

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ İÇİNDE DİNİN ROLÜ ÜZERİNE BİR AÇIKLAMA ÇABASI: MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ VE MİLLİ NİZAM PARTİSİ

AN ANALYSIS ATTEMPT ON THE ROLE OF RELIGION IN TURKISH POLITICAL CULTURE: NATIONAL VISION MOVEMENT AND THE NATIONAL ORDER PARTY

Yrd.Doç.Dr. H.Bahadır ESER*

ÖZET

Türk siyasal kültürü içinde dinin çok önemli bir yeri vardır. Bu çalışmada çok partili siyasal yaşama geçilmesi ile dinin Türk siyasal kültürü içinde nasıl bir rol oynadığı sorusuna Milli Görüş Hareketi ve Milli Nizam Partisi özelinde cevap aranacaktır. Cumhuriyet öncesi dönemde, din merkezin önemli bir aktörüydü. Devlet başkanı aynı zamanda Müslümanlarında lideriydi. Cumhuriyetin kurulması ile birlikte devlet kendini laik olarak tanımladı. Halifelik kurumu kaldırılarak ve dini gruplar merkezden uzaklaştırıldı. Toplumun homojen bir bütün olması gerektiği düşünülerek, laik bir devlet kurmak ve dini kontrol etmek için çok sayıda reform yapıldı. Çok partili siyasi hayata geçişle birlikte, 1950'lerden sonra, Demokrat Parti ve Adalet Parti söylem ve politikalarında dini hassasiyetlere yer vermeye başlandı. 1960'arın sonunda Adalet Partisi'nin, laik devletin ve devlet destekli iş adamlarının yanında yer almasından dolayı, taşralı esnafın ve küçük işletme sahiplerinin desteğini alamaz oldu. Necmettin Erbakan ve arkadaşları 1970 yılında İslami söylemi referans alan Milli Nizam Partisi'ni kurdu ve bu parti, dini hassasiyeti olan taşralı esnaf, küçük işletme sahipleri, köylüler tarafından desteklendi. Tüm bu siyasal gelişmeler dikkate alındığında, dinin ve din temelli politik söylemin Türk seçmen davranışının şekillenmesi üzerinde etkili olduğu görülmüştür.

ABSTRACT

The religion has an important role in Turkish political culture. In this study, the answer of the question: the role of religion in Turkish political culture by transition to multiparty politics, in the case of National Vision Party and National Order Party, will be seeked. Before the establishment of the Republic, religion was an significant actor of the state center. Head of the State was also caliphate, head of Muslims. With the establishment of The

* Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, hamza.eser@gmail.com.

Turkish Republic, the state defined itself as secular. Caliphate institution was abolished and religious groups were removed from state-center. Religion was shifted to the individual field from political realm. Considering; whole society as a homogeneous one, a series of reforms were implemented to control religion and create a new secular state. With the transition to multiparty politics, in the 1950's more religious discourse and politics appeared under the Democrat Party and the Justice Party. At the end of 1960's, since, the Justice Party began to sustain the interests of secular state and state-supported big businessmen, the small merchants, craftsmen stopped their supports to the Justice Party. Necmettin Erbakan and his friends established the National Order Party in 1970, Islamic discourse was represented by The National Order Party, and the small merchants, craftsmen, peasants in Anatolian towns and villages who had religious sensitivity, supported The National Order Party. It has seen that, religion and religion referred politic discourse is effective on the configuration of Turkish electorate behaviours, in consideration of these political developments.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Bilimi, Siyasal Kültür, Din, Milli Nizam Partisi, Laiklik

Key Words: Political Science, Political Culture, Religion, National Order Party, Laisizm

GİRİŞ

Çok partili siyasi hayata geçilmesi ile tek parti dönemi bitmiş, resmi ideolojiyi savunan Cumhuriyet Halk Partisi'nin yerine, geniş halk kitlelerinin ve resmi ideolojinin gündelik yaşamların içinde ortaya çıkardığı değişikliklerden hoşnutsuz olan kesimlerin taleplerini dikkate alan ve temelinde bir koalisyon hareketi olan Demokrat Parti iktidara gelmiştir. Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle o güne kadar “merkezin” otoriter uygulamalarıyla dışlanmış olan “çevre”¹ unsurları ilk kez kendilerini ifade etme fırsatını bulmuşlardır.

Cumhuriyet tarihini konu alan çalışmalar incelendiğinde, büyük bir kısmında, siyasal alanda yaşanan çatışma ve gerilimin, “merkez-çevre”, “modern-geleneksel”, “gerici-ilerici”, “yöneten-yönetilen” arasında gerçekleştiği varsayımı üzerinde durulduğu görülecektir. Cumhuriyet döneminde, batılılaşma taraftarı, laik sivil ve askeri bürokrasi, Cumhuriyet

¹ Bu çalışmada kullanılan, merkez-çevre kavramlaştırması ilk kez Edward Shils'in, 1961 yılında yapmış olduğu “Centre and periphery” adlı çalışmada kullanılmıştır. Shils, merkezi, toplumu yöneten değerler ve inançlardan oluşan bir fenomen olarak tanımlamıştır. Merkez indirgenemez bir uç noktadır. Merkez ayrıca kurumlar arası ilişkiler ağı içinde bireylerin faaliyet ve rollerini ifade eden bir olgudur. Söz konusu bu kurumlar elitlerden oluşmaktadır. Kapsamlı bilgi için bkz. Edward Shils, “Centre and periphery” in The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi, Routledge & Kegan Paul, 1961, pp. 117-30; Ayrıca merkez-çevre ilişkilerinin Türk toplumu açısından kapsamlı bir analizi ilk kez Şerif Mardin tarafından yapılmıştır. Bkz., Şerif Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, İletişim Yayınları, 6.Baskı, İstanbul 1998.

Halk Partisi, merkezin aktörü ve değeri olurken; geniş halk kitleleri, köylüler, dindar kesimler ise çevrenin aktörleri olarak siyasal sistem içinde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Cumhuriyet Türkiye'sinde laiklik merkezin hâkim ideolojisi olurken din ise çevrenin diğer bir ifade ile geleneğin söylemi olmuştur.

Çok partili siyasi hayata geçilmesiyle, İslami söylem Demokrat Parti ve Adalet Partisi bünyesinde bir unsur olarak siyasal alanda boy göstermeye başlamıştır. Bu durum, 1960 yılından sonra Milli Nizam Partisi'nin kurulmasını sağlayan fikri temelleri oluşturmuştur. Milli Nizam Partisi, Milli Görüş ideolojisi çerçevesinde siyaset üretirken, kısa sürede kapanmasına rağmen Türk siyasal yaşamında, bu görüşün devamı niteliğinde partiler kurulmuştur. Türk siyasetinde İslami söylemin tarihi Osmanlı Devleti'nin son dönemlerdeki İslamcılık akımına kadar uzanır. Ancak bu çalışmada din siyaset ilişkisine sınırlı bir bakış açısı getirilerek, Cumhuriyet döneminde 1960 sonrası İslami söylem ile siyasal alanda faaliyet gösteren Milli Görüş Hareketi ve onun siyasal geleneği üzerinde durulacaktır.

Dinin siyasal kültür içindeki yerinin ele alınması kuşkusuz siyasal kültürün ne olduğu konusu ile yakından ilişkilidir. Siyasal kültür kavramı, siyaset biliminde, siyasal olayları açıklama ve çözümlenme aracı olarak kullanılmaktadır. Siyasal kültür, ülkeden ülkeye, toplumdan topluma değişkenlik arz etmektedir. Türkiye'de dinin rolü ve siyaset ile ilişkisi, toplumdaki yeri, Türk siyasal kültürü ile doğrudan ilişkili konulardır.

Çalışmanın Türkiye'de din ve siyaset ilişkisi üzerine bir genelleme yapma ve kesin yargılara varma gibi bir iddiası yoktur. Bununla birlikte çalışmanın temel varsayımı yukarıda değinildiği üzere Türk siyasal kültürü içerisinde ve seçmen tercihleri üzerinde, dine yaklaşımın doğrudan etkili olduğudur. Çalışmada yöntem olarak konuya ilişkin yazının kapsamlı bir şekilde taranması ve bu taramadan hareketle kavramsal bir değerlendirme yapılması benimsenmiştir. Bu bağlamda çalışmada, çok partili siyasal yaşama geçiş ve sonrasında sağ siyaset içinde ortaya çıkan gelişmeler genel hatlarıyla Milli Nizam Partisi ve onun toplumsal bileşenleri özelinde ele alınacaktır. Bu açıklama çabasının okuyucu tarafından daha kolay anlaşılabilmesine yönelik bir ön giriş olarak siyasal kültür, dinin toplumsal işlevleri ile Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkisi konuları irdelenecektir. Bu kavramsal girişten sonra çalışmanın temel vurgusu ve konusu olan Milli Nizam Partisi'nin kuruluşu irdelenerek, Türk siyasal kültüründe uzun soluklu bir temsil kabiliyeti bulmuş, dini unsurlar içeren bu siyasal söylem ve pratiğe ilişkin bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

1. SİYASAL KÜLTÜR KAVRAMI

Siyaset, toplumun tamamı ile ilgili, toplumu oluşturan unsurlar arasındaki ilişkiler ağını meşru güç kullanma yolu ile şekillendiren fiiller bütünüdür (Çam, 2011: 24). Siyaset bilimi, devlet, iktidar, otorite gibi kavramları, siyasal kurumları ve siyasal kurumların oluşmasında ve bu kurumların fonksiyonları üzerinde etkili olan davranışları incelemektedir

(Kışlalı,1997: 18). Kültür, anlamı konusunda ortak bir tanıma varılması çok zor olan kavramlardan biridir. Genel bir tanımla, kültür, doğal ve toplumsal çevrenin objeleri ile bu çevre içinde yer alan çeşitli insan ilişki ve etkileşimlerini şekillendiren duygu, düşünce, tutum ve bunlar sonucunda ortaya çıkan davranışların bir bileşimidir (Ozankaya, 1992: 218). Siyasal alanı oluşturan iktidar, siyasal partiler, meclis gibi siyasal kurumların karar almalarına etki eden, bireylerin siyasal davranışlarını belirleyen etkenler bulunmaktadır. Bu bağlamda kültür de siyasal yaşamı etkileyen unsurlardan biridir (Kışlalı, 1997: 36). Duverger, siyasal kültür denilince, kültürün siyasal bileşenlerinin anlaşılması gerektiğini ve bu siyasal bileşenlerin kendi içinde tutarlı bir örüntüye sahip olduklarını vurgular (Duverger, 1982: 128).

Siyasal kültür 1940'lı yıllardan beri siyaset biliminde bir açıklama yöntemi olarak kullanılmaktadır. Hızla değişime uğrayan ve bu nedenle toplumsal ve siyasal yapının yeniden şekillendiği günümüzde siyasal kültür, siyasal sistemlerin karşılaştıkları sorunları çözmeye başat bir kavram olarak görülmektedir (Sitembölükbaşı, 1997: 249-250; Grigoriadis, 2009: 14). Siyaset biliminde siyasal kültür kavramını merkeze alarak birtakım analizler yapan araştırmacıların temel hedefi hâkim, rayiç siyasal sistemi oluşturan kültürün niteliğinin ortaya konmasıdır (Sarıbay, 1994: 73). Almond ve Verba'nın "Civic Culture" adlı çalışmalarının 1963'de yayımlanması ile siyasal kültür kavramı siyaset bilimi incelemelerinde daha yoğun kullanılmaya başlanmıştır (Bove, 2002: 2; Chilton, 1988: 419).

Almond ve Verba, siyasal kültürü siyasal sisteme ve onun bileşenlerine ilişkin siyasal yönelim, tutumlar ile bireyin kendisinin siyasal sistem içindeki rolüne ilişkin algı ve tutumları olarak tanımlamışlardır (Almond ve Verba, 1989: 12). Duverger, Almond ve Verba'nın çalışmasından hareketle siyasal kültürün üç yönünden bahseder. Bunlar, siyasal sistemin işleyişine ilişkin bilgilerden meydana gelen tanıma yönü, siyasal kurum ve liderlere ilişkin kişisel bir bağ, yakınlıktan beslenen duygusal yön ve son olarak siyasal olayların içerik, sonuç vb. gibi bileşenlerine yönelik değerlendirmeleri, çıkarsamaları içeren yargı yönlerdir (Duverger, 1982: 130).

Siyasal kültür toplumun genel kültür yapısının bir parçası olarak görülür. Siyasal kültür, herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmadan, siyasal açıdan nasıl düşünüleceğini, konuşulacağını ve davranılacağını belirleyen kurallar seti olarak da ifade edilebilir (San, 1994: 11; Chilton, 1988: 419). Bireylerin, içinde yaşadıkları ülkenin yönetimiyle ilgili algı, ilgi, bilgi, tutum ve davranışları ile bunları etkileyen maddi ve manevi şartlar, siyasal kültürü oluşturmaktadır (Ozankaya, 1971a: 32). Çeçen, bir toplumda hâkim olan siyasal kültür denince, o toplumun tüm bireylerinin gelenek algılarında, düşünce dünyalarında, duygu ve eğilimlerinde öne çıkan siyasal sistemin akla gelmesi gerektiğini vurgular (Çeçen, 1996: 36).

Almond ve Verba bir toplumun siyasal kültüründen bahsederlerken o topluluğun bilişleri, hisleri ve değerlendirmeleri ile içselleştirdikleri siyasal sisteme vurgu yaptıklarını ifade etmişlerdir (Almond ve Verba, 1989: 13). Siyasal kültür, siyasetin, daha çok öznel ve psikolojik yönü ile ilgilidir.

Ayrıca, siyasal kültür, politik sistemin ortak tarihi ile bireylerin geçmişlerinden oluşur. Siyasal kültürün kökenlerini, kamusal ve toplumsal olaylar olduğu kadar, bireysel tecrübe ve deneyimlerde etkilemektedir (Pye, 1968). Siyasal kültür, toplumdaki inançlar sistemleri ile değer yargılarının birleşiminden oluşmaktadır. Bu değer yargıları ve yerleşik inançlar, siyasal yaşamın ve faaliyetlerin nasıl olması gerektiğini ya da nasıl olduğunu belirler, diğer bir ifade ile siyasal sistemi şekillendirir. Yücekök, siyasal kanaatler, hâkim kültür, siyasal tecrübeler ve siyaset tarzı arasındaki etkileşimin siyasal kültürü oluşturduğunu ifade etmiştir (Yücekök, 1987: 17).

Sarıbay, siyasal kültürü bir milletin, ulusun gelenekleri sosyal ve siyasal kurum ve kuruluşlarına temel kimliklerini kazandıran özellikler, siyasal hayatı şekillendiren teamüller ile toplumun geneline hakim olan ideolojik duruş, siyasal ön kabuller, siyaset tarzları, meşruiyet algıları ve tercihleri gibi çeşitli siyasal bileşenlerden oluşan bir bütün olarak tarif etmiştir (Sarıbay, 1994: 67). Siyasal kültür, toplumda sürdürülen gelenek, sosyal kurumların esasları, o toplum içinde yaşayanların talep ve beklentileri ile siyasal sistem aktörlerinin davranış tarzları arasındaki uyum sonucu ortaya çıkan ilişkilerin bir ürünüdür (Yücekök, 1970: 178). Toplum içindeki yeni kuşaklar, aile, kitle haberleşme araçları diğer bir ifade ile medya, devlet tarafından verilen örgün eğitim, siyasal partiler ve birçok sosyal-siyasal kurum vasıtasıyla siyasal kültürü öğrenir ve siyasal kültüre adapte olur (Ozankaya, 1971b: 90).

Çalışmamızla ilgili olması nedeniyle yukarıda yapılan tanımlardan hareketle, siyasal kültür-din ilişkisi üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. Bu bağlamda Duverger'in (1982) Almond ve Verba'nın siyasal kültür bölümlenmesinden hareketle ifade ettiği üzere, siyasal kültürün siyasal kişi ve kurumlara yönelik duygusal yönü üzerinde din kurumunun etkili olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Sarıbay'ın (1994) işaret ettiği üzere bireylerin meşruiyet algıları siyasal kültürün alt bileşenlerindedir. Bu bağlamda din kurumu, özellikle Türk siyasal kültürünün şekillenmesi noktasında bireylerin söz konusu kuruma ilişkin duygusal bağlarının ve meşruiyet algılarının oluşumu, bu bağların siyasal tutumlara etkisi ve onların siyasal davranış ve tercihleri üzerinde doğrudan etkilidir. Ozankaya'nın (1971a) vurguladığı gibi siyasal kültürün oluşumunda etkili olan bir takım manevi unsurlar vardır. Din pekâlâ bu manevi unsurlar arasında sayılabilir. Çeçen'in (1996) de belirttiği gibi siyasal kültürün alt bileşenlerinden biri olan bireylerin gelenek algıları ile din kurumunun doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Benzer bir şekilde Yücekök (1987)'ün de işaret ettiği üzere siyasal kültür, toplumu oluşturan bireylerin inanç ve değer yargılarından doğrudan etkilenmektedir. Bu bağlamda, dinin söz konusu inanç ve değer yargılarının oluşumunda etkili bir bileşen olduğu kabulünden hareketle dinin siyasal kültürü şekillendiren unsurlar arasında yer aldığını ifade etmek mümkündür.

2. CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜNDE DİNİNİN YERİ

Çalışmanın bu kısmında din, dinin toplumsal işlevi, laiklik, tek parti dönemi laiklik uygulamaları ile çok partili dönem laiklik uygulamaları ele alınacaktır.

2.1.Dinin Toplumsal İşlevi

Din, insanlık tarihi ile yaşıt bir kurumdur. İnsanlık tarihinde dini inançları olmayan bir toplum örneği yoktur(Kalafat, 2006:1). Din, derin bir duygu ve manevi referans olarak insanlık ile birlikte var olagelmıştır. Medeniyetin ilk ürünleri olan hukuk, ahlak, siyaset ve sanatın ortaya çıkmasında din başat bir rol oynamıştır (Başgil, 2007: 30).

Din, sadece inançtan oluşmuş bir kurum değildir. Din emir ve yasaklar içeren günlük hayatı düzenleyen ilahi bir kanundur (Başgil, 2007: 91). Toplumların temelinde manevi unsurlar önemli bir yer tutmaktadır. Dini, toplum hayatında icra eden ve ondan etkilenen bireydir. Bununla birlikte dinin sahip olduğu kapsamlı düşünsel ve sosyal içerik nedeniyle, dinin sabit, değişmez, ruh ve içeriği o dinin tüm inananları tarafından paylaşılır. Toplum yaşamı içinde bilerek ya da bilmeyerek ortaya konan bir çok ritüel ve davranış dinle doğrudan ilişkilidir. Bu davranışlar, birlikte, çoğul ortaya konan davranışlardır (Sezen, 1998: 115).

Zihniyet kazandırma, kimlik kazandırma, kültürü koruma ve aktarma, değerler hiyerarşisi sağlama, bütünleştirme, çatışma ve parçalama, sosyalleştirme ve sosyal kontrol, yapılandırma, düzenleme, aracı kurum vazifesi görme ve meşrulaştırma dinin işlevleri olarak sayılabilir (Okumuş, 2003: 68-80). Okumuş'a göre tüm dinlerin bir tanımlayıcı, tarif edici, bilişsel bir karakteri vardır. Bu bağlamda din, inananlara referans alabilecekleri bir değerler sistemi sunarak onları farklı olaylara karşı nasıl bir tutum ve davranış ortaya koyacakları konusunda yönlendirir. Din, bu durumu, bireye belirli bir zihniyet kazandırarak tesis eder (Okumuş, 2003: 69).

Dinin kimlik kazandırma işlevinin çalışmanın niteliği itibariyle özel bir konumu vardır. Din, bu işlevi ile bireylerin, kendilerini tarif etmelerini, tanımlamalarını, toplum içinde konumlandıklarını ve çevrelerine yönelik tutum ve tavırlarını belirlemelerini sağlar (Okumuş, 2003: 77). Bireyler, yaşadıkları toplum içinde "ben kimim?" sorusuna cevap vermedikleri, kendilerini, "kimliklerini" ifade etme imkânlarından mahrum bırakıldıkları, toplumla yabancılaştıkları daha açık bir ifade ile "kendisi için kimliği ile başkaları için kimliğini" barıştıramadıkları için iki boyutlu bir kimliğe sahip olmakta, kendilerini anlamsız, amaçsız hissedebilmektedirler. Bu durum bireylerin tutum ve davranışları, ahlak algıları, dünyayı anlamlandırmaları üzerinde, istenmeyen sonuçlar doğurabilmektedir. Bunun doğal sonucu olarak, bireylerde kimlik bunalımları ortaya çıkmaktadır (Laing, 1993: 110'den aktaran, Okumuş, 2003: 77-78)

Toplumsal olaylara karşı geliştirilen, din kaynaklı, tutum ve davranışlar içerik itibariyle hukuk, ekonomi, ahlak, sanat gibi toplumsal

olguların tümünü kuşatan bir yapıya sahiptirler (Sezen, 1998: 116). Sosyal yaşamda insanları bir topluluk halinde var olmaya iten bir takım amaçlar ve bu amaçların üzerine inşa edildiği değerler, inanç sistemleri vardır. Bu anlamda bireyleri topluma bağlayan, sosyal bütünleşmeyi sağlayan en önemli dinamiklerden birisi dindir (Okumuş, 2003: 70).

İslamiyet öncesinde Türkler, Şamanizm ve Gök Tanrı inancını benimsemişler, bir takım Türk boy ve devletleri, sayıları fazla olmamakla birlikte Budizm, Manihaizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinden etkilenmişlerdir (Aydın, 1997: 1-9). Türklerin geleneksel kültürleri, İslam dini tarafından biçimlendirilmiştir. Orta Doğu'daki birçok Müslüman etnik gruptan farklı olarak Türkler, İslam dinine göreceli olarak geç dâhil olmuşlardır. Ortadoğu'ya göç etmeden önce Türklerde kendi yerel bölgelerinde İslamlaşma hareketi başlamıştır. Devam eden süreç içinde Türklerin İslam dinini ciddi bir şekilde benimsedikleri görülmüştür (Tachau, 1984: 58). Günümüzde, Türklerin çok büyük çoğunluğu Müslüman olup Sünni inancı içerisinde yer alan Hanefi mezhebine mensupturlar (Kalafat, 2006: 1; Anadolu'da İslamiyet'in yayılması ile ilgili kapsamlı bilgi için ayrıca bkz. Babinger ve Köprülü, 1996).

Tarihsel süreç içinde Osmanlı Devletinin 1517 yılında Araplardan Hilafeti alması ile dini hükümlerin uygulanmasının sağlanması bir devlet fonksiyonu olarak benimsenmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de Müslümanlık inancının yaşanması ile devlet arasında ciddi bir nedensellik bağı vardır. 1924 yılında Hilafetin kaldırılması ile laiklik, Türk siyasal hayatının önemli bir parametresi haline gelmiştir (Bilgin, 2001: 41).

Osmanlı Devleti'nin din politikasının kendine has özellikleri olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira Osmanlı Devleti'nin din politikası İslâm hukukuyla Türk devlet geleneğinin bir sentezidir. Bu politikalarının en belirgin özelliği, çeşitli kavimlerden oluşan Müslim ve gayrimüslim uyrukları tek bir yönetim altında, herhangi bir çatışmaya sebebiyet vermeden birlikte yaşatma gereğinden kaynaklanan bir takım pratik ancak işlevsel yöntemlerden oluşmasıydı. Bu kapsamda uyruklu, milliyete göre değil dine göre tesis edilmiş, dini cemaatlere geniş bir özerklik alanı sağlanmıştı. Tüm bu politikaların iki temel prensibinin din özgürlüğü ve mezheplere tanınan ayrıcalıklar olarak özetlemek mümkündür (Yazıcıoğlu, 1993: 174-175). Narlı, Osmanlı devlet düzeni içinde dinin hem devlet hem de sosyal yaşam üzerinde etkili olduğunu, Tanzimat (1839) sonrasında sosyal kurumların bir kısmında din temelli olmayan bir yapılanmaya gidildiğini, bu durumun nizamiye mahkemeleri-şeriye mahkemeleri, laik eğitim kurumları-medreseler gibi laik olan ile laik olmayanın bir arada süregeldiği ikili bir toplum yapısı tesis ettiğine dikkat çeker. Ancak 1923 sonrasında siyasal rejimin temel saiklerinden biri olan laiklik ilkesinin kurumsallaşması sürecinde siyasal ve sosyal yaşamda ortaya çıkmış olan bu ikili yapı tasfiye edilmiştir (Narlı, 1994: 24).

2.2. Tek Parti Dönemi Laiklik Uygulamaları

Türk düşün hayatında, özellikle de günümüzde dine ilişkin yapılan araştırmalar ve anlama çabasının genellikle laiklik ve laikleşme olguları etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu bakış açısı dinin psikolojik, kültürel ve sosyolojik bileşenlerini göz ardı etmektedir (Mardin, 2004a: 81). Bu bir anlamda kurucu elitin dine bakış açısının da bir özeti. Öyle ki din toplum yaşamı içinde her zaman yönetme erkinin bir unsuru olagelmemiştir. Zira dinin bireyin sosyal yaşamında ve kendi iç dünyasında da işlevsel bir yeri vardır. Dini sadece siyasal bir alana hapseden ya da öyle görme yanılığında düşen uygulamalar, dinin toplum içindeki işlevini görmezden gelmektedirler.

Türk siyasal yaşamında ve toplum yapısı içinde din-devlet ilişkilerinin niteliğine yönelik olarak en kapsamlı değişim Cumhuriyetin ilanından sonra yaşanmıştır. Bu değişimin tarihsel arka planı Cumhuriyet öncesine dayanmakla beraber, reform niteliği taşıyan değişiklikler Cumhuriyet sonrasında hayata geçirilmiştir (Köktaş, 1997: 180-181). Osmanlı Devleti, özellikle askeri alanda ortaya çıkan tablo (ardı ardına kaybedilen savaşlar) sonucu ordudan başlayarak, devlet kurumlarında ve özellikle eğitim alanında bir dizi reformu hayata geçirme ihtiyacı duymuştur. 19. yüzyılda hukuk, askeriye, eğitim alanlarında ortaya çıkan bu gelişmeler Osmanlı Devleti'nin ilk laik kurumları olarak nitelenebilir. Cumhuriyet döneminde yapılan reformlar söz konusu bu ön reformların bir devamı olarak kabul edildiğinde, modernleşme sürecinin Osmanlı Devleti zamanında başladığını ifade etmek mümkündür (Küçükcan, 2005: 118).

Laiklik, Fransızca kökenli bir kelimedir. Sözlük anlamıyla, ruhani olmayan kimse, dinî olmayan düşünce, kurum, ölçü, kural, sistem demektir (Başgil, 2007: 151). Sezen, laikliği felsefe açısından inanmanın yerine aklın ikame edilmesi, hukuk açısından kodifikasyon sürecinin dinden bağımsız olması, bireyin inanma ve inanmama hakkının kanun güvencesinde olması, idari açıdan idare süreçlerinden dinden ayrık olması ve konumuzun temel vurgusu olan siyaset açısından laiklik siyasal iktidar ile dini iktidarın birbirinden ayrılması olarak tarif etmiştir (Sezen, 1993: 28).

Laiklik ile ilintili diğer bir kavramda laisizmdir. Laisizm kavramı, kısaca, dinin hukuk, sanat, ahlak ve siyaset gibi sosyal yaşamın tüm yansımalarından ve bu kapsamda devletten ayırmayı, uzaklaştırmayı gaye edinmiş, felsefi bir görüş olarak tanımlanabilir (Sezen, 1993: 25). Ateizm laisizmin çıkış noktasıdır. Ruhban sınıfının hâkimiyetine karşı olmak (antiklerikalizm), deizm, pozitivism ve masonluk gibi felsefi ve siyasi akımlar laisizm üzerinde etkili olmuştur. Laisizm akımının ortak vurgusu (Sezen ile benzer bir şekilde), kilisenin devletle olan bağına koparmak, dini norm ve kuralların toplum içindeki her türlü varlığına karşı çıkmak olarak ifade edilebilir (Yazıcıoğlu, 1993: 25).

Laiklik, siyasal alanda, militan ve uzlaşmacı olmak üzere iki tip uygulamaya sahiptir. Militan laiklik uygulamalarında devlet, dini siyasal alandan uzaklaştırır, bireylerin iç dünyalarını ilgilendiren bir olgu olarak değerlendirir (Mora, 1957: 438'den alıntılan, Toroslu, 1994: 455-456).

Fransa bu tip uygulamaların hâkim olduğu ülkelere örnek olarak gösterilebilir. Uzlaşmacı laiklik anlayışında ise devlet dinden tamamen ayrılmıştır. Devlet, dini kurum ve normları hukuki bir kısıtlama altına sokmaz, ancak onların toplum yaşamı içindeki önemini kabul eder. İkinci tip için, Amerika Birleşik Devletleri örnek gösterilebilir (Toroslu, 1994: 456). Bu ikinci tip laiklik uygulamaları kapsamında din özgürlüğü, bir dini veya dinsizliği seçebilme imkânının insanlara tanınması, eğer dini bir tercihi var ise dini ibadetlerin özgürce yapılabilmesi, o dinin ahlak kuralları doğrultusunda yaşayabilmesi, inancına ait fikirlerini ifade ederek yayabilmesi, eğer herhangi bir dini tercihi yoksa yaşamını bu tercihihine göre şekillendirebilmesine ilişkin hak ve özgürlüklerden meydana gelmektedir (Yazıcıoğlu, 1993: 189).

Türkiye Cumhuriyeti uygulamasında laiklik, (birçok batı toplumunda olduğunun aksine) din ve devletin birbirinden tamamen ayrılması şeklinde değil devletin dini kontrol etmesi şeklinde anlaşılmıştır (Rabasa ve Larrabee, 2008: 11). Türkiye, Fransa’da olduğu gibi dini kontrol altına almaya çalışmış, bu amaçla başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığını kurmuştur (Başgil, 2007: 178). Rabasa ve Larrabee, Cumhuriyet rejiminin, dini bir takım kurumlar vasıtasıyla kontrol etmek, izlemek ve düzenlemek şeklinde kendini gösteren Osmanlı deneyiminden faydalandıklarını ve bunun için Osmanlı’daki Şeyh’ül-İslam’lığa benzer, başbakanlığa bağlı bir kurumsal yapı geliştirdiklerini vurgular (Rabasa ve Larrabee, 2008: 11, Osmanlı Devleti’nde din-devlet ilişkisi modeline yönelik daha kapsamlı bilgi için bkz., Türköne, 1994: 5). Türköne, bu kontrol çabasını “resmi İslam” görüşü oluşturmak olarak tarif eder (Türköne, 1994: 33).

Türkiye’de din ile devletin yasalar kapsamında birbirinden ayrılması, laik bir siyasal düzenin devlet hukuk sistemine yerleştirilmesi ve toplum yaşamının laiklik ilkesi doğrultusunda şekillendirilmesine yönelik olarak; 3 Mart 1924’de Hilafetin, Şeyh’ül-İslam’lığın, Şerriye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılması, 18 Nisan 1924’de dini mahkemelerin kaldırılması, 25 Kasım 1925 Şapka Kanunu, 30 Kasım 1925 dini tarikatların yasaklanması, 1 Ocak 1926 miladi takvimin kabul edilmesi, 1 Temmuz 1926 yeni ceza kanununun kabulü, 4 Ekim 1926 yeni medeni kanununun kabulü, 10 Nisan 1928 anayasa değişikliği ile İslamiyet’in devletin resmi dini olmaktan çıkarılması, 1 Kasım 1928 Latin alfabesinin kabulü (Mardin, 2004a: 96-97), 1928 yılında anayasadan “Devletin dini İslam’dır” ifadesinin kaldırılması, anayasada yer alan yemin metinlerinden “Vallahi” ifadesi çıkarılarak, yerine “namusum üzerine söz veririm” ifadesinin eklenmesi (Köktaş, 1997: 181), 1929’da Arapça ve Farsçanın ortaokul eğitim programından çıkarılması (Feroze, 1995: 28), 1932’de Ezanın Türkçeleştirilmesi (Mardin, 2004a: 96-97), 1933 sonrası Kuran Kursları dışında resmi din eğitiminin tamamen kalkması (Feroze, 1995: 28) ve 1937’de laiklik ilkesinin Anayasaya girmesi kararları alınmıştır (1924 Anayasası m.2: “Türkiye Devleti Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi Laik ve Devrimcidir. Devlet dili Türkçedir. Başkent Ankara’dır”).

Yapılan bu düzenlemelerle yeni kurulan devletin İslam ve Osmanlı geçmişi ile bağı koparılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet Türkiye'si eski sosyal ve siyasal geleneği tasfiye ederek, kendi özgün, siyasal yönetim tarzını oluşturabilmek için laisizm aracına başvurmuştur (Rabasa ve Larrabee, 2008: 33; Türköne, 1993: 9). İslam'ın bu dönemde toplumsal kurumları meşrulaştırıcı yönü pasifize edilerek, geleneksel Osmanlı devlet yapısı içinde devletin görevleri arasında sayılan; İslam âleminin bekçiliği ve temsilciliği vazifesi terk edilmiştir (Yıldırım, 1999: 42). Türköne, bu durumun ortaya çıkmasında eski düzenle benzerlikleri en aza indirmek, yeni düzenin meşruiyetini tesis etmek ve yeni düzenin kendi yeni kimliğini topluma benimsetebilmek gibi gerekçelerin etkili olduğunu vurgulayarak bunun Cumhuriyet rejimi için yaşamsal bir problem olduğuna işaret eder. Güneş Dil teorisi, Osmanlı tarihini dışarıda bırakan resmi tarih tezi, yeni alfabenin kabulü gibi uygulamaları bu yeni kimlik tesisinde kullanılan araçlardır (Türköne, 1993: 8-9, Ayrıca bkz Mardin, 2004a: 66). Çeçen, siyasal kültürün yeniden şekillendirilmesi noktasında Türköne'yi destekleyen bir bakış açısına sahiptir. Bir toplumu yönetenler, siyasal sistem ve yönetimlerinin kesintiye uğramaması, istikrarlı olabilmesi için kendi siyasal kültürlerini o toplum içinde yaygın hale getirmelerinin hayati bir zorunluluk olduğuna, aksi halde o toplumda hâkim olan siyasal kültürün öne çıkan özelliklerine dikkat etmelerinin ve yönetsel modellerinde yaygın siyasal kültürün özelliklerine yer vermelerinin gerekliliğine işaret eder (Çeçen, 1996: 36).

Tek parti dönemi resmi ideolojinin laiklik anlayışının, millet kavramında şu şekilde tezahür ettiğini belirtmek mümkündür; Dinsel içeriğinden ayrılmış bir millet kavramı ile İslam dininden ayrı bir değerler sistemi kurmak amaçlanmıştır. Laiklik ile Türk toplumunda yaşayan insanların kendi kimliklerini tanımlayışları için yeni bir alternatif kimlik sunulmak istenmiştir (Köker, 2007: 153; Waxman, 2000: 8). Ancak, laiklik uygulamalarını tüm ülkeye yaymak, geniş halk kitlelerinin desteğini almak amacıyla yapılan bu reformlar sadece şehir merkezleri ile sınırlı kalmıştır. 1950'li yıllara kadar, Türk halkının büyük çoğunluğu şehirlerden uzakta izole olarak hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu dönemde, az sayıda şehirli, modern ve laik kesimler "merkezi" oluştururken, büyük bir kesim taşralı ve geleneksel olarak "çevreyi" oluşturuyordu (Rabasa ve Larrabee, 2008: 33). Cumhuriyet Halk Fırkası, köylü kesim ile iletişim kurmakta başarısız olmuştur. Mardin bu durumun ortaya çıkmasında Kemalist rejimin tercihini köylünün toplumsal statüsünü iyileştirmekten çok, ulusal kimlik simgeleri oluşturmaktan yana kullanmasının etkili olduğunu ifade etmiştir (Mardin, 2004b: 63).

Cumhuriyet reformlarının Türk kültürünü oldukça sığ bir hale getirmesi ve bu reformların kavramsal sembolizminin yüzeysel olması, toplumda kabul görmemesi, estetik bir zenginlik sunamayışı dinin halk nezdindeki güçlü referans noktası özelliğinin sürmesine neden olmuştur. Ayrıca 1923 yılından itibaren Türk toplumunda (özellikle) köyden şehre, toplumun her kesiminde, insan ilişkilerinde belirgin bir değişikliğin yaşanmamış olması nedeniyle yeni rejimin kuruluşundan itibaren uygulamaya geldiği laiklik uygulamalarına karşın dinin güçlü bir şekilde halk arasında

varlığını koruduğu gözlemlenmiştir (Mardin, 2004a: 82, Ayrıca bkz., Türköne, 1994: 34, Feroze:1995: 29).

Yasalar koyarak toplumu tepeden inme şekilde modernleştirmeye çalışmak Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Osmanlı Devleti'nden miras aldığı bir yöntemdi. Bu yukardan aşağı tek yönlü modernleştirme ve siyasal sistemle bütünleştirme söylemi Cumhuriyet elitlerinin modernizmin harekete geçirici yönünü gözden kaçırmaları nedeni ile tek başına yeterli olmamıştır (Mardin, 2004b: 64-65). Tek parti döneminde, laiklik referanslı merkezi değerleri benimsemeyen bireyler, çevreyi oluşturmuşlardır (Gülener, 2007: 37). Narlı Cumhuriyetin kurucu elitinin, söz konusu kesimlere siyasal yollardan sistem içinde var olma yollarını kapattığına dair bir kabulün bu çevre unsurları arasında oldukça yaygın olduğunu ve bu kabulün, İslami siyasetin merkeze karşı bir reaksiyon hareketi olarak ortaya çıkmasında etkili olduğuna dikkat çekmektedir (Narlı, 1994: 29). Yukarıda da işaret edildiği üzere dinin baskıcı otoriter bir yönetim tercihi ile devlet tarafından kontrol altına alınarak laiklik ekseninde yeni bir din oluşturma çabası, Türk devlet kültüründe olagelen devletle barışık din algısının kesintiye uğramasına neden olmuştur. Bu yeni yönetim tercihi, değişime açık ve bilimsel esasları olan İslami geleneğin yerine daha muhafazakâr olan halk İslam'ını öne çıkararak, 1950 sonrası görülecek olan sağ siyaset içindeki İslami kanada zemin oluşturmuştur (Türköne,1993: 34).

Tek parti döneminde, 1925 yılında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası, muhalefet partileri olarak Türk siyasal hayatına girmiş, dinsel gericilikle, laiklik karşıtı olmakla suçlanmış, rejime tehdit olarak algılanmış, kurulduktan çok kısa süre sonra siyaset sahnesinden çekilmek zorunda kalmışlardır (Mardin, 2004b: 61). Bu iki denemeden sonra Cumhuriyet Halk Fırkası yürütme erkinin bir organı haline gelmesi, Cumhurbaşkanının milletvekili adaylarını kendisinin seçmesi, 1935 yılında yapılan parti kongresinin ardından, İçişleri Bakanlığı ile parti genel sekreterliğinin birleştirilmesi ve valilerin aynı zamanda parti il başkanlığı görevini de yürütmeleri parti devlet bütünleşmesinin öne çıkan örnekleridir (Lewis, 2007: 10-11).

Türk siyasal yaşamında, II. Dünya Savaşı sonrasına kadar ortaya çıkan muhalif hareketlerin büyük bir kısmının ortak özelliği dini bir karakter arz ederek, Batıya ve onun kurumlarına karşı olma noktasında birleşmeleri idi. Yücekök bunda toplum içinde sosyal çıkar ve bilinç düzeyleri arasında belirgin bir farklılığın olmaması, sisteme duyulan tepkinin doğal olarak tek ortak ve hâkim değerler örgüsü olan din etrafında toplanmasının etkili olduğu tespitini yapmıştır. Buna karşın yeni rejimin siyasal aktörleri, dini içerikli talepleri ve onun siyasal yansımaları olan siyasal partileri sistemin dışına itmiştir (Yücekök, 1983: 60-62).

Sonuç olarak yukarıda da ayrıntılı bir şekilde değinildiği üzere, tek partili dönemde, devletin, dinin toplum üzerindeki etkisini azaltmaya yönelik reformları kırsal kesimde karşılık görmemiştir. O günün şartlarında toplumun dörtte üçü köylerde yaşamaktaydı. Ayrıca şehirlerde yaşayan işçi sınıfı ile küçük esnafın sosyal yaşamlarında din güçlü bir bileşen olarak varlığını

sürdürmekteydi. Feroze laik politikaların toplum içinde ancak Cumhuriyet Halk Fırkası kadroları tarafından benimsendiğini ifade eder (Feroze, 1995: 29). 1925 yılında yasaklanmalarına rağmen Nakşibendi tarikatı ve Nur cemaati gibi dini örgütler gayri resmi bir şekilde faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Bu yapılar İslami hareketin de köklerini oluşturarak, İslami kimlik oluşumunda besleyici kaynak rolü oynamışlardır (Rabasa ve Larrabee, 2008: 33-34).

2.3. Çok Partili Siyasal Hayata Geçiş Sonrası Laiklik Uygulamaları

1944 yılında, Almanya'nın savaşı kaybedeceği, Türk yöneticiler tarafından anlaşılınca, Türkiye İngiltere, Fransa ile savaş boyunca korumaya çalıştığı ilişkilerini geliştirerek Batıya, Amerika Birleşik Devletleri'ne yaklaşma politikası içine girmiştir. Türkiye'nin yüzünü Batıya dönmesine paralel bir biçimde, ülke siyasetinde birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Öncelikle, siyasal yaşamın çok partili yarışmacı, bir sisteme dönüştürülmesi gündeme gelmiş ve akabinde ekonomi politikalarında devletçilikten liberal ekonomiye doğru bir geçiş yaşanmıştır (Ahmad, 1976: 11; Sarıbay, 1991: 119). Bu bağlamda, Türk siyasasının liberalleştiğinin bir göstergesi olarak Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) dışında örgütlü siyasal hareketlerin ortaya çıkmasına izin verilmiştir. 7 Ocak 1946'da Demokrat Parti Celal Bayar, Adnan Menderes ve Fuat Köprülü tarafından kurulmuştur (Lewis, 2004: 303-305). Lewis, 1947'de yapılacak olan seçimlerin 1946 Temmuzuna alınmasının, dolayısıyla Demokrat Parti'nin (DP) seçimlere hazırlanmasının ve örgütlenmesinin önüne geçilmesinin, İsmet İnönü'nün yeni partiye aslında çok da yarışmacı, rekabetçi bir anlayışla yaklaşmadığının bir göstergesi olduğunu vurgular (Lewis, 2004: 305; Türkiye'de çok partili hayata geçiş sürecinde etkili olan iç ve dış dinamiklere ilişkin kapsamlı bilgi için ayrıca bkz., Eser vd., 2011: 17-38).

Çok partili, yarışmacı siyasal yaşama geçilmesiyle dini talepler bu yeni özgürlük ortamında çok daha rahat dile getirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda, siyasal sistemde dini taleplere karşı bir yumuşama olmuş, 1949 yılında okullarda seçmeli din dersi konulmuş, Ankara İlahiyat Fakültesi kurulmuştur (Feroze, 1995: 30; Lewis, 2007: 23; Çok partili dönem din-toplum-siyaset ilişkisine yönelik tartışmalar için ayrıca bkz. Sitembölükbaşı, 1995). Türk nüfus yapısı içindeki sosyal farklılıklar kendilerini siyasal arenada ifade etmeye başlamışlardır (Rustow, 1991: 16).

1940'ların sonunda siyasal rekabetin ciddileşmesi diğer bir ifade ile yarışmacı siyasetim kurumsallaşmaya başlaması ile çoğunluk partileri dini hassasiyetlere özgürlükçü bir bakış açısı ile yaklaşmaya başlamışlardır (Rustow, 1991: 16). Bu bağlamda DP ile CHP arasındaki çekişme ekonomik olmaktan çok kültürel unsurlar etrafında olmuştur. İslam bu unsurların en önemlisi olmuş, DP taşralıların, köylülerin oyları almak için dini hassasiyeti dikkate alan kararlar almıştır (Sarıbay, 1991: 128). Bu kapsamda CHP, 1950 yılında Osmanlı Devleti'nin bir kısım siyasi, tarihi ve bir kısım dini önderlerin türbelerinden bir kısmının açılmasına izin vererek, din derslerini okullarda zorunlu hale getirmiştir (Rustow, 1995: 79). 1950 yılında

Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile Türkçe Ezan uygulamasına son verilmiş ve dini hayatın sosyal yaşamdaki örneklerinde gözle görülür bir özgülleşme yaşanmıştır (Rustow, 1995: 80; Lewis, 2007: 23).

Türkiye'de Cumhuriyetin kuruluşu ve 1950'li yıllara kadar geçen süreçte politik, sosyal ve kültürel değerlerde ve bunların toplumsal yansımalarında yaşanan kapsamlı değişiklik siyasal açıdan önemli bir deneyimdir. Türk toplumunda dinin yeri bu değişiklikten oldukça etkilenmiştir. 1940 yılına kadar dinin toplumsal dinamikler üzerindeki etkisi hızla azalırken, 1940 ve 1950'li yıllarda, toplum yaşamı ve siyaset içinde tekrar etkili bir konuma gelmiştir (Rustow, 1995: 57). Tek parti döneminde, örgütlü muhalefet yok denecek kadar azdı. Bunda başarısız sonuçlanan çok partili rejim denemeleri, sivil nitelik taşıyan derneklerin kapatılması, hâkim ideolojinin tek bir merkezden belirlenerek alternatif duruşların sistem tarafından kontrol altına alınması etkili olmuştur. Yukarıda da değinildiği üzere laiklik politikaları ancak kent merkezlerinde ki CHP ile özdeşleşmiş bürokratik küçük bir zümre tarafından kabul görmekteydi. Ülkenin çoğunluğunu oluşturan taşra diğer bir ifade ile köylerde yaşayan halk ve kentlerde yaşayan düşük gelirli gruplar ile küçük ticaret erbabı halen din ile olan bağını korumaktaydı.

Çok partili dönemle birlikte, Kemalist rejime karşı gizli den gizliye var olan muhalefet, söylem ve eylemler ile açıkça dile getirilmeye başlanmıştır. Örneğin, bu dönemde Ticaniler gibi aşırı uçların ortaya çıktığı görülmüştür. Bu gruba mensup olduğu bilinen kişilerin 1949 yılında TBMM'de Arapça Ezan okuması, 1951 yılında Ankara'da Atatürk'ün heykellerini yıkmaları akıllarda söz konusu eylemlere örnek olarak gösterilebilir. DP hükümeti, 27.7.1951 tarihinde, Atatürk'ü koruma kanunu olarak da bilinen, 5816 sayılı Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun çıkarmak suretiyle bu tür eylemlerin önünü almaya çalışmıştır (Rustow, 1995: 82-84, 5816 Sayılı, Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun).

Heper'e göre, 1950'li yıllarda dinin, politik amaçlar için kullanımı oldukça yaygın hale gelmiştir. 1960 ve onu müteakip askeri müdahalelerin gerekçeleri arasında dinin bu yaygın politik kullanımının da yer aldığı belirtilmektedir. (Heper, 1991: 49). 27 Mayıs 1960 müdahalesi, bürokratik müdahaleci yönetim geleneğini, yeni bir anayasa yapmak suretiyle yeniden tanımlamıştır. Bu doğrultuda yeni dönem, siyasal çok sesliliğe olanak tanımış ve bu durum dinsel muhalefetin siyasal bir çizgi olarak ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. Söz konusu siyasal-ideolojik hürriyet ortamı, "merkezin" tek tip ideolojik yapısını kırarak, o zamana kadar kendisine ancak "çevrede" yer bulabilmiş elitlere siyaseti etkileme imkânı tanımıştır. İslami hassasiyetleri olan çevre aktörleri de kendi sosyal ve ekonomik karakteristikleri ile siyaset sahnesine çıkmışlardır. Bu hareketin ilk ciddi temsilcisi Milli Nizam Partisi'dir (Sarıbay, 2004: 60; Ayrıca bkz. Karpat, 2011: 133; 1960 sonrası siyasi yelpazenin sağ ve sol ucunda ortaya çıkan yeni oluşumlar için ayrıca bkz. Mardin, 2006: 256-257).

2.4 Milli Nizam Partisi'nin Kurulması

1970'lerin başında Türk siyasetinde din-siyaset ilişkisi bakımından dikkate değer en önemli oluşum, dini değerleri siyasetinin merkezine yerleştirmiş, "İslamcı" bir hareket olan Milli Görüş Hareketi² (MGH) ve bu geleneğin ilk partisi Milli Nizam Partisi'dir. Bu yeni oluşum kuruluşunu izleyen yıllarda sağ seçmen için önemli bir alternatif haline gelmiştir (Köktaş, 1997: 198). Milli Nizam Partisi'nin (MNP) kuruluşuna kadar din, merkez sağ siyasetin bir alt kırılımı olarak kendini ifade etmekteydi. Milli Nizam Partisi ile N. Erbakan'ın liderliğinde din ilk kez ayrı bir siyasi hareket olarak ortaya çıkmıştır (Rabasa ve Larrabee, 2008: 31; Sarıbay, 2004: 60; Lewis, 2007: 23).

MNP'nin ortaya çıkışının temelinde, Adalet Partisi'nin (AP) siyasal-toplumsal tabanında yaşanan sınıfsal bölünme etkili olmuştur. Türk siyasetinde 1960 sonrası dönemde sağ seçmen içerisinde, devletçi kültürel politikalara (ki bunlar en genel hatlarıyla laiklik temelli politikalar) karşı durmak sağ seçmeni tam anlamıyla tatmin etmiyor, ayrıca, her sosyo-ekonomik kesimden bireyler kendi ekonomik beklentilerine uygun politikalar talep ediyordu. AP böyle bir sınıfsal farklılaşma sürecinde kendisini Batı yanlısı, büyük şehirlerde yaşayan büyük sanayici ve ticaret erbabı yanında konumlandırmıştır. Bu toplumsal yapı içinde, N. Erbakan, genellikle taşrada yaşayan küçük esnaf, sanatkâr ve çiftçilerin desteğini alarak Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) başkanlığına getirilmiştir. Yavuz'a göre, bu durum AP seçmeni içindeki ilk ciddi bölünmedir (Yavuz, 2005: 592; Ayrıca bkz. Zürcher, 1999: 374; Çakır, 2005: 545; N. Erbakan'ın TOBB Başkanlığı, seçilme ve ayrılma süreçlerine ilişkin kapsamlı bilgi için bkz. Onur, Y.T.Y.: 69-75; Akgül, 2007: 70-71, Ayrıca N. Erbakan'ın sanayileşmeye ilişkin görüşleri ve "Gümüş Motor"³ tecrübesine ilişkin kapsamlı bilgi için bkz. Akgül, 2007: 111-138). Daha sonra, N. Erbakan, TOBB başkanlığından uzaklaştırılmıştır. Yavuz bu ilk ciddi bölünmeden sonra ortaya çıkan, N. Erbakan'ın TOBB başkanlığından uzaklaştırılması sürecini ise Adalet Partisi'nin sağ muhafazakâr tabanı içindeki ilk çatışmanın başlangıcı olarak niteler (Yavuz, 2005: 592).

Tüm bu gelişmeler sonucunda, N. Erbakan başta İskenderpaşa Dergâhı'nın Şeyhi Mehmet Zahid Kotku'nun desteğini alarak, diğer dini cemaatlerin de katılımıyla, 1969 seçimlerinde Konya'dan bağımsız aday olmuş ve meclise girmiştir (Yavuz, 2005: 591-592; Yeşilada, 2002: 65-70;

² Milli görüşün bir siyasi hareketi tanımlamakta kullanılmasında dikkat edilmesi gereken bir husus da, N. Erbakan'ın Avrupa'daki Türk işçiler arasında faaliyet yürütmek üzere kurduğu derneklerin "Milli Görüş" olarak adlandırılmaları ve bunların üst toplayıcı organizasyonunun da "Avrupa Milli Görüş Teşkilatları" adını almasıdır. Bkz., Çakır, 2005:544.

³ Yıldırım, Gümüş Motor fabrikasının kurulmasında Mehmet Zahid Kotku'nun etkili olduğunu, bunda Türkiye'nin Batı'nın ürettiklerini sattığı pazarı olmasından duyulan hoşnutsuzluklar ve kendi kendine yetebilmeyi hedefleyen bir sanayileşme arzusunun belirleyici olduğunu vurgular. Sanayileşmenin ekonomik ve siyasal bağımsızlığın anahtarı olacağı, Türkiye'nin ticaretinde Müslüman ülkelerin tercih edilmesinin gerekliliği vurgulanan diğer hususlardır. Daha kapsamlı bilgi için bkz. Ergün Yıldırım, İktidar Mücadelesi ve Din, Bilge Yayınları, İstanbul 1999, s.26.

Çakır, 2005: 545⁴). Başlangıçta “bağımsızlar hareketi”⁵ olarak ortaya çıkan bu siyasal oluşumun diğer illerden gösterdiği bağımsız adaylar seçilememiştir. Bu gelişmenin ardından MGH’nin ilk partisi, MNP 26 Ocak 1970 tarihinde N. Erbakan’ın liderliğinde 18 kişi ile resmen kurulmuştur (Çakır, 2005: 545; Ahmad, 1976: 382; Erdoğan, 1997: 107). Daha sonra AP’den ayrılan on dördüncü dönem, Isparta milletvekili Hüsameddin Akmumcu ve Tokat Milletvekili Hüseyin Abbas’ın katılımıyla Necmettin Erbakan, MNP’yi mecliste temsil etmeye başlamıştır (Çakır, 2005: 545; Yıldırım ve Zeynel, 2010: 924, 937, 951).

Yavuz, MNP’nin Türk sağ siyasetinde “İslamcı” ve “muhafazakâr” ayrımını ortaya çıkardığını, bu ayrımın ise siyasal alanda bir bölünme, çatışma şeklinde değil aksine bir işbirliği şeklinde tezahür ettiğini, bunda her iki durumda aynı toplumsal tabandan beslenmesinin etkili olduğunu ifade etmiştir (Yavuz, 2005: 592). MNP, MGH’nin ilk partisidir. MGH bünyesinde, MNP’sini müteakip, sırasıyla Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi ve Saadet Partisi aynı siyasal çizgide kurulan diğer siyasal partilerdir. Akdoğan, MGH’nin siyasal toplum içinde kabul görebilen gelişmesini şu nedenlere bağlar; Ona göre bu yeni oluşum, Türkiye’nin kronikleşen sosyal ve ekonomik problemlerine diğer siyasal partilerin kalıcı bir çözüm üretmemesi, insanlara umut vaat edilmesi, ılımlı İslamcılığın toplumsal tabanın genişlemesi, yerel yönetimlerde elde edilen başarılar ve insanlara yeni bir kimlik sunması nedeniyle başarılı olmuştur (Akdoğan, 2005: 622, Ayrıca bkz: Karpat, 2011: 210). MNP’nin kuruluş beyannamesindeki yer alan bir ifade de daha sonra kurulacak olan bu diğer dört partinin de isminin yer alması⁶, Milli Görüş partilerinin geçirdikleri ideolojik değişim ve dönüşümlere karşın temel çizgilerinde önemli bir değişiklik olmadığını ilginç bir yansımasıdır (Çakır, 2005: 544, Yıldız, 2002: 127).

Demokrat Parti ve onun devamı niteliğindeki AP’nin temsil ettiği merkez sağ destekleyen dine duyarlı kesimler, söz konusu partilerin ileri gelenlerinin söylemleri ile pratiklerinin çelişmesi, orijinlerinin merkezin temsil ettiği bürokratik elitten gelmesi, küçük ve ortak ölçekli işletmelerin yerine daha çok büyük grupların çıkarlarını temsil etmeleri, 1950-1960 arası hızlı ekonomik büyümenin küçük sermaye gruplarına doğrudan bir faydasının olmaması gibi nedenlerle desteklerini kesmişlerdir. Bu kesim, N. Erbakan tarafından kurulan MGH’nin tabanını oluşturmuştur (Yıldırım,

⁴ Yıldırım, Mehmet Zahid Kotku’nun Necmettin Erbakan ile öğrencilik yıllarından itibaren ilgilenmeye başladığını ifade eder. Bkz. Yıldırım, 1999: 25; Nakşibendi tarikatının siyaset kurumu ile ilişkisine yönelik kapsamlı bir analiz için bkz., Mardin, 1993: 85-88.

⁵ Bağımsızlar hareketi 1969 yılında N. Erbakan’ın Odalar Birliği Başkanlığından Adalet Partisi’nin müdahalesi ile indirilmesi üzerine ortaya çıkmıştır. Bu hareketin ana vurgusu meclise bağımsız adaylar olarak girerek orada bir güç unsuru oluşturmak ve oradan diğer sağ partileri etkilemek olmuştur. Daha kapsamlı bilgi için bkz. Fehmi Çulluk, “Necmettin Erbakan”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 – İslamcılık, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.558.

⁶ “Milletimizin fitratındaki yüksek ahlak ve **fazilet** kuvveden fiile çıkacak, **Milli Nizam Partisi’nin** muntazam kanallarından dört bir yana dağılarak bütün yurt sathında, her tarafa **refah, saadet, selamet** götürmeye başlayacaktır”, Bkz., Çakır, 2005: 545.

2010: 117-118, Ayrıca bkz. Sarıbay, 1985; Yavuz, 2005: 592). Keyder'e göre İslami bir ön söylem ile yola çıkan siyasal hareket, siyasal alanını, seçtiği seçmen tabanının öne çıkan özellikleri üzerinden tanımlamıştı. Bunda uygulanı gelen militan laiklik politikalarının önemli bir yeri vardı. Bu doğrultuda MNP'nin bir devamı niteliğinde olan Milli Selamet Partisi (MSP) sermaye birikiminin ülke geneline yayılması ve kasabalardaki küçük müteşebbislerin faydasını amaçlayan devlet destekli bir sanayileşme projesini savunmaktaydı. Zira onlara göre büyük kentlerde toplanmış olan büyük sanayi sermayesi diğer bir ifade ile sanayi burjuvası bir "Batı-Yahudi-Mason" işbirliğinden ibaretti (Keyder, 2003: 287-288). MNP bu bağlamda toplumsal konumlarını, saygınlıklarını yitirmiş küçük ölçekli tüccarlar, esnaf, zanaatkarlardan oluşan küçük burjuvadan ciddi bir destek görmüştür (Yücekök, 1983:80).

Yavuz, ekonomik ve sosyal yaşam koşullarının çok boyutlu bir hareket olan siyasal İslam'ın açıklanmasında siyasetin merkezinden kaynaklanan nedenlere nazaran daha önemli parametreler olduklarına dikkat çeker. Ona göre kırsaldan kente göçen bireyler yeni, yabancı çevrelerinde İslami kültürel normları ortak bir dil olarak savunmaktadır. Milli Görüş geleneğinin iki temel ideolojik konumlandırması olan "Adil Düzen" ve "Müslüman kimliği" bu bireyler için, ekonomik refah ile kırsaldan getirdikleri ahlaki ve manevi değerler dünyasının bir arayışını ifade etmektedir (Yavuz, 2003: 219). Keyder, ekonomik bunalımın, laik ulusal devlet modelinin, eski gelenekçi yapıyı tasfiye ederek bölgesel gelişmişlik farklarını ortadan kaldırma iddiasını derinden sarstığını ifade eder. Bu durumun dinsel bağlılıkların savunmacı bir karakterle tekrar kendini göstermesine olanak sağladığını, özellikle yeni şehirlerin sakinleri için İslam merkezli bir sosyal yaşam vaadinin bu kriz ortamında son derece korunaklı bir durum tesis ettiğini vurgular (Keyder, 2003:288).

Ekonomik fakirliğin yanı sıra Türk siyasal yaşamında yaşanan krizler, sosyal yaşam ve değer yargılarında yaşanan hızlı dönüşümden hoşnutsuz olan, Türkiye'nin dini değerlere önem veren bir devlet formu ile dış politikada da etkin bir aktör olacağını düşünen, farklı ekonomik ve sosyal kesimlerden gelen seçmenlerin MNP'ye destek olması, MGH'nin tabanının sadece taşralı ve şehirlerdeki gecekonduların sakinleri ile sınırlı kalmadığını, bu siyasal hareketin büyük toprak sahibi köylüler, yeni orta sınıf ve ticaret erbabı yani sanayi sınıfı tarafından da desteklendiğini göstermektedir (Serter, 2007: 59). Çakır, MNP'yi oluşturan toplumsal bileşenleri üç başlık altında toplamaktadır: 1) Taşrada yerleşik dindar ailelere mensup, laik eğitim kurumlarında eğitim almış, büyük kısmı serbest meslek sahibi "yeni seçkinler"; 2) Taşrada ticaret ve sanayi faaliyetleri ile uğraşan dindar girişimci halk kitleleri; 3) Büyük kentlerde ve taşrada yerleşik düşük gelirli Sünni dindar halk kesimi. Bu üç toplumsal kesim arasında ortak bir çıkar olgusunun olduğunu ifade etmek güçtür. Bu kesimleri bir araya getiren temel motivasyon unsuru din kardeşliği ya da diğer bir ifade "İslam kardeşliği" olarak ifade edilebilecek olan soyut bir kavramdı. Çakır, bu kesimler arasındaki işbirliği ve birlikte hareket etme güdüsünün, halkın dini yaşamında, halk tarafından saygın bir yerde konumlandırılan, birtakım

cemaat önderleri tarafından tesis edildiğini belirtmektedir (Çakır, 2005: 545; Ayrıca bkz: Sarıbay, 2004: 60; Yıldız, 2002: 127).

Osmanlı siyasal kültüründen ve sosyal yaşamından tevarüs edilen dinsel kimlik ve bu kimliğin öngördüğü kurallar sistemi ile bu değerler sisteminin toplum yaşamının dışına itmeyi hedefleyen laiklik uygulamaları İslam temelli kimlik tercihlerinin siyasi bir duruş kazanarak yeni sisteme karşı-muhafız bir karakter ile ortaya çıkmasında doğrudan etkili olmuştur. Bu kapsamda N.Erbakan'ın ana hatlarını belirlediği MGH, halkta var olan bu muhafız duruş ve söylemi siyasete taşıyan aracı kurum işlevini görmüştür (Yavuz, 2005: 594). Yukarıda dinin işlevlerini sayarken vurguladığımız kimlik kazandırma işlevi bu noktada önem kazanmaktadır. Türk toplum yapısında bireylerin kimlik tanımlarında dinin yadsınamaz bir yeri vardır. Bireyin iç değerler dünyası ile dış dünyanın ona sunduğu değerler arasında uyumsuzluk olması durumunda, bir kimlik bunalımının yaşanması söz konusu olabilmektedir (Bkz. Okumuş, 2003: 78-79). Türköne, 1950'lere kadar uygulanan pozitivist, bilimi tüm toplumu anlamlandırmada ve şekillendirmede yegâne referans noktası olarak gören laiklik uygulamalarının hâkim, güçlü bir değerler sistemi oluşturamadığını, dinin toplumdan dışlanmasının toplumda, kültürel kuralızsızlık ve kimlik arayışına neden olduğunu, bu arayışların 1960 sonrası Türkiye'sinin ideolojik çeşitlilik ve arayışlarının temel nedeni olduğunu vurgulamıştır (Türköne, 1994: 34). MGH Türk toplum yapısı içinde var olan bu kimlik bunalımının aşılmasında önemli bir rol oynamış ve bu rolünden ötürü Türk seçmeninden güçlü bir destek görmüştür.

Yavuz, MGH için Türk toplumunun küçük ölçekte şehirleşme, modernleşme, yeni düzene eklenme arzularını büyük ölçekte ise yukarıda değinildiği üzere siyasal sisteme yönelik bir tepkiden beslenen, ikili bir sosyal, siyasal hareket olduğuna vurgu yapar. Bu bağlamda, MGH hem muhafız hem de modernleşmeci bir karaktere sahiptir (Yavuz, 2005: 594). Dini sembollerin politik amaçlar için kullanılması yasak olduğu için, MGH'nin söyleminde milli kültür, eğitim, sanayileşme ve sosyal adalet İslami prensipler olarak kabul edilmiştir (Eligür, 2010: 66; Ayrıca bkz. Karpat, 2011: 210). Çaha, bu milli söylemin yanında "İslam Ortak Pazarı" projesi ile aslında bir ulus üstünlüğü diğer bir ifade ile ülke sınırlarını aşan bir İslam dünyası projeksiyonunun olduğuna ve bunun Türk sağ seçmeninde karşılık bulduğuna işaret eder (Çaha, 2008: 190-191).

MGH'nin batılılaşmaya yönelik eleştirel tutumları bulunmaktadır. Bu bağlamda Batılılaşma, ya da batıyı taklit etme yanılığı, Osmanlı Devleti'nin yıkılışını hazırlamış ve Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ahlaki, sosyal ve ekonomik krizlerin de sebebi olmuştur. Batı, bu bağlamda toplumsal alanda yaşanan tüm olumsuzlukların kaynağı olarak görülmüştür. Ancak ağır sanayi hamlelerinin yapılabilmesi için Batı'nın teknolojisinden faydalanılabileceği öngörülmüş, manevi ilerleme kadar milletin maddi alanda ilerlemesine de önem atfedilmiştir (Serter, 2007: 60). Çaha, temelde, Türkiye'nin yönünün Batı dünyasından İslam dünyasına dönmesini hedefleyen bir hareketin siyaset sahnesinde ilk kez bu kadar ses getirdiğini,

bu fikrin daha sonra diğer İslami çevrelerde de kabul gördüğünü vurgular (Çaha, 2008: 191). Milli görüş çizgisindeki partilerin özellikle kuruluşta tarikatların önemli destekleri olmuştur. MNP'nin kurucu üyeleri arasında Nakşi tarikatı ve Nur cemaati mensupları yer almıştır. Ancak daha sonra hem Mehmet Zahid Kotku'nun şeyhliğini yaptığı İskenderpaşa cemaati ile Nur cemaatinin desteklerini Milli Görüşün devamı niteliğindeki partilerden çektiği görülmektedir. Ancak, N.Erbakan başkanlığındaki partilerin tarikatlarla yakın ilişkisi her dönem devam etmiştir (Yeşilada, 2002: 65-70).

MNP kuruluşundan kısa bir sonra laiklik karşıtı olmakla suçlanmış ve 20 Mayıs 1971'de, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır (Mardin, 2004a: 105; Erdoğan, 1997: 109; Yıldız, 2002: 127; Çakır, 2005: 546; Yavuz, 2005: 592; Karpat, 2011: 210). Heper' e göre laik politikaları kalıcı bir şekilde benimsemeyen oluşumların meşrulukları, her zaman sorgulanmıştır. Laik politikaların izlenmemesi, devlet elitlerinin egemenliğin çoğulcu bir şekilde kullanılmasını kabul etmemeleri şeklinde kendini göstermiştir (Heper, 1991: 49).

Kapatılan MNP yerine 1972 yılında MSP kurulmuştur. Mardin, MSP'nin resmi duruşunu, dini bir dünya görüşü, hızlı sanayileşme arzusu, ekonomik kaynakların halkın genelini mutlu edecek şekilde bölüşümü ve ahlaklı bir toplum yapısının tesisi olarak özetlemiştir (Mardin, 2004a: 105). 1973 seçimlerinde kayıtlı seçmenlerin 1,265771'inin oyun alarak, %11,8 oy oranına ulaşan MSP 48 milletvekili çıkarmış ve 1974 yılında CHP ile koalisyon hükümeti kurmuştur. İslami esasları merkeze alarak din temelli siyaset yapan bir parti ilk kez hükümette yer almıştır. 1974 yılında koalisyon hükümeti dağılınca, MSP, 31 Mart 1975 yılında tarihinde Süleyman Demirel başkanlığındaki AP – MSP – Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) – Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ile birlikte I.Milliyetçi Cephe Hükümetinde yer almıştır. 1977 seçimlerinde MSP oy sayısını dört bin kişi arttırmasına rağmen kayıtlı seçmen sayısının ve katılım oranının artması nedeniyle oy oranı %8,6'ya gerilemiştir. MSP, 1977 seçimlerinden sonra yine AP lideri Süleyman Demirel başkanlığındaki AP-MSP-MHP koalisyon ortaklığında "II. Milliyetçi Cephe" hükümetinin de yer almıştır (Çakır, 2005: 547, Lewis, 2007: 23; Ayrıca bkz., Karpat, 2011: 210). Karpat'a göre 1977 seçimlerinde MSP'nin oylarında görülen oransal düşüşün nedeni, N. Erbakan'ın konumunu korumak adına prensiplerinden taviz vermesi ve faydacı bir yaklaşım sergilemesidir. Ona göre, N. Erbakan kendisini Türk siyasetinin merkez sağının içine sokan dini nitelikli seçmen desteğinin aslında neye oy verdiğini ve neyi desteklediğini kavrayamamıştır. Zira CHP ile 1974'te koalisyon kuran Erbakan, sekiz ay sonra bu koalisyonun dışında bırakılmıştır (Karpat, 2011: 210). 1978 yılında II. Milliyetçi Cephe'nin dağılması ile MSP'nin ilk kez 1974'te CHP koalisyonu ile başlayan iktidar ortaklığı dönemi bitmiştir.

MSP 12 Eylül 1980 darbesi ile kapatılınca, 1983 yılında Refah Partisi kurulmuştur. Refah Partisi 1997 yılında ise Lâik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Necmettin Erbakan 5 yıl süreyle siyaset yasağı cezası almıştır. Daha sonra

kurulan Fazilet Partisi ise 2001 yılında kapatılmış, şu an halen faaliyette bulunan Saadet Partisi kurulmuştur (Yeşilada, 2002: 65-70). Fazilet partisi kapatıldıktan sonra, Fazilet Partisi döneminde yaşanan gelenekselciler ve yenilikçiler ayrımı sonucunda gruplaşmalar olmuştur. “Yenilikçiler” Adalet ve Kalkınma Partisi’ni kurmuştur. “Gelenekçiler” ise Saadet Partisi ile Türk siyasal yaşamındaki varlıklarını devam ettirmektedirler (Eligür, 2010:279).

SONUÇ

Türk siyasal kültürü içinde dinin rolüne ilişkin kapsamlı bir analiz yapabilmek için kuşkusuz, Cumhuriyet döneminde dinin toplum içindeki konumlandırılış şeklini, bu konumlandırmanın, vatandaşlara etkisini, siyasal alanda dinin konumu konuları ele alınarak devletin laiklik uygulamaları çerçevesinde dine ve topluma bakışının irdelenmesi gerekmektedir. Dinin tek parti dönemindeki algılanış şekli, siyasal söylem olarak ortaya çıkışı ve din kaynaklı Milli Görüş Hareketi’nin gelişimi incelendiğinde, siyasal İslami hareketin, modernleşmeye engel bir hareket değil aksine modernleşmeci (sanayileşme-refahın toplum geneline dağıtılması hedefleri) bir duruş sergilediği ve toplumsal yaşama hâkim dayatmacı laiklik anlayışına muhalefet eden bir siyasal olgu olduğu görülecektir.

Merkezin değer ve inançlarının yansıması olan laiklik karşısında, çevredekilerin söylemi olan din, Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki laiklik uygulamaları neticesinde, siyasal alandan uzaklaşmıştır. Bununla birlikte, din, devletin resmi kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kontrol altında bir arterden varlığını sürdürürken, Nakşibendi tarikatı, Nur cemaati gibi yapılar ile resmi-siyasal alanın dışında da canlılığını muhafaza etmiştir. Çok partili siyasal hayata geçişle birlikte laiklik uygulamalarında gözle görülür yumuşama olmuş, dini hassasiyet ve talepler, Demokrat Parti ve Adalet Partisi bünyesinde siyasal alanda kısmen temsil edilmişlerdir. Milli Nizam Partisi’nin kurulması ile din temelli siyaset doğrudan ortaya çıkmıştır. Milli Görüş ideolojisi ile çerçevesi çizilen hareketin siyasi partileri, Anayasa mahkemesi ve askeri darbeler neticesinde kapansa da, devamı niteliğindeki partiler ile Türk siyasetinde hali hazırda faaliyet göstermektedirler.

Türk menşeli İslami siyasi hareketin devletin karşısında yer almadığını, laik sisteme uyum sağladığını, radikal bir çizginin yerine daha demokratik bir söylem içerdiğini, ayrıca Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren var olan merkez çevre çatışmasında, çevre unsurlarının siyasete sokulması ile demokratik siyasal sisteme adapte edilmesi işlevini üstlendiklerini söylemek mümkündür. Diğer bir dikkat çekici nokta, Milli Nizam Partisi ve takipçilerinin kalkınma ve sanayileşme söylemleri ile refahın ülke genelinde eşit dağıtılması söylemidir ki bu duruşu itibari ile de Türk siyasal yaşamında kalkınma ve dinsel-geleneksel taleplerin karşılanmasını aynı anda savunan, yenilikçi bir siyasal akım olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, İslami siyasal söyleminin bir kısım siyasal hareket ve seçmen tarafından bu şekilde bir tutum, eğilim ve konumlandırma içerisinde yer almasını Türk siyasal kültürü ile ilişkilendirmek doğru olacaktır.

Cumhuriyet dönemi İslam anlayışının, Osmanlı Devleti'nden devir alınan devlete karşı ılımlı bir söyleme sahip olması bu hareketin siyasal sisteme adaptasyonunu kolaylaştıran bir unsur olarak ifade edilebilir. İnsan siyasetin hem öznesi ve hem de nesnesidir. Siyasetin dine yaklaşımı bireylerin yaşamı üzerinde doğrudan etkili olacaktır. Bu bağlamda böylesine bir etkinin bir etkileşim doğuracağını, bireyin bu alana ilişkin taleplerinin siyasetin konusu olmaya devam edeceğinin öngörmek mümkündür. Siyasal partilerin bu etkileşime yaklaşımları, bireylerin siyasal tercihlerinin şekillenmesi üzerinde doğrudan etkili olacaktır.

KAYNAKÇA

1. AHMAD, Feroz. ve Bedia Turgay AHMAD; (1976), Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 1945-1971, Ankara: Bilgi Yayınevi.
2. AKDOĞAN, Yalçın; (2005), "Adalet ve Kalkınma Partisi", İç. Murat Belge (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt: 6-İslamcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
3. AKGÜL, Ahmet; (2007), Dünyanın Değişimi ve Erbakan Devrimi, Konya: Milli Çözüm Yayınları.
4. ALMOND, Gabriel ve Sidney VERBA; (1989), The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations, USA: SAGE Publications.
5. AYDIN, Mehmet; (1997), "Türklerin Dini Tarihi Üzerinde Bir Değerlendirme", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı:4, ss.1-9
6. BABINGER, Franz ve Fuat KÖPRÜLÜ; (1996), Anadolu'da İslamiyet, Çev: Ragıp Hulusi, Yay. Haz.: Mehmet Kaynar, İstanbul: İnsan Yayınları.
7. BAŞGİL, Ali Fuad; (2007), Din ve Laiklik, İstanbul: Yağmur Yayınları.
8. BİLGİN, Beyza; (2001), "Türkiye'de Din ve Laiklik", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4 2, ss. 41-58.
9. BOVE, Andrew; (2002), "The Limits of Political Culture: An Introduction to G.W.F. Hegel's Notion of Bildung", IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. XII/6, ss.1-18, <http://www.iwm.at/publ-jvc/jc-12-06.pdf>, Erişim Tarihi:16.02.2012.
10. ÇAHA, Ömer; (2008), Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet, İstanbul: TİMAŞ Yayınları.
11. ÇAKIR Ruşen; (2005), "Milli Görüş Hareketi", İç. Murat Belge (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt: 6-İslamcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
12. ÇAM, Esat; (2011), Siyaset Bilimine Giriş, İstanbul: Der Yayınları.

13. ÇEÇEN, Anıl; (1996), Kültür ve Politika, Ankara: Gündoğan Yayınları.
14. CHILTON Stephen; (1988), "Defining Political Culture", The Western Political Quarterly, Vol. XLI, No: 3, September, ss.419-445.
15. ÇULLUK, Fehmi; (2005), "Necmettin Erbakan", İç. Murat Belge (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt: 6-İslamcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
16. DUVERGER, Maurice; (1982), Siyaset Sosyolojisi, Çev: Şirin Tekeli, İstanbul: Varlık Yayınları.
17. ELİĞÜR, Banu; (2010), The Mobilization of Political Islam in Turkey, UK: Cambridge University Press.
18. ERDOĞAN, Mustafa; (1997), Modern Türkiye'de Anayasalar ve Siyasi Hayat, Ankara: Siyasal Kitabevi.
19. ESER Hamza Bahadır, Özlem DEMİRKIRAN ve Eda ÇİÇEK; (2011), "II. Dünya Savaşı Sonrasında Türk Siyasasının Liberalleşmesi Bağlamında Türk-Amerikan İttifakının Ortaya Çıkışı: Batı Bloğuna Geçiş", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:14, ss.17-38.
20. FEROZE, Muhammed R; (1995) "Laiklikte Aşırılık ve İlimlilik", İç. Türkiye'de İslâm ve Laiklik, İstanbul: İnsan Yayınları.
21. GÜLENER Serdar; (2007) "Türk Siyasetinde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi", Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi, (14), 2007/1, ss.36-66.
22. GRIGORIADIS Ioannis N; (2009), Trials of Europeanization: Turkish Political Culture and the European Union, UK: Palgrave Macmillan.
23. HEPER, Metin; (1991), "The State, Religion And Pluralism: The Turkish Case In Comparative Perspective", British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, 18: 1, ss.38-51.
24. KALAFAT, Yaşar; (2006), "Geçmişten Günümüze Türklerde Din ve İlgili Bazı Meseleler", Serhat Kültürü/Çobanoğlu Özel Sayısı, Ocak-Şubat, ss.30-33, http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/kalafat_02.pdf, Erişim Tarihi: 16.02.2012.
25. KARPAT, Kemal Haşim; (2011), Türk Siyasi Tarihi Siyasal Sistemin Evrimi, İstanbul: TİMAŞ Yayınları.
26. KEYDER, Çağlar; (2003), Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, İstanbul: İletişim Yayınları.
27. KÖKER, Levet; (2007), Modernleşme, Kemalizm Ve Demokrasi, İstanbul: İletişim Yayınları.
28. KÖKTAŞ M.Emin; (1997), Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık, Ankara: Vadi Yayınları.

29. KÜÇÜKCAN, Talip; (2005), “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 13, ss.109-128.
30. KIŞLALI, Ahmet Taner; (1997), Siyaset Bilimi, Ankara: İmge Kitabevi.
31. LAING, Richard D; (1993), Bölünmüş Benlik, Çev.: Ergün Akça, İstanbul: Mitos Yayınları.
32. LEWIS, Bernard; (2004), Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
33. LEWIS, Bernard; (2007), Demokrasinin Türkiye Serüveni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
34. MARDİN, Şerif; (1993), “Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı”, İç. Yay.Haz.: Richard Tapper, Çağdaş Türkiye’de İslam, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
35. MARDİN, Şerif; (2004a), Türkiye’de Din ve Siyaset, İstanbul: İletişim Yayınları.
36. MARDİN, Şerif; (2004b), Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İstanbul: İletişim Yayınları.
37. MARDİN, Şerif; (2006), Türk Modernleşmesi, İstanbul: İletişim Yayınları.
38. MORRA, N; (1957), “Laicismo”, Novissimo digesto Italiano, Vol IX, Torino.
39. NARLI, Nilüfer; (1994), “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı:1, ss.21-29.
40. OKUMUŞ, Ejder; (2003), Toplumsal Değişme ve Din, İstanbul: İnsan Yayınları.
41. ONUR Necdet; (t.y.), Erbakan Dosyası, İstanbul: M Yayınevi.
42. OZANKAYA, Özer; (1971), “Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür”, Amme İdaresi Dergisi, Cilt: 4, Sayı 1, ss.31-40.
43. OZANKAYA, Özer; (1971), “Demokratik Siyasal Kültürün Gelişmesinde Toplum Bilimler Öğretiminin Katkısı”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Sayı 1, Cilt:26, s.89-112.
44. OZANKAYA, Özer; (1992), “Ulusal Toplumun ve Ulusal Kültürün Kurucu Öğeleri”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 3 (10): ss.213-225.
45. PYE Lucian W; “Political Culture,” İç. International Encyclopedia of the SocialSciences,http://www.encyclopedia.com/topic/Political_culture.aspx#1-1G2:3045000958-full, Erişim Tarihi:16.02.2012.
46. RABASA, Angel ve F.Stephen LARRABEE; (2008), The Rise of Political Islam in Turkey, Pittsburgh: Rand Corporation.

47. RUSTOW, Dankwart A.; (1995), “Türkiye’de İslam ve Politika: 1920-1955”, İç. Türkiye’de İslâm ve Laiklik, İstanbul: İnsan Yayınları.
48. RUSTOW, Dankwart A.; (1991), “Political Parties in Turkey:An Overview”, İç. Metin Heper and Jacop M.Landau (Ed.), Political Parties and Democracy in Turkey, London: I.B.Tauris&Co Ltd.
49. SAN, Coşkun; (1994), “Demokratik Siyasal Kültür ve İnsan Hakları”, TODAİ İnsan Hakları Yıllığı C.16, ss.3-13.
50. SARIBAY Ali Yaşar; (1985), Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: Milli Selamet Partisi Örnek Olayı, İstanbul: Alan Yayıncılık.
51. SARIBAY Ali Yaşar; (1991), “The Democratic Party, 1946-1960”, İç. Metin Heper and Jacop M.Landau (Ed.), Political Parties and Democracy in Turkey, London: I.B.Tauris&Co Ltd.
52. SARIBAY Ali Yaşar; (1994), Siyasal Sosyoloji, İstanbul: Der Yayınları.
53. SARIBAY Ali Yaşar; (2004), Global Toplumda Din ve Türkiye, İstanbul: Everest Yayınları.
54. SERTER, Fehmi Batur; (2007), “Türkiye’de Dinsel Politik Yapı Ve Avrupa Birliği Süreci”, Yayınlanmamış Yüksel Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
55. SEZEN, Yümni; (1993), Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
56. SEZEN, Yümni; (1998), Sosyoloji Açısından Din, Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
57. SHILS Edward; (1961), “Centre and Periphery” İç. The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi, USA&UK: Routledge & Kegan Paul.
58. SİTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban; (1995), Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı 1950-1960, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
59. SİTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban; (1997), “Siyasal Kültürün Kavramlaştırılmasında Karşılaşılan Bazı Güçlükler”, SDÜ İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Sayı:2, ss.249-266.
60. TACHAU, Frank; (1984).“The Political Culture of Kemalist Turkey”, ed. Jacob M. Landau, Ataturk and The Modernization of Turkey, USA/Colorado: Westview Press.
61. TOROSLU Nevzat; (1994), “Laik Devlet Kavramı”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (Prof. Dr. Yılmaz Günal'a Armağan), Cilt: 49, Sayı: 3-4, ss.455-458.
62. TÜRKÖNE, Mümtaz’er; (1993), Modernleşme Laiklik ve Demokrasi, Ankara: Ark Yayınları.

63. WAXMAN, Dov; (2000), "Islam and Turkish National Identity: A Reappraisal," Turkish Yearbook of International Relations, no. 30, ss.1-22.
64. YAZICIOĞLU, Hulusi; (1993), Bir Din Politikası Laiklik, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları.
65. YAVUZ, Hakan M; (2005) " Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Bir Gelenek", İç. Murat Belge (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt: 6-İslamcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
66. YAVUZ, Hakan M.; (2003), Islamic Political Identity in Turkey, USA: Oxford University Press.
67. YEŞİLADA, Birol A.; (2002), "The Virtue Party", Turkish Studies, 3, (1), ss.62-81.
68. YILDIZ, Nuran; (2002), Türkiye'de Siyasetin Yeni Biçimi Liderler İmajlar Medya, Ankara: Phoenix Yayınevi.
69. YILDIRIM, Abdulkadir; (2010), "Muslim Democratic Parties: Economic Liberalization and Islamist Moderation in the Middle East", Yayınlanmamış Doktora Tezi, ABD: The Ohio State University.
70. YILDIRIM, Ergün; (1999), İktidar Mücadelesi ve Din, İstanbul: Bilge Yayınları.
71. YILDIRIM, Sema ve Behçet Kemal ZEYNEL; (2010), TBMM Albümü, 1920-2010, 2.Cilt 1950-1980, ANKARA: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları, http://www.tbmm.gov.tr/TBMM_Album/Cilt2/index.htm, Erişim Tarihi:16.02.2012.
72. YÜCEKÖK, Ahmet N.; (1970), "Toplumsal Üst Yapı Olarak Siyasal Davranış", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIV. Ss.175-199.
73. YÜCEKÖK, Ahmet N.; (1983), 100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
74. YÜCEKÖK, Ahmet N.; (1987), Siyasetin Toplumsal Tabanı, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
75. ZURCHER, Erik Jan; (1999), Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, İstanbul: İletişim Yayınları.
76. 5816 Sayılı, Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun, Mevzuat Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü, Mevzuat Bilgi Sistemi, e-Mevzuat, www.mevzuat.gov.tr., Erişim Tarihi:16.02.2012.