve köylüleri, kökleri eskilere dayanan dünya görüşü ve yaşam biçimlerinin dışına çıkarabilecek ekonomik ve toplumsal etkenleri oluşturamamasıdır.⁸⁵ Yani merkez, çevreyi yeni yaşam

⁸¹ Şerif MARDİN: “2000’e Doğru Kültür ve Din”, Çev. G.A. TOSUN Türkiye Günlüğü, 13 (Kış, 1990), 10

⁸² Çağlar KEYDER: a.g.e., 99,

⁸³ Binnaz SAYARI: “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, A.Ü.S.B.F. Dergisi, XXXIII, 1-2 (Mart-Haziran 1978), 177.

⁸⁴ Levent KÖKER: Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi (İstanbul, 1995), 166.

⁸⁵ Çağlar KEYDER: a.g.e., 99. Bu tepkilerin ekonomik kökeniyle ilgili bir değerlendirme yapan Sarıbay’a göre, Cumhuriyet rejimiyle beraber yaratılan yeni ekonomik düzenden zarar görme endişesi, “popüler İslam’ın tabanını oluşturan esnafı (küçük burjuvaziyi) tarikatların örgütleyiciliğinde Kemalist reformlara karşı tavır almaya itmiştir.” Ali

biçimiyle birleştirecek olan altyapıyı sağlayamamıştır. Bir etken de ulusal mücadeleyi, halka dayanarak gerçekleştiren elitlerin, laik uygulamalara giriştiklerinde, halka dayanmamaları olabilir.⁸⁶ Kısaca laik bir sisteme geçişin henüz altyapısı bulunmayan bir toplumda, tepeden inme bir biçimde gerçekleştirilmesi, tepkilere yol açmıştır denilebilir.

Cumhuriyet'in laik içerikli ve laikliği kurumlaştırmaya yönelik reformları değerlendirilirken, bunların üst yapı reformları olduğu değerlendirilmesi yapılır. Bu değerlendirme doğrudur. Mardin de Kemalistler'in laik reformlarının üst yapısal olduğunu ve dine bir vicdan meselesi olarak, bireysel bazda baktığını belirtmektedir. Mardin'e göre, Batı kültürünü tanıyan Kemalistler, siyasal ve toplumsal alanda dinin birey üzerindeki baskısını etkisini fark etmişlerdir. Ancak, dinin toplum içerisinde gördüğü olağanüstü işlevleri fark edememişlerdir.⁸⁷ Aslında biz, Kemalistler'in bu dini işlevleri fark ettiklerini düşünmekteyiz. Bizce Kemalistler, dinin toplum üzerindeki olağanüstü işlevini far ketmişler, (hatta bu işlevi fazlasıyla büyümüşler) bu nedenle de ona alternatif bir unsur devreye sokmayı düşünmüşlerdir. Çünkü dinin siyasal ve toplumsal alandaki yoğun işlevleri, yeni kurulacak olan siyasal yapılanmayla uyumsuzluk içerisindeydi. Kemalistler, yaratacakları milliyetçi bilincin, silmeyi düşündükleri dinsel işlevlerin yerine geçmesini umuyor olmalıydılar.

Sayarı da aynı doğrultuda düşünmekte ve Kemalist elitin laikliği katı bir şekilde uygulamasının, İslami ideolojiyi kendilerine rakip olarak görmelerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Çünkü İslami ideoloji,

Yaşar SARIBAY: Türkiye'de Modernleşme. Din ve Parti Politikası "MSP Ömek Olayı" (İstanbul, 1985), 78-79.

⁸⁶ Mete TUNCAY: a.g.e., 216-217. Hatta laik politikaların geniş halk kitleleriyle elitlerin arasını açtığı belirtilmektedir. Bkz: Mete Tuncay: a.g.e., 214.

⁸⁷ Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset, a.g.e., 241-242.

Kemalistler'in ulusal bir bilinç yaratarak ulaşmak istedikleri amaçlar açısından tehlikeli görülmüştür.⁸⁸

İslam'ın siyasal ve sosyal alanda geriletilmesine yönelik reformların bir kısmının simgesel reformlar olduğuna daha önce değinilmişti. Kimilerince bu "simgelere yönelik şiddet" olarak değerlendirilmektedir. Buna göre "Din, merkezin siyasal ve ideolojik otoritesinin temeli olmaktan çıkarıldığı gibi, tarikatların yasaklanması, türbelerin kapatılması ve geleneksel giysilerin yasadışı ilan edilmesiyle"⁸⁹ dinin toplumsal gücü sarsılmaya çalışılmıştır.

Dinin toplumsal gücünün sarsılması girişimleri, doğrudan din adamlarının da statüsünü etkilemiştir. Ulema kesimi, toplum içindeki nüfuzunu kaybetmekle kalmamış, ekonomik açıdan da zora girmiştir. Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllarda, düştükleri bu duruma karşı çıkabilecek ortamı bulamayan ulema ve çoğu tarikat şeyhleri, varlıklarını gizli olarak sürdürmeye devam etmişlerdir. Halkla iletişim kurmada zorluk çekmeyen ulema ve tarikat şeyhleri, Cumhuriyet reformlarının halka maledilememesi, ve yarattığı tepkilerle beraber, laikliği dinsizlik olarak tanıtmışlar ve yeni düzene karşı birer muhalefet odağı haline gelmişlerdir.⁹⁰ Bahsettiğimiz muhalefet odakları, reformların yürürlüğe konmasıyla beraber, çok geçmeden tepkilerini ayaklanmalar şeklinde göstermişlerdir.⁹¹ Ancak ayaklanmalar çıkarmak, tepkileri dile getirmenin yollarından biridir. Kemalist reformların tepeden

⁸⁸ Milliyetçi hareketin içerdiği siyasal amaçlar için Bkz: Binnaz SAYARI: a.g.m., 175-176.

⁸⁹ Çağlar KEYDER: a.g.e., 100.

⁹⁰ Nilüfer NARLI: "Türkiye'de Laikliğin Konumu", *Cogito*, 1 (Yaz, 1994), 26-27. Baki Öz ise Atatürk'ün yaptığı laik reformlar karşısında, tarikat şeyhleri ve dervişlerden değil, ulemadan tepki beklediğini ama bunun tam tersinin olduğunu ifade etmektedir. "Çünkü derviş kurumları, kurulu düzenden bağımsız, merkezden uzak, daha özgür ve muhalefete hazır kurumlardı." Bkz: Baki ÖZ: a.g.e., 49-50.

⁹¹ O dönemde çıkan dinsel nitelikli ayaklanmalar hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Çetin ÖZEK: a.g.e., 96-97.

inmeciliğine, ayaklanmalar gibi şiddet yoluyla değil de parti kurmak, meclis içinde mücadele etmek, fikri eleştirilerde bulunmak, yayın organlarıyla muhalefet etmek gibi demokratik tepkiler de gösterilmiştir.

Sitembölükbaşı, Kemalist elitin karşısında bulunan kesimi “muhafazakarlar” olarak adlandırmaktadır. Bizim de uygun bulduğumuz bu sınıflandırmada muhafazakar kesim, içinde iki farklı eğilimi muhafaza etmektedir. İlk eğilim, “İslamcılar” olarak adlandırılan gruba aittir ve bu kesim Kemalist politikalara hiç de sıcak bakmamaktadır. İkinci eğilimi “liberaller” temsil etmekte ve Kemalistler’le İslamcılar arasında ılımlı bir yol izlemeye çalışmaktadırlar. Bu açıdan liberaller, “Dine Kemalistler kadar olumsuz yaklaşmadıkları gibi, İslami esasların evrensel bir gerçek ve bütün hayatın tartışılmaz belirleyicisi olduğu şeklindeki İslamcıların görüşünü de paylaşmadılar. İslam’ın üstünlüğüne, ahlaki hayattaki rolü açısından inandılar. Siyasette ise laikliği ve dini etkilerin hükümet işlerinden uzak tutulması fikrini savundular.”⁹²

2-Tek Partili Dönemde Çok Partili Yaşama Geçiş Denemeleri ve

Din

Kemalist reformların uygulamaya konduğu dönemde, tek parti yönetimine karşı oluşan muhalefet partileri de, bahsettiğimiz liberal muhalefet içerisinde sayılabilir. Tek parti yönetimi boyunca, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’yla başlayan ve sonrasında Serbest Cumhuriyet Fırkası’yla tamamlanan iki çok partili siyasal yaşama geçiş denemesi olmuştur. Muhalefet cephesinde kurulan bur partilerin İslami partiler olmadığı anlaşılmaktadır. Reform kanunlarının bilfiil yürürlükte olduğu ve bunların tavizsiz uygulandığı bir dönemde de, İslami bir partinin ortaya çıkmasına Kemalist elitlerin izin vermeyeceği gözlerden kaçmamaktadır.

⁹² Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960) (Ankara, 1995), 48-49.

Cumhuriyet'in kurulmasından sonra, Halk Fırkası karşısında kurulan ilk muhalefet partisi, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'dır. (T.C.F.) T.C.F.'nin bir muhalif parti olarak doğmasına yol açacak ilk ayrılık, Cumhuriyet'in ilanı sonrasında yaşanan hoşnutsuzluk olmuştu. Meclis'in önde gelen milletvekillerinin, Meclis'te olmadıkları bir sırada Cumhuriyet'in ilan edilmesinin yarattığı hoşnutsuzluk, Hilafet'in kaldırılması sırasında iyice tırmanmıştı. 1924 Anayasası'nın kabulü sırasında gerginlik devam etmiş, Halk Fırkası da bu küçük muhalif grup üzerinde baskısını arttırmıştı. Muhalif grubu, parti kurmaya iten son ihtilaf, göçmenlerin yerleştirilmesi sırasında, yolsuzluk yapılmasıyla ilgili bir tartışma sonucunda Hükümet'in güvenoyu alması olmuştu. Bu gelişmeler sonucu, muhalif grup Halk Fırkası'ndan ayrılmış ve 17 Kasım 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurmuştur.⁹³

T.C.F.'nin kurucu kadrosu arasında, Meclis'in ve milli mücadelenin önde gelen isimlerinden Rauf (Orbay) Bey, Ali Fuat (Cebesoy) Paşa ve Kâzım Karabekir Paşa yer almışlardır.

T.C.F.'nin parti programının genelde C.H.F.'nin politikalarıyla uyuşmasına rağmen, daha demokratik talepleri ön plana çıkardığı gözlenmektedir. Zürcher, T.C.F.'nin iktidar partisi gibi "laik ve milliyetçi" bir anlayış içinde olduğunu, ama merkeziyetçi ve otoriter eğilimli C.H.F. karşısında adem-i merkeziyeti savunduğunu, kökten ve ani değişimler karşısında daha evrimci bir gelişmeciliği benimsediğini belirtmektedir.⁹⁴ Ayrıca parti programının 6. maddesi, T.C.F.'nin din konusuna yaklaşımını ortaya koymaktaydı; "Fırka efkâr ve itikadâtı diniyeye hürmetkârdır."⁹⁵

⁹³ Nûkhet TURGUT: a.g.e., 257, 258. Eric Jan ZÜRCHER: a.g.e., 245. ve daha ayrıntılı bilgiler için Bkz: Esat ÖZ: Otoriterizm ve Siyaset (Ankara, 1996), 63-66.

⁹⁴ Eric Jan ZÜRCHER: a.g.e., 246 ve T.C.F.'nin demokratik taleplerinin ayrıntıları için Bkz: Esat ÖZ: a.g.e., 66.

⁹⁵ Tank Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı II, a.g.e., 92

Tunaya, her iki partiden şahsiyetlerin arasının açılmasını bu maddeye bağlamaktadır.

Gerçektende, laik reformları uygulamaya koyan ve laiklik ilkesinin uygulanması üzerinde titizlikle duran C.H.F. için, muhalif partinin 6. maddesi, bir "tahrik" kaynağıydı. C.H.F.'nin bu durum karşısındaki endişesini Atay şu şekilde ifade etmektedir: "Bu fırkanın bütün irtica unsurlarını tahrik edeceği meydanda idi. Gerçi bu kayıt olsa da olmasa da, Cumhuriyet devri boyunca ne zaman bir muhalefet hareketi uyansa, onun başlıca kuvveti, liderler istese de istemese de irtica olması tabii idi." ⁹⁶

Bu verilerden hareketle, T.C.F.'nin, C.H.F.'nin çeşitli konulardaki politikaları ve uygulamalarından rahatsız olanların oluşturduğu, doğal bir koalisyon olduğu göze çarpmaktadır. Şu halde T.C.F.'ni oluşturanlar arasında, tek partinin otoriter yönetimine karşı demokratik talepleri dile getirenler, C.H.F. kadrosundakilere karşı kişisel husumet duyanlar ve laik reformlardan rahatsız olan muhafazakarlar yer alıyordu denilebilir.

C.H.F., karşısında muhalif bir parti oluşması sebebiyle bazı önlemler almak gereğini hissetmiştir. Halk Fırkası öncelikle isminin başına "Cumhuriyet" kelimesini almıştır. Parti içerisinde İsmet İnönü yerine, daha ılımlı bir isim olarak bilinen Fethi (Okyar) Bey geçirilmiştir. Bunlara ek olarak, parti içi disiplini sağlama yoluna gidilmiştir. ⁹⁷

Tüm bu gelişmeler yaşanırken, 1925 yılı içinde Bingöl'ün Piran köyünde Şeyh Sait ayaklanması patlak verir. Şeyh Sait o bölgedeki bir aşiret reisidir. Ayaklanma etnik niteliği bulunan ancak, dini söylemle ortaya çıkan bir ayaklanmadır ve kısa süre içerisinde Doğu Anadolu'ya yayılır. Hükümet derhal önlem almak gereğini duyar. Fethi Bey görevden çekilerek daha katı tutumuyla tanınan İsmet İnönü tekrar göreve getirilir ve Takrir-i Sükun Kanunu çıkarılır.

⁹⁶ Falih Rıfkı ATAY: a.g.e., 395.

⁹⁷ Eric Jan ZURCHER: a.g.e., 246.

Takrir-i Sükun Kanunu'nun uygulanması için "İstiklal Mahkemeleri" denilen olağanüstü yetkilerle donatılmış mahkemeler kurulmuştur. Şeyh Said ayaklanmasında T.C.F.'nin rolü olabileceği düşünülmekteydi. İstiklal Mahkemeleri, T.C.F.'nin yerel şubelerini, ayaklanmayla ilgisi olduğu gerekçesiyle kapatmıştır. Ankara İstiklal Mahkemesi ise, T.C.F.'nin tamamen kapatılması gerektiğini belirtmiştir. Böylece 3 Haziran 1925 tarihinde T.C.F. tünden kapatılmıştır.

T.C.F. ile çok partili yaşama geçiş denemesinin başarısız olmasının ardından, ikinci deneme 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası (S.C.F.) ile olmuştur. T.C.F., C.H.F. içerisinde doğal bir muhalefet hareketi olarak doğmuştu. Oysa S.C.F. muhalefetine, Mustafa Kemal Atatürk'ün isteğiyle ortaya çıkarıldığı söylenebilir.

1930 yılına gelindiğinde C.H.F., ülkedeki tek parti olarak yönetimini iyice kurumsallaştırmıştır. Bu kurumsallaşma partinin kitlelerden yabancılaşmasına engel olamamaktadır. Ayrıca 1930 Dünya Büyük Ekonomik Bunalımı'nın olumsuz etkileri Türkiye üzerinde de hissedilmiştir. C.H.F., kendisine alternatif ekonomik politikalar üretecek bir muhalefete ihtiyaç duymaya başlamıştır. Bahsettiğimiz bu etkenlere ek olarak, Mustafa Kemal Atatürk'ü ve yönetici eliti muhalif bir parti kurdurmaya iten gereklilikler arasında, çeşitli iç ve dış baskılar yer almaktadır.⁹⁸

Kurulacak olan muhalefet partisi için Mustafa Kemal'in aklındaki en cazip isim Fethi Okyar'dı. Çünkü Fethi Bey, hem Mustafa Kemal'in yakın arkadaşı idi, hem de Kemalistlerin üzerinde hemfikir oldukları Cumhuriyet'in temel niteliklerini benimsemekteydi. O halde Fethi Bey, Cumhuriyet'in temel niteliklerini benimseyen ancak ekonomi alanında C.H.F.'na rakip olabilecek bir partinin lideri olma sıfatına sahip olabilecek en güvenilir seçenektir. Bu

⁹⁸ Emre KONGAR: Türkiye'nin Toplumsal Yapısı I, (İstanbul, 1985), 153.

özellikleri dolayısıyla Okyar, Paris'teki Büyükelçilik görevinden ayrılarak Türkiye'ye gelmiş ve S.C.F.'ni kurma görevini üzerine almıştır.⁹⁹

S.C.F., 12 Ağustos 1930 tarihinde resmen kuruldu. Parti programının kendinden önceki T.C.F. programına benzeyen S.C.F.'nin, Cumhuriyet'in temel ilkelerini benimseyen, cumhuriyetçiliğe ve laikliğe bağlı bir parti olduğu söylenebilir. S.C.F.'nin talep ettiği ekonomik ve siyasal özgürlükler liberal bir yapıda olduğunu göstermekteydi. Ayrıca bu parti, yabancı yatırımların teşvik edilmesini ve çift dereceli seçimden tek dereceli seçime geçilmesini savunuyordu.¹⁰⁰ S.C.F., programı açısından değerlendirildiğinde, Cumhuriyet'in temel yapısına bir tehdit oluşturmadığı (tek parti yönetiminin bulunduğu bir dönemde aksi zaten düşünülemez), Kemalist elitin önem verdiği laiklik ile ters düşmediği görülür. Ayrıca özgürlükçü ve demokratik yanıyla S.C.F.'nin, tek parti yönetimi karşısında halkın ilgisini üzerinde toplayabilecek bir konumda bulunduğu söylenebilir.

Gerçekten de S.C.F., kısa süre içerisinde, tek parti yönetimi karşısında tepki duyanları tabanında toplayabilmiş ve büyümüştür. Bu durum C.H.F.'ni da şaşırtmıştır. S.C.F.'nin İzmir mitinginde topladığı kalabalıklar, Belediye Seçimleri'nde sağladığı kısmi başarı, partinin iktidara aday olduğunu açıklaması iki parti arasındaki ipleri germiş, partilerin birbirlerini eleştirmeleri sertleşmiştir. Böyle bir ortamda Mustafa Kemal Atatürk, S.C.F.'ndan desteğini çektiğini belirtmiştir. Fethi Bey de C.H.F.'na karşı mücadele verecek bile olsa, Mustafa Kemal'in karşısında olmak istemediğinden S.C.F.'nin kapatılmasını istemiştir. Alınan kararla S.C.F., 17 Kasım 1930'da kapatılmıştır.

⁹⁹ Hatta Mustafa Kemal'in Fethi Okyar'ın partinin kurulması konusunda cesaret vermek için kız kardeşini S.C.F.'na kaydettirdiği ve S.C.F. ile C.H.F. arasında tarafsız kalacağını belirttiği söylenmektedir. Sina AKŞİN: "Demokrat Parti'nin Kurulması", Tarih ve Toplum, IX, 53 (Mayıs 1998), 14(270).

¹⁰⁰ Eric Jan ZURCHER: a.g.e., 261. Ayrıca parti programının diğer ayrıntıları için Bkz: Çağlar KIRÇAK: Meşrutiyetten Günümüze Gericilik (Ankara, 1994), 283.

S.C.F.'nin kapatılmasıyla ve kısa süren ömrüyle ilgili olarak çeşitli değerlendirmeler yapılabilir. Olaya C.H.F. cephesinden bakanlar, S.C.F.'ni reform düşmanı olan kesimlerin tabanında toplandığı bir parti olarak görürler.¹⁰¹ Olaya C.H.F. dışından bakanlar ise, S.C.F. "ekonomik bunalım içinde kıvranan kitlelerin doğal bir tepkisi" ya da "otoriter bir yönetime başkaldırma eylemidir."¹⁰² değerlendirmesini yaparlar.

Hem T.C.F., hem de S.C.F.'nin dini partiler olmadığı söylenebilir. Ancak her iki partinin de muhafazakar kesimleri kendilerinden uzak tutmak gibi bir amaçları da yoktur. T.C.F.'nin "dine hürmetkar" bir çizgide olması, S.C.F.'nin "liberal özgürlükleri" vurgulaması, her ne kadar laikliğe bağlı partiler olduklarını bildirseler de, C.H.F.'na oranla dindar kesimleri kucaklamalarını kolaylaştırmıştır.

Bu bağlamda Özek, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet dönemine kadar, çeşitli değişimlere tepki duyan dindar-muhafazakar kesimlerin bulunduğunu belirtmektedir. Bu kesimler, çok partili yaşama geçiş denemeleriyle beraber, laik-bürokratik elite olan tepkilerini, kurulan muhalefet partilerine kanalize olarak göstermişlerdir.¹⁰³ Sitembölükbaşı da, aynı doğrultuda hem T.C.F.'nin hem de S.C.F.'nin dini partiler olmamalarına rağmen, dindar ve muhafazakar kesimlerin bu partilere sırf C.H.F.'nin karşısında bir alternatif olarak yer aldıkları için yöneldiklerini belirtmektedir.¹⁰⁴

Cumhuriyet yönetiminin kurulduğu ilk yıllarda, çok partili yaşama geçiş denemelerinin şansızlığı, Batıcı-modernleşmeci elitin, "çağdaşlaşma" düşüncelerinin gereklilikleriyle, demokratik yaşamın gerekliliklerinin çatışması

¹⁰¹ Falih Rıfkı ATAY: a.g.e., 465.

¹⁰² Çağlar KIRÇAK: a.g.e., 290.

¹⁰³ Çetin ÖZEK: Devlet ve Din (İstanbul, t.y.), 538-539.

¹⁰⁴ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 14.

olmuştur.¹⁰⁵ Cumhuriyet seçkinlerinin tercihi çağdaşlaşma olmuş, pek çok alanda politikalar, çağdaşlaşma zorunluluğu yönünde izlenmiştir. Kemalistlerin bu yöndeki politikalarını, kendilerinden önceki çağdaşlaşma çabalarından ayıran özellik, taviz vermez biçimde izledikleri laiklik anlayışları olmuştur. 19. yüzyıl Osmanlı uygulaması, İslami ve laik kurumları bir arada yürütmeye yönelikti. Toplumda siyasi, sosyal, modernleştirici laik dönüşümler yapılmadan, laik kurumların alınmasına yönelinmişti. Cumhuriyet döneminin yaklaşımı ise bütüncül bir anlayışla, her alanda çağdaşlaşma olduğundan pek çok alanda laikleşmeye yönelikti. Bu nedenle tek parti yönetimi, hem devletin laik yapısını sağlamlaştırmak hem de toplumun batılılaştırılması-modernleştirilmesi yönündeki politikalarını gerçekleştirmek için, toplumun üzerinde dinin denetimi ya da baskısının geriletilmesi gerektiği iddiasından hareketle, çelişkili bir biçimde de olsa, dini örgütlenmeyi kamu hizmeti biçiminde devlet denetimine sokmuştur.

Dinin devlet denetiminde bulunması, Osmanlı devlet geleneğine aykırı bir durum değildi. Oysa Cumhuriyet'in laikliği hele de laikliğin sağlanması için dini devlet denetimine alması çabaları, kültürü dinle yoğrulmuş geleneksel bir toplumda, devlet ile toplumun arasının açılmasına yol açmıştı. Ayrıca geleneksel yaşamı değiştirmeye yönelik reformların yürürlüğe konması, toplumu devlete yabancılaştırmıştır. İşte Cumhuriyet'in laik reformlarının halk üzerinde yarattığı tepki bu noktalar açısından değerlendirilebilir.

Cumhuriyet'in temelindeki laik felsefenin, kendinden önceki dönemlerdeki din-devlet-toplum ilişkisini bozduğu söylenebilir. Ayrıca, halkın değerler sistemine yabancı olan reformların tavandan tabana indirilmesi geleneğe bir tehdit olarak algılanmış, bu nedenle de halk laik anlayışa karşı mesafeli olmuştur. Ahmad da, laiklik anlayışının sadece küçük bir azınlık

¹⁰⁵ Kemalistler açısından çağdaşlaşma ve çağdaşlaşmanın yöntemlerinden biri olan laiklik, demokrasiden daha önce gelmekteydi. Mete TUNCAY: a.g.e., 70.

içerisinde etkili olduğundan bahsetmektedir.¹⁰⁶ Ancak Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki tavandan tabana yönelik reformların dayatmacılığından bahsetmek, bu reformların sonradan halk tarafından benimsenmesini (en azından benimseyen kesimlerin artmasını), bunların topluma kazandırdıklarını görmeye engel olmamalıdır. Bahsedilen kazanımlar arasında öncelikle, laik anlayışın zorlamayla da olsa topluma tanıtılması sayılabilir. Laikliğin yani laik siyasal yapılanma ve toplumsal kültürde laik anlayışın yer etmesinin, demokrasi açısından önemli bir koşul olduğu bilinmektedir. Ayrıca Cumhuriyet rejiminin yaratmaya çalıştığı ulusal bilinç ve milli duygu bağlarının, yurttaşlık bilincine ulaşmada önemli bir işleve sahip olduğu düşünülebilir. Bu açıdan İmparatorluk döneminin ümmet bağları yerine, Cumhuriyet rejiminin yurttaşlık bilinci, egemenliğin kaynağını topluma dayandırdığından, sonrasında geçilebilecek olan daha demokratik bir yönetim için alt yapı unsuru sayılabilir. Ama belirtmeliyiz ki Kemalist elit tarafından bu dönüşümler gerçekleştirilmeye çalışılırken, en azından 1945'e değin demokratikleşme kaygısından çok modernleşme, Batılılaşma, uluslaşma kaygıları ön planda olmuştur.

Tek partinin yönetimi altında çağdaşlaşma amacının demokrasi fikrinden önde geldiği açıktır. Bu nedenle Cumhuriyet yönetiminin başlarında, demokratik taleplerle kurulan iki parti de tabanında reformlara karşı çıkan ve tepkilerini dini motiflerle dile getiren kesimlerin toplanması sonucu kapatılmıştır. Yönetim ile halk arasındaki bu gerilim, 1945 yılında, yeni bir çok partili yaşama geçiş denemesiyle tekrar kendini gösterecektir.

¹⁰⁶ Feroz AHMAD: "Islamic Reassertion in Turkey", Third World Quarterly, X, 2, (April, 1988), 755.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇOK PARTİLİ SİYASAL HAYATA GEÇİŞ: SİYASAL PARTİLER VE DİN

1923 yılında kurulan C.H.P., 1945 yılına kadar ülkede tek parti yönetimini sürdürebilmiştir. Tek parti yönetimi, doğal olarak beraberinde otoriter bir yönetimi de getirmiştir. C.H.P., kurulduğu ilk dönemlerde, bürokratlarla eşrafın bir aradalığına dayanan bir parti görünümündeydi. Devlet ile iç içe geçmiş olan tek parti, bürokrasinin de bir parçası idi. Avcıoğlu, bürokrasinin söz konusu olduğu yerlerde, yönetimde tutuculuğun başlayacağını ve gerçekleştirilmek istenen reformlara karşı, bürokrasinin engel olabileceğini belirtmektedir. Bu sorunun çözümü için, reformları yapan partinin bürokrasi üzerindeki kontrolünü artırması genelde izlenen yoldur. Oysa ki C.H.P.'nin kendisi, eşrafa dayanan bir parti olduğundan, reformların devam ettirilmesi amacıyla, bürokrasinin parti üzerindeki kontrolünü artırma yoluna gitmiştir.¹ Bahsettiğimiz bu durum, partinin devletle iç içe geçmesi anlamına gelmektedir. Bunlara ek olarak yerel düzeyde C.H.P.'nin il yöneticileri, o ilin valisi olmuşlardır. Devlet ve partinin bu derece iç içe geçmesi, ister istemez otoriter eğilimlere yol açmıştır.

Ancak tek parti yönetiminin devamını zorunlu kılan bir takım etkenlerden bahsedebiliriz. Öncelikle, tek parti yönetimi altındayken T.C.F. ve S.C.F. ile girişilen iki çok partili yaşama geçiş denemesi sonucunda, reform karşıtı kesimlerin tehdidine maruz kalan Kemalistler, demokratik bir yaşamı askıya almışlardır. Buna ek olarak 1929 Büyük Dünya Ekonomik Bunalımı'nın etkileri de, C.H.P.'ni devletçilik politikalarıyla bu krizi aşmaya

¹ Doğan AVCIOĞLU: Türkiye'nin Düzeni I (Ankara, 1969), 241-242.

yöneltmiştir. Böylece devletçilik uygulamaları da tek parti rejiminin kurumsallaşmasına yol açan bir etken olmuştur.²

C.H.P.'nin kurumsallaşmakta olan tek parti yönetimi, özellikle çağdaşı olan güneydoğu Avrupa otoriter rejimleriyle benzerlik göstermekteydi. Tek parti rejimi Türkiye'sinin, Mussolini İtalya'sındaki parti örgütlenmesinden etkilendiği çoğu kereler dile getirilmiştir. Tüm benzerliklerine rağmen Türkiye'deki tek parti rejimini diğer tek parti rejimlerinden ayıran özellik, "kültürel ve dinsel açıdan muhafazakar"³ olmamasıydı. Hatta C.H.P., muhafazakar yapıyı dönüştürmeyi kendisine amaç edindiği gibi, laik anlayış doğrultusunda fazlasıyla hassas davranan bir rejimin kurucusu olma özelliğini de taşımaktaydı. Ayrıca Türkiye'nin tek parti rejimini Avrupa'daki diğer tek parti rejimlerinden ayıran bir diğer özellik de, göstermelik dahi olsa muhalefet ve kontrol mekanizmalarından vazgeçilmemesiydi. Tek parti döneminde muhalefet görevini üstlenmek üzere, "müstakil grup" oluşturulmuştu. Timur'a göre müstakil grubun önemi, "Avrupa'da 'tek parti- tek şef' sistemlerinin pek canlı olduğu ve bunun Türk siyasal sistemine çok uygun düştüğü bir sırada, Türkiye'de yine de örgütlü bir muhalefet fikri"⁴nin terk edilmemiş olmasından kaynaklanmaktaydı. Bu görüşlere paralel olarak, ünlü siyaset bilimci Duverger de C.H.P.'nin çağdaşı olan Avrupa'nın diğer tek parti sistemlerinden ayrı bir yapıda olduğunu belirtmektedir. Özellikle Türkiye'nin o dönem koşullarının çok partili bir yaşam için elverişli olmadığını belirten Duverger, demokratik bir yönetime

² Feroz AHMAD: Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980), Çev. Ahmet FETHİ (İstanbul: Hil Yayınları, 1996), 17.

³ Eric Jan ZURCHER: Modernleşen Türkiye'nin Tarihi (İstanbul, 1998), 270.

⁴ Taner TİMUR: Türkiye'de Çok Partili Siyasal Hayata Geçiş (İstanbul, 1994), 11.

sırt çevirmek istemeyen C.H.P.'nin otoriter bir yönetim kurması sebebiyle "vicdan azabı" çektiğini belirtmektedir.⁵

Diğer otoriter rejimlerden ayrılan yönlerine ve bir muhalefet aracılığıyla kontrol edilme fikrine sırt çevrilmemesine rağmen C.H.P., yüklendiği görev gereği otoriter bir yapı oluşturmak zorunda kalmıştır. C.H.P., toplumu ve siyasal yapılanmayı pek çok alanda dönüştürmeyi amaç edinmiş, ancak bu yöndeki talep tabandan gelmemiştir. Dolayısıyla ulaşılmak istenen yapıya uygun bir taban oluşturmak istenmiştir. Bu nedenle reformlar yukarıdan aşağıya doğru, otoriter bir yapılanmayla yerleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak Yerasimos, C.H.P., tarafından uygulanan baskının reformları yerleştirmek için değil, öncelikle "etnik ayrılıkların ortadan kaldırılması (özellikle Kürt sorununda) ve ülkenin iki toplumsal tabanı olan köylülük ile kent proletaryasının, rejimin ortakları olan burjuvazi ve eşrafa boyun eğdirilmesi"⁶ için kullanıldığını ileri sürmektedir. Bizce de Yerasimos'un belirttiği noktalar göz ardı edilmemelidir. Yerasimos'un bahsettiği baskı sebeplerinden ilki, tek parti yönetiminin ulusal bir devlet yapılanmasını gerçekleştirme, ikincisi ise, ulusal bir burjuvazi yaratmak istekleriyle çakışmaktadır. Zaten tek parti döneminin devletçilik uygulamaları, özel sektörün gelişmediği bir dönemde, sanayi atılımının yapılabilmesinde bir araç olarak kullanıldığı gibi, "devlet ve parti aygıtının

⁵ Maunce DUVERGER: "Türkiye'de Siyasi Partiler-Yirmi Yıl Tek Parti İdaresi", Yeni İstanbul, (20 Mart 1950), 2. Ayrıca, 1923-1945 arası dönemde Türkiye'deki tek parti yönetiminin çağdaşı olan Avrupa'daki tek parti rejimlerinden ayrılan özellikleri için Bkz: Maurice DUVERGER: Diktatörlük Üstüne, Çev. Bülent TANÖR (İstanbul; Dönem Yayınevi, 1965), 72-73. ve Maurice DUVERGER: Siyasi Partiler, Çev. Ergun ÖZBUDUN (İstanbul; Bilgi Yayınevi, 1993), 358-364.

⁶ Stefanos YERASIMOS: "Tek Parti Dönemi", Geçiş Sürecinde Türkiye, Der. İrvin Cemil SHCIK- Ertuğrul Ahmet TONAK, Çev. Aydın PESEN (İstanbul; Belge Yayınları, 1998), 110.

çabalarıyla tamamen ülkenin öz kaynaklarına dayanılarak⁷ bir ulusal burjuvazi yaratılmasına da yönelik olmuştu.

Tek parti yönetimini otoriter olmaya iten bu etkenlerin tümünün, Kemalistlerin amaçlarını gerçekleştirmeleri açısından bir bütünlük oluşturduğu düşünülebilir. Reformların topluma yerleştirilmesi, ulusal bilincin yaratılması, ulusal bir burjuvazi oluşturulması, otoriter bir yapılanmayı gerektirmiş, muhalif partilerin kurulmasının ardından gelen reform karşıtı hareketler ve 1929 Dünya Büyük Ekonomik Krizi'nin sarsıcı etkileri de, bu yapının sürdürülmesi yönünde fikirlerin oluşumunu desteklemiştir.

Söz konusu otoriter eğilimler, II. Dünya Savaşı'nın olağanüstü şartlarıyla bir araya gelince, toplum açısından katlanılmaz bir hale gelmiştir. Ekonomi alanında devletin çok da tutarlı olmayan politikaları⁸, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana desteklenen burjuvaziye olduğu kadar, halkı da zor duruma düşürmüştür. Savaş döneminin koşulları, ülkede karaborsacılıktan zengin bir kesim yaratmıştı ve bu durum yoksul halkın tepkisini çekiyordu. Ayrıca devletin müdahalesini sağlayan vergi ve kanunlar, güçlenmekte olan burjuvaziye tedirgin etmekteydi. Devlet ile bu kesimler arasındaki ittifakın bozulması, yeni arayışları da beraberinde getirmekteydi.

Bu arayışlar içerisinde, 1944 yılında Cumhurbaşkanı İnönü'nün yaptığı bir konuşma, demokrasiye geçme yolunda adımlar atılacağını ifade ediyordu. İnönü, konuşmasında geçilmesi düşünülen demokrasinin nasıl bir yapıda olacağına değiniyordu; "İdaremiz bütün manasıyla halk idaresidir. Bu idare, demokrasi prensiplerini Türkiye'nin bünyesine ve hususi şartlarına göre tekâmül ettirmektedir. Türkiye halk idaresinin ameli tedbirlerini

⁷ Stefanos YERASIMOS: a.g.m., 109.

⁸ Bu politikaların tutarsızlığı, "enflasyonist girişimlerle, baskıcı ve kontrolcü tedbirleri birarada yürütme çabasından" kaynaklanmaktaydı. Kontrolün sağlanması için devletin müdahalesi, Milli Koruma Kanunu, Varlık Vergisi, Toprak Mahsulleri Vergisi gibi uygulamalarla gerçekleşiyordu. Taner TİMUR: a.g.e., 18-20.

bulurken, ilk günden itibaren taklit bir idareye düşmekten sakındık ve daima sakınacağız”⁹ Cumhurbaşkanı’nın nutkundaki ifadelerden anlaşılacağı üzere, geçilmesi düşünülen demokrasi, belli sınırlar içinde kurulması düşünülen bir demokrasidir.

Cumhurbaşkanı İnönü’nün bu konuşması hakkında Toker’in yaptığı yorum, gelecek olan demokrasinin, Türkiye’nin yapısına uymayacağı düşünülen Anglo-Sakson türü bir demokrasi olmayacağıdır.¹⁰ Eroğul da İnönü’nün demokratik bir yaşama geçişi, dar bir açılımla düşündüğünü belirtmektedir. Yani yeni kurulacak olan çok partili yaşamda sol kesim öngörülmemiş, sadece sağ kesim öngörülmüştür. Ayrıca sağ yelpaze de geniş tutulmamış, laiklik karşıtı, dini, fanatik kesim ve aşırı milliyetçi akımlar da dışlanmıştır. “Sonuçta meşru olarak kabul edilen tek muhalefet, ideolojisi iktidardaki partiden fazla ayrılmayan, yarı-liberal”¹¹ bir muhalefettir. Bu kısıtlayıcı yönler de göz önüne alınırsa, henüz kendiliğinden bir muhalefet partisinin doğmadığı bir ortamda, ülkenin maruz kaldığı iç ve dış baskılar sonucunda, çok partili yaşama geçiş kararının tek parti yönetimince alınması, “güdümlü demokrasi”¹²ye geçilmek istendiği şeklinde anlaşılabilir.

C.H.P.’ni güdümlü bir demokrasi anlayışına iten sebebin, kontrolü elden bırakmamak endişesi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü C.H.P., Cumhuriyet’in başından bu yana uygulamaya koyduğu reformlarla hem yeni bir siyasal yapılanma oluşturmuş, hem de toplumun Batılılaşması-modernleşmesi yönünde dönüşüm yaratmaya çalışmıştır. Bunları

⁹ Metin TOKER: Tek Partiden Çok Partiye (y.y., 1970), 48.

¹⁰ Metin TOKER: a.g.e., 49-50.

¹¹ Cem EROĞUL: “Çok Partili Düzenin Kuruluşu: 1945-1971” Geçiş Sürecinde Türkiye, Der. İrvin Cemil SHICK-Ertuğrul Ahmet TONAK (İstanbul; Belge Yayınları, 1998), 115.

¹² Güdümlü demokrasi anlayışı hakkında Bkz: Taner TİMUR: Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş, a.g.e., 25-26.

gerçekleştirmek için de, ülkede kendi yönetimini pekiştirme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla çok partili yaşamla beraber gelen yeni dönemde, C.H.P. mimarı olduğu siyasi yapının yıkılmaması için dizginleri kendi elinde tutmak gereğini duymuştur.

Tek partili yönetim boyunca, üzerlerinde baskı hisseden halk, II. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiği bir dönemde, C.H.P. ne karşı iyiden tepki duymaktadır. Bu dönemde C.H.P., gelişmekte olan burjuvaziye, geniş halk kitlelerini ve aydınları kendisinden soğutmuştur. Sadece servetlerini parti ya da devlet aracılığıyla elde etmiş olanlar C.H.P. saflarındadır, ama bu kesim hem çok küçük bir kesimdir hem de tepki çekmektedir. Kamuoyunun C.H.P. aleyhine döndüğü bir ortamda geçilmesi düşünülen çok partili yaşam, baskı altında yaşamaktan acı duyan kitlelerin, "tek parti-tek şef sistemi"¹³ ne son vermeleri imkanını sağlayabilecekti.

1945 yılından itibaren halkın, sadece siyasal ve ekonomik alandaki baskılardan değil, sosyal ve kültürel alandaki baskılardan da kurtulabileceği yolunda bir atmosfer oluşmuştu. Çünkü demokratik bir yönetimin din ve vicdan hürriyetinin alanını mümkün olduğunca genişletmesi bekleneneğinden, C.H.P.'nin katı laik uygulamasını gevşeteceği düşünülebilirdi. Buna ek olarak, iktidar için yarışan partilerin ortaya çıkmasıyla, popülist söylem önem kazanacak, buna paralel olarak partiler halkın kültürel-dinsel değerlerine seslenmek gereğini duyacaklardı. Öyleyse, C.H.P. de otoriterizmle özdeşleşmiş olan laiklik anlayışını ve politikalarını yumuşatmak zorunda kalacaktı. Ayrıca C.H.P.'nin laiklik anlayışını yumuşatmaya iten bir etken de, demokratik bir atmosferin yaratılmasıyla oluşacak olan eleştiri ortamı olabilirdi. Tek parti dönemi boyunca, laiklik adına yapılanlardan hoşnut olmayan kesimlerin fikirlerini ve eleştirilerini gündeme rahatça getirmeleri, C.H.P.'ni, laiklik anlayışını yumuşatmaya itebilirdi.

¹³ Taner TİMUR: Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş, a.g.e., 22

Ancak çok partili yaşama geçişin ardından, dine karşı yaklaşımın bir "laissez fair" politikasına yol açmadığı görülecektir. Özellikle de halkın demokratik talepleri arasında yer alan din eğitimi konusunda, devletin kontrolü söz konusu olacaktır.¹⁴ Devletin kontrolünün devam etmesi, C.H.P.'nin demokratik talepler altında dahi olsa, yapılan reformları ve reformların halka verebildiği şekli tehlikeye sokabilecek dini hareketlere karşı tetikte bulunduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse CH.P. açısından demokrasiye geçiş nasıl kontrollü bir şekilde gerçekleştiriliyorsa, dini özgürlüklerin kullanımı da, siyasal sisteme tehdit oluşturmaması amacıyla kontrol altında tutulacaktı.

C.H.P.'nin 1945 sonrasında dini konularda, bir yandan laiklik anlayışını ve uygulamalarını yumuşatması, diğer yandan da kontrolü elden bırakmaması farklı kesimlerden tepkiler almış, bu politikası farklı şekillerde yorumlanmıştır. C.H.P.'nin laiklik politikasını yumuşatmasından rahatsız olanlar, tek parti dönemi ile, çok partili dönem arasındaki politikalar arasında ayırım yapmaktadırlar. Örneğin Tunaya, C.H.P.'nin, halkın oylarına ihtiyaç duymadığı tek parti döneminde laiklik karşıtı olaylara taviz verilmediğini, reformların tehlikeye atılmadığını, ancak bu politikaların çok partili yaşamla beraber değiştiğini söylemektedir¹⁵. Bu açıdan Tunaya bir sınıflandırma yapmakta ve tek parti dönemini, laiklik açısından "kuvvetli devre" olarak nitelerken, 1945 sonrasında çok partili dönemi "zayıf devre" olarak

¹⁴ Öğretim programına konulacak olan din dersleri, din adamı olmayan öğretmenler tarafından veriliyor ve ders kitapları da Milli Eğitim Bakanlığı'nın onayından geçiyordu. Bu önlemler doğrultusunda, dini taleplerin yerine getirilmesi, devlete karşı bir tehdit oluşturmuyordu. Metin HEPER: "Türkiye'de İslam, Siyasal Sistem ve Toplum: Ortadoğu'daki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, (Ed) Ersin KALAYCIOĞLU - Ali Yaşar SARIBAY (İstanbul, 1986), 374.

¹⁵ Tank Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı II, a.g.e., 112.

nitelemektedir.¹⁶ İslamcı kesim ise, C.H.P.'nin kontrol mekanizmasından rahatsızdır. Hatta 163. madde gibi bir takım kontrol mekanizmalarının D.P. tarafından da desteklenmesi tepkilere yol açmıştır. Bu açıdan Edib, "Hakçılarla Demokratların omuz omuza"¹⁷ olduğunu belirtmektedir. Edib'e göre C.H.P. ile D.P., laiklik anlayışı bakımından aynı saflarda yer aldıklarına göre, bu iki partiyi birbirinden ayıran özellik, halka seslenme yönünde izledikleri farklı taktiklerdi.¹⁸

Çok partili yaşamla beraber, nispeten özgür bir tartışma ve eleştiri ortamının doğması, tek partinin laiklik politikalarının eleştiri konusu yapılmaya başlanması, yeni kitleleri siyasal alana katılmaya davet etmiş, dini söylem ve talepler popülist söylemlerin bir parçası haline gelmeye başlamıştır.

Bu bağlamda 1940'ların sonlarından itibaren dinsel etkilerin siyasal alan üzerinde kendisini hissettirdiğini söyleyebiliriz. Mardin, bu dönemde partilerin izledikleri politikalarla, tabanın siyasal alanla etkileşim kurmasını sağladıklarını belirtmektedir. Gerçekten de iktidar yarışı için seçimlerin kullanılmaya başlaması, yerel etkileri de siyaset sahnesinde önemli kılmıştı. Taşrada iyi bir eğitime sahip olmayan ancak dindar olan ve dindar kesimle sıkı bağlar kurmuş olan kimseler, partiler açısından tabanlarını genişletmekte kullanılabilecek önemli bir kaynak olarak görülmekteydi.¹⁹ Aslında bu durumun doğal karşılanması gerektiği düşüncesindeyiz. Çünkü Cumhuriyet'in laik reformları, tepeden halka mal edilmeye çalışılsa da, halkın kendi içerisindeki dinsel kurumları, örgütlenmeleri ortadan kaldıramamıştır.

¹⁶ Kuvvetli ve zayıf devrenin birbirinden farklı özellikleri dile getirilmektedir. Bkz. Tank Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı III (y.y., 1998), 119-120.

¹⁷ Eşref EDİB: Kara Kitab (İstanbul, t.y.), 95.

¹⁸ Eşref EDİB: a.g.e., 117.

¹⁹ Şerif MARDİN: "2000'e Doğru Kültür ve Din", Çev. G. A. TOSUN Türkiye Günlüğü, 13 (Kış 1990), 7.

Çok partili yaşama geçildiğinde de, halkın sosyalleşmesini, mobilize olmasını sağlayıcı kurumlar arasında, hala yaratılmak istenen modern ikincil yapılardan çok, tarikatlar gibi dinsel yapılar ön plandaydı.²⁰ Lewis de, hem CH.P., hem D.P.'nin, devletin laik yapısının korunması için tarikatların ve bazı eskiye dönüş taleplerinin önünü tıkadıklarını ama 1945 sonrasının ortamında, bir dini canlanmanın da farkında olduklarını söylemektedir. Üstelik bu canlanma memurlar, subaylar, milletvekilleri gibi kesimlerle, İslami bir kültüre sahip olduğu bilinen esnafı ve köylüleri de kapsamaktaydı.²¹

Çok partili yaşama geçişle beraber, parti politikalarında halkın dini taleplerinin giderilmesine yönelik vaatlerin bulunduğu ve dinin siyasal alanı etkileyen bir unsur haline geldiği doğrudur. Ancak bu etkinin çok büyütülmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü, iktidar için yarışan her iki büyük parti (C.H.P. ve D.P.), hatta diğer daha küçük partiler de laiklik ilkesini, farklı yorumlamalarla da olsa benimsemişlerdir. Halk ise tek parti yönetiminden duyduğu hoşnutsuzluğu, dini söylemle dile getirmişse de, C.H.P.'ne oranla muhafazakar kesime daha iyi seslenebilen D.P.'ye oy vermelerinin nedeni, sadece dini gerekçelere indirgenememektedir. Kuşkusuz dini motifleri kullanması, D.P.'ye C.H.P. karşısında avantaj sağlamıştır. Ancak, D.P.'nin 1950 seçimlerini kazanması, dini talepler dışında da, halkın bir takım ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik makul vaatlerde bulunmasıyla ilişkilendirilmelidir.

²⁰ Parti politikaları açısından dinsel ağın önemi hakkında Bkz: Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset (İstanbul, 1993), 241.

²¹ Çok partili yaşamla beraber, dini canlanışın ortaya çıkışı hakkında Bkz: Bernard LEWIS: Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. Metin KIRATLI (Ankara: T.T.K. Yayınları, 1998), 417-418.

A-Geçiş Döneminin Genel Karakteristikleri ve Çok Partili Hayata Geçiş

Türkiye II. Dünya Savaşı'na bilfiil katılmamışsa da, savaş koşullarından oldukça etkilenmişti. Savaş dönemi koşulları, olağanüstü yönetimi gerektirmiş, bu politikaların uygulanması, toplumsal yaşamın pek çok alanında baskılarını hissettirmişti. Hükümetin izlediği ekonomi politikaları, karaborsacıları zengin ederken, gelişmekte olan burjuvaziye ve geniş halk kitlelerini kendisinden uzaklaştırıyordu. Basına uygulanan sansür, basın özgürlüğünü kısıtlamaktaydı. Sonuç itibariyle kamuoyunda oluşan tepkiler, hükümet aleyhine bir atmosfer yaratmıştı.

1944 yılı itibariyle ülkedeki tek hakim siyasi güç, "Milli Şef"ti. Gerçekten de, o dönem için siyasal alanın tek hakimi, Cumhurbaşkanı İnönü'dür. Ülkenin meclisi ve hükümeti resmiyette vardır. Ancak alınan tüm kararlarda, izlenecek politikalarda, asıl karar İnönü'den çıkmaktadır. İnönü, savaşın yarattığı kaostan en az zararla çıkmak için, dizginleri elinde tutmaktadır. Ancak tek kişinin, siyasal alanda bu derece söz sahibi olması, kısıtlama, yasak ve sansürleri de beraberinde getirmekteydi.²²

Ülkede yiyecek, giyecek sıkıntısı baş gösterdiği, karaborsadan haksız kazançların elde edildiği bir dönemde devletin, memurları koruması çabasına girişilmişti. Ancak bu durum, halkı devletten uzaklaştırıyordu. Köylüler gıda bakımından şehirlilere oranla daha iyi durumdaydılar. Şehirliler ise, karaborsa dahil tüm sıkıntıları doğrudan hissetmekteydiler. Aydınlar da hükümetin baskıcı ve adaletsiz yönetimine tepki duyuyorlardı.²³

Türkiye'nin bu tür sıkıntılar yaşadığı, toplumun için için kaydığı bir dönemde çok partili yaşama geçiş kararı alınmıştır. Henüz ortada iktidara

²² Bu dönemde İnönü yönetimini pekiştiren koşullar hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Metin TOKER: Tek Partiden Çok Partiye (y.y., 1970), 21-26.

²³ Metin TOKER: a.g.e., 27-28.

muhalif olacak bir partinin olmadığı bir dönemde, çok partili yaşama geçileceği yönündeki ifadeler, İnönü tarafından kullanılmaktaydı. Cumhurbaşkanı, 1945 yılı içerisinde yaptığı bir konuşmada, “Siyasal rejimimizin 2 eksiği vardır: Biri tek dereceli seçim, ikincisi çok partili yaşam”²⁴ sözlerini sarfettiğinde, savaş sonrası dönemde rejimin yöneleceği rotayı göstermekteydi.

Cumhurbaşkanı İnönü’nün, çok partili yaşama geçiş konusuna olumlu bakması ve üst düzeyden resmi bir ağız olarak bunu dile getirmesi, demokrasiye geçiş yönünde önemli bir adımdır. Ancak çok partili yaşama geçiş sürecini, Cumhurbaşkanı İnönü’nün şahıs ve resmi kararına bağlamak, indirgemeci ve bir o kadar da sağlıksız bir yaklaşım olacaktır. Bu açıdan İnönü’yü bu kararı almaya iten bir takım dinamikleri göz önünde bulundurmalıyız. Sanırız ki, çok partili yaşama geçmemize etki eden etmenler, çift yönden ele alınabilir. Öyleyse bu unsurlar, “iç ve dış dinamikler ya da baskılar” olarak incelenebilir.

Dış baskılardan kastedilen, II. Dünya Savaşı’nın sonuna doğru, “demokrasi cephesi” olarak adlandırılan grubun zafere yaklaşmasıyla beraber oluşacak yeni dünya dengesidir. Türkiye, bu yeni dünya dengesinde konumunun ne olacağını düşünmeye başlamıştır. Almanya’nın yenileceğinin anlaşılması üzerine Türkiye, demokrasi cephesi yönünde politikalar izlemeye başlamıştı. Akşin’in de ifade ettiği gibi, savaş sonucunda kurulacak olan Birleşmiş Milletler’e katılmak isteyen Türkiye, bunun için Almanya ve Japonya’ya savaş açma koşulunu yerine getirdi. Bu sıralarda Sovyetler Birliği’nin, Türkiye’den dostane sayılmayacak talepleri gündeme getirmesi, Türkiye’yi Sovyetler Birliği karşısında, Amerika ve İngiltere yanında denge arayışlarına itmekteydi. “ABD ve İngiltere’nin, hükümet ve kamuoyu düzeylerinde Türkiye’ye olumlu bir gözle bakmaları hayati bir önem

²⁴ Şerif BAKŞIK: “Demokrasi, DP ve İnönü”, Tarih ve Toplum, IX, 53 (Mayıs 1998), 16-17.

taşıymaktaydı.”²⁵ Böylece Türkiye savaş sonrasında demokrasi cephesi içerisinde yer alarak, çağdaş bir rejim görünümü kazandığı gibi, Sovyet tehlikesi karşısında da destek bulmuş olacaktı.

Ancak çok partili yaşama geçişte, sadece dış dinamiklerin etkisini abartmak, Karpat'ın da söylediği gibi, “Türkiye’de mevcut sosyal ve kültürel kuvvetlerin inkarı” ve bu geçişin”oportünist maksatlarla yapıldığı” anlamına gelecektir.²⁶ Bunun için, iç dinamikleri de göz önünde bulundurmamız gerekir.

Çok partili yaşama geçişi hazırlayan iç dinamikler, öncelikle ekonomik ve sosyal sıkıntılarının artışı ile tek partinin baskıcı yönetiminin yarattığı gitgide artan hoşnutsuzluktur. Hükümetin tutarsız ekonomi politikalarının burjuvaziyi nasıl rahatsız ettiğinden daha önce bahsedilmişti. Ahmad'ın da belirttiği gibi, savaş dönemi koşullarında “asker-bürokrat seçkinler, toprak sahipleri ve burjuvazi arasındaki ittifakta, statükonun korunmasını imkansız hale getiren bir aşınma vardı.”²⁷ Burjuvazi artık, Varlık Vergisi uygulamasında olduğu gibi, kendi gelişimini engelleyecek, devletin önceden kestirilemez müdahalelerini istemiyordu. C.H.P. içerisindeki sermayedarlar da sistemin liberalleştirilmesi gerektiğini savunuyorlardı.²⁸ Ayrıca toplumun tek parti yönetimine karşı duyduğu hoşnutsuzluğa ek olarak

²⁵ Sina AKŞİN: “Demokrat Parti'nin Kurulması”, Tarih ve Toplum, IX, 53 (Mayıs 1998), 13(269).

²⁶ Karpat, dış dinamiklerin iç dinamikleri besleyen bir unsur olduğunu düşünmektedir. Buna göre, “Birleşmiş Milletler Anayasası'nın kabulü, hiç şüphesiz tek parti yönetimine karşı koymaya elverişli bir ortam sağladı. Muhaliflere tek parti sistemine karşı kullanabilecekleri manevi ve hukuki deliller...” sağlamıştır. Kemal KARPAT: Türk Demokrasi Tarihi (İstanbul, 1996), 129.

²⁷ Feroz AHMAD. Modern Türkiye'nin Oluşumu, Çev. Yavuz ALOGAN (İstanbul; Sarmal Yayınevi, 1996), 148.

²⁸ Feroz AHMAD: Modern Türkiye'nin Oluşumu, a.g.e., 148

“siyasal elitin bir bölümünün demokrasiye olan yakınlığı”²⁹nı iç dinamikleri besleyen unsurlar arasına sayabiliriz.

Eğer dış dünyanın etkisini göz ardı edersek, Demokrat Parti (D.P.)nin ortaya çıkışına yol açan süreci, Meclis ve C.H.P. içerisinde çıkan doğal bir muhalefet hareketi olması bağlamında, T.C.F.’nin oluşumuna benzetebiliriz. Çünkü, T.C.F. da Meclis içerisinde, C.H.F.’ni oluşturan I. Grubun politikalarına karşı, doğal bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Ancak dış dünyanın, özellikle de Batı’nın Türkiye’ye bakışı açısından, dış dinamikleri hesaba katarsak ve C.H.P.’nin karşısında sınırlı bir muhalefet yaratma ihtiyacını göz önünde bulundurursak, D.P.’nin kuruluşunu, S.C.F.’nin kuruluşuna benzetebiliriz. Şu durumda D.P.’nin, geçmişte tek parti yönetimi altında başarısızlıkla sonuçlanmış olan iki çok parti döneme geçiş denemesinin, 1945’te ortaya çıkan sentezi olduğunu söyleyebiliriz.

D.P.’nin kurulmasıyla sonuçlanacak olan Meclis içi muhalefetin ortaya çıkışı, 1945 yılı Mayıs ayı içerisinde yapılan Toprak Kanunu görüşmelerinde olmuştur. Toprak Kanunu’nun çıkarılmasıyla topraksız ya da az toprağa sahip çiftçilerin topraklandırılması ve beş bin dönümden fazla toprağa sahip olan çiftçinin sahip olduğu fazla miktarın kamulaştırılması düşünülmüyordu.³⁰

Ancak C.H.P. yıllardır ülkede tek parti olması sebebiyle, bünyesinde farklı eğilimlerden temsilcileri bulunduran, mozaik yapıda bir partiydi. İçerisinde bürokratların yanı sıra toprak ağalarını, sermayedarları ve eşrafı da barındırmaktaydı. Toprak Kanunu gibi bir kanunun gündeme gelmesi, doğal olarak bu kesimin tepkisine yol açmıştı.

²⁹ Esat ÖZ: “Türkiye’de Demokrasiye Geçiş Süreci (1944-1950)”, Liberal Düşünce, 3 (Yaz 1996), 78.

³⁰ Toker, topraksız köylüye toprak dağıtılması dışında, köy yaşamı ve çiftçiliğin düzeltilmesi yönünde başka uygulamaların da görüldüğünü söylüyor. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Metin TOKER: a.g.e., 78-79.

Çoğunluğu büyük toprak sahiplerinden oluşan ve tasarıya karşı çıkan grup, bu kanunun uygulanmasının bir yandan özel mülkiyet hakkına aykırı olduğunu, diğer yandan da pek çok olumsuz sonuçla beraber üretimin düşmesine yol açacağını belirtmişlerdir.³¹

Toprak Reformu'nun aleyhinde fikirlerini belirtenlerin başında, Celal Bayar, Refik Koraltan, Fuat Köprülü ve Adnan Menderes gelmekteydi.³²

Bu tartışma ortamı içerisinde, 7 Haziran 1945 tarihinde, Bayar, Koraltan, Köprülü ve Menderes, "Dörtlü Takrir" adıyla anılan bir önergeyi, C.H.P. grup başkanlığına vermişlerdir. Takrircilerin önergelerinde talep ettikleri, demokratik prensiplerin hayata geçirilmesi idi.³³ 11 Haziran'da Toprak Kanunu Meclis'te kabul edildi. Toprak Kanunu'nun kabul edildiği gün, C.H.P. Meclis İdare Kurulu'nun yaptığı toplantıda, Dörtlü Takrir konusu üzerinde görüşülüyordu. Görüşme sırasında, takrirciler hakkında farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Toker'in belirttiği üzere, Başbakan Saraçoğlu, durumun örtbas edilerek, takririn sahiplerine geri aldırılabilceğini savunurken, bir diğer görüş partide ortaya çıkan bu "çıkışın" bastırılması gerektiğini savunuyordu. Oysa artık çok partili yaşama geçilmesi gerektiğini düşünen İnönü, bu kişilerin partiden ayrılarak, muhalefetini başka bir parti bünyesinde yerine getirebileceklerini ifade etmekteydi.³⁴

12 Haziran'da C.H.P. Meclis Grubu, Dörtlü Takrir'i reddetmiştir. Ret kararı üzerine Menderes ve Köprülü, hükümete yönelik olan eleştirilerini basında dile getirmeye başlamışlardır. Ancak partilerine yönelik eleştiri

³¹ Esat ÖZ: a.g.m., 66 ve Feroz AHMAD: Modern Türkiye'nin Oluşumu, a.g.e., 148

³² Toprak Kanunu tasarsının aleyhinde olan bu dört isim, aynı sıralarda görüşülmekte olan Bütçe Kanunu'nun da aleyhinde bir tavır sergilemişlerdir.

³³ Takrircilerin önergelerinde somut olarak atılmasını istedikleri adımlar için Bkz: Sina AKŞİN: a.g.m., 13.

³⁴ Metin Toker: a.g.e., 91.

dozunu artırmaları, her ikisinin de C.H.P.'nden çıkarılmasına yol açmıştır. Ardından Refik Koraltan da partiden uzaklaştırılmış, bunun üzerine Celal Bayar kendi isteğiyle milletvekilliğinden ayrılmıştır.

C.H.P.'nden bu milletvekillerinin kopuşu, yeni bir siyasal partinin doğuşu ve fiilen çok partili yaşama geçiş anlamına gelebilirdi. Ancak Dörtlü Takrircilerin yeni bir parti kurmalarından daha önce, 18 Temmuz 1945'te³⁵ İstanbullu sanayici ve iş adamı Nuri Demirağ'ın önderliğinde, Milli Kalkınma Partisi (M.K.P.)'nin kurulmasıyla çok partili yaşama geçilmişti.

M.K.P.'nin pek de kapsamlı olamayan parti programı, ekonomik alanda liberal bir anlayışı savunuyordu.³⁶ Ancak siyasal yaşamımızda önemli bir rol oynayamayan bu partinin sembolik  nemi, Karpas'a göre, hükümetin artık yeni kurulacak olan siyasi partileri kabulleneceğini göstermesinden kaynaklanıyordu.³⁷

1 Kasım 1945'te, Cumhurbaşkanı İnönü Meclis'in açılış konuşmasında, hükümet partisinin karşısında bir muhalefet partisine duyulan ihtiyaçtan bahsetmektedir. Buna ek olarak çok partili yaşama geçiş için bir takım kanuni düzenlemelerin yapılacağını da bildirmektedir.³⁸ Bu konuşmada İnönü'nün, siyasal hayatımızdaki eksikliğin bir muhalefet partisi olduğunu söylemesi M.K.P.'ni ciddi bir muhalefet unsuru olarak görmediğini göstermektedir.³⁹

³⁵ Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: Türkiye'de çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi (1945-1971), (Ankara, 1976), 14.

³⁶ Eric Jan ZURCHER: a.g.e., 307.

³⁷ Kemal KARPAT: a.g.e., 133.

³⁸ İnönü'nün Meclis açılış konuşmalarının ayrıntıları için Bkz: Metin TOKER: a.g.e., 104-106.

³⁹ Eric Jan ZURCHER: a.g.e., 307.

7 Ocak 1946'te, Dörtlü Takrircilerin kurması beklenen parti kuruldu. Demokrat Parti'nin kurulması ilk zamanlarda C.H.P.'nce hoş karşılanmıştır.      , D.P.'nin kurucu kadrosu, C.H.P.'nden gelen insanlardı. Ayrıca, D.P.'nin başında Celal Bayar gibi bir ismin bulunması, Cumhurbaşkanı İnönü'ye güven telkin ediyordu. Bu gibi olumlu özellikleri dolayısıyla D.P.'nin, Cumhuriyet'in temel ilkeleriyle ters düşmeyeceği d ş n lmekte ve C.H.P. tarafından da onay görmekteydi. C.H.P. açısından yeni muhalefet partisi, Cumhuriyet'in temel prensiplerini tartışma konusu yaparak, siyasal ve sosyal alanda gerilim yaratmayacak, getireceği yeni öneriler ve iktidarı kontrol işleviyle toplumda ve siyasal alanda dinamizm yaratacaktı.

D.P.'nin programının, kurucularının C.H.P. okulundan yetişmiş olması sebebiyle, C.H.P.'nin programına benzediği söylenebilir. Yalnız, D.P. programı, C.H.P.'ne oranla daha liberal bir yapıdadır. Kendilerini C.H.P.'nden farklı kılan yönleri, tek parti yönetiminin otoriterizmine, ekonomide devletçi politikaların uygulanmasına karşı çıkmaları ve Kemalizm'in ilkelerini daha liberal bir anlayışla yorumlamalarıdır.⁴⁰

II. Dünya Savaşı'nın sıkıntılarının ardından, o dönemin baskılarını yaşayan kitlelerin önüne çıkan D.P., halkın isteklerine hitap edebilen programı ve söyleminin de etkisiyle, kısa sürede muhalefet cephesinin önderi durumuna gelmişti. D.P.'yi destekleyen taban, oldukça geniş bir yelpaze oluşturmaktaydı. Bu kesimler arasında, ekonomik eliti oluşturan toprak ağaları, gelişmekte olan burjuvazi, tüccarlar ve esnaflar, savaşın yokluklarından bunalan dar ve orta gelirli halk kesimleri, C.H.P.'nin Batılılaşmacı-modernleşmeci reformlarını benimsemeyen İslamcı kesim, iktidarın baskılarından şikayetçi entelektüeller yer almaktaydı.⁴¹

⁴⁰ Esat  Z: a.g.m., 68.

⁴¹ İsmail CEM: Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi (İstanbul, 1974), 388-395, Doğan AVCIOğLU: Türkiye'nin Düzeni II, (Ankara, 1969), 359 ve Esat  Z: a.g.m., 68.

Kısa bir süre içerisinde halk desteğini elde eden D.P., 1946 yılında yapılan milletvekilliği seçimlerinde, özellikle kentlerde iyi sonuçlar elde etmişti. D.P.'nin İstanbul'da kazandığı seçim zaferinde, halkın destek verdiği Fevzi Çakmak'ın etkisi olduğu söylenebilir. Ancak diğer kentlerde elde edilen başarılar, kentlerde güçlenen burjuvazinin etkisiyle gerçekleşmiştir. 1946 seçimlerinde C.H.P. ise, en çok oyu, askeri-bürokratik tedbirleri de devreye sokabildiği doğuda ve kırsal bölgelerde almıştı.

D.P.'nin bu kadar kısa bir süre içerisinde bu denli hızlı bir büyüme eğilimi içerisinde olması, C.H.P.'nin dikkatinden kaçmamıştı. Karpas'ın söylediği gibi, D.P.'nin görüşlerini henüz halka anlatamadığı bir dönemde dahi ilgi odağı olması, onun sadece C.H.P.'ne muhalif bir hareket olmasından kaynaklanıyordu.⁴²

Artık anlaşılıyordu ki, C.H.P.'nin karşısında kontrollü bir muhalefet yapacak, iktidara aday olmayacak güdümlü bir parti yoktu. Kitleleri tabanında toplayan, iktidara aday olan, hızla büyüyen bir muhalefet partisi olmuştu. Dolayısıyla C.H.P.'nin başlangıçta D.P.'ye gösterdiği sempati burada bitiyordu. Her iki parti arasında da gergin bir ortam olmuştu.

Türk siyasal hayatında Temmuz 1946 ile Temmuz 1947 arasında yaşanan bu dönem oldukça gergindir. D.P., birinci kuruluş yıl dönümü olan 7 Ocak 1947'de, birinci büyük kongresini toplamıştır. Bu kongrede, "Hürriyet Misakı" olarak adlandırılan bir raporda, siyasal sistemin demokratikleştirilmesi ve liberalleştirilmesi istenmekteydi. Rapor yayınlandığında, C.H.P.'nin sert eleştirilerine hedef olmuştur. D.P. ise bu talepler konusundaki ciddiyetini göstermek için, I. Büyük Kongresi sonrasında yapılan muhtar seçimleriyle, milletvekili ara seçimlerine katılmamıştır. Tırmanan bu gerginlik, siyasal hayatımızda kriz noktasına ulaşmış, neticede krizin aşılması için uzlaşma sağlamak amacıyla

⁴² Kemal KARPAT: a.g.e., 136.

Cumhurbaşkanı İnönü, devreye girmiştir. Uzlaşma metni, yayınlandığı tarih olan 12 Temmuz adıyla anılmaktadır. Siyasal hayatımızda o dönemdeki gerginlik ortamının tansiyonunu düşüren “12 Temmuz Beyannamesi”nin ardından, C.H.P.’de ılımlılar parti yönetiminde söz sahibi olmuştur. Sonrasında 1948 yılına gelindiğinde, D.P. içinde de ayrışma başlayacak, parti içerisindeki sert muhalifler ayrılacak, “Millet Partisi”ni kuracaklardır. 14 Mayıs 1950 seçimleri sonucunda, Türk tarihinde halk iradesiyle oluşan ilk iktidar değişimini gerçekleştirecektir.

1950 yılında yaşanan iktidar değişiminin, C.H.P. her ne kadar iktidarı devredeceğini öngörmemişse de, C.H.P.’nin sınırlarını çizdiği demokrasi anlayışı içinde bir değişim olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce, C.H.P.’nin güdümlü bir demokrasi anlayışını benimsediğini, geçilecek olan çok partili yaşam içerisinde bütün eğilimlere serbestçe yer verilmeyeceğini belirtmiştik. Koçak , 1945-50 döneminde muhalefet partilerinin kurulabilmeleri için C.H.P.’ne, partilerinin niyetleri konusunda garanti verme şartı getirildiğini söylemektedir. Nitekim, İşçi-Çiftçi Partisi, Sosyal Adalet Partisi, Liberal Demokrat Parti, Çiftçi-Köylü Partisi gibi partiler de bu şartı yerine getirmişlerdi.⁴³

Kısıtlayıcı tedbirlere rağmen, 1945 sonrasında geçilen çok partili siyasal yaşam, ülkeye belli bir dinamizm getirmişti. Farklı fikirler artık daha rahat tartışılabiliyordu. Partilerin toplumun desteğini kazanma çabaları, popülist politikaların ve söylemin gündeme gelmesini sağlamıştı. Muhalefet tabanın sesine kulak veriyor ve iktidara eleştirilerini iki nokta üzerinde topluyordu; iktisadi alanda, devletçi ekonomi politikaları karşısında serbest

⁴³ Cemil KOÇAK: “46’nın İvır Zıvır Partileri”, Tarih ve Toplum, XIV, (Ağustos 1990), 16 (80).

teşebbüs ve kültürel alanda, merkezin ideolojik söylemi karşısında yerel geleneklerle yoğrulmuş din özgürlüğü.⁴⁴

Aslında talep edilen din özgürlüğü, toplumun dini inançlarının gereklerini yerine getirmesinin engellenmesinden dolayı dile getirilen bir ihtiyaç değildi. Çünkü Cumhuriyet reformları, totaliter rejimlerde olduğu gibi dini aşağılamamış, onu yok etmeye çalışmamış, dini görevlerin ve inançların yerine getirilmesini engellememişti. Sanırız ki, halkın din özgürlüğü talepleri, merkezin topluma yukarıdan Batılılaşma ve modernleşme çabalarını empoze etmesinden ileri geliyordu. Şu durumda yeni girilen dönemde iktidar en az muhalefet partileri kadar halk desteğini kazanmaya çalışacağından, halkın şikayetlerine kulak vermek zorundaydı. Popülist politikaların izlenmeye başlanması ise, tek parti döneminin katı laik politikalarını esnetme zorunluluğunu beraberinde getiriyordu.

B-Geçiş Döneminin Başlangıç Aşamalarında Türkiye’de Dinin Konumu ve Laiklik Anlayışı:

C.H.P. tek partili dönem boyunca, uygulamaya koyduğu reformların, reformlara karşı olan herhangi bir etken tarafından hırpalanmaması için büyük özen göstermişti. Ancak bu durum reformlara karşı çıkan her hareketin “irtica” ile ilişkilendirilmesine yol açmıştı. İrtica olarak adlandırılan tüm bu hareketlere karşı, taviz vermez bir politika izlendi. Bu tek parti yönetiminin otoriter yönetimini pekiştirdiği gibi, sürekliliğini de sağladı. Otoriter yönetimin yanı sıra, halkın Batılılaşması ve modernleşmesinin önünde bir engel olarak görülen dinin aklileştirilmesi çabaları, dinde reform fikirleri, toplumun iyiden iyiye tepkisini çekmekteydi.⁴⁵ 1945 yılından itibaren

⁴⁴ Çağlar KEYDER: Türkiye’de Devlet ve Sınıflar, Çev. Sabri TEKAY (İstanbul; İletişim Yayınları, 1989), 97.

⁴⁵ Gencay ŞAYLAN: Türkiye’de İslamcı Siyaset (Ankara, 1992), 87-88. Ayrıca Şaylan, çok partili yaşama geçiş dönemindeki siyasal elitin dindar insanlar olduğunu belirtiyor. Bu elit kimi zaman popülist amaçlarla, ancak kimi zaman da kişisel inançları

çok partili hayata geçilmesi, öncelikle C.H.P.'nin, halkın tepkisini çeken bu politikaları artık yürütemeyeceğini anlamasını sağlamış, ardından da C.H.P.'ni halkın istekleri doğrultusunda, politikalarını belirlemeye itmiştir.

C.H.P., halkın dini isteklerini göz önünde bulundururken de, dini konularla ilgili siyasetinde tedbirli olmayı elden bırakmamaktadır. Nasıl ki çok partili yaşama, demokratik hayata geçilirken kontrollü ve temkinli bir siyaset izlenmişse, dini politikaların yumuşatılmasında da aynı temkinli siyaset devam ettirilmekteydi.

Hükümetin bu yöndeki siyasetini, 1944 yılı içerisinde yapılan bütçe görüşmelerinde söz alan Başbakan Şükrü Saraçoğlu, açık biçimde ifade etmekteydi: "Yurdumuzu, hür insanların hür vatanı olarak yaşatmakta devam ettireceğiz. Yalnız bu hürriyet hiçbir vakit memleketi 31 Mart'a götürecek hürriyet olmayacaktır"⁴⁶ Saraçoğlu, 5 Şubat 1945 yılındaki bir basın toplantısında, C.H.P.'nin yeni dönemde izleyeceği stratejiyi anlatmaktadır. Buna göre tek parti döneminde uygulamaya konan reformlar, yeni dönemde daha liberal bir yoruma tabi tutulabilirdi. Ancak devletin temel özelliklerine yönelik hareketler irtica sayılacaktır.⁴⁷ İrtica sayılacak hareketlerin bastırılacağı ise açıktı.

C.H.P.'nin bu kıstasları doğrultusunda, rekabetçi bir siyasal sistemin fiiliyata geçirilmesi, sonuç itibarıyla dini, siyasal bir unsur haline getirmişti. Elbette bu durumda kurulan siyasi partiler de, bu unsuru kendi lehlerine kullanmaya çalışıyorlardı. Ancak hiçbir partinin, mevcut düzeni din

gereği, tek parti döneminin laik anlayışını daha yumuşak bir yoruma tabi tutmuştur. Bkz: a.g.e, 89.

⁴⁶ Metin TOKER: a.g.e., 40.

⁴⁷ Saraçoğlu'nun yaptığı konuşma hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Metin TOKER: a.g.e.,40.

aracılığıyla değiştirmek yönündeki suiistimallerine izin verilmeyecekti.⁴⁸ Hükümet reformların ve laiklik ilkesinin kaldırılmasına seyirci kalmayacaktı.

Çok partili yaşamla beraber, din konusunda da birbirinden farklı fikirler, tartışma ortamında boy göstermeye başladı. Karpat'ın da belirttiği üzere, dinin devlet ve toplumla olan ilişkisi bağlamında ortaya atılan görüşler, muhafazakar, ılımlı ve laik kanatlar olarak ortaya çıkıyordu.⁴⁹

Muhafazakarlar, İslamcı olarak adlandırılan ve Cumhuriyet'in Batılılaşmacı-modernleşmeci reformlarına, laikliğe olumlu bakmayan kesimlere tekabül ediyordu.⁵⁰ Muhafazakarlar, yeni kurulan partileri değerlendirirken, bu partilerin dine yaklaşımlarını esas alıyorlardı. Bu kesim, laikliğin mimarı olarak gördükleri C.H.P.'ne pek de hoş bakmamaktaydı.⁵¹ Muhafazakarların, C.H.P.'ne karşı yaptıkları propagandalarda, C.H.P.'nin dine karşı bir tutum içinde olduğu ön plana çıkarılıyordu.⁵² Muhafazakar görüşler ifade edilme imkanı bulmuşlarsa da, C.H.P.'nin iktidarda bulunması ve Anayasa'nın dini akımları sınırlayıcı etkisi yüzünden siyasal alanda etkili olamamışlardır. Dolayısıyla kendilerini kültürel alanda ortaya koymaya çalışmışlardır.⁵³ Çok partili yaşama geçildiğinde, İslami kesimin Cumhuriyet

⁴⁸ Duverger, 1945-1950 arası dönemde Türkiye'de dini nitelikli partilerin kurulması için uygun şartların bulunduğunu ama rejimi tehlikeye düşürecek gelişmelere karşı kanuni önlemlerin alınmış olduğunu belirtmektedir. Maurice DUVERGER: "Türkiye'de Siyasi Partiler III-Particiliğin Tekniği", Yeni İstanbul, (23 Mart 1950), 2.

⁴⁹ Kemal KARPAT: a.g.e., 225-226.

⁵⁰ Muhafazakarların görüşleri ve talepleri konusunda daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Kemal KARPAT: a.g.e., 226-228.

⁵¹ Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Çetin ÖZEK: Türkiye'de Laiklik (İstanbul, 1962), 101.

⁵² Tark Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı III (y.y, 1998), 100.

⁵³ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: Türkiye'de İslamın Yeniden İnkişafı (1950-1960) (Ankara, 1995), 50. Muhafazakarların gelişmek için kültürel alanda etkinlik göstermeleri,

öncesi dönemdeki kadar güçlü olmamasının, dolayısıyla da etkinlik gösterememesinin sebebi, Cumhuriyet reformları yapılırken güçlerinin iyice kırılmasıdır diyebiliriz.

İlimliler, muhafazakarlarla laikler arasında bir orta yol izliyorlardı. Laikliği kabul etmekle beraber laikliğin, kişilerin inanç özgürlüğünü kısıtlayan bir unsur olmamasını, tek parti dönemi laiklik uygulamalarının esnek bir yoruma tabi tutulmasını istiyorlardı. İlimlilere göre din, devlete karışmamalıydı ama devlet de din üzerinde baskı oluşturmamalıydı.⁵⁴ İlimliler açısından Cumhuriyet kurulduğunda yapılan reformlar, o dönemin koşulları göz önünde bulundurulduğunda, zora dayalı olmalarına rağmen haklı görülebilirdi. Ancak, çok partili dönemde hala halkın tepkisini çeken reformlar vardı ve bunlar halkın istekleri yönünde esnetilebilmeli, gerekirse kaldırılmalıydı.⁵⁵ İlimliler, muhafazakarlarla bazı ortak noktaları savunuyorlardı. Kemalistler bu durumu, ilimlilerin reformlardan taviz vermeye yatkın oldukları biçiminde yorumluyorlardı. Oysa muhafazakarlar da, ilimlilerin laikliği benimsemelerinden dolayı, Kemalistlerle ortak noktaları olduğunu düşünüyorlar ve ilimlileri kimi zaman din konusunda samimiyetsiz buluyorlardı. Ancak ilimlilerin dine dayalı bir devlet sistemini savunmadıkları bilinmektedir.

Laikler ise, özünde İslam dinine karşı olmamakla beraber, dinin dogmatikleştirici etkisinin, toplumu statik bir hale getireceğini ve bununda Batılılaşma–modernleşme çabalarına bir engel oluşturabileceğini

basın alanında muhafazakar görüşleri dile getiren bir takım dergilerin yayın hayatına başlamalarını sağlamıştı. Daha eski dönemlerden beri çıkmakta olan Sebilürrüşad ve Büyük Doğu dergilerinin yanı sıra, Müslüman Sesi, Ehl-i Sünnet, Serdengeçti dergileri bu dönemde yayınlanmaya başlamıştı. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 168-178 ve 180-183.

⁵⁴ İlimlilerin görüşleri ve talepleri için Bkz: Kemal KARPAT: a.g.e, 228-229.

⁵⁵ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 49.

düşünüyorlardı.⁵⁶ Bu grubun temsilcileri, C.H.P. içinde yer alan Kemalistler idi. Bu kesim kendisini, "Atatürk reformlarının muhafızları" olarak görüyordu. Dolayısıyla, reformlar konusunda esnek davrananları, reformlardan ödün vermekle suçluyorlardı. C.H.P.'nin laiklik anlayışı ve seçkin niteliği, halktan kopuk olmasına yol açmıştı.⁵⁷ C.H.P., modern devletin ve laik reformların mimarı olduğunu düşündüğünden, kendi oluşturduğu yapı, çok partili yaşam gibi başka bir aşamaya geçeceği zaman, kontrolün kendi elinde olmasını istemekteydi. Çünkü C.H.P., çok partili yaşamla beraber, Cumhuriyet öncesi döneme dönülmesini istemiyordu. Muhafazakarlardan ya da ılımlılardan, halkın benimsemediği laik uygulamaların, reformların yumuşatılması yönünde talepler geldiğinde, hep bu geriye dönüş paniğini yaşamaktaydı. Gündümlü demokrasi anlayışı da, laiklik ilkesindeki kontrollü yumuşama isteği de C.H.P.'nin bu kaygılarıyla ilişkilendirilebilir.

Çok partili yaşama geçişin ilk dönemlerinde, Cumhuriyet reformları ve laiklik anlayışı hakkında farklı yorum yapan kesimlerin tartışma alanına çıkmaları, bir kutuplaşmayı da beraberinde getirmiştir. Erdoğan'ın da belirttiği gibi, bir taraf "bazı siyasal partilerin 'dini siyasete alet' ettiklerini, hatta laikliği ortadan kaldırmaya çalıştıklarını iddia ederken; başka bir kesimde bu tür iddiaların ardında halkın demokratik talep ve beklentilerini bastırmak ve bazı vatandaşları temel haklarından yoksun bırakmak niyetinin gizli olduğunu savunmuştur"⁵⁸ Tarafları kutuplaşmaya götüren din konusundaki tartışmaların bir anlamı da siyasal hayatımız içerisinde dinin, politikaları etkileyici bir unsur haline gelmeye başlamasıdır. Artık toplumun dini taleplerini daha rahat ifade etmeye başlaması, siyasal partilerinde bu

⁵⁶ Laiklerin görüşleri ve talepleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Kemal KARPAT: a.g.e, 229.

⁵⁷ Feroz AHMAD: Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980), a.g.e., 364

⁵⁸ Mustafa ERDOĞAN: "Laiklik ve Türk Uygulaması Üzerine Notlar", Türkiye Günlüğü, 13 (Kış 1990), 53.

istekler doğrultusunda, eski politikaların değiştirilmesini ya da yeni politikaların geliştirilmesini istemeleri, 1945 sonrasında, "dinin denetim işlevine"⁵⁹ sahip olmaya başladığını göstermektedir.



⁵⁹ Bu noktada Sayarı, dinin denetim işlevini, "iktidarın belli konulardaki politikasına yön vermek şeklinde" yorumladığını belirtmektedir. Binnaz SAYARI:"Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", A.Ü. S.B.F. Dergisi, XXXIII, 1-2 (Mart-Haziran 1978) , 174.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1945-1950 DÖNEMİ C.H.P.' NİN LAKİLİK ANLAYIŞI VE C.H.P. İKTİDARININ POLİTİKALARINDAKİ DEĞİŞİKLİKLER

C.H.P., çok partili siyasal hayata geçişle beraber, tek parti döneminde yüzleşmek zorunda kalmadığı iki sorunla karşılaşmıştı. Bunlardan ilki, rekabetçi bir siyasal sistemde, kitlelerin desteğini almayla ilgiliydi. C.H.P, tek partili dönem boyunca, halkın seçebileceği tek seçenek olduğundan yarışmacı bir gelenek geliştirememişti. C.H.P.'nin karşılaştığı ikinci gerçek ise, artık halkın büyük çoğunluğunun desteğine sahip olmamasıydı. Özellikle D.P.'nin ortaya çıkması ve kısa zaman içerisinde büyümesi, C.H.P.'nin bu gerçeği görmesini sağlamıştı.

A-Çok Partili Siyasal Hayata Geçişte C.H.P. ve Din

C.H.P.'nin halkın desteğini kaybetmesinin kökleri, tek parti yönetimi dönemindeki politikalarında yatmaktaydı. Bu dönemde C.H.P., genelde kasaba ve kentlerdeki kesimlere yönelik bir politika izliyordu. Cumhuriyet'in hızla sanayileşmek düşüncesinin bu kasaba ve kentlere yönelik bir politika izlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Ancak ülkenin büyük bir bölümü kırsal bölgelerde, köylerde yaşadığından, C.H.P.'nin sanayileşme yönündeki politikaları kırsal alanları ikinci plana atmaktaydı.¹

C.H.P.'nin ekonomi politikaları dışında, kültürel politikaları da kırsal kesimi kendisinden uzaklaştırmaktaydı. Cumhuriyet'in Batılılaşmacı-modernleşmecî politikaları, laik bir anlayış temeline dayanmaktaydı. Ancak, modernleşme yönündeki bu laik anlayış, sınırlı bir kesim tarafından kabul edilmiş ama kitlelere mal edilememişti.² Böyle bir durumda C.H.P., izlediği politikalarla, geleneksel bir yaşam tarzı süren halkın tepkisini çekmekteydi.

¹ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960) (Ankara, 1995), 20.

² Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 20.

Bu durumda C.H.P., halkın büyük bölümünün desteğini verdiği bir parti olmaktan uzaktı.

Ancak, halkın C.H.P.'ne duyduğu tepki, sadece ekonomik ve kültürel alanlarda izlediği politikalardan kaynaklanmamaktaydı. Tek parti yönetimi, dinsel alana da doğrudan müdahalelerde bulunmaktaydı. Bunun en tipik örneği 1928 yılında hazırlanan bir rapordur. Bu rapor, halkın inançlarının çağa ve gelişmeye uygun hale getirilmesini öngörüyordu. Raporun tavsiyeleri doğrultusunda, "ibadetin şekli", "ibadet dili", "ibadetin niteliği", "ibadetin düşünce yanı"³ üzerinde bir takım değişikliklerin yapılması öngörülmekteydi. Ancak, bunlar arasında, Ezanın okunuşunun Türkçeleştirilmesi uygulamaya konulabilmiş, diğerleri gerçekleştirilememiştir.

C.H.P.'nin, dini "aklıleştirme", "bilimselleştirme", "modernleştirme", "millileştirme" amacındaki müdahaleleri, halk ile arasında kapatılması güç uçurumlar yaratmıştı. Böylece tek parti yönetiminin, toplumsal, siyasal, kültürel alanlara yönelik jakoben amaçlarla yapılmış olan reformları, dinsel alana yapılan bu müdahaleler sonucunda, halkın gözünde daha da itici hale geliyordu.

1945 yılı içerisinde, henüz çok partili yaşama geçilmeden önce, C.H.P. içinden, "dinde reform" talepleri gündeme gelmiştir. Bu gelişme, 1928 yılında üzerinde durulan, dinsel alana devlet müdahalesiyle ilgili raporun, tekrar ortaya çıkması olarak yorumlanabilir. Bazı C.H.P.'lilerin ortaya attığı reform tasarısı, kısaca Kuran'ın Türkçeleştirilmesi ve dini ibadetlerin Türkçe olarak yapılması, ibadet yerlerine yeni bir şekil verilmesi, dini kıyafetlerin kaldırılması, ibadetin şeklinin ve zamanının düzenlenmesi, Diyanet İşleri

³ Bu rapor hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Bernard LEWIS: Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. Metin KIRATLI (Ankara; T.T.K. Yayınları, 1998), 410.

Başkanlığı'nın devlet teşkilatı dışında, halka dayanan bir kurum haline getirilmesi gibi noktalara değinmekteydi.⁴

Parti içerisinde, dinde reformun devlet aracılığıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünenler var olduğu gibi, karşıt fikirdeki milletvekilleri de vardı. Bu milletvekilleri böyle bir değişim olacaksa da, bunun devlet müdahalesinden uzak, kendi doğal gelişimi içerisinde olması gerektiğini savunmaktaydılar.⁵

C.H.P. içerisinde birbirine karşıt fikirlerin bulunması, C.H.P.'nin ülkedeki tek parti olmasından kaynaklanmaktaydı. Ülkedeki tüm eğilimleri temsil etme iddiasındaki tek parti içerisinde, birbirinden farklı eğilimlere sahip kimseler bulunmaktaydı. Dinde reform konusu üzerinde, milletvekillerinin farklı eğilimlerinin olması ilerde C.H.P.'nin 1947 Kurultayı'nda, din konusunda yapılacak tartışmalara da kaynak oluşturacaktı.

Her ne kadar C.H.P. içerisindeki grupların birinden, dinde reform yapılması gibi talepler ileri sürülse de, bir bütün olarak C.H.P., din konusunda halktan gelen baskıyı ve manevi yaşamda meydana gelen boşlukları⁶ fark etmektedir. Bu nedenle "Daha 1941'de, C.H.P.'liler muhalefetin meydan

⁴ Tank Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı III (y.y., 1998), 16-17. Nur vergin, dinde reform çabalarının, pozitivist bir dünya görüşünden ilham aldığını söylemektedir. Ancak Comte'un pozitivizminde, tüm insanlığı kapsayıcı beşeriyet dini söz konusuyken, C.H.P. içerisinde reformu gündeme getirenler, "evrensel ilkelerden hareketle gerçi ve fakat 'Türkiye'ye özel' bir din" anlayışı içinde olmuşlardı. Bu sebeptendir ki reformcular, Meclis konuşmalarında "Türk'ün ruhuna uygun" bir din isteklerini dile getirmişlerdir. Nur VERGİN: "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", Türkiye Günlüğü, 29 (Temmuz-Ağustos 1994), 12.

⁵ Tank Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı III, a.g.e., 17

⁶ Daha sonra, C.H.P.'nin Milli Eğitim Bakanı olacak olan Tahsin Banguoğlu, milli yaşamda bir takım boşlukların oluştuğunu, bunun C.H.P.'liler tarafından fark edildiğini ve bu durumun gözden geçirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bkz: Tahsin BANGUOĞLU: Kendimize Geleceğiz (İstanbul, 1984), 13.

okumasıyla yüz yüze kalmadan önce, silahlı kuvvetlere askeri vaizlerin girmesine izin”⁷ vermişlerdir. C.H.P., halkın kendisine duyduğu hoşnutsuzluğu fark etmiş, bu nedenle de 1945 Kurultayı’nda, “altı okun anlamını yeniden gözden geçirmiştir.”⁸ Ahmad da bu konuda C.H.P içerisindeki farklı eğilimlerce, Kemalist ilkelerin farklı yorumlamalara tabi tutulduklarını söylemektedir. Ancak 1945 sonrasında, oy kaygısıyla beraber bu ilkelerin daha ılımlı yorumları, C.H.P. politikalarında ağırlığını hissettirmeye başlamıştı.⁹

C.H.P., dini konularda yumuşaması gerektiğini fark etse de, laik anlayışından vazgeçme niyetinde değildi. Bu sebeple de D.P.’in kurulduğu ilk dönemlerde, “layisizm prensiplerine bağlı olduğu”¹⁰nu açıkça söylemesi, C.H.P. tarafından olumlu karşılanmıştı. Hatta her iki parti birlikte “vicdan pazarcılarını”¹¹ etkisiz kılabilirse, Türk demokrasisi güven içinde gelişebilecekti.

Ancak C.H.P. içerisinde, dinde reform konusunda olduğu gibi, D.P.’nin din konusunda izlediği politikaları farklı değerlendirenler de vardı. Hüseyin Cahit Yalçın gibi daha radikal yazarlar, dinin politikaya alet edilerek reformların tehlikeye atıldığını savunmaktaydı. Yani iktidara geçmek isteyen politikacılar, halkın dini hislerini kullanmaktaydı.¹²

⁷ Feroz AHMAD: Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980), Çev. Ahmet FETHİ (İstanbul; Hil Yayınları, 1996), 362.

⁸ Çetin ÖZEK: 100 Soruda Türkiye’de Gerici Akımlar (İstanbul, 1968), 164.

⁹ Feroz AHMAD: Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980), a.g.e., 19

¹⁰ Falih Rıfkı ATAY: “Pek İyi Bir Haber”, Ulus (4 Mart 1947), 1.

¹¹ Falih Rıfkı ATAY: “Pek İyi Bir Haber”, Ulus (4 Mart 1947), 3.

¹² Hüseyin Cahit Yalçın bu fikirleri, D.P.’nin ilk kurulduğu yıllarda da savunmaktaydı. Yalçın’a göre, daha sonrasında din eğitime de izin verilmesiyle, irticanın cüreti artmıştır. Bu konuda, Yalçın’ın D.P. iktidara gelmeden birkaç ay önce yayınlanmış oldukça ateşli bir yazısı

Oysa C.H.P. saflarındaki ılımlılar, D.P.'yi doğrudan irtica ile ilişkilendiren bu tür görüşlerin bir tahrik olduğunu düşünüyorlar, hatta bu radikal görüşleri savunanları, dikta rejimi kurdurmak için bahane yaratmakla suçluyorlardı. İlimliler açısından, D.P.'nin kurucuları laikti ve partilerine sızan bir takım zararlı unsurları ortadan kaldırılabiliyorlardı.¹³

D.P.'ye karşı farklı bakış açıları olsa da, D.P.'nin dini konudaki vaatleri, C.H.P.'ni sıkıştırmaktaydı. 1946 yılı seçimlerinde D.P.'nin gösterdiği performans, C.H.P.'ni sarsmıştı. O ana kadar parti içerisinde pasif durumda kalan din adamları, medreselerin yeniden açılmasına yönelik bir kanun tasarısını gündeme getirmişlerdir. Bunun Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na aykırı olduğunu düşünen milletvekilleri de, halkın manevi ihtiyaçlarını karşılamak için daha önce kapatılmış olan imam-hatip okullarının ve ilahiyat fakültesinin açılmasını istemişlerdir. Parti içerisinde bu kaynaşmanın olduğu sıralarda, ilkokullara din derslerinin konulması üzerinde bir takım çalışmalar yapılmaktaydı.¹⁴

1945-1950 dönemi boyunca C.H.P., özellikle dini konuları ilgilendiren politikalarında, çift yönlü baskı altında kalmıştır. C.H.P., bir yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana Kemalist reformların yapıcısı, uygulayıcısı ve sürdürücüsü olma sorumluluğunu hissetmektedir ve bu reformlara yönelecek tehditler konusunda dikkatli olmak zorunluluğunu duymaktadır, ancak öte yandan da çok partili siyasal hayata geçişle beraber halka, geniş kitlelere dayanmak ihtiyacını duymaktadır. Bu nedenle halkın geleneksel değerlerine ılımlı yaklaşmak, halkta tepki uyandıran reformları esnetmek gereğinin bilincindedir. Çünkü, ancak bu sayede halkın desteğini sağlayacak ve iktidarda kalabilecektir. Tüm bu şartlar altında C.H.P., çift

vardır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hüseyin Cahit YALÇIN: "İki Düşmana Karşı", Ulus (28 Nisan 1950), 1 ve 3.

¹³ Falih Rifkî ATAY: "Bir Gizli Tahrikçilik Kaynağı", Ulus (8 Ekim 1947), 1.

¹⁴ Tahsin BANGUOĞLU: a.g.e., 26.

yönlü baskı altında dengeyi sağlamaya çalışan bir parti görünümü vermektedir.

Bu baskılar, C.H.P.'de kutuplaşmalara yol açmıştı. Örneğin, tek parti döneminin laiklik anlayışından vazgeçilmemesini savunanlar, bir tüzel kişilik olan devletin dininin olmayacağını, dinin gerçek kişilerin vicdan özgürlüğüyle alakalı bir inanç olduğunu, dinin sosyal bir değer olarak korunabileceğini ancak dinin devlet, özellikle de siyaset işlerine karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedirler¹⁵. Bu kesimin dini, bireysel vicdanla sınırlandırılması gereken bir olgu olduğunu düşündükleri söyleyebiliriz.

Diğer kesim ise, C.H.P. içerisinde laiklik ilkesini daha esnek bir şekilde yorumluyor, din terbiyesi ve inancının laikliğe aykırı olmadığını, dini eğitimin gerekli olduğunu ve dinin siyasi bir faktör olarak önem taşıdığını savunuyordu.¹⁶ Parti içerisinde, reformculara oranla daha muhafazakar talepleri gündeme getiren bu kesim, dinsel inançları sadece vicdan özgürlüğüyle sınırlı olarak görmüyor, toplumsal alanda bir pekiştirici olarak benimsiyor ve siyasal alanda da bir denetim mekanizması olarak kabul edilmesini istiyordu.

C.H.P. cephesinde dini konuları tartışan reformcu ve muhafazakar görüşlerin etkileşimi bir yana, dışarıdan gelen çok partili yaşamın gerekleri

¹⁵ Bu fikirlerin belirtildiği yazı, 1949 yılında D.P.'nin Balıkesir İl Kongresi'nde, bazı delegelerin laiklik prensibinin D.P. programından çıkartılması talepleri ve Kongre sırasında "dinsiz devlet olmaz" sözlerinin yükselmesi üzerine kaleme alınmıştır. Yavuz ABADAN: "Din ve Devlet", Ulus (28 Mart 1949), 1 ve 3. Ayrıca, Nihat Erim'in 1947 yılı içinde Ulus'ta yazdığı başyazı, dinin bir vicdan işi olarak görüldüğünü açıkça ortaya koymaktaydı. Erim'e göre din işleri, cemaatlara bırakılmalı, bireysel vicdanlarla ilgili bir mesele olarak görülmeli ancak devlet bu konuda herhangi bir sorumluluk almamalıydı. "Muayyen bir yükselme seviyesine ulaşmış olan milletler, her insanı kendi inançları ile baş başa bırakmasını öğrenmişlerdir." "Yüzyıllar boyunca, din işleriyle devletin meşgul olduğunu görmek gibi bir geleneğimiz vardır. Bu sebepten laiklik rejimine belki çabuk ve kolay uyamadık" Nihat ERİM: "C.H.P.'nin Laiklik Prensibi", Ulus (4 Mayıs 1947), 1.

¹⁶ Peyami SAFA: "Din, Medeniyet, İlim", Ulus (1 Mart 1950), 1.

doğrultusunda oluşan baskılar, partiyi hem daha ılımlı hem de daha popülist politikalar izlemeye itmekteydi.¹⁷ Genelde, C.H.P.'nin 1947 yılında yaptığı VII. Büyük Kurultay'ının dini politikalarında bir dönüm noktası olduğu söylenir. Ancak, C.H.P.'ni dini konularda ve laiklik anlayışında yumuşamaya yönlendiren etkenler, bu kurultaydan daha önce devreye girmiştir. 1947 yılının Ocak ayı içerisinde daha VII. Büyük Kurultay yapılmadan önce, C.H.P. divan toplantısının gündemini "Ahlak ve din işleri"nin de içerisinde görüşüldüğü bir takım konular oluşturmuyordu. Yeni Sabah Gazetesi'nin ilk sayfasında yer alan, C.H.P. divan toplantısı ile ilgili bir yazıda; "Müslüman cemaatinin nasıl ihya edileceği de görüşülüyor"¹⁸ ifadesi, C.H.P.'nin dini konulardaki yumuşamasının bir başka göstergesi olarak, kabul edilebilir.

Çok partili siyasal yaşamla beraber sadece siyasal alanda ve parti politikalarında değil, basın alanında da nispi olarak daha ılımlı daha özgür bir hava esmekteydi. 1945 yılında başlayan yeni dönemle beraber, İslami olarak nitelendirilecek basın organları da, tek parti dönemi politikalarını ve laiklik anlayışını eleştirmekte, C.H.P. karşısındaki diğer muhalefet partilerini desteklemekteydi.

İslami basında yer alan dergilerin en çok eleştirilerini yönelttikleri noktalar; tek parti döneminde yapılan reformlar, C.H.P.'nin halkın dini isteklerini bastırması, ibadet dilinin Türkçeleştirilmeye çalışılması, tek parti döneminin laikliği yanlış anlaması ve uygulaması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın güçsüz ve yetkisiz bırakılması üzerinde yoğunlaşmaktaydı.

¹⁷ Karpat, 1945 sonrasında vatandaşların zihniyet yapılarının değişmeye başladığına değinmektedir. Buna göre, "Memleketin her tarafında siyasi demokler kuruluyor, vatandaşlar kendi fikir ve menfaatlerine göre bunlara serbestçe girebiliyorlardı. Hükümeti tenkit etmek artık memlekete hıyanet, vatanını sevmemek veya kötü maksatlar gütmek değildi." Muhallif basının varlığı da iktidar tarafından artık kabulleniliyordu. Kısaca toplumun kazandığı dinamizm ve vatandaşların zihniyetinin değişmesi, iktidarın bunları görmezden gelemeyeceği bir ortam yaratmıştı. Kemal KARPAT: Türk Demokrasi Tarihi (İstanbul, 1996), 177.

¹⁸ "C.H.P. Divanı Dün De Toplandı", Yeni Sabah (24 Ocak 1947), 1.

1947 yılında C.H.P.'nin VII. Büyük Kurultayı'ndan bir hafta önce, iktidar yanlısı Ulus gazetesi, İslami basının önde gelen dergilerinden Büyük Doğu'ya ateş püskürmektedir. Çünkü bu dergide, "24 madde de 24 yıl"¹⁹ başlıklı yazıda, eski ve yeni düzen karşılaştırılarak, Cumhuriyet reformları alaycı bir dille yerilmektedir. Bu yazı hem C.H.P. yanlısı basının tepkisine hem de bu yazının tahrik ettiği bir kısım üniversite öğrencilerinin protestosuna yol açmıştır.²⁰

O dönemin İslami basınının önde gelen isimlerinden Eşref Edib, C.H.P.'nin din üzerindeki baskılarını eleştirmekteydi. Edib'e göre C.H.P.'liler, "Karşılarında imanlarını müdafa etmek isteyen cepheyi, birbirlerine irtibat halinde olmıyan, bir ilim müessesesi tarafından yol gösterilmeyen, keyfiyetçe, kuvvet ve kudretçe azınlık haline"²¹ getirmişlerdir.

İslamcılara göre, Cumhuriyet yönetiminin kabul etmiş olduğu laiklik prensibi yanlış anlaşılmış ve yanlış uygulanmıştır. Bu durum da ahlaki açıdan bir takım zaaflara yol açmıştır ve bunun düzeltilmesi gerekmektedir.²² Edib de C.H.P.'nin, laikliği yanlış yorumlayıp, uyguladığını belirtmektedir. Laiklik bir yönetim ilkesi olduğundan, devlet ve hükümet laik olabilir ama fertler olamaz. Dolayısıyla devlet de, dine karşı tarafsız olmalıdır, düşmanca

¹⁹ "24 Maddede 24 Yıl" başlıklı yazının bir örneği ve Ulus , Memleket Tanin ve Vatan gazetelerinin bu yazıya duyduğu tepkiler hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: "Yurtta Tiksinti ile Karşılanan Yayınlar", Ulus (10 Kasım 1947), 3 ve 6.

²⁰ "Gençliğin Duyduğu Teessür", Ulus (9 Kasım 1947), 3.

²¹ Eşref EDİB: Kara Kitab (İstanbul, t.y.), 46.

²² Yusuf Ziya KÖSEMEN: "Millet Hakimiyeti; Ahlak Hakimiyeti", Sebilürreşad I, 5 (1948), 73. Ülkede meydana gelen ahlaki gerileme ve C.H.P.'nin laikliği yanlış yorumlaması hakkında Bkz: "Memleket Konuları", Selâmet, I, 8 (1 Temmuz 1947), 3. "Hakiki Laikliğe Doğru", Selâmet, I,14 (22 Ağustos 1947), 3. "Hakiki Laikliğe Doğru II", Selâmet, I,15 (29 Ağustos 1947), 3 ve 16. "Halk Partisinin Din Siyaseti", Selâmet, I, 27 (21 Kasım 1947), 1 ve 15.

davranmamalıdır. Ama C.H.P., dine karşı olumsuz bir tavır takınmıştır.²³ Edib'e göre C.H.P., laikliği Avrupa'daki anlayış doğrultusunda değil, Lenin'in anladığı biçimde anlamış²⁴, bu anlayışını zorla uygulamaya koymuş, bu yüzden de, "bugün dinden imandan mahrum, milli değerlere düşman, komünizme aşık..."²⁵ bir nesil yetişmiştir.

Sebilürreşad Dergisi, Arapça Ezan okuma yasağı gibi uygulamalara değinerek, C.H.P.'nin bu tür keyfi uygulamalarının din üzerinde bir baskı oluşturduğunu söylemektedir. Türkiye'deki Hristiyan ve Yahudiler'in ibadetlerini kendi dinlerinin gerektirdiği dilde yapmalarına rağmen, Müslümanlar Arapça Ezan okumaları sebebiyle cezalandırılmaktadırlar.²⁶

Ayrıca C.H.P. iktidarı boyunca, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın etkisiz bir kurum olarak bırakılması ve dilde öztürkçeleştirme çabaları da, İslamcı kesimin eleştirilerini yönelttikleri uygulamalar olmuştur.²⁷

C.H.P.'nin dini konularda izlediği politikaların eleştirilmesinin ardından çözüm önerileri de ileri sürülmektedir. Sebilürreşad Dergisi, dini alan üzerindeki bu baskıların kalkması için devreye Cumhurbaşkanı İnönü'nün girmesini, demokrasinin gereklerinin yerine getirilmesi ve C.H.P. içerisindeki radikallerin etkisiz kılınmasını istemektedir.²⁸ Aynı zamanda İslamcılar tarafından C.H.P. karşısında bulunan D.P. de muhafazakarların desteğini

²³ Eşref EDİB: a.g.e., 75.

²⁴ Eşref EDİB: a.g.e., 45.

²⁵ Eşref EDİB: a.g.e., 17-18.

²⁶ "Artık Yeter Efendiler, Milletin Vicdanından Elinizi Çekinizi!", Sebilürreşad, I, 17 (1948), 262. Ayrıca, Arapça Ezan okunması nedeniyle cezai kovuşturma yapılmasına bir örnek olarak Bkz: "İbadetlere Kanun Müdahale Edebilir Mi?", Sebilürreşad, I, 4 (1948), 60.

²⁷ Her iki konuyu da daha ayrıntılı biçimde "C.H.P.'de Siyasal Yumuşamanın Beraberinde Getirdiği Çeşitli Tartışmalar ve Gelişmeler" başlıklı bölümde değinilecektir.

²⁸ "Cumhur Başkanından Bir İstirhamımız Var", Sebilürreşad, I, 6 (1948), 86.

kaybetmemesi ve C.H.P.'nin D.P.'ye yönelik izlediği taktikler karşısında tuzağa düşmemesi konusunda uyarılmaktadır.²⁹

İslamcı kesimden C.H.P.'ne yönelen eleştiriler, sadece tek partili yaşama geçiş dönemini kapsayan eleştiriler değil, Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllardan beri süregelen tüm tek parti yönetimine yönelik eleştirilerdir. İslamcılar, C.H.P.'ni gerçekleştirdiği Batılılaşmacı-modernleşmeci reformlar ve laik anlayışı yüzünden affetmemektedir. C.H.P., çok partili yaşamla beraber dini alandaki politikalarını yumuşatsa da, İslamcılar'ın gözünde sicilini düzeltememiştir. İslamcı kesim de siyasi desteklerini, C.H.P. karşısında kurulan diğer alternatif partilere yönlendirmiştir. Böyle bir durumda C.H.P., İslamcılar olmasa bile aradaki ılımlı-muhafazakar kesimi kazanma çabasıyla taviz vermez laik politikalarını yumuşatmıştır. Öyleyse, İslamcı kesimin ve basının baskıları ve eleştirileri de, C.H.P.'nin dine yönelik politikalarını yumuşatmaya iten etkenlerden sayılmalıdır.

C.H.P.'nin politikalarını yumuşatması gereken tek alan dinsel alan değildi. İktidarın, 1945 sonrasında siyasal alanda da liberalleşmesi gerekmektedir. Bu yönde atılan ilk adımlar, Temmuz 1946 seçimleri öncesinde C.H.P.'nin topladığı Olağanüstü Kurultay'da atılmıştı.³⁰

Türk siyasal yaşamının liberalleşmeye başlamasına karşın, C.H.P. ile D.P. arasındaki rekabet ve eleştiri dozunun artması, 12 Temmuz Beyannamesi'ne kadar sürecek olan gergin bir ortam yaratmıştı. 12 Temmuz Beyannamesi sonrasında tekrar yumuşayan siyasi atmosfer, C.H.P.

²⁹ Bediüzzaman Said Nursi'ye göre, C.H.P.'nin D.P.'ye karşı izlediği ilk politika, "C.H.P. düşüncesinde olan bazı partileri D.P. saflarına katıp, bunların partiyi içten çökertmek istemeleridir." "İkincisi ise, Türkçülerle yaptığı işbirliği olmuştur". Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Safa MÜRSEL: Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi (İstanbul, 1980), 334.

³⁰ Siyasal hayatımızı liberalleştirme yönünde atılan bu adımlar hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Rıfık Salım BURÇAK: Türkiye'de Demokrasiye Geçiş (1945-1950) (y.y., 1973), 75.

içerisinde radikal isimlerin tasfiyesiyle sonuçlanmıştı. Peker'den sonra daha ılımlı bir isim olarak bilinen Hasan Saka Başbakan olmuştu. Bu dönemde 17 Kasım 1947 tarihinde başlayan C.H.P.'nin VII. Büyük Kurultayı sonucunda, partinin örgütü ve yapısında da demokratikleşmeye çalışılmış, tabandan tavana değin bir takım değişiklikler gerçekleştirilmiştir.³¹ Diyebiliriz ki, C.H.P.'nin siyasal sistemi demokratikleştirme çabaları, 1946 seçimleri öncesinde başlamıştı, ancak kendi yapısını demokratikleştirebilmesi VII. Büyük Kurultayı'ndan sonra gerçekleşebilmiştir.

Ancak, 1950 seçimlerine uzanan süreç içerisinde, muhafazakarların C.H.P.'ne yönelttikleri eleştiriler, ister istemez Saka hükümetini de yıpratmıştı. 1950 seçimlerine hem yeni hem de muhafazakar kesimin onayını alabilecek bir hükümetle girmek isteyen C.H.P. de, başbakanlığa muhafazakar ve ılımlı kişiliğiyle bilinen Şemseddin Günaltay getirildi. Günaltay hükümeti ılımlı isimlerden kurulmuştu.

Günaltay'ın hükümet programının dini konulara yaklaşımı, vicdan özgürlüğünün kutsal sayıldığı, ancak laiklik prensibinden vazgeçilmeyeceği şeklindeydi. Günaltay'ın parti programı ile ilgili yaptığı konuşmada, C.H.P.'nin laiklik anlayışında, tek parti dönemindeki anlayıştan ciddi bir sapma olmadığı görülür. Günaltay konuşmasında, "Bilhassa din perdesi altında bu milleti asırlar boyunca uyuşturmuş olan hurafelerin yeni baştan belirmesine asla izin vermeyeceğiz."³² demektedir. Ancak çok partili yaşamla beraber, laiklik anlayışı terk edilmemekle birlikte vurgu, din ve vicdan hürriyetine kaymaya başlıyordu.³³ Başbakan, daha sonra Malatya'ya yaptığı bir gezi sırasında Halkevi'nde bir konuşma yaparak, iktidarın din konusundaki görüşlerini

³¹ Parti bünyesinde tabandan tavana kadar yapılan değişiklikler hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Hikmet BİLA: Sosyal Demokrat Süreç İçinde C.H.P. ve Sonrası (y.y., 1987), 173-174.

³² "Hükümet Programını Aynen Neşrediyoruz", Ulus (23 Ocak 1949), 3.

³³ Günaltay aynı konuşmada, "Her türlü vicdan ve düşünce hürriyetinin masuniyeti esastır." diyor. "Hükümet Programını Aynen Neşrediyoruz", Ulus (23 Ocak 1949), 3.

açıklamıştır. Günaltay bu konuşmada, dinin toplumsal bir olgu olarak önemine değinmektedir. Konuşmasında, "Biz de çocuklarımıza hurafelerden azade hakiki manevi varlığa müstenit bir duygu vermeğe mecburuz. Ta ki insanların vicdanlarında ulviyet duygusu tecelli etsin, aile, vatan ve birbirlerine sevmeye rabıtalrı artsın."³⁴ Bu ifadeler C.H.P.'nin artık dini, sosyal alanda gerekli bir unsur olarak gördüğünü ve dini konulara daha ılımlı yaklaştığını gösteren ifadeler sayılabilir. Ayrıca konuşma üslubundaki ve dine yaklaşımındaki yumuşaklık, muhafazakar seçmenin kulağına hoş gelebilecek niteliktedir.

1945 yılı sonrasında partiler arasında iktidara yönelik rekabetin başlaması, popülist söylemin kullanılmasını siyasal hayata sokmuştu. Popülist söylem, hem iktidar hem de muhalefet tarafından kullanılmaktaydı. Popülist söylemin üzerinde kurulabileceği en uygun alanlardan biri de halkın dini inançlarıydı. C.H.P. de tek partili dönem boyunca benimsediği laiklik anlayışıyla, kendisinden soğuttuğu kitleleri kazanabilmek için halkın dini taleplerini karşılayacak adımlar atmaya çalışmaktaydı. Ancak, 1950 seçimlerinden kısa bir süre önce, 10 Nisan 1950'de, Mareşal Fevzi Çakmak'ın ölmesi ve 12 Nisan'da yapılan cenaze töreninde, "istenmeyen bir takım olayların yaşanması"³⁵, partiler üzerinde şok etkisi yapmıştı. Bu olayların dindar fanatikler tarafından çıkarıldığı anlaşıldı. Karpaz, cenaze töreni sırasında ortaya çıkan taşkınlıkların, Millet Partisi dışındaki partiler

³⁴ "Başbakan Laik İktidarın Din Görüşünü Açıkladı", Yeni Sabah (11 Eylül 1949), 7.

³⁵ Cenaze töreni sırasında yaşanan olayların ayrıntılı betimlemesi için Bkz: Kemal KARPAT: Türk Demokrasi Tarihi (İstanbul, 1996), 233. Ayrıca, İslamcı Büyük Doğu Dergisi, cenaze töreni sırasında meydana gelen olaylar hakkında yaptığı yorumunda: "Mareşal'in tabutu arkasında biriken mana, bu milletin mukaddesat ihtiyacını ilan yolunda gözlediği ve hemen kullanıverdiği bir vesilecikten başka bir şeye delalet etmiyor ve Mareşal'in şahsını kat kat aşırıyordu." demektedir. "Hadiselerin Muhasebesi" Büyük Doğu, VI, 23 (25 Ağustos 1950), 8.

üzerinde uyarıcı bir etki yaptığını, partileri dini konularda vaatler verirken ölçülü olmaya ittiğini belirtmektedir.³⁶

14 Mayıs 1950 tarihinde yapılan seçimlerde C.H.P. iktidarını D.P.'ye devretmiştir. 1950 seçiminin önemi, Türk tarihinde iktidarın ilk kez halkın iradesiyle değişmesinden kaynaklanmaktadır. D.P.'nin seçim başarısının altında yatan en büyük etkenlerden biri, C.H.P. karşısında en tercih edilebilir alternatif olmasıydı. 1945 'e değin 22 yıl boyunca halk C.H.P. tarafından yönetilmiş, tek parti yönetiminin doğurduğu bir takım sıkıntılara katlanmak zorunda kalmıştı. 1945 yılıyla beraber, iktidarı belirleme gücünü elde eden halk, tepkisini muhalefet partilerine yönelerek göstermiş, 1950 seçiminde de beğenmediği C.H.P.'ni muhalefete düşürmüştür.³⁷ Çok partili yaşama geçişle beraber, diğer partilerle rekabet etmede geleneksel değerlere seslenmenin avantaj sağlayacağını fark eden C.H.P., dinsel konularda tutumunu yumuşatmasına rağmen, halkın gözünde geçmiş dönemin otoriterizmi ve laikliğiyle özdeşleştirildiğinden 1950 seçimlerinde başarısız olmuştur.

C.H.P.'nin 1950 yılı seçimlerindeki başarısızlığını sadece tek parti döneminden gelen laik anlayışına bağlamak hem indirgemeci hem de yanlış bir yaklaşım olacaktır. Ancak C.H.P.'nin laiklik anlayışı ve dine yaklaşımı yüzünden onu affetmeyen bir kesimin olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

³⁶ Ancak, yine de "1950 seçim kampanyası sırasında ve daha sonra, daha geniş din hürriyeti vermek, fes giymeye müsaade etmek, din okulları açmak v.s. vaatleri şeklinde din propagandası yapıldı" Bu konuda önde gelen parti, Millet Partisi'ydi. Bkz: Kemal KARPAT: a.g.e., 234.

³⁷ C.H.P.'nin muhalefete düşürülüşünü, İslamcı Büyük Doğu Dergisi; "İşte bu noktada girift bir incelik vardır: Ruh hastası haline getirilmiş olan bu millet 'seni istemiyorum!' sayhasını koparıken, henüz neyi ve kimi istediğinin değil, sadece neyi ve kimi istemediğinin şuuruyla hareket etmiştir. Bu milletin istediği Demokrat Parti değil sadece istemediği, Halk Partisi ve o kadronun çerçevelediği 27 yıllık gedik rejimiydi" sözleriyle ifade etmekteydi. "Hadiselerin Muhasebesi", Büyük Doğu, V, 2 (18 Ağustos 1950), 8.

Bizce, 1945-1950 dönemi C.H.P.'nin çok partili yaşama uyum sağlama çabaları içerisinde, çeşitli sancıları çektiği bir dönemdir. C.H.P., kendi kurduğu ve biçimlendirdiği Cumhuriyet'in bir takım özelliklerini koruma amacıyla halkın henüz tam olarak benimseyemediği, sindiremediği bu özelliklerin değiştirilmesi ya da esnetilmesi taleplerinin meydana getirdiği çelişkiler arasında bir denge politikası izlemek zorunda kalmıştır. Denge politikaları izlemeye çalışırken, C.H.P. hem tereddütlüdür hem de temkinli olmak zorundadır. Tereddütlüdür, çünkü homojen bir fikir kulübü değildir. Örneğin dinde reform çabaları, D.P.'nin kurulması, partinin dine yaklaşımı gibi konularda bir birine zıt fikirlerin etkileşimini içerisinde hissetmektedir. Bu farklı fikirlerin tartışılması, C.H.P.'e içten baskı yapmaktadır. C.H.P. bu dönem içerisinde temkinlidir, çünkü çok partili yaşamın beraberinde getirdiği zorlamalar sonucu, dizginleri elinden kaçırmak istememektedir. Rekabetçi bir siyasal sistem, C.H.P.'ni popülist politikalar izlemeye itmektir. C.H.P.'nin hassas noktası olan din konusu, popülist politikalar için uygun bir zemin sunmaktadır. Çok partili yaşamın getirdiği zorlamalar, halkın isteklerine eğilme zorunluluğu, nispi özgürlük ortamı içerisinde İslamcılar'ın da içinde bulunduğu muhalif basının eleştirileri, C.H.P. üzerinde dış baskı yaratmaktadır.

1945-1950 arasındaki dönemde, C.H.P., tüm bu iç ve dış baskılar sonucu, dini alanda kontrollü bir yumuşama siyaseti izlemiş, resmi laiklik anlayışını değiştirmeksizin dini konulardaki uygulamalarını yumuşatmıştır denilebilir.

B-C.H.P.'nin 1947 Kurultayı

Çok partili siyasal hayata geçiş döneminin ilk seçimleri, Temmuz 1946 seçimleriydi. C.H.P., çok partili siyasal hayatın bir gereği olarak, bu seçimler öncesinde liberalleşmeyi sağlayıcı bir takım düzenlemeleri gerçekleştirmişti. Ancak, siyasal yaşamı liberalleştirmeye yönelik bu çabalara karşın, henüz C.H.P.'nin kendi iç bünyesinin bu yeni döneme uygun bir yapılanma içerisinde olmadığı görülmekteydi.

12 Temmuz Beyannamesi sonrasında, C.H.P.'nin ılımlı bir çizgiye yönelmesi, parti yapısında ve parti politikalarında bir takım değişiklikler yapılmasını gerektirmekteydi. Bu nedenle 1947 yılında yapılan kurultay, parti yapısında bir takım değişikliklerin yapıldığı, parti içerisindeki farklı görüşlerin tartışıldığı, bu doğrultuda yeni politikaların belirlenmeye çalışıldığı bir Kurultay olmuştu.

1947 Kurultayı'yla beraber C.H.P.'ni yeni politikalar üretmeye iten etkenlerden biri de, D.P.'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra hızla büyümesi olmuştu. D.P., ülkenin kırsal kesimlerine değin ulaşabilmiş, kendisini anlatabilmişti. Daha önceki bölümde değinilen, taşranın hem ekonomik hem de kültürel-dini şikayetlerini iyi teşhis eden D.P., söylemi ve politikalarıyla bu kesimin desteğini kazanabilmişti.³⁸ Bu durum karşısında C.H.P.'nin politikalarını gözden geçirmesi ve kitleleri kendi tabanına tekrar kaydırarak stratejileri belirlemesi gerekmektedir. Kısaca C.H.P., D.P.'ye karşı tedbir almak gereğini duymaktaydı.

C.H.P.'ni 1947 Kurultayı ile beraber yeni politikalar izlemeye iten bir başka faktör, C.H.P.'nin, tek parti döneminden beri süregelen parti programının, çok partili yaşamın beraberinde getirdiği yeni şartlara uygun olmadığına anlaşılmıştır. Karpat'ın da belirttiği gibi, C.H.P.'nin parti programı, partinin ülkedeki birbirinden farklı tüm sosyal grupları kapsama noktasından hareket ettiği için , genel ilkelere dayanmaktaydı. Oysa muhalefette bulunan D.P.'nin iç tutarlılığı daha yüksek olan bir parti programı ve belli amaçlara yönelik daha dar kapsamlı ve kesin hedefleri vardı.³⁹ D.P.'nin programı, söylemi ve izlediği politikaların halktan destek görmesi, C.H.P.'nin de bu yöndeki değişiklikleri kendi bünyesinde yapması zorunluluğunu doğuruyordu.

³⁸ Dankwart A. RUSTOW: "Türkiye'de İslam ve Politika 1920-1955" Türkiye'de İslam ve Laiklik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 77.

³⁹ Kemal KARPAT: a.g.e., 174.

C.H.P.'ni bünyesinde bir takım değişiklikler yapmaya iten çeşitli baskılar altında VII.Büyük Kurultay, 17 Kasım1947⁴⁰ tarihinde toplanmıştır.

Kurultay'da ele alınan başlıca konular; partinin devletçilik ilkesi, ulaştırma işleri, komünizmle mücadele ve komünistlerin tasfiyesi, tarım işleri, Milli Eğitim Bakanlığı'nı ilgilendiren çeşitli işler ve özellikle de C.H.P.'nin laiklik ilkesiydi.⁴¹

O dönem basınından edinilen izlenim, Kurultay'daki tartışmaların daha çok C.H.P.'nin devletçilik ve laiklik ilkeleri üzerinde yoğunlaştığı yönündedir. Çok partili yaşama geçişle beraber halkın, C.H.P.'nin ekonomik ve kültürel alanlarda izlediği politikalardan rahatsız olduğunu dile getirmeye başladığını hatırlarsak, Kurultay'da partinin neden bu iki ilkesi üzerinde özellikle durulduğunu anlayabiliriz. Ancak VII.Büyük Kurultay'da üzerinde en hararetli tartışmaların yapıldığı konu, C.H.P.'nin laiklik ilkesi olmuştur.

Kurultay tartışmalarında, üzerinde kutuplaşma yaratan, hararetli tartışmalara yol açan madde, partinin yeni program tasarısında bulunan ve partinin laiklik anlayışını belirten 15. madde olmuştur. Programda yer alan 15. madde aşağıdaki şekildedir;

"Partimiz, devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin, muasır medeniyete, ilim fenlerin temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasının ve tatbik edilmesini din fikirlerinin devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutulmasını milletimizin her yönden ilerleyip yükselmesinde başlıca muvaffakiyet amili görür.

⁴⁰ VII. Büyük Kurultay'ın 20 güne yakın sürdüğü ve toplam 782 milletvekili ve delegenin katıldığı belirtilmektedir. Tank Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952 (İstanbul, 1952), 576.

⁴¹ "Laiklik Konusunda Hararetli Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 1 ve 3, "Din Mevzuu Üzerinde Münakaşalar", Yeni Sabah (3 Aralık 1947), 1 ve 5.

Din anlayışı vicdan işi olduğundan her türlü taarruzdan ve müdahaleden masumdur. Hiçbir vatandaşın kanunların menetmediği ibadet ve ayinlerden dolayı karışılmaz.”⁴²

Bu maddenin Kurultay’da tartışılması sırasında ileri sürülen fikirler açısından bir gruplaşma olduğu göze çarpmaktadır. Ortaya çıkan temel iki eğilimden biri, C.H.P.’nin laiklik ilkesinden vazgeçilmemesini ancak, bu ilkenin yumuşatılması gerektiğini savunmaktadır. Bu grubun karşısında yer alan eğilim ise, laiklik ilkesinin, vatandaşların dini inançlarına baskı yapmadığı ve engel olmadığını savunmakta, dolayısıyla da laiklik ilkesinin olduğu şekliyle korunması gerektiğini belirtmekteydi.

Partinin laiklik anlayışının esnetilmesini, C.H.P.’nin dini alana yönelik politikalarının yumuşatılmasını isteyen milletvekilleri, bu yönde ele alınması gereken konuları gündeme getirmişlerdir.

15.madde üzerinde tartışmalar başladığında ilk söz alan, Sinop Delegesi Vehbi Dayıbaş olmuştur.Dayıbaş konuşmasında, Cumhuriyet’in ilk yıllarında laikliğin kabul edilmesinin bir zorunluluk olduğunu ve artık bu ilkenin iyice yerleştiğini belirtmektedir.Dayıbaş’a göre çocuklar dini eğitime ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak verilmesi düşünülen bu derslerin, özel din dersleri şeklinde değil de, devlet okullarında, müfredat programı içerisinde olması gereklidir.⁴³

Çorum Delegesi Abdülkadir Güney konuşmasında, dinin ihmal edilmesinden dolayı bir takım ahlaksızlıkların görüldüğünü belirtiyor ve din

⁴² C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 428.

⁴³ Milletvekili’nin ismi, C.H.P.VII.Kurultay Tutanağı’nda Vehbi Dayıbaş,Ulus Gazetesinde Fethi Daydaş,Yeni Sabah Gazetesi’nde de Fethi Nayman olarak geçmektedir.Biz Kurultay tutanağındaki ismi esas almayı tercih ettik.Delegenin, Milli Eğitim Bakanlığı’nın özel din dersleri için harekete geçmesi karşısında, özel din derslerinin hem imkansız hem de millet için zararlı olacağı yönündeki görüşleri için Bkz: C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 448.

eğitiminin gerekliliğine değiniyordu.⁴⁴ Din eğitimi vermek için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetersiz kaldığını ifade eden güney, ilk öğretime din derslerinin konmasını ve bir İlahiyat Fakültesi'nin açılmasını istiyordu.⁴⁵

Seyhan Milletvekili Sinan Tekelioğlu da, konuşmasında ülkede ahlaki bir çöküntü olduğundan bahsetmiştir.⁴⁶ Tekelioğlu Türkiye'de laikliğin tam anlamıyla uygulanmadığını belirtmiş, bu doğrultuda da D.İ.B.'nin devlet bünyesinden çıkarılarak, Vakıflar İdaresi'nin başına getirilmesini istemiştir. Çünkü devlet bünyesindeki haliyle, D.İ.B. görevini yerine getirememektedir. D.İ.B., laiklik ilkesini ihlal eden bir kurum konumundadır.⁴⁷

Kayseri Delegatesi Şükrü Nayman, konuşmasını üç konu üzerinde yoğunlaştırmıştır. Öncelikle, gençliğin manevi bir gıdaya ihtiyaç duyduğuna değinmiştir. Sonra, D.İ.B.'na değinen Nayman, bu kurumun bütçesi ve ödeneklerinin yetersiz olduğunu söylemiştir. Son olarak da, gençlere din eğitimi verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak bu din eğitimi özel nitelikte olmamalı, devlet okullarında verilmelidir.⁴⁸

Maraş Delegatesi Emin Karpuzoğlu konuşmasının başlarında irticanın hortladığını, rejimin tehlikeye düştüğünü söyleyenlerin aslında yaygara

⁴⁴ "Din Mevzuu Üzerine Münakaşalar", Yeni Sabah (3 Aralık 1947), 5.

⁴⁵ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 449.

⁴⁶ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 451. Tekelioğlu'na göre ülkede camiler hocasız, köyler imamsız kalmıştır. "Din Mevzuu Üzerine Münakaşalar", Yeni Sabah (3 Aralık 1947), 5.

⁴⁷ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 450. "Layiklik Konusunda Hararetti Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 2.

⁴⁸ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 451-452. Ayrıca Nayman'ın konuşması sırasında sarf ettiği, "Bizde iftar sofraları yerine içki masaları, poker masaları kurulması yenilik sayılıyor" sözleri, diğer milletvekillerinin itirazları ile karşılaşmıştır. "Din Mevzuu Üzerine Münakaşalar", Yeni Sabah (3 Aralık 1947), 5.

kopardıklarını, böyle bir şeyin olmadığını söylemiştir.⁴⁹ Karpuzoğlu'nun konuşması sırasında, "Allah sevgisini bu milletin kalbinden çıkarırsanız"⁵⁰ sözleri diğer milletvekillerinin tepkisine yol açmış ve Karpuzoğlu tepkiler karşısında özür dilemek zorunda kalmıştır. Yeni nesle din terbiyesinin verilmesi gerektiğini belirten⁵¹ delege, D.İ.B.'nin devlet bünyesinden çıkarılarak, özerk bir yapıya kavuşturulmasını istemiştir.⁵²

İlk oturumun sonlarına doğru kürsüye gelen İstanbul Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver, laikliğin tarihi gelişimi, Batı ülkelerindeki laik uygulamalar ve dinin toplumlar için vazgeçilemez bir unsur olduğuna dair uzun bir konuşma yapmıştır.⁵³ Halkın dini hizmetler konusunda mağdur durumda bulunduğuna değinen Tanrıöver, bu mağduriyetin giderilmesi için Diyanet İşleri'ne bağlı İmam Hatip Mektepleri'nin açılmasını talep etmiştir.⁵⁴

Tanrıöver'den sonra kürsüye, Gaziantep Milletvekili Cemil Sait Barlas gelmiş ve Tanrıöver'in yaptığı konuşmaya karşı tepkisini heyecanlı bir konuşmayla dile getirmiştir. Barlas, Tanrıöver'in laiklik anlayışını doğru bulmamakta, C.H.P.'nin laiklik anlayışını muhafaza etmesini istemektedir. Barlas'a göre din eğitimi önemlidir ama din işleri kişisel vicdan işi olarak görülmelidir. Ayrıca, Türk milletinin gücü dinden kaynaklanmamaktadır. "Türk'ün son kuvveti kendi damarlarındaki asil kandadır"⁵⁵ Barlas'a göre, Türkiye'de laiklik diğer ülkelerde olduğu gibi din düşmanlığı şeklinde

⁴⁹ "Layiklik Konusunda Hararetli Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 2.

⁵⁰ "Din Mevzuu Üzerine Münakaşalar", Yeni Sabah (3 Aralık 1947), 5.

⁵¹ "Layiklik Konusunda Hararetli Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 2.

⁵² C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 454.

⁵³ Bu uzun konuşmanın tam metni için Bkz: C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 454-459.

⁵⁴ "Layiklik Konusunda Hararetli Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 2.

⁵⁵ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 459.

başlamamıştır. Din derslerinin ise, özel okullarda mı yoksa devlet okullarında mı verileceğine, ayrıca karar verilebilir. Ama din komünizme karşı bir mücadele aracı olamaz.⁵⁶

Bu tartışmaların ardından ilk oturuma ara verilmiştir. İkinci oturumu Şemseddin Günaltay yönetmiştir. İkinci oturumun ilk konuşmacısı, Siirt Milletvekili Ali Rıza Esen olmuştur. Esen, konuşmasının büyük bölümünde Tanrıöver'in laiklik anlayışını eleştirmiş ve fikirlerine katılmadığını belirtmiştir. Ayrıca din dilinin, milli dil olması yönündeki kişisel düşüncelerini de dile getirmiştir.⁵⁷

Kocaeli Delegatesi Yusuf Ziya Kösemen, laikliğin ithal bir kavram olmadığını, bu kavramın köklerinin kendi tarihimizde ve kültürümüzde bulunduğunu belirterek, konuşmasına başlamıştır. Laikliğin yanlış anlaşılmasından dolayı, ülkemizde dini eğitimin verilmediğini söyleyerek bu konudaki bilgisizliğe değinen Kösemen, vatandaşların din eğitimi talep ettiğini söylemiştir. Ama Kösemen'e göre, ülkemizde dinsizlik propagandası yapılmamıştır.⁵⁸

Erzincan Milletvekili Behçet Kemal Çağlar da konuşmasında, öncelikle laiklik, din eğitimi, D.P.'nin laikliği gibi konulara değinmiştir. Çağlar konuşmasında, dinin bireysel vicdan işi olduğunu söylemiştir. Çağlar, "Ruhu alabildiğine Türk, düşüncesi alabildiğine Garplı bir millet olmayınca ayakta kalmamızın, yaşamamızın imkanı yoktur da, onun için devletçe layikiz."⁵⁹ diyerek, devletin laiklik özelliğine açıklama getirmiştir. Konuşmasında kendisini, Kemalist olarak niteleyen Çağlar, dünya görüşü dolayısıyla din ve

⁵⁶ "Layiklik Konusunda Hararetli Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 3.

⁵⁷ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 461.

⁵⁸ "Layiklik Konusunda Hararetli Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 3. ve C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 462.

⁵⁹ "Layiklik Konusunda Hararetli Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 3.

siyaset işlerinin ayrı olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁰ Çağlar, din eğitimi konusundaki görüşlerini şöyle ifade etmiştir: "Herhangi bir Ayşe hanım, herhangi bir kasabada dikiş kursu açmak için ne kadar kolaylıkla ve ne kadar formalite ile karşılaşır, herhangi bir Ahmet efendi din dersi okutmak için, herhangi bir kasabada aynı kolaylıkla ve formalite ile karşılaşmalıdır."⁶¹ Konuşmacı, D.P.'nin laikliğe bağlı olduğunu bildirmesini olumlu karşılamaktadır.⁶²

Bingöl Milletvekili Tahsin Banguoğlu kürsüye geldiğinde, o ana kadar yapılan tartışmaların dallanıp budaklandığını dolayısıyla da, kendisinin bu tartışmaları belli noktalarda toparlama gereği duyduğunu söylemiştir. Banguoğlu'nun tartışmalardan çıkardığı belli başlı üç nokta vardır. Bunlar; din eğitiminin yapılması, din kurumlarına bakılması ve din adamlarının durumlarının iyileştirilmesidir. Banguoğlu bahsedilen bu konularda bazı ihmallerin olduğunu, ancak bunlar düzeltilebilecek iken, milletvekillerinin ileri sürdükleri taleplerin laiklik dışına kadar taşıdığını belirtmiştir. Bu açıdan dikkatli olunmasını isteyen Banguoğlu, dini modern ülkelerden hiçbirinin ideolojisi olmadığını hatırlatmıştır.⁶³

Oturumun sonlarına doğru Tanrıöver, konuşmalarda şahsının söz konusu edildiğini belirterek cevap hakkı istemiştir. Tanrıöver konuşmasının başında, dinin sadece bir bireysel vicdan meselesi olarak görülemeyeceğini, toplumun ve devletin de bu din sorununun tarafları olduğunu söylemiştir. Ayrıca İslam dininin Türkiye ile doğu ülkeleri arasında yakınlaştıracı bir unsur olduğunu da ifade etmiştir.⁶⁴ Bunlara ek olarak Tanrıöver, D.İ.B.'nin, imam-

⁶⁰ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 464.

⁶¹ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 464.

⁶² "Layiklik Konusunda Hararetli Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 3.

⁶³ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 466.

⁶⁴ C.H.P. VII. Kurultay Tutanağı (Ankara, 1948), 468.

hatip yetiştirme yetkisine sahip olmasını ve üniversitelere İslam dini ile ilgili dersler konulmasını istemiştir.⁶⁵

Yukarıdaki sayfalarda bir kesiti sunulmaya çalışılan C.H.P. VII. Büyük Kurultayı'nda, partinin laiklikle ilgili maddesi üzerindeki tartışmalarda, milletvekilleri ve delegeler arasında iki farklı eğilim olduğu göze çarpmaktadır.

İlk grupta yer alan milletvekili ve delegeler, C.H.P.'nin laiklik anlayışını yanlış anladığını ve katı uyguladığını belirtmişlerdir.⁶⁶ Vehbi Dayıbaş, Abdülkadir Güney, Sinan Tekelioğlu, Şükrü Nayman, Emin Karpuzoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi isimler, partinin dini, sadece kişisel vicdan meselesi olarak görmemesi gerektiğini, ayrıca toplumsal bir değer olarak ele alması gerektiğini savunmuşlardır. Bu açıdan bahsedilen milletvekili ve delegelerin, halkın devletten beklentilerini dile getirdiklerini söyleyebiliriz. Bu grupta yer alanların değindiği ortak konular; devletin toplumun dini ihtiyaçlarına gereken önemi vermesi, gençliğin ihtiyaç duyduğu dini terbiye için devlet okullarının devreye sokulması, devlet bünyesi içinde ya da özerk olarak D.İ.B.'nin etkinliğinin artırılması, din adamlarının durumlarının iyileştirilmesi, imam-hatip okullarının ve ilahiyat fakültelerinin açılmasıdır. Ortaya kona bu isteklerin, C.H.P.'nin 1947 yılı sonrasında izleyeceği dine yönelik politikaların yönünü belirlediği söylenebilir.

Diğer grupta yer alan milletvekilleri ve delegeler ise, C.H.P.'nin laiklik anlayışında herhangi bir değişiklik yapılmasını istemeyenlerdir. Bu gruptaki Ali Rıza Esen, Ziya Kösemen, Behçet Kemal Çağlar, Cemil Sait Barlas gibi isimler, dinin bireysel vicdan meselesi olduğunu savunmuşlardır. Bahsettiğimiz milletvekili ve delegeler, ülkede dine karşı bir politika izlenmediğini, dine yönelik politikalarda bir takım eksiklikler varsa bile

⁶⁵ "Layiklik Konusunda Hararetili Görüşmeler Yapıldı", Ulus (3 Aralık 1947), 3.

⁶⁶ Çetin Özek, C.H.P.'nin laik anlayışına parti içerisinde eleştiriler yönelten bu grubun çoğunluğunun çiftçi olduğunu söylemektedir. Çetin ÖZEK: 100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar, a.g.e., 165.

bunların giderilebileceğini, din derslerinin gerekli düzenlemelerden sonra verilebileceğini, ama tüm bu isteklerin laiklik anlayışını zedeler nitelikte olmaması gerektiğini söylemişlerdir. Dini bireysel vicdan meselesi olarak gören bu grup, C.H.P.'nin geçmişteki laiklik anlayışından bir kopuş olmasını istememektedir.

Kurultay'da laiklik anlayışı üzerine yapılan tartışmalarda varılan sonuç C.H.P.'nin laiklik anlayışını ifade eden 15. maddenin korunması yönünde olmuştur. C.H.P. yanlısı Ulus Gazetesi de, Kurultay sonucunda tüm konuşmacıların laiklik prensibi üzerinde hem fikir olduğunu, ortaya çıkan bir takım tartışmaların ise, konuşmacılar arasında tarifte yanlış anlamadan kaynaklandığını yazmaktaydı.⁶⁷

Gerçekten de, Kurultay sonucunda, C.H.P. benimsediği laiklik anlayışını tüzüğünde koruma kararı almıştı. Çünkü parti, kendisini Cumhuriyet reformlarının kurucusu ve kollayıcısı olarak görüyordu. Çok partili yaşamla beraber C.H.P.'nin laiklik anlayışını değiştirmesi, geçmişte izlediği politikaları ve bilfiil kendisini, popülist amaçlarla reddetmesi sayılacaktı. Ancak C.H.P., laik anlayışının ve izlediği politikaların halkın tepkisini çektiğini fark ediyor ve çok partili yaşamın getirdiği zorlamalarla bunu değiştirmesi gerektiğini görüyordu. Nitekim Kurultay sonrasında C.H.P.'nin dini konulardaki politikalarını yumuşatması ve halkın dini taleplerini karşılamaya yönelik adımlar atması, kitleleri kazanmaya yönelik politikalarıdır.

Şu halde, C.H.P.'nin 1947 Kurultayı'nın, bir bakıma demokratik yaşam gereklerine uyum sağlama kurultayı olduğu söylenebilir. Bu Kurultay sonucu alınan kararlar, partinin geçiş döneminde izlediği kontrollü ve sınırlı yumuşama siyasetiyle uyum sağlamaktadır. C.H.P. kendi geçmişini reddetmemek için, resmi laiklik prensibini korumuş, ancak kitlelerin desteğini kazanabilmek için fiiliyatta, dini talepleri karşılamaya çalışarak bir "denge politikası" izlemeye çalışmıştır denilebilir.

⁶⁷ "Layiklik Prensibi Korunacaktır", Ulus (3 Aralık 1947), 6.

C-Din Eğitimi Uygulamaları

Din eğitimi yapılması yönündeki talepler, çok partili yaşama geçişle beraber dile getirilmeye başlanmıştır. Vatandaşların, iktidar partisi C.H.P.'den dini konulardaki tek beklentisi öğrencilere din dersi gösterilmesi değildi. İlköğretime din eğitimi ve öğretiminin konulması, imam-hatip kurslarının açılması ve ilahiyat fakültesinin kurulmasını da kapsayan din eğitimi ve öğretiminin yanı sıra, iktidardan beklenen diğer icraatlar D.İ.B.'nin yetki ve gücünün artırılması, dine önem veren politikaların izlenmesi ve türbelerin açılması yönündeydi. Ancak tüm bu talepler arasında, din eğitimi ve öğretimi konusu ön plana çıkmış, halkın en önem verdiği konu haline gelmiş ve hükümet ile halk arasında gerilim unsuru olmuştur.

1-İlköğretim Kurumlarına Seçmeli Din Derslerinin Konulması

1945 sonrasında politikalarını halkın isteklerine göre belirleme zorunluluğunu duyan C.H.P., dini konularda öncelikle din eğitimi ve öğretimi sorununa eğilmek gereğini duymuştur. Ahmad, "Allah'ın adını asla sebepsiz yer anmayan kararlı bir laisist olarak bilinen İnönü, buna rağmen, okullara din dersi konulmasına karar verdi."⁶⁸ demektedir. Gerçekten de C.H.P.'nin tek parti dönemi uygulamalarıyla kaybettiği halkın desteğini, yine halkın manevi isteklerine eğilerek kazanmaya çalıştığı söylenebilir.

Din eğitimi yapılması konusunda halktan gelen baskının yanı sıra, C.H.P.'nin karşısında yer alan partilerin programları ve halka yönelik vaatleri arasında din eğitimi konusunun bulunması, halkın bu yöndeki taleplerini siyasi rekabet aracı haline getirmiştir. Öyleyse iktidarda bulunan C.H.P., din eğitim ve öğretiminin verilmesini sağlarsa, muhalefet partilerinin elindeki kozu almış olacaktı. Burçak'da, "C.H.P. iktidarı özel din okullarının

⁶⁸ Feroz AHMAD: Modern Türkiye'nin Oluşumu, Çev. Yavuz ALOGAN (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), 154.

açılmasına izin vermekle, muhalefeti güçlendireceğine inandığı bir silahı daha onun elinden aldığı inancını taşıyordu.”⁶⁹ demektedir.

C.H.P.2nin 1947 Kurultayı’ndan sonra, din eğitimi ve öğretimine izin verdiği söylenir. Bu doğrudur. Ancak, C.H.P.’nde din eğitim ve öğretimi yapılması konusunun ele alınmaya başlaması, 1947 Kurultayı öncesine rastlamaktadır.⁷⁰ Çok partili yaşamın yarattığı yeni ortama uyum sağlamayı amaçlayan C.H.P.,1946 yılında Meclis Grubuna din eğitim ve öğretiminin incelenmesi için bir komisyon kurdurmuştu.⁷¹ Anlaşılan C.H.P., kurduğu bu komisyonla, üzerinde önemle durduğu laiklik anlayışının zarar görmemesi için din eğitiminin niteliğinin ne olacağını ve nasıl uygulanacağını enine boyuna araştıracaktı.⁷² Bu komisyon çalışmalarını, din eğitimi ilköğretim okullarında uygulamaya konuncaya kadar sürdürmüştü.

Aslında ilk ve orta öğretim kurumlarında din eğitim ve öğretimi Cumhuriyet’in ilk yıllarında yapılmaktaydı. Ancak 1930’lu yıllar içerisinde bu eğitim ve öğretim yapılmamaya başlandı.⁷³ Bunun nedeninin Cumhuriyet

⁶⁹ Rıfki Salim BURÇAK: Türkiye’de Demokrasiye Geçiş (1945-1950) (y.y.,1979),195.

⁷⁰ Din eğitimi konusunun 1946’da gündeme getirilmesi, gençliğin ahlaki sorunlar içerisinde bulunduğunu ileri süren iki C.H.P.’li aracılığıyla olmuştur.Daha ayrıntılı bilgi için Bkz.Gotthard JASCHKE: Yeni Türkiye’de İslamlık, Çev. Hayrullah ÖRS (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972),83.

⁷¹ İhtar B. TARHANLI: Müslüman Toplum “Laik” Devlet (İstanbul, 1993), 80.

⁷² 1946 yılı Ağustos ayında başlayan komisyon çalışmaları 1947 yılı yaz aylarına doğru şekillenmeye başlamıştır. İlk dönemlerde bu komisyona ve C.H.P.’lilerin bir kısmına hakim olan ve Parti Divanı’nca onaylanan esas, verilecek olan bu din derslerinin devlet okulları bünyesinde değil, Milli Eğitim Bakanlığı’ndan izin alınarak açılacak olan özel “din bilgileri dersaneleri” aracılığıyla verilmesiydi. Parti Divanı’nın onayladığı esaslar hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: “Mühim Bir Tebliğ” Selâmet, I, 8 (1 Temmuz 1947), 11.

⁷³ Cumhuriyet’in ilk yıllarında, ilk ve orta öğretim kurumlarında din dersinin izlediği seyir hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Gotthard JASCHKE: a.g.e., 82. ve Süleyman Hayri BOLAY-Mümtaz’er TÜRÖNE: Din Eğitimi Raporu (Ankara, 1995), 167.

yönetiminin öncelikleri arasında, halkın dini ihtiyaçlarının yer almaması olduğu söylenebilir.

Ancak 1945 yılı sonrasında, halkın taleplerini karşılama zorunluluğuyla karşılaşan C.H.P., kendi önceliklerini değiştirerek, halkın taleplerine paralel bir tutum takınmaya çalışmıştır. Din eğitimi taleplerinin iktidarın gündemine gelmesi sonucu, bu konunun lehinde ve aleyhinde görüşlerin ortaya çıktığı görülmüştür.

Din eğitiminin devlet okulları aracılığıyla verilmesine karşı olanlar tezlerini, bu uygulamanın demokrasiye, bireysel vicdan hürriyetine ve Cumhuriyet'in laikliğine aykırı olduğu noktalarına dayandırmışlardır.

Din eğitiminin devlet okulları içerisinde verilmesine karşı çıkan isimlerden Nadir Nadi, bu uygulamanın demokrasiye aykırı olduğunu belirterek; "Gönül kazanma politikası uğruna, inkılabımızın en büyük prensibini ayaklarımızla çiğneyeceksek, ben, halisini sahtesini ayırt etmeksizin bütün demokrasilerden istifa ettiğimi saygılarımla arzederim."⁷⁴ demektedir. Çünkü Nadi'ye göre din eğitimi devlet tarafından verilmesini isteyenler, Türkiye'de Aleviler'inde yaşadığı göz önünde tutulursa, mezhep birliği esasına dayandıklarından, antidemokratik düşünmektedirler. Ayrıca Nadi'ye göre, Aleviler'in bu yönde yapılacak masraflara ortak edilmeleri haksız bir uygulamadır. Bu kesime kendi mezheplerini öğretme hakkı verilirse, diğer mezhep ve inançsızları da düşünmek gerekeceğinden, durum içinden çıkılmaz bir hal alacaktır.⁷⁵ Ayrıca İsmail Hüsrev Tökin'de, devlet okullarında din eğitimi verilmesini demokrasiyle bağdaştıramadığını söylemektedir. Tökin, bu görüşünü, "Madem ki demokrasi ekseriyetin idaresidir, o halde ekseriyetin dini hakim olmalıdır deniliyor. Fakat ekseriyetin dini sayesinde yurttaşlar daha mı çok necata kavuşacaklardır? Dini saadetlerin, uhrevi kurtuluşların tek

⁷⁴ Nadir NADI: "Sanğa Hasret", Cumhuriyet (5 Ocak 1949), 1.

⁷⁵ Nadir NADI: "Sanğa Hasret", Cumhuriyet (5 Ocak 1949), 1.

yolunun ekseriyet dininde olduğunu bize kim temin ediyor? ⁷⁶sözleriyle ifade etmiştir.

Devlet okulları bünyesinde din derslerinin verilmesine karşı çıkan İsmail Hüsrev Tökin, iddiasını bireysel vicdan hürriyetine de dayandırmaktadır. Tökin'e göre, halka dini terbiye vermek amacıyla din eğitiminin yapılması, belli bir dinin esaslarının aşılması anlamına geleceğinden, vicdan hürriyetine aykırı bir uygulama olacaktır.⁷⁷

Necmettin Sadak ise, devlet okullarında din eğitimi verilmesini, laikliğe aykırı bulmaktadır. Sadak'a göre, "Laik devletin hiç değişmeyen tarifi, devletin din işlerine karışmaması, vatandaşlarında dini imanlarında ve ibadetlerinde serbest olmalarıdır. Bu bakımdan devlet mekteplerinde din tedrisatı yapılamaz."⁷⁸ Ayrıca Sadak, din derslerinin konmasını isteyenleri geriye dönmekle suçlamaktadır.⁷⁹

Din derslerinin devlet okulları aracılığıyla gösterilmesine karşı çıkan kesim, gençlerin veya çocukların din dersleri almalarına karşı çıkmamaktadırlar. Ancak bu eğitim devlet okullarınca verilmemelidir. Bu işin aile tarafından özel dersler aracılığıyla ya da toplumsal kültürel ortama bırakılarak yapılması gerekmektedir. Bu kesimin dini, toplumsal bir ortak değer olarak görmekten çok, bireysel vicdan meselesi olarak görmeleri, tek parti dönemi laiklik anlayışını sürdürdükleri anlamına gelmektedir.

Din derslerinin devlet okullarında verilmesini isteyen kesim ise, iddialarını genellikle, din eğitiminin ülkede boy gösteren ahlaki gerilemeye

⁷⁶ İsmail Hüsrev TÖKİN: "Türk Devletinin Laiklik Vasfı Hakkında", Ulus (5 Şubat 1974), 5.

⁷⁷ İsmail Hüsrev TÖKİN: "Türk Devletinin Laiklik Vasfı Hakkında", Ulus (5 Şubat 1974), 2.

⁷⁸ Necmettin SADAK: "Parti Divanının Toplantıları Münasebetile", Akşam (23 Ocak 1947), 1.

⁷⁹ "Gazeteler Ne Diyorlar" Ulus (24 Ocak 1947), 3.

karşı bir panzehir olduğu fikrine dayandırmıştı. Ayrıca bu grup, din eğitimi vicdan hürriyetinin bir gereği olarak görmekteydi.

Ahlak konusuna özellikle değinen Peyami Safa, dini terbiye olmaksızın vatandaşların ahlak anlayışının neye dayandırılabilirliğini sormaktadır. Çünkü Safa, en ilkel toplumlardan günümüze kadar dinden soyutlanmış bir ahlak anlayışının olmadığını savunmaktadır. Safa'ya göre "Türk inkılabı dinsiz değil, din konusunda tarafsız olduğuna göre, irtica korkusunu üstünden attığı gün, vicdan ve itikat hürriyetine karşı beslediği saygıyı gösterecekti."⁸⁰

İslami basının önde gelen isimlerinden Sebilürreşad Dergisi de, ülkedeki ahlaki gerilemeye değinmektedir. Buna göre, Türkiye'de her alanda görülen ahlaki bozulmanın sebebi, Cumhuriyet rejiminin izlediği laiklik politikasıdır. Bu bozukluğun yeni kuşaklarla beraber giderilmesi zaman alacağından, bir an önce harekete geçilmesi gerektiği savunulmaktadır.⁸¹ Ülkedeki ahlaki bozukluğun önüne geçilip, arada kaybedilen zamanı telafi etmek için dört bir koldan harekete geçilmesi gerektiği söylenmektedir. Bunun için, "... her fırsattan istifade edilerek halkevleri ve halkodalarında alınacak gecem dersleri, kurslar ve radyo vasıtasıyla verilecek dini ve ahlaki konferanslar ile noksan kalmış olan bu terbiyenin..."⁸² karşılanması gerekmektedir.

Daha çok ahlaki endişelerden yola çıkarak, devlet okullarında din derslerinin gösterilmesini isteyen kesim, dini sadece inanç alanıyla sınırlı bir

⁸⁰ Peyami SAFA: "Lâyik Okul Davası" Ulus (28 Şubat 1948), 2.

⁸¹ Hakkı ŞENKON: "Mekteplere Konacak Din ve Ahlak Dersleri Ne Oldu?" Sebilürreşad, I, 15 (1948), 233.

⁸² Hakkı ŞENKON: "20 Küsür Sene Süren Komünizm Umdeleri", Sebilürreşad, I, 17 (1948), 264. Şenkon aynı yazısında, Türkiye'de laikliğin yanlış anlaşıldığını ve komünizmin ilkelerinden din aleyhtarlığının uygulandığını belirterek, bunun yarattığı zararların giderilmesi için okullara konulacak din derslerinin yanı sıra ahlak derslerinin de konulmasını istemektedir. Bkz. Hakkı ŞENKON: "20 Küsür Sene Süren Komünizm Umdeleri", Sebilürreşad, I, 17 (1948), 265.

kurum olarak değil, toplumun pek çok alanıyla iç içe bir unsur olarak görmektedir. Bu kesimin, halkın taleplerini dile getirdiği söylenebilir.

Taraflar arasında din eğitiminin devlet okullarında yapılmasıyla ilgili tartışmalar devam ederken, C.H.P., bu eğitimin yapılması yönünde kararlı ama temkinli adımlarla ilerlemektedir. C.H.P.'nin din eğitimi konusunu araştırmak üzere 1946'da bir araştırma komisyonu kurmasından, bu eğitimin başladığı 1949 yılına kadar, toplam 3 yıllık bir süre geçmiştir. Din eğitimine ancak bu süreç sonunda geçilebilmesi, laikliğin zarar görmemesi konusunda titiz davranan C.H.P.'nin temkinli olduğunu göstermektedir.

C.H.P.'nin 1947 Kurultayı'ndan daha önce, Ocak 1947'de yapılan bir divan toplantısında, henüz bir karar alınmamakla beraber, dini terbiye ve imam-hatip yetiştirme konuları üzerinde görüşmeler yapılmaktaydı.⁸³ Basın organları, C.H.P. divan toplantıları yapılırken, Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Muhittin Baha Pars'ın, diğer bazı milletvekillerinin de desteğini sağlayarak, parti ileri gelenlerini, din eğitimi yapılmasının laiklik ilkesine aykırı olmadığına ikna ettiklerini yazmaktadır.⁸⁴ C.H.P.'nin Ocak 1947'de yaptığı divan toplantısı sonrasında yayımlanan tebliğde, din eğitimi ve öğretimine hangi şartlar altında geçileceği belirtilmekteydi. Buna göre, C.H.P.'nin laiklik anlayışını tehlikeye düşürecek hiçbir gelişmeye izin verilmeyecekti. Din eğitiminin gizli bir şekilde ya da Arap harfleriyle yapılmaması için, gerekli önlemler alınacaktı. Ayrıca yapılacak olan eğitim ve öğretimin Türkçe harflerle, okul binaları dışında, seçmeli olarak ve M.E.B.'nden izin alınarak, hükümetin kontrolü altında yapılması düşünülmekteydi.⁸⁵

C.H.P. içerisinde din eğitimi ve öğretimi konusundaki fikirler şekillenmeye başladıktan sonra, 1947 yılı sonlarına doğru, öğrencilerin bu

⁸³ "Milli Terbiye ve Manevi Dâvalar", Yeni Sabah (19 Ocak 1947), 1.

⁸⁴ "Mektep Programlarında Ahlak ve Din Derslerine Yer Verilecek", Yeni Sabah (21 Ocak 1947), 3.

⁸⁵ "Özel Din Öğretimi Meselesi", Ulus (2 Mayıs 1947), 2.

derslerde okuyacakları kitapların niteliğini belirlemek amacıyla bir danışma heyeti toplanmıştır. Çocukların seviyesi göz önünde tutularak hazırlanacak olan kitapların belli bir mezhep öğretisini aşılardan ziyade, İslam Dini'nin genel esaslarını ele alacak nitelikte olmasına karar verilmiştir.⁸⁶

1948 yılı başlarında, henüz din eğitimi yapılması yönünde kesin bir karar alınmamıştı. Din eğitimi konusunu incelemekle görevlendirilen komisyon, sadece ilköğretim kurumlarında din eğitim ve öğretimi verilmesini değil, imam-hatip yetiştirmek üzere meslek okullarının kurulması ve ilahiyat fakültesinin açılması konularını da ele almaktaydı.⁸⁷ İktidar yanlısı Ulus Gazetesi ise, komisyon çalışmalarına sütunlarında yer vermekte, okullarda din derslerinin verilmesiyle, dini meslek okulları (İmam-Hatipler kastediliyor) nın açılmasının kolay olmadığını belirtmekteydi. Çünkü Ulus'a göre, Cumhuriyet'in laiklik prensibiyle, halkın ihtiyaçları arasında bir denge kurulması gerekmektedir. Bu denge ise, M.E.B.'nin kontrol yetkisini kullanmasıyla kurulacağı düşünülmektedir.⁸⁸

Devletin laik niteliğinin zarar görmemesi için, din eğitiminin hangi niteliklere sahip olması gerektiği de gazete sütunlarında yer almaktadır. Gazete, din eğitiminin M.E.B.'nin kontrolü altında olması gerektiğini savunmaktadır. Bu derslerde izlenecek program ve okunacak kitaplar, D.İ.B.'nce belirlenecek, ancak M.E.B.'nin onayından geçecektir. Din derslerini okutacak kişilerin niteliklerinin belirlenmesi ve seçilmesi işi de M.E.B.'na ait olacaktır.⁸⁹ Bu şartlar sağlandıktan sonra, din eğitimi mutlaka seçmeli ders olarak verilmelidir. Ayrıca İlahiyat Fakülteleri'nin açılması da, üniversitelerin vereceği karara bırakılmıştır.⁹⁰

⁸⁶ "Özel Din Bilgileri Dershaneleri İçin Kitap Hazırlanıyor", Ulus (4 Ekim 1947), 2.

⁸⁷ "Din Dersleri", Ulus (16 Şubat 1948), 1.

⁸⁸ "Layiklik Prensibi ve Din Dersleri", Ulus (17 Şubat 1948), 5.

⁸⁹ "Din Öğretimi Meselesi", Ulus (26 Şubat 1948), 5.

⁹⁰ "Layiklik Prensibi ve Din Dersleri", Ulus (17 Şubat 1948), 5.

Nihayet tüm bu tartışma ve hazırlık döneminin ardından, C.H.P. Meclis Grubu, 19 Şubat 1948'de, ilköğretim kurumlarında din eğitim ve öğretimi yapılmasını kararını aldı. Komisyon raporuna göre, "İlkokulların dördüncü ve beşinci sınıflarında ihtiyari olmak ve imtihana tabi tutulmamak şartile ücreti devlet tarafından verilecek öğretmenler tarafından"⁹¹ din derslerinin verilmesi kabul edilmişti.

Komisyonun din eğitimi yapılması yönünde verdiği karar dört noktaya değinmekteydi. Bunlardan ilki, öğrenci velilerinin onayı alınmak şartıyla, ilkokul dördüncü ve beşinci sınıflarda, okul içinde ancak ders saatleri dışında din eğitiminin verilebileceğiydi. İkinci nokta, din dersleri programlarının ve bu derslerde okunacak kitapların D.İ.B.'nce hazırlanıp, M.E.B.'nin onayından geçmesiydi. Üçüncü nokta, din derslerini verecek olanların, ilkokul öğretmenleri ya da gerekli niteliklere sahip olanlar arasından M.E.B.'nce seçileceğiydi. Son olarak da, bu dersi verecek olan öğretmenlerin ücretlerini, devlet karşılayacaktı.⁹² Komisyonun raporunda imam-hatip ve ilahiyat fakültelerinin de açılması yer almaktaydı, ancak bu konuların aciliyetinin olmadığı düşünülerek görüşülmesi ileri bir tarihe atılmıştı.⁹³

Din eğitiminin ilköğretim kurumlarında resmen verilmeye başlanması kararı alındıktan sonra, 1949 yılı başlarında Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu, illere gönderdiği tamimde, "15 Şubat 1949 tarihinden itibaren ilkokullarımızda ihtiyari olarak din dersleri"⁹⁴nin gösterileceğini ifade etmekteydi. Bu tamimde yukarıdaki satırlarda yer verilen, C.H.P. inceleme

⁹¹ "Okullarda Din Dersleri ", Yeni Sabah (20 Şubat 1948), 1.

⁹² "Din Derslerine Dair C.H.P. Grup Kararı", Ulus (20 Şubat 1948), 1 ve 3.

⁹³ "Din Derslerine Dair C.H.P. Grup Kararı", Ulus (20 Şubat 1948), 3.

⁹⁴ İlkokullarda Din Tedrisatı", Ulus (1 Şubat 1949), 2.

komisyonunun belirlediği din eğitimi ve öğretiminin nitelikleri de bildirilmekteydi.⁹⁵

İhtiyari olması koşuluyla uygulamaya konan din eğitim ve öğretimi uygulamasına, büyük bir çoğunluk katılmıştır. Hatta bu dersler, ihtiyari olmasına rağmen, bütün alevi köylerindeki Aleviler ve Sivas'ta da bazı Ermeniler, çocuklarını din derslerine göndermişlerdir.⁹⁶ Bu dersler, öğrencilerin normal derslerinin sekteye uğratılmadan verilmesi doğrultusundaki karar uyarınca, Cumartesi günü öğleden sonra iki saatlik bir süre içerisinde yapılmaktaydı.⁹⁷

Böylece 1949 yılından itibaren, halkın iktidardan beklediği adımlardan biri atılmış oluyordu. C.H.P., halkın bu ihtiyacını karşılamakla, 1945 sonrası dönemde ihtiyaç duyduğu oyları toplamayı hedeflemekteydi. Din eğitiminin devlet denetiminde tutulması da, laikliğin zarar görmemesi açısından düşünülmüş bir tedbirdi. Ayrıca din eğitiminin, devlet okullarında ve devlet kontrolünde verilmesi, bir taraftan da komünist akımlara karşı bir tür panzehir olarak düşünülmüş olabilir.

İlköğretim kurumlarında, din eğitimi ve öğretimi yapılması yönünde çalışmalar yapıldığı dönemlerde dahi İslamcı kesim, C.H.P.'nin bu konudaki samimiyetinden ciddi anlamda şüphe etmekteydi.

İslamcılar için C.H.P.'nin bu konuda samimi olmadığını gösteren bir takım deliller mevcuttu. C.H.P., din eğitimine kendi isteğiyle eğiliyor değildi.⁹⁸

⁹⁵ Tamimin tam metni için Bkz: "İlkokullarda Din Tedrisatı", Ulus (1 Şubat 1949), 2. ve Gotthard JASCHKE: a.g.e., 89-90.

⁹⁶ Tahsin BANGUOĞLU: a.g.e., 100.

⁹⁷ Bernard LEWIS: "Islamic Revival In Turkey", International Affairs, XXVIII, 1, (1952), 41.

⁹⁸ İslamcılar'ın bu görüşlerinde haklılık payı olduğunu söyleyebiliriz. İlkokullara din derslerinin konduğu dönemde Milli Eğitim Bakanı olan Banguoğlu, C.H.P. içerisinde iyi niyetli ve ılımlı kimselerin bulunmasına rağmen, bir iki yıl boyunca tek parti dönemine geri

1947 yılında Meclis'te din eğitimi konusunda hararetli tartışmaların yapılması, basın organlarının da din eğitimi verilmesi yönünde tavır koyması ve bu yönde artan halkın baskısı, iktidarın din eğitimi ve öğretimine izin vermeye zorlamıştı.⁹⁹

Ayrıca İslamcı kesim, C.H.P.'nin din eğitimi ve öğretimi konusunda bir takım şartlar koymasını da, samimiyetsizliğinin bir belirtisi olarak görmekteydi. İslamcılar'a göre bu şartlar öyle ağırdır ki, din derslerini uygulama imkanı kalmamaktadır. Zaten din eğitimi verilmesi kararı alındıktan sonra hemen uygulamaya geçilmemesi, (okullarda din dersi gösterilebileceği yönünde karar 1948 yılında alınmıştı ama bu kararın uygulanmaya başlanması 1949 yılında olmuştu) bu samimiyetsizliğin ve oyalama taktiğinin bir delili olarak gösterilmektedir.¹⁰⁰

Kısaca iktidar İslamcılar tarafından, hem din eğitimi ve öğretimine doğrudan kendi isteğiyle geçmediği hem de din eğitimine izin verildiği halde bu konuda isteksiz ve ağır davrandığı için samimiyetsiz bulunmaktadır. İslamcılar açısından C.H.P.'nin tek parti dönemi laik uygulamaları unutulmadığından, 1945 sonrasında manevi konulara eğilmesi de güven uyandırmamaktadır.

Bu eğilimi, 19848 yılı Sebilürreşad Dergisi'nde gözlemek mümkündür. Şayet bu dersler iktidar tarafından kabul edilse bile, "törlü törlü müşkiller ihdas edilecek: program harici bırakılacak: yabancı bir ders gibi isteyen okusun, istemeyen okumasın, denecek; 'Müslüman çocuğunun kitabı' gibi hurafeler, Alevi ve Bektaşî nefesleri, baştan başa yanlışlarla dolu olan bir

dönölmesini bekleyen ve din eğitimi konusunda da işi yavaştan alanların bulunduğunu söylemektedir. Tahsin BANGUOĞLU: a.g.e., 26.

⁹⁹ "Onlar İçin Hidayet Kapları Kapalıdır", Sebilürreşad, I, 53 (1948), 1.

¹⁰⁰ "Onlar İçin Hidayet Kapları Kapalıdır", Sebilürreşad, I, 53 (1948), 1.

kitabı okumağa çocuklar mecbur tutulacak”¹⁰¹ denilmekteydi. Ayrıca 1949 yılı Büyük Doğu Dergisi’nde, müfredata konulan din derslerinin, C.H.P.’nin din anlayışı doğrultusunda hazırlandığı ve bu din derslerinin C.H.P. türü din anlayışından kurtarılması gerektiği belirtilmektedir.¹⁰²

C.H.P.’nin din eğitimi verilmesi konusunda samimiyetsiz olduğunu belirten Batı’lı bir yazar da, iktidarın bu konuda yeterli çabayı sarf etmediğini söylemektedirler. Çünkü, ilköğretim kurumlarında okunacak din dersleri için C.H.P.’nin harcadığı çaba, sadece bu derslere giriş niteliği taşıyan basit bir dini kurallar kitabı, ahlak ve ibadet kılavuzu ve dualarla ilgili bir kitabın yazdırılmasıydı¹⁰³ denmektedir.

Ancak sonuç itibariyle 1949 yılının Şubat ayında, din dersleri ilköğretim kurumlarında gösterilmeye başlanmıştı. Muhafazakar kesimin, C.H.P.’nin din eğitimi konusuna yönelik eleştirileri de göz önünde tutulduğunda , C.H.P.’nin yaptıklarıyla, İslamcılar’ın ve halkın beklentileri arasında kapanmamış bir fark olduğu göze çarpmaktadır. Bu farkın, C.H.P.’nin, halkın ve muhalefetin din konusundaki taleplerini sonuna kadar tatmin etmekten ziyade, laiklik anlayışına zarar vermemek için belli şartlar altında ve belli oranda yerine getirmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

2-İmam-Hatip Kurslarının Açılması

Çok partili yaşama geçişin ardından, halkın dini konulardaki talepleri arasında imam ve hatiplik eğitimi veren kurumların açılması da yer almaktaydı.

İmam ve hatiplik eğitimi veren kurumların kökleri Osmanlı İmparatorluğu dönemine kadar uzanmaktaydı. Bu kurumlar Cumhuriyet’in

¹⁰¹ “Mekteplere Konacak Din ve Ahlak Derslerine Ne Oldu?”, Sebilürreşad, I, 15 (1948), 234.

¹⁰² “Din Dersleri”, Büyük Doğu, V, 1 (11 Mart 1949), 1.

¹⁰³ T. VERSCHOYLE: “Education In Turkey”, International Affairs, XXVI, 1 (January 1950), 67.

kurulduğu ilk yıllarda da varlıklarını sürdürmüşlerdi. Ancak ilköğretim kurumlarındaki din dersleri gibi, imam-hatiplik eğitimi veren kurumlar da 1930'lu yılların başlarında kapanmıştır.¹⁰⁴

Jaschke, 1945 yılına kadar, camilerde halkın din hizmetleriyle ilgilenen imam ve hatipler'in büyük bir kısmının maddi ihtiyaçlarının yöre halkı tarafından karşılandığını ve 1930'ların başlarında, imam-hatip yetiştiren kurumların kapanması dolayısıyla da bu tarihten sonra yetişen imam ve hatiplerin kendilerini yetiştirmek için gerekli bilgileri bazı kitaplardan öğrendiklerini belirtmektedir.¹⁰⁵

Çok partili yaşama geçişin ardından C.H.P., halkın din hizmetlerini görececek olan din adamlarının yetiştirilmesi sorununa eğildi. İmam-hatip eğitimiyle ilgili konuların gündeme gelmesi, özellikle 1948 yılı başında olmuştu. İbrahim Arvas ve Fatih Gökmen isimli milletvekillerinin başını çektiği bir grup, T.B.M.M.'ne bir kanun tasarısı sunmuşlardı. Tasarıda İmam-hatip okulları ve ilahiyat fakültesi açılması da istenmekteydi. Basın organları da Meclis'teki bu gelişmeye ilgi göstermişlerdi.¹⁰⁶

Yukarıdaki sayfalarda, C.H.P.'nin din eğitimi konusunu incelemek üzere oluşturduğu komisyonun, ilköğretim kurumlarında din derslerinin gösterilmesi konusunda olumlu karar aldığı, ancak imam-hatip kursları ve ilahiyat fakültesinin açılması konusunda karar almayı ertelediği ifade edilmişti.

¹⁰⁴ İmam-Hatiplik eğitimi veren kurumların kapanıncaya kadar izlediği tarihi seyir hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Gotthard JASCHKE: a.g.e., 75. ve Süleyman Hayri BOLAY-Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e., 133-134.

¹⁰⁵ Gotthard JASCHKE: a.g.e., 76.

¹⁰⁶ Nilgün GÜRKAN: Türkiye'de Demokrasiye Geçişte Basın (1945-1950) (İstanbul, 1998), 451-452. Ayrıca basın organlarında, bu konu hakkında yapılan yorumla ilgili olarak Bkz: Gotthard JASCHKE: a.g.e., 76-77.

Kış tatilinden sonra, C.H.P. Meclis Grubu, İmam-hatip Kurslarının açılması yönünde prensip kararı almıştır. Ancak alınan bu karar da, ilköğretim kurumlarında din eğitimi ve öğretimi konusunda olduğu gibi bir takım şartlara bağlı olarak alınmıştı. Öncelikle bu kurslar, ülkenin ihtiyacını karşılayacak kadar imam ve hatip yetiştirmeye yönelik olacaktı. Devlet bu kursların açılmasında, yine laiklik ilkesinin zarar görmemesini gözetecekti. Devlet bu kurslar üzerinde denetim kuracak, kursları M.E.B.'na bağlayarak kontrol altında tutacaktı. Son olarak da, yetiştirilecek olan imam ve hatiplerin aydın kimseler olmaları için ortaokul mezunu olmaları şartı konmuştu.¹⁰⁷

M.E.B. bu kursların ilk etapta, İstanbul, İzmir, Ankara, Seyhan (Adana), Diyarbakır ve Erzurum olmak üzere altı ilde açılacağını bildirmiştir. M.E.B. tarafından bu illere gönderilen tamimde, o ilin çevresindeki hangi illerden öğrenci kaydedileceği belirtilmekteydi. İllerde hazırlanacak olan dershanelerin özerk olacağı belirtilen tamimde, çevreden gelen öğrencilerin barınma ve beslenme gibi masraflarının devlet tarafından karşılanmayacağı ifade ediliyordu. Bu masraflar, öğrenci tarafından karşılanacaktı. Bu şartlar dahilinde, Milli Eğitim Müdürleri'nin bir an önce öğrenci kaydetmeye başlayacağı bildirilmekteydi.¹⁰⁸

1948 yılı Aralık ayında, M.E.B. Tahsin Banguoğlu, imam-hatip kurslarının müfredat programının, Diyanet İşleri'nde kurulmuş olan bir komisyon tarafından hazırlanmakta olduğunu, bu çalışmanın bitmesinden hemen sonra, kursların eğitime başlayacağını söylemekteydi.¹⁰⁹ D.İ.B.'nda çalışmalarını sürdüren komisyon, içerisinde İslam İnancı, Ahlak, Kur'an , Tefsir ve Hutbe derslerinin de bulunduğu bir müfredat programı hazırlamıştı.¹¹⁰

¹⁰⁷ "Layiklik ve Din Hizmetleri", Ulus (24 Mayıs 1948), 2.

¹⁰⁸ "İmam Hatip Kursları", Ulus (22 Eylül 1948), 2.

¹⁰⁹ "Altı İlimizde İmam Hatip Kursları Açılıyor", Ulus (14 Aralık 1948), 3.

¹¹⁰ "İmam Hatip Kursları İçin Hazırlılar", Ulus (29 Aralık 1948), 2.

İmam hatip kursları, 1949 yılı Ocak ayından itibaren Ankara ve İstanbul başta olmak üzere, kademeli bir şekilde açılmaya başlandı. 1950 yılında ise, M.E.B.'nce bu kursların iki yıllık meslek okulu haline getirilmesi ve kurs mezunlarının yeni açılacak imam-hatip kurslarına tayin edilebilmesi kararlaştırılmıştı.¹¹¹

C.H.P., ilköğretim okullarına din dersleri koydurmakla, muhalefetten gelen, gençliğin manevi terbiyeden uzak bırakıldığı türündeki eleştirilerin önüne geçmeye çalışmıştı. İmam-Hatip kurslarının açılmasıyla da, halkın beklediği dini hizmetlerin ihmal edildiği, köylerin imamsız, camilerin hocasız kaldığı yönündeki eleştirilerin önüne geçilmeye çalışılmıştı.

İslamcı kesim, C.H.P.'ni imam-hatip kursları açtırması konusunda da samimiyezsiz bulmaktadır. İslamcı kesimin bu yöndeki eleştirileri de iki noktada toplanabilir. Öncelikle İslamcılar, bu kursların C.H.P. tarafından dolaylı yöntemlerle açtırılmak istenmediğini ileri sürmekteydiler. Bu kursların D.İ.B.'na bağlanmayıp, M.E.B.'na bağlanması gerektiğinin ileri sürülmesi, İslamcılar'a göre dolaylı taktiklerdi. "Maksat şunun bunun yapması değil, böyle bir mektebin açılmaması idi."¹¹²

Yöneltelen ikinci eleştiri de, kursların yapılış şartlarına yönelikti. Bu eleştirilere yer veren Sebilürreşad'a göre, "Birkaç aylık imam hatip kursu açacaklar, orta mektep mezunu olacak, askerliğini yapacak, yirmi yaşını geçecek, ondan sonra gelecek birkaç ay kursa devam edecek. Sonra imam olacak! Birkaç ay içinde Kur'an okumasını, namaz kıldırmasını, bütün dini mâlumatı öğrenecek. Ondan sonra imamet, hitabet ve vâizlik şahadetnamesi alacak! Buna çocuklar bile güler"¹¹³di. İslamcılar, C.H.P.'nin belirlediği bu şartlar altında mezun olan bu öğrencilerin, yeterli donanıma sahip olmayacaklarını savunmaktadırlar.

¹¹¹ "İmam-Hatip Okulları Açılacak", Ulus (11 Nisan 1950), 2.

¹¹² "Onlar İçin Hidayet Kapıları Kapatıldır", Sebilürreşad, I, 3 (1948), 1.

¹¹³ Sebilürreşad, I, 3 (1948), 35.

Sebiürreşad'ın eleştirileri, C.H.P. toplantılarında tepkiyle karşılanmıştır. Ancak sonuç itibariyle, iktidar bu kursları kendi koyduğu şartlar doğrultusunda açmıştır. İmam-hatipler ilk etapta kurslar halinde açılmasına rağmen, daha sonrasında meslek okulu haline getirilmişlerdir. Bu durum, C.H.P.'nin 1950 seçimleri öncesinde, halkın bu ihtiyacını kendisine olumlu puan getirecek kadar çözmeye çalışması şeklinde yorumlanabilir. Ancak gelen eleştiri ve talepler karşısında, bu soruna daha köklü bir çözüm bulmak için, söz konusu kurslar daha sonrasında meslek okulu haline getirilmiştir.

3-İlahiyat Fakültesinin Açılması

Çok partili siyasal hayatın beraberinde getirdiği nispi özgürlük ortamı içerisinde, iktidardan talep edilen din eğitimi konuları arasında bir ilahiyat fakültesi açılması da vardı. Bu fakülte, yüksek din eğitimi alanında hissedilen yetersizlik sebebiyle gündeme getirilmekteydi.

İlahiyat fakültesi, aslında Cumhuriyet yönetiminin ilk yıllarında kurulmuştu. Ancak tek parti yönetiminin dine yönelik politikaları sebebiyle olsa gerek, ilahiyat fakültesinin kaderi de, ilköğretim kurumlarındaki din dersleri ve imam-hatip okulları gibi, 1930'lu yılların başında kapanmak olmuştur.¹¹⁴

Bu alandaki boşluğun hissedilmesiyle beraber, C.H.P. Meclis Grubu 1948 yılı Şubat'ında Ankara'da, bir ilahiyat fakültesi açılmasını teklif etmeyi planlamaktaydı. Millet Partisi ise, Temmuz 1948'de parti programını açıklarken, Ankara'dakinin yanı sıra İstanbul'da da bir ilahiyat fakültesi açılmasını istediklerini belirtti. Bunun üzerine, Diyanet İşleri Başkanı Hamdi Akseki, ülkede İslam'ın araştırılması için yüksek din eğitimine ihtiyaç duyulduğunu söyledi ve Avrupa ülkelerinde, bu konudaki uygulamalardan

¹¹⁴ İlahiyat fakültesinin kuruluşu tarihi ve tek parti dönemi boyunca izlediği seyir hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz:Süleyman Hayri BOLAY-Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e., 173.,Gotthard JASCHKE: a.g.e., 75. ve "İmam-Hatip Kursları-İslam İlahiyat Fakültesi Hakkında",Selâmet, III, 56 (25 Haziran 1948), 10.

örnekler verdi.¹¹⁵ C.H.P.'nin ilahiyat fakültesi kurma konusunda attığı adımları sıklaştırmayı, halkın baskısının yanı sıra, muhalefet partilerinin programlarında belirtilen ilahiyat fakültesi amaçlarını dayanaksız bırakma ve onlardan önce bu icraatı gerçekleştirme kaygısına bağlanabilir.

C.H.P.'nin ilahiyat fakültesinin açılmasına izin vermekte iki amacının olduğu söylenebilir. İlk amaç, yüksek din eğitimi alanındaki eksikliği gidererek bu yöndeki istekleri tatmin etmek ve böylece de oy kazanmaktır. İkinci amacının ise, tek parti dönemi din politikalarında vurgulandığı gibi, dini batıl inanç ve hurafelerden arındırmak olduğu söylenebilir.¹¹⁶

Ayrıca, iktidar açılacak olan ilahiyat fakültesinin öğrencileri ve öğretim elemanları açısından bir takım standartlar koymuştur. Öncelikle ilköğretim kurumlarında, din dersleri verecek kişilerin yetiştirileceği fakülte öğrencilerinin, hem İslam Dini hakkında bilgi sahibi, hem de genel kültürü bulunan kimseler olmaları gerekmektedir. İlahiyat fakültesinde ders verecek öğretim görevlilerinin ise Arapça bilmeleri, dinler arasında karşılaştırma yapabilme bilgisine ve felsefi kültüre sahip olmaları gerekmektedir.¹¹⁷

İlahiyat fakültesinin hangi koşullarda, nasıl kurulacağına dair bu spekülasyonlardan bir yıl sonra, 4 Haziran 1949 yılında, Ankara Üniversitesi bünyesinde bir ilahiyat fakültesi açılmasına dair kanun kabul edildi.¹¹⁸

¹¹⁵ Gotthard JASCHKE: a.g.e., 77-78. ve Süleyman Hayri BOLAY-Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e., 173.

¹¹⁶ "İlahiyat Fakültesinin Kurulması", Ulus (3 Haziran 1948), 4.

¹¹⁷ "İlahiyat Fakültesinin Kurulması", Ulus (3 Haziran 1948), 4. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin ilahiyat fakültesi açılmadan önce, bu fakültede okutulması gerekli olan derslerden, fakültede okuyacak olan öğrencilerin fakülte öncesi görmesi lazım gelen eğitime kadar, fikirlerini açıkladığı beyanatı için Bkz: "İslam İlahiyat Fakültesi" Sebilürreşad, I, 9, (1948), 133-136.

¹¹⁸ Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi (1945-1971) (İstanbul, 1976), 54.

Fakültenin açılmasına dair kanunun kabul edildiği gün, Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu, T.B.M.M. kürsüsünden yaptığı konuşmada, yeni kurulacak olan ilahiyat fakültesinin, "Atatürk inkılaplarının bizi ulaştırdığı yeni medeni ve içtimai hayatın şartlarıyla mütenasip ve yeni cemiyetimizin hüviyetine layık bir müessese"¹¹⁹ olacağını söylemektedir. İlahiyat fakültesinden yetişecek aydınların, askeri veya sivil aydınlardan daha farklı bir zihniyette olmayacağını belirten Banguoğlu, "Bu itibarla İlahiyat Fakültesi müspet ilmi bir camia içerisinde kurulacak ve bazı irticai hareketlere cesaret vermek şöyle dursun, onları menetmek, onları selbetmek ve onları yok etmek fonksiyonunu icra edecektir"¹²⁰ demektedir. Yavuz Abadan, bu işlevleri yerine getirecek olan ilahiyat fakültesinin, laik ve özerk nitelikte olduğunu söylemektedir. Zaten Abadan'a göre, laik bir toplumda ilahiyat fakültesi, belli bir inancı aşılamaaya çalışan bir kurum değil, dini, tarihini, sosyolojik özelliklerini bilimsel kriterlere göre inceleyen bir kurum olmalıdır. Bu nedenle, görevini yerine getirmesi için, ilahiyat fakültesi üniversite bünyesinde yer almalı, fakültenin çalışmasıyla ilgili düzenlemeler bağlı olduğu üniversite tarafından yapılmalıdır.¹²¹

Ankara Üniversitesi, 20 Ekim tarihli oturumunda, fakültenin İslam Hukuku, Arapça-Farsça, İslam Sanatı Tarihi, İslam Mezhepleri Tarihi ve Dinler Tarihi profesörlüklerine atamalar yapmıştır.¹²² Hazırlıkların tamamlanmasından sonra, ilahiyat fakültesi, 31 Ekim 1949 tarihinde, Ankara Üniversitesi bünyesinde açılmıştır.

¹¹⁹ "İlahiyat Fakültesi Açılmasına Dair Olan Tasarı Dün Kabul Edildi", Ulus (5 Haziran 1949), 5.

¹²⁰ "İlahiyat Fakültesi Açılmasına Dair Olan Tasarı Dün Kabul Edildi", Ulus (5 Haziran 1949), 5.

¹²¹ Yavuz ABADAN: "İlahiyat Fakültesi", Ulus (16 Haziran 1949), 3.

¹²² "İlahiyat Fakültesi Ankarada Kuruldu", Yeni Sabah (21 Ekim 1949), 1 ve 5.

Fakültede okutulan derslere gelince; "Fakültede Arapça, Kur'an, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ana derslerdi. Ayrıca İslam Felsefesi, Batı Felsefesi, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi gibi dersler de okutulmaktaydı."¹²³

İslamcı kesim, diğer konularda olduğu gibi ilahiyat fakültesinin açılması konusunda da C.H.P.'ni samimiyetsiz bulmaktadır. Sebilürreşad'da da yer verildiği üzere, edebiyat fakültesi profesörlerinden Şekip Tunçla'nın, "Bugün din telakkisi eskisine nazaran çok başkadır. Bugün her adımımızda, hareketlerimize karışan din değil, ahlaki ve vicdani din istiyoruz. Fıkıhın hukuki kısımlarının, Mecellenin, münakehat ve veraset bahislerinin okutulmasında mana yoktur." Sözleri, İslamcılar açısından eleştiri konusu olmuştur. Sebilürreşad'daki eleştiride, "Bunlara göre İlahiyat Fakültesi olacak, ama orada Ahkâmı Şeriye okunmayacak. Mensup olduğu dinin ahkâmı okunmayan bir İlahiyat Fakültesi dünyanın neresinde var?"¹²⁴ denmektedir. İktidarı samimiyetsiz bulan İslamcılar, ilahiyat fakültesinin kurulma biçimini de yanlış bulmaktadırlar. İslamcılar, İlahiyat fakültesinin, uzmanlaşmanın bir gereği olarak, D.İ.B.'na bağlanması gerektiğini savunmaktadırlar.¹²⁵

C.H.P.'nin çok partili yaşamın zorlamalarıyla beraber halkın isteklerine eğilme ve muhalefetin kendisine yönelttiği eleştirileri giderme yolundaki çabaları, din eğitimi konusunda açıkça görülmektedir. C.H.P., ilkokullara din dersi koymakla, ilköğretimde, imam-hatip kurslarını açmakla, ortaöğretimde ve ilahiyat fakültesini açmakla, yüksek öğrenimde, din eğitimi yapılması

¹²³ Süleyman Hayri BOLAY-Mümtaz'er TÜRKÖNE: a.g.e.,174.Fakültenin dört yıl boyunca göstereceği dersler ve haftalık dağılımlarıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Gotthard JASCHKE: a.g.e., 79.

¹²⁴ "Ahkâmı Şeriye Okunmayan Bir İlahiyat Fakültesi Ancak Moskovaya Yaraşır" Sebilürreşad, I, 4 (1948), 63.

¹²⁵ "Ahkâmı Şeriye Okunmayan Bir İlahiyat Fakültesi Ancak Moskovaya Yaraşır" Sebilürreşad, I, 4 (1948), 63. ve "Din Öğretimi ve Din Müesseseleri Hakkında", Selâmet, II, 41 (27 Şubat 1948), 4-5.

yönündeki istekleri karşılamıştır. Ancak bu eğitime geçişin, belli bir araştırma sürecinden sonra gerçekleşmesi, belli şartlar ve nitelikler altında bu eğitimin yapılma zorunluluğunun konulması ve açılacak olan kurumların miktarının, ihtiyacın karşılanmasıyla sınırlı olması, iktidarın din eğitimi sağlamada sınırlı ve kontrollü bir yumuşama siyaseti izlediği anlamına gelmektedir.

Halktan oy almak amacıyla izin verilen din eğitimi, C.H.P. açısından halkın ve muhalefetin karşılanmasını istediği, uçsuz bucaksız bir din eğitimi özgürlüğü şeklinde anlaşılmamıştır. Laiklik ilkesine yaptığı vurguyla tanınan C.H.P., din eğitimi laikle bağdaştırmaya çalışmış, laikliğe bir tehdit oluşturmaması için bazı kısıtlamalar getirmiştir. Bu nedenle çok partili yaşamla beraber, C.H.P.'nin izlemeye başladığı din alanındaki politikalar, eski anlayışından tam anlamıyla bir kopuş olarak nitelendirilememektedir. Çünkü, din eğitimine halkın taleplerini karşılamak için geçilse bile, C.H.P., bu eğitimi verecek kurumlara, tek parti dönemindeki anlayışına uygun olarak, İslam'ı hurafelerden ve yanlış inançlardan temizleme, dini akılcı bir anlayışla yorumlama misyonu yüklemekteydi. Böyle bir formülasyon aracılığıyla da, C.H.P. dini alanın tamamıyla kendi kontrolünden çıkmasının önüne geçebilecek ya da bu alan üzerinde belli oranda kontrolünü sürdürebilecekti.

D-C.H.P.'nde Siyasal Yumuşamanın Beraberinde Getirdiği Çeşitli Tartışmalar ve Değişiklikler

C.H.P., 1950 seçimleri yaklaşırken, din eğitimine izin vermekle, halkın bu yöndeki taleplerini karşıladığını düşünmekteydi. Ancak, 1945 sonrası dönemde, C.H.P.'nin din alanındaki politikalarına yönelik eleştiriler, sadece din eğitimi konusuyla sınırlı kalmamıştı.

1-Öztürkçeleştirme Akımı ve İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Tartışmaları

C.H.P.'ne yöneltilen eleştiriler arasında, dini konularla da ilişkili olabileceği düşünülebilen "öztürkçe" konusu ile, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi talepleri, dikkatleri çekmektedir.

Öztürkçeleştirme akımı, Cumhuriyet'in tek partili döneminde başlatılmış bir girişimdir. Yine aynı dönemde bu konuyla ilgilenmek üzere, Türk Dil Kurumu kurulmuştu. Tek parti dönemindeki öztürkçeleştirme akımının amacı, kısaca Türkçe'yi yabancı kelimelerden ayıklayıp, özleştirmek, yoğun bir biçimde Arapça ve Farsça kelimeleri içerisinde taşıyan Osmanlıca'yı devre dışı bırakarak, yerine öztürkçeyi getirmek suretiyle, Türkçe'yi bir bilim ve edebiyat dili haline getirmektir.

Öztürkçe akımını savunanlara karşı, Sebilürreşad Dergisi, "uydurma dil faciası" başlığını taşıyan bir yazıyla tepki göstermekteydi. Sebilürreşad'a göre; "Bundan büyük bir dalalet ve soysuzlaşma olamaz. Türk milletini söndürmek için düşman ordusu komutanı bile bu kadar şeytanatkârane bir hainlik yapamazdı."¹²⁶ Ayrıca, Büyük Doğu Dergisi de, öztürkçeleştirme akımı karşısında tavrı takınmaktaydı.¹²⁷ Ali Fuat Başgil'de, öztürkçe akımını savunanları eleştirmekte, öztürkçeyi savunanların, Türkçe'nin Arapça ve Farsça kelimelerin istilasına altında olduğunu belirtmelerinin, gerçeğe uygun olmadığını söylemektedir. Aksine, Türkçe bilim ve edebiyat dili olarak yetersiz bir dil iken, Arapça ve Farsça kelimeler sayesinde zenginleşmiş, güzel ve zengin bir dil haline gelmiştir.¹²⁸ Öztürkçe akımına karşı olanlar, geçmişten bu yana kullanılan dili inkar etmenin bir anlamı olmadığını, bir dilin uzun zaman içerisinde, toplumun da katkılarıyla zenginleşen, olgunlaşan bir yapıda olduğunu ve bu kazanımların reddedilmesinin, kültürel hayatı baltalayacağını savunmuşlardır.

Öztürkçe akımının yanı sıra, dil konusuyla ilgili olarak gündeme getirilen ibadet dilinin Türçeleştirilmesi istekleri de, dikkatleri çekmektedir. C.H.P. içerisinde, bir kesimin Türkçe'yi bir bilim ve edebiyat dili haline

¹²⁶ "Uydurma Dil Faciası", Sebilürreşad, 1, 11(1948), 171.

¹²⁷ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Münir Süleyman ÇAPANOĞLU: "Dil Faciamız" Büyük Doğu, VI, 25 (8 Eylül 1950), 14.

¹²⁸ "Uydurma Dil Faciası", Sebilürreşad, I, 11 (1948), 182.

getirmenin de ötesinde, din ve ibadet dili haline de getirmeyi düşündükleri söylenebilir. 1949 yılı Şubat ayında, T.B.M.M.'nde , D.İ.B.'nin bütçesi konusunda tartışmalar yapılırken, Ankara Milletvekili Ahmet Hâmit Selgil, Kur'an'ın Türkçe okunmasını istediğini belirtmiştir. Selgil'e göre başka ülkelerde, din kitapları kendi dillerinde okunmakta iken, konuşma dili Türkçe olan Türkiye'de de, Kur'an Türkçe'ye çevrilmelidir. Selgil, Türk Halkı'nın da isteğinin bu yönde olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ Ulus Gazetesi'nde, Feridun Osman Menteşoğlu da, din dilinin Türkçeleştirilmesi yönünde fikirlerini yazmaktadır: "...Halk adamı sıfatıyla görüyoruz ki, asıl gayemiz olan laikliği- tam yirmibeş senedir- istediğimiz nispetle yerleştiremememizin tek sebebi, bizim için artık tamamen yabancı bir dil haline gelen Arapça'yı dinde hala 'mukaddes lisan' olarak muhafaza etmemiz..."¹³⁰ dir. Menteşoğlu'na göre, okullardaki seçmeli din dersleri de dahil olmak üzere, eğitim sistemi modern usullere göre düzenlenmişken, ibadet dualarını ve biçimlerini, artık vatandaşlar için yabancı bir dil olan Arapça ile öğretmek, hem laikliğe hem de Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na aykırıdır.¹³¹ Din dilinin Türkçeleştirilmesini savunanların, tek parti dönemindeki laik anlayışı sürdürdükleri söylenebilir. Bu kesim, İslam'ın laik bir yönetimle bağdaşabilmesi için, milli özelliklere göre algılanan ve yaşanan bir din olmasını istemektedirler. Ancak, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi istekleri Meclis'te dile getirilirken, diğer milletvekillerinin muhalefetiyle karşılaştığı gibi, İslamcı kesimin eleştirilerine de maruz

¹²⁹ "Diyanet Bütçesi Dolayısıyla Bir Tartışma Oldu", Ulus (24 Şubat 1949), 3.

¹³⁰ Feridun Osman MENTEŞOĞLU:" Türk Dinini de Diliyle İster", Ulus (26 Şubat 1949), 2.

¹³¹ Feridun Osman MENTEŞOĞLU:"Türk Dinini de Diliyle İster", Ulus (26 Şubat 1949), 2.

kalmış¹³² ve sonuç itibarıyla hem gündemde ağırlıklı bir yere sahip olmamış, hem de bu yönde harekete geçilmemiştir.

2- Günaltay Hükümeti'nin İktidara Gelmesi

Çok partili yaşama geçiş süreci içerisinde, iktidar partisi C.H.P.'nin, dini konularda yumuşama politikası izlediğini karakterize eden en belirgin gelişmelerden biri de, dindar ve ılımlı kişiliğiyle tanınan Şemseddin Günaltay'ın parti başkanlığına getirilmesi olmuştur.

Günaltay, fen bilimleri alanında eğitim görüp, öğrenimini Avrupa'da sürdürmüş, dini bilimler alanında da kendisini yetiştirmiştir. Akademisyenlik (Dekanlık gibi yöneticilik görevi de dahil olmak üzere), bürokratik, yazarlık (İslami dergiler başta olmak üzere) yapan Günaltay, siyasetçi kişiliğiyle de ön plana çıkmıştır. Ankara Hükümeti, ve Cumhuriyet yönetimi döneminde çeşitli görevler üstlenmiştir.¹³³

İlimli ve dindar yönü, göz dolduran geçmişiyle Günaltay, 1950 seçimleri öncesinde, C.H.P.'nin başına geçebilecek en iyi seçeneklerden biri olarak gözükmemektedir. 1949 yılı başında, partinin başında bulunan Hasan Saka ve hükümeti oldukça yıpranmıştı. Çünkü, C.H.P.'nin radikalleri Saka'yı fazlasıyla ılımlı buluyor, ılımlılar ise yeterince ılımlı olduğunu düşünmüyorlardı. Saka Hükümeti'nin düşmesinin ardından, başbakanlık teklifi çeşitli adaylara götürülse de, red cevabı alınmıştır. Şemseddin Günaltay'ın bu teklifi kabul etmesi sonucunda, yeni kabine 16 Ocak 1949 tarihinde kurulmuş oldu.¹³⁴

¹³² İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesine karşı çıkan İslamcı görüşler ve karşı çıkanların gerekçeleri hakkında Bkz: "Kur'an Dili" ve "Ey Cehalet", Büyük Doğu, V, 1 (11 Mart 1949), 2.

¹³³ Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: İsmail KARA: Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi II (İstanbul, 1987), 403-404.

¹³⁴ Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: a.g.e., 50-51.

Günaltay'ın ılımlı kişiliğinin, kurulan yeni kabinenin yapısına ve programına da yansıdığı söylenebilir. Hem kabinede yer alan Nihat Erim, İsmail Rüştü Aksal, Kemal Satır ve Cemil Sait Barlas gibi isimler, hem de yeni hükümetin programında yer alan siyasi ve ekonomik konulara yaklaşımı ılımlı sayılabilir. Bunlara ek olarak Günaltay'ın, D.P.'nin lider kadrosuyla kişisel ve iyi ilişkiler kurması, siyasi atmosferi yumuşatan bir unsur olmuştur.¹³⁵

Anlaşılan odur ki, C.H.P.,seçimlere girmeden önce başbakanlığa Günaltay'ı getirerek, laikliğinden dolayı kendisine küskün olan kesimlerin de desteğini elde edebileceğini düşünmekteydi.

Gerçekten de Günaltay'ın hükümeti döneminde, halkın dini taleplerini karşılamaya yönelik adımlar atılmaya başlandı. İlköğretim kurumlarına seçmeli din derslerinin konulması, orta dereceli okul düzeyinde imam-hatip kurslarının açılması ve ilahiyat fakültesinin kurulması gibi talepler, Günaltay Hükümeti'nden önce alınan ve incelenen konulardı. Ancak bu uygulamaların hayata geçmesi, Günaltay hükümeti dönemine denk gelmiştir. İlkokullarda seçmeli din dersleri, 15 Şubat 1949'da gösterilmeye başlanmış, 10 aylık imam-hatip kursları 1949 yılı içerisinde açılmış ve 31 Ekim 1949'da ilahiyat fakültesi kurulmuştur. Ayrıca, 1 Mart 1950 tarihinde, Türk büyüklerine ait türbelerin açılması için gerekli kanuni değişiklikler yapılmıştır.

Kimi yazarlar, Günaltay'ın uygulamaya koyduğu dini konulardaki politikaların, kendisinden önceki hükümetlerin politikalarından ayrıldığını belirtirler. Ahmad, Günaltay hakkında;" örgütlü dine yönelik, sonradan Türkiye'de İslam'ın kurtarıcısı olarak övünme hakkını kendisine veren liberal politikasını uygulamaya başladı"¹³⁶ demektedir. Karpat'a göre ise, Günaltay'ın dini konularda izlediği politikalar, C.H.P.,hükümetlerinin o güne kadar süregelen çizgisinden kısmi bir ayrılış olarak kabul edilmelidir. Çünkü,

¹³⁵ Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: a.g.e., 51.

¹³⁶ Feroz AHMAD: Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980), a.g.e., 43

Günaltay'ın izlediği politikalar C.H.P. içerisindeki laiklerin tepkisini çekerken, rejime karşı olan muhafazakarların cesaretini arttırmıştır.¹³⁷

Günaltay Hükümeti'nin başa gelmesi ve izlediği politikaları, C.H.P.'nin 1947 Kurultayı'ndan sonra izlemeye karar verdiği stratejinin bir parçası olarak görebiliriz. Gençliğinde modern bilimlerin yanı sıra, medrese eğitimi görmüş biri olan Günaltay, C.H.P.'nin 1945 sonrası dönemde dini konularda da yumuşama siyaseti izlediğini en iyi karakterize eden kişilik olmuştur denilebilir. Günaltay'ın, C.H.P.'nin laiklik anlayışında bir değişiklik yaptığı söylenemez. C.H.P., 1947 Kurultayı sonrasında resmi laiklik anlayışını tüzüğünde korumakla beraber, uygulamalarını yumuşatmayı planlamıştı. Günaltay'da , C.H.P.'nin ılımlı politikalarını uygulayan hükümetin başında bulunan ve partinin popülist amaçlarla, başkanlığını uygun gördüğü, ideal bir kişiydi.

3-Diyanet İşleri Başkanlığı İle İlgili Tartışmalar

1945-1950 arası dönemde, laiklik konusunda tartışmalar yapılırken, sık sık gündeme gelen konulardan biri de D.İ.B. idi. Laik niteliğini vurgulayan bir rejimin, dini hizmetleri bir kamu hizmeti olarak görmesi ve bu hizmetleri D.İ.B. bünyesinde örgütlemesi, kimi kesimlerce yapısal bir çelişki olarak görülmüştür. Ancak D.İ.B. ile ilgili tartışmalar, sadece bu kurumun varlığı ile ilgili teorik tartışmalar olarak kalmamış, güncel olarak varlığını sürdürürken sahip olması gereken güç, yetki ve bütçe konularını da kapsamıştır.

D.İ.B.'nin her bakımdan kısıtlanmış bir kurum olduğuna değinen Sebilürreşad, Türkiye'de din ve siyasetin ayrılmadığını, çünkü D.İ.B. bütçesinin T.B.M.M.'nde görüşüldüğünü, Diyanet İşleri Başkanı'nın da, dinle ilgili konularda T.B.M.M.'ne hesap verdiğini belirtmektedir. Ayrıca Sebilürreşad'a göre, D.İ.B.'nin imam-hatipler de dahil olmak üzere hiçbir kurumu açamaması, bütçesi bakımından devlete bağlı olması, kendi yayınlarını basabilmek için çok az bir ödenek ayrılması, kurumun dar bir

¹³⁷ Kemal KARPAT: a.g.e., 193.

apartman dairesine yerleştirilmesi, kütüphanesinin bir sandık odası olması, içinde bulunduğu imkansızlıkları göstermektedir.¹³⁸ Dolayısıyla da kurumun içinde bulunduğu zor şartlardan kurtarılması istenmektedir.

23 Şubat 1949 tarihinde, T.B.M.M.'nde, D.İ.B.'nin bütçesi konusu dolayısıyla yapılan konuşmalarda, kurumun durumunun iyileştirilmesi talepleri gündeme getirilmiştir. Ordu Milletvekili Hamdi Şarlan, D.İ.B.'nin bütçesinin iyileştirilmesini ve D.İ.B. kadrosunun takviye edilmesini, Sinan Tekelioğlu Diyanet İşleri Başkanı'nın maaşının, Hahambaşı'nın maaşıyla aynı seviyeye getirilmesini (laikliğe uygun olması açısından) ve müezzinlerin maaşlarının bir miktar arttırılmasını, Çeliköz ise, yetersiz olan D.İ.B. bütçesinin arttırılmasını istemiştir. Konuşmaların ardından söz alan Başbakan Yardımcısı Nihat Erim, kendilerinden önceki hükümetin başlattığı, D.İ.B. ile ilgili teşkilat kanununun üzerinde çalıştıklarını ve dile getirilen diğer sorunlarla da ilgileneceklerini belirtmiştir.¹³⁹

C.H.P., Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllarda, rejimin temellerini oluşturan laiklik ilkesinin ve diğer reformların korunmasını amaçlamıştı. Yeni rejimin oluşturduğu yeni siyasal yapıya, toplum muhalefet edebileceğinden, C.H.P. siyasal alanı otoriter bir yapıyla korumak zorunda kalmıştır. Siyasal alanı koruma kaygısıyla, sosyal alanda dini kontrol altına alma çabalarına girişilmiştir. Böylece, C.H.P.'nin benimsemiş olduğu laiklik anlayışıyla çelişkili bir biçimde, din hizmetleri kamu hizmeti olarak görülmüş ve bu hizmeti koordine edecek olan D.İ.B. devlet bünyesine alınmıştır. Ancak, Cumhuriyet rejiminin öncelikleri arasında halkın dini ihtiyaçlarının karşılanması olmadığından, D.İ.B.'nin kurulduğu 1924 yılından itibaren, gittikçe etkisinin ve maddi gücünün azaldığı görülmüştür. Dinin devlet kontrolü dışında örgütlenmesine hoş bakmayan C.H.P., 1950 seçimleri öncesine oy kazanmak endişesiyle, D.İ.B.'nin bütçesini ve yetkilerini arttırma yoluna

¹³⁸ "Dini Neşriyatı Kösteklemek İsteyenler", Sebilürreşad, I, 24 (1948), 372.

¹³⁹ "Diyanet Bütçesi Dolayısıyla Bir Tartışma Oldu", Ulus (24 Şubat 1949), 3.

gitmiştir. Devlet bünyesine bağladığı D.İ.B. ile ilgilenmemesi durumunda C.H.P. dini konulardaki yumuşama siyasetinde samimi olduğunu söylerken çelişkiye düşmüş olurdu. Çünkü hem dini hizmetleri kendi kontrolü altına alması, hem de buna rağmen bu kurumla ilgilenmemesi C.H.P.'nin dini yok etmek istediği şeklinde algılanabilirdi.

4-163. Madde İle İlgili Tartışmalar

1945-1950 arası dönemde, C.H.P.'nin dini konulardaki yumuşama politikası paralelinde tartışma konusu haline gelen bir unsur da, Anayasanın 163. maddesi ile ilgilidir. Çünkü , 163. madde üzerinde yapılan değişiklik, bu ceza maddesinin ağırlaştırılması yönünde olmuştu ki, bu da iktidarın dini konularda daha yumuşak politikalar izlemesine zıt bir gelişme sayılmıştır.

Aslında, T.C.K.'nun 163. maddesi, 13 Mart 1926 tarihinde çıkarılan ve Cumhuriyet reformlarına karşı dini kullanarak tehdit oluşturacak akımları önlemeye yönelik bir tedbirdi. 163. maddeye göre; "Dini veya dini hayatı veya dinen mukaddes sayılan şeyleri âlet ederek, her ne surette ve sıfatla olursa olsun, devletin emniyetini ihlal edebilecek harekete halkı teşvik veya bu babda cemiyet teşkil edenler, teşvikat ve teşkilatın bir gûna fiili eseri çıkmamış bile olsa...Dini efkâr ve hissiyata müstenit siyasi cemiyetler teşkil edilemez. Bu gibi cemiyetler dağıtılır ve teşkil edenlerle azâları..."¹⁴⁰ belirtilen hükümler uyarınca cezalandırılırlar.

Başgil'e göre, 1926 yılında çıkarılan bu kanunun ceza hükmü oldukça ağırdır. Bu maddenin ağırlığı, öngördüğü cezaların ağırlığından ziyade kanunun yorumlanmasının sübjektif değerlendirmelere açık olmasından, maddenin belirsizliğinden, her an istenilen yöne çekilebilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴¹

1926 yılında kabul edilen T.C.K.'nun 163. maddesi, 10 haziran 1949 tarihinde kapsamı daha da genişletilerek ve ağırlaştırılarak düzenlenmiştir.

¹⁴⁰ Ali Fuat BAŞGİL: Din ve Laiklik (İstanbul, 1991), 212.

¹⁴¹ Ali Fuat BAŞGİL: Din ve Laiklik (İstanbul, 1991), 212.

1949 yılındaki haliyle 163. madde; “ Layikliğe aykırı olarak, devletin içtimai veya iktisadi veya hukuki temel nizamlarını, kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil tanzim veya sevk ve idare eden kimse... Böyle cemiyetlere girenler veya girmek için başkalarına yol gösterenler... Dağılmaları emredilmiş olan yukarıda yazılı cemiyetleri sahte nam altında veya muvazaa şeklinde olsa dahi yeniden tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare edenler hakkında verilecek cezalar... Layikliğe aykırı olarak, devletin içtimai veya iktisadi veya hukuki nizamlarını kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak maksadıyla veya dince mukaddes sayılan şeyleri alet ederek her ne surette olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse... Yukarıdaki fıkrada yazılı fiil yayın vasıtasıyla işlendiği takdirde verilecek ceza... Yayın yeri veya yayın vasıtası veya yayın konusu bakımından en az zarar umulan hallerde faile...”¹⁴² belirtilen cezalar verilir şeklinde ağırlaştırılmıştır.

Görüldüğü üzere 1949 yılında yapılan değişiklikle, 163. maddenin kapsamı daha da genişletilmiştir. Sitembölükbaşı, bu maddenin mecliste kabul edilmesi sırasında, pek çok D.P.’linin de lehte bir tavır sergilediğini belirtmektedir.¹⁴³

Daha önce de belirtildiği üzere C.H.P., 1947 Kurultayı’ndan sonra, çok partili yaşamın zorlamaları nedeniyle dini konulardaki uygulamalarını yumuşatmayı planlamaktaydı. Bu yönde atmayı planladığı akımlar özellikle Günaltay hükümeti döneminde gerçekleşti. Oy kazanma endişesiyle halkın dini taleplerinin yerine getirilmesi, rejime hiç de hoş bakmayan bir takım dini akımları da harekete geçirmiştir. İşte, ağırlaştırılan 163. madde, hareketlenen bu tür akımları törpülemeye yönelikti. Kısaca 163. maddenin ağırlaştırılması,

¹⁴² Gotthard JASCHKE: a.g.e., 103.

¹⁴³ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960) (Ankara, 1995), 53.

halkın dini isteklerini tatmin etmek ile rejimin laik niteliğini korumak arasında dengeyi sağlamayı amaçlayan bir manevra olarak yorumlanabilir.

5-Türk Büyüklerine Ait Türbelerin Açılması

C.H.P.'nin 1950 seçimlerine girmeden önce, halkı tatmin etmek için attığı son adım, türbelerin açılmasını sağlayacak olan kanuni değişikliği yapmak olmuştur. Bilindiği üzere tekke, zaviye ve türbeler, Cumhuriyet rejiminin ilk yıllarında gerçekleştirilmeye çalışılan reform hareketleri içerisinde, 30 Kasım 1925'te çıkarılan bir kanunla kapatılmıştı.

Aslında türbelerin açılması yönündeki istekler, ne dini eğitim ve D.İ.B.'nin bütçe ve etkinliğinin artırılması tartışmaları kadar öncelere dayanıyordu, ne de bu tartışmalar kadar hararetli bir konu idi.

Çok partili yaşama geçişin ardından, türbelerin açılmasına dair talep, 20 Mayıs 1948 tarihinde, C.H.P.'nin din eğitimi konusunu karara bağlamak üzere bir araya geldikleri grup toplantısında dile getirilmiştir. Yapılan görüşmeler sırasında Fatih Gökmen, din ve vicdan hürriyetiyle ilgili görüşlerini savunurken, bu doğrultuda türbelerin dahi açılması gerektiğini savunmuştur.ancak sonunda imam-hatip kursları ile ilahiyat fakültesinin açılması kabul edilmiş, türbeler konusunda herhangi bir karar alınamamıştır.¹⁴⁴

1949 yılının ikinci yarısında, Başbakan Günaltay'ın Türk büyüklerinin türbelerinin açılacağına dair talebi basında yer almaya başlamıştır. Bu adım, ilköğretim kurumlarında seçmeli din derslerinin gösterilmeye, imam-hatip kurslarının da açılmaya başladığı ve ilahiyat fakültesinin henüz öğretime başlamasa da kurulması yönünde kararın alınmış olduğu bir dönemde atılmıştı. Anlaşılan iktidar partisi C.H.P., halkın din eğitimi yönündeki taleplerini tatmin ettikten sonra, bu adımı da atarak seçim öncesinde kendisinden soğutmuş olduğu muhafazakar kesime jest yapmak istiyordu.

¹⁴⁴ "Tekkelerin Açılması İçin bir Taleb...", Yeni Sabah (21 Mayıs 1948), 5.

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
MİLLÎ KÜTÜPHANE VE KUTUPHANELER GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
İSTANBUL

Türbelerin tekrar açılması yönündeki karar, genelde yanlış uygulanan bir kararın düzeltilmesi olarak değerlendirilmiştir. Çünkü C.H.P.'lilere göre, türbelerin geçmişte kapatılmasında güdülen amaç, ülkeye hizmeti geçenlerin hatıralarının anılmasına engel olmak değil, ölmüş kimselerden medet ummak gibi hurafelerin önüne geçilmesiydi.¹⁴⁵

Türbelerin açılmasından yaklaşık bir ay önce, Peyami Safa Ulus'taki yazısında, türbelerin açılmasından dolayı tedirgin olan milletvekillerinin gereksiz bir telaş içinde olduklarını söylemektedir. Safa'ya göre, türbelerin açılması Cumhuriyet rejimine ve reformlara bir zarar vermeyecektir. Safa yazısında şöyle demektedir; "...Türkiye'de çeyrek yüzyıldan beri kurulmuş rejim, bir avuç aydının hayali değil de bir milletin ve bir gençliğin realitesi ise, o milletin ve o gençliğin beşyüzüncü fetih yılını kutlamaya hazırlandığı Fatih gibi büyüklerinin mezarlarını ziyaret etmesinden ne korkumuz olabilir?"¹⁴⁶

1950 seçimleri yaklaşırken, 1 Mart 1950 tarihinde, 30 Kasım 1925 tarihinde çıkarılan tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına ilişkin kanun yürürlükten kaldırılmıştır.¹⁴⁷ Ayrıca aynı gün, 1950 seçimlerinin, 14 Mayıs'ta yapılacağı ilan edilmiştir.¹⁴⁸

Kararın kabul edilmesinden sonra, açılacak olan türbelerin belirlenmesi işi, M.E.B.'na verilmişti. M.E.B.'nın hazırladığı listenin Bakanlar Kurulu'nda onaylanmasından sonra, belirlene türbeler açılabilirdi. Restorasyona ihtiyaç duymayan türbeler hemen, restore edilmesi gerekenler

¹⁴⁵ ULUNAY: "Başvekil ve Türbeler", Yeni Sabah (27 Temmuz 1949), 1.

¹⁴⁶ Peyami SAFA: "Türbe Fobisi", Ulus (2 Şubat 1950), 1.

¹⁴⁷ 5566 sayılı Türbelerin Açılmasına Dair Kanun: "Türk büyüklerine ait olan veya yüksek bir sanat değerini haiz bulunan türbelerin Milli Eğitim Bakanlığının müsaadesiyle halkın ziyaretine açılabilir. Bunlara nezaret için gerekli memur ve müstahdemler tayin olunur. Açılacak olan türbelerin listesi Milli Eğitim Bakanlığınca tanzim ve Bakanlar kurulunca tasdik olunur" Gotthard JASCHKE: a.g.e., 104.

¹⁴⁸ Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: a.g.e., 62.

de restorasyonu bittikten sonra ziyarete açılacaktı. M.E.B., bu türbelerin tarihleri hakkında bilgi sahibi olan üniversite mezunu elemanları, ziyaretçilere bilgi vermeleri amacıyla çalıştıracaktı.¹⁴⁹

1950 seçimleri öncesinde, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasını öngören kanunun değiştirilmesi, C.H.P.'nin muhafazakarları kazanmak için attığı en son adımdır. Türbelerin açılmasına dair kanunun kabul edilışinin, 1950 Mayıs'ında yapılacak olan seçimlerden iki buçuk ay kadar önceye rast gelmesi dikkat çekicidir. C.H.P.'nin türbelerin açılmasına izin vermesinin ardında, oy endişesinin yattığı söylenebilir.

Ayrıca, 1945-1950 döneminde, iktidarın dini konulardaki yumuşamasını temsil eden olaylar arasında, türbelerin açılması kararını en radikal adım sayabiliriz. Çünkü, türbelerin tekrar açılması kararı, C.H.P.'nin tek parti dönemi uygulamalarının tam tersi yönünde atılmış bir adımdı. C.H.P., tek parti döneminde ne ilkokullarda din derslerini, ne imam-hatip mekteplerini ne de ilahiyat fakültesini, kapatmak yada kaldırmak yönünde özel bir politika izlemişti. Aynı durum, 1924 yılında kurulan D.İ.B.'nin bütçesi ve yetkilerinin azalması açısından da geçerliydi. Tüm bu uygulamalar ya da kurumlar, yeni kurulan laik Cumhuriyet'in öncelikli sorunları arasında yer almadığından dolayı, devlet tarafından pek fazla desteklenmemiş, hatta ihmal edilmişti. Daha sonrasında halktan gördüğü destek ve rağbette azalmış, sonuçta da ya kapatılmış, ya da güçleri ve etkileri giderek azalmıştı. Ancak 1945 yılı sonrasında, çok partili yaşamın zorlamaları ve oy endişesiyle C.H.P., bu uygulama ve kurumları tekrar canlandırma zorunluluğunu duymuştu. Türbeler ise, Cumhuriyet reformlarının uygulamaya konduğu sırada, dönemin iktidarı tarafından, yeni rejime tehdit olarak görülmesi sebebiyle, hem kanuni hem de polisiye tedbirlerle bilfiil kapatılmışlardı. Oysa tek parti döneminde türbeleri kapatan iktidar partisi, 1950 yılına gelindiğinde onların yeniden açılmasına izin veriyordu.

¹⁴⁹ "Açılacak Türbelerin Listesi Hazırlanıyor" Ulus (7 Mart 1950), 2. Ayrıca, ilk etapta açılan türbelerin listesi için Bkz: Gotthard JASCHKE: a.g.e., 104-105.

C.H.P.'nin 1945-1950 döneminde, ilk, orta ve yüksek düzeyde din eğitimi konusundaki icraatları, hatta D.İ.B.'nin bütçe ve yetkilerini arttırma yönündeki çabaları, laik anlayışıyla, halkın taleplerini uzlaştırma çabaları olarak görülebilir. Bu konulara yeniden önem verilmesi, C.H.P.'nin yapmış olduğu reformlara karşıt bir uygulama olmamıştır. Buna karşın, türbelerin 1925 yılında kapatılması, C.H.P.'nin reformlarından biri sayıldığından, 1950 yılında bunların yeniden açılması kararının alınması, halk desteğini sağlamak isteyen iktidarın reformlarından ödün vermesi olarak değerlendirilebilir.



BEŞİNCİ BÖLÜM

MUHALEFET PARTİLERİNİN DİNE YAKLAŞIMLARI, LAİKLİK ANLAYIŞLARI VE BU KONULARDAKİ TARTIŞMALAR

1945-1950 arası dönemde, C.H.P. karşısında kurulan muhalefet partileri, iktidarı siyasal, sosyal ve kültürel alanlarda olduğu kadar, dini konularda da eleştirmeye başlamışlardı. Bu muhalefet partilerinin C.H.P.'ne yönelttikleri eleştirilerin başında, Cumhuriyet reformlarının ve laikliğin, topluma dayatmacı bir anlayışla empoze edilmiş olması gelmekteydi. Yani, C.H.P., halka toplumun istemediği, benimsemediği bir takım yenilikleri dayatmıştı.

Kendisine yöneltilen bu eleştiriler karşısında, dini konulardaki politikalarını yumuşatan C.H.P., 1947 Kurultayı'ndan sonra, din eğitime izin vermek yönünde adımlar atmış, Günaltay'ı başbakanlığa getirmiş, türbelerin yeniden açılmasına izin vermiştir. Elbette ki bu çabalar, C.H.P.'nin tek parti dönemi politikalarından ayrılan, oy kazanma endişesini taşıyan çabalardır. Günaltay Hükümeti'nin başa geçmesi, muhafazakâr kesimi umutlandırırsa da, C.H.P.'nin laikliğe bağlı kalacağını bildirmesi, yine aynı kesimce, C.H.P.'nin hala dayatmacı bir parti olmaya devam ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Dini konular açısından, C.H.P.'ndeki bu yumuşamanın samimi olmadığına inanan, C.H.P.'nin başlattığı batılılaştırmacı-modernleşmecî sürece uyum sağlayamayan ya da tepki duyan, ortalama muhafazakar vatandaş ve İslamcı kesim, tercihlerini daha liberal ve İslami söylemi benimseyen partilere yönelerek göstermişlerdir.

Mardin, 1945-1950 döneminde, C.H.P. karşısında kurulan D.P. ve diğer irili ufaklı partilerin, "köksüzlüğe"¹ karşı bir tepki olarak dini içerikli

¹ Şerif MARDİN : Türkiye'de Din ve Siyaset (İstanbul, 1993), 32.

söylemlere sahip olduğunu belirtmektedir. Bu partilerin tamamı, tek parti dönemi laikliğini radikal bulmakta ve tek parti dönemindeki dinin toplumsal yaşamda geriletilmesi politikalarına karşı, artık dine toplumsal yaşamda daha çok yer açılması gerektiği fikrini savunmaktadırlar.

1945-1950 döneminde, C.H.P. karşısında yer alan en büyük muhalefet partisi, D.P. olmuştur. C.H.P.'ne göre, dini konularda daha ılımlı bir tutum takınan D.P., İslami söylemini radikalliğe vardırmamıştır, ancak radikal kesimlerce dile getirilen eleştirileri de kısmen benimsemiştir.

Muhalefet yelpazesi içerisinde yer alan, D.P. dışındaki diğer partiler de, rekabetçi bir siyasal yaşamın gereği olarak, popülist bir söylemle oy kazanmaya çalışmışlar, bu amaçla da dinsel konulara eğilmişler, dini konulara parti programlarında ve seçmene yönelik vaatlerinde yer vermişlerdir. Bu partilerin hiçbirisi, devletin laikliğine doğrudan cephe al(a)mamışlarsa da, C.H.P.'nin laikliği yanlış uyguladığını belirtmişler, laikliği kendi anladıkları biçimde tanımlamışlar ve halkın geleneksel-dinsel değerlerine yönelik bir söylemi ön plana çıkarmışlardır.

Çok partili bir siyasal yaşam ve popülist politikalar, geniş halk kitlelerinin, dolayısıyla da muhafazakâr ve İslamcı kesimin, iktidarı etkileme-belirleme gücünü, tek parti döneminde olmadığı kadar arttırmıştır. Tek parti döneminde bastırılan İslamcı kesim, artmakta olan gücünün farkına varmaya başlamıştı ve geçmişteki laik uygulamalarından dolayı, C.H.P.'ni affetmemişti. Bunun yanı sıra İslamcılar, D.P. konusunda netleşmiş bir yargıya da sahip değillerdi. Çünkü D.P., dini konularda vaatlerde bulunmasına ve bu konuda samimi görünmesine rağmen, laikliği benimsediğini ve laiklikten taviz verilmeyeceğini söylemekteydi. Bu nedenle İslamcılar, dini konularda vaatlerini daha ilerilere götüren M.P.'ni desteklemeyi tercih ediyorlardı.

Ancak yine de 1945-1950 dönemi açısından, İslamcı kesimin gücü büyütülmemelidir. Çok partili yaşama geçişle beraber etkinliğini arttırmasına rağmen, Cumhuriyet reformları ve tek partinin izlediği politikalar, İslamcı

diyebileceğimiz kesimin gücünden çok şeyler götürmüştü. Ayrıca D.P. dışında kalan muhalefet partilerin bir kısmının dini söyleme sahip partiler olduğu ve bunların hiçbirinin 1950 seçimlerinde ciddi bir başarı gösteremediği hatırlanırsa, 1945-1950 döneminde, siyasi dinamizmi sağlayan en önemli unsurun din olmadığı anlaşılabilir.

D.P. dışında kalan, içerisinde dini söylemi ön plana çıkartan partilerin de bulunduğu diğer irili ufaklı partilerin, D.P.'nin sağladığı başarıyı sağlayamamalarının çeşitli sebepleri vardır. Sitembölükbaşı, bu partilerin başarılı olmamalarının iki ana nedeni olduğunu ileri sürmektedir. İlk neden bu partilerin kurucu kadrolarının, ya toplumdan kopuk ya da kamuoyu tarafından tanınmayan kimselerden oluşmasıydı. İkinci neden ise, bu partilerin amaçlarının ya da programlarının dar bir alana yönelik olmasıydı.² Kısaca, D.P. dışında kalan diğer partiler, popülist söylemlerine rağmen, C.H.P. karşısında ciddi bir alternatif olarak görülmemişlerdir.

Oysa popülist söylemiyle muhafazakârları da tabanında toplayan D.P., dini konulardaki ılımlı yaklaşımıyla göz doldurmasının yanı sıra, C.H.P.'ne siyasal, ekonomik, sosyal ve pek çok alanda alternatif yaklaşımlar sunmaya çalışmıştır. D.P.'nin bu tutumu, geniş halk kitleleri tarafından ciddi bir muhalefet hareketi olduğu şeklinde algılanmıştır. Öyleyse, 1945-1950 döneminde dinin, toplumun büyük bir kesimince siyasal hayatımızda bir kontrol aracı olarak kabul gördüğü, ama toplumun tek ve öncelikli sorununun dini konular olmadığı, din dışındaki pek çok konuda da yeni yaklaşımlar beklendiği söylenebilir.

A- Demokrat Parti

D.P., C.H.P.'nin bünyesinde doğal olarak ortaya çıkan bir muhalif hareket sonucunda kurulmuştu. D.P. kurucu kadrosunun, bir zamanlar C.H.P. üyesi olmaları ve bu kişilerin C.H.P. okulundan yetişmiş olmaları, yeni

² Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI : Türkiye'de İslamın Yeniden İnkişafı (1950-1960) (Ankara, 1995), 16.

kurulan partinin iktidar tarafından hem ciddi hem de meşru bir muhalif hareket olarak algılanmasını kolaylaştırmıştır.

1945-1946 yıllarında, iktidarı ve ülkedeki mutlak gücü elinde bulunduran C.H.P., demokratik bir siyasal yaşama geçme zorunluluğu ile karşılaştığında, kendilerine muhalif olarak kurulacak partinin başında yine kendisinden ayrılan takrircilerin bulunmasını uygun görmekteydi. Çünkü, gerek Cumhurbaşkanı İnönü, gerekse de iktidar partisi C.H.P., çok partili yaşama geçişle beraber, Cumhuriyet reformlarını tehlikeye düşürecek gelişmeler olmasından kaygı duymaktaydı.

Oysa, Celal Bayar gibi bir şahsiyetin yeni kurulacak partinin başında bulunması, İnönü'nün ve C.H.P.'nin bu yöndeki kaygılarını gidermekteydi. İnönü, Bayar'ı hem şahsen tanıyor ve güveniyor, hem de Bayar'ın Atatürk'ü sevdiğini ve reformlara bağlı olduğunu biliyordu.³

D.P.'nin kuruluş çalışmaları bitirilip parti programı tamamlandığında, Bayar, partilerinin programının hükümete sunulmadan önce, Cumhurbaşkanı İnönü'ye gösterilerek bir jest yapılmasını istemiştir. Bu kararın kabul edilmesi üzerine, Cumhurbaşkanı'ndan randevu alınmış ve buluşma sağlanmıştır. Görüşme esnasında İnönü Bayar'a; "Terakkiperverlerde olduğu gibi 'itikadâtı diniyeye biz riayetkârız' diye madde var mı?" diye sorduğunda Bayar'ın cevabı; "Hayır Paşam. Laikliğin dinsizlik olmadığı var".⁴ şeklinde olmuştur. Buluşma sırasında, Cumhurbaşkanı'nın Bayar'a sorduğu ilk sorunun D.P. programının dini yönü ile ilgili olması, iktidarın karşısında kurulacak olan muhalefet partilerinin hangi sınırlar içinde muhalefet etmelerinin beklendiğini göstermesi açısından ilginçtir.

D.P. programının İçişleri Bakanlığı'na verilmesiyle beraber, yeni muhalefet partisi 7 Ocak 1946'da resmen kurulmuştur. D.P., kuruluşunu

³ Metin TOKER : Tek Partiden Çok Partiye (y.y., 1970), 60-61.

⁴ Metin TOKER : a.g.e., 112.

C.H.P.'nin de onayladığı bir muhalefet partisi olması sebebiyle siyasal yaşama iyi bir başlangıç yapmıştı. Ancak, D.P.'yi ciddi ve güçlü bir muhalefet partisi haline getiren etken, halkın bu partiye gösterdiği olağanüstü ilgi olmuştu. Halkın D.P.'ye gösterdiği bu büyük ilgi, C.H.P.'nin tahmin ve beklentilerinin çok ötesindeydi.

D.P.'nin gördüğü bu büyük ilginin, muhalefet kulvarında yarıştığı diğer partilere oranla, çok daha ciddi bir muhalefet partisi olduğunu halka kabul ettirebilmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Ciddi bir muhalefet partisi olduğunu halka anlatabilmesi, D.P.'nin başarısıdır ve bizce bu başarı iki ana etkene dayanmaktadır. İlk etken D.P.'nin sahip olduğu yapısal ve örgütsel nitelikleridir. İkinci etken ise, D.P.'nin izlediği politikalar ve stratejidir. Bu ikinci etken, halkın C.H.P.'ne karşı olan birikmiş tepkisine eklenince, ortaya D.P.'nin başarısı çıkmıştır.

D.P.'nin, yapısal ve örgütsel niteliklerinden biri, halk tarafından sevilen ve güven duyulan isimleri bünyesinde toplayabilmiş olmasıdır. Bayar başta olmak üzere, Menderes, Köprülü ve Koraltan gibi isimler, halkın C.H.P. karşısındaki bir muhalefet partisinde görmek istediği ve güven duyduğu isimlerdir. Ayrıca bu kurucu kadronun dışında, Mareşal Fevzi Çakmak da D.P.'ye katılmıştır. C.H.P.'nin beş ayrı zamanda kendisine katılmasını teklif ettiği ve red cevabını aldığı Çakmak'ın, Haziran 1946'da D.P. listesinden bağımsız aday olması, yeni kurulan muhalefet partisine avantaj sağlamıştı.⁵ Atatürk'ün yakın arkadaşı olmasının yanı sıra, muhafazakâr kişiliğiyle tanınan Çakmak'ın D.P.'ye katılması, elbette ki muhafazakâr kesimler de dahil olmak üzere, geniş halk kitleleri gözönünde D.P.'ye prestij kazandırmıştır.

D.P.'nin parti programı da, yapısal ve örgütsel nitelikleri arasında avantaj sağlayıcı bir unsurdu. Daha önce bahsedildiği gibi, C.H.P.'nin programı, oldukça genel ilkelere dayanmaktaydı. Buna karşın D.P. ile aynı

⁵ Feroz ve Bedia Turgah AHMAD: Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi (1945-1971) (Ankara, 1976), 22.

kulvarda yarışan daha ufak partilerin programları ise dar bir alana yönelikti. C.H.P. programına göre, daha dar bir sahaya ve belli amaçlara yönelik ama diğer muhafazakâr partilerine göre daha kapsamlı bir programa sahip olan D.P., halkın taleplerine cevap verebilecek bir parti olarak görülüyordu. D.P. programında yer alan liberal ekonomi anlayışı, kent ve kasabalarda gelişmekte olan burjuvazi ve esnafa, bürokrasinin azaltılması ve kırsal yörelerin sorunlarına eğilinmesi taşraya ve dinsel konulardaki ılımlı söylemi ise muhafazakar kesimlere çekici gelmekteydi.

D.P.'nin yapısal örgütsel niteliklerinden bir diğeri de, partinin halktan kopuk olmaması, halka C.H.P.'ne oranla daha yakın olmasıydı. Kırsal bölgelerde, tek parti yönetimine tepki duyan vatandaşların, D.P. teşkilatını kendiliklerinden oluşturdukları görülmekteydi.⁶ Halkın, D.P. teşkilatını gönüllü desteklemesi, partinin ister istemez halkla içi içe bir örgüt olmasına yol açmıştı. Buna karşın C.H.P.'nin halktan daha kopuk, seçkin bir yapıda olduğu söylenebilir.

D.P.'nin hem iktidar partisi C.H.P., hem de aynı kulvarda yarıştığı diğer muhalefet partileri karşısında başarılı olmasının altında yatan diğer bir etken de, izlediği politikalar ve stratejiydi.

Bunların başında da, tek parti yönetiminin keyfiliğini vurgulaması gelmekteydi. Halk, tek parti yönetimi kurulduğundan beri, bürokrasinin üzerlerinde yarattığı baskıdan şikayetçiydi. Ahmad'ın ifade ettiği üzere D.P., tek partili yönetimin keyfi niteliğini vurgulamış ve tek partili devletin kırsal kesimdeki temsilcisi olan jandarmanın halk üzerindeki baskısının kaldırılacağını vaat etmişti.⁷ D.P. halkın bu sorununu kavramış ve bu şikayetlerini dile getirmiştir. C.H.P.'nin bürokratik-baskıcı yönetiminden kurtulmak isteyen halk, D.P. tabanına kaymaya başlamıştır.

⁶ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 32.

⁷ Feroz AHMAD: Modern Türkiye'nin Oluşumu, Çev. Yavuz ALOGAN (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), 151.

D.P.'nin kırsal kesime yönelik politikaları ve söylemi de başarısına katkı da bulunan unsurlardan biriydi. Çok partili yaşama geçişle beraber, iktidarın seçimle belirlenmesi olgusu, ülke nüfusunun %75'ini oluşturan kırsal kesimin önemini arttırmıştı. Geçilen yeni dönemle beraber, tek parti döneminde olmadığı kadar önem kazanan kırsal kesim, hem laikliğin üzerlerinde yarattığı baskının, hem de dini yaşam üzerinde oluşturulan kısıtlamaların etkisini kaldırabileceklerinin farkına varmaktaydılar.⁸ Siyasal alanda ağırlığını arttıran taşranın gücünü, D.P. de farketmekteydi. Bu nedenle D.P., kırsal kesimin sorunlarına yönelik bir söylem geliştirmekteydi. Mardin'in de belirttiği gibi "Yeni parti, köylüye hizmetler getireceği, köylünün gündelik sorunlarını siyasasının gerçek konusu olarak ele alacağı, Türkiye'yi bürokrasiden kurtaracağı ve dinsel pratiği liberalleştireceği konusunda da söz verdi."⁹ Kısaca D.P., yeni geçilen dönemde ve oluşan yeni güçler dengesinde, gücünü arttıran kesimi kazanmaya yönelmiştir.

Kırsal kesimin gücü, çok partili hayata geçişle beraber artmıştı. Ancak çok partili yaşama geçilmeden önce güç kazanan ve güçlenmesiyle de çok partili yaşama geçme yönünde bir dinamik oluşturan kesim, kent ve kasabaların burjuvazisiydi. Mardin, D.P.'nin bu kesime yönelik politikalarını değerlendirirken; "Kasabalılar(ın) ve eşraf(ın) ekonomik etkinliklere giriştikleri ölçüde bu parti, özel girişime de çağrıda bulunan ekonomik bir"¹⁰ söylemi kullanmıştır demektedir. Gerçekten de, C.H.P.'nin devletçi ekonomi anlayışı karşısında D.P., liberal bir ekonomik programa sahipti. Zaten D.P. kurucu kadrosunda, İş Bankası gibi bir sermaye grubunun yöneticiliğini yapmış olan Celal Bayar ve büyük topraklara sahip olup, tarımsal faaliyetlerde bulunan Adnan Menderes gibi isimlerin yer alması, partinin ekonomi anlayışı

⁸ Çağlar KEYDER: "Türkiye'de Demokrasinin Ekonomi Politikası", Geçiş Sürecinde Türkiye Çev. Nail SATILGAN Der. İrvan Cemil SCHICK-Ertuğrul Ahmet TONAK (İstanbul: Belge Yayınları, 1998), 53.

⁹ Şerif MARDİN: Türkiye'de Toplum ve Siyaset (İstanbul, 1995), 70.

¹⁰ Şerif MARDİN: Türkiye'de Toplum ve Siyaset, a.g.e., 70.

konusunda ipuçları vermektedir. Sonuç itibariyle, D.P.'nin hem köylüleri hem de geliştirmekte olan sermayedar-burjuvazi kesimini kazanmaya yönelik politikalar izlediği söylenebilir.

Son olarak da, D.P.'yi başarılı kılan politikaları arasında, seçmene yönelik somut, gündelik sorunlarla ilgili vaatlerde bulunmasını sayabiliriz. D.P.'nin, C.H.P.'ni yıpratmak için, ileri sürdüğü ve kendisinin çözmeyi vaat ettiği sorunlar; "hayat pahalılığı, hürriyetsizlik, antidemokratik kanunlar ve idare teşkilatının yaptığı bazı yolsuz muamelelerdi".¹¹

D.P.'nin yapısal özellikleriyle, izlediği politikalar uyum içerisinde bir araya geldiğinde, halkın tabanında toplanmaya başladığı, ciddi bir muhalefet koalisyonu görünümünde bir parti ortaya çıkmıştır. Tek parti yönetiminin baskıcı niteliğinden ve II. Dünya Savaşı'nın yarattığı olağanüstü koşullardan sıkılan geniş kırsal-köylü kesimler, geliştirmekte olan sermayedarlar, burjuvazi ve eşraf, tek partinin laiklik anlayışına tepki duyan muhafazakar kesimler ve hatta bir takım entelektüeller, C.H.P.'ne duydukları tepkilerini, D.P.'ye yönelerek göstermekteydiler.

Halkın D.P.'ye verdiği destek, 1948 yılı içerisinde D.P.'den ayrılanların M.P.'ni kurlmalarına rağmen sürmüştür. Şu durumda, D.P.'den ayrılmalara ve ayrılan grubun potansiyel olarak D.P.'nin kazanmaya çalıştığı tabana yönelmesine rağmen D.P., 1950'ye kadar geçen süreçte, ciddi anlamda alternatifi olmayan bir muhalefet partisi olduğunu göstermiş ve Mayıs 1950 seçimleriyle, 27 yıllık C.H.P. iktidarına son vermiştir.

1950 seçimleri, D.P.'den çok halkın zaferi olarak nitelendirilebilir. Pek çok siyaset bilimci tarafından nitelendirildiği üzere, seçimleri D.P. kazanmamış, ancak C.H.P. kaybetmiştir. Tek parti yönetimine tepki duyan halk, tepkinin ifade edileceği adres olarak D.P.'yi görmüştür.

¹¹ Kemal KARPAT: Türk Demokrasi Tarihi (İstanbul, 1996), 145.

D.P.'yi iktidara taşıyan 1950 seçimlerinin, demokratik koşullarda gerçekleşmesini sağlayan etkenlerden biri, seçimlerden kısa süre önce kabul edilen yeni seçim yasası idi. Yeni yasanın güvencesinde yapılan seçime katılım, % 80 gibi yüksek bir düzeyde olmuştu. Seçim sonucunda D.P., oyların % 53'ünden daha fazlasını ve C.H.P. de %39'unu almıştı. Çoğunluk usulüne göre yapılan seçim aritmetiğinin T.B.M.M.'ne yansması, 487 sandalyeden D.P.'nin 408'ini, C.H.P. 69'unu ve M.P. ise 1 tanesini alması şeklinde olmuştu.¹²

1950 seçimlerinde D.P. lehine çıkan bu parlak sonuçta, seçmene yönelik pek çok vaat arasında, elbette ki dini vaatler de vardı. Bu noktada incelememiz gereken konu; D.P.'nin dini söylemi açısından ne tür bir parti olduğu, D.P.'yi dini söylem açısından C.H.P.'den farklı kılan etkenlerin ne olduğu ve dini söyleminin, bu partinin başarısında ne derece etkili olduğudur.

1- Demokrat Parti'nin Laiklik Anlayışı ve Dine Yaklaşımı

D.P.'yi, programında laikliği C.H.P.'ne oranla daha liberal yorumlayan ve seçmene dini konularda da vaatlerde bulunan bir parti olarak ele aldığımızda, dini söylemi açısından nasıl değerlendirebiliriz?

Bizce D.P., açık ve seçik olarak kendisini laikliğe bağlı bir parti olarak tanımlamaktadır. D.P. laikliği, C.H.P.'ne oranla çok daha yumuşak bir şekilde yorumlamaktadır, ancak devletin laik yapılanmasını tehlikeye düşürecek politikalar izlememekte, dini bir düzen getirmeyi öngörmemektedir. Bu görüş doğrultusunda Mardin de; "D.P. laikliğe bağlılığı çiğnememek konusunda öylesine dikkatliydi ki; seçimlerden hemen önceki günlerde ve ilk görev döneminde bizzat kendisi kötüye kullanmanın konusu haline geldi"¹³ demektedir.

¹² Cem EROĞUL. "Çok Partili Düzenin Kuruluşu. 1945-71", Geçiş Sürecinde Türkiye, Der. İrvin Cemil SCHICK-Ertuğrul Ahmet TONAK (İstanbul: Belge Yayınları, 1998), 119.

¹³ Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset, a.g.e., 133.

Zaten 1945-1950 döneminin şartları göz önünde bulundurulduğunda D.P.'nin laikliği benimsemesinin ne derece doğal olduğu anlaşılabilir. Öncelikle, D.P.'nin kurucuları C.H.P. ekolünden gelmektedirler. C.H.P.'nin belirgin özelliklerinden biri laiklik olduğuna göre, C.H.P. bünyesinde yetişmiş olan D.P. kurucularının laikliğe bağlı kişiler olacakları düşünülebilir. Ayrıca o dönemde hala ülkedeki tek siyasal güç olan C.H.P.'nin, geçmeyi planladığı çok partili yaşamın belli sınırlar içinde olmasına dikkat ettiği düşünülürse, laikliği reddetmek partilerin ortaya çıkmasına izin verilmeyeceği açıktır. Bu dar sınırlar içinde, değil D.P., laikliğe karşı çıkan hiçbir muhalefet partisine izin verilemezdi. Tüm bunlara ek olarak da, D.P. kurucu kadrosunun, laikliğe bağlı kalma konusunda oldukça hassas davrandıkları ifade edilebilir.

D.P.'nin laikliği benimseyen bir parti olması, laikliği C.H.P.'nin yorumladığı anlamda yorumlaması anlamına gelmemiştir. C.H.P., Cumhuriyet reformlarını gerçekleştiren ve ülkeyi modernleştirmek gibi bir misyonu yüklenen bir parti olarak, laikliği pozitivist anlamda yorumlamış ve jakoben bir şekilde uygulamıştı. D.P., C.H.P. içerisinden doğmakla beraber, jakoben uygulamalara girişmemiş, ülkede demokrasiyi gerçekleştirmek gibi bir misyonu yüklenmiştir. Bu nedenle daha çok halka dayanmak, ona kulak vermek ve onun geleneksel-kültürel değerlerine önem vermek gereğiyle karşılaşmıştır. Halka dayanma gereğinin yanı sıra, D.P.'nin benimsediği ekonomik-siyasal liberalizm ilkelerinin de jakoben bir laiklik anlayışına izin vermediği düşünülebilir. Bu nedenlerle D.P., laikliği kendi anlayışı doğrultusunda yorumlamış ve demokrasinin gerektirdiği unsurlarla Cumhuriyet'in ilkelerini sentezlemeye çalışmıştır denilebilir.

D.P. laikliği benimsemesine ve laikliği ılımlı bir şekilde yorumlamasına karşın, bünyesinde dini anlamda radikal unsurları da bulundurmıştır. Örneğin, D.P. milletvekili Sadık Aldoğan'ın, Trabzon'da yaptığı bir konuşma tepki çekmiştir. Aldoğan, Trabzon'daki konuşmasında; "din olmayan cemiyette ahlak yoktur. Yirmibeş seneden beri masum halka her türlü fenalığı yapan H.P. ve hükümetleri şimdi onların kırılan kalplerini tamir etmek için mekteplerde din derslerinin okunmasını kabul ettiler.....Ulan

sen kimi aldatıyorsun? Artık size kim inanır?”¹⁴ demiştir. Aslında D.P. içindeki bu tür radikal çıkışların tüm partiye maledilmemesi gerekmektedir. Nasıl ki tek partili dönem boyunca C.H.P., ülkedeki tüm sınıfları temsil etme iddiasında olduğundan, içerisinde birbirinden farklı unsurları barındırmış ve heterojen bir yapıda olmuşsa, D.P. de C.H.P. karşısında olan tüm muhalif kesimlerin bünyesinde birleştiği bir koalisyon olması sebebiyle heterojen bir yapıda olmuştu. Zaten D.P. bünyesindeki bu radikal unsurlar, daha sonra iktidara karşı gerçek ve sert muhalefet yapmak amacıyla ayrılmışlar ve M.P.’ni kurmuşlardır. (Sadık Aldoğan da M.P. kurucuları arasında yer almıştır.)

Bu verilerden hareketle, D.P.’nin İslami-dini bir parti olmadığını söyleyebiliriz. D.P., Cumhuriyet’in bir niteliği olarak laikliği benimseyen bir partiydi. Ancak D.P., rekabetçi bir siyasal sistemin gereği olarak, halkın geleneksel-kültürel değerlerine ılımlı bir yaklaşım içinde olmuş, bu nedenle de laiklik yorumunu liberal bir tarzda yapmıştır. Ayrıca D.P., bünyesinde dine yaklaşım açısından fikri homojenliğe sahip olmayan liberal bir muhalefet partisiydi.

D.P.’nin ülkede demokrasinin yerleştirilmesi gerektiği yönündeki taleplerle ortaya çıkması, C.H.P. karşısında halka dayanmasını gerektirmiştir. Halka dayanma ihtiyacı, beraberinde oy kazanma amacıyla popülist söylemin kullanılmasını getirmiştir. Popülist söylemi kullanan D.P., kendini kitlelere anlatabilmek için, C.H.P.’nden farklı olduğunu vurgulamış ve bu durum, D.P.’nin dini söylemi açısından da geçerli olmuştur.

D.P.’nin dini söyleminin, C.H.P.’nin söyleminden farklı olmasına yol açan bir takım nedenlerden bahsedilebilir. D.P.’nin C.H.P.’ne oranla daha liberal bir dini söylem benimsemesindeki en önemli etkenlerden biri, “tabana hitap etme” çabasıdır. Diğer toplumlarda olduğu gibi, Türk toplumu içinde din,

¹⁴ Nilgün GÜRKAN: Türkiye’de Demokrasiye Geçişte Basın (1945-1950) (İstanbul, 1998), 448.

en yaygın değer sistemidir. Tek partili dönemde kesintiye uğrayan dinin siyasal sistemi etkileme olgusu, 1945 sonrasında çok partili yaşama geçilmesiyle beraber tekrar devreye girmiştir. Sayarı da, 1946 yılından itibaren dinin siyasal iktidarı denetleyen bir güç haline geldiğinden bahsetmektedir. Yani, 1946-1950 arası dönemde din, siyasal iktidarı belirleyen değil ama denetleyen bir güçtür.¹⁵ D.P. de bu durumun farkına varmış ve bu yönde bir söylem kullanmıştır. D.P.'nin ülkede küstürülmüş ve kenara itilmiş kesimleri kazanmaya çalıştığı ve bu kesimler tarafından iktidara getirildiği söylemişti. Ülkenin büyük çoğunluğunu oluşturan geleneksel değerlerine bağlı kırsal kesimleri ve C.H.P.'nin laik politikalarına tepki duyan İslami-muhafazakâr kesimleri kazanma amacı, D.P.'nin din unsuruna ılımlı yaklaşmasını gerektirmiştir.

D.P.'nin, dine karşı ılımlı bir yaklaşım içinde olmasına yol açan diğer unsurlar da, hem parti yönetici kadrosunda hem de tabanında muhafazakâr ya da inançlı kimselerin bulunmasıdır. D.P.'nin yönetici kadrosunu ele aldığımızda, Bayar'ın çok muhafazakar bir insan olmadığı hatta, C.H.P.'nin yorumladığı biçimde bir laiklik anlayışına sahip olduğu söylenebilir.¹⁶ Ancak Sitembölükbaşı'nın belirttiği gibi, Bayar D.P.'yi kurduktan sonra, partinin popülist politikalarının etkisiyle olsa gerek, dini konularda oldukça ılımlı bir söylem benimsemiştir.¹⁷ D.P. kurucuları arasında yer alan Menderes de, Bayar'a göre daha inançlı kişiliğiyle tanınmaktadır.¹⁸ Hatta Menderes dindar

¹⁵ Binaz SAYARI: "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", A.Ü.S.B.F. Dergisi, XXXIII, 1-2 (Mart – Haziran 1978), 180 ve 182.

¹⁶ Büyük Doğu Dergisi, dergiyi çıkaran Necip Fazıl Kısakürek ile Celal Bayar'ın bir yemekte bir araya geldiklerini, yemek sırasında Necip Fazıl'ın merakını gidermek amacıyla Bayar'a, Allah'a ve peygamberine inanıp inanmadığını sorduğunu yazmaktadır. Bu soruya Bayar'ın cevabı, "Hayır, maateessüf hayır !" şeklinde olmuştur. "Hadiselerin Muhasebesi", Büyük Doğu, V, 4 (4 Kasım 1949), 9.

¹⁷ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI. a.g.e., 27.

¹⁸ Bayar, "Başvekilim Adnan Menderes" adlı anı kitabında, D.P. kurulmadan çok daha önceleri Adnan Menderes'le tanışmalarını anlatmaktadır. Menderes genç bir öğrenci

kişiliğini, başbakanlığının ilk icraatlarından olan, Arapça Ezan'ın yürürlüğe konmasındaki ısrarıyla göstermiştir.

Partinin yönetici kadrolarının dine yaklaşımının yanı sıra, alt düzeydeki ve yerel kadrolardaki parti üyelerinin de dine yaklaşımları, D.P.'nin ılımlı bir dini söyleme sahip olmasında etkili olmuştur. Hatırlanacağı üzere C.H.P., genelde yüksek bürokratlara dayalı, yerel bağları pek bulunmayan halktan kopuk bir elitler partisi idi. Ancak D.P., halka dayanan bir muhalefet partisi olması dolayısıyla yerel bağları olan ve yerel özellikler gösteren siyasal kadrolara sahipti.¹⁹ İşte D.P.'nin dayandığı bu kadroların geleneksel değerlere, dinsel değerlere bağlı olmaları ve D.P. içerisinde yer alan bu kesimlerin oranının, C.H.P.'ndekilerden fazla olması, bu partinin dine yaklaşımını liberalleştiren bir unsur sayılabilir.

Ancak, gerek D.P.'nin yöneldiği tabanın muhafazakârlığı, gerekse de D.P.'nin alt ve üst kadrolarında bulunanların dine olan eğilimleri, D.P.'nin dini söyleminin liberal olmasının tek belirleyicisi olmamıştır. Bu faktörlere ek olarak "büyük rakip C.H.P.'ne karşı etkili bir silah işlevi gördüğünden dinsel politika daha yoğun bir biçimde ve C.H.P.'ne oranla daha fazla beceri ile kullanılmıştır."²⁰ denilebilir. Yani, D.P., popülist dini söylemi kullanarak, geniş kitleleri kazanmayı düşünmüştür. Çünkü insanların dini hislerini okşayan, muhafazakâr kesimlere dini vaatlerde bulunan siyasal hareketler, dini meşruiyetten faydalanmaktadırlar. Böylece de kendilerine oranla laikliği daha katı yorumlayan siyasi hareketlere göre avantajlı bir konuma geçmektedirler.

iken, okullarındaki bazı Hristiyan misyonerlerin Müslüman öğrenciler üzerinde Hristiyanlık propagandası yapmaları ve bu öğrencileri etkilemeleri üzerine, derinden etkilenmiştir. Menderes durumu Bayar'a anlatmak için, arkadaşlarıyla beraber Bayar'dan görüşme talep etmiştir. Bayar, o günden itibaren Menderes'in milliyetçi ve dindar yönünün dikkatini çektiğini belirtmektedir. Celal BAYAR: Celal Bayar Anlatıyor: Başvekilim Adnan Menderes (Der) İsmet BOZDAĞ (İstanbul, 1986), 22-23.

¹⁹ Gencay ŞAYLAN: Türkiye'de İslamcı Siyaset (Ankara, 1992), 94.

²⁰ Gencay ŞAYLAN: a.g.e, 94.

D.P.'nin C.H.P. karşısında, dinin bu avantaj sağlayıcı yönünü kavradığı düşünülebilir. Öyleyse D.P.'nin dini konulara yönelik bu ılımlı söylemi, sadece yöneldiği tabanın ya da alt ve üst kadrolarının dindarlığına indirgenemez. Dini söylem, D.P.'ye C.H.P. karşısında avantaj sağlayan bir unsurdur.

Mardin, dinin, D.P.'lilerce simgesel ve kültürel bir aksesuar olarak kullanıldığını belirtmektedir. D.P.'lilerin camilere ve dini törenlere yoğun ilgi göstermeleri,²¹ D.P.'nin ılımlı dini söyleminin simgesel ifade edilişi olsa gerektir. D.P.'lilerin, dinin bu simgesel yönüyle ilgilenmeleri, kendilerini kazanmayı amaçladıkları çevreye yaklaştırmıştır. Böylece D.P.'nin dini söylemi, hem siyasal alanda C.H.P.'ne karşı avantaj sağlamasına yardımcı olmuş, hem de C.H.P. ile arasındaki farkı vurgulamasına yardımcı olmuştur.

D.P.'nin temelde laikliği kabul etmesi, ancak laikliği hem liberal bir yoruma tabi tutması hem de dini ihtiyaçların karşılanmasının serbestleştirilmesi yönünde bir söylem benimsemesi, farklı kesimlerin D.P.'yi farklı şekillerde değerlendirmelerine yol açmıştır. D.P., tek partili dönemin iktidarı olan C.H.P.'ne karşı muhalefet eden liberal nitelikli bir parti olması sebebiyle, ilk zamanlar İslamcılar'ın sempatisini toplamıştır. Dini özgürlükleri talep etmesine karşın, D.P.'nin laiklikten taviz vermeyeceğinin açıklanması, kendisini laik bir parti olarak tanımlaması, İslamcılar tarafından bu partinin de jakoben laik anlayışın bir alternatifi olmayacağı yönünde algılanmıştır.²² Oysa D.P.'nin laikliğini ölçüt alanlar, bu partinin muhafazakar kesimleri yatıştırmaya yönelik dini konularla ilgili vaatlerini ve taleplerini görünce, oy uğruna irticaya

²¹ Şerif MARDİN: "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar Merkez-Çevre İlişkileri", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, (Ed) Ersin KALAYCIOĞLU-Ali Yaşar SARIBAY (İstanbul: Beta Basım Dağıtım A.Ş., 1986), 129.

²² Büyük Doğu Dergisi, özellikle de Celal Bayar'ın laiklikten taviz vermeyecekleri ve şeriatı yaşatmayacakları yönündeki sözlerine atıfta bulunarak, D.P.'nin dindarların güvenebileceği bir parti olmadığını belirtmektedir. "Hadiselerin Muhasebesi", Büyük Doğu, V, 4 (4 Kasım 1949), 8.

göz yumduğunu ve muhafazakârların desteğini sağlamak için Kemalist reformlardan tavizler verdiğini ileri sürmüşlerdir.

D.P. hakkında, birbirinden farklı değerlendirmeler yapılsa da, bilinmesi gereken gerçek, 1945-1950 döneminde D.P. gündeminde öncelikle halledilmesi gereken sorunun dini konular olmadığıdır. Bu durum, D.P.'nin 7-11 Ocak 1947 tarihleri arasında yapılan I. Büyük Kongre'sinde göze çarpmaktadır. I. Büyük Kongre'de başta demokrasi konusu olmak üzere, dini konular dışındaki sorunlar da tartışılmıştır. Kongre'de, dini konulara değinen, Muzaffer Ali isimli genç bir delege olmuştur. Delege, D.P. programının milli eğitimle ilgili kısmına, ilköğretim kurumlarında din eğitiminin verilmesi maddesinin eklenmesini istemiştir. Muzaffer Ali, seçmenlerine bu yönde vaatte bulunduğunu, bu isteği kurultayda dile getirmekle verdiği sözü tuttuğunu söylemiştir. Yeni nesillerin din eğitiminden mahrum kaldığını söyleyen, Ali; "Yarın ben ölürsem bana kim fatiha okuyacak?"²³ diye sormuştur. Din eğitimi yönündeki bu talebi diğer delegeler de onaylamışlardır.

D.P.'liler, aleyhlerinde propaganda yapılmaması için partilerinin laiklik anlayışlarını açıklamamaktaydılar. Ancak, 1947 yılı sonunda Celal Bayar, D.P.'nin Hasanoğlan Ocağı'nda yaptığı bir konuşmada, o ana kadar partilerinin laiklik anlayışını kendi aleyhlerine dinsizlik ya da taassup ithamlarında bulunulmaması için açıklamadıklarını belirtmiştir. Bu açıklamanın ardından Bayar, D.P.'nin laiklik anlayışını ortaya koymuştur; "Din vatandaşların mukaddes hak (ve) hürriyetlerindendir. Hiçbir vatandaşı iman için tazyik ve tenkid etmek caiz değildir. Allah ile insan arasındaki münasebetlere müdahaleyi şiddetle reddederiz. Bunun içindir ki ana ve babalarının çocuklarına din dersleri ve dini terbiye vermesini pek tabi görmekteyiz. Fakat buna mukabil saf temiz ve yüksek kalması lazım gelen dini hislerin politikaya alet olmasına da hiçbir zaman müsamaha

²³ "Yarın Ben Ölürsem Kim Fatiha Okuyacak", Ulus (10 Ocak 1947), 4.

göstermeyiz. İşte partimizin laiklik hakkındaki telakkisi açık olarak bundan ibarettir.”²⁴ I. Kongre’de Muzaffer Ali ve Hasanoğlu Ocağı’nda Bayar’ın dile getirdiği gibi, D.P.’nin dini alandaki taleplerinin, ilköğretimde din eğitimi verilmesi üzerinde odaklandığı görülmektedir. Ayrıca Bayar’ın açıklamasından hareketle, D.P.’nin laikliği, siyasal alana dinin alet edilmemesi, ancak bireysel vicdan özgürlüğü alanında yer alan dine de müdahalede bulunulmaması şeklinde yorumladığı görülmektedir.

1945-1950 döneminde D.P., halkın dini ihtiyaçlarını dile getirmek yönünde bir söylem benimsemişse de, bu, dile getirdiği diğer konular arasında nispeten ikinci planda kalmaktadır. D.P.’nin 1947 yılındaki I. Büyük Kongresi’nde genellikle demokrasinin gerçekleştirilmesi yönündeki talepler dile getirilmiş ve C.H.P.’nin antidemokratik uygulamaları eleştirilmiştir. Ancak, I. Kongre’ye oranla II. Kongre’de dini konular üzerinde daha fazla durulmuş ve D.P.’nin laiklik anlayışı yeniden düzenlenerek, açıkça ortaya konmuştur.

20-25 Haziran 1949 tarihleri arasında yapılan D.P.’nin II. Büyük Kongresi’nde, iktidar partisi C.H.P., irticayı körükleyen bir unsur olarak suçlanmıştır. Kongre’nin 3. gününde konuşma yapan Seyhan delegesi Reşat Güçlü; “...Memlekette irticayı körükleyen tek kuvvet C.H.P.’dir. Nasıl ki daha fazla ayakta durmak için Atatürk’ün mirasını yiyorsa, Atatürk’ün inkılabını satarak mürtece taviz veriyor.”²⁵ demektedir.

Kongrenin dördüncü gününde Bayar, delegelerin coşkun tezahüratını aldığı bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmada, partilerinin dine yaklaşımını dile getiren Bayar; “Programımızda din hürriyeti de diğer hürriyetler gibi

²⁴ “Celal Bayarın İki Mühim Nutku”, Yeni Sabah (2 Aralık 1947), 5.

²⁵ Güçlü, C.H.P.’ni irticayla ilişkilendirdiği olayı şu şekilde anlatmaktadır: “...Adana’dan geliyorum. İstanbul’dan harıl harıl, tomar tomar yılan muskası geliyor. Arkasına 6 ok basılmış akrep muskaları geliyor. ‘Bunlar nedir?’ dediğim zaman ‘Partice damgalanmıştır, daha tesirlidir’ diyorlar. Beraberimde nümunelerini getirdim. C.H.P.’yi bu memlekette irticayı uyandırmak ve irticaa taviz vermekle itham ediyorum”. “Demokrat Parti Büyük Kongresinde Heyecan Gittikçe Artıyor”, Zafer (23 Haziran 1949), 6.

mukaddestir, demişizdir. Programımız lâıykılık, dine hürmet esasını en iyi şekilde tespit etmiştir. Eğer biz iktidarda olsa idik, bu programın tatbiki keyfiyeti de mütehassısların hazırlayacağı bir programla elde edilirdi. Türk milleti müslümandır. Müslüman kalacaktır. Allahına müslüman olarak gidecektir... Dini tedrisat meselesi tamamen teknik bir meseledir. Bunu genel idare kurulu şöyle, böyle yapacağım dese idi acele etmiş olurdu. Biz programımızın tatbiki imkânını elde ettiğimiz gün, en selâhiyetli en mutemet kimseler tarafından tatbik şekilde programa başlanacaktır. Yine burada o programı beraberce mütalâa edeceğiz... Biz dinin siyasete alet edilmesinin şiddetle aleyhindeyiz... Dini siyasete alet bu ne maksatla olursa olsun bizzat o mukaddes mefhuma hürmetsizliktir. Biz irtica'ın aleyhindeyiz. Memlekette irtica yoktur amma, irtica'a doğru beliren istidatları zamanında görüp önlemezsek bu memleketin felaketini kendimiz hazırlarız. Bu noktada hassas bulunmamız lazımdır..."²⁶ demiştir.

Kongre'nin 5. ve son gününde, program komisyonu hazırlanan raporu okumuştur. Okunan raporda, yeniden düzenlenen ve D.P.'nin laiklik anlayışı ve dini konulara yaklaşımını açıklayan "D.P. programının laiklikle ilgili 14. maddesi" yer almaktaydı. 14. madde şu şekilde düzenlenmişti: "Partimiz laikliği devletin siyasette dinle hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikine müessir olmaması mânasında anlar ve laikliğin din aleyhtarlığı şeklindeki yanlış tefsirlerini reddeder; din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanır.

Gerek dini tedrisat meselesi ve gerekse din adamlarını yerleştirecek müesseseler kurulması hususunda mütehassıslar tarafından etraflı bir program hazırlanması zaruridir. Üniversite içinde yer alacak ilahiyat fakültesi ve ilmi mahiyette mümasil müesseseler Milli Eğitim Bakanlığının bu kabil müesseseleri gibi muhtar olmalıdırlar. Dinin siyaset aleti olarak kullanılmasına, yurttaşlar arasında sevgi ve tesanüdü bozacak şekilde

²⁶ "Celal Bayar'ın Tarihi Hitabesi", Zafer (24 Haziran 1949), 5. ve "Celal Bayarın Tarihi Nutku", Vatan (24 Haziran 1949), 4.

propaganda vasıtası yapılmasına, serbest tefekküre karşı taassup duygularının harekete getirmesine müsamaha olunmamalıdır.”²⁷

Aslında, iktidar partisi C.H.P.’nin programında yer alan laiklikle ilgili 15. maddesi ile, ana muhalefet partisi D.P.’nin programında yer alan laiklikle ilgili 14. maddesi içerik bakımından birbirlerine oldukça benzer maddelerdir. Her iki partinin programındaki ilgili maddeler, dini inançları bireysel vicdan özgürlüğü olarak kabul etmişler, laikliği ise siyaset işlerine dinin müdahale etmemesi anlamında yorumlamışlardır.

Ancak her iki partinin programındaki laiklikle ilgili maddeler arasında, farklılıklar da göze çarpmaktadır. D.P. programının 14. maddesi daha ayrıntılı düzenlenmiş görünmektedir. 14. madde içerisinde C.H.P.’nde yer almayan, ilk ve yüksek öğretimde din eğitimi ile ilgili bir bölüm yer almaktadır. Ayrıca D.P. parti programının 14. maddesinde, dine yaklaşım açısından daha ılımlı bir üslup gözlenmektedir. C.H.P. programının 15. maddesinde devlet işlerinin bilime ve çağın gereklerine uygun olarak yürütülmesine ve siyaset ile dünya işlerinde dinin dışlanmasına vurguda bulunmaktadır. Oysa D.P. programının 14. maddesinde, siyaset ve devlet işlerinde, kanunlarda dinin etkisinin kabul edilmeyeceği savunulmakta ancak dinin bireysel vicdan özgürlüğü ile ilgili bir konu olduğuna ve laikliğin din aleyhtarlığı biçiminde algılanmaması gerektiğine vurduğa bulunmaktadır.

2- 1950 Yılı Demokrat Parti İktidarının Dini Konulardaki

Uygulamaları

D.P. 1949 yılında yaptığı II. Büyük Kurultay’ından yaklaşık bir yıl sonra, 1950 seçimlerine katılmış ve en çok oyu alan parti olmuştur. Böylece iktidar partisi konumuna gelen D.P., muhalefet partisi iken vaadeddiklerini

²⁷ “Büyük Kongre Dün Sona Erdi”, Zafer (26 Haziran 1949), 6., “Delegeler Ankara’dan Ayrılıyorlar”, Zafer (27 Haziran 1949), 6. ve “D.P. Kongresi Dün Gece Kapandı”, Vatan (26 Haziran 1949), 4.

gerçekleştirmek ve kendisine destek vererek iktidara taşıyan kesimlerin isteklerini yerine getirmek durumunda kalmıştır.

Ancak D.P. iktidara gelince, bir yandan Cumhuriyet'in temel niteliklerini ve Cumhuriyet reformlarını korumak, bir yandan da dini konularda vaadeddiklerini gerçekleştirmek ve halkın beklentilerini karşılamak seçenekleri arasında sıkışıp kalmıştır. Bu baskıları savuşturmak için gerekli olan çözümü, Başbakan Menderes bulmuştu. Menderes'in "tutan devrimler" ve "tutmayan devrimler" formülüyle D.P., muhafazakâr kesimlerin beklentilerini gerçekleştirebilme imkanını elde etmiştir.

Sitembölükbaşı'nın belirttiği gibi, "Bu, biraz muğlak bile olsa orijinal bir sınıflama idi ve pratik olarak hükümete halk tarafından en az benimsenen bazı inkılapları iptal etme imkanı verebilecekti."²⁸ Elbette ki tutmayan devrimler denirken kastedilen laiklik ilkesiydi.²⁹

Bu formül sayesinde D.P., kendisini iktidar yapanlar arasında bulunan muhafazakarları tatmin edecek icraatları uygulamaya koymaya başlamıştır. D.P.'nin iktidar olduğunda, Meclis'e sunduğu ilk kanun teklifinin, Arapça Ezan okuma yasağının kaldırılmasına yönelik olması dikkat çekicidir. D.P.'nin muhalefeti sırasında, dini konulara oranla demokrasi ile ilgili sorunları daha çok öne çıkarmasına rağmen, iktidar olduğunda ilk icraatlarını halkın dini taleplerini karşılamak yönünde gerçekleştirmesi, desteğini kendisinden yana koyan muhafazakar kesimlere güven vermek amacıyla yaptığı bir jest olarak yorumlanabilir.

Menderes'in, Ezan'ın Arapça okunmasına taraftar olduğunu ve bu konudaki yasağın kaldırılması gerektiğini belirtmesi,³⁰ Ulus Gazetesi'nin

²⁸ Şaban SITEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 57.

²⁹ Binaz SAYARI: a.g.m., 183.

³⁰ Bayar'ın belirttiği üzere, Arapça Ezan yasağının kaldırılması konusunda, D.P.'nin büyük bölümü olumlu düşünmektedir. Yasağın kaldırılmasını isteyenlerin gerekçesi şu

yazdığı üzere, D.P. içinde ve dışında farklı tepkilere yol açmıştı. D.P. içinde ve dışında Arapça Ezan okuma yasağının kaldırılmasına tepki duyanlar, Atatürk'ün reformlarının yıpratıldığını düşündüklerini belirtmekteydiler.³¹

Başbakan Menderes, kendisiyle yapılan röportajda Arapça Ezan yasağının kaldırılması gerektiği yönündeki görüşlerini ifade etmiştir. Menderes'e göre, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkçe Ezan okuma uygulaması, taassub zihniyetiyle mücadele için gerekli görülmüştü. Ancak kendisinin de o zaman için haklı bulduğu bu uygulama, artık geçerliliğini yitirmiştir. Ayrıca camii içindeki ibadetler Arapça yapılırken, Ezan'ın Türkçe okunması bir çelişki yaratmaktadır. Menderes, 1950 yılı itibariyle hala Türkçe Ezan okunması konusunda ısrar edenlerin taassub yaratacaklarını söylemektedir. Bu durumda D.P., Arapça Ezan yasağını kaldıracaktır ama bu halkın benimsediği inkılaplardan sapma anlamına gelmeyecektir.³²

Başbakan'ın bu yöndeki görüşlerinin ardından, 13 Haziran 1950'de, D.P.'nin grup toplantısında Arapça Ezan yasağının kaldırılması konusu üzerinde konuşulmuştur. İlk sözü alan Menderes, bu konudaki görüşlerini açıklamış, ardından kürsüye gelen konuşmacılar da yasağın kaldırılması lehinde görüşlerini dile getirmişlerdir. Sonuç itibariyle D.P. grubu, bu yasağın kaldırılması kararını almıştır.³³

14 Haziran 1950 tarihinde, Arapça Ezan okuma yasağını getiren Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesinin son cümlesinin kaldırılması, T.B.M.M. gündemine getirilmiştir. Kudret Gazetesi, oturum açıldığında Başbakan Menderes'in konunun gündeme alınması ve ivedilikle

şekilde ifade edilmektedir: "Müezzin caminin içinde Allahuekber dediği zaman suç değil, fakat caminin bir parçası olan minarede Allahuekber dediği zaman suç" Celal BAYAR: a.g.e., 111.

³¹ "Menderesin Demeci Bir Çok Tefsirlere Yol Açtı", Ulus (4 Haziran 1950), 1 ve 5.

³² "Başbakan Arapça Ezana Taraftar", Ulus (5 Haziran 1950), 1 ve 4.

³³ "D.P. Grubu Arapça Ezanı Kabul Etti", Ulus (14 Haziran 1950), 5.

görüştürmesini istediğini yazmaktadır. Kudret Gazetesinin duyumlarına göre C.H.P., bu tasarıya şiddetle karşı koyacak ve bu tasarının kabul edilmesinin Atatürk İnkılaplarını zarara uğratacağını savunacaktır. Buna karşın halkın isteklerine kulak veren D.P. de, sistematik bir şekilde kendi tezini savunacaktır.³⁴ Bu teklif, İsmail Berkok ve Ahmet Gürkan isimli iki milletvekilince Meclis'e sunulmuştur.³⁵ Ulus Gazetesi'nin yazdığı gibi, hiçbir milletvekili bu tasarı aleyhine olmamıştır. Meclis'in bu oturumunda, C.H.P. grubu adına söz alan Cemal Reşit Eyüboğlu, partisinin bu tasarı aleyhinde olmayacağını bildirmiştir. Daha sonra söz alan Talat Vasfi Öz ise, tasarının lehinde konuşmuş, sonra Arapça Ezan okunmadığı için bu süre zarfında yapılan ibadetlerin uygun olmadığını ve halkın bu üzüntüyü içinde taşıdığını söylemiştir. Bu sözler diğer milletvekillerinin tepkisini çekmiş ve Öz konuşmasını keserek oturmak zorunda kalmıştır.³⁶ Sonuç itibarıyla de Arapça Ezan okuma yasağının kaldırılmasına ilişkin T.C.K.'nın 526. maddesinin son cümlesi, Meclis'teki partilerin müşterek kararıyla yürürlükten kaldırılmıştır.

Aslında Arapça Ezan okunması üzerindeki yasağın kaldırılması, Türkçe Ezan okumanın yasaklanması anlamına gelmemekteydi. T.C.K.'nın 526. maddesinin son cümlesinin kaldırılmasıyla, Arapça Ezan okunması isteğe bağlı hale getirilmiştir. Ancak halkın talepleri doğrultusunda olsa gerek, tüm ülkede Ezanlar Arapça okunmaya başlamıştır.³⁷

Arapça Ezan okuma yasağının kaldırılması, Türk siyasal hayatında ilk kez halk iradesiyle iktidara gelen bir siyasal partinin, ilk icraatı olması sebebiyle önemlidir. Halk açısından Arapça Ezan'ın tekrar okunmaya

³⁴ "Arapça Ezan Kabul Edildi", Kudret (17 Haziran 1950), 1 ve 4.

³⁵ Tarık Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı III (y.y., 1998), 50.

³⁶ "Arapça Ezan Okuma Yasağı Kaldırıldı", Ulus (17 Haziran 1950), 1 ve 5.

³⁷ Bernard LEWIS: "Islamic Revival In Turkey", International Affairs, XXVIII, 1 (1952), 43. Ayrıca, İslamcı kesim de, Ezan'ın tekrar Arapça'ya çevrilmesini D.P.'nin bir lütfu olmadığını, bunun zaten iktidara kim gelirse gelsin yapılması gerekli bir icraat olduğunu düşünmektedir. "Ezan", Büyük Doğu, VI, 23 (25 Ağustos 1950), 9.

başlaması, kendi iradesini iktidara kabul ettireceği dönemin gelmiş olduğu anlamına gelmektedir. Halk, tek parti döneminin laiklik anlayışına ve devletin dini alana müdahalesine Ezan'ı tekrar Arapça okutarak tepki göstermiştir. D.P. ise, Arapça Ezan üzerindeki yasağı kaldırarak hem muhafazakâr kesimleri tatmin etmiş, hem kendisini iktidara taşıyan halkın hoşuna gidecek bir jest yapmış hem de izlediği halkçı-popülist politikaları en simgesel biçimde ifade etmiştir. C.H.P.'nin muhalefete düştüğü bir sırada, zamanında kendisinin koymuş olduğu bir yasağın kaldırılmasına muhalefet etmemesi, halkın iradesine rağmen kanuni zorlamalarla dini konulardaki düzenlemelerin sürdürülemeyeceğini kavradığını göstermektedir. Bu bakımdan C.H.P.'nin de, halkçı-popülist politikalar bakımından D.P. ile paralel bir tutum takındığı söylenebilir.

Arapça Ezan okuma yasağının kaldırılmasından kısa bir süre sonra, D.P. radyodan dini yayın yapma yasağını 5 Temmuz 1950'de kaldırmıştır.³⁸ Sitembölükbaşı bu konuda C.H.P.'liler ile D.P.'liler arasında fikri ayrılıkların çıktığını, C.H.P.'lilerin radyodan Kur'an okunmasının laikliğe aykırı olduğunu savunmalarına rağmen, D.P.'lilerin halkın isteğinin bu yönde olduğunu savunduklarını belirtmektedir.³⁹ İslamcılar ise, radyodan Kur'an okunması kararını, C.H.P. ve D.P.'yi ayrı ayrı göz önünde bulundurarak değerlendirmektedir. Büyük Doğu dergisinin bu konudaki değerlendirmesi

³⁸ Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: a.g.e., 72. Aslında radyodan dini yayın yapılması yönündeki talepler, 1945 sonrasında C.H.P.'nin iktidarda olduğu dönemde dile getirilmekteydi. Ancak bu konu, din eğitimi ya da dini konularla ilgili diğer talepler kadar gündemde yer almamıştı. Bu konuyu özellikle ele alan Selâmet Dergisi sütunlarında, radyodan dini yayın yapılmasıyla ilgili olarak fikirler ileri sürüyor, akademisyenlerin görüşlerine yer veriyor ve anketler yapıyordu. Bkz: "Hakiki Laikliğe Doğru IV", Selâmet, I, 17 (12 Eylül 1947), 3. Ömer Rıza DOĞRUL: "Radyomuz Dinî Neşriyat Yapmalıdır!", Selâmet, I, 20 (3 Ekim 1947), 2-3. "Selâmet'in Anketi", Selâmet, I, 22 (17 Ekim 1947), 3 ve 15. "Selâmet'in Anketi", Selâmet, I, 23 (24 Ekim 1947), 3. "Selâmet'in Anketi", Selâmet, I, 24 (31 Ekim 1947), 4.

³⁹ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 60.

şöyleydi: "...Göbek atma ahenginin aleti içinden Allah kelamını dinlemek, daha evvel buna resmen imkan vermiyene karşılık şimdi dinletene bir teşekkür borcu yükleten bir fiil gibi duruyor ama hiç dinleyememekten biraz daha ağır... Evvelki iktidar, Kurana hürmetinden değil, nefretinden onu dinletmiyordu; şimdiki ise nefreti olmadığını ilan ihtiyacıyla dinletiyor, fakat gerekli mikyasta hürmeti de olmadığı için, bu işin, bugünkü radyo mâna ve çerçevesi içinde mümkün olup olmadığını tetkike lüzum görmeden ucuza gönül almaya bakıyor!.."40

Hem Arapça Ezan okunmasına, hem de devlet radyosundan belirli zamanlarda Kur'an okunmasına izin verilmesi, D.P. açısından büyük oranda simgesel özelliği olan, kendisine halkın gözünde puan kazandıran, muhafazakârların güvenini sağlamaya yönelik, popülaritesi yüksek adımlardı.

D.P. iktidarının 1950 yılı sonuna kadar halkın dini ihtiyaçlarını karşılamak yönünde gerçekleştirdiği son uygulaması ise, ilköğretim kurumlarının müfredatlarına din derslerinin resmen konmasıydı. Daha önce de ele alındığı gibi, din dersleri C.H.P.'nin hala iktidarda olduğu, 1949 yılı içerisinde, ilköğretim kurumlarında verilmekteydi. Ancak C.H.P., laikliğe zarar gelmemesi için bu derslerin seçmeli olması gerektiğini savunmuş ve uygulamaya da bu şekilde geçirmişti. Çocuklarının derslere katılmasını isteyen aileler, okul idaresine dilekçe ile başvuruyorlardı. Nitekim öğrencilerin büyük çoğunluğu da bu dersleri seçmişti.

Oysa D.P., 4 Kasım 1950'de kabul ettiği kararla, C.H.P. döneminde başlayan ilköğretim kurumlarına seçmeli din dersleri konulması konusunda bir adım daha ileriye gidiyor ve bu dersleri programa dahil ediyordu. Bu uygulamaya göre artık, çocuğunun din derslerine girmesini istemeyen aileler okul idaresine dilekçe ile başvuracaklardı.⁴¹ Ayrıca yapılan bir değişiklikle, bir üst sınıfa geçmek için, din derslerinden de geçilmesi zorunluluğu

⁴⁰ "Radyoda Kur'an", Büyük Doğu, VI, 23 (25 Ağustos 1950), 9.

⁴¹ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 61.

getiriliyordu. (C.H.P. iktidarı döneminde bir üst sınıfa geçmek için, seçmeli olarak gösterilen din derslerinden geçilmesi şartı yoktu).⁴²

D.P.'nin, seçmeli olan din derslerini müfredat programına dahil etmesi, halka dini konularda izlediği politikalarında, samimi olduğunu gösterme çabası olarak yorumlanabilir. Arapça Ezan okuma yasağının kaldırılması ve radyodan Kur'an okuma yasağının kaldırılması, ilk olarak D.P.'nin uygulamaya koyduğu icraatlardı ve D.P.'nin dini konulara ılımlı yaklaştığını simgesel açıdan en iyi ifade eden, bu bağlamda partiye halkın gözünde puan kazandıran uygulamalardı. Oysa halkın din eğitimi konusundaki talepleri, C.H.P. iktidarının son dönemlerinde tatmin edilmeye çalışılmıştı. D.P. iktidarı devraldığında, zaten öğrencilerin %98'i, seçmeli olan din derslerine katılmaktaydı. Oysa D.P., kendisini iktidara taşıyanlara C.H.P.'nden farkını göstermeli, din eğitimi konusunda da bir adım daha ileri gitmeliydi. Bu açıdan seçmeli olan din derslerinin programa dahil edilmesi, D.P.'nin din eğitimi konusunda da C.H.P.'ne oranla daha samimi bir yaklaşımı olduğunu göstermeye çalışması olarak yorumlanabilir.

D.P.'nin, Mayıs 1950'de iktidara gelmesinden, 1950 yılının sonuna kadar geçen yaklaşık 8 aylık dönemdeki dini konularla ilgili icraatlarına bakarak, kendisinden önceki C.H.P. iktidarı ile aralarındaki farklılıkları gözlemek mümkündür. C.H.P., demokratik bir yaşamın gereği olarak halkın dini ihtiyaçlarını karşılama zorunluluğu ile karşılaşınca, dini konularda girişeceği icraatların, yine kendisinin yaptığı reformlara aykırı düşeceği kaygısını taşımaktaydı. Dolayısıyla C.H.P., halkın bu ihtiyaçlarını karşılamaya başladığında, icraatlarını reformlara zarar vermeyecek şekilde düzenlemekteydi. Yani C.H.P., kendisine öncelikle reformları kıstas alıyordu. Oysa D.P., kendisine öncelikle halkın isteklerini kıstas olarak alıyordu. Ancak elbette ki reformlara da ters düşmek istemiyordu. Bu yüzden bulduğu çıkış yolu, reformları halkın isteklerine göre düzenlemek ya da yorumlamaktı. Bu

⁴² Howard A. REED: "Turkey's New Imam-Hatip Schools", Welt Des Islam IV, 1955'den naklen Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 78.

politikasının en belirgin örnekleri de, laikliği C.H.P.'ne göre daha liberal yorumlaması, tutan ve tutmayan inkılaplar ayrımı yapması ve zorunluluk durumunun kalktığını belirterek, bir kısım reformların kaldırılabilceğini savunmasıydı.

B- Millet Partisi'nin Din ve Laiklik Anlayışı

1945-1950 dönemi içerisinde kurulan partilerden Millet Partisi (M.P.), muhalefet yelpazesi içerisinde D.P.'nin ardından ikinci en büyük parti olarak siyasal yaşamımızda boy göstermiştir.

Siyasal yaşantımızda 12 Temmuz Beyannamesi'ni takip eden süreç içerisinde, iktidar partisi C.H.P., kendi içerisindeki farklı eğilimleri bünyesine zarar vermeyecek şekilde nispeten pasifize edebilmiştir. Oysa en az C.H.P. kadar heterojen bir yapıya sahip olan D.P., kendi içerisindeki huzursuzluklar ve iç çekişmeler nedeniyle, bünyesinden kopmalara sahne olmuştur. M.P.'nin kuruluşu da, D.P.'den kopmalara dayanmaktadır.

D.P.'den kopmaların sebebi, 12 Temmuz Beyannamesi ile beraber C.H.P. ile daha ılımlı ilişkilerin kurulmuş olmasıydı. D.P.'nin, C.H.P.'ne karşı daha ılımlı yaklaşıma başlaması, iktidara karşı daha radikal muhalefet yapılmasını isteyenlerin eleştirilerine yol açmıştı. Parti içi gerginliklere yol açan bu durum, tartışmaya yol açan milletvekillerinin D.P.'den çıkarılmasıyla sonuçlanmıştı.

D.P.'den çıkarılan bu milletvekilleri, Meclis'te "Müstakil Demokratlar Grubu" diye adlandırılan bir grup kurmuşlardır. İstanbul'dan bağımsız milletvekili olan Fevzi Çakmak'ın, Müstakil Demokratlar Grubu'na paralel bir tutum takınması ve Müstakil Demokratlar'ın Meclis dışından da desteklenmesi⁴³, yeni bir partinin kurulma koşullarını hazırlamıştır. Tüm bu gelişmelerin ardından M.P., 20 Temmuz 1948'de kurulmuştur. M.P.'ni kuran kadro şu isimlerden oluşmaktaydı: Partinin fahri başkanlığını yapan Mareşal

⁴³ Çağlar KIRÇAK: Mesrutiyetten Günümüze Gericilik (Ankara, 1994), 333.

Fevzi Çakmak, asıl başkan Hikmet Bayur, Enis Akaygen, Kenan Öner, Mustafa Kentli, Osman Bölükbaşı, Osman Nuri Köni, Sadık Aldoğan⁴⁴.

M.P., kendi varlık nedenini, "gerçek muhalefet yapma" amacına dayandırmıştır. Burçak'ın da belirttiği gibi M.P., C.H.P. ve D.P.'nin "muvazaa"⁴⁵ halinde olduğunu iddia etmekteydi. M.P.'nin, muvazaa ile dile getirmek istediği şu idi. Aslında C.H.P. ile D.P. arasında danışıklı bir dövüş vardı. C.H.P., iktidarı sürdürecekti, D.P. ise muhalefet konumunda kalacaktı. D.P.'nin yaptığı muhalefet, iktidarı indirmeye yönelik bir muhalefet olmayacaktı. Kısaca ifade edilirse, demokrasi oyunu oynanılarak, C.H.P. konumunu koruyacak, D.P.'de muhalefet görevini sürdürecekti. Dolayısıyla da M.P., gerçek muhalefet yapma görevini kendisine yüklemekteydi. M.P.'nin yapacağı muhalefet sert muhalefet olacaktı.

M.P.'nin programının, genelde siyasal, ekonomik ve sosyal alanlarda liberal anlayışı benimseyen bir program olduğu söylenebilir. Zaten parti programının 1. maddesinde, M.P.'nin kendisini bağlı gördüğü esaslar arasında, "liberallik ülküleri"⁴⁶ de yer almaktadır. Ayrıca parti programında göze çarpan başlıca özellikler de, manevi, ahlaki, geleneksel, kültürel, ailevi ve toplumsal değerlere ve ayrıca bireysel hak ve özgürlüklere, kişisel teşebbüse vurguda bulunulmasıdır.

M.P. programında, bireysel özgürlükler ve özellikle de ahlaki, kültürel, geleneksel değerlere vurguda bulunulmasının nedeni, parti

⁴⁴ Rıfki Salim BURÇAK: Türkiye'de Demokrasiye Geçiş (1945-1950) (y.y., 1979), 156 ve Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: a.g.e., 44.

⁴⁵ Muvazaa iddiası hakkında Bkz: Rıfki Salim BURÇAK: a.g.e., 158-159. Ayrıca Büyük Doğu Dergisi, 1946 yılından itibaren D.P. muhalefetine ilk muvazaa teşhisini koyanların kendileri olduğunu belirtmektedir Bkz: "Millet Partisi", Büyük Doğu, V, 1, (11 Mart 1949), 1 Büyük Doğu, 1950 yılı itibarıyla de aynı iddiasını sürdürmekteydi. Bkz: "Muhalefet", Büyük Doğu, V, 15, (20 Ocak 1950), 3.

⁴⁶ M.P. programının tam metni için Bkz: Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952) (İstanbul, 1952), 718-732.

programının, Türkiye'nin o dönem siyasal, ekonomik ve sosyal sorunlarını pratikte çözmekten uzak olması olabilir. Gerçekten de, M.P. programı, ülkenin genel sorunlarını çözecek yeterlilikte değildi.⁴⁷

M.P.'nin dine bakışını açıklayan ifadeler, parti programının 7. 8. ve 12. maddelerinde belirtilmiştir. "Madde 7- Parti, içtimai nizamın teşekkülünde itikatların, ahlâkın, geleneklerin, örf ve adetin büyük hislerini tanır. Bunlar sık sık değişmezler ve devletin nüfuz sahasının dışında kalırlar.

Madde 8-... Parti din müesseselerine ve milli ananelere hürmetkardır."⁴⁸ Ayrıca, M.P.'nin laikliği yorumlayış şekli, programının 12. maddesinde belirtilmiştir. "Madde 12- Parti, din işlerinin devlet işlerinden ayrı tutulmasını kabul eder. Herkesin vicdan ve itikat hürriyetini ve dilediği dilde ve dilediği şekilde ibadet etmek hakkını mukaddes tanır.

Parti, Türkiye'de muhtelif din ve mezheplere mensup cemaatlerin dini maksatla teşkilât vücuda getirmelerini ve dini vakıfların bu teşkilata devredilmesini tasvip ve müdafaa eder.

Bu teşkilat kendi mensuplarının din işlerini tanzim ve idareye selâhiyetli olmalıdır.

Parti ilk ve orta tedrisata din dersleri ilave edilmesini ve üniversitelerde ilahiyat fakültesi ihdasını muvafık görür. Fakat din derslerine iştirak, öğrenciler reşit oluncaya kadar, aile reisinin irade ve ihtiyarına tabidir"⁴⁹

M.P.'nin programına, geneli itibariyle baktığımızda, hem C.H.P., hem de D.P.'nin programına oranla daha muhafazakâr bir söylem göze çarpmaktadır. M.P.'nin "laik" sözcüğü geçmemekle beraber, laiklikle ilgili

⁴⁷ Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: a.g.e., 4.

⁴⁸ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 719.

⁴⁹ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 719.

olduğunu düşündüğümüz din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olması gerektiğini savunan 12. maddesi de, C.H.P.'nin 15. ve D.P.'nin 14. maddelerine oranla, daha çok dinsel alanın özerkliğine vurguda bulunur görünmektedir. M.P.'nin 12. maddesi, din ve devlet ayrılığını benimsemekle beraber, sosyal alanda dinsel-mezhepsel örgütlenmeleri teşvik eder bir tutum benimsemiştir. C.H.P. ve D.P.'nin, laiklikle ilgili maddelerinde dinsel inançlar daha çok bireysel özgürlüklerle ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

Gerçekten de, M.P.'nin 12. maddesinin dikkat çekici özelliği, din-devlet ayrılığını belirtmesi ve dine devletten özerk bir alan tanımasıydı. Sitembölükbaşı'nın da ifade ettiği gibi, M.P.'nin dini kurumlara özerklik tanıması, laiklik konusunda D.P.'ye oranla bir adım daha öne geçmesini sağlamıştı.⁵⁰ C.H.P. ve D.P.'nin laiklikle ilgili olan maddeleri hatırlanırsa, M.P.'nin programında yer alan dini kurum ve kuruluşların özerkliğinin savunulması bir farklılık olarak değerlendirilebilir.

M.P. programının 6. maddesi de, "Parti, anayasamızın hakiki demokrasiye uymayan hükümlerini ve bilhassa Cumhuriyet Halk Partisi siyasi umdelerini Devletin ana vasıfları haline sokan ikinci maddesinin kaldırılmasını ister"⁵¹ şeklinde ifade etmiştir. M.P.'nin, C.H.P.'nin altı ilkesini devletin ana ilkeleri haline getiren anayasa maddesini değiştirme isteği, programındaki 7. 8. ve 12. maddelerde değinilen manevi, geleneksel ve dinsel değerlere önem verme politikasıyla bir arada düşünüldüğünde, bu partinin D.P.'ye oranla daha radikal bir muhalefet partisi olduğu anlaşılabilir.

M.P. muhalefetini, D.P.'ye göre daha sert bir çizgide yürütürken, dini söyleminde de kimi zaman tepki çekmektedir. M.P.'nden Sadık Aldoğan'ın İstanbul'da yaptığı konuşma, bu duruma örnek verilebilir. Aldoğan konuşmasında; "Vatandaşın kalbine Allah korkusu yerleştiği gün saadet

⁵⁰ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 38.

⁵¹ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 719 ve "Millet Partisinin Esas Hedefleri", Sebilürreşad, I, 10 (1948), 154.

ufukları bir güneş ışığı gibi doğacak ve bir daha hiç batmayacaktır.”⁵² demiştir. Ayrıca bu tür çıkışlara ek olarak M.P. lideri Hikmet Bayur’un, Atatürk ile İnönü arasında bir karşılaştırma yaparak, İnönü’ye karşı bir atmosfer yaratmaya çalışması da C.H.P.’lilerin tepkisini çekmiştir.⁵³

Ulus Gazetesi’nde M.P.’ni eleştiren Cahit Yalçın yazısında; “...Bayur’un lideri olduğu bir partiye mensup olan bir şefin: ‘biz bütün vatandaşların kalbinden kanun korkusunu çıkararak yerine Allah korkusunu koyacağız” demesini eleştirerek ve bu tutumun Atatürk inkılaplarının temeli olan laikliğe zarar vereceğini söylemektedir.⁵⁴ M.P.’nin bu tutumu eleştirilirken, aba altından sopa da gösterilmektedir; “Tolerans prensibi namına her türlü fikir ve kanaate tahammül edilebilir. Fakat unutmamalı ki bizim inkılabımız henüz pek gençtir. İnkılap prensipleri hakkında çekişmelere ve münakaşalara ne Anayasa müsaittir, ne mevcut kanunlar. Ceza Kanunu dinin siyasete âlet edilmesine göz kapamaz”⁵⁵ Tüm bu tartışmalar içerisinde M.P., irtica ile ilişkilendirilmiştir.⁵⁶

C.H.P.’lilerin bu eleştirileri karşısında Sebillürreşad Dergisi, M.P.’nin yanında yer almaktadır. Sebilürreşad, M.P. Kadıköy İlçe İkinci Başkanı Ertuğrul Akça’nın, Hüseyin Cahit Yalçın’ın eleştirilerine karşılık cevabını yayınlamaktadır. Akça; “...Millet Partisinde irtica asla hortlamıyor ve hortlamayacaktır, fakat dine paydos diyenlere paydos deniyor.”⁵⁷ demiştir.

⁵² “Türkün Göğsündeki İmanı”, Sebilürreşad, I, 18 (1948), 282.

⁵³ Hüseyin Cahit YALÇIN: “Atatürk’ü İstismar Teşebbüsleri”, Ulus (14 Kasım 1948), 1.

⁵⁴ Hüseyin Cahit YALÇIN: “Atatürk’ü İstismar Teşebbüsleri”, Ulus (14 Kasım 1948), 1.

⁵⁵ Hüseyin Cahit YALÇIN: “Herşeye Göz Yumulamaz”, Ulus (14 Kasım 1948), 1.

⁵⁶ Hüseyin Cahit YALÇIN: “Derviş Vahdeti Halifeleri”, Ulus (5 Ocak 1949), 1.

⁵⁷ “Türkün Göğsündeki İmanı”, Sebilürreşad I, 18 (1948), 282.

M.P.'nin irtica ile itham edildiği daha başka olaylar da olmuştur. Daha önceki bölümlerde değinildiği gibi, 1950 yılının Nisan ayında düzenlenen Mareşal Fevzi Çakmak'ın cenaze töreninde yaşananlar, M.P.'nin irticai unsurları teşvik ettiği şeklinde yorumlanmıştı.

Mareşal Fevzi Çakmak, 10 Nisan 1950'de ölmüştü. Devlet 12 Nisan'da düzenleyeceği cenaze töreniyle, Mareşal'i defnetmeyi planlamaktaydı. Resmi törenin yapılacağı gün, bir grup kışkırtıcının da etkisiyle törenin düzeni bozuldu ve tören düzeninin kontrolü güvenlik güçlerinden fanatik bir gruba geçti. Yasak olduğu halde Ezan, Arapça okundu, tabut top arabasının üzerinden indirilerek omuzlara alındı, radyodan müzik yayınının durdurulması istendi, sinema, tiyatro ve dükkanlar kapanmaya zorlandı. Cenazenin defnedilmesiyle beraber, olaylar sona erdi.⁵⁸ Genel olarak M.P.'lilerin nispeten sivri bir dini söylem kullanmalarının ya da Çakmak'ın cenaze töreninde yaşananlar gibi patlak veren fanatik dini aksiyonların, iktidar partisi C.H.P. ile ana muhalefet partisi D.P.'yi, bu partiye karşı dikkatli olmaya ittiği söylenebilir.

M.P.'nin kullandığı dini söylem ve ilişkilendirildiği fanatik olaylar nedeniyle, bu parti sık sık irticaya ödün vermekle suçlanmıştır. M.P., 1950 seçimlerinde, D.P.'nin iktidara gelmesinden bir ay kadar sonra yaptığı I. Büyük Kongre'sinde, hem bu eleştirilere yanıt vermiş, hem de dine bakışını ve laiklik anlayışını ifade etmiştir.

M.P.'nin I. Büyük Kongre'sine Başkan seçilen Vasfi Raşit Seviğ, partilerine yöneltilen eleştirileri cevaplandırırken, M.P.'nin laikliğe nasıl baktığını da açıklamaktadır. Seviğ nutkunda; "Millet Partisine mürteci bir parti olduğu iftirası yapılmaktadır. Millet Partisi softalar partisi değil lâyıklar partisidir. Millet Partisi Cumhuriyet kanunlarının mutlak egemenliğini kabul etmiş bir partidir. Millet Partisi devleti; hiçbir din ve hiçbir mezhebin ne

⁵⁸ Burada genel hatlarıyla verdiğimiz F. Çakmak'ın cenaze töreninde patlak veren olaylar hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Kemal KARPAT: a.g.e, 233.

vesayeti ne de himayesi altında bulundurur. Taasubu devlete hakim kılmağı kabul etmediğı gibi devletin de herhangi bir dine karşı taasupla hareket etmesini kabul edemez. Millet partisi, ne ilmi ve ne de hürriyeti hiçbir dinin vesayeti altına koyamaz laiklik de bundan ibarettir.”⁵⁹ demiştir. Kongre'nin ikinci gününde söz alan Osman Bölükbaşı da, M.P.'nin maneviyata önem verdiğini söylemektedir. Konuşmasında Bölükbaşı şöyle demektedir; “M.P. memlekette halkın, demokrasinin, siyasi hayatta ahlak ve doğruluğun hakim olmasını isteyen bir partidir. Millet Partisi manevi cephenin kuvvetlenmesini her partiden daha çok ister”.⁶⁰

M.P. Kongresi'nin son gününde, ard arda konuşmalar yapan delegeler, partilerinin dini konulara yaklaşımını dile getirmişlerdir. Konuşmasının başında, İslam dininin zorbalığı kabul etmediğini ve bunun da vicdan hürriyeti anlamına geldiğini belirten Mustafa Kentli, diğer partilerin neden M.P.'ne soğuk baktıklarını açıklamaktadır. Kentli konuşmasında; “Bi(z) mütevażî insanlarız, yeni bir millet hatta yeni bir medeniyet yaratmak iddiasında değiliz. Milletimizin itikatlarında ve geleneklerinde en medeni milletlerin bile öğrenebilecekleri prensipler vardır. Biz bu prensipleri yolumuzu aydınlatan ışık kaynakları olarak kabul ettik. İhtilalcilerin bize ateş püskürmelerinin sebebi evvelâ liberal oluşumuz, saniyen bir dereceye kadar muhafazakar bir programla ortaya çıkışımızdır onlar ne hürriyetten ne de milletlerin mazideki tecrübelerinden hoşlanmazlar”⁶¹ demiştir. Devam eden konuşmalar sırasında Lütfi Bornavalı ve Adil Aytacım, öncelikle laikliğin tanımını yapmışlar, sonra partilerinin vicdan hürriyetini kabul ettiğini söylemişler ve inançla cemaatle ilgili işlerin çeşitli müdahalelerden uzak

⁵⁹ “Millet Partisi Atatürk İnkılabının Bekçisidir”, Kudret (18 Haziran 1950), 4.

⁶⁰ “Osman Bölükbaşı Hasta Yatağından Kongreye Geldi”, Kudret (19 Haziran 1950), 4.

⁶¹ “Doktor Mustafa Kentlinin Kongredeki Mühim Hitabesi”, Kudret (20 Haziran 1950), 4.

tutulması gerektiğini savunmuşlardır.⁶² Yine manevi konulara değinen Necip Çerçi de, din eğitiminin çocukların ahlaki eğitimi için önemli olduğunu, bu yüzden okullarda din derslerinin mecburi olması gerektiğini savunmuş ve toplumun benimseyeceği ahlak prensiplerinin dinden bağımsız olamayacağını, sonuç itibarıyla de dine önem verilmesi, gerektiğini söylemiştir.⁶³ M.P.'nin I. Büyük Kongre'sinde, Genel Müteşebbüs Kurulu'nun hazırladığı mesai raporunda, siyasi hayatımızda tartışma konusu yapılan M.P.'nin laiklik anlayışı ortaya konulmuştur. Buna göre; "İnsan haklarının tanıdığı bir devlet manzumesi içinde lâiyklik prensibi 'vicdan hürriyetinin' tam ve kâmil olarak tesis edilmesi demektir.

Nitekim partimiz, programında lâiyklik prensibini esaslı ve vazih bir şekilde tarif ve tesbit etmiş olmanın huzuru içindedir"⁶⁴ denilmektedir.

Görüldüğü üzere M.P.'nin laiklik anlayışı, C.H.P.'nin ve kısmen de D.P.'nin benimsediği, tek partili dönemden bu yana uygulanan, devletin dini konular üzerindeki kontrolüne dayandırılan laiklik uygulamasına ters, ama demokratik bir laik anlayışa daha yakındır. Bu nedenle, M.P.'nin dini konularla ilgili politikalarına yöneltilen eleştirilerin, bu partinin laiklik anlayışından çok, programındaki muhafazakâr unsurlara yaptığı vurguya yönelik olduğu söylenebilir. Ayrıca M.P.'li bazı delegelerin konuşmalarında, dini konularla ilgili bir takım sert çıkışlarda bulunmaları da, bu partiye karşı antipatiyi artırmış olabilir. Anlaşılan odur ki, daha radikal bir muhalefet amacıyla ortaya çıkan M.P., dini konularla ilgili söyleminde ve vaatlerinde de nispeten radikal bir tutum içinde olmuştur.

1945-1950 döneminin dar siyasal yelpazesi içerisinde, C.H.P.'ne muhalif olan İslamcı kesimin, muhalefet konusunda D.P.'den çok M.P.'ni

⁶² "M.P. Büyük Kongresi Sona Erdi", Kudret (20 Haziran 1950), 4.

⁶³ "Necip Çerçinin Hitabesi", Kudret (20 Haziran 1950), 4.

⁶⁴ "Millet Partisi Birinci Büyük Kongresi Genel Müteşebbüs Kurul(u) Mesai Raporu", Kudret (20 Haziran 1950), 3.

inandırıcı bulduğu söylenebilir. Karpas, İslamcı kesim açısından, M.P.'nin çekim merkezi olmasını iki nedene dayandırmaktadır. Birincisi, M.P.'nin, C.H.P. ve İnönü'nün laiklik anlayışını eleştirmesi, İslamcı kesimin görüşlerine paralel bir politikaydı. İkinci unsur da, M.P.'nin başında, hem kişiliği beğenilen hem de din konusundaki görüşleri benimsenen Fevzi Çakmak gibi ünlü bir ismin olmasıydı.⁶⁵ Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi, M.P.'lilerin dini konulardaki sert çıkışları ve M.P.'nin bir takım dini fanatizm hareketleriyle ilişkilendirilmesi de, İslamcıların M.P.'ne yönelmelerine neden olan etkenlerden sayılabilir.

Dini konularda izlediği politikalar ve kullandığı söylem nedeniyle, İslamcılar tabanına çekmeye başlayan M.P., İslamcılar gözünde din ve vicdan hürriyetini sağlamayı amaçlayan, İslam'a yönelmiş saldırıları durdurmaya çalışan, halkı manevi değerlerine sarılmaya davet eden ve D.P.'yi de dini konulardaki tutumunu açıklamaya sevk eden bir parti olarak görülüyordu.⁶⁶

M.P.'nin kurulmasının ve İslamcılar için bir çekim merkezi haline gelmesinin, iktidar partisi C.H.P. ve ana muhalefet partisi D.P. üzerinde bir takım etkilerinin olduğu söylenebilir. Öncelikle C.H.P. ile D.P. arasındaki ilişkilerin yumuşadığı görülmektedir. Ayrıca M.P.'nin ortaya çıkması, C.H.P. ile D.P. arasında bazı asgari müşterekler üzerinde hem fikir olmaları için zemin hazırlamıştır. M.P.'nin, C.H.P.'ne yönelik muhalefetine, D.P.'ye oranla daha sert olması ve M.P.'nin dini söyleminin D.P.'ye oranla çok daha uçlara kayması, C.H.P.'ni, D.P.'ye karşı daha yumuşak olmaya itmişti. Ayrıca, M.P.'nin D.P.'nin kazanmaya çalıştığı tabana yönelik bir oy yarışı içerisinde olması, yani D.P. ile aynı kulvarda yarışması, D.P.'yi muvazaa ile suçlayıp yıpratmaya çalışması ve D.P.'nin ulaşmayı istediği muhafazakâr kesimleri elde etmek için Cumhuriyet rejiminin temel nitelikleri konusunda D.P.'ye

⁶⁵ Kemal KARPAT: a.g.e., 199.

⁶⁶ Eşref EDİB: Kara Kitab (İstanbul, t.y.), 95.

oranla daha az sorumlu davranması, D.P.'yi C.H.P.'ne karşı daha yumuşak olmaya itmişti.

C- Diğer Partiler

1- Milli Kalkınma Partisi

Milli Kalkınma Partisi (M.K.P.), 1945 yılında Türk siyasal yaşamında çok partili bir düzene geçilmesi kararının alınmasıyla beraber, kurulan ilk siyasi muhalefet partisi olmuştur. M.K.P., D.P. gibi, Meclis içi muhalefet hareketi olarak doğmamıştır. M.K.P., Meclis dışında kurulan bir muhalefet partisidir. Ayrıca M.K.P.'nin, C.H.P. karşısında kurulan ilk muhalefet partisi olma sıfatına paralel olarak, programında İslami-geleneksel söyleme de ilk yer veren parti olduğu söylenebilir.

M.K.P., ünlü sanayici ve iş adamı Nuri Demirağ'ın kurmuş olduğu bir partiydi. Partinin kurucu kadrosu arasında Nuri Demirağ, Hüseyin Avni Ulaş ve Cevat Rifat Atilhan yer almaktaydı.⁶⁷ Nuri Demirağ, M.K.P.'ni kurmak için İç İşleri Bakanlığı'na başvurmuş, bu başvurunun kabul edilmesiyle yeni parti 18 Temmuz 1945'te kurulmuştur.⁶⁸

M.K.P.'nin siyasal yaşantımızda başarılı olduğu söylenemez. Öz, M.K.P.'nin başarısızlığını üç nedene dayandırmaktadır. İlk neden, basın organları tarafından ciddiye alınmamasıdır. O dönem için radyonun C.H.P. iktidarına bağlı olduğu göz önünde bulundurulursa, M.K.P.'nin kendisini kitlelere anlatabilmesinin tek yolunun basın olduğu anlaşılabacaktır. M.K.P.'nin basından destek görmemesi, başarı grafiğini olumsuz yönde etkilemiştir. İkinci neden, parti programının kapsam açısından dar, tutarlılık açısından zayıf olmasıydı. Son neden ise, farklı karakterdeki parti kurucularının,

⁶⁷ Milli Kalkınma Partisi Nizamnamesi-İzahları ve Köy Kalkınması (İstanbul, 1950), 17.

⁶⁸ Feroz ve Bedia Turgay AHMAD: a.g.e., 14.

birbirleriyle uyum içerisinde çalışması zor kimseler olmalarıydı.⁶⁹ Bahsedilen bu nedenlerin bir araya gelmesinin sonucunda, D.P. ve kısmen M.P.'nin aksine, diğer tüm muhafazakâr söylemi benimseyen partiler gibi M.K.P.'de, halk tarafından ciddi bir muhalefet partisi olarak algılanmamıştır.

Genel olarak M.K.P.'nin söylemine bakıldığında, partinin ekonomik alanda devletçilik uygulamasına karşı bireysel teşebbüsü savunan, siyasal alanda komünizme tepki duyan ve milli-manevi bir anlayışa sahip olan, sosyal alanda ahlaki ilkelerin güçlenmesini isteyen, hukuki alanda seçimlerin demokratik biçimde yapılmasını vurgulayan kalkınma alanında köy kalkınmasına öncelik veren ve dış ilişkiler alanında da doğu ülkeleriyle iyi ilişkiler kurulmasını amaçlayan bir parti olduğu göze çarpmaktadır.

M.K.P.'nin dine yönelik söylemine gelince; parti ülkede laikliğin uygulanmadığını söylemekteydi. Çünkü, D.İ.B.'nin bütçesi devlete bağlıdır. Bu durum ise, laikliğe aykırıdır. M.K.P., Vakıflar İdaresi'nin yönetimi ve bütçesinin de D.İ.B.'dan ayrılarak, ilmiyeye bırakılması gerektiğini savunuyordu.⁷⁰

M.K.P.'nin gerçekleştirmeyi amaçladıkları arasında, geleneksel ahlaki kuralların korunması da yer almaktadır.⁷¹ Ayrıca bu partinin, doğu ülkeleriyle birlikte bir "şark federasyonu"⁷² kurmayı amaçlaması orijinal bir fikirdi. Amerikan siyasal-federal sisteminden esinlenerek düşünülen şark federasyonunun, İslami ülkelerle bir siyasi birlik oluşturmak amacıyla olduğu görülmektedir. M.K.P., belki de bu şark federasyonu fikrine paralel olarak,

⁶⁹ Esat ÖZ: "Türkiye'de Demokrasiye Geçiş Süreci (1944-1950)", Liberal Düşünce, 3 (Yaz, 1996), 67.

⁷⁰ Milli Kalkınma Partisi Nizamnamesi-İzahları ve Köy Kalkınması (İstanbul, 1950), 9.

⁷¹ Milli Kalkınma Partisi Nizamnamesi-İzahları ve Köy Kalkınması (İstanbul, 1950), 14.

⁷² Milli Kalkınma Partisi Nizamnamesi-İzahları ve Köy Kalkınması (İstanbul, 1950), 14.

İslam ülkelerinden gelecek olan öğrencileri yetiştirmek amacına yönelik, Teknoloji ve Ahlak Üniversitesi açılmasını teklif etmiştir.⁷³

M.K.P.'nin yukarıda belirttiğimiz amaçları ve fikirleri dışında, parti programının 19. maddesi de ahlaka ve geleneklere vurgu yapmaktaydı. 19. maddede; "Maarifte her şey ahlâk ve milli an'ane esasına göre âyarlanacaktır..."⁷⁴ denmekteydi. M.K.P.'nin programı incelendiğinde, 19. madde dışında dine ya da manevi değerlere atıfta bulunan bir başka madde olmadığı görülür. M.K.P. programı, örneğin M.P. programı kadar dini konulara atıfta bulunan bir program değildi. Ancak M.K.P. kadrosunun muhafazakâr kesimleri kazanmaya yönelik dini konularla ilgili söylemi, partinin amaçları ve fikirleri arasında dile getirilmekteydi.

M.K.P., siyasal yaşantımızda ağırlığını hissettirmemiş olmasına rağmen, çok partili yaşama geçişte kurulan ilk muhalefet partisi olması dolayısıyla dikkatleri çekmektedir. Tek parti yönetimini yaklaşık yirmi yıldır sürdüren C.H.P.'ne karşı yoğun bir tepki besleyen kitlelerin karşısına, muhafazakâr bir söylemle çıktığı halde, M.K.P.'nin yeterli ilgiyi toplayamadığı söylenebilir. M.K.P. tecrübesi de, 1945-1950 dönemi içinde halkın desteğini kazanmada, sadece muhafazakâr dini üslubun kullanılmasının yeterli olmadığına işaret etmekteydi.

2- Sosyal Adalet Partisi

Sosyal Adalet Partisi (S.A.P.), 28 Şubat 1946 tarihinde kurulmuştur. Partinin kurucu kadrosu, İhsan Temelveren, Ziyneki Temelveren ve Muharrem Zeki Korgunal'dan oluşmaktadır.⁷⁵

⁷³ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 17.

⁷⁴ Milli Kalkınma Partisi Nizamnamesi-İzahları ve Köy Kalkınması (İstanbul, 1950), 22.

⁷⁵ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 693.

Aslında S.A.P.'ın programına bakıldığında, bu partinin sosyalist – sosyal demokrat bir çizgide olduğu görülür. Partinin sosyalist demokratik, devletçi, merkezîyetçiliğe karşı çıkan ve adalete önem veren bir düşünce yapısına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak, parti programında ve partinin söyleminde dine atıfta bulunan, muhafazakâr bir söyleminin de olduğu gözlenmektedir. S.A.P.'ın parti programının esaslarından biri, “Dünya müslümanları birliği fikri desteklenecektir”⁷⁶ şeklinde düzenlenmiştir. Ayrıca S.A.P., kullandığı söylemde, dine önem verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda; “Yurttaşların istedikleri dine intisap etmeleri, diledikleri mezhebe girmeleri serbesttir. Yalnız yurdumuzda yaşanan insanların pek çoğu müslümandırlar. Biz bu zümreden olduğumuzdan ve dinler içinde zamanımıza uyması, ilim ve felsefe bakımından çok tekemmül etmiş bulunması bakımından islamlık himaye edilecek, revaç bulmasına, hurafelerden temizlenmesine çalışılacaktır. Zira insanlar için dinin lüzum ve ehemmiyetine kâni bulunuyoruz”⁷⁷ denmektedir. S.A.P., siyasal yaşantımızda başarılı olamamıştır.

3- Çiftçi ve Köylü Partisi:

Çiftçi ve Köylü Partisi (Ç.K.P.), 24 Nisan 1946'da Mudanya'da kurulmuştur. Partinin kurucuları Sıddık Sümer, İbrahim Öztürk ve Şükrü Tokay'dır.⁷⁸ Kurucu kadrosunun ortak özelliği, bu kişilerin mesleğinin çiftçilik olmasıdır.

⁷⁶ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 693.

⁷⁷ Cemil KOÇAK: “46'nın İvrir Zıvır Partileri”, Tarih ve Toplum, XIV, 80 (Ağustos, 1990), 19 (83).

⁷⁸ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 694.

Ç.K.P.'nin parti programında, geleneksel değerlere ve İslami ilkelere vurguda bulunmaktadır.⁷⁹ Ç.K.P., gelenekçi-muhafazakar düşünce yapısını, kadınlara yönelik politikalarında da göstermektedir. Ç.K.P.'nin Türk kadınına, annelik ve ev hanımlığı gibi geleneksel rolleri yakıştırdığı, kadının bu görevleri yeterince iyi yerine getirebilmesi için, eğitilmesinin önemine işaret ettiği görülmektedir. Ancak parti, kadının bir işte çalışmasını onaylamamaktadır. Kadının devlet kadrosunda çalışacağı işler belli dallarla sınırlandırılmakta ve kadın evlendikten sonra, çalışması kocasının iznine bırakılmaktadır.⁸⁰ Ç.K.P. de uzun ömürlü olamamış ve siyasal hayatımızda herhangi bir başarı gösterememiştir.

4- Arıtma Koruma Partisi

Arıtma Koruma Partisi (A.K.P.), 26 Haziran 1946 tarihinde Ankara'da kurulmuştur. A.K.P.'nin kurucu kadrosu şu isimlerden oluşmaktaydı: Selçuk Köroğlu, Kemal Köymen ve Halil Sümer⁸¹

A.K.P. programının 1. maddesinde, insanların birbirlerine iyilik yapmasını isteyen "Tanrı"nın birliğini tanıdığını belirtmektedir. Ayrıca, yine aynı madde de, din özgürlüğü insanın kutsal haklarından biri olarak görülmekte ve inancın insan ruhunun eğitiminde iyi bir unsur olduğunu vurgulamaktadır.⁸²

A.K.P. programının 3. maddesinin başında "... dinin siyaset aleti olarak kullanılmasını ve hükümet işlerinde, kanunların çıkarıl(ış)mış ve uygulanışlarında tesirini de kabul etmez."⁸³ denilerek, laiklik ilkesinin kabul edildiği ifade edilmeye çalışılmaktadır. 3. maddenin devamında ise,

⁷⁹ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 695.

⁸⁰ Cemil KOÇAK: a.g.m., 19.

⁸¹ Türkiye'de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 423.

⁸² Türkiye'de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 427.

⁸³ Türkiye'de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 429.

A.K.P.'nin maneviyata verdiği önem dile getirilmektedir. "Dini insan ruhunun eğitiminde iyi bir vasıta sayan partimiz: beşer ruhunu inhitata götüren tarikatlara intisaben zümreleşme gibi eklemelerden yayılarak insan çabasının, insanlığın kalkınması için daha iyi, ileri ve daha yükselişe yöneltilmesine ve iyilik duygularını sürekli uyanık tutarak nefsin sufli isteklerini kırmağa yarayan törenlerini sevgi ve saygı ile karşılar."⁸⁴ denilerek, A.K.P.'nin dini hem sosyal yaşamda hem de bireysel vicdan alanında desteklediği belirtilmektedir.

Ancak, A.K.P.'de diğer dini söylemli partiler gibi başarılı olamamış, kuruluşundan yaklaşık bir yıl sonra kapanmıştır.

5- İslam Koruma Partisi

İslam Koruma Partisi (İ.K.P.), 19 Temmuz 1946 tarihinde İstanbul'da, Necmi Güneş, Mustafa Özbek ve Ziya Süer tarafından kurulmuş olan bir partidir.⁸⁵ İ.K.P.'nin, parti programının 1. maddesi amaçlarını açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre; "İslam Koruma Partisi her türlü siyaset ve siyasi partilerden uzak olarak sırf islamların medeniyeti, tesanüdü, menfaati, biri birine sevgi, yardımı ve birliği yolunda Türkiye Cumhuriyeti Cemiyetler kanununa göre kurulmuş bir koruma partisidir."⁸⁶ Yani, kuruluş bir siyasi parti gibi örgütlenmişse de, siyasal bir parti gibi amaçları olmadığını iddia etmiştir.

İ.K.P.'nin programının 10. maddesi de, bu partinin ulaşmayı amaçladığı kesimi açıklamaktadır. "İslam veya başka bir dinden olup islamı seven veya herhangi bir siyasi partiye girmiş ve girmemiş bulunan herkes bu partiye girebilir."⁸⁷ denilerek, bir şekilde İslama yakınlığı bulunanların, herhangi bir koşul olmaksızın bu parti tabanına çekilmesi

⁸⁴ Cemil KOÇAK: a.g.m., 19.

⁸⁵ Türkiye'de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 435.

⁸⁶ Türkiye'de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 439.

⁸⁷ Türkiye'de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 439.

amaçlanmaktadır. Böylece de, ulaşılabacak taban mümkün olduğunca genişletilmektedir.

Ayrıca, kadınların toplumsal konumlarını ele alan 11. madde de, dinle ilişkisi olması açısından ilginçtir. 11. madde; “Partice kadın, erkek her bakımdan müsavidir. Ancak, dini ve milli ahlakla iyi bir ana kucağında yetişecek çocuktan dolayı kadınlar saygı ve himayeye muhtaçtır”⁸⁸ şeklinde düzenlenmiştir. Kadınlara verilen fazladan önemin, kadınların çocuklarına verecekleri dini ve milli ahlak eğitiminden kaynaklanması, İ.K.P.’nin dini üslubunun iyi bir örneği sayılabilir.

İ.K.P. de kısa ömürlü olmuş, kuruluşundan yaklaşık iki ay sonra kapatılmıştır.

6- Türk Muhafazakâr Partisi

Türk Muhafazakâr Partisi (T.M.P.), 8 Temmuz 1947 tarihinde İstanbul’da, Cevat Rifat Atilhan, Şükrü İşdeğer ve Behçet Demirgil tarafından kurulmuştur.⁸⁹ Parti 11 Temmuz’da C.H.P., D.P. ve diğer partilerin de katıldığı bir açılış töreni yapmıştır. Bu törende bir konuşma yapan T.M.P., lideri Atilhan, T.M.P.’nin programının hem C.H.P. hem de D.P.’den farklı olduğunu söylemiş ve kendi programlarının ülke çıkarları için daha yararlı olduğunu düşündüklerini belirtmiştir.⁹⁰

T.M.P. programının hemen girişinde bulunan “maksat” başlığı altında; “... bize ecdadımızdan miras kalan bütün maddi ve manevi kıymetler ve hazineleri muhafaza etmek gayesiyle ve ‘Türk Muhafazakâr Partisi’ adıyla bir parti kurulmuştur.”⁹¹ ifadesi yer almaktadır. Parti programının 1. maddesinde de maneviyata verilen önem dile getirilmektedir. 1. madde;

⁸⁸ Cemil KOÇAK: a.g.m., 19 ve Türkiye’de Siyasi Dernekler II (Ankara, 1950), 439.

⁸⁹ Türkiye’de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 455.

⁹⁰ “Muhafazakâr Parti Dün Törenle Açıldı”, Ulus (12 Temmuz 1947), 3.

⁹¹ Türkiye’de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 459.

“Partimiz çocuk ve aileye, milli ahlak ve ananeye ehemmiyet veren ve memleketi kısa zamanda ve yapıcı metodlarla maddeten ve manen yükseltmeyi hedef tutan bir partidir...”⁹² şeklinde düzenlenmiştir. Ayrıca T.M.P.’nin programının 25. maddesi de, bu partinin dış politikaya yönelik İslami rengini ifade etmekteydi. 25. madde şöyle düzenlenmişti: “Bir ‘Türk-Arap’ birliğine taraftarız. Bu federasyonda birleşmiş memleketleri temsil etmek üzere müşterek bir meclis kurulacaktır. Bu meclis federal devletlerin diğer dünya milletleriyle iktisadi ve siyasi ve mali müşterek münasebetlerinin uzun bir istikbal için ekonomik, kültürel ve teknik bir şekli alması için icabeden esasları tanzim edecektir.”⁹³ İç siyasette maneviyata ve ahlaka önem veren T.M.P., halkın çok büyük bir bölümünün dininin İslamiyet olması dolayısıyla olsa gerek, dış siyasette Türk-Arap federasyonunu savunmuştur. Bu bakımdan, T.M.P.’nin dış siyaseti, M.K.P.’nin şark federasyonu ve belki de kısmen S.A.P.’nin Dünya Müslümanları Birliği fikrine benzetilebilir. M.K.P. kurucularından Atilhan’ın, T.M.P.’nin de kurucuları arasında yer alması, M.K.P.’nin olduğu gibi, T.M.P.’nin de ‘Şark Federasyonu’ fikrinin bir benzeri olan ‘Türk-Arap Birliği’ fikrinin oluşmasına yol açmış olabilir.

T.M.P.’nin kurucusu Atilhan, partilerinin dini konularla ilgili görüşlerini, partinin yayın organı olan Milli İnkılap Gazetesi’nde anlatmaktaydı. Atilhan’a göre, din ve dünya işleri arasında sıkı bir bağ vardı. Tarih boyunca da İslam askerlikte, ekonomik hayatta, ahlakta ve sosyal yapıda insanları iyiliğe yönelten bir unsur olmuştu. Bu nedenle de, T.M.P. dine önem verecek, okullarda din derslerinin mecburi olmasını savunacak ve gençliğin inançlı yetişmesi için çalışacaktı.⁹⁴ Atilhan’ın Milli İnkılap gazetesinde yayınlanan bu tür fikirlerinin, aynen Sebilürreşad dergisinde de yayınlanması, İslamcılar’ın T.M.P.’nin fikirlerine yakınlık duyması olarak değerlendirilebilir.

⁹² Türkiye’de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 459.

⁹³ Cemil KOÇAK: a.g.m., 17-18 ve Türkiye’de Siyasi Dernekler II, (Ankara, 1950), 463.

⁹⁴ “Din Davamız”, Sebilürreşad, I, 10 (1948), 155.

Ancak, T.M.P. de, siyasal hayatımızda göze çarpan bir başarı sağlayamamıştır.

7- Öz Demokratlar Partisi

Öz Demokratlar Partisi (Ö.D.P.), 8 Ağustos 1948 tarihinde, Afyon Karahisar'da, Halil Hilmi Bozca, Hüseyin Haşim Tiryakioğlu, Yusuf Mazhar Âren tarafından kurulmuştur.⁹⁵

Ekonomide liberal ilkelere bağlı olan Ö.D.P., programında ahlaki ilkelere verdiği önemi belirtmektedir.⁹⁶ Ö.D.P.'nin programında dinle ilgili olan maddesi; "Cemiyet hayatının düzenlenmesinde dinin büyük âmillerinden biri olan partimiz, ilkokullarda din derslerinin okutulmasını, imam hatip mekteplerinin ihyasını, din âlimleri yetiştirecek üniversite şubelerinin açılmasını zaruri görürüz"⁹⁷ şeklinde düzenlenmiştir. Bu maddeden, Ö.D.P.'nin dini konularda daha çok eğitimi ön plana çıkardığı görülmektedir.

Ö.D.P. de uzun ömürlü bir parti olmamış, M.P.'nin kurulmasıyla beraber bu partiye katılmıştır.

8- Toprak, Emlâk ve Serbest Teşebbüs Partisi

Toprak, Emlâk ve Serbest Teşebbüs Partisi (T.E.S.T.P.), 30 Eylül 1949 tarihinde İstanbul'da, Süreyya Paşa(İlmen), Asaf İlbay, Ruşeni Barkın, Zühtü Bilimer, Sabri Sonar, Osman Nuri Gürler, Asım Günç, Mazlûm Turan, Muhsin Eğilmez ve Yusuf Gürün tarafından kurulmuştur.⁹⁸

T.E.S.T.P., kendisini şu şekilde tanımlamaktadır: "T.E.S.T.P., insani milliyetperver, an'ane, görenek ve geleneklerle kökleşmiş müstahsen ahlâk prensiplerine sadakat bakımından muhafazakâr, mutedil liberal cezri

⁹⁵ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 733.

⁹⁶ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 734.

⁹⁷ Cemil KOÇAK: a.g.m., 19.

⁹⁸ Tarık Zafer TUNAYA: Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 736.

(topyekün) islahatçı bir iş partisidir.”⁹⁹ Kendisini muhafazakar olarak niteleyen T.E.S.T.P.’nin dini konularla ilgili görüşleri; “Münevver dindarlığa taraftarız. Ancak din işlerini hükümet işlerine karıştırmayız. Makbul ve müstahsen olan Türk ve müslüman ananelerine sadık kalacağız(...) Tefekkür ve ibadet hürriyetine taraftarız(...) Din kitapları ilim dersi olarak İlahiyat fakültelerinde okunur. Aile içinde ve ilk ve orta okullarda fazilet ve ahlâk adı ile öğrencilerin ruhunda kutsi ve manevi duygular aşılmalıdır.(...) Parti muhtelif din ve mezheplere mensup cemaatlerin dini maksatla teşkilâtlanmasına, Cemiyetler Kanunu’na göre dernekler kurmasına taraftardır. Ve dini vakıfların bu nevi teşkilata devredilmesini kabul eder. Bu nevi teşekküllerin siyasetle iştigaline asla cevaz verilmemelidir.”¹⁰⁰ şeklinde ifade edilmiştir.

Bu ifadeler doğrultusunda, partinin laikliği kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca T.E.S.T.P., sosyal alanda ve eğitimde dinin önemine işaret etmekte, dini örgütlenmelerin serbestçe yapılmasını istemektedir.

Bu parti de siyasal hayatımızda başarılı olamamış, sonunda Liberal Köylü Partisi’ne katılmıştır.

1945-1950 arası dönemde kurulan pek çok parti arasında D.P. ve M.P. de dahil olmak üzere toplam 10 partinin, muhafazakar kesime yönelik bir söylemi benimsedikleri görülmektedir. Çok partili yaşamla beraber, rekabetçi bir siyasal yapının ve iktidara yönelik bir yarışın başlaması, ister istemez partileri halkın desteğini kazanmaya itmiştir. İktidar yarışı içerisinde olan partiler, halkın desteğini kazanmak için popülist bir söylem kullanmaya başlamışlardır. Türkiye toplumunun kültürel ve ahlaki değerlerinin yoğun biçimde dini anlayışla yoğrulduğu ve tek parti döneminin laiklik anlayışının toplumun belli kesimlerinde tepkiye yol açtığı göz önünde bulundurulursa, muhalefet partilerinin popülist politikaları için dini söylemi kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir.

⁹⁹ Tank Zafer TUNAYA: Türkiye’de Siyasi Partiler (1859-1952), a.g.e., 737.

¹⁰⁰ Cemil KOÇAK: a.g.m., 19.

1945-1950 döneminin dar siyasal sınırları içerisinde, ortaya çıkan muhalefet partilerinin çoğunun programı benzer esaslara dayanmaktaydı. Bu dönem içerisinde halkın dini konularda bir takım istekleri olmasına rağmen, muhalefet cephesinde dini söyleme ağırlık veren partiler dahi kendilerini ciddi bir muhalefet partisi olarak kabul ettirememişler, geniş bir seçmen tabanına sahip olamamışlar ve 1950 seçimlerinde de varlık gösterememişlerdir.

Muhafazakâr kesimleri kazanmayı amaçlayan partiler arasında, oldukça ılımlı bir dini söylemi olan ve hatta C.H.P.'nin laiklik anlayışına yakın bir laiklik anlayışını benimseyen D.P., 1950 seçimleriyle iktidara gelebilmiştir. Bunun sebebini, D.P.'nin dine yönelik ılımlı söyleminin yanı sıra, halkın diğer sorunlarına yönelik söyleminin de ciddiye alınmasına bağlayabiliriz. Öyleyse, 1945-1950 dönemi için, halkın çözüm bekleyen sorunları arasında, dini taleplerin gündemin ilk sırasında bulunmadığı, dolayısıyla da, dini söylemin partilerin oy kazanmasının en etkili yöntemi olmadığı söylenebilir.

ALTINCI BÖLÜM

1945-1950 DÖNEMİNDE DİNİ CEMAATLER, DİNİ TARİKATLAR VE BUNLARIN SİYASETLE İLİŞKİSİ

Dini açıdan cemaat kavramı, aynı dine inanların oluşturduğu sosyal bir topluluk olarak tanımlanabilir. Bu doğrultuda, örneğin bir Yahudi, Hristiyan, Müslüman veya Budist cemaatinden bahsedilebilir. Cemaat kavramı, geniş, kapsayıcı bir bütünlüğü, topluluğu, birliği ifade etmektedir.

Tarikat kavramı ise, Arapça tarik yani yol anlamına gelen bir sözcükten türetilmiş olup, tasavvufta tanrıya ulaşma yolu ya da genelde tanrıya ait olan bilgiyi elde etme yolu olarak tanımlanmaktadır.¹ Aynı din içerisinde, tanrıya ulaşmak için farklı farklı yolların olması, aynı dini cemaat içerisinde farklı gruplaşmaları ifade etmektedir. Öyleyse, cemaat kavramı daha kapsayıcı bir anlam taşırken, tarikatlar ise aynı dine inananlar bünyesinde tanrıya farklı bir yoldan ulaşmayı amaç edinenleri anlatan, daha dar kapsamlı bir kavramdır.

Türkiye’de, gerek Osmanlı İmparatorluğu döneminde gerekse de Cumhuriyet döneminde, cemaati ilgilendiren dini konulara devlet eğilmek durumunda kalmıştır. Cemaatin dini isteklerine yönelik politikalar, elbette ki, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde birbirinden farklı olmuştur. Aynı şeklide halk İslamı ile özdeşleştirilen tarikatlara yönelik politikalar da, İmparatorluk ve Cumhuriyet dönemlerinde farklılık göstermiştir. Örneğin, İmparatorluk döneminde devletin bütünlüğüne ve merkezi idarenin güçlenmesine yönelik faaliyetlerde bulunan tarikatlar devlet tarafından himaye edilirken, bu bütünlüğe ve güce zarar veren eğilimleri taşıyan tarikatlar cezalandırılmıştır. Buna karşın Cumhuriyet rejiminin, tarikatlara yönelik tümüyle olumsuz bir tavır takındığı söylenebilir.

¹ Orhan HANÇERLİOĞLU: İnanç Sözlüğü (İstanbul, 1975), 614.

Cumhuriyet rejimi, Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. Yüzyılda giriştiği batılılaşma ve modernleşme çabalarına oranla çok daha radikal ve bütünsel bir anlayışla batılılaşma ve modernleşme çabalarına girişmiştir. Dini kurumların ve çeşitli dini örgütlenmelerin, bu çabalarına zarar vereceğini düşünen Cumhuriyet yönetimi, özellikle de tarikatları kendisine bir tehdit olarak görmüş ve bastırmaya çalışmıştır.

Mardin'in de belirttiği gibi, Cumhuriyet yönetimi siyasal partiler ve dernekler gibi tüzel kişiliklere ya da ikincil yapılara meşruiyet tanımaktaydı. Bu durumda dini örgütlenmeler de, Osmanlı İmparatorluğu'nun ümmet anlayışında ki yapıdan sıyrılarak, kendilerini dernekler biçiminde ortaya koyabilirlerdi.² Ancak, dernekler gibi ikincil yapıların, toplumun belli bir gelişmişlik düzeyine ulaşan kesimlerinde ortaya çıkacağı düşünülürse, Cumhuriyet'in modernleştirmede yetersiz kaldığı bölgelerde, tarikatların varlıklarını sürdürdükleri söylenebilir.

Gerçekten de, Türkiye'de tarikat örgütlenmelerinin yayılımına bakıldığında tarikatların daha çok, Cumhuriyet yönetiminin, modernleşmenin nimetlerini yeterince götüremediği ya da modernleşme sürecine direnen bölgelerde yoğunlaştığı görülür. Yücekök'ün ifade ettiği üzere, Türkiye'nin modernleşme sürecine girmiş bölgelerinde sosyal organizasyonda karşımıza dernekler çıkarken, modernleşme sürecinde geri kalmış, doğu ve güneydoğu bölgelerinde sosyal organizasyona ihtiyaç duyulduğunda, bu işlevi tarikatlar yerine getirmektedir.³

Modernleşme süreci ile bütünleşemeyen bölgelerde, halkın bir takım sosyal, psikolojik ve hatta ekonomik ihtiyaçlarını karşılayan tarikatlar, bu

² Şerif MARDİN: Din ve İdeoloji (Ankara, 1969), 125.

³ Modernleşme sürecine girmiş ve bu sürece henüz girememiş toplulukların dernekleşme ve tarikatlaşma yönündeki eğilimleri ve bu farklı toplulukların farklı özellikleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Ahmet YÜCEKÖK: 100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset (İstanbul, 1983), 98-99.

işlevlerine rağmen Cumhuriyet yönetimince yasaklandıkları için varlıklarını gizlice sürdürmek zorunda kalmışlardır.

1940'lı yılların ikinci yarısında, Cumhuriyet'in modernleşme politikalarının yarattığı ivme, kırsal kesimleri de etkilemiş, modernleşme sürecinin çok partili yaşama geçiş kararıyla örtüşmesi, yer altına inen tarikatların yavaş yavaş toplumsal ve siyasal yaşamda su yüzüne çıkmasına yol açmıştır. Artık tarikatlar, modernleşme çabaları içindeki bir toplumda basın organlarından yararlanabilmekte, eğitim kurumlarına el atarak taraftar sayılarını arttırmaya çalışmaktadır. 1945-1950 döneminde Nakşibendilik, Nurculuk, Süleymancılık ve Ticanilik gibi tarikatlar, toplumsal ve siyasal yaşamda isimlerinden söz ettirmeye başlamaktadırlar.

A- 1945-1950 Döneminde Dini Cemaatler, Tarikatlar ve Siyaset

1- Nakşibendilik

Bu bölümde ele alınacak tarikatlar arasında Nakşibendilik, Türkiye toplumunda kökleri en eskilere dayanan tarikattır. Nakşibendilik'in toplumda köklerinin bu denli eskilere uzanması, Nurculuk gibi daha yakın zamanda ortaya çıkan akımların ya da tarikatların, Nakşibendilik'ten ilham almasına ya da Nakşibendilik'in bir kolu olmasına yol açmıştır.

Yesevilik'ten, Zerdüştlük'ten ve Şamanizm'den etkilenen, Sünni İslam geleneğine bağlı bir öğreti oluşturan Nakşibendilik'in, 14. yüzyıl ortalarında, Muhammed Bahaeddin Nakşibend tarafından kurulduğu bilinmektedir.⁴

Muhammed Bahaeddin Nakşibend, 1318'de Buhara civarında doğmuş, çocukluk dönemlerinde Yesevi tarikatına bağlanarak dini ve

⁴ İsmet Zeki EYÜBOĞLU: Nakşibendilik (y.y., 1998), 7.

tasavvufi konularla ilgilenmiş ve sonrasında kendi öğretisini geliştirmeye ve çevresinde müritler toplamaya başlayarak, kendi tekkesini açmıştır.⁵

Zamanla Nakşibendilik'ten çeşitli kollar türemiştir. Bu kollar; Hâlidîyye, Müceddiyye, Ahrârîyye, Câmîyye, Nâciyye, Mazhariyye, Kâsânîyye ve Murâdiyye'dir.⁶

Nakşibendilik Tarikatı'nın belirgin özelliği, rabîta yöntemine verilen önemdir. Rabîta, müridin, mürşidiyle ruhani ve tasavvufi bir bağ kurması anlamına gelmektedir. Nakşibendilik'te rabîta yöntemi, kişinin tanrıya ulaşmasında zikirden, yani özel ayin törenlerinden daha geçerli sayılmaktadır.⁷ Tarikat, tanrıya ulaşmada kendi özel zikir yöntemlerini de kullanmaktadır.⁸ Ancak Nakşibendilik'te, öğretinin ya da ideolojinin müridlere aktarımı, zikir yönteminden daha çok, sohbet aracılığıyla gerçekleştirilebilmektedir. Bir şeyhin sorumluluğunu aldığı camide okunan hutbeler de, öğreti aktarımında kullanılmaktadır.⁹ Nakşibendilik'te, rabîta ve zikir dışında, şeyh de büyük önem taşımaktadır. Müridler, şeyhi dinler ve söylediklerini eksiksiz yerine getirirler. Çünkü şeyh, müridler tarafından yol gösterici olarak tanınır. Nakşibendiler'e göre, tüm bilgilerin kaynağı Kur'an'dır. Ancak Kur'an'daki buyruklar açık değildir. Simgeleşmiş haldeki Kur'an buyruklarını herkes anlayamaz. Tanrı, bu buyrukları sezecek uygun kimseleri seçer. Dolayısıyla da müridlerin bu seçilmiş kimselere, yani

⁵ İsmet Zeki EYÜBOĞLU: Nakşibendilik (y.y., 1998), 7.

⁶ Orhan HANÇERLİOĞLU: a.g.e., 441.

⁷ Müridin, Mürşidiyle arasında rabîta kurması konusunda daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Ana Britanica, XXIII, 297.

⁸ Nakşibendilik'in özel zikir yöntemleri hakkında daha ayrıntılı bilgi ve açıklamalar için Bkz: Orhan HANÇERLİOĞLU: a.g.e., 441. ve Ahmet GÜNER: Tarikatlar Ansiklopedisi (y.y., 1991), 275-276.

⁹ Thierry ZARCON: "Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti Zulümden, Yeniden Dinî Siyasi ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)", Çev. Eriman TOPBAŞ Türkiye Günlüğü, 23, (Yaz, 1993), 101.

şeyhlere itaat etmesi gerekmektedir.¹⁰ Nakşibendilik, müridlerin rabita gibi manevi yollarla inançlarını pekiştirmeleri, kendilerine has özel zikir ayinleri yapmaları ve şeyhlerine gösterdikleri büyük itaat gibi özellikleri dolayısıyla, klasik bir tarikatın taşıması gereken tüm özelliklere sahiptir. Bu tarikat, şeriata kesinkes uyma, namaz ve oruç gibi ibadetlere büyük önem verme ve müridlerin her an tanrının varlığını duyma çabaları dolayısıyla, oldukça muhafazakâr bir anlayışa sahiptir.

Nakşibendilik, şeriata bağlı bir tasavvuf anlayışını benimsediğinden, Muhammed Nakşibend'in ölümünden sonra, genelde Hanefi mezhebinin egemen olduğu alanlarda yayılabilmiştir.¹¹ Eyüboğlu'nun belirttiği gibi, Şamanist Türk boyları ve doğu İslam ülkelerinde yayılmaya imkan bulamayan Nakşibendilik, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde rahatlıkla yayılabileceği bir ortam bulmuştur. Çünkü çok dinli ve çok etnik yapılı İmparatorluk sınırları içerisinde, İslam ile yerel inançların çelişkiye düştüğü durumlarda Nakşibendilik, İslam'ın dolduramadığı inanç boşluklarını doldurabilmiş¹² ve böylece de kendisine yaşam alanı bulabilmiştir.

15. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'na giren Nakşibendilik, bu dönemden sonra bulduğu uygun koşulların da etkisiyle hızla yayılmaya ve güçlenmeye başlamıştır.

19. yüzyıla kadar sarayla iyi ilişkiler geliştiren Nakşibendiler, 19. yüzyılda girilen batılılaşma reformları dolayısıyla, saraya karşı mesafeli olmuşlardır. Ancak, Abdülhamit'in I. Meşrutiyet sonrasında ülkede otoriter bir yönetim kurması ve reformları dondurması, Nakşibendilik'le saray arasındaki ilişkileri tekrar iyileştirmiştir.¹³

¹⁰ İsmet Zeki EYÜBOĞLU: a.g.e., 9-10.

¹¹ Ana Britanica, XXIII, 297.

¹² İsmet Zeki EYÜBOĞLU: a.g.e., 10-11.

¹³ Elizabeth ÖZDALGA: Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam, Çev. Yavuz ALOGAN (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998), 31.

Tarikatın, şeriata olan sıkı bağlılığı göz önünde bulundurulursa, Nakşibendiler'in Cumhuriyet rejimine karşı duydukları tepki tahmin edilebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun dinsel bir çok kurumu bünyesinde barındırmasına rağmen, giriştiği batılleşme reformlarına bile Nakşibendiler'in hoş bakmadıkları hatırlanırsa, bu tarikatın Osmanlı İmparatorluğuna oranla çok daha radikal ve bütünsel bir anlayışla batılleşme-modernleşme sürecine giren Cumhuriyet yönetimine, ne derece tepki duyduğu anlaşılabilir.

Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllarda, yeni rejime duyulan dinsel tepkiler, Nakşibendi motifleriyle ortaya çıkmıştır. Bunlardan en bilineni, 1925 yılında Doğu Anadolu'da patlak veren Şeyh Said ayaklanmasıdır. Özdalga'nın da belirttiği gibi, Nakşibendilik ülkemizin doğu bölgelerinde Kürt aşiretleri arasında yerel aşiret gücünü bütünleyen bir unsur haline gelmiştir.¹⁴ Dolayısıyla da Cumhuriyet rejimine yönelik ayaklanmalar, Şeyh Said İsyanı'nda olduğu gibi etnik bir takım sebepler taşısa bile, dini söylemle ama özellikle de Nakşibendi motifleriyle ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan, 1945 yılında çok partili yaşama geçilene kadar, hem tek parti yönetiminin otoriterizmi, hem de Cumhuriyet reformlarını koruyan kanunlar dolayısıyla, Nakşibendilik faaliyetlerini gizlemek zorunda kalmış ve siyasal hayatımızda herhangi bir rol oynamamıştır. Ancak, çok partili yaşama geçişle beraber, dini söylemi benimseyen partilerin ortaya çıkması, Nakşibendilerin de siyasal alana etkide bulunmalarını kolaylaştırmıştır.¹⁵ Güner, Nakşibendiler'in çok partili yaşamla beraber siyasal alandaki ağırlığını arttırmalarını, "bazı siyasi partilerin ve

¹⁴ Elisabeth ÖZDALGA: a.g.e., 38. ve ayrıca Mango da, Nakşibendiliğin Kürtler arasındaki aristokrasiye hakim olduğunu belirtmektedir. A.J.A. MANGO: "Türkiye'de İslam", Türkiye'de İslam ve Laiklik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 140.

¹⁵ Thierry ZARCONE: a.g.m., 103.

politikacıların halkın büyük kesiminde ve ülkenin dini topoğrafyasında ağırlığı olan baskı gruplarını yanlarına çekme çabaları¹⁶na bağlamaktadır.

Ancak çok partili yaşama geçişle beraber, Nakşibendiler'in oylarının tek bir parti tabanında birleştiği söylenemez. Çünkü, çok partili yaşama geçilmeden önce ve geçildikten sonra Nakşibendilik çeşitli farklı kollara ayrılmıştır.¹⁷ Bu nedenle Nakşibendiler, çeşitli partiler aracılığıyla siyasal alana katılma imkanına sahip olmuşlarsa da, farklı kollara ayrılmaları ve bütünlük sağlayamamaları sebebiyle ortak bir politik tavır sergileyememişlerdir.¹⁸

Köklü bir yapı oluşturmayı başaran tarikat, Cumhuriyet rejiminin yasaklamalarına karşın yok olmamış, varlığını yer altına inerek sürdürmüştür. Oldukça muhafazakâr ve katı bir anlayışa sahip olan tarikat, çok partili yaşamla beraber, laik rejime karşı İslami muhalefetin önderliğini yapmış, doğal olarak da C.H.P. karşısında yer alan muhalefet cephesine destek vermiştir. Ancak, Cumhuriyetin tek partili döneminde gücü ve etkinliği kırılan tarikat, 1945-1950 döneminde siyasal alana büyük bir etkide bulunabilme gücünden oldukça uzak kalmıştır.

2- Nurculuk

Nurculuk akımı, Nakşibendi Tarikatı'nın bir koludur. Nurculuğun ortaya çıkışı, Nakşibendilik gibi eski bir tarikata oranla oldukça yeni sayılabilir. 1945-1950 dönemi, Nurculuk hareketinin yavaş yavaş kendini ifade etmeye başladığı bir döneme karşılık gelmektedir. Bu hareketin asıl gelişmesi ve yayılması ise, 1950 yılından sonra mümkün olmuştur.

¹⁶ Ahmet GÜNER: a.g.e., 278.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için Bkz: Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset (İstanbul, 1993), 32-33.

¹⁸ Çağlar KIRÇAK: Mesrutiyetten Günümüze Gericilik (Ankara, 1994), 260.

Nurculuk'u daha yakından incelemeden önce de ele alınması gereken nokta, bu akımın bir tarikat olmadığıdır. Özek'in de belirttiği gibi, Nurculuk dine dayalı bir düzeni savunmakta ve dolayısıyla da laik sisteme karşı çıkmaktadır. Bu fikri savunanlar, hangi, mezhep ya da tarikattan olursa olsun, Nurculuk hareketi içinde yer alabilir. Nurculuk, laik sistem karşıtı ve dine dayalı bir sistem yanlısı tüm kesimleri bünyesinde toplama amacıyla olduğundan, tarikatları bölücü bir unsur olarak görmüş ve bu nedenle de kendisi bir tarikat olarak ortaya çıkmamıştır.¹⁹ Mardin de, Nurculuk'un klasik bir tarikat özelliği göstermediğini, bu cemaate katılmanın özel bir töreni ya da cemaatin örgütsel bir yapısı olmadığını, sonuç itibarıyla de, bu akımın görüşlerini yaymaya çalışan herkesin yandaş sayıldığını belirtmektedir.²⁰ Nurculuk'un, tarikatlar üstü kapsayıcı bir nitelik taşıdığı, bir tarikat gibi kendine özgü ritüelleri ya da zikir biçimleri olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, Nurculuk'u bir cemaat olarak nitelendirmek mümkündür.

Nurculuk'un kurucusu, Said Nursi'dir. Daha sonra müridleri ona, Bediüzzaman ismini vermişlerdir. Said Nursi, 1876 yılında Bitlis'in Nurs köyünde doğmuştur. 9 yaşından itibaren bölgedeki medreselere gitmeye başlamıştır. Dini ilimler okumuştur. Doğu Anadolu'da kurmayı düşündüğü, Medresetü'z Zehra adlı bir tür dini bilimler okutan üniversite fikrine destek bulmak için, dönemin padişahına başvurmuştur. Said Nursi'nin oldukça hareketli bir yaşamı olduğu söylenebilir. İttihat-ı Muhammedi gibi bir siyasi partinin ve çeşitli derneklerin kuruluşunda yer almış, gazetelere yazılar yazmış, askerlik yapmış ve Ruslar'a karşı savaşmıştır. Said Nursi, oldukça hareketli geçen yaşamında çeşitli sıkıntılara katlanmış, dönemin iktidarları tarafından sürülmüş, mahkemelere çıkarılmış ve hapis cezalarına

¹⁹ Çetin ÖZEK: 100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar (İstanbul, 1968), 182-183.

²⁰ Şerif MARDİN: Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Çev. Metin ÇULHAOĞLU (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 47.

çarpıtılmıştır.²¹ Said Nursi, Kur'an'ın çağdaş yorumunu yaptığı söylenen Risale-i Nur'u tamamladıktan sonra, 23 Mart 1960'da Urfa'da ölmüştür.

Nurculuk'un esaslarını içeren kaynak, Said Nursi'nin yazmış olduğu Risale-i Nur'dur. Nurcular, Risale-i Nur'un, Kur'an'ın çağımıza uygun yorumunu yaptığına inanmaktadırlar. Nurcular'a göre Risale-i Nur, çağımızın tüm teknik ilerlemelerini açıklayabildiği gibi, çağımızın ürettiği buhranlara da bir çare niteliğindedir.²²

Nurculuk akımı, ortaya çıkmasından sonra Nakşibendilik'e oranla ülkemizde oldukça kısa bir süre içerisinde ve oldukça geniş kitlelere yayılabilme başarısını göstermiştir. Bu akımın, bu denli kısa süre içerisinde bu denli geniş kitlelere yayılabilmesini kolaylaştıran bir takım etkenlerden söz edilebilir. Nurculuk'un yayılmasının nedenlerinden ilki, bu akımın kurucusu ve önderi olan Bediüzzaman Said Nursi'nin karizmatik kişiliğidir. Said Nursi'nin "dinamik ve mücadeleci"²³ kişiliğinin, bu akımın müridlerini etkilediği söylenebilir. İkinci bir neden de, Nurculuk akımının telkinlerinin, halkı cezbedici nitelikte olmasıdır. Gerçekten de, Said Nursi'nin yazdığı risaleler, İslam'ı mistik bir şekilde ele alıyor ve kitlelere de bu risaleler cezbedici geliyordu.²⁴ Nurculuk akımının gelişmesindeki etkenlerden biri de, bu akımın söylemini "Cumhuriyet'in dayattığı kültürel çerçeve içinde yürütebilme başarısı"²⁵ olmuştur. Nurculuğun, Cumhuriyet'in ürettiği kültürel çerçeveye uymada gösterdiği esneklik ve modernleşmenin beraberinde getirdiği iletişim ağlarının gelişmesi ve yaygınlaşmasının Nurcular'a fikirlerini yaymada

²¹ Said Nursi'nin yaşamı hakkında çok daha ayrıntılı bilgi için Bkz: İsmail KARA: Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi II (İstanbul, 1987), 313-314.

²² Çetin ÖZEK: 100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar, a.g.e., 182.

²³ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960) (Ankara, 1995), 110.

²⁴ Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset (İstanbul, 1993), 143.

²⁵ Şerif MARDİN: Bediüzzaman Said Nursi Olayı, a.g.e., 46.

kolaylık sağlaması, kısa sürede bu akımın yayılmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca, Cumhuriyet rejiminin bir takım ilke ve uygulamalarının da Nurculuk'un büyümesine yol açtığı söylenebilir.²⁶ Cumhuriyet'in laik dünya görüşünün, İslami dünya görüşünün yerine geçemeyeceğini düşünen ve laikliği kendi dünya görüşlerine tehdit olarak gören kesimler, doğal olarak Nurcu cemaat için potansiyel oluşturmaktaydı. Nurculuk'un gelişmesini kolaylaştıran etkenlerden sonuncusu da, Nurculuk'un teknoloji ve bilimi benimsemiş, bunları bir araç olarak kabul etmiş olmasıydı.²⁷ Tüm bu etkenler, Nurculuk'un daha önce bahsettiğimiz, tarikatlar üstü, hizipler üstü izlediği politikalarla birleşince, ortaya oldukça geniş bir İslami koalisyon çıkmaktadır.

Nurculuk'un büyümesi ve gelişmesini kolaylaştıran etkenlerin ele alınması, dolaylı yönden Nur cemaatinin tabanını da ortaya çıkarmaktadır. Genelde Cumhuriyet rejiminin laik politikalarına hoş bakmayan kesimlerin, Nur cemaatinin potansiyelini oluşturduğu göz önünde tutulursa, geleneksel muhafazakârlıklarıyla bilinen köy, kasaba ve gelişmekte olan şehir eşrafının bu cemaatin tabanında topladığı söylenebilir. Mango da, özellikle 1945 sonrasında, kırsal kesimlerden kentlere doğru yayılan Nurculuk'un, üniversite öğrencileri arasında da taraftar bulduğunu belirtmektedir.²⁸

Oldukça geniş bir taraftar desteğine sahip olan Nurcular, genellikle siyasetle ilgilenmediklerini belirtmektedirler. Nurculuk'un kurucusu olan Said Nursi'de, hayatını, siyasetle ilgilendiği dönem ve ilgilenmediği dönem olmak üzere iki farklı döneme ayırmaktadır. Said Nursi yaşamı boyunca, Türkiye tarihinin farklı dönemlerine şahit olmuştur. "II. Abdülhamit dönemi, İttihat ve Terakki hükümetleri dönemi, Atatürk ve İnönü'nün cumhurbaşkanı oldukları Cumhuriyet'in tek parti dönemi ve çok partili demokrasi döneminin ilk 15

²⁶ Mardin, "Cumhuriyetçi laik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslamın yerini alamaması"ndan bahsetmektedir. Şerif MARDİN: Bediüzzaman Said Nursi Olayı, a.g.e., 46.

²⁷ Şerif MARDİN: Türkiye'de Din ve Siyaset, a.g.e., 143.

²⁸ A. J. A. MANGO: a.g.m., 140.

yılı.”²⁹ Yaşamını iki döneme ayıran Said Nursi, Cumhuriyet rejiminden önceki döneme Eski Said derken, Cumhuriyet rejiminden sonraki döneme Yeni Said demektedir. Armaner’in belirttiği gibi, Eski Said siyasetle ilgilenirken, Yeni Said siyasetle ilgilenmemiştir.³⁰ Öyleyse Cumhuriyet rejimi döneminde Said Nursi dini konularla ilgili olan faaliyetlerini daha çok sosyal alana yöneltmiştir denilebilir.

Nurculuk’un genelde Cumhuriyet döneminde, yani Said Nursi’nin siyasetle ilgilenmediğini söylediği Yeni Said döneminde yaygınlaştırdığı hatırlanırsa, Nur cemaatinin siyasetle ilgilenmediklerini iddia etmeleri anlaşılabilir. Nurcular, kendilerine yöneltilen siyasetle ilgilendikleri yönündeki ithamlara karşı; “Bir insanın fiili siyaset yapmasıyla, lüzumu anında bilerek ve şuurlu bir tercih yapması ve siyasi bilgi, kanaat ve görüş sâhibi olması, birbirinden tamamen farklı şeylerdir.”³¹ cevabını vermektedirler.

Ancak Nurcular’ın siyasetle ilgilenmediklerini iddia etmeleri, pek inandırıcı gelmemektedir. Çünkü Nurculuk, belirgin şekilde bir takım siyasi amaçları olan bir öğretiyi sahiptir. Nurcular’ın kurguladığı dini devlet, devleti yönetecek elitler, ister istemez siyasal alanla ilgilidir. Nurcular’ın bu amaçlara ulaşmaları için, bulundukları dönemin konjonktüründe hangi partiye destek vereceklerini belirlemeleri dahi, belli siyasal eğilime sahip olduklarını göstermektedir. Nurcular’ın sosyal alandaki faaliyetlerinde, ilerde ulaşmayı düşündükleri dini siyasal yapıya zemin hazırlama yönünde olduğu göz önünde tutulursa, sosyal alandaki bu faaliyetlerin de siyasal bir amaca yönelik olduğu düşünülebilir.

Nurcular’ın siyasi amaçlarının, merkezi Mekke kenti olan ve başında bir halife bulunan bir din devleti kurmak olduğu söylenebilir.³² Said Nursi’nin

²⁹ Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 110-111.

³⁰ Neda ARMANER: a.g.e., 59.

³¹ Sefa MÜRSEL: Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi (İstanbul, 1980), 242.

³² Orhan HANÇERLİOĞLU: a.g.e., 459.

kurguladığı bu devletin anayasal yapısı, Kur'an ve Şeriat'a dayanacak, yönetici elitini ise bir ulema heyeti oluşturacaktı.³³ Bu görüşler doğrultusunda Özek'in belirttiği gibi Said Nursi'nin 1913'te Meclis'te okuduğu söylenen hutbede, kurmayı düşündüğü siyasal düzenin ip uçlarını bulmak mümkündür. Buna göre, 1923 yılında Cumhuriyet'in milli hakimiyet prensibinden, Said Nursi "Müslümanların dinlerini himaye" etmeleri anlamını çıkarıyordu. Hükümetin, dine hizmet etmesi gerektiğini savunan Nursi, İstanbul ve Ankara ulemasının toplanarak, "meclis-i mebusan-ı mukaddes"i oluşturmasını arzulamaktadır.³⁴ Anlaşılacağı üzere, Nurcular'ın kurguladığı dinsel devlet modeli, Türkiye Cumhuriyeti'nin hem siyasal felsefesiyle hem de laik özelliğiyle çatışmaktadır.

Nurcular'ın İslam devleti gibi siyasal projelerinin yanı sıra, sosyal yaşamdaki projeleri de Cumhuriyet rejiminin laiklik niteliğiyle çelişmektedir. Nurcular'ın sosyal alandaki, çok eşliliği de içine alan kadınlara farklı bir statü verilmesi, cinslerin ayrılması, eğitimde dini okulların ön plana çıkarılması ve batılılaşma yönündeki bir takım yeniliklerin ortadan kaldırılması istekleri, Cumhuriyet'in sosyal alandaki medeni-laik kanunlarına aykırı düşmektedir.³⁵ Bu cemaatin sosyal yaşamdaki taleplerinin, Cumhuriyet rejiminin medeni-laik kanunlarıyla garanti altına alınan batıcı-modern sosyal yaşamın gerekleriyle çatışması, bahsettiğimiz İslami sosyal taleplerin siyasileşmesine zemin hazırlamaktadır.

Nurculuk hareketi, Cumhuriyet'in tek partili dönemi boyunca siyasal alanda herhangi bir faaliyet gösterememiştir. Ancak, 1945 yılı sonrasında, bu döneme kadar yavaş yavaş taban bulmaya başlayan bu cemaatin, siyasal

³³ Uriel HEYD: "Modern Türkiye'de İslam'ın Yeniden Dirilişi", Türkiye'de İslam ve Laiklik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 176.

³⁴ Çetin ÖZEK: a.g.e., 185.

³⁵ Şerif MARDİN: Bediüzzaman Said Nursi Olayı, a.g.e., 68 ve Uriel HEYD: a.g.m., 176.

yaşama etkide bulunmaya ve kimi siyasi partilerle dirsek temasına geçmeye başladığını söylenebilir.

Çok partili yaşamla beraber, Nur cemaatinin C.H.P. karşısındaki partilere destek vermeye başladığı gözlenmektedir. Said Nursi, tek parti dönemini, ahlaki ve dini konularda duyarsız buluyordu. Bu nedenle de, C.H.P., tek partili dönem boyunca uyguladığı laik politikalar sebebiyle, Nurcular'ın tepki duyduğu bir partiydi.

C.H.P.'nin tek partili dönem boyunca uyguladığı laik politikaları, hem vicdan hürriyetine hem de milli ve manevi değerlere karşı bir tehdit olarak gören Said Nursi, çok partili yaşama geçişle beraber, C.H.P. karşısında seçilebilir en iyi alternatif olan ve iktidar olma potansiyeline sahip bulunan D.P.'yi desteklemiştir.³⁶

Said Nursi, D.P.'yi sadece C.H.P. karşısındaki en ciddi muhalefet partisi olması sıfatıyla desteklememektedir. Said Nursi, ülkede komünizmin ve komünist ilkelerin yayılması karşısında, D.P.'nin, İslam'ı güçlendirme doğrultusunda çalışacağını beklemekte ve bu konuda D.P.'yi de uyarmaktadır.³⁷ Yani ülkedeki komünizm tehlikesini engellemek için, iktidar olma şansı bulunan D.P.'yi desteklemektedir. Ayrıca Nurcular'a göre, komünist ilkeleri benimseyen ve ahlaki hayata darbe vuran C.H.P.'ne oranla, toplum açısından dinin önemini kabul eden ve ahlaki çöküntüye karşı da din dersleri verilmesi konusunda samimi olan D.P., tercih edilebilir en ideal partidir.

Said Nursi, 1948 yılında M.P.'nin kurulmasını ise olumlu karşılamıştır. Said Nursi'ye göre, M.P., hem siyasal hayatımız içerisinde iktidara karşı kontrol görevini yerine getirecek, hem de vatandaşların

³⁶ Safa MÜRSEL : Siyasi Düşünce Tarihi Işığında Bediüzzaman Said Nursi (İstanbul, 1989), 180.

³⁷ Bediüzzaman Said Nursi: Emirdağ Lahikası II, (İstanbul, 1989), 71.

iktidardan taleplerinin takipçisi olacaktı.³⁸ Böylece Nurcular gözünde M.P., dindar ve muhafazakar özellikleri dolayısıyla Türk siyasal yaşamı için bir kazanç olarak görülmektedir. M.P.'nin kuruluşu, Nurcular açısından olumlu karşılanırsa da, Said Nursi, M.P.'ne bir takım tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu doğrultuda, M.P.'nin C.H.P.'ne karşı D.P. ile işbirliği yapması ve D.P.'e yöneltilen sert eleştirilerle, C.H.P. karşısında yıpratılmaması istenmektedir.³⁹

Kısaca Said Nursi, M.P.'nden, D.P.'ye C.H.P. karşısındaki muhalefetine destek vermesini ve muhalefet cephesini bölmemesini istemektedir.

Said Nursi'nin C.H.P., D.P. ve M.P., hakkında görüşlerini belirtir yönde açıklamalar yapması, her üç partiyi de, o dönemin siyasal arenasının aktörleri olarak gördüğü anlamına gelmektedir. Bu partiler arasında, C.H.P.'ne karşı kesinlikle olumsuz bakan Said Nursi, M.P.'nin muhafazakâr yönünü beğenmekle beraber, bu partiye oranla daha ılımlı olan D.P.'yi desteklemiştir. Said Nursi'nin muhalefet cephesinde D.P.'den çok daha muhafazakâr görüşleri savunan partiler olmasına rağmen, neden D.P.'yi desteklediğinin ele alınması gerekmektedir.

Daha önce de vurgulandığı gibi, Nurcular'ın nihai amacı, bir "İslam Devleti" (ki, kendileri buna "İttihad-ı İslam" diyorlar) kurmaktır. Bu doğrultuda, Cumhuriyet rejiminin kurulmasından sonra, Nurcular'ın siyasal alan içerisinde dinsel bir siyaset yapmayı (ki Cumhuriyet döneminde buna izin verilmediği ortadadır) değil, İslami bir devlet içerisinde ve İslami bir dünya görüşü doğrultusunda siyaset yapmayı istedikleri söylenebilir. Ancak, Cumhuriyet'in tek partili dönemi boyunca ne iktidar partisi olan C.H.P., ne de ona bağlı olan

³⁸ Safa MÜRSEL: Siyasi Düşünce Tarihi Işığında Bediüzzaman Said Nursi, a.g.e., 181.

³⁹ Safa MÜRSEL: Siyasi Düşünce Tarihi Işığında Bediüzzaman Said Nursi, a.g.e., 181.

laik Cumhuriyet'in bürokratik ve siyasi yapılanması, Nurcular'ın bu projelerini gerçekleştirmelerine izin vermemiştir.

Nurcular, İslam Devleti'nin yani İttihad-ı İslam'ın kurulabilmesi için, toplumun büyük bir kısmının bu konuda bilinçli olması gerektiğini düşünmektedirler. Toplumun büyük kısmının henüz İslami bilince sahip olmadığını düşünen Nurcular, toplumsal yapıyı dönüştürmek için, faaliyetlerini sosyal alana kaydırmışlardır. Ancak izledikleri bu strateji, cemaatin siyasetle ilgilenmediği anlamına gelmemektedir.

1945-1950 dönemine gelindiğinde, Said Nursi, hala İttihad-ı İslam'ın sosyal tabanının oluşmadığını görmektedir. Dolayısıyla da, 1945-1950 döneminde hala İslam Devleti'nin ya da İslam Devleti'ni amaçlayan bir partinin oraya çıkacağı koşullar yoktur. Bu sebeple, C.H.P. karşısında yer alan mevcut seçenekler arasında, Nurcular açısından en tercih edilebilir seçenek, D.P.'dir. Öyleyse Nurcular'ın, 1945-1950 döneminde hem C.H.P. karşısında iktidara gelme şansı en fazla olan muhalefet partisi olması, hem de muhafazakâr kesimlere yönelik tatmin edici bir dini söyleme sahip olmasının yanı sıra, Nurcu faaliyetlere sempati duyması sebebiyle, D.P.'yi desteklediği söylenebilir.

3- Süleymancılık

Çok partili yaşama geçişle beraber, siyasal hayatımızda etkinliğini arttırmaya çalışan tarikatlardan biri de Süleymancılık olmuştur. Süleymancılık Tarikatı da Türkiye'de köklü bir geçmişi bulunan Nakşibendilik Tarikatı'nın bir koludur.

Süleymancılık Tarikatı'nın kurucusu, Nakşibendi Şeyhlerinden biri olan Süleyman Hilmi Tunahan'dır. Süleyman Hilmi, 1888 yılında, Silistre'de

doğmuştur. Hem doğduğu yörede, hem de daha sonra İstanbul'da medrese eğitimi almış ve çeşitli camilerde vaazlar vermiştir.⁴⁰

Süleymancılık Tarikatında da, Nakşibendilik'te olduğu gibi, kendine özgü bir rabıta yönetimi vardır. Süleymancılar'ın benimsediği rabıta yönteminde, Süleymancı mürit, mürşidi olan Süleyman Hilmi ile manevi bir bağ kurmayı amaçlar.⁴¹ Süleymancılık'ın da aynen Nakşibendilik de olduğu gibi, kendine özgü rabıta yöntemi, zikir ayinleri ve ritüelleri olması sebebiyle, klasik bir tarikat formunda olduğu söylenebilir.

Milliyetçi ve anti-komünist bir eğilime sahip olan Süleymancılar, (onlar kendilerini Süleymanlılar olarak adlandırmaktadırlar)⁴² anayasası Kur'an'a dayanan dinsel bir devlet kurmayı amaçlamaktadırlar.⁴³ Dinsel bir devlet kurmayı nihai olarak amaçlayan Nakşibendilik ve Nurculuk gibi Süleymancılık da, laik bir düzen getiren Cumhuriyet rejimine karşı olumsuz bir tutum içinde olmuştur.

Cumhuriyet'in tek partili dönemi boyunca ciddi anlamda faaliyete geçemeyen Süleymancılar, çok partili yaşamla beraber etkinliklerini artırma yoluna gitmişlerdir.

Çok partili yaşamla beraber, Süleymancılar'ın taban oluşturmak için seçtikleri yöntem, Kur'an kursları açmak olmuştur. Süleymancılar, özellikle C.H.P.'nin 1949 yılında açmaya başladığı imam hatip okulları civarında Kur'an kursları açmaya başlamışlardır. Böylece imam hatip okulları ülkede yayıldıkça, Süleymancılar'ın Kur'an kursları da ülkede yayılmaya devam

⁴⁰ Süleyman Hilmi'nin yaşamı hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Necip Fazıl KISAKÜREK. Son Devrin Din Mazlumlari (İstanbul, 1990), 247-283.

⁴¹ Süleymancılar'ın, Süleyman Hilmi ile kurdukları rabıtanın biçimi ve özel ritüelleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Çağlar KIRÇAK: a.g.e., 261.

⁴² Fulya ATACAN: "Anadolu Gazetesi'nde 'Süleymancılar'", Toplumbilim, 2 (Ekim 1993), 147.

⁴³ Orhan HANÇERLİOĞLU: a.g.e., 588.

etmiştir. Bu kurslara gelen öğrenciler, Süleymancılık ilkelerine göre yetiştirilmişlerdir.⁴⁴ Ülkemizde 1945-1950 döneminden itibaren dini alandaki boşluğu iyi değerlendiren Süleymancılar'ın, özellikle Anadolu'nun kırsal yörelerinde yayıldığını görmekteyiz.⁴⁵

Süleymancılık Tarikatı'nın, laik Cumhuriyet rejimine karşı olan olumsuz tavrı hatırlanırsa bundan, 1945-1950 döneminde C.H.P. karşısında kurulan muhalefet partilerine destek verdiği sonucu çıkarılabilir. Bu doğrultuda, Süleymancılar'ın milliyetçi yapıları ve Cumhuriyet yönetimine yönelik şiddetli tepkilerinin, C.H.P. karşısında daha radikal bir muhalefet yapmayı amaç edinen M.P.'ne destek vermelerine yol açtığını söyleyebiliriz. Ancak Süleymancılar, 1945-1950 döneminde siyasal hayatımızda Nakşibendiler ya da Nurcular kadar ağırlıklarını hissettirememişlerdir.

4- Ticanilik

Ticani Tarikatı, daha önce ele alınan Nakşibendilik, Nurculuk ve Süleymancılık'tan farklı bir yapıdadır. Bu tarikat, Nakşibendilik gibi, Türkiye'de eski dönemlerden beri kök salmış bir tarikat olmadığı gibi, Türkiye'ye gelmesi Nurculuk ve Süleymancılık'tan da sonra olmuştur. Ayrıca Ticanilik, Nurculuk ve Süleymancılık gibi Türkiye coğrafyasında doğmuş bir cemaat veya tarikat değildir.

Ticani Tarikatı, Kadirilik'le Nakşibendilik'in bir sentezidir. Bu tarikat, Fas'ın Tican kasabasında 18. yüzyılda doğan Ebül Abbas Ticani tarafından kurulmuştur. Genelde ortaya çıktığı bölgede tutulan bu tarikatın Fas, Hicaz, Mısır, Trablusgarp ve Senegal'de yaygın olduğu bilinmektedir.⁴⁶

⁴⁴ Ana Britanica, XXVIII, 437. Zamanla Süleymancılar'ın açtığı Kur'an Kursları ile devletin İmam-Hatip Kursları arasında çatışma başlamış, karşılıklı ithamlarda bulunulmuştur. Bkz: Necip Fazıl KISAKÜREK: a.g.e., 287.

⁴⁵ Şerif MARDİN: "2000'e Doğru Kültür ve Din", Çev. G. A. TOSUN Türkiye Günlüğü, 13 (Kış 1990), 7.

⁴⁶ Orhan HANÇERLİOĞLU: a.g.e., 638.

Kuzey Afrika kökenli olan bu tarikatın Türkiye'ye gelmesi, Kemal Pilavoğlu aracılığıyla olmuştur. Pilavoğlu, Abdülkadir Medenî isimli bir Tıcani Şeyhi'nden ruhsat almış ve 1930 yılında Tıcanilik'i Türkiye'de kurmuştur.⁴⁷ Tıcanilik'in ülkemizde "Ankara'nın Çubuk ve Çorum'un Şabanözü"⁴⁸ ilçelerinde yayıldığını düşünürsek, bu tarikatın genelde İç Anadolu Bölgesi'nin dışında yayılma olanağını bulamadığını görürüz.

Sünni anlayışa bağlı olan Tıcani'lik, daha önce ele alınan tarikat ve cemaatler gibi bir din devleti kurmayı amaç edinmiştir.⁴⁹ Tarikatın bu yöndeki görüşleri, doğal olarak Cumhuriyet'in laik yapılanmasına tepki duymalarına yol açmaktadır.

Tunaya'nın belirttiği gibi, Tıcaniler heykellerin put olduğuna, Cumhuriyet reformlarının kadınların yaşamları da dahil pek çok alanda ahlaksızlığı getirdiğine, Halifelik'in kaldıran Atatürk'ün de dinsiz olduğuna inanmaktadırlar.⁵⁰

Cumhuriyet'in tek partili dönemi boyunca yer altına çekilmek zorunda kalan bu tarikat, özellikle çok partili yaşama geçişin ardından sivrilmeye çalışmıştır. 1945 sonrasında, sansasyonel girişimleriyle gündeme gelen Tıcaniler, Arapça Ezan okuma yasağının henüz kalkmadığı bir dönemde,

⁴⁷ Çetin ÖZEK: 100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar, a.g.e., 177. Kimi kaynaklarda, Pilavoğlu'nun ruhsatı Medine kentinden aldığı belirtilmektedir. Bkz: Orhan HANÇERLİOĞLU: a.g.e., 638 ve ruhsatı aldığı kişinin isminin de, Medineli Abdülkadir olduğu yazmaktadır. Bkz: Çağlar KIRÇAK: a.g.e., 262. Ayrıca, kaynaklar Tıcanilik'in ülkemize giriş tarihi konusunda da farklı tarihler vermektedir. Buna göre, Tıcanilik'in 1930 yılından önce, I. Dünya Savaşı döneminde ülkemize geldiği belirtilmektedir. Bkz: Howard A. REED : "Laik Türkiye'de İslâm'ın Yükselişi", Türkiye'de İslam ve Laiklik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 153. Sitembölükbaşı da, kesin bir tarih vermemekte Tıcanilik'in I. Dünya Savaşı'ndan sonra ülkemize girdiği gibi yuvarlak bir ifade kullanmaktadır. Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 129.

⁴⁸ Çağlar KIRÇAK: a.g.e., 262.

⁴⁹ Tarık Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı III, (y.y., 1998), 45.

⁵⁰ Tarık Zafer TUNAYA: İslamcılık Cereyanı III, a.g.e., 45-46.

Arapça Ezan okumak ve genelde de Atatürk heykelleri olmak üzere, heykelleri kırmak gibi faaliyetlerde bulunmuştur.

Ticaniler'in Arapça Ezan okuma yönündeki en sansasyonel girişimleri, T.B.M.M. içerisinde Arapça Ezan okumalarıyla gerçekleşmiştir. 1949 yılı Şubat ayında, Meclis'te görüşmelerin yapıldığı bir sırada alt kat dinleyici locasından, önce hafiften sonra yükselen bir tonda Arapça Ezan okunmuştur. Duruma güvenlik görevlileri müdahale etmiş, ilk Ticiani'nin yakalanmasından sonra ikinci Ticiani Ezan'a devam etmiştir. Sonrasında, her iki Ticari de yakalanarak, Meclis karakoluna götürülmüşlerdir.⁵¹ Ticaniler, Arapça Ezan okuma faaliyetlerinin yanı sıra, 1949 yılından itibaren put olarak kabul ettikleri heykellere karşı da saldırılarda bulunmuşlardır.

Ticaniler'in bu radikal aksiyonları, Nakşibendiler'in tek parti döneminde sebebiyet verdikleri Şeyh Said İsyanı ve Menemen Olayı konu dışı tutulursa, Nurcular'ın ve Süleymancılar'ın izledikleri stratejiden ayrılmaktadır. Ticaniler'in bu tür sivrilen faaliyetleri, hükümetin dikkatini çekmiş, alınan güvenlik önlemleri bu tarikatın yayılmasını durdurmuştur.

Sitembölükbaşı, Ticanilik'in ülkemizde Nurculuk ya da Süleymancılık gibi yayılamamasının çeşitli sebeplerine değinmektedir. İlk neden, yukarıda bahsedildiği gibi, Ticaniler'in devlet otoritesine yönelik tahrik edici davranışları olmuştur. Kolluk kuvvetlerinin tarikata müdahale etmesi, Ticaniliğin gelişmesini engellemiştir. Ayrıca Ticanilik ülkemiz coğrafyası açısından yeni bir tarikat olduğundan, kendisine has yaşam tarzını oluşturup kökleşememiştir. Son olarak da, ülkemize yabancı bir coğrafyadan ve kültürden gelen Ticanilik, ülkemizin sosyo-kültürel yaşamına uyum sağlayacak kadar süreye sahip olamamıştır.⁵²

⁵¹ "Meclisteki Hadise", Ulus (5 Şubat, 1949), 3.

⁵² Şaban SİTEMBÖLÜKBAŞI: a.g.e., 131.

Ticani Tarikatı, Türkiye'de Nakşibendilik, Nurculuk ya da Süleymancılık ölçüsünde geniş bir tabana yayılamamıştır. 1945-1950 arası dönemde, Ticaniler siyasal hayatımızda ağırlıklarını hissettirememişler, radikal faaliyetleriyle sansasyon yaratsalar da, toplumsal açıdan marjinal bir grup olarak kalmışlardır.

B- 1945-1950 Döneminde Dini Cemaat ve Tarikatların Siyasetle İlişkileri

Tezin birinci bölümünde, İslam dininin kapsayıcı nitelikte bir din olduğunu, bu nedenle cemaatin sosyal ya da ahlaki yaşamı düzenlemesinin ötesinde, siyasal yaşamı da düzenleme iddiasında olduğu belirtilmiştir.

İslam dininin bu denli kapsayıcı olmasının başlıca nedenlerinden biri, cemaat yaşamına yapılan yoğun vurgudur. Gerçekten de İslam'ın sosyal yaşamın pek çok alanını kucaklamasında, cemaat yapısı önemli işlevler yüklenmiştir. Örneğin cemaatler, nesilden nesile aktarılan ahlaki prensiplerin aşılmasını sağlayarak, bireyi toplumsallaştırmış, toplum içerisinde ekonomik ve sosyal yardımlaşmayı gerçekleştirmiş, topluma psikolojik ve ahlaki açılardan destek sağlamış ve toplumun siyasi taleplerini iktidara iletmede önemli işlevler üstlenmiştir. Cemaatler, iktidarla toplum arasında bağ kurulmasını sağladıkları gibi, üyelerinin siyasi görüşlerinin şekillenmesinde de önemli bir etkiye sahiptirler.

İslamiyet'in cemaat ile bütünleşen gücü, tarih boyunca kurulan tüm İslam devletlerinde kendisini göstermiştir. Bu devletler maddi hayatın mantığı gereklerine göre varlıklarını sürdürmeye yönelmişlerse de, pek çok alanda İslam'ın bu kapsayıcılığından kendilerini bağımsız kılamamışlar, meşruiyetlerini bir şekilde İslam'a dayandırmak zorunda kalmışlardır.

İslam'ın sosyal ve siyasal alanlardaki tüm bu kapsayıcılığına karşı, İslam toplumlarındaki belki de en radikal muhalif hareket, Cumhuriyet Türkiye'sinde ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet'in batılılaşmacı-modernleşmeci eliti, laik bir anlayış doğrultusunda ulusal bir devlet kurma amacını gütmüş,

bunun sonucunda da dinin meşruiyet ölçütü olmaktan çıkarılmasını istemiştir. Bu elit, toplumsal yaşamda da laik anlayışın kurumlaşabilmesi için dinin bir baskı unsuru olmaktan çıkarılması ve bireysel vicdanla sınırlanması gerektiğine inanmıştır.

Cumhuriyet'in batılılaşmacı-modernleşmeci elitinin gerçekleştirdiği reformlar toplumda çeşitli tepkilere de yol açmıştır. Bu tepkilerden bazıları, Şeyh Said İsyanı ve Menemen Olayı'nda olduğu gibi, hem bir tarikatla ilişkili hem de silahlı ayaklanma biçiminde ortaya çıkmıştır. Hükümet bu tür ayaklanmaları polisiye önlemler olarak bastırmış ve tarikatları gayri meşru saymıştır. Dolayısıyla da Cumhuriyet'in tek partili dönemi boyunca, tarikatlar ve çeşitli dini cemaatler kendilerini yüksek sesle ifade edememiş, varlıklarını gizlice sürdürebilmek için yer altına çekilmek zorunda kalmışlardır.

Türkiye'de 1945 yılından itibaren çok partili yaşama geçiş, İslami akımlar, tarikatlar ve cemaatler için de, bir dönüm noktası olmuştur. Çok partili siyasal yaşam, doğal olarak toplumun tüm kesimlerine ulaşmayı, onların taleplerine kulak vermeyi, bu talepleri siyasal iktidara ulaştırmayı ve bu kesimlerin desteğini kazanmayı gerektirmiştir. Bu dönemde iktidar yarışına giren partiler, muhafazâkar toplumsal kesimlerin de desteğini kazanma zorunluluğunu hissetmişlerdir.

Kimi siyaset bilimcilerimiz, tarikat ya da cemaat örgütlenmelerini "üzüm salkımı"na benzetmektedir. Tarikat ve cemaatin başındaki liderlerle anlaşılması durumunda, o cemaate ait tüm oylar cemaat liderinin emriyle istenilen yere kanalize edilebilmektedir.⁵³ Yani üzüm salkımının ucundan tutulduğunda, salkımda bulunan tüm tanelere sahip olunabilmektedir. C.H.P. iktidarı karşısında, çevrenin ya da muhafazakar kesimlerin oylarını almak isteyen partiler bu gerçeği kavramada gecikmemişlerdir. Tarikat ve cemaat

⁵³ Sina AKŞİN: "1923'ten Günümüze Cumhuriyet ve Demokrasi Deneyimi (I)", *İdea Politika*, 1 (Kış 1998-1999), 77.

liderleriyle görüşen partiler, bu kimseler aracılığıyla pek çok oya kolayca ulaşabilmişlerdir.

Çok partili yaşama geçişle beraber, tarikat ve cemaatlerin siyasal yaşama girmeye başladıkları ya da siyaset arenasına çekildikleri doğrudur, ancak bu topluluklar yine de Cumhuriyet rejimini tehdit etme veya siyasal alanı doğrudan etkileme gücünden henüz yoksundurlar. Bunun iki nedeni olduğu söylenebilir. İlk neden Cumhuriyet yönetiminin bu tarikat ve cemaatler üzerinde baskı uygulamasıdır. Cumhuriyet'in uyguladığı baskı politikaları sonucu, toplumda derin kökler salmış olan Nakşibendilik, Cumhuriyet öncesi dönemdekine oranla gücünden çok şey kaybetmiştir. Nurculuk, Süleymancılık ve Ticanilik gibi, nispeten yeni oluşan cemaat ve tarikatlar da, Cumhuriyet yönetiminin aldığı baskıcı tedbirler dolayısıyla hızlı bir gelişim gösterememişlerdir. Ayrıca, 1945-1950 döneminde C.H.P., hala iktidardadır ve reformları koruma yönünde oldukça titiz davranmaktadır. Bunlara ek olarak, C.H.P. yeni kurulacak olan partilerden, irtica gibi konularda dikkatli olacaklarına dair garanti almakta ve bu konuda baskı uygulamaktadır. Dini konularda oldukça ılımlı bir söylemi benimseyen muhalefet partileri de, tabanlarına tarikat ve cemaatleri çekmeye çalışsalar da, irticai bir olayın patlak vermemesi için özen göstermektedirler.

Bu koşullar içerisinde, siyasal yaşama ısınmaya başlayan tarikat ve cemaatler, yavaş yavaş hareketlenmeye başlasalar da, toplumun siyasi kaderini belirleme gücünden epey uzaktadırlar. Her şeye rağmen, tek parti dönemine göre nispeten rahatlayan bu tür topluluklar, kendi taleplerini ifade etmek ve baskıya maruz kaldıkları tek parti dönemi yönetim ve uygulamalarına muhalefet etmek için, C.H.P. karşısında daha liberal muhafazakar görünen partileri desteklemişlerdir.

SONUÇ

Din, kökleri insanlık tarihinin başlangıç dönemlerine kadar uzanan bir olgudur. Din olgusu, insanların oluşturdukları birbirinden farklı tüm uygarlıkların tarihi boyunca, hem sosyal hem de siyasal yaşamla iç içe olmuştur. Çeşitli toplumların sosyal yaşamlarında topluma hakim olan ahlaki ve kültürel değerler sistemi, bireylerin toplumsallaşması, toplumun sürekliliğini sağlayan iş bölümü, istikrar ve dayanışma gereksinimi hep dini inançlara dayandırılmış, çoğu zaman siyasal iktidarlar, yöneticiler meşruiyetlerini dini inançlardan almışlardır.

Tarihin ilk çağlarından başlayarak süregelen dinsel ve siyasal alan ilişkisi, özellikle de Yahudilik ve Müslümanlık gibi, kutsal tek tanrılı dinler döneminde daha da pekişmiştir. Türkiye tarihinde, Osmanlı İmparatorluğu da dahil olmak üzere, meşruiyetini dinden alan devletler, Türkiye Cumhuriyeti kurulana kadar süregelmiştir.

Bu verilerden hareketle, dinin toplumların yaşamında ne denli önemli bir işleve ve güce sahip olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. Gerçekten de din, büyük kitleleri etkileyen, onları harekete geçirebilen en güçlü unsurlardan biri olmuştur. İnsanlar dini inançları için ya da dini inançları aracılığıyla, kendilerini büyük davalara adayabilmekte, hatta canlarını bile verebilmektedirler.

İslam dini için, özellikle geçerli olan dinsel ve siyasal alanın bütünlüğüne karşı, tarihimizdeki en köklü karşı çıkış, Cumhuriyet'in kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Cumhuriyet'i kuran batılılaşmacı-modernleşmeci elit, laik bir anlayış doğrultusunda, ulus temeline dayanan bir devlet kurmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla, devletin ve iktidarın meşruiyetini halka, yani din dışı bir öğeye dayandıran Cumhuriyet, kendisinden önce varolan din ve siyaset arasındaki uyumlu etkileşimini bozmuş, dini siyasal alanından uzak tutmak konusunda kararlı bir politika izlemiştir. Laik devlet yapısını korumayı amaçlayan Cumhuriyet, toplumun daha din dışı bir kültürel

yapıya sahip olabilmesi için, batılılaşmayı ve modernleşmeyi amaçlayan bir takım reformları uygulamaya koymuş, rejime tehdit oluşturabilecek tarikatları ve dini eğitim kurumlarını yasaklamıştır. Elbette ki, yukarıdan aşağıya doğru uygulamaya konulan bu girişimler, ahlaki ve kültürel değerler sistemi yoğun bir şekilde dinle yoğrulmuş geniş halk kitlelerinin tepkilerine yol açmıştır. Bazı tarikatlarla da ilişkileri bulunan bir takım ayaklanmalar hükümet tarafından bastırılmış, ancak dini muhalefet tek parti dönemi boyunca içten içe varlığını sürdürmüştür.

Tarih boyunca dinin, pek çok toplumda olduğu gibi, Türk toplumunda da önemli bir yere sahip olduğu varsayımından hareketle, insanların dini duygularını okşayan, halka birtakım dini vaadlerde bulunan siyasal hareketlerin, dini meşruiyetten faydalandıkları için, kendilerine oranla daha seküler ya da laik anlayışa sahip olan siyasi hareketlere göre bir adım önde olma avantajına sahip oldukları söylenebilir. Nitekim, 1924 ve 1930 yıllarında girilen çok partili yaşama geçiş denemelerinde, C.H.P. karşısında yer alan T.C.F. ve S.C.F., dini konularda iktidar partisine oranla daha ılımlı bir söylemi benimsemişler ve bu söyleminde etkisiyle kısa sürede büyüebilmişlerdir. Aynı şekilde, 1945 yılından sonra, çok partili yaşama geçişle beraber, D.P.'nin kısa sürede büyümesinin ardında, C.H.P.'ne oranla dini konularda halkın kulağına daha hoş gelen bir dini söylemi benimsemesinin etkisi olduğu söylenebilir.

Ancak, gerek tek partili dönemde, gerekse de 1945 sonrası çok partili dönemde, C.H.P. karşısında kurulan partilerin kısa sürede büyümelerini sadece dini söylemlerine bağlamak hem yanlış, hem de indirgemeci bir yaklaşım olabilir. Halkın, C.H.P. karşısında dine karşı daha liberal söylemi benimseyen partilere yönelmesini, sadece dine endekslenmiş bir tepki olarak görmemek gerekir. Çoğu zaman, halk kökten toplumsal değişiklikler ve baskıcı politikalar altında yaşamanın zorluklarına karşı, hoşnutsuzluğunun bir ifadesi olarak, taleplerini dini ve muhafazakâr yönü bulunan hareketlerle ifade etmektedir. Bu bağlamda, Cumhuriyet'in tepeden inmeceli reformlarından ve C.H.P.'nin uyguladığı ekonomik ve dini alandaki

politikalarından hoşnut olmayan halk, C.H.P. karşısında en ciddi görünen muhalif partiyi desteklemiş, şikayetlerini dile getirirken dini motifler kullanmıştır. Gerek tek parti dönemindeki T.C.F. ve S.C.F.'nin, gerekse de 1945 sonrasında D.P.'nin hızla büyümesi bu varsayım ile ilişkilendirilebilir.

Tek partili dönem boyunca C.H.P., izlediği politikalara karşı çıkan halkın dini tepkilerini, Cumhuriyet'in temel niteliklerini koruma gerekçesiyle bastırmışsa da, 1945 yılından itibaren geçilen çok partili siyasal atmosfer içerisinde, bu otoriter siyasetini sürdürememiştir. Çünkü, rekabetçi bir siyasal sistem, iktidar için yarışmayı ve bunun için de halkın desteğini kazanmayı gerektirmektedir. Partiler, halkın desteğini kazanmak için, ister istemez halkın manevi değerlerine önem vermek durumunda kalmışlardır. Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana iktidarda bulunan C.H.P. de, çok partili hayatın getirdiği zorlamalar sebebiyle, dini konularda izlediği politikalarını yumuşatmak zorunda kalmıştır. 1945-1950 döneminde, artık C.H.P.'nin siyasi alanda alternatifleri bulunmaktadır. C.H.P., hem demokrasinin bir gereği olarak halkın dinsel taleplerini karşılamak ihtiyacını duymaktadır, hem de bunları gerçekleştirerek rakiplerinin elinden kendisine karşı kullanabilecekleri kozları almak zorunluluğunu hissetmektedir. Bu bağlamda, C.H.P.'nin 1947 yılında yaptığı VII. Büyük Kongre'si, partinin laiklik anlayışı ve dini politikaları üzerinde hararetli tartışmalara sahne olmuştur. Halkın dini taleplerine eğilmek zorunluluğunu duyan C.H.P., VII. Büyük Kongre'sinden sonra, ilkokullara seçmeli din dersleri koydurmuş, imam-hatip kurslarını ve ilahiyat fakültesini açtırmış ve türbeler üzerindeki yasağı kaldırmıştır.

Ancak iktidar partisi C.H.P., dini konulardaki politikalarını yumuşatma çabasına girişse de, Cumhuriyet reformlarının mimarı olması sıfatıyla, kendisiyle çelişkiye düşmekten kaçınmıştır. Demokrasinin gereği olarak halkın dini taleplerini karşılama zorunluluğunu hisseden C.H.P., Cumhuriyet reformları ve rejimin laik niteliğinin zarar görmemesini istemiştir. Bu nedenle, özellikle halkın dini eğitim taleplerini karşılamaya çalışan C.H.P., birden bire bu eğitime izin vermemiş, araştırma komisyonları kurdurmuş, uzmanların görüşlerini almıştır. Bu süreç, en az birkaç yıl sürmüş, kısaca ince elenip, sık

dokunmuştur. Öyleyse, dini konularda yumuşamaya gidilirken, C.H.P.'nin dizginleri elinden bir anda kaçırmak istemediği, kontrollü ve sınırlı bir yumuşama siyaseti takip edildiği söylenebilir.

Çok partili bir siyasal yaşama geçiş, rekabeti beraberinde getirdiğinden, kitleleri kendi tabanlarına çekmek isteyen partiler popülist bir söylem benimsemişlerdir. Toplumun hakim değerler sistemine temel oluşturan din, partilerin popülist söylemleri ve politikaları için de uygun bir zemin hazırlamıştır. 1945-1950 arası dönemde kurulan kimi muhalefet partileri, vatandaşların dini duygularını okşayan: “dini ve ahlâkî değerlerin korunmasına önem vermek”, “din eğitiminin gerekliliği” gibi konulara parti programlarında yer vermişlerdir. Ayrıca, partililer de basına verilen demeçlerde ya da düzenlenen mitinglerde bu konuları sık sık dile getirmişlerdir. D.P. başta olmak üzere, pek çok muhalefet partisi dinin popülist söylemleri açısından kendilerine sunduğu imkanın farkına varmışlardır.

Gerçekten de, popülist söylem açısından dini motifleri kullanan D.P., İslamcılar da dahil olmak üzere C.H.P.'nin kendisinden soğuttuğu geniş kitleleri tabanına çekebilmiştir. Tarikat ve cemaatlerin de, siyasal ve sosyal yaşamda artık daha kolay bir şekilde etkinliklerini arttırdıkları çok partili dönemde, D.P.'nin dini popülist söylemini C.H.P.'ne karşı ustalıkla kullandığı söylenebilir. Bu doğrultuda, halk tek parti dönemi laiklik politikaları sebebiyle tepki duyduğu C.H.P. karşısında, D.P.'yi desteklemiştir. D.P., din unsurunu C.H.P. karşısında kendisine avantaj sağladığı sürece kullanmış, ancak kontrolden çıkabilecek irticai olayların meydana gelmemesi ve Cumhuriyet rejiminin tehlikeye girmemesi için temkinli davranmıştır.

Tek parti döneminin laiklik uygulamalarından halkın hoşnut olmadığı düşünüldüğünde, elbette ki, 1945-1950 döneminde muhalefet partilerinin kullandığı dini söylem, oy kazandırıcı bir unsur olmuştur. Ancak D.P.'ye oranla, çok daha yoğun dini muhafazakar söyleme sahip olan muhalefet partilerinin, 1950 seçimlerinde kayda değer her hangi bir başarı

gösterememeleri dini söylemin, partilerin oy kazanmasının en etkili yöntemi olmadığını göstermiştir. D.P., dini söyleminin yanı sıra vatandaşın şikayet ettiği diğer konularda da nispeten tutarlı ve inandırıcı bir söyleme sahip olmuş, böylece de halk tarafından ciddi bir muhalefet partisi olarak algılanarak iktidara getirilmiştir. Bu durum, 1945-1950 döneminde halkın gündeme getirdiği talepler arasında, dini konuların da bulunduğunu, ama dinin siyasal hayatımızın en belirleyici unsuru olmadığını göstermektedir.



KAYNAKÇA

- ADIVAR, Adnan Abdülhak. "Türkiye'de İslami ve Batılı Düşüncelerin Etkileşimi", Türkiye'de İslam ve Laiklik, (1995) , 11-21.
- AĞAOĞULLARI, Ali Mehmet. Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi. Ankara, 1989.
- AĞAOĞULLARI, Ali Mehmet ve Levent KÖKER. İmparatorluktan Tanrı Devletine. Ankara, 1991.
- AHMAD, Feroz. "Islamic Reassertion In Turkey", Third World Quarterly, X, 2 (April 1988),750-769.
- Modern Türkiye'nin Oluşumu, Çev. Yavuz ALOGAN. İstanbul: Sarmal Yayınevi,1995.
- Demokrasi Sürecinde Türkiye, Çev. Ahmet FETHİ. İstanbul: Hil Yayınevi, 1996.
- AHMAD, Feroz ve Turgay Bedia: Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi(1945-1971). Ankara, 1976.
- AKŞİN, Sina. "1923'ten Günümüze Cumhuriyet ve Demokrasi Deneyimi (I)", İdea Politika , 1 (Kış 1998 -1999), 72-80.
- "Demokrat Partinin Kurulması", Tarih ve Toplum, IX, 53 (Mayıs 1988), 13-15.
- Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi. Ankara, 1998.
- Jön Türkler ve İttihat Terakki. Ankara, 1998.
- ARMANER, Neda. Nurculuk y.y. 1998.
- ATACAN, Fulya. "Anadolu Gazetesi ve 'Süleymancılar'", Toplum Bilim, 2 (Ekim 1993) ,135-152.
- ATATÜRK, K. Mustafa. Söylev I-II (Basıma Hazırlayan H. V. VELİDEDEOĞLU), İstanbul, 1979.
- Yurttaşlık Bilgileri, (Günümüz Diline Çevirip Basıma Hazırlayan. Nuran TEZCAN), y.y., 1997.
- ATAY, R. Falih. Çankaya. İstanbul, 1984.

- AVCIOĞLU, Doğan. Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın) I. Ankara, 1969.
 Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın) II. Ankara, 1969.
- BANGUOĞLU, Tahsin. Kendimize Geleceğiz. İstanbul, 1984.
- BAKŞIK, Şeref. "Demokrasi, D.P. ve İnönü", Tarih ve Toplum, IX, 53 (Mayıs 1988), 16-17.
- BAŞGİL. F. Ali. Din ve Laiklik. İstanbul, 1991.
- BAYAR, Celal. Başvekilim Adnan Menderes, Der. İsmet BOZDAĞ. İstanbul, 1986.
- BERGER, L. Peter. Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. Ali COŞKUN. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- BERKES, Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma. İstanbul, 1978.
 "Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Der. Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY. İstanbul, (1986), 137-157.
 Teokrasi ve Laiklik. İstanbul, 1997.
- BİLA, Hikmet. Sosyal Demokrat Süreç İçerisinde, C.H.P. ve Sonrası. Ankara, 1987.
- BOLAY, Hayri Süleyman ve Mümtazer TÜRKÖNE. Din Eğitimi Raporu. Ankara, 1995.
- BURÇAK, S. Rıfki. Türkiye'de Demokrasiye Geçiş (1945-1950). y.y., 1979.
- CANGIZBAY, Kadir. Komprador Rejiminin Anatomisi. Ankara, 1996.
 Sosyolojik Praksis. Ankara, 1998.
- CEM, İsmail. Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi. İstanbul, 1974.
- CHALLAYE, Felicien. Dinler Tarihi, Çev. Semih TIRYAKIOĞLU. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1998.
- DAVER, Bülent. Türkiye Cumhuriyetinde Layıklık. Ankara, 1955.

- DUVERGER, Maurice. Diktatörlük Üstüne, Çev. Bülent TANÖR. İstanbul: Dönem Yayınevi, 1965.
-Siyasi Partiler, Çev. Ergun ÖZBUDUN. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1993.
- EDİB, Eşref. Kara Kitab. İstanbul, t.y.
- ERDOĞAN, Mustafa. "Laiklik ve Türk Uygulaması Üzerine Notlar", Türkiye Günlüğü, 13, (Kış, 1990), 53-59.
- EROĞUL, Cem. "Çok Partili Düzenin Kuruluşu 1945-1971", Geçiş Sürecinde Türkiye, Der Irvin Cemil SCHİCK, Ertuğrul Ahmet TONAK. (1998), 112-158
- EYÜBOĞLU, Zeki İsmet. Nakşibendilik. y.y., 1998 .
- FEROZE, R. Muhammed. "Laiklikte Aşırılık ve İlmîlilik", Türkiye'de İslam Ve Laiklik, (1995), 23-40.
- GÜNER, Ahmet. Tarikatlar Ansiklopedisi. y.y., 1991.
- GÜRKAN, Nilgün. Türkiye'de Demokrasiye Geçişte Basın (1945-1950) İstanbul, 1998.
- HANÇERLİOĞLU. Orhan. İnanç Sözlüğü İstanbul, 1975.
-Düşüce Tarihi. İstanbul, 1998.
- HEPER, Metin. "Türkiye'de İslam Siyasal Sistem ve Toplum; Ortadoğudaki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi Der. Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY. İstanbul, (1986), 369-387
- HEYD, Uriel. "Modern Türkiye'de İslam'ın Yeniden Dirilişi", Türkiye'de İslam ve Laiklik. İstanbul. (1995), 165-183.
- JASCHKE, Gotthard. Yeni Türkiye'de İslamlik, Çev. Hayrullah ÖRS. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- KANSU, Atuf Ceyhun. Devrimcinin Takvimi. y.y., 1997
- KARA, İsmail. Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi. İstanbul, 1987.

.....İslâmcıların Siyasi Görüşleri. İstanbul, 1994.

KARAMAN, Hayrettin. "İslam'da Din Devlet İlişkisi", Türkiye Günlüğü, 13, (Kış 1990), 13-23.

KARPAT, Kemal, Türk Demokrasi Tarihi. İstanbul, 1996.

KAZANCIGİL, ALİ. "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Der.Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY. İstanbul, (1986), 171-188.

KEYDER, Çağlar Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, Çev. Sabri TEKAY. İstanbul: İletişim Yayınevi, 1989.

....."Türkiye Demokrasinin Ekonomi Politikası", Geçiş Sürecinde Türkiye, Çev. Nail SATLIGAN, Der Irvin Cemil SCHİCK-Ertuğrul Ahmet TONAK. İstanbul, (1998), 38-75.

KILIÇBAY, Ali Mehmet. "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", Cogito, 1, (Yaz 1994), 15-21.

.....Cumhuriyet ya da Birey Olmak. Ankara, 1994.

KIRÇAK, Çağlar. Meşrutiyetten Günümüze Gericilik. Ankara, 1994.

KISAKÜREK, Fazıl Necip. Son Devrin Din Mazlumlari. İstanbul, 1990.

KOÇAK, Cemil. "46'nın İvir-Zıvır Partileri", Tarih ve Toplum, XIV, 80, (Ağustos 1990), 16-19.

KONGAR, Emre. Türkiye'nin Toplumsal Yapısı I. İstanbul, 1985.

KÖKER, Levent. Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi. İstanbul, 1995.

LEWIS, Bernard. "Islamic Revival In Turkey", International Affairs, XXVIII, 1 (1972), 38-48.

.....Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. Metin KIRATLI. Ankara: T.T.K., 1998.

MANGO, A. J. A. "Türkiye'de İslam", Türkiye'de İslam ve Laiklik İstanbul, (1995), 129-141.

MARDİN, Şerif. Din ve İdeoloji. Ankara, 1969.

-"Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri",
Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Çev. Şeniz GÖNEN Der. Ersin
 KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY. İstanbul, (1986), 109 –135.
-"2000'e Doğru Kültür ve Din", Türkiye Günlüğü, 13, (Kış 1990), 4-12.
-Türkiye'de Din ve Siyaset, Der. Mümtazer TÜRKÖNE, Tuncay
 ÖNDER. İstanbul, 1993.
-Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Der. Mümtazer TÜRKÖNE, Tuncay
 ÖNDER. İstanbul, 1995.
-Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Çev. Metin ÇULHAOĞLU. İstanbul,
 1997.
- MERT, Nuray. Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış. İstanbul, 1994.
- MÜRSEL, Safa. Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi. İstanbul, 1980.
-Siyasi Düşünce Tarihi Işığında Bediüzzaman Said Nursi. İstanbul,
 1989.
- NARLI, Nilüfer. "Türkiye'de Laikliğin Konumu", Cogito, 1 (Yaz 1994), 23-31.
- NURSI, Said Bediüzzaman. Emirdağ Lahikası I-II. İstanbul, 1989.
- ORTAYLI, İlber."Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri Üzerine", Türk
 Siyasal Hayatının Gelişimi. Der. Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar
 SARIBAY. İstanbul, (1986), 159-170.
- ÖKTEM, Niyazi. "Dinler ve Laiklik", Cogito, 1 (Yaz 1994), 33-49.
- ÖZ, Baki. Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler. y.y., 1997.
- ÖZ, Esat. "Türkiye'de Demokrasiye Geçiş Süreci (1944-1950)", Liberal
 Düşünce, 3, (Yaz 1996), 61-83.
-Otoriterizm ve Siyaset. Ankara, 1996.
- ÖZDALGA, Elisabeth. Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve
 Popüler İslam. İstanbul, 1998.
- ÖZEK, Çetin. Türkiye'de Laiklik. İstanbul, 1962.
-100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar. İstanbul, 1968.
-Devlet ve Din. İstanbul, t.y.

- ÖZTÜRK, Kâzım. Atatürk'ün T.B.M.M. Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları II. Ankara, 1992.
- PARLA, Taha. Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları I. Atatürk'ün Nutku. İstanbul 1991.
- REED, A. Howard. "Laik Türkiye'de İslamın Yükselişi", Türkiye'de İslam ve Laiklik. İstanbul, (1995), 143-164.
- RUSTOW, A. Dankwart. "Türkiye'de İslam ve Politika 1920 -1955", Türkiye'de İslam ve Laiklik. İstanbul, (1959), 57-90.
- SARIBAY, Yaşar Ali. Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası M.S.P. Örnek Olayı. İstanbul, 1985.
-"Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam", Toplum ve Bilim, 29-30 (İlkbahar-Yaz 1985), 45-64.
- SAYARI, Binnaz. "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", A.Ü.S.B.F. Dergisi XXIII, (Mart - Haziran 1978), 173-185.
- SELEK, Sabahattin. Anadolu İhtilali. İstanbul, 1973.
- SENCER, Muammer. Osmanlılarda Din ve Devlet. İstanbul, 1997.
- SENCER, Muzaffer. Dinin Türk Toplumuna Etkileri. İstanbul, 1971.
- SİTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban. Türkiye'de İslamın Yeniden İnkişafı (1950-1960) Ankara, 1995.
- ŞAYLAN, Gencay. Türkiye'de İslamcı Siyaset. Ankara, 1992.
- ŞENEL, Alâeddin. Siyasi Düşünceler Tarihi. Ankara, 1998.
- TANÖR, Bülent. Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri (1789 -1980). İstanbul 1996.
- TARHANLI. B. İftar. Müslüman Toplum Laik Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı. İstanbul, 1993.
- TİMUR, Taner. Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş. İstanbul, 1994.
- TOKER, Metin. Tek Partiden Çok Partiye. y.y., 1970.

- TUNAYA, Z. Tarık. Türkiye’de Siyasal Partiler (1959-1952). İstanbul, 1952.
-İslamcılık Cereyanı I. y.y., 1998.
-İslamcılık Cereyanı II, y.y., 1998.
-İslamcılık Cereyanı III, y.y., 1998.
-Türkiye’de Siyasal Partiler I. (II. Meşrutiyet Dönemi). İstanbul, 1998.
- TUNCAY, Mete. T.C.’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931).
Anakara, 1981.
- TURGUT, Nükhet. Siyasal Muhalefet. Ankara, 1984.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er. Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi. Ankara, 1994 .
- ULUDAĞ, Süleyman. “İslam-Devlet İlişkileri”, Türkiye Günlüğü, 13 (Kış 1990),
27-35.
- ÜÇOK, Coşkun ve MUMCU, Ahmet ve BOZKURT, Gülnihal. Türk Hukuk Tarihi. Anakara, 1996.
- VERGİN, Nur. “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si”,
Türkiye Günlüğü, 29 (Temmuz-Ağustos 1994), 5-23.
- VERSCHOYLE, T. “Education in Turkey”, International Affairs, XXVI, 1
(January 1950), 59-70.
- WEBER, Max. Sosyoloji Yazıları, Çev. Taha PARLA, İstanbul, 1993.
- YERASİMOS, Stefanos. “Tek Parti Dönemi”, Geçiş Sürecinde Türkiye, Çev.
Aydın PESEN, Der. İrvin Cemil SCHİCK-Ertuğrul Ahmet TONAK
İstanbul, (1998), 76-111.
- YÜCEKÖK, Ahmet. Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo Ekonomik Tabanı
1946-1968). Ankara, 1971.
- 100 Soruda Türkiye’de Din ve Siyaset. İstanbul, 1983.
- ZARCONE, Thierry. “Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti Zulümden
Yeniden Dini, Siyasi ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925 -1991)”,
Çev. Erman TOPBAŞ. Türkiye Günlüğü, 23 (Yaz 1993) 99-107.
- ZÜRCHER, Jan Erik . Modernleşen Türkiye’nin Tarihi. İstanbul, 1998.

Akşam Gazetesi (23-01-1947)

Ana Britannica, XXIII, İstanbul, 1994.

Ana Britannica, XXVIII, İstanbul, 1994.

Büyük Doğu Dergisi (1949 ve 1950 yıllarına ait sayılar)

Cumhuriyet Gazetesi (05-01-1949)

CHP VII. Kurultay Tutanağı. Ankara, 1948.

Dinler Tarihi Ansiklopedisi I. y.y., 1999.

Kudret Gazetesi (Haziran 1950 Yılına ait sayılar)

MKP Nizamnamesi, İzahları ve Köy Kalkınması. İstanbul, 1950

Sebilürreşad Dergisi (1948 yılına ait sayılar)

Selâmet Dergisi (1947 ve 1948 yılına ait sayılar)

Türkiye'de Siyasi Dernekler II. Ankara, 1950.

Ulus Gazetesi (1947-1950 yılları arasındaki sayılar)

Vatan Gazetesi (Haziran 1949 yılına ait sayılar)

Yeni İstanbul Gazetesi (Mart 1950 yılına ait sayılar)

Yeni Sabah Gazetesi (1947-1949 yılları arasındaki sayılar)

Zafer Gazetesi (Haziran 1949 yılına ait sayılar)

ÖZET

“Türkiye’de 1945-1950 Dönemi Çok Partili Siyasal Hayat Geçiş ve Din” adlı tezde, Türk siyasal yaşamı içerisinde bir etken olarak din unsurunun yeri ve önemi ele alınmaktadır.

Tez altı bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm kavramsal açıklamaların yapıldığı, iktidarların din-siyaset ilişkisi bağlamında tipolojilerine yer verildiği, Batı ve İslam toplumlarında din-siyaset ilişkisi tarihinin incelendiği bölümdür. İkinci bölümde Türkiye tarihi açısından din siyaset ilişkisi incelenmeye çalışılmıştır. Türkiye tarihi önce Osmanlı İmparatorluğu dönemi, sonrada Cumhuriyet’in tek partili dönemi olarak ayrı ayrı ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, çok partili döneme geçişi sağlayan etkenler ve yeni dönemde tek partili dönemin, laiklik anlayışından uzaklaşması ele alınmaktadır. Geçiş döneminin genel karakteristiğine değinilirken, çok partili yaşama geçme yönünde baskılarını hissettiren siyasal, ekonomik, toplumsal etkenler incelenmektedir. Dördüncü bölümde, geçiş süreciyle beraber, iktidar partisi C.H.P.’nin pek çok alanda olduğu gibi, din politikasında da değişim geçirdiğine değinilmektedir. Bu bölümde C.H.P.’nin meşhur VII. Kurultay’ına yer verilmiş, din eğitimi konusunda yaşanan değişimler anlatılmıştır. Beşinci Bölüm muhalefet cephesinde yer alan partilerin din konusundaki yaklaşımlarına yer verilen kısımdır. Bu bölümde ağırlıklı olarak D.P. yer almaktadır. Muhalefet cephesinde yer alan irili ufaklı partilerin dine yaklaşımları, muhafazakar kesimle olan ilişkileri ve C.H.P.’den farkları yansıtılmaya çalışılmıştır. Altıncı Bölüm dini cemaat ve tarikatlara değinilen bölümdür. Bu tarikat ve cemaatların tarihi geçmişlerine değinilmiş, yapılarıyla ilgili açıklamalar yapılmış ve siyasal yaşamımızdaki etkinlikleri de alınmıştır.

SUMMARY

In our thesis named "In The Period of 1945-1950, Transition to Multi Party Political System and Religion in Turkey", the importance and place of the concept "religion" as a determinant in the Turkish politics is examined.

Our thesis is composed of six sections. The first section is the one in which conceptual explanations are given, the ideas of the people in the position of power are explained in respect of the relationship between religion and politics in Western and Turkish communities are explored. In the second section, the relationship between religion and politics has been studied in respect of the Turkish history. The Turkish history is explored in two distinct parts; first of them is the period of the Ottoman Empire and then the single party period of Republic. In the third section, the factors that led to the period of transition to the multiplicity of parties and the movement of moving away from the understanding of laicism in the period of multiplicity of parties are overlooked. Touching upon the general characteristics of that period, political, economic and social factors whose pressure had been felt deeply on passing to the period of the multiplicity of the parties is examined. The fourth section discusses the alteration experienced by CHP, which had been the party in the power, in the policy of religion as it had been in many other areas and the transition process. This section also touches upon the well-known seventh congress of CHP and tells about the change in the education of religion. The fifth section is the one in which the ideas of the opposition parties about the education of religion are given. Most importantly, DP is involved in this period. The approaches of all small and important parties on the opposition to the religion, their relations with conservatives and their differences from CHP are tried to be displayed. Religious groups and ways are explored in the sixth section. The history of these religious groups and ways, what they compromise and their efficiency in our political life are all clarified.

T.C. YATIRIM BANKASI
MÜHÜRÜ