

Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad

Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935- © E.Weber

Nr. 51 (2002)

Din ve siyaset.

Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde bir problem alanı.

M. Emin KÖKTA*

Türkiye'de Cumhuriyet öncesinde başlayan sekülerleşmenin tarihi, aynı zamanda toplumun batılılaşma çabalarının tarihidir. Askeri alanda karşılaşılan yenilgilere son vermek amacıyla reformlar önce askeri alanda başladı. Bu reformlar sonra ekonomik, idari ve toplumsal alanlara uzandı. Bu süreçte deşik Batı düşüncesi biçimleriyle tanışma kaçınılmazdı. 18. yüzyıla kadar geri giden bu Batılılaşma süreci pek çok yönleriyle incelenmiştir.[1] Bu dönemde ortaya çıkan düşünce akımlarına din konusunu merkeze alarak bakacak olursak, geleneksel İslam eksenli düşüncenin, yani İslamı anlama ve yorumlama biçiminde gelişen düşüncenin yanında, benimsenen felsefe ya da dünya görüşünde dine hangi konumun verileceği ekinde bir tartışma alanının da ortaya çıktığını görürüz. Burada artık din merkezli düşünce değil, dinden ne anlaşılması gerektiği veya dinin nasıl tanımlanacağı önemli olmaktadır.

Bunun sonucu olarak sadece İslam anlayışının değil, genel olarak din anlayışlarının da farklılaşmaya başladı. söylenebilir. Bu tür deşik din anlayışlarına sahip olanlar İslam'ı da bu anlayış çerçevesinde konumlandırma yolunu seçmiş görünmektedirler.[2] Bu nedenle, Osmanlı toplumunda 19. yüzyıl sonunda belirginleşerek düşünce hayatına damgasını vuran siyasal düşünce akımları olan İslamcılık, Batıcılık ve Milliyetçilik akımlarının din konusunda da aynı düşünceye sahip olmadıkları söylenebilir.

19. yüzyılda Osmanlı Devletindeki sekülerleşme/laikleşme çabalarına bakılacak olursa, bu çabaların tümünün İslami kurumlarla laik kurumları bir arada yürütmeye yönelik olduğu görülür.[3]

Nitekim Cumhuriyet öncesinde din konusunda farklı düşünceler olmakla, çeşitli Batı kurumları alınmakla birlikte, sistem hala meşruiyet temelini büyük ölçüde dinde buluyordu. Dolayısıyla devlet en azından yasal düzeyde laik olmadığı için bu dönemde laik devletler için söz konusu olan şekilde din-siyaset ilişkilerinden söz etmek pek anlamlı görünmemektedir. Bu nedenle bu çalışmada siyasal partiler bağlamında gelişen demokratikleşme safhasında din ve

siyaset ilikileri konusu üzerinde ana hatlarıyla durmak istiyoruz.

I. Cumhuriyetin Tek Parti Döneminde Laiklik ve Uygulaması

Türkiye’de din-devlet ilikileri bakımından köklü deim Cumhuriyetin kurulmasıyla yaanmıştır. Bu deimin düünel kökleri hiç kuksuz Cumhuriyet öncesinde karımıza çıkmaktadır, ancak bu düünceler köklü biçimde uygulama imkanına Cumhuriyet sonrasında kavumuur.

Cumhuriyetin kurulmasından sonra kesin bir tutumla laik bir devlet ve seküler bir toplum yaratma çabalarının baıadıını görüyoruz. Rustow’un da ıaret ettii gibi, pek az ülke tüm siyasal, sosyal ve kültürel hayatında bu dönem Türkiye’si kadar kapsamlı veya hızlı deilikler geçirmiir.[\[4\]](#)

Bu çerçevede yapılan yasal düzenlemelere bakıldında sorunun salt devleti laikleştirmekten ibaret olmadığı görülmektedir. 1924 Anayasası “Türkiye Devletinin dini İslam’dır” (m.2) ibaresini taımaktadır. Bununla birlikte köklü deiliklerin bir bölümü bu madde yürürlükte iken yapılmıştır. Bunları baıklar olarak verecek olursak u yasal düzenlemelerin yapıldı görülmektedir:1924’de Hilafetin ilgası, 1925’de İpka Kanunu, 1926’de İsviçre Medeni Kanununun kabulü, 1928’de Harf inkılabı, 1929’de Alman Ceza Muhakemeleri Usulu Kanununun kabulü, 1930’de İmam-Hatip okullarının kapatılması, 1932’de Ezanın Türkçeleştirilmesi, 1937 Laiklik kavramının Anayasa maddesi haline getirilmesi.

Görüldüü gibi devleti laikleştirmeye ve toplumu dönüştürmeye yönelik düzenlemeler, Anayasada laiklik ifadesi yer almadan önce yapılmı, laiklik ifadesi bir sonuç olarak yer almıştır.

Bu düzenlemelerin nasıl bir laiklik anlayışına dayandığı 1937’de laiklikle ilgili Meclis görüşmelerinde Hükümet adına konuşan İçiİeri Bakanı İkrü Kaya’nın u ifadelerinden anılmaktadır: “Laiklikten maksadımız dinin memleket İlerinde müessir ve amil olmamasını temin etmektir. Bizce laikliin çerçevesi ve hududu budur. Biz diyoruz ki, dinler, vicdanlarda ve mabetlerde kalsın, maddi hayat ve dünya İlerine karımasın. Karıtırmıyoruz ve karıtırmayacaız.”[\[5\]](#)

Bu ifadeler ve uygulamalar göstermektedir ki, bu dönemde laiklik genel bir dünya görüşü ve ideoloji olarak anılmıdır. Eer sorun salt devleti laikleştirmek olsaydı o zaman kamu düzeninin dında kalan bireysel alana müdahale edilmemesi gerekirdi. Oysa yapılan düzenlemelerin bir kısmının doğrudan bireysel alana ilikin oldu görülmektedir. Bir bütün olarak alındında bu reformlar, Osmanlı-İslam uygarlığının simgelerini yıkıp yerine Batıdaki karılıklarını koymayı amaçlamaktaydı.[\[6\]](#) Nitekim B. Daver de Türk inkılabında laikliin çok kapsamlı, toplumsal hayatı kökten deştiren ve toplumsal kurumlara dinden tam bir baımsızlık kazandırmayı amaç edinen bir hareket olduğunu belirtmektedir.[\[7\]](#) Pek çok yazar, laikliin yeni Türkiye’nin toplumsal-siyasal temellerini belirleyen en önemli ilke olduğunu konusunda aynı fikri paylaımaktadır. Bununla birlikte bu uygulamaların amacının ne olduğu deik İekillerde açıklanmaya çalışılmıdır.[\[8\]](#)

Bu dönemde sürekli olarak dinin bir “vicdan meselesi” olduğu vurgulanmıştır.[\[9\]](#) Böylece dinin toplum İlerinden, toplumsal görevlerden sıyrılıp vicdanlara itilmesi, kiilerin iç dünyalarından dıarıya taımayan bir inançlar bütünü durumuna getirilmek isteniyordu. Bu anlayışın temelinde Cumhuriyet Halk Partililerin -Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) bu dönemdeki tek partidir- laiklik anlayışını bulunmaktadır. Bazıları laiklii öyle yorumluyordu: “Laiklik, yalnız din ile siyasetin arasında bir alaka kurulmaması deil, sosyal hayatın her yönü ile din arasında bir münasebet kurulmamasıdır. Binaenaleyh laiklik, sosyal hayatın her yönünü din ölçülerinden ayırmayı, sosyal hayatın her

yönünü, zamanın, hayatın, müspet bilimin verilerine uydurmayı tazammun eder.”[\[10\]](#)

Bu yaklaşım beraberinde toplumsal ve siyasal olarak bir zorlayıcılığı, dini alana müdahaleyi de getirmektedir. Nitekim B. Lewis’e göre 1930’larda laikleştirilmenin baskısı pek kuvvetli olmuştur. Her ne kadar rejim, alenen anti-İslamik bir politikayı hiç bir zaman benimsememiştir ise de, [\[11\]](#) örgütlü İslamîyet’in iktidarına son vermek ve Türk halkının zihninde ve kalbinde onun gücünü kırmak arzusu açıktı. Dini eğitim yasaklanması, camilerin dünyevi amaçlara döndürülmesi, hukuki ve toplumsal reformların öngörüsünü kuvvetlendirdi. Hızla büyümekte olan büyük kentte hiç bir yeni cami yapılmadı. [\[12\]](#)

S. Sayarı’ya göre, Atatürk’ün laiklik hareketi, genel olarak Batıda anlaşıldığı gibi, sadece devletle dinin birbirinden ayrılmasını öngörmez; dinin devletin kontrolü altına ve düzenleme sahası içine alınmasını da öngörür. Bir dizi düzenleme çerçevesinde Kemalist rejim, din üzerinde yönetsel denetimini büyük ölçüde genişletmiştir. [\[13\]](#) Devletin örgütlü İslam’ı kontrolü altında tutma amacıyla devlet yapısı içine yerleştirilen Diyanet İşleri Bakanlığı hem laiklik hem de İslam’ı temsil açısından yoğun tartışmalara neden olmuştur. [\[14\]](#)

Dini denetim altında tutma girişiminin sadece bu yeni düzenlemeyle kalmadığı, bizzat dini düzenleme amacı taşıdığı da söylenebilir. Fuat Köprülü bakanlığında bir komisyon tarafından hazırlanan dinde reform programı devletin dini zamana uydurma isteğini yansıtıyordu. [\[15\]](#) 1928 Haziranında basında yayınlanan bu programdan tepkiler nedeniyle vazgeçildiği anlaşılmaktadır.

Feroz Ahmad’a göre bu politikaların arkasında Kemalistlerin Türk siyasetinde İslam’ın önemli bir faktör olduğunu ve bunu önlemek için gerekli önlemler alınmadığı sürece kendilerine karşı kullanılacağını bilmeleri yatıyordu. Ona göre, laik politikayı teşvik eden başka bir faktör de yeni rejimin Batı taraftarlığıydı. Laisizm, Batılılaşmanın ayırt edici özelliklerinden biri olarak kabul edildi ve hemen yönetici elitin yeni bir doğması halini aldı. Cumhuriyetin ilk kuşağında C.H.P.’nin yönettiği Türk devleti, İslam’ı hep ihmal etti; elbette muhalefet grupları tarafından kullanıldığında onu ezmenin dışında. İslam’ı ihmal etmekle hükümet ve parti, yönettiği halka yabancılaştı. [\[16\]](#)

Nilüfer Göle’nin ifadesiyle “laiklik adına demokrasi bastırıldı” [\[17\]](#) için ve dolayısıyla demokratik bir muhalefet söz konusu olmadığı için din ve siyaset ilişkisinden söz etmek mümkün değildir.

Bu dönemde laiklik anlayışına ve onun uygulamalarına karşı tepkilerin siyasal hayatın demokratikleşmesiyle birlikte demokratik olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

II. Tek Parti Döneminin Laiklik Anlayışında Yumuşama

1945’de devlet bakanı İnönü’nün çok partili hayata geçileceğini açıklaması ve bunun beraberinde getireceği rekabetinin, Cumhuriyet Halk partisini (CHP) dine karşı tutumunu yeniden gözden geçirmeye zorladığı görülüyor. İlk önce başlaması gereken CHP’yi F. Ahmad’a göre, çünkü halka çok az doğrudan yararı dokunan geçmiştire yılların reformlarının bir çoğu, halkı ilgisiz ve hatta düşman hale getirmişti. Siyasi rekabetin başlamasıyla birlikte CHP, popülaritesini artıracak ve kendi lehine seçmenleri etkileyecek umuduyla dine ödünler vermeye başladı. [\[18\]](#) Siyasal özgürlüklerin başlamasıyla laikliğin de yeniden yorumlanmaya başlandığına dikkati çeken Kemal H. Karpat, beklendiği gibi Türkiye’de Müslümanlığın rolü üzerindeki tartışmaların 1946’dan sonra başladığını belirterek, bu konuda birikmiş olan ne kadar görüş varsa hepsinin açığa çıktığını ifade etmektedir. [\[19\]](#) Bu gelişmenin CHP’yi etkilememesi düşünülemezdi.

1945'den sonra muhalif siyasal partilerin çıkışı (özellikle Demokrat Parti'nin), ilk başta politik platformda dine herhangi bir ilgi göstermekten kaçınıcı olan rakip adayların, fikirlerini deşirtirerek seçim vaatlerine dinle ilgili sözler eklenmesi gibi dinin politik hayatta ön plana çıkmasına yol açtı.[20] Nihayet 1947'deki Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayının laikliin düzeltilmesi sorununu uzun boylu tartışmak zorunda kaldıı görülmektedir. ıllerden gelen delegeler, laikliin bir çok yararlı yanlarının olduına, fakat aynı zamanda din karıtı nitelikleri bulunduından, üphelere yol açtıına iaret ettiler. Onlara göre laiklik, manevi alanda bir gerilemeye sebep olmuıtu. Toplumun ahlaki temellerini kuvvetlendirmek için, irticaya sebep olacaından korkmadan din eitiminin biraz daha serbest bırakılması gerekiyordu. Onların görüşüne göre ıslamiyet, bizatihi bir kuvvetti, toplumun ayrılmaz bir parçasıydı; dinin sadece ki ile Allah arasında bir mesele olduunu söyleyerek din bir kenara bırakılamazdı. Bunun için de yeni demokratik siyasal rejim içinde ıslamiyete gereken yer verilerek dinin önemi tanınmalıydı.[21] Hiç kuksuz herkes böyle düünmüyordu, örnein babakan Recep Peker gibi.[22]

1947 Konkresinde teklif edilen tavizleri dikkate alan hükümet sonraki iki yıl boyunca hacılar için döviz temin etti, din derslerini seçmeli ders olarak ilkokul programlarına koydu, din adamları için imam-hatip kursları açtı. Ankara Üniversitesinde bir ılahiyat Fakültesi kuruldu (1949). Din adamlarının denetimi Diyanet ılleri Bakanlıına aktarıldı. 1950'de seçim kampanyasının baılamasından kısa bir süre sonra Hükümet tarafından 25 yıldır ilk kez yirmi Türk büyüünün türbesi ziyarete açıldı.[23]

Bir kuak süren bürokratik despotizm sicili, bir kaç ödünle temizlenemezdi. Aksine bu ödümler, bu kadar uzun süre militan laisizmle[24] özdeıleıtirilen C.H.P.'lilerin içtenlii konusunda halkı kuıkuya düürerek güvensizliin doımasına yaradı. 1950 seçimlerinden önce CHP.'liler ödün verirken, Demokrat partililer sadece söz verebiliyordu, fakat kazanan Demokrat parti (DP) oldu.[25] Mayıs 1950 seçiminin sonucunda DP parlamentoda 408 sandalye kazanırken CHP ancak 68 sandalye kazanabildi.

Sonuç olarak muhalif siyasi partilerin çıkışı, ilk başta politik platformda dine herhangi bir ilgi göstermekten kaçınıcı olan rakip adayların, fikirlerini deşirtirerek seçim vaatlerine dinle ilgili sözler eklemesi dinin politik hayatta ön plana çıkmasına yol açtı[26].

III. Demokrat Parti Dönemi ve Yeni Bir Laiklik Anlayıı

Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara gelmesi, hangi açıdan bakılırsa bakılısın Türkiye tarihinde esaslı bir dönüm noktasıdır. Çünkü halk ilk defa seçmen olarak kendi siyasal tercihini dile getirmişti.[27]

CHP kadrolarına nazaran daha liberal bir tutum almıı olan DP iktidarlarının, o zamana kadar süregelen uygulamalara göre daha tavizkar davranmalarına karın, temelde laiklik anlayıına sahip çıkmaya çalıştıkları görülmektedir.[28] Onlar farklı olarak Anadolu'nun en ücra köelerinde organizasyonlar kurup, gittikleri yerlerde kitlesel mitinglerde halka hitap ediyorlardı. Türk seçmenin dörtte üçü köylerden oluşuyordu ve kürsüde konuın politikacılar köylü seçmenlerin iki büyük ıkayeti olduunu anlamıılardı. Birincisi, Atatürk ve önü'nün endüstriyel ekonominin geliıtirilmesi çabalarında tarımın ihmal edilmesi; dieriyse, geleneksel müslüman nüfus üzerinde laikliin zorla empoze edilmesi.[29]

Bu tespitlerin D.P.'nin parti programına da yansdıı görülmektedir. Programda yer alan ıu ifadelerle demokrasi anlayıı ortaya konuyordu: "Demokrat Parti, Türkiye Cumhuriyeti'nde demokrasinin geni ve ileri bir anlayııla gerçekleıtirilmesine ve umumi siyasetin, demokratik bir görüş ve zihniyetle yürütülmesine hizmet maksadıyla kurulmuıtur." Ekonomik alanda liberallik ve laikliin daha liberal yorumunun temelde bu anlayııa dayandıı

söylenbilir. Programda laiklikle ilgili •u ifadeler yer almaktadır: Partimiz laikli•i, devletin siyasette dinle hiç bir ilgisi bulunmaması ve hiç bir din dü•üncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar ve laikli•in din aleyhtarlı•ı •eklinde yanlı• tefsirini ret eder. Din hürriyetini di•er hürriyetler gibi insanlı•ın mukaddes haklarından tanıır”.[30]

Bu anlayı•ın bir uzantısı olarak DP hükümetlerinin •slam’a önceki döneme oranla daha ho•görülü yakla•tıkları gözlenmektedir. Bu yakla•ımın dı•a vurumu, ezanın Türkçe’den tekrar Arapça’ya çevrilmesi[31], devlet radyosundan dini içerikli programların yayınlanması, •mam-Hatip kurslarının düzenli •mam-Hatip okullarına dönü•türülmesi, din e•itiminin önce ilkokul, sonra ortaokul programlarına konulması gibi olaylarda görülmektedir.[32] Ba•bakan Aydın Menderes bu uygulamaları •u •ekilde halka anlatıyordu: “•imdiye kadar baskı altında olan dinimizi baskıdan kurtardık. •nkılap softalarının yaygaralarına ehemmiyet vermeyerek Ezanı Muhammediyeyi Arapçala•tırdık. Mekteplere din derslerini kabul ettirdik. Radyoda Kur’an okuttuk. Türkiye devleti müslümandır ve müslüman kalacaktır. Müslümanlı•ın icapları yerine getirilecektir.”[33] T. Zafer Tunaya’ya göre de Demokrat Parti, Halk Parti’sine oranla dini konularda daha serbest bir tutum izlemi•tir.[34]

Öyle görünüyor ki, CHP. ile DP. arasında laiklik ba•lamında olan tartı•ma laikli•i anlama veya ona yüklenen anlam sorunundan kaynaklanmaktadır. DP hiçbir zaman laikli•i kategorik olarak reddetmemi•tir. CHP.’nin laiklik uygulamalarını ele•tirmi• ve bunun dinsizlikle e• anlama geldi•ini savunmu•tur. Kendisi de farklı bir laiklik anlayı•ını savunmu• ve ancak, •slam’ı bir toplum projesi, siyasal ideoloji temeli olarak i•lememi•tir. Dolayısıyla özünde Cumhuriyetin dayandı•ı laiklik anlayı•ına ba•lı kaldı•ı söylenbilir

Ne var ki, laik de•erlere sıkı sıkıya ba•lı ve bu konuda oldukça duyarlı asker-sivil bürokrat kadro DP’nin siyasal ömrünü bitirmi•tir. •erif Mardin, 1957 seçim kampanyasında DP ile Nurcular (önemli bir dini grup) arasında kurulan ittifakın 27 Mayıs hareketinin nedenlerinden biri oldu•unu belirtmektedir. “Türkiye Cumhuriyeti’nin laik ilkelerinin yok edilmekte oldu•una inanan generaller, bunu önlemenin gerekti•ini dü•ünmü•lerdi.”[35]

Batılı örnekleriyle kar•ıla•tırılacak olursa bir anlamda CHP’nin Fransız laisizmini, DP’nin ise modern topluma geçi•in daha uzla•macı biçimi olan Anglo-Sakson türü sekülerle•me anlayı•ını temsil etti•i söylenbilir.

Bu dönemde din ve devlet ili•kileri konusunda farklı bir yakla•ım Millet Partisi’nde (MP) görülmektedir. 1948’de kurulan ve 1953’de laikli•e aykırılık gerekçesiyle kapatılan Millet Partisi, laikli•e ba•lı oldu•unu ifade ederek laikli•i bilinen •ekliyle Batılı anlamda anlıyor ve programında •öyle açıklıyordu: “Parti, Türkiye’de muhtelif din ve mezheplere mensup cemaatlerin dini maksatla te•kilat vücuda getirmelerini ve dini vakıfların bu te•kilata devredilmesini tasvip ve müdafaa eder. Bu te•kilat kendi mensuplarının din i•lerini tanzim ve idareye salahiyetli olmalıdır.”[36] Böylece din i•lerinin devletten ayrılması tezi ileri sürülüyordu. Bu konu son yıllarda yeniden tartı•ma gündemine gelmi• görünmektedir.

Türkiye’de demokratikle•me süreci 27 Mayıs 1960’da ordunun darbesiyle kesildi. Ordu yönetime el koyarken gerekçe olarak Kemal Atatürk’ün kurdu•u devleti korumayı ileri sürmü•tü.

IV. 1960 Sonrası Geli•meler ve Milli Selamet Partisi’nin (MSP) Kurulması

1961 Anayasası’nın Türkiye’nin siyasal hayatında yeni bir dönemi sadece biçim olarak de•il, toplumsal yapıda de•i•im sürecini ba•latmasındaki etkinli•iyle de gerçekleştirildi•i ileri sürülmektedir. Buna ba•lı olarak Anayasanın ço•ulcu ve özgürlükçü düzeninin yeni siyasal açılımlar, kurumsal geli•meler ve bunlara ba•lı olarak siyasal ya da

sendikal olu•umlar yarattı•ı ifade edilmektedir.[37] Anayasaya din ve devlet ili•kilerini düzenleme bakımından bakıldı•ında, dini hem kendi içinde düzenledi•i hem de 1920'lerden bu yana hukuk sisteminin içinde yer alan laikle•meyle bir dizi organik kanuna atıfta bulundu•u görülmektedir. Ayrıca bu kanunların yargı denetimi dı•ında tutulacaklarını öngörmektedir; böylece onların de•itirilmesi veya kaldırılması engellenmektedir.[38] 1961 Anayasası laikli•i devletin temel nitelikleri arasında saymakla yetinmemekte, Anayasanın 19. maddesi din ve vicdan özgürlü•ünü teminat altına almaktadır. Partilerin uyacakları esasları belirleyen 57. madde ise partilerin laiklik ilkesine uymak zorunda olduklarını vurgulamaktadır.

Bu dönemde DP'nin devamı oldu•u iddiasıyla siyaset alanına çıkan Adalet Partisi'nin (AP) •slam'a kar•ı yumu•ak tutumu sürdürdü•ü söylenebilir. Bununla birlikte Cumhuriyetin laiklik ilkesini vurgulayan Anayasanın hükümlerini a•mamak için son derece dikkatli davrandı•ı görülmektedir.[39] Ancak, A.P.'nin "her Müslüman Türk gö•sünü gere gere Müslüman oldu•unu söyleyebilir" sloganı, •slam'a kar•ı yumu•ak ve ho•görülü tutumunu yansıtmaktadır. Bununla birlikte AP, laikli•e ba•ılılı•ını vurgulama konusunu da ihmal etmemiştir. Bu tutumu nedeniyle, daha önce DP'yi destekleyen dini gruplar AP'yi desteklemi•lerdir.

Bu dönemin genel özgürlükçü havası içinde kendini hissettirmeye ba•layan dinin siyasalla•ması yönündeki geli•meler ilk defa aslında beklenmedik bir yönden siyasal hayata yansıdı. Türkiye'deki Aleviler (Türkiye'de bir mezhep) geleneksel olarak CHP'nin destekleyicisi olmu•lardır. 1960'larda Aleviler, etnik grupların su yüzüne çıkan kendi ayrı kimliklerini fark etme ve öne çıkarma yolundaki genel e•ilimi payla•arak, ba•ımsız bir siyasal partiye dönü•me (Türkiye Birlik Partisi-BP/Kurulu•u 1966) giri•iminde bulundular. Ancak, Parti 1969'dan itibaren katıldı•ı seçimlerde bir ba•arı elde edemedi.[40]

1970'lerden sonra Türk siyasal hayatında din-siyaset ili•kileri bakımından ortaya çıkan en önemli geli•me, dini de•erleri ön plana çıkaran ve sosyal bilimciler tarafından "•slamcı" olarak kabul edilen Milli Selamet Partisi'nin (MSP) kurulması olmu•tur. O zamanlar dini temele dayanan bir hareketin hiç bir •ansının olmadığı görü•ü yaygındı. [41] Fakat aslında durum hiç te böyle de•ildi. R. Tapper'e göre 1980'lerde parti politikası üzerine yazanlar dini bilincin çevreden merkeze do•ru hızla ilerledi•ini göremediler.[42] Laikli•e aykırılık gerekçesiyle kapatılan Milli Nizam Partisi'nin (MNP-Kurulu•u 1970) yerine kurulan MSP'nin (Kurulu•u 1972) 1973 seçimlerinde %11.8 oy oranıyla (48 milletvekili) parlamentoya girmesi ve kurulan de•i•ik hükümetlere katılması Türk siyasi hayatına yeni bir boyutun katıldı•ının i•aretiydi ve bu nedenle çe•itli bilimsel ara•tırmalara konu olmu•tu.[43]

Mardin'e göre "MSP, Türk tarihinde daha önce görülmemi• bir •ekilde modernizmle •u veya bu •ekilde ba•arılı bir sentez olu•turmayı ba•armı•tır." [44] Sarıbay'ın de•erlendirmesine göre ise, Türkiye'nin modernle•me sürecinde MSP hareketine kadar dinsel muhalefet kendi elit kadrosuyla ve kendi sosyo-ekonomik tabanıyla tek ba•ına varlık gösterememiştir. MSP, ilk kez, bir yandan Kemalist elitin kar•ısında ikinci bir merkezin temsilcili•ini üstlenirken, öte yandan geleneksel kitlelerin siyasete katılmasının; bu kitlelerin kimlik krizini çözmenin; sanayile•menin do•urdu•u sosyo-ekonomik yoksunlukları gidermenin; bunların ötesinde •slami siyasal ideolojiye laik siyasal sistem içinde me•ruluk kazandırmanın aracı olmu•tur.[45]

Gözlendi•i kadarıyla bütün dini grupların çe•itli nedenlerle bu partiye destek vermedikleri veya bazılarının desteklerini çektikleri anla•ılmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de dinin konumuna ili•kin de•erlendirmelerde salt bu partiye verilen oyları ölçüt almak do•ru görünmemektedir.

Bu partinin hangi fikri temele dayandı•ı, hangi sosyo-ekonomik ve e•itim düzeyinden insanlar tarafından desteklendi•i ilgi çeken konular arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de din-siyaset ili•kilerinin ara•ıtırılması söz konusu oldu•unda a•ırlık bu parti ve onu destekleyen kesimlerin özellikleri olmaktadır. Bu parti temelde, daha

önce DP ve AP içinde yer alan dini e•ilimleri a•ır basan bazı kesimlerin, 1950'li yıllarda ba•layan, 1960'lardan sonra ivme kazanan •slami dü•ünce hareketlerinin seslendirdi•i tepkilerin deste•iyle ba•ımsız politika üretme çabalarının bir ürünü olarak görünmektedir. Parti siyasal olarak belli bir tabana dayanmakla birlikte sistem açısından bir me•ruiyet sorunu ile kar•ı kar•ıya bulundu•undan 1980 Askeri hareketinin önemli gerekçelerinden biri olarak görülmü•tür.12 Eylül 1980 darbesi Türkiye'deki bütün partileri kapattı.

V. 1980 Sonrası Geli•meler ve Refah Partisi (RP)

Ülkeye yeniden çeki düzen vermek amacıyla 12 Eylül 1980'de yönetime el koyan Silahlı Kuvvetlerin gözetiminde yapılan yeni Anayasa ile siyasal hayata yeni bir biçim kazandırma giri•iminin süreç içinde sosyolojik olarak ba•arılı oldu•unu söylemek pek mümkün görünmüyor. Anayasanın daha çok yasaklama ve sınırlamalar getirici niteli•i sürekli tartı•ma gündeminde bulunuyor ve bu ba•lamda bazı de•i•ikliklerin yapıldı•ı görülüyor. Ergun Özbudun'a göre de 1982 Anayasası, halkın iradesine, seçilme meclislere, politikacılara ve sendikalar, meslek kuruluşları ve dernekler gibi bütün di•er sivil toplum kuruluşlarına kar•ı selefinden daha ku•kucuydu.[46]

1982 Anayasası'nın din konusunda 1961 Anayasası'ndan farklı olarak getirdi•i önemli düzenlemelerden biri "din ve vicdan hürriyeti" ba•lıklı 24. maddenin dördüncü paragrafında "din kültürü ve ahlak ö•retimi"ni ilk ve ortaö•retim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında saymasıdır. Bu konu laiklik açısından yo•un tartı•malara neden olmu•tur. Bir di•eri ise, Diyanet ••leri Ba•kanlı•ının genel idare içindeki konumunu düzenleyen 136. maddede yine 1961 Anayasası'ndan farklı olarak Ba•kanlı•ın "laiklik ilkesi do•rultusunda" görevlerini yerine getirece•inin belirtilmesidir. Bunun anlamı •lter Turan'ın ifadesiyle "Türk devleti, dini kendi politika ve eylemlerine yön veren bir güç olarak görmemekle birlikte, ona, yararlı ya da gerekli görüldü•ünde 'devlet amaçları' için harekete geçirebilecek bir kaynak gözüyle bakmaya devam etmekte" oldu•udur.[47] Genel olarak bu Anayasanın bir öncekine oranla daha ideolojik ve yasağcı oldu•u ileri sürülmektedir.

Bu dönemde ya•anan bir çalkalanma sürecinden sonra eski siyasal aktörlerin siyaset sahnesindeki yerlerini aldıkları görülmektedir.

Bu dönemin yeni bir siyasal partisi olarak siyasal hayata katılan ANAP'ın Turgut Özal döneminde din konusundaki çizgisinin MSP ile AP arasında bir yer oldu•u söylenebilir: Din ve dini konulara AP çizgisinden daha yakın, fakat MSP çizgisinden daha uzak. Nitekim, 1980 sonrası siyasal kültüründeki de•i•imleri de•erlendiren N. Göle de ANAP'ın bu özelli•i öyle ifade etmektedir: "ANAP'ın piyasa de•erleriyle •slamcı muhafazakarlık de•erleri arasında olu•urmaya çalı•tı•ı sentez, partinin kimli•ini tanımlamaktadır. Kendilerini 'modern muhafazakarlar olarak gören ANAP'lıları, siyasi ideolojilerin ötesine giderek, sosyolojik bir analizle '•slamcı mühendisler' olarak tanımlayabiliriz. Kültürel düzeyde, özellikle birey-aile-toplum ili•kilerinde bir yandan •slam'dan kaynaklanan muhafazakar de•erleri, di•er yandan mühendislik formasyonuna uygun olarak akılcı-rasyonalist de•erleri ta•ımaktadırlar. Böylelikle •slamcı mühendisler, muhafazakar yerel kültürün de•erleriyle, modern Batı kültürünün akılcılı•ını birle•tirmeye çalı•ıyorlar." [48] Bu ba•lamda Özal'lı dönemde ANAP'ın liberal ve muhafazakar de•erleri di•er sa• partilerden farklı bir üslup içinde seslendirdi•i ve "yeni sa•" denebilecek siyasetin öncülü•ünü yaptı•ı söylenebilir. Ancak, daha sonra M. Yılmaz'ın parti ba•kanlı•ı döneminde bu çizginin netli•ini kaybetti•i ve bulanıkla•tı•ı gözlenmektedir.

Bu dönemde MSP'nin devamı olarak ortaya çıkan Refah Partisi'nin (RP) özellikle 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde beklenmedik bir ba•arı elde etmesi laiklik, din-siyaset ili•kilerinin yeniden tartı•ma gündemine yerle•mesine neden olmu•tur. Bu ba•arının altında yatan faktörler tartı•ılmaya ba•lanmıştır.[49]

Buna 24 Aralık 1995 genel seçimlerinden RP'nin birinci parti olarak çıkması (%21.33) ve yo•un tartı•malardan

sonra Haziran 1996'da Do•ru Yol Partisi (DYP) ile birlikte koalisyon hükümeti kurması Cumhuriyet tarihinin en önemli toplumsal-siyasal olaylarından biri olarak de•erlendirilmi•tir[50] Böylece Türk siyasal hayatında egemen olan iki ana çizginin, yani klasik sa•-sol çizgisinin yanına yeni bir çizginin eklendi•i söylenebilir.

Ancak RP'nin iktidarda kalması uzun sürmedi. Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 •ubat 1997'deki toplantısında hükümete “irtica”yı engellemek üzere alınması istenen bir dizi tedbir sunuldu. Bu tedbirler Silahlı Kuvvetler'in dört komutanı ile Genel Kurmay Ba•kanı tarafından gündeme getirildi. Basına yansıdı•ına göre 18 madde olan bu tedbirlerin bazıları •unlardır:

- mam- Hatip Liselerinin sayılarının azaltılması.

Zorunlu e•itimin be• yıldan sekiz yıla çıkarılması (Bunun amacı Kur'an kurslarına ve •mam- Hatip Liselerine giri•i engellemekti).

Dini cemaatler tarafından yönetilen özel okulların devlet kontrolü altına alınması veya kapatılması

Dini cemaatlere akan her türlü mali kayna•ın kesilmesi.

“•rticai” faaliyetlerle ili•kili olanların kamu hizmetlerinden mahrum bırakılması.

Diyanet ••leri Ba•bakanlı•ına ba•lı Kur'an kurslarının Milli E•itim Bakanlı•ı tarafından denetlenmesi.

“•rtica” ve “bölücülük” ile ilgili davalarda sert kararlar verilmesi için yargının te•vik edilmesi.

Devleti ve milleti •slamcı fundamentalizme kar•ı korumak üzere bu tedbirlerin alınması üzerinde ısrarla durulmu•tu. Türk siyasal hayatında önemli bir merhale olan ve daha sonra “28 •ubat Süreci” olarak adlandırılan bu tedbirler, dini faaliyetleri gözetim altına alan bir süreci ba•lattı; dini hareketler resmen öncelikli milli tehlike olarak tanımlandı (Haziran 1997).

Ordu içinde her türlü kamusal ve özel •slami faaliyeti izlemek üzere Batı Çalı•ma Grubu adıyla yeni bir istihbarat bölümü kuruldu ve çe•itli devlet kurumlarındaki “irtica” faaliyetleri kontrol edilmeye ba•landı. Genel Kurmay, basın ile i•veren örgütlerine, i•çi sendikalarına, meslek birliklerine ve hatta yargı üyelerine “irtica” hakkında brifingler vermeye ba•ladı. Türkiye'nin bazı sivil toplum kurulu•ları da bu sürece katıldı. Mayıs 1997'de bir kaç büyük sivil toplum kurulu•u, ordunun te•vikiyle “Türkiye'yi Cumhuriyet tarihi boyunca kar•ı kar•ıya kaldı•ı en büyük tehlike olan irticadan kurtarmak, Atatürkçülü•ü ve ça•da•lı•ı” korumak için ortak bildiri yayınladılar.[51] Bütün bunlardan sonra hükümet istifa etmek zorunda bırakıldı (Temmuz 1997). Ordunun bu •ekilde siyasete müdahalesi bazı yazarlar tarafından “post-modern darbe” olarak nitelendirilmektedir.

Bu arada Yargıtay Cumhuriyet Ba•savcısı RP hakkında laikli•e aykırı faaliyette bulundu•u gerekçesiyle partiyi kapatma davası açtı (21.5.1997). Anayasa Mahkemesi 16/1/1998 tarihli kararıyla anti-laik eylem ve söylemleri gerekçesiyle RP'nin kapatılmasına oyçoklu•u ile karar verdi. Anayasa Mahkemesi'nin kapatma kararında gerekçe olarak •u hususlar gösterilmektedir[52]:

RP'nin ba•örtüsünü, çok hukuklu bir sistemi savunması,

RP'nin önemle üzerinde durdu•u Adil Düzen'in dini kurallara dayalı devlet düzeni anlamına geldi•i,

Ba•bakanlık konutunda bazı tarikat liderlerine ve din önderlerine Ramazanda iftar yeme•i verilmesi ve

N. Erbakan ve bazı milletvekillerinin laiklik kararı olarak kabul edilen konularını.

Kararda Erbakan'la birlikte partinin beş milletvekiline beş yıl süreyle siyaset yapma yasağı da getirilmiştir. Böylece Milli Nizam Partisi'nin kuruluşundan itibaren bu hareketin başında bulunan N. Erbakan aktif siyasetin dışına çıkarılmıştır.

Kapatılan RP'nin milletvekilleri, Aralık 1997'de paravan olarak kurulmuş olan Fazilet Partisi'ne geçtiler. Böylece RP'nin yerini FP almış oldu. Ancak FP Recai Kutan'ın başkanlığında (Kutan, hareketin başından beri Erbakan'ın yanında olan bir siyasetçi idi) önceki yıllardan ders alarak daha ılımlı bir siyasal çizgi izleme yolunu seçti. Adil Düzen söylemini hemen hemen hiç gündeme getirmede. RP'den farklı olarak beş prensibi daha fazla vurgulayarak ilke edindi: Demokrasi, özgürlük, insan hakları, hukuk devleti ve kalkınma. Ayrıca Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesine de açık biçimde destek vermeye başladı.

FP, Nisan 1999 seçimlerinde yerel seçimlerde (belediye başkanlıklarında) RP'nin gösterdiği başarıyı büyük ölçüde sürdürmekle birlikte, genel seçimde aynı başarıyı sürdüremedi. Oy oranı %15.4'e ve milletvekili sayısı 110'a düştü. Bu durum Türkiye'de siyasal İslam'ın gerileme sürecine girdiği şeklinde yorumlandı.

Cumhuriyet Başsavcısı, RP'nin devamı olduğu ve laiklik kararı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle 7.5.1999 tarihinde FP hakkında da kapatma davası açtı. Anayasa mahkemesi 22.6.2001 tarihinde oy çokluğuyla laiklik kararı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle partiyi kapatma kararı verdi. Bu karara bağlı olarak iki milletvekiline beş yıl siyaset yapma yasağı getirildi. Bu siyasal hareket şimdi yeni bir parti kurmakla uğraşmaktadır.

Sonuç

Türkiye'de din ve siyaset ilişkilerinin gelişim seyrini izleyen sosyal bilimcilerin ve siyaset bilimcilerin çoğu tek parti döneminin baskıcı militan laiklik anlayışının artık terk edilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır.

Türkiye'de dini gruplar Batılı biçimde yapılanmadıkları veya Türkiye'ye özgü sınırlı bir yapılanma da gerçekleştiremedikleri için kendilerini ilgilendiren konularda açıkça siyasal tavır alamamakta, demokratik mekanizmanın işleyişine katılamamaktadırlar. Bunun yerine dolaylı anlatımlar ve ilişkiler gelişme göstermektedir.

Türkiye bağlamında sorun büyük oranda dinin toplumsal konumunun sınırlı bir sosyal bilimsel değerlendirmeden yoksun olmasından kaynaklanıyor. Örneğin din, bir yandan "bireyselleşmiş" bir fenomen olarak görülme istenirken, diğer yandan 1950'lerden sonra başladığı gözlemlenen ve "dinin canlanması" olarak ifade edilen gelişmeler "irtica" olarak nitelenebiliyor. Burada dikkati çeken nokta, bu canlanışın göstergeleri olarak daha çok, camiye gidenlerin, türbeleri ziyaret edenlerin, yayınlanan dini kitapların, hacca gidenlerin, oruç tutanların, camilerin sayılarının artması gibi olaylar, aslında bireysel dindarlıkla ilgili göstergeler kullanılmaktadır. Son yıllarda buna İslami hareketler ve siyasal yönelimler eklenmiştir. Ve çoğu kez bunlar bile birbirinden ayıramamaktadır. Bu da göstermektedir ki irtica kavramı sorunlu bir kavramdır[53]

Sekülerleşme/laiklik bağlamında önemli bir sorun da bu kavram ve oluşumun toplumun kendi dinamiklerine dayanmamasından kaynaklandığı söylenebilir. F. Robinson, İslam dünyasında ve Türkiye'de gözlemlenen laikleşmeyi, 1800'lerden beri Batının kapital ve otoritesinin aktarılmasının bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre hukuk, eğitim ve iktidar yapılarının parçalanması ve büyülerinin bozulması (Weberci anlamda) ya İngiliz egemenliği döneminde Hindistan'da olduğu gibi, Batı emperyalizminin doğrudan sonucu veya Türkiye ve İran'da olduğu gibi, devleti güçlendirmek için Batı kalıbı ve kurumlarını taklit etmenin sonucudur. Bu süreçler müslüman toplumlara bütünüyle dikte edildi veya yukarıdan zorla kabul ettirildi. Bunlar, bu toplumların içindeki yeni ekonomik ve sosyal formasyonların sonucu değildirler. Böylece Batılı sekülerizm aldılar, fakat İslami olanını geliştiremediler.[54]

Din ve siyaset ilişkileri bakımından Türkiye’de yaşanan gelişmeler neyi göstermektedir? Bu konuda bunlar söylenebilir:

Eğer gelecekte Türkiye’de Batılı anlamda bir siyasal hayat ve parti yapılanması söz konusu olacaksa, dünya görüşü bakımından bunun üç ana ekseninde biçimleneceği söylenebilir ve şu andaki oluşumlar da bunu göstermektedir: Sosyal Demokrat çizgi, Liberal çizgi ve Müslüman Demokrat çizgi. Bu üç dünya görüşünün de toplumsal temelleri bulunmaktadır. İler Turan’ın da belirttiği gibi, artık din, Türkiye’de siyasal değerlerin kaynaklarından biri olma işlevini kesinlikle sürdürecektir.^[55]

Bu çizgilerden hangisinin ön plana çıkacağını ise toplumsal gelişmeler belirleyecektir. Başka bir ifadeyle Türkiye’de din-siyaset ilişkilerinin izleyeceği seyir, toplumun sekülerleşme süreciyle yakından ilişkilidir. Eğer sekülerleşme artarsa bu ilişki zayıflayacak, azalırsa bu ilişki güçlenecektir. Bu nedenle bu sürecin sosyolojik olarak sağlıklı biçimde incelenmesi ve izlenmesi gerekmektedir. Siyasal sistemin demokratikleşmesinin de bu açıdan önemi büyüktür.

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, İzmir-Türkiye

^[1] Bkz: Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul 1973; H. Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul 1966; İrfan Mardin, **Türk Modernleşmesi (Makaleler)**, İstanbul 1991; Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, (çev.M. Kırıatlı), Ankara 1984.

^[2] Bkz: N. Mert, **Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış**, İstanbul 1994, s.57-80.

^[3] Bkz: T. Zafer Tunaya, **Türkiye’nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul 1960, s.23.

^[4] Dankvart A. Rustow, “Türkiye’de İslam ve Politika: 1920-1955” D.Dursun (Der.), **Türkiye’de Laiklik ve İslam**, İstanbul 1995, s.57.

^[5] Bülent Daver, **Türkiye Cumhuriyeti’nde Laiklik**, Ankara 1955, s.88.

^[6] B. Toprak, “Dinci Sorun”, İ. Cemil Schick, E. Ahmet Tonak (der.), **Geçiş Sürecinde Türkiye**, İstanbul 1992, s.244.

^[7] B. Daver, a.g.e., s.6.

^[8] Örnek olarak bkz: B. Toprak, “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, E. Kalaycıoğlu, A. Yaşar Sarıbay (Der.), **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, İstanbul 1986; Metin Heper, “Türkiye’de İslam, Siyasal sistem ve Toplum”, E. Kalaycıoğlu, A. Yaşar Sarıbay (Der.), a.g.e., s.373; Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul 1993, s.151-153; Ahmet Aslan, “İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma”, **Türkiye Günü**, S.29, Temmuz-Ağustos 1994, s.131-133.

^[9] Bkz: Mete Tuncay, **T.C.’de Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, İstanbul 1992, s.213. v.d.

^[10] İbrahim Sitembölükbaşı, **Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)**, Ankara 1995, s.50.

^[11] Bazı Batılılara göre bu politikalar doğrudan doğruya İslam karşıtlığına (Anti-İslamizm) dayanmaktadır. Örnek olarak bkz: Karl Binswanger, “Türkei”, W. Ende, Udo Steinbach, **Der İslam in der Gegenwart**, München 1984, s.212.

^[12] B. Lewis, a.g.e., s.412.

^[13] Sabri Sayar, “İslam, Laiklik ve Demokrasi”, **İslam ve Demokrasi** içinde, s.137.

^[14] Bkz: İsmet B. Tarhanlı, **Müslüman Toplum, “Laik” Devlet**, İstanbul 1993.

^[15] Bkz: G. Jaeschke, **Yeni Türkiye’de İslamlaşma**, (çev. H. Örs), İstanbul 1972, s.41-42

^[16] Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye. 1945-1980**, (çev. A. Fethi), İstanbul 1992, s.440.

^[17] Nilüfer Göle, “Otoriter Laiklik ve İslami Katılım”, **İslam ve Demokrasi** içinde, s.121.

^[18] F. Ahmad, a.g.e., s.440.

- [19] Kemal H. Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul 1965, s.233-238.
- [20] Howard A. Reed, “Laik Türkiye’de İslamın Yükselişi”, D.Dursun (der.), **Türkiye’de İslam ve Laiklik**, s.149.
- [21] Kemal H. Karpat, a.g.e.,s.239.
- [22] Dankwart A. Rustow, a.g.m.,s.78
- [23] Bkz: İ. Sitembölükbaşı, a.g.e., s.21-22; Kemal H. Karpat, a.g.e., s.240; Dankwart A. Rustow, a.g.m.,s.79; G. Jaeschke, a.g.e., s.104-105.
- [24] Militan laiklik konusunda. bkz: Çarlar Keyder, **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul 1990, s.74,96.
- [25] F. Ahmad, a.g.e.,s.441.
- [26] Howard A. Reed, “Laik Türkiye’de İslamın Yükselişi”, D. Dursun (Der.),a.g.e., s.149
- [27] Ç. Keyder, a.g.e., s.102.
- [28] İsmet B. Tarhanlı, a.g.e., s.25.
- [29] Dankwart A. Rustow, a.g.m.,s.77. İmerif Mardin, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, İstanbul 1990, s.58.
- [30] T. Zafer Tunaya, **Türkiye’de Siyasi Partiler. 1859-1952**, İstanbul 1952, s. 662-673.
- [31] Bu konu o zaman önemli bir sorundu.
- [32] Bkz: İ. Sitembölükbaşı, a.g.e., s.57-64,76-106.
- [33] Ahmet N. Yücekök, **Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**, Ankara 1971, s.93
- [34] T. Zafer Tunaya, a.g.e.,s.205.
- [35] İ. Mardin, a.g.e., s.124
- [36] Bkz: B. Daver, a.g.e., s.86.
- [37] Bkz: Çetin Özek, **Din ve Devlet**, Ada yayınları, s.531,558
- [38] İ. Mardin, a.g.e., s.128.
- [39] İ. Mardin, a.g.e., s.125.
- [40] Bkz: İ. Mardin, a.g.e., s.125; M.Heper, a.g.m. ,s.375.
- [41] Örnek olarak bkz: M. Heper, a.g.m., s.376-378; A.N. Yücekök, a.g.e., s.237..
- [42] R. Tapper, “Giriş”, R. Tapper (ed.), **Çağdaş Türkiye’de İslam**, İstanbul 1993, s.17-18.
- [43] Örnek olarak bakınız: A.Yağar Sarıbay, **Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası**, “MSP Örnek Olayı”, İstanbul 1985.
- [44] İ. Mardin, a.g.e., s.109.
- [45] A. Yağar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, s.65.
- [46] E. Özbudun, “Türkiye’de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasal Kültür”, E. Özbudun, E. Kalaycıoğlu, L. Köker, **Türkiye’de Demokratik Siyasal Kültür**, Ankara 1995, s.29.
- [47] İsmet Turan, “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür”, R. Tapper (Ed.), a.g.e.,s.53.
- [48] N. Göle, “80 Sonrası Politik Kültür”, **Türkiye Günlüğü**, S.21, Kış 1992, s.53.
- [49] Örnek olarak bkz: **Türkiye Günlüğü, RP Özel Sayısı**, C.27.
- [50] Bkz: H. Bülent Kahraman, “Refah Partisi’nin Koşulları”, **Varlık**, C.1067, S2.
- [51] Bu kuruluşlar şunlardır: Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu (Türk-İS), Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu (D-İSK), Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu (T-İSK), Türkiye Sanayi ve Ticaret Odaları Birliği (TOBB) ve Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Konfederasyonu’dur (TESK)
- [52] **Resmi Gazete**, 22 Şubat 1998, sayı:23266.

[53] •rtica konusundaki tartımalar için bkz: **Do•u- Batı, Gericilik Özel sayı**ı, yıl:1, sayı:3, Mayıs-Haziran 1998.

[54] Francis Robinson, “Saekularisierung im Islam”, W. Schluchter (Hrg.), **Max Webers Sicht des Islam**, Frankfurt am Main 1987, s.264-265.

[55] •. Turan, a.g.m., s.59.