

S.B.F.D. 33/1-2, Mart - Haziran 1978

## TÜRKİYE'DE DİNİN DENETİM İŞLEVİ

**Binnaz SAYARI**  
**Boğaziçi Üniversitesi**

Konuya girmeden önce, böyle bir kongrenin kapsamı içinde din faktörüne de yer verilmiş olmasını Türk sosyal bilimlerinin gelişimi açısından olumlu bulduğumu belirtmek isterim. Dinin Türk Toplumunu üzerindeki etkisi geleneksel olarak laiklik çerçevesi içinde ele alınmıştır. Gerek siyasal bilimler literatüründe gerekse kamu oyunda din, Atatürk ilkeleri açısından ilerencilik-gericilik tanımlamalarının bazını oluşturmuştur. Bu konunun bu kadar sınırlı bir biçimde tartışılmış olmasının çeşitli nedenleri olduğu kanısındayım. Bu nedenler arasında en önemlilerinden biri, Batı modelini benimsemiş bir Cumhuriyet Türkiye'sinde, Batılılaşma fikrinin karşısında, Şerif Mardin'in de belirttiği gibi (1), en güçlü ve yaygın bir karşı-ideoloji olarak dini bulmamızdır. Bunun yanı sıra, bence, ikinci ve belki de daha önemli bir neden de, laiklik konusunun cumhuriyet dönemi siyasal düşüncesinin gelişiminde çok önemli bir işlev görmüş olmasıdır. 1960'lara kadar tek parti döneminin entegralist retorisi Türk aydınları tarafından sorgulanmamıştır ya da sorgulanmamıştır. Bu retorik, Türk toplumundaki birtakım bölünmeleri reddetmiş, özellikle etnik ve sınıfsal bölünmelerin mevcudiyeti yok farzedilmiştir. Dolayısıyla, siyasal yelpazedeki en önemli ayırım, laikliği benimsemiş ve benimsememiş kesimlerin ilerici-gerici olarak nitelendirilmeleri şekline dönüşmüştür. Diğer bir deyişle, laiklik ve milli birlikçilik, karşıtlarıyla beraber, ana ayırım eksenleri olarak takdim edilmiş, siyasal mücadele gündemine gelebilecek ve sınıfsal içeriği olan bir sağ-sol ayırım boyutuna meşruluk tanınmamıştır. Cumhuriyet'ten bu yana din konusunda yazılanlara bakacak olursak, dinin gerek Türk toplumunda gerekse Türkiye'nin

1 — «Ideology and Religion in the Turkish Revolution,» *International Journal of Middle East Studies*, 2 (1971), 197-211.



siyasal gelişiminde oynadığı rolü inceleyen çok az sayıda yapıt vardır. Bu tür incelemelere sadece iki örnek biliyorum. Bir tanesi Şerif Mardin'in *Din ve İdeoloji* (2) adlı kitabı, diğeri ise Ahmet Yücekök'ün *Türkiye'de örgütlenmiş Dinin Sosyo - Ekonomik Tabanı* (3) adlı yapıtıdır.

Türkiye'de demokrasinin denetim mekanizmasını incelerken dinin denetim işlevi üzerinde tartışmak gereğini duyuyorsak, bu bence Türk toplumu ve Türk siyasal düşüncesindeki olumlu bir gelişmeyi simgelemektedir. Din artık gerek aydınların, gerek politikacıların, gerekse kamuoyunun büyük bir kesitini, biraz karikatürize edebilirsem, paranoyaya sürükleyen bir olgu olmaktan çıkmıştır. Demokratik yönetimlerde kitlelerin siyasal davranışlarını belirleyen faktörler arasında dinin de etkin bir faktör olduğu bir gerçektir. Siyasal yapıya yansıyan toplumsal olgular arasında dini de saymamız gerekir. Bugün Türk seçmeninin partilere ya da hükümetlere yansıttığı iktisadi istekleri olduğu kadar, en azından bir kesitinin dinsel kültürel birtakım istekleri de vardır. Demokratik bir yapı içinde, doğal olarak, bu isteklere cevap verme zorunluluğu duyulacaktır. Demokratik kurumların bir kısmı demokrasinin denetim mekanizmasını oluşturuyorsa toplumdaki güçlerin de değişik türde bir denetim işlevi vardır. Birinci tür denetimin yaptırım gücü anayasa ve hukuk kurallarına dayalıdır. İkinci tür denetimin yaptırım gücü seçimlerdir. Nitekim, Türkiye'de dinin denetim işlevi 1946 yılında demokratik rejime geçişten sonra etkinlik kazanmıştır. Burada, denetim kavramının tanımını geniş tutmakta, iktidarın belirli konulardaki politikasına yön vermek şeklinde yorumlamaktayım.

Bence, Türk siyasal yaşantısında dinin siyasal bir sorun olarak ortaya çıkmasındaki nedenlerden biri bizzat dinin denetim işlevi ile ilgilidir. Dinsel çıkarların meşru bir baskı grubu oluşturabileceği Kemalist aydınlar tarafından kabul edilmemiştir. Siyasal mekanizmayı denetliyen güçler arasında özellikle dinin yer almasına dikkat edilmiştir. Kanımca, Türk siyasal yaşantısının dinsel boyutu Kemalist elit tarafından abartılmıştır ve belki de bir ölçüde bu boyutun gereğinden fazla önem kazanmasına neden olunmuştur. Gerçi dinin sadece geleneksel toplumlar değil ileri sa-

2 — Ankara : Sevinç Matbaası, 1969.

3 — Ankara : Sevinç Matbaası, 1971.



nayi toplumlarında bile siyasal yaşantı üzerinde belirli bir etkinliği vardır. Fakat dinin böylesine bir siyasal sorun haline gelmesi nüfusun çoğunluğunun aynı dinden olduğu toplumlarda nadiren görülmektedir.

Kuşkusuz Kemalist elitin bu tutumu, Türk toplumuna vermek istedikleri yön açısından son derece geçerli nedenlere dayanmaktadır. Laik bir programın Cumhuriyet kurulduktan hemen sonra uygulanmaya konması, Kemalist devrimler açısından dinin bir tehlike sayılmasındandır. Dinin neden tehlikeli sayıldığını anlamak için milliyetçi hareketin amaçlarına bakmamız gerekir. Mustafa Kemal'in önderliğindeki milliyetçi hareket bence şu siyasal amaçları içermekteydi :

1. Birincisi, ulusal devlete ve ulusal devletin amaçlarına meşruiyet sağlayacak bir ideolojinin benimsenmesi,
2. İkincisi, toplumdaki bireylerin ve etnik, dinsel ya da başka grupların üzerinde devlet otoritesinin sağlanması,
3. Üçüncüsü de, kitleleri mobilize etmek amacıyla ulusal bilincin yaratılması.

İslam teolojisi ve gelenekleri, bu üç amaç açısından da gerçekten bir sorun teşkil eder. Bir kere, İslamiyetin teolojik olarak sosyal ve siyasal yapıyı önemsemesi ve bu yapının meşruiyetini kutsal bir güce bağlaması İslamiyeti adeta bir siyasal ideoloji düzeyine çıkarmaktadır. Bu konuya burada pek fazla değinemeyeceğim, fakat şu kadarını söyleyeyim ki diğer birçok dinle karşılaştırıldığında İslamiyet gerçekten siyasal bir dindir. Tarihe ve siyasal yapıya verdiği ağırlık büyüktür, çünkü tarihin gidişi ve siyasal yapının niteliği Tanrı'nın yeryüzünde kurmak istediği düzeni yansıtır<sup>(4)</sup>. İslamiyetin bu ideolojik yönünü kabul edersek, Kemalist ideolojiyi karşısına alabilecek nitelikte olduğu için, Kemalistler tarafından tehlikeli görülmüştür.

Devlet otoritesi meselesine gelince, burada da, Kemalistlerin otorite tanımı ile İslamiyetin tanımı arasında çok önemli bir fark

4 — Bu konuya ilişkin bkz. : Wilfred Cantwell Smith, **İslam in Modern History** (New York : The New American Library, 1957), H.A.R. Gibb, **Mahammedanism** (London : Oxford University Press, 1962), Fazlur Rahman, **İslam** (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1968).



vardır. Gerçi İslam düşüncesi devlet otoritesine ve kişinin bu otoriteye itaat etme yükümlülüğüne büyük önem vermektedir. Fakat İslamiyete göre meşru otorite Allahın iradesini yansıtan otoritedir. Egemenliğin millete ait olduğunu savunan Cumhuriyetçi görüşle çelişmektedir. Nihayet, İslamiyetteki cemaat kavramı ulusal bilince ters düşen bir kavramdır. Kişinin kendisini tanımlamada ulusal bir tanımlamaya gitmesi yerine dinsel bir tanımlama sözkonusudur.

İslamiyetin bu özellikleri, İslamiyet ile milliyetçi ya da devrimci bir hareket arasındaki ilişkilerde büyük gerginlik yaratacak niteliktedir. Bu gerginlik özellikle ideoloji düzeyinde belirgin hale gelmektedir. Bunu daha somut bir şekilde ifade edecek olursam, Kemalist elitin din konusundaki hassasiyeti ve laikliği çok katı bir biçimde uygulamaya yönelmelerinin nedeni İslamiyeti bir karşı-ideoloji olarak görmeleridir. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu yapısal değişiklikler yerine Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimin ana amacı modern bir devlet yaratmaktır, fakat bu modern devletin tanımlanması devrimin yarı-ideolojisi diyebileceğim Batılaşma kavramına dayalıdır. Bu yarı-ideoloji, Kemalist devrimlerin yönünü ve sınırlarını çizmiştir. Öyle ki, milliyetçilik kavramı bile milli bir konum yerine Batılı bir konum içinde anlaşılmıştır. Türk milleti ortak bir geçmişi olan insanlar topluluğundan değil, Batı'nın medeni milletleriyle ortak bir geleceği paylaşacak insanlar topluluğundan oluşur. Meseleyi gene biraz karikatürize edebilirim, yapılmak istenen şey unutkan bir toplum yaratmaktır. Fakat bu tür unutkanlığın teşvik edilmesi yeni bir ulusal bilinç yaratma çabasında olanlar açısından hassas bir konudur. Ulusal bilincin yaratılabilmesi, bir ölçüde, toplumu ortak bir tarihsel geçmiş etrafında birleştirebilmekle mümkündür. Dolayısıyla, Kemalist elit, Türklerin İslamiyet öncesi tarihini, reddedilen yakın tarihin yerine oturtmayı denemiştir. Örneğin, 1931 yılında Türk Tarih Kurumu ve 1932 yılında Türk Dil Kurumu'nun kurulması, bu kurumların çalışmaları sonucunda Güneş - Dil Teorisinin ortaya atılması, bu çabanın bir parçasıdır. Bence bu çaba, Kemalist devrimin görünüşte çelişkili iki ayrı amacını kuramsal bir çerçeve içinde birleştirme isteğinin ilginç bir örneğidir. Öyle bir kuramsal çerçeve ki Batılaşma ve Milliyetçilik kavramlarını özdeşleştirebilsin. Güneş - Dil Teorisiyle beraber Batı medeniyetinin kökeni Orta Asya Türklerinin-



de arandığından Batılılaşma bir taklit olmaktan çıkıp Türklerin kendi medeniyetlerinin kökenine inmeleri şeklinde yorumlanabilecek. Kemalist devrimlerin birçoğunun —şapka, kıyafet, alfabe devrimleri gibi— bugün sosyal bilimlerde kabul edilmiş çağdaşlaşma endeksleriyle pek ilgisi yoktur. Ama bu tür değişiklikler Kemalizmin ana amacına hız kazandıracak niteliktedir. O amaç da, Türk toplumunu İslami bir konum yerine Batılı bir konuma oturtmaktır.

Kemalist elitin Batılılaşmış bir Türkiye yaratma isteği geniş halk kitlelerinin değerler sistemi açısından pek az anlam ifade etmekteydi. Öyle bir Türkiye ki, kadınları sosyal ve siyasal haklarıyla erkeklerine eşit, kadını da erkeği de Batılı elbiseler giymekte, Batı'nın felsefesini ve sanatını takdir etmekte, Batılı gibi dans edip, Batılı gibi yemek yemekte ve hatta 1928 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde kurulan bir komisyonun teklifleri kabul edilseydi, neredeyse Batılı gibi dua etmekte<sup>(5)</sup>. Uygulamaya konan laiklik programı geleneksel bir İslami toplumun değer sistemini sarsmış, fakat bu sarsıntının daha az önem kazanması için halk kitlelerinin yararına olabilecek yapısal değişiklikleri gerçekleştirmemiştir.

Tek parti döneminin laiklik uygulaması sırasında dinin denetimsel bir işlevi olmadığını görüyoruz. Daha doğrusu, uygulanan politika tepeden inme olduğu için dinsel güçlerin yönetim üzerinde meşru bir denetimi ya da baskısı sözkonusu değildir. Bilakis, böyle bir baskı sözkonusu olduğunda yönetimin tepkisi dinsel güçleri bastırmak olmuştur. Toplumdaki dinsel güçler denetim mekanizmasının dışına itildikleri için sistem-dışı hareketler şekline dönüşmüştür. 1925'lerdeki ve 1930'lardaki isyanların tümünü, Kürtçülük boyutu dışında, tek parti dönemi laiklik uygulamasına karşı protesto hareketleri olarak nitelendirebiliriz. Bu hareketlerin hiçbirinin yönetimi uyarıcı nitelikte bile olsa denetimsel işlevi olmamıştır. Bilakis hükümetin laiklik konusunda daha katı bir tuma gitmesine neden olmuştur. Örneğin, 1925 yılında Şeyh Said isyanı bastırıldıktan hemen sonra tekkeler kapatılmış, şapka ka-

5 — Komisyonun başkanlığını Fuad Köprülü yapmıştır. Komisyonun teklifleri arasında camilere kiliselerdeki gibi sıraların konulması ve ibatin müzik eşliğinde yapılması yer alır. Bkz : Gottard Jäschke, **Yeni Türkiye'de İslamlık** (Ankara : Bilgi Yayınevi, 1972), s. 40-42.



nunu çıkarılmış, din görevlilerinin dışındaki kişilerin dini kıyafet giymeleri yasaklanmış ve Batı takvimi kabul edilmiştir.

Dinsel güçlerin denetim mekanizmasının dışına itilmelerini bir ölçüde tek parti rejiminin özellikleriyle açıklayabiliriz. Juan Linz'in Franko rejimini incelerken belirttiği gibi (6), otoriter rejimlerin özelliklerinden bir tanesi, Linz'in deyişiyle, sınırlı bir çoğulculuğa izin vermeleridir. Rejim üzerinde denetim gücüne sahip çıkar grupları ancak rejimin amaçları doğrultusunda işlev görenlerden oluşmaktadır. Hatta bu tür grupların oluşması siyasal iktidar tarafından bizzat desteklenebilir. Rejimin amaçlarına ters düşen çıkar grupları ya da toplumsal güçler ise, ya hukuken ya da fiilen sınırlandırılmaktadır. Nitekim Türkiye'de tek parti döneminde bu tür bir sınırlı çoğulculuk göze çarpmaktadır. Dinsel güçlerin ya da örgütlerin siyasal iktidar üzerindeki etkinliklerinin saptanmış olması tek parti rejiminin her türlü denetimden uzakta kaldığı anlamına gelmez. Örneğin, o dönemde tüccarlar ve büyük toprak sahipleri Ticaret, Sanayi ve Ziraat Odaları çerçevesinde örgütlenmiştir, üstelik bu grupların örgütlenmesi hükümet tarafından desteklenmiştir. Bu desteğe örnek olarak, 1923 yılı İzmir İktisat Kongresinde İktisat Bakanı Mahmut Esat Bozkurt'un Kongre'ye ilişkin demeçleri ilgi çekicidir. Gerek Kongre'nin hazırlıkları sırasında gerekse Kongre'yi açış konuşmasında, Mahmut Esat'ın üzerinde önemle durduğu konulardan biri, çeşitli meslek gruplarının örgütlenmesi gerektiğidir. Kongre sonrasında **Akşam** gazetesine verdiği bir demeçte Kongre'nin yararlı bulduğu yönleri arasında şu görüşü de sıralamaktadır :

«Türkiyelilerin kadın erkek muhtelif meslek-i iktisadi erbabının bir arada her sene haklarını ve ihtiyaçlarını tam bir hürriyet ve serbesti dahilinde ve en müterakki ve medenî bir usûl tahtında Meclise ve Hükümete bağıra bağıra iblağ ederek Devlet ve Hükümeti tenvir etmesi.» (7).

6 — Juan Linz, «An Authoritarian Regime : Spain,» Erik Allardt ve Stein Rokkan (der.), **Mass Politics : Studies in Political Sociology** (New York : The Free Press, 1970), s. 255-56.

7 — A. Gündüz Ökçün, **Türkiye İktisat Kongresi, 1923 - İzmir : Haberler, Belgeler, Yorumlar** (Ankara : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No. 262, 1968), s. 332.



Bu demeç o günün ortamından soyutlanacak olursa baskı gruplarını meşru kabul eden çoğulcu demokratik bir ortamda söylenmiş sanılabilir. Fakat, çeşitli meslek gruplarının hak ve ihtiyaçlarını «bağıra bağıra» hükümete duyurmaları sadece belirli meslek grupları için meşru kabul edilmektedir. Burada, özellikle, bürokratik - askerî bir kadronun toplumsal güçler arasında Anadolu eşrafına dayanması sözkonusudur. Zaten odalar vasıtasıyla örgütlenmiş büyük tüccar ve büyük çiftçiler bu örgütlenmede hükümetten bizzat teşvik görmüş ve örgütlenme çabaları hükümetçe meşrulaştırılmıştır. Örneğin, dinsel güçlerin örgütlenmesi bu meşruiyetten yoksun bırakıldığı gibi işçilerin örgütlenmesi de aynı ölçüde kısıtlanmıştır. Başka bir deyişle, tabanı eşrafa dayalı bir siyasal iktidar, büyük tüccar ve büyük toprak sahiplerinin siyasal mekanizma üzerindeki denetimini kabullenmekte, fakat toplumdaki diğer güçleri bu denetim mekanizmasının dışına itmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanmaya konan laiklik programı iktidarın dayandığı tabandan, yani büyük tüccar ve toprak sahiplerinden, destek görmüş müdür? Örneğin, Batı'nın gelişim süreci içinde kiliseye karşı tutum burjuvazinin güçlenmesiyle birlikte ortaya çıkan bir olgudur. Gerek siyasal gerek iktisadi yönden Batı liberalizmi laiklik akımıyla birlikte yürümüştür. Her iki akımın destekçisi de kilise ve monarşik devletin baskılarından kurtulmaya çalışan burjuvazi siyasal ideologları ise cumhuriyetçi - laik kadrolardır. Osmanlı İmparatorluğunda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önem kazanan laikleşme hareketlerini bu genel çerçeve içinde değerlendirebilir miyiz? Bu sorunun şüphesiz daha derinlemesine incelenmesi gerekmektedir. Laikleşmenin Batı'daki gelişimi gözönüne alındığında, Türk toplumunda da, en azından kuramsal olarak, aynı yönde bir ilişkiden söz edilebileceğini sanıyorum. Tanzimat'la başlayan, yüzyılın ikinci yarısında hız kazanan, özellikle hukuk ve eğitim alanlarını kapsayan laikleşme çabalarının, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal ve iktisadi yapının değişmeye başlamasıyla, özellikle eşraf ve büyük toprak sahiplerinin ortaya çıkmasıyla aynı zamana rastlaması herhalde sadece bir tesadüf eseri değildir. Elimizde daha derinlemesine bir inceleme olmadığı için belki bu aşamada şu kadarı söylenebilir. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması sonucunda, örneğin, ticaret ve miras hukukunun laikleşmesini, eğitimdeki laikleşmenin sonucu iktisadi ve teknik bilgilerin önem kazanmasını, İslamiyetin, fa-



iz yasağı gibi ticaretin gelişmesine ayak bağı olan özelliklerinin genel bir laikleşme sonucunda önem kaybetmesini ticaret burjuvazisinin desteklemesini beklemek doğaldır. Üstelik bu laikleşme, milli bir burjuvazi yaratmak istiyoruz diyen siyasal kadrolar tarafından gerçekleştirilmişse.

Tek parti döneminde din ve denetim konusunu ele aldığımızda dinsel güçlerin siyasal mekanizmayı denetlemesini değil, devletin dinsel güçleri ve kurumları denetlemesini görüyoruz. Burada, Türkiye'deki laiklik anlayışının Batı'daki laiklik anlayışından farklı olduğunu belirtmekte yarar olduğu kanısındayım. Batı'daki gelişimin aksine, Türkiye'de din ve devlet birbirinden ayrılmamıştır. Daha önce de belirttiğim gibi, İslamiyet siyasal bir doktrin öne süren bir dindir. Siyasal toplumun oluşumunu teolojik olarak yorumlar. Devlet ve toplum arasında bir ayırım yapmaz. Dinsel alan-laik alan ayırımını kabullenmez. Diğer bir deyişle, Sezar'ın dünyasının Allah'ın dünyasından bağımsız olması söz konusu değildir. Dolayısıyla, İslamî bir çerçevede sosyal ve siyasal yapının laikleşmesini savunabilmek son derece güçtür. Nitekim, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğundaki laikleşme çabalarına bakacak olursak, bu çabaların tümü, Tarık Zafer Tunaya'nın da belirttiği gibi (8), İslamî kurumlarla laik kurumları bir arada yürütmeye yöneliktir. Toplumsal, hukuki ve siyasal yapı laikleştirilmeden laik kurumların oluşturulması yoluna gidilmiştir. Cumhuriyet dönemindeki laiklik anlayışı da gene İslamiyetin bu siyasal özelliği tarafından belirlenmiştir. Eğer İslamiyette din ve devlet birbirinden ayrılamıyorsa, devletin dinden bağımsızlığının sağlanabilmesi için din devletin kontrolü altına girecektir. Nitekim dinsel kurumların otonom bir biçimde örgütlenmeleri yerine, devlet bürokrasisine bağlanmaları tercih edilmiştir. Denetim sorunuyla ilgili olarak burada ters yönde bir denetim sözkonusudur.

1946 yılında çok partili rejime geçişle beraber dinin siyasal iktidar üzerindeki denetiminden söz etmeye başlayabiliriz. 1950 yılında Demokrat Parti'nin iktidara gelişinde ve 1950-60 döneminde iktidarda kalmayı başarılmasında din faktörünün rolü Türk aydınları tarafından uzun yıllar tartışılmıştır. Genellikle bu tartışmalar, Demokrat Parti döneminde dinsel güçlere çok fazla taviz

8 — **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri** (İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960).



verilmiş olduğu ve Demokrat Parti'nin iktidar hirsından dolayı dini siyasete alet ettiği doğrultusundadır. Demokrat Parti'nin başarısının ne ölçüde din sorununa ilişkin olduğu tartışmaya açık bir konudur. En azından 1946 - 49 yılları arasında DP liderleri laiklik konusunda gayet titiz davranmışlar, hatta Celal Bayar'ın 1949 yılı Bursa Kongresinde «Şeriatı yaşatmayacağız» demesi<sup>(9)</sup> ve gene aynı yıl Meclis'te DP ve CHP milletvekillerinin ortak desteğiyle Türk Ceza Kanununa 163. maddenin eklenmesi dinsel çevrelerin Demokrat Parti'yi karşılarına almalarına neden olmuştur. O yıllarda çıkan **Sebilürreşad** dergisinin önceleri DP'ye karşı şüpheli bir tutum takındığını, daha sonraları ise açıkça karşı tavır aldığını görüyoruz<sup>(10)</sup>. Buna rağmen, 1950 seçimlerinin öncesinde Demokrat Parti adaylarının seçmen kitlelerine dinsel özgürlüklerin kısıtlanmasını önleyeceklerine dair büyük çapta vaatlerde buldukları da bir gerçektir<sup>(11)</sup>.

Demokrat Parti'nin 1950 seçimlerini kazanmasında din faktörünün belirli bir etkinliği sözkonusu olabilir. Ancak eğer din sorunu tek başına iktidarı ele geçirmeye yeterli bir neden olsaydı, o dönemde kurulan ve programlarında bu soruna yer veren diğer partilerin de benzer bir başarı göstermeleri beklenebilirdi. Örneğin, 1945 - 1950 yılları arasında kurulan Milli Kalkınma Partisi, Sosyal Adalet Partisi, Çiftçi ve Köylü Partisi, Arıtma Koruma Partisi, İslam Koruma Partisi, Türk Muhafazakâr Partisi ve Toprak, Emlâk ve Serbest Teşebbüs Partisi gibi partilerin tümü programlarında İslamî temaları işlemişlerdir<sup>(12)</sup>. Ayrıca, 1948 yılında kurulan ve dinsel partilerin en önemlisi olan Millet Partisi bile 1950 seçimlerinde 8 milyon geçerli oydan ancak 240 bin civarında oy toplaya-

9 — Bayar sonradan böyle bir demeç vermediğini belirtmiştir. Bursa Demokrat Parti örgütü Hulusi Köymen vasıtasıyla **Sebilürreşad**'a bir tekzip mektubu göndermiş ve basında bu konuya ilişkin haberlerin yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. : **Sebilürreşad**, Cilt II, No. 43, 1949.

10 — Bkz. : **Sebilürreşad**, Cilt II, No. 27, 1949; Cilt II, No. 39, 1949; Cilt II, No. 47, 1949; Cilt II, No. 42, 1949; Cilt II, No. 48, 1949, Cilt II, No. 50, 1949, ve Cilt II, No. 76, 1950.

11 — DP milletvekili adaylarının seçmenlere bu tür vaatlerde bulduklarını belirten konuşmalar için Bkz. : **Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi**, 48, 1951.

12 — Tarık Zafer Tunaya, **İslâmcılık Cereyanı** (İstanbul : Baha Matbaası, 1962), s. 190 - 192.



bilmiş ve Meclise sadece bir milletvekili gönderebilmiştir (13). DP'nin başarısının asıl nedenleri, tabanının toplumun hangi kesitlerinden oluştuğunun araştırılması ile açıklanabilir.

Dolayısıyla, bence, gerek 1950 seçimlerinde gerekse 1950-1960 döneminde, dinsel güçlerin siyasal iktidarı belirlemesi sözkonusu değildir. Fakat 1946 sonrasında dinsel güçlerin siyasal iktidarı denetlemesinden bahsedebiliriz. Daha doğrusu, demokratik bir ortamda siyasal iktidarın oy kaygısı ile seçimlerin bir takım dinsel-kültürel isteklerine cevap verme durumu vardır.

Aslında dinin bu denetim işlevi, 1950 seçimlerinden çok daha önce etkinlik kazanmıştır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Kurultayında Parti, 1923'ten bu yana uyguladığı laiklik programını bir özeleştiriyeye tabi tutmuştur. Kurultaya katılan delegelerin bir çoğu, tek parti döneminde din adamlarının yetiştirilmesinin ve gençliğe dini bir eğitim sağlanmasının ihmal edildiği görüşünü savunmuşlardır. Kurultayın önerilerinin doğrultusunda Halk Partisi iktidarı 1947-1950 yılları arasında laiklik programında önemli değişiklikler yapmıştır (14).

Örneğin, 1948 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından İmam Hatip kursları açılmıştır. 1949 yılında ilkokul müfredatına, öğrenci velilerinin yazılı izni alınması şartıyla, seçimli din dersleri konmuştur. Gene 1949 yılında CHP programında Ankara Üniversitesinde bir İlahiyat Fakültesinin açılması öngörülmüştür. Bunun yanısıra, 1948 yılında ilk defa olarak hacca gitmek isteyenlere döviz verilmiş ve 1949 yılında 1925'ten beri kanunen kapalı olan türbeler tekrar açılmıştır.

Demokrat Parti'nin 1950 seçimlerini kazanmasıyla beraber tek parti döneminin katı laiklik anlayışından daha uzaklaşmıştır. Mecliste yeni hükümetin programını açıklayan Başbakan Menderes, hükümetinin gerici güçlerin karşısında olduğunu fakat vicdan hürriyetine saygı göstereceğini belirtmiştir. Menderes'in konuşmasında özellikle önemli olan nokta, Atatürk devrimlerini halkın be-

13 — Nermin Abadan, **Anayasa Hukuku ve Siyasi Bilimler Açısından 1965 Seçimlerinin Tahlili** (Ankara : Sevinç Matbaası, 1966), Ek : 1.

14 — Cumhuriyet Halk Partisi, **CHP Yedinci Kurultay Tutanağı** (Ankara, 1948), Celse 9 (2/12/1947), s. 449-467 ve Cumhuriyet Halk Partisi, **CHP'de Islahat Yapılması için Teklif** (Ankara : Yeni Matbaa, 1950), s. 18-19.



nimsediği ve benimsemediği devrimler olarak ikiye ayırmış olması ve kendi hükümetinin sadece milletin kabul ettiği devrimleri koruyacağını söylemesidir (15). Halkın kabul etmediği devrimlerden kastettiğinin laiklik olduğu açıktır.

Nitekim, DP iktidarının ilk ayında ezanın Arapça okunma yasası kaldırılmıştır. Dinin denetim işlevi açısından ilginç olan nokta, bu konuda Mecliste mutlak çoğunlukla karar verilmiş olmasıdır. Halk Partili milletvekilleri de bu kararı desteklemiştir. Karara neden karşı çıkmadıkları sorulduğunda, Halk Partili bir milletvekili şu cevabı vermiştir: «Onu yapsaydıkta 1954 seçimlerini de kaybetseydik, öyle mi?» (16). Bu karardan bir ay sonra DP hükümeti devlet radyolarında Kuran'ın okunmasına izin vermiştir. Ayrıca, 1950 - 51 öğrenim yılında daha önceden Halk Partisinin ilk okullarda seçimli ders olarak koyduğu din dersleri zorunlu hale getirilmiştir. Gene 1951 yılında, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yedi ilde İmam - Hatip Okulları açılmış ve bunların sayısı 1954 - 55 ders yılında 16'ya çıkarılmıştır (17). Bunların yanı sıra, 1950'den itibaren Diyanet İşleri Reisliğinin bütçesi sürekli olarak genişletilmiştir (18). Ayrıca, Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne ayrılan fonlar çoğaltılmış ve bu kurumun 1951 - 54 yılları arasında 600'ü aşan cami ve türbeyi onarması sağlanmıştır. Gene 1950 - 60 yılları arasında, 15 bin civarında cami inşa edilmiştir (19). Konumuz açısından daha da önemlisi, 1950'den sonra dinsel örgütlerin sayısında çok hızlı bir artış görülmesidir. Örneğin Kuran kurslarının açılmasını ya da camilerin inşasını amaçlayan türde dinsel örgütlerin sayısı 1946 yılında 11 iken 1951 yılında 251'e ve 1960'da 5104'e çıkmıştır (20).

15 — Kazım Öztürk (Der.), **Türkiye Cumhuriyeti Hükümetleri ve Programları** (İstanbul : Baha Matbaası, 1968), s. 360 - 65.

16 — **Vatan**, 17 Haziran 1950.

17 — Howard A. Reed, «Turkey's New İmam - Hatip Schools,» **Die Welt Des Islams**, Cilt IV, 1956, s. 152 - 53.

18 — 1950 - 60 arası Diyanet İşleri Reisliği bütçesi için, Bkz : T.C. Maliye Bakanlığı, **Bütçe Kanunu ve Ekleri** (Ankara : Damga Matbaası).

19 — D.P. Neşriyatı, **Kalkınan Türkiye** (Ankara, 1954). Cami ve türbelerin onarılması ile ilgili olarak Bkz. : Geoffrey L. Lewis, «Islam in Politics : Turkey», **The Muslim World**, Cilt LVI, No. 4 (Kasım, 1966), s. 231 - 36.

20 — Yücekök, s. 133.



Çok partili rejime geçişle beraber dinin denetim işlevinin etkinlik kazanması 1960 sonrasında da devam etmiştir. Demokrat Parti iktidarlarının dini siyasete alet etmiş oldukları görüşünü paylaşan Türk aydınları, din ve siyaset arasında bu tür bir ilişkinin önlenmesi için anayasal ve hukuki bir takım önlemlerin alınması gerektiğinde birleşmişlerdir. 1961 Anayasasının 19. maddesi ve 1965 yılında çıkan Siyasi Partiler Kanunu bireylerin ya da partilerin dini siyasal amaçlar için kullanmalarını yasaklamıştır. Nitekim, 1972 yılında Milli Nizam Partisi'nin kapatılışı ve şimdi de Necmettin Erbakan aleyhine açılan soruşturma bu hükümlere dayalıdır. Fakat 1960'da Demokrat Parti'nin iktidardan düşürülmesiyle beraber devletin dinsel güçleri yeniden denetim altında tutma çabası, tek parti dönemindeki sıkı kontrole kıyasla, sınırlı kalmıştır. Ayrıca, 1960'larda sol akımların etkinlik kazanması ve giderek siyasal yelpazede ilerici-gerici ayırımının sağ-sol boyutları içinde düşünülmesi, laiklik sorununun gerek kamuoyunda gerekse siyasal çevrelerde önem kaybetmesine neden olmuştur.

1972 yılında Milli Selamet Partisi'nin kurulmasıyla beraber dinin denetim işlevinin yeni bir boyut kazandığını görüyoruz. Dinsel çevreler için artık sorun laiklik uygulamasının şeklinin ve yönünün saptanması olmaktan çıkmış, belirli bir siyasal görüşün meşruiyet kazanması ve bu görüşü paylaşan kişilerin iktidara katılmaları sorununa dönüşmüştür.

MSP kendi siyasal görüşünü «milli» olarak nitelendirmektedir. Buradaki «milli» tanımı, MSP tarihi ve İslam medeniyetini yorumlamasına dayanmaktadır. Bu yoruma göre, güçlü bir imparatorluk geçmişine rağmen bugün Türk toplumunun gelişmiş ülkeler düzeyine erişememe nedenleri Batı ile olan ilişkilerde aranmalıdır. Türk toplumunun eski gücünü kaybetmesini MSP, kendi kültürel mirasını reddetmesi ve bunun sonucunda endüstrileşememesi ile açıklamaktadır. Laik aydınların Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü bir ölçüde Osmanlı siyasal ve sosyal yapısında İslamiyetin tutucu bir işlev görmüş olmasına dayandırmalarına karşın, MSP bu çöküşü İslam medeniyeti yerine Batı medeniyetinin benimsenmiş olmasına bağlamaktadır. İslamiyetin tarihe verdiği öneme paralel olarak MSP de güçlü bir toplum yaratılmasını en önemli amaçları arasında görmektedir. MSP'nin «Yeniden Büyük Türkiye»si endüstrileşmiş bir toplum olacaktır, çünkü bugünün



dünyasında güçlü bir toplum ve devlet olmanın koşulu endüstrileşmektir. Fakat Türk toplumu bu endüstrileşmeyi ancak kendi tarihine ve kültürüne geri dönmekle başarabilecektir (21).

Kemalist aydınların devrim anlayışının karşısına MSP, ilk defa olarak, yapısal değişiklikleri içermeyen ikinci bir çağdaşlaşma tanımını getirmektedir. MSP'nin tanımında Batılılaşma, çağdaşlaşmanın bir ön koşulu olmaktan çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında elit kültürü artık eskisi kadar monolitik değildir. Cumhuriyet tarihinde ilk kez Kemalist elitin karşısında ikinci bir merkez oluşmaktadır. Başka bir deyişle, elit - kitle ayırımının yanı sıra bir elit - elit ayırımından bahsedebiliriz. Kanımca, MSP'nin dayandığı taban da ya iktisadi ya da sosyal - siyasal yönden Kemalist merkezin dışına itilmiş kişilerden oluşmaktadır.

MSP ile beraber dinin denetim işlevi çok daha etkinlik kazanmıştır. Dinsel güçlerin bir siyasal parti etrafında örgütlenmeleri ve iktidara katılmaları meşrulaşmıştır. MSP'nin başarısı, laik bir devlet çerçevesinde dinsel güçlerin siyasal yapıya ağırlıklarını koymalarını meşru olarak kabul ettirmiş olmasıdır. Bu da, Türkiye'de dinin denetim işlevi açısından küçümsenmeyecek bir başarıdır.

---

21 — MSP'nin bu görüşleri için, Bkz. : Necmettin Erbakan, **Üç Konferans** (İstanbul : Fetih Yayınevi, 1974) ve **Milli Gazete**, 1973 - 74.