

**DARBE VE DİN**  
**(CUMHURİYET DÖNEMİ ÖRNEĞİ)**

**Muhammed YAMAÇ**

**(Doktora Tezi)**

**Eskişehir, 2019**

**DARBE VE DİN**  
**(CUMHURİYET DÖNEMİ ÖRNEĞİ)**

**Muhammed YAMAÇ**

**T.C.**

**Eskişehir Osmangazi Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**Din Sosyolojisi Bilim Dalı**

**DOKTORA TEZİ**

**Eskişehir**

**2019**

T.C.

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Muhammed YAMAÇ tarafından hazırlanan “Darbe ve Din (Cumhuriyet Dönemi Örneği)” başlıklı bu çalışma 20/12/2019 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan.....**

**Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Danışman)**

**Üye.....**

**Doç. Dr. M. Naci KULA**

**Üye.....**

**Dr. Öğretim Üyesi Selahattin ÖNDER**

**Üye.....**

**Doç. Dr. Fuat GÜLLÜPİNAR**

**Üye.....**

**Doç. Dr. Mustafa ALTUNOĞLU**

**ONAY**

**.../ .../ 20...**

**(İmza)(Akademik Unvanı, Adı-Soyadı)**

**Enstitü Müdürü**

...../...../.....

## **ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ**

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

**Muhammed YAMAÇ**

## ÖZET

### DARBE VE DİN (CUMHURİYET DÖNEMİ ÖRNEĞİ)

**YAMAÇ, Muhammed**

**Doktora-2019**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**Danışman:** Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Toplum, karşılıklı etki ve tepkiler bütünüdür. Bu bakımdan dinin, birçok alanla münasebeti bulunmaktadır. Bunlar, din sosyolojisinin ana konuları arasında yerini almaktadır. Söz konusu münasebetlerden biri de siyasettir. Türkiye bağlamında din-siyaset ilişkisini incelemek, Türk toplumunun belli dönemlerde kırılma noktasını oluşturan darbelerin etrafıca bilinmesini gerekli kılmaktadır. Cumhuriyet dönemi toplumsal, dinî ve siyasî yaşamda darbeler, önemli bir yer tutmaktadır. Çalışma, darbelerin din boyutunu ele almaktadır.

Cumhuriyet dönemi darbe ve darbe girişimlerini analiz edebilmek, dönemin sosyal ve din konjonktürünü bilmeyi gerekli kılmaktadır. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen darbeler, dini ve toplumsal hayat üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak önemli ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Darbelerin sosyal ve dinî etkisinin dışında siyasî, kültürel, ekonomik, eğitimsel vb. birçok farklı boyutta da etkili olduğu bilinmektedir. Ancak incelemenin konusu gereği darbelerin sadece toplumun din boyutundaki etki ve tepkileri üzerinde durulacaktır.

Bu çalışma, Cumhuriyet dönemindeki darbe ve darbe girişimlerini sosyolojik bir perspektifle ele almakta ve darbelerin din boyutunu ortaya koyma amacı taşımaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Darbe, Din, İdeoloji, Toplumsal Değişim, Dinî Meşrûlaştırım.

## **ABSTRACT**

### **COUP AND RELIGION**

**(EXAMPLE OF REPUBLICAN PERIOD)**

**YAMAÇ, MUHAMMED**

**DOCTORATE-2019**

**Department of Philosophy and Religious Studies**

**Advisor:** Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Society is a set of mutual effects and reactions. In this respect, religion has many relations. These are among the main topics of sociology of religion. One of these relations is politics. Examine the relationship between religion and politics in the context of Turkey, it makes it necessary to know the coups that constitute the breaking point of Turkish society in certain periods. The coups have an important place in the social, religious and political life of the republican period. The Study deals with the religious dimension of the coups.

To be able to analyze the coup and coup attempts in the republican period, it is necessary to know the social and religious conjuncture of the period. The coups that during the republican period had significant and lasting effects directly or indirectly on religious and social life has left. Apart from the social and religious influence of coups, political, cultural, economic, educational, etc. it is known to be effective in many different dimension. However, according to the subject of the study, only the effects and reactions of the coups on the religious dimension of the society will be emphasized.

This study deals with the coup and attempts in the republican period with a sociological perspective and aims to reveal the religious dimension of the coups.

**Key words:** Coup, Religion, Ideology, Social Change, Religious Justification.

# İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	xi
ÖNSÖZ.....	xiii
GİRİŞ.....	1

## 1. BÖLÜM

### TEMEL KAVRAMLAR VE İDEOLOJİK ARKA PLAN

1.1. TEMEL KAVRAMLAR.....	18
1.1.1. Müdahale.....	18
1.1.1.1. Askerî Müdahale.....	19
1.1.1.2. Hukukî Müdahale.....	21
1.1.1.3. Siyasî Müdahale.....	21
1.1.2. İhtilal.....	22
1.1.3. İnkılap/Devrim.....	22
1.1.4. Din.....	23
1.1.5. Dinî Meşrûlaştırım.....	25
1.1.6. Toplumsal Değişim.....	26
1.2. İDEOLOJİK ARKA PLAN.....	29
1.2.1. İdeoloji.....	29

1.2.2. Dine İdeolojik Bakış.....	32
1.2.3. Pozitivizm.....	34
1.2.4. Laisizm .....	37
1.2.5. Sekülerizm.....	40
1.2.6. Milliyetçilik.....	43
1.3. DİN-SİYASET İLİŞKİLERİ VE İDEOLOJİK YAKLAŞIM .....	45
1.4. DEĞERLENDİRME .....	50

## **2. BÖLÜM**

### **CUMHURİYET DÖNEMİ DARBE SÜREÇLERİ VE DİN**

2.1. 27 MAYIS 1960 DARBE SÜRECİ VE DİN.....	52
2.1.1. Darbe Öncesi Gelişmeler .....	52
2.1.2. Darbede Gerekçe .....	53
2.1.3. Darbenin Din Boyutu .....	55
2.1.3.1. 1961 Anayasası'nın Din Boyutu .....	61
2.1.3.2. Darbede Dinî Meşrûlaştırım.....	62
2.2. 12 MART 1971 MUHTIRA SÜRECİ VE DİN .....	69
2.2.1. 12 Mart Öncesi Gelişmeler .....	69
2.2.2. Muhtırada Gerekçe .....	71
2.2.3. Muhtıranın Din Boyutu .....	73
2.2.4. Muhtırada Dinî Meşrûlaştırım.....	77
2.3. 12 EYLÜL 1980 DARBE SÜRECİ VE DİN.....	80
2.3.1. 12 Eylül Öncesi Gelişmeler.....	80
2.3.2. Darbede Gerekçe .....	82



2.3.3. Darbenin Din Boyutu .....	84
2.3.3.1. 1982 Anayasası'nın Din Boyutu .....	91
2.3.3.2. Darbede Dinî Meşrûlaştırım.....	93
2.4. 28 ŞUBAT 1997 DARBE SÜRECİ VE DİN.....	98
2.4.1. 28 Şubat Öncesi Gelişmeler .....	98
2.4.2. Darbede Gerekçe .....	99
2.4.3. Darbenin Din Boyutu .....	100
2.4.3.1. İrticai Gelişmeler.....	103
2.4.3.2. Laik Uygulamalar/Düzenlemeler .....	107
2.4.3.3. 8 Yıllık Kesintisiz Eğitim ve İmam Hatipler .....	110
2.4.3.4. Başörtüsü.....	112
2.4.3.5. Diyanet İşleri Başkanlığı.....	116
2.4.3.6. Darbede Dinî Meşrûlaştırım.....	119
2.5. 15 TEMMUZ 2016 DARBE GİRİŞİM SÜRECİ VE DİN.....	119
2.5.1. 15 Temmuz Öncesi Gelişmeler .....	119
2.5.2. Darbe Girişiminde Gerekçe.....	122
2.5.3. Darbe Girişiminin Din Boyutu.....	123
2.5.3.1. Temel Aktör: Gülenizm .....	123
2.5.3.2. Gülenizm'in Meşrûiyetinin Dinî Boyutları.....	130
2.5.3.2.1. Din İstismarcılığı.....	133
2.5.3.2.2. İlimli İslâm ve Dinler Arası Diyalog Söylemi.....	136
2.5.3.2.3. Kutsaliyeti (Mehdiciliği/Mesihçiliği).....	139
2.5.3.2.4. Din Tacirliği.....	142
2.5.3.2.5. Himmet Anlayışı.....	143
2.5.3.2.6. Ahlâkî Yapısı (Takiyye Anlayışı).....	144

2.5.3.2.7. Gösterişçi Dindarlığı.....	146
2.5.4. Gülenizm'in Genel Olarak Darbelere Bakışı.....	148
2.5.5. Darbe Girişiminin Akamete Uğratılmasında Etkili Olan Faktörler	150
2.5.5.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Rolü.....	150
2.5.5.2. Karizmatik Şahsiyetlerin Rolü .....	152
2.5.5.3. Bir "Toplumsal Dayanışma" (Asabiyet) Örneği .....	155
2.6. DEĞERLENDİRME.....	159

### 3. BÖLÜM

#### DARBELER SONRASI TOPLUMSAL DEĞİŞİM AÇISINDAN DİN

3.1. 27 Mayıs 1960 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler.....	163
3.2. 12 Mart 1971 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler.....	168
3.3. 12 Eylül 1980 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler .....	170
3.3.1. Gelenekselliğin Modernizasyonu .....	170
3.3.2. İslamî Giyimin Modernizasyonu.....	174
3.3.3. İslamî Sermayenin Yükselişi.....	175
3.3.4. İslam'ın Kamusal ve Toplumsal Görünürlüğü.....	177
3.3.5. Askerî/Sivil Elitlerin Dine Yaklaşımı .....	181
3.4. 28 Şubat 1997 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler .....	182
3.4.1. 28 Şubat Sürecinde Askerî/Sivil Elitlerin Egemen Din (İslâm) Algısı .....	183
3.4.2. İslamî Görünürlüğü Baskılama/Engelleme Çabaları.....	186
3.4.2.1. Başörtüsü .....	186
3.4.2.2. İmam Hatip ve Kur'an Kursları .....	188

3.4.3. 2002 Sonrası Değişen Din (İslâm) Algısı .....	190
3.5. 15 Temmuz 2016 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler .....	195
3.6. DEĞERLENDİRME .....	198
SONUÇ .....	199
KAYNAKÇA .....	205

## KISALTMALAR

<b>ABD</b>	: Amerika Birleşik Devletleri
<b>AK Parti</b>	: Adalet ve Kalkınma Partisi
<b>ANAP</b>	: Anavatan Partisi
<b>AP</b>	: Adalet Partisi
<b>BCA</b>	: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi
<b>BÇG</b>	: Batı Çalışma Grubu
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>bsk.</b>	: Baskı
<b>BTK</b>	: Başbakanlık Takip Kurulu
<b>c.</b>	: Cilt
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>der.</b>	: Derleyen
<b>DİB</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>DP</b>	: Demokrat Parti
<b>DSP</b>	: Demokratik Sol Parti
<b>DTP</b>	: Demokrat Türkiye Partisi
<b>ed.</b>	: Editör
<b>FP</b>	: Fazilet Partisi
<b>Hz.</b>	: Hazreti
<b>MBK</b>	: Milli Birlik Komitesi
<b>MEB</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı
<b>MGK</b>	: Milli Güvenlik Konseyi/Kurulu
<b>MHP</b>	: Milliyetçi Hareket Partisi

<b>MİT</b>	: Milli İstihbarat Teşkilatı
<b>MNP</b>	: Milli Nizam Partisi
<b>MSP</b>	: Milli Selamet Partisi
<b>Nşr</b>	: Neşreden
<b>PDY</b>	: Paralel Devlet Yapılanması
<b>RP</b>	: Refah Partisi
<b>SHÇEK</b>	: Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu
<b>ss.</b>	: Sayfa sayısı (sayfalar arası)
<b>TBMM</b>	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
<b>TCK</b>	: Türk Ceza Kanunu
<b>TDK</b>	: Türk Dil Kurumu
<b>THK</b>	: Türk Hava Kurumu
<b>TRT</b>	: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu
<b>TSK</b>	: Türk Silahlı Kuvvetleri
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>YAŞ</b>	: Yüksek Askerî Şura
<b>YÖK</b>	: Yükseköğretim Kurulu
<b>YSK</b>	: Yüksek Seçim Kurulu

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada Cumhuriyet dönemi darbelerinin din boyutu ele alınmaktadır. Çalışmada Cumhuriyet döneminde gerçekleşen veya girişim aşamasında kalan darbelerin din boyutunu incelemek amaçlanmaktadır. Bunu gerçekleştirmek için 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997 darbe süreçleri ve 15 Temmuz 2016 darbe girişim süreci, öncesi ve sonrasındaki toplumsal gelişmelerle birlikte, din üzerindeki etkisi incelenmektedir. Bu çalışmanın din sosyolojisi alanına önemli katkı sağlayacağı ve bu alanda daha sonra yapılacak çalışmalara da öncülük edeceği düşünülmektedir.

Her bilimsel araştırmada olduğu gibi araştırmacının özgün bir çalışma ortaya koymasına katkısı bulunan değerli bilim insanları mevcuttur. Bu çalışmada konu üzerine cesaretle atılmamı sağlayan ve tezin planından kaynakçasına kadar tezle ilgili her aşamada hiçbir desteğini benden esirgemeyen danışman hocam saygı değer Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ'a, zamanını, ilgisini, görüş ve önerilerini en yoğun anında bile esirgemeyen saygıdeğer Doç. Dr. M. Naci KULA'ya ve ayrıca çalışmanın gerçekleşmesinde öneri ve fikirleriyle katkı sağlayan saygıdeğer Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖNDER'e teşekkürlerimi bir borç biliyorum. Diğer taraftan bu zor ve meşakkatli yolda bana maddi-manevi her türlü desteği veren eşime ve pek vakit ayıramadığım kızıma teşekkür ederim.

Muhammed YAMAÇ

Eskişehir-20.12.2019

## GİRİŞ

Din, insanlığın en eski toplumsallaşma araçlarından biridir. Doğası gereği toplumsal bir olgu olan din, insan ve toplum için zaruri bir durum ifade etmektedir (bkz. İbn Haldun, 2016: 86). Türkiye’de toplumsal hayatta etkili din önemli bir yere sahiptir. Din, Türkiye’de birçok alanda olduğu gibi, devlet ve siyaset alanında da etkili olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Din, toplumun en önemli kurumlarından biri olmasının yanında, aynı zamanda pek çok konuyla ilişkili olarak önemli tartışma alanlarından biridir.

Genel olarak din-toplum ilişkisinde, önemli bir boyut göze çarpmaktadır. Din toplum için, toplum da din için zorunludur ve her ikisi, sürekli olarak karmaşık bir etkileşim halinde, çok yönlü ve karşılıklı etki esasına dayanmakta; din toplumu, toplumun kültür ve kurumlarını, sosyal norm ve değerlerini etkilemekte, diğer taraftan toplum, toplumun kültür, norm ve değerleri de dini etkilemektedir (Okumuş, 2018: 92). Toplumsal hayatın neredeyse her alanında insanlar üzerinde bıraktığı etkiyle din, toplum hayatının ayrılmaz bir boyutunu teşkil etmektedir. Bu yönüyle din, birey, grup, toplum, devlet ve siyaset alanında etkili olmaktadır. Dinin devlet/siyasette etkili olması dolayısıyla din-siyaset ilişkisi, din sosyolojisinin temel konuları arasındadır.

Din-siyaset/devlet ilişkisi din sosyolojisinde; sekülerlik iddiasıyla birlikte ortaya çıkan dinin dünyevileştiği, kamusal alandan çekildiği ve sosyal hayatta zayıfladığı gibi iddialar çerçevesinde, son dönemde dünyanın birçok yerinde dinî anlamda yeniden uyanış veya dinî canlanma dolayısıyla dinin sosyal hayatta daha görünür hale gelmesi kapsamında; toplumsal hayatta mevcut olup etkisini arttıran veya yeni çıkıp etkili olan dinî hareket, oluşum ve gruplar içinde ve dışındaki siyasal ilişki ve hedefler bağlamında bir araştırma konusu olarak öne çıkmaktadır (Okumuş, 2018: 328).

Bireyin kamusal alanla ilişki içerisinde olması, din-siyaset/devlet etkileşimini zorunlu olarak gündeme getirmekte ve Türkiye’deki tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Ancak din-siyaset veya din-devlet ilişkisi yeni olan bir konu değildir. Din-siyaset veya din-devlet ilişkisi, insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. Türkiye’de genel olarak tartışılan konulardan biri olan din-devlet veya din-siyaset ilişkisi, tarihin her döneminde gergin bir seyir izlemiştir. Dinin (İslamiyet’in) devlete/siyasete, devletin/siyasetin de dine müdahalesi söz konusu olabilmektedir.

Cumhuriyet tarihi içerisinde devlet seçkinleri ve siyasetçilerin ihtiyaç duyduklarında dinin, dini araçsallaştırma veya dinî meşrûlaştırma işlevi üzerinden politika veya söylem geliştirdikleri söylenebilir. Bunlar, zaman zaman toplumsal anlamda meşrûiyet elde etmek amacıyla dinin etkili gücüne başvurmuşlardır. Siyasetçilerin özellikle seçim dönemlerinde bu yönde söylem veya yaklaşım geliştirmeleri, genel olarak siyasî partilerin din politikaları veya siyasî iradenin din sahasındaki icraatları, genel olarak her dönem güncelliğini koruyan ve belki de en çok tartışılan konular arasındadır. Özellikle darbe süreçlerinde siyaseti/iktidarı ele geçiren askerî/sivil elitlerin din sahasında ortaya koyduğu politikalar araştırmamız açısından son derece önem arz etmektedir. Askerî/sivil elitlerin darbe süreçlerinde kendi inanış ve düşünceleri doğrultusunda dine müdahale etmeleri (İslam'ı reformize etme ve çağın şartlarına uydurma gibi projeler uygulamaları ve dinle ilgili birçok strateji geliştirmeleri), zaman zaman dinî baskılama politikası üretmeleri, bazen de (toplum nezdinde onaylanmaya ve desteklenmeye ihtiyaç duydukları için) dinî meşrûlaştırma işlevsel kılmaları, her halükârda dinle bir şekilde ilişki kurmaları, darbelerin önemli görülmesi gereken bir boyutunu oluşturmaktadır.

Cumhuriyetten önce 13 Nisan 1909'da gerçekleşen ve 31 Mart Vakası olarak adlandırılan olaydan tutun da 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997 darbelerine ve 15 Temmuz 2016 darbe girişimine kadarki yaklaşık yüz on bir yıllık süre içerisinde darbe süreçlerinde (her darbenin kendi içerisinde farklı özellik, boyut ve kırılmalarının olduğunu görerek) genel olarak “din-darbe” ilişkisi doğrudan veya dolaylı olarak hep olagelmıştır. Darbe süreçlerindeki din-toplum ilişkilerinde din, hem önemli bir meşrûiyet aracı, hem de etkili ve çok boyutlu bir sosyal fenomendir. Bu da dinin, toplumsal hayat için ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında “din-darbe” ilişkisi, incelenmesi gereken önemli bir boyut olarak ortaya çıkmaktadır.

Darbe, din ile zor ve farklı ilişki boyutlarıyla ön plana çıkmaktadır. Bu ilişkilerde din, bazen darbeyi meşrû göstermek, topluma kabul ettirmek, onaylatmak, toplumu buna ikna etmek veya en azından darbeye karşı verilebilecek sert bir refleksi önlemek için bir araç olarak kullanılmaktadır. Nitekim dinî araçsallaştırma, Cumhuriyet dönemi sonrasındaki kimi darbeleri meşrûlaştırmada, kimi darbelerin de bir ön hazırlayıcısı olmada etkili işlevler üstlenmiş; “darbe yaparak iktidara gelen



askerler tarafından titizlikle uygulanmıştır” (Okumuş, 2005a: 201). Ara dönem din politikaları (Subaşı, 2002: 284–314) olarak adlandırılan askerî yönetimin din politikaları incelendiğinde, bu durum daha net görülebilir. Bunun yanında bazen mevcut konjonktür gereği siyasî ve toplumsal anlamda ortaya çıkan dinî canlanma veya yükselişe karşı mevcut durumu tersine çevirmek amacıyla (dinin etkisini yok etmek veya en azından azaltmak için) darbeye müdahalede bulunularak dinî baskılama veya denetim altına alma stratejisi uygulanmaktadır. 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül ve 28 Şubat darbeleri bu yönde gerçekleştirilen din politikalarıyla öne çıkmaktadır. Ayrıca din, bazen de (15 Temmuz’da olduğu gibi) darbenin oluşma zeminini hazırlayan etkili bir olgu olmaktadır. Bu yönüyle denilebilir ki din, darbenin toplumsal anlamda meşrûyetini sağlamak için işlevsel kılınan olguların başında gelmektedir. Diğer taraftan darbeleri gerçekleştiren aktörlerin kendi dinsel inanç ve tutumlarını, darbe sonrası ortaya koydukları uygulamalarda veya stratejilerde görmek mümkündür. Darbeye yönetimi ele geçirenlerin dine karşı tutumları ve din konusundaki politikaları bu görünümü daha açık bir şekilde gösterebilir. Zira bireyler, asla dinsel inanışlarından bağımsız değildir. Askerî rejimin veya darbe sonrası yönetimlerin din stratejilerini ortaya koyarken, bunu gerçekleştirenlerin din konusundaki tercihleri, eğilimleri ve bilgi kaynaklarını da dikkate alarak incelemek gerekmektedir. Bu nedenle askerî/sivil elitlerin darbe süreçlerinde uyguladıkları din politikaları bilinmeden darbe süreçlerini tüm boyutlarıyla analiz etmek pek mümkün görünmemektedir.

31 Mart Vakası ve sonrasındaki darbe geleneğine bakıldığında dinî değer ve sembollerin zaman zaman araçsallaştırıldığı söylenebilir. II. Abdülhamit’in tahttan indirilmesine neden olan 31 Mart Vakası’nda dinî değer, sembol ve figürler kışkırtma (provoke etme) amacıyla araçsallaştırılmıştır (Köse, 2010: 6). Bu olayda “şeriat elden gidiyor” şeklinde sloganlar atılmış (Karatepe, 1997: 115), örgütlü dinî yapı ve hareketler darbeye etkili olmuştur (Köse, 2010: 6). Siyasada gericilik ve irticacılık söyleminin 31 Mart Vakası’yla birlikte ortaya çıktığı, Cumhuriyet’le birlikte artarak devam ettiği ve sonrasında da bir gelenek halini aldığı söylenebilir. Bu durum, dini irticaya indirgeme anlayışının bir ürünü olarak özellikle modernleşme döneminde geleneksel bir boyut kazanmıştır. Modernleşme döneminde, Meşrûtiyet devri İslamcılığından laiklik tartışmalarına, İmam Hatip Okullarına, DİB (Diyanet İşleri

Başkanlığı)'e, tarikatlara, Kur'an kurslarına, din eğitimine, MSP (Milli Selamet Partisi) hareketine varıncaya kadar şu veya bu şekilde dinî özellik taşıyan neredeyse tüm olgulara gericilik-irtica kapsamında bakılmıştır (Kara, 1998: 117).

Bu işlevsel din yaklaşımı, 1960 darbesinin belki de en önemli stratejileri arasında yerini almıştır. 1960 darbesi ile yönetime el koyan askerî/sivil elitler, darbenin hemen sonrasında irtica ve din istismarı yaptıkları ve laikliği işlevsizleştirdikleri gerekçesiyle dindar kesimlerin temsilcisi konumunda olan şahsiyetleri infaz etmişlerdir. Bununla 1950-1960 arasındaki mevcut dinî konjonktüre karşı olduklarını yüksek sesle dillendirmişlerdir. 27 Mayıs'ta gerçekleştirilen bu ve benzeri dinsel baskılama stratejisiyle topluma, dinsel olgular yerine laisist uygulamaların korunması veya gözetilmesi gerektiği mesajı verilmiştir. Baskılayıcı din stratejileri, toplumda seküler/laisist hayatın teşviki veya özendirilmesi algısının yaratılmasında etkili olmuştur. Başka bir deyişle dindar kesimlerin siyasal temsilcisi olarak kabul edilen önemli kişiler infaz edilerek muhafazakâr/dindar kesime gözdağı verilmiş ve bu kesimlerin laisizm lehine bir değişim içerisine girmesi veya buna uygun bir tavır geliştirmesi gerektiği algısı oluşturulmuştur.

27 Mayıs, siyasî ve iktisadî alanda olduğu kadar "din" alanında da derin yaralar açmış ve toplumsal yarılmalar meydana getirmiştir. 27 Mayıs darbesinden sonra TSK (Türk Silahlı Kuvvetleri) adına iktidara el koyan MBK (Milli Birlik Komitesi), DİB aracılığıyla ülke genelinde camilerde 27 Mayıs hutbeleri okutması, genel olarak "darbe-din" ilişkisi bağlamında dinin araçsallaştırma ve meşrûlaştırma boyutunun işlevsel kılınmasını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Darbe sonrasında Cuma günleri camilerde okutulan 27 Mayıs hutbeleri, darbenin "dinî meşrûlaştırım" vesikaları olarak değerlendirilebilir. MBK üyeleri 27 Mayıs sürecinde söylem ve uygulamalarıyla toplumu, intelligentsiyayı (aydınlar sınıfı) ve üniversite mensuplarını özellikle din üzerinden ayıştırmış, böylece din üzerinden toplumda gerilimler ve yarılmalar meydana getirmiştir (İ. Kara, 2012: 27). 27 Mayıs'ın hemen sonrasında İmam Hatip Okullarının kapatılması, MBK'nın din sahasında gerçekleştirdiği uygulamaların dinî baskılama veya dinî etkiyi sınırlama boyutunu gözler önüne sermektedir. 27 Mayıs, dinsel/manevî baskılama uygulamalarının yoğun bir şekilde görüldüğü dönemi ifade etmektedir. Bu kapsamda birçok strateji uygulanmıştır. Darbe sonrasında radyoda ezan okuma yasağı getirilmiştir. Toplumsal alanlarda dinî

kisvelerle dolaşılmasına karşı önlemler alınmış ve DİB'e dinî kisve yerine modern kıyafetlerin özendirilmesi veya teşvik edilmesi yönünde direktifler (talimat) gönderilmiştir. Denilebilir ki 27 Mayıs darbesinin, Türkiye toplumunun din başta olmak üzere düşünsel, zihinsel ve sosyal yapısı üzerinde önemli etkileri olmuştur. 27 Mayıs, birtakım kesimlerde zor zamanlarda başvurulabilecek bir yöntemin de işareti olmuştur.

12 Mart muhtırası daha çok din boyutuyla öne çıkan (irtica vb.) gerekçelere dayandırılarak gerçekleştirilmiştir. 12 Mart, dindar/muhafazakâr kesimlerin temsilcisi olduğu düşünülen bir iktidara ve dolayısıyla bu anlayıştaki topluma karşı yapılmış ve muhafazakâr/dindar kesimlere yönelik baskılama, denetim altına alma ve yasaklama politikaları işlevsel kılınmıştır. Bu işlevsel din politikaları, muhtıra hükümetleri eliyle gerçekleştirilmiştir. 12 Mart sürecinde din işlerinin laikliğe uygun bir şekilde ele alınacağı ifade edilmiştir (Erim, 2007: 201–202). Bu kapsamda din görevlilerinin eğitimleri laiklik ilkesi ışığında yeniden düzenleneceği, İmam Hatip Okullarının bu doğrultuda yeniden ıslah edileceği, 8 yıllık zorunlu eğitime geçilmesi için çalışmaların yapılması, Atatürk özüne bağlı öğretim üyesi ve öğretmen yetiştirilmesi sağlanacağı ifade edilmiştir (Erim, 2007: 201–202).

12 Mart sürecinde din alanında öngörülen reform mahiyetinde önemli stratejiler hazırlanmıştır. İmam Hatip Okulları meslek lisesi statüsüne alınarak bu okulların sadece kendi alanlarında yükseköğretim bölümüne girişine dair yönetmelik çıkarılmıştır (Taslaman, 2010: 89). İmam Hatip Okullarının orta kısmının müfredatından mesleki (dinî) dersler çıkarılmış, kız öğrencilerin imam hatiplere girişi yasaklanmıştır (Gündüz, 1998: 551–552). Bu okulların orta kısımlarının kaldırılarak lise dönüştürülmek suretiyle tedrici olarak bu okullara olan rağbet azaltılarak etkisiz hale getirilmiştir (Kara, 1998: 126). İmam Hatip Okullarının bu tür uygulamalarla kapanmayla karşı karşıya kaldığı söylenebilir (Kara, 1998: 127). Muhafazakâr görüşlü birtakım parti (MNP), yayınevi ve dergi (*İttihad Dergisi*) kapatılmıştır. Yine laik eğitim ilkelerine uymadığı gerekçesiyle bazı Kur'an kurslarının kapatılması, bazılarının da MEB'in kontrolünde en ciddi biçimde denetlenmesi sağlanmıştır (Erim, 2007: 210).

12 Eylül öncesi süreç, farklı ideolojik anlayışların harekete geçirilerek çatışma ve kamplaşmaların hüküm sürdüğü bir zaman dilimini ifade etmektedir. 12 Eylül

sürecinde bir önceki dönemin mezhepsel ve ideolojik çatışmasını sonlandırmak ve toplumsal-siyasal bütünlüğü sağlamak amacıyla dinin araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevine müracaat edilerek ılımlı, dayanışmacı ve bütünleştirici bir anlayış inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda askerî rejimin yoğun bir şekilde dinî söylemlere başvurduğu söylenebilir. Özellikle askerî yönetimin Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in 12 Eylül sonrası ülkenin birçok yerinde gerçekleştirdiği mitinglerde toplumsal ve siyasal meşrûiyet sağlamak amacıyla ayet ve hadis başta olmak üzere din terminolojisine sık sık müracaat etmesi dikkat çekmektedir. Askerî yönetimin dinin araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevine başvurmasının belki de en önemli nedeni ülke çapında yaşanan Alevi-Sünnî ve sağ-sol olayları ve 1979 İran Devrimi'nin Türkiye'de de etkili olabileceği varsayımıdır. 12 Eylül, toplumsal kargaşa, gerginlik, huzursuzluk, Alevî-Sünnî çatışması, sağ-sol olayları ve irtica olarak ifade edilen gelişmeler üzerinden meşrûiyet bulmaya çalışmıştır (Subaşı, 2002: 289).

12 Eylül asıl olarak din boyutuyla ön plana çıkmaktadır. Askerî rejim, dini baskılama politikasıyla bu süreçte dinî görünüm taşıyan neredeyse her hareket ve faaliyeti, laiklik, gericilik, yobazlık ve irtica söylemlerine indirgemıştır. MSP hareketinin Erbakan başta olmak üzere yöneticilerine laikliğe aykırı eylem ve faaliyetler içerisinde oldukları gerekçesiyle mahkûm edilip siyasal olarak yasaklanmışlardır (Evren, 1991c: 102). İmam hatipler, Kur'an kursları, başörtüsü vb. dinî görünümün "irtica" ve laik cumhuriyet için ciddi derecede tehlikeli iddiasıyla toplumsal ve kamusal alanlardaki dinî (İslamî) görünüme dair sınırlamalar ve yasaklamalar uygulanmıştır. Bu süreçte binlerce kişi hakkında irtica gerekçesiyle dava açılmış, bunların bir kısmı tutuklanmış bir kısmı da hapsedilmiştir (bkz. Evren, 1991d: 440). Yine aynı gerekçeyle birçok dernek, vakıf ve kuruluş hakkında dava açılmış ve ciddi kanunî takibatlar ve en etkili tedbirler uygulanmıştır (Evren, 1991d: 518). Camilerde yapılan vaazlar, dernek ve yurt adı altında açılan dinî hareketler, peçe, şalvar, başörtüsü, çarşaf, fes, sarık vb. dinî sembolik kıyafetlerin giyilmesi, yaz tatilinde Kur'an kursları açılması, Orta Doğu Üniversitesi'nde İslam Merkezi'nin açılması vb. dinsel faaliyetler, gericici ve irticacı faaliyetler/hareketler olarak değerlendirilmiştir (Evren, 1991d). Türkiye'nin değişik yerlerinde vatandaş tarafından yapılmış ve bitirilmiş 60 civarında İmam Hatip Lisesine açılış izni bekletilmiş, başörtüsü ve sakal yasağı başlatılmış, askerî okullarda namaz kılan 200 civarında

öğrenci ve bazı astsubaylar tasfiye edilmiş, bazı dinî önderler tutuklanarak zorunlu ikamete tabi tutulmuştur (Kara, 1998: 127–129).

28 Şubat sürecindeki din eksenli tartışma konularına bakılacak olursa, laikliğin din kapsamında tartışılan konuların merkezini oluşturduğu görülebilir. Bunun yanında başörtüsü ve türban, din eğitimi ve rejim tartışmaları da bir diğer tartışma konularıdır. Yine bu minvalde İslamî sermaye, tarikatlar, şeriat, irtica, Müslüman kimliği ve İslam gibi pek çok din konusu Türkiye'nin esas gündemini belirlemiştir. Bu yönüyle 28 Şubat sürecinde din, belki de en yoğun işlenen olguların başında gelmiştir.

28 Şubat, Cumhuriyet dönemi darbe süreçleri içerisinde belki de dini baskılama politikasının en yoğun yaşandığı dönemlerden biri olmuştur. Bu süreçte dinî hareket veya oluşumların neredeyse tümü irtica ve laik cumhuriyeti tehlikeye düşüren eylemler olarak görülmüştür. Bu anlamda darbenin gerekçesinden tutun da RP'nin faaliyetleri, İmam Hatip Okulları, başörtüsü (türban), İslamî (Anadolu) sermaye, muhafazakâr yapıya sahip dernek, vakıf ve kuruluşlar vb. dinin etkili olduğu düşünülen alanlar irticai faaliyete indirgenmiştir. Diğer bir ifadeyle Müslümanca bir belirti ve renk taşıyan “her türlü” işin bir istismar olarak görülüp “irtica ile mücadele” kapsamına alındığı söylenebilir (Babacan, 2012c: 69). Bu yönüyle araçsallaştırılan irtica, din (İslam) üzerinde baskıcı bir işlev görmesinin yanı sıra onun üzerinde vesayet uygulamasının meşrûiyetini sağlayan etkili bir olgu olmuştur (Babacan, 2012c: 84).

Sınırı ve tanımı belirlenmediğinden her türlü İslamî eğilimin hedef haline geldiği, irticanın âdetâ İslamî kesimi ifade eder hale dönüştüğü 28 Şubat sürecine (Tek, 2007: 369) bakılarak denilebilir ki, bu dönemdeki dinî tartışmalar genel olarak bir yönüyle dinî, siyasî tartışmaların dışına çıkarma amacı taşımıştır. 28 Şubat sürecinde muhafazakâr/dindar kesimin, irtica vb. söylemler üzerinden siyaset başta olmak üzere toplumun her alanında bir “mühendislik projesiyle” tasfiyesi hedeflenmiş; bu kapsamda (başörtüsü yasağı, imam hatiplere katsayı engeli, İslamî yaşantının veya hareketin kısıtlanması ve baskılanması gibi) bir dizi laisist/sekülerist politikalar din sahasında derin kırılmalara ve yarılımlara neden olmuştur.

28 Şubat sürecine bakılarak denilebilir ki, bu dönemdeki dinî tartışmalar genel olarak bir yönüyle dinî, siyasî tartışmaların dışına çıkarma amacı taşımıştır. Muhafazakâr/dindar kesimin, irtica vb. söylemler üzerinden siyaset başta olmak üzere

toplumsal ve kamusal alanlarda bir “mühendislik projesiyle” tasfiyesi hedeflenmiş; bu kapsamda (başörtüsü yasağı, imam hatiplere katsayı engeli, İslamî yaşantının veya hareketin kısıtlanması ve baskılanması vb.) bir dizi laisist/sekülerist politikalar din sahasında gerilim, kırılma ve ayrıştırmalara neden olmuştur.

15 Temmuz, AK Parti hükümetine yönelik dinî kisve altında, din istismarcı bir hareketin organizasyonluğunu yaptığı bir darbe girişimi olarak kabul edilmiştir. 17–25 Aralık 2013 olayları ile ülke yönetimini elinde bulunduran muhafazakâr olarak kabul edilen hükümete yönelik bu girişimler, 15 Temmuz ile muhafazakâr/dindar topluma yönelmiştir. 15 Temmuz darbe teşebbüsünü diğer bütün askerî darbelerden ayıran belki de en önemli boyutu, Türkiye Cumhuriyet tarihinde ilk defa (sözde) dinî örgüt referanslı askerî darbe girişimi yaşanmış olmasıdır. Söz konusu darbe teşebbüsünde (sözde) dinî bir örgüt yapılanması, darbenin ana aktörü olmuş, darbeyi püskürten veya savuşturan ise, bütün farklılıkları ile birlikte, birlik ve dayanışma ruhu içerisinde samimi ve manevi duygulara sahip olan Türkiye toplumu olmuştur.

15 Temmuz, temel aktörünün örgütlü dinî yapılı bir oluşum olan Gülenizm hareketi olması dolayısıyla, asıl “din” boyutuyla öne çıkmaktadır. Nitekim Gülenizm’in, başlangıç olarak “din” zemininde vücut bulduğu, din üzerinden türeyerek içtimaî, siyasî, hukukî, idarî, askerî, iktisadî, medya ve eğitim alanlarına sirayet ettiği ve bu alanlarda genişleyen bir görünüm arzettiği söylenebilir (Dağ, 2017: 63). Gülenizm’in kuruluşunda ve ilk dönemlerindeki faaliyetlerine bakıldığında, görece iyimser olduğu, devlete karşı olmadığı, İslam’a ve Müslümanlara hizmet ettiği görünümünde olmuştur. Ancak örgütün esas gayesinin çok farklı olduğu sonradan anlaşılmıştır.

Cumhuriyet dönemi darbe süreçlerinde askerî bürokrasinin yanında görüntü vermesiyle ve özellikle 12 Eylül ve 28 Şubat darbelerini meşrû ve gerekli görmesiyle dikkat çeken Gülenizm, meşrûiyetini (legitimacy) temelde dinden almış, ayet, hadis ve dinî argümanları araçsallaştırarak din istismarcısı bir yapıya bürünmüştür. İlimli İslam ve dinler arası diyalog yaklaşımıyla Batı ve Hıristiyan dünyasının sempatisini kazanarak maddi ve manevi kazanımlar sağlamıştır. Mesihçi/mehdici yapısıyla müntesiplerinin örgüte bağlılığını veya itaatini sağlamış, seçilmişlik ve masumiyet özellikleri taşıdığı iddiasıyla müntesiplerince kutsaliyet atfedilmiştir. Müslüman ve dindar halkın safiyâne duyguları istismar edilerek “himmet” anlayışı üzerine kurulan

ekonomiyle medya, basın, büyük şirket ve holding, banka, üniversite, özel yurt, dersane ve okullar açılmış ve devasa bir yapı (ülke içinde ve dışında imparatorluk) oluşturmuştur. Takiyye anlayışıyla esas gizli hedeflerini gizlemeyi başarmıştır. Takiyyeyi son derece etkili kullanan Gülenizm, zemine ve zamana göre pragmatist, laik, dindar, anti-laik, sûfi, hoşgörülü, ılımlı, modernist, radikal, diyalogcu, milliyetçi, liberal, demokrat, hümanist, Sünni, Alevi, çağdaş, anti-komünist şeklinde farklı ideolojik perspektifler geliştirmiştir (Özkan, 2017: 1006).

## **I. Konu**

Toplum, karşılıklı etki ve tepkiler bütünüdür. Bu bakımdan dinin, birçok alan ile münasebeti bulunmaktadır. Bunlar, din sosyolojisinin ana konuları arasında yerini almaktadır. Söz konusu ilişkilerden biri de din-siyaset ilişkisidir. Türkiye açısından din-siyaset ilişkilerini analiz etmek, Türk toplumunun belli dönemlerinde kırılma noktasını oluşturan darbelerin etraflıca bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle çalışma, bu münasebetlerin “darbe ve din” boyutunu ele almaktadır. “Darbe ve din” boyutuyla öne çıkan bu çalışma, bu bakımdan son derece önemli görülmektedir. Çalışma, Türkiye Cumhuriyet tarihindeki 27 Mayıs 1960 darbesi, 12 Mart 1971 Muhtırası, 12 Eylül 1980 darbesi, 28 Şubat 1997 darbesi ve 15 Temmuz 2016 darbe girişiminin din ile ilişkisini sosyolojik bir perspektifle ele almaktadır.

## **II. Amaç ve Önem**

Çalışma, Türkiye Cumhuriyet tarihi dönemindeki darbe veya darbe teşebbüslerinin din boyutlarını, çok yönlü ve sosyolojik bir perspektifle inceleyip tespit etme, darbe ile din arasındaki ilişkiyi ortaya koyma amacı taşımaktadır. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğundan bu yana birçok darbe ve darbe girişimleriyle karşılaşmış, bunlar ülkede demokrasinin gelişimini olumsuz etkilemiş ve özgürlükleri sınırlandırmıştır. Bunun yanında toplumda ve dini hayatta ciddi gerilimlere ve sınırlandırmalara yol açmıştır. Bu nedenle darbe süreçlerinin din boyutunu analiz etmek, son derece önemli görülmektedir. Ayrıca darbe dönemlerinin din boyutunu incelemek, bu dönemlerin araştırılmasına katkı sunacaktır. Bunun yanında böylesi bir çalışma, din sosyolojisi alanına bir yenilik getireceği kanaati

taşımaktadır. Türkiye Cumhuriyet tarihindeki darbe ve darbe girişimi süreçleri, farklı açılardan incelemelere konu olmuş ve farklı alanlarda çeşitli tezler, kitaplar hazırlanmıştır. Yapılan çalışmalar elbette bir boşluğu doldurmuş ve bir sonraki aşamalar için temel oluşturmuştur. Fakat tez ön çalışması sırasında yapılan geniş bibliyografya taraması sırasında görülmüştür ki darbe dönemlerinin din ile ilişkisi çerçevesinde kapsamlı bir çalışma henüz yapılmamıştır. Nitekim şuna kadar “darbe” konusunu ele alan çalışmalara bakıldığında, darbelerin daha çok siyasî, ekonomik, basın ve medya ve dış politika boyutlarıyla incelendiği görülmüştür. Ancak bunlardan farklı olarak bu çalışmada, Cumhuriyet dönemi darbelerinin “din” boyutu sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Tezin bu özgün yönüyle din sosyolojisi alanına bir yenilik katacağı ve bu minvalde yapılacak çalışmalara bir temel oluşturacağı düşünülmektedir. Ayrıca Din Sosyolojisi alanında böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğu da gözlemlenmiştir. Bu da böylesi bir araştırmanın ne kadar gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.

Farklı alanlarda yapılan çalışmalara bakıldığında, kimi çalışmalar siyasî yönden darbe dönemlerine ışık tutmaya çalışırken, kimi çalışmalar ise darbelerin ekonomik, eğitimsel, medya analizleri, dış politika ve basın cephesini konu edindiği görülmüştür. Farklı alanlarda yapılan çalışmaların bazıları şunlardır: Gökçer TAHİNCİOĞLU’nun (2004), “Askeri Darbeler Öncesi ve Sonrası Medya Özgürlüğü”, Hongur ANDAÇ’ın (2006), “28 Şubat Sürecinde Ordu, Medya ve Siyasal İktidar”, Cengiz SUNAY’ın (2009), “12 Eylül Dönemi Türk Siyasetinde Sivil-Asker İlişkileri (1980–1987)”, Serdar KÖSE’nin (2010), “Türk Demokrasi Hayatında 12 Mart 1971 Muhtırası”, Elif AKTAŞ’ın (2011), “12 Eylül 1980 Askeri Darbesi ve Tarih Öğretimine Etkileri”, Yusuf Ziya KESKİN’in (2011), “27 Mayıs 1960 Askeri Darbesi ve 12 Mart 1971 Muhtırası’nın Türk Devlet Teşkilatı ile Siyaset Hayatına Etkileri”, Müjgân KARATAŞ’ın (2012), “İki Askeri Darbe Arası Türk Dış Politikasının Tahlili 1960–1980”, Müslüm İNCE’nin (2012), “Askeri İhtilallerin (1960–1980) Siyasal ve Toplumsal Yansımaları”, Damla SEVİMLİ’nin (2013), “Türkiye’de Basın ve Demokrasi 28 Şubat Sürecinde Hürriyet Gazetesi (28 Şubat 1997 – 28 Şubat 1998)”, Selçuk AKINCI’nın (2014), “1960–1980 Dönemi Türk Parlamentosu’nda Vesayetçi Yapılar”, Aysel ÖZDEMİR ÇOLAK’ın (2017), “Devletin İşgal Edilmiş Hali: 12 Eylül 1980 ve 28 Şubat 1997’ye Giden Süreç”.



### **III. Problem**

Tarihi geçmişi çok eskilere dayanan askerî darbeler, Türkiye siyasal tarihinde önemli bir yere sahiptir. Darbeler sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, hukuki ve dinî açılardan değerlendirildiğinde sonuçları itibariyle Türkiye'deki toplumsal dönüşümün kırılma noktasında bulunduğu ve toplumda ağır ve uzun dönemli tahribatlar meydana getirdiği söylenebilir. Günümüzde de bu durumun etkilerinin devam ettiği bir gerçektir. Bu etkinin en önemli ayaklarından birini, dinî ve toplumsal hayat oluşturmaktadır. Gerçekten de darbe dönemleri, dinî ve toplumsal hayat üzerinde önemli ve kalıcı etkiler bıraktığı bilinen bir durumdur. Darbe süreçlerinde seküler ve laikçi dayatmalar, birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Özellikle bu dönemlerdeki dinî ve toplumsal yapıda meydana gelen değişimlere, darbeler sonrasında yönetimi ele geçirenlerin dine karşı tutumlarına ve din alanındaki uygulamalarına bakıldığında bu durum, belirgin bir şekilde görülebilmektedir. Diğer taraftan darbe süreçlerinin din/toplum-sivil/askeri darbeci zihniyet açısından etki ve tepkileri sosyolojik olarak ortaya koymak, incelenmesi gereken önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu perspektiften hareketle bu problemin incelenmesi, alana önemli katkılar sunacağı düşüncesiyle araştırmaya değer görülmektedir.

### **IV. Yöntem**

Bilimsel bir araştırma yapmak, konunun muhtevasına uygun düşen belirli yöntemlerin izlenmesini gerektirmektedir. Nitekim bilimsel araştırmalarda çalışmanın sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için doğru bir yöntemin kullanılması şarttır. Yöntem, bilimsel çalışmaların/araştırmaların mantıksal olarak düzenlenmesini, yürütülmesini ve neticeye bağlanmasını ifade etmektedir (Peker, 2003: 56). Bu nedenle yöntemin, düzenli ve bilinçli olarak yapılan bir çalışmada belirli bir amaca ulaşmak için kullanılan yolların tümünü ifade ettiği söylenebilir. Din sosyolojisi alanında yapılan bilimsel çalışmalarda/araştırmalarda yöntem konusu son derece önemli bir işleve sahiptir.

Din sosyolojisi alanında darbenin din boyutunu ortaya koyabilmek amacıyla yapılan araştırmada, öncelikle verilerin toplanması ve yorumlanmasında kullanılacak yöntemlerin önceden belirlenmesi bilimsel sonuçlara ulaşma açısından hayati önem

taşımaktadır. Bu durum dikkate alınarak kaynakça büyük bir titizlikle oluşturulmuştur. Çalışma süresinde elde edilen veriler/bulgular nesnel bir şekilde anlamlandırılmaya, açıklanmaya ve yorumlanmaya gayret edilmiştir. Cumhuriyet Dönemi darbelerinin din boyutunu sosyolojik olarak tespit etmek amacıyla yapılan bu araştırmada dokümantasyon metot ve teknikleri (bkz. Aslantürk, 1995: 64–75) kullanılmıştır. Doküman incelemesini sağlayan dokümantasyon metodu, “araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır” (Arslantürk, 1995: 80). Başka bir deyişle dokümantasyon metodu, herhangi bir olayla ilgili yazılı, sözlü, sanatsal, görsel ve işitsel kaynakların araştırılacak konu doğrultusunda derlenip incelenmesidir (Arslantürk, 1995: 52–53).

Doküman incelemesine konu edilecek materyaller, konunun açıklanmasında gereklilik arz eden her türlü objektif bilgi taşıyıcılarıdır. Dokümantasyon yöntemiyle tezin alanına giren kitap, dergi, makale, ansiklopedi, hatırat kitapları gibi dokümanlar taranmış, ilgili kısımlar seçilmiş, tasnif edilmiş, veriler ve bulgular sistematize edilmiştir. Ayrıca akademik uzmanların konu ile ilgili görüş ve önerileri alınmış, bu görüş ve öneriler doğrultusunda okumalar yapılmış, okumalardan elde edilen bulgu ve veriler; Tarihî, karşılaştırmalı ve metin tarama yöntemleri çerçevesinde anlayıcı, açıklayıcı ve vasıflayıcı bir din sosyolojisi perspektifi ile sunulmuştur. Nitekim sosyoloji, ancak vasıfladığı olguları anlayıp açıklamalara giderek karşılaştırmalarda bulunduğu, olay ve olgular arasında sebep-sonuç ilişkisi kurabildiği ölçüde amacına erişebilmiş sayılmaktadır (Okumuş, 2017d: 44).

Buna ek olarak, araştırma sonucunda elde edilen veriler, araştırmanın amacına ve araştırma problemine uygun olarak yorumlanmış ve yapılacak değerlendirmelerde buna sadık kalınmıştır. Vasıflama yönteminin bir gereği olarak dolaylı gözlemler yapılmış, bilgi-belge toplama (dokümantasyon) ve bunları tartışma teknikleri kullanılmıştır. Araştırma boyunca ele alınan kavram ve konular, kişisel düşünce ve inançlardan bağımsız olarak değerlendirilmeye çalışılmış, araştırma yapılırken mümkün oldukça objektiflik ve tarafsızlık esas alınmış, normatiflikten, değer yargılarından uzak durulmuş, olabildiğince peşin hükümlerden kaçınılmış, gereken ile değil, olan ile ilgilenilmeye çalışılmıştır. Nitekim sosyal olay ve olguları, tarafsız bir şekilde nesnel gerçeklikleri oldukları gibi okuyup analiz etmeye çalışmak, araştırmanın yanlış sonuçlara varmasına engel olacaktır (Okumuş, 2017d: 46).

Çalışmamızın başlığında yer alan “din” kavramı özel olup, “İslam” dinini ifade etmektedir. Araştırmanın salt Türkiye toplumuna yönelik olması, araştırmayı İslamî bir çerçevede ele almayı gerektirmektedir. Araştırma analiz edilirken bu konuya dikkat edilmesi önemlidir. Ayrıca çalışmada din olgusu ele alınırken genellikle, dinle ilgili işlevselci ve yapısalcı yorum ve yaklaşımlardan hareket edilmiştir. Çalışma, 1923’te Cumhuriyet’in kurulmasından bugüne kadar süregelen darbe olgusunun dinî boyutunu ele alması bakımından tarihî bir yönü bulunmaktadır. Çünkü dinsel olay ve olgular tarih içinde gerçeklik kazanmaktadır (Gökalp, 1995: 136). Tarih, toplumların, toplumsal olayların bağlamıdır (Okumuş, 2017d: 51). Buradaki tarihten kasıt, yakın tarih, yani Cumhuriyet Tarihi’dir.

### **Veri Toplama Tekniği**

Araştırmada, dokümantasyon metot ve teknikleri kullanılarak, genel bir literatür çalışması yapılmıştır. Bu metodun teknikleri olan bilgi ve belgeleri toplama ve tartışma tekniklerine başvurulmuştur. Ayrıca dolaylı gözlem tekniklerine bağlı olarak kaynak taraması yapılmıştır. Konuyla ilgili olan kitap, tez, dergi, makale, ansiklopedi, röportaj vb. dokümanlar taranmış, ilgili kısımlar tespit edilerek değerlendirme, sınıflandırma ve sistematize edilmiş, uzmanların konu hakkındaki görüş ve önerileri alınıp, okumalardan elde edilen veriler ve olgular sosyolojik bir perspektifle sunulmuştur.

### **Varsayımlar**

Darbeler, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, hukuki ve dinî açılardan değerlendirildiğinde sonuçları itibariyle Türkiye’deki toplumsal dönüşümün kırılma noktasında bulunduğu, toplumda ağır ve uzun dönemli tahribatlar meydana getirdiği açıktır. Günümüzde de bu durumun etkilerinin devam ettiği bir gerçektir. Bu etkinin en önemli ayaklarından biri de dindir. Gerçekten de darbe dönemleri, din üzerinde önemli ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Darbe süreçlerinde seküler/laikçi dayatmalar, birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Bu süreçlerde dinî-toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, darbecilerin tutumları ve din alanındaki uygulamaları incelendiğinde, bu durum net bir şekilde anlaşılabilir. Darbeler sonrasında yönetimi

ele geçirenlerin dine karşı tutumları ve din alanındaki uygulamaları bunun en belirgin ortaya çıktığı alandır.

Türkiye’de darbeler genel olarak seküler/laik ve askerî menşeli olması dolayısıyla bu dönemlerde genel olarak, Müslüman/dindar Türk toplumuna karşı baskıcı, dışlayıcı, engelleyici ve ötekileştirici bir anlayış hâkim olmuştur. Laik, seküler kamusal alan perspektifiyle, dinin veya dini fikir ve düşünce özgürlüğünün kısıtlanmak istenmesi, darbe dönemlerinin tipik yaklaşımları arasındadır. Bu nedenle darbe dönemlerinin, laik/seküler uygulamaların işlevsel olduğu zaman dilimleri olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan tüm darbe süreçlerinde, farklı ve işlevsel din politikaları üretilmiş ve tedavüle sokulmuştur. Toplum hayatını ve dini etkisi altına alan darbelerin, dinî/toplumsal boyutu toplum tarafından yeteri kadar bilinmekte midir? Darbe süreçleri din/toplum boyutuyla ne tür mağduriyetler ve travmalar yaratmıştır? Darbeler, din ve manevi açıdan hangi alanlarda etkili olmuştur? Denilebilir ki, darbe süreçleri din-toplum ilişkilerinde din, hem önemli bir meşrûiyet aracı, hem de etkili, işlevsel ve çok boyutlu bir sosyal fenomendir. Bu da dinin, toplumsal bir hayat için ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

## **Literatür**

Çalışmayla ilgili YÖK (Yükseköğretim Kurulu) Tez Merkezi incelenmiş ve çalışmanın doğrudan esas konusunu ele alan bir tez bulunmamıştır. Bu nedenle daha çok eserlerden, dergilerden ve hatıratlardan hareketle satır araları okunarak konu tasvir edilmiştir. Doğrudan konu ile alakalı olmasa da konuya yakın olduğu düşünülen bir takım eser, tez, makale ve yazılar şunlardır: “28 Şubat Sürecinde Yazılı Basın ve Din (Hürriyet ve Yeni Şafak Gazetesi Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezinde (İz, 2011), 28 Şubat süreci olarak adlandırılan dönemde yazılı basın ve din konusu ele alınmıştır. Çalışmada, Türkiye’de siyasetin, özellikle 28 Şubat sürecinde din çerçevesinde yaşanan tartışmaların siyaseti şekillendirdiği ve gündemi belirlediği vurgulanmıştır. 28 Şubat sürecinde din konusunda var olan farklı algılar, Hürriyet ve Yeni Şafak gazeteleri örnekleminde tespit edilmeye çalışılmıştır. Tahincioğlu’nun (2004), “Askeri Darbeler Öncesi ve Sonrası Medya Özgürlüğü” adlı yüksek lisans tezinde, Türkiye’nin kuruluşundan 2004 yılına kadar gerçekleştirilen askeri darbeler ile askerlerin verdiği ve devletin yönetim kademelerinin değişmesine neden olan muhtıranın, demokratik yaşamın vazgeçilmez unsurlarından olan medyanın üzerindeki etkileri konu

edinilmiştir. Çalışmada, kamuoyunun haber alma hakkının bu dönemlerde sınırlandırıldığını, olan bitenlerin basın tarafından tüm açıklığıyla duyurulmadığını, askerî darbeyi gerçekleştiren komutanların devletin elindeki medya organlarını, darbeyi meşrûlaştırıcı biçimde kullandıklarını savunmuş ve medya organlarının eleştiri görevini yerine getiremediğini, kendilerine çizilen sınırları sorgulamadan kabul ettiklerini, darbeleri de olumladıklarını vurgulanmıştır.

“27 Mayıs Darbesi’nin Dini Var mı?” adlı makalede İ. Kara (2012), Cumhuriyet Türkiye’sinde, özellikle 27 Mayıs darbesinin din ve dinî alanla ilişkisi nedir? sorusunun cevabını aradığını ve bu ilişkinin birkaç tarafı olduğunu belirtilmiştir. İ. Kara’ya göre (2012: 26), darbe sonrasında dinî inançları, düşünceleri ve yaşama biçimleri irtica, hurafe ve bâtil inanç üzerinden ağır eleştirilere ve karalamalara maruz kalan dindar Türk toplumu ile dönüştürülerek sisteme bağlılıkları artırılmak istenen dinî-siyasî gruplar, cemaat ve tarikat yapıları bulunmaktadır.

Okumuş’un (2016a), “Paralel Yapı: İslam’a Karşı İslam Projesinin Adı” başlıklı makalesinde, Fethullah Gülen’in liderliğinde elli yılı aşkın bir süredir faaliyet gösteren Paralel Yapının, dünyanın neredeyse her yerinde örgütlenmiş küresel ve dinsel cemaat hareketi olduğu, bu hareketin, küresel güçlerin planlarına uygun olarak İslam’a karşı İslam projesinin en güçlü uygulamalarından biri olduğu vurgulanmıştır. Okumuş’a göre (2016a), sosyolojik anlamda paralel din olarak pozisyon alan bu örgütlü dinsel yapı, dünya çapında “alternatif İslam” projesi çerçevesinde ortaya çıkarılan bir din istismarcısı organizasyonudur. Ayrıca makalede, Paralel Yapının güç arzusunu ve dünyevileşmesini, din mühendisliğine, din mühendisliği de kanlı darbe girişimine kadar götürdüğü belirtilmiştir.

“15 Temmuz Darbe Girişimi ve Diyanet’in Tarihi Rolü” adlı makalede Okumuş (2016b), 15 Temmuz’da Diyanet’in önemli roller üstlendiğine dikkat çekmiştir. 15 Temmuz’un kendine özgü devrimci bir direnişle engellenmesinde DİB’in önemli rolü olduğunun altını çizen Okumuş, Diyanet’in darbe karşısında net bir duruş sergilediğini ve bunun Diyanet tarihinde bir ilk olduğunu ifade etmiştir.

Okumuş (2017c), “Siyasal Liderliğin Tarihi Rolü” adlı makalesinde, 15 Temmuz gecesi, karizmatik siyasal lider Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın duruşunun, yaptığı ilk konuşmadan itibaren darbe ve darbecilere karşı ortaya koyduğu kararlılığın, halkın yanında olduğunu ifade eden beyanlarının vs. halkın darbeye karşı

direnışe geçmesinde, direnişlerini kararlılıkla sürdürmelerinde son derece önemli rol oynadığı ele alınmıştır.

Okumuş’un (2011) *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları* adlı eseri, Türk siyasetinde din istismarı olayını bazı boyutlarıyla ele almayı amaçlamıştır. Eserde, 28 şubat sürecinde Başbakan Ecevit’in yayınladığı irtica ile mücadele genelgesinin, rejimi koruma refleksi olarak din istismarı siyaseti ve söylemini devreye sokmanın en önemli örneklerinden biri olduğu belirtilmiştir. Bu eserde darbecilerin dinđ araçsallaştırma siyasetini etkili bir şekilde uyguladıkları belirtilmiştir.

Okumuş’un (2005a) *Dinin Meşrulaştırma Gücü* adlı eserinde, dinin son derece önemli ve yadsınamaz meşrûiyet gücü sunduğu ve dinđ meşrlaştırımın toplumsal ve siyasal alanda hangi boyutlarda etkili olduğu üzerinde durulmuş, siyasetçilerin, st düzey yöneticilerin ve askerđ yöneticilerin bir konuyu veya kendi otoritelerini toplumun farklı kesimlerinde geçerli hale getirmek, meşruiyet kazanmak amacıyla dinđ meşrlaştırıma başvurduğu ifade edilmiştir.

Mehmet Görmez (2016), “15 Temmuz Darbe Girişimi ve Din İstismarına Karşı Birlik, Dayanışma ve Gelecek Perspektifi” başlıklı makalesinde, uzun süredir ülkemizde din kisvesi altında din istismarı yapanların 15 Temmuz’da İşlam’a son derece büyük zarar verdiğini belirtmiştir. Görmez’e göre (2016), uzun yıllar boyunca din maskesiyle himmet elbisesiyle İşlam’a hizmet görüntüsüyle gizlenmiş bir ihtiras, 15 Temmuz’da topyekn bir saldırıyla kendini ele vermiştir.

Subaşı (2002), “Ara Dönem Din Politikaları” adlı makalesinde, 27 Mayıs, 12 Mart ve 12 Eylül ve 28 şubat’ta gerçekleştirilen müdahalelerin sonuçlarının Türkiye’deki dinđ hayata etkisi üzerinde durmuştur.

Yukarıda tezin konusuna yakın olduğu düşünülen çalışmalardan verilen örneklerde de görüldüğü gibi, Cumhuriyet dönemi darbelerinin “din” boyutunu tümüyle ve kapsamlı olarak ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır ve bu yönüyle tez, yapılan diğer çalışmalardan büyük lde farklı ve özgün bir çalışma olarak öne çıkmaktadır.

## **Kapsam ve Sınırlılıklar**

Çalışma, din sosyolojisinin sınırları içerisinde, bütünüyle Cumhuriyet dönemi darbe ve darbe girişimlerinin din boyutu ekseninde yapılmış, büyük lde bunun

dışına çıkılmamıştır. Araştırma, din sosyolojisi merkezli olmakla birlikte, araştırmada elde edilen bulguları pekiştirmek amacıyla bazı komşu bilim dallarının yöntem, bakış açısı ve verilerinden yararlanılmıştır.

## **V. Çalışma Planı**

Çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında darbelerin din boyutuna ilişkin genel bir perspektif çizildikten sonra araştırmanın konusu, amacı ve önemi, problemi ve yöntemi hakkında kısa ve özlü bir bilgi sunulmaktadır. Birinci bölümde, temel kavramlar (müdahale, askerî müdahale, darbe, askerî darbe, hukukî müdahale, siyasî müdahale, muhtıra, ihtilal, inkılap/devrim, din, dinî meşrûlaştırım, toplumsal değişim), ideolojik arka plan (ideoloji, dine ideolojik bakış, pozitivizm, laisizm, sekülerizm ve milliyetçilik), din-siyaset ilişkileri ve ideolojik yaklaşım konuları ele alınmaktadır. İkinci bölümde, cumhuriyet dönemi darbe süreçleri ve din (27 Mayıs 1960 darbe süreci ve din, 12 Mart 1971 muhtıra süreci ve din, 12 Eylül 1980 darbe süreci ve din, 28 Şubat 1997 darbe süreci ve din, 15 Temmuz 2016 darbe girişim süreci ve din) incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise, darbeler sonrası toplumsal değişim açısından din incelenmekte ve son olarak da sonuç yer almaktadır.

## 1. BÖLÜM

### TEMEL KAVRAMLAR VE İDEOLOJİK ARKA PLAN

#### 1.1. TEMEL KAVRAMLAR

##### 1.1.1. Müdahale

Arapça “د خ ل” kökünden türeyen “müdahale”, karışmak, araya girmek, el atmak (Ermiş, 2008: 473), bir olayın akışına, oluşumuna karışmak (akışını/gidişini değiştirme çabası) olarak tarif edilebilir. Siyasî anlamda müdahale, siyasî sivil erke (devlet veya iktidar) askerî, hukukî veya siyasî olarak zorlayıcı veya zorlayıcı olmayan müdahalede bulunmak şeklinde ifade edilebilir. Sosyolojik anlamda müdahale, bir toplumun gelişim/değişim seyrinin doğal akışını etkileyebilecek, örneğin bozabilecek unsurlar olarak tanımlanabilir. Aydemir’e göre (2000: 101–102) müdahale, gidişattan memnun olmayan müdahaleci güçlerin gidişatta gerekli gördüklerini ifade ettikleri bazı davranış değişikliklerini dikte etmelerinden ibarettir. Denilebilir ki, müdahalede bir yapı değişikliği olmayabileceği gibi, iktidar da değişmeyebilir, hatta parlamento dahi devam edebilir.

Müdahaleler, askerî, hukukî ve siyasî boyutları çerçevesinde ele alınabilir. Nitekim sivil hükümete askerî, hukukî ve siyasî yollarla müdahalelerde bulunulabilmektedir. Örneğin 27 Mayıs, 12 Eylül, 28 Şubat darbeleri ve 15 Temmuz darbe girişimi, askerî müdahale girişimi, 12 Mart ve 27 Nisan muhtırası ise, siyasî müdahale olarak değerlendirilebilir. Ancak Gezi Olayı asker/sivil destekli bir



müdahale; MİT (Milli İstihbarat Teşkilatı) Tırları, 17–25 Aralık olayları, Danıştay ve Yargıtay uygulamaları, Anayasa Mahkemesi (parti kapatma) uygulamaları gibi olaylar, “hukukî müdahale” kapsamında değerlendirilebilir.

### 1.1.1.1. Askerî Müdahale

#### 1.1.1.1.1. Darbe

Darbe denilince akla ilk gelen şey, “askeri darbe” kavramıdır. İngilizce dilinde “coup”, “revolution”, “rebellion”, “insurrection”, “uprising”, “riot” ve “mutiny” sözcükleri temelde eş anlamlı sözcüklerdir ve bu sözcüklerin tümü “mevcut otoriteye karşı başkaldırma” anlamı taşımaktadır (TDK, 2005). Arapça’da ise, “انقلاب عسكري”, “شغب”, “تمرد” ve “ثورة” gibi kavramlar ile ifade edilen darbe genel olarak, mevcut siyasî, toplumsal ve ekonomik düzenin yerine, zorla veya çoğu zaman silah gücü ile siyasî, toplumsal ve ekonomik yeni bir düzen getirme hareketidir (Bozkurt, 2009: 673). “Darbe” kelimesi, Arapça’da “ضرب” fiilinden “ضربة” şeklinde isimleşmiş bir kelimedir (Öztürk, 2017: 585). Arapça “ض ر ب” kökünden türeyen darbe, vuruş ve çarpış gibi bir şeyi başka bir şeye vurma (İsfahânî, 2012: 616) ve bir ülkede zor kullanarak idareyi devirip yönetimi ele geçirme işi manalarına gelmektedir (Ermiş, 2008: 112–113). Başka sözlüklerde de “ضرب” “darabe” kelimesi, “vurma, vuruş, çarpış, kaygılı, parçalamak, kırmak, bir değneği toprağa çakmak, birisine değnekle vurmak, para basmak, bir kimseyi manen yıkan olay veya eylem, felaket, musibet” şeklinde anlamlara gelmektedir (Parlatır; Gözaydın ve Zülfikar, 1998: 529; İbn Manzûr, 1119: 2565; Çağbayır, 2007: 1105–1106; Baalbaki, 1990: 706–707).

Darbe, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e, oradan da günümüze kadar süregelen ve kamuoyunun sürekli olarak gündeminde tuttuğu siyasî, sosyal, askerî, kültürel ve dinî etkileri olan bir olaydır. Askerler, ordu-millet geleneği/anlayışı çerçevesinde Türkiye siyasasında neredeyse her dönemde belirleyici bir aktör olmuş, bazı dönemlerde tehlikede gördükleri rejimi koruma ve kendilerince kaybolan devlet otoritesini yeniden tesis etme iddiasıyla yönetimi ele geçirmişlerdir (Tatlıoğlu, 2018: 281). Kendi ideolojilerine hizmet eden bir iktidar bulamadıklarında veya (askerî/ekonomik vb.) statülerinin değer kaybına uğratıldığını (öneminin yitirildiğini) hissettikleri zamanlarda askerî/sivil elitler, darbeye bu durumu düzeltmeye çalışmak istemişlerdir.

Yönetimi ele aldıklarında kendi anlayış ve ideolojileri doğrultusunda siyasî, sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî birçok stratejik uygulamayı hayata geçirmişlerdir. Bu stratejik uygulamalar; idamlardan tutun da siyasî parti, kurum ve sendika kapatmaları, siyasî yasaklar ve dinî hayat baskılamalarına kadar pek çok şeyi kapsamaktadır. Her ne kadar sonrasında iktidarı sivil yönetime bırakmışsalar da gerçekleştirdikleri stratejik uygulamaların etkileri her alanda çok uzun süre devam etmiştir. Bu nedenle Türk siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî hayatında darbeler, her zaman önemli bir konuma sahip olmuş ve gerçekten de tartışılmaz dönüm noktaları oluşturmuştur.

#### **1.1.1.1.2. Askerî Darbe**

Askerî darbe, mevcut hükümetin askerî bir grup tarafından bir plan çerçevesinde güç kullanılarak bir darbeyle devrilmesi veya değiştirilmesi hareketi olarak tanımlanmıştır (İnce, 2012: 25). Başka bir ifadeyle, bir ülkede baskıyla ve güç kullanarak hükümeti istifa ettirme veya yönetimi devirme hareketine/eylemine darbe denir (Parlatır; Gözaydın ve Zülfikar, 1998: 529). Bu tanımlamalardan hareketle 27 Mayıs, 12 Eylül ve 28 Şubat “darbe” olarak ve sonuca ulaşamaması nedeniyle 15 Temmuz da “darbe teşebbüsü” olarak okunabilir.

Atay’a göre (1998: 38), askerî darbeler, gasp niteliği taşıyan bir tür siyasal şiddet eylemidir. Bazı sosyologlar, “askerî darbe” kavramını, insan hakları ihlalleri bağlamında açıklamaya çalışmışlardır. Bunlardan biri olan Somersan’a göre (2004: 132, gündelik hayatın akışı açısından askerî darbeler, genellikle, yüksek askerî kadrolardan bir grubun siyasî iktidarı silah gücüyle ele geçirmesi, parlamentoyu kapatması, sıkıyönetim ilanı ile olağan demokratik süreçleri askıya alması; kitle iletişim araçlarına el koyması, toplumsal alanda muhalif olarak bilinen grup ve kişilerin cezalandırılması, eski dönem siyasîlerin de haklarından mahrum edilmesi, en azından tutuklanması süreçlerini içermektedir. Aydoğdu’ya göre (2017: 717), hangi gerekçeyle yapılırsa yapılsın ve hangi şekilde görülürse görülsün darbe, şiddeti içeren totaliter bir eğilim olmakla birlikte, bireyin gelişimi ve saygınlığı, toplumsal barış, hak ve özgürlükler, demokrasi, sosyal, dinsel, kültürel ve ekonomik kalkınma önünde büyük bir engeldir. Darbelerde kadro, rejim, anayasa ve temel kanunlar, büsbütün değiştirilebilir (Yılmaz, 2008; Aydemir, 2000). Askerî darbeler daima statükocudur; fakat statükonun korunması, aslolanı, başka bir ifadeyle egemenlik ilişkilerini ve

toplumsal veya siyasal dışlamaları güvence altına almak üzere yeni düzenlemelerin yapılmasını gerektirebilir.

### **1.1.1.2. Hukukî Müdahale**

Hukukî müdahale, devlete veya iktidara birtakım güçlerin hukukî kararlar üzerinden müdahalede bulunması şeklinde tarif edilebilir. Yakın geçmişte yaşanan MİT Tırları ve 17–25 Aralık Olayları, “hukukî müdahale” kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim bu olaylarda, adlî olarak savcılığın harekete geçirilmesi suretiyle sivil hükümete karşı bir müdahalede bulunulmuştur. Hukukî müdahaleye başka bir örnek olarak Yargıtay ve Danıştay uygulamaları gösterilebilir. Örneğin Danıştay’ın, 27 Mayıs sonrası kurulan hükümetin hemen hemen bütün tayin, terfi ve görevden alma gibi işlemlerine müdahale etmesi (Menderes, 2012: 340), bu kapsamda değerlendirilebilir. Bunun yanında 2008’de Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından AK Parti’nin kapatılması ve partinin lideri olan Recep Tayyip Erdoğan başta olmak üzere yetmiş bir parti üyesine siyaset yasağı getirilmesi istemiyle Anayasa Mahkemesi’ne açılan dava (Karpat, 2018: 294), hukukî müdahale örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bunun yanında daha önceki dönemlerde MNP (Milli Nizam Partisi), MSP (Milli Selamet Partisi), RP (Refah Partisi), FP (Fazilet Partisi) gibi siyasî partilerin Anayasa Mahkemesi yoluyla kapatılması, Hukukî müdahale örnekleri olarak değerlendirilebilir.

### **1.1.1.3. Siyasî Müdahale**

#### **1.1.1.3.1. Muhtıra**

“Herhangi bir şeyi hatırlatma, uyarma amacıyla yazılan yazı” anlamına gelen (İnce, 2012: 26) “muhtıra”, askerî bürokrasinin, ülke gidişatı ile ilgili rahatsızlığını yazılı olarak sivil hükümete bir uyarı mahiyetinde iletmesidir. Muhtıranın, askerî bürokrasinin siyasî hayata bir müdahale şekli olduğu söylenebilir. Muhtıra da askerî darbe gibi bir döneme etki eden, siyasî ve sosyal hayatı kontrol etme amacı taşıyan bir yaptırım olarak değerlendirilebilir (Dodanlı, 2012: 54). 12 Mart 1971 ve 27 Nisan 2007, askerî bürokrasinin sivil yönetime verdiği muhtıralar olarak nitelendirilebilir.

### 1.1.2. İhtilal

Arapça “خ ل ل” kökünden gelen (Ermiş, 2008: 268) “İhtilal”, iki şey arasındaki boşluğu (İsfahânî, 2012: 351) ifade ettiği gibi kargaşalık, düzensizlik, karışıklık ve köklü değişimi de ifade etmektedir (Ermiş, 2008: 268). Kelime anlamı olarak ihtilâl, “bir devletin politik, sosyal ve ekonomik yapısını veya yönetim düzenini değiştirmek amacıyla hukuk kurallarına ve kanunlara uymaksızın cebir ve kuvvet kullanarak yapılan geniş halk hareketi” olarak tanımlanmaktadır (Akyüz, 1989: 9). Bu tanımdan hareketle “ihtilâlin içtimaî bir hadise, yani toplumsal bir olay” (Aydemir, 2000: 30) olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Sarıca’ya göre (1995: 5), ihtilâl, Anayasa’nın, kendi içinde belirtilen değişiklikler yerine, aniden ve hukuk dışı yöntemlerle ortadan kaldırılmasını ifade etmektedir. Aydemir’e göre (2000: 31), ihtilali tek bir sebebe bağlamak doğru olmadığı gibi, bunu tek bir tip içinde görmek de imkânsızdır. Ona göre, ihtilal şahsi arzu, eğilim veya kararların değil, objektif zaruretlerin ve şartların neticesidir, dolayısıyla toplum yapısında bu şartların birikmesi, toplumun bir ihtilale gebe olması, ihtilali hem beklemesi, hem de benimsemesi ile tahakkuk etmektedir (Aydemir, 2000: 31). İnce’ye göre (2012: 25), bir ihtilâlin gerçekleşmesinin farklı sebepleri olmakla birlikte iktidar yapısının sağlamlığı ihtilâlin başarısını etkileyebilmektedir. Bu analizler ışığında 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat ve 15 Temmuz’u genel olarak toplum desteğinden yoksun olmaları nedeniyle ihtilal olarak değil, darbe olarak değerlendirmek gerekir.

### 1.1.3. İnkılap/Devrim

Arapça “ق ل ب” fiil kökünden gelen (İsfahânî, 2012: 862; Ermiş, 2008: 286) “inkılap”, “bir durumdan başka bir duruma geçiş, dönüşüm, toplum düzenini ve yapısını daha iyi duruma getirmek amacıyla yapılan köklü değişiklik, iyileştirme ve reform” anlamına gelmektedir (Ermiş, 2008: 286). Ayrıca bir şeyin bir şekilden başka bir şekle çevrilmesi, döndürülmesi, döndürülmek, bir işi bırakmak, geri dönmek, çekilmek gibi anlamlara gelmektedir (İsfahânî, 2012: 862). İnkılap, devlet eliyle siyasî, sosyal, askerî vb. alanlardaki kurumların köklü bir şekilde değiştirilerek yenileştirilmesi şeklinde tanımlanabilir. İnkılap, ihtilâllerin getirmeyi amaçladıkları

yeniliklerden söz ederken kullanılabilir bir kavram olmakla beraber, şiddet unsuru içermemektedir (TDK, 2005). İnkılap hareketlerinde, kadro, rejim, Anayasa ve temel kanunlar, neredeyse tamamıyla değiştirilir, toplumun yapısı, başka bir toplum yapısına dönüştürülür ve zamanla aşamalar veya safhalar halinde sürmeye devam eder (Aydemir, 2000: 100).

“Devrim” sözcüğü, devirmekten gelmekte ve “belli bir alanda hızlı, köklü ve nitelikli değişiklik” anlamına gelmektedir (TDK, 2005). Başka bir deyişle yerleşik toplumsal düzeni köklü, hızlı ve kapsamlı olarak niteliksel değiştirme ve yeniden biçimlendirme eylemi olarak ifade edilebilir (Doğançay, 2014: 4). Ateş’e göre (2009: 319–320) devrim, bir toplumdaki gelir dağılımının ve ekonomik fırsat eşitliğinin ve siyasal katılımın geniş kesimler lehine aniden değişimidir. Bozkurt’a göre (1995: 39) devrim, Anayasa’nın kanunî değişiklikler yerine, aniden sonlandırılması veya yıkılmasıdır. Bu tanımlamaların yanında devrimin, bir toplumdaki ekonomik ve siyasal yararlanmanın geniş kesimler yararına, hızla değişmesi şeklinde (Ateş, 2009: 319) ve bir savaş sayesinde elde edilen kazanımlar olarak tarif edilmektedir (Kıvılcımlı, 2008: 2).

Türk Devrimi ise, Türkiye’nin siyasal, toplumsal ve ekonomik yapısında hızlı ve kapsamlı bir değişim yaratma olayı şeklinde tanımlanabilir (Kongar, 1983: 8). Mardin’e göre (1991: 148) Türk Devrimi, Türk siyasal sisteminin, toplumsal şiddet söz konusu olmadan dönüştürüldüğü, Türk tarihinin belirsiz uzunluktaki bir dönemine verilen isimdir. Türk devrimi; toplumda bağımsızlıktan yana olan tüm katmanların bir cephe biçiminde örgütlenmeleri ve önce anti-empyralist bir bağımsızlık savaşı ve ardından çağdaş ve modern bir devletin kurulması şeklinde, teokratik bir monarşiden, halk egemenliğine dayanan laik ve çağdaş bir cumhuriyete geçişi ifade etmektedir (Ateş, 2009: 320).

#### **1.1.4. Din**

“Din” sözcüğü, Arapça’da “belirli bir zamanda ödenmesi gereken borç” (H. Kara, 2012: 18) anlamındaki “د ي ن” kökünden gelmektedir (İsfahânî, 2012: 393; Ermiş, 2008: 122). Ancak kavram zamanla “usul, adet, tutulan yol ve huy” karşılığında “din” biçimini almış, “kişinin bağlandığı ve uyduğu nazârî ve amelî yol” anlamını

kazanmıştır (Günay, 2017: 212). Ayrıca dinin adet, durum, ceza, mükâfat, itaat anlamlarına gelmektedir (Dağ, 2016: 71).

Genel kabule göre “din” kelimesinin İngilizce’deki karşılığı olan “religion” kavramı “religare” kökünden gelmektedir (Chevalier, 1986: 97). Bu anlamdaki din kavramı, Tanrı ile kul arasındaki bağı ifade etmektedir (Güner: 1986: 9). Buhr ve Kosing (1999: 104)’e göre din, sezgilerin, coşkuların ve kutsallaştırma eylemlerinin bir toplamıdır. Aramî- İbrani dillerinde din; mülk, yönetmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe, töre ve ödül anlamında kullanılmakta; Farsça’da ise, din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek, anlamına gelmekte ve bu anlamdaki din; kişinin uyduğu ve bağlı olduğu kuramsal ve uygulamalı yol olmaktadır (H. Kara, 2012: 18). İngilizce’deki “religion” tanımı ile Arapça’daki “din” tanımının aynı anlam içeriğine sahip olmadığı, Arapça’daki “din” teriminin genel anlamda inanma ve bağlanmaları kapsamının yanında özel anlamda da İslam dini ifade ettiği, ancak İngilizce dilindeki “religion” teriminin daha dar anlamda Hristiyanlığı ifade ettiği görülmektedir (Okumuş, 2015: 54).

“Din” kavramının teolojik bakımdan neyi ifade ettiği ile ilgili İslam âlimleri ve kelimciler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İslam bilginleri genel olarak dini; Allah tarafından vahiy yoluyla ve peygamberleri aracılığıyla konulan ve inananlarına dünya ve ahirette mutluluk sağlayan ve kurtuluşa götüren kurum olarak tarif etmektedir (H. Kara, 2012: 19). Başka bir tanımda da din, gaipler âlemindeki yüce kuvvetle insanın münasebetini tahakkuk ettiren bir yoldur (Devalibi, 1968: 92). Öte yandan sosyal bilimciler de kendi alanları bakımından bir din tanımının arayışı içerisinde olmuşlardır. Ancak özellikle dinin kökeni ve kaynağı ile ilgili çalışmalar yoğunluk kazanmış, sosyolog ve antropologlar tarafından farklı teoriler ortaya atılmıştır. Klasik din sosyolojisi eserlerinde, bu teorilerin neler olduğu geniş bir şekilde yer almıştır. Dinlerin kökeni hakkındaki bu teoriler; Animizm (Ruhçuluk), Naturizm (Tabiatçılık), Totemizm (Totemcilik), Revelationizm (Vahiyçilik) şeklinde sıralanabilir. Bunlardan Animizm, Naturizm ve Totemizm, üç ilkel dinin karşılığı; Revelationizm ise, evrensel ve semavi dinlerin ayırt edici özelliği olarak ele alınmıştır (Taplamacıoğlu, 1963: 53–69).

Din kavramı, din sosyolojisinin başlangıcından itibaren çok fazla tartışılan kavramlardan biri olması hasebiyle dinden neyin kastedildiğine bağlı olarak farklı tanımlamalar ortaya koyulmuştur. Din tanımları, din sosyolojisi alanında özel

(substantive/essentialist) ve işlevsel (functional) tanımlamalar veya açıklamalar şeklinde farklı iki boyutuyla öne çıkmaktadır. Bu tanımlamalar arasında Emile Durkheim (1858–1917)’a ait olan ve “dinin ne işe yaradığı” üzerine yoğunlaşan işlevselci tanımın yanında, Max Weber (1864–1920)’in temel vurgusu olan “dinin ne olduğu” şeklindeki özsel tanım (Kurt, 2008: 74) en dikkat çekici yaklaşımlar arasındadır. Özsel tanımlarda din, kutsal ve aşkın boyutuyla; işlevsel tanımlarda ise, birey ve toplum hayatındaki işlevi boyutuyla öne çıkarılmaktadır (Okumuş, 2015: 56–64; Kurt, 2008: 73). Okumuş’a göre (2015: 64), dinin hem aşkın boyutuna hem de işlevsel boyutuna vurgu yapan bir din tanımı, sosyal fenomenleri tasvir etme, yorumlama ve anlamada daha işlevsel olacaktır.

### **1.1.5. Dinî Meşrûlaştırım**

Din-toplum ilişkilerinde din; birçok boyutta veya şekilde kendini göstermektedir. Bunlar arasında belki de en önemli boyutlardan birini teşkil eden meşrûiyet; toplumsal, siyasal, yönetsel vb. birçok alanda vücut bulmaktadır. Bu nedenle meşrûiyet, din-toplum ilişkileri bağlamında son derece önemlidir. Sosyolojik anlamda meşrûiyet, sosyal düzenin, uzlaşma, sükûnet ve rıza ile geçerliliğinin veya haklılığının kabul edilmesidir (Okumuş, 2018: 54). Birçok alanda vücut bulan meşrûiyet, belki de en çok siyasî alanda kendini göstermektedir. Meşrûiyet, sosyo-politik açıdan, yönetimi altındaki insanlar üzerinde otoritesini kuran yönetimin, yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınmasıdır (Okumuş, 2005a: 16). Bu tanımlamadan hareketle denilebilir ki, yönetsel pozisyonlarda olanların; geçerlilik kazanması, varlıklarını devam ettirmesi, yani meşrû olabilmesi, toplumun onayına, kabulüne ve rızasına bağlı olmaktadır.

Demokratik rejimlerde yönetme yetkisi toplumun rızasından geçmekte ve bu nedenle yönetilenlerin onayına dayanmayan bir yönetimin meşrû olmadığı sonucu çıkarılabilir (Okumuş, 2005a: 16). Demokratik bir ortamda toplumun onayıyla iş başına gelen bir yönetimin, demokratik olmayan ve toplumun onayına, rızasına dayanmayan bir şekilde, başka bir grubun, zor kullanarak yönetime el koyması (darbe yapması), bu açıdan meşrû olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Dinin; bütünleştirme, yapılandırma ve düzenleme, organizasyon, aracı kurum vazifesi görme, sosyalleştirme ve sosyal kontrol sağlama, çatıştırma ve parçalama,

kimlik kazandırma, meşrûlaştırma, zihniyet kazandırma, kültürü koruma ve aktarma, değerler hiyerarşisi sağlama şeklinde toplumsal işlevleri bulunmaktadır (Okumuş, 2015: 76–80). Dinin, “dinî meşrûlaştırım” işlevi, özellikle meşrûiyet sorununun yaşandığı darbe süreçlerinde askerî/sivil elitlerin uyguladığı önemli bir boyutu oluşturmaktadır. Askerî/sivil birtakım elitler, darbe süreçlerinde meşrû bir pozisyon elde etmek, meşrûiyet kazanmak adına dinî meşrûlaştırmaya başvurmuşlardır. Toplumsal anlamda önemli bir olgu olan din, askerî/sivil elitlerce sıkça başvuru alan bir araç olmuş ve toplumsal bir geçerlilik elde etmek amacıyla araçsallaştırılmıştır. Bu kapsamda camilerde 27 Mayıs’ı meşrûlaştıran hutbeler okutuldu (bkz. Kara, 2017b: 192–193; 2018a: 135, 156–157), 1961 Anayasa referandum sürecinde vaaz ve hutbelerle “referandum lehine” çaba sarfedildiği, Anayasa’nın meşrûiyeti ayetlerle desteklendiği (Kara, 2017b: 179) söylenebilir. Bunun yanında MBK’nın Anayasa referandumundan bir hafta önce DİB’e “Anayasamız dinimize uygundur” şeklinde risale hazırlatıp dağıtması (Weiker, 1967: 174; Apuhan, 2007: 226), 27 Mayıs’ın dinî meşrûlaştırım boyutunu göstermektedir. Diğer taraftan 27 Mayıs’ta Sadettin Evrin paşa örneğinde olduğu gibi, askerî/sivil elitler, özellikle darbe süreçlerinde meşrûiyet açısından Diyanet kadrolarının özellikle üst düzey yöneticiliklerine asker kökenli birilerinin atanması, yine dinî meşrûlaştırmayla açıklanabilir. Diğer taraftan 12 Eylül sürecinde Kenan Evren özelinde yoğun olarak somutlaşan dinî söylem, demeç ve açıklama, darbelerin dinî meşrûlaştırım boyutuna verilebilecek önemli örnekler arasındadır.

#### **1.1.6. Toplumsal Değişim**

“Şüphesiz ki, bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez” (Ra’d, 13/11).

Toplumsal değişim, iyiye ya da kötüye (iyiden kötüye-kötüden iyiye) doğru olabilmektedir. Toplumsal değişim hangi yönde gerçekleşirse Allah da değişime göre dilediği zaman bir karşılık vermektedir. Allah’ın birey ya da toplumlar için verdiği hüküm, onların düşünce ve davranışlarını değiştirmesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Yani Allah’ın sünneti, toplumların ya da insanların ortaya koyduğu davranışa göre gerçekleşmektedir (Okumuş, 2015: 185). Bu ise, aynı zamanda toplumların ya da insanların sorumluluğunu ve onlara verilen değeri göstermektedir.



Birey ya da toplum, bu sorumluluğun bir gereği olarak toplumsal değişimde önemli konuma sahiptir.

Yukarıdaki ayetten de anlaşıldığına göre toplumsal değişim, bireysel ya da toplumsal iradeyle gerçekleşebilmekte, toplumsal değişimin iyi ya da kötü yönde gerçekleşmesi topluma bağlı olarak ortaya çıkmaktadır (Okumuş, 2015: 196). Bu yönüyle birey ve toplumların hayatlarında değişimin son derece önemli olduğu sonucu çıkmaktadır. Nitekim değişim, birey ve toplum için kaçınılmaz bir boyut taşımaktadır. İnsan doğduğu andan itibaren bir takım değişim aşamalarından geçer. Toplum da onu oluşturan bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri, birbirlerine olan davranışları nedeniyle sosyal, dinî, iktisadî, siyasî ve kültürel değişim safhalarından geçmektedir (Baloğlu, 1996: 58). Hiçbir toplumun hareketsiz kalamayacağı düşünülürse, her toplumun az veya çok bir değişim yaşadığı veya yaşayacağı, dinin de bu değişime tabi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle en köklü dünya görüşlerinin bile değişmek durumunda olduğunu, dolayısıyla din kurumunun da bu değişme olayının dışında kalmadığını söylemek mümkündür (Toker, 2007: 71). Toplumun bu değişken niteliği Weber, Troeltsch, Wach, Mensching ve Le Bras tarafından incelenmeye değer görülmüştür. Değişme olgusu, evrenin temel gerçeklerinden biridir ve toplumda her şey bir değişme sürecinde olduğu gerçeğinden hareketle denilebilir ki, değişmeyen bir şeyin varlığını düşünmek dahi neredeyse olanaksızdır (Armağan ve Armağan, 1988: 197). Zira, hemen her toplumun önemli bir karakteristiği onun değişme özelliğine sahip olmasında toplanmakta ve bu anlamda, tıpkı fizik biliminde olduğu gibi, sosyolojide de toplum incelenirken biri statik diğeri dinamik olmak üzere iki şekilde davranmanın mümkün olduğu söylenebilir (Günay, 2007: 38).

Toplumsal değişim, toplum yapısının temel alanlarında (ekonomi, siyaset, eğitim, aile, kültür ve inançlar) var olan, ilişkilerde ortaya çıkan farklılıklar olarak tanımlanabilir (Özer, 2002: 718). Kasapoğlu'na göre (2006: 52) toplumsal değişim, bütün toplumlarda ve sosyal sistemlerde sürekli işleyen karşı konulmaz bir süreçtir. Değişme, insan topluluklarının esas karakteristiği olduğundan (Günay, 2007: 39), toplumların tarihinin, aynı zamanda toplumsal değişim tarihi olduğu söylenebilir (Kasapoğlu, 2006: 52). Toplumsal değişim, günümüz sosyal bilim çalışmaları içerisinde çok geniş bir perspektif içinde ele alındığı için teorisyenlerin toplumsal değişim ile ilgili farklı tanımları ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında yapısal-işlevselci

görüşün, Weber'in toplumsal eylem teorisinin ve Karl Marx (1818–1883)'ın toplumsal eşitsizlik ve sınıfsal çatışma görüşlerinin öne çıktığı söylenebilir (Kalaycıoğlu, 2006: 7). Toplumsal değişim tanımı, yapısal/işlevselci görüşte, öncelikle August Comte (1798–1857)'un pozitivist anlayışını ve daha sonra da onu takip eden Herbert Spencer (1820–1903)'in toplumsal evrim ilkesini içermektedir (İnce, 2012: 30). Toplumu dinamik ve statik açıdan ele alan Comte, yeni bilgilerin ortaya çıkması dolayısıyla toplumların hiçbir zaman statik olmadıklarını ve sürekli bir şekilde her alanda ilerleme yaşadıklarını belirtmiştir (Sinanoğlu, 2008: 19). Marksist teoride, toplumsal değişimin temelini, toplumların temelindeki sınıf ilişkileri ve sınıf çatışması oluşturmaktadır (İnce, 2012: 30). Weber'in toplumsal değişim anlayışı, gelenekselden moderne doğru bir gelişme ve evrim olmakla bununla birlikte Weber'in, feodal ve kapitalizm öncesi toplumdaki modern topluma geçişi, toplumdaki bireylerin eylemlerine atfettikleri anlamlardaki değişimle tanımlanmaktadır (Kalaycıoğlu, 2006: 8).

Görüldüğü gibi, toplum biliminin gelişmesi ile birlikte, toplumsal değişimin de karmaşık bir perspektif kazanarak farklılaşmaları da beraberinde getirdiği, bu durumun toplumsal değişimin karmaşık ve dinamik bir olgu olduğunu gösterdiği, bununla birlikte toplumbilimcilerin de bu olguyu açıklamada doğal olarak farklılaştıkları, neticede toplumbilimcilerin toplumsal değişimin farklı yönleri üzerine dikkat çektikleri söylenebilir (Sinanoğlu, 2008: 19–20). Bu farklı yaklaşımların temelinde ise, toplumsal ve kültürel kavramların ve bunların birbirleriyle olan ilişkileri hakkındaki temel kabullerin çeşitliliği yatmaktadır (Perşembe, 1991: 172).

Öte yandan toplumsal değişimi açıklamak ve anlaşılmasını sağlamak için toplumbilimciler tarafından büyük boy kuramlar, orta boy kuramlar ve küçük boy kuramlar şeklinde bir takım kuramlar (teoriler) öne sürülmüştür. Büyük boy kuramların, toplumları bütün insanlığın geçirdiği gelişmelerle açıklamaya çalıştıkları, orta boy kuramların değişimi anlamada önceliği yapı ile işlev arasındaki değişimlere ya da çatışmaya verdikleri görülmektedir (Sinanoğlu, 2008: 20). Küçük boy kuramların ise, grup veya kişilerden hareket ederek değişmeye yol açan grupsal süreçleri ve kişilik değişmelerini açıkladıkları (Kasapoğlu, 2006: 55) ve mikro düzeydeki toplumsal değişimler üzerinde durdukları söylenebilir (Sinanoğlu, 2008: 20).

Din-toplum arasındaki ilişkiye bakıldığında karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri (Wach, 1987: 7), değişen zaman ile birlikte dine bakış açısının da değişebileceğinden hareketle din fenomeninin, sosyal değişimle alakalı olduğu söylenebilir. Din ve toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı olması, din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkide belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Bu bakımdan dinin toplumsal değişim ile ilişkileri karşılıklılık esasına dayanmaktadır (Okumuş, 2009: 324). Nitekim din ve toplumsal değişim; biri diğerini etkileyerek toplumların ilerleme, gelişme, sapma ve çöküşünde son derece önemli rol oynamaktadır (Şener, 1991: 97). Bu anlamda din ile toplumsal değişim arasındaki ilişki<sup>1</sup>; toplumsal değişimi engelleyici olarak din, toplumsal değişimi takviye edici olarak din, toplumsal değişimde esas faktör olarak din şeklinde ortaya çıkmakta, toplumsal değişim-din arasındaki karşılıklı ilişki temelinde, dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi ile dinin etkilendiği toplumsal değişim-din ilişkisi şeklinde iki tipte kendini göstermektedir (Okumuş, 2009: 325–326).

Dinin toplumsal değişimi engelleyici bir faktör olmasında dinin, toplumsal değişim karşısında muhafazakâr ve tutucu bir tavır geliştirmesi dolayısıyla toplumsal değişimi engelleyici veya yavaşlatıcı bir işlev gördüğü (Okumuş, 2009: 326; Günay, 2001: 19) veya dinin, bozulması ve değer hükümlerinin kaybolmasına karşın toplumsal değişimlere karşı direndiği söylenebilir (Erdoğan, 1991: 31). Diğer taraftan toplumsal değişim de (dine göre olumlu, olumsuz ve dolaylı şeklinde) birkaç yönden dini etkilemektedir (Okumuş, 2009: 336–342).

## **1.2. İDEOLOJİK ARKA PLAN**

### **1.2.1. İdeoloji**

“İdeoloji” sözcüğü, eski Yunanca eidos (idea/düşünce) ve logos (loji/bilim) sözcüklerinden türetilmiştir (Pekasil, 2007: 275). Fransız Devrimi sonrası kullanılmaya başlanan (Parlak, 2005: 21) ve 1927 yılında Marx ve Friedrich Engels (1820–1895)’in *Alman İdeolojisi* (1999) adlı eserlerinin yayınlanmasıyla birlikte yaygınlaşan (Pekasil, 2007: 275) “ideoloji” kavramı, ilk defa Fransız düşünür Destutt de Tracy (1754–1836) tarafından 1797’de kullanılmıştır. İdeoloji ilk başlarda herkese

---

<sup>1</sup> “Toplumsal değişim ve din” hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Okumuş, 2009; 2015.

dođru dűşünme imkânı sađlayan bir fikir bilimi (Mardin, 1992: 22) anlamında, idelerin bilimi ve insanın tinsel yeteneklerini araştırmak için gerekli bir bilim olarak ele alınmıştır (Parlak, 2005: 21). Ancak zamanla kavramının neyi ifade ettiđiyle ilgili farklı görűşler ileri sürűlműş, terimsel olarak “felsefeler”, “dűnya görűşleri”, “dűşünce sistemleri”, “bilinçlilik biçimleri” gibi terimlerle yaklaşık aynı anlamlar içerdėđi ifade edilmiştir (Hall, Lumley ve McLennan, 1985: 5).

“İdeoloji kavramı, yaratıcısı olan Tracy’den Marx’a kadar olan dönemde dűşüncelere ilişkin bilimsel araştırma temelinde ele alınırken, Marx’dan itibaren yeni bir anlam kazanmaya başlamıştır” (Yapıcı, 2004: 2). 18. yüzyıla kadar soyut ve kuramsal olan ideoloji, 18. yüzyıldan itibaren somut ve sınanabilir olgulara dönüşmeye başlamıştır (Kayaalp, 2015: 48). Eagleton’un (1996: 100) da ifade ettiği gibi zamanla ideoloji kavramının araştırma nesnesi ve öznesi değişmiş, kavram, dűşünce sistemlerini ifade eder olmuştur. Bu anlamda en basit tanımıyla ideoloji, bireylerin kafalarındaki sistemleşmiş dűşünceler bütünü (Ateş, 2009: 319) veya “bir topluluk içinde kilit mevkileri tutmuş olanların kendi mevkilerini ve bu itibarla içinde buldukları toplumun sosyal yapısını savunmaya yarayan fikrî yapıtlardır” (Ünűvar, 2009: 103). Şimdiye kadar tek ve yeterli tanımının yapılamadėđı (Eagleton, 1996: 17) iddia edilen ve tüm sosyal bilimlerde tasnifi en zor kavramlar biri olarak (McLellan, 2005: 2) gösterilen ideoloji, sosyal bilimcilerin üzerinde en çok tartıştıkları kavramlardan biri olmuş, ortaya atıldığından bugűne kadar pek çok farklı düzlemde kullanılmış ve bu nedenle de birden çok anlamda kullanılmıştır.

Toplumsal gerçekliği anlama, açıklama ve yorumlamada olanaklar sağlayan (M. Akın, 2011: 139) ideoloji, insanlara istikamet vermeye yarayan birer haritadır (Mardin, 1983: 25; 1992: 18). Bu yönűyle ideoloji, toplumsal gerçekliği yönetme, ona hükmetme talebini de içermektedir (Mannheim, 2009: 107). Jürgen Habermas’a göre, iktidar tarafından sistemli biçimde çarpıtılan bir iletişim biçimi olan ideoloji, bir tahakkűm aracı olmakta ve güç ilişkilerini meşrűlaştırmaya hizmet etmektedir (Eagleton, 1996: 183). Mannheim’a göre ideoloji, belli bir sosyal düzeni savunmaya hizmet eden dűşünce sistemi ve bu düzendeki egemen ya da yönetici grubun çıkarlarının kabaca ifadesidir (Mannheim, 2009; Heywood, 2007: 11). Bu açıdan bakıldığında ideolojinin, otoritenin meşrűlaştırılmasını sağlayan bir araç vazifesi

gördüğü ve devletin siyasal otoritesinin oluşturulmasında kurucu bir rol üstlendiği söylenebilir (Karpaz, 2017b: 303–304).

Dünya üzerinde şüana kadar -ister etkili olsun ister olmasın- birçok farklı ideoloji gün yüzüne çıkmış ve çıkmaya da devam etmektedir. Bunlar arasında sosyalizm, faşizm ve milliyetçilik gibi ideolojilerin dünya ölçeğinde önemli etkileri olan ideolojiler arasında yer aldığı söylenebilir. Türkiye özelinde bakıldığında, pozitivism, laisizm, sekülarizm ve milliyetçiliğin, özellikle darbe dönemlerinde toplum dizaynında referans alınan ideolojiler olduğu söylenebilir. Pozitivist, laisist, seküler ve milliyetçi ideolojik düzenlemeler, pozitivismın ışığıyla ilerlemede son derece etkili roller üstlenmiştir. Esasen bu ideolojik alt yapı II. Meşrûtiyet döneminde oluşmaya başlamış, özellikle İttihat ve Terakki-Jön-Türk akımı bunun önemli bir merkezi olmuştur. İttihat ve Terakki sivil bir “yeraltı” hareketi olarak başlamış, daha sonra asker-sivil merkezli bir yeraltı hareketine dönüşmüş ve başarı, daha çok asker kadroya dayanılarak elde edilmiştir (Bayar, 1978: 31). İttihatçıların siyaset etme tarzını belirleyen düşünce ve teknikler, artarak ve sıradanlaşarak Cumhuriyet dönemine aktarılmış, Cumhuriyet rejiminin kuruluşunda önemli rol oynamıştır (Kara, 2018b: 217).

Cumhuriyet’i kuran kadronun asker kökenli olması dolayısıyla resmî ideolojinin askerî alana aktarılmasını ve kolayca benimsenmesini sağladığı söylenebilir. Böylece modernleşme döneminde Türk siyasetinin en önemli aktörlerinden biri olan ordu, kendisini, Cumhuriyet’in ve modernleşmenin kurucusu ve koruyucusu olarak içselleştirmiştir (Akyüz, 2017: 149). Esasen askerî bürokrasinin gücü elinde tutma tutkusu, darbe zihniyetinin backgroundunda yatan anlayışı yansıtmaktadır. Kendilerini ilerlemenin, modernleşmenin ve laisizmin savunucusu ve koruyucusu olarak gören askerî/sivil elitler, perspektifleri doğrultusunda sivil siyasete müdahalede bulunmuşlardır.

Fikri/zihinsel ideolojik alt yapı, darbe anlayışının ortaya çıkmasında önemli bir argüman olarak işlevselleştirilmiştir. Nitekim sosyolojik perspektifte ideoloji, fikir ile toplumsal eylem arasındaki bağıdır (Mardin, 1992: 185–186). Darbe eylemi ile fikri/zihinsel alt yapısı, darbe ideolojisinin zihinsel arka planını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bunun yanında, Türkiye’de darbelerin arka planında destekleyici ideolojilerin varlığı bilinmektedir. Nitekim darbe dönemlerinde

darbeye karşı olup direnenlerin yanında, darbeye taraftar olanlar ve darbenin başarılı olmasını bekleyip, başarısız olunca karşı çıkanların varlığı da bilinmektedir. Bu nedenle darbe ideolojisinin arka planını (background) besleyen ideoloji (ler) in veya zihniyetin ortaya konulması son derece elzemdir.

Ordunun sivil siyasete yönelik müdahaleci bir tavır sergilemesinin siyasal, tarihsel ve sosyolojik birçok sebebi olabilir. Fakat bunlardan belki de en önemlisi ideolojik nedendir. Nitekim darbeleri gerçekleştiren askerî/sivil elitlerin bir ideolojik alt yapıyla hareket ettikleri genel olarak kabul gören bir anlayışı yansıtmaktadır. Darbeciler eylemlerini ve uygulamalarını meşrû hale getirecek ideolojik argümanlara ihtiyaç duyabilmektedir. Bu anlamda darbecilerin toplumsal destek almada ve toplumu mobilize etmede ideolojik yardıma başvurabildiği ve buna uygun argüman ve gerekçeleri topluma sunulabildiği söylenebilir. Denilebilir ki ideoloji, darbe anlayışının zihinsel arka planında önemli etkileri olan bir olgudur.

### **1.2.2. Dine İdeolojik Bakış**

Tarihsel olarak dünyanın belki de birçok yerinde veya ülkesinde dine ideolojik bir perspektifle bakanlar olagelmiş, Türkiye’de de tarih içerisinde böyle bir anlayış (dönem dönem etkisi daha yoğun olmak üzere) görülebilmektedir. Özellikle Türkiye’de Cumhuriyet’in kuruluş yılları ve hemen sonrasındaki kurucu/resmî ideolojinin egemen olduğu dönem (1923–1950), getirdiği reform, yenilik ve uygulamalarıyla dine ideolojik yaklaşımların zirve yaptığı bir zaman dilimi olmuştur. Bu ideolojik yaklaşımla doğrudan veya dolaylı olarak dini etkileyen birçok uygulama hayat geçirilmiştir. Bu dönemde özellikle din sahasında getirilen yeniliklere bakıldığında, genel olarak Batı perspektifinin, pozitivizm, sekülerizm ve özellikle laisizm ağırlıklı bir dünya görüşünün etkisi yoğun bir şekilde görülebilir. Denilebilir ki bu dönemde kurucu kadro, kendi (Müslüman) toplumunun kendi dinî perspektif, değer veya kültüründen ziyade, Batı patentli/orjinli ideolojik yaklaşımlardan hareketle çözümlenme veya tahlil yapılmaya çalışmış, yani dine ideolojik perspektifle yaklaşmıştır. Bilindiği gibi ideoloji sadece bireylerin veya toplumun değil, aynı zamanda devletin görüş ve düşünceleriyle de ilgisi bulunmakta, yani devletin de bir ideolojisi olabilmektedir. Devlet benimsediği bu ideoloji üzerinden dine yaklaşım geliştirebilmektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi Cumhuriyet’in ilk döneminin

egemen (resmî/kurucu) ideolojisinin böyle bir yönü bulunmaktadır. Bu özelliğiyle öne çıkan dönemde birey veya grup farklılaşmasına, inanç, dünya görüşü ve hayat tarzlarına müdahalede bulunulmuş, laik/seküler perspektifli yaşam özendirilmeye çalışılmış, neticede bu ideolojik yaklaşımı benimseyenler ve buna karşı çıkanlar şeklinde toplumda farklı iki cephe oluşturularak sonraki dönemde sağ-sol şeklinde beliren ideolojik alt yapının oluşmasına zemin hazırlanmıştır.

Diğer taraftan laikliğin yoğun bir şekilde vurgulandığı bu dönemde ideolojik bir yaklaşımla dinin siyasal, kamusal ve toplumsal görünürlüğünün azaltılması çabaları, kimliğini din üzerinden açıklayan muhafazakâr çevrelerde gerilimlere ve farklı arayışlara yol açmıştır. Böylece önceki dönemin siteminin önemli taşıyıcılarından biri olan geleneksel (muhafazakâr) toplum, yeni laik ideolojik yapı içerisinde etkisini kaybetmesi nedeniyle sosyolojik olarak radikal bir kopuş gerçekleşmiş, bu da geleneksel (muhafazakâr) çevrelerde bir alternatif olarak örgütlü dinî yapılara yönelimi veya teması arttırmıştır. Yeni laik sistem içerisinde dinî ve manevî değerlerinin kaybolmasına razı olmayan bir takım muhafazakâr çevreler, örgütlü dinî yapılara yakınlaşarak bu yapılar içerisinde dinî ve manevî değerlerini yaşatmak gerektiğini düşünmüşlerdir.

Diğer taraftan dine ideolojik bakış, totaliter/askerî yönetimlerde belirebilmektedir. Özellikle darbe dönemlerinde askerî/sivil kesimlerin ele geçirdiği yönetim, totaliter ve ideolojik bir karakterle topluma gerek Anayasaları değiştirerek, gerekse de getirdiği birtakım uygulamalarla belirli bir anlayışı veya belirli bir hayat tarzını benimsetmek veya dayatmak istemişlerdir. Totaliter resmî ideolojiyi benimseyen anayasaların hükümlerinde, olaylara ve kişilere bağlılığı esas alan bir siyasal kültür açısından bakılmakta, anayasalara toplumu değiştirme misyonu yüklenmekte, kişilere gösterilen bağlılığın, bir ulusal kahramana ya da siyasî öndere gösterilen bağlılığın ötesinde, duygusal yönü ve sembolleri olan tapınma olgusu meydana getirmektedir (Karatepe, 1997: 303–304). Dine rakip bir ideolojinin, yani dinin yerine geçebilecek, totaliter ideolojinin savunduğu fikir ve varoluş biçimlerini haklı gösteren kutsalları ve tabuları olan bir ideolojinin ortaya çıkarıldığı ve dine de bu pencereden bakılmaya başlanıldığı söylenebilir. Bu noktadan sonra da totaliter ideolojinin kutsallarını ve tabularını eleştirmek, dinleri eleştirmek kadar rahatsız edici olabilmektedir (Karatepe, 1997: 304).

### 1.2.3. Pozitivizm

August Comte'un ileri sürdüğü şekilde pozitivizm, bir yandan pozitif felsefe derslerinde açıklanan bir ilimler felsefesi, diğer yandan pozitif politika sisteminde belirtilen bir politika ve dindir (Korlaelçi, 1992: 61). Pozitivizm ilim, felsefe ve ahlakta sadece olayları değerli bulur, kesin ve sabit bilginin sadece olayların tecrübe ve gözleminden elde edilebileceği, gözlem ve tecrübeden başka bir yoldan gelen bilgilerin yanlış olduğunu iddia eden bir doktrindir (Başgil, 1977: 43). Nitekim pozitivizm, modern bilimi temel alan ve sadece bilimsel olanı değerli bulan, buna karşın metafizik ve dini toplumun ilerlemesinde en büyük engel gören bir dünya görüşüdür (Ballıkaya, 2015: 89). Denilebilir ki pozitivizm, dine bir alternatif olarak dinin bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılayabilme iddiası taşımaktadır.

Bu yaklaşımda pozitivist öncüler, toplumda bilimsel anlayışın hâkim olmasıyla birlikte, yanlış bireysel inançları yansıtan bir olgu olarak görülen dinin, er ya da geç sonlanacağını düşünmüşlerdir (Marshall, 1999: 156). Comte'un "evrensel dini" ve "*Pozitivizm İlmihâli*" bunu açıkça göstermektedir. Comte, dinlerin ezeli, ebedi ve kadiri mutlak yaratıcısı ve mekândan münezze Allah'ının yerine "insanlık" diye tasavvur ettiği bir mevcut koymakta ve "insanlık mabedi"ne bağlı "insanlık dini" diye de, özel ayin ve ibadetleriyle bir din icat ederek bir nevi peygamberlik iddiasında bulunmaktadır (Başgil, 1977: 41).

Osmanlı'nın son döneminde beliren, özellikle Cumhuriyet'in yeni medenî/modern toplum inşa sürecinde etkisini daha da arttıran ve askerî bürokraside etkili olan pozitivist ideoloji, darbelerin arka plan perspektifinde de etkili olan en önemli olgulardan biri olmuştur. Esasen pozitivist anlayışın Türkiye konjonktüründe zemin bulması backgroundunda Tanzimat döneminde başlayan, I. ve II. Meşrûtiyet'le birlikte artarak devam eden laisizm ve sekülerizm çabaları yatmaktadır. Bu anlamda Tanzimat reformcularının ideolojik backgroundunda Aydınlanma Felsefesi ve Fransız Devrimi'nin etkisi görülebilir (Okumuş, 2005c: 18). Bu dönemde Batı'nın tek kurtarıcı model olduğu fikri aydınlarda giderek yerleşmiş, bunun yanında okullarla okutulan Batı'nın pozitif bilimleri zihinlerde yoğun etki yaratmış, bu etkinin Batı hayranlığına dönüştüğü kuşağa göre bir uygarlık olarak Batı'nın esas gücünün temelinde pozitif bilim zihniyeti yatmıştır (Balkız, 2015: 130). Bu dönemde öğrenim için Batı'ya



gönderilen öğrenciler, Fransız İhtilali fikirlerinin önemli taşıyıcıları olmuş, bunun yanında Türkiye'deki eğitimlerde Batılı öğretmenler tarafından dillendirilen bu fikirlerin konuşulduğu bir sosyal yapı oluşmuştur (Karatepe, 1997: 57). Bu yakınlaşma sonucunda Jön-Türkler (Genç Türkler), Voltaire, Rousseau, Comte ve Haeckel gibi düşünürlerden etkilenmişlerdir (Lewis, 1993: 398). Fransız İhtilali düşüncelerinden etkilenen son dönem Osmanlı asker/sivil aydınları, pozitivist ideolojinin Osmanlı'yı kalkındıracağı veya en azından parçalanmasını engelleyeceği inancıyla özellikle İttihat ve Terakki-Jön-Türk hareketinin en önemli savını oluşturmuşlardır. Bu ideolojik perspektifle hareket eden ve Osmanlı'nın parçalanma döneminde ortaya çıkan Jön-Türk hareketi içerisinde etkili olan bu grup, pozitivismeye sosyo-politik bir perspektifle yaklaşarak topluma pozitivismeyi anlatmaya çalışmışlardır (Kabakçı, 2014: 29). Toplumun gelenekçiliği karşısında, seküler ve elitist anlayışa sahip olan Jön-Türkler'in, pozitivist paradigmanın etkisiyle (Mardin, 2011: 26) dine karşı da son derece olumsuz bir tavırla yaklaştıkları söylenebilir (Şan, 2012: 4).

Bu özellikleriyle öne çıkan Jön-Türk ideolojisi, Cumhuriyet'le birlikte benimsedikleri bu anlayış resmi ideolojiye aktarılmıştır (Köker, 1990: 132). Bu perspektif kurucu kadro tarafından Cumhuriyet'in kuruluşunda yoğun bir şekilde işlevselleştirilmiş ve önemsenmiştir. Nitekim bu anlayışın öğütlediği bir toplum için kaçınılmaz olan muasır medeniyetin aslı ögesini pozitif bilimin oluşturması dolayısıyla Jön-Türkler gibi resmî ideolojiyi oluşturan intelligentsia da bu doğrultuda Batı'yı etkisi altına alan pozitif söylemi dikkate alarak ideolojisini buna göre şekillendirmiştir (Köker, 1990: 221–222).

Mardin'e göre (1991: 276), Tanzimat döneminde intelligentsia tarafından başlatılan sonrasında Jön-Türk ideolojisinde veya perspektifinde ortaya çıkan ve “dağ başını duman almış” a kadar gidecek olan bir gelenek başlatılmıştır. Diğer bir ifadeyle Jön-Türk hareketinin veya anlayışının günümüze bıraktığı belki de en önemli miraslardan biri, askerlerin sivil siyasete müdahale geleneğidir (Harris, 1998: 180; Salkın, 2010: 44). II. Abdülhamit'e karşı darbeyi Harbiyeli genç subaylar yapmış, sonrasında Jön-Türkler döneminde askerlerin siyasete girmesi sonucunda darbeler doğallaştırılarak/normalleştirilerek (Kocabaş, 1998: 238) Cumhuriyet dönemi sonrasında askerî/sivil elitlerce bir gelenek haline getirilmiştir.

Darbelerin ideolojisinin arka planında yatan sosyolojik nedenini, batıcılık, ulusçuluk ve pozitivist ilerlemecilik anlayışıyla oluşturulması dolayısıyla “pozitivist” yeni bir toplum yaratma idealinin baskın oluşunda aramak gerekir. Nitekim cumhuriyetin ilk döneminde reformlarla yapısal değişikliklerden ziyade toplumun değerler sistemi dönüştürülerek (Avcı, 1996: 228) yeni ulus inşası gerçekleştirilmiş; olmazsa olmaz olanın, “bilim ve felsefe” olduğu, ulusların düşünüşünün bilim ve felsefeyle örtüştüğü, ulusların düşünme eyleminin rasyonalist olması gerektiği, çağdaş bir ulusun bilimle çelişemeyeceği, böyle bir ulusun bilimlerle sıkı bir ilişki kurmasının zorunlu olduğu ve pozitif bilimlere doğru yönelmesi gerektiği vurgulanmıştır (Aydın, 2009: 963). Böylece bilim, bu yeni olumlu ahlaksal değer (Mardin, 1990: 227) kimliğiyle bir “uygar din” ya da “civil religion” şeklinde görülmüştür veya algılanmıştır (Mardin, 1990: 231). Öngörülen bu çağdaş/medenî yeni ulus proje modelinde dinin yerine ikame edilmeye çalışılan pozitif bilim, “yeni” bir kültür/medeniyet olarak sunulmuştur.

Mardin (1990: 231)’in de dediği gibi, bu yeni medenî projede dine toplumsal bir olgu görevi verilmiş ve bilim, dinin bu toplumsal işlevinin yerine ikame edilmeye çalışılmıştır. Böylece din, sadece ikinci derece bir unsur ihtiva eden marjinal bir boyuta indirgenmiştir (Toker, 2007: 73). Bu boyut veya konumuyla dinin, artık sadece vicdanlara itilmiş bir olgu halini aldığı söylenebilir. Böylece pozitivism, Türk düşünce yapısında yeni bir referans noktası haline gelerek (Nişancı, 2009: 32), laisizmin ve sekülerizmin alt yapısını oluşturan etkili ve işlevsel bir ideolojiyi barındırarak yeni Cumhuriyet’in medenîleşme/modernleşme tezinin de fikri zeminini hazırlamıştır. Denilebilir ki cumhuriyetin kuruluş yıllarında pozitivism, laisizm ve sekülerizm pratikte birlikte veya yan yana yürüyen bir sistemin entegrasyonunu sağlamıştır.

Cumhuriyet’in resmî ideolojisinin şekillenmesinde etkisi olduğunu düşündüğümüz Ziya Gökalp üzerinde pozitivismin etkileri görülebilir (Ergur, 2009: 931). Gökalp, Durkheim ekolünü Türkiye’ye aktarırken Comte’un Üç Hâl Kanunu’nu yeni Türk toplumuna “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak” şeklinde dönüştürdüğü (İkbal, 1964: 179) ve bunu “Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, garp medeniyetindenim” (Gökalp, 1968: 61) şeklinde söylemleştirdiği, “Türk, İslâm ve garp terbiyesini birleştirmedikçe hakiki manada bir millet olamayız” (Gökalp, 1968: 61) tezinin yanında ahlakın gayesini de cemiyete bağladığı söylenebilir

(Korlaelçi, 1992: 66–67; 2009: 221). Dinin (İslam) araçsallaştırılarak yeni sistemin millî yapısında işlevsel kılma çabaları, toplumsal bazda kitleler arasında eleştirel bir tavırla karşılanmış ve bu nedenle de sınırlı kalmıştır (Hanioğlu, 2013: 44).

#### 1.2.4. Laisizm

Laiklikle ilintili bir kavram olan “laisizm”, dini, toplumsal hayatın her alanından ve devletten ayırmayı veya uzaklaştırmayı amaç edinmiş felsefi bir anlayış olarak tanımlanabilir (Sezen, 1993: 25). Davison’a göre (2006) laisizm, din görevlisi olmayan kimselerin din üzerindeki kontrolüdür. Esasen laisizm, iki düzeyde anlaşılabilir. Öncelikle ulus egemenliği kavramının bir sonucu olarak dinsel olanın siyasal alandan çıkartılması anlamında devlet aygıtının laikleştirilmesini ve buna paralel olarak ikinci düzeyde toplumun modern uygarlığının dayandığı bilimsel ilkeler ve kurallara göre örgütlenmesini içermektedir (Çelik, 2009: 85). Bu anlamda laiklik, toplumun dinsel ve geleneksel ahlâkî değerlerinin, rasyonel ve bilimsel değerlerle değiştirilmesidir (Çelik, 2009: 85).

Çağdaş yaşama geçişin bir garantisi olarak sunulan laisizmin genel olarak topluma, özel olarak da bireylere Batılı değerleri benimsemeye, düşünsel olarak bilimsel ve rasyonel olmaya, yeni ulus toplumunun temelini pozitif ve deneysel bilimler perspektifini yerleştirmeye çalışan bir tasarı olduğu söylenebilir (Çelik, 2009: 86). Laikliğin, “laisizm” şeklinde negatif bir kavram olarak zihinlerde yerleşmesinde, “militan-laiklik” anlayışının etkisinin büyük olduğu söylenebilir. 1937’de Anayasa’ya giren laiklik anlayışıyla modern, milliyetçi, akılcı, dinlere karşı eşit bir birey ve devlet yapısı oluşturulması amaçlanmış, ancak zamanla bu anlayış amacından sapmış, pozitivist ve dine karşı bir anlayışın oluşmasına zemin hazırlamıştır (Dokuyan, 2013: 398). Denilebilir ki laiklik, Türkiye’de 1937–1945 arasında, elit kesim tarafından “militan-laiklik” şeklinde uygulanmıştır. Cumhuriyet’in kuruluşunda etkili olan ve işlevsel kılınan bu anlayış, “radikal laisizm” (Dumont, 1984: 38) şeklinde vasıflandırılmıştır.

Fransız Katolik Kilisesi’nde ruhban sınıfından olmayanları tanımlamak için kullanılan “laik” teriminden türeyen laiklik, bir siyasî prensip olarak ilk defa Fransa’da 1881’de çıkan eğitimle ilgili bir yasada yer almış, daha sonra 1905’te çıkarılan Kilise ve devlet ayrıştırılması yasası ile devlet düzeyinde sistemleştirilmiştir (Dinçkol, 2002:

64–65). Batı’da “dine ya da kiliseye ait olmayan” anlamında kullanılan (Dağcı ve Dal, 2014: 39) laiklik, din ile devlet/yönetim işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlanmaktadır (Kılıçbay, 2010: 15).

Laiklik, “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin her inanç grubuna aynı uzaklıkta olması, devletin kontrolünde olan eğitim, sağlık, güvenlik, hukuk, ekonomi gibi alanlarda herhangi bir dini grubun söz sahibi olmaması, devletin dış ve iç politika için alınan kararlarda belli bir inanç grubunun çıkarlarını gözetmemesi, hiç kimsenin bağlı olduğu dini inançtan dolayı devlet kadrolarından uzaklaştırılmaması ya da bürokraside yükseltilmemesi, yani kısacası devletin tüm inanç gruplarına eşit mesafede olması demektir” (Ertit, 2014: 108–109). Bu anlamda laiklik, dini inkâr etmek, hatta kendi sahasında bağımsız olan dinin kutsallığını teyit etmektir (Taplamacıoğlu, 1963: 168). Bu anlamda laiklik, din ve vicdan hürriyetine dayanmaktadır.

Taplamacıoğlu’na göre (1963: 154) laisizm, Tanzimat döneminde bilim ve teknikte filizlenen ve kök salan Avrupa anlayışının zorunlu bir sonucudur. Nitekim Tanzimat döneminde bazı alanlarda “laik” girişimler başlatılmış; âlimin yerine giderek muallimin yönettiği bir eğitim yaratılmış, şeriat dışı ilkelerle çalışan sivil mahkemeler arttırılmış, kısacası devlet Batı’ya yönelmiştir (Mardin, 1991: 278). Okumuş (2005c: 11; 2017d)’un da ifade ettiği gibi, Tanzimat döneminde askerî, siyasal ve toplumsal anlamda yarı-laik (şibih-laik)<sup>2</sup> şeklinde başlayan Batılılaşma hareketi, sonrasındaki İslahat ve Meşrûtiyet ile birlikte zirveye ulaşmış, Cumhuriyet’le birlikte iç dinamiklerin ve toplum yapısını/özünü dikkate alan geleneksel düzen yerine, Batı tipi bir düzene yine Batı patentli laisist/sekülerist reformlar ile geçilmek istenmiştir. Bu yeni modelde dinin, “asıl” olmaktan çıkarılarak çağdaş uygarlık seviyesini yakalamak için gerektiğinde (yeni bir kültürel aidiyetin ana teması olarak) kullanılabilir şekilde işlevsel kılındığı söylenebilir (Subaşı, 2004a: 207–209). Bu laisist anlayışta beliren dine karşı negatif tutumun en önemli sebebi, geri kalmışlığın sebebinin dine dayandırılmış olmasıdır (Köktaş, 2006: 264). Bu perspektifte din, tutuculuğun, bağnazlığın ve yobazlığın simgesi haline getirilmiş ve dine olumsuzluk atfeden bir laisizm ideolojisi oluşturulmuştur (Ay, 2009: 61).

---

<sup>2</sup> “Şibih-laik” kavramsallaştırması için bkz. Okumuş, 2005c: 11.

Cumhuriyetin ilk döneminde doğrudan veya dolaylı olarak din ile ilgili gerçekleştirilen birçok reformun laisizmin öncülüğünde yapıldığı söylenebilir. Reformların laisizmin öncülüğünce yapılmış olması, laisizm imajının olumsuz ve anti-din şekilde algılanmasına neden olmuştur. Ancak laisizme karşı oluşan olumsuz tavrın yok edilmesi ve laisist devrimlerin Jakobence benimsenmesi amacıyla Takrir-i Sükûn ve Hıyaneti Vataniye Kanunu çıkartılmış ve İstiklal Mahkemeleri kurulmuştur. Bu üç uygulama laisizmin güvencesi olarak işlevselleştirilmiştir. Denilebilir ki bu uygulamalarla, otoriteryan yapı ve ceberrut devlet anlayışı etkili ve işlevsel kılınmıştır. Nitekim otoriteryan yapıyla “halka rağmen, halk için” (Deren, 2007: 382) formülü uygulanmış; bu anlayışla halkın yararına olduğu düşünülen reformların (gerektiğinde güç kullanılarak) toplum tarafından onaylanması amaçlanmıştır (Karatepe, 1997: 189). Bu kapsamda laisizmin topluma anlatılması, aktarılması ve benimsetilmesi, empoze edilmesi amacıyla bir yandan Halkevleri ve Köy Enstitüleri işlevselleştirilmiş, diğer yandan DİB araçsallaştırılmıştır. Modern toplumun yaşam ve geleneklerine dayanan laik bir Türk kimliği inşa etmeyi amaçlayan ve laikliğin yılmaz savunucusu olarak görülen (Karpat, 2017b: 241) Halkevleri, dini içerik taşımayan laik bir kültür ve kimliği topluma yaymayı öngörmüştür (Karpat, 2018: 271). Köy Enstitüleri ile de sarıklı köy hocaların yerine, reform ve devrimlerin tüm dinamizminin yükletildiği öğretmenler yetiştirilmiştir (Yiğit, 1992: 82). Bunun yanında Diyanet üzerinden müftülüklere tanımlar ve genelgeler gönderilerek, laisizmin, cumhuriyetin ve laisist inkılapların topluma makul, açıklayıcı ve anlaşılır bir dille anlatılması (BCA, 51.2.00.00.13.3., 9 Mayıs 1925), konunun hutbe, vaaz ve sohbetlerde ayet ve hadislerle vurgulanması istenmiştir. Yeni sistemde Diyanet’in, Cumhuriyet’in değerleri ile dinî uzlaştırma fonksiyonu gördüğü (Kara, 2005: 190), isteyerek veya zorla dinin dünyevileşmesini ve sekülerizasyonu lehine tavır aldığı söylenebilir (Kara, 2000: 45-46; 2005: 191).

Denilebilir ki Cumhuriyet’in ilk döneminde etkili olan laisist/sekülerist anlayış, aynı zamanda toplumun anlayış ve alışkanlıklarının değişiminde etkili bir unsur olmuş, 27 Mayıs ile başlayan darbe dönemlerinin arka planında da önemli rol oynamıştır. Bu anlayış, zamanla darbelerin ideolojik omurgasını oluşturmuştur. Darbe ve muhtıra bildirilerinde özellikle “laik devlet” vurgusu, bunun en önemli yansımasıdır. Darbeciler darbe sürecinde meşrû hale gelmek ve toplumsal/siyasal

geçerlilik kazanmak için laisizmi araçsallaştırarak ideolojik bir aygıtta dönüştürmüşlerdir (Özkır, 2016). Bu da, darbe ideolojisinin din boyutunu gözler önüne sermektedir. Denilebilir ki darbeci elitler, laisist ideolojinin etkisiyle hem toplumu hem de dini (hayatı) diyazn etmek istemişlerdir. 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat darbesi ve 15 Temmuz darbe girişimi, bunun en açık göstergelerindendir. Siyasal ve toplumsal açıdan dinin etkili olduğu dönemlerde laisizm ideolojisinin kutsal öğretilerine dayanarak toplumsal bazda ve siyasadada dinî etkiyi azaltmak, kırmak veya yok etmek için baskılayıcı ve zorlayıcı tavırlar geliştirmişlerdir. Ancak ne tuhaftır ki, bir yandan toplumsal ve siyasal alanda fazlaca etkili olduğu düşünülen dinsel anlayış darbe ve darbe girişimleri ile etkisi yok edilmek istenmiş, diğer taraftan da darbe sonrası toplumsal ve siyasal baskıları azaltmak veya meşrû hale gelmek için titizlikle ve yoğun bir şekilde (önemsedikleri) dinsel söylem, demeç ve açıklamalara ihtiyaç duyarak dinî meşrûlaştırmaya başvurmuşlardır.

### **1.2.5. Sekülerizm**

Laiklik kavramı ile yakın bir ilişkisi bulunan ve bu nedenle de zaman zaman birbirlerinin yerine kullanan ve 19. yüzyılda Hristiyanlık bağlamında ortaya çıkan “sekülerizm” kavramı, sosyologlarca anlamlandırılmaya ve anlaşılmaya çalışılan önemli bir kavram olmuştur. “Secular” kelimesi, Latince “saeculum” sözcüğünden türetilmiştir (Altıntaş, 2005: 41; Tekin, 2012: 183; Ertit, 2014: 105). “Saeculum”, “bu çağ ve şimdiki zaman” (Saraç, 1976: 1283; Attâs, 1995: 42; Tekin, 2012: 183) veya “çağ ya da jenerasyon” anlamına gelmektedir (Hayal, 2015: 32). Başka bir ifadeyle “saeculum”, “kendi zamanına ait olan” demektir (H. Kara, 2012: 22). Sekülerizm, belli bir zaman dilimi içerisinde, dinin veya dinî inançların toplumsal bazdaki değerinin veya etkisinin göreceli bir şekilde azalmasını ifade etmektedir (Ertit, 2014: 105). Başka bir ifadeyle bu kavram, dünyevî işlerle ilgili olup, manevî ya da kutsala ilişkin olmayan, dinî bir yönetime bağlı olmayan şimdiki çağda olan anlamına gelmektedir (Swannell, 1992: 980). “Sekülerleşme” terimi ise, “inanışların ve sembollerin giderek toplumda daha az etkili ve önemli olma” (Zuckerman, 2005: 223), “modern toplumda dinî kurumların otoritesini yitirmesi” (Ostwalt, 2006: 47) veya “dinin toplumsal öneminin azalması” (Wilson, 1982: 149) şeklinde tanımlanmaktadır.

Sekularizm, ilk olarak, Roma İmparatorluğu döneminde düzenlenen festivallerde söylenen ilahî ve ritüeller (ayınlar) için kullanılmış, sonrasında dünyevî olan biçimde kullanılmaya başlanmıştır (H. Kara, 2012: 23). Sekularizm, 12. yüzyılda Hıristiyanlık dini bağlamında ortaya çıkmış, sonraki dönemde halkı kurumsal bir yapı içerisindeki ruhban sınıfından ayırmak için kullanılmıştır (H. Kara, 2012: 23). Diğer bir görüşe göre sekularizm, dünyeviliği ifade etmek için İngilizce'ye 19. yüzyılın ortalarında, sanayileşen toplumda din-dışı ahlaki ilerleme düşüncesini ön plana çıkaran özgür düşünürler tarafından sokulmuştur (Asad, 2007: 37). Bu görüşe göre, dönemin Hıristiyan toplumunda “ahlaksızlığı” çağrıştıran “ateist” ve “kâfir” suçlamalarından kurtulmak isteyen düşünürler dünyeviliği ifade etmek için “seküler” sözcüğünü kullanmaya başlamışlardır (Asad, 2007: 37).

19.yüzyılda Comte, Spencer, Durkheim, Weber, Karl Marx, Sigmund Freud (1856–1939) gibi düşünürler, modern dönemde dinin önemini/etkisini yitireceğini iddia etmişlerdir (Küçükcan, 2005: 110). Charles Wright Mills (1959: 32–33) bu anlayışı, “dünya bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form alanlarında kutsal ile dolu idi. Reformasyon ve Rönesans'tan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı sardı ve modernleşme ile eş zamanlı bir tarihsel süreç olan sekularizasyonu, kutsalın baskınlığını gevşetti. Özel alan hariç, zamanla kutsal bütünüyle yok olacaktır” şeklinde ifade etmiştir. Comte ise, evrimci bir yaklaşımla ortaya attığı üç hal kanununda insanlık düşüncesinin gelişim aşamalarından üçüncüsü olan pozitif aşamaya ulaştığında bilim ve aklın egemen olacağını ve dolayısıyla dine olan ilginin azalacağını, dine ihtiyaç kalmayacağını ve dinin sadece bir sosyal kontrol mekanizması olarak kalabileceği ileri sürmüştür (Bayer, 2010: 153). Marx'a göre sınıfsız ve her yönden eşit bir topluma geçildiğinde statü farkı olmayacağı için dine de ihtiyaç duyulmayacaktır (Bayer, 2010: 154).

Weber, sekülerleşmeyi Batı'ya özgü bir gelişme olarak tanımlamış, köklerini de Protestanlıkta, Antik Yahudilikte ve gelişen kapitalizmde bulmuştur (Duran, 1996: 75). Weber, kapitalizmin, artık sekülerleşme süreciyle birlikte dinî ve ahlâkî değerlerden soyutlandığını, böylece insanın kutsallığından arındırılmış bir dünya ile baş başa kaldığı için dünyanın aşkınlığını kaybettiğini ve içkin bir hale geldiğini iddia etmiştir (Bayer, 2010: 155–156).

Modern dönemde dinin toplumsal etkisinin veya öneminin azalacağını iddia edenlerin bazısı, bugün yeni gelişmeleri dikkate alarak bu görüşlerinin hatalı olduğunu kabul ederek sekülerleşme teorisinin analitik değerinin kalmadığını ifade ettiği, bazısı da bu teorisinin yeniden ele alınması gerektiğini savunmuşlardır.<sup>3</sup> Esasen modern dönemde sekülerleşmenin aksine güçlü bir takım dinî hareketlerin ortaya çıktığı bilinmektedir (Altıntaş, 2005: 7). Özellikle ABD (Amerika Birleşik Devletleri), Hint yarımadası, Asya ülkeleri ve İslam dünyasındaki gelişmelere (dinin toplum hayatında gittikçe artan önemi ve etkisine) bakıldığında, sekülerleşme öngörüsünün pratikte gerçekleştiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir (Küçükcan, 2005: 113). Nitekim Hefner'e göre (1998: 83–104), İslam'da ve İslam'ın dışında Hinduizm ve Pentekostalizm<sup>4</sup> gibi farklı dinlerde dini hareketlenmeler görülmektedir. Denilebilir ki bu ve benzeri birçok araştırma ve inceleme, sekülerizm teorisini görece işlevsiz kılmaktadır.

Berkes (1998: 479–499) sekülerizmin, Türkiye'de modernleşme sürecinde dinin siyasal, sosyal ve kültürel önemini azaltmaya ilişkin sistemsel bir teori olduğunu, Fransa'da olduğu gibi din ve devleti birbirinden ayırmayı ve İslam'ı sistematik olarak bu alanlardan tasfiye etmeyi amaçladığını, bu anlamda sekülerizmin, İslamî devlet ideolojisinin reddinden başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Bu bakımdan Türk sekülerizmi, dinin sembolik olarak kalması, siyasal ve sosyal alanlarda fazlaca etkili olmaması noktasında ve dinin devlet kontrolü altında tutulmasında etkili bir rol oynadığı söylenebilir (Hayal, 2015: 48). Davison (2006: 218)'a göre, Türkiye'deki sekülerizm, kurumsal bir ayrılımdır. Falk'a göre (2003: 57) ise sekülerizm, Türkiye toplumunun siyasal yaşamından İslam'ın etkisini azaltmak için kullanılan bir kavram olarak işlev görmüştür.

Sekülerizmin/laisizmin Türkiye toplumuna uygun olduğu ve pratize edilmesi gerektiği tezinde (her ne kadar cumhuriyet teologların/ideologların üzerinde ısrarla ve özellikle durdukları konu olsa da), dinin (İslâm) Türkiye konjonktüründe neredeyse hayatın her köşesinde/aşamasında var olan ve başvurulan bir fenomen olduğu gerçeğinin göz ardı edildiğini göstermiştir. Sekülerlerin din mühendisliğinde

---

<sup>3</sup> Sekülerleşme teorisini desteklen ve buna karşı çıkanların tez ve anti tezleri için bkz. Küçükcan, 2005: 113–114.

<sup>4</sup> "Pentekostalizm, 18. yüzyılda Anglo-Amerikan dünyasında "büyük uyanış" olarak adlandırılan Protestan evanjelik geleneğinin büyümesinin sonucu olarak oluşmuş bir akımdır" (Koyuncu, 2013: 108).



toplumsal bir fenomen olan dinin, toplumun tüm yönünü veya hayatın her alanını kuşatan özelliği, sekülerizm/laisizm projesinin bugüne kadar sınırlı kalması veya en azından kalıcı olamamasında etkili olmuş denilebilir.

### 1.2.6. Milliyetçilik

Darbelerin ideolojik arka plan perspektifinde en az pozitivizm, sekülerizm ve laisizm kadar etkili olan bir diğer anlayış, milliyetçiliktir. Denilebilir ki, genel olarak darbe süreçlerinde (darbeden darbeye yoğunluğu veya etkinliği değişse de) aktive edilen milliyetçi perspektif, köken olarak Avrupa'daki fikrî/zihnî gelişmelerden etkilenilerek uygulamaya konulmuştur. Milliyetçi anlayışın, Fransız İhtilali'nden sonra Avrupa'da egemen olan milliyetçi görüşlerden etkilenerek, o dönemin milliyetçi akımlarını, yıkılan krallıkların yerine millet birliğine dayanan milli devletlerin kurulmasını ve bu devletlerin demokratikleşmesini amaçladığı, 19.yüzyılın sonlarına doğru milliyetçilik düşüncelerinin ırkçı nitelikler kazandığı, Türk milliyetçiliğinin de bu etkiyle Misak-ı Milli ile belirlenen sınırlar içerisinde yaşayan insanların hepsinin Türk kökenli olduğu şeklinde kabul edildiği söylenebilir (Karatepe, 1997: 262).

Genel olarak milliyetçi anlayışın Türkiye'ye girişi, Osmanlı'nın Jön-Türk dönemidir. Nitekim Jön-Türklerin, 19. yüzyıldaki milliyetçilik akımının öncüleri olduğu söylenebilir (Kansu, 2009: 283). Karpat'a göre (2017b: 31), Jön-Türk iktidarında devletin Türklüğü görüşü önemli bir güç kazanmış ve 1913'ten itibaren Türk milliyetçiliği devletin (gayr-ı resmî) ideolojisi haline gelmiştir. Jön-Türkler'in bu anlayışı, Cumhuriyet'le birlikte resmî/kurucu ideolojiye aktararak yeni ulus-devletin<sup>5</sup> temelleri bu anlayış çerçevesinde oluşturulmuştur denilebilir. Kurucu ideolojide etkili olan milliyetçi fikirler özüm senerek ve yeniden yorumlanarak ihtiyaca veya şartlara uygun hale getirilmiştir (Karpat, 2015: 222).

Türk milliyetçiliği fikri, Jön-Türk döneminin önemli fenomenlerinden biri olmasının yanında, ilk manifestosu Yusuf Akçura'nın kaleme aldığı "Üç Tarz-ı Siyaset" (1904) adlı eser olduğu söylenebilir (Arai, 2009: 180). Bu eserde "Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük" şeklinde isimlendirilen üç fikir akımının Batı çıkışlı olduğu, Osmanlı milleti yaratma fikrinin birtakım yararlar sağlasa da eylem dışı olduğu,

---

<sup>5</sup> "Ulus-devlet", güç veya iktidarını ulus adına yönettiği savunan ve bu gerekçeyle konumunu meşrûlaştıran bir iktidar çeşidinin aygıtsal ve kurumsal görünümünü ifade etmektedir (Erözden, 1997: 59).

Müslüman birliği ve Türk birliği konusunda açıkça bir engel görülmediği ifade edilmiştir (Akçura, 2018: 27–39). Bunun yanında Yusuf Akçura'nın aktif olduğu Türk Derneği, Türk Ocağı gibi örgütlenmelerin ve *Türk Yurdu* gibi dergilerin Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli etkileri olduğu söylenebilir (Çetinkaya, 2002: 91; Kadri, 2018: 17). Şüphesiz Türk milliyetçiliği denildiğinde aklan gelen ilk isimler Yusuf Akçura ile Ziya Gökalp'tir (Çetinkaya, 2002: 92). II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra yoğunluk kazanan milliyetçilik tartışmalarında Gökalp'in önemli ve merkezi bir yeri olduğu; nitekim Gökalp'in, İttihat ve Terakki hareketi ile olan doğrudan bağlantısı nedeniyle sadece bir fikir adamı olarak kalmadığı, milliyetçi-Türkçü çizgide bir siyaset ve idare tarzının oluşmasında ve uygulanmasında önemli rolü olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır (Kadri, 2018: 5). Gökalp'in, "*Türkçülüğün Esasları*" (1968) adlı eseri, tabiri caizse bir anlamda Türkçülüğün ilmihâli hüviyetine sahiptir. Nitekim bu eser, Cumhuriyet ideolojisini yerleştirmeye, meşrûlaştırmaya, ilmî bir hüviyete büründürmeye yönelik temel kitaplardan biridir (Kara, 2018b: 41). Gökalp, Durkheim'in soyut "toplumu"nu ödünç alarak "millet" kavramına uyarlamış ve kökenci Türkçülük biçimlerinden hiçbirine itibar etmemiş ve homojen bir toplum inşasında "millet"i ortak ülkeye yönelmiş üretim temelinde algılamıştır (Ergur, 2009: 931). Gökalp'e göre (1968: 20) millet, lisanca dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış bireylerden oluşan bir topluluktur. Gökalp'in bu anlayışı Anadolu'da halk nezdinde 'dili dilime uyan, dini dinime uyan' şeklinde terkipleştirilmiştir. Gökalp'in cumhuriyet ideolojisinin temellerini oluşturan milliyetçi fikirleri, İttihatçıların ilham kaynağı olmuş ve neticede milliyetçilik, İttihat ve Terakki'nin üzerinde yoğunlaştığı bir ideoloji olmuştur (Karatepe, 1997: 129).

Bu milliyetçi anlayış, yeni ve milli ulus yaşam tarzının odak noktasını oluşturmuştur. Korporatist özellikleri ağır basan egemen ideoloji, özellikle tek partili dönemde resmî görüşte katışıksız bir şekilde yaygınlaştırılmış (Belge, 1992: 99–100), devlet ve ulus birbirinin varoluş nedeni olmuştur (Çelik, 2009: 85). Ordu, ulus devleti anlayışının önemli ve etkili yansıma alanlarından biri olmuştur. Türklerin tarihsel olarak en belirleyici özelliğinin iyi asker olmalarına ve kendilerini orduyla özdeşleştirmelerine dayanan "ordu-millet" perspektifi, ulus-devletin yeni ve makul (milliyetçi) vatandaş yaratma projesinin önemli bir ayağını oluşturmuştur (Altınay ve Bora, 2002: 141–142).

Laisizm Batı menşeli olması ve yerel hiçbir özellik taşınamaması nedeniyle kimlik oluşturmada her zaman eksik kalmış, bu eksiklik milliyetçi bir anlayışla tamamlanarak “laik-Türk” kimliğinde somutlaştırılarak topluma dayatılmış ve toplum laik-Türk kimliğiyle devletin ideolojisine katılması beklenmiştir (Yaşar, 2011: 118). Bu bakımdan Türkiye’de devrim anlamındaki değişim, büyük ölçüde laisizmi esas alan bir milliyetçi anlayışla yükselmiştir (Toker, 2007: 76). Tek partili dönemin sonuna doğru (özellikle 1929–1944 arası dönemde) milliyetçilik, bir tür dinsel tutku, millet de siyasal bir mit haline getirilerek ırkçı bir anlayışa doğru yönelmiştir (Karpat, 2015: 225). Denilebilir ki resmî/kurucu ideoloji, yeni ulus toplumu örgütlemesinin temelini “millet”e dayandırmış, milleti de dinsel olmayan (seküler) dinamiklerle inşa etmeye çalışmış, devlet-millet özdeşliğini esas alarak devlet ve dini birbirinden ayırmıştır (Avcı, 1996: 184). Böylece yeni devletin “modern millet” inşası projesi çerçevesinde gerçekleştirilen politikalar, kendisi ile geleneksel dindar toplum arasında bir çelişki (paradoks) ortaya çıkarmıştır (Subaşı, 1995: 65).

### **1.3. DİN-SİYASET İLİŞKİLERİ VE İDEOLOJİK YAKLAŞIM**

Din, bireysel ve toplumsal yaşamda son derece önemli bir konuma sahiptir. Birey ve toplum için zorunlu olan din, bireyin/toplumun kaçınılmaz bir ilişki içerisinde olduğu siyaset kurumuyla da bir şekilde ilişki içerisinde olmuştur. Diğer bir ifadeyle birey ve toplum için kaçınılmaz bir fenomen olan din, siyasette de bu gücü dolayısıyla gerek dinî meşrûlaştırım, gerek dinî araçsallaştırma ve gerekse de din istismarı boyutuyla öne çıkmıştır. Çeşitli boyutlarıyla ilişki içerisinde olan din ve siyaseti, toplumsal yapının unsurları olması dolayısıyla birbirlerinden tamamen bağımsız bir şekilde düşünmek, eksik veya yanlış bir yaklaşım olabilir. Nitekim toplumsal yapının karmaşıklığı içinde hiçbir inanç, örf, gelenek, yasa, davranış ve kurum tek başına diğerlerinden soyutlanmış olarak bulunmaz. Bu nedenle toplumsal yapının bir parçasını oluşturan din ve siyaset kurumlarının karşılıklı etkileşim ilişkileri içerisinde oldukları söylenebilir. Bu etkileşim, tarih boyunca değişik boyutlarda var olmuştur. Nitekim dinler, ülkelerinin sosyolojik gerçekliğinin bir parçasıdır ve siyasal meşrûiyet başta olmak üzere çeşitli boyutlarda etkilidir. Tarihteki bütün devletlerin dininin olduğu düşünülürse, sosyal bir kurum olan siyasetin oluşmasında dinin büyük bir rolü bulunmaktadır (Okumuş, 2018: 332). Kısacası, tarihin her döneminde din ile siyaset

arasında daima bir ilişki olmuştur. Okumuş'un (2018: 337) ifadesiyle din ile siyaset arasındaki ilişki, toplumsal yaşamın kaçınılmaz şartlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle din ile siyasî iktidar arasındaki ilişkilerin her dönem, toplumların hayatlarında önemli ve dinamik bir yer tuttuğu söylenebilir (Köktaş, 1997: 7-8).

Din-siyaset ilişkisi, din sosyolojisinde; modern dünyada özellikle sekülerleşme teorileriyle birlikte ortaya çıkan dinin dünyevileşme ve laiklik karşısında zayıfladığı, kamusal alandan çekildiği, sosyal hayatta etkisizleştiği gibi iddialar çerçevesinde; modernliğin ortaya çıkardığı sorunlarla 1950'lerden itibaren dünyada birçok yerde belirmeye başlayan dinî hareketlenme/canlanma, dinin sosyal hayatta daha görünür hale gelmesi kapsamında; toplumsal alanda vücut bulan ve etkisini arttıran dinî grup, cemaat ve hareketlerin içinde ve dışındaki siyasal ilişki ve hedefler bağlamında araştırma konusu olarak dikkati çekmektedir (Okumuş, 2018: 328).

Bir toplumda, toplumsal kurumlar doğal olarak birbirlerini etkiler veya birbirlerinden etkilenirler. Toplumsal kurumlar toplumsal yapının bütünselliği bakımından birbirini destekleyebildikleri gibi çıkar amaçlı olarak da biri diğerini kullanabilmektedir. Esasen din-siyaset ilişkisi de bu bağlamda ele alınabilir. Yani din-siyaset ilişkisi dürüst ve ahlâkî amaçlar doğrultusunda kurulabildiği gibi, bunun tam zıttı olarak çıkar amaçları doğrultusunda da kurulabilmektedir. Çıkar amaçları doğrultusunda kurulan din-siyaset ilişkisinde din, araçsallaştırılabilmekte; devletin merkezi gücünü elinde bulunduran siyaset, politikalarını meşrûlaştırmak için dinden yararlanabilmekte ve bu din-siyaset ilişkisiyle birlikte siyasallaşan din, siyasî erkin "güç sağlayıcısı" konumuna indirgenebilmektedir. Bu nedenle toplumsal kurumların birbirleriyle ilişkileri ele alınırken sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerden belki de üzerinde en fazla tartışılan ilişki din-siyaset ilişkisi olmuştur. Söz konusu ilişkinin yoğun bir şekilde tartışılıyor olmasının nedeni, dinin birey ve toplum için bir fenomen olmasındandır. Dinin etkili ve önemli gücü, diğer toplumsal kurumların işlevsel alanlarına aktarıldığında yoğun tartışmalarla karşılaşmıştır.

Türkiye açısından din-siyaset ilişkisinde, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde üretilen politikaların ve dönemin siyasî, toplumsal, kültürel, dinî vb. mevcut durum veya yapısının önemli etkisi olmuştur. Devleti ve toplumu modernleştirme politikası neticesinde siyaset/devlet diğer kurumlara tercih edilerek, modernleşmenin ana

merkezi kılınmış ve diğer kurum veya yapıların siyaset/devlete uyması/uydurulması noktasında yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu politikalara uygun olarak siyaset, din, ekonomi, hukuk ve eğitim gibi toplumsal kurumlar üzerinde egemen bir yapı oluşturulmuştur. Hedeflenen amaçlara ulaşabilmek için siyaset kurumu, din, hukuk, ekonomi, eğitim vb. kurumları bir araç olarak görmüş ve bu kurumlar vasıtasıyla “makbul vatandaş” yetiştirme faaliyeti yürütülmüştür. Dinsel alan daha çok laik cumhuriyeti korunma ve dini denetim/gözetim altında tutma anlayışı çerçevesinde şekillenmiş, bu doğrultuda DİB, İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri açılmış, okullara zorunlu veya seçmeli ders olarak din dersleri konmuştur. Bu anlayış üzerine bina edilen din-siyaset ilişkisi, daha çok ideolojik yapısıyla vücut bulmuştur. Denilebilir ki Cumhuriyet’in kuruluşu ve sonrasındaki tek parti döneminde din, ideolojik bir tavırla toplumsal bütünlüğü sağlamada bir araç olarak işlevselleştirilmiştir. DİB’in kuruluşu, dinin işlevsel alanının resmî yönünü yansıtmıştır. Okumuş’a göre (2011: 32), Türkiye’de toplumun inandığı din ve dinsel kurumlar, devletin ideolojik aygıtları olarak yeri ve zamanı geldiğinde modern ulus devletin meşrûlaştırımına hizmet etmiştir.

Günümüz Türkiye’inde din-siyaset ilişkisi diğer ülkelerden farklı olarak fikrî/zihinsel ve kuramsal bir temel üzerine inşa/bina olmasından çok, konjonktürel gelişmelere paralel olarak şekillenmiştir. Bu nedenle İslamcı ve laik çevre arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde toplumsal ve siyasal değişkenler önemli rol oynamıştır. Denilebilir ki, 1923–1950 arası dönemde din-siyaset ilişkisinde daha etkin konumda olan siyaset, 1950’den sonra ve özellikle 1970’li yıllarla birlikte siyaset karşısında kaybettiği gücü kısmen de olsa ele geçiren din, siyasette önemli rol oynayarak siyasal ve sosyal değişimde inisiyatiflerin kaynağı olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Başka bir ifadeyle Türkiye’de laik-Jakoben-elitist politikalar nedeniyle din, siyasallaşarak özellikle 1950 sonrasında sosyal, siyasal ve ekonomik bir güç haline gelmiş, 1960-70’li yıllarda da partileşmiş, zaman zaman koalisyonlar içerisinde yer bulmuş, 2002 sonrasında iktidar-devlet-sistem çerçevesinde önemli bir güç sağlayarak merkezî bir konum elde etmiştir.

Din-siyaset ilişkileri, 1937’de laikliğin Anayasa’ya girmesiyle birlikte gergin bir seyir izlemiş, dinin siyaseti etkilemesi/etkilememesi gerektiği konusu tartışılmış; bir takım çevreler demokrasinin olamazsa olmazı olarak gördükleri laikliğin din ile

bağdaşmayacağı anlayışından hareketle bunun bir dayatma ve dinsizliğin bir aracı olduğuna inanmışlar, bazı çevreler siyasal İslamcılarının yönetimi ele geçirerek zamanla teokratik düzeni hedefledikleri gerekçesiyle laikliğin halka zorla da olsa benimsetilmesi gerektiğini düşünmüşler ve din-siyaset ilişkilerini daha çok din istismarı üzerinden okumuşlar, kimi çevreler de laikliğin din ile devlet ilişkilerinin birbirinden ayrı yürütülmesi olarak ele almışlardır. Okumuş'un (2011: 39) ifadesiyle Türkiye'de din istismarı politikası, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte yeni rejimin laiklik ve din politikasında önemli bir gösterge olmuş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yapısını güçlendirmede geliştirilen bir tür refleks olmuştur.

Denilebilir ki Türkiye'de din-siyaset ilişkisi pratikte, laik-anti laik veya İslamcı-laik bağlamında ideolojik yaklaşımla ele alınmış, din ile laiklik tamamen zıt/ters bir ideoloji anlamında birbirinin karşısına oturtulmuştur. Kanaatimizce laikliğin bu şekliyle kullanılmasının en önemli nedenlerinden biri, laiklik kavramının sekülerleşme kavramı gibi algılanması dolayısıyla toplum tarafından net bir şekilde anlaşılabilmesi ve yanlış değerlendirmelere tabi tutulmasıdır. Laiklik, bir toplumda dinin toplumsal gücünün ve görünürlüğünün azalması demek değildir. Laiklik, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Bunun yanında laiklik, dinî alana müdahale edilmemesi ve dinin devlet kontrolü altına alınmamasını da öngörmektedir. Yani devlet kanunla laik bir sisteme geçebilir, ancak dinin toplumsal yaşamdaki varlığı veya meşrûluğu resmî olarak ideolojik bir yaklaşımla görülüp kanun veya dayatmayla (zorlama veya baskı) ortadan kaldırılabilecek bir şey değildir. Cumhuriyet tarihi boyunca görülmüştür ki, her türlü katı laiklik politikalarına rağmen Türkiye toplumu, öyle veya böyle bir şekilde dinini yaşamaya ve yaşatmaya devam etmiştir.

Katı laiklik uygulamalarının siyasal İslam dönemlerinde hafifletilmesi, Türkiye toplumunda genel olarak kabul görmüş ve karşılık bulmuştur. Nitekim katı laiklik uygulamalarıyla birlikte uygulana gelen siyaset, çok partili hayattan bugüne kadar özellikle seçim zamanlarında siyasî liderlerin dinî söylemlere başvurusu, kabul görmenin, onaylanmanın ve meşrûluğun dayanağı haline gelmiştir. Dolayısıyla çok partili hayatla birlikte din (İslam), siyasette önemli rol oynamıştır. Nitekim İslamî söylem ve dinî görüşler temelinde siyaset yapan partilerin Türkiye'deki çok partili sistem içerisinde oynadıkları rol, din-siyaset ilişkileri bağlamında son dönemde şiddetli tartışma konularından biri olmuştur (Çarkoğlu ve Toprak, 1961: 61). Dinin

siyasette oynadığı bu rolün doğal olduğunu iddia edenler olduğu gibi, tam aksini savunanlar da olmuş, neticede din-siyaset ilişkisi açısından günümüze kadar devam eden bir tartışma süreci yaşanmıştır. Bu anlamda yapılan tartışmalar içerisinde, Türkiye’deki üst yöneticilerin ve parti liderlerinin dinî söylem geliştirmesi konusu önemli bir yer tutmaktadır. Bu tartışmalarda siyasada din söylemini problematik bulup “din istismarı” boyutunu öne çıkaran bir yaklaşım geliştirildiği, diğer taraftan toplumsal olarak önemli, değerli ve meşrû görülmenin bir ilkesi olarak dinî meşrûlaştırıma başvurulduğu görülmektedir.

Din istismarı ve dinî meşrûlaştırım konusu, Türkiye’deki din-siyaset ilişkisi tartışmalarının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Türkiye’de dinin sosyolojik olarak son derece etkili bir fenomen olması, siyasette din istismarı ve dinî meşrûlaştırım konusunun daha fazla gündem bulmasına ve güncel tartışmalar içerisinde kalmasına neden olmuştur. Örneğin Türkiye’de bir siyasî parti din konusunda görüş belirttiğinde, hemen en alışılmış şekilde ideolojik anlamda laiklik üzerinden o partinin din istismarı yaptığı suçlaması yapılabilmekte, hatta parti kapatmalarına gerekçe oluşturabilmektedir. Okumuş’un (2011: 31) da ifade ettiği gibi, tarih boyunca dinin en çok istismar edildiği alanlardan biri siyasettir. Siyasetçiler ve üst düzey yöneticiler muhafazakâr/dindar bir toplumda dinden yararlanarak politika yapmanın önemli artıları olduğunu düşünmüşlerdir. Siyasî yöneticiler (devlet adamları, siyasetçiler ve parti liderleri), dinî meşrûlaştırım vasıtasıyla toplumun dindar/muhafazakâr kesimlerinin dikkatini çekmek suretiyle konumlarını geçerli hale getirmeye ve meşrûyetlerini sağlamaya çalışmışlardır.

Türkiye özelinde öne çıkan ve din-siyaset ilişkisinde önemli tartışma konularından biri de, DİB’in konumudur. Dinin devletten bağımsız olmayacağı ve devlet kontrolünde olması gerektiği düşüncesiyle 1924’de kurulan Diyanet, devletin ideolojik aygıtı olarak işlevselleştirilmiş ve devletin laik yapısı tartışma konusu olmuştur. Denilebilir ki laik devlet, Diyanet’i işlevsel hale getirerek bir yandan toplumun din anlayışı ve yaşayışı üzerinden bir kontrol/denetim geliştirmiş, diğer yandan meşrûyetini sağlamak amacıyla dinden istifade edebilmiştir.

#### 1.4. DEĞERLENDİRME

Cumhuriyet dönemi darbelerinin ideolojik backgroundunda pozitivistin etkisiyle sekülerizm, laisizm ve milliyetçi zihniyetin etkili ve işlevsel olduğu söylenebilir. 19.yüzyılda neredeyse tüm Avrupa'yı etkisi altına alan Auguste Comte'un geliştirdiği, Tanrı yerine aklı ve bilimi kutsayan pozitivism, Türkiye'de de (özellikle sekülarist ve laisist perspektife) önemli etkileri olmuştur. Pozitivist etkiyle Türk siyasal, askerî, toplumsal, ahlaksal gelişimin ana dinamikleri oluşturulmuş, pozitivist anlayış sonraki dönemin önemli dönüm (kırılma) noktalarında en etkili ideoloji olarak yer almıştır. Bu pozitivist perspektifte pozitivist kurtarıcı bir misyon yüklenmiştir. Kurucu elitlerin arka plan perspektifinde önemli etkiler barındıran pozitivism, laisizm, sekülerizm ve milliyetçilik, alt yapının oluşmasındaki etkisi dolayısıyla ideolojik olarak darbelerin de arka planında etkili olmuştur.

Pozitivistin ve Fransız İhtilali'nin kaynaklığını yaptığı laisizm, cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte bir dizi uygulama/reformla hayat geçirilmek istenen olmazsa olmaz olmuştur. Laisist uygulamaların, İslam'ı modern ve Batıcı bir ideolojiye dönüştürme veya benzetme amacı taşıdığı söylenebilir. Bu amaç doğrultusunda laisizm, devletin resmî siyasî ideolojisi olarak kurumsallaştırılmış, baştan itibaren inkılaplar, laisizm temelinde tanımlanmış, inkılaplardan sosyolojik olarak laisist bir toplum inşası sağlamaları beklenmiştir. Bunun yanında laisist/sekülarist perspektif sadece inkılaplara kaynaklık etmekle kalmamış, aynı zamanda özellikle yeni nesillerin inançlarına, zihniyetlerine ve gündelik hayat pratiklerine yansıtacak bir sonuç olarak yorumlanmış, yeni toplum mühendisliğinin hem kaynağı hem de amacı doğrudan laisizmin sağlam temeller üzerine inşa edilmesi olmuştur. Öte yandan bu ideolojik yaklaşım ile tıpkı bir din gibi toplumdan, inandıkları ideolojinin gerektirdiği pratikleri sergilemeleri beklenmiştir. Bu beklenti, özellikle darbe süreçlerinde arkaik bir çözüm olarak topluma sunulmuştur. Özellikle darbe dönemlerinde aktive edilen olguların başında gelen laikliğin, 27 Mayıs ve 12 Eylül darbelerinin ardından toplumsal/siyasal meşrûiyet sağlamak amacıyla hayata geçirilen 1961 ve 1982 Anayasalarıyla daha sağlam alt yapıya kavuşturularak koruma altına alındığı söylenebilir (Karpuz, 2018: 241). Bununla birlikte genel olarak laikliği koruma gerekçesiyle darbeler/müdahaleler gerçekleştirilmiş, darbelerin meşrûiyeti de laiklikte aranmıştır.



Laisizm, darbe dönemlerinde darbecilerin en çok sarıldığı ve işlevsel kıldığı olguların başında gelmiştir. Askerî/sivil elitlerce Batılılaşma yolunun laisist bir düzenden geçtiği, dolayısıyla yapılacak reform/yeniliklerde laisizmin esas, milliyetçiliğin de kuvvetli bir yardımcı ilke olması benimsenmiştir. Bu anlayışa uygun olarak daha önceki dönemin din kutsalının yerine, milliyetçilik ve laisizm geçmiştir. Batı menşeli milliyetçilik ve laisizm, cumhuriyetin ilk döneminde Müslüman toplumun vazgeçilmezi addedilmiş ve bu zihniyete uygun reform/yenilikler ordunun da desteğiyle Jakoben tarzda Müslüman topluma dayatılmıştır. Bu kapsamda reformlara/yeniliklere ayak bağı olduğu düşünülen dine (İslamiyet'e) karşı ideolojik bir yaklaşım geliştirilmiştir. Laisizm, bir bakıma halktan ayrılmanın, halktan farklı ve üstün olmanın ölçüsü haline getirilmiş ve din birçok alanda sınırlanmaya/kısıtlanmaya çalışılmıştır.

Atalay'ın (2019) da dediği gibi, resmî ideoloji, siyasî, dinsel, toplumsal vb. alanlarda teklifçi bir siyaset öngörmüş, bu siyasal öngörüyle temelde Batı/medeniyet, bilim ve milliyetçiliğin meşrûiyetin yegâne kaynağı haline geldiği bir süreç işletmiştir. Avrupa'dan alınan Medeni Kanun'la sivil ilişkilerin İslamî esaslara göre düzenlenmesine son verilmiş, tarikatlar yasaklanmış, tekke ve zaviyeler kapatılarak mallarına el konulmuştur. Hilafet makamı kaldırılmış, devletin dininin İslamiyet olduğunu belirten hüküm anayasadan çıkarılmış, ezan ve hutbe Türkçeleştirilmiş, hızla büyüyen ve gelişen metropollerde cami yapımı sınırlandırılmış, hatta yapımına izin dahi verilmemiş, Ayasofya müzeye dönüştürülmüş, İslamiyet'ten kaynaklanan her türlü toplumsal norm, gelenek ve töreler gelişmenin önünde engel görülerek, etkisiz hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle laisizm, sadece, siyasî rejimi modernleştirmenin zorunlu ilkesi olarak değil, aynı zamanda dindar halk üzerinde baskı kurmanın bir aracı kılınmıştır. Yapılan düzenlemeler, dolaylı veya dolaysız olarak "laisist" bir toplum yaratma hedefine dönük olarak, pozitivizmin arka plan perspektifini oluşturduğu "laisist metodoloji"nin zorunlu sonuçları olmuştur. Yeni inşaa projesi çerçevesinde gerçekleştirilen değişimden en çok etkilenen, din alanı olmuştur. Nitekim bu yeni seküler/laisist Jakoben projeye dinî (İslamî) hayat yerine, Batı tipi seküler/laik bir hayat ikame edilmeye çalışılmıştır. Ancak toplumun beklentisinin aksine ve tepeden inmeci tarzdaki bu yeni inşaa, problematik olmuş ve sancılı/sıkıntılı bir sürecin yaşanmasına neden olmuştur.

## 2. BÖLÜM

### CUMHURİYET DÖNEMİ DARBE SÜREÇLERİ VE DİN

#### 2.1. 27 MAYIS 1960 DARBE SÜRECİ VE DİN

##### 2.1.1. Darbe Öncesi Gelişmeler

27 Mayıs öncesi dönem, 27 Mayıs'ın hazırlık safhası olması dolayısıyla önem taşımaktadır. Bu dönemin en önemli özelliği, 1950 seçimlerinde dindar/muhafazakâr kesimlerin desteklediği DP (Demokrat Parti)'nin tek başına iktidara gelmiş olması ve özellikle dine karşı önceki dönemin baskıcı, otoriter anlayışının büyük ölçüde terk edilmiş olmasıdır. Daha önceki dönemin tek şef, tek parti, otoriter devlet rejimi (Aydemir, 2000: 125) yerine, 1950–1960 arası, Türkiye'de siyasal, toplumsal vb. birçok alanda görece dinsel (İslamî) anlayışın temelde meşrûiyet kaynağı olduğu bir dönem olmuştur. DP, bu dönemde birçok dinî politikayı hayata geçirmiştir. Belki bunlardan en önemlisi ve hükümetin ilk icraatı Arapça ezanın serbest hale getirilmesidir (Öngider, 2010: 91). Bunun yanında Arapça tedrisat, gayr-ı resmî din öğretimi, Kur'an kursları normal eğitim faaliyetleri arasına girebilmiştir (Erkanlı, 1972: 10). Bu süreçte ibadet yerleri layık olduğu ihtimamı görmüş, toplum dinî vecibelerini dilediği tarzda yapma hürriyetine kavuşmuş, İmam Hatip Okulları açılmış, din adamları hürmet ve saygı görmüş ve müsbet ilmin ışığı altında din adamı yetiştirilmesine gayret edilmiş, haftada bir defa radyoda Kur'an okutturulmuş, dinî ve ahlâkî konulara geniş yer verilmiş, ahlaklı ve karakterli bir nesil yetiştirmek amacıyla din adamları vasıtasıyla bu konuda sohbetler tertip edilmiş, böylece dinine bağlı ahlâk ve karakter sahibi bir cemiyet ortaya çıkmış, bu cemiyet, hurafelerden uzak olarak yalnız müspet ilmin ışığı altında din, ahlak ve karakter unsurunu bünyesine mal etmiştir (Atalay, 1959: 64–65). Ancak din sahasında gerçekleştirilen bu uygulamalarla gericiliğe taviz verildiği (Bayar, 2010: 154), dinin irticaya alet edildiği ve yobazların sevindirildiği şeklinde yoğun bir suçlama kampanyası başlatıldığı söylenebilir (Apuhan, 2007: 268). Bu süreç sonunda 27 Mayıs 1960'da bazı askerî elitler, bir bildiri<sup>6</sup> yayınlarak ülke yönetimine el koymuşlardır. Sonraki süreçte Başbakan

---

<sup>6</sup> Albay Alparslan Türkeş tarafından radyoda okunan bildiri metni şöyledir: “Sevgili Vatandaşlar, Bugün demokrasimizin içine düştüğü buhran ve son müessif hadiseler dolayısıyla kardeş kavgasına

Adnan Menderes’i, Dış işleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu’yu ve Maliye Bakanı Hasan Polatkan’ı idam etmişlerdir.

### 2.1.2. Darbede Gerekçe

Robertson (2004: 125) darbelerin, sosyal dalgalanma, siyasî belirsizlik ve istikrarsızlık dönemlerinde gerçekleştiğini ve bu şartların varlığı halinde başarıya ulaşabildiğini belirtmektedir. 27 Mayıs süreciyle birlikte darbe öncesi “çatıştırmakamplaştırma-güvensizleştirme” şeklinde başlatılan yeni bir gelenek daha sonraki darbe süreçlerinde darbelerin meşrûyetini sağlamlaştırmak amacıyla işlevsel kılınmıştır. Bu amaç kapsamında 27 Mayıs’ın hemen öncesinde ülkede birçok yönden (toplumsal, siyasî, dinsel, ekonomik, kültürel, eğitimsel vb.) olumsuzlukların, yıkımların olduğu ve ülkenin bir kaosa girdiği veya bataklığa saplandığı şeklinde oluşturulan algı darbenin gerekçelendirilmesinde ve meşrûlaştırımında işlevsel kılınmıştır. Nitekim 27 Mayıs öncesi askerî elitlerin, toplumun yarısından fazlasının oyuyla iktidar olmuş bir partiye karşı darbe yapması elbette ki kolay olmayacaktır.

Genel anlamda toplumun desteğini arkasına alan bir iktidar gücüne karşı bir darbe yapmak, önemli, güçlü ve meşrû gerekçeler olmasını gerekli kılmıştır. Bu nedenle darbeyi haklı ve meşrû gösterecek geniş bir kitlenin yaratılması amacıyla psikolojik harekât devreye sokulmuştur. Diğer taraftan bu dönemde heyecanlı ve sabırsız bir gençliğin, tahrik, provokasyon ve istismara son derece açık olması, askerî

---

meydan vermemek maksadıyla Türk Silahlı Kuvvetleri, memleketin idaresini ele almıştır. Bu harekâta Silahlı Kuvvetlerimiz; partileri içine düştükleri uzlaşmaz durumdan kurtarmak ve partiler üstü tarafsız bir idarenin nezaret ve hakemliği altında en kısa zamanda adil ve serbest seçimler yaptırarak idareyi, hangi tarafa mensup olursa olsun, seçimi kazananlara devir ve teslim etmek üzere girişmiş bulunmaktadır. Girişilmiş olan bu teşebbüs, hiçbir şahsa veya zümreye karşı değildir. İdaremi, hiç kimse hakkında şahsiyata müteallik tecavüzkâr bir fiile müsaade etmeyeceği gibi, edilmesine de asla müsamaha etmeyecektir. Kim olursa olsun ve hangi partiye mensup bulunursa bulunsun, her vatandaş; kanunlar ve hukuk prensipleri esaslarına göre muamele görecektir. Bütün vatandaşların, partilerin üstünde aynı milletin, aynı soydan gelmiş evlatları olduklarını hatırlayarak ve kin gütmeden birbirlerine karşı hürmetle ve anlayışla muamele etmeleri, ıstıraplarımızın dinmesi ve milli varlığımızın selameti için zaruri görülmektedir. Kabineye mensup şahsiyetlerin, Türk Silahlı Kuvvetleri'ne sığınmalarını rica ederiz. Şahsi emniyetleri kanunun teminatı altındadır. Müttefiklerimize, komşularımıza ve bütün dünyaya hitap ediyoruz. Gayemiz, Birleşmiş Milletler Anayasası'na ve insan hakları prensiplerine tamamen riayettir. Büyük Atatürk'ün 'Yurtta sulh, cihanda sulh' prensibi bayrağımızdır. Bütün ittifaklarımıza ve taahhütlerimize sadıqız. NATO ve CENTO'ya inanıyoruz ve bağlıyız. Düşüncemiz 'Yurtta Sulh, Cihanda Sulh'tur. Milletimizin bir zarara uğramayacağı delaletinde sabır ve ihkamla tebessür etmeleri beklentilerimiz arasındadır" (Elevli, 1960: 11; Atalay, 1960: 22–24; Öztuna ve Gökdemir, 1987: 37–38; Tunçkanat, 1996: 266–267; Tek, 2007: 25; Öngider, 2010: 87–88; Devran ve Özcan, 2016: 8–9).

darbe heveslileri için toplumsal şiddeti tırmandırma politikalarında ilk akla gelecek kesim olması, darbenin araçsal mekanizmasının hazır olduğunu göstermiştir. Askerî/sivil elitler, böylesi bir ortamı son derece işlevsel kıldığı, darbenin hemen arifesinde bir ay zarfında üniversitelerde öğrenci eylemlerini teşvik ve kışkırtmak suretiyle gerilimi tırmandırdığı, birkaç ölüm olayını büyütürken toplumsal algı oluşturduğu (öğrencilerin cesetlerinin kıyma makinalarında parçalanıp kıyma yapıldığı ve buzhanelerin toplu cesetlerle dolu olduğu vb.), böylece kurtarıcı misyonu gereği mevcut hükümeti askerî bir darbeye iktidardan uzaklaştırmak istedikleri söylenebilir (Karaşahan, 1997: 21).

MBK üyelerinin darbe öncesi yaptıkları toplantı ve seminerlerde, en çok gündeme gelen konulardan birinin, irtica ve din istismarı olduğu anlaşılmaktadır. 27 Mayıs darbesinin gerek hazırlık safhası gerek bildiri metni gerekse darbecilerin söylemleri incelendiğinde, 27 Mayıs öncesinde (1950–1960 arasında), DP iktidarının yoğun bir şekilde dine yöneldiği veya dinî oluşum ve hareketlere prim verdiği, (darbenin meşrûiyetinde) başvurulmuş en önemli gerekçelerden biri olduğu görülebilir. DP döneminin baskısız ve öncelenen dinî hayat politikası, birtakım çevreleri endişelendirmiş, neticede muhalif bir askerî/sivil laisist grubun darbe hazırlıkları içerisine girmesinin bahanesi olmuştur. Askerî/sivil elitler tarafından “gericilik ve yobazlık” şeklinde de ifade edilen bu (kılıf) bahane, darbenin gerekçesi olmuş ve darbe yönetiminin (MBK) meşrûlaştırılmasında işlevsel kılınmıştır. DP’liler kendilerini destekleyen halk kitlelerine daha yakın olmak için dinî törenlere ve geleneklere ilgi gösterdiği, DP’nin bu tutumu dolayısıyla, özellikle kırsal kesimlerdeki halkın geleneksel değerlere ve İslamiyet’e yeniden ilgi duymalarını sağladığı ifade edilebilir (Karatepe, 1997: 211).

Bu dönemde toplumun talebi üzerine gerçekleştirilen resmî ve gayr-i resmî din eğitimi ve vicdan hürriyeti, “laik eğitimden vazgeçildiği” ve “din istismarı ve taassubu” olarak değerlendirilmiştir (Erkanlı, 1972: 10). DP’nin gerçekleştirdiği serbest dinî hayat politikaları dolayısıyla din merkezli propagandalar yapıldığı, sadece yobaz zümrenin önemsendiği, laisizmin vaaz ettiği prensiplerden taviz verildiği, ülkeye orta çağın teolojik anlayışının hâkim olduğu dile getirilmiştir (Seyhan, 1966: 33). Bu süreçte dinî hayat etrafında oluşturulmaya çalışılan toplumsal algılar, darbenin

“gericilik ve yobazlık” gerekçesiyle yapıldığını ve darbenin meşrûiyetinin de bunun üzerine oturtulmaya çalışıldığını göstermektedir.

### 2.1.3. Darbenin Din Boyutu

Cumhuriyet tarihi içerisinde darbelerin ilki olması ve kendisinden sonrakilere önder/örnek olması açısından 27 Mayıs darbesi, son derece önemli yere sahiptir. Nitekim bu tarihten itibaren toplum üzerindeki askerî-bürokratik vesayetini tedricen tahkim edilmeye başlandığı söylenebilir (Çiğdem, 2009: 20). 27 Mayıs, cumhuriyet tarihinin darbe dönemlerinde gerçekleşen baskıcı, dayatmacı ve Jakobenzimin öne çıktığı ve toplumu şekillendirmeye çalıştığı bir sürecin görünürlük kazandığı bir odak noktasını oluşturmuştur. DP döneminde sarsılan toplumsal statülerini yeniden güçlendirmek ve modernleştirme programlarını kaldığı yerden devam ettirmek için iktidara el koyan askerî/sivil elitler, siyasî yapıda, bürokraside, kültürel ve dinî yaşamda ve ekonomi politikasında köklü değişiklikler yapmıştır (Karatepe, 1997: 29). Buradan hareketle 27 Mayıs’ın sadece askerî yönüyle ele alınarak anlaşılabilmesi mümkün değildir. Nitekim askerî bir olay, dönemindeki siyasî, kültürel, ekonomik ve dinî konjonktürden ayrı değerlendirilemez. 27 Mayıs, esasen din boyutuyla ön plana çıkmaktadır. Denilebilir ki 27 Mayısçılar, (darbenin gerekçesinde de ortaya koyulduğu gibi) dinî hayatın öne çıktığı ve rahat bir ortam bulduğu 1950–1960 döneminin ortamından rahatsızlık duymuşlardır. Darbe sonrası daha çok muhafazakâr/dindar çevrelerde gerçekleştirilen idam, ceza, yasak ve kısıtlamalara bakıldığında, din (İslam) üzerinde nasıl bir hegemonik baskı kültürü oluşturulmak istendiği anlaşılabilir.

MBK, darbenin ardından doğu illerindeki dindar/muhafazakâr ağalardan 55’ini Sivas’a sürgün ettiği bilinmektedir (Ulay, 1968: 180). Belki de bu ve benzeri baskı politikaları ve uygulamalarıyla dinin hem toplumsal hem de siyasî etkisinin yok edileceği veya azalacağı düşünülmüştür. Nitekim 27 Mayıs’ın sözcüsü ve MBK üyesi Albay Alparslan Türkeş’in, bir gazeteye verdiği röportajdaki dinle ilgili söylemleri, hem tespitimizi haklılaştırmakta hem de 27 Mayıs’ın din sahasındaki yaklaşımını ortaya koyması açısından dikkat çekmektedir: “Atatürk inkılapları onun ölümünden sonra yerlerinde saymamış olsalardı, belki de bu davayı şimdiye kadar halletmiş olacaktık. Atatürk inkılapları yerlerinde saymadılar, gerilediler. Din, kıyafet ve en mühimi zihniyet sahasında gerilediler. Son zamanlarda Anadolu’yu hiç dolaştınız mı? Çarşafın nasıl kapkara bir yangın haline bütün yurdu sardığını gördünüz mü?

İnkılaplar mevzuunda yalnız din, kıyafet ve zihniyette mi geriledik? Hayır. Türkçecilikte de... Türkçecilik bu millete Atatürk'ün en büyük, en faydalı hediyelerinden biri idi. Evvela ezanı Arapça okutmakla buna ihanete başladılar. Türk camiinde Türkçe Kur'an okunur, Arapça değil" (İ. Kara, 2012: 26–27; 2017b: 165; 2018a: 143). Görüldüğü gibi tek parti dönemi din politikalarını talep eden merkezî din söylemi, dindar/muhafazakâr kesimi yaralayıcı, sindirici unsurlar ihtiva etmiş ve din üzerinden yarılmayı derinleştirmiştir (İ. Kara, 2012: 27). Bunun yanında darbeci başka bir subay da, din adamlarına pozitif bilimlerin yer aldığı bir müfredat sunulmasını -ki sonradan gerçekleşti- böylece Batı'daki gibi laboratuvarlarda çalışan din adamları yetiştirilerek camilerde modernlik propagandası yapılmasını önermiştir (Karpaz, 2017a: 156–157).

27 Mayıs'ın toplumsal anlamda getirdikleri ve götürdüklerine bakıldığında, siyasî ve iktisadî alanın dışında, esasen din sahasında gerçekleştirilen politikalar toplumda ciddi gerilimlere ve toplumsal kırılmalara yol açmıştır. Bu süreçte gerçekleştirilen idam ve sürgünlerin yanında Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Meclis Başkanı Refik Koraltan ve İçişleri Bakanı Namık Gedik başta olmak üzere DP milletvekilleri ve hükümetin ileri gelenleri (Tuna, 2017: 66) irticai faaliyette bulunmaktan dolayı tutuklanmışlardır (Bulut, 1995: 70). Bunun yanında 16.06.1960 tarihli kanunla "Yüksek Adalet Divanı" kurularak (Aydemir, 2000: 377) darbe mahkemesi olarak işlevselleştirilmiş; DP ve DP'nin dindar/muhafazakâr taraftarları veya tabanı cezalandırılarak sindirilmek veya en azından etkisi yok edilmek istenmiştir. Bu nedenle 27 Mayıs süreci, din alanında baskılama politikalarının işlevsel kılındığı bir dönem olmuştur. Diğer taraftan 27 Mayıs sonrasında hem TSK'da, hem de Üniversitelerde ve kamu kurumlarında MBK ideolojisine uymayan/uygun düşmeyen kişiliklerin tasfiyelerinin gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bu tasfiyelerle toplumsal/siyasî İslamî kesim sindirilmeye çalışılmış, yerine laik/seküler anlayışlar hâkim kılınmak istenmiştir.

27 Mayıs'ı dindar/muhafazakâr kesime karşı yapılmış bir darbe olarak görmek mümkündür. Nitekim 27 Mayıs'a (bu dönemdeki olay ve uygulamalara) bakıldığında, bu tespit rahatlıkla anlaşılabilir. Ayrıca bu tespit, bu dönemin askerî/sivil laik/seküler kesimlerinin söylemlerinde açıkça görülebilir. Bu dönemde muhafazakâr/dindar kesimin, özellikle imam hatipliler ve din adamlarının gerici ve yobaz şeklinde

nitelendirilmelere maruz kaldığı söylenebilir. Nitekim 27 Mayıs sürecinin gazete ve haber yazılarına, manşetlerine veya askerî/sivil elitlerin söylemlerine bakıldığında, sıklıkla dillendirilen gerici ve yobaz yaftasının dindar kesimlere karşı söylenen sıradan sözler haline geldiği görülebilir. Darbeci zihniyetin din sahasında ötekileştirdiği ve gerici-yobaz yaftasını vurduğu imam hatiplerle ilgi düşüncelerini örneklendirmek mümkündür.

27 Mayıs döneminin generallerinden olan Faruk Güventürk'ün, “Beş veya altı bölge esasına dayalı İmam Hatip Okulları açmak veya yeme, giyinme işlerini Maarif Vekâleti'ne bağlayarak, evvela yobazın elini, dilini kahrolasınca gözünü uzaklaştırmak gerekmektedir. Bu yapılmadığı takdirde biz İmam Hatip Okullarında gericilik telkinlerinin önüne geçemediğimiz gibi gerici elemanların yetişmelerine de hiçbir zaman muvaffak olmamayız. Gökten Atatürk indi ve öyle bir kaos içinden çıktık. Onun ölümünden 25 yıl sonra otuz beş bin yobazı okullarda, koca imparatorluğu batıran zihniyetle yetiştiriyoruz” (Dilipak, 1994: 199–120) şeklindeki söylemi bu meyanda değerlendirilebilir. Ayrıca 27 Mayıs sonrası İnönü tarafından kurulan hükümetin Milli Eğitim Bakanı olan Dr. İbrahim Öktem, imam hatipler üzerindeki baskıyı açık bir dille ifade etmiştir: “Ben bu makamda kaldığım sürece İmam Hatip Okulları açılmayacaktır. Bu sandalyeden düşeceğimi bilsem dahi, imam hatiplerin açılmasına müsaade etmeyeceğim. Sekiz bölgenin dışındaki İmam Hatip Okulları da kapatılacaktır” (Dilipak, 1994: 120).

Askerî bürokraside imam hatiplilerle ilgili oluşan kanının veya ön yargının bir yansıması olarak dönemin Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreteri Korgeneral Refet Ülgenalp'in 1966'da İstanbul Üniversitesi'nde öğrencilere yaptığı konuşma dikkat çekicidir: “Burada açıkça ifade ediyorum. İstenilen şey sakal, sarık ve tespihtir. Bu memleketi sakallı keçiler ile keçi sakallılar kemiriyor. Biri ormanları, diğeri cemiyetin bünyesini. Kur'an kursları nâehil ellerdedir. Üniversiteli gençler olarak hangi köye gidip onları tenvir ettiniz. Ama sizin gitmediğiniz yerlere o keçi sakallılar gidiyor, halkı zehirliyorlar. Hiç şaşmayın her vilayet halktan para toplayıp İmam Hatip Okulu yapar, arkasından gelip, aman hoca, imam verin derler. 67 vilayetten sonra bütün kazalarda da İmam Hatip Okulları açılmasını isterlerse hiç şaşmayın” (TBMM, 1966: 175).

Bu ve benzeri söylemler, darbeci askerî/sivil ideolojinin dinî alanı alt kültür, hatta ilerlemeye karşı bir engel olarak görmeleriyle açıklanabilir. 27 Mayıs sürecinde imamların ve tarikatların suçlandığı, bunlara karşı çeşitli yasal tedbirlerin yürürlüğe alınarak laikliğin savunulmasının öncelikli bir konu haline geldiği ifade edilebilir (Karpat, 2017b: 197). Denilebilir ki 27 Mayıs sonrası din, negatif bir sermaye olarak ele alınmış ve demokrasi, özgürlük ve çağdaşlaşma karşısında bir engel olarak konumlandırılmıştır.

Denilebilir ki 27 Mayıs, dinsel/manevî baskılama uygulamalarının yoğun bir şekilde görüldüğü dönemi ifade etmektedir. Nitekim bu kapsamda bir dizi uygulama hayata geçirilmiştir. Darbe sonrasında bir talimatla radyoda ezan okuma yasağı getirilmiş (Dilipak, 1991: 120), ayrıca toplumun tümüne ait yerlerde bayanların çarşafı dolaşmasına karşı tedbirler alınmıştır (Gülpınar, 2014). Bunun yanında askerî cunta yönetiminin atadığı valilerden biri olan İstanbul Valisi Tuğgeneral Refik Tulga'nın, çarşafın hala kalkmamış olduğuna üzüldüğü (Gülpınar, 2014), çarşafı kadınları manto giymeye zorladığı, eşine ait üç mantoyu çarşafını çıkaran üç kadına hediye ettiği, bu konuda İstanbul'un etkili hocaları dahil herkese baskı yaptığı, hocalara kendi hanımlarından başlayarak halka örnek olmalarını empoze etmeye çalıştığı ve bununla ilgili toplantılar yaptığı ifade edilmiştir (Kara, 2018a: 147–148).

Bu süreçte darbe yönetimi tarafından DİB'e gönderilen bir yazıyla modern kıyafetlerin dinî manada tasdik edilmesinin beklendiği bildirilmiştir (Gülpınar, 2014). Bunun üzerine dönemin İstanbul Müftüsü Bekir Haki Yener'in de teklifi ile çarşafın İslamî anlayışla bağdaşmadığı, bunun İslamî bir gereklilik olmadığı ve bu konuda camilerde vaazlarda toplumun aydınlatılması gerektiği kararlaştırılmıştır (Kara, 2018a: 146). Bu kapsamda açıklama yapan dönemin İstanbul Müftüsü Bekir Haki Yener şu ifadeleri kullanmıştır: “Aslında çarşaf kelimesi dahi Farsçadır. Bizimle hiç ilgisi yoktur. Peygamberimiz zamanında çarşaf yoktu. Çarşaf cemiyetimize Abdülhamit devrinde girmiştir. Bizim cemiyetimiz için muzırdır. Çarşaf yerine manto, yeldirme de giyilebilir” (Kara, 2018a: 146). İstanbul Müftüsünün ve bazı başka müftülerin benzer uygulamaları gerçekleştirmesi üzerine darbenin Başbakanlık müsteşarı Alparslan Türkeş imzasıyla DİB'e “acele” kaydıyla gönderilen 16 Eylül 1960 tarihli yazıda, Türk kadınlarının mahbesi (hapishanesi) olan kara çarşaftan kurtarılması için çalışan İstanbul müftüsü Bekir Haki, Kadıköy müftüsü Mekki Üçışık



ve Antalya müftüsü Mustafa Gökmen'in taltif edilmesini ve bu türden örnek davranışların teşvik edilmesi anlamında Diyanet teşkilatına duyurulması istenmiştir (Kara, 2018a: 147; 2017b: 166).

Darbe sonrası yönetimin dinî hayata yönelik müdahaleci bir tavır sergilemesi, biçimi, düzeyi ve içeriği değişmekle birlikte sürekli aktif bir görünüm arz etmiştir. Harp Okulu öğrencileri arasında bir takım dinî hareketleri önlemek amacıyla Harp Okulu müfredatında laikliği ön plana çıkararak bazı özel dersler eklenmesi (Karpaz, 2017a: 157) de bu kapsamda değerlendirilebilir. MBK, 27 Mayıs sonrası din sahasında özellikle “dinde reform” uygulamasını savunmuş ve bunu hayata geçirmek amacıyla yoğun bir çaba içerisine girmiştir. Bu kapsamda MBK’da yapılan toplantıda, üyelere dördü, “din reformu”nun Türkiye’nin çözülmesi gereken en acil meselesi olarak görüş belirtmiş (Weiker, 1967: 139) bunun üzerine ele alınan “dinde reform” tasarı önergesi Temsilciler Meclisi’ne tavsiye edilmiş, 17 Mayıs 1961’de Temsilciler Meclisi’nde görüşülen bu tasarıya göre; “Türk sınırları içinde bulunan camilerde ezanlar Türk diliyle yapılacaktır. Ezanda “Tanrı elçisidir Muhammed” şeklinde söylenecektir. Namazda imamlar Kur’an’ın yalnız hakikat ve ahlak esaslarını bildiren ayetlerini seçeceklerdir. Yeni bir Türkçe Kur’an düzenlenecek, Kur’an’a Medeni Kanun’la hükümden kalkmış olan şeriat hükümleri konmayacak, onun yerini tutan Medeni Kanun ve Atatürk demeçlerinden parçalar konacak, bundaki dil, Dil Kurumu tarafından öz Türkçeye çevrilecektir. Evkaf Genel Müdürlüğü camilerdeki halı ve kilimleri kaldırarak sıralar koyacak. Her camide birer kitaplık bulunacak ve gündüzleri namaz kılınacak, kitap okunacak, konferans verilecek, cemaatle namaz ancak sabahları ve akşamları kılınacak. Din mevzuatının fenne, ilme, mantığa, Atatürk ilkelerine uygun olmak şartıyla her türlü münakaşası serbesttir. Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’inde tarihî vesikalara dayanmayan iddialar, mübalağalar kaldırılacaktır. Atatürk’e vatan ve millet duygusuna ait şiirler, güzel sözler mevlitlerde okunacaktır. Camiye girmeyenlere, ibadet yapmayanlara, dinî inançların batıl olanlarına ait söz söyleyen veya yazı yazanlara, oruçsuzlar hakkında kâfir veya zındık diyenlere üç yıldan altı yıla kadar hapis cezası verilir. Gerek kurslarda gerek camilerde yapılacak halk eğitiminde Milli Eğitim organlarıyla iş birliği yapılacaktır.

DİB ile MEB (Milli Eğitim Bakanlığı) arasında görüş ayrılığı çıkarsa Bakanlığın görüşü kabul edilecektir. İmam Hatip Okulları, halk öğretmen okulları

haline getirilecek; fıkıh, kelim, hadis gibi dersler kaldırılacak, bunlara ait kısa bilgi din tarihi derslerinde verilecektir. Camilerde Ali, Ömer gibi Arap halifelerinin isimleri yanında başta Atatürk olduğu halde Türk vatanına, ilmine, güzel sanatlarına üstün hizmetleri dokunanların isimleri yazılacaktır. Cenaze başında ‘merhumu nasıl bilirsiniz’ denilemeyecek, cenazenin gömülmesinden sonra mezar başında telkin yapılmayacaktır. Çarşıda, pazarda, sokakta ve umumi yerlerde kadınların çarşaf, cepken, şalvar giymeleri katiyen yasaktır. Türk vatandaşlarının Hacca gitmeleri yasaktır. Hac mevsimi dışında turist sıfatıyla Arabistan’a seyahat serbesttir” (TBMM, 1961b: 426).

Devlet Başkanı Cemal Gürsel İstanbul’da Yüksek İslam Enstitüsü’nü ziyaret ederek, “Aranızda çok kıymetli hocalar var. Bana büyük ümitler vaat ettiler. Din milletin hürriyeti ile korunmak mecburiyetindedir. Buranın sağlam bir müessese olması için sağlam temellere dayanması şarttır. Eğer iyi tutulursa bu müessese memleket çapında faydalı olur. Biz dinimizi Türkçe okuyup anlamalıyız. Ezan Türkçe, Kur’an Türkçe okunmalıdır. Sakat ve çürük, köksüz iddialara dayanan fikirlerle Türkler dinî vazifelerini Türkçe ifa edemezse asla dindar olamaz; biz bütün ilgimizi buna vereceğiz (...) Eskiden din işleri çok kolaydı. Bugün ise daha güçleşmiştir. Çünkü artık müminlerin karşısında ezbere konuşulmaz, din hocası olmak maddi ve manevi hayatı hazırlamak bakımından necip bir vazifedir. Bu bakımdan mümkün olduğu kadar çalışınız. Vazifeleriniz ciddi ve mühimdir” şeklinde açıklamalarda bulunmuştur (Gülpınar, 2014; Kara, 2017b: 172) demektedir.

Gürsel’in bu açıklamasından hareketle Askerî yönetimin, Temsilciler Meclisi’nde görüşülen dinde reform tasarısına uygun olarak söylem geliştirdiği söylenebilir. MBK’nın “dinde reform” düşüncesi, laik/seküler sivil çevrelerde de karşılık bulduğu, Kur’an’ın yeniden gözden geçirilerek çağdaş, laik, modern hale getirilmesi ve laisist ilkeler açısından cami, Kur’an ve din adamının yeniden şekillendirilmesi gerektiği üzerinde durulduğu; bu kapsamda camilerin Halkevlerine dönüştürülmesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi için imza kampanyasının dahi düzenlendiği ifade edilmiştir (Dilipak, 1991: 120). Bu ve benzeri söylem, demeç ve açıklamalara bakıldığında denilebilir ki 27 Mayıs süreci, aynı zamanda laik/seküler çevrelerce Türk kökenine dayalı bir “din” üretme/yaratma gayretinin ürünüdür (Dilipak, 1991: 214).

### 2.1.3.1. 1961 Anayasası'nın Din Boyutu

61 Anayasası'yla din/dinî alan yeniden ele alınarak laiklik pekiştirilmiştir (Mardin, 1991: 128). Laisist/sekülerist bir anlayışı ifade eden (Dilipak, 1991: 133) 1961 Anayasası, kendinden önceki (1950–1960 arası) dönemde iktidarda olan DP uygulamalarına karşı bir tepki niteliğindedir (Karatepe, 1997: 223). 1961 Anayasası'nı hazırlayanlar, DP'nin laiklik ilkesini zedelediği kanısında olduklarından dolayı, Anayasa'da laikliğin çok katı hükümlere bağlandığı; dinî duyguların siyasî amaçlar için istismar edilmesinin yasaklandığı, okullarda din eğitimi kişilerin isteğine bırakıldığı, Müslümanların ibadet hizmetlerini yürüten DİB'in bir genel müdürlük statüsünde genel idare içine alındığı, laik devlet ilkesinin güvencesi olarak görülen devrim kanunlarının anayasaya aykırılığının öne sürülmesinin yasaklandığı belirtilebilir (Karatepe, 1997: 226). Bu anlayış daha sonra gerçekleştirilen darbelerde işlevsel kılınmıştır. Denilebilir ki genel olarak şuna kadarki neredeyse bütün darbe ve muhtıra metinlerinde özellikle laikliğe yapılan vurgu, bu anlayışın bir tezahürüdür.

Darbe sonrasında dinî hayatı baskılama amacıyla 1961 Anayasası'na “dini siyasal amaçla kullanma yasağı” maddesi eklenmiştir (Zürcher, 1995: 360). Bu 19. maddeye göre; “Kimse devletin sosyal, iktisadî veya hukukî temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya şahsî çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne surette olursa olsun, dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz” (TBMM, 1961a: 18). Bu madde ile laiklik ilkesi pekiştirilerek (Akyüz, 2017: 151) ister istemez pozitivist aklın görüş alanı genişletilmiş ve yalnızca devletin değil, bireylerin de laik olmaları gerektiği vurgulanmıştır (Kurtoğlu, 2005: 213).

1961 Anayasası'nın 57. maddesiyle siyasal partilerin laiklik ilkesine uymaları gerektiği, 21. maddeyle, din eğitiminin çağdaş bilim ve eğitim esaslarına uygun olarak yapılacağı ifade edilmiştir (Mardin, 1991: 130). Anayasa ile din eğitim ve öğrenimi ancak, bireylerin kendi isteğine ve küçüklerin de yasal temsilcilerinin isteğine bağlı olması kuralı getirilmiş (TBMM, 1961a: 18), bununla, dinsel davranışlar bakımından bireyler üzerindeki toplumsal baskıya sınır konulmuştur (H. Kara, 2012: 325). Böylece önceki dönemin tam tersine ancak ailelerin rızası/isteği durumunda çocuklara din dersi verilebilmiştir (Öztemiz, 1997: 75).

61 Anayasası'nın din alanında getirdiği bir diğere önemli düzenlemesi de 154. maddeyle DİB'e genel idare içerisinde yer verilerek anayasal bir kurum statüsü kazandırılmış olmasıdır. DİB'in bu yeni statüsü farklı iki görüşün tartışma zeminini oluşturmuştur. Bu tartışmalara baktığımızda; DİB ile ilgili yapılan düzenlemeyi savunanların yanında, bir de klasik laiklik anlayışıyla devletin din karşısında tarafsız kalması ve din işleriyle ilgili bir kurumu olmaması gerektiğini savunan bir yaklaşımla düzenlemeye karşı çıkanlar görülmektedir (Akyüz, 2017: 151).

61 Anayasası'nın 10. maddesinde, herkesin dil, din, mezhep, ırk, cinsiyet, siyasî düşünce ve felsefî inanç fark etmeksizin herkesin yasalar önünde eşit olduğu belirtilmiş olmasına rağmen TCK (Türk Ceza Kanunu)'nın 163. maddesi ile bir takım dinsel kısıtlamalar getirilmiştir. TCK'nın 163. maddesi Anayasa'ya alınarak dinsel örgütlenmeler engellenmeye çalışılmıştır (Kayalı, 1994: 90). TCK'nın 163. maddesi kapsayan 241 ve 242. maddeler, din alanında yasaklar getirmiş; 241. maddeyle dinî liderlerin laikliğe ilişkin yasaları açıkça eleştirmeleri suç kapsamına alınmış, 242. maddeyle de resmî bir dinî ünvanın, devlete yönelik herhangi bir başkaldırıcıyı kışkırtmak veya teşvik etmek üzere kullanılmasını ceza kapsamına almış, bunun yanında Dernekler Kanunu'yla "dinî temeller"e dayanan derneklerin kurulması da yasaklanmıştır (Mardin, 1991: 130).

Görüldüğü gibi 61 Anayasası'nda laiklik, devletin temel nitelikleri arasında belirtmiş ve daha katı bir şekilde uygulamaya konulmuştur. Laik temeller üzerine oturtulan bu Anayasayla birlikte, artık söz konusu maddeler gerekçe gösterilerek din alanı baskı altına alınabilmiştir. "Din ve vicdan özgürlüğü" olarak düşünülen laiklik, böylece din sahasının sınırlarını çizen ve 1920-1930'lu yıllardaki (militan) amaç ve programlara uygun bir şekilde "laisizm" şeklinde tekrardan bir Jakobin araç olarak tedavüle alınmıştır. Böylece 1961 Anayasası, sol görüşlü ideolojilerin gelişme ve örgütlenmesine imkân tanıyarak Türk siyasal ve toplumsal hayatının en önemli kırılma/dönüm noktalarından birini oluşturmuştur (İnce, 2012: 114).

### **2.1.3.2. Darbede Dinî Meşrûlaştırım**

MBK, darbenin hem öncesinde hem de sonrasında hareketin meşrûiyet sorunu yaşamaması ve toplumsal/siyasal geçerlilik kazanması için birtakım uygulamalar gerçekleştirmiştir. MBK'nın oldukça önem verdiği ve bu nedenle de işlevsel kıldığı

olguların başında dinî meşrûlaştırım gelmektedir. Nitekim sadece laisist/sekülerist askerî/sivil kesimler nezdinde meşrû görülmenin yeterli olmayacağını düşünen MBK, din aleyhtarı olmadıkları yönünde yoğun bir çaba sarfetmişlerdir (Akyüz, 2017: 151). Darbenin hemen ardından MBK tarafından yayımlanan bildiri din politikaların boyutunu ortaya koymaktadır. Bu bildiride MBK'nın Müslümanlığa karşı olmadığı, bu nedenle de dinin, gerici siyasal hareketlerde araçsallaştırılmaması, saf ve lekesiz haliyle kalmasının hedeflendiği, ancak siyaset ile din arasına bir mesafe konulmasının öngörüldüğü ifade edilmiştir (Öztemiz, 1997: 71; H. Kara, 2012: 323).

Denilebilir ki askerî/sivil elitler, darbenin meşrû kılıfını dinde aramaları, toplum tarafından kabul görmeleri ve onaylanmaları için önemli görülmüştür. Bu nedenle darbe sonrasında darbeci kesim tarafından sürekli din ile ilgili söylemler geliştirildiği söylenebilir. Örneğin MBK üyesi Yarbay Ahmet Yıldız'ın Milli Türk Talebe Birliği'nde gençlerle yaptığı dinî sohbet bu anlamdadır: “Dinsizliğe taraftar değiliz. Dinsiz bir millet yaşayamaz. Bu bakımdan radyolarımızda dinî yayınlara da önem vereceğiz. Halk da bunu arzulamaktadır. Garp memleketlerinin de radyolarından geniş çapta dinî yayınlar yapılmaktadır” (Sebilürreşad, 1960b: 165). MBK'ın, özellikle darbe sonrası bu yönde geliştirdiği din söylemleri çoğaltılabilir.

MBK, meşrûiyet kazanmak amacıyla ilk etapta dine, dini araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevine başvurarak bu yönde stratejiler gerçekleştirmiş ve söylemler geliştirmiştir. Bu kapsamda MBK, İslam'ı gerici olduğunu düşündüğü unsurlardan arındırarak milli (Türk) yapıya entegre etme noktasında gayret sarf etmiş, bu da o dönemdeki laisist söylemin “dindar ve istismara açık halk” ile arasındaki gerilimi aşmak üzere geliştirdiği stratejilerden birini oluşturmuş (Çakar, 2009: 268). MGK bu söylemsel perspektifle İslam'ı milli ve ilerici stratejiye ve laik ilkelere ters düşmeyecek şekilde ehlileştirilebileceğini düşünmüş, böylece hem siyasetin düzenlenmesi hem de toplumsal kontrolün sağlanması noktasında İslam'ın da kontrol edilebileceği düşünülmüştür (Çakar, 2009: 268).

27 Mayıs sonrasında resmî (askerî) ağızdan dinî alanda sınırlama/kısıtlama politikası öngörülmedi ve dolayısıyla kimsenin ibadetine dokunulmayacağı ve imam hatiplerin de kapatılmayacağı açıklanmıştır (Gülşinar, 2014). Denilebilir ki dinî meşrûlaştırım ile toplumun manevi olarak rahatlatılması amaçlanmıştır. Darbe sonrası askerî/sivil elitler, “kimsenin dinî inançları dolayısıyla kınanamayacağı” ve “din

eğitiminin bireylerin kendi isteklerine bırakılması” (Weiker, 1967: 93) gerektiği konusunda görüş belirtmiş ve bu görüşü 1961 Anayasası’na da almıştır. MBK, 25 Temmuz 1960’da yayımladığı 35 no’lu tebliğde, din politikasını şöyle ifade etmiştir: “Vicdan hürriyetinin hazinesi olan mukaddes dinimizin, irticai ve siyasi cereyanlara alet edilmeden, saf ve lekesiz kalması, Milli Birlik Komitesi’nin en büyük emelidir. Vatandaşlarımızın din hakkındaki inanış ve ibadetlerine ne kanun ne de zor kuvvetiyle müdahale edilemez. Bu maksatla şunu kesin olarak belirtmek isteriz ki, bazı teşekkül ve şahıslar tarafından yapılan, ezan ve Kur’an-ı Kerim’in Türkçe okutulması mecburiyeti gibi, vatandaşlarımızın zihinlerinde yanlış kanatlar uyandıracak istidattaki beyan, tefsir ve propagandalar, hiçbir surette Milli Birlik Komitesi’nin fikirlerini ifade etmez” (Resmi Gazete, 30 Temmuz 1960: 1856). MBK’nın bu tebliğinde de görüldüğü gibi 27 Mayıs darbesini gerçekleştiren askerî/sivil elitler, topluma dinin karşısında olmadıklarını anlatabilmek için yoğun çaba içerisine girdikleri söylenebilir.

MBK’nın darbe sonrasında ülkenin dört bir tarafında gerçekleştirdiği konuşmalarda, özellikle dinî söylemler geliştirmesi; örneğin Antalya’da “dini ilgilendiren konuların bilgili ellere verileceği”, Bayburt’ta “gericilere ve din istismarcılarına aman vermeyeceğiz” (Weiker, 1967: 173) denilmesi, son derece dikkat çekicidir. MBK üyesi Albay Mucip Ataklı’nın Eskişehir’deki şu konuşması önemli dinî meşrûlaştırım örneklerinden biridir: “27 Mayıs Milli Birlik hareketiyle ahlak, fazilet, adalet, müsavat ve hürriyet devri açılmıştır. Milletimizin hayatiyetinin bekasını bu temeller üzerine oturtmakta görüyoruz. Ülkümüz adalet, dayanağımız hürriyettir. Fertlere inancında hiçbir baskı ve zorlamaya maruz kalmadan yaşama hakkı tanıyoruz. Tarihimizin bize şan veren, şeref veren sayfalarındaki yüksek kültürlü, ahlaklı, imanlı vatansever vasıflarımızı geliştirecek ve idame ettirecek esasları kuracağız” (Sebilürreşad, 1960a: 163). Bunun yanında askerî yönetimin, cami inşasına, türbelerin onarımına ve okullarda din eğitimine önem verdiği, İslam’ın akılcı ve modern bir yorumunu yaymaya çalıştığı, İslam Enstitülerinin ders programları toplum-bilim, ekonomi ve hukuk derslerini de kapsayacak şekilde düzenlediği, DİB’e toplumu aydınlatıcı dinsel vaazlar ve Kur’an-ı Kerim’in Türkçe tercümesi yayımlanması görevi/talimatı verildiği söylenebilir (Zürcher, 1995: 360).

Darbe sonrası yönetimin asker kökenli Cumhurbaşkanı olan Gürsel, ülkenin çeşitli yerlerinde yaptığı konuşmalarda sık sık İslam’ın özünde iyi ve ilerlemeye açık

bir din olduğu yönünde söylemler geliştirmiştir. Gürsel, darbe sonrası il gezilerinde, “İslam, çalışmamızı ve mükemmele ulaşmamızı emreder” (Karadağ, 2016: 46) şeklinde beyanat vermiştir. Gürsel bu açıklamanın bir başka benzerini Erzurum’da şöyle ifade etmiştir: “Geriliğimizden dini sorumlu tutanlar, yanılıyorlar. Hayır, geriliğimizin nedeni dinimiz değil, dinimizi bize yanlış anlatanlardır. İslami dünyadaki en kutsal, en yapıcı, en dinamik ve en güçlü dindir. Fakat yüzyıllarca İslam bize kötü ve yanlış açıklanmıştır. Dünya milletlerinin gerisinde olmamızın nedeni budur” (Ahmad, 2010: 476). Gürsel’in bu yönde sarfettiği dinî söylemleri çoğaltmak mümkündür. I. Gürsel Hükümeti programında da bu durum açık olarak belirtilmiştir: “Vatandaşlarımızın Anayasamızla sahip oldukları din ve vicdan hürriyetlerini hiç bir engelle karşılaşmadan kullanmalarını, yani ibadetlerini tam bir hürriyet içinde yapabilmelerini sağlamak hedefimizdir. Ancak dinin ulûhiyetini gölgelendirecek istismardan korunması önemle göz önünde tutulacaktır” (I. Gürsel Hükümeti Programı, 2018).

Görüldüğü gibi açıkça dine değil, dini istismar edenlere karşı bir tepki gösterilmiş, askerî yönetim tarafından din, toplumsal bütünlüğü sağlayıcı en önemli araçlardan birisi olarak kabul görmüştür (H. Kara, 2012: 323). Öte yandan Gürsel gençliğe dinsel şu öğütlerde bulunmuştur: “Milliyeti ve memleketçi olunuz. Çok çalışkan olunuz. Bence ahlakın hatta imanın temeli çalışmaktır (...) Tanrı daima yaratma halindedir. O’nun bir nefhasına hâmil olan insanın da Tanrısına imtisal etmesi lazımdır. Ve mukaddes bir vazifedir” (Atalay, 1960: 30–31).

Denilebilir ki DİB’in üst bürokrasisinin 27 Mayıs sonrasında (istemeyerek de olsa) askerî yönetimin talimatlarını dikkatle öyle veya böyle bir şekilde yerine getirmeye çalıştığı söylenebilir (Kara, 2017b: 184). Anlatılmak istenen örnek bir yazı üzerinden detaylandırılmak istenirse, 04.06.1960 tarihinde Diyanet İşleri Başkanı tarafından imzalanan ve bütün müftülüklere gönderilen yazıda, “27 Mayıs’ta Silahlı Kuvvetlerimiz tarafından, millet ve memleket hayrına olarak yapılan hürriyet ve inkılap hareketini hazmedemeyen ve hasis menfaatlerini, dedikodularla ve menfi propagandalarla milli birlik ve dirliğimizi bozmakta arayan bazı sinsî unsurların bulunabileceği göz önünde tutularak halkımızın ikaz ve irşat edilmesi hususunda reisliğimize de mühim vazifeler terettüp etmektedir. Bugün; yurdumuzun en ücra köşelerine kadar idareyi fiilen ele alıp milli menfaatlerimizi korumak için var

kuvvetiyle çalışan hükümetimize destek olmanın dinî bir vecibe teşkil ettiğini, aksine hareket eyleminin dünyada ve ahirette mesuliyetleri ve hüsrânı mucip olacağını vaizlerimizin vaazlarında, hatiplerimizin hutbelerinde ayet ve hadislerle istinaden halkımıza duyurmanın temini ve neticeden bilgi verilmesini ehemmiyetle rica ederim” (bkz. Kara, 2018a: 150–152; 2017b: 176–177).

DİB’in bu genelgesi müftülükler tarafından ek bir yazı ile bütün imam hatip ve vaizlere imza karşılığı gönderilmiş, emre uygun davranmaları teyiden talep edilmiştir (Kara, 2017b: 177). Askerî yönetimin bu ve benzeri yazı veya genelge örneklerinin, sadece DİB’ vasıtasıyla taşra birimlerine (müftülüklere) gönderilmekle kalmadığı, yazı veya genelgeyle yerine getirilmesi istenen talimatların askerî yönetim tarafından köy camilerine varıncaya kadar bizzat takip edildiği, camilerde darbeyi ve askerî yönetimi meşrûlaştırıcı mahiyette vaaz ve hutbeler verilmesinin sağlandığı söylenebilir (Kara, 2017b: 178).

Denilebilir ki darbe sonrası Diyanet İşleri Başkan Vekilliği’ne getirilen emekli General ve tarikat mensubu Sadettin Evrin Paşa, belki de 27 Mayıs’ın en önemli dinî meşrûlaştırım işlevlerinden biridir. 9 Mart 1961’de DİB’te görevlendirilen Sadettin Paşa, 17 Nisan 1961’de de Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı’na getirilmiştir (Ferik, 2013: 30). Evrin, başkan yardımcılığı görevine getirilir getirilmez askerî yönetimin isteklerine uygun politikalar geliştirmiş, ayet ve hadisleri dahi bu manada yorumlamaktan çekinmemiş ve askerî yönetimin dinî meşrûlaştırımında önemli rol üstlenmiştir. Nitekim Evrin (1961a: Önsöz) göreve getirilmesinden hemen sonra görevinin verdiği bir hâleti ruhiye ile darbe komitesine, “Hazreti Muhammed için Kur’an-ı Kerim’de söylenen ‘Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik’ (Enbiya, 21/107) ayetinin 27 Mayıs 1960 inkılabından bir ay sonra giren 1380 hicrî yılına tarih düşmesi, içinde bulunduğumuz zamana ait bir işaret ve yukarıda belirtilen manevi rahmete bir beşaret addedilebilir” şeklinde dinsel göndermelerde bulunmuştur. Emekli General Evrin, söz konusu ayetin ebced hesabıyla 27 Mayıs’a işaret ettiğini, yani ihtilalin de bir rahmet, bir müjde olduğunu vurgulamıştır (İ. Kara, 2012: 28; 2018a: 154).

Evrin (1961b: 3) radyoda yaptığı “dinî” bir konuşmada olumlu gördüğü 27 Mayıs darbesini ahlakî ve maneviyatı yükselten bir hareket olarak şöyle anlatmıştır: “Geçirdiğimiz ve yaşadığımız tarihi günler idari sahada çok hayırlı bir inkılaba yol



açtığı gibi hepimizin ruhunda da son derece önemli bir değişikliğe sebep olmuştur. İlim ışığı altında üniversite gençliğinin ta kalbinden millete kadar yayılan, hak ve hürriyeti koruma ideali, silahlı kuvvetlerin her türlü ihtirastan uzak kalmaya azimli, şefkatli ve koruyucu müdahalesi bütün millete vatan sevgisini ve fedakârlığın zengin kaynağını coşturmuş; particiliğin, kardeşi kardeşe düşman eden ifratkârlığını önlemiş, temiz ve iyi hislerimizi, birbirimizi sevme ve sayma duygularımızı canlandırmıştır. Siyasi değişiklikteki kazan bu suretle ahlaka bile tesir eder. Gerçek kalkınma bu manevi yücelişle çok ilgilidir”.

Diğer taraftan Evrin, DİB’in 633 sayılı ilk Teşkilat Kanunu’nun hazırlanmasında önemli rol üstlenmiş; anayasal bir kurum olarak düzenlenen DİB yeni bir döneme başlamış, denilebilir ki Diyanet’in bugünkü organik yapısını kazanması emekli bir paşanın çabaları ve çalışmaları sonucu olmuştur (Ferik, 2013: 31–32). Askerî darbe sonrası Diyanet üst bürokrasinin yeniden yapılandırılması/biçimlendirilmesi (bu yapılandırmada askerî bir yönetici atanması) ülkede dinî denetimin/kontrolün sağlanması amacıyla 27 Mayısla başlatılan bir uygulama olmuş, sonraki darbe dönemlerinde bir gelenek haline getirilmiştir. Askerî yönetim tarafından Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı görevine getirilen emekli bir General örneğinde görüldüğü gibi, darbeyi gerçekleştiren laik elitist komite, toplumun neredeyse en önemli ve en etkili silah hüviyetinde kabul ettiği din olgusu üzerinden meşrûyetini veya geçerliliği kazanmaya çalıştığı açıkça söylenebilir.

27 Mayısçıların bu ve benzeri dinî meşrûlaştırım örneklerinin sayısı oldukça fazladır. Başka bir örnekte de Başbakan namına Devlet bakanı ve Başbakan yardımcısı Fahri Özdilek’in imzasıyla 1961 Anayasa referandumu öncesinde DİB’e gönderilen 11 Mayıs 1961 tarihli yazıda, din eğitiminin kuvvetlendirileceği, Diyanet personelinin maddî şartlarının iyileştirileceği, din ve vicdan özgürlüğünün sağlanacağı, dinî serbestliğin arttırılacağı belirtilmiştir (bkz. Kara, 2017b: 179). 27 Mayıs’ın akabinde İstanbul Müftüsü olarak atanan Bekir Haki Yener’i darbeden çok kısa bir süre sonra MBK üyelerinden Numan Esin, Mehmet Özgüneş<sup>7</sup> ve İrfan Solmazer İstanbul

---

<sup>7</sup> Mehmet Özgüneş (1921–1992), askerî müdahaleler sonrasında Diyanet İşleri Bakanlığı’na bakan Devlet Bakanlığı görevine getirilmesiyle tanınmış; 12 Mart Muhtırası’ndan sonra kurulan I. Erim Hükümeti’nde (26 Mart 1971–11 Aralık 1971), güven oyu alamayan Sadi İrmak Hükümeti’nde (17 Kasım 1974–31 Mart 1975) ve 12 Eylül darbesinden sonra kurulan Bülend Ulusu Hükümeti’nde (12 Eylül 1980–13 Aralık 1983) Diyanet’ten sorumlu Devlet Bakanlığı görevinde bulunmuştur (Kara, 2017b: 183; 2018a: 141).

Emniyet müdürü Binbaşı Muammer Şahin’le birlikte ziyaret ederek Müftü Bekir Haki Yener’e hitaben, “Biz Müslümanız, ihtilali mahsus Cuma günü yaptık, ihtilalin gayelerinden biri de dinimizi takviye etmektir. Siz hocalar bizi desteklemiyorsunuz, ihtilalin başarısı için camilerde dua da ettirmiyorsunuz” (Kara, 2018a: 142) şeklindeki söylemlerden de anlaşılacağı gibi MBK için dinî meşrûlaştırım işlevi oldukça önem arz etmiştir.

27 Mayıs darbesi sonrası ve 1961 Anayasa referandumu öncesi MBK, darbeyi meşrû kılmak adına sadece DİB’e emekli bir askeri atamak ve Diyanet üzerinden müftülüklere talimat göndermekle kalmamış, bunun dışında bazı dinî meşrûlaştırım uygulamalarını da devreye koymuştur. MBK, DİB vasıtasıyla camilerde “27 Mayıs hutbesi” okutmuştur (İ. Kara, 2012: 27). “27 Mayıs İnkılabının Önemi Hakkında Hutbe” başlıklı Cuma hutbesinde 27 Mayıs’ın meşrû kabul edilmesi gerektiğini ifade eden şu cümleler dikkat çekmektedir: “Kahraman ordumuzun hummalı çalışmaları ve semereli gayretleri cümlemizin malumudur. Bu yolda bize düşen millî, dinî ve insani vazifelerimiz vardır (...) İşte Milli Birlik Hükümeti ve azası bu ulvi milleti temsil etmektedir (...) O halde aziz cemaat, biz de millet olarak köylü ve şehirli hepimiz el birlik Milli Birlik Hükümeti’imize, ordumuza müzahir olmalıyız (destek vermeliyiz). Geceli gündüzlü durmadan çalışmalıyız (...) Bu yolda bizim çalışmalarımız hem dinî hem de vatanî bir vazife olduğuna şüphe yoktur” (bkz. Kara, 2017b: 192–193; 2018a: 135).

27 Mayıs hutbelerine başka bir örnek vermek gerekirse, 14.07.1960 tarihinde Burdur müftüsü Mehmet Yazıcıoğlu tarafından kaleme alınan hutbenin Arapça kısmında zikredilen ayet ve hadislerle birlikte demokratların zalim, darbeciler ise hak hukuk peşinde ve millet adına hesap soran adaletli kişiler olduğu belirtilmiş, ayrıca hutbenin 27 Mayıs’a nasıl bakıldığını ve darbenin hangi yolla meşrûlaştırıldığını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir (bkz. Kara, 2018a: 156–157). Denilebilir ki zikredilen hutbe örnekleri, genel olarak darbeleri, özel olarak da 27 Mayıs darbesini meşrû göstermenin, topluma bunu kabul ettirmenin yollarından biri olmuştur. Bu ve benzeri hutbeler, aynı zamanda “dinî meşrûlaştırım vesikası” olarak görülebilir.

1961 Anayasası’nın referanduma sunulacağı dönemde vaaz ve hutbe meselesinin tekrardan ve daha sıkı bir şekilde ele alındığı, buradan referandum lehine

neticeler elde etmek için gayret sarfedildiği, toplumun Anayasa etrafında kenetlenmesiyle oluşacak güç ayetler üzerinden açıklanmıştır (Kara, 2017b: 179). Anayasanın kabul edilmesinden hemen sonra, yayınlanan bir genelge ile bütün yurttaşların ibadetlerini yapmada özgür oldukları, din eğitimi yapan kurumların da diğer okullar gibi devletin korumasından faydalanacağı, din adamlarının terfisi ve diğer devlet memurlarına sağlanan bütün olanakların önünü açacak yasal düzenlemelerin hazırlanmakta olduğu, halen görev yapan din adamlarının yetiştirilmesi için kurslar açılacağı, İmam Hatip Okullarının gelişiminin sağlanacağı ifade edilmiştir (BCA, 30.01.33.198.1., 12 Mayıs 1961).

Diğer taraftan MBK, Anayasa referandumundan hemen önce DİB vasıtasıyla “Anayasamız dinimize uygundur” şeklinde risale hazırlatıp dağıtmıştır (Weiker, 1967: 174; Apuhan, 2007: 226). Bunun yanında Diyanet İşleri Bakan Yardımcısı Sadettin Evrin tarafından “1961 Anayasası Hakkında Dinî Görüş” başlıklı 4 sayfalık broşür hazırlanmış ve basılarak dağıtılmıştır (bkz. Kara, 2017b: 194–196; 2018c: 272–273). Bu metinde ayet, hadis ve İslamî kişilikler üzerinden örnekler verilerek, 61 Anayasası’nın dine uygun olduğu ve referanduma katılımın gerektiği vurgulanmıştır.

## **2.2. 12 MART 1971 MUHTIRA SÜRECİ VE DİN**

### **2.2.1. 12 Mart Öncesi Gelişmeler**

27 Mayıs’ın ardından yürürlüğe giren 61 Anayasası, fikir özgürlüğü, demokratik katılım, işçi ve çalışma hakları gibi sosyal ve ekonomik düzenlemeler ile geniş bir yelpazede ülkenin fay hatlarında yapısal dönüşümler öngörülerek ülkenin önemli yaralarına merhem olacağı düşünülmüş, ancak daha ilk beş yılda nazariyatın fiiliyata uymadığı ya da uydurulamadığı bir durum ortaya çıkmıştır (Bozkurt, 2018: 214). 1961 Anayasasıyla sola yaşam hakkı tanıyan bazı özgürlüklerin alanı genişletilmiş, böylece gerek işçi hareketi, gerekse sol/sosyalist hareket bundan yararlanmaya başlamış; sol, toplumsal meşrûiyet kazanmış ve giderek aydınlar ve gençlik üzerinde etkili olmaya başlamıştır (Öngider, 2010: 116). Bu süreçte solcu, hatta sosyalist olmak, aydın olmakla bir ve özdeşleş olarak algılanmış, bu kesimin entelektüel hayat üzerindeki hegemonyası güçlenmiştir (Öngider, 2010: 121). 12 Mart

öncesi dönem, (aşırı) sol akımların vücut bulduğu ve ülkenin her yerinde etkili olduğu bir dönem olmuştur.

1969'da muhafazakâr/dindar toplumun desteklediği ve benimsediği AP (Adalet Partisi)'nin tek başına iktidar olmasının ardından şiddet olayları hızlanarak artmış ve sokak eylemlerine dönüşerek özellikle üniversitelerde sol ideolojiye sahip öğrencilerde silahlı mücadeleye başlamak suretiyle devrim yapma eğilimi güçlenmiştir (İnce, 2012: 125–127). “Üniversite Reformu” sloganıyla başlayan öğrenci hareketleri raydan çıkmış (Aksun, 1977: 61), önünü bulamadığı bir yönde savrulmuştur. Bu süreçte Marx'ın, Lenin'in ve Mao'nun birçok eseri tercüme edilmiş, yayınlanmış ve rahatlıkla anlatılmış, övülmüş ve Türkiye'ye yeni bayrak olarak tavsiye edilmiştir (Toker, 1971: 27–30). Bu süreç, tarafların kendilerine silahla beraber Komünizm, Marksizm, Leninizm ve Maoizm gibi bir takım fikri dayanaklar veya ideolojik bağlantılar aramalarını kaçınılmaz kılmış, aradıkları veya tasavvur ettikleri çıkış yolunu bu kavramlarda görmüşler, ancak gerçekte anlayamamış veya kavranmamış birtakım standart terimlerin hayal ve heyecanlarına, nefislerini kolayca terk edebilen bir nesil ortaya çıkmıştır (Aydemir, 2000: 106–107).

Aslında bu nesil, birtakım karanlık çevrelerce etki altına alınarak darbe öncesi şartların oluşması adına araçsallaştırılmıştır. Bu süreçte, öncesinde var olan çeşitli ideolojik ayrışma eksenlerine yenilerinin eklediği, nihayetinde her grubun/çevrenin/hareketin/örgütün giderek içe kapandığı ve dogmatikleştiği gözlenebilir (Demirel, 2009: 440). Bu süreçte İslamcı-gelenekçi çevrelerin, sol ideolojiye karşı bir baskı aygıtı olarak ve sol akımı bastırmak amacıyla araçsallaştırıldığı söylenebilir (Yılmaz, 2007: 65; Duman, 1996: 58–60). Bunun yanında bu dönemde tarikat ve mezheplerin, politik bir kişiliğe büründükleri, sol akıma karşı bir cephe oluşturdukları ifade edilmiştir (Gevgilili, 1987: 402). Bu süreçte bazı tarikat ve mezhepler bir takım uygulamalar geliştirmişlerdir. Cemaat-ı Kübra namazları, kutsal cihat davetleri, Edirne'den Erzurum'a kadar yakında dalgalanacakları müjdelenen yeşil bayrak edebiyatı (Toker, 1971: 128; Aydemir, 2000: 104), bunlardan bazılarıdır. Bu süreçte devrimci öğrencilerin “uyanış mitingleri” gösterilerinde ölümler yaşanmış, buna karşılık sağcı kesim (Milli Türk Talebe Birliği) de “şahlanmış mitingleri” ile cihat ilan etmiş, sol kesime ikazlarda bulunmuş, Üniversitelerde, özellikle İlahiyat Fakültesi'nde okuyan kız öğrencilerin başörtüleriyle

ders yapmak istediklerini yüksek sesle dillendirmişlerdir (Birand; Dündar ve Çaplı, 2000: 151).

### 2.2.2. Muhtırada Gerekçe

Toplum desteği alınmadan hazırlanan 61 Anayasası, toplumsal meşrûyetten yoksun olmuş ve bu nedenle de toplumun önemli bir kesimi tarafından benimsenmemiştir (Akıncı, 2014: 67). Ülkeyi 12 Mart'a götüren süreçte meşrûyet sıkıntısı yaşayan 61 Anayasası'nın önemli bir etkisi olmuştur. Nitekim 1961 Anayasası ile işçilere sendikal hakların verilmesi, farklı ideolojilerin gelişme ve örgütlenmesine imkân tanınması, parlamento dışı muhalefeti oluşturmuş ve bu da 12 Mart'a giden süreçte toplumun ve siyasetin her alanında büyük bir etkiye neden olmuş, öyle ki bu konjonktür, sol ve sağ ideolojiler için elverişli bir toplum ve siyaset çerçevesi sunmuştur (İnce, 2012: 125–127). Bütün bu süreçler göstermiştir ki ne Anayasa ne de demokrasi içselleştirilememiş ve belki de sorunların büyük çoğunluğu da buradan kaynaklanmış ve bütün bunlar muhtıranın gerekçesini teşkil etmiştir.

27 Mayıs'ta DP'nin demokrat olmayan yöntemle siyaset sahnesinden alışıyla edilmesiyile birlikte, 1961'de kurulan, 1965 seçimleriyle tek başına iktidara gelen, liberal ve muhafazakâr olarak nitelendirilen AP, DP seçmeninin, İslamcı kesimin, subayların ve laiklerin de içinde olduğu çeşitli kesimlerin üzerinde karar kıldığı bir parti olmuş, ancak sonrasında AP içindeki milliyetçi-mukaddesatçı çizgi liberal kanat karşısında yenilgiye uğratarak, aşırı muhafazakâr, dinci karakter kaybolmuştur (Soysüren, 2014: 64–65). AP, 1968 kongresinden itibaren sol basın ve askerî/sivil laikler tarafından ırkçı, Turancı ve gerici şeklinde nitelenenleri tasfiye etmeye çalışmış, hassas çevreleri rahatsız eden hareketlerden kaçınmaya başlamıştır (Soysüren, 2014: 68–69). AP'nin özellikle 1968 ve sonrasında gerçekleştirdiği uygulamalara ve politikalara rağmen, hiçbir zaman DP mirasının varisi olduğu iddiasından kurtulamamıştır. Bu da 12 Mart'ın arka plan perspektifinin önemli bir gerekçesini oluşturmuştur. Nitekim iktidarın resmî olarak "Müslümanım demek hakkı" sloganıyla 1965'den beri irticanın dev adımlarla ilerlediği belirtilmiştir (Toker, 1971: 128).

Bu süreçte cemaat sohbetleri ve cami vaazları aracılığıyla din üzerinden bir takım tahriklerde bulunulduğu iddia edilmiş ve bu nedenle de Taksim, Konya, Kayseri,

Adıyaman olayları vuku bulmuş, ayrıca ruhsatlı ve ruhsatsız okul ve camilerin yaygınlaştırılması gibi uygulamaların 12 Mart'ı getiren bir takım uygulamalar olmuştur (Aydemir, 2000: 105). DP sonrası AP'nin dindar/muhafazakâr ortamın mirasını devralabileceği ve dolayısıyla dinsel politik örgütlemeleri teşvik edebileceği varsayımı üzerine AP, yoğun bir şekilde dinsel eğilimleri sömürücü, dolayısıyla Atatürk devrimlerine karşı çıkıcı bir parti olarak lanse edilmiştir (Kayalı, 1994: 139). Nitekim 1969'da irtica adına, ülke genelinde neredeyse hiçbir hareket görülmemesine, iktidar ya da parlamentoda "irtica" diye tanımlanan olguya destek verecek hiçbir parti bulunmamasına rağmen, birtakım laik/seküler kesimler tarafından ısrarlı bir biçimde irticai tehlike üzerinde durulmuştur (Dilipak, 1991: 178).

Açıkça söylemek gerekir ki, irtica, gerçekleştirilecek müdahalenin (darbe veya muhtıranın) esas gerekçesi yapılmak istenmiştir. Böylece bu süreçte laiklik tartışmaları ülkenin ana gündemine yerleştirilmiştir (Birand; Dünder ve Çaplı, 2000: 151). 12 Mart'ın görünürdeki gerekçesi 27 Mayıs'ta olduğu gibi yine laikliğin ve Atatürk inkılablarının korunması, buna ilaveten Anayasa'da belirtilen sosyal ve ekonomik reformların hızlandırılması olmuştur (Karpat, 2015: 294). Muhtıra metnine bakıldığında, ülkenin içinde bulunduğu koşulların özetlendiği, durumun Türkiye Cumhuriyeti için tehlikeli bir hal aldığı, tehlikeli gidişatın gerekçesinin laisist hedeflerden sapma olarak kabul edildiği ve koşulların sorumlusu olarak sivil siyasal kurumların gösterildiği, ordunun kendini rejimin koruyucusu ve kollayıcısı olarak gördüğü, dolayısıyla ordunun toplumdaki tüm ilişkilerin ve kurumların üzerinde bir yere oturtulması gerektiği sonucu çıkarılabilir (Şen, 1996: 61). Kısacası 27 Mayıs'ta olduğu gibi 12 Mart'ta da muhtıranın gerekçesi daha çok din boyutuyla öne çıkmıştır. Neticede gücünü devletçi-elitist laisist gelenekten alan 12 Mart Muhtırası<sup>8</sup>, ülkedeki şiddet ve kaos eylemlerinin somut bir sonucu olmuştur.

---

<sup>8</sup> Dönemin Genelkurmay Başkanı Orgeneral Memduh Tağmaç, Kara Kuvvetleri Komutanı Orgeneral Fâruk Gürler, Hava Kuvvetleri Komutanı Orgeneral Muhsin Batur, Deniz Kuvvetleri Komutanı Oramiral Celal Eyicioğlu tarafından hazırlanan muhtıra Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'a sunulmuş ve TRT radyolarından yayınlanan muhtıra kamuoyunda büyük yankılar uyandırmıştır. 12 Mart 1971 Muhtırası'nın metni şöyledir: "Meclis ve hükümet, süregelen tutum, görüş ve icraatlarıyla yurdumuzu anarşi, kardeş kavgası, sosyal ve ekonomik huzursuzluklar içine sokmuş, Atatürk'ün bize hedef verdiği uygarlık seviyesine ulaşmak ümidini kamuoyunda yitirmiş ve anayasanın kendi ülkesini işgal eden ordu öngördüğü reformları tahakkuk ettirememiş olup, Türkiye Cumhuriyeti'nin geleceği ağır bir tehlike içine düşürülmüştür. Türk milletinin ve sinesinden çıkan Silahlı Kuvvetleri'nin bu vahim ortam hakkında duyduğu üzüntü ve ümitsizliğini giderecek çarelerin, partiler üstü bir anlayışla meclislerimizce değerlendirilerek mevcut anarşik durumu giderecek anayasanın öngördüğü reformları Atatürkçü bir görüşle ele alacak ve inkılap kanunlarını uygulayacak kuvvetli ve inandırıcı bir hükümetin

### 2.2.3. Muhtıranın Din Boyutu

12 Mart sonrası mevcut farklı yapıdaki ideolojik ortam nedeniyle dinî-laik iki farklı ideolojik argümanların oluşturduğu koalisyonlar vuku bulmuştur. TSK'nın talimatları doğrultusunda kurulan bu hükümetlerde Bakanlar Kurulu'nun görevi komutanların taleplerine uygun politikalar geliştirerek uygulamaya koymak olmuştur (Akıncı, 2014: 68). Bu süreçte yönetime gelen hükümetler, askerlerin talimat ve direktifleri doğrultusunda ülke yönetimini üstlenmişlerdir. Bu süreçte Nihat Erim'in başkanlığında kurulan partiler üstü hükümetin, askerî bürokrasinin vesayeti altında, "sıkıyönetim"<sup>9</sup> ilanından, sıkıyönetim mahkemelerine ve istenilen her ilde kurulabilecek asker-sivil hâkimlerden kurulu güvenlik mahkemelerine" (Aydemir, 2000: 441) varıncaya kadar birçok farklı uygulamayı hayata geçirdiği, askerî vesayetin de bunun üzerinden topluma yön vererek toplumu dizayn etmek istediği söylenebilir.

12 Mart, sekülarist/laisist bir perspektifle birçok alanda gerçekleştirilen icraat dolayısıyla, muhafazakâr/dindar kesimlerin sistem dışı kabul edildiği bir süreci ifade etmektedir. Dönemin Genel Kurmay Başkanı Orgeneral Faruk Gürler'in, "bizde dinî müesseseler sağcı ve tehlikeli" (Erim, 2005: 1055) şeklindeki sözleri, bu durumu özetler mahiyettedir. Ayrıca özellikle I. ve II. Erim Hükümeti'nin program ve uygulamaları da bunu açıkça teyit etmektedir. I. Erim hükümeti, kendisini reform hükümeti olarak tanımlamış; bu programa göre, eğitimde birlik ilkesine aykırı bütün uygulamalar sonlandırılacak, din işlerinin yönetimi laik devlet esaslarına göre ele alınacak ve zorunlu öğretim süresi beş yıldan sekiz yıla çıkarılması konusunda girişimler başlatılacaktır (Kaplan, 2002a: 795). Bu program çerçevesinde hazırlanan MEB kitapçığında, eğitim reformu için on direktif<sup>10</sup> belirlenmiş; söz konusu direktifler

---

demokratik kurallar içinde teşkili zaruri görülmektedir. Bu husus süratle tahakkuk ettirilemediği takdirde, Türk Silahlı Kuvvetleri kanunların kendisine vermiş olduğu Türkiye Cumhuriyeti'ni korumak ve kollamak görevini yerine getirerek, idareyi doğrudan doğruya üzerine almaya karardır" (Belen, 1971: 3; Başbakanlık, 1978: 336-337; Koçaş, 1978: 27-28; Öztuna ve Gökdemir, 1987: 169; Evren, 1990: 153; Dilipak, 1991: 208; Kayalı, 1994: 182-183; Şen, 1996: 60-61; Aydemir, 2000: 439; Birand; Dündar ve Çaplı, 2000: 233; Dursun, 2000: 128-129; Neziroğlu, 2003: 156; Yavi, 2005: 228; Tek, 2007: 91; Öngider, 2010: 114; Soysüren, 2014: 139; Devran ve Özcan, 2016: 9-10; Bozkurt, 2018: 220-221).

<sup>9</sup> I. Erim Hükümeti'nde, 26 Nisan 1971'den itibaren 11 ilde (Ankara, İstanbul, İzmir, Kocaeli, Eskişehir, Sakarya, Adana, Diyarbakır, Hayat, Siirt, Zonguldak) sıkıyönetim ilan edilmiştir (Bozkurt, 2018: 226).

<sup>10</sup> Söz konusu direktiflerin tamamı için bkz. Erim, 2007: 201-204.

içerisinde, “Din işlerinin yönetimi siyasal kişisel çıkar hesaplarının üstünde tutulacak ve laik devlet esaslarına göre ele alınacaktır. Din görevlilerinin meslek içi ve meslek dışı eğitimi, bu ilkeler ışığında düzenlenecektir. İmam Hatip Okulları orta öğretim sistemine uyacak biçimde ıslah edilecektir. Sekiz yıllık okulların deneme olarak kurulması için gerekli hazırlıklara hemen başlanacaktır. Atatürk özüne bağlı öğretim üyesi ve öğretmen yetiştirilmesi sağlanacaktır” (Erim, 2007: 201–202) şeklinde din alanında öngörülen önemli maddeler yer almıştır.

Bunun yanında II. Erim hükümet programında teokratik düzene izin verilmeyeceği ve İmam Hatip Okulları ile ilgili önceki kararların devam edeceği şöyle ifade edilmiştir: “(...) Ülkemizde aşırı sol cereyanların komünizmin, aşırı sağ cereyanların, hilafetçiliğin, şeriat esaslarına dayanan teokratik devlet kurma arzularının ve her çeşit bölücü faaliyetlerin kesinlikle karşısındayız (...) İmam Hatip okullarının orta öğretime dayandırılması ile ilgili kararlar korunacaktır” (II. Erim Hükümeti Programı, 2018). 12 Mart sonrası yönetim, milliyetçiliğin merkezî-resmî formülasyonda Kemalist düşüncede sistematikleştirilmesini esas alarak (Altınay ve Bora, 2002: 151), stratejik olarak savundukları milliyetçi Kemalizm anlayışı çerçevesinde dinin etkili ve önemli “birleştirici/yapıştırıcı” gücüne başvurmuşlardır.

Denilebilir ki, 12 Mart’ın din politikaları, muhtıra hükümetleri eliyle gerçekleştirilmiştir. Nihat Erim hükümetince, darbenin güdümünde yeni bir kabine kurulmuş, askerî bürokrasi tarafından arzu edilen din politikaları gerçekleştirilmiştir. Hükümet dindar/muhafazakâr kesim üzerine devletin ceberrut yanını göstermeyi, böylece bu kesimi sindirmeyi hedeflemiştir. Nitekim bu süreçte birtakım gerekçelerle müftülerin, imamların, âlimlerin ve hadimlerin tevkif edilerek tutuklandıkları, başını örten kızlara saldırılar yapıldığı ve başörtülü kızların okullara alınmadığı, vaazlara sansür uygulandığı, bere ve kalpak giyenlere kanunsuz baskılar yapıldığı, ayrıca muhafazakâr/dindar kesimlere yapılan baskılar dolayısıyla Müslümanlara rahat verilmediği, ibadet hürriyeti başta olmak üzere temel hak ve hürriyetlerinin kısıtlandığı söylenebilir (Toker, 1971: 98–99).

Denilebilir ki Erim hükümeti dönemi, her alanda olduğu gibi din alanında da sınırlama, denetim altına alma ve yasaklamaların hâkim olduğu bir dönem olmuştur. Bu dönemde eğitimde birliğin sağlanacağı, İmam Hatip Okullarında yeni düzenlemeler yapılacağı, zorunlu eğitim süresinin arttırılmasına dönük adımlar



atılacağı ifade edilmiştir (Soysüren, 2014: 229). Bu program ve hedef doğrultusunda İmam Hatip Okulları meslek lisesi statüsüne alınmıştır. Bu süreçte İmam Hatip Okullarının yükseköğretimde sadece kendi alanlarına girişine olanak tanıyan bir yönetmelik çıkarılmıştır (Taslaman, 2010: 89).

İmam hatiplerin yükseköğretimde sadece kendi alanlarına girebilmesini kapsayan bu uygulamanın, imam hatiplilerin önünü kesmeye veya onları engellemeye yönelik bir hareket olarak değerlendirmek mümkündür. Denilebilir ki imam hatiplerin (kendi alanları dışında) başka bölümlere girmelerinin önüne set çekilerek dinî (İslamî) perspektife sahip kişilerin devlette (bürokraside) etkili olmaları engellenmek istenmiş ve bürokraside dinî anlayışın etkisinin kırılması veya azaltılması amaçlanmıştır. Din alanında gerçekleştirilen uygulamalar 12 Mart'ın din alanında bir baskılama politikası geliştirdiğini göstermektedir. Ayrıca yine bu doğrultuda MEB aldığı bir kararla İmam Hatip Okulları dönüştürülerek orta kısımdan mesleki (dinî) dersler çıkarılmış, kız öğrencilerin imam hatiplere girişi yasaklanmıştır (Gündüz, 1998: 551–552). İmam hatiplilerin öğrenim süresi dört yıldan üç yıla indirilerek ortaokul haline dönüştürülmüş, lise kısmı ise, üç yıldan dört yıla çıkarılmıştır (Öcal, 1998: 245). İmam Hatip Okullarının lise haline dönüştürülmesinin Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na uygun bir düzenleme olmadığı ve eğitim-öğretim alanında tekrar ikili yapıya dönme anlamını taşıdığı söylenebilir (Şaylan, 1987: 62). İmam hatipleri lise haline dönüştüren kararlar bu okulların orta kısımlarının kaldırıldığı, tedrici olarak bu okullara olan rağbet azaltılarak etkisiz hale getirildiği ifade edilebilir (Kara, 1998: 126). İmam Hatip Okulları bu kararın ardından kapanmayla karşı karşıya kalmıştır (Kara, 1998: 127). İmam hatiplere yönelik kararlara ve başörtüsü yasağı gibi dinî hayatı doğrudan etkileyen politikalara bakıldığında, bu süreçte dinî hayatın baskılandığı kolaylıkla anlaşılabilir.

Dindar kesimlere karşı geliştirilen politikaların İmam Hatip Okulları ve başörtüsü uygulamalarıyla sınırlı kalmadığı, sağ görüşlü parti, muhafazakâr/dindar yayınevi ve dergi kapatmaları vb. birtakım politikalarla devam ettiği söylenebilir. Örneğin dindar kesimlerin temsilcisi olarak kabul edilen, Anadolu'nun dört bir yanında örgütlenmesini tamamlayan, taşralı, tüccar ve küçük sanayicilerin sözcülüğünü üstlenen, “önce ahlak ve maneviyat”, “mukaddesatçı Türkiye” gibi sloganları kullanan, manevi değerlere ağırlık veren bir eğitim politikası izleyen MNP,

12 Mart sonrası dini siyasete alet etmek, teokratik yapıyı yeniden kurmayı amaçlamak ve laikliğe aykırı davranmak gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır (Karatepe, 1997: 235–236).

Bunun yanında muhafazakâr/dindar olduğu bilinen *İttihad Dergisi* de bu muhtıra sonrası kapatılmıştır (Yavuz, 2005b: 291). Ayrıca bu süreçte laik eğitime uymadığı düşünülen bazı Kur'an kurslarının kapatılacağı, geri kalanlarının ise MEB'in kontrolünde en ciddi biçimde denetleneceği ifade edilmiştir (Erim, 2007: 210). Bu kapsamda çıkarılan bir yönetmelikte izinsiz açıldığı düşünülen Kur'an kurslarının bina ve müstemilatının DİB'e devredilmesi kararı alınarak, bu karara uymayan kursların izin ve ruhsatlarının sonlandırılacağı ifade edilmiştir (Aydın, 2005: 312). Bu kararlar ülkedeki bütün Kur'an kurslarının denetim ve kontrolünün sağlanması ve bu alanda faaliyet gösteren cemaat veya tarikatların faaliyet alanlarının yok edilmesi veya en azından etkisinin azaltılması amaçlanmıştır. Bu ve benzeri laisist/sekülerist uygulamalar aynı zamanda Türkiye'deki örgütlü dinî yapı veya hareketlerin faaliyet alanlarını yurt dışına kaydırmalarına neden olmuştur (Aydın, 2005: 313).

Orgeneral Sunalp, dönemin Cumhurbaşkanı ve eski Genelkurmay Başkanı Cevdet Sunay'a 12 Mart sonrası vermiş olduğu brifing, 12 Mart'ın laik/seküler ideolojik perspektifle gerçekleştiği konusunda fikir vermesi açısından son derece önemlidir. Brifingde; aşırı dindar kesimin laikliğe şiddetle karşı çıktığı, Müslüman toplumun rejim ve Cumhuriyet'e karşı kışkırtıldığı, dinî inanç ve hissiyatlarla din istismarı yapıldığı ifade edilmiştir (Analiz Basım, 1995: 133). Ayrıca brifingde; çeşitli yerlerde faaliyet gösteren örgütlü dinî yapılara bağlı olan birtakım medreselerinin müsbet ilimden yoksun olduğu, modern dönemin perspektifine uymadığı, bu medreselerde 4-15 yaş arası talebelere dinî eğitimin gizli bir şekilde verildiği ve bu çocuklara cübbe, takke ve sarık giydirilerek laik düzen yerine din esasına dayalı bir düzen anlayışının aşılandığı, bu perspektifle militanlar yetiştirilerek yurdun çeşitli yerlerinde faaliyet göstermelerinin sağlandığı ifade edilmiştir (Analiz Basım, 1995: 132). Brifingin diğer bir kısmında "hezeyan" olarak ifade edilen dinî hareket veya oluşumların aşırı soldan daha büyük bir tehdit olduğu ve tahripkâr olmaları nedeniyle girdiği yeri bataklığa çevirerek kurduğu, laik cumhuriyeti yıkmayı amaçladığı, din istismarı yaptıkları ve irticai faaliyetlerde buldukları belirtilmiştir (Yetkin, 1994: 111).

12 Mart sürecinin zor ve karmaşık toplumsal-siyasal yapısı, dini de etkilemiş ve birçok açıdan güçlükler baş göstermiştir. Böylesi gergin kargaşa ortamının, dinî hayatta özgür bir ibadet hayatını kısıtladığı söylenebilir. Esasen siyasal ve toplumsal kaosu yoğun olarak yaşadığı dönemlerde dinî hayatın etkin olarak kullanılması çok zordur. Bu yönüyle din, özgür bir toplumsal yapıda daha etkin olmaktadır. Baskı, kaos, anarşi, gerginlik ve kargaşa, dini ve dinî alanı olumsuz etkilemektedir. Toplumsal ve siyasi alanda baş gösteren istikrarsızlık ve huzursuzluk ortamı, dinsel kamplaşmalara neden olmuştur. Bu dönemde özellikle Komünist gruplar ile İslami gruplar arasındaki çekişmeler ön planda olmuştur. Bunun yanında bu dönemde yoğun bir şekilde Sünni-Alevi çatışması yaşanmıştır.

12 Mart sonrası hükümetlerinin ve sonrasında kurulan kısa koalisyonlu hükümetlerin icraatları veya politikaları genel olarak toplumu tatmin etmemiş, bu dönemde ideolojik-etnik-mezhepsel-düşünsel farklılıklar daha da derinleşmiştir. 12 Mart, özellikle dinsel hayat üzerinde yoğun kırılmalar/yarılmalar ortaya çıkarmıştır. Nitekim bu dönemde birçok yerde baş gösteren Alevi-Sünni çatışmaları, belki de Cumhuriyet tarihinde toplumda ve dinî hayatta ciddi gerilimlere yol açan en önemli olaylardan biri olmuştur. Alevi-Sünni olayları, özellikle Kahramanmaraş, Çorum ve Sivas gibi bazı şehirlerde daha yoğun yaşanmıştır. 1978'de Sivas'ta (Evren, 1990: 219), 1980'de de Çorum'da (Evren, 1990: 440-441; 1991c: 216) Alevi-Sünni çatışmalarında ölümler yaşanmıştır. Askerî ara rejim tarafından önü alınamayan bu olaylar, 12 Eylül 1980 darbesine kadar sürüp gitmiştir. Neticede 12 Mart sonrası etnik ve ideolojik bölünme ve mücadeleye bir de mezhepsel bölünme eklenmiş ve böylece dinî hayat son derece olumsuz etkilenmiş, dinî hayat açısından rahat (sağlıklı) bir ortam oluşmamıştır. Bu nedenle denilebilir ki 12 Mart, hem dinsel hem de toplumsal bakımdan huzur ve barış getirmemiştir.

#### **2.2.4. Muhtırada Dinî Meşrûlaştırım**

27 Mayıs darbesinde olduğu gibi, 12 Mart'ta da dinî meşrûlaştırım, askerî/sivil darbeci kesimin önemseydiği bir boyutu yansıtmıştır. Nitekim dinî meşrûlaştırım işlevi, askerî/sivil darbeciler tarafından ifade edilen dinsel söylem ve demeçlerde ortaya çıkartılabilir.

12 Mart ara rejim hükümetinin Başbakan Yardımcısı emekli Kurmay Albay Sadi Koçaş'ın (1978: 421–426) Sivas mitinginde geliştirdiği dinî söylem ve özellikle yaptığı “Müslüman Türk” vurgusu son derece önemlidir: “Bir zaman geldi, Türkler Müslüman olmuşlardı. İslamiyet’in çekilmiş kılıcı olmuşlardı bütün dünyada. Ama ülkelerindeki başka dinden olanlara karşı da, adil, büyük devletler kurmuşlardı. O devirlerde de Türk’leri yenemeyen yeni düşmanlar Çin hükümdarının vasiyetini uyguladılar. Evvela başka dinden olanları kışkırttılar. Din farkı gözetmeksizin dünyanın en kudretli, en adil devleti olan Türk devletindeki başka dinden olanları bizden ayırdılar. Ama bizden ayrılanlar bizimle beraber oldukları günleri arar hale geldiler. Perişan oldular tek tek. Yüzyıllar kurşun hızıyla geçti. Artık kışkırtacak başka dinden kitleler kalmadı Türk yurdunda. Bu defa da ırkçılık silahını aldılar ellerine. Siz Arnavutsunuz, siz Arapsınız, neden Türk’ün emrindesiniz? dediler. O Müslüman kavimleri de ayırdılar bizden. Sonra tek tek çullandılar üstümüze. Biz daha da zayıfladık. Ama bizden ayrılan o Müslüman ülkelerin çoğu perişan oldu. Hala arar dururlar o eski günleri (...) Milleti bölme yollarını yeniden aradılar. Karşlarına çıkan en kuvvetli güç, Atatürk’ün mirası olan devrimler; ilkeler, birlik, beraberlik ruhu idi. Evvela ona saldırdılar. Milleti Atatürk’e düşman etmek için söylenmedik söz, uydurmadık yalan koymadılar. O yetmedi. Milleti mezhep mezhep, tarikat tarikat bölmeye çalıştılar. Hâlbuki çok canımız yanmıştı yüzyıllar boyu bu tür oyunlardan. Hükümdarlar tahtlarını kurtarabilmek için milletin inancını sömürmüş, hepsi Türk, hepsi Müslüman olan büyük kitleleri şu veya bu imama bağlı, şu veya bu mezhepten diye birbirlerine kırdırtmışlardı yüzyıllar boyu (...) Bugün Türkiye’de şu mezhep veya bu mezhep yüzünden birbirlerine düşman edilmiş, özbeöz Türk, özbeöz Müslüman milyonlarca vatandaşımız var (...) Aynı köyde, aynı camiye, aynı köy odasına gitmeyen; ölülerini aynı mezarlığa gömmeyen yurttaşlar var. Aynı köyde mezhep farkı yüzünden, tarikat farkı yüzünden, siyasî parti farkı yüzünden, hatta spor kulübü farkı yüzünden birbirlerine düşman, birbirlerini öldüren insanlar var (...) Atatürk’ün kudret ve adalet dolu idaresine kavuşabilmek hayali ile tevekkül içinde bekleyen, dua eden gerçek Türk ve Müslüman milletimiz var (...) Hangi dinden, hangi mezhepten, hangi tarikattan, hangi siyasî partiden, hangi kulüpten olursak olalım; hepinizin Türk, hepinizin Müslüman (...) olduğunu hatırımızdan çıkarmaz ve bu suretle birbirimizi sever, sayar ve kollarsak, en kısa zamanda zafere ulaşacağımızdan emin olmamız

için sebep yoktur”. Burada vurgulanan “Müslüman Türk” kavramı, dini araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevine başvurulduğunu ortaya koymaktadır. Denilebilir ki, 12 Mart darbe sürecinde milliyetçi din söylemi işlevsel kılınmış ve meşrûiyet açısından son derece önemli görülmüştür. Denilebilir ki, 12 Mart döneminde çelişkili bir şekilde 27 Mayıs sürecinde olduğu gibi bir yandan dinî baskılamalar vuku bulmuş ve din denetim altına alınmak istenmiş, diğer taraftan 12 Mart’ın toplumca onaylanması/kabul edilmesi için dinî meşrûlaştırım işlevsel kılınmıştır.

Ara rejim hükümetinin asker kökenli Başbakan Yardımcısı olan Koçuş (1978: 656–657), Atatürk’ün yaşadığı çağın hem en büyük Türk’ü, hem de en büyük Müslüman’ı olması nedeniyle Türk milleti için tek kurtuluş yolunun, Atatürkçülükte birleşmek olduğunu, neticede herkesin Atatürk’e bir vefa borcu olduğunu, bu borcun yerine getirilmesinin adının, milliyetçilik, dindarlık ve uygarlık olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında Koçuş’ın (1978: 658), “Bu dinde, din ve devlet için çalışmak her türlü ibadetten üstündür” şeklindeki söylemi, dinî meşrûlaştırım açısından dikkat çekicidir. Dönemin Başbakanı Erim (2007: 209), bu süreçte Türkçe ezan uygulamasına geçilmeyeceğini, laik devlette böyle bir şeyin olamayacağını, İmam Hatip Okullarına da karşı olmadığını ifade etmiştir. Bu ve benzeri açıklamalardan hareketle, ara rejim (Erim) hükümeti, dindar/muhafazakâr Türkiye toplumunun dinî hassasiyeti üzerinden kendi konumunu meşrûlaştırmaya çalıştığı söylenebilir.

Muhtıra sonrası imam hatiplerden mezun olanlara kendi alanları dışında başka yükseköğretim bölümlerine girebilmelerinin önünün açılması (Evren, 1995: 111; Taslamam, 2010: 89; Öcal, 1998: 247), ilkokulun bir kısmına (sadece 4 ve 5. sınıflara), ortaokul ve liselerin tümüne haftalık ve zorunlu olarak birer saat Ahlak dersi konulması, imam hatip müfredatına yeniden Kur’an-ı Kerim ve Arapça dersi eklenmesi, Erzurum, Samsun, Bursa ve Yozgat’ta Yüksek İslam Enstitüleri açılması, Diyanet vasıtasıyla camilerde görevli imam hatiplerin toplumun her kesimine açık Kur’an-ı Kerim ve dinî bilgi dersleri açmalarının zorunlu hale getirilmesi (Gündüz, 1998: 551–552) gibi din politikaları, muhtıra sonrası askerî/sivil elitlerin dinî meşrûlaştırım politikasını göstermesi açısından önemli görülebilir. 12 Mart sürecinde dinî meşrûlaştırım açısından son derece önemli politikalar geliştirildiği söylenebilir. 27 Mayıs’ta Sadettin Evrin örneğinde görüldüğü gibi, 12 Mart’tan sonra da Diyanet

İşleri Başkan Yardımcılığı'na albay emeklisi Ahmet Okutan (18 Eylül 1971–31 Mart 1974) getirilmiştir (Kara, 2017b: 184).

12 Mart sürecinde dinî meşrûlaştırımı işlevselleştiren sadece ara rejim hükümet yetkilileri değildir. Denilebilir ki ara rejimin asker kökenli Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay, 12 Mart'ın önemli dinî meşrûlaştırım aktörlerinden biri olmuş ve bu süreçte sık sık din fonksiyonalizmine başvurmuştur. Sunay bir değerlendirmesinde; İslam'ın, fazilet ve güzel ahlâk olduğunu, vatan sevgisinin, milli birlik bilincinin İslam dininin en belirleyici özelliği olduğunu, İslam'ın ayrımcı ve bölücü değil, yaklaşımcı ve birleştirici olduğunu, gerçek manada dindar olan bireyin anlayışlı, müsamahalı ve yardım sever olduğunu ifade etmiştir (Başbakanlık, 1978: 442).

Sunay'ın zaman zaman dinî söylemler geliştirdiği ve bir takım dinî açıklamalar yapma gereği duyduğu söylenebilir (Başbakanlık, 1978: 54; 103; 119–122; 168–169; 252; 442). Sunay'ın bu açıklama veya demeçlerine bakıldığında, aşırı sol akımların gelişmesini engelleyici bir yol olarak veya bu durumu tedavi edici olarak dinin, ahlakın ve maneviyatın önemli rolünün olduğu, bunun yanında laikliğin, dinsizlik demek olmadığı, sağ akımları, gericiği ve irticayı engelleyici bir rol üstlendiği vurgulanmıştır (Başbakanlık, 1978: 103). Ayrıca Sunay'ın özellikle irtica-din ilişkisine zaman zaman vurgu yaptığını söylemek mümkündür. Nitekim 27 Mayıs döneminde olduğu gibi, 12 Mart döneminde de irtica, ülkenin ana tartışma konularından biri olmuştur. Darbe dönemlerinde birtakım laik/seküler çevrelerin, “aslında irtica dinin özünden değil, cahil ve yobaz din adamlarından kaynaklanıyor” (Dilipak, 1994: 154) şeklindeki söylemi üzerinden darbeler meşrûlaştırılmak istendiği söylenebilir. Askerî/sivil laik kitleler, irticaya çözüm olarak da Batı'ya, Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlılığı ölçü olarak sunmuşlardır. Bu politikanın Cumhuriyet döneminin tüm darbe süreçlerinde işlevsel kılındığı söylenebilir.

## **2.3. 12 EYLÜL 1980 DARBE SÜRECİ VE DİN**

### **2.3.1. 12 Eylül Öncesi Gelişmeler**

12 Eylül öncesi dönemde ideolojik kamplaşmaların yaygınlaşmasına ve farklı yapılanmalara sahip farklı ideolojilerin ortaya çıkmasına neden olan konjonktür, dönemin toplum yapısını resmetmektedir. Bu bakımdan 12 Eylül süreci, farklı

ideolojik anlayışların harekete geçirilerek çatışma ve kamplaşmaların hüküm sürdüğü bir zaman dilimini ifade etmektedir. Bu süreçte ideolojik çatışmaları sonlandırmak ve toplumsal-siyasal bütünlüğü sağlamak amacıyla ılımlı, dayanışmacı ve bütünleştirici bir perspektife sahip olduğu düşünülen dinin araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevinden yoğun bir şekilde yararlandığı görülmektedir. Denilebilir ki 12 Eylül sürecinde dinin araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevine başvurulmasının belki de en önemli nedeni, Alevi-Sünni ve sağ-sol olaylarının ülke genelinde yaygınlaşmasıdır. Nitekim 12 Eylül öncesi dönemde siyasî alanda gittikçe artan kargaşa, mezhepsel çekişmelere sığmamış, Alevi-Sünni çekişmesi, artan dinî gerilimlerin odak noktasını oluşturmuştur.

Bu süreçte birçok ilde Aleviler, kendilerini solcu örgütlerle özdeşleştirmiş, sağcılar da Sünnilerce desteklenerek sağ-sol çatışmaları baş göstermiş, nihayetinde 1978'de Kahramanmaraş'ta<sup>11</sup> ve 1980'de Çorum'da mezhebî kitlelerin kontrolden çıkmasıyla birlikte Sünnî-Alevî çatışmaları yaşanmıştır (Subaşı, 2002: 289). Aynı zamanda bu çatışma meşrûluk açısından askerî/sivil elitlerin darbe düşüncelerinin zeminini hazırlamıştır. Nitekim bu süreçte yoğunlaşan mezhebî çatışmalar, 12 Eylül askerî yönteminin sıkça dillendirdiği ve darbenin meşrûlaştırımında etkili olan bir konu olmuştur (bkz. Evren, 1991a: 123; 1991c: 114–115; 1994: 259–260, 286–288; 2000: 67–68, 609; Habora, 1989: 107–108; Komisyon, 1981: 50–56, 152–153).

Askerî/sivil elitlerin 12 Eylül lideri ve dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren, miting için gittiği birçok ilde bu konuyu dillendirmiştir. Bu bakımdan Alevî-Sünnî çatışması, 12 Eylül'ün hem siyasî hem de toplumsal bazda meşrûiyetinin bir dayanak noktasını oluşturmuştur. Neticede askerî/sivil elitler, 12 Eylül 1980 sabahı saat 04.30'da devletin organları işlemediği gerekçesiyle İç Hizmetler Kanunu'nun 35. maddesi uyarınca kendilerine verildiği iddia edilen ülkeyi koruma ve kollama görevi gereği bir bildiri<sup>12</sup> ile ülke yönetimine el koyulduğu ifade edilmiştir. Bunun üzerinde

---

<sup>11</sup> Aralık 1978'de Kahramanmaraş'ta bir sinemaya sağ içerikli bir film gösterimi sırasında bomba atılmış, bazı kışkırtıcılar bunu İslam dinine bir saldırı olarak değerlendirip “Kanımız aksa da zafer İslam'ın” sloganıyla halkı kışkırtmış, parti ve sivil toplum kuruluşlarının binalarına saldırıyla başlayan olaylar Alevi mahallelerine yönelmiş, mezhep çatışmasına dönüşmüş, olaylar günlerce sürmüş, 150 civarında Alevi vatandaş öldürülmüş, yaklaşık 200 ev yakılmış, 100 civarında işyeri tahrip edilmiştir (Sarıhan, 2012: 264).

<sup>12</sup> Kenan Evren tarafından okundan bildiri şöyledir: “Yüce Türk Milleti; Büyük Atatürk'ün bize emanet ettiği ülkesi ve milletiyle bu bütün olan, Türkiye Cumhuriyeti Devleti, son yıllarda, izlediğiniz gibi dış ve iç düşmanların tahriki ile varlığına, rejimine ve bağımsızlığına yönelik fikri ve fiziki haince saldırılar içindedir. Devlet, başlıca organlarıyla işlemez duruma getirilmiş, anayasal kuruluşlar tezat

parlamento dağıtılmış, hükümet düşürülmüş, milletvekillerinin tümünün dokunulmazlıkları kaldırılmış, ülke genelinde olağanüstü hal ilan edilmiş, yurt dışına çıkışlar yasaklanmıştır (Zürcher, 1995: 405).

### 2.3.2. Darbede Gerekçe

12 Eylül öncesi 15 Mayıs 1980 tarihinde, İstanbul'da Regaip Kandili dolayısıyla camilerden birinde TV'den de canlı verilen Mevlüt programının sonunda yapılan duada Atatürk'e karşı bir takım olumsuzlukların yaşandığı düşüncesiyle Genelkurmay Başkanı ve Kuvvet Komutanları bir toplantı yapmış; müdahaleden başka çıkar yol olmadığı ve darbe için gerekli bütün hazırlıkların yapılması gerektiği kararlaştırmıştır (Evren, 1994: 170). 6 Eylül 1980 tarihinde Konya'da MSP tarafından gerçekleştirilen "Kudüs mitingi", bu süreçte son gerekçe olarak ortaya koyulmuştur. Görünüşte orduyu harekete geçmeye iten en önemli olay olmuştur (Karpata, 2017a: 276). Kudüs mitingi sırasında bir takım provokatör tarafından gerçekleştirilen (pankart açma, slogan atma vs.) birtakım faaliyetler veya uygulamalar, laik cumhuriyet aleyhine yapılan bir olay şeklinde değerlendirilmiştir (Dursun, 2005: 89). Kudüs mitingi, İsrail'in Kudüs'ü başkenti olarak duyurmasına bir tepki mahiyeti taşımaktadır. Ancak ne var ki mitingde gerçekleşen birtakım uygulamalar dolayısıyla bu miting, 31

---

veya suskunluğa bürünmüş, siyasi partiler kısır çekişmeler ve uzlaşmaz tutumlarıyla devleti kurtaracak birlik ve beraberliği sağlayamamışlar ve lüzumlu tedbirleri almamışlardır. Böylece yıkıcı ve bölücü mihraklar faaliyetlerini alabildiğine arttırmışlar ve vatandaşların can ve mal güvenliği tehlikeye düşürülmüştür. Atatürkçülük yerine irticai ve diğer sapık ideolojik fikirler üretilerek, sistemli bir şekilde ve haince, ilkokullardan üniversitelere kadar eğitim kuruluşları, idare sistemi, yargı organları, iç güvenlik teşkilatı, işçi kuruluşları, siyasi partiler ve nihayet yurdumuzun en masum köşelerindeki yurttaşlarımız dahi saldırı ve baskı altında tutularak bölünme ve iç harbin eşiğine getirilmişlerdir. Kısaca devlet güçsüz bırakılmış ve acze düşürülmüştür. Aziz Türk Milleti; İşte bu ortam içinde Türk Silahlı Kuvvetleri, İç Hizmet Kanununun verdiği Türkiye Cumhuriyeti'ni kollama ve koruma görevini yüce Türk Milleti adına emir ve komuta zinciri içinde ve emirle yerine getirme kararını almış ve ülke yönetimine bütünüyle el koymuştur. Girişilen harekâtın amacı, ülke bütünlüğünü korumak, milli birlik ve beraberliği sağlamak, muhtemel bir iç savaşı ve kardeş kavgasını önlemek, devlet otoritesini ve varlığını yeniden tesis etmek ve demokratik düzenin işlemesine mani olan sebepleri ortadan kaldırmaktır. Parlamento ve Hükümet feshedilmiştir. Parlamento üyelerinin dokunulmazlığı kaldırılmıştır. Bütün yurttaki sıkıyönetim ilan edilmiştir. Yurt dışına çıkışlar yasaklanmıştır. Vatandaşların can ve mal güvenliğini süratle sağlamak bakımından saat 05.00'den itibaren ikinci bir emre kadar sokağa çıkma yasağı konulmuştur. Bu kollama ve koruma harekâtı hakkında teferruatlı açıklama bugün saat 13.00'deki Türkiye Radyoları ve Televizyonun haber bülteninde tarafımdan yapılacaktır. Vatandaşların sükûnet içinde radyo ve televizyonları başında yayınlanacak bildirimleri izlemelerini ve bunlara tam uymalarını ve bağrından çıkan Türk Silahlı Kuvvetlerine güvenmelerini beklerim" (Evren, 1990: 546-547; 1994: 221-222; Dilipak, 1991: 261-263; Dursun, 2000: 214-215; Tek, 2007: 131-132; Devran ve Özcan, 2016: 10-12).



Mart olayının bir tekrarı olarak gösterilerek askerî bir müdahalenin şart olduğu ifade edilmiştir (Evren, 1990: 535; 1994: 217).

Kudüs mitingi, gerçekte darbe kararıyla hiçbir ilgisi olmamakla beraber alınmış olan darbe kararının meşrûlaştırılmasında işlevsel kılınmıştır (Dursun, 2005: 89). Nitekim bu mitingde birtakım provokatörler sahneye konularak miting, amacının dışına çıkarılmış ve birtakım provokatif hareketlerin gölgesinde kalmış, böylece askerî/sivil laik kesimlerin darbe yolunda beklenen yönde gelişmelere sahne olmuştur. Bu nedenle de bu miting bir irtica ayaklanması gibi değerlendirilerek (Dursun, 2000: 204) 12 Eylül'ün gerekçesi kılınmıştır. Askerî elitlerce gericiliğin yüksek bir boyutu olarak görülen (Evren, 1991a: 39), medeniyetin ve laik cumhuriyetin yerine şeriatı esas alan veya talep eden bir olay olarak algılanmıştır (Evren, 1991a: 21). Bunun yanında bu mitingin, laik Türkiye Cumhuriyeti'ni yıkıp yerine şeriat esaslarına göre kurulmuş bir Humeyni nizamını getirmek isteyenlerin özlemini dile getirdiği; mitingde Arap harfleriyle yazılmış dövizlerin harp devrimini, gençlerin başlarına sardıkları sarıkların Şapka devrimini, atılan sloganlarla Atatürk tarafından kurulan laik cumhuriyetin elden çıkmak üzere olduğu intibai uyandırılmıştır (Dursun, 2000: 206).

Bu olayla birlikte yıllardır süren sağ-sol çatışması, bir anda yerini “irtica” tehdidine bırakmıştır (Dursun, 2000: 207). Evren, “Atatürkçülük yerine irtica ve diğer sapık ideolojik fikirler üretilmiştir” (Karpat, 2017a: 281) şeklinde darbe gerekçesini “irtica” ile temellendirmiştir. İrtica olarak kodlanan bu gerekçe, darbe bildirisinde de (1 No'lu bildiri olarak) açıkça ifade edilmiştir. Bununla birlikte Evren (2000: 70), Atatürk ilkelerinin hayati bir öneme sahip olduğunu, 12 Eylül darbesinin bu ilkeleri kurtarmak amacıyla yapıldığını belirtmiştir.

Diğer taraftan Erbakan'ın 30 Ağustos Zafer Bayramı dolayısıyla Anıtkabir'de ve Genelkurmay'da yapılan törenlere katılmaması, ancak din adamı Hacı Şakir Efendi'nin cenaze törenine katılması askerî kesimin zihninde önemli bir sorun teşkil etmiştir (Evren, 1990: 535; 1994: 217). Darbenin bir gerekçesine göre, bütün bu olaylar ile birlikte irtica giderek pervasızlığını arttırmış, cihat çağrılarında silah seslerinin karışmaya başlamış, toplumun dinî inancı sömürülerek çağ dışı bir sistemin oluşturulması gayretleri belirginleşmiştir (Evren, 1991a: 390; 1994: 347; 2000: 154). Bu düşünceyi taşıyan bazı kesimlere göre, “Türkiye'de irticaya karşı en başta gelen güvence Türkiye Cumhuriyeti ordusudur” (Yetkin, 1994: 43). Bu gerekçe ve anlayışla

ordu harekete geçirilmiştir. Denilebilir ki 12 Eylül, toplumsal kargaşa, gerginlik, huzursuzluk, Alevî-Sünnî çatışması, sağ-sol olayları ve irtica olarak ifade edilen gelişmeler üzerinden meşrûiyet bulmaya çalışmıştır (Subaşı, 2002: 289).

### 2.3.3. Darbenin Din Boyutu

12 Eylül süreci, din sahasında önemli gerilim ve sınırlamaların yaşandığı bir dönem olmuştur. 12 Eylül'ün hemen sonrasında Konya mitinginin de etkisi ile askerî rejim, MSP Başkanı Necmettin Erbakan ve yöneticilerine laikliğe aykırı davranışlar sergiledikleri iddiası ve gerekçesiyle dava açmış, dava neticesinde Erbakan dört yıl ağır hapis cezasına çarptırılmış ve partinin diğer bazı yöneticilerine de hapis cezası verilmiştir (Evren, 1991c: 102). Bu süreçte siyasal alanda gerçekleştirilen tasfiye ve el çektirmelerin özellikle dinî hassasiyetleriyle öne çıkan kesimlere yönelik olması, dindar/muhafazakâr çevrelerin askerî rejime bakışını olumsuz yönde etkilemiştir. Siyasîlere verilen cezalarla, siyasî partiler açısından laikliğe aykırı davranışların önüne geçilmek istenmiştir (Evren, 1991c: 103).

12 Eylül sürecinde din sahasında gerçekleştirilen baskılayıcı ve sınırlayıcı stratejiler, sadece siyasal alanla sınırlı kalmadığı ve neredeyse hayatın her alanına şamil kıldığı söylenebilir. Bu süreçte temelde meşrûiyet kaynağı olan laik perspektif, 12 Eylül sonrası dönemde de devam etmiş ve Özal hükümetini en fazla meşgul eden konuların başında gelmiştir. 12 Eylül sonrası Özal hükümeti döneminde irtica konusunu sık sık gündeme getiren ve bu konuda sürekli uyarılarda bulunan Evren (1991d: 295), Kur'an kurslarına ve öğrenci yurdu adı altında dinî çevrelerin körpe beyinleri yıkamalarına göz yumulmaması gerektiğini, bu konudaki denetimlerin yeterli olmamasından dolayı üzüntü duyduğunu, hükümet tarafından irticanın küçümsendiğini ve hoş görüldüğünü ifade etmiştir.

Özal döneminde gerek Cumhurbaşkanı Evren, gerekse de askerî bürokrasi tarafından uygulanan baskı stratejisi neticesinde İçişleri Bakanlığı tarafından Valiliklere, “Şeriat kurallarına bağlı bir devlet düzeni kurmak için kökü dışarıda bulunan örgütlerin çalışma içine girdikleri, Türkiye’de laikliğe aykırı nitelikte (dinî devlet) propagandası yapan, bildiri, broşür, kitap, beyanname dağıtımına hız verildiği, kökü dışarıda olan örgütlerin, fanatik görüşlü irticai kesime mensup bazı yandaşlar buldukları” (Evren, 1991d: 310) şeklinde genelge gönderilerek irtica konusunun

güncelliği korunmuştur. Bu süreçte irticanın yoğun bir şekilde üzerinde durulmasının asıl nedeni, Türkiye'nin İran Devrimi'nden etkilenebileceği ve dolayısıyla İran'da olduğu gibi Türkiye'de de İslamcı bir anlayışın baskın bir karakter oluşturabileceği kaygısıdır (Dursun, 2005: 89).

Özal hükümeti döneminde gerek askerî/sivil laik çevrelerde gerekse de görsel ve yazılı basın başta olmak üzere medyada ana tema olarak yoğun bir şekilde ve ısrarla ele alınan "irtica", bu süreçte dinî baskılama politikasının görünürlüğünü gözler önüne sermiştir. Aslında bu strateji sadece siyasi alanda değil neredeyse toplumsal olarak tüm alanlarda etkin bir görünüm arz etmiştir. Bu süreçte askerî/sivil laik/seküler kesimlerin ideolojik anlayışlarına ters düşen oluşum, grup, hareket veya topluluklar, irtica, yobazlık vb. söylemlerle genelde toplumun özelde de siyasetin dışına itilerek, bununla topluma yeni bir dizayn verilmeye çalışılmıştır.

Sayısal analizlere bakıldığında, askerî rejim döneminde (1981–1983) 1205 kişinin, 1983–1986 arasında da 1676 kişinin irtica olaylarından dolayı tutuklandığı söylenebilir (Evren, 1991d: 440). Bu süreçte irticanın daha önce hiçbir dönemde olmadığı ölçüde yaygınlık ve yoğunluk kazandığı düşünülmüştür (Yetkin, 1994: 12). Bu süreçte camilerde yapılan vaazlar, irtica ve yobazlığın küçümsenmesi, dernek ve yurt adı altında açılan dinî hareket veya oluşumlar, peçe, şalvar, başörtüsü, çarşaf, fes, sarık vb. dinî sembolik kıyafetlerin giyilmesi, yaz tatilinde Kur'an kursları açılması, Özal'ın dinci çevrelerle olan ilişkisi, mürteci olarak görülen bazı din adamlarının görevden alınamaması, Orta Doğu Üniversitesi'nde İslam Merkezi'nin açılması gibi dinsel faaliyetler Evren (1991d) tarafından gerici hareketler kapsamında değerlendirilmiştir.

Evren (1991d: 438), irtica konusunu sürekli gündemde tuttuğunu, gerek Başbakan ile haftalık görüşmelerinde gerekse de Bakanlar Kurulu toplantılarında bu konuya hassasiyet gösterdiğini vurgulamıştır. İrtica ile ilgili yapılan toplantılarda, bir taraftan örgütlü dinî yapıların yurtlar açarak buralarda çocukların taze beyinlerini yıkadıkları, yurtlara zeki çocukları alarak gerekli eğitimden geçirdikten sonra bunların askerî liselere yerleştirdikleri, Bursa Askerî Lisesi ile Kuleli Askerî Lisesi'nde bu şekilde yetiştirilmiş öğrencilerin olduğu, bu duruma mani olunması ve bu yurtların MEB'e bağlanması gerektiği Evren (1991d: 511) tarafından ifade edilmiştir. Evren'in bu süreçteki söylem ve uygulamalarına bakıldığında, dinî baskılama politikasının

neredeyse toplumsal-siyasal her alanda etkili kılındığı söylenebilir. Nitekim 12 Eylül'den sonra laiklik ilkesine aykırı her çeşit dinî akımın üzerine gidildiği, laiklik ilkesine toz bile kondurulmamasına dikkat ve özen gösterildiği, laikliğe aykırı davranışları nedeniyle 3 bin 471 sanık hakkında 2 bin 663 dava açıldığı, bununla birlikte laikliğe aykırı davranan dernek ve kuruluşlar hakkında ciddi kanunî takibatlar ve en etkili tedbirler alınıp davalar açıldığı söylenebilir (Evren, 1991d: 518).

Bu süreçte yoğun bir şekilde işlenen dini araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevi, askerî rejimin öne çıkan ideolojik yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu ideolojiye yardımcı olması için DİB araçsallaştırılarak işlevsel kılınmıştır. 12 Eylül sürecinde Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Arif Soytürk'ün “DİB'in hem milli hem de dinsel bilinci sağlamlaştırmak ve aşılacak için çaba sarfettiğini; vazifelerinin yalnızca dine münhasır olmadığını, aynı zamanda Türk milliyetçiliğini korumanın da vazifeleri arasında bulunduğunu” (Yavuz, 2005a: 102) ifade etmesi, Diyanet'in bu işlevini açıklayabilir. Bununla birlikte 12 Eylül'ün akabinde Diyanet ile bazı bakanlıklar arasında hazırlanan “Türkiye’de Din Eğitimi-Din İstismarı” başlıklı bir raporun “hutbe ve vaazlar” başlıklı kısmında, Diyanet'in hutbe ve vaazlarında milli birlik, bütünlük ve beraberliği sağlayıcı muhtevada bir üslupta olması, bireysel siyasî ve ideolojik işaret, telkin ve imalardan sakınılması, hutbenin irticali olarak iradının yasaklanması, hutbe ve vaazların merkezîleştirilmesinin sağlanması (Kara, 2018a: 139; 2017b: 180) şeklindeki karar, cuma ve bayram günleri camilerde sadece merkezden hazırlanıp gönderilen hutbelerin okunmasıyla neticelenmiş, artık sadece siyasî merkezin ve Diyanet'in onayladığı hutbe metinleri minberlerden okunabilmiştir (Kara, 2018a: 139–140). Denilebilir ki askerî rejimin, ezan, hutbe ve vaazları merkezîleştirme düşüncesi, din üzerinde baskıcı bir karakter taşıyan devlet tekeli güçlendirmesi ve toplumun homojenleştirilmesini ifade etmektedir.

Bu dönemde dini araçsallaştırmanın belki de en önemli merkezlerinden biri olan Diyanet, bu rolüne uygun bir şekilde birtakım çalışmalar yapmakla görevlendirilmiştir (Zürcher ve Linden, 2011: 79). Bu kapsamda önemli rollerle donatılan ve etkili politikalar ortaya koyması beklenen Diyanet'in, örgütlü dinî yapıların devlet ile ilişkilerinin yeniden tesis edilmesinde, yurt dışında yaşayan Türklere yönelik din hizmetlerinin resmî kimliğinin yaygınlaştırılmasında ve zorunlu

din dersi uygulamasına geçilmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir (Kara, 2000: 49; 2017a: 86).

Bunun yanında sarık veya takkeyle dolaşan sakallı müftülerin kılık kıyafetleri modern anlayışa uygun bir şekilde yeniden düzenlendiği, makam odasına ayakkabı çıkarılarak girilen müftülük uygulamalarına son verildiği, Diyanet'in merkez ve taşra teşkilat binalarından tutun da personelin kılık-kıyafetine varıncaya kadar laiklikle uyumluluk çerçevesinde birçok modern projenin hayata geçirildiği, diyanet merkez ve taşra teşkilatının neredeyse sadece bürokratik kişilikler/kurumlar olarak yeni sisteme entegrasyonunun sağlandığı söylenebilir (Kara, 2017a: 110).

Diğer taraftan İmam Hatip Okulları, bu süreçte işlevsel kılınan en önemli araçlardan biri haline dönüştürülmüştür. İmam Hatip Okulları, devletin resmî din modelinde diğer bir din alanını oluşturmaktadır. 12 Eylül sürecinde devletin resmî din modelinin topluma aktarıcıları görevi İmam Hatip Okullarından beklenmiş, askeri rejim hükümeti tarafından ideolojik bir aygıtla dönüştürülmek istenmiştir (Özçelik, 2011: 88).

Her darbe döneminde oldu gibi 12 Eylül sürecinde de ezanın tekrardan Türkçe okunması dâhil dinle alakalı birçok yeni düzenleme talebinin günleme geldiği ve kamuoyunda tartışıldığı söylenebilir (Kara, 2017b: 170). Esasen 12 Eylül askerî yönetiminin dini kendi anlayış ve amaçları doğrultusunda dinî araçsallaştırma siyasetini etkili bir şekilde kullandığı söylenebilir. Nitekim dini araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işleviyle Sünnî kesimi Türkleştirme ve Alevileri de dindar/muhafazakâr görünüme kavuşturma noktasında önemli girişimler gerçekleştirilmiş, Alevilerin yerleşim yerlerine dahi cami inşası politikası geliştirilmiştir (Küçük, 2007: 917). Ancak gerek bu girişim, gerekse de zorunlu din dersinin mezhepsel ayırım gözetmemesi Alevî kesim tarafından bir Sünnîleştirme politikası olarak algılanmıştır (Subaşı, 2005: 95). Bununla birlikte Aleviliğin sadece bir yaşam felsefesi olduğu, dolayısıyla aslında Aleviliğin din olmadığı, İslam dini altında kültürel bir farklılık şeklinde yerini alması gerektiği ile ilgili önemli bir perspektif ortaya koyulmuştur (Küçük, 2007: 918–920).

12 Eylül sürecinde askerî elitlerce din sahasında birtakım stratejiler geliştirilmiş, kendi ideolojik anlayışlarına uygun bir toplum inşası için birçok uygulama hayata geçirilmiştir. Belki de bunlardan en önemlisi dini meşrûlaştırım

işleviyle de açılanabilecek zorunlu din dersi uygulamasıdır. Askerî yönetimin zorunlu din dersi uygulamasıyla ilgili farklı görüşler serdedilmiştir. Bir görüşe göre, zorunlu din dersiyle dinin devletçe denetiminin amaçlandığı (Kırkpınar, 2009: 167), diğer bir görüşe göre, yükselen İslamî etkinin yok edilmesini veya azaltılmasını, dinî hareketlerin engellenmesini ve siyasal İslam'ın kontrol edilmesinin hedeflendiği (Subaşı, 2002: 310–311), farklı bir görüşe göre de, izinsiz açılan (resmî olmayan) Kur'an kurslarının popülerliğini geriletmenin amaçlandığı değerlendirilmiştir (Akyaz, 2009: 189).

Evren, zorunlu din dersi ile ilgili bir söyleminde, Kur'an kurslarının açılmasını engellemek amacıyla bu maddeyi anayasaya koyduklarını ifade etmiştir (Gözaydın, 2009: 46–47). 12 Eylül sürecinde dernek ve vakıf adı altında Kur'an kursu faaliyeti yürüten kurum ve kişiler, sıkı bir şekilde takip edilmiş ve faaliyetlerini durdurmaları temin edilmiştir (Kara, 1998: 109). Bu süreçte zorunlu din dersiyle ilgili tartışmalar yoğunluk kazanmış ve bu konuda birçok iddia dillendirilmiştir. Örneğin zorunlu din dersiyle toplumun ve entelektüel Müslümanların devlete yönelttiği dinî eleştirilerden kaynaklanan tenkit ve saldırıları engelleme amacı taşıdığı ifade edilmiştir (Kara, 1998: 109). Denilebilir ki 12 Eylül sürecinde uygulamaya konulan zorunlu din dersi, dönemin ana gündem/tartışma maddeleri arasında en başlarda yer almış ve neticede tartışılan mecralarda farklı görüşler ortaya koyulmuştur.

12 Eylül, aynı zamanda laik/seküler baskıcı ve sınırlayıcı din politikalarının işletildiği bir süreci ifade etmektedir. Nitekim 12 Eylül sürecinde Türkiye'nin değişik yerlerinde vatandaş tarafından yapılmış ve bitirilmiş 60 civarında İmam Hatip Lisesine açılış izninin bekletildiği, başörtüsü ve sakal yasağının başlatıldığı, askerî okullarda namaz kılan 200 civarında öğrencinin ve bazı astsubayların tasfiye edildiği, tarikatların sıkı bir denetime tabi tutulduğu, bazı dinî önderlerin tutuklanıp mahkemeye çıkarılarak zorunlu ikamete tabi tutulduğu, Diyanet'e bağlı olmayan Kur'an kurslarının birçoğunun önemsiz gerekçelerle kapatıldığı bilinmektedir (Kara, 1998: 127–129).

Bu ve benzeri uygulamalara bakılarak, toplumu ve dini baskılama, denetim altına alma 12 Eylül askerî rejim stratejilerden biri olduğu anlaşılmaktadır. 12 Eylül askerî rejimin Başbakanı Bülend Ulusu'nun şu açıklaması, dönemin din politikasını özetleyebilir: “Ben komünistlerden çok, aşırı sağcıların, dinci fanatiklerin tehlikeli olabileceğine inanıyorum. Bu fanatik grupları gıdıklamak çok tehlikelidir. Bu nedenle

bunların üzerindeki baskıyı dengelemek, dikkatli olmak gerekir” (Evren, 1991d: 102). Bu açıklamadan da anlaşılabilir ki, bu süreçte din baskılanarak ve dindar/muhafazakâr toplum şekillendirilerek dizayn edilmek istenmiştir. Müslüman kesim inancının bir yansıması olan başörtüsü, türban, fes, sarık, çarşaf, peçe, vb. sembollerin, askerî/sivil laisist/sekülerist yapılar tarafından gerici ve çağ dışı unsurlar ihtiva ettiği düşünülmüş ve bu sembollerin dinî hayat dışına çıkarılması istenmiştir (bkz. Evren, 1991c: 300–301, 473; 1991d: 123; 1995: 132; 2000: 372–374).

12 Eylül süreci, din sahasında gerçekleştirilen baskılama/sindirme/yok etme stratejisinin belki de en işlevsel kılındığı konu başörtüsü olmuştur. Bu süreçte özellikle üniversitelerde başörtüsü takmak, 12 Eylül askerî yönetimi tarafından olumlu görülmemiş, 22 Temmuz 1981 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı’yla kız öğrencilerin derslere başörtüsüyle girmesi yasaklanmıştır (H. Kara, 2012: 342). Bu tarihten itibaren başörtüsüyle özellikle üniversitelerde etkili bir şekilde mücadele edilmiş, üniversitelere başörtülü gelen kız öğrencilerin başlarını açmaları için kampüs girişlerinde polisler görevlendirilmiş ve başörtülü kız öğrencilerin başörtülerini açmaları için zorlamalar ve baskılamalar baş göstermiştir (Jenkins, 2008: 145).

Denilebilir ki başörtüsü yasağıyla birlikte belki de binlerce kız öğrenci eğitimden uzaklaştırılmıştır. Neticede bu anlayış, dinî inanç nedeniyle başlarını örtenlerin elinden okuma hakkının alınması dolayısıyla bireyin vicdan ve inanç özgürlüğü zedelenmiştir. Bu uygulama İnsan Hakları Evrensel Beyanname ile çelişmektedir. Nitekim kişinin inançları doğrultusunda örtünmesi en tabii hakkıdır. Bu anlayıştan güç alan İslamcı kız öğrenciler tarafından, kamu kuruluşlarında ve üniversitelerde başörtüsü takma yasağına karşı olarak bir kampanya başlatılmıştır (Zürcher, 1995: 421).

Başörtüsü yasağı imam hatiplerde ve Kur’an kurslarında uygulanmaya çalışılmasına karşın, DİB’in başörtüsü yasağına karşı ortaya koyduğu tavır son derece önemlidir. Ancak DİB önceki darbe süreçlerinde olduğu gibi 12 Eylül sürecinde de zaman zaman askerî yönetimin baskı ve denetimi altında faaliyetlerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu süreçte DİB’ten sorumlu Devlet Bakanı emekli subay Mehmet Özgüneş’in talebi üzerine DİB’ten İmam Hatip Liselerinde okuyan kız öğrencilerin kıyafetleri hakkında rapor hazırlanması istenmiştir (Kara, 2017a: 116–117). Askerî yönetimin DİB’e, İmam Hatip Liselerinin büyük çoğunluğunda kız

öğrencilerin içte ve dışta başlarını kapattıkları ve uzun elbiseler giydikleri, bu nedenle DİB'e bağlı Kur'an kurslarında kız öğrencilerin durumunun da incelenmesi talimatı üzerine Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından, "Kadının örtünmesi İslam'ın hükmü, milletin de örfüdür. Kanunla sınırlanması Anayasaya aykırı olur" (bkz. Kara, 2017a: 117) şeklinde görüş bildirilmiştir. Bunun üzerine İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakültelerindeki kız öğrencilerin Kur'an dersleri haricindeki diğer derslerde ve okul içerisinde başlarını örtmelerine tavizsiz olarak izin verilmeyeceği askerî yönetim tarafından ifade edilmiştir (Evren, 1991a: 479; 1994: 377; 1995: 109–110).

Görüldüğü gibi, 12 Eylül askerî rejim yönetiminde kız öğrencilerin başörtüsü takmaları yasaklanarak dinî hayat sınırlanmıştır. Askerî yönetimin bu yasaklayıcı uygulamalarına bakılarak denilebilir ki toplumun serbest başörtüsü isteği yönündeki istekleri görmezden gelinmiş ve dindar/muhafazakâr kesimlerin yasal olan din ve vicdan özgürlüğü hakkı görmezden gelinmiştir. Askerî yönetim tarafından başörtüsünün mütedeyyin/dindar çevrelerce istismar edildiği (Evren, 1995: 130), çağdışı ve gerici olduğu düşünülmüştür (Evren, 1995: 133–134; 2000: 372–374). Bu perspektifte başörtüsüne bir istismar aracı gözüyle bakıldığı, başörtüsünün sekülerist/laisist anlayışa göre çağdaş/modern bir kıyafet olmadığı sonucu çıkarılabilir. Özellikle başörtüsü konusunda çetin bir mücadeleye sahne olan bu dönemde başörtüsü kullananların artmasını önlemek amacıyla dönemin YÖK Başkanı ve üniversiteler ikaz edilmiş, başörtüsüne taviz verilmemesi ve müsaade edilmemesi talimatı verilmiştir (Evren, 1991d: 365).

12 Eylül sürecinde sadece başörtüsüne ilişkin kısıtlayıcı/sınırlayıcı veya yasaklayıcı uygulamalar geliştirilmemiş, aynı zamanda din motifli geleneksel giysiler çağdışı, gerici ve kerih görülmüş denilebilir. Örneğin Erzurum'un geleneksel giysisi olan "ehram"ın yüzü örtmesi dolayısıyla medenî bir kıyafet olmadığı, bunun yerine "manto" giyilmesi istenmiştir (Evren, 1991d: 429). Bu yaklaşımın esas gerekçesi, din motifli geleneksel ve yöresel kıyafetlerin Batı tarafından hoş karşılanmaması, Batı entegrasyonunu engellemesi dolayısıyla ülkenin dışarıda yanlış algılanmasına neden olması gösterilmiştir (Evren, 1991d: 434).

12 Eylül sürecinde elverişli ve işlevsel olduğu düşünülen din, askerî rejimin teminatı olarak Atatürkçülük ideolojisiyle harmanlanıp yeniden formüle edilmeye dönük çabalara ağırlık verildiği söylenebilir (Subaşı, 2002: 297). Bu kapsamda askerî



yönetimin ilk faaliyetlerinden birisi, her zaman ordunun gözde ideolojisi olan Atatürkçülüğü bir doktrin olarak yeniden canlandırmak ve rejimin temeli haline getirmek olmuştur (Karpaz, 2015: 302). Bu süreçte neredeyse tüm uygulamalar Atatürkçü bir görüşle ve Atatürkçülüğün gereği olarak yapılmıştır (Belge, 1992: 11). Denilebilir ki bütün toplumsal alanlar, Atatürkçü bir görüşle terbiye edilmeye çalışılmıştır. Nitekim tek kurtuluş reçetesinin veya formülünün, “Atatürkçülük” (Evren, 2000: 565) olduğu, üzerinde ısrarla durulan konuların başında gelmiştir. Bu perspektife uygun olarak, bütün eğitim alanlarında (ilkokul, lise ve üniversite) Atatürkçü bir eğitim temel amaçlar arasında olmuştur (MEB, 1983: 25; Komisyon, 1981: 23; Evren, 1991a: 37; 2000: 20). Bu kapsamda 1981–1982 eğitim-öğretim yılından başlayarak *Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi* adıyla ve Yüksekokullarda *Türk İnkılâp Tarihi* adıyla yeni bir ders konmuş, derslerin temel amacının da öğrencilere Atatürkçülüğü benimsetmek, Atatürk’ün dünya görüşü ve düşüncelerini kavratmak olmuştur (Akyaz, 2009: 188). Bununla birlikte irticaya karşı bir önlem olarak Atatürk’ü unutturmamak ve topluma Atatürkçülüğü benimsetmek adına neredeyse ülkenin her tarafında Atatürk anıtları ve Atatürk heykelleri inşa edilmiştir (Evren, 2000: 621).

### **2.3.3.1. 1982 Anayasası’nın Din Boyutu**

1982 Anayasası, din sahasında getirdiği yeni düzenlemelerle ve özellikle laikliğe yaptığı vurguyla öne çıkmaktadır. Laiklik, 1982 Anayasası’nda, anayasada değiştirilemez, değiştirilmesi teklif dahi edilemez bir madde olarak yer almıştır. Bu madde, 12 Eylül askeri yönetiminin din anlayışını/zihniyetini ortaya koyması bakımından önemlidir. Denilebilir ki 1982 Anayasası’nda ana tema olarak kullanılan laiklik, korumacı bir anlayışla anayasal güvence altına alınmıştır (Subaşı, 2002: 304). Bunun yanında “Siyasi partilerin tüzük ve programları, (...) ve laik cumhuriyet ilkelerine aykırı olamaz” (Resmi Gazete, 20.10.1982, sayı: 17844, s. 17) şeklinde ifade edilen 68. madde, siyasanın laiklik denetimine tabi kılınmasını ifade etmektedir. Bu süreçte 141, 142 ve 163. maddeler yürürlükten kaldırılmış (Koyuncu, 2013: 96), Anayasa’nın Komünizme, faşizme ve teokratik düzene kapalı olması ilkesi esas alınmış ve bu yönde hareket edilmiştir (Evren, 1991b: 130; 1994: 440–441; Evren, 2000: 300).

1982 Anayasası'nın 24. maddesi<sup>13</sup>, üzerinde en çok konuşulan/tartışılan konuların başında gelmektedir. 24. maddeyle, laiklik ilkesini korumayı amaçlaması nedeniyle dince kutsal addedilen her şeyin siyasi çıkar veya nüfuz sağlamak amacıyla kullanılması yasaklanmıştır (Okumuş, 2011: 93). Ayrıca bu madde ile din ve vicdan özgürlüğü tanınmış, ancak dinin uygulama kısmına bir sınırlama getirilmiştir (Okumuş, 2011: 83). Din ve vicdan özgürlüğünün pratikteki sınırlayıcı hükümlerine<sup>14</sup> rağmen 82 Anayasası'nda, 1961 Anayasası'nın militan laiklik anlayışı kısmen terkedildiği söylenebilir (Karatepe, 1997: 266). 24. maddenin hem din istismarı kısmı hem de zorunlu din dersi kısmı çokça tartışılan konular olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Okumuş'a göre (2011: 61), 24. maddenin din istismarı kısmı dayanak gösterilerek bazı siyasî grup ve oluşumlar suçlanabilmiş, hatta bu madde gerekçe gösterilerek bazı siyasi partiler<sup>15</sup> kapatılabilmektedir.

Dini araştırmaya siyaseti 1982 Anayasası'yla işlevsel kılındığı söylenebilir. Nitekim Diyanet'e Anayasa'da verilen görev dolayısıyla dinin resmî anlamdaki formu ortaya çıkartılmıştır. Diyanet'in resmî anlamdaki yer ve sınırını belirleyen 82 Anayasası'nın 136. maddesinde, “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, dünyevilik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir” (Resmi Gazete, 20.10.1982, sayı: 17844, s. 39)

---

<sup>13</sup> 18.10.1982 tarihinde yürürlüğe giren, “Din ve Vicdan Hürriyeti” başlıklı 1982 Anayasası'nın 24. maddesi aşağıdaki biçimdedir: “Herkes, vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. 14'üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dini ayin ve törenler serbesttir. Kimse, ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dini inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz. Din ve ahlak eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır. Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukuki temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.” (Resmi Gazete, 20.10.1982, sayı: 17844, s. 6–7)

<sup>14</sup> “Din ve vicdan özgürlüğü konusunda 14. maddede getirilen “genel” kötüye kullanma sebepleri dışında, ayrıca “özel” kötüye kullanma sebepleri de belirtilmiştir: Buna göre din ve vicdan özgürlüğü, devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk devletinin ve cumhuriyetin varlığını tehlikeye düşürmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek; dil, ırk, din ve mezhep ayrımı yaratmak amacıyla kullanılamaz. 24. maddedeki “özel” kötüye kullanma sebeplerine göre ise, kimse devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandıramaz. Siyasî veya kişisel çıkar ve nüfuz sağlama amacıyla her ne surette olursa olsun, dinî duygular yahut dince kutsal sayılan şeyler istismar edilemez ve kötüye kullanılamaz” (Karatepe, 1997: 283).

<sup>15</sup> 27 Mayıs sonrası “din istismarı” yaptığı gerekçesiyle DP, yine bu gerekçe ile 12 Mart'tan sonra 1972'de MNP, 1983'te Huzur Partisi, 28 Şubat sonrasında aynı gerekçeyle 1998'de RP ve 2001'de FP kapatılmıştır (Cumhuriyet tarihinde kurulan ve kapatılan siyasî partiler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Türkiye Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, 1995).

şeklinde açıklanan görevi, dinî araçsallaştırma işlevinin meşrû mekanizmasını oluşturduğu ve Anayasa'nın dinsel bir kuruma ulusça dayanışma ve bütünleşmeyi sağlama işlevini/görevini verdiği söylenebilir (H. Kara, 2012: 343–344).

### **2.3.3.2. Darbede Dinî Meşrûlaştırım**

Özellikle 12 Eylül darbesi ile yönetimi ele geçirenlerin, bir taraftan din istismarına karşı olduklarını ifade etmeleri, diğer taraftan da söylem ve uygulamalarında din istismarı sayılabilecek davranışlar sergilemiş olmaları, darbeci elitlerin paradoksal durumunu ifade etmektedir. Nitekim 12 Eylül askeri yönetiminin, İslamcı akımlara denetimi sağlayan bir araç olarak baktığı ve bu araçtan olabildiğince faydalanma yoluna gittiği söylenebilir (H. Kara, 2012: 220). 12 Eylül sürecinde din (İslam), askerî rejim eliyle siyasal bir işlevle donatılarak ideolojik olarak kamplaşmış/parçalanmış Türkiye toplumunda birlik, beraberlik ve dayanışmayı takviye edebilmek ve istikrarı sağlamak amacıyla araçsallaştırılarak (Kurtoğlu, 2005: 213) resmi ideolojiye yardım edeceği düşünülmüştür (Parla, 1995: 219; Kurtoğlu, 2005: 214).

Bu süreçte milli birlik ve bütünlüğü sağlamada etkili olabileceği düşünülen dinin, araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevine sık sık başvurulduğu görülmektedir. Dini, milli değerlerle uyumlaştırma ve bütünleştirme girişimi, 12 Eylül'ün en önemli politikalarından biri olmuştur (Yavuz, 2003: 70). 12 Eylül askerî rejimi bu ideolojik anlayış çerçevesinde dinin, araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevi üzerinden toplumsal, siyasal vb. her alanda meşrû hale gelmeye veya geçerlilik kazanmaya çalışılmıştır. Esasen bu ideolojik perspektifin ana teması, Türklük ve İslam arasında mükemmel bir uyum olduğunu, İslam'ı kabul etmenin Türklerin kaderi olduğunu, Türk kimliğinin kendini ancak İslam içinde gerçekleştirebildiği iddialarına dayandığı (Copeaux, 2002: 46), bu ideolojinin milliyetçilik ile İslam'ın harmanlanmasını sağlamayı, İslam'ı Türkleştirmek ve Kemalizm'i İslamlaştırmak projelerini kapsadığı ifade edilmiştir (Özçelik, 2011: 87).

Bu süreçte toplumsal anlamda milli yapının güçlendirilmesi dinî argümanlar yardımıyla hayata geçirilmeye çalışılmış ve bu ideoloji resmî formda da önemli bir işlevsel argüman haline dönüştürülmüştür. Bu perspektifte İslam'a toplumun çimentosu olma görevi verilerek, komünizm tehlikesine karşı etkili bir olgu olarak

araçsallaştırılmıştır (Yetkin, 1994: 41; Yavuz, 2003: 71). Esasen bu anlayış, Osmanlı'dan beri dillerde olan "din ve millet birdir" ilkesi (Akçura, 2018: 9) çerçevesinde Anadolu'daki bütün Müslümanları tek bir millette birleştirme amacı taşıdığı açıktır. Askerî rejimin perspektifi doğrultusunda Türk kavramına yardımcı olacağı düşünülen din, meşrûiyet zeminini oluşturması dolayısıyla anlayışın temeline son derece etkili rol üstlenmiştir.

Denilebilir ki 12 Eylül askerî yönetimi, dini söylem ve argümanlarla meşrûiyet sağlamaya çalışması dinin fenomen ve güçlü bir sistem taşıyıcısı olmasıyla açıklanabilir. Askerî rejim siteminin siyasal ve toplumsal meşrûiyeti dinin etkili gücüyle elde edilmeye çalışılmıştır. Nitekim büyük çoğunluğu Müslüman olan Türkiye toplumunda dinin son derece etkili bir fenomen olması, askerî rejimin dinî meşrûlaştırım boyutunu önemsemesini sağlamıştır. Bu noktada dinî meşrûlaştırım, askerî yönetim için son derece önemli bir boyut olmuş, tabiri caizse vazgeçilmez bir başvuru merkezi haline gelmiştir. MGK (Milli Güvenlik Konseyi)'nin, 12 Eylül sonrası gerçekleştirdiği uygulamalar ile dini etkili bir şekilde işlevselleştirdiği söylenebilir. Örneğin Konseyin, sürekli İslam'ı öven açıklamalar yapması, İslam'ın aydın bir din olduğu, ilerlemeye ve bilime karşı olmadığını deklare etmesi (Karadağ, 2016: 244), bu işlevsel boyutu göstermektedir. Yavuz'a göre (2003: 70), askerî yönetim otoritesini meşrûlaştırmak için dine (özellikle İslam'ın Sünni yorumuna) ihtiyaç duymuş, devlet Sünnî İslam düşüncesini ulusal çıkarlarla birleştirerek politik olmayan ve kontrol edilebilir bir İslam ile aşırı sol tehdidi yok etmeyi amaçlamıştır. Ayrıca Arap ve Pakistan bölgelerinden yayılan ve Türk olmayan İslamî akım ve düşüncelerin etkilerinin kontrol altına alınmasında ve İran Devrimi'nin Türkiye'deki etkilerini dengelemede dinin etkili gücüne başvurulmuştur (Akyüz, 2017: 154). Bu ise, Şii kuşağa karşı Sünni bir kuşak oluşturma gayreti olarak değerlendirilmiştir (Babacan, 2012b: 72).

12 Eylül askeri rejiminin darbe sonrası ortaya koyduğu din politikaları çerçevesinde dinî meşrûlaştırım önemli bir boyut olarak öne çıkmaktadır. Bu süreçte gerçekleştirilen zorunlu din dersi uygulaması önemli, etkili ve işlevsel kılınan dinî meşrûlaştırım boyutunu ifade etmektedir. Zorunlu hale getirilen din dersi Evren tarafından şöyle gerekçelendirilmiştir: "Bir milleti dinsiz yapmak mümkün değil. Bu çocuklar din kültürünü okuldan almayacak, ailesi vermeyecek. Nereden verilecek? O

zaman isteyen kişi mahalle mektebine gönderecek, bir hoca tutacak veya din kurslarına gönderecek, orada öğretecek. Bunu oralarda öğreneceğine, işte burada hiç olmazsa din kültürü alır. Ondan sonra ilerletecekse ilerletir, kursa gider, hoca tutar, ne yaparsa yapar, ona da kimse mani değil” (Dilipak, 1994: 178). Dinin işlevsel rolünün vurgulandığı 12 Eylül sürecinde, uygulanan zorunlu din dersinin yanında, ders kitaplarında da dini bilgiler öncelik kazanmış, din öğretisi ile çelişen bilgiler kitaplardan çıkarılmıştır (Şaylan, 1987: 64). Bu süreçte din dersi kitaplarındaki bilgilerin ideolojik bir süzgeçten geçirildiği (Kara, 1998: 115), din dersi programları ve ders kitaplarının Türkiye’deki laiklik uygulamalarıyla İslamiyet’i uzlaştıran metinlerle doldurulduğu ifade edilmiştir (Kara, 1996: 414).

Din ile laiklik arasında uyumsuzluk olmadığı, laikliğin din ve vicdan özgürlüğünü desteklediği söylemi, Evren tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Gerçekten Evren’in söylem, açıklama ve demeçlerine bakıldığında bunu destekleyecek önemli örnekler bulunabilir. 5 Ocak 1981’de TBMM’de, Atatürk’ün doğumunun 100. yılı dolayısıyla Evren (2000: 47) tarafından yapılan konuşmada Atatürk/Atatürkçülük ve laikliğin, din ile uyum içerisinde olduğu şöyle ifade edilmiştir: “Laiklik, dinsizlik demek değildir. Laiklik vicdan özgürlüğüdür. Laiklik, dinin devlet işlerindeki sınırın çizilmesidir. Atatürk’e göre, İslam dini akla, bilime ve fenne uygundur. Atatürk 1923’lerde, “Bizim dinimiz, en makul ve en tabii bir dindir ve ancak bundan dolayıdır ki, son din olmuştur. Bir dinin doğal olması akla, fenne, bilime, mantığa uygun olması gerekir. Bizim dinimiz, bunlara tamamen uyar” demiştir. Atatürk’ün laiklik ilkesinde dinin siyaset aracı olarak kullanılması akıl ve mantık dışıdır” (Evren, 1991a: 1186–187; Komisyon, 1981: 106). Bunun yanında laikliğin, namaz kılmaya, oruç tutmaya ve umreye gitmeye aykırı bir davranış olmadığı vurgulanmıştır (Evren, 1991d: 51). Evren, “laiklik-Atatürkçülük-din” üçlüsünün birbiriyle uyumlu ve birbirini destekleyici algısını güçlendirmek amacıyla ülkenin birçok yerinde gerçekleştirdiği gezi ve mitinglerde serdettiği söylem ve demeçleriyle yoğun bir mücadele içerisine giriştiği söylenebilir (bkz. Evren, 2000: 47, 53, 70; 1991d: 256; 1991b: 309–310; Komisyon, 1981: 114, 155). Bu açıdan bakıldığında 12 Eylül yönetiminin, Atatürkçülük ile dini uzlaştırma fonksiyonunu son derece etkili ve işlevsel kıldığı söylenebilir. Bu kapsamda Atatürkçülüğün, dini ve

milli unsurlar ön plana çıkarılarak yepyeni bir görünüme kavuşturulduğu söylenebilir (Subaşı, 2005: 93–94).

Askerî yönetimin kendi meşrûiyetini, dinden ödünç aldığı kavramlarla tesis etmeye çalıştığı söz konusu 12 Eylül sürecinde din, belki de cumhuriyet tarihinde bu zamana kadar hiç olmadığı şekilde ve ölçüde taltif edilmiş ve siyasal bir işlevle donatılmıştır (Kurtoğlu, 2005: 214). Özellikle askerî yönetimin lideri Kenan Evren’in, Türkiye’nin neredeyse bütün illerini ve pek çok ilçesini dolaşarak meydanlarda halka konuşmalar yaptığı, bu konuşmalarda Kur’an’a başvurup ayetlerden ve hadislerden destek alarak sözlerine meşrûiyet kazandırmaya çalıştığı görülmektedir (Öngider, 2010: 153; Karavelioğlu, 2007: 323). Örneğin Evren’in, “Ben hoca çocuğuyum, ben dini bilirim, benim babam asıl cami hocası idi” (Karavelioğlu, 2007: 323) şeklindeki söylemi bunun en önemli varyasyonlarındanıdır. Evren, sözlerini inandırıcı kılmak amacıyla konuşmalarında ağırlıklı olarak dinî konulara veya öğelere yer verdiği, ayetleri hem okuduğu hem de açıkladığı, örneğin İğdır’da yaptığı konuşmada sekiz ayeti birlikte okuduğu ve sözlerinin sonunda da hac vazifesini yerine getirdiğini ifade etmiştir (Karvelioğlu, 2007: 323).

Toplumun din (İslam) hassasiyetini bilen Evren, bunu çok iyi kullanarak özellikle din ağırlıklı ifadeler üzerinden topluma şekil vermeye çalışmıştır. Evren’in bu yöntemini, neredeyse her konuşmasında, söyleminde, demecinde görmek mümkündür. Evren, toplum önündeki konuşmalarında Kur’an’dan ve hadislerden sık sık alıntılar yaparak okuryazarlık, bilimsel bilgi, uygarlık, pozitivizm ve laiklik gibi kavramları pekiştirmiş, devletin toplumla olan ilişkisinde rejimin temel laik amaçlarını İslam aracılığıyla güçlendirmeye çalışmıştır (bkz. Evren, 1991a: 123; 1991b: 307–308; 1991d: 122–123; 1995: 120–121, 233–234; 2000: 101–102, 387–388, 391–392, 462, 501, 514, 533–534; Komisyon, 1981: 50; MEB, 1983: 6–7, 14, 40; Oran, 1990: 30).

Denilebilir ki Evren bu perspektifle 12 Eylül’ü meşrûlaştırmaya çalışırken siyasetin karşısına İslam gibi güçlü bir imgeyi koymuştur. Evren’in söylem ve demeçlerinde sadece ayet ve hadisleri söylemek veya örnek vermekle yetinmediği, zaman zaman dinî alanda tartışmalı veya tartışmasız kabul edilen konularda bir din âlimi veya bir müçtehit gibi cesurca tefsir yaptığı, fetvalar verdiği, birtakım dinî konularda yorum ve değerlendirmeler yaptığı, dinin birleştirici ve bütünleştirici gücünü ayet ve hadis örnekleri üzerinden vurguladığı söylenebilir (bkz. Evren, 1991a:

123, 483–485; 1991c: 166, 473; 1991d: 56, 122–123; 1995: 143; 2000: 99, 101–102, 387–388, 391–192, 393–394, 430, 454, 462, 501, 603; Komisyon, 1981: 50; MEB, 1983: 6–7, 14; Oran, 1990: 20, 198).

Evren'in söylem ve demeçlerine bakıldığında, sık sık hurafelerden ve yanlış dinî inançlardan bahsettiği görülebilir (bkz. Evren, 2000: 603; Komisyon, 1981: 135; MEB, 1983: 30). Evren (1995: 125–126), hurafelerin toplumda yaygınlık kazanmasının en önemli nedenlerinden birinin cahil din adamlarının davranışları ve söylemleri olduğunu vurgulamıştır. Bunu gidermek için acil olarak çağdaş ve Atatürk'e gönülden bağlanmış/inanmış aydın din adamı yetiştirmenin gerekliliği konusunun son derece elzem olduğu belirtilmiştir (Evren, 2000: 70; Komisyon, 1981: 156).

Denilebilir ki Evren, 12 Eylül darbesinin ardından yurt genelinde birçok miting gerçekleştirmiş, bu mitinglerde sık sık din fonksiyonalizmine başvurmuş, ayet ve hadislerle görüşünü desteklemiş ve özellikle darbenin meşrû, haklı, geçerli ve zorunlu olduğu yönünde dinî söylem ve ifadeler serdetmiştir. Evren (2000: 590), konuşmalarını veya sözlerini sürekli olarak ayet ve hadis örnekleriyle pekiştirmeye çalışmasının nedenini şöyle açıklamıştır: “Ben arada sırada vatandaşı ikna etmek için ayet okuyorum. Bunu da bazı yazarlarımız tenkit ediyorlar, Cumhurbaşkanı ayet okur mu diye. Sanki Kur'an-ı Kerim'i okumak günahmış gibi, laikliğe aykırıymış gibi. Ben, o vatandaşı, inandırmak için yapıyorum. Bakın diyorum, Allah'ın gönderdiği ayet böyle söylüyor. Kimse senin üzerinde baskı kuramaz diyor. Ben Peygamberimizi bile size benim söylediklerimi size duyursun diye, size iletsin diye gönderdim diyor. İşte ben bu ayeti okuduğum zaman bana karşı çıkıyorlar. Laikliğe aykırıdır diye”.

Ayrıca Evren (1995: 134–135)'in toplumu dinsel motiflerle nasıl yönlendirmeye çalıştığını göstermesi bakımından şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: “Laik bir ülkede Cumhurbaşkanı ayet ve hadis okur muymuş? Böyle hareket etmekle gerici, dinci çevrelere taviz vermişim! Bunu söyleyen ve yazanlar, ben bu tür hareketleri nerede yapmışım ve hangi ayet veya hadisi okumuşum ona hiç bakmazlar. Dikkat edilirse görülecektir ki, ben, yobaz din adamlarının saçma sapan telkinleri altında kalarak, kız çocuklarını okullara göndermeyen, başını örtmekle cennet kapısını açacağını zanneden, çürüyen dişini dışıya doldurtursa, aldığı abdestin geçersiz olacağı telkinine kendisini inandıran cahil kalmış vatandaşları uyarmak ve kul ile

Allah arasına kimsenin giremeyeceğini, dinimizde zorlama olmadığını onlara ilgili ayetleri okuyarak inandırmak için bu yolu seçtim”. Okumuş’un (2005a: 65) da ifade ettiği gibi belli insanları ikna etmek için insanların inandıkları, değer verdikleri kutsal metinlere referansla dinin meşrûlaştırıcı işlevinden yararlanılabilmektedir.

## **2.4. 28 ŞUBAT 1997 DARBE SÜRECİ VE DİN**

### **2.4.1. 28 Şubat Öncesi Gelişmeler**

28 Şubat sürecinde din, belki de en yoğun işlenen olguların başında gelmiştir. Bu nedenle 28 Şubat öncesi gelişmelerde din, en önde gelen gelişmeler arasında zikredilebilir. Nitekim bu süreçte 1995 seçimlerini kazanarak siyasal İslam’ın görünür tarafını temsil eden RP’ye toplum tarafından hem toplumun pratik sorunlarını çözmek hem de kültürel ve dinsel inançları korumak gibi bir misyon yüklendiği söylenebilir (S. Kara, 2012: 89). Ancak bu süreçte Taksim’e cami yapılması, kurban derisi meselesi, cemaatlerin önde gelen isimlerine iftar yemeği verilmesi, devlet dairelerinde türbana izin verilmesi (Çakır, 2005: 571) ve Ramazan mesaisi, karayolu ile hac, türban serbestisi, Kudüs gecesi düzenlemesi<sup>16</sup> gibi uygulamalar, “irtica” olarak değerlendirilmiştir. (Kocabaş, 1998: 12–13). Bu ve benzeri dinî uygulamalardan hareketle RP’nin irticai bir hareket olduğu görüşü yüksek tonda seslendirilmeye başlanmıştır (M. Erdoğan, 2012: 22).

Denilebilir ki, RP’nin 28 Şubat öncesi dinî perspektifi, laik/seküler askerî/sivil kişilerce rahatsızlıklara neden olmuş, irtica, dinî gericilik vb. söylemler, laisist ideoloji yanlıları tarafından medyada ve birçok yerde sıkça dillendirilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında askerî/sivil elitlerce dinî alanı sınırlandırmak veya etkisini azaltmayı hedefleyen birtakım politikalar hayata geçirilmiştir. İslamî hareketlerin 1980’lerden beri kamusal alanda etkili olmalarını sağlayan fırsat alanlarını ellerinden almak suretiyle İslamî kesimlerin kamusal görünülüğünü yok etmeyi (Hayal, 2015: 161) veya en azında asgari düzeye indirmeyi amaçlayan direktif ve brifingler doğrultusunda İslamî olana karşı birtakım stratejik uygulamaların hayata geçirilmesinin zorunlu olduğu düşünülmüştür. Bu kapsamda askerler eliyle, hükümet yetkililerine,

---

<sup>16</sup> 30 Ocak 1997’de RP’li Sincan Belediyesi, İran büyükelçisinin misafir olduğu gecede “Kudüs Gecesi” düzenlemiş; sahneye “cihad” oyununun konulmasından sonra bir bayan televizyon muhabiri saldırıya uğrayınca medya ayağa kalmış, Belediye Başkanı Bekir Yıldız tutuklanmış ve yargılanarak mahkûm edilmiştir (Öngider, 2010: 160).



bürokratlara, yargı mensuplarına ve bazı medya kuruluşlarına brifingler verilmiş, irtica tehdidinin laik cumhuriyette sıkıntı doğurduğu, rejimin silahla korunması gerektiği ifade edilmiştir (Babacan, 2012a: 53). Bununla, bir yandan toplumsal tepkiyi azaltmayı diğer taraftan darbenin meşrû hale getirilmesinin hedeflendiği söylenebilir. 28 Şubat öncesi etkili ve işlevsel kılınan irtica söylemleri, 28 Şubat 1997’de Milli Güvenlik Kurulu’nun birtakım kararlar almasının gerekçesi olmuştur.

#### **2.4.2. Darbede Gerekçe**

İslamcı siyaset, 1994 seçimleriyle birlikte dikkat çeken ve yükselen bir görünüm çizmiş, 25 Aralık 1995’te yapılan erken genel seçimle birlikte genişleyerek etkisini arttırmıştır. Bu süreçte siyasette İslamcı kimliğiyle etkili olan RP’nin dünya görüşü ve savunduğu din eksenli tasavvur, laik çevrede “irtica” olgusuyla açıklanmaya çalışılmış, birtakım laik/seküler çevrelerce irticanın laik rejim için bir tehdit oluşturduğu ve dolayısıyla hükümetin düşürülmesi gerektiği çağrısı yapılmıştır. İslamî yükselişin daha önceki darbelerle bitirilemediği, yeni İslamî oluşumların ortaya çıktığı, Müslüman halkın giderek şuurlandığı, müesseseler açtığı, zenginleştikleri, hatta siyasete girerek giderek iktidara yaklaştıkları görülerek mütedeyyin camiaya ve Müslüman halka güçlü bir “darbe” indirilmeye çalışıldığı, yani toplumda belirgin bir görünürlüğe ulaşan İslamî şuurlanmanın tamamen yok edilmek istendiği söylenebilir (Babacan, 2012b: 559). Bu kapsamda “dindar/muhafazakâr” olduğu düşünülen ve ticarî anlamda yükseldiği belirtilen Anadolu sermayesinin devre dışı bırakılması amaçlanmıştır (Kocabaş, 1998: 11). MGK toplantılarında ve brifinglerde adına “irtica sermayesi” veya “İslamî sermaye” denilen sermayeye yönelik tedbirlerin gündeme alındığı (Babacan, 2012a: 60), faizsiz kazanç dağıtan finans kuruluşlarının Bankalar Kanunu kapsamına alınması ve “irticacı” şekilde nitelendirilen şirketlere hazine teşviki verilmemesi gerektiği vurgulanmıştır (Kocabaş, 1998: 21–22). Bununla laiklik yanlısı bir siyasetin (hükümetin) iş başına gelmesi sağlanacak, toplumsal ve ekonomik olarak da dindar/muhafazakâr kesimlere yapılacak baskı ve sindirme politikaları neticesinde toplum ve ekonomi, laik/seküler bir hayat lehine dizayn edilecektir. Bu hedefin gerçekleşmesi için öncelikle bir meşrûiyete ihtiyaç duyulduğu, bu noktada hiç kimsenin tanımında anlaşılmadığı irtica olgusunun ortaya atıldığı, böylece sınırı ve tanımı belirlenmediğinden her türlü İslamî eğilimin hedef haline getirildiği, irticanın

âdeta İslamî kesimi ifade eder hale dönüştürüldüğü söylenebilir (Tek, 2007: 369). Böylece Müslümanca bir belirti ve renk taşıyan “her türlü” işin bir istismar olarak görülüp “irtica ile mücadele” kapsamına alındığı görülebilir (Babacan, 2012c: 69). 28 Şubat darbesinin en önemli gerekçesi olarak kabul edilen ve dindar/muhafazakâr kesimler aleyhine sonuç alınabilmesi amacıyla araçsallaştırılan irticanın, siyasal ve toplumsal olarak din (İslam) ideolojisi üzerinde baskıcı bir işlev görmesinin yanı sıra onun üzerinde vesayet uygulamasının meşrûlaştırıcı unsuru olduğunu söylemek mümkündür (Babacan, 2012c: 84).

### 2.4.3. Darbenin Din Boyutu

28 Şubat darbesinin irtica, 8 yıllık kesintisiz eğitim ve imam hatipler, başörtüsü, DİB ve dinî meşrûlaştırım şeklinde dinî boyutları vardır. 28 Şubat sürecinde irtica tehdidinin, imam hatiplerin, başörtüsünün ve Diyanet’in Türkiye gündemini sıkça meşgul eden unsurlar olması ve bu konulara dikkat çekilerek laik cumhuriyet vurgusunun yapılması, hatta darbenin esas gerekçesinin bu konular çerçevesinde açıklanması, 28 Şubat darbesinin esas konusunun “din” olduğunu göstermektedir. Denilebilir ki darbe öncesinde askerî/sivil elitlerin söylem ve uygulamalarından 28 Şubat MGK kararlarına varıncaya kadar neredeyse tüm teori ve pratikler, “din” perspektifi üzerinden yol/kanal bulmuştur. Bu nedenle 28 Şubat sürecinde “din”, söylem ve uygulamalardaki dinamik görüntüsüyle en etkili rolü oynamıştır denilebilir. Askerî elitlerin 28 Şubat’ta 18 (on sekiz) madde olarak yayınladığı bildirinin<sup>17</sup> neredeyse “tamamının” dinle ilişkili olması bu rolü açıklamaktadır.

---

<sup>17</sup> “Milli Güvenlik Kurulu’nun 28 Şubat 1997 Tarih ve 406 Sayılı Kararı’na Ek-A’nın “Rejim Aleyhtarı İrticai Faaliyetlere Karşı Alınması Gereken Tedbirler” başlıklı 18 maddelik karar şöyledir: 1. Anayasamızda Cumhuriyetin temel nitelikleri arasında yer alan ve yine anayasanın 4’üncü maddesi ile teminat altına alınan laiklik ilkesi büyük bir titizlik ve hassasiyetle korunmalı, bunun korunması için mevcut yasalar hiçbir ayırım gözetmeksizin uygulanmalı, mevcut yasalar uygulamada yetersiz görülüyorsa yeni düzenlemeler yapılmalıdır. 2. Tarikatlarla bağlantılı özel yurt, vakıf ve okullar, devletin yetkili organlarınca denetim altına alınarak Tevhid-i Tedrisat kanunu gereği Millî Eğitim Bakanlığı’na devri sağlanmalıdır. 3. Genç nesillerin körpe dimağlarının öncelikle cumhuriyet, Atatürk, vatan ve millet sevgisi, Türk milletini çağdaş uygarlık düzeyine çıkarma ülkü ve amacı doğrultusunda bilinçlendirilmesi ve çeşitli mihrakların etkisinden korunması bakımından: a) 8 yıllık kesintisiz eğitim, tüm yurttan uygulamaya konulmalı. b) Temel eğitimi almış çocukların, ailelerinin isteğine bağlı olarak, devam edebileceği Kuran kurslarının Millî Eğitim Bakanlığı sorumluluğu ve kontrolünde faaliyet göstermeleri için gerekli idari ve yasal düzenlemeler yapılmalıdır. 4. Cumhuriyet rejimine ve Atatürk ilke ve inkılaplarına sadık, aydın din adamları yetiştirmekle yükümlü, millî eğitim kuruluşlarımız, Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun özüne uygun ihtiyaç düzeyinde tutulmalıdır. 5. Yurdun çeşitli yerlerinde yapılan dini tesisler belli çevrelere mesaj vermek amacıyla gündemde tutularak siyasi istismar konusu

28 Şubat'ın din perspektifini açıklamaya geçmeden önce farklı kesimler tarafından sıkça dillendirilen “post-modern” kavramını ele almakta yarar vardır. Öncelikle “post-modern” kavramının sorunlu olduğunu ve yanlış anlaşılmaya sebebiyet verecek bir yönü barındırdığını söylemek gerekir. Nitekim 28 Şubat'ın bir “post-modern” darbenin daha da ötesinde bir şeyi ifade ettiğini söylemek mümkündür. “Post-modern” kavramı, “mış gibi darbe” anlamı kastıyla kullanılıyorsa, bunun pek doğru olmadığını söylemek her halde yanlış olmaz. Nitekim 28 Şubat'ın darbe teşebbüsü olmadığı, Hasan Celal Güzel'in de ifade ettiği gibi “bal gibi darbe” olduğu bugün bütün açıklığıyla ortada durmaktadır. Hayati Tek'e göre (2007: 411), “post-modern” kavramı lehine söylenenler 28 Şubat'ı darbe olmaktan çıkarmaz, nitekim 28 Şubat, gerçekten (usta) bir darbedir. Abdurrahman Babacan'a göre (2012c: 111–112), 28 Şubat'ta yürütülen tanklarıyla, balans ayarlarıyla, illegal BÇG (Batı Çalışma

---

yapılmamalı, bu tesislere ihtiyaç varsa, bunlar Diyanet İşleri Başkanlığı'nca incelenerek mahalli yönetimler ve ilgili makamlar arasında koordine edilerek gerçekleştirilmelidir. 6. Mevcudiyetleri 677 sayılı yasa ile men edilmiş tarikatların ve bu kanunda belirtilen tüm unsurların faaliyetlerine son verilmeli, toplumun demokratik, siyasi ve sosyal hukuk düzeninin zedelenmesi önlenmelidir. 7. İrticai faaliyetleri nedeniyle YAŞ kararları ile Türk Silahlı Kuvvetleri'nden (TSK) ilişkileri kesilen personel konusu istismar edilerek TSK'yi dine karşıymış gibi göstermeye çalışan bazı medya gruplarının silahlı kuvvetler ve mensupları aleyhindeki yayınları kontrol altına alınmalıdır. 8. İrticai faaliyetleri, disiplinsizlikleri veya yasa dışı örgütlerle irtibatları nedeniyle TSK'den ilişkileri kesilen personelin diğer kamu kurum ve kuruluşlarında istihdamı ile teşvik unsuruna imkân verilmemelidir. 9. TSK'ye aşırı dinci kesimden sızmaları önlemek için mevcut mevzuat çerçevesinde alınan tedbirler; diğer kamu kurum ve kuruluşları, özellikle üniversite ve diğer eğitim kurumları ile bürokrasinin her kademesinde ve yargı kuruluşlarında da uygulanmalıdır. 10. Bu maddenin tam metnini Türkiye'nin uluslararası ilişkilerini ilgilendirdiği için yayımlayamıyoruz. 11. Aşırı dinci kesimin Türkiye'de mezhep ayrılıklarını körüklemek suretiyle toplumda kutuplaşmalara neden olacak ve dolayısıyla milletimizin düşmanca kamplara ayrılmasına yol açacak çok tehlikeli faaliyetler yasal ve idari yollarla mutlaka önlenmelidir. 12. T.C. Anayasası, Siyasi Partiler Yasası, Türk Ceza Yasası ve bilhassa Belediyeler Yasası'na aykırı olarak sergilenen olayların sorumluları hakkında gerekli yasal ve idari işlemler kısa zamanda sonuçlandırılmalı ve bu tür olayların tekrarlanmaması için her kademedeki kesin önlemler alınmalıdır. 13. Kıyafetle ilgili kanuna aykırı olarak ortaya çıkan ve Türkiye'yi çağ dışı bir görünüme yöneltecek uygulamalara mani olunmalı, bu konudaki kanun ve Anayasa Mahkemesi kararları taviz verilmeden öncelikle ve özellikle kamu kurum ve kuruluşlarında titizlikle uygulanmalıdır. 14. Çeşitli nedenlerle verilen, kısa ve uzun namlulu silahlara ait ruhsat işlemleri polis ve jandarma bölgeleri esas alınarak yeniden düzenlenmeli, bu konuda kısıtlamalar getirilmeli, özellikle pompalı tüfeklere olan talep dikkatle değerlendirilmelidir. 15. Kurban derilerinin, mali kaynak sağlamayı amaçlayan ve denetimden uzak rejim aleyhtarı örgüt ve kuruluşlar tarafından toplanmasına mani olunmalı, kanunla verilmiş yetki dışında kurban derisi toplatılmamalıdır. 16. Özel üniforma giydirilmiş korumalar ve buna neden olan sorumlular hakkında yasal işlemler ivedilikle sonuçlandırılmalı ve bu tür yasa dışı uygulamaların ulaşabileceği vahim boyutlar dikkate alınarak, yasa ile öngörülmemiş bütün özel korumalar kaldırılmalıdır. 17. Ülke sorunlarının çözümünü “Millet kavramı yerine ümmet kavramı” bazında ele alarak sonuçlandırmayı amaçlayan ve bölücü terör örgütüne de aynı bazda yaklaşarak onları cesaretlendiren girişimler yasal ve idari yollardan önlenmelidir. 18. Büyük kurtarıcı Atatürk'e karşı yapılan saygısızlıklar ve Atatürk aleyhine işlenen suçlar hakkındaki 5816 sayılı kanunun istismar edilmesine fırsat verilmemelidir” (Yıldız, 2000: 95–97; Tek, 2003: 16–18; 2007: 188–190; Kara, 2017b: 199–202).

Grubu)<sup>18</sup> cuntasıyla, baskıyla imza attırılmasıyla, zorla iktidar değişikliğiyle ve parti kapatmalarıyla apaçık bir askerî darbedir. Bu nedenle 28 Şubat, post-modern değil, düpedüz bir “modern” darbedir (Babacan, 2012a: 323). Cuntalaşmanın, topun ve tankın olduğu askerî bir hareketin “post-modern”, “muhtıra”, “light darbe”, “yarı-darbe” veya “darbe teşebbüsü” şeklinde okunması, eksik bir okuma olabilir.

Bütün bunlara ek olarak, 28 Şubat'ta toplumun gözü önünde Sincan'da tankların yürütüldüğü ortada durmaktadır. Bunun yanında 28 Şubat'ın siyasî, sosyal ve dinî alanda kaybettirdiklerine/yok ettiklerine bakılarak da bu kanıya rahatlıkla varılabilir. Esasen Türkiye toplumunu neredeyse her yönüyle değiştirme ve dönüştürme çabası taşıyan 28 Şubat darbesi, bu anlamda topyekûn bir (toplumsal) mühendislik projesidir. Nitekim sürecin en sembolik uygulamaları sayılabilecek başörtüsü yasağı ve imam hatiplerin kapatılması gibi uygulamaların toplumun hangi kesimlerinden nasıl tepki aldığına bakarak da 28 Şubat darbesinin sadece iktidarın şu ya da bu şekildeki uygulamalarına karşı değil, bizzat toplumsal-dinsel yönelimin istikametini durdurmaya yönelik olduğu anlaşılabilir (Tek, 2007: 394).

Denilebilir ki 28 Şubat, muhafazakâr/dindar Türkiye toplumunu darbeye dizayn etme, şekil verme, terbiye etme, hizaya sokma projesidir. 28 Şubat'ın toplumda dine yönelişin önünü kesme şeklinde özetlenebilecek sosyal bir amacının olduğu söylenebilir (Tek, 2007: 396). 28 Şubat'ın bildiri metni incelendiğinde, rejim aleyhtarlığı, laiklik, laik ilkeler, çağdışı uygulamalar vb. vurgular olduğu görülebilir. Laikliğe yapılan yoğun vurgu, laikliğin bir “yaşam tarzı” (belli bir dünya görüşü) şeklinde algılandığını, bunun dışındaki (dinî) şekil veya tarzların bu görüşe göre biçimlendirilmesinin amaçlandığını söylemek mümkündür (M. Erdoğan, 2012: 59). Dönemin konjonktürü böyleyken, bütün bunların görülmeyip 28 Şubat'ın yeni bir toplum inşa projesi kapsamında gerçekleştirilen askerî darbe olmadığını ve sadece bir yarı-darbe, muhtıra veya post-modern darbe olduğunu savunmak daha güç (zorlama) bir değerlendirme olabilir.

---

<sup>18</sup> 28 Şubat sürecinde en aktif grup olan BÇG'nin, dönemin Genelkurmay Başkanı İsmail Hakkı Karadayı'nın emri ile kurularak inceleme, araştırma ve değerlendirme birimlerinden teşekkül ettiği, vilayetlerde istihbarat faaliyetleri yürüttüğü ve kamu görevlileri hakkında raporlar düzenlediği ifade edilmiştir (Hongur, 2006: 53).

### 2.4.3.1. İrticai Gelişmeler

İrtica, 28 Şubat sürecinde belki de en çok dillendirilen olguların başında gelmektedir. Denilebilir ki irtica, özellikle askerî/sivil laik kesimin 28 Şubat'a dair en büyük argüman ve söylemlerinden birini teşkil etmiş ve araçsallaştırılmıştır. Dindar/muhafazakâr kesimin temsilcisi kabul edilen RP'nin irticai tehdit oluşturduğu ve bunun laik cumhuriyeti olumsuz etkilediği ve Türkiye için büyük bir tehlike taşıdığı kanaati uyandırılmaya çalışılmıştır. 28 Şubat sürecinde “din”, askerî/sivil laik kesim tarafından PKK'dan bile “daha öncelikli bir sorun ve daha büyük bir tehlike” (Akpınar, 2001: 231; Gökmen, 2007: 349) olarak görülmüş ve bu anlayışa uygun stratejiler geliştirilmiştir. Örneğin 28 Şubat'ta MGK'da RP'nin dinî hissiyatı dolayısıyla rejim tehlikesinin varlığına dikkat çekilmiş ve RP hükümetinin anti-laik uygulamalarının Atatürk ilkeleriyle bağdaşmadığı vurgulanmıştır. Bunun yanında 28 Şubat bildirisiyle askerî bürokrasinin, hükümete seküler/laisist siyasî bir program dayattığı, bu programın özünü sözde irticayla mücadelenin<sup>19</sup> oluşturduğu görülmektedir (M. Erdoğan, 2012: 23).

28 Şubat sürecinde irticanın, birtakım olaylar üzerinden İslamî kesim üzerinde derin yarılma/kırılma ve yaralanmalara neden olduğu bilinmektedir. Örneğin bu süreçte Fadime Şahin, Ali Kalkancı ve Müslüm Gündüz gibi kişilikler üzerinden irtica tehdidinin siyasal alandan toplumsal alana aktarıldığı algısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylelikle siyasette ve toplumsal anlamda etkili bir araç haline getirilen irtica tehdidine karşı etkili bir program ve politika yürütülmesi gerektiği talebi dillendirilmiştir. Bu program ve politikayı yürütmesi için görevlendirilen ANAP (Anavatan Partisi), DSP (Demokratik Sol Parti) ve DTP (Demokrat Türkiye Partisi) koalisyon hükümeti, irticayı birinci öncelikli iç tehdit ilan ederek toplumu laik/çağdaş hayat lehine dizayn etmek için bir dizi önlem aldığı ifade edilmiştir (Özipek, 2005a: 640).

---

<sup>19</sup> İrticayla mücadele programında; laikliğin korunması için mevcut yasaların uygulanması ve gerekirse yeni yasalar çıkarılması, tarikatlara bağlı okulların denetlenmesi ve MEB'e devredilmesi, İmam Hatip Okullarının orta kısımlarının tasfiyesini getiren 8 yıllık kesintisiz eğitime geçilmesi, Kur'an kurslarının denetlenmesi, tarikatların kapatılması, irtica nedeniyle ordudan atılanların belediyelerde ve diğer kamu kuruluşlarında görevlendirilmemesi, orduyu din düşmanıymış gibi gösteren medyanın kontrol altına alınması, kıyafet kanununa riayet edilmesi, başörtüsü yasağının taviz verilmeden üniversiteler ve tüm kamu kurumlarında uygulanması, kurban derilerinin derneklere verilmemesi, millet kavramı yerine ümmet kavramını kullananların cezalandırılması, Atatürk aleyhindeki eylemlerin cezalandırılması şeklinde talepler yer almıştır (Tek, 2003: 11; Öngider, 2010: 161).

Denilebilir ki bu süreçte MGK'nın çizdiği siyasî program izlenerek din (İslam) ve onun tüm alandaki etkisi hedef alınmış, dinî perspektifin ortaya çıktığı neredeyse her alanın “irtica” kapsamına alınması için gayret edilmiştir. Örneğin bu süreçte ekonominin kalkınması için uğraş veren Anadolu sermayesi irtica odağı olarak görülüp baskılanmış, İmam Hatip Okullarının irtica yuvası olduğu ve siyasal İslam'a (RP'ye) yetiştirdiği elemanlarla katkı sağladığı gerekçesiyle bir kısmı kapatılmış diğer bir kısmı da sınırlanmış veya kısıtlanmış, kamu kurumlarında (devlet kurumları, üniversiteler ve yargıda) bireysel anlamda irtica yapanların tespit edilerek laik yaşam lehine yeniden biçimlendirilmeleri sağlanmaya çalışılmış ve bu doğrultuda birçok brifing düzenlenerek irticacı olan lanse edilen İslamî hareket veya oluşumlar ve dindar/muhafazakâr kesimler baskılama/sindirme politikalarına maruz kalmıştır (M. Erdoğan, 2012: 23–24).

Erdoğan'a göre (2012: 39), 28 Şubat sürecinde irtica tehdidi taşıması dolayısıyla toplumun büyük bir kesimi ikinci sınıf insanlar (yurttaşlar olarak değil, tebaa) olarak görülmüş ve o şekilde muamele görmeleri sağlanmıştır. Bu süreçte kamu kurum veya kuruluşlarında görevli (asker, memur, bürokrat ve akademisyen) bir takım bireylerin dindar/muhafazakâr olmaları hasebiyle irticacı sıfatı verilerek işlerinden uzaklaştırılmış veya atılmış, böylece toplumsal/kamusal anlamda maddi ve manevi yıkımlar gerçekleştirilmiştir (Doğançay, 2014: 95). Yine bu süreçte imam hatiplilere yükseköğretimde uygulanan katsayı engeli ve din eğitimi veren örgün eğitim kurumlarının kontenjanlarının düşürülmesi gibi uygulamalar hayata geçirilmiştir (Çelik, 2016: 60). Böylece irtica etiketinin vurulduğu her alandaki dinî/manevi hareket veya oluşum büyük bir tehdit algısıyla karşılaşması muhtemel olmuştur. Bu nedendir ki dinin indirgendığı irtica olgusu üzerinden manevi baskı ve sınırlamalar dolayısıyla muhafazakâr/dindar birçok insanın belki de hayatları boyunca etkileri sürebilecek ciddi olumsuzluklara yol açmıştır denilebilir.

Görüldüğü gibi 28 Şubat, “irtica” edebiyatıyla yükselmiş, “irtica ile mücadele” hedefiyle meşrûiyet kazanmaya çalışmıştır. MGK Genel Sekreterliği ve Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi, BTK (Başbakanlık Takip Kurulu) ve TSK içinde BÇG bunun en önemli yansıma alanlarını oluşturmaktadır. Nitekim bu kurumlar/oluşumlar, 28 Şubat sürecinde irticai faaliyetler hakkında bilgi toplamak ve belgelemek görevi çerçevesinde oluşturulmuştur. İrticai faaliyetlerle ilgili kurulan bu oluşumların içinde

dindar/muhafazakâr halkın fişlenmesinde özellikle BÇG'nin rolü ve katkısı büyüktür. TSK içinde kurulan BÇG'nin, çeşitli il ve ilçelerde askerî/sivil makamlar ve yöneticilerle toplantılar düzenlediği, toplantılarda yöneticileri irticai faaliyetlere karşı ve gerici faaliyetler hakkında bilgilendirerek kendileri ile iş birliği içinde hareket etmelerini istediği belirtilmiştir (Çiçek, 1997: 21). Ayrıca BÇG çalışmalarıyla siyasal-toplumsal anlamda yükseliş içinde olan İslam'ın bütün yönleriyle takip edilerek resmedildiği, ülke genelindeki irticai hareket veya faaliyetlerin kaydedildiği ifade edilmiştir (Yıldız, 2000: 172).

Bu bilgiler göz önünde bulundurularak denilebilir ki 28 Şubat süreci, din politikaları bakımından irtica ile mücadele gerekçesiyle dindar/muhafazakârlara dönük büyük baskıların yaşandığı bir dönemi ifade etmektedir (Akyüz, 2017: 157). Esasen 28 Şubat süreci, her dindara potansiyel bir “mürteci” gibi kuşkuyla bakılan bir dönemin adıdır. Nitekim bir valinin, müdürün veya memurun cuma namazına gidişi, eşi ve kızlarının başörtüsü takması, o kişinin irticacı olarak lanse edilmesine neden olmuştur (Kocabaş, 1998: 57). Denilebilir ki 28 Şubat sürecinde suç olan bir tür dindarlık değil, her türlü dindarlık, her alandaki dinî gelişmelerdir (Babacan, 2012c: 64). Nitekim bu anlamda toplumun genelini içine alan vakıflar, dernekler, Kur'an kursları, İmam Hatip Okulları gibi kuruluşların, cami cemaati gibi kitlelerin, büyük işletmelerden mahallelerdeki bakkallara kadar tüm ticari ve sınaî kuruluşların irticai gelişmeler listesine eklendikleri söylenebilir (Babacan, 2012c: 65).

Askerî/sivil elitlerce hazırlanan irtica ile mücadele programında; cami önlerinde gösterilerin yasaklanması, faizsiz finans kuruluşlarının denetim altına alınması, camilere sınırlama getirilmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılması, şapka kanununa uyulması, devlet memurları kanununda değişiklik yapılarak irtica ile bağlantılı devlet memurlarının görevlerine son verilmesi, il ve ilçelere kadar irticai gelişmeleri izleme komiteleri kurulması, kılık-kıyafet genelgelerine uyulması, derilerin THK (Türk Hava Kurumu)'ya verilmesi, radyo ve TV'deki irticanın izlenmesi, Kur'an kurslarına devamın 8. yıldan sonra sağlanması” (Kocabaş, 1998: 137–138) şeklinde maddeler yer almıştır.

İrtica ile mücadele programına bakıldığında denilebilir ki, bu süreçte devletin belirlediği esaslar dışında cami yapılması, milli ve manevi değer eğitimi veren okulların açılması, kesilen kurbanların tespit edilen kurumlar dışında bir yere

verilmesi, inançlarına ve geleneklerine bağlı Anadolu halkının küçük sermayelerini birleştirerek sanayi yatırımları yapmaları, başını örtmek ve sakal bırakmak, bütün bunların hepsi irtica ve irticaya destek kapsamına alındığı görülmüştür (Kocabaş, 1998: 145). Nitekim laik/sekülerist çevrelerin, cami sayısının okul sayısını geçtiği gerekçesiyle irtica programına nicel anlamda cami sınırlaması maddesini koydurduğu, bu kapsamda cami inşasının belediyelerin izninden çıkarılıp devletin (hükümetin) iznine tabi kılındığı söylenebilir (Kocabaş, 1998: 205). Bu uygulama, camilerin ideolojik bir simge olarak görüldüğünü ifade etmektedir (Kocabaş, 1998: 241).

Bu süreçte irticai faaliyetleri/eylemleri gerekçesiyle orduda büyük tasfiyeler yapılmıştır. 12 Aralık 1997'de gerçekleşen YAŞ (Yüksek Askerî Şura) toplantısında tek seferde 59 subay, 1997 yılı içerisinde ise totalde 206 subay ve astsubay ordudan ihraç edilmiştir (Kocabaş, 1998: 19). Ancak bu sayı sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir. Bu süreçte ihraçlar sadece orduda yaşanmamıştır. İhraç mekanizması (refleksi), özellikle kamu kurum ve kuruluşlarda baskılama, sindirme gibi en işlevsel kılınan öğelerden biri olmuştur. İrtica ile mücadele programına uygun olarak Atatürk ilke ve devrimlerine aykırı hareket edenlerin, bölücülük, ırkçılık propagandası yapanların, dini alet ederek faaliyette bulunan yurt veya oluşumların faaliyetlerine son verildiği, tarikatçı olduğu iddia edilen vali ve kaymakamların tespiti yapılarak görevden alındığı (20 vali ve 100 kaymakamın irtica ile ilişkisi olduğu gerekçesiyle tasfiyeleri planlandığı), irticacı olduğu düşünülen radyo ve televizyonlara operasyon yapılması kararı alındığı (Kocabaş, 1998: 55–57), irticai faaliyetleri olduğu iddiasıyla 300 belediye başkanı hakkında soruşturma başlatıldığı ifade edilmiştir (Babacan, 2012a: 64). Bu süreçte memurlardan irticai kuruluş, tarikat, vakıf ve derneklerle ilişkisi olanlar dönüşü olmayacak şekilde ihraçları planlanmıştır (Kocabaş, 1998: 174). Bunun yanında Kılık Kıyafet Yönetmeliği'ne uymadıkları gerekçesiyle<sup>20</sup> YÖK ve MEB başta olmak üzere kamu kurumlarında görevli birçok memur irtica ile mücadele programı çerçevesinde bazılarında disiplin cezası verildiği, bazıları da görevlerinden ihraç edildiği söylenebilir (Akyüz, 2017: 158).

---

<sup>20</sup> YÖK Disiplin Kurulu tarafından Kılık Kıyafet Yönetmeliği'ne uymadığı veya irtica gerekçesiyle 1997–2000 arasında toplam 139 personel kamu görevinden çıkarılmış, 1997–2001 arasında MEB tarafından 3527 öğretmenin görevine son verilmiş, 33.271 personel hakkında soruşturma başlatılmış; bunlardan 11.890'ı hakkında muhtelif disiplin cezaları verilmiş, sayısı açıklanmayan birçok personel de ya kendi istekleriyle istifa etmiş ya da istifa etmek zorunda kalmıştır (Akyüz, 2017: 158–159).



28 Şubat'ta önemli etkileri olan seküler/laisist anlayışın üniversitelerde de etkili ve işlevsel olduğu söylenebilir. Nitekim bu süreç bazı dindar/muhafazakâr akademisyenlerin tasfiye edilmelerine neden olduğu; araştırma görevlilerinin, yardımcı doçentlerin ve doktora öğrencilerinin üniversitelerden atıldığı, yurtdışına yüksek lisans için gidenlerin geri çağırıldığı ve akademik hayatlarına son verildiği, hukuk normları geriye yürütülerek birçoğunun kazanılmış haklarının yok sayıldığı belirtilmiştir (Özipek, 2005a: 643). İslamî kimliğe sahip veya dindar olarak bilinen akademisyenlerin, insan hakları ihlallerine uğratıldığı söylenebilir (Babacan, 2012c: 170).

Bununla birlikte bu süreçte İslamî vakıflara baskıların yoğunluk kazandığı, Kur'an ve din eğitimi veren vakıfların birçoğunun ya kapatıldığı ya da işlevsizleştirilerek öğrencisizlik nedeniyle kapatılmaya mahkûm edildiği söylenebilir. Neticede 28 Şubat sürecinde irticanın olağanüstü geniş bir biçimde tanımlanmış; başörtülü kadınların öğrenim ve çalışma taleplerinden, çocukların Kur'an kursuna gönderilmesine ve hatta bireylerin kurban derilerini devletin değil kendilerinin belirledikleri yerlere vermesine varıncaya kadar dinle ilgili pek çok pratiğin yasaklanması, geniş bir alanda devlet-toplum çatışmasını da beraberinde getirmiştir (Özipek, 2005b: 239).

Diğer taraftan 28 Şubat MGK kararlarından sonra oluşturulan, 28 Şubat sürecinin inşasındaki temel belgelerden biri olarak kabul edilen Batı Harekât Konsepti belgelerinde, Atatürkçü anlayışta olan kurum, kuruluş, dernek ve basının desteklenmesi ve bunların irticai faaliyet içerisinde olduğu düşünülen okul, dershane ve yurtlarda kontrol/denetim amacıyla görevlendirilmesi, irticacı olduğu düşünülen subay-astsubay, öğretmen, memur ve devlette önemli yerlerde görev yapan kimselerin tespiti amacıyla BÇG'de irticai olay ve faaliyetlerle ilgili iyi bir istihbarat ağıyla birlikte bir bilgi havuzunun oluşturulması talimatları yer almıştır (Dilaveroğlu, 2012: 73).

#### **2.4.3.2. Laik Uygulamalar/Düzenlemeler**

28 Şubat, belki de (cumhuriyetin ilk dönemi hariç) laikliğin en fazla işlevsel kılındığı ve önemli rollerle donatıldığı bir süreci ifade etmektedir. 1937'de Anayasa'ya girişle birlikte resmî anlamda siyasî söylemin ana motiflerinden biri olan ve özellikle

DP'nin iktidar olduğu 1950'den itibaren etkisi artırılarak işlevsel kılınan “laikliğe yönelik tehditler” konusu, 28 Şubat sürecinde Türkiye'nin âdetâ ana gündem maddesi haline getirilerek tekrardan ön plana çıkartılmıştır (M. Erdoğan, 2012: 63). Bu süreçte laiklik, “motif” olarak öne çıkmıştır (Yalçın, 2010: 5). Bu süreç tam anlamıyla incelendiğinde laikliğin, kamusal alandaki inanç ve değer sistemleri arasında bir hakemlik olmaktan çıktığı, devletin değer sisteminin topluma empoze edilmesinin adı haline geldiği görülebilir (Kocabaş, 1998: 87). Böylece siyasa, laik-anti laik/İslamcı karşıtlığı üzerine bina edilmeye veya dizayn edilmeye çalışılarak (Özipek, 2005a: 640) dini (İslam'ı), sadece (toplumsal hiçbir etkisinin olmadığı) özel hayata indirgenerek modern ve laik bir toplum tasavvuruna ulaşılabileceği düşünülmüştür (Ş. Akın, 2011: 103). Bu bakımdan 28 Şubat darbesi, darbeci ideolojik geleneğin modern dönemde geliştirilerek devam ettirilen bir versiyonu olduğu (Yıldız, 2000: 9) veya cumhuriyetin ilk döneminde olduğu gibi baskılayıcı ve denetim altına alıcı laisizm tasavvuruna geri dönüşü ifade ettiği (Çınar, 2008: 110), yani 1930-1940'lı yılların laisizm ağırlıklı toplum düzenini geri getirme arzusu taşıdığı söylenebilir. Örneğin 1930-1940'lı yıllarda olduğu gibi 1997'de de “Türkçe ibadet” konusu ortaya atılmıştır. 28 Kasım 1997 MGK toplantısında Türkçe ibadet tavsiyesi kararı alınarak laik/seküler çevrelerce bu tez gündemde tutularak yoğun bir şekilde işlenmiş, bunun üzerine konuyu ele alan Din İşleri Yüksek Kurulu, “Türkçe ibadet caiz değildir” kararını vermiştir (Kocabaş, 1998: 18).

28 Şubat sürecinde devletçe ve diğer taraftarlarca takdim edilenler arasında en belirleyici olanın laiklik olduğu söylenebilir. Nitekim 28 Şubat'ı laiklikle ilgili gözlem ve kaygılar oluşturmuş, yani RP'nin cumhuriyetin laiklik özelliğini yıkmakta olduğu zannı ve kaygısı oluşturmuş, İslamcı bir partinin salt iktidarda olmasının cumhuriyet ve laiklik için bir tehdit oluşturduğu düşünülmüştür (M. Erdoğan, 2012: 27–28). Bu anlayışın esas kaynağını, laikliğin sadece siyasî bir ilke olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı ve kültürel hayatı dizayn etme/biçimlendirme projesinin dayanağını oluşturan kapsayıcı bir felsefe veya bir dünya görüşü olarak anlaşılması belirlemiştir (M. Erdoğan, 2012: 28). Bu süreçte laikliğin katı bir şekilde işletilebilmesi için çeşitli cezaların düşünüldüğü anlaşılmaktadır. 26 Eylül 1997'de MGK toplantısında alınan karar gereği TCK'dan kaldırılan ve “laiklik aleyhtarı suçları” cezaya bağlayan 163. maddenin geri getirileceği ve daha da ağırlaştırılacağı üzerinde durulmuştur (Kocabaş,

1998: 16). Nitekim TCK'dan 163. maddenin çıkarılmasıyla birlikte irticanın daha etkili olduğu düşünülmüştür (Kocabaş, 1998: 52).

Bunun yanında Terörle Mücadele Kanunu'nun 8. maddesinin de kaldırılarak, yeni maddede, "Halkı, sınıf, dil, din ve mezhep ayrımı gözeterek birbirine kışkırtan ve bölücülük yapanlar" tabirinin kullanılmasıyla, bu suçu işleyenlerin 1 ile 5 yıl arası hapis cezasına çarptırılacağı, laiklik karşıtı eylemin terör suçu sayılacağı, bunun yanında sarık ve çarşafı "siyasal sembol" olarak kullananların cezalandırılacağı ifade edilmiştir (Kocabaş, 1998: 52-53). Kocabaş'a göre (1998: 156), yenilenen 163. ve 8. maddeyle, sokaktaki takkeliye, sarıklıya, cübbeliye ceza vermekle kalmayıp çarşafı ve türbanlıya da ceza verilecek, irtica propagandası yapanlar ağırlaştırılmış hapse mahkûm edilecektir. Bu kararların bir yansıması olarak ulusal basında çıkan haberlere bakıldığında, Türkiye nüfusunun yaklaşık yarısının suçlu sayılıp hapsedilebileceği korkusunun öne çıktığı görülebilir. Nitekim bu kararlar kapsamında "sarık operasyonu" başlatılarak yurdun çeşitli yerlerinde, özellikle İstanbul'da Fatih, Bağcılar ve Sultanbeyli'de sarıklı ve cübbeli kişilerin gözaltına alındığı söylenebilir (Babacan, 2012a: 51).

12 Eylül'de bir ideoloji olarak işlevsel kılınarak başvuru din (İslam), 28 Şubat sürecinde, bunun tam tersine ama ideolojileri doğrultusunda olumsuzladıkları söylenebilir. Bu bakımdan 28 Şubat süreci, görece 12 Eylül uygulamalarına karşı bir başkaldırıyı, İslamcı anlayışla uzlaşmayı ifade eden devlet-İslam ilişkisi formunun terkiyle/reddiyle temelde meşrûiyet kaynağı olan laik perspektife sahip yeni bir sistemi ifade ettiği söylenebilir (İnceoğlu, 2009: 93). Bunun yanında askerî/sivil elitin, laiklik hegemonyasının siyasal, ekonomik ve kültürel hâkimiyetini sürdürmesi için, salt İslamî dernek ve kurumları, gazete, dergi ve radyoları, okulları ve yurtları kapatmanın yanında bu kurum veya kuruluşların İslam'ın bir parçası olduğu düşünülerek laik cumhuriyetin değer ve kazanımlarına tehdit oluşturdukları ilan edilmiştir (Hayal, 2015: 162). Bu nedenle hangi anlamda olursa olsun, 28 Şubat sürecinde belki en önemli rolü, laik/seküler ideoloji oynamıştır.

28 Şubat sürecinde gerçekleştirilen (sekiz yıllık kesintisiz eğitim, başörtüsü sorunu vb.) laik uygulamalarla zihniyeti, giyim-kuşamı, tavrı ve duygularıyla bir ve aynı (homojen) birey/toplum yetiştirmeye gayret edildiği söylenebilir (M. Erdoğan, 2012: 94). Bu da 28 Şubat sürecinde aktif rol oynayan askerî/sivil seçkinlerin, hala

Cumhuriyet'in tek parti döneminin ideolojik etkisi altında hareket ettiğini ve katı laik/seküler perspektifle Türkiye toplumunu biçimlendirebilecekleri düşüncesini taşıdıklarını göstermektedir. Bu nedenle 28 Şubat darbesinin temel nedeni ideolojiktir. Nitekim bu süreçte tarikat veya örgütlü dinî yapılara bağlı yurt, vakıf ve okulların sıkı bir şekilde kontrol/denetime tabi tutulması, başörtünün eğitimde yasaklanması gibi birçok uygulama (Akdoğan, 2004: 104), laik-din politikaları çerçevesinde meşrû bir ideolojik zemin hazırlığını göstermektedir.

Kamusal alanda yapılan düzenlemeler ile laisizmi temelde meşrûiyetin kaynağı haline getirmek, dinî (İslamî) söylem ve sembolleri etkisizleştirmek, 28 Şubat'ın önemli görülmesi gereken amaçlarındandır (Göle, 2002: 179). 28 Şubat'ta laiklik gerekçesiyle her türlü dinî oluşum, hareket ve davranışa karşı meşrû bir mücadele içerisine girildiği iddiasıyla kamusal-toplumsal alanların tek-tipçi (homojen) bir kimlik çatısı altında yaşamının kaçınılmaz olduğu, bu çatının altına istenmeyen irticai unsur sızıntılarının engellenmesinin amaçlandığı söylenebilir (İşiker, 2011: 80). Bu nedenle 28 Şubat, tepeden aşağıya dayatılan resmî ideolojinin tanımladığı çerçeveye uygun toplum tipi üretmeyi amaç edinen batıcı-laisist bir toplum mühendisliği projesidir (Babacan, 2012c: 200).

Bu süreçte İslamî kesimin siyasal temsilcisi olan ve seçimle toplumun teveccühünü alarak iktidar ortağı olan RP'nin bir anda laik ilkeleri olumsuz etkilediği gerekçesiyle (Kocabaş, 1998: 21) Anayasa Mahkemesi tarafından 1998'in Ocak ayında kapatılarak Erbakan başta olmak üzere partinin beş yöneticisine beş yıl siyasi yasak getirilmiştir. Bu siyasi yasak daha sonra, ömür boyu siyaset yasağına dönüştürülmüştür. Bu laik/seküler politikalar, siyasal İslam'da ayrılaşmaların da yaşanmasına neden olmuş (Taslaman, 2010: 203), böylece RP'nin kapatılmasıyla birlikte parti içerisindeki bölünmeler daha belirgin hale gelerek yenilikçiler ve gelenekçiler şeklinde bölünmeler/ayrışmalar gerçekleşmiştir (İşiker, 2011: 74).

#### **2.4.3.3. 8 Yıllık Kesintisiz Eğitim ve İmam Hatipler**

28 Şubat kararlarından belki de en önemlisi 8 yıllık kesintisiz eğitimin pratize edilmesi olmuştur. Denilebilir ki 8 yıllık kesintisiz eğitim belki de en çok imam hatipler çerçevesinde tartışma konusu olmuştur. Bu karar dolayısıyla siyasal ve toplumsal alanlarda ayrışmalar ortaya çıkmış ve bu kararda asıl amacın imam hatiplerin orta kısmını kaldırmak olduğu ifade edilmiştir (M. Erdoğan, 2012: 87).

Nitekim böyle düşünenlerin bu karara karşı çıktığı, buna karşılık bu kararı destekleyenlerin olaya çağdaşlık/modernlik gözüyle baktığı ve zorunlu olarak uygulanmasını savunduğu söylenebilir (M. Erdoğan, 2012: 87). Karara karşı çıkanlar bu süreçte yoğun bir kampanya başlatarak kararı protesto etmişlerdir; çok sayıda sivil toplum kuruluşunun desteğiyle imza kampanyası başlatılmış, yüzbinlerce katılımcıyla büyük mitingler düzenlenmiş, bu protestolara karşı çıkanlar ise, mitingde kullanılan söylem ve afişleri gerekçe göstererek laik rejimin tehdit altında olduğu çağrısında bulunmuştur (Babacan, 2012a: 51). Aslında teknik bir konu olan 8 yıllık kesintisiz eğitim, siyasî ve dinî tartışmaların aracı haline getirilmiştir. Kocabaş'a göre (1998: 16) sekiz yıllık kesintisiz eğitim düşüncesi, dinî eğitim ve öğretim veren kuruluşların (imam hatiplerin ve resmî veya gayr-î resmî Kur'an kurslarının) RP'nin "arka bahçesi" olduğu anlayışından kaynaklanmıştır.

Denilebilir ki bu süreç içerisinde en büyük tartışma alanlarından biri, din eğitimi olmuştur. Bu süreçte İmam Hatip Liseleri/Okulları, siyasal İslam'ın kadrosuna eleman yetiştiren eğitim kurumları olarak görülerek bir tehdit olarak algılanmıştır (Bölügiray, 1999: 69). Kesintisiz 8 yıllık eğitim kararı üzerine imam hatiplerle ilgili düzenlemeler yapılmış; imam hatipler meslek okullarına dönüştürülmüş, imam hatip mezunlarının üniversiteye girişlerinde İlahiyat Fakülteleri dışındaki bölümlere girmeleri kat sayı engeli nedeniyle imkânsız hale getirilmiştir. Bu karar dolayısıyla imam hatiplerde ciddi anlamda öğrenci sayılarında düşüşler görülmüştür. 1996–1997 döneminde imam hatiplerde 511.502 öğrencinin öğrenim gördüğü, ancak bu politikalar sonucunda öğrenci sayılarının 1997–1998 döneminde 387.278'e ve 2002–2003 döneminde de 64.534'e gerilemiştir (Kocabaş, 1998: 70; H. Kara, 2012: 355–356).

Bütün bu laik/seküler düzenlemeler, 28 Şubat sürecinde İslamcı kesimin ciddi anlamda olumsuz etkilendiğini göstermektedir. Bu kararlar dolayısıyla meslek liselerine olan rağbet azalarak bir yandan ekonomide ara eleman ihtiyacını karşılayan okullar işlevsizleştirilmiş, diğer taraftan bir anda kural değişikliğine gidilerek milyonlarca öğrenci mağdur edilmiş, siyasallaşmayan İslamî kesimlerde dahi devlete olan güvenin yara aldığı görülebilmektedir (Babacan, 2012c: 233). 8 yıllık kesintisiz eğitimin, her ne kadar resmen İmam Hatip Okullarını kapatmış gözükme de dolaylı olarak kapanmasına zemin hazırladığı ve birçoğunun 1920-1930'lı yıllardaki gibi

öğrenci bulamadığı için kapanmayla karşı karşıya kaldığı, öğrenci bulamamasına rağmen direnen bazı okullar da etkisiz/işlevsiz ve sembolik olarak kalabilmiştir (Öcal, 1998: 250). İmam hatiplerin işlevsizleştirilmesiyle birlikte yurt içi özel okullara ve yurt dışı okullara yönelim artmıştır (Babacan, 2012c: 233). Denilebilir ki imam hatipler, 28 Şubat uygulamalarından/politikalarından doğrudan ve en fazla etkilenen kesimlerden biri olmuştur.

#### **2.4.3.4. Başörtüsü**

28 Şubat sürecinde laisist/sekülerist kesimlerce özellikle medya faaliyetlerinde, türban konusu sık sık gündeme getirilmiş ve laikliğin karşısında bir konuma oturtularak, topluma anti-laik bir uygulama olarak sunulmaya çalışılmıştır. Yine bu kapsamda neredeyse bütün medya organlarında türban üzerinden İslamî camiada psikolojik baskı yaratılarak türbanlıların irticacı, gerici, cahil ve laik rejim için en büyük tehdit oldukları uyarılarında bulunulmuştur (Özipek, 2005a: 641).

Denilebilir ki 28 Şubat'taki yasaklama politikalarının öncekilerden farkı, daha geniş kapsamlı, daha sistemli, daha yaygın ve daha çok kişiyi etkileyen nitelikte olmasıdır. Bu yasaklamaların belki de en etkili olan Başörtüsü, 28 Şubat'tan bahsedilince ilk akla gelen uygulamalardan birini teşkil etmektedir. Nitekim başörtüsü yasağı sadece eğitimde uygulanmamış, kamu kurum veya kuruluşlarında, iş yerlerinde, hastanelerde ve toplumsal yaşamın neredeyse her alanında egemen kılınan bir anlayışı yansıtmıştır (İşiker, 2011: 100).

Denilebilir ki başörtülü veya türbanlı kadın, 28 Şubat sürecinde toplumsal hayattan dışlanmaya çalışılarak en çok ötekileştirilen kesim olmuştur. Bununla birlikte toplumdan dışlanan İslamcı kadınlar arasında ciddi bir parçalanma gözlenmiş, İslamcı kadın hareketinin her bir parçası da bir birinden farklı tutumlar sergilemiştir. Babacan'a göre (2012c: 66), 28 Şubat darbesinin sembolü başörtüsü ile mücadeledir, nitekim seçkinci askerî/sivil kesim tarafından seçilen başörtüsü, toplumu militarist ve seküler seçkinci yapıdan ayıran en belirgin sembolü, alamet-i farikası ve bir bakıma bayrağı/sancağıdır.

Laik askerî/sivil bürokrasiden destek gören bazı çevreler, 28 Şubat sürecinde, toplumu özellikle türban veya başörtüsü üzerinden yıpratmaları ve kutuplaştırdıkları söylenebilir. Bu süreçte inancı gereği başını örten kamu görevlilerinin işlerine son

verilmesi amacıyla hazırlanan gizli bir genelgenin tüm kamu kuruluşlarına gönderildiği, devrim yasaları ve Atatürk ilke ve inkılaplarına uygun kıyafetlerin giyilmesi konusunda MEB bünyesindeki Milli Eğitim Müdürlerinin uyarıldığı, uyarılara kulak asmayanlara yasal işlem uygulanacağını bildirildiği, bu kapsamda birçok başörtülü öğretmenin görevlerinden alındığı (Kocabaş, 1998: 22) ve başörtülü velilerinin dahi okula giremedikleri ifade edilmiştir (Babacan, 2012b: 161).

Başörtüsünü dininin bir emri olarak gören İslamî kitle nezdinde önemli manevi kırılmalar baş göstermiştir. İmam hatipler başörtüsü yasağına dâhil edilerek Atatürk ilke ve inkılaplarını uygulamak gerekçesiyle kızların Kur'an-ı Kerim dersi dışında başörtülerini takmamaları talimatı verilmiştir (Kocabaş, 1998: 23). Kısacası bu süreç, “başörtülü baci”nın, “türbanlı öteki”ye dönüştürülmesini ifade etmektedir (Öngider, 2010: 165). Böylece ötekileştirilerek toplumsal hayattan soyutlanmaya çalıştırılan başörtülü kadınların bir kısmı peruk takmaya bir kısmı başörtülerini açmaya diğer bir kısmı da gözlerden uzak bir yaşama icbar edilmişlerdir (Babacan, 2012c: 23). Kamusal alandan dışlanan birtakım kadınlar da ticarete veya iş hayatına atılmak durumunda kalmışlardır (Öngider, 2010: 165). Denilebilir ki medya manşetleri vs. alanlarda “kara Fatmalar” (Babacan, 2012c: 28) şeklinde ötekileştirilen başörtülü/türbanlı kesim, dinî inancı gereği sağlıklı bir dinî hayat hakkına sahip olamamıştır.

28 Şubat sürecinde türbanlı ve başörtülü olarak meclise giren RP Milletvekili Merve Kavakçı'nın yaşadığı başörtüsü/türban olayı bu durumun en canlı örneğini teşkil etmiştir. Yüksek Seçim Kurulu (YSK)'nın izniyle girdiği seçimlerde toplumun onayını alarak Milletvekili olan ve yemin etmek üzere meclis kürsüsüne çıkan Merve Kavakçı'ya müdahalede bulunularak mecliste yeri olmadığı belirtilerek yemin etmesi engellenerek meclisten dışarı çıkarılmıştır (Birand ve Yıldız, 2012: 292). Millet'in meclisinde yaşanan bu olay, türbanlı/başörtülü bir kadının siyasal alanda yaşadığı baskıyı gözler önüne sermiştir. Bunun dışında bu süreçte sosyal alanların birçoğunda buna benzer olaylar, provokasyonlar, kışkırtmalar, sindirmeler, çekişmeler ve ötekileştirmeler yaşandığı bilinmektedir.

Denilebilir ki bu süreçte Merve Kavakçı örneğinde olduğu gibi birçok başörtülü/türbanlı kadın üzerinden rejimin tehlikeye girdiği dillendirilmiş ve başörtülü/ türbanlı kadınların sekularize edilmek (seküler bir hayata zorlanmak) için yoğun çaba sarf edilmiştir. Kocabaş'a göre (1998: 72), bir bayanın başındaki bir

metrekarelik bezin “rejim meselesi”ne dönüştürülmesi gülünç durumlara sebep olmakta, inancı gereği başlarını örtenlere “örtmeyin” demek bir başka-adına “seküler dayatmacılık” denilen- ideolojik, siyasal dayatmacılığı gündeme getirir ki, demokrasilerde buna tahammül edilemez. Denilebilir ki, eskiden beri dinî inançları gereği başörtüleriyle anılan kadınlar, 28 Şubat sürecinde ciddi bir kırılma yaşamış, başörtülü kadına yönelik algı operasyonları yapılmış, başörtülerini çıkaranlar ya da peruk takanlar (görece) sisteme dâhil edilmiş, ancak başörtülerini açmayı reddedenler sistem-dışı edilmek istenmiştir. Bunun yanında başörtülerini çıkaranların veya peruk takıp sisteme dahil olanların, taciz, hakaret, aşağılama vb. birçok olumsuz davranışlara maruz kaldıkları söylenebilir (İşiker, 2011: 68).

Türbanlı/başörtülü kadının yaşadığı bu zorlu süreç, üniversitelerde hâkim ve dinamik bir yapı arz etmiştir. Nitekim üniversitelerde başörtülü/türbanlı bayanlar için “ikna odaları” kurulduğu, üniversitede öğrenim gören başörtülü/türbanlı kadınların dinî inançları ile eğitimleri arasında tercihe zorlananların bir kısmı son sınıfta olmalarına rağmen eğitimlerini bırakmak zorunda kalanların ailevî ve ruhsal (sağlık) olarak da sıkıntılı bir süreç geçirdiği söylenebilir (Özipek, 2005a: 643). Denilebilir ki başörtülü/tesettürlü oldukları için sistematik olarak sitem dışına itilmeye çalışılan kadın, eğitim, ücretli işe erişim, siyasal katılım ve temsil, kendini ifade etme, ibadet ve dilediği alanda kendini geliştirme haklarından mahrum bırakılarak (Babacan, 2012c: 101) ancak ikinci sınıf vatandaş (tebaa) olarak kabul edilmiştir.

YÖK’ün 20.02.1998’de yayınladığı kılık-kıyafet yasağına uyulmasını isteyen genelgeyle İstanbul Üniversitesi başta olmak üzere çeşitli üniversitelerde başörtülü kadınların<sup>21</sup> ve sakallı erkeklerin öğrenim görmelerinin engellendiği, bu uygulamayı kabul etmek istemeyen öğrencilerin bir hafta süren protesto gösterileri tertipleyerek başörtüsü yasağının kaldırılmasını istediği bilinmektedir (Kocabaş, 1998: 24–25). Askerî/sivil elitlerin üniversitelerde başörtüsü yasağını şiddetli bir biçimde uygulamayı ve laisist kadrolaşmayı birincil görev olarak algılamaları (Babacan, 2012c: 171–173) üzerine buna muhalif olan kesimlerin de (eldeki kısıtlı imkânlar ölçüsünde) “başörtüsü için barış zinciri” eylemi düzenlendiği ve bu eylemde milyonlarca kişinin aynı anda el ele tutuşarak ülke çapında yasağı ve süreci protesto

---

<sup>21</sup> Sadece 1998’de kılık-kıyafet genelgesine uymadıkları gerekçesiyle 637 öğrenciye uzaklaştırma, 1579 öğrenciye uyarı, 1017 öğrenciye kınama cezası verilmiş, 1006 öğrenci hakkında soruşturma başlatılmıştır (Babacan, 2012c: 101).



ettiği söylenebilir (Özipek, 2005a: 646). Denilebilir ki bu süreçte başörtüsü/türban yasağı/kısıtlaması toplumca en fazla tepki çeken uygulama olmuştur.

25.10.1990 tarihli YÖK Yönetmeliği ek 17. maddesinin “Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir” (M. Erdoğan, 2012: 269) şeklindeki hükmünün görmezden gelindiği, öğrencilerin fiilen derslere alınmamasının kanunî hiçbir dayanağı olmadığı, dolayısıyla keyfi bir idarî eylem olduğu ifade edilmiştir (M. Erdoğan, 2012: 271). Görüldüğü gibi 28 Şubat sürecinde uygulanan başörtüsü yasağı daha önce çıkarılan YÖK Yönetmeliği’ne de aykırılık teşkil etmiştir. Bu tezat durumun farkına varılmasıyla harekete geçen YÖK ve üniversite rektörlerinin yaptığı toplantıda MGK ve Genelkurmay’dan gelenlerin irtica vurgusu yapılan brifing sonrası türban, disiplin suçu kapsamına alınarak türbana taviz verilmemesi gerektiği vurgulanmış, bu karar doğrultusunda 2547 sayılı YÖK Kanunu’nun 17. maddesine “başörtüsü hariç” kaydı konulmuştur (Kocabaş, 1998: 26–28). Bu ve benzeri uygulamalar, toplumun kılık-kıyafeti laisist/sekülarist anlayış lehine şekillendirilmek istendiği, başörtülü/türbanlı olanların illegal ve sistem dışı, başörtüsüz/türbansız olanların da legal ve sistem içi ilan edildiği şeklinde değerlendirmelere konu olmuştur (Kocabaş, 1998: 129). 1980’li yıllarda İslamcı entelektüellerde hâkim olan ve onlara özgünlüklerini kazandıran alternatif bir İslamî düzen arayışı, 28 Şubat darbesiyle sekülarist/laisist yerleşik düzenin gücü karşısında akamete uğratılmış, kamusal alanda İslamcı argümanların ifade edilmesine ilişkin baskılar, İslamcı siyasal ve ekonomik aktörleri olduğu kadar entelektüelleri de marjinal bir konuma itme çabası taşımıştır (Hayal, 2015: 229). 28 Şubat sürecinde dindarlığın, kamusal alandan itilerek mahkûmiyetle eve hapsedilmek istendiği söylenebilir (Kocabaş, 1998: 201). Denilebilir ki başörtüsü üzerinden İslamî camiaya şekil verilmek istenmiştir. Yavuz’a göre (2005c: 601), 28 Şubat sürecinin esas hedefi, kamu alanındaki İslamî temsili engellemek, dolayısıyla İslamî kesimin ekonomi, eğitim, siyasî, medya vb. genişleyen imkân alanlarını daraltmak veya yok etmektir. Bu amaç doğrultusunda bir dizi uygulama hayata geçirilmiştir. Örneğin bu süreçte hastanelerdeki personelin başörtüsünü denetlemek için dahi “sivil denetçiler” görevlendirilebilmiştir (Kocabaş, 1998: 178).

Bunun yanında bu süreçte YAŞ Kararları'yla savunmalarına başvurulmadan ordudan atılanların<sup>22</sup> sayısında astronomik bir artış yaşanmıştır (Özipek, 2005a: 642). Muhafazakâr/dindarların siyaset, ticaret, eğitim vb. her alanda -her ne kadar seçimle gelen RP hükümeti yıkılsa da- marjinal hale getirilme hedefi başarılı olmuştur demek pek doğru olmayabilir. Ancak bu süreçte dindar/muhafazakâr çevrelerin yoğun bir baskılama ve yasaklamaya tabi tutulmaları dolayısıyla bu kesimlerde son derece olumsuz etkiler olduğu söylenebilir.

#### **2.4.3.5. Diyanet İşleri Başkanlığı**

28 Şubat sürecinden en fazla etkilenen kurumlardan biri hiç şüphesiz Diyanet'tir. 28 Şubat sürecinde DİB, askerî/sivil elitlerin önemli gördüğü merkezlerden biri olmuştur. Darbe sonrasında öncelikle Diyanet İşleri Başkanı'na danışmanlık hizmeti yapması için dönemin Genel Kurmay Başkanlığı Psikolojik Harp Dairesi Başkanı görevinde bulunan emekli kurmay Albay Oğuz Kalelioğlu görevlendirilmiştir (Kara, 2017b: 184). Bu atamayla Diyanet'in kontrol ve denetim altına alınmaya çalışıldığı söylenebilir. Askerî elitler bu uygulamayla sadece Diyanet'i değil, aynı zamanda Diyanet üzerinden dindar/muhafazakâr Türkiye toplumunu da şekillendirmeyi amaçladığı söylenebilir.

Denilebilir ki 27 Mayıs, 12 Mart ve 12 Eylül darbe süreçlerinde DİB'in araçsallaştırılması siyaseti, 28 Şubat sürecinde de devam ettirilmiştir. Diyanet'in 28 Şubat sürecinde çokça yıpratıldığı bilinmektedir. Bu süreçte Diyanet'in hem atamalarla hem de uygulamalar ve söylemlerle baskılanmaya ve sindirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Genel Kurmay Başkanlığı tarafından gönderilen 16 Nisan 1997 tarihli gizli damgalı bir yazıda, Cuma ve bayram namazlarında verilen hutbe ve vaazlarda laiklik aleyhtarı tutum ve davranışların takip ve tespit edilmesi, yer ve zaman belirtilerek rapor edilmesi için Garnizon Komutanlıklarından personel görevlendirilmesi istenmiştir (Babacan, 2012c: 113). 28 Şubat sürecinde laik/seküler hayat lehine gerçekleştirilen uygulama ve hareketlere rağmen Diyanet'in bu anlayışa karşı gücü nispetinde bir mücadeleye giriştiği gözlerden kaçmamalıdır. Diyanet İşleri

---

<sup>22</sup> Ordudan ihraç edilen subay veya memurların birçoğunun tasfiye gerekçesi, eşlerinin başörtülü veya türbanlı olmasıydı (Öngider, 2010: 165).

Yüksek Kurulu'nun, "Başörtüsü Allah'ın emridir" (Çakır ve Bozan, 2005: 36) ve "imam hatiplerde okuyan kızların başlarının örtülü olması caizdir" (Kocabaş, 1998: 23) şeklinde verdiği karar, Diyanet'in bu süreçte ortaya koyduğu tavrı göstermesi bakımından elzemdir.

Bunun yanında bu süreçte Genelkurmay tarafından askerî birliklere gönderilen bir genelge ile kurban derisi, fitre ve zekâtların THK'ya verilmesi ve asker olan kasapların Kurban Bayramı'nda THK için çalışması talimatına karşın Diyanet İşleri Yüksek Kurulu 6 Nisan 1998'de fitre ve zekâtların kurumlara verilemeyeceğini açıklamıştır (Kocabaş, 1998: 54). Diyanet'in her iki tutum veya yaklaşımı dikkate alındığında, 28 Şubat sürecinde askerî/sivil baskılama veya dayatmalara (gücü nispetinde) kısmen de olsa itibar etmediği söylenebilir. Ancak bu süreçte yoğun bir şekilde baskı, tehdit ve şantajla maruz kalan dindar/muhafazakâr kesimin resmî anlamdaki temsilcisi olarak kabul edilen Diyanet'in genel olarak daha etkili olması beklenmiştir.

28 Şubat sürecinde dinamik bir görünüm arz eden askerî brifinglerin ve yapılan toplantıların içeriğine bakıldığında denilebilir ki bu toplantı ve brifinglerde Diyanet'e ilişkin değerlendirmeler yapıp stratejiler geliştirilmiştir. Askerî bir brifingde DİB'ten söz edilerek din ile ilgili uygulamaların kontrolsüzlüğünden ve din adamlarının akademik kariyerleri olmadığından yakınılmıştır (Eğilmez, 1997: 107). Başka bir brifingde, Diyanet'e bağlı Kur'an kurslarında, Türk vatandaşlık bilgisinin ve Atatürkçülük dersi konmasının gerekli olduğu ifade edilmiştir (Tek, 2003: 72). Daha önceki darbe süreçlerinde de dinamik bir görünüm çizen bu anlayış ciddi bir incelemeye tabi kılındığında, 28 Şubat'la aynı zamanda bir eritme potası oluşturulduğu, yani dindar/mütedeyyin kesimlerin ulus-millet anlayışı çerçevesinde eritilerek laiklik-Atatürkçülük ideolojisinde birleştirilmenin amaçlandığı söylenebilir. Askerî brifing stratejilerinden bir diğerinde İslamî etkinin azaltılması hedefi çerçevesinde Diyanet'te oldukça fazla olduğu düşünülen personel ve Kur'an kursu öğrenci sayısının azaltılması için 1998'de Kur'an kurslarına 5. sınıf mezunlarının kayıt edilebileceğini öngören DİB yönetmeliği, 8 yıllık kesintisiz eğitim anlayışına uygun olmadığı gerekçesiyle Danıştay tarafından iptal edilmiştir (Babacan, 2012a: 61).

Bu süreçte DİB'e bağlı ve devletin denetimine tabi olan Kur'an kursları "Kur'an kurslarında Atatürk düşmanlığı aşılanıyor" (Ş. Akın, 2011: 33) gerekçesiyle

hareket edilerek Danıştay tarafından Kur'an kursları 8 Yıllık Temel Eğitim Yasası'na aykırı bulunarak 2001 yılına kadar kapatılmıştır (Kocabaş, 1998: 69). Bunun yanında bir takım laik/seküler çevrelerce uygulamaya koyulan Diyanet ve din politikaları neticesinde Diyanet'in 1997'de 81.492 olan personel sayısı benimsenen politikalara uygun olarak zamanla azaltılarak 2003'de 74.108'e gerilemiştir (Akyüz, 2017: 159). Diğer taraftan sekiz yıllık kesintisiz eğitim politikası nedeniyle Kur'an kurslarının da bu süreçte öğrenci bulmakta zorlandığı, öğrenci sayılarında büyük azalmalar yaşandığı, 1996'da 5241 Kur'an kursunda 111.155'i kız, 42.291'i erkek olmak üzere 158.446 öğrenci sayısına karşın, 2002'de 3664 Kur'an kursunda 70.473'ü kız, 9363'ü erkek olmak üzere toplam sayı 79.836'ya gerilediği görülmüştür (Akyüz, 2017: 159).

8 yıllık kesintisiz eğitim uygulamasıyla Kur'an kurslarının kapatılmasının hedeflendiği söylenebilir (Kocabaş, 1998: 16). Nitekim 28 Şubat'ı takip eden ilk senenin sonunda 2 bin, daha sonraki yıllarda da 2 bini daha kapatılan Kur'an kurslarının sayısının oldukça azaltıldığı görülebilir (Kara, 2017b: 174). 8 yıllık kesintisiz eğitimle birlikte teorik olarak 14 yaşından önce din eğitimi alınmasının önünün kapatılması dolayısıyla toplumdaki dinî etkinin azaltılmasının hedeflendiği söylenebilir (Karpata, 2013: 237). M. Erdoğan'a göre (2012: 92–93), 8 yıllık kesintisiz eğitimi dinamik kılan zihniyetin kaygısı, çocukların çok küçük yaşta İslam dinine “şartlandırılmaları”nın önüne geçmektir.

Bu süreçte askerî/sivil elitlerce camilerin ve imam hatiplerin kısıtlanması veya sınırlandırılması stratejisi geliştirilmiştir. Bu stratejiye karşı çıkan Erbakan, “Camilerin kısıtlanması Diyanet İşleri'nin kuruluş kanununa aykırıdır. İmam hatiplerin kısıtlanması Milli Eğitim Temel Kanunu'na aykırıdır. Ayrıca bunlar demokrasiye, insan haklarına ve Paris Şartı'na aykırıdır” (Tek, 2003: 250) şeklinde konuya dikkat çekmiştir. Askerî/sivil kesimin belirlediği hedef ve program doğrultusunda 28 Şubat sürecinin sonrasında, DİB'in 633 sayılı yasasının 35. maddesinde yapılan değişikliklerle cami inşasının denetim altına alınması kararlaştırılmıştır (H. Kara, 2012: 355). Bu düzenlemeyle camilerin inşası bürokrasinin sadece izin verdiği yer ve ölçülerle sınırlandırılmıştır. Askerî/sivil bürokrasinin Diyanet'e dayattığı uygulamalar, cami yapım izniyle sınırlı kalmamış, ayrıca cami vaaz ve hutbeleriyle ilgili stratejiler geliştirilmiştir. Bu kapsamda camilerde yapılan vaaz, sohbet ve hutbelerin daha kolay denetimini sağlamak amacıyla

camilere merkezî vaaz ve hutbe sistemi uygulaması getirilmiş, bunun yanında Cuma günü camilerde okunan hutbeler, artık DİB merkez teşkilatı veya müftülükler tarafından hazırlatılarak gönderilmiştir (H. Kara, 2012: 355).

#### **2.4.3.6. Darbede Dinî Meşrûlaştırım**

28 Şubat'ın dinî meşrûlaştırım boyutu son derece önemli görülmelidir. Nitekim 28 Şubat sürecinde din motifi ağırlık/yoğunluk kazanan bir olgu olmuş ve darbeci general veya komutanların söylem ve demeçlerinde dinî meşrûlaştırım işlevsel kılınan olguların başında gelmiştir.

28 Şubat darbe bildirisinin 3. maddesinin b bendinde, “Temel eğitimi almış çocukların, ailelerinin isteğine bağlı olarak, devam edebileceği Kuran kurslarının Millî Eğitim Bakanlığı sorumluluğu ve kontrolünde faaliyet göstermeleri için gerekli idari ve yasal düzenlemeler yapılmalıdır” şeklinde ifade edilen görüşe bakıldığında ya da 28 Şubat'ta döneminin Genelkurmay Başkanı İsmail Hakkı Karadayı'nın, “Din ahlaktır. Ahlaksız bir adamın dini de olmaz. Dindarlıkla siyaset, birbirine karıştırılmamalıdır” (İşler, 2014: 83; Doğançay, 2014: 55) söyleminin yanında Kara Kuvvetleri Komutanı Orgeneral Hikmet Köksal'ın, “Ben de dindar bir aileden geliyorum. Bizim de annelerimizin başında başörtüsü var. Ama biz, dine değil, dinin istismar edilmesine karşıyız” (İşler, 2014: 83; Doğançay, 2014: 55) şeklindeki söylemine bakıldığında darbenin dinî meşrûlaştırım boyutunun önemsendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. 28 Şubat'ın bu ve benzeri dinî meşrûlaştırım örnekleri çoğaltılabilir. Darbeci elitlerin dini meşrûlaştırım ile darbeyi ve darbe sürecinde gerçekleştirilen baskılayıcı ve sınırlayıcı din politikalarını olağanlaştırma ve imkânlar elde etme çabası taşıdığı söylenebilir.

### **2.5. 15 TEMMUZ 2016 DARBE GİRİŞİM SÜRECİ VE DİN**

#### **2.5.1. 15 Temmuz Öncesi Gelişmeler**

Cumhuriyet dönemi darbelerine bakıldığında, darbeler öncesinde topluma kendi meşrûyetlerini kabul ettirmek isteyen askerî/sivil darbeci elitlerin, öncelikle bir takım senaryolar ile mevcut iktidarı gayri meşrû ilan ettikleri ve sonrasında da mevcut konjonktürün darbeye zemin hazırladığını veya darbeye mecbur kaldıklarını belirtmişlerdir. 15 Temmuz'da da önceki darbelerde olduğu gibi darbeyi haklı ve

meşrû gösterecek geniş bir kitlenin yaratılması amacıyla birtakım hareketler/gelişmeler yaratılmıştır. Önce 27 Nisan 2007 e- muhtırasıyla, daha sonra 27 Mayıs 2013'te Gezi Parkı eylemleri, 17–25 Aralık 2013'te hükümet yetkililerine ve ailelerine yönelik yolsuzluk suçlamaları –ki bu bile kendi başına bir darbe teşebbüsü olarak görülebilir- ve 19 Ocak 2014'de MİT (Milli İstihbarat Teşkilatı) Tırları Operasyonu ile devam etmiş ve 15 Temmuz'la birlikte sonuçlanmış gibi görünmektedir. Bütün bu hareketler/eylemler, 15 Temmuz'un hazırlık aşaması olarak okunabilir. Bu süreçte güçlü bir toplum desteğiyle tek başına iktidar olan AK Parti'nin 27 Nisan 2007'de e-muhtıraya karşı gösterdiği dik duruş dolayısıyla sadece askerî bir bildiri veya muhtırayla değil, aynı zamanda geniş toplumsal meşrûiyet açısından bir takım koşulların gerçekleşmesi de elzem görülmüştür. Bu kapsamda birtakım senaryolar bir sürece yayılarak darbenin hazırlık aşaması oluşturulmak istenmiştir. Bu nedenle 15 Temmuz, 28 Şubat'ta olduğu gibi bir sürecin adıdır.

2007 e-muhtırasıyla başlayan ve 15 Temmuz'la nihayet bulan bu süreçte siyasî veya toplumsal hiçbir belirsizlik veya istikrarsızlık mevcut olmadığı, tam aksine özellikle ekonomi başta olmak üzere ülkenin neredeyse her alanda oldukça olumlu görüntü çizdiği bir dönemin yaşandığı söylenebilir. Nitekim bu süreçte toplumsal, dinsel, kültürel, ekonomik, eğitim vd. her alanda ciddi iyileştirmelerin yapıldığı ve toplumun beklentilerine mutabık önemli reformların hayata geçirildiği görülebilir. 15 Temmuz öncesi dönemde ekonomik verilerin olumlu seyrettiği, son on yıl içerisinde toplumun tabanına yayılan bir şekilde hayat kalitesinde ve standartlarında artış olduğu, kişi başına düşen gelirin arttığı, doğrudan dış yatırımların iki katına çıktığı, dış borçların ödendiği, sağlık, eğitim, ulaşım ve kentsel dönüşüm hizmetlerinin dinamik bir şekilde iyileştirildiği ifade edilmiştir (Arı ve Öztürk, 2018: 26–27).

Ülkenin 2002–2007 arası dönemin siyasal ve toplumsal/dinsel konjonktürüne karşı bir refleks şeklinde 2007 e-muhtırası verilmiş, ancak siyasî yöneticilerin buna karşı bir muhtırayla cevap vermesi üzerine başarılı olunamamış, bunun üzerine 17 Aralık 2013'te tekrardan harekete geçilerek sonuçlandırılmak istenmiştir. 17 Aralık 2013'te bir takım üst düzey yöneticiler (4 bakan), bunların çocukları, birtakım bürokratlar ve banka yöneticilerine birtakım (rüşvet vb.) gerekçelerle tutuklama kararı verilmiştir.

Bununla birlikte bu olayın üzerinden bir hafta geçmişken yine benzer bir stratejiyle 25 Aralık 2013'te, Bilal Erdoğan'ın da aralarında olduğu 41 kişinin gözaltına alınması kararı verilmiştir. 17 ve 25 Aralık'ta beklenilen aksine hükümetin direnç göstermesi üzerine 19 Ocak 2014'te MİT'in Suriye'deki faaliyetleri üzerinden "tır operasyonunu" devreye sokulmuştur. Kısa süre içerisinde bu operasyonun Gülenizm'in<sup>23</sup> veya diğer adıyla PDY (Paralel Devlet Yapılanma)'nin bir planı olduğu genel kabul görmüştür. 17–25 Aralık Olayları ve MİT Tırları Operasyonu 15 Temmuz öncesi darbe hazırlığının adıdır. 15 Temmuz sürecine bakıldığında, özellikle ön hazırlık safhasının plan ve programlı olduğu, ulusal ve uluslararası kamuoyunda meşrû bir algının yaratılmasında işlevsel ve etkili olduğu söylenebilir (Demir ve Çağlar, 2017: 10).

Bu hazırlık sürecinin ardından 15 Temmuz 2016'da Gülenizm yapısı içerisinde kendilerine "Yurtta Sulh"<sup>24</sup> Konseyi" adını verdikleri çeşitli rütbelerde bir takım asker/sivil tarafından darbe girişimi başlatılmış ve TRT (Türkiye Radyo Televizyon Kurumu)'de darbe bildirisi<sup>25</sup> yayınlattırılmıştır. Ancak Recep Tayyip Erdoğan'nın

---

<sup>23</sup> "Gülenizm" kavramı, Fethullah Gülen etrafında toplanan örgütlü dinî yapı/hareketi içine alacak şekilde nitelemek üzere istifade edilen bir kavram olmakta ve yapının ideolojik bir karakter taşıdığını belirtmektedir.

<sup>24</sup> "Yurtta Sulh", Gülenizm'e bağlı olduğu anlaşılan askerî/sivil kişiler tarafından darbeyi yönetmek amacıyla oluşturulan Whatsapp grubunun da ismidir (Demir ve Çağlar, 2017: 25).

<sup>25</sup> 15 Temmuz darbe girişim bildirisinin tam metni şu şekildedir: "Türkiye Cumhuriyeti'nin değerli vatandaşları, sistematik bir şekilde sürdürülen Anayasa ve kanun ihlalleri, devletin temel nitelikleri ve hayati kurumlarının varlığı açısından önemli bir tehdit haline gelmiş Türk Silahlı Kuvvetleri de dâhil olmak üzere, devletin tüm kurumları ideolojik saiklerle dizayn edilmeye başlanmış ve dolayısıyla görevlerini yapamaz hale getirilmiştir. Gaflet, delalet ve hatta ihanet içerisinde olan Cumhurbaşkanı ve hükümet yetkilileri tarafından temel hak ve hürriyetler zedelenmiş, kuvvetler ayrılığına dayalı laik ve demokratik hukuk düzeni fiilen ortadan kaldırılmıştır. Devletimiz uluslararası ortamda hak ettiği itibarını yitirmiş ve evrensel temel insan haklarının göz ardı edildiği korkuya dayalı otokrasi ile yönetilen bir ülke haline getirilmiştir. Siyasî iradenin aldığı hatalı kararlarla mücadeleden geri durduğu terör tırmanarak birçok masum vatandaşımızın ve teröristle mücadele eden güvenlik görevlilerimizin hayatına mal olmuştur. Bürokrasi içerisindeki yolsuzluk ve hırsızlık ciddi boyutlara ulaşmış, ülke sathında bununla mücadele edecek hukuk sistemi işlemez hale getirilmiştir. Bu ahval ve şerait altında yüce Atatürk'ün önderliğinde milletimizin olağanüstü fedakârlıklarla kurduğu ve bu günlere getirdiği Cumhuriyet'imizin koruyucusu olan Türk Silahlı Kuvvetleri, yurtta sulh cihanda sulh ilkesinden hareketle vatanın bölünmez bütünlüğünü milletin devletin bekasını devam ettirmek, Cumhuriyetimizin kazandığı tehlikeleri bertaraf etmek, hukuk devleti önündeki fiili engelleri ortadan kaldırmak, milli güvenlik tehdidi haline gelmiş olan yolsuzluğu engellemek, terörizm ve terörün her türlü ile etkin mücadele yolunu açmak temel, evrensel insan haklarını mezhep ve etnisite ayrımı gözetmeksizin tüm vatandaşlarımız için geçerli kılmak, laik, demokratik, sosyal ve hukuk devleti ilkesi üzerine oturan Anayasal düzeni yeniden tesis etmek, devletimizin ve milletimizin kaybedilen uluslararası itibarını yeniden kazanmak, uluslararası ortamda barış, istikrar ve huzurun temini için, daha güçlü bir ilişki ve iş birliğini tesis etmek maksadıyla yönetime el koymuştur. Devletin yönetimi teşkil edilen Yurtta Sulh Konseyi tarafından deruhte edilecektir. Yurtta Sulh Konseyi, Birleşmiş Milletler, NATO ve diğer tüm uluslararası kuruluşlarla oluşturulmuş yükümlülükleri yerine getirecek her türlü tedbiri almıştır. Meşruyetini kaybetmiş siyasî iktidara görevden el çektirilmiştir. Vatana ihanet içerisinde bulunan tüm

dirayeti, hükümet yetkililerinin ve diğer siyasî partilerin sağlam duruşu ve toplumun dayanışma ruhu (asabiyet) içerisinde olağanüstü direnişi sayesinde darbe girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

### 2.5.2. Darbe Girişiminde Gerekçe

15 Temmuz sonrası değerlendirmelere bakıldığında, 15 Temmuz'un ya iktidar odaklı ya da iktidar karşıtlığı bağlamında ele alındığı, bu şekilde algılandığı ve yorumlandığı söylenebilir. Darbe girişimini iktidar karşıtlı bağlamında ele alanlar daha önceki darbelerde görüldüğü gibi yine laik/seküler bir anlayışın etkisiyle “camiye, kışlaya, okula din sokulursa bu darbeler kaçınılmaz olur. Türkiye bunu kaç yıldır yaşıyor. Ancak ders alan yok” (haksozhaber, 05.08.2016) şeklinde gerekçelendirilmesi, darbe ideolojisinin devam ettiğini göstermektedir. 15 Temmuz darbe girişiminde her ne kadar net bir gerekçe ortaya konulmasa da darbenin hedefine bakılarak bu gerekçe anlaşılabilir.

Denilebilir ki darbe girişiminin ana hedefinin muhafazakâr kimlikli AK Parti ve onu destekleyen dindar/muhafazakâr seçmenler olduğu çok açıktır. Bunun yanı sıra 15 Temmuz, %98'i Müslüman olan Türkiye toplumuna karşı gerçekleştirilmiştir. Nitekim 2002–2016 arasında neredeyse her alanda gittikçe büyüyen muhafazakâr/dindar kitlenin günden güne gelişerek küresel bir güce dönüşmesi dolayısıyla bu darbe girişimiyle bu yükselişin engellenmek istendiği birçok platformda dillendirilmiştir. Bu süreçte muhafazakâr/dindar cephenin temsilcisi olan AK Parti'nin hem iç siyasetiyle hem de tam bağımsız dış politikasıyla önemli bir model oluşturduğu söylenebilir. Denilebilir ki darbeci aktörlerin amacının, Türkiye'de sadece bir siyasî kriz çıkarmak veya siyasî yönetimi ele geçirmek değil, aynı zamanda Türkiye'yi

---

kişi ve kuruluşların en kısa zamanda ulusumuz adına hakkaniyet ve adaletle karar vermeye yetkili mahkemeler önünde hesap vermesi temin edilecektir. Tüm yurtta sıkıyönetim ilan edilmiştir. İkinci bir duyuruya kadar sokağa çıkma yasağı uygulanacaktır. Vatandaşlarımızın kendi güvenlikleri için bu yasağa hassasiyetle uymaları önem arz etmektedir. Hava alanları, sınır kapıları ve limanlardan yurtdışına çıkışlara yönelik ilave tedbirler getirilmiştir. Devlet düzeninin en kısa zamanda tesis ve idamesi için her türlü tedbir alınmış ve uygulanmaktadır. Hiçbir vatandaşımızın zarar görmesine müsaade edilmeyecektir. Kamu düzeninin bozulmasına fırsat verilmeyecektir. Hiçbir ayırım yapılmaksızın tüm vatandaşlarımızın ifade özgürlüğü, mülkiyet hakkı, evrensel temel hak ve hürriyeti, Yurtta Sulh Konseyi'nin teminatı altındadır. Yurtta Sulh Konseyi, üniter devlet yapısı içinde dil, din ve etnik köken ayrımı yapmaksızın toplumun tüm kesimlerini kapsayacak bir Anayasa hazırlanmasını en kısa zamanda sağlayacaktır. Çağdaş, demokratik, sosyal, laik ve hukuk ilkelerine dayalı Anayasal düzen tesis edilene kadar Yurtta Sulh Konseyi, ulusumuz adına her türlü tedbiri alacaktır. Tüm vatandaşlarımıza saygıyla duyurulur” (Gülmez, 2017: 1133–1135).



sosyolojik olarak ayrıştırmak, bölmek ve parçalamak şeklinde “sosyolojik savaş”<sup>26</sup> amaçlı bir darbe girişimidir (Can, 2017: 40).

### 2.5.3. Darbe Girişiminin Din Boyutu

15 Temmuz’un dinî, siyasal, toplumsal, kültürel, iktisadî, hukukî, eğitimsel ve askerî birçok yönü bulunması nedeniyle çok uluslu ve çok kapsamlı bir darbe girişimi olduğu söylenebilir (Dağ, 2017: 64). 15 Temmuz, temel aktörünün örgütlü dinî yapılı bir oluşum olan Gülenizm hareketi olması dolayısıyla, asıl “din” boyutuyla öne çıkmaktadır. Nitekim Gülenizm’in, başlangıç olarak “din” zemininde vücut bulduğu, din üzerinden türeyerek içtimaî, siyasî, hukukî, idarî, askerî, iktisadî, medya ve eğitim alanlarına sirayet ettiği ve bu alanlarda genişleyen bir görünüm arzettiği söylenebilir (Dağ, 2017: 63).

Denilebilir ki Gülenizm, 15 Temmuz darbe girişiminde “din” kisvesi altında son derece etkili bir rol oynamıştır. Bu bakımdan 15 Temmuz, asıl Gülenizm ve “din” bağlamında değerlendirilmelidir.

#### 2.5.3.1. Temel Aktör: Gülenizm

Gülenizm’in kuruluşunda ve ilk dönemlerindeki faaliyetlerine bakıldığında, görece iyimser olduğu, devlete karşı olmadığı, İslam’a ve Müslümanlara hizmet ettiği görünümünde olmuştur. Ancak örgütün esas gayesinin çok farklı olduğu sonradan anlaşılmıştır. Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana din-devlet/siyaset, toplum-devlet/siyaset çerçevesinde ortaya çıkan gerilimlere bağlı olarak bu süreçlerde oluşan bir boşluktan ve tam anlamıyla kurumsallaşmanın olmamasından dolayı örgütlü dinî yapılar baş göstermiştir. Bunlardan biri de 15 Temmuz darbe girişiminin temel aktörü olan Gülenizm hareketidir. 15 Temmuz’un ardından olay ve olguların ayrıntılarına, adlî ve idarî alanda yapılan soruşturmalar ve göz altılardan elde edilen bulgulara bakıldığında uluslararası ve gizli bir yapılanmaya sahip Gülenizm’in teşkilatlanarak devlete sızdığı ve sonrasında 15 Temmuz’da harekete geçtiği anlaşılmaktadır

---

<sup>26</sup> Sosyolojik savaş, “sosyoloji teorilerinin savaş fenomenine uygulanarak, hedef toplumun işleyişine yöneltilen sosyolojik müdahaleleri ifade eden bir kavramdır” (Çağlayan, 2013: 43–45). “Sosyolojik savaşın biri içe (sosyolojik savunma), biri de dışa dönük (sosyolojik saldırı) olmak üzere iki boyutu vardır” (Can, 2017: 40).

(Baykara, 2017: 38). 1970'lerden itibaren devletin özellikle emniyet, yargı, TSK ve istihbarat birimleri başta olmak üzere son derece önemli alanlarında “gizli” bir dinî yapılanmayla ve 2013'le birlikte Gezi Parkı Olayları, 17–25 Aralık Olayları, MİT Tırları ve son olarak da 15 Temmuz'da beliren Gülenizm, 15 Temmuz'un temel aktörüdür denilebilir.

“Gülenizm” kavramını daha anlaşılır kılmak için Gülen hareketi hakkında bilgilere ihtiyaç duyulabilir. Tam da buradan hareketle Gülen hareketinin tarihi hakkında kısa ve öz bilgi vermek yerinde olacaktır. “Nur Hareketi”nin lideri olan Fethullah Gülen, 1941 yılında Erzurum'da doğmuştur. Okulu dışarıdan okumuş, çeşitli din âlimlerinden ve medrese hocalarından dinî eğitim almış ve sonrasında DİB'e bağlı olarak çalışmaya başlamıştır. Said Nursi'nin öğrencilerinden eğitim alarak Nur hareketine katıldığı bilinmektedir (Koyuncu, 2013: 113).

1970'lerde DİB'e bağlı bir vaiz olan ve Said Nursi'nin bir takipçisi olarak ortaya çıkan Fethullah Gülen, belli bir zaman sonra etrafındaki kişilerle birlikte Nurculuğa bağlı olarak kendisine özgü örgütlü bir dinî yapı oluşturmuştur (Albayrak, 2017: 176). Ancak nur hareketinden farklı olarak okulları, medyası, sağlık kuruluşları, iş ağıları ile kurulu bir geniş örgüt şeması çizmiştir. Bu yönüyle bakıldığında bir cemaat yapısından çok, hiyerarşik bir örgüt yapısı taşıdığı anlaşılmaktadır. Gülenizm, her ne kadar ilk çıktığı dönemlerde dinî görünümlü bir cemaat yapısı taşıyor gibi görünmüş olsa da özellikle 1996'da hareketin lideri Gülen'in ABD'ye gitmesiyle birlikte dinsel yapının dışına çıkarak ticaret, siyaset, yargı, askerî, adli vb. birçok farklı alandaki faaliyetleri ile öne çıkmış ve dinî olmayan birçok farklı uygulamayı bünyesinde barındırmıştır. Bu oluşum için sosyolojik olarak “dinî cemaat” isimlendirmesinden ziyade, “örgütlü dinî yapı” nitelendirmesinin daha uygun düşeceği kanaatindeyiz. Nitekim bu örgütlü dinî yapı, her ne kadar (görece) dinsel bir temele dayalı olsa da, aynı zamanda toplumun temel kurumları olan aile, ekonomi, siyaset ve medya gibi farklı kurumları da bünyesinde barındırmaktadır (Tolga, 2017: 478). Bunun yanında bu yapının batıl bir din gibi hareket ederek ideolojik bir düşünce alt yapısı oluşturmaya çalıştığı, profan aklı kullanıp, toplum içerisinde kurumsallaşarak cemaatten örgütlemeye doğru giden bir süreç yaşadığı söylenebilir (Tolga, 2017: 478).

Amaç ve yöntemindeki önemli farklılıkları dolayısıyla Gülenizm, zaman içerisinde düşünceleri Nur hareketinden farklılaşmış ve 1990'lı yıllarda kendi

organizasyonunu/örgütünü kurarak kurumsal bir örgüt görünümünü kazanmıştır (Koyuncu, 2013: 113). Gülenizm'in farklılaşmasında dünyevî çaba ve beklentilerin ön plana çıkmasının etkili olduğu söylenebilir. Bu farklılaşmada ticaret, girişimcilik, farklı iş ağlarıyla varlık ve güç elde etme çabasının öne çıktığı söylenebilir. Vücut bulduğu/kök saldığı farklı alanlarda yaşama şansı bulması ve rahat hareket edebilmesi, özellikle siyasa da her siyasi düşünceye uyumlu görünme anlayışıyla açıklanabilir. Gülenizm'in Türkiye'de her dönem siyasî yapı ile ilişki kurabilmesi bu anlayış çerçevesinde açıklanabilir. Anlayışı ve ideolojisi ne olursa olsun her siyasal yapıya karşı takınılan ılımlı perspektif Gülenizm'in etki alanını genişletmesinde önemli rol oynamıştır.

Gülenizm'in, 1966–1983 yılları oluşum yılları ve 1983–1997 yılları arası kamusal alana giriş dönemi olarak bilinmektedir (Özel, 2012: 281). Gülenizm'in bu süreçte kamusal alanda genişlediği, güçlenmeye başladığı ve sınırlarını genişlettiği söylenebilir (Yavuz, 2005a: 242). Gülenizm başlangıçtaki dinî-milliyetçi dili ve anlayışı zamanla daha kapsayıcı bir boyut alarak liberal, seküler, ateist ve gayr-i Müslimler arasında köprülerin kurulmasını sağlamış, harekete yeni kitlelerin eklenmesi ve hareketin hızlı bir büyüme dönemine girmesine yardım etmiştir (Özel, 2012: 281).

Gülenizm'in ortaya çıkışına zemin hazırlayan en önemli sebeplerden biri ve belki de en önemlisi, bazı yönetimlerin baskıcı ve yasaklayıcı din politikalarına karşın, yönetimlerle uyumluymuş izlenimi vermesi ve dönemin şartlarına uygun farklı stratejiler geliştirmesi etkili olmuştur (Özkan, 2017: 1004). Gülenizm, ilk ortaya çıktığı 1960–1970'li yılların konjonktürü içerisinde Said-i Nursi ve dolayısıyla Risale-i Nur'un dinî anlayış ve zeminini araçsallaştırarak, ancak kendine özgü bir dil ve üslûpla yaptığı etkileyici dinî sohbetler/vaazlar ile ilk müntesiplerini etrafında toplayarak örgütün özellikle daha görünür tarafı olan eğitim alanında yoğun bir gayret göstermiş, neticede bu perspektife uygun bir şekilde okul, dersane ve etüt merkezleri açarak alanını ve etkinliğini arttırmıştır. Ulusal ve uluslararası okul, dersane, üniversite ve ışık evlerinde alt-üst ilişkili hiyerarşik bir sistemle “abi” ve “abla” isimlendirmesiyle birbirine bağlı olan müntesipler, “altın nesil” ve “ikinci kutsîler” şeklinde isimlendirmelere ve etkili manevi-duygusal davranışlar geliştirmiştir. Yere ve zamana göre harekete geçirilebileceği düşünölen bu “altın nesiller” ile özellikle ışık

evlerinde verilen din temelli duygusal eğitimle birlikte örgüt liderine bağlılığın son derece önemli olduğu algısının hâkim olduğu bir örgüt yapısı oluşturulmuştur.

Türkiye toplumunu ve siyasetini ele geçirme stratejisini uzun vadeli olarak yıllarca sürdüren Gülenizm, özellikle 1986'dan sonra uluslararası bir alan oluşturmak için girişimlerde bulunmuştur (Din Şûrası, 2016: 36). Denilebilir ki hedeflenen gizli ve uzun vadeli stratejilerini hayata geçirmek için zaman ve zemine göre pragmatist bir perspektif ve söylem geliştirilebilmiş, girdiği her ortamın rengine girebilme kabiliyeti gösterilebilmiştir. Bu perspektif ve stratejiyi hayatının her aşamasına yerleştirebilen Gülenizm, bu nedenle 2013'e kadar kendisini gizleyebilmiş ve çözülememiştir. Gülenizm'in başlangıcından 15 Temmuz ve daha sonraki söylem, yaklaşım ve eylemlerine bakıldığında (dindar/muhafazakâr, laik, radikal, milliyetçi, liberal, modernist, sûfî, anti-komünist, Sünni, çağdaş, demokrat, diyalogcu, ılımlı, hurûfî, Alevî, hümanist, hoşgörülü) şeklinde birbirinden çok farklı anlayışa/şekle/rengere girebildiği söylenebilir.

Gülenizm'in, yere ve zamana göre "her şeyden olma ama hiçbir şeyden olmama" şeklinde özetlenebilecek stratejisiyle gizli ve sabırlı bir şekilde devletin tüm önemli kurum/kuruluş veya yapılarına sızdığı, devleti neredeyse tümüyle ele geçirme, sonrasında da kendi emel ve çıkarlarını gerçekleştirme hedefinde olduğu sohbetlerine bakılarak anlaşılabilir. Nitekim Gülen bir sohbetinde bunu açıkça şöyle itiraf etmektedir: "Dünya firavunlar çağını yaşıyor. Toprak firavun bitirmek için pek mümbit. Böyle bir dönemde tam özünüzü bulacağınız kıvama ereceğiniz ana kadar dünyayı sırtınıza alıp taşıyabileceğiniz güce ulaşacağınız ana kadar, o kuvvete temsil edeceğiniz şeyler elinizde olacağı ana kadar Türkiye'deki devlet yapısı ölçüsüne göre bütün anayasal müesseslerdeki güç ve kuvveti cephenize çekeceğiniz ana kadar her adım erken sayılır. Her adım 20 gününü doldurmadan yumurtayı kırmak gibi bir şey" (Değer, 2016: 334). Başka bir vaazında da gerçek amacının, hissettirmeden Türk devletini ele geçirmek olduğunu açıklamaktadır (İstihbaratveanaliz, 08.08.2016).

Denilebilir ki Gülenizm, zaman içerisinde başkalaşım geçirerek gizli hedefleri uğruna İslam ahlakıyla bağdaşmayan davranışlar sergileyerek bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Bu nedenle kuruluş yıllarında bir İslamî bir yapı içerisindeyken, zamanla

gizli hedef ve projeleri olan örgütlü bir dinî yapıya dönüştüğü ve yabancılaştığı<sup>27</sup> rahatlıkla söylenebilir. Gülenizm hareketi/örgütü ile ilgili şuna kadar yapılan inceleme, analiz ve yorumlara bakıldığında, bunlar arasında özellikle Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın “tabanı ibadet, ortası ticaret, tavanı ihanet” şeklindeki tanımlaması genel olarak örgütün yapısına en uygun tanımlama olduğu söylenebilir. Kısacası bu örgütlü dinî yapı, ibadeti, ticareti ve ihaneti doğal yapısının bir gereği olarak işlevselleştirerek sadece bir dinî yapılanma örneği olmaktan çıkmış, birçok farklı boyuta sahip olmuş, devlet içinde bir paralel devlet ve toplum içinde ayrıksı bir toplum olarak yapılanmıştır. Müntesipleri, adama/adanma, teslimiyet, biat, mehdîyet ve şakirtlik özellikleriyle dikkat çekmiştir.

Gülenizm'in yorumlarında dinin, başka bir anlayışına büründüğü, teşkilatçılık, eskatolojik, adama/adanma ve cennete varma özellikleriyle öne çıktığı söylenebilir. Bu özelliklerle donatılarak yetiştirilen bireylerin (müntesiplerin), yapının lideri olan Gülen'e mutlak bağlılığın yanında ruhanî bir bağlılık içinde kendilerini konumlandıkları söylenebilir. Bundan dolayı mutlak, kutsal, ruhanî ve her zaman peygamberle iletişim halinde olduğuna inanılan bir otoritenin her emri ilahî ve tartışılmaz kabul edilmiştir. Bu nedenle otoriteye masumiyet ve masuniyet vasıfları yüklenmiş, uğruna ölüm ve intihar göze alınabilmiştir. 15 Temmuz, bunu en açık bir şekilde ortaya koyabilmiştir.

Türkiye ordusu içerisinde uzun vadede örgütlenmiş bir yapı oluşturan Gülenizm, 15 Temmuz 2016'da gizledikleri hedef kapsamında ordu içerisindeki müntesiplerini harekete geçirmek suretiyle ülke yönetimine el koymaya çalışmış, Cumhurbaşkanı'na suikast düzenlemiş ve ülkenin birçok stratejik ve önemli merkezlerine saldırılar gerçekleştirerek ülke topyekün işgal edilmek istenmiştir. Darbeciler (F16 ve F4) savaş uçakları, helikopter ve tanklarla daha önceki darbelerde görülmeyen bir tarzda darbe girişiminde bulunmuş ve hükümete bağlılığını ifade eden devlet görevlilerinin meşrû direnişini bastırmak için ağır silahlar kullanmaktan da çekinmemişlerdir. Meydanlarda darbenin veya işgal girişiminin karşısında teçhizatsız

---

<sup>27</sup> Sosyal bilimlerde önemli bir olgu olan “yabancılaşma” (alienation), gösteriş hastalığıyla yakından ilişkili olup, gösterişçi dindarın yaşadığı süreçlerden biridir (Okumuş, 2005b: 215). Yabancılaşma, sosyal planda ve sosyo-patolojik düzlemde, bireyin veya grubun içinde yaşadığı topluma, sosyal kurumlara, rol dağılımına ve kültürel değerlere ilgisinin bitmesi, değer ve normları manasız bulması, bizzat kendi şahsını manasız, tek başına ve takatsız hissetmesidir (Demir ve Acar, 1993: 377; Okumuş, 2005b: 221).

ve savunmasız bir şekilde duran halka ağır silahlarla yapılan saldırılar sonucunda yaklaşık 249 kişi şehit olmuş ve 2193 kişi yaralanmıştır (Tatlılıoğlu, 2018: 286).

Darbe girişiminde yaşanan bu olaylar, toplumda bir infial ortamı oluşturmak suretiyle ortamın bir iç savaşa dönüşme ihtimalinin beklendiğini göstermiştir (Tatlılıoğlu, 2018: 287). Bu olaylar sırasında Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın kararlı ve ilkeli duruşu, sonrasında toplumun da gösterdiği şanlı direniş sayesinde ülke infialden ve iç savaşın eşiğinden alınmış, darbe girişimi başarısız olmuştur. Bütün bunlar göstermektedir ki 15 Temmuz, Cumhuriyet tarihinde siyasal-toplumsal alanda gerçekleşen en önemli kırılma anlarından biridir. 15 Temmuz, Cumhuriyet tarihinde, içeriği en farklı darbe girişimi olduğu, geleneksel ve modern darbe dinamiklerini birlikte barındırdığı söylenebilir. 15 Temmuz'u diğer darbelerden farklı kılan yönü, darbe girişiminin, asker dışı "örgütlü dinî yapı" tarafından başlatılmasıdır. Türkiye toplumu ve siyasetinin, genel olarak, bu örgütün Gülenizm olduğu konusunda uzlaştığı görülebilir. Ayrıca adli soruşturma ve incelemede ortaya çıkan bütün olgu veya veriler bu görüşü desteklemektedir. Örgütlü dinî yapı kontrolünde gerçekleşen darbe girişiminin, ordu tarihinde bir ilk olduğu söylenebilir (Tütüncüler, 2016).

### **2.5.3.2. Gülenizm'in Meşrûiyetinin Dinî Boyutları**

Türkiye toplumunda din, sosyolojik ve psikolojik olarak son derece etkili olmaktadır. Türkiye toplumunda dinin, sosyolojik olarak siyaset başta olmak üzere birçok kurum ve toplumsal aktörlerde, dine ve dinsel söylemlere/yaklaşımlara başvurulduğundan (Okumuş, 2011: 14) hareketle, toplumda dinin etkisi ve etkinliği açıkça görülebilir. Çoğu insan gerek manevî ihtiyacından gerekse de ekonomik ya da siyasal etkenlerden dolayı çeşitli gereksinimlerden ötürü kendine yakın gördüğu bir grup içine dâhil olma arzusundadır. Din de güçlü bir motivasyon kaynağı olarak çeşitli gruplaşmaların oluşmasında ana zemini oluşturmaktadır. Özellikle dinî yaşantının baskı altına alındığı ve din eğitiminin kısıtlandığı dönemlerde örgütlü dinî yapıların daha çok işlerlik kazandığı bilinmektedir. Bu noktada kitleleri harekete geçirmek için önemli bir fenomen olan din, örgütsel yapı ve hareketleri ayakta tutma ve bu tür dinî yapıları benimsemeye etkili/işlevsel olmaktadır. Gülenizm'in meşrûiyeti açısından da din, önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Gülenizm hareketinin doğmasında, gelişmesinde ve güçlenmesinde temel olarak dinin meşrûiyet zemini oluşturduğu

açıktır. Ancak Gülenizm'in Türkiye'de, dünyanın birçok ülkesinde ve bölgesinde bu derece etkili ve güçlü bir yapı oluşturmasında dinî meşrûiyet ve istismar boyutunun dışında (sosyolojik, psikolojik, ekonomik, siyasî, dinî, evrensel, konjonktürel vb.) birçok farklı faktörün etkili olduğu söylenebilir.

Gülenizm, meşrûiyetini temelde dinden almıştır. Çünkü bu örgütsel dinî yapının temeline, üzerinde kök saldıği yapısına ve fikri alt sahasına bakılırsa (her ne kadar karanlık birçok tarafı varsa da) ilk etapta dinsel örgüt yapılanması olduğu açıkça görülebilir. Dolayısıyla bu yapının dinî bakımdan konumu görülmezse, yapının örtünecek kılıfı kalmayabilir. Gülenist hareket, konumunu, varlığını ve gücünü dinden aldığı ve meşrûiyetini din ve dinî faaliyetler yoluyla sağladığı, açıkladığı, geçerlilik kazandırdığı ve kimliğini bu yöntemle elde ettiği söylenebilir. Okumuş'un (2005a: 13) da ifade ettiği gibi toplumsal aktöre kimlik, güvenlik ve en önemlisi de aidiyet sağlayan meşrûiyet, "toplumsal meşrûiyet" olmaktadır.

Gülenizm'in, maddi ve manevi çıkarları uğruna geliştirdiği tavırla her alanda ve durumda meşrûiyet kazanmak, konumunu güçlendirmek veya kendini daha iyi ifade edebilmek amacıyla bir takım kılıflar kullanma veya gerekçeler uydurma yoluna gittiği söylenebilir. Nitekim dikkat çeken bu perspektifi sayesinde söylem, uygulama ve faaliyetlerinin doğru, haklı ve geçerli olduğunu göstermede ve böylelikle istismarlarını örtmede etkili ve işlevsel bir yöntem olmaktadır.

Kısacası Gülenizm'in amacının, dini topyekûn bir istismar aracı olarak kullanıp, kendi meşrûiyetini kazanmak, bu meşrûiyetle varlığını devam ettirmek, her alanda etkili olmak ve güçlenmek olduğu söylenebilir. Gülenizm'in, tüm geçmişi boyunca dinî istismar yöntemini oldukça etkili bir şekilde kullanarak Türkiye toplumunda veya Müslüman dünyasının genelinde "fark edilmeden" faaliyetlerini yürüttüğü, ancak bu durumun 2013 ve sonrasında (özellikle 17–25 Aralık Olayları ve 15 Temmuz'da) değişerek siyasanın ve toplumun önemli bir mücadele sergilediği ana merkez olmuştur.

Gülenizm'in Türkiye'de ve dünyada önemli eğitim merkezlerinden biri olduğu algısıyla özellikle yurt dışındaki okullarında iyi bir Türkçe eğitim verildiği düşüncesini oluşturması, yayması ve bunu göstermek için de Türkçe olimpiyatları tertip etmesi, "ışık evleri"nde kalan öğrencilere iyi bir dinî eğitim veriliyor imajını oluşturmaya çalışması, bu evlerde kalanların yönelik olarak güçlü bir maneviyat sahibi bireyler

olabilmeleri için sürekli dini sohbet seanslarının yapıldığı ve böylelikle oralarda kalan öğrencilerle sürekli ilgilenildiği hissi uyandırılması vb. uygulama ve politikalar Gülenizm'in varlığını devam ettirmesinde ve güçlenmesinde en önemli faktörler arasındadır.

Gülenizm'in, özellikle ışık evlerinde uygulamaya koyduğu stratejiyle bu evlere gönderilen öğrenci ebeveynlerine ve muhtemel ışık evi yolcularına güven aşılanarak meşrû hale gelmeye çalıştığı ve giderek güçlendiği söylenebilir. Denilebilir ki kitlelerin zihninde “çocuklarınız bizim için çok değerlidir, onlar bizim de çocuklarımızdır” algısı oluşturan Gülenizm, bu stratejiyle kitlelerin kendisine karşı ortaya koyduğu bakış açısını doğrudan etkilemiş ve zihinleri pasifleştirerek sorulmaz ve sorgulanmaz bir boyut kazanmaya çalışmıştır. “Işık evleri” denilen gayr-i resmî özel alanlarda örgütün beşeri kaynağını oluşturacak öğrencileri/bireyleri, din eğitimi, dinî sohbet ve manevî/ruhsal seanslarla kendi anlayışına (ideolojisine) hizmet için eğitmeye (devşirmeye) çalıştığı, buradan çıkan çocukların geleceğin hâkimi, savcısı, polisi, askeri olarak devletin içine sızdığı, cemaatin örgüt olarak amaçladığı devletin başına geçme arzusunu gerçekleştirmek için her türlü ahlak dışı yola başvurduğu, kurum sınavlarında kopyalar alınıp verildiği, kendilerinden olmayan yargı mensuplarını, askerî personeli, bürokratları şantaj ve hileyle buldukları pozisyonlardan el çektiği ve ‘amaca ulaşmak için her yol mubahtır’ anlayışıyla hareket ederek devlet ve toplumu tamamen ele geçirme stratejisi izlediği söylenebilir (Tolga, 207: 480).

#### **2.5.3.2.1. Din İstismarcılığı**

İstismar, sosyolojik bir olgu olmanın yanı sıra aynı zamanda bir toplumsal ilişki biçimi olarak (Okumuş, 2014: 19) toplumsal hayatın din, aile, ekonomi, siyaset, eğitim ve kültür vb. birçok alanlarında belirmektedir (Fındıkoğlu, 1976: 318–319). Din sahasında beliren din istismarı, dini bir şeye alet etme, din, maneviyat veya dinî değerleri suiistimal ederek birey veya toplumdan maddi ve manevi menfaatler elde etme, dini, bir istismar veya sömürü aracı kılma gibi manalara gelmektedir (Okumuş, 2005b: 90; 2011: 10; 2014: 16). Runciman'a göre (2008: 36), yaşamın farklı boyutunda belli bir hedefe ulaşmak üzere konjonktürün sunduğu fırsatlardan faydalanıp bir politika geliştirmek suretiyle söz, tavır ve fiillerle dini yaşıyor görüntüsü



vermek, dindar/muhafazakâr görünmek veya dinî tutum ve tavırlar sergilemek, din istismarı veya gösterişçi dindarlıktır. Başka bir ifadeyle din istismarı, belli bir hedefe ulaşabilmek için dinle herhangi bir hemhâllik kurmaksızın ve onunla ontolojik bir dünyayı paylaşmaksızın, onu kullanmayı, onu o amaç doğrultusunda sömürmeyi, ondan bir semere beklemeyi ve onu kâr üretici bir sermaye olarak görmeyi ifade etmektedir (Aktay, 2000: 40–41). Dinle kurulan bu (maddi veya manevi) menfaate dayalı ilişki, din psikolojisinde, “dış güdümlü dindarlık” kavramıyla ifade edilmekte ve bunların mensubiyet iddiasında buldukları dini kullanma eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır (Hökelekli, 2011: 76).

İstismarın temel sebebi, meşrûlaştırma arzusudur (Batar, 2017: 33). Nitekim din, tarihteki en etkili meşrûlaştırma aracı olarak (Çiftçi, 2000: 15–17), her hangi bir zamanda ve herhangi bir iktidara meşrûluk kazandırma sürecinde önemli işlevler üstlenmiştir (Şaylan, 2003: 32). Buna bağlı olarak insanlık tarihi, din tahrifi ve istismarının örnekleriyle doludur (bkz. Ateş, 2004: 1–40). Kur’an’ın ifadesiyle “zararlı faaliyetlerde bulunmak, küfre yardım etmek, müminler arasında ayrılık sokmak, Allah ve Resûlüne karşı savaşanlara üs olması” (Tevbe, 9/107) ve Mescid-î Nebvî’ye bir alternatif olması amacıyla inşa edilen Mescid-î Dırâr<sup>28</sup>, Peygamberimiz döneminde gerçekleşen din istismarının en önemli örneğini teşkil etmektedir. Esasen tarih boyunca birçok birey, toplum veya örgüt dini, bir istismar aracı olarak, farklı metotlarla kendi emel ve çıkarları doğrultusunda kullanmıştır. Bu bakımdan din istismarı konusu bugün İslam ümmetinin birlik ve beraberliğini tehdit eden son derece önemli bir güvenlik sorunu haline geldiği söylenebilir.

Gülenizm, IŞİD, El-Kaide, Boko Haram gibi örgütlü dinî yapılar, din istismarının güncel örnekleri arasında sayılabilir. Bunlar arasında özellikle Gülenizm, ülkemizde örgütlü dinî yapısıyla öne çıkmış ve önemli bir dinî istismar merkezi olmuştur. Nitekim 15 Temmuz sürecinin inşasında veya ön hazırlığında ve işleyişinde din, Gülenizm tarafından çok boyutlu olarak işlevselleştirilerek istismar edilmiştir. Başka bir ifadeyle Gülenizm, toplum hayatında çok önemli bir yeri olan dini, suistimal ederek, araçsallaştırarak, birçok farklı yöntem ve yolla menfaati için kullanmıştır. Bunun yanında Gülenizm, dinî/manevi değerler üzerinden toplumundaki birkaç genç

---

<sup>28</sup> İlk Müslümanların inşa ettiği Mescid-i Kubâ’ya bir tepki olarak kurulan ve nifak yuvası olarak değerlendirilen Mescid-i Dırâr örneği için bkz. Tozlu, 2018: 52-66.

nesli köreltmış ve âdeta toplumun tam itaat ile düşünemeyen ve sorgulamayan birer obje haline getirmeye çalışmıştır. Gülen'in, hareketin ilk başından itibaren sıradan biri olmadığı, ahir zamanda İslam'ın ihyası için Allah tarafından seçilen özel biri olduğu, başlattığı hareketin din kadar değerli olduğu, Peygamber'in miraç hadisesini zaman zaman yaşadığı, bunun yanı sıra uyku veya uyanıklık hali fark etmeksizin her durumda Peygamber'le görüşebildiği ve ondan doğrudan talimat alabilen bir konumunda olduğu için ilahî mesajlarla donatılabilen bir kişilik olduğu algısı oluşturulmuştur (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017: 10–11).

Denilebilir ki Gülenizm, ortaya koyduğu toplumsal algı, tasvir ve telkinlerle müritlerini/mensuplarını ikna etmeye çalışarak din istismarının en açık/en net örneğini sergilemiştir. Gülenizm'in doğuşundan bugüne kadarki sürecine bakılacak olursa, Gülenizm'in farklı alanlarda ve farklı zamanlarda açık ve net bir şekilde “din istismarı” örneği sergilediği görülebilir. Yedi kollu şamdan gibi eğitim, ordu, emniyet, kamu kurumları, yargı, üniversite ve siyaset alanında dinî ve manevî değerleri kullanarak toplumdaki bireylerin dinî/manevî duygularını ve dindarlıklarını suiistimal ettiği söylenebilir. Gülenizm'in dinî istismar boyutu, sömürücü karakter psikolojisi taşımaktadır. Çünkü Gülenizm, dini istismar ederek, aynı zamanda hem dini hem de dindar bireylerin ve toplumların manevî duygu ve düşüncelerini sömürmüştür.

Gülenizm din alanında vermiş olduğu fetvalar ve sergilemiş olduğu yaklaşımlar ve söylemlerle (ılımlı İslam, dinler arası diyalog vb.) dinin kendisini bizzat bir istismar aracı olarak görmesiyle açıklanabilir. Gülenizm'in tüm geçmişine bakılırsa, dine samimiyetle, ihlasla ve safiyâne duygularla bağlı olan bireylerin veya toplumların kendi çıkarları uğruna suiistimal edilerek kullanıldığı açıkça görülebilir. Gülen, her daim tevazu ve yumuşak sözle, gözyaşı ile sözde vaaz ve nasihatlerle Müslüman birey ve toplumların dinini, dindarlığını ve manevi, uhrevi duygu ve düşüncelerini istismar edegelmiştir. Dindar ve dine karşı samimi olan toplumu, Allah, Peygamber ve sahabe-i kiram ile istismar etmiş, ayet, hadis ve dinin bütün değerlerini kendi “gizli” amacı veya ajandası için araçsallaştırmıştır. Denilebilir ki Gülenizm, asıl en büyük zararı dine vermiş, insanların dine karşı güven duygusunu zedelemiş veya zayıflatmıştır. Yukarıda Gülenizm özelinde belirtilenler, başlı başına birer istismar faktörüdür ve istismar açısından verilebilecek en açık örnekleri teşkil etmektedir.

Gülenizm'in din istismarı boyutu Marksist yaklaşımdan hareketle de açıklanabilir. Gülenizm'in din istismarının (görece) Marksist düşüncedeki din istismarıyla birtakım benzerlikler taşımaktadır. Marksist felsefe dinin, bireylere afyon etkisi oluşturup uyuttuğu ve sağlıklı düşüncelerini engellediği iddiasındayken (Okumuş, 2017a: 170), Gülenist yaklaşım ise Marksist düşüncenin pratize edilmiş hâlini ifade etmektedir. Çünkü Gülenizm, toplumun dinî ve manevi duygularını âdeta bir afyon gibi kullanarak pratize etmiş, din ve manevi değerleri, toplumu uyuşturması ve sağlıklı düşünmesini engellemesi için araçsallaştırmıştır. Bu yaklaşımda din, bir araç pozisyonunda düşünülmüştür. Dinin dünyevî amaç ve çıkarlar için aracı kılınması demek olan dinî araçsallaştırma (Okumuş, 2005a: 169; 2017b: 144), Gülenist hareketin en önemli özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Gülenizm'in bu ve benzeri anlayış veya yaklaşımlarında etkili olan şey, onun dine karşı taşıdığı çıkarıcı ve istismarcı niyet veya amacıdır. Okumuş'a göre (2016a), dinî görünümlü ve sözde dinsel yapı olan Gülenizm, din mühendisliğine de iyi bir örnek teşkil etmektedir. Gülenizm dinî istismar ve sömürü metoduyla kendisine ve çevresine çıkar sağlamış, maddî ve manevî kazançlar ve imkânlar elde etmiş, nüfuz ve itibar kazanmış, bu metotla Türkiye'de ve dünyanın birçok farklı yerinde taraftar toplamayı başaramıştır. Esasen Gülenizm, İslam tarihi içerisinde, İslam dininden beslenip, İslam dinine en çok zarar veren örgüt veya hareketlerden biri olarak yerini alacağı şüphesizdir.

#### **2.5.3.2.2. İlmî İslâm ve Dinler Arası Diyalog Söylemi**

Gülen'in söylemlerine bakıldığında, genel olarak hâkim temanın diyalog ve hoşgörü olduğu görülebilir. 1990'larda dinler arası diyalog çalışmalarıyla ön plana çıkan Gülenizm, modern ruha uygun olduğunu düşündüğü kendi İslamî perspektifinin dışında kalan İslamî yorum ve değerlendirmelerin radikal olduğu ve bu radikalliğin tek alternatifinin kendi hareketi olduğu yönünde birçok eser yayımlamış ve bu konuyu öne çıkaran sempozyumlar düzenlemiştir (Albayrak, 2017: 177). Denilebilir ki Gülenizm'in Türkiye'de, Avrupa'da, Afrika'da ve diğer dünya ülkelerinde yapılanması, yapısını koruması ve etkinliğini arttırıp güçlenmesinde hem ılımlı İslam projesinin hem de batı menşeli dinler arası diyalog projesinin önemli rolü olmuştur. Yani Gülenizm, farklı din dili kullanan dünya çevrelerinde tutunabilmesi ve meşrûiyet

bulabilmesi için ılımlı İslam ve dinler arası diyalog projesini son derece işlevsel kılmıştır.

Kili'ye göre (2008: 330), İlimli İslam projesinde, Gülenizm'in önemli bir yeri vardır. Gülenizm'in hem kamuoyunda hem de siyasî ve dinsel çevrelerde büyük ses getiren Abant Platformu (Taslaman, 2010: 109), dinler arası diyalogun hayata geçirilmesinde önemli bir aşamadır. Gülen'in, "Hıristiyan tevhide döner ve fakat diğer hayatı aynı olursa ona Müslüman İsevî denir" (Sezen, 2006: 17) şeklindeki ifadesi ile 9 Şubat 1998 tarihinde Papa'ya bizzat sunduğu mektupta, "Papa VI. Paul cenapları tarafından başlatılan ve devam etmekte olan Dinler Arası Diyalog için, Papalık Konseyi misyonunun bir parçası olmak üzere burada bulunuyoruz. Bu misyonun tahakkuk edişini görmeyi arzu ediyoruz. En aciz bir şekilde hatta biraz cüretle, bu pek kıymetli hizmetinizi icra etme yolunda en mütevazı yardımlarınızı sunmak için size geldik. İslam, yanlış anlaşılabilir bir dindir ve bunda, en çok suçlanacak olan Müslümanlardır" (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017: 77; Mutioğlu, 2017: 617-618; Kara, 2017a: 354) şeklindeki söylemi, dinler arası diyalog fikrinin önemine işaret etmektedir.

Gülen'in dinler arası diyalog projesini hayata geçirebilmek için İslam'ın ana esaslarına uymayan argümanlar geliştirdiği söylenebilir. Örneğin Gülen'e göre; Ruhü'l-Kudüs olan Peygamberimiz, aynı zamanda Hz. İsa'nın babası olduğu, teslis inancında olanlar dinden çıkarılamayacağı, İslam ile Hıristiyanların asgari ortak paydada (karma bir teolojiyle) buluşabileceği veya birleşebileceği, müntesiplerinin İncil derslerine katılmasında bir problem görmediği, hatta İncil derslerin faydalı olabileceği ve vaftiz suyunun âb-ı hayat olarak içilebilecektir (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017: 73-84).

Dinler arası diyalog, Hıristiyanlık ile İslamiyet'i tek bir çatı altında İbrahimî temelde tevhit inancı etrafında birleştirmek ve sonrasında "bütün Müslüman ve Hıristiyanların, Hz. İsa'nın etrafında bütünleşmesi" (Mutioğlu, 2017: 613) olarak okunabilir. Mutioğlu'na göre (2017: 606-614) dinler arası diyalog, dinî değil, politik bir meseledir; nitekim dinler arası diyalog, özellikle 28 Şubat sürecinde radikal İslam tehlikesi karşısında bir proje olarak "ılımlı İslam" perspektifiyle birlikte işlevsel kılınarak Gülenizm özelinde tahkim edilmiş, böylece Gülenizm 28 Şubat'tan en az etkilenen örgütlü dinî yapı olmuş, hatta bu süreçte Gülenizm elde ettiği farklı

imkânlarla birlikte Vatikan'ın da desteğini alarak hareket alanını oldukça fazla genişletmiştir. 28 Şubat sürecinde Dinlerarası diyalog çerçevesinde Türkiye'ye gelen Amerikan Yahudi örgüt başkanlarının bir dizi ziyarette bulunduktan sonra Genelkurmay II. Başkanı Çevik Bir'i ziyaret ettiği ve buradaki görüşmede Gülen'in kendileri için önemli olduğunu zikrettiği ifade edilmiştir (Kocabaş, 1998: 64).

Gülenizm, radikal Müslümanlara göre ortaya koyduğu ılımlı İslam anlayışıyla Batı'ya daha barışık bir perspektif yaklaşması dolayısıyla Batı tarafından önemsendiği ve desteklendiği, bu nedenle ABD'de oturma alabildiği, hatta 15 Temmuz sonrasında dahi bu desteğin devam ettiği söylenebilir (Albayrak, 2017: 177). Denilebilir ki Gülenizm, ılımlı İslam projesiyle Türkiye'de, İslam devletlerinde, Türkî devletlerde, gayr-i Müslim devletlerde, dinler arası diyalog söylemiyle de Batı ve gayr-i Müslim devletlerinde etkinliğini arttırmış ve güçlendirmiştir. Gülen'in birçok kez papaya, Vatikan'a ve Hristiyan dünyasına olumlu mesajlar verdiği, özellikle Vatikan'a gidip Papa II. Jean Paul, New York Başpiskoposu Kardinal O'Connor, Patrik Bartholomeos ve İsrail Seferad Hahambaşı Eliyahu Bakshi Doron ile görüşmeler yaptığı, Heybeliada Ruhban Okulu'nun açılmasına destek verdiği, Ortodoks Patriğini desteklediği, Ermeni cemaatiyle ilişki kurduğu ve Süryani Katolik cemaati lideriyle görüştü, kamuoyunda zaman zaman dillendirilen konular arasında olmuştur.

Diğer taraftan Gülen'in Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili Kur'an ayetlerini ılımlı bir anlayışla ele aldığı ve tartışmalı bir şekilde yorumladığı görülmektedir. Gülen, Kur'an'da Hıristiyanlık ve Yahudilik ile ilgili olan ifadelerin aslında çok sert olduğunu ve bu ifadelerin günümüz Hıristiyanlığı ve Yahudiliği için kullanılmasının şart olmadığını, Kur'an'ın bu sert ifadelerinin her Yahudi ve Hıristiyan'ı kapsamadığını, Kur'an'ın gayr-i Müslümlere yönelik ortaya koyduğu sert tavrının şahıslara yönelik olmadığını ve davranış veya düşüncelere yönelik olduğunu, nitekim buna benzer ifadelerin Tevrat ve İncil'de de yer aldığını, dolayısıyla tarihi olayların kendi tarihselliği içinde ele alınması, yani her olayın kendi şartları ve konumu çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Kurucan, 2006: 87). Böylece Gülen, Hıristiyan ve Yahudileri ele alan ayetlerden elde ettiği yorumlarla ılımlı İslam ve dinler arası diyalog yaklaşımını güçlendirmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra başka bir örnekte Gülen'in, herkesin kelime-i tevhidi esas alması ve anlayışını buna göre şekillendirmesi gerektiği, öyle ki kelime-i tevhidin ikinci bölümündeki 'Muhammed

Allah'ın resulüdür" kısmının telaffuz etmeyen kimselere de rahmet ve merhamet nazarıyla bakılması gerektiği (Bayrakdar, 2009: 102) şeklindeki ifadesi, Kelime-i Tevhid'in Peygamberlikle ilgili olan kısmının önemsizliğine işaret etmektedir.

Gülenizm'in dinler arası diyalog ve ılımlı İslam modelinde olduğu gibi ortaya koyduğu Batı'ya hoş görünme ve ılımlı yaklaşımı, Batı devletleri ve siyasî yapılarının desteğini almasında önemli rolü olmuştur. Gerçekte Roma Katolik kilisesi tarafından, II. Vatikan Konsili (1962–1965)'nde alınan kararlara dayanan (Günay, 2017: 483) dinler arası diyalog projesiyle Gülenizm'in, ulusal ve uluslararası birçok etkinlik düzenleyerek, bir taraftan bağlularını Hristiyan kültürüne yaklaştıırken diğer taraftan da örgütün Batı dünyası tarafından akredite edilmesini sağladığı, bu sayede birçok Batılı ülkenin kapılarını kendisine açarak dünyanın pek çok bölgesinde imkânlar elde ettiği söylenebilir (Din Şûrası, 2016: 67).

Özetle dinler arası diyalog veya ılımlı İslam söylemlerinin, bir Hristiyan teorisi veya projesi olduğunu (Sezen, 2006) ve bütün dinleri Hristiyanlık çatısı altında birleştirme (Bayrakdar, 2009; Mutioğlu, 2017) kaygısı taşıdığını söylemek mümkündür. Okumuş (2016a)'un da ifade ettiği gibi aslında Gülenizm, İslam'a karşı İslam projesinin adıdır.

### **2.5.3.2.3. Kutsaliyeti (Mehdiciliği/Mesihciliği)**

Gülenizm muhafazakâr/dindar birey ve topluma baskı yapılan ve dinî eğitime karşı çıkılan bir dönemde, Müslüman toplumu ve bireyi mesihçi/mehdici/kurtarıcı bir yaklaşımla dönemin baskıcı anlayışına karşı bir anti tez olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönem, Müslüman/dindar/muhafazakâr toplum açısından toplumsal bir dinî kriz dönemidir. Bu ve daha sonraki dönemde "İslam elden gidiyor" söylemiyle örgütlü dinî yapının etrafı, etki alanı ve çevresi genişlemiş, Gülenizm bu perspektifle etkili ve sağlam bir zemin bulmuştur. Gülenizm, istismar açısından böyle bir uygun ortamda doğmuş, etkinliğini ve etki gücünü zaman içerisinde giderek arttırmıştır. Bu nedenle

Gülenizm dendiğinde üzerinde durulması gereken önemli konulardan biri de inanç boyutudur. Gülenizm'in kısaca Mesihanilik denilebilecek bir eğilimin en belirgin temsilcilerinden birisi olduğu söylenebilir (Aydın, 2017: 34). İslam'ın ana esaslarına uygun düşmeyen bir görüş olarak Mesihanilik, Gülenizm tarafından farklı güncel perspektifler kazanmıştır (Aydın, 2017: 34). Mesihanilik özellikleri çerçevesinde üzerinde durulması gereken teolojik değerlendirmelerden biri,

Gülenizm'in "kâinat imamı" olarak, örgütlenme şeceresinde yer alan figürüdür (Çınar, 2017: 22) . Mitolojik unsurlar taşıyan "kâinat imamı" tabirinin, Gülenizm'in yapılanmasına özel bir yeri olduğu, bu tabirin üzerinden taraftarların zihin dünyalarının inşa edildiği, genel olarak Gülen'in yaptığı tasarrufu sorgulamayan, itaat ve teslimiyet üzerine kurulu bir yapı/sistem olarak değerlendirilebilir (Çınar, 2017: 22–24). Nitekim 15 Temmuz sonrası ortaya çıkan birtakım belge ve bilgiler Gülenizm'in mehdici/mesihçi perspektifini itaat/teslimiyet kültürünün benimsenmesi ve yerleşmesinde araçsallaştırdığını göstermiştir (Alkan, 2016: 265).

Gülenizm'in, Allah'a itaat olarak değerlendirilen mesihçi/mehdici anlayışıyla birtakım insanları etki altına alarak Gülen'in mesihçi/mehdici anlayışı etrafında birliği, beraberliği, dayanışmayı, kısaca kenetlenmeyi sağlayamaya çalıştığı, bunun yanı sıra bu anlayışla otoritesini tartışmasız olarak tahkim etmeye çalıştığı söylenebilir (Albayrak, 2017: 176). Denilebilir ki bu harekete göre Gülen'e iman/inanç, dinî bir gereklilik, hatta itikadî bir durum arz etmektedir. Gülenizm, mehdilik/mesihçilik kavramını merkezine koyarak onu tekrardan şekillendirme yoluna gitmiş ve hareketinin ideolojik zeminine koymuştur (Alkan, 2016: 265). Gülenizm, İslam'ın inanç ve kavramlarını ele alarak kendi ideolojik perspektifi doğrultusunda içini boşaltarak yeni bir dinî inanç şeklinde sistemini kurduğu, sıkıntı veya problemler karşısında veya ruhsal ve fikrî olarak bir çıkmaza girildiğinde otoritenin (liderin) ulûhiyetinin (ruhaniyetlerinin) harekete geçerek muhtemel örgüt içi eleştirinin engellendiği ve böylece tam itaat/teslimiyetin gerçekleştiği söylenebilir (Alkan, 2016: 265–266).

Bu örgütlü dinî yapının müntesiplerinin adanmışlığının fedailik boyutlarına varan ve İslam anlayışı ile ilgisi olmayan ezoterik bir alanı kendi içinde barındırdığı, dünyanın sonunun yaklaştığı ve kötülöklere karşı kendilerinin bir seçilmiş zümre olarak görmeleri şeklinde beliren perspektiflerinin bu yapıyı kült bir yapı olarak değerlendirmemizi sağlayabilir (Tolga, 2017: 478). Esasen 15 Temmuz'a giden sürecin zihinsel arka planında da bu mitolojik gerçek yatmıştır. Nitekim 15 Temmuz'da Gülenizm'in müntesiplerince hedefe varmak uğruna bir adanmışlık veya kendini feda etme hali zuhur etmiştir.

Gülenizm'in ideolojik arka planının en önemli paradigmalarından biri, hiç şüphesiz mesihçi/mehdici yapısıdır. Mesihçi/mehdici telakki, toplumsal konjonktürün

belirsizleştigi, kötüleştigi veya kaos oluştugu süreçlerde beliren sığınmacı bir anlayışla toplumun sarıldığı, daha sonra bunun dinî bir inanca dönüşmesi şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir (Yavuz, 2012: 70). Denilebilir ki bu perspektif, Gülenizm'in işlevsel kıldığı en önemli argümanlardan biri olmuştur. Gülenizm'in bir takım müntesiplerinin, Gülen'in sözlerini ve yalancı gözyaşlarını kutsaması (Yıldırım, 2017: 54), mehdici/mesihçi gelenek anlayışının bir tezahürüdür. Netice itibariyle Gülenizm'de önemli rol oynayan mehdi/mesih inancı, dinî deliller açısından sübut bulamamış, hem İslam tarihinin akışında hem de 15 Temmuz'da görüldüğü gibi birçok olumsuzluğun kaynağı olmuştur. 15 Temmuz, bu inançla mobilize olmuş bir hareketin kalkışmasıdır. Gülenizm, baskılayıcı/sınırlayıcı bir dönemin sistemine karşı dinin daha rahat yaşatılması hedefiyle vücut bulmuş, ancak kısa süre içerisinde ortaya çıkış gayesinin dışına çıkarak otorite isteğiyle ön plana çıkmış ve daha sonra darbeci bir harekete evrilmiştir (Albayrak, 2017: 165–166).

Diğer taraftan Gülenizm'in mesihçi/mehdici anlayışı, yapıyı bir arada tutmada ve yapının Gülen'e çok sıkı bir bağ ile bağlanmasında işlevsel kılınan veya etkili olan yaklaşımların başında gelmektedir. Örgüt lideri olarak Gülen'in İslam'ın genel ilkeleriyle bağdaşmayan seçilmişlik ve masumiyet karinesine sahip olduğu algısı, örgüt içi itaat, bağlılık ve teslimiyet duygularının zeminini oluşturduğu söylenebilir. Denilebilir ki bu örgütlü dinî yapı, ahlakilik yerine, gizli emel ve hedeflerini pratize etmek amacıyla pragmatist bir yaklaşım tarzını esas almış, durum ve konjonktüre göre (daha doğrusu çıkarlarına göre) tavır geliştirmiştir (Özkan, 2017: 1006). Bu kapsamda Gülen, Peygamberimizle sık sık görüşen, masum ve ilahî himayeye nail olan bir dinî otorite olarak tanıtılmıştır (Keleş, 2016: 39–40; Özkan, 2017: 1005). Gülen'in, Peygamberimizle görüşen manevi bir zat olarak tanıtılması, dinin kendisi olarak anlatılması ve İslam ile özdeşleştirilmesi, müntesiplerinin yapıya bağlılıklarını pekiştirmeyi, verilen emirleri mutlak doğru olarak kabul etmelerini ve gerektiğinde her türlü fedakârlığı yapmalarını sağlamak için işlevselleştirilmiş, öyle ki bu çerçevede Peygamberimizin İzmir'e sık sık gidip teftiş yaptığı, bu örgütlü yapının toplantılarına katıldığı ve yapıya mensup birçok insanın buna şahit olduğu, Türkçe Olimpiyatlarını seyrettiği, Hz. Hatice'nin ise ışık evlerini ziyaret ettiği iddiaları ortaya atılmış (Özkan, 2017: 1005–1006) ve bunun üzerinden manevi boyutları yüksek ilahî bir krallık imar edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra Gülenizm'e katılanlara ilk olarak biat kültürü



anlatılarak bu kişilerin itaat etmeleri sağlandıktan sonra örgüt yapısının kutsallığı ve örgütün gerçekleştirdiği tüm faaliyetlerin veya eylemlerin önemli ulvî bir amacı olduğu için talimatların mutlak itaat ile sorgulanmadan uygulamaya koyulması gerektiği inancı öğretilmekte, örgüt içerisinde hiyerarşik bir şekilde verilen talimatlara itiraz edilmemesi gerektiği, bunun aksine davranışlar sergileyenlerin önce uyarı sonrasında tehdit ve şantajla yola getirilmesi hedeflenmektedir (Din Şûrası, 2016: 41).

Açıktır görüldüğü gibi, Gülenizm'in mehdici/mesihçi, kutsanmışçı ve masum anlayışı çok sert, katı ve tam itaat karakterine dayanmaktadır. Denilebilir ki bu inanç, müntesiplerini örgüt liderine bağlı ve bağımlı kılarak kutsanmışçı bir araç olarak işlevsel hale getirilmiştir. Örgütün bizzat lideri tarafından kutsandığı noktalar şu şekildedir: Nurculuğun, Allah'ın cemaati, Allah'ın ve elçilerinin desteklediği seçilmiş bir cemaat, Nebîlerin gıpta ettiği bir cemaat, Kur'an'ın işaret ettiği bir cemaat, Peygamber'in arkasında olduğu bir cemaat olduğu ve cemaatin sahabeden sonraki en hayırlı nesil (altın nesil veya ikinci sahabe nesli), Mesih'in ineceği topluluk, cehennem alevlerini söndüren bir cemaat, cemaatin örgütlenmesini bizzat Peygamber'in yaptığı, cemaatin hiçbir müntesibinin cehenneme atılmayacağı, ışık evlerinin çağın mabetleri olduğu belirtilmiştir (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017: 85–109).

Gülen'in, hareketin dağılmaması, daha fazla genişlemesi, sorgusuz ve sualsiz mutlak itaatin gerçekleşebilmesi, müntesiplerini cesaretlendirmek ve korkularından arındırmak için vaazlarında/sohbetlerinde birtakım din-dışı, gerçeküstü, hayali iddialarda bulunduğu söylenebilir. Gülen, Allah'la ve Peygamberle doğrudan görüşüğünü, Allah ve Peygamber'den aldığı talimatları müntesiplerine aktardığını, vahiy veya keşif yoluyla bilgilerin kendisine iletildiğini, Allah ile arasında sırlar olduğunu ve Allah'ın onu ve müntesiplerini hiç terk etmediğini, kendisinin Allah'ın veli kulu olması nedeniyle Allah'tan aldığı ışınları kulları üzerine kırıp insanlara yansıttığını, cennetlik olduğunu ve ahirette şefaath hakkının olduğunu, Peygamber'in örgüt mensupları adına onun alnını öptüğünü, Peygamber'in rüya üzerinden verdiği emir doğrultusunda evlenmediğini, hareketin uluslararası örgütlenmesini bizzat Peygamber'in yaptığını, Nebîlerin gıpta ettiği bir hareket olduklarını, cehenneme atılanlar içinde müntesiplerinin bulunmadığını, cemaatin nurunun cehennem alevlerini söndürdüğünü, cehennemden kurtulmanın vadedilmesi durumunda dahi örgütün

liderlerinin kararına göre hareket edilmesi gerektiğini, örgütün faaliyetleri için Hacca bir sene ara verilebileceğini, ışık evlerinin çağın mabetleri olduğunu, müntesiplerinin amel defterlerini gördüğünü, hatta kaydettiğini ve değerlendirdiğini, günahları yazmakla görevli meleğe talimatlar verdiğini, kâhinliği ve medyumluluğu meşrû gördüğünü ifade ettiği (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017) asılsız ve din-dışı iddialar bu kapsamda değerlendirilebilir.

#### **2.5.3.2.4. Din Tacirliği**

Gülenizm'in gelenekle moderniteyi uzlaştırma gayreti dikkat çekmektedir. Bu açıdan İslam dininden mülhem çağdaş bir yaşam felsefesi geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu kapsamda Gülen, başörtüsünün "füruat" (dinde inanç konuları gibi asli bir unsur olmayan ve ana esasların yanında bir yan dal hükmünde) olduğunu ve eğitimin başörtüsüne tercih edilebileceğini ifade etmiştir (Yavuz, 2005b: 267). Gülenizm'in çağdaş, modern yönde din politikaları üreterek bir yandan kendi hâkimiyet alanını genişletmeyi, diğer taraftan toplumun dini değerler çerçevesinde değiştirmeyi ve geliştirmeyi hedeflediği söylenebilir (Özel, 2012: 282). Gülenizm, bir anlamda din tacirliği de yapmıştır. Çünkü bu ideolojik perspektif dinî, dinî değer, hüküm ve kuralları kendi menfaati uğruna satan kimse gibidir.

İslam filozofu Kindî'nin (1994: 4-5) de belirttiği gibi, hayvanî nefislerde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını kuşatan karanlık, din istismarcılarının gerçeğin nurunu görmelerini engeller, menfaatlerini korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî erdemlere sahip insanları kerih görürler. Bu perspektife sahip örgütlü dinî yapının amacı, mutlak otoriteyi sağlamak amacıyla makam ve mevkilerin başına geçerek bağlı oldukları dış mihraklı güçlere ortam hazırlamak ve din tacirliği yapmaktır. Aslında bunlar, dinden yoksundurlar. Okumuş'un (2011: 11) da ifade ettiği gibi bir şeyin ticaretini yapmak, onu satmak gibidir ve o sattı şey artık onun değildir. O halde denilebilir ki bu ve benzeri din tacirliği yapan kimselerin dini olamaz.

### **2.5.3.2.5. Himmet Anlayışı**

Gülenizm’in birçok bölge ve kurumda, il ve ülke imamlarının öncülüğünde himmet geceleri tertip ettiği bilinmektedir. Farklı zaman ve mekânlarda “himmet” adı altında topladıkları maddi yardımlar/bağışlar, buna örnek olarak gösterilebilir. Himmet ile Müslüman toplumun sadakasının, fitresinin, yardım için elinde avucunda neyi varsa onu ‘cennette inşa edilecek konakların çatısı, kapısı, penceresi, odası, halısı gibi pek çok şeye sahip olacaksınız’ denilerek alındığı söylenebilir (Kavas, 2016: 8). Yapının himmet seansları ile ekonomik olarak örgütlenmesi dikkat çekicidir. Bir yandan himmet adı altında resmi olmayan şekilde toplanan paraların kurulan şirketler ve bankalar aracılığıyla finans sistemine kanalize edilmesi diğer yandan yurt dışından elde edilen paraların da bu yolla değerlendirilmesi, bu yapının ne kadar toplumsal ve ekonomik alanda yaygın bir ağa sahip olduğunu gösterebilir (Tolga, 2017: 479).

Toplanan himmetlerin, Müslüman öğrenciler, yabancı ülkelerdeki Müslümanlar ve Müslüman okulları için kullanılacağı gerekçesiyle, Müslüman toplumun dinî/manevî duyguları istismar edilmiş ve Müslüman toplum birçok yönden yıkıma uğratılmıştır. Hatta Müslüman öğrenci yetiştiriliyor imajıyla Müslüman ve dindar ailelerin fakir ama zeki çocukları kullanılmış veya buna alet edilmiş, diğer taraftan zengin Müslümanların veya bireylerin de maddi kaynakları istismar edilerek, sözde okullarındaki bu tür öğrencilerin hem iyi dinî eğitim aldıkları iddia edilmiş hem de okul puanlarının veya ders notlarının yüksek/iyi olduğu yönünde algı oluşturulmaya çalışılmıştır. Müslüman ve dindar halkın safiyâne duyguları istismar edilerek toplanan himmet anlayışı üzerine kurulan ekonomiyle medya, basın, büyük şirket ve holdingler, bankalar, üniversiteler, özel yurt, dersane ve okullar açılmış ve devasa bir yapı oluşturulmuştur.

### **2.5.3.2.6. Ahlâkî Yapısı (Takiyye Anlayışı)**

Gülenizm’in, dinimizin en temel ve en önemli değerlerinden biri olan ahlâkî değerleri istismar ederek genel olarak İslam’a, özel olarak da İslam ahlakına önemli ve oldukça büyük zararlar verdiği söylenebilir. Gülenizm’in söylem, yaklaşım ve davranışlarına bakıldığında Görmez’in (2016: 30) de ifade ettiği gibi, ikiyüzlülük, şantaj, teccüs, mahremiyet ihlali, inancını gizleme (takiyye veya olduğundan farklı

görünme), yere ve zamana göre farklı söylem geliştirme, amaç ve çıkarı gereği haram işleme vb. şeklinde İslam ahlakıyla örtüşmeyen tavırlar geliştirdiği görülebilir.

Gülenizm'in söylem ve üslubuna bakıldığında genel olarak, hoşgörü ve samimiyet görüntüsüyle aslında arka plandaki esas hedefin gizlendiği (hedef şaşırtma), yani "takiyye" yapıldığı gözlemlenebilir. Hâlbuki takiyye, İslam'a göre can korkusu olan hayatî tehditler dışında mutlak olarak yasaklanmıştır. Nitekim Müslüman ne aldanan ne de aldatan olmalıdır. Bu noktada Peygamber'in "Bizi aldatan, bizden değildir" (Müslim, İman, 164) şeklindeki hadisi son derece önemlidir.

Gülenist hareketin hedefleri ve çıkarları bakımından takiyye, belki de en önemli olgulardan birini oluşturmuştur. Bir yere gelene (hedefe ulaşana) kadar kendini gizleme ve bu uğurda inancını saklama olarak ifade edilen takiyye anlayışını örgütün ideolojisine uygun olarak uygulayan Gülenizm'in hedefe ulaşan her yol veya yöntemi meşrû veya doğru kabul ettiği söylenebilir (Demir ve Çağlar, 2017: 13–14). Takiyye anlayışı çerçevesinde pragmatist bir yaklaşımla yer ve zamana göre laik, anti-laik, sûfî, hoşgörülü, ılımlı, modernist, radikal, diyalogcu, milliyetçi, liberal, demokrat, hümanist, Sünni, Alevi, çağdaş, anti-komünist şeklinde farklı ideolojik perspektifler geliştirmiştir (Özkan, 2017: 1006).

Bu örgütlü dinî yapı ilk çıktığı dönemlerinde ve kurumsallaşmaya başladığı dönemlerde müntesiplerine dinin haram veya yasak kıldığı (içki satan yerler, vücut hatlarını gösteren giysiler, haremlik-selamlık vb.) şeylerden sürekli uzak durulması gerektiği vurgu yapması, diğer taraftan sonraki dönemlerde "başörtü furûattandır" (Yavuz, 2005b: 267) fetva örneğinde görüldüğü gibi dinin açık hükümlerine muhalif ılımlı ve yapay dinî tavırlar geliştirmesi, örgütün takiyyeci bir yapısının olduğunun en açık örneklerindedir. Bunun yanı sıra Gülenizm'in, laikliğin katı/sert bir şekilde uygulandığı ve başörtüsünün yasaklandığı dönemlerde başörtünün eğitim için çıkarılabileceğini, askerî okullardaki örgüt müntesiplerinin dinî kimliklerini saklayabileceği ve ima ile namaz kılınabileceği, örgütün hedef ve çıkarları için genel olarak sınav sorularının çalınabileceği ve bu şekilde devlet kadrolarına sızılabilceği, örgütün hedefleri doğrultusunda bireylere baskı, şantaj ve taciz yapılabileceği şeklinde çok farklı yol ve yöntem işlevsel kılınmıştır (Demir ve Çağlar, 2017: 14–15). Bu yöntem veya yaklaşımlardan biri de "laisist meşrûlaştırım"dır.

Gülenizm'in, Türkiye'de uygulana gelen laisizm siyasetini kendisini meşrûlaştırıcı bir araç olarak kullandığı, hatta kendi meşrûyetini bu siyaset üzerinden inşa ettiği, bu nedenle 15 Temmuz bildirisinde laiklik vurgusu yapılması sadece bir takiyye örneği olarak görülemeyeceği, bunun yanında kendi meşrûyeti için laisizm anlayışına ve uygulamalarına muhtaç olduğu, elde ettiklerinin önemli bir kısmını laisizm anlayışının ve uygulamalarının tarihsel ve sosyolojik sonuçlarına borçlu olduğu söylenebilir (Akın, 2016: 51-52). Bu bakımdan denilebilir ki Gülenizm'in takiyyesini (gerçek kimliğini saklama, ikiyüzlü ve gizli yapılanması) toplumun büyük bölümü açısından meşrûlaştıran en önemli temellerden birisi hayat tarzı olarak ifade edilen Türkiye'deki Jakobin laisizm anlayışıdır (Akın, 2016: 52). Gülen ortaya koyduğu takiyyeci anlayışını, "cemaat bunu takiyye olarak değil, tedbir olarak vasıflandırır. Kısaca şöyle açıklamak istiyorum: Nihai hedefe varana kadar, yani sonuca ulaşana kadar, her yöntem her yol mubahtır. Bunun içerisine yalan söylemek de insanları aldatmak da girer" (Işıklı, 2001: 47) şeklinde özetlemiştir.

Gülenizm'in takiyye yöntemini pekiştirmek ve tam olarak anlaşılır kılmak için eser ve sohbetlerindeki ifadelerine müracaat etmek yerinde olacaktır. Gülen (1995: 119) bir eserinde "dengeli bir hizmet eri, söyleyeceği şeyleri hemen söylemez. O bilir ki söylenmesi gereken her şeyi şimdi söylerse, kendisine hayat hakkı tanımayanlar çıkabilir" demiştir. Başka bir eserinde de "işte bu manada telattuf, yapılan hareket kime karşı yapılıyorsa, tavrımız onlar tarafından hiç hissedilmeden ve sezdirilmeden yapılmasıdır ki, bunu gidip, hedefi vurma ve yara almadan da dönme gibi bir ifadeyle arz etmemiz mümkündür" (Gülen, 2011: 207) diyerek kendi mensuplarına bir casus misali gizli ve sinsi bir tavır takınmaları gerektiğini belirtmiştir. Hatta yerine göre devrin getirdiği şartlar ve hizmetin stratejisi açısından zulüm bile görmeleri durumunda ses çıkarılmaması gerektiğini, zamanı gelince de kendi şartlarının oluşacağı ve kendi renklerinin bütün renklere hâkim olacağını ifade etmiştir (Gülen, 1995: 222).

Gülen'e göre (1998: 86), kuvvet dengesinin olmadığı durumlarda tekniğe, taktiğe başvurulmalıdır. Aksi takdirde karşı gelinemeyeceği muhakkak olan kuvvetle çarpışmaya kalkmak davaya en büyük ihanettir. Gülen, kendi mensuplarını bu tür söylemlerle daha önceden kafasında belirlemiş olduğu sözde davaya -ki davanın ne olduğu 17-25 Aralık Olayları'nda ve 15 Temmuz'da ortaya çıkmıştır- hazırladığı

anlaşılabilir. Gülen (2003: 34), zamanı gelince de mensuplarının harekete geçmeleri gerektiğini şöyle anlatmaktadır: “Bedir esirleri hakkında görüş beyan edilirken Hz. Ömer: ‘Ya Resullallah, herkese akrabasını teslim et ve herkes kendi eliyle akrabasının işini bitirsin. Hz. Hamza’ya kardeşini ver, onu o öldürsün. Ali, kardeşi Akil’in hakkından gelsin. Bana da benim yakınlarımı ver, onları da ben öldüreyim’ demiştir. Gerçi istişarede bu görüşler kabul edilmeyecektir, ama bir müminin münkere karşı tavrını ifade etmesi açısından uyulmasa da üzerinde durulmaya değer bir üslûptur”. Gülen’in bütün bu söylem ve yaklaşımlarına bakılarak denilebilir ki, Gülenizm’de takıyyecilik sadece bir davranış biçimi değil, aynı zamanda bir ideoloji ve bir hayat felsefesidir.

#### **2.5.3.2.7. Gösterişçi Dindarlığı**

Gülenizm’in ılımlı/yumuşak/hošgörülü dindarlığı ve gösterişçi dindarlığı, örgütün/hareketin gelişmesi, büyümesi ve güçlenmesinde etkili olan bir başka faktördür. Gülenizm’in bireyler ve toplumlar nezdinde büyük bir etkiye sahip olmasında patolojik<sup>29</sup> olan gösterişçi dindarlığının rolü büyüktür. Patoloji, sosyolojik bir tipin normal ortalamasının, istisnai ve arızî olan boyutunu teşkil etmektedir (Aron, 2014: 264–265; Okumuş, 2005b: 18). Dine göre gösterişçi dindarlık, gösterişe dayalı, yapmacık ve aldaticı tavır, davranış ve haller olarak ifade edilebilir (Okumuş, 2005b: 19). Denilebilir ki Gülenizm, dinini ve dindarlığını bir gösteri imajıyla topluma sunarak, toplumlara, devletlere ve milletlere hoş görünmeyi, dindar ve dini bakımdan ahlaklı görünmeyi hedeflemiştir. Dinî anlamda gösteriş, dünya ve ahiret ilişkilerinde insanlara hoş görünmek amacıyla yapılan eylemdir (Okumuş, 2005b: 31). Bu aynı zamanda bir tür riyakârlık ve ikiyüzlülüktür. Gülenizm’in ikiyüzlülük ve riyakârlığı birçok örnekle incelenerek, onun bu tavrı “çelişkiler insanı” olarak adlandırılmıştır (Alpsoy, 2015).

Okumuş’a (2005b: 34) göre gösteriş, sözlü ve yazılı mesajla olabileceği gibi, sözsüz, hâl ve davranışla da olabilir. Okumuş’tan hareketle olgu değerlendirilirse, Gülen’in vaaz ve sohbetlerinde âdeta bir gösteri şovu gibi gözyaşı dökmesi, sürekli ağlaması ve el-kol işaretleri gösterişin sözsüz boyutunu, şiddetli ve zaman zaman

---

<sup>29</sup> Gösterişçi dindarlığın patolojik boyutu için bkz. Okumuş, 2005b: 19.

yüksek ses tonu ile sohbet yaparak samimi olduğu, dini değer ve ilkelerden etkilendiği ve bunu sözleriyle yansıttığı izlenimi oluşturması da sözlü boyutunu yansıtmıştır. Gülen bu yönde geliştirdiği gösteriş amaçlı davranışları, samimi, ihlaslı ve dindar bir Müslüman prototipi veya imajı sergileme amacı taşımıştır.

Genelde birçok farklı dindarlık tipolojisinden bahsedilebilir (bkz. Günay ve Çelik, 2006: 178–195; Okumuş, 2005b: 38–43). Ancak yukarıda da değinildiği gibi Gülenizm’e “ılımlı, hoşgörülü ve yumuşak dindarlık” anlayışıyla gizlediği veya maskeleydiği tipin daha uygun düşeceği kanaatindeyiz. Gülenizm özelinde ortaya çıkan söylem, yaklaşım ve fetvalarda, daha çok “ılımlı ve yumuşatıcı” bir perspektifin hâkim olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra Gülenizm’in dini istismar yöntemi, gösterişli dindarlığının bir tezahürüdür. Gülenizm’in gösterişçi dindarlığında sergilenen din, dinî değer ve dindarlık sömürsü (istismarı), dindar/muhafazakâr toplumun dinî inanç, duygu ve hassasiyetlerinden faydalandığını gösterebilir. Bununla birlikte gösterişçi dindarlığın, bir din istismarı örneği olduğu (Okumuş, 2005b: 88–103) düşünüldüğünde Gülenizm’in gösterişçi dindarlığının, aynı zamanda bir din istismarı örneği teşkil ettiği söylenebilir.

Gülenizm’in gösterişçi dindarlığında bireysel psikolojisinin de önemli yeri olduğu söylenebilir. Bu da onun psikolojik (patolojik) ve ahlâkî bazı rahatsızlıkları olduğu sonucuna götürebilir. Kişilik zaafi ve bozukluğu (karakter bozukluğu, paranoya ve korku vb.), duyumsuzluğu ve tatminsizliği, çıkarıcılığı, kibir ve gururu (kendini beğenme ve bencillik vb.), makam ve mevki kazanma arzusu, ihlalsızlığı, güvensizliği, özentisi, hasedi, dünya sevgisi ve cimriliği, üstünlük kompleksi gibi hem psikolojik hem de ahlâkî hastalıklar, onun gösterişçi, istismarcı ve sömürücü bir dindarlık örneği sergilemesinde etkili olan bir başka husustur. Nitekim uzun yıllar boyunca Gülen’in yanında ve yakın çevresinde bulunanlar, Gülen’in bu ve benzeri ruhsal kişilik bozukluklarına sahip olduğunu ifade etmişlerdir (Veren, 2007).

#### **2.5.4. Gülenizm’in Genel Olarak Darbelere Bakışı**

Gülenizm’in genel olarak darbelere karşı duruşu darbe süreçlerinde ortaya koyduğu tavır ve geliştirdiği söylemlere bakılarak anlaşılabilir. Bu bakımdan ortaya çıktığı 1970’li yıllardan itibaren Gülenizm’in lideri olan Gülen’in darbe süreçlerinde

ortaya koyduğu anlayış önem arz etmektedir. Gülen, 12 Mart Muhtırası için şu söylemlerde bulunmuştur: ”Hür iradeyi güç kullanmak suretiyle dize getirmenin tasvip edilmesi mümkün değildir. Fakat, çok daha kötü bir hareketi önlemesi bakımından, bu hareketi iyimser bakmak mümkündür. Yani kötüdür ama çok daha kötüye göre o kadar da kötü değildir” (Doğan, 2006: 123–127). Görüldüğü gibi Gülen, 12 Mart’ı, kötünün iyisi olarak değerlendirerek bir anlamda desteklemiştir denilebilir. Nitekim Gülen, 12 Mart darbesinde sola karşı yapılanların tümünden hoşnutluk duyduğunu ve solun liderliğine soyunanların tutuklamayı hak ettiklerini açıkça ifade etmiştir (Erdoğan, 1995: 133).

12 Eylül sürecine bakıldığında, Gülenizm’in 12 Eylül’ü ve 1982 Anayasası’nı açık bir şekilde desteklediği görülebilir (Yavuz, 2005a: 291; Karadağ, 2016: 168). 12 Eylül askerî rejim ideolojisinin liberal ekonomi politikalarının, Gülenizm’in daha aktif olmasında, yaygınlaşmasında ve büyük bir sermaye gücü oluşturmasında etkili bir rol oynadığı söylenebilir (Taslaman, 2010: 133). Gülen’in 12 Eylül sürecinde askerî rejim yönetimini desteklediği göstermek amacıyla *Sızıntı Dergisi*’nde 12 Eylül’ü gerçekleştiren askerleri öven başyazılar yazdığı söylenebilir. Nitekim 12 Eylül darbesinden sonra bir ay sonra yayımlanan *Sızıntı Dergisi*’nde Gülen (1980a) “Son Karakol” başlıklı yazısında, Karakol’un huzur, sükûnet ve emniyetin remzi olduğu, bin bir ümit ve sevinç içinde beklenen 12 Eylül dirilişinin son karakolun varlık ve bekasının alameti olduğu, ümitlerin tükendiği yerde Hızır gibi imdada yetişen askerlere selama durduğunu ifade etmiştir. Gülen (1980b), *Sızıntı Dergisi*’nde yayımlanan “Merhamet” adlı başyazısında 12 Eylül darbecilerine seslenerek eli ve gözü kanlılara merhametin, aslında merhametsizlik anlamına geleceğini belirtmiş ve “merhamet etmeyin” uyarısında bulunmuştur. Bunun yanı sıra yine Gülen’in kaleme aldığı “Asker” başlıklı bir yazısında askerlerin tepe bir varlık olduğu, Türklerin anadan doğma asker-millet olduğu, Türk halkının askerlik türkülerinden ninnilerle doğduğu ve sonunda asker olarak öldüğü ve 12 Eylül’de askerlerin zamanında yaptığı hamleyle birlikte bütün toplumu ağlamaktan kurtardığı, bu nedenle de tuğa, sancağa ve onu tutan yüce başa binlerce selam gönderdiği belirtmiştir (Çakır, 2010).

Gülen 17 Ocak 2005 tarihinde Milliyet Gazetesi’nden Mehmet Gündem’e (2005) verdiği röportajda Kenan Evren’i cennetle müjdeleyen ifadeleri şu şekildedir: “Evren Paşa (...) Seçmeli din derslerini mecburi yapmakla yararlı bir iş yapmıştır.



Gençlerin çoğu onun bu icraatı vesilesiyle din eğitiminden nasiplerini almışlardır. Bu iş kanaatimce öyle büyüktür ki -doğrusunu Allah bilir- hiçbir sevabı olmasa bile bu icraatı ona yetebilir, ahirette kurtuluşuna vesile olabilir, cennete de gidebilir”. Yavuz’a göre (2005b: 291) Gülenizm, 12 Eylül’den en kârlı çıkan örgütlü dinî yapılardan biridir. Denilebilir ki Gülenizm, 12 Eylül sonrası zenginlikleri artan, sermaye sahibi olan, iktisadî imkânları ve kuruluşları büyüyen, holdingleşen, sınıf atlayan örgütler arasında yer almaktadır. Diğer taraftan Gülenizm’in, 12 Eylül’ün din politikalarını ve ideolojisini olumladığı, desteklediği ve hatta en önemli savunucularından biri olduğu söylenebilir (Aras, 1998: 23–30). Denilebilir ki Gülenizm, söylem ve yaklaşımlarıyla 12 Eylül din politikasının en önemli meşrûiyet ayaklarından biri olmuştur.

Bilindiği gibi 28 Şubat darbe süreci, diğer darbelerden farklı olarak Türkiye sosyolojisine, sosyal hayata ve özellikle dindar Türkiye sosyolojisine direk müdahale etmiştir. Böylesi bir dönemde toplum sosyolojisini iyi analiz edemeyen Gülen, 17 Nisan 1997’de Kanal D’de “Yalçın Doğan ile Güncel” programına konuk olarak 28 Şubat’ı bütün uygulamalarıyla savunarak Erbakan’ın istifasının Türkiye’nin yararına olacağını Hz. Ömer’in yaşamından örneklerle anlatarak RP’nin dini siyasete alet ettiğini, RP’nin ülkeyi yönetmeyi beceremediğini ve bu nedenle de istifa etmesi gerektiğini, 8 yıllık kesintisiz eğitime geçilmesi gerektiğini ve mevcut imam hatiplerin ihtiyacı fazlasıyla karşılayabildiğini ve yenilerinin açılmaması gerektiğini ifade etmiştir (www.milliyet.com.tr, 18.04.1997; Babacan, 2012a: 48). Bununla birlikte Gülenizm, 28 Şubat sürecinde ordunun dönemin hükümetinden daha demokrat olduğunu, RP ile hiçbir organik bağlarının olmadığını ve RP’den farklı olarak daha hoşgörülü bir hareket olduklarını açıkça ifade etmiştir (Hakan, 2012). Nitekim Gülen’e Erbakan ve hareketi ile ilişkisi olup olmadığı hakkında sorulan bir soruya cevaben, “Milli Nizam, MSP ve RP olarak devam eden siyasi hareketle, onlardan olduğumu gösterecek uzaktan yakından herhangi bir münasebetimin olmadığını herkes bilir” (Uzun, 2011: 184–185; Kara, 2017a: 347) diyerek RP ile hiçbir ilişkisinin olmadığını ifade etmiştir.

Bunun yanında Gülenizm, 28 Şubat sürecinde darbenin dinî meşrûiyetini sağlamaya gayret etmiş, din kılıfı altında darbeyi onaylamıştır. Bu bakımdan 28 Şubat sürecinde Gülenizm’in önemli rolü olduğu söylenebilir. Bu süreçte Gülenizm’in, RP’nin maruz bırakıldığı muameleden ve din eğitiminin budanmasından pek rahatsız

olmadığı, verdiği beyanatların RP'yi zora soktuğu sürece cari rejimin din-karşıtı politikasına karşı çıkmamakta bir beis görmediği izlenimi verdiği, İslam'a karşı kötü niyetini açıkça belli etmiş olan iktidar sahipleriyle aynı safta yer alması ve genel olarak dindarlığa yöneltmiş baskılar karşısında sessiz kalması, hatta bu politikayı onaylıyor izlenimi vermesi, bu ortamda “suya sabuna dokunmamak” ve rejime ayak uydurmak, hatta onu tezkiye etmek şeklinde bir politika geliştirdiği söylenebilir (M. Erdoğan, 2012: 186–188). Gülenizm'in bu tavrı, Emniyet teşkilatı ve ordu başta olmak üzere devletin farklı alanlarda kendi müntesiplerine alan açma stratejisinin bir gereği olduğu söylenebilir (Demir, 2018: 82).

Gülenizm'in 28 Şubat sürecinde laik/seküler çevrelerin istediği “başörtüsü furuattandır” fetvasını vererek yasakçı anlayışı rahatlattığı, ancak dindar/muhafazakâr kesimi yalnız bıraktığı bilinmektedir. Gülen'in 28 Şubat sürecinde Erbakan'ın başbakanlığındaki hükümete açıkça karşı olduğu, İmam Hatip Okulları krizi ve başörtüsü meselelerinde de farklı bir tutum takınarak mağdurların yanında olmaktan ziyade siyasî merkeze yakın durmayı tercih ettiği söylenebilir (Kara, 2017a: 351). 28 Şubat darbesinin mimarlarından olan dönemin Genelkurmay Başkanı İsmail Hakkı Karadayı'ya Gülen'in “hoşgörü ödülü” vermesi (Işıklı, 2001: 69; Kocabaş, 1998: 60) dikkat çekicidir. 28 Şubat'ta dindar/muhafazakâr kesimde imam hatip ve Kur'an kurslarının sınırlanması, başörtüsü/türban vb. yasaklayıcı uygulamalara rağmen Gülen'in askerî kesimle alakalı ortaya koyduğu ılımlı, uysal ve barışık tavır ve söyleminde, hayatının hiçbir döneminde orduya ters veya muhalif hiçbir hareketinin olmadığını, ordunun kabullerine aykırı hiçbir faaliyetin içinde olmadığını, ordunun darbe süreçlerinin hiçbirinde din ve dindarlar aleyhinde bir uygulama içerisinde olmadığını ifade etmiştir (Kara, 2017a: 356). Gülen'in orduyla alakalı verdiği bu demeçten de anlaşılmaktadır ki Gülenizm, ordu ile hiçbir zaman zıtlaşmamış, aksine ordunun ve darbeci zihniyetin her daim istekleri doğrultusunda ve darbelerin meşrûiyetinde etkili bir rol oynamıştır.

28 Şubat süreci dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bu süreçte en önemli meşrûiyet kaynağı olan laik/seküler anlayışla Gülenizm'in birlikte hareket ettiği görülebilecektir. Katı/sıkı dinsel politikaların hayata geçirildiği 28 Şubat sürecinde, Gülenizm'in laik sistemle uyumlu olma izlenimi vermesi ve bu yönde yaklaşım geliştirmesi son derece önemlidir (Özel, 2012: 286). Nitekim Gülenizm'in bu

dönemde yarattığı hoşgörü ve barış havasıyla dönemin bazı siyasileri ve devlet yetkililerini etkilemesi, bu perspektifle hedefe giderken devlet engelini ortadan kaldırmayı amaçlaması, bu süreçte imam hatiplerin yoğun baskıya maruz kalması ve kapatılması nedeniyle öğrencilerin genellikle Gülenizm okullarına kayması (Kocabaş, 1998: 167), neredeyse toplumun her alanında başörtüsü/türban yasağının uygulandığı süreçte “başörtüsü furûattandır, yani teferruattır”(Yavuz, 2005b: 267) fetvası ile laik/seküler ideolojiyle uyumluymuş izlenimi vermesi vb. çabalar, bu süreçte Gülenizm’in en işlevsel kıldığı politikalar olmuştur. 28 Şubat sürecinin din politikalarına ve bu süreçte Gülenizm’in geliştirdiği söylem ve politikalara bakıldığında denilebilir ki bu süreç, Gülenizm’e istismar edeceği son derece mümbit bir ortam sunmuş ve oldukça önemli fırsatlar yaratmıştır.

28 Şubat sürecinde dindar/muhafazakâr kesime uygulanan baskılayıcı ve yasaklayıcı politikalara karşı çıkmayan, hatta bunu onaylamış gibi görünen bu örgütlü dinî yapının, özellikle 2002’den itibaren farklı bir politika geliştirdiği söylenebilir. Nitekim dindar/muhafazakâr kesimin temsilcisi olan AK Parti iktidarı dönemlerinde iktidarın yanında ve en önemli destekçisi olarak görünmek suretiyle siyasal ve toplumsal anlamda elde ettiği destekle örgütün önemli bir güç kazanmasına neden olmuş, bu örgütlü dinî yapı zaman ve zemine göre geliştirdiği farklı söylem ve politikalar doğrultusunda konjonktürün müsait olmasıyla birlikte Türk siyasal-toplumsal hayatını kuşatma ve kendi ideolojisine uygun olarak şekillendirme sürecine girilebileceği inancıyla başlattığı MİT Tırları operasyonu, 17–25 Aralık Olaylarının ardından kesin bir zafer/sonuç olacağı düşünülen 15 Temmuz darbe girişiminde baş (temel) aktör olarak sahneye çıkmıştır (Okumuş, 2016a).

Bütün bu veri ve olgulara bakılarak denilebilir ki Gülenizm’in 1970’lerden bugüne kadar gerçekleşen darbeleri genel olarak ya sessizce onaylamış (12 Mart) ya açıkça desteklemiş (12 Eylül ve 28 Şubat) ya da darbenin Temel aktörü olmuş (15 Temmuz), öyle veya böyle bir şekilde askerî yönetim politikalarının her daim yanında durarak darbelere karşı olumlu bir tavır geliştirmiştir.

## 2.5.5. Darbe Girişiminin Akamete Uğratılmasında Etkili Olan Faktörler

### 2.5.5.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Rolü

Cumhuriyetle birlikte zorunlu olarak bir değişim ve dönüşüm içerisine giren Diyanet, hemen hemen her dönemde önemli bir kurum olmasına rağmen, bazı dönemlerde toplum üzerinde yeteri kadar etki uyandırabilmiş değildir. Özellikle Gülenizm hareketinin ortaya çıktığı dönemde ve sonrasında bu durum daha açık görülebilir. Gülenizm'in ortaya çıktığı ve gelişme gösterdiği dönemlere bakıldığında, Diyanet'in bu dönemlerdeki durumu ve konumu şüphesiz çok önemlidir. Nitekim örgütlü dinî yapıların gelişim gösterdiği dönemlerde Diyanet'in örgütlü dinî yapılar ve Müslüman toplumun üzerinde yeterli düzeyde etkili olabildiği tartışılan konulardan biri olmuştur. Dinî konularda toplumu yönlendirme görevini üstlenen Diyanet'in, toplumun dinî hayatının veya dinî problemlerinin gerisinde kaldığı, günümüzde meydana gelen siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanda ortaya çıkan dinî açıdan cevaplanması gereken birçok sorunun, ya cevaplanmadığı/cevaplanamadığı ya eksik cevaplandığı ya da cevaplanma noktasındaki çalışmaların yeni yeni başladığı, bu durumun bir boşluğa sebep olduğu, oluşan boşluğu farklı örgütlü dinî yapıların doldurmaya çalıştığı, din kisvesi ile ortaya çıkan Gülenizm'in de bu boşluğu doldurmada önemli işlevler üstlendiği söylenebilir.

Bilindiği gibi Diyanet, Türkiye Cumhuriyeti'nde din işlerinin tedviri ile görevli ve kültürümüzün şekillenmesinde önemli bir konuma sahiptir. Nitekim Diyanet'in merkez ve taşra teşkilatlarıyla birlikte genel olarak Müslüman dünyasında, özel olarak da Türkiye'de toplum üzerinde eğitici, bilgilendirici ve yönlendirici etkisi olmaktadır. Ancak Diyanet'in bu etkisi Gülenizm ile mücadele etme noktasında 15 Temmuz'a kadar yeterli düzeyde olmadığı ifade edilmiştir (Kesin, 2016). 15 Temmuz sürecinde Diyanet İşleri Başkanı olan Mehmet Görmez (Din Şûrası, 2016: 1–80) ve eski Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu (2016), bu tespiti bizzat kendileri açıkça ifade etmişlerdir. Diyanet, Gülenizm ile yeterli düzeyde mücadele etmiştir demek, pek mümkün görünmemektedir. Denilebilir ki, Diyanet'in bunu yap(a)mamasının belki de en önemli nedenlerinden biri, mevcut siyasî konjonktür ve sosyal ortamdır. Ancak 15 Temmuz'a karşı koymada Diyanet'in önemli rolü yadsınamaz.

Türkiye toplumunun farklı kesimlerinde farklı Diyanet algısı bulunmaktadır. Bunun sebeplerinden biri, farklı din algılarıdır (Arslan, 2015: 2). Din algısı, din

karşısındaki tavır alışın tutumlarının toplamıdır. Bu tutumlar, Diyanet'in tamamen ortadan kaldırılması gerektiğinden tutun da Diyanet'i örnek bir model şeklinde görmeye kadar geniş bir alanda yer almaktadır (Okumuş, 2008: 42). Durum böyle olunca bir olay karşısında Diyanet'in tavır ve davranışları, bu tavır ve davranışlar içinde de Türkiye'deki darbeler karşısındaki duruşu son derece önemli hâle gelmektedir.

15 Temmuz'da Diyanet teşkilatının net bir duruş sergilemesi, daha doğrusu toplumun yanında, beraberinde ve birlikte dik durabilmesi hayatî bir öneme sahiptir. Çünkü Diyanet teşkilatının bu duruşu, 15 Temmuz'da toplum sosyolojisine doğrudan etki etmiştir. Bu bakımdan 15 Temmuz'un akamete uğratılmasında birçok etkenin rolünün yanında özellikle Diyanet'in bu konudaki rolü, belki de en önemlilerinden biri olmuştur. Okumuş'un (2016b) da ifade ettiği gibi 15 Temmuz'da Diyanet merkez ve taşra teşkilatlarıyla birlikte ortaya koyduğu direnişçi sivil tavrın Diyanet tarihi açısından ilk ve özgün olduğu söylenebilir. Nitekim Diyanet camiası, 15 Temmuz'da darbe girişimine karşı toplumun motive edilmesinde, direnişe geçmesinde ve darbe girişiminin akamete uğratılmasında son derece etkili bir rol üstlenmiştir. Bu kapsamda 15 Temmuz'da Diyanet tarafından din görevlileri gönderilen bir mesajla camilerden dirilişin/direnişin bir sembolü olarak ezan ve salâların okunması ve okunana ezan ve salâların sonunda toplumun darbe karşısında direnmesi için genel bir çağrı notunun okunması, darbenin girişiminin püskürtülmesinde/engellenmesinde belki de en önemli rollerden biridir.

Din görevlileri Diyanet'in talimatıyla üstlendiği bu görevi yerine getirmeye çalışırken birtakım provokasyon ve saldırılara maruz kalmışlardır. Ancak 15 Temmuz'da aldığı görevin öneminin farkında olan din görevlileri birtakım saldırı, tepki ve karşı koymalara rağmen ezan ve salâları okumuşlardır. Din görevlileri sadece 15 Temmuz'da ezan ve salâ okumakla kalmayıp darbe girişimini engellemek için bizzat meydanlara çıkması, şehit ve gazi olması, halkı meydanlarda motive etmesi ve desteklemesi, bu önemli rolün bir başka boyutunu göstermektedir.

Denilebilir ki 15 Temmuz yeniden doğuşunun veya direnişinin önemli figürlerinden biri olan din görevlileri, darbe girişimi sonrasında yaklaşık otuz gün süren demokrasi nöbetlerinde de baş aktörlerden olmuştur. Din görevlileri bu süreçte, demokrasi nöbetlerinin açılış ve kapanışında Kur'an tilavetleriyle ve dualarıyla

toplumun önemli dinamiklerinden biri olmuşlardır. Bu bakımdan 15 Temmuz denilince din gönüllüleri/görevlileri, cesurca okudukları ezan ve salâlarla ve 15 Temmuz ve sonrasında bir terapi gibi görülebilecek toplumsal motivasyonda, birlik ve beraberliğin güçlendirilmesinde ham madden hem de manevi/ruhsal olarak katkıları dolayısıyla ilk akla gelen önemli aktörlerden biri olmuştur.

Diğer taraftan darbe girişimi sonrasında DİB tarafından 3–4 Ağustos 2016 tarihinde Ankara’da “Dini İstismar Hareketi (FETÖ/PDY)” başlıklı olağanüstü Din Şûrası toplantısı düzenlemesi son derece önemli görülmelidir. Nitekim bir ilk ve tek gündem maddesi olarak Gülenizm’in ve 15 Temmuz’un ele alındığı bir şûra tertip edilerek Gülenizm ve benzeri örgütlü dinî yapıların topluma ve dine verdiği zararların tespiti ve bu tür dinsel yapılı öğütlerle mücadele için toplumsal ve bireysel anlamda neler yapılması da içeren 20 maddelik karar (bkz. Din Şûrası, 2016: 1–80) önemli görülmesi gereken bir diğer husustur.

#### **2.5.5.2. Karizmatik Şahsiyetlerin Rolü**

Son dönemlerde popüler bir kullanımı olan ve popüleritesi her geçen gün biraz daha artan bir kavram olarak “karizma”<sup>30</sup>, sosyal bilimci Weber tarafından kavramsallaştırılıp sosyal bilimler literatürüne kazandırılmıştır. Karizmatik otorite kavramının temel ögesi olan karizma kavramı özellikle son dönemlerde toplumlara yön veren, toplumların etrafında örgütleneceği ve topluma liderlik edecek kişilerin seçilmesinde en fazla göze çarpan kriterlerden birisidir. Bu kriterin Türkiye’de belli kırılma noktaları oluşturan dönemlerde (özellikle darbelerde) son derece önem taşımaktadır.

Türkiye’de genel olarak otoriter bir siyasi kültür hâkim olduğundan, tabandan kaynaklanan bir değişim geleneği söz konusu değildir. Tarihi geçmişe bakıldığında değişim geleneğinin genel olarak tavandan tabana dayatıldığı görülebilir. Bu nedenle Türkiye özelinde siyasi partiler dahi ortak ideolojik kanaatlerden ziyade karizmatik kişiler etrafında kurulma eğilimindedir. Bu çerçevede Weber’in “karizmatik lider” tiplemesi son derece önemli olmaktadır. Karizmatik liderlerin, organizasyonel

---

<sup>30</sup> Yunanca bir kelime olan “charisma”, bir kimsenin özünün müstesna özelliklerle donatılmış olma hali (Armağan, 2013: 23) veya bir başkasını etkileme anlamında yüce bir kabiliyet (Freyer, 1964: 51) veya başkaları üzerinde otorite talep etme ve tesir etme gücüdür (Efe, 2015: 64).

alışkanlıkların ya da yeni durumlar karşısında yetersiz kalındığı zaman ortaya çıktığı, sosyal normlar ve kuralların ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde katkıda bulunduğu, bu doğrultuda karizmatik kişilerin toplumu etkileyen sosyo-kültürel değişikliklerin kaynağı olduğu söylenebilir (Armağan, 2013: 24).

15 Temmuz'da göz ardı edilmemesi gereken en önemli hususlardan biri, Max Weber'in "toplumların buhran zamanlarında ortaya çıktığı" (Alkın, 2016: 8) şeklinde çerçevesini çizdiği karizmatik otorite olgusudur. 15 Temmuz'da karizmatik ve etkileyici bir kişilik veya lider olarak Recep Tayyip Erdoğan en önemli aktörlerden biri, belki de en önemlisi olmuştur. 15 Temmuz'da Recep Tayyip Erdoğan ortaya koyduğu söylem ve yaklaşımlar, darbe girişiminin yönünü belirlemede ve darbe girişim sürecinin neticelenmesi noktasında önemli kazanımlar elde edilmesini sağlamıştır. 15 Temmuz'da Recep Tayyip Erdoğan'ın 'meydanlara/alanlara çıkın' çağrısının toplumda önemli etki uyandırması sonrası direnişe geçilmesi neticesinde darbe girişiminin akamete uğratılmasından sonra da belli bir tarihe kadar toplumun meydanlardan çekilmemesi ve nihayetinde Yenikapı mitingiyle önemli bir uzlaşma pratiği ile nihayet bulması, Weber'in karizmatik lider tasvirinin önemli bir uygulaması olarak karşımıza çıkmaktadır (Palabıyık, 2016: 345). Bu bakımdan Recep Tayyip Erdoğan'ın 15 Temmuz'la birlikte yükselen karizmatik kişiliğiyle birlikte ortaya çıkan 15 Temmuz dirilişi/direnişi, önemli karizmatik şahsiyet örneği sunmaktadır.

Türkiye'de yaşanan darbe ve benzeri girişimlerin, çoğunlukla potansiyeli yüksek lider veya karizmatik lider eksikliğinde yaşanan yönetsel etkisizliği doldurmaya dönük hamleler olduğu ve toplumun, lidersizliğe dayalı çaresizlikten kaynaklı bu dayatmaları çoğunlukla kabullenmek zorunda kaldığı söylenebilir (Alpkutlu, 2017: 900). Bu açıdan bakıldığında "karizma" kavramını bütünüyle kendi şahsında taşıyan Recep Tayyip Erdoğan, 15 Temmuz'un en temel aktörlerinden biri olmuştur. Bilindiği gibi karizmatik kişilikler/shahsiyetler, söz ve fiillerinde yaşadığı toplum üzerinde son derece etkili olan figürlerdir. Bu tanımlamaya her yönüyle uyan bir şahsiyet olan Recep Tayyip Erdoğan, 15 Temmuz gecesinde, bir program aracılığıyla katıldığı bir TV canlı yayınında, toplumun hiçbir tereddüt göstermeden meydanlara çıkıp topyekûn vatan savunması yapmasını, kalkışmayı/işgali durdurmaları için mücadele etmesini ve demokrasiye sahip çıkmasını istemiştir (Cnntürk, 18.07.2016).

Erdoğan'ın bu çağrısı, çok kısa zaman içerisinde toplum tarafından kabul görerek pratikte de toplumun meydanlara inmesinde, darbeye karşı topyekûn bir direniş sergilenmesinde etkili ve önemli bir rol oynamıştır. Erdoğan'ın bu tarihi çağrısı ve yönlendirmesi ile toplumun zamanında karşı direniş göstermiş olması, tarihte ender rastlanan bir mücadele örneği olmuştur. Kaos veya karmaşa neden olabilecek 15 Temmuz sürecinin, Erdoğan'ın karizmatik şahsiyeti ve liderlik vasfı sayesinde atlatılabildiği ve ülkenin fazla yara almadan hızlıca toparlanarak yoluna devam edebildiği söylenebilir (Palabıyık, 2016: 360). Ayrıca Erdoğan'ın, 15 Temmuz sürecinin başından sonuna kadar kaotik/kriz veya olağanüstü durumu yönetme tarzını içeren her türlü eylem ve davranışı toplumsal-siyasal alanda karşılık bulduğu ve etkili olduğu söylenebilir (Okumuş, 2017c). Karizmatik bir şahsiyet olarak Erdoğan, sadece 15 Temmuz darbe girişiminde değil, aynı zamanda 15 Temmuz öncesi süreçte (2007 e-muhırasında, Gezi Parkı ve 17–25 Aralık Olayları'nda ve MİT krizinde) dirayetli liderlik vasfıyla ön plana çıkmıştır. Hatta Erdoğan'ın bu karizmatik liderliği, belediye başkanlığı yaptığı yıllara kadar götürülebilir.

15 Temmuz'a karizmatik şahsiyetler çerçevesinde bakıldığında, 15 Temmuz'da söylemi ve duruşuyla topluma örnek olmuş bazı kişilikler belirlemektedir. 15 Temmuz'da siyasî (Binali Yıldırım, Abdullah Gül, Süleyman Soylu, Bekir Bozdağ) ve askerî kişilikler (Org. Ümit Dündar ve Astsubay Ömer Halis Demir), önemli rol üstlenmişlerdir. Erdoğan'ın meydanlara çıkma çağrısını siyasî kişiliklerden Binali Yıldırım ve Abdullah Gül'ün destekleyerek tekrarlaması, Süleyman Soylu'nun TRT binası önünde bir grupla beraber direniş göstermesi, 1. Ordu Komutanı Org. Ümit Dündar'ın darbeciler tarafına katılma teklifini reddetmesi üzerine Türkiye toplumunun yanında olduğunu ve devletine bağlı olduğunu bildirmesi ve Bekir Bozdağ'ın kalkışma saatlerinde meclis kürsüsünde yaptığı konuşma, kalkışmanın akamete uğratılmasında etkili olan faktörlerdendir. Ayrıca 15 Temmuz'un akamete uğratılmasında etkili olan faktörlere değinirken, sadâkat timsali bir örnek olarak Özel Kuvvetler Komutanlığı'nda görevli olan koruma Astsubayı Ömer Halis Demir'i unutmamak gerekir. Komutanından aldığı tek bir emirle gözünü kırpmadan darbecilerin önemli öncülerinden birini öldürmesi, darbe girişiminin seyrini etkilemiş ve girişimin başarısız olmasında en temel faktörlerden biri olmuştur. Dolayısıyla Ömer Halis



Demir faktörü de darbe girişiminin yönünü belirlemesi bakımından son derece önemlidir.

### 2.5.5.3. Bir “Toplumsal Dayanışma” (Asabiyet) Örneği

15 Temmuz darbe girişiminin önemli bir boyutu da, yenilgilerin, kendine güvensizliğin, kendi değerlerine yabancılaşmanın ve mandacılığın sonu olması, kendi özüne dönüşün, kadim İslâmî değerleri ile tekrar buluşma azim ve kararlılığının başlangıcı olması, Çanakkale ruhunun millet ve ümmet şuurunun yeniden canlanmaya başladığı bir diriliş olmasıdır (Yıldız, 2017: 59). Bu açıdan bakıldığında, 15 Temmuz direnişinin iyi anlaşılmasına katkı sunacak en önemli tahlillerden biri, “toplumsal dayanışma ruhu (asabiyet)”dur. Denilebilir ki, darbe girişiminin başarısız olmasında toplumsal dayanışma ruhunun (asabiyet) rolü hayati öneme sahiptir. Bu nedenle 15 Temmuz, aynı zamanda bir “asabiyet” örneği teşkil etmektedir. 15 Temmuz’da toplumun sergilediği “dayanışma ruhu”, İbn Haldun’un ifade ettiği “asabiyet” olsa gerektir. Nitekim İbn Haldun’un *Mukaddime* adlı eserini İngilizce’ye çeviren F. Rosenthal asabiyeti, “group feeling (grup duygusu)” olarak, De Slane de “esprit de corps (zümre ruhu)” olarak, Z. K. Ugan ise, “kavimlerin/toplumların şevket ve kudreti” olarak açıklamıştır (Albayrak, 2017: 170).

O halde denilebilir ki, İbn Haldun’un adına “asabiyet” dediği şey, muhtemelen “toplumsal dayanışma ruhu (dinamiği)” dur. Nitekim İbn Haldun’un asabiyeti, genel anlamda toplumu teşkil eden bireyler arasındaki güçlü birlik ve dayanışma hissini göstermektedir (Albayrak, 2017: 170). İbn Haldun (2016: 94) asabiyeti, toplumların birliğini, beraberliğini ve dayanışmasını sağlayan bir mekanizma olarak görmüştür. Ona göre, bu mekanizmanın iyi işletilememesi durumunda, ne hükümdarlıklar ne de devletler bâki kalabilmektedir (İbn Haldun, 2016: 373). Denilebilir ki, 15 Temmuz’u engelleyen toplum, bir asabiyet (toplumsal dayanışma dinamiği/ruhu) örneği sergilemiş ve bu asabiyet (toplumsal dayanışma dinamiği/ruhu) olgusu da toplumun birliği, beraberliği, dayanışması ve yekvücut olması anlamı taşımaktadır. Neticede Müslüman/dindar/muhafazakâr samimi Türkiye toplumunda din, bayrak, ezan, vatan ve toprak söz konusu olunca “halk asabiyeti” zuhur etmiştir.

Asabiyete, toplum, grup veya örgüt müntesiplerinin dayanışma ruhu veya duygusu olarak ortaya çıkması anlamıyla bakıldığında, Gülenizm’in örgütsel bir yapı

olması dolayısıyla örgütü ayakta tutan bir asabiyet dinamiğinden bahsedilebilir (Albayrak, 2017: 171). Denilebilir ki 15 Temmuz, halk ve grup olarak iki farklı asabiyeti karşı karşıya getirmiştir. Gülenizm asabiyetini “grup asabiyeti”, Türkiye toplumunun 15 Temmuz’da sergilediği asabiyeti de “halk asabiyeti” şeklinde nitelendirmek mümkündür. Asabiyetler arasında güçlü-zayıf ayrımı yapılabileceği, bu ayırmada dayanışma bilinci yüksek olan tarafın asabiyetinin daha kuvvetli olması dolayısıyla diğer taraf üzerinde söz sahibi olabileceği (Albayrak, 2017: 171) görüşünden hareketle 15 Temmuz’un sonuçlarına bakılarak denilebilir ki, dindar/muhafazakâr Türk toplumunun sahip olduğu “halk asabiyeti”, Gülenizm’in “grup asabiyeti”nden daha güçlü çıkmış ve “grup asabiyeti”, “halk asabiyeti”ne karşı başarısız olmuştur. Kısacası, ülkenin bütün kurum veya kuruluşlarına, hatta devletin en hassas noktalarına kadar girerek devleti ve milleti ele geçirme ya da işgal olarak nitelendirilebilecek 15 Temmuz darbe girişiminde Gülenizm’in “grup asabiyeti”ne karşılık, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın karizmatik kişiliği/liderliği etrafında birleşen “halkın asabiyeti”nin son derece önemli ve etkili roller üstlenerek önemli bir zafer kazandığı söylenebilir (Albayrak, 2017: 179). Denilebilir ki Cumhuriyet tarihinde ilk defa bir darbeye halk asabiyeti zuhur etmiş, bu asabiyet ruhuyla meydanlara ve alanlara akın eden toplum darbeyi veya işgali durdurarak Gülenizm’in grup asabiyetini bozguna uğratmıştır.

15 Temmuz’da en önemli rolü hiç kuşkusuz “toplumsal dayanışma dinamiği/ruhu (kolektif bilinç/şuur)” oluşturmuştur. Nitekim Erdoğan’ın tarihi çağrısı ve yönlendirmesi ile toplum, meydanlara ve sokaklara inerek gerek askerî araç ve gereçlere el koymasıyla gerekse de kahramanca ve cesurca darbecilere karşı direniş göstermesiyle sergilediği toplumsal asabiyet ruhunun hiçbir beşerî güç karşısında yıkılmayacağı ve sindirilemeyeceği görülmüştür (Can, 2017: 43). Denilebilir ki 15 Temmuz’da asabiyet örneği sergileyen Türkiye toplumu, vatan, millet, ezan ve bayrak sevgisi etrafında kenetlenmiş ve imanlı bir toplum olarak darbe girişimine ve işgale karşı tüm vücutlarını siper etmiştir. Kimi gözünü kırpmadan darbeci generali alnından vurmuş, kimi tankların önüne atlamış, kimileri de silahların üstüne gitmiştir. Toplum dayanışması (asabiyet ruhu) ile darbe girişimini akamete uğratmak için toplum tarafından her türlü yol ve yöntem denenmiş ve toplum dayanışması (asabiyet ruhu/dinamiği), darbe girişimini durduran en etkili silah olmuş ve böylece en önemli

rolü oynamıştır. Nitekim 15 Temmuz'da darbe girişimcilerin ellerinde F4 ve F16 uçaklar, tanklar, her türlü ağır silahlar olmasına rağmen buna direnen Müslüman dindar/muhafazakâr<sup>31</sup> toplumun sadece inancı/imanı vardı. Darbe girişimi sürecinde ulusal ve uluslararası medya ve kamuoyunda yapılan değerlendirmelere bakıldığında toplumun gösterdiği direnişin, “imanlı çılgın Türkler” ifadesiyle vurgulandığı söylenebilir.

15 Temmuz'da “vatan sevgisi imandandır (Aclûnî, 1988: 1102; Aliyyü'l-Kârî, 1986: 164)” hadisinin tecelli ettiği söylenebilir. Bu hadisin ortaya koyduğu iman şuuruyla ve toplumsal asabiyet ruhu/dinamiği ile darbe girişiminde Müslüman toplumun dua ve tekbirlerle yekvücut halinde topyekûn direnmesi, şehit olma arzusuyla canını ortaya koyarak mücadele etmesi, toplumsal bir dayanışma neticesinde pek rastlanmayan kahramanca destanlardan biri olarak tarihe geçmiştir. Türkiye'de uzun yıllar boyunca ve özellikle darbe süreçlerinde ötelenen veya dışlanan muhafazakâr/dindar kesim, 15 Temmuz'un önlenmesinde kilit bir rol oynamış, 15 Temmuz öncesi (sözde) kutuplaştırma ürettiği iddia edilen muhafazakâr/dindar kesim, darbeye ve iç savaş pratiklerine karşı durarak Türkiye'ye ve dünyaya ülkedeki demokrasinin bekçisi, garantisi ve sürdürücüsü olduğunu önemli bir figür olarak destansı bir duruşla göstermiştir (Tecim, 2017: 179).

15 Temmuz'da zuhur eden toplumsal dayanışma dinamiğinin/ruhunun önemine dikkat çekerken bir noktaya daha işaret etmekte fayda görülmektedir. 15 Temmuz'un püskürtülmesi sonrasında başlayan ve yaklaşık bir ay süren demokrasi nöbetleri (milli irade nöbetleri), birlik, beraberlik ve (toplumsal asabiyetin) dayanışma ruhunun bir başka örneğini ve darbe karşıtı direnişin en dikkat çekici ve en anlamlı boyutlarından birini oluşturmuştur. Kent meydanlarında toplanarak gerçekleştirilen demokrasi nöbetleriyle dünya demokrasi tarihinin en önemli sivil protestosunun ve direnişinin ortaya koyulduğu söylenebilir (Tatlılıoğlu, 2018: 286).

Darbe girişiminin akamete uğratılmasında ve toplumsal dayanışma dinamiğinin/ruhunun sergilenmesinde etkili olan başka bir faktör de okunan salâlardır.

---

<sup>31</sup> Burada kullanılan “muhafazakâr” kavramı, tutucu olmanın aksine “dinamik” bir yapıyı ifade etmektedir. Nitekim 15 Temmuz'da toplum sadece mevcut durumun, değerlerin, hükümetin, istikrarın muhafazasını arzulayan bir tavır takınmamış, aynı zamanda Türkiye siyaset kültüründe önemli bir kırılmaya sebep olmuş, darbelerle iktidarın değiştirilmesi “geleneğine” çok sert ve şiddetli bir şekilde karşı çıkarak aslında bir “geleneğe” ve yerleşmiş bir kültüre meydan okumuş, böylelikle alışlagelmiş olan bir tavır sergilememiş ve değişimin bizzat dinamosu olmuştur (Karaarslan, 2016: 32).

Darbe girişiminde, farklı toplumsal kesimlerin bir araya gelmesinde ve kenetlenmesinde camilerde okunan, dinî bir sembol olan ve “darbe-savar” olarak da ifade edilebilecek olan salâların etkisi büyük olmuştur. Genel olarak “ölü ilanı” olarak akıllarda yer edinen salâ, 15 Temmuz gecesi bir “diriliş” çağrısına dönüşmüş, toplum, okunan salâlarla kıyama kalkmış ve bir ibadet şuuruyla meydanlara çıkmıştır. Salâlarla Müslüman ve dindar Türkiye toplumunun manevî/dinî duyguları harekete geçirilmiş, Müslüman toplum uyandırılıp direnişe davet edilmiş, meydanlara inen toplum da çetin bir mücadele örneği sergilemiştir. Müslüman ve dindar toplum, evlerinde abdest alıp iki rekât nafîle namaz kılarak manevî duygularını güçlendirmiş, tekbir ve dualarla direnişe geçerek âdeta dinî/manevî değerleri kendilerine siper etmişlerdir. Denilebilir ki Türkiye toplumunun imanlı direnişi, tüm silahlı teçhizatın üstesinden gelebilmiştir. Bu yönüyle 15 Temmuz, kutlu, anlamlı, köklü, topyekûn ve kararlı bir direniş örneği oluşturmaktadır. Buna ek olarak, başka bir dayanışma dinamiği/ruhu örneği de, farklı (ideolojik) düşünceye sahip toplum kesimlerinin (parti, sivil toplum kuruluşları, medya ve iş dünyası) 15 Temmuz’da aynı safta durmalarıdır.

Diğer taraftan darbe girişimine karşı direniş gösterilmesinde etkili olan diğer bir olgu da şehitliktir. Nitekim kalkışmanın başarısız olmasında İslâm dinindeki şehitlik anlayışının önemli rolü olmuştur. Darbe girişiminin aktörü olan Gülenizm, “din” ile dindar toplumu hedef almış, buna karşı direniş gösterilmesinde, şehitlik makamının öneminin büyük katkısı olmuştur. Dine ve dindar topluma yapılan bu saldırı üzerine, İslâm dinindeki şehitlik anlayışının bir tezahürü olarak şehitlik mertebesine erişmek düşüncesiyle Müslüman toplum, karşısındaki darbecilerin teçhizatına aldırmadan canla başla direnmiştir. 15 Temmuz gecesi halkın sokak ve meydanlara çıkmasının Türk siyaset kültüründe önemli bir çığır açtığını, bu durumun darbe-halk-siyasî iktidar arasındaki ekseni değiştirdiği, herhangi bir vesayetçi sistemin her uygun koşulda yönetime el koyamayacağını ilan ettiğini, ülke yönetimine dair yaşanan önemli siyasal gelişmelerde toplumun (belki de bu derece önemli bir şekilde ilk defa) hesaba katılmasının zorunlu olduğunu ve toplumun bir siyaset yapıcı olarak fail bir konumda rol aldığını, her siyasî ya da siyaset dışı aktörün siyasal zemin üzerinde hareket etmek durumunda kaldığını ve “halka rağmen” bir şeyin yapılamayacağını gösterdiği söylenebilir (Karaarslan, 2016: 32–33). Erdoğan’ın

karizmatik liderliğinin, dinî duyguların ve demokratik kültüre bağlılığın halkın asabiyetini oluşturan unsurlar olduğu söylenebilir (Albayrak, 2017: 179).

Türkiye toplumu, birlik, beraberlik ve dayanışma dinamiği/ruhu (asabiyet)<sup>32</sup> içerisinde 15 Temmuz'a karşı dili, dini ve ırkı ne olursa olsun yekvücut olmayı başarmış, darbe girişimine karşı açık ve kesin bir tavır sergilemiş, vatana kastedenlerin karşısında bir bütün olarak durmuş, vatan, toprak, ezan ve bayrak sevgisini canı pahasına korumuş ve 'söz konusu vatan ise gerisi teferruattır' demiştir.

## 2.6. DEĞERLENDİRME

27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980 ve 28 Şubat 1997 darbe süreçlerine bakıldığında, genel olarak askerî/sivil elitlerin bir yandan siyasal, ekonomik, kültürel politikalar gerçekleştirdikleri, diğer taraftan din ve dinî hayat alanında önemli düzenlemeler yaptıkları görülebilir. Nitekim söz konusu darbe süreçlerinde dinî kurum ve din eğitimi veren müesseseler başta olmak üzere dinle ilgili konuların önemsendiği ve ciddi olarak strateji veya politikalar geliştirmek suretiyle üzerinde çalışıldığı söylenebilir. Bu süreçlerde özellikle hangi dinî düzenlemelerin yapılacağı, hangi dinî alanların sınırlanacağı/daraltılacağı ya da hangilerinin kapatılacağı, hangi dinsel unsurların tehdit (irtica-şariat) olarak gösterileceği veya hangilerinin destekleneceği vb. konular ciddi şekilde müzakere edildiği ve alınan kararlar kısmen veya tamamen uygulamaya konulduğu söylenebilir (Kara, 2017b: 160). Bu nedenle Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne kadarki süreçte gerçekleşen veya girişim aşamasında kalan darbeler, toplumsal-dinsel mühendislik projesidir.

27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat ve 15 Temmuz 2016'da bir mühendislik projesi çerçevesinde sadece siyasal, toplumsal, kültürel veya ekonomik değil, aynı zamanda dinsel uygulamaları ile de öne çıkmıştır. Denilebilir ki darbeler, siyasî, ekonomi ve sosyal alanın yanı sıra din ve dinî hayat açısından olumsuz etkiler oluşturmuş ve bu anlamda toplumda önemli gerilimler yaratmıştır (İ. Kara, 2012: 26). Bu yönüyle Cumhuriyet dönemi darbe, muhtıra veya müdahaleler, birçok alanın yanı sıra dinî alana da doğrudan veya dolaylı olarak müdahale ettiği tespiti üzerinden

---

<sup>32</sup> 15 Temmuz'da toplumsal dayanışma dinamiği/ruhu etrafında kenetlenen toplumun bu tavrının sosyal bilimler literatürüne "uzlaşma hareketi" veya "uzlaşmacı sosyal hareket" olarak adlandırılacak bir sosyal hareket türü kazandırdığı söylenebilir (Tecim, 2017: 32).

denilebilir ki darbeler, sadece siyasete değil, aynı zamanda din veya dinî hayat alanına da bir “darbe” mahiyeti taşımaktadır. Buradan 27 Mayıs’tan, 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat ve 15 Temmuz girişimine kadarki bütün askerî vesayet imzalı darbelerin hedeflerinden birinin, din (İslam) olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Darbelerin bildirilerinde yer alan ana hedeflere bakıldığında, genel olarak Cumhuriyet değerleri açısından son derece önemli olan laikliğin çığnendiği, dolayısıyla laik bir hukuk devletinin tesis edilmesi gerektiği, ‘irtica ve gericiliğin ileri boyutlara ulaştığı ve bu durumun sonlandırılması gerektiği’ şeklindeki söylemin ısrarla işlendiği görülebilir. Bu bakımdan dinin siyasal-toplumsal yükselişi veya İslam’ın bir takım alanlarda canlanması askerî müdahaleler için sürekli bir gerekçe oluşturmuştur. Askerî/sivil darbeci laiklerin nezdinde genel olarak İslamcı hareketin, demokratik kanalları kullanarak iktidarı ele geçirmek suretiyle teokratik bir yönetim kurmayı amaçlayan bir perspektife (yaklaşım) sahip olduğu düşünülmüştür.

İster 27 Mayıs, isterse de 12 Mart, 12 Eylül ve 28 Şubat dönemlerine bakılsın, genel olarak darbe sonrası laiklik adına gerçekleştirilen uygulamaların dindar/muhafazakâr kesimleri olumsuz etkilediği açıkça görülebilir. Laik/seküler bir zihniyetle hazırlanan 1961 ve 1982 Anayasalarının, demokratik bir hukuk devletinin kurulmasından çok laisist bir yaşam vurgusuyla belli bir ideolojinin korunmasına ve toplumun bu doğrultuda dizayn edilmesine hizmet ettiği söylenebilir. Temelde aynı kanaldan/kaynaktan beslendiği görülen darbelerin bu anlamda birbirinin devamı olduğu söylenebilir.

Darbe süreçleri incelenerek görülmüştür ki, aktivist, radikal ve entelektüalist İslamcı hareketlerin canlanması, din-maneviyat merkezli siyasî taleplerin yükselişi ve partileşme teşebbüslerinin güçlenmesi, yaygın ve örgün din eğitimi isteklerinin artması, örgütlü dinî yapı veya akımların oluşması ve güçlenmesi, dinî hareketlerin maddi imkânları itibariyle yükselişe geçmesi ve iktisadî hayata katılması vb. tezahürler ve arayışlar askerî müdahalelerle engellenmeye veya etkileri yok edilmeye çalışılmıştır. Bu önemli tespitten hareketle denilebilir ki, 27 Mayıs, 12 Mart ve 28 Şubat darbeleri, dindar/muhafazakâr Türkiye toplumunun oylarıyla iktidara gelen ve gerek teorikte gerekse pratikte dinî/manevî hassasiyeti bütün kesimlerce bilinen, din özgürlüğünü (kısmen) iade eden ve toplumun birtakım dinî taleplerine olumlu yaklaşan DP, AP ve RP’ye karşı yapılmış, onların nezdinde dindar/muhafazakâr

toplum, hem cezalandırılmış hem de her seferinde bir toplumsal mühendislik projesiyle yeniden laik/seküler hayat lehine dizayn edilmek istenmiştir. Kuşkusuz bu tespit 12 Eylül darbesi için de geçerlidir. Ancak 15 Temmuz'un ideolojik arka planını oluşturan ve teorik olarak geçerli olabilecek bu tespit, darbe girişiminin başarısız olması nedeniyle pratikte uygulamaya geçme imkânı bulamamıştır. 15 Temmuz darbe girişimi sürecinde, örgütlü dinî yapı olan Gülenizm'in alt yapısını oluşturduğu askerî/sivil kesim tarafından, kendilerini dindar/muhafazakâr ve demokrat olarak ifade eden AK Parti iktidarına ve manevî değerleriyle dikkat çeken, yaklaşık % 98'i Müslüman olan Türk toplumuna karşı gerçekleştirilmiştir.

Cumhuriyet döneminde gerçekleşen tüm darbe süreçlerinde “din”, ya 15 Temmuz gibi doğrudan ana zemini oluşturmasıyla, ya 27 Mayıs, 12 Mart, 28 Şubat ve 12 Eylül gibi doğrudan ya da dolaylı olarak dindar/muhafazakâr toplumun sindirilmesi veya toplumsal-siyasal etkisinin yok edilmesi şeklinde tezahür eden dinsel baskı politikasıyla veya toplumsal-siyasal meşrûiyet sağlamak, geçerli hale gelmek ve onaylanmak amacıyla ciddi anlamda önemsedikleri dinî meşrûlaştırım politikasıyla öne çıkmaktadır.

### 3. BÖLÜM

#### DARBELER SONRASI TOPLUMSAL DEĞİŞİM AÇISINDAN DİN

Toplum, devlet veya halkı yöneten kadrolar, tarih boyunca kendi tasavvur veya ideolojilerine uygun bir toplum oluşturmayı temel amaçları arasında kabul etmişlerdir (Ayhan, 2000: 6). Althusser, değişimin ya da değişmeye direnmenin kalbinde ideolojilerin yattığını ileri sürmüştür, Weber ise, birtakım durum veya zamanlarda ideolojilerin (fikirlerin), toplumsal değişimi etkileyebileceğini savunmuştur (Kasapoğlu, 2006: 54). Bu tespitten hareketle denilebilir ki darbeler, toplumsal değişimde önemli rol oynayan, neredeyse her alanda derin etkiler/tepkiler oluşturan, döneme damgasını vurarak önemli kırılma, değişim ve dönüşümlere neden olan olaylardan biri, belki de en önemlisidir. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen darbelere veya darbelerin getirdiği strateji, politika ve uygulamalara bakıldığında, değişim veya dönüşümde dinin önemli bir boyut teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim darbe süreçlerinde dinin, toplumsal hayatı düzenlemedeki merkeziliğinin aşındırılması/törpülenmesi yönünde bir dizi politika veya uygulama gerçekleştirilmiştir.

Bu süreçlerde din sahasında köklü değişim ve dönüşümler gerçekleştirilmiş, “laisizm” lehine denilebilecek bir dizi kanun veya uygulama hayata geçirilmiştir. Dini baskılama ve denetleme stratejisi bunlardan biridir. Darbeler döneminde toplumsal hayatta gerçekleşen değişim/dönüşüm, Cumhuriyet’le başlayan ve darbeler süreçlerinde yoğun bir şekilde işlenen “laisizm” mirası üzerinde filizlenmiş/kök salmış ve güçlenmiştir. Bu önemli süreçlerde geleneksel ayrılıkların ortadan kaldırılması amacıyla toplumsal bir mühendislikle dinin, toplumsal yapı ile kesişen yönleri arka plana atılarak bir kişi olayı haline getirilerek (Toker, 2007: 76), vicdanlara



hapsedilmeye veya en azından siyasî, toplumsal, kültürel vb. birçok alanda etkisi yok edilmeye çalışılmıştır. Siyasal-toplumsal etkisi yok edilmeye veya azaltılmaya çalışılan din imajıyla birlikte zihinlerde seküler/laik bir hayat lehine bir toplum inşası gerçekleştirilmek istenmiştir. Darbe süreçlerinde genel olarak dindar/muhafazakâr çevrelerin baskılanarak laiklik lehine bir “değişime” icbar edildiği söylenebilir. Bu ideolojik arka planla sekülarist bir toplum hayatının amaçlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu süreçlerde gerçekleştirilen laisist/sekülarist (başörtüsü yasağı, imam hatip ve Kur’an kurslarına karşı baskı ve yoğun dinî denetim, baskılamalar vb.) uygulamalarla toplumsal değişimde laik/seküler hayat öncelenmeye çalışılmıştır.

Genel olarak darbe süreçlerinde İmam Hatip Okullarına, resmi veya gayr-i resmi Kur’an kurslarına ve başörtüsü/türban gibi dinsel kıyafetlere, DİB’in üst düzey atamalarına ve Diyanet’in ortaya koyduğu politikalarındaki değişimlere varıncaya kadar birçok geniş skalada ortaya çıkan laik uygulamalar toplumsal değişimde önemli rol oynamıştır. Bunun yanında darbe süreçlerinde gerçekleştirilen reform veya yeniliklere bakıldığında, genellikle laik/seküler bir yaşantı lehine değişimin özendirildiği, hatta bu süreçlerde değişimin yönünü belirleyen asli öğenin “laiklik” olduğu söylenebilir. Nitekim Cumhuriyet tarihinde genel olarak darbeler, siyasal veya toplumsal anlamda dinin (İslam) yükselişe geçmesine karşı bir anti-tez olarak gerçekleştirilmiştir.

Cumhuriyet dönemi darbelerine bakıldığında, özellikle İslamcı veya muhafazakâr/dindar çevrelerin desteklediği DP, AP, RP ve AK Parti hükümetlerine karşı İslam karşıtlığı (irtica, gericilik, yobazlık vb.) söylemi üzerinden darbe veya muhtıra yoluyla İslamcı hareketin veya söylemin önünün tıkandığı, değişimin yönünü (toplumsal beklentinin de aksine) İslamî olandan seküler/laisist olana doğru kaydırılmak ve etkisinin azaldığı düşünülen bu yöne ivme kazandırılmak istendiği söylenebilir.

### **3.1. 27 Mayıs 1960 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler**

1950 sonrasında toplumsal olarak bir önceki döneme karşıt bir tavır geliştirilerek tabandan gelen baskılarla birlikte, içtimaî, siyasî, iktisadî, kültürel ve dinî alanda önemli değişimler yaşanmış, her alanda mevcut otoriter devlet tekeli kırılmış, sanayileşme ile birlikte köyden kente göçlerin başlamasıyla birlikte modern vasıta ve

âletler yapılarak üretim artmış, çiftçinin ekonomik durumu düzelmeye başlamış, bu sosyal ve ekonomik değişme, eğitimin bütün Anadolu'da yaygınlaşması sürecini başlatmıştır (Yaşar, 2011: 55). 1950 ve sonrasındaki değişimde genel olarak daha önceki dönemde görülen pozitivism temelli anti-İslâmist eğilimlerin yerini dinî serbestliklere bıraktığı, dinsel anlamda ortadan kalkan baskı politikası ile birlikte önceki dönemde kapatılan dini kurumların tekrardan açılarak toplumun hizmetine sunulduğu görülebilir. Denilebilir ki bu dönem, bir sonraki dönem için dinsel, fikri ve daha birçok alandaki değişimler için temel oluşturmuş ve toplumda önemli sosyolojik değişimlerin belirmeye başladığı bir görünüm çizmiştir. 1950-1960 arası dönem, birçok alanda dinsel (İslamî) anlayışın temelde meşrûiyet kaynağı olduğu bir dönem olmuştur. Arapça ezanın serbest hale getirilmesi, Arapça tedrisat, gayr-ı resmî din öğretimi ve Kur'an kurslarının normal eğitim faaliyetleri arasına girebilmesi, ibadet yerlerine önem verilmesi, toplumun dinî görevlerini istediği gibi yapma özgürlüğüne kavuşması, İmam Hatip Okulları sayılarının artması, radyoda Kur'an okunmaya başlanması, dinî ve ahlâkî konulara önem vermeye başlanması vb. dinsel uygulamalar bu dönemi resmetmektedir.

27 Mayısla birlikte önceki dönemin dinî hayat canlanması duraklatılarak veya buna son verilerek toplum, tam tersi yönde laisist/sekülerist uygulamaların etkili olduğu ve önemli rol oynadığı bir döneme kıvrılması yönünde bir değişime yönlendirilmeye çalışılmıştır. Dindar/muhafazakâr çevrenin yoğun baskılamalara maruz bırakıldığı 27 Mayıs sonrasında, çağdaşlaşma ve Batılılaşma adına hayata geçirilen laisist din politikaları, sekülerleştirici bir ideoloji ile toplumsal hayata dayatılmak istenmiş, gerçekleştirilen laisist uygulamalar toplumun dinî ve manevî duygu ve düşüncelerinde önemli değişimlere neden olmuştur. Bu nedenle 27 Mayıs'ın, dini, dinî hayat, düşünce ve hareketleri yeniden ele alarak laisizm lehine birtakım yönlendirme veya şekillendirmeler çizen bir karaktere sahip olduğu söylenebilir (Kara, 2018c: 34).

27 Mayıs darbesi sonrası dönemin toplumsal-dinsel değişimi denilince ilk aklan gelen, Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i İslamî gibi örgütlü dinî hareketler, sol ve Marksist çevrelerden yapılan tercüme dolayısıyla Türkiye konjonktüründe bunların oluşturduğu din anlayışları, yeni davranış biçimleri, fikrî, zihinsel ve ideolojik değişimdir (Kara, 2018c: 34). Bu süreçte gerçekleşen toplumsal-dinî değişim, dinamik

ve mücadelecî bir din anlayışını geliştirmiş, aynı zamanda farklı dinî grupların ortaya çıkışına da zemin hazırlamıştır. Farklı konfigürasyonlara ait grupların öne çıktığı bu dönemin belki de en belirleyici özelliği, zihinsel ve ideolojik anlamda çatışma kültürünün toplumdaki hareket kabiliyetinin artması, yeniden toplumda kendine yer bulması olmuştur. Bu nedenle 27 Mayıs sonrası dönem birçok açıdan modern Türkiye tarihinin en çalkantılı dönemini oluşturur. Bu süreçte işçi ve kamu çalışanlarının sendikal faaliyetleri artmış ve örgütsel yapısı güçlenmiş, gençlik ve Kürt hareketi baş göstermiş, bu hareketlerin karşısına asker/sivil destekli güçlerin çıkmasıyla birlikte Türkiye’de bir toplumsal ve siyasal kutuplaşma ortamı oluşmaya başlamıştır (Kaplan, 2002a: 793–794).

Bu sürecin toplumsal yapıda meydana getirdiği değişime bakıldığında denilebilir ki, 1961 Anayasası’nın aksine pratikte 27 Mayıs’la birlikte 1950 öncesinde olduğu gibi aydınların otoritesi ve gücü sağlamlaştırılmış, buna karşın, köylü ve küçük burjuvazi sınıfı gerilemiş, bunun sonucunda sosyal adalet anlayışı zayıflayarak toplumsal ve dinsel kırılma ve derinleşme artmıştır. Bununla birlikte karmaşanın, çalkantının ve kutuplaşmanın hâkim olduğu bu süreçte, din de nasibini almıştır. Farklı ideolojilerin (sağ ve sol gibi) toplumu şekillendirmede birçok alanda hareketlenmeleri, dinî birtakım fikir ve düşünceleri/n etkilemiş veya etkisi altında kalmış denilebilir. Denilebilir ki bu süreçte toplumsal değişimde din, hem etkilenen hem de etkileyen konumdadır.

27 Mayıs sonrası dönem, aynı zamanda kapitalizm-sosyalizm tartışmalarının yoğunluk kazandığı bir süreç olmuştur. Bu süreçte ideolojik çıkarların aynı yönde olması dolayısıyla eklemleme ve harmanlamalar yapılarak yeni bir ideolojik zümrenin (sosyalizm) oluşturulduğu, bu nedenle de 27 Mayıs’la birlikte bir zihniyet devriminin meydana geldiği ve bunun sonucunda artık, solcu ve sosyalizm kavramları sık sık ve rahatça kullanılır hale geldiği söylenebilir (Nadi, 1999: 91–93). Denilebilir ki 27 Mayıs sonrası değişimde, sosyalist düşünce yükselişe geçerek önemli rol oynamıştır. Bunun yanında 27 Mayıs’ın, gerçekleştirilen politikalarla birlikte sol ideolojilerin gelişmesinde ve buna mukabil sağ ideolojilerin de bunun karşısına konumlandırılmasında etkili ve önemli rolü olduğu söylenebilir. Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra Batılılaşma ve çağdaşlaşma adına gerçekleştirilen din karşıtı mimarlık projeleri, 27 Mayıs darbe sonrasında da devam ettiği, bu anlamda 27

Mayıs'ın, "ilerici" ve "çağdaş" olduğu yönünde yorum ve değerlendirmeler dahi yapıldığı görülebilir (bkz. Nadi, 1999; 2000).

27 Mayıs sonrası sürecin din anlayışı incelendiğinde görülmektedir ki dinin, toplumsal etkisi azaltılarak yaratıcı ile kul arasına indirgenerek bireysel bir ilişki haline dönüştürülmüş ve ancak bu şartlarda dinini yaşamaya çalışan bireylerin dindar/muhafazakâr olduğu kabul edilmiştir (Pekasil, 2007). 27 Mayıs sonrası sürecin bu din perspektifi, dinin toplum hayatından kaldırılmasını öngören laisist/sekülerist felsefenin bir yansıması olduğu söylenebilir. Laisist/sekülerist anlayışla mücadele eden kesimlerin de gerici, yobaz ve din sömürücüsü/istismarcısı olarak tanımlandığı bilinmektedir.

Bu sürecin toplumsal-din açısından değişiminde birçok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Ancak belki de bunlardan en etkili olan, bu sürecin egemen anlayışı haline gelen ve her alanda dinin etkili olmasını gereksiz gören laisist/sekülerist bakış açıdır. Nitekim bu süreçte dinin sosyal adalet, emperyalizm ve sömürü konularında/karşısında yetersiz ve aciz kaldığı düşünülerek (Pekasil, 2007: 447) dine karşı olumsuz bir tavır geliştirilmiştir. Denilebilir ki 27 Mayıs sonrası toplumda, bu tür yaklaşım ve tavırların biçimlendirdiği bir din algısı oluşmuştur. Bu sürecin toplum ve din algısının değişiminde 27 Mayıs ve 61 Anayasası'nın önemli etkisi olmuştur. Nitekim 27 Mayıs ve sonrasındaki 1961 Anayasası'yla birlikte sol düşüncede yaşanan açılımın sonucunda Yön-Devrim, Türkiye İşçi Partisi ve Millî Demokratik Devrim hareketlerinin referansının dönemin özellikle genç kimliğinin-bilincinin şekillenmesinde dinamik bir görünüm arz ettiği ve önemli rol oynadığı söylenebilir (Pekasil, 2007: 299).

27 Mayıs'la birlikte milliyetçi kavramların yeniden yorumlanarak yeni oluşan konjonktüre uyumlu hale getirilerek sosyalizm, Marksizm ve İslamî sosyalizmi de içine alan geniş bir yelpazede çeşitli tonlarıyla ve özellikle Türk siyasetinde ilk kez sağ-sol ideolojilerin ortaya çıktığı söylenebilir (Karpata, 2017b: 238–239). Bu milliyetçi ideolojilerin egemen olduğu süreçte ortaya çıkan ve dinî değerlere atıfta bulunan İslamcı MNP-MSP hareketi, Türk siyasetinde din-siyaset ilişkileri açısından önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir (Akdoğan, 2000: 226). MNP-MSP hareketiyle birlikte İslamcı yapılar fikrîsel ve eylemsel olarak uygun bir ortam ve zemin bularak sisteme entegrasyon imkanı yakalamıştır (Kara, 2018c: 36). MNP-MSP

hareketi bu süreçten sonra örgütlenerek kendisini “Milli Görüş” olarak adlandırıp (Işıklı, 2006: 107) Osmanlı İslam anlayışı temelinde muhafazakâr/dindar bir Türk kimliği inşa etme gayreti içerisinde olmuştur (White, 2013: 70). Aslında 27 Mayıs sonrası yaşanan hızlı sanayileşme, uluslararası ekonomik gelişmeler ve komünizm ve radikal yapıların tehdidi, siyasal İslam’ın yükselişine yardımcı olan unsurlar olmuştur (Sevinç, 2009: 176–177). Buradan hareketle denilebilir ki, 27 Mayıs sonrası süreçte din, toplumsal eylem ve hareketlerden etkilenmiş, bu ise, dönemin toplumsal değişiminde önemli rol oynamıştır.

27 Mayıs sonrası süreçte sağ ve sol olayları ile birlikte baş gösteren toplumsal-siyasi kutuplaşma/ayrışma, artan çatışma kültürünün etkisiyle birlikte dinî motiflerin de bunun üzerinden şekillendiği bir dönemi beraberinde getirdiği söylenebilir. 27 Mayıs sonrası birçok alanda daha fazla görünürlük kazanan kadınlar, türban sorunu tartışmalarının merkezinde yer alarak üniversiteler başta olmak üzere özellikle eğitim alanında çekişme ve gruplaşmaların olduğu bilinmektedir. Bu süreçte sol ve sağ düşünceler çerçevesinde başörtüsünün dışında birçok farklı konuda tartışmalar baş göstermiştir. Bu çerçevede, önce Müslüman mısın yoksa Türk müsün? şeklindeki sorgulamayla İslam’ın milliyetçiliğe yaklaşımı tartışma konusu olmuştur (H. Kara, 2012: 329). Yaşanan bu tartışmalarla birlikte laik-anti laik şeklinde Türk milliyetçiliği içinde ayrışmanın hızlandığı ve muhafazakâr milliyetçiliği destekleyen çok sayıda yaygın ve faaliyetin savunmacı bir karaktere büründüğü görülmektedir. Toplumsal-kültürel ve dinsel anlamda yaşanan ayrışma, kopuş ve eklemlenmeler merkez-çevre, yüksek kültür-kitle kültürü, evrensel-yerel gibi birtakım alanlarda yeni bir sürece girilmiştir (Kahraman, 1999: 134–135). Bunun yanı sıra bu değişim, medya ve basın açısından da önemli değişimleri beraberinde getirmiş, basın ve medya eksenini sağ-sol şeklinde dinamik bir görünüm kazanarak fikir gazeteciliğinin de başlangıcını oluşturmuştur (Erten ve Doğan, 2009: 508).

Cumhuriyet’in kurucu elit kadroları tarafından reformlar yoluyla topluma dayatılan sekülerist/laisist din algısının, (her ne kadar 1950-1960 arası önemli bir kırılma yaşasa da) 27 Mayıs sonrası toplumsal-dinsel değişimde önemli ve etkili bir rol oynadığı söylenebilir. Seküler/laik ideolojik din perspektifi algısıyla ilerici-gerici ayrımı, cahil ve yobaz din adamı tartışmaları, dinin ilerlemede engel olduğu algısı ve din istismarı vb. görüş ve anlayışlar toplumsal-dinsel değişimin yönünü belirlemiştir

(Pekasil, 2007: 407). Bu ve benzeri tartışmaların bu süreçte olumsuz anlamda bir din yaklaşımı ortaya koyulduğunu gösterebilir.

Diğer taraftan 27 Mayıs sonrası süreçte toplumsal-dinsel değişimde pozitivist ve materyalist anlayış etkili olmuş ve bu anlayış büyük ölçüde dine yaklaşımın belirleyicisi olmuştur (Pekasil, 2007: 445). Bu süreçte sınıf mücadelesi ve iktidar hedefi çerçevesinde dine yaklaşım geliştirilmiş, dinin yorumlama ve açıklamada eksik kaldığı düşünülmesine rağmen yine de dinin birçok alan ve toplumsal kesimde dinamik bir yapı çizdiği söylenebilir (Pekasil, 2007: 448).

### **3.2. 12 Mart 1971 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler**

12 Mart sonrası sürece bakıldığında, bir taraftan İslamî-milliyetçi söylemin/yaklaşımın öne çıktığı, diğer taraftan Kemalist-milliyetçi söylem veya yaklaşımın etkili olduğu görülebilir (Selçuk ve Ülker, 2008: 8). 12 Mart sürecinde gençliğin üniversite hareketlerinin oluşumunda çok fonksiyonel bir oynadığı söylenebilir. Nitekim 1968 yılında ABD’de daha sonra da Fransa’da başlayıp dünyanın diğer ülkelerinde yaygınlaşan ve âdeta moda halini alan öğrenci hareketlerinin Türkiye’ye önemli etkileri olmuştur (Özkaya, 1997: 17). Bu süreçte Küba devriminin (Fidel Kastro ve Che Guevara gibi isimler) örnek alınarak mevcut sistemin ve devletin muhalifi grupların oluştuğu, karşılığında da devlete yardımcı ve komünizme düşman bir ülkücü gençliğinin oluştuğu, bu iki gençlik hareketinin fiziksel şiddeti geçerli meta haline getirdiği, silahlandığı ve karşılıklı olarak öldürme eylemlerinin başlatıldığı söylenebilir (Özkaya, 1997: 18).

Bu süreçte kadınların toplumda daha görünür hale geldiği, sınıfsal çekişme ve eylemlerde rol oynadığı görülmektedir. Denilebilir ki siyasal ve toplumsal hareketlerin zirve yaptığı, gerginlik ve kutuplaşmaların hâkim olduğu bu süreç, toplumsal-dinsel değişimde önemli ve etkili olmuştur. Türkiye’de gençlik hareketlerinin yoğun olarak yaşandığı bu süreçte, birçok parti ve hareketin<sup>33</sup> doğuşu ile birlikte çok parçalı toplumsal yapı oluşmuştur (S. Kara, 2012: 51). Bu hareketlenmeler daha sonra işçileri, köylüleri ve aydınları da içine alacak şekilde genişlemiş ve yaygınlaşmıştır (Alagöz, 2005: 114).

---

<sup>33</sup> Türkiye Komünist Partisi, Türkiye İşçi Partisi, Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi, Devrimci Yol, Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu, MSP ve Milliyetçi Cephe bunlardan bazılarıdır.

Bu süreçte DİB’te de bir takım değişimler yaşandığı söylenebilir. İlk defa 1971’de Ramazan ve Kurban Bayramı dolayısıyla yurt dışına geçici statüde din görevlisi gönderildiği, yine bu yıl Dış Hizmetler Müdürlüğü ve 1976’da Hac İşleri Müdürlüğü kurulduğu ve 1979’dan itibaren hac seferlerini düzenleme yetkisi DİB’e verildiği görülmektedir. Esasen DİB’deki bu sınırlı ve olumlu yöndeki değişimlerin yaşandığı 12 Mart sonrası süreçte hem muhafazakâr/dindar hem de laisist kesimin rahat bir ortam bulduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim 12 Mart öncesinde başlayan kargaşa ve kaos ortamının, 12 Mart sonrasında da etkisini artırarak devam ettiği ve dolayısıyla 12 Eylül sürecinin hazırlanması ve meşrû görülmesi açısından bir inşa süreci gerçekleştirilerek toplumsal-dinî değişimde etkisi olduğu görülmektedir.

İdeolojik gruplaşma veya kamplaşma 12 Mart sonrası süreçte yoğun bir şekilde işlevsel kılınarak şehirlerde kurtarılmış bölgeler ihdas edildiği, bölgeler arası çatışmaların yoğunlaştığı, toplumsal-dinî yapıyı olumsuz etkileyebilecek eylem veya hareketlerin gerçekleştiği ve bu eylemsel hareketlerden hem muhafazakâr/dindar çevreler hem de laisist kesimin etkilendiği söylenebilir. Örneğin bu süreçte Çorum ve Kahramanmaraş’ta ortaya çıkan Alevi-Sünni çatışması (Özkaya, 1997: 19), bu eylem veya hareketlerdendir. Bunun yanı sıra birtakım olaylar bahane edilerek Müslüman camia üzerinde psikolojik şiddet uygulandığı, laik-anti laik kavgası işlevsel kılınarak yoğun bir şekilde etkisini/yankısını üniversitelerde gösterdiği görülebilir (Özkaya, 1997: 19). 12 Mart sonrası süreçte muhafazakâr/dindar kesim üzerinde uygulanan bu psikolojik baskı/şiddet, İslamî ve toplumsal hareketin değişim ve dönüşümünde önemli rol oynamıştır. Ayrıca İslamî ve toplumsal değişimde (Mısır, Pakistan ve İran vb.) Müslüman ülkelerde öne çıkan İslamî hareketleri ele alan eser veya kaynakların çevirilerinin etkisiyle radikalliğin arttığı ve “ya şeriat ya ölüm”, “düzene isyan”, “Anayasa Kur’an’dır” gibi sloganlar atılmaya başlanmıştır (Sarıkaya, 2015: 39–40).

Bu süreçte ortaya çıkan iç göç olayı ile yaşanan radikal toplumsal değişimin, Türk Müslümanlığında da karmaşık etkiler doğurduğu, büyük kentlere veya kent merkezlerine göç eden ve kentlerin kenar mahallelerine yerleşen yurttaşların, beraberlerinde köy ve kasabalarında yaşadıkları Müslümanlığı da birlikte getirdiği, bunun sonucunda, kent yaşamında toplumsal ve ekonomik bakımdan zorluklar yaşamalarının yanı sıra kent hayatı kendi yaşadıkları ve alıştıkları geleneksel İslam’a

oranla çok bozulmuş ve yozlaşmış olarak görüldüğü söylenebilir (H. Kara, 2012: 334–335). Göç ile birlikte hızlı bir değişim ve bu değişimle birlikte ortaya çıkan travmatik toplumsal-ekonomik ve dinî vb. sorunlar, kaotik bir tablo oluşmasına neden olmuş, şehirlerdeki gecekondulaşmayla birlikte sosyal ve ekonomik yoksunluk içerisinde hayatlarını idame ettiren bir kitle toplumu oluşmuş, bununla birlikte farklı bir sosyal hayat biçimi gelişmiş, çalışma şekilleri ve farklı ilişkiler ağı öne çıkmış, bu kesimlerin siyasî ve idarî sisteme yönelik talepleri ve toplumsal isteklerinin karşılanmaması neticesinde sisteme karşı tepkilerin, alternatif arayışların ve milli bütünlüğü bozucu ideolojik faaliyetlerin ve yapılanmaların gelişmesine katkı sağlamıştır (İnce, 2012: 168). Böylelikle gecekondu semtleri, belli ideolojik grupların işgal ve tekeli altına girerek terör ve anarşi lehine bir değişme yaşanmıştır (Dursun, 2005: 53). Bu süreçte ekonomik sıkıntılar yaşanması ve işsizlik oranlarının artmasıyla birlikte bölgesel eşitsizliklerin baş gösterdiği, Batı illeri ekonomik nimetten yararlanırken küçük Anadolu kentlerinde siyasal tepkilerin doğduğu, bunun etnik ve dinî çatışmaları körükleyerek geleneksel inanç sistemlerini tehdit eden bir ideolojik ortam oluşturduğu söylenebilir (H. Kara, 2012: 336).

### **3.3. 12 Eylül 1980 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler**

12 Eylül'den sonra sistemin yeniden üretim mekanizmalarının tıkanmasıyla birlikte hızlı bir değişimin gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim 12 Eylül sonrası süreçte darbenin de etkisiyle siyasal, kültürel, toplumsal, ekonomik ve özellikle dinî alanda hızlı bir değişimin baş gösterdiği, ilk defa kent nüfusunun kır nüfusunu geçtiği ve bütün bunlarla birlikte toplumsal davranış kalıplarının değiştiği görülmektedir.

#### **3.3.1. Gelenekselliğin Modernizasyonu**

12 Eylül, gelenekselliğin modernize edilmesinde bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dinin modernleşme lehine önemli bir değişim içerisine girdiği söylenebilir. 12 Eylül, İslâmcılık hareketlerinin, örgütlü dinî yapıların, dindarlığın, dine ilişkin kavramların, kurumların, davranış biçimlerinin değişmesi ve dönüşmesi, yeni dil ve üslup arayışlarına girmesi, nicel olarak yükselmesi, sermaye, medya/basın ve bürokrasi alanlarında görünürlük kazanması, entelektüel hale gelmesi



ve İslamcı hareketin neredeyse birçok alana uyum sağlamaya çalışması vb. özellikler açısından toplumsal-dinî değişimde önemli bir süreci ifade etmektedir (Kara, 2018c: 14). 12 Eylül öncesi süreçte İslamî yaşam stiline beklentileri karşılamadığı ve çağa uyum sağlamadığı anlayışıyla birlikte din perspektifinde önemli kırılma ve değişimlerin başladığı, böylece daha önce cami ve vakıflarda düzenlenen iftar ve düğün organizasyonları, artık beş yıldızlı otellerde tertip edilmeye başladığı, İslam camiasında genel olarak takva yerine fetva tartışmalarının yaşandığı bir değişimin içerisine girildiği söylenebilir (İşiker, 2011: 57–58).

Denilebilir ki 12 Eylül sonrası en önemli toplumsal-dinsel değişimlerden biri, toplumsal, dinsel ve kültürel uyum ve entegrasyon sürecinde gerçekleşen laik/seküler perspektif ile dinsel anlayışın uyum ve entegrasyonunun hızlanması olmuştur (Kara, 2018c: 38–39). Öyle ki bu entegrasyonun, “ılımlı İslâm”, “radikal İslâm” ve “liberal İslâm” kavramlarının öne çıktığı bir süreci beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu dönemde İslamcılığın yükselişinin, kadının modernle geleneksel arasına sıkışan mücadelesinde bir de dini değerler eklenmiş, bu da yükselen İslamî değerler bağlamında farklı bir muhafazakâr/dindar kadın portresi ortaya çıkarmış, bu dönemde kadın, modernleşme ideolojisinin biçimlendirdiği toplumda kendine bir yaşam alanı tanımlamaya çalışmıştır (Karakaya, 2015: 167). Ancak 12 Eylül darbesiyle yapılan şey, toplumun özellikle 1950 sonrası giderek güçlenen, kendi kaynak ve tercihleriyle modernleşebileceğine ve değişebileceğine dair özgüvenin ve enerjisinin ciddi biçimde kırılmasıdır (Taşkın, 2009: 582).

12 Eylül sonrası süreç, dinin, gözle görülür bir baskılama ve denetim altına alma anlayışının yanında bir anlamda kısmen de olsa örgütlü dinî yapıları hareketlerin gelişmesini, yayılmasını ve güçlenmesini beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Bu süreçte, hem kadınlar hem de erkekler için bir yenileşme döneminin başlangıcı olması hasebiyle, İslamcı ve muhafazakâr hayat yeni bir boyut kazanarak yeni tüketim pratikleriyle birlikte yeni yaşam şekilleri geliştirmiş, bu yeni yaşam şekilleriyle modern yaşamın tüketim kültürüne yaklaşmıştır (Karakaya, 2015: 191). Bu süreç, liberal ve muhafazakâr düşüncelerin birbirine eklenmesi sonucu teknik düzeyde Batı'nın bilgisine sahip ama kültürel düzlemde İslamî değerlerin benimsenmesini öngören sentezci bir düşüncenin üretilmesi ile öne çıkmaktadır (Ay, 2009: 89). Denilebilir ki bu süreçte İslamî hayat stilineki toplumsal pratikler dinamik bir yapı

kazanarak finansal ve modern alanlara önemli ölçüde eklenmesi/bütünleşmesi, “modern muhafazakârlık” şeklinde bir sentezin oluşmasına yol açmıştır (Sezgin, 2013: 49).

Bununla birlikte günlük hayat şekilleri, yeme, içme, giyim ve yaşama alanlarının yeniden düzenlenmesi vb. alanlarda tüketim pratiklerinin yeniden değişmesi/dönüşmesiyle birlikte özellikle yaşam alanları ve yaşama şekillerinde geleneksel motiflerin ve modern ayrıntıların bir arada görüldüğü bir çeşit yeni yapılanma ortaya çıkmıştır (Karakaya, 2015: 192). Örneğin yaşama alanlarında geleneksel yapılarda modern çizgilerle harmanlanmış yeni bir mimari ve dekorasyon anlayışıyla özel bir yaşam pratiği oluşturulmuştur (Yücebaş, 2012: 63–74). Bu ve benzeri görünümde ve gündelik yaşam pratiklerinde gelenekselliğin modernize edilmesiyle birlikte toplumsal-dinî değişimin yönünün önemli ölçüde değiştiği görülmektedir.

Bu süreçte geleneksel olandan moderne doğru giden toplumsal-dinî değişim karşısında muhafazakâr yapı, ciddi tepkiyle karşılaştığı ve önemli dirençler gösterdiği anlaşılmaktadır. Muhafazakâr çevreler, öncelikle geleneksel yapının modern hayatın içinde korunması gerektiği şekliyle tepkisel bir perspektif geliştirerek öne çıkmış, ancak zamanla modern sürecin ruhuna uygun düşen bir yaklaşım geliştirmiştir (Yücebaş, 2012: 79). Bundan sonra İslamcı yapılar, miras yolu ile gelen bir Müslüman geleneğini kabul etmek yerine, sosyal ve politik olaylarla ilgili olarak kendi İslam anlayışlarını ve ideal İslâmî yaşam düşüncelerini geliştirmeye çalışmışlardır (White, 2013: 69). Ancak İslâm’ı yaşama adına sorgusuz sualsiz birtakım pratikleri söz konusu modern hayatın bir parçası haline getirilmeye başlandığından itibaren geleneksellik-modernlik tartışmaları baş göstermiştir (Karakaya, 2015: 172).

Geleneksellik-modernlik tartışması daha çok erkek-kadın merkezinde yükselmiş, kadının toplumsal görünürlüğü yargılanarak fıkıh ve takva adına başörtülü/türbanlı kadınların eğitimi ve iş hayatını bırakıp evlerine hapsedilmelerini öneren otoriter söylemler işlevsel kılınmıştır (Aktaş, 2000: 39). Bu süreçte muhafazakâr erkekler, gelenekselliğin sağladığı imkânları korumakta ve devam ettirmekte oldukça dikkatli hareket etmelerine karşın, gelenekselliğin üzerlerine yüklediği sorumlulukları gerçekleştirmede zorlandıkları söylenebilir (Aktaş, 2000: 42). Bununla birlikte erkekler, dönemin sıkıntılı atmosferini ve geleneksel dinî

söylemi kullanarak kadınların eve dönüşünü cazip ve meşrû bir tutum olarak desteklemişlerdir (Aktaş, 2000: 40).

12 Eylül sonrası süreçte dinî değerler bağlamında kendini tanımlamaya çalışan kadın, hem gelenek-modernizm karşıtlığının bir sembolü olmuş hem de dinî değerlerin görünür temsilcisi olarak resmedilmiş, İslamcı kadınlar tutum ve davranışlarıyla laik ve modern kesimlerin yaşam alanlarında kendilerine yer edinmeye başlamıştır (Karakaya, 2015: 175). Başörtülü/türbanlı kızlar, cinsel kimliklerini dinî kaynaklara müracaat ederek sosyal ve kültürel anlamda yeniden tanımlama çabası içerisine girmeye başlamış, tüketim ideolojisi tarafından dayatılan imgelerle süslü ve çekirdek aileye özgü mutluluk fotoğraflarıyla birlikte düğünleri, beyaz gelin düşlerini, makyaj yapmayı ve eşin soyadını alma zorunluluğunun haklılığını tartışmış, kadın olarak mutlu aile fotoğraflarıyla yetinmede, kendini ev işlerine adamada ve kendini ev kadını olarak adlandırılmada tepkisel bir davranış geliştirmişlerdir (Aktaş, 2009: 655). İnançları bağlamında öğrendiklerini hayata geçirme gibi bir kaygı taşıyan başörtülü/türbanlı kadınların bir kısmı, çağdaş kadın modellerine karşı çıkararak gerçekçi ve varoluşsal bir kimlik ve aidiyet perspektifini ön plana çıkarmaya çalışmıştır (Aktaş, 2009: 655). Bu nedenle bu süreç, aynı zamanda farklı kimliklerin öne çıktığı bir zaman dilimi olmasıyla dikkat çekmektedir.

12 Eylül sonrası süreç, karşıt kimlik ve tutum oluşumlarını da besleyerek laik ve İslamcı çevrelerin sosyal, ekonomik ve kültürel hayat biçimini yaşanır kılmak adına bir mücadelenin tarafları olduğu, bu taraflar arasında süren çekişme ülkenin toplumsal/dini yapısında olduğu kadar siyasal yapısı üzerinde de belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir (Karakaya, 2015: 173). Diğer taraftan bu süreçte din alanını biçimlendirmede ulusal olarak dinî anlamda ortaya çıkan dönüşümlerin belirginleştirdiği tespitinden hareketle din ve vicdan özgürlüğü, örgütlü dinî yapılarla ilgili tartışmalar, dindarlık formunda meydana gelen dönüşümler, dinin toplumsallaşması ve bireyselleşmesi tartışmaları, küreselleşmeyle birlikte dinî tahayyülde meydana gelen değişimler (dinin küreselleşme karşısındaki tavrı bağlamında), İslam'ın Avrupa Birliği'ne uyum ve giriş konusuna nasıl baktığı vb. şeklinde dinamik dinî yaklaşımlar, bu dönemin din alanının belirleyici unsurları olarak öne çıkmıştır (Sevinç, 2009: 182).

### 3.3.2. İslamî Giyimın Modernizasyonu

12 Eylül sonrası toplumsal/dini değişimde kadının giyim tarzı ve tüketim pratikleri söz konusu değişimin sembolü olarak somutlaşırken, sınıfsal ayrıcalıkların ve kendilerini alt sınıflardan ayıran unsurların belli belirsiz altı çizilmiş, geçmişteki İslamcı hareket içerisinde olumsuz olarak algılanan unsurların (modernlik ve lüks yaşam) Kur'an, Sünnet ve Peygamber'in önerdiği yaşam biçimiyle bir çelişkinin olmadığı dile getirilmiş, bunun yanında yeni yaşam biçimleri ve tüketim pratikleri, dini değerler üzerinden meşrûlaştırılmıştır (Karakaya, 2015: 202). Bu dönemde dinselliğin artan görünürliğünde katılımcı aktörler olarak kadınlar dikkat çekmiş, dinsellik tartışmalarının sembolik merkezlerinden biri olan ve Batılı kıyafetle buluşturulan örtünme/tesettür, yepyeni bir görünüm kazanarak İslam yönelimli dinselliğin daha da görünür olmasını sağlamıştır (Sevinç, 2009: 180).

12 Eylül sonrası askerî yönetimin miras bıraktığı üniversitelerde başörtüsü veya türban meselesi, İslamcılığı bu dönemde en çok meşgul eden konulardan biri olmuş, İslamcı hareketin içinde öne çıkan İslamcı kadınlar, siyasetten entelektüel dünyaya her alanda aktif olmanın ötesine geçerek İslam'ın geleneksel erkeksi formunun tartışılmasını sağlamışlardır (Yılmaz, 2005: 639). Denilebilir ki bu süreçte kadın, talep edilen İslamî yaşam şeklinin en önemli temsilcisi olmuştur (Karakaya, 2015: 181). Böylece özü itibarıyla dinsel bir giyinme tarzı olan türban/örtünme, 12 Eylül sonrası yeni bir anlayışla modern söylem ve yaklaşımlar karşısında gittikçe ideolojik bir sembol olarak araçsallaştırılmıştır (Subaşı, 2000: 61-63). Bundan sonra türban/başörtüsü konusu, ideolojik olarak bir kimlik ve aidiyet çerçevesinde, bunun yanı sıra din ve vicdan özgürlüğünden bağımsız olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Sevinç, 2009: 184).

Başörtüsü/türban, laik-anti laik veya laik-dindar çerçevesinde ele alınmaya başlanmış, Türk-Müslüman karşıtlığı bağlamında da konumlandırılmaya ve tanımlanmaya çalışılmıştır (Karakaya, 2015: 169). Kentli dindar gençliğin çağdaş ve modern olma arzusu, İslamî tesettür/türban tarzını etkileyerek yeni bir biçim vermiş, bu da özellikle uzun-geniş başörtüsü ve pardösülerde görünür bir boyut kazanmıştır (Karakaya, 2015: 169). Bu ise, kendilerini bilinçli Müslüman olarak tanımlayan başörtülü/türbanlı kadınlar açısından kültürel bir Müslümanlığın işareti olarak değerlendirilmiştir (White, 2013: 137). Oldukça zor bir süreçten geçen

başörtülü/türbanlı kadınlar, bir yandan askerî rejimin kadın algısını kırmaya çalışırken diğer taraftan erkek egemen bir kültürde kendini tanımlamaya çalışmış, başörtüsü/türbanıyla kamusal alana giren kadınlar, kamusal alanda beraber çalıştığı Müslüman erkeklerle birlikte yeni bir ilişki şekli ortaya çıkmıştır (Karakaya, 2015: 169). Ortaya çıkan bu yeni ilişki şekli Müslüman erkek perspektifinde, aile ve ev yaşamında kendi otoritesinin sarsılması veya konumunun değişmesi gibi birtakım problemleri beraberinde getireceği düşünülmüştür (Aktaş, 2000: 42).

Görülmektedir ki, kadınların dini ve geleneksel değerlerle biçimlenen hayatlarının içinden kamusal alana çıkışları esnasında, cinselliklerini evde bırakma adına giydikleri tesettür/türban bile erkeklerin zihin dünyasındaki kadın algısında önemli bir değişim yapmamıştır (Karakaya, 2015: 170). Bununla birlikte bu süreçte kadın, giyim açısından açık veya kapalı karşıtlığı noktasında anlamlandırılmaya neden olan ideolojik bir karmaşa içerisinde kalmış, türbanlı/başörtülü kadının modern toplumda elde ettiği yeni statüde dine merkezî bir yer verilmiştir (Subaşı, 2000: 63).

### **3.3.3. İslamî Sermayenin Yükselişi**

12 Eylül sonrası süreçte Türkiye'nin gittikçe dindarlaştıran emekçi kesimi, İslamî dil üzerinden sunulan sermayeyi güvenilir bulmuş, bundan faydalanarak gelişen holdingler, kâr payı ortaklığı biçiminde örgütlenerek sermayelerini genişletmeye başlamışlardır (Ataay, 2008: 80). Böylece “yeşil sermaye”, “İslamcı sermaye”, “Anadolu kaplanları” veya “Anadolu sermayesi” şeklinde farklı isimlendirmelerle ifade edilen yeni bir ekonomik yapı oluşmuştur (Demir, 2005: 870). Bu süreçte ekonomik olarak ağırlığını gittikçe hissettiren bu grup, dini/muhafazakâr düşünce dünyalarına uygun olarak yeni taleplerde bulunmaya başlamış, bu da yeni tüketim kalıplarının, üretim biçimlerinin ve kurumsal yapıların doğmasına neden olmuştur (Ay, 2009: 105). Örneğin Anadolu burjuvazisini temsil eden MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği)'in oluşması, bunun bir neticesidir. Bunun yanında bu dönemde faizsiz kazanç sağlayan finans kurumlarının ortaya çıkışı bu değişimin anlaşılması bakımından iyi bir örnektir; Al Baraka, Türkiye Finans ve Kuveyt Türk gibi kar-zarar ortaklığı esasına dayalı olarak çalışan katılım bankaları, dindar/muhafazakâr kesimlerin faiz endişesi nedeniyle bankalara yatırmadığı

paralarını kendi piyasalarına çekmeyi başarmışlar ve müteşebbislere fon sağlayarak zamanla gelişmişlerdir (Demir, 2005: 873–874).

Bu ve benzeri ekonomik gelişmeler, Müslüman kesimler arasında farklılaşmalara, keskin gruplaşmalara ve ikiliklere yol açmıştır. Bu ekonomik gelişmeler/değişimler dolayısıyla, bir tarafta liberal ekonomiden yararlanarak yükselmiş zengin Müslüman işadamları diğer tarafta ise bu politikaların yarattığı yüksek enflasyonla mücadele etmek zorunda kalan sade Müslüman vatandaş ikilemi, İslami kesim arasındaki homojen yapıyı bozarak birlik içinde olan dindar/muhafazakâr çevrelerin farklı ekonomik saflarda yer almasına neden olmuş, bu da İslamî gruplaşmaların keskinleşmesi ve İslami gruplaşma içerisinde farklı siyasi eğilimlerin benimsenmesine yol açmıştır (Ay, 2009: 106). Bu süreçte İslamcı yapılar, ekonomik gelişmelerin yanı sıra modern tekniklerle de buluşarak medyada dinî içerikli çizgi filmlerden belgesellere kadar dinî meta üretimi sayesinde üretilen kültür üretimi de kitlelere sunulabilmiştir (Sarıkaya, 2015: 41).

1923-1950 arası bilinçli bir burjuva sınıfı oluşmamış, 50-70 arası oluşmaya başlayan özel girişimci sınıf, 70-90 arası örgütlenmesini sağlamış, 90'dan sonra da Türk siyasasına önemli etkileri olmuştur (Arslan, 2008: 42). Buna paralel olarak gelişen ve değişen Müslüman burjuvazi, moda, edebiyat, müzik ve yaşam tarzıyla Müslümanlara yönelik bir piyasa geliştirmesi İslam'ı bir anlamda ticarileştirmiş, İslamî ürün ve hizmetlerin üretim ve dolaşımının etrafında yeni bir İslamî piyasa şekillenmeye başlamış, bankacılık ve finans da dâhil birçok alanda genel olarak İslamî bir piyasa doğmuş, İslamî finans gibi yeni bir yapılandırmaya başvurmanın sermaye için anlamı, daha güvenli ve kârlı sektörel tercihlerin yönlendirilmesi olmuştur (Sarıkaya, 2015: 65).

Bununla birlikte İslamî bir piyasaya yatırım yapan şirketlerin büyük çoğunluğu uzun vadeli riskli yatırımlar, vasıflı işçi ve teknolojik donanım gerektiren sektörler yerine nakit akışının hızlı ve güvenilir olduğu dayanıklı tüketim malları, turizm ve hac organizasyonları ve inşaat sektörüne yönelmişlerdir (Hoşgör, 2013: 222). Böylece İslami değerler de ülkenin rekabet gücünün artması üzerinde etkili olarak örgütlü dinî yapılar ve vakıflar gibi İslamî örgütlenmelerin, Körfez ülkelerinden İstanbul'un ve Anadolu'nun küçük ya da büyük ölçekli gruplarına sermaye transferine aracılık yapan kurumlar gibi işlemeye başlamıştır (Karakaya, 2015: 101). Bu süreçte örgütlenen

taşralı sosyal sermayenin, ticaret ve yardımlaşma ağları aracılığı ile yeni seçkinlere reel ekonomi içinde alan açarak (Yankaya, 2014: 88) bir anlamda yeni muhafazakâr/dindar burjuvanın ülkenin seçkinlerine ait sınırları zorlamanın başlangıç emarelerinden biri olarak değerlendirilmiştir (Karakaya, 2015: 101). Böylece Anadolu sermayesi, merkez sermayenin alanlarına olmasa da bu alanların kenarlarına yerleşme İmkânı bulmuş ve bu dönem Anadolu sermayesi için bir dönüşümün başlangıcı olarak profesyonelleşme, farklılaşma ve kendilerini gerçekleştirme imkânı bularak Türk kimliğini millî ve dinî değerleri ile biçimlenmiş taşra hayatından kente doğru kaymak suretiyle merkeze taşranın kültürünü de taşımaya başlamış ve gerek ekonomik gerekse kültürel olarak merkez sermaye ile derin farklılıklar, yerini zamanla bir benzeşmeye bırakmıştır (Karakaya, 2015: 103). Neticede İslamî anlamda girişimci sınıfların ortaya çıkması, bu süreçte uygulanan neo-liberal politikaların etkisiyle oluşmuş, sonrasında da İslamcı yaklaşımın siyasal sisteme entegre olmasının yanında bir de toplumsal bir kimlik olarak tanımlanmasının da önünü açmıştır (Karakaya, 2015: 110).

Bu süreçte uygulanan neo-liberal politikanın etkisiyle yumuşayan toplumsal alanlar, özellikle devlet-millet barışmasıyla birlikte dinî alan önemsenererek dindar/muhafazakâr kesimin rahatlaması sonucu kalkınmacılık misyonuyla kuvvetli bir ilgisi bulunan İslamcılığın, piyasa toplumuna uyarlanması ve zenginleşme sürecine girişi de hızlandırmıştır (H. Kara, 2012: 345). Denilebilir ki bu süreçte önceki dönemlere nazaran daha radikal politikalar geliştirilerek neo-liberal kapitalizm ve dünya pazarına sorunsuzca açılan kapı sayesinde muhafazakâr/dindar olan orta büyüklükteki işler serbestlik kazanarak kendilerine ait iş ağları ve meslek örgütlerini kurmuşlardır (White, 2013: 65). Böylece dış ticaretin etkisiyle birlikte İslamî sermayenin önem kazanmaya başladığı ve pazarını genişletme İmkânı da elde ettiği söylenebilir.

### **3.3.4. İslam'ın Kamusal ve Toplumsal Görünürlüğü**

Bu süreçte hayata geçirilen neo-liberal ve demokratik açılım, kamusal alan ve siyasette önemli bir değişimi beraberinde getirdiği görülmektedir. Buna bağlı olarak dinsel, etnik, sivil, sosyal hak ve özgürlük arayışıyla birlikte İslam'ın kamusal görünürlüğü artmıştır (Çaha, 2005: 476). Denilebilir ki ulusal ve uluslararası alanda gelişerek değişen bir dizi faktörün ve özel medya iletişim araçlarının gelişimi, İslam'ın

kamusal alandaki varlığını arttırmasına, medyada ise, giderek geniş kitlelere ulaşma imkânı sağlamasına neden olmuştur (White, 2013: 64).

İslam'ın kamusalallaşmaya ve yeni meşrûiyet arayışlarının başladığı bu süreçle birlikte, parlamento, üniversiteler, medya, konser alanları, kültür merkezleri ve tatil mekânları gibi kentsel çevrelerde İslamî kesimlerin görünürlük kazandığı ve sınırların zorlandığı söylenebilir (Göle, 2000: 14). Bunun doğal bir sonucu olarak İslamcıların, siyaset ve medyayı kullanarak yeni stratejiler geliştirmek suretiyle kendilerini göstermeleri üzerine toplumsal anlamda yeni bir bilişsel alan meydana gelmiş ve muhafazakâr/dindar entelektüeller bu alanda etkili olmaya başlamıştır (Sarıkaya, 2015: 23). Denilebilir ki bu süreçte etkili olan liberalizm uyumlu politikalar ve teknolojik bilgi kullanımı, toplumda yeni oluşan bilişsel alanda meşrûiyet bulmuştur (Mardin, 2011: 190). Modernleşmenin ürettiği ancak gelenekselliğin dışladığı bazı günlerin kutlanması, modanın takip edilmesi, tesettür defilelerinin düzenlenmesi, tatil yapma alışkanlığı ve pratiği, medya araçlarının kullanılmasında meydana gelen tutum ve eylem değişimi, tüm bunlar modernitenin dinle buluşmasını sağlayarak muhafazakâr/dindar çevrelerin modern kültürel etkinliklerde görünmeye başlamasına ortam hazırlamıştır (Sevinç, 2009: 190–191).

Bu süreçle birlikte (kısmen) yükselişe geçen İslamî oluşumlar, önceki dönemin aksine yeniden var olma mücadelesi içerisine giren kadınları da bünyesine kattığı, özellikle örgütlü dinî yapılarda kadın görünürlüğünün artmasıyla birlikte zorunlu olarak bu yapılarda kadınlara yönelik kurumsal yapılaşmalara gidilerek (kadın dergileri, gazete sayfalarında kadınlara özel alan ayrılması) gibi değişimlerin gerçekleşmesiyle birlikte kadınların toplumsal anlamda modern ile gelenek arasında yeni bir kimlik inşasının temsilciliğine başvurduğu görülmektedir (Karakaya, 2015: 168). Muhafazakâr/dindar kadınların toplumsal ve kamusal alan önemli oranda görünürlüğünün artması üzerine birtakım laik/seküler çevrelerde ciddi anlamda rahatsızlıkların baş göstermiş ve başörtüsü yasağı uygulaması başlatılarak tesettürlü/başörtülü kadınların özellikle kamusal alanın dışına çıkarılması tartışmalarının sistemli ve organize bir şekilde başlatılmıştır (İşiker, 2011: 61). Başörtülü/tesettürlü kadın imajında her ne kadar olumsuz bir yaklaşım ortaya koyulmuşsa da, İslamî hareketin dine ilişkin toplumsal duyarlılıklardan da istifade



etmesiyle ülkenin toplumsal, siyasî ve ekonomik dokusuna İslam'ı entegre etme çalışmaları devam etmiştir (Buğra ve Savaşkan, 2015: 78).

12 Eylül sonrası süreçte toplumsal-kamusal alanda din açısından birçok değişimin yaşandığı görülmektedir. Toplumsal-kamusal alanda dinî kültür ve değerlerin giderek daha çok vurgulanmasıyla birlikte dinî yapıların toplumsal-kamusal görünümü ve rekabeti artmıştır (Sevinç, 2009: 178). Bu sürecin din perspektifini iyi kullanan örgütlü dinî yapılar, kendilerine siyasada yer bularak hükümet ve bürokraside önemli yerleri ele geçirmek suretiyle devletin kamu kaynaklarını kendi lehlerine olacak şekilde kullanılması için önemli imkânlar elde etmiştir (H. Kara, 2012: 344–345).

Bu süreçte toplumsal-kamusal alanda belirginleşen İslamî hareketlerin arka planında iç ve dış faktörün önemli rolü olduğu söylenebilir. İç faktörler arasında, toplumsal-kamusal alanda görülmeye başlanan serbestleşme politikası, toplumun kültürel yapısında İslam'ın etkili olması ve dinî yapıların toplumsal-kamusal alanla ilişkisi gösterilebilir (Çaha, 2005: 481–483). Dış faktörler arasında da, özel olarak Batı'da, ama genel olarak bütün dünyada bu dönemde görülmeye başlanan dine dönüş dalgasının Türkiye'yi etkisi altına alması, Soğuk Savaş döneminin sona ermesine paralel olarak Türkiye'nin tarihiyle yüzleşmesi, İslamî ülkelerdeki devrim veya hareketlenmelerin (1979 İran Devrimi ve farklı İslam ülkelerinde ortaya çıkan hareketler) Türkiye'de öyle veya böyle bir şekilde meydana getirdiği etkiler sayılabilir (Çaha, 2005: 479–480).

Bu dönemde kamusal-toplumsal görünümü artan İslamcılarının özellikle siyasada etkili olmasının birçok nedeni bulunmakla birlikte Findley (2011: 350–351)'e göre, modernlikle öznellik arasındaki yakın ilişki laiklerin olduğu kadar İslamcılarının da özneliği keşfetmelerine yol açmış, İslamcılarının küreselleşen dünya koşullarında yakaladıkları bu başarının, inançlarından gelen evrensellik anlayışıyla ilişkili olmuş, belli başlı dönüm noktalarında modern İslamcı muhafazakâr demokratlar, laik milliyetçilere göre seçmen üzerinde daha fazla etkili olmuş ki bu başarı, en azından bir dereceye kadar, dinin evrensellik anlayışıyla küreselleşmenin birbirine daha iyi uymasından kaynaklanmıştır. Siyasal anlamda İslam'ın yükselişe geçmesinin belki de en önemli nedeni siyasanın muhafazakâr/dindar çevreler üzerinde meşrûiyet kazanma çabası yatmaktadır. Bu perspektife uygun bir şekilde bu süreçte başörtüsü meselesinde

önemli çalışmalar yapılmış, imam hatip ve Kur'an kurslarına destek verilmeye çalışılmıştır (Akyüz, 2017: 155). Yine buna benzer birtakım politikalarla, üst düzey bürokratlara özellikle Ramazan'da iftar verilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir (Akyüz, 2017: 156). Neticede bu süreçte toplumsal-kamusal alan başta olmak üzere günlük yaşam pratikleri de dahil birçok alanda önemli bir görünüm kazanıp tüketim toplumuna entegre olan ve kendilerini buna göre şekillendiren İslamcı yapıların (H. Kara, 2012: 347), dönemin toplumsal değişiminde önemli rol oynadıkları söylenebilir.

12 Eylül sonrası İslâmî kadın örgütlenmelerinde artışlar yaşandığı bilinmektedir. Bu açıdan denilebilir ki, eski sitemde evlerine hapsedilen kadınlar, sosyalleşerek toplumsal hayatta etkili bir konum elde ederek siyasallaşmışlardır. Bunun için de örgütlü dinî yapılar içerisinde ve siyasi parti bünyelerinde kadın birimleri oluşturulmaya başlanmıştır (Karadağ, 2016: 294–295). Buna karşın bu dönemin İslamcı kadınlar, geleneğin İslam'ın aslını bozarak kendilerini mahkûmlaştırmasından yakınarak dinin sınırlarını çizdiği kıyafetlerle kamusal hayatta var olmaya başlayan kadınlara göre, İslam dini belli sınırlar içerisinde sosyal hayatta var olmalarına hiçbir engel koymadığı için tesettürlü/başörtülü kıyafetleriyle toplumsal-kamusal alanda yer almak ve eğitim almak istemişlerse de laik sistemin kendilerine koyduğu yasaklarla karşılaşmışlardır (Karakaya, 2015: 171). Nitekim bu süreçte çıkarılan ve yaklaşık otuz bir yıl uygulamada kalan kamuda kılık kıyafet yönetmeliği, kadınların kamuda başörtüleriyle çalışmasına imkân tanımamış, böylece kamu, iş ve eğitim hayatında zorluklarla karşılaşan İslamcı kadınlar yeniden ev hayatının sınırları içine itilmiştir (White, 2013: 188; Karakaya, 2015: 171).

Diğer taftan kamusal-toplumsal alandan dışlanmaya çalışılan başörtülü/türbanlı kadının tesettür biçiminin Türk toplumunun/milletinin temellerine aykırı olduğu, bunun siyasal İslam'ın bir sembolü/temsili olduğu iddia edilerek (Karakaya, 2015: 172), İslamcı kadınların problematik bir perspektif çizdiği şeklindeki değerlendirmeler yoğunlaşmıştır (White, 2013: 138). 12 Eylül sonrası süreçte, kamusal alana modernize olmuş yeni dindar formuyla çıkan İslamcı kadınlar, sonraki dönemlerde kamusal alandaki varoluşları kısıtlanarak ve engellenerek, bunun bir insan hakları sorunu haline dönüştüğü görülmüştür (Karakaya, 2015: 175).

### 3.3.5. Askerî/Sivil Elitlerin Dine Yaklaşımı

12 Eylül'de yönetimi ele geçiren askerî/sivil elitlerin, tüm partileri kapattığı, sol ve İslamcı muhalefeti bastırdığı, böylece siyasal ve toplumsal ortamın hazır hale gelmesiyle birlikte 82 Anayasası'nı referanduma sunduğu söylenebilir. Referandum öncesi ve sonrası siyasî, toplumsal ve dinî açıdan birçok alanda gelişmeler ve değişimler baş göstermiştir. Darbe sonrası muhalefet araçları etkisizleştirilmiş, yüzbinlerce kişi tutuklanmış ve yaklaşık elli kişi idam edilmiş, politize olmuş gençler şiddetle susturulmuş, farklı ideolojiden insanlar adil olmayan yargılamalara ve işkencelere maruz kalmış, sivil toplum örgütlerinin gücü kırılmış ve radikal İslamî gruplar bastırılmıştır (Sarıkaya, 2015: 61). Bu açıdan bakıldığında, 12 Eylül sonrası her ne kadar yaklaşım ve söylemlerde dine başvurulmuşsa da, darbenin İslamî çevreyi etkilemediği söylenemez. Nitekim milli görüş mensupları, sıkıyönetim kanunları uyarınca yargılanmış, özellikle Konya'da başlatılan Kudüs mitingi nedeniyle birçok İslamî kanat mensubu kişi yargılanmış, bununla birlikte İran Devrimi ve Afganistan'ın Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Birliği tarafından 1979'da işgal edilmesi gibi olayların etkisiyle İslamcı hareketin Türkiye içinde kontrol edilme ve denetim altına alınmaya çalışılmıştır (Karakaya, 2015: 102).

12 Eylül askerî elitlerin paradoksal pratikleri, İslamî kesimde her ne kadar kafa karışıklığına neden olsa da, bu dönemde İslam'a müracaat edilmesi ve söylemlerde dinî argümanların açıkça ifade edilmesinin yanında İslamî yayınlara da (görece) kısmen imkân tanınmıştır (Sarıkaya, 2015: 61). Denilebilir ki 12 Eylül sonrası süreçte, toplumsal-dini hayatta en etkili rolü, askeri elit yönetiminin gerçekleştirdiği din politikaları oynamıştır. Bu yönüyle darbe sonrası askeri yönetim, bir dizi din politikası devreye sokarak, bir yandan dinsel-tutucu eğilimleri yok etmek veya kısıtlamak, diğer taraftan dini, askerî rejim yönetiminin uygun gördüğü siteme uyarlamak suretiyle askerî rejimin denetimi altına alarak rejim karşıtı İslami sembollerin/temaların veya ilerde rejim için sorun oluşturabilecek dinsel akımların nasıl durdurulabileceği üzerinde yoğun bir gayret ortaya koyulmuştur (H. Kara, 2012: 217). Bu doğrultuda dinle (görece) uzlaşa sağlandığı görüntüsü verilmeye çalışılmıştır (Subaşı, 2005: 93). Bu kapsamda birtakım dinî stratejilerin uygulanmaya çalışıldığı görülebilir. Askerî rejimin, özellikle Kenan Evren'in önemli gördüğü ve bu nedenle de yoğun bir şekilde işleme aldığı dinî meşrûlaştırım ve araçsallaştırma politikası bunlardan biridir. Bunun

dışında bu süreçte İmam Hatip Okullarının sayısı arttırılmış ve statüleri liselere denk hale getirilmiştir (Selçuk ve Ülker, 2008: 9). İmam Hatip Okulu mezunlarına üniversiteye giriş hakkı tanınmış ve böylece devlet kadrolarında İslamî anlayışa sahip vali, kaymakam, bürokrat, polis, memur ve öğretim üyeleri veya görevlilerinin sayısında artışlar gözlemlenmiştir (Kaplan, 2002b: 269–270).

Ayrıca 82 Anayasası'yla ilkokul (4 ve 5) ve ortaokullara zorunlu din dersi başlatılmıştır (Aktay, 2009: 782). Bu süreçte askerî rejimin, zorunlu din dersinin yükselen İslamcılığı beslediği iddiasıyla oldukça fazla eleştiri aldığı görülmektedir. Ancak bu uygulamanın yükselen İslamcılığı beslediği iddiasının son derece kısıtlı olduğu, zorunlu din dersi uygulaması okullarda dindarlığı veya İslam'a sempatiyi arttırmadığı ve hatta dine (İslam'a) bir sempati bile oluşturmadığı ifade edilmektedir (Aktay, 2009: 782). Yine bu süreçte toplumsal değişim açısından birtakım İslamî TV, yayınevi, dergi ve gazetenin kurulmasının yanında bir de İslamî yurtlar açılmıştır (Sarıkaya, 2015: 40). Ancak tüm bu verilerin yükselen İslamcı kimliğin oluşumuna katkı sağlayacağı algısı, bu tür oluşumların sosyolojik zemininin iyi bilinmediğini göstermektedir (Aktay, 2009: 782).

### **3.4. 28 Şubat 1997 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler**

28 Şubat'la birlikte dindar/muhafazakâr çevrelerin bu süreç içerisinde önemli bir değişim içerisine girdiği söylenebilir (Babacan, 2012b: 479). Öncelikle Müslüman muhayyilenin geçmişten getirdiği bir dinamizmle önemli bir değişimin ortaya çıkışını temsil eden 28 Şubat'la birlikte Müslüman muhayyile, toplumsal-siyasal anlamda kendini meşrûlaştırmasının yanı sıra sonraki süreçte konjonktüre uyum sağlamıyla birlikte kendi değişiminin neticelerini kısa zamanda müşahhas hale getirmekte zorluk çekmediği söylenebilir (Babacan, 2012c: 52). Bu açıdan bakıldığında Müslüman farklı bir değişim dinamiği içinde kendini ve amellerini düşünmek ve anlamlandırmak mecburiyetinde kalmış, bunun sonucunda dindar/muhafazakâr olarak siyaset yapmanın meşrûyetini ve liberalizmi içselleştirmeyi öğrenebilmiştir (Babacan, 2012c: 53–55).

Bu sürecin bir sonucu olarak siyasal İslam hareketi (Saadet Partisi ve AK Parti) olarak ikiye ayrılmıştır. Böylece siyasal anlamda en önemli değişimi yaşadığı. Böylece geleneksel İslamcılığı devam ettiren Saadet Partisi'ne karşın, geleneksel İslam

anlayışını sorgulayan ve modern dönemin ruhuna daha uygun düşebilecek politikalarla Batı karşıtlığı söylem ve yaklaşımına karşı duran bir siyasî yapı olarak AK Parti, muhayyilesini önemli ölçüde ortaya koyduğu farklı açılımlarla önemli bir değişim içerisine girerek milli görüş hareketinden farklılaşarak ayrılmıştır. AK Parti, bu önemli zihinsel/fikrî değişimi Türkiye toplumuna aktararak/yayarak toplumun değişiminde etkili ve önemli bir rol oynamıştır (Babacan, 2012c: 234).

Denilebilir ki bu süreçte önceki dönem anlayışının aksine Atatürkçü değerleri daha fazla önemseyen, demokrat ve Batı yanlısı bir politika sergilemeye çalışan AK Parti içinde özellikle farklı görüşlerden gelen Atatürkçü/laik düşüncelerin kendilerine yer bulduğu önemli bir değişimi beraberinde getirerek muhafazakâr/dindar özellikleriyle ön plana çıkan “sağ”ın siyasaya demokratik ve Atatürkçü/laik anlayışının da eklemeli olduğu anlaşılmaktadır. 28 Şubat sonrası ortaya çıkan bu perspektifin özellikle 2002 ve sonrası döneme bakıldığında, toplumsal, siyasal ve dinsel anlayış üzerinde önemli ve etkili değişimler oluşturduğu söylenebilir.

#### **3.4.1. 28 Şubat Sürecinde Askerî/Sivil Elitlerin Egemen Din (İslâm) Algısı**

28 Şubat sürecinde toplumsal değişimde dine, son derece önemli işlevler yüklenerek dini, siyasal-toplumsal açıdan etkisiz kılmak amacıyla önemli strateji veya politikalar hayata geçirildiğini ve böylece bir mühendislikle siyasal, toplumsal ve dinsel dizayn gerçekleştirilmek istendiğini ifade etmiştik. Laik/seküler stratejilerle genel olarak İslam’ın, özel olarak da siyasal İslam’ın etkisiz, itibarsız ve önemsizleşmesi adına muhafazakâr/dindar çevrelerin temsilcisi olan RP’nin (görece) Batı karşıtlığı, iç ve dış siyasî tercihleri, birtakım alanlara din odaklı yaklaşımı, İslam ülkeleriyle yakınlaşma çabası vb. perspektifi birtakım çevrelerde sürekli eleştiri malzemesi haline getirilmiştir (Türkman ve Karakuş, 2017: 565).

Öte yandan darbe sonrası uygulanan laik/seküler stratejik politikalar neticesinde dindar/mütedeyyin toplumun dinî hareket alanları daraltılarak manevi/dinsel arzu ve taleplerin geri plana atıldığı egemen seküler/laik bir din anlayışı benimsenmiştir. Esasen bu laik/seküler din politikaları, genel olarak darbe süreçlerinin en etkili ve işlevsel stratejileri arasında olmuştur. Gerek darbe öncesi gerginlik, huzursuzluk veya kaotik durum, gerekse darbe sonrası anti-demokratik baskı veya denetim altına alma stratejileri, dinî-toplumsal hareketlerin gelişimine elverişli

olmayan koşullar içermesi dolayısıyla toplumun güven duygusunu kaybettiği ya da hareket alanlarını daraltan bir baskıyla kuşatıldığı bir ortamda normalleşme isteği kolektif gündem haline getirilerek dinî-toplumsal arzu ve talepler geri plana itilmiştir (Malkoç, 2013: 165).

28 Şubat sürecinde laikliğin araçsallaştırılmasıyla birlikte dinî baskılama politikası önemli bir stratejik hedef olarak benimsenerek toplumsal-dinsel değişimin buna bağlı olarak gerçekleşmesi amacıyla laik/seküler bir toplum inşasının öngörüldüğü anlaşılmaktadır. Laik/seküler toplum inşasına ilişkin ortaya çıkan tartışmalarla birlikte toplumsal-kamusal alanlarda çatışma ve kamplaşmalar belirmiştir (bkz. Türkman ve Karakuş, 2017: 566). Öte yandan 28 Şubat sürecinin, siyasal İslam'ın belli yöntemlerle medya, eğitim, sosyal yardım, iktisadi girişimler gibi alanlarda oluşturduğu gücünü yok etmek için bir dizi müdahaleyi ifade etmektedir (Akça, 2011: 32). Dahası, İslamcıların Türkiye'de sistem dışı kabul edildiği 28 Şubat'ta RP'nin kapatılmasıyla İslamî çevrelerin bir kriz veya çöküntü içerisine girebileceği öngörüsü veya ümidini boşa çıkararak bir anlayışla RP yerine FP kurulmuştur (Sarıkaya, 2015: 42).

FP dönemiyle birlikte yükselişe geçmeyi arzulayan İslamcı hareket, bu süreçte yoğun bir şekilde askerî/sivil baskılara maruz kalması dolayısıyla, dağılma, ümitsizleşme, ılımlılaşma ve asimilasyon sürecine girmeye başlamıştır (Malkoç, 20013: 223). Dolayısıyla İslamcı bir partinin içinde radikalliği ılımlı ve rasyonel bir yöne çevirecek olan pragmatist, muhafazakâr, demokrat ve neo-liberal genç kadro etkin olmaya başlamıştır (Sarıkaya, 2015: 43). Bu dönemde bir yandan sokak eylemlerinin devam ettiği, diğer taraftan İslamî çevrenin dinî sohbetler gerçekleştirerek halkın gönlünü kazanma ve toplumdaki dindarlığı arttırma gayreti gösterebildiği söylenebilir (Sarıkaya, 2015: 43).

Denilebilir ki 28 Şubat'ta askerî/sivil elitler, her ne kadar yönetimi resmen ele almamış olsalar da iktidar üzerinde Jakobin (dayatmacı) bir baskı stratejisiyle siyaseti etkilemek suretiyle İslamcı yükselişin önünü kesmeye çalışmışlardır (Malkoç, 2013: 166). 28 Şubat sürecinde bu önemli işlevi yerine getirmek amacıyla kurulan BÇG vasıtasıyla hem ordu içerisinde hem de devlet içerisinde dindar/muhafazakâr çevreden birtakım kişilerin fişlendiği, baskı altına alınarak ve korkutularak sindirilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Katı bir şekilde uygulanan bu politikalar neticesinde İslamcı

hareket güçsüz hale getirilerek (Findley, 2011: 358) 2002 seçimlerine kadar büyük bir yükseliş gerçekleştirememişlerdir. Findley (2011: 357–358)’e göre, 28 Şubat’tan 2002 seçimlerine kadar hükümetler, seçmenden ziyade orduyu temsil etmiştir. Nitekim bu süreçte askerî/sivil elitlerin özellikle siyasadada egemen bir yapı oluşturmaları üzerine İslamcı çevrelerin güç kaybı, özellikle ideolojilerin önemli ölçüde belirleyici etkisinin görüldüğü 28 Şubat sürecinin etkisi altında yapılan 1999 seçimlerinde de devam etmiştir (Malkoç, 2013: 167).

28 Şubat, şiddetsiz, kan dökmeden, gürültüsüz, gizlenebilir ve dolaylı nitelikleri yönüyle nevi şahsına münhasır bir takım özelliklere sahip olmakla birlikte Türkiye’nin siyasî, toplumsal, kültürel, eğitimsel, ekonomik, düşünsel ve özellikle dinî alanda önemli değişimleri ortaya çıkaran bir darbe olmuştur (Yılmaz, 2012: 211). Bu süreçte İslamî hareketin, psikolojik şiddet, korku, tehdit, gerilim, kaos, algı operasyonu ile beyin yıkama ve düşman algısı oluşturma vb. şekilde baskılanmaya ve laik-anti laik şeklinde de ayrıştırılmaya çalışıldığı söylenebilir (Türkman ve Karakuş, 2017: 565).

Diğer taraftan gündemden düşmeyen ve sürekli sıcak tutulan laisist/sekülerist “egemen din algısı”nın, dindar/muhafazakâr çevrelerde düşünsel anlamda bir farklılaşma içerisine girmesinde etkili olduğu ifade edilebilir. Nitekim bu süreçte İslamî açıdan mücadelenin gereksiz olduğunu düşünüp karamsarlığa düşen ve bu iş buraya kadardı demek durumunda olanlar olduğu gibi, İfrat ve tefrit yaşayanlar, İslam adına alabildiğine marjinalleşenler ve İslamî vasat bir zeminde günü doğru okuyan ve buna göre bir fıkıh geliştiren ve buna göre hayatın içinde sürdürülebilir bir İslam mücadelesinin basiretini ve hikmetini yakalayanlar da olmuştur; yani ılımlaşarak sistemle bütünleşen, sistemi hepten bizim olmuş gibi bir rahatlık veya rehabet içerisinde olanlar olduğu gibi, tekfir eden harici mantığı boyutunda sertleşen ve şiddet üzerinden çözüm aramaya çalışanlar da olmuştur (Babacan, 2012b: 380). Neticede 28 Şubat sürecinde dindar insanların neredeyse tamamı, siyasallaşmış İslamcılar olarak kategorize edilerek laik rejim için bir tehlike olarak anlaşılmış, başörtülü öğrenciler üniversitelere alınmamış, dindar kamu personeli izlenip fişlenmiş ve bazı ticarî yeni firmalar yeşil sermaye olarak yaftalanıp piyasalardan dışlanmaya çalışılmıştır (H. Kara, 2012: 356).

Bu süreçte kadının toplumsallığı noktasında farklı yaklaşımların öne çıktığı görülmektedir. Bu yaklaşımlardan biri, dini ve getirdiği değerleri toplumsal hayatın dışında tanımlayan seküler yaklaşım, bir diğeri de dinin özüne atıfla gündeme gelen yaklaşımdır (Karakaya, 2015: 179). Bu farklılaşma, modern toplumdaki farklı iki kadın yaklaşımının ötesinde iki farklı aile ve toplum tasavvurunu ifade etmektedir (Karakaya, 2015: 179).

Yukarıda ortaya koyulan analizler ışığında denilebilir ki, 28 Şubat sürecinde askerî/sivil elitlerin “egemen” laik/seküler din anlayışı, toplumsal değişimde önemli ve etkili bir rol oynayarak, toplumsal-kamusal alanların neredeyse tümünde belki de en etkili ideolojik yaklaşımı barındırmıştır.

### **3.4.2. İslamî Görünürlüğü Baskılama/Engelleme Çabaları**

#### **3.4.2.1. Başörtüsü**

28 Şubat sürecine bakıldığında denilebilir ki, belki de bu sürecin bireyin/toplumun zihinsel veya fiziksel değişiminde en etkili/en önemli simgelerinden biri başörtüsü olmuştur. Babacan’a göre (2012b: 543) 28 Şubat, Müslümanların zihnini değiştirmeye/dönüştürmeye dönük bir operasyondur. Bu anlamda 28 Şubat’ın, İslamî görünürlüğün en önemli sembollerinden biri olan başörtüsü/türban üzerinden strateji geliştirdiği sonucu çıkmaktadır.

Denilebilir ki başörtüsünün birinci kırılma noktası 12 Eylül, ikinci kırılma noktası ise 28 Şubat sürecidir. Nitekim bu süreçte alınan MGK kararları doğrultusunda irtica gerekçesiyle kamusal alanın dışına itilen başörtüsü, toplumsal anlamda önemli bir değişimi ifade etmektedir. Bundan böyle başörtüsü yasağı kamuda ve özellikle üniversitelerde önemli mağduriyetlere neden olmuş; üniversitelerden içeri (gerektiğinde şiddet kullanılarak) alınmayan ve eğitim hakları ellerinden alınan başörtülü öğrenciler, “ikna odaları” vasıtasıyla başörtülerini çıkarmaya icbar edilmiş, karşı çıkanlar davalık olmuş, bunun sonucunda bazıları eğitimlerini bırakmak zorunda kalmış, bazıları istemeyerek de olsa başörtülerini açmak veya peruk takmak suretiyle eğitimlerine devam etmiş, maddî imkânı olan bazı kimseler de bir hicret olarak telakki ettikleri yurt dışı eğitimine yönelmek zorunda kalmış, bunun yanı sıra başörtüsü



nedeniyle akademisyen, bürokrat vb. ünvanlarda sayıları oldukça fazla olan ihraçlar yaşanmıştır (Yılmaz, 2012: 231–232).

Bu süreçte eşinin başörtülü/türbanlı olduğu gerekçesiyle birçok kişi YAŞ kararlarıyla adli ve idarî tahkikata maruz kalarak savunma yapılmadan ordudan ihraç edilmişlerdir (Özipek, 2005a: 642). Başörtüsünün, 28 Şubat sürecinde birçok alanda olduğu gibi siyasette de önemli “baskılayıcı” politikaların merkezi haline getirildiği görülmektedir. Bu süreçte mecliste muhafazakâr bir partinin milletvekili olan Merve Kavakçı’nın başörtüsüyle meclise girmesi, başörtüsü/türban-laiklik ve başörtüsü/türban-kamusal alan tartışması (Türkman ve Karakuş, 2017: 567), 2007’ye kadar önemli bir gündem olarak kamuoyunu meşgul etmiştir.

Toplumsal değişimin, dinî düşüncüyü etkileyebileceğinden hareketle 28 Şubat’ın başörtüsü yasağı uygulamasının, toplumsal olarak (görece) başörtüsü/türbana karşı olumsuz bir imaj yarattığı ve özellikle muhafazakâr/dindar çevrelerin başörtüsü/türban algısında değişimlere neden olduğu söylenebilir. Nitekim başörtüsü yasağı, İslamcı kadınların kamusal alanla aralarının açılmasına neden olmuş, ilk başlarda ebeveynlere rağmen takılan başörtüsü, böylece ya ebeveynlerin telkinleriyle ya da zorlamalarıyla takılmaya başlanmış (Karakaya, 2015: 176), örgütlü dinî yapının (Gülenizm’in) verdiği fetva yardımıyla başörtüsü dinin asli ögesi olmaktan çıkarılabilmiş, ancak ferî bir unsur olmasına müsaade edilmiştir. Bu da 28 Şubat sürecinde gerçekleşen toplumsal değişimin dinî fikir/düşünceleri etkileyebileceğine verilebilecek örneklerden birini oluşturmaktadır.

Denilebilir ki 28 Şubat’ın önemli simgelerinden biri olan başörtüsü, toplumsal değişimde özellikle zihinsel ve algısal boyutuyla öne çıkmaktadır. Bu süreçte din, vicdan ve inanç özgürlüğü kapsamının dışında tutulan ve laik rejimi tehlikeye atacak bir kamu güvenliği meselesi (Cindoğlu, 2010: 5) olarak algılanan başörtüsü/türban, muhafazakâr/dindar kadınların sosyal hayatın dışına çıkarılmasına zemin hazırlayarak, onların ruhsal ve fiziki sağlıkları açısından meydana getirdiği bozukluk boyutuyla da öne çıkmaktadır (Karakaya, 2015: 177). İslamî yapılar üzerinde uygulanan baskılama stratejisinin erkek dindar/muhafazakâr çevrelerde bıraktığı etki dolayısıyla İslamî bir işaret olarak kabul edilen sakalın ve İslamî kıyafetlerin eskisi kadar tercih edilmediği görülmektedir (White, 2013: 81).

28 Şubat'ta yaşanan insan hakları ihlalleri ve mağduriyetler ters taraftan okunduğunda, bu sürecin önemli ve uzun yıllar etkili olabilecek değişimleri ortaya çıkardığı görülebilir. Bu anlamda geleneksel olarak içe kapalı bir görünüm veren İslamcı çevreler, dinamik bir yapı kazanarak dünya konjonktürüne entegre olmaya başlamışlardır (Yılmaz, 2012: 232). Anadolu sermayesi veya yeşil sermaye olarak adlandırılan finansal girişimci grubun, bu entegrasyonun önemli bir yansıma alanını oluşturduğu söylenebilir. 28 Şubat sürecinde ülke çapında irtica gerekçesiyle finansal alan dışına itilmeye çalışılan bu ticarî çevreler, yurtdışına yönelerek buralarda kurdukları fabrikalarla önemli atılımlar sağlamışlardır (Babacan, 2012b: 73).

### 3.4.2.2. İmam Hatip ve Kur'an Kursları

Siyasal politikalar/stratejiler gereği İmam Hatip Okullarının yapısı<sup>34</sup> ve müfredatı sürekli olarak (özellikle darbe süreçlerinde) değişimin ve yeniden yapılandırmanın adresi haline gelmiştir (Aydemir, 2017: 6). Sürekli değişen strateji ve uygulamalarla din eğitimi veren kurumlar olarak imam hatip ve Kur'an kursları üzerinden toplumsal değişimin/dönüşümün veya toplumsal dizaynın gerçekleştirilmek istendiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bu süreçte dinî gericiliğin ve irticanın membaı olarak görülen İmam Hatip Okulları (Subaşı, 2004b: 126), laiklik-din tartışmalarının önemli bir boyutunu oluşturmasının yanında bir de siyasî tartışmaların aracı haline getirildiği görülmektedir (Çakır, Bozan ve Talu, 2004; Aydemir, 2017: 8; Özgür, 2015). 28 Şubat sürecinde İslamî olduğu düşünülen kamusal-toplumsal alanlara irtica gerekçesiyle şüpheyile bakılmış, İmam hatipler ve Kur'an kursları da bu kapsamda değerlendirilmiştir (İz, 2011: 16). Siyasal İslam'ın beslendiği yer olarak görülen ve bu nedenle de dışlanan ve gözden çıkarılan imam hatipler, genel olarak Türkiye'de dinî alanın tartışmalı konuları arasında yer almaktadır (Subaşı, 2004b: 125). Bu süreçte imam hatiplerin, laik Cumhuriyet'in yapısını kökünden yıkıp teokratik bir düzenin inşasının öncüleri olduğu yönünde iddialar ortaya atılmıştır (Akşit ve Coşkun, 2005: 394-395). İmam hatiplerin, Cumhuriyet'in ilke ve değerleriyle örtüşmeyen (çelişen) bir yapıya sahip oldukları

---

<sup>34</sup> İmam Hatip Okullarına yönelik politikalar daima değişmiş, bazen bu okullar açılıp kapanmış, bazen de sayılarında artış ve azalışlar olmuştur (Akşit ve Coşkun, 2005: 397-398).

iddiası farklı yer ve zamanda tartışma konusu olmuş, ancak durumun sanılanın aksi istikametinde olduğu araştırmalarda<sup>35</sup> ortaya koyulmuştur.

28 Şubat'ta İslamî görünürlüğü baskılanma/engellenme çabalarının yoğun olarak görüldüğü alanlardan biri de imam hatip ve Kur'an kursları olmuştur. 28 Şubat sürecinde ideolojik bir İslamî kaynak olarak görülen ve laiklik/çağdaşlaşma lehine değişimin önünü tıkadığı düşünülen bu alanların üzerinde etkili bir politika uygulanarak sindirilmeleri yönünde değişime zorlandığı görülmektedir. Kur'an kursları ve imam hatipler bu süreç zarfında irticanın membaı olduğu gerekçesiyle birtakım laik/seküler stratejilerin uygulandığı alan olmuştur. Bu süreçte uygulanan 8 yıllık kesintisiz eğitim politikasından meslek liseleriyle birlikte en çok imam hatip ve Kur'an kurslarının etkilendiği söylenebilir. Nitekim 8 yıllık kesintisiz eğitime geçişle birlikte genel olarak meslek liseleri özel olarak da imam hatipler üniversitelerde istedikleri alanlara girmeleri neredeyse imkânsız hale getirilmiş ve önemli sayıda birçok öğrenci bu uygulamadan ciddi olarak olumsuz etkilenmişlerdir (Özipek, 2005a: 643). Bir anlamda 28 Şubat süreci, imam hatiplilerin işlevsizleştirilme ve etkisiz kılma süreci olarak okunabilir.

8 yıllık kesintisiz eğitim, toplumsal bir mühendislikle icra edilen demografik bir müdahale olarak (Yılmaz, 2012: 233) görülmesiyle birlikte toplumsal değişimin yönünü belirleme açısından önemli bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Nitekim bu değişim sonrası imam hatip ve meslek liselerine rağbet azalmış, ekonomik yeterliliği olan muhafazakâr/dindar çevreler özel okullara yönelmiş, bu da devlet okulların zayıflamasına ve özel okulların güçlenmesine ve haksız rekabetin ortaya çıkmasına neden olmuş, bunun sonucunda toplumda sınıfsal ve siyasî farklılaşma/ayrışmalar artarak daha parçalı bir toplumsal yapı oluşmuştur (Yılmaz, 2012: 233).

Bu süreçte farklılaşma/ayrışmaları doğallaşan imam hatipler nitel ve nicel anlamda etkisizleştirilerek psikolojik ve sosyolojik olarak yabancılaşmaya, dramatik ve travmatik duygular içerisinde kalmaya mahkûm edilmiştir (Subaşı, 2004a: 129-130). Bunun bir sonucu olarak toplumda patolojik durumlar oluştuğu; "devlet" kavramının zihinlerde uyandırdığı güçlü imajın giderek zayıfladığı,

---

<sup>35</sup> "Türkiye'de İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatipliler Algısı" araştırması için bkz. Aydemir, 2017: 15.

muhafazakâr/dindar çevrelerde oluşan dışlanmışlık ve yabancılaşma hissiyatının ciddi oranda “devlet baba” imajını sarstığı söylenebilir (Yılmaz, 2012: 235).

### **3.4.3. 2002 Sonrası Değişen Din (İslâm) Algısı**

28 Şubat sonrası siyasal, toplumsal ve dinî konjonktür, değişimin başat faktörü olmuş, özellikle ulusçu ideolojilerin zayıflamaya başladığı 2002 ve sonrasında din (İslam), toplumsal ve siyasal alanda güç kazanmış, böylece Cumhuriyet’in kuruluş döneminden DP dönemine kadar merkezden-çevreye doğru yaşanan değişim, çevreden-merkeze veya merkez ile çevrenin uyumu içerisinde gerçekleşmiştir. Denilebilir ki, 28 Şubat sonrası siyasal İslamcı Milli Görüş tabanındaki değişimde ve bu tabanın sistem karşıtı ideolojik çizgiden uzaklaştırılmasında AK Parti, önemli rol oynamış; 2002 seçimlerinin ardından kendi başına iktidarı devralarak uzun süre elinde tutmuş, İslamcı partilerinin bir devamı olarak ama aynı zamanda değişen ve dönüşen bir yapıyla siyasal merkez algılarını değiştirmeye ve toplumsal yapıları önemli ölçüde etkilemeyi başarabilmiştir (Malkoç, 2013: 167).

AK Parti’nin milli görüş hareketinden ayrılarak yenilikçi, muhafazakâr ve demokrat bir parti olarak ortaya çıkmasının ardından laik ve modernist çevrelerde endişeye neden olmuşsa da liberal ve İslamcı gelenekten gelenlerde genellikle bir umut oluşturduğu (Uzgel, 2013: 11), AK Parti tarafından mücadelenin sınırlı bir sınıfın hakları için değil, bütün vatandaşların hakları için yapılacağı (Pareto, 2013: 35) söylemi, toplum tarafından benimsenmelerini ve kabul görmelerini kolaylaştırdığı söylenebilir.

AK Parti döneminde siyasal, kamusal, ekonomik, toplumsal ve dinsel alanda önemli değişimler gerçekleştirildiği görülmektedir. 2002 önceki dönemde siyasal, ekonomik, sosyal ve dinsel anlamda ülkenin içinde bulunduğu çıkmaz veya bu alanlarda ortaya çıkan gerilimlere karşı tepkisel olarak ortaya çıkan AK Parti (Akdoğan, 2010: 63), siyasal, toplumsal ve dinsel değişimde önemli işlevler üstlenmiştir. 28 Şubat sürecinde özellikle siyasal ve toplumsal anlamda baskılamaların en yoğun yaşandığı alanlardan biri olan dinin, AK Parti iktidarı dönemlerinde ılımlı din politikaları neticesinde etkili olduğu ve kamusal-toplumsal alanlarda daha görünür hale geldiği müşahede edilmektedir. Nitekim AK Parti, hem toplumun inanç ve değerlerinin bir parçası hem de bireysel bir tercih konusu olarak gördükleri İslam’la devletin ilkeleri arasında bir bağdaşmazlık olmadığını açıklamış, bir yandan ülkenin

İslamî kimliğine, kültürüne ve değerlerine saygı göstermiş, öte yandan modernliğe, ekonomik kalkınmaya ve gerçek demokrasiye sahip çıkmıştır (Karpat, 2018: 291–193).

28 Şubat sürecindeki baskılayıcı ve sınırlayıcı din politikalarının aksine AK Parti, dine bakış veya yaklaşımda önemli bir değişimi barındırmış, özellikle laiklik, din ve muhafazakâr/dindarlara ilişki çerçevesinde yeni bir perspektifin oluşmaya başladığı bir sürece girmesiyle birlikte bin yıl süreceği iddia edilen 28 Şubat'ın zaman içinde önemli ölçüde etkilerini azalttığı bir dönemi beraberinde getirmiştir (Akyüz, 2017: 159). Denilebilir ki Özal döneminde toplumsal, dinsel, ekonomik vb. birçok alandaki gelişmelerle beraber etkili olan değişim süreci, belli bir dönemin (28 Şubat süreci) ardından AK Parti döneminde tekrardan genişleyerek devam etmiştir. Özal döneminde temelleri atılan ve AK Parti döneminde değişerek genişleyen muhafazakâr/dindar burjuvanın, 2002 ve sonrası süreçte (görece) dünya malına fazla meyletmeden çalışmanın da ibadet sayıldığı, İslam'ın hizmetinde kullanılacak zenginlik elde etmenin de cihat sayıldığı, bunun yanında “hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışma” perspektifi hâkim kıldığı söylenebilir (Karakaya, 2015: 111).

AK Parti'nin izlediği (Kur'an kursları, imam hatipler ve başörtüsü/turban konusundaki) din politikaları çerçevesinde laik çevrelerin hassasiyetini de dikkate alarak hareket etmesi ve uzlaşmacı bir tavır sergilemesi, İslamcı çevrelerde yaşanan dönüşümün somut örnekleri olarak değerlendirilebilir (White, 2013: 76). Türkiye'de özellikle 2002 ve sonrası yaşanan değişimde, farklı ideolojik grup, oluşum veya yapılar arasındaki etkileşim ve diyalektik bir sonucu olarak din (İslam) ile modernizm arasında uzlaşmacı bir perspektif geliştirilmiştir (Karpat, 2018: 293). Bu da modernizm-din ölçeğinde önemli bir kırılmayı beraberinde getirmiştir. AK Parti'nin uyguladığı ılımlı din politikaları, (28 Şubat sürecinde tıkanan) modernleşmenin önünü açtığı söylenebilir.

AK Parti, din ve dindarlara karşı barışık bir politika geliştirmiş ve önceki dönemin katı laikliği yerine “yumuşak laiklik” anlayışını işlevsel kılarak “dinin kamusal görünürlüğü noktasında daha müsamahakâr” (Akyüz, 2017: 160) stratejiler/politikalar geliştirmiştir. AK Parti, Müslüman yaşam tarzını ve ahlâkî değerleri muhafaza etmek kaydıyla yeni fikirlere ve yeni toplum modellerine açık

olması (White, 2013: 77), İslamî kuşaklara yaşadıkları siyasî sorunlar üzerinden ulaşmayı başarabilmiştir (Karakaya, 2015: 182). Bu sitemin, İslamcı çevreleri modern yaşam pratikleri/biçimleri ile uyumlu hale getirdiği, Müslüman/dindar bireylerin her alanda (eğitim kurumları, sosyal dernekler, vakıflar vb. kamusal-toplumsal tüm alanlarda) görünürlüğüne arttırdığı ve güç kazandırdığı söylenebilir. Bu dönem, ciddi değişim tecrübeleri ile birlikte, geleneksel halk dindarlığından örgütlü dinî yapılara kadar toplumun birçok katmanında kendisini gösterdiği ve Türkiye’de dinî oluşumların bu dönemde neredeyse bütün faaliyetleri herhangi bir engelle karşılaşmaması dolayısıyla özellikle örgütlü dinî grupların âdeta altın çağını yaşadığı, ancak bu dönem içerisinde faaliyetlerinde artış görülen örgütlü dinî yapıların ortamın uygun olmasından istifade ederek aynı oranda birbirleriyle rekabet eder bir durum içerisinde oldukları ve bu nedenle de laik/seküler çevrelerce zaman zaman eleştiriler aldıkları söylenebilir (Sezgin, 2013: 50). Öte yandan bu dönemde Kürtlerle ve Alevilerle gerçekleştirilen diyalog ve istişareler de önemli açılım veya değişimler arasında yerini almıştır.

AK Parti iktidarıyla birlikte neredeyse kamusal-toplumsal her alanda yaşanan büyük değişim/dönüşümden elitinden, bürokratından memuruna ve işçisine varıncaya kadar birçok önemli kesimin veya kurumun nasibini alarak zihnî anlamda değişimler yaşadığı söylenebilir. Toplumsal-siyasal hayatta hâkim bir anlayışa sahip olması nedeniyle toplumsal-siyasal hayatın merkezini oluşturan bu kesimlerin/kurumların din politikaları üzerinden belirleyici bir role sahip olduğu bilinmektedir (Akyüz, 2017: 161). Denilebilir ki bu kurum/kesimlerde yaşanan büyük ve önemli değişimle birlikte katı din politikasının en önemli temsilcisi olan merkezin direnci kırılmıştır. Böylece 2002 ve sonrasında aktif bir rol üstlenerek toplumun değişimin başat faktör olan AK Parti ile birlikte din-devlet ilişkileri bağlamında, dinin siyasete alet edildiği tartışmaları tekrardan ön plana çıkartıldığı görülmektedir. AK Parti, siyasal İslam, laiklik ve din istismarı çerçevesinde yapılan tartışmalara bakıldığında; dinin siyasete alet edilmesinin, siyaset yapılırken bireyi siyaset yoluyla ikna etmek yerine, dinin kutsallığından faydalanarak onu inanmaya ve teslim olmaya zorlamak olduğu, yüce ve samimi din duygularının siyasî hedefler uğruna istismar etmenin, gerçekleştirilen politikaların din namına meşrûlaştırılmasını istemenin, günaha girileceği düşüncesini insanlara telkin etmek olduğu, dinin siyasete alet edilmesiyle, özü iman, ibadet, bilgi

ve ahlak olan bir dinin ideolojik söylemlere büründürüldüğü, sonuçta hayata mutlak anlamda din odaklı doğrular üzerinden bakmanın ideolojik yapılanmaları meydana getirdiği, bu durumda en çok zararın, dinin siyasi amaçlar uğruna istismar edilmesinden dolayı dine ve o dine inananlara olduğu (H. Kara, 2012: 358) şeklinde değerlendirmeler yapıldığı görülebilir.

AK Parti iktidarında siyasal, ekonomik, eğitim, sağlık, kültürel, toplumsal, dinî vb. birçok alanda hızlı değişim ve dönüşümler yaşandığı realitesi tartışma götürmez bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Ancak bunlar arasında din politikalarının öne çıktığı görülmektedir. Bu değişim ve dönüşümlerde özellikle devlete önemli bir yardımcı olarak Diyanet, önemli görevler üstlenmiştir. Bu süreçte eğitimde ve kamuda başörtüsü yasağı sona ermiş, imam hatiplerin orta kısmı yeniden açılmış, birçok üniversitede İlahiyat Fakülteleri kurulmuş, Kur'an, Siyer ve temel dini bilgiler dersi seçmeli dersler arasına girmiş, Diyanet'in personel ve Kur'an kurslarının sayısı ciddi manada artış göstermiştir (Akyüz, 2017: 160).

Bu süreç Diyanet açısından oldukça verimli geçmiş, cami sayılarının artmasının yanında bir de Diyanet'in faaliyet alanları hapishane, huzurevi ve hastaneleri de içine alacak şekilde genişlemiş ve toplumsal değişimde Diyanet, aktif ve dinamik bir görünüme kavuşmuştur (Sarıkaya, 2015: 79). Bu süreçte Diyanet, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın ve SHÇEK (Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu)'in de aktif kurumsal ortağı olmuş (Buğra ve Savaşkan, 2015: 108), Diyanet'in geniş çaplı kurumsal işbirliğine gitmesinin yolları açılmış, neticede siyasal İslam'ın tabanını oluşturan formel ve enformel ağlar ve kurumlar arasında imtiyazlı ilişkilerin oluşumunda ve sürdürülmesinde AK Parti döneminde de dini referanslar önemli bir rol oynamıştır (Sarıkaya, 2015: 79). Bu süreçte DİB, Sağlık Bakanlığı ile imzaladığı protokol çerçevesinde hastanelerde yatan hastalara “manevi danışmanlık/rehberlik”, Gençlik ve Spor Bakanlığı ile imzalanan protokol ile de üniversite yurtlarında “manevi rehberlik” adıyla önemli hizmetler yürütmeye başlamıştır.

Diğer taraftan AK Parti'nin din ve vicdan özgürlüğünü esas aldığı laiklik politikasıyla dinin, toplumsal-kamusal görünürlüğünde sınırlandırma/kısıtlama yapan Jakoben laisizmi reddederek, yerine devletin tüm dinlere objektif ve özgürlükçü bir perspektif sunan ve dinin kamusal-toplumsal alandaki görünürlüğüne olumlu bakan

(müsaade eden) “pasif laiklik” veya “naif laiklik” anlayışına uygun, ancak Jakobenzimle (dayatmayla) toplumu İslamîleştirmeyi hedefleyen İslamcı bir anlayışa da uygun olmadığı söylenebilir (Hale ve Özbudun, 2010: 59–60). AK Parti dönemiyle birlikte görece İslamcılık ile laikliğin birçok açıdan uyum sağlayabildiği bir dönemin yaşandığı görülmektedir. Denilebilir ki AK Parti dönemi, İslamcılık-laiklik uyumlaşmasının ana parametresini oluşturmuş, laiklik ile İslamcılığın birbirinin zıttı veya karşıtı olmadığı, bilakis yakın ve uyumlu da olabileceği görülebilmektedir. Nitekim 28 Şubat sürecinde gerek öğrencilikten, gerekse kamu kurumlarından ihraç edilen veya uzaklaştırılan kişilere hakları iade edilmiş, başörtüsü yasağı dolayısıyla üniversitelerden atılan öğrencilere eğitim hakları teslim edilmiş, TSK başta olmak üzere bütün kamu kurumlarında aynı mağduriyeti yaşayanlara iadeyi itibar ile memuriyete dönme imkânı sağlanmıştır (Akyüz, 2017: 161).

28 Şubat sonrasında ve özellikle AK Parti dönemi ve sonrasında muhafazakâr/dindar çevrelerce, dinin tanımı ve işlevleri yeniden kodlanmış, bu kesim kendilerini yeniden dönüştürme yoluna giderek dinsel alanda rasyonelleşme ve bireyselleşme taleplerine ticaret dünyası da dâhil olunca, gelenek ve modernliğin bileşenleri içinden doğan yeni dindarlık tipolojileri de gündelik yaşamla uyumlu bir sürece girmiş, böylece dinin yeni aktörleri kulluğun alışlagelmiş bütünlüğüne yeni yorumlarla biçim vermeye çalışmışlardır (Karakaya, 2015: 222). Bu bakımdan bu süreçte İslamî yaşam stilleri-pratiklerinin kabuk değiştirerek modernleştiği, modern dünya ile harmanlanarak dönüştüğü görülmektedir. Bu kapsamda muhafazakâr/dindar kesim açısından en temel değişim noktalarından biri olan muhafazakâr/dindar kadınlar, gerek toplumsal, kültürel ve dinî, gerekse siyasî birçok alanda görünür hale gelerek sesleri daha çok duyulmaya başlandığı müşahede edilmektedir. Toplumsal hayatta muhafazakâr yaşamın sembolik öğelerini erkeklere göre daha fazla üzerinde taşıyan kadınlar, kamusal alanda da görünürlükleri artırmış, temel değişimleri de tüketim pratikleri üzerinde somutlaşmış, modern yaşamla eklemlenen değişim sembollerini üzerinde taşıyan kimlikler olarak öne çıkmışlardır (Karakaya, 2015: 112). Bu yeni kimlikte, İslamcılarının modern zihniyeti içselleştirmesinin çerçevesi moda, marka ve kâr kavramları üzerinden çizilerek yeni oluşan sınıfın yaşam biçiminin modern yaşamla önemli oranda benzeşebilmiştir (Arslan, 1997: 32–33). Bu benzeşmenin ise, etkileşimsel bir özellik gösterdiği, modernin dindarlaşması, dindarın



da modernleşmesi şeklinde çapraz bir modernleşme olduğu (Sözen, 2010: 309), neticede toplumun önemli oranda ayrılmış kesimlerinin modernleşme, eğitim ve tüketim biçimleri üzerinden bir benzeşim yaşadıkları belirtilebilir (Karakaya, 2015: 208).

Modernize ile benzeşen yeni kimlikle birlikte muhafazakâr/dindar çevrelerin moderniteyi giyim-kuşam pratiğine de yansıttığı, yeni modern giyim pratiği ile birlikte modern giyim tarzlarına bir alternatif geliştirdiği ve yeni bir yaşam kültürünü üzerinde somutlaştırdığı, böylece farklı renk tonlarında giyinen, lüks arabalar kullanan, çeşitli eğlence mekânlarında zaman geçiren, evin dışında da hayatının önemli bir bölümünü geçiren bir kuşağa dönüşerek “yeni orta sınıf”, “otantik orta sınıf” ve “muhafazakâr burjuva” gibi kavramlarla isimlendirilen orta sınıfın görünürlüğünü temsil ettiği söylenebilir (Karakaya, 2015: 209).

### **3.5. 15 Temmuz 2016 Sonrası Toplumsal-Dinî Değişimler**

15 Temmuz sonrası toplumsal değişim açısından dine bakıldığında denilebilir ki, darbe girişimlerinin arkasında temel aktör konumunda örgütlü dinî yapıları bir hareket olması, toplumun dinî duygu ve düşüncelerinde manevi olarak bir kırılma yaşanmasına neden olmuştur. Yani 15 Temmuz sonrası değişimde belki de en olumsuz etkilenen dinî algılama ve hayatlar olmuş, toplumun dinî yapı ve hareketlere karşı güveni sarsılmış, toplumda dinî ve manevî kimlikleriyle ön plana çıkan yapılara karşı şüpheler oluşmuş, bu anlamda din ciddi manada olumsuz etkilenmiştir. Bu yönüyle toplumun din kaynaklı örgüt, grup ve hareket tiplemesinde “güven” sorununun ve tereddütün ortaya çıktığı, bununla birlikte bu yapılar zihin ve vicdanlarda ciddi anlamda tahribatlara<sup>36</sup> yol açtığı söylenebilir. Bu çerçevede 15 Temmuz sonrasında özellikle örgütlü dinî yapılara yönelik eleştirilerde önemli canlanmalar görülmektedir. Örgütlü dinî yapılar bağlamında mehdiliğin İslam’da olup olmadığı, rüyanın bir ilim kaynağı olup olmadığı vs. birçok konu tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. Örgütlü dinî yapıların İslam’a katkı ve zararlarından tutun da bu tür hareketlerin gerekli olup olmadığına varıncaya kadar birçok değerlendirme yapılmıştır. Neticede tüm bu tartışma ve değerlendirmelerde örgütlü dinî hareketlerin faaliyetleri, yapısı,

---

<sup>36</sup> 15 Temmuz sonrasında toplumun örgütlü dinî yapılara bakışını ortaya koyan araştırmanın analiz ve sonuçları için bkz. Işık, 2017.

özellikleri, ne tür tehlikeler barındırdığı ve İslamî açıdan getirip-götürdükleri birçok boyutuyla değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

Bu süreçte örgütlü dinî yapılara daha çok eleştirel bir tavır geliştirilerek özellikle medya ve basında bu yönde birçok tartışma yaşanmış ve yaşanmaya da devam etmektedir. Bu tartışmaların başında, örgütlü dinî bir yapının ülkeyi ne hale getirdiği, bu örgütün yapılanmasının ne tür özellikleri olduğu, örgütün dinî kimlik ile dindar ve masum Müslümanları aldattığı ve kullandığı gibi konuların öne çıktığı görülebilmektedir. Muhafazakâr çevrelerde örgütlü dinî yapılara karşı şüphecî bir tavır geliştirilmiş, bunun yanında örgütlü dinî yapıların tümünün Gülenizm gibi aynı özellikler taşımadığı yaklaşımı öne çıkmıştır (Dede, 2019: 102). Özellikle dindar/muhafazakâr çevrelerde örgütlü dinî yapıların hepsinin niyetinin ve anlayışın kötü olmadığı yönünde savunmacı bir strateji geliştirildiği ve böylelikle örgütlü dinî yapılar bağlamında ontolojik özellikleriyle ön plana çıkan sorun (lar), ideolojik/epistemolojik bir probleme dönüştürülmeye gayret edilmiştir (Çakı, 2018: 101-102).

Diğer taraftan 15 Temmuz sonrası örgütlü dinî yapılara karşı güven duygusu ciddi anlamda olumsuz etkilenmiştir (Çakı, 2018: 103-104). Bunun önemli bir yansıması da İslam dini alanında gerçekleşmiştir. Bu süreçte Gülenizm başta olmak üzere örgütlü dinî hareketlerin geliştirdiği tavır, yaklaşım ve söylemler üzerinden İslam ve dinî değerler sorgulanmalara maruz kalmıştır. Bununla birlikte toplumun dine yaklaşımındaki ilgi ve mesafesi sorgulanmaya başlanmıştır. Bu yaklaşıma bir anti-tez olarak, İslam'ın ana kaynaklarına dönüşü içeren hareketlerde bir canlanma meydana gelmiştir. Kur'an ve sünnet merkezli sahih din söyleminin yüksek sesle dillendirildiği ve savunulduğu bir sürece girilmiştir. Özellikle Diyanet ve İlahiyat Fakülteleri'nin stratejilerinde bu yönde bir değişim gözlemlenmektedir. Diyanet ve İlahiyat Fakülteleri alanındaki eser, makale, konferans, sempozyum, söylem ve yaklaşımlarda bu değişimi görmek mümkündür.

15 Temmuz sonrası toplumsal-kamusal anlamda önemli stratejiler gerçekleştirilerek örgütlü dinî yapıyla irtibatı ve intisabı olduğu düşünülen bireylerin (askerî ve sivil bürokrat ve memurlar) ihraç edildiği, açığa alındığı ve bazılarının da tutuklandığı bir süreci beraberinde getirmiştir (Çakı, 2018: 102). Bu tasfiyelerin yanında bir sistem değişikliğinin şart olduğu hükümet yetkililerince ifade edilmiştir.

Bu kapsamda 15 Temmuz sonrasında bürokratik vesayetın devlet sisteminin etkili bir şekilde işlemlerini engellediği gerekçesiyle bürokratik vesayetın gücünü ortadan kaldırmak amacıyla yönetimsel olarak köklü birtakım değişikliğe gidilmiştir (Aras, 2017: 9). Hükümet sistemi değiştirilerek parlamenter sistemden bakanlık sistemine geçiş yapılmıştır.<sup>37</sup> Asker-sivil ilişkileri bağlamında “sivilleştirme” olarak değerlendirilebilecek önemli bir değişiklikle Genel Kurmay Başkanlığı Milli Savunma Bakanlığı’na bağlanarak ordunun siyasal alandaki rolünün azaltılması açısından son derece önemli değişim/dönüşümler gerçekleştirilmiştir (bkz. Keyman ve Gürcan, 2017).

15 Temmuz sonrasına toplumsal-dinî değişmeler bağlamında bakıldığında denilebilir ki, bu süreçte belki de en öne çıkan husus, “yerli ve milli” değer ve söylemlerin etkili ve işlevsel kılınmasıdır. AK Parti’nin kuruluşundan itibaren sıkça dillendirdiği “milli irade” ve “tek vatan, tek millet, tek devlet, tek bayrak” söylemine, 15 Temmuz sonrasında “milli ve yerli” öğelerin eklenmesiyle birlikte oluşan kolerasyon, oldukça önemli görülen bir pratiği oluşturmuştur.<sup>38</sup> Bu bakımdan 15 Temmuz ve sonrası, yerli ve milli kavramların öne çıkarılarak daha çok önemsendiği, yerlilik ve millilik ekseninde yeni siyaset arayışının yoğunlaştığı bir süreç olduğu söylenebilir (haksozhaber, 15.04.2018).

Bu süreçte, özellikle siyasal alanda milliyetçi kimliğe önem atfedilmiş, dinî ve millî kimliklerin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı vurgulanmıştır (bkz. Karabulut, 2016: 1-22). Milliyetçilik kavramına atıfla birlikte dinî hayatta da milliyetçi kimliğin önemli bir birleştirici ve bütünleştirici etkiye sahip olduğu anlayışı öne çıkmıştır. Milliyetçi kimliği öne çıkaran politikada, milliyetçi ve İslamcı kesimin ‘söz konusu vatansa gerisi teferruattır’ söyleminde birleşmesinin esas alındığı söylenebilir. Bu milliyetçi anlayış, siyasanın yanı sıra toplumsal alanlarda da karşılık bularak AK Parti-MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) ittifakını ortaya çıkarmıştır. Böylece AK Parti ile MHP, 15 Temmuz sonrası temelde milletçi din vurgusuyla öne çıkan cumhur ittifakında birleşmişlerdir. Denilebilir ki 15 Temmuz döneminde din, millî birlik ve beraberliği sağlayıcı önemli bir fenomen olarak başvuru alan en önemli olgulardan biri olmuştur. Cumhuriyet döneminin dönüm (kırılma) noktaları olan darbeler sürecinde

<sup>37</sup> 15 Temmuz sonrası istem değişikliği ve başkanlık sistemiyle ilgili bkz. Ataay, 2017: 77-98.

<sup>38</sup> 15 Temmuz sonrası yerli ve milli kavram veya söylem ile ilgili bkz. Türkiye Yazarlar Birliği Derneği, 2018.

genel anlamda en işlevsel kılınan olguların başında dinî araçsallaştırma ve meşrûlaştırma politikası gelmektedir. Bu süreçlerde toplumun bütünlüğü ve sürekliliği dinî referanslarla sağlanmaya çalışılmıştır.

Bunun yanı sıra bu dönemde farklı zemin ve zamanda 15 Temmuz ile ilgili yapılan değerlendirme ve yorumlara bakıldığında, ezan, bayrak, vatan ve toprağın sürekli gündemde tutulduğu ve sürekli atıf yapılan kavramlar olduğu görülebilir. Denilebilir ki 15 Temmuz sonrası toplumsal/dinsel değişimde en önemli olgu, “vatan” kavramının toplumsal hafızada güçlendirilmesi ve etnik, dinî kimliğe eklenmesi olmuştur. Toprak, “vatan” adıyla ön plana çıkarılarak etnik ve dinî kimliğin önemli bir parçası ve genel bir kanaat olarak işlevsel kılınmıştır. 15 Temmuz sonrasında İslamî anlamda bir değer olan ezanın, hem “darbe-savar” işlevi görerek darbenin önlenmesinde etkili bir rol oynadığı, hem de bayrak, vatan ve milliyetçilik kavramları gibi milli bir değer olarak algılanmaya başlandığı söylenebilir.

### **3.6. DEĞERLENDİRME**

27 Mayıs 1960’la başlayan darbeler dönemi, 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat ve 15 Temmuzla devam ederek toplumsal değişim açısından son derece kritik zaman dilimlerini oluşturmuştur. Bu dönemlerin toplumsal değişiminde din önemi haiz bir konumdadır. Nitekim toplumsal değişimde esaslı bir olgu olan din, bu dönemin siyasî, sosyal, kültürel, eğitimsel, düşünsel vb. değişmelerinde etkili ve işlevsel olmuş, görece toplumsal değişimin güçlü bir taşıyıcısı olmuştur. Darbeler sürecinin toplumsal değişiminde din, temel bir dinamiktir.

27 Mayıs’la birlikte Askerî/sivil elitlerce dine, uygulamalarına ve toplumsal görünürlüğüne atfedilen olumsuz imaj, 12 Mart’ta da devam etmiş, ancak 12 Eylül’de (görece) dozunu düşürerek veya bu anlamda bir algı oluşturarak etkisini sürdürmüş, 28 Şubat’la birlikte bütün tehlikelerin kaynağı sayılmıştır. Nitekim 12 Eylül sürecinde dinin toplumdaki ağırlığının artması, başlangıçta bir devlet tercihi iken, bu sürecin sonucunda (28 Şubat’ta) oluşan dindarlık önemli bir tehlike sayılmıştır. Bu çelişki dikkat çekmektedir.

12 Eylül’de askerî/sivil elitlerin (görece) “dine” tanıdığı tolerans, 28 Şubat sürecinde tam tersi bir şekilde, askerî/sivil elitlerin esas ideolojik perspektifleri doğrultusunda her alanda yoğun bir “din” baskısıyla neticelenmiştir. Özellikle 28

Şubat sürecinde birtakım laik/seküler uygulamalarla toplumsal anlamda dinin etkisinin azaltılmaya çalışıldığı, ancak zamanla (özellikle 2002 sonrasında) bu politikanın toplum nezdinde yaşama şansı olmadığı ortaya çıkmıştır. 28 Şubat'ta toplum darbeyle ve toplumsal mühendislikle seküler/laik hayat lehine bir değişime zorlanmasına rağmen, 2002 ve sonrasında din ve vicdan özgürlüğü lehine bir değişim yaşanmıştır.

Denilebilir ki bütün bu süreçlerde dinin toplumsal hayat bakımından vazgeçilmez bir fenomen olduğu gerçeği görmezden gelinmiş, dinin, siyasa başta olmak üzere diğer tüm alanlarda etkisini kaybedebileceği varsayımının gerçekleşmesinin pek mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Nitekim 2002 ve sonrasında siyaset başta olmak üzere neredeyse her alanda etkisini artıran ve süreç üzerinde önemli rol oynayan din (İslâm), önemli fonksiyonlar icra etmiş, toplumsal değişimin temel taşıyıcılarından biri haline gelmiştir.

## SONUÇ

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte yeni sistem, dinin temelde meşrûiyet kaynağı olduğu bir yapıdan laik/seküler ideolojik perspektifin hâkim olduğu yeni bir ulus kimliğine geçmiştir. Yeni sistemde toplumun ilerletilmesi adına ideolojisinde büyük ölçüde Batı menşeli fikir ve düşüncelerin etkisi görülen Jön-Türk ve İttihat ve Terakki anlayışı çerçevesinde toplum, pozitivizm, laisizm ve milliyetçilik ağırlıklı

ideolojilerle dönüştürülmeye çalışılmıştır. Yeni sistemde Türk toplumunun bu ideolojik anlayışın rehberliğinde değişerek modernleşebileceği düşünülmüştür.

Cumhuriyet'in kuruluşunun arka planında önemli etkiler barındıran pozitivizm, laisizm, sekülerizm ve milliyetçilik, ideolojik olarak darbelerin arka planında etkili olan ideolojiler olmuştur. Örneğin bu ideolojilerden biri olan laisizm, genel olarak Cumhuriyet dönemi darbe süreçlerinde askerî/sivil elitlerin en çok başvurduğu ve işlevsel kıldığı olguların başında gelmiştir. Laikliği koruma gerekçesiyle 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997 ve 15 Temmuz 2016'da beş kez sivil rejime doğrudan müdahale edilerek darbe sonrası 1961 ve 1982 Anayasaları hazırlanarak laiklik daha da güçlendirilmiş, darbelerin meşrûiyeti de laisizmde aranmıştır. Cumhuriyet Döneminde gerçekleşen ilk dört darbe, genel olarak laisist/sekülerist anlayışın etkisiyle gerçekleştirilmiş, sonrasında bu anlayışa uygun din politikaları hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle Türkiye'de askerî darbelerin belki de en önemli meselelerinden biri, dar ve geniş anlamıyla dinî alandır (çünkü Türkiye'de dinle alakalı olmayan neredeyse hiçbir mesele yoktur). Nitekim darbelerin ilk beyannamelerinde irtica veya laiklik merkezli olarak dinî alanların altı ısrarla çizilmiş, muhafazakâr/dindar bireyleri temsil ettiği düşünülen hükümetlerin veya partilerin din politikalarının devlet için tehlike arzettiği ifade edilmiştir.

Darbelerden veya müdahalelerden sonra iktidara gelen askerî/sivil elitler, siyasetin yeniden dizaynı ve devlet kurum ve kadrolarının gözden geçirilmesiyle ilgilendiği kadar dinle ilgili alanlara da dikkatle ve ciddiyetle eğilmiş; dinî kurumlar, din eğitimi veren müesseseler ve dinî yapılar başta olmak üzere dinsel alanlar ve bu alanlarla ilgili öne çıkan meseleleri ele almış, alınan kararları kısmen veya tamamen uygulamıştır. Bu yönüyle darbeler, siyasî, sosyal ve iktisadî alanda olduğu kadar "din" alanında da getirdiği ve götürdükleriyle birlikte bir mühendislik projesidir.

Darbe süreçlerinin geneline bakıldığında denilebilir ki, bu süreçlerde laik/seküler anlayış veya yaklaşımın askerî/sivil elitlerce öne çıkarılması veya vurgulanması suretiyle dinin (İslam'ın) siyasal, kamusal ve toplumsal bazda etkisinin azaltılması temel bir politika haline gelmiştir. Darbe süreçlerinin genelinde uygulanan din stratejilerine/politikalarına bakıldığında bu tespit daha iyi anlaşılabilir. Örneğin 27 Mayıs darbesi, laik askerî kesimlerce dinî hassasiyetiyle öne çıkan DP iktidarına karşı gerçekleşmiş, darbe sonrası gerçekleştirilen din politikalarıyla din sahasında ciddi

gerilimlere ve olumsuzluklara yol açmıştır. Bu durumun bir benzeri 12 Mart Muhtırasıyla gerçekleştirilmiştir. 12 Eylül'de ise, kendilerini “laik” olarak ifade eden askerî/sivil elitlerin gerçekleştirdiği darbe hem dinî meşrûlaştırım ve araçsallaştırmasıyla hem de dinî baskılama stratejisiyle öne çıkmaktadır. 28 Şubat'ta gerçekleştirilen darbeye din, irticaa indirgenerek laik Cumhuriyet'i koruma gerekçesiyle İslamcı olarak nitelendirilen RP iktidardan indirilmiş, onu iktidar ortağı yapan dindar/muhafazakâr toplum, İslam'ın kamusal-toplumsal görünümünün azaltılması amacıyla gerçekleştirilen stratejiler, başörtüsü yasağı, imam hatiplere karşı kısıtlayıcı veya sınırlandırıcı politikalar geliştirilmesi vb. ile terbiye edilmeye çalışılmıştır.

15 Temmuz darbe girişimi, temelde dinî görünüm veren bir örgütlü yapının/hareketin desteklediği askerî/sivil kesim tarafından, kendilerini dindar/muhafazakâr ve demokrat olarak ifade eden AK Parti iktidarına ve manevî değerleriyle ön plana çıkan yaklaşık % 98'i Müslüman olan Türk toplumuna karşı gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet dönemi darbe süreçlerinde “din”, ya 15 Temmuz gibi doğrudan ana zemini oluşturmasıyla, ya diğer darbelerde olduğu gibi doğrudan veya dolaylı olarak dindar/muhafazakâr toplumun sindirilmesi ve birçok alanda etkisinin yok edilmesiyle ya da genel olarak darbe süreçlerinde dinî meşrûlaştırım ve araçsallaştırma politikalarıyla bir şekilde öne çıkmaktadır. Darbelerin iddiası, gelecekte dinî alanı tehlikeli ve gerici olmaktan çıkarmak, mümkün olduğu ölçüde onu aklî, medenî, bilimsel, rasyonel, millî birliği ve kalkınmayı sağlayıcı hale getirmek ve böylece devletin dinle alakalı kurumları başta olmak üzere dinî hayatı, sosyal ve kültürel bazı faaliyet alanlarını yeniden dizayn etmektir. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen darbeler, aynı zamanda dine de bir darbe niteliği taşımaktadır. Nitekim darbeye laik/sekülerist görüntüsü olmayan kimlikleriyle ön plana çıkan siyasî hükümetler yıkılmak istenmiş veya yıkılmış, toplum, dinsel olarak hem denetim altına alınmak istenmiş, hem de baskılamalar, yasaklamalar ve tasfiyelerle “dinsel mühendislikle” dindar/muhafazakâr çevrelerde önemli olumsuz etkiler bırakılmıştır.

İlk dört darbeye bakıldığında denilebilir ki, Türkiye'de askerî elitin dinî alanla ilgili anlayış, yaklaşım ve uygulamaları her zaman problematik olmuş, din (İslam) ya Cumhuriyet'in ilk döneminde görüldüğü gibi siyasal, kamusal ve toplumsal alanlarda etkisi azaltılmak istenmiş ya da darbe süreçlerinde görüldüğü gibi devletin ideolojik

bir aygıtı haline getirilmeye çalışılmış ve araçsallaştırılmıştır. Her iki perspektifin de problematik olduğu söylenebilir. Her iki yaklaşım biçimi de dinin sivil alanda özgürce hareket etmesini engellemektedir. Temelde laikliğin, din ve vicdan özgürlüğünü temin altına almayı ve bireylerin/toplumların özgürce dinî fikir ve düşüncelerini ifade etmelerini sağlamayı ifade ettiği düşünüldüğünde, dine karşı geliştirilen baskılayıcı/sınırlayıcı/yasaklayıcı perspektifin din ve vicdan özgürlüğünü yasalarıyla teminat altına alan ve “laik” olan bir ülkede egemen kılınmak istenmesi oldukça paradoksaldır. Din istismarı, irtica ve gericilik kavramları üzerine oturtulan gerekçelerle dinin siyasal ve kamusal alandaki etkisi darbe, muhtıra veya müdahalelerle azaltılma veya sınırlandırılma çabalarının sürekli Türkiye’nin gündeminde diri tutulmaya çalışılması, ancak din ve vicdan özgürlüğünü ifade eden laikliğin de bir gereği olarak dinî alana müdahalede bulunmaması gerektiği savıyla birlikte değerlendirildiğinde kendi içerisinde önemli bir çelişkiyi barındırdığı söylenebilir.

Gerek darbe öncesi ve sonrası askerî/sivil elitlerin söylem, açıklama, demeç ve yaklaşımlarında, gerekse darbe bildirilerinde laiklik, irtica, gericilik, İslam’ın siyasallaşması, din istismarı vb. dinî argümanlarda dinin fonksiyonel/işlevsel boyutu üzerinden hareket edilerek din merkezli algısal gerekçeler üretilmiştir. Din, öncesinde darbe zeminini oluşturmada, sonrasında da darbeyi topluma kabul ettirmede (meşrûlaştırmada) araçsallaştırılmıştır. Askerî elitler bu dinî araçsallaştırmayla toplumsal-siyasal anlamda meşrû bir boyut kazanmayı amaçlamışlardır. Büyük çoğunluğu Müslüman olan Türkiye toplumuna rağmen, ancak laik/seküler ideolojik din perspektifi üzerinden yürütülen bir darbe sürecinin başarıya ulaşabileceği düşünülmüştür. Ancak tezat bir şekilde darbe sonrasında çok geçmeden söylem ve yaklaşımlarda öne çıkan din diliyle askerî elitlerce dinî meşrûiyet fonksiyonel hale getirilmiştir. Darbe süreçlerinin birinci etabında stratejik olarak darbe gerekçesinin üzerine bina edilen olumsuz din algısı, ikinci etapta olumlulaştırılarak darbe meşrûiyetinin ana unsuru haline getirilmiştir.

Aslında Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren Batıcılığı ve laikliği üstlenen otoriter devlet tarafından dinî ideoloji, büyük ölçüde yabancılaştırılmış, ilerleme ve çağdaşlaşma karşısında engel olarak görülen din (İslam), DİB vasıtasıyla denetim altına alınmaya çalışılmış, ancak bu hamle beklenen sonucu vermemiştir. Türkiye’de



her dönem devlet dışında ve din kökenli ciddi bir muhalefet olmuş, bu muhalefet özellikle laik/seküler ideolojilerin hâkim olduğu askerî darbe/müdahale dönemlerinde daha da belirginleşmiştir. Darbe yaparak yönetime gelen askerî ve sivil destekçilerin ihtiyaç duyduklarında, yani darbelerin meşrûyetini sağlamak amacıyla dine başvurdukları ve dinden yararlanmayı (dinî meşrûlaştırım) ihmal etmedikleri söylenebilir. Denilebilir ki darbeci askerî/sivil kesim, siyasî ve toplumsal meşrûyet problemini dinî unsurları devreye sokarak çözmeyi önemsemiş ve bunun için yoğun bir çaba göstermiştir. Bu nedenle darbe süreçleri, siyasî, toplumsal vb. birçok alanda özellikle dinî meşrûlaştırım ve dinî araçsallaştırma işleviyle öne çıkmaktadır.

Denilebilir ki, hükümetlerin/iktidarların “din istismarı yaptıkları ve bu yönüyle de laik cumhuriyette tehlike oluşturdukları” söylemiyle ifade edilebilecek gerekçelerle darbeler meşrû bir zemine oturtulmaya çalışılmış, ancak darbelerin hemen sonrasında tezat bir şekilde meşrûyet kazanmak veya geçerli hale gelmek için dine başvurulmuştur. Gerçekten de askerî/sivil seçkinler, bu politikayla din istismarını da istismar ederek, bununla kendi gayri meşrû iktidarını kurmaya ve toplumsal itirazların veya tartışmaların önünü kesmeye gayret etmişlerdir. Darbe süreçlerinde gerçekleştirilen tüm din stratejilerinin dayanağı, dinin toplumsal bir fenomen olduğu gerçeğiyle anlamlandırılabilir veya açıklanabilir.

27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997'nin en önemli ortak noktası, ordunun toplum üstü ve laik/seküler bir refleksle hareket etmesi, laik cumhuriyeti veya cumhuriyet rejimini koruma refleksiyle gerçekleştirilen eylemler olmasıdır. 15 Temmuz ise, devletin birçok mekanizmaları ve kurumları ile TSK içine sızan “din görünümlü” ve “din istismarcılığı” ile öne çıkan ve örgütlü dinî yapı olan temel aktör Gülenizm'in bir eylemidir. Bu eylem, sadece bir darbe değil, aynı zamanda bir terör/işgal eylemi olarak çok boyutlu ve çok uluslu bir görünüm çizmektedir.

15 Temmuz'un önemli görülmesi gereken birtakım faktörleri bulunmaktadır. Bunlardan belki de en önemlisi, darbe girişiminin temel aktörü olarak “din” kisvesine gizlenmiş Gülenizm'in kendisidir. Darbe teşebbüsünün akamete uğratılmasında DİB'in rolü, karizmatik bir şahsiyet olarak daha çok dindar/muhafazakâr toplumun temsilcisi olarak görülen Recep Tayyip Erdoğan'ın ve çalışma arkadaşlarının rolü, en nihayetinde muhafazakâr/dindar Türkiye toplumunun dayanışma ruhunun (kolektif şuur/asabiyet) rolü önemli dinamiklerdir.

Genel olarak darbe süreçlerinden çıkarılabilecek mühim dersler olduğu kanısındayız. 15 Temmuz ve öncesindeki diğer darbelerin karşılık bulmamasında denilebilir ki, bu topraklarda üretilen kalıcı değer ve geleneklerin kaynağının İslâm olması nedeniyle Türkiye’de İslâm’ı dışlayarak gerçek ve kalıcı, sağlam hiçbir değer üretilemez. Diğer taraftan İslâm’ın gerçek sesinin toplumun bütün kesimlerine ulaşmasını bir takım yöntem ve tekniklerle engelleyebilecek her türlü oluşuma (dini olanlar da dâhil) dikkat edilmelidir. Ancak potansiyel tehlike gözüyle de bakılmamalıdır. Sahih/doğru dinî söylemin topluma ulaşmasını engelleyen, dini istismar eden ve dini araçsallaştıran oluşumlar, öncelikle dinî hassasiyeti olan kesimler başta olmak üzere bütün toplum tarafından bilinmeli, kritik edilmelidir. Devlet, toplum ve din (İslâm) aleyhindeki oluşumlara imkân ve fırsat vermemeli, meydan bırakmamalıdır. 15 Temmuz benzeri bir örneğin tekrarlanmaması için din eğitiminin çok güçlü, sağlıklı, şeffaf ve sahih bilgilerle (Kur’an ve sünnete dayalı) ve devlet eliyle olması belki de çıkarılabilecek en önemli ders olmuştur.

Cumhuriyet dönemi darbe süreçleri aynı zamanda toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik dinî vb. önemli değişimlerin yaşandığı süreçler olmaktadır. Bu nedenle Cumhuriyet dönemi darbe süreçleri toplumsal-dinî değişimler açısından önem arz etmektedir. Cumhuriyet tarihinde genel olarak darbeler, siyasal veya toplumsal anlamda dinin (İslam) yükselişe geçmesiyle birlikte, buna karşı bir anti-tez olarak gerçekleştirilmiştir. Nitekim cumhuriyet dönemi darbelerine bakıldığında özellikle İslamcı veya muhafazakâr/dindar kesimlerin desteklediği ve bu çevrelerin etkili olduğu (DP, AP, RP ve AK Parti) hükümetlere karşı İslam karşıtlığı (irtica, gericilik, yobazlık vb.) söylemi üzerinden darbe veya muhtıra yoluyla İslamcı hareketin veya söylemin önünü tıkayarak, değişimin yönünü (toplumsal beklentinin de aksine) İslamî olandan seküler/laisist olana doğru kaydırılmak ve etkisinin azaldığı düşünülen bu yöne ivme kazandırılmak istenmiştir. Bu da darbeler sonrasında toplumsal değişim açısından dinin, son derece dinamik bir görünüm taşıdığını ortaya koymaktadır. Darbeler sonrası gerçekleştirilen reform/yeniliklere bakıldığında, genellikle laik/seküler bir yaşantı lehine değişimin özendirildiği, hatta bu süreçlerde zaman zaman değişimin yönünü belirleyen asli ögenin “laiklik” olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet Dönemi darbe süreçlerinde toplumsal değişim açısından dinin, son derece dinamik ve işlevsel bir görünüm çizdiği görülmektedir. Cumhuriyet Dönemi

darbe süreçlerinde genel olarak işlevsel kılınan din stratejilerine bakıldığında denilebilir ki, bu süreçlerde devletin (askerî/sivil yönetimin) din algısı ve politikasında önemli değişimler yaşanmıştır. Jakoben yorumlu dinî hayat yerine (görece) dinin daha az etkili olduğu bir toplumsal, siyasal ve kamusal alana geçişin önü açılmak istenmiştir.

## KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

Aclûnî (1988). *Keşfu'l-Hafâ*, 3.bsk., Nşr: Ahmed el-Kalâş, Beyrut: Müessetür'r-Risâle.

Ahmad, Feroz (2010). *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları.

Akça, İsmet (2011). "1980'lerden Bugüne Türkiye'de Siyaset ve Hegemonya: Bir Çerçeve Denemesi", *İktisat Dergisi*, ss. 25–36.

Akçura, Yusuf (2018). *Üç Tarz-ı Siyaset*, 8.bsk., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (2000). *Siyasal İslam*, İstanbul: Şehir Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (2004). *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (2010). “Muhafazakâr Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”, *Ak Parti Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, der. Hakan Yavuz, İstanbul Kitap Yayınları.

Akın, Mahmut Hakkı (2011). “İdeolojiye Karşı İdeolojinin Üretilmesi: Türkiye’de Din ve İdeoloji İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme”, *Demokrasi Platformu Dergisi*, yıl: 7, sayı: 26, ss. 135–146.

Akın, Mahmut Hakkı (2016). “Türkiye Siyasî Kültüründe Laiklik Meselesi ve 15 Temmuz Sonrası Laiklik Tartışmaları ve FETÖ”, *Muhafazakâr Düşünce*, yıl: 13, sayı: 49, ss. 37–56.

Akın, Şeyma (2011). “28 Şubat Süreci ve Batı Medyasındaki Algılaması”, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Akıncı, Abdulvahap (2014). “Türkiye’nin Darbe Geleneği: 1960 ve 1971 Müdahaleleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 1, ss. 55–72.

Akpınar, Hakan (2001). “*Postmodern*” *Darbenin Öyküsü*, Ankara: Ümit Yayıncılık.

Aksun, Ziya Nur (1977). *Dündar Taşer’in Büyük Türkiye’si*, İstanbul: Kutluğ Yayınları.

Akşit, Bahattin ve Coşkun, Mustafa Kemal (2005). “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 394–410, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktaş, Cihan (2000). “Kamusal Alanda İslâmcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana”, *Birikim Dergisi*, sayı: 137, ss. 36–47.

Aktaş, Cihan (2009). “İslâmî Hayat Tarzının Yeniden Keşfi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 9 (Dönemler ve Zihniyetler)*, ed. Ömer Laçiner, c. 9, ss. 651–668, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Yasin (2000). “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, *İslamiyat*, c. 3, sayı: 3, ss. 37–49.

Aktay, Yasin (2009). “Türkiye’de İslâm ve Sol veya İslâmcılar ve Solcular”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 9 (Dönemler ve Zihniyetler)*, ed. Ömer Laçiner, c. 9, ss. 758–784, İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyaz, Doğan (2009). “Ordu ve Resmî Atatürkçülük”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2 (Kemalizm)*, ed. Ahmet İnsel, 6.bsk., c. 2, ss. 180–191, İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyüz, İsmail (2017). “Türkiye’de Uygulanan Din Politikaları İçin Bir Tipoloji Denemesi”, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sayı: 1, ss. 143–164.

Akyüz, Yahya (1989). *Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi*, Yayın No: 6, Ankara: YÖK Yayınları.

Alagöz, Mustafa (2005). *İdeolojik Aklın Serüveni*, İstanbul: Babil Yayınları.

Albayrak, H. Şule (2017). “Günümüz Türk Din Sosyolojisine İbn Halduncu Bir Katkı: 15 Temmuz Darbe Girişimi”, *İslâmî İlimler Dergisi (Türkiye’de Din Sosyolojisi Özel Sayısı)*, yıl: 12, c. 12, sayı: 1, ss. 163–181.

Aliyyü’l-Kârî (1986). *el-Esrâru’l-Merfûa fi’l-Ehâdisi’l-Mevdûa (el-Mevdûatu’l-Kübrâ)*, Tahkik: Muhammed Lütfi es-Sabbâğ, 2.bsk., Beyrut: el-Mektebetu’l-İslâmî.

Alkan, Haluk (2016). “15 Temmuz’u Anlamak: Parametreler ve Sonuçlar”, *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 79, ss. 253–272.

Alkın, Ruhi Can (2016). “Tarihsel Hafızadan Kolektif Şuura 15 Temmuz Gecesi ve Milli İradenin Tecellisi”, *Hukuki Araştırmalar Dergisi*, sayı: 21, ss. 6–13.

Alpkutlu, Menderes (2017). “15 Temmuz Darbe Kalkışması’nın Önaçıcı Liderlik ve Önalcı Güvenlik Bağlamında Analizi”, *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, c. 2, ss. 891–914, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.

Alpsoy, Said (2015). *Çelişkiler İnsanı*, İstanbul: Umran Yayınları.

Altınay, Ayşegül ve Bora, Tanıl (2002). “Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 4 (Milliyetçilik)*, ed. Tanıl Bora, c. 4, ss. 140–154, İstanbul: İletişim Yayınları.

Altıntaş, Ramazan (2005). *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul: Pınar Yayınları.

Analiz Basım (1995). *Marmara Brifingi Devletin Gözüyle Sol ve Sağ Örgütler*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Apuhan, Recep Şükrü (2007). *27 Mayıs’tan Yassıada Mahkemelerine Resmi Tarihi Değıştiren Gerçekler (Menderes)*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Arai, Masami (2009). “Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 1 (Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi)*, çev. Tansel Güney, ed. Mehmet Ö. Alkan, 8.bsk., c. 1, ss. 180–195, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aras, Bülent (2017). “15 Temmuz Sonrası Türkiye’de Devlet, Kurumlar ve Reform”, *İstanbul Politikalar Merkezi*, İstanbul.

Aras, Bülent (1998). “Turkish Islam’s Moderate Face”, *Middle East Quarterly*, c. 5, sayı: 3, ss. 23–30.

Arı, Bülent ve Öztürk, Ebru Çoban (2018). “15 Temmuz Darbe Teşebbüsünün Toplumsal Etkileri ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme”, *15 Temmuz ve Türk Yükseköğretimi*, ed. Zeliha Koçak Tufan ve Bülent Arı, ss. 25–38, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Armağan, Emine Merve (2013). “Max Weber’in Din Sosyolojisi”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Armağan, Sibel ve Armağan, İbrahim (1988). *Toplumbilim*, İzmir: Fakülteler Yayınevi.

Aron, Raymond (2014). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Arslan, Abdurrahman (1997). “Seküler Dünyada Müslümanlar”, *Birikim Dergisi*, sayı: 99, ss. 30–37.

Arslan, Halil (2015). “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği”, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Arslan, Rıza (2008). “Laik Türkiye Cumhuriyeti, Ordu ve Burjuva Sınıfı”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 3, ss. 33–44.

Arslantürk, Zeki (1995). *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, 2.bsk., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

Asad, Talal (2007). *Sekülerliğin Biçimleri – Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.

Ataay, Faruk (2008). *Neoliberalizm ve Muhafazakâr Demokrasi: 2000’li Yıllarda Türkiye’de Siyasal Değişimin Dinamikleri*, Ankara: De Ki Basım Yayım.

Ataay, Faruk (2017). “Türkiye’de Hükümet Sistemi Değişikliği: Parlamenter Sistemden Başkanlık Sistemine Geçiş”, *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 10, sayı: 2, ss. 77-98.

Atalay, Mustafa (1959). *Adnan Menderes ve Hayatı*, 2.bsk., Ankara: Bankacılık Gazetesi Neşriyatı.

Atalay, Mustafa (1960). *Cemal Gürsel ve Hayatı*, Ankara: Bankacılık Gazetesi Neşriyatı.

Atalay, Onur (2019). *Türk'e Tapmak (Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm)*, 4.bsk., İstanbul: İletişim Yayınları.

Atay, Ağâh Sabri (1998). *Çok Partili Dönemde Türkiye'de Ordunun Siyasal Rolü ve Devlet Yapısı İçindeki Yeri*, İstanbul: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Ateş, Ali Osman (2004). "Din Tahrifi ve İstismarı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sayı: 1, ss. 1–40.

Ateş, Toktamış (2009). "Kemalizm ve Özgünlüğü", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 2 (Kemalizm)*, ed. Ahmet İnel, 6.bsk., c. 2, ss. 317–322, İstanbul: İletişim Yayınları.

Attâs, M. Nakib (1995). *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, 2.bsk., İstanbul: İnsan Yayınları.

Avcı, Nazmi (1996). "Türkiye'de Modernleşme Açısından Din-Kültür-Siyaset (1839–1960)", İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Ay, Esra (2009). "Türkiye'de Sivil Toplum Düşüncesinin Gelişimi ve Din", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Aydemir, Mehmet Ali (2017). "Türkiye'de İmam Hatip/li Algısı: Bazı Göstergeler Bağlamında Sosyolojik Bir değerlendirme", *Talim Dergisi*, c. 1, sayı: 1, ss. 5-27.

Aydemir, Şevket Süreyya (2000). *İhtilâlin Mantığı ve 27 Mayıs İhtilâli*, 7.bsk., İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aydın, Mustafa (2005). "Süleymancılık", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 308–322, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, Mustafa (2017). "Yıldönümünde 15 Temmuz'un Düşündürdükleri", *Umran Dergisi*, sayı: 275, ss. 32–39.

Aydın, Suavi (2009). "Türk Düşüncesinde Alman Etkisi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 9 (Dönemler ve Zihniyetler)*, ed. Ömer Laçiner, c. 9, ss. 947–970, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ayhan, Halis (2000). "Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Genel Bir Bakış: Atatürk'ün İslâm Dini ve Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, ss. 5–27.

Baalbaki, Rohi (1990). *al-Mawrid*, Beyrut.

Babacan, Abdurrahman (2012a). *Binyılın Sonu (28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş)*, c. 1, İstanbul: Pınar Yayınları.

Babacan, Abdurrahman (2012b). *Binyılın Sonu (28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş)*, c. 2, İstanbul: Pınar Yayınları.

Babacan, Abdurrahman (2012c). *Binyılın Sonu (28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş)*, c. 3, İstanbul: Pınar Yayınları.

Balkız, Bekir (2015). “Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, c. 5, sayı: 2, ss. 123–149.

Ballıkaya, Cihan (2015). “Pozitivizm Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri”, sayı: 33, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 87–106.

Baloğlu, Adnan Bülent (1996). “Değişim Süreci ve İslâm”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 40, ss. 58–65.

Bardakoğlu, Ali (2016). “O da bizim kusurumuzdur”. (Çevrimiçi), <http://www.gazetevatan.com/bardakoglu-o-da-bizim-kusurumuzdur-1008143-gundem>, Erişim: 27 Kasım 2017.

Başbakanlık (1978). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Beşinci Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ın Söylev ve Demeçleri (28 Mart 1966–28 Mart 1973)*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Başgil, Ali Fuad (1977). *Din ve Lâiklik*, 3.bsk., İstanbul: Yağmur Yayınları.

Batar, Yusuf (2017). ““Dinî” Manipülasyonlar Karşısında İmam Hatip Okullarının Misyonu”, *Talim: Journal Of Education İn Muslim Societies And Communities*, c. 1, sayı: 1, ss. 29–54.

Bayar, Celal (1978). *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz*, der. İsmet Bozdağ, İstanbul: Kervan Yayınları.

Bayar, Celal (2010). *Başvekilim Adnan Menderes*, der. İsmet Bozdağ, İstanbul: Truva Yayınları.

Bayer, Ali (2010). “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, ss. 149–190.

Baykara, Sevin (2017). “15 Temmuz Darbe Girişimi ve Türk Dış Politikasına Etkileri”, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Bayraktar, Mehmet (2009). *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm*, Ankara: Beyaz Kule Yayınları.

Belen, Fahri (1971). *Ordu ve Politika*, İstanbul: Bakış Matbaası.

Belge, Murat (1992). *12 Yıl Sonra 12 Eylül*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Berkes, Niyazi (1998). *The Development of Secularism in Turkey*, Londra: Hurst and Company.



Birand, Mehmet Ali; Dündar, Can ve Çaplı, Bülent (2000). *12 Mart İhtilalin Pençesinde Demokrasi*, 5.bsk., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Birand, Mehmet Ali ve Yıldız, Reyhan (2012). *Son Darbe 28 Şubat*, İstanbul: Doğan Kitap.

Bozkurt, Mahmut Esat (1995). *Atatürk İhtilali*, 3.bsk., İstanbul: Kaynak Yayınları.

Bozkurt, Mahmut Esat (2009). “İhtilal Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2 (Kemalizm)*, ed. Ahmet İnel, 6.bsk., c. 2, ss. 673–677, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bozkurt, Önder (2018). “Anılarda 12 Mart Muhtırası: Bizden Başka Herkesin İktidarda Olduğu O Dönem”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. 20, sayı: 1, ss. 209–243.

Bölügiray, Nevzat (1999). *28 Şubat Süreci 1*, İstanbul: Tekin Yayınevi.

Buğra, Ayşe ve Savaşkan, Osman (2015). *Türkiye’de Yeni Kapitalizm*, çev. Bülent Doğan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Buhr, Manfred ve Kosing, Alfred (1999). *Bilimsel Felsefe Sözlüğü*, çev. Veysi Bildik, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Bulut, Faik (1995). *Ordu ve Din*, İstanbul: Tüm zamanlar Yayıncılık.

Can, Burhanettin (2017). “Sosyolojik Savaş Amaçlı 15 Temmuz İhanet Hareketinin Bir Yıllık Döneminin Değerlendirilmesi”, *Umran Dergisi*, sayı: 275, ss. 40–48.

Chevalier, Jean (1986). “Din fenomeni”, çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVIII, ss. 79–125.

Cindoğlu, Dilek (2010). *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık: Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Copeaux, Etienne (2002). “Türk Milliyetçiliği: Sözcükler, Tarih, İşaretler”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 4 (Milliyetçilik)*, çev. Görkem Doğan, ed. Tanıl Bora, c. 4, ss. 44–52, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çağbayır, Yaşar (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük*, c. 1, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Çağlayan, Yusuf (2013). *Osmanlı’dan Ortadoğu’ya Sosyolojik Savaş*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Çaha, Ömer (2005). “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 476–492, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakar, Yasemin Özgün (2009). “Otoriter Düzenleme Zihniyeti Olarak Anayasacılık”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 9 (Dönemler ve Zihniyetler)*, ed. Ömer Laçiner, c. 9, ss. 259–272, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakır, Fahri (2018). “Türkiye’de 15 Temmuz’un Toplumsal Etkileri ve Ona Yol Açan Faktörler Üzerine Düşünceler”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 13. sayı: 1, ss. 91-124.

Çakır, Ruşen (2005). “Milli Görüş Hareketi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 544–550, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakır, Ruşen (2010). “12 Eylül’ün Hesabını Vermeden 12 Eylül’den Hesap Sorulabilir mi?”, (Çevrimiçi), <http://www.gazetevatan.com/rusen-cakir-320028-yazar-yazisi-12-eylul-un-hesabini-vermeden-12-eylul-den-hesap-sorulabilir-mi-/>, 30 Temmuz 2010, Erişim: 15.02.2018.

Çakır, Ruşen ve Bozan, İrfan (2005). *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Çakır, Ruşen; Bozan, İrfan ve Talu, Balkan (2004). *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Çarkoğlu, Ali ve Toprak, Binnaz (1961). *Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Çelik, Nur Betül (2009). “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2 (Kemalizm)*, ed. Ahmet İnel, 6.bsk., c. 2, ss. 75–43, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çelik, Ömer Faruk (2016). “Katsayı Uygulamasının Kaldırılması Sonrasında İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Davranış, Tutum ve Özellikleri (Gaziantep Örneği)”, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Çetinkaya, Y. Doğan (2002). “Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleleşmesi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 4 (Milliyetçilik)*, ed. Tanıl Bora, c. 4, ss. 91–102, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çınar, Mahmut (2017). “15 Temmuz Darbe Girişiminin Teolojik Arka Planı: Mitler ve Gerçekler”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sayı: 6, ss. 13–27.

Çınar, Menderes (2008). “The Justice and Development and the Kemalist establishment”, *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of The Justice and Development Party*, ed. Ümit Cizre, ss. 109-131, London: Routledge.

Çiçek, Hikmet (1997). *İrticaya Karşı Genelkurmay Belgeleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Çiftçi, Adil (2000). “İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma-Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *İslâmiyat Dergisi*, c. 3, sayı: 3, ss. 11–28.

Çiğdem, Ahmet (2009). *D’nin Hâlleri Din, Darbe, Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dağ, Ahmet (2016). “Din, Diyanet ve Cemaat Denklemi”, *Umran Dergisi*, sayı: 266, ss. 71–75.

Dağ, Ahmet (2017). “Çalınan Hakiki Bir Devrimin Hikâyesi”, *Umran Dergisi*, sayı: 275, ss. 62–65.

Dağcı, Gül Tuba ve Dal, Adnan (2014). “Osmanlı’dan Günümüze Din-Devlet ve Laiklik Tartışmaları”, *Bariş Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi*, c. 2, sayı: 1, ss. 37–47.

Davison, Andrew (2006). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, 2.bsk., İstanbul: İletişim Yayınları.

Dede, Abdulkaki (2019). “15 Temmuz Darbe Girişimi Sonrasında Dinî Cemaatlere Yönelik Artan Güvensizliğe İlişkin Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 17, ss. 101-121.

Değer, M. Emin (2016). *Bir Cumhuriyet Düşmanının Portresi (Ya da Fethullah Gülen Hocaefendi’nin Derin Misyonu)*, Ankara: Alibi Yayıncılık.

Demir, Ömer ve Acar, Mustafa (1993). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları.

Demir, Ömer (2005). “Anadolu Sermayesi ya da İslamcı Sermaye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 870–886, İstanbul: İletişim Yayınları.

Demir, Sertaç Timur ve Çağlar, İsmail (2017). *FETÖ’nün ve 15 Temmuz Darbe Girişiminin İletişim Stratejisi*, İstanbul: SETA Yayınları.

Demir, Yaşar (2018). “15 Temmuz Hain Darbe Girişimi: Ehl-i Sünnet Akîdesine Yönelik Kalkışma”, *Yüzyılın Destanı 15 Temmuz 2016*, ed. Hüseyin Okur, ss. 79-85, İstanbul: Semerkand Yayınları.

Demirel, Tanel (2009). “1946–1980 Döneminde “Sol” ve “Sağ””, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 9 (Dönemler ve Zihniyetler)*, ed. Ömer Laçiner, c. 9, ss. 413–450, İstanbul: İletişim Yayınları.

Deren, Seçil (2007). “Kültürel Batılılaşma”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 3 (Modernleşme ve Batıcılık)*, ed. Uygur Kocabaşoğlu, c. 3, 4.bsk., ss. 382–402, İstanbul: İletişim Yayınları.

Devalibi, Maruf (1968). *İslâm Gözüyle İhtilâlcî Sosyalizm*, çev. Mustafa Mutlu, Ankara: Hilâl Yayınları.

Devran, Yusuf ve Özcan, Ömer Faruk (2016). “1960’tan 2016’ya Askeri Darbe ve Muhtıra Metinleri Anlamlar, Amaçlar, Niyetler ve İdeolojiler”, *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, c. 1, sayı: 2, ss. 7–20.

Dilaveroğlu, Ergün (2012). “Sivil Toplum Kavramı Çerçevesinde 28 Şubat Süreci ve TÜSİAD’ın Sürece Bakışı”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Dilipak, Abdurrahman (1991). *İhtilaller Dönemi*, 3.bsk., İstanbul: Beyan Yayınları.

Dilipak, Abdurrahman (1994). *Bu Din Benim Dinim Değil*, 7.bsk., İstanbul: Risale Yayınları.

Dinçkol, Bihterin Vural (2002). “Türkiye’de Anayasal Düzen ve Laiklik”, *Laikliğin Anayasal İlke Hâline Gelişininin 65. Yıldönümü Paneli*, İstanbul Ticaret Üniversitesi, 5 Şubat.

Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (haz.) (2017). *Kendi Dilinden FETÖ: Örgütlü Bir Din İstismarı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Din Şûrası (haz.) (2016). “Dini İstismar Hareketi FETÖ/PDY (Olağanüstü Din Şûrası Kararları)”, Ankara: *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.

Dodanlı, Burhan (2012). *Kızıldere Katliamı-Darbeler, Muhtıralar*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Doğan, Latif (2006). *Küçük Dünyam Fetullah Gülen*, İstanbul: Doğan Kitabevi.

Doğançay, Muharrem (2014). “28 Şubat Sürecinin Türkiye’de İç Politikaya Etkileri”, Turgut Özal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Dokuyan, Sabit (2013). “1945–1950 Yılları Arasında Türkiye Siyasi Yapı, Ekonomi, Dış Politika, Eğitim ve Sosyal-Kültürel Yapı, Din, Askeri Yapı ve Basın”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Duman, Doğan (1996). “Çok Partili Dönemde Türkiye’de İslamcılık”, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi.

Dumont, Paul (1984). “The Origins of Kemalist Ideology”, *Atatürk and The Modernization of Turkey*, ed. Jacob M. Landau, ss. 25–44, Colorado: Westview Press.

Duran, Bünyamin (1996). *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Dursun, Davut (2000). *Ertesi Gün; Demokrasi Krizlerinde Basın ve Aydınlar*, İstanbul: İşaret Yayınları.

Dursun, Davut (2005). *12 Eylül Darbesi (Hatıralar/Gözlemler/Düşünceler)*, İstanbul: Şehir Yayınları.

Eagleton, Terry (1996). *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Efe, Adem (2015). “Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O’nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler”, *Önder Peygamber ve Yeni Bir Devletin Kuruluşu*, der. Adnan Demircan, ss. 63–86, İstanbul: Siyer Yayınları.

Eğilmez, Ali Osman (1997). *Briefing’deki İrtica: Türkiye’de Militarizm-Yönetim İlişkileri ve İslam*, Ankara: Tema Vakfı Yayınları.

Elevli, Avni (1960). *Hürriyet İçin 27 Mayıs 1960 Devrimi*, Ankara: Yeni Desen Yayınları.

El-İsfahânî, Râgıb (2012). *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, terc. Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, 3.bsk., İstanbul: Çıra Yayınları.

Erdoğan, Latif (1995). *Fethullah Gülen Hocaefendi “Küçük Dünyam”*, İstanbul: AD Yayıncılık.

Erdoğan, Mehmet (1991). “Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku”, *Tartışmaları İlmî Toplantılar Dizisi: Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, İstanbul: İlmî Neşriyat, ss. 29–46.

Erdoğan, Mustafa (2012). *28 Şubat Günlüğü Post-Modern Darbenin Anatomisi*, Ankara: Orion Kitabevi.

Ergur, Ali (2009). “Türkiye’de Siyasî Düşüncenin Gelişmesinde Fransız Etkisi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 9 (Dönemler ve Zihniyetler)*, ed. Ömer Laçiner, c. 9, ss. 927–946, İstanbul: İletişim Yayınları.

Erim, Nihat (2005). *Günlükler (1925–1979)*, haz. Ahmet Demirel, c. 2, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Erim, Nihat (2007). *12 Mart Anıları*, haz. Raşit Çavaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Erkanlı, Orhan (1972). *Anılar, Sorunlar, Sorumlular*, İstanbul: Baha Yayınları.

Ermış, Hamza (2008). *Arapça’dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Erözden, Ozan (1997). *Ulus-Devlet*, Ankara: Dost Kitabevi.

Erten, A. Bağış ve Doğan, Görkem (2009). “Cumhuriyet’in Cumhuriyet’i: Cumhuriyet Gazetesi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2 (Kemalizm)*, ed. Ahmet İnsel, 6.bsk., c. 2, ss. 501–512, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ertit, Volkan (2014). “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 9, sayı: 1, ss. 103–124.

Evren, Kenan (1990). *Kenan Evren’in Anıları 1*, İstanbul: Milliyet Yayınları.

Evren, Kenan (1991a). *Kenan Evren’in Anıları 2*, İstanbul: Milliyet Yayınları.

- Evren, Kenan (1991b). *Kenan Evren'in Anıları 3*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Evren, Kenan (1991c). *Kenan Evren'in Anıları 4*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Evren, Kenan (1991d). *Kenan Evren'in Anıları 5*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Evren, Kenan (1994). *Zorlu Yıllarım*, c. 1, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Evren, Kenan (1995). *Unutulan Gerçekler*, Ankara: Tisamat Basım Sanayii.
- Evren, Kenan (2000). *Seçme Konuşmalar (12 Eylül 1980/ 6 Kasım 1989)*, İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Evrin, Sadettin (1961a). *Allah Bizimle*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Evrin, Sadettin (1961b). *Radyo'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Falk, Richard (2003). *Küreselleşme ve Din: İnsanî Küresel Yönetişim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Küre Yayınları.
- Ferik, Hatice Ergin (2013). "Cumhuriyet Döneminde Bir General; Sadettin Evrin Paşa'nın Tasavvuf Anlayışı", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1976). *Karl Marx ve Sistemi*, 2.bsk., İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Findley, Carter Vaughn (2011). *Modern Türkiye Tarihi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Freyer, Hans (1964). *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi Basım evi.
- Gevgilili, Ali (1987). *Yükseliş ve Düşüş*, 2.bsk., İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Gökalp, Ziya (1968). *Türkçülüğün Esasları*, 7.bsk., İstanbul: Varlık Yayınları.
- Gökalp, Ziya (1995). "İlm-i İçtima' Dersleri", haz. Bedri Mermutlu, *Türk Sosyoloji Dergisi*, sayı: 1, yıl: 1.
- Gökmen, Özgür (2007). "28 Şubat: Bir Batılılaşma Restorasyonu mu?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 3 (Modernleşme ve Batıcılık)*, ed. Uygur Kocabaşoğlu, c. 3, 4.bsk., ss. 347–350, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2000). *Melez Desenler (İslam ve Modernlik Üzerine)*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2002). *Toplumun Merkezine Yolculuk*, haz. Zafer Özcan, İstanbul: Ufuk Kitapları.

Görmez, Mehmet (2016). “Dini İstismar Hareketi FETÖ/PDY (15 Temmuz Darbe Girişimi ve Din İstismarına Karşı Birlik, Dayanışma ve Gelecek Perspektifi)”, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Gözaydın, İhtar B. (2009). *Diyanet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gülen, M. Fethullah (1980a). “Son Karakol”, *Sızıntı Dergisi*, Ekim, sayı: 21, yıl: 2.

Gülen, M. Fethullah (1980b). “Merhamet”, *Sızıntı Dergisi*, Kasım, sayı: 22, yıl: 2.

Gülen, M. Fethullah (1995). *Fasıldan Fasıla-1*, İzmir: Nil Yayınları.

Gülen, M. Fethullah (1998). *Prizma-1*, İzmir: Nil Yayınları.

Gülen, M. Fethullah (2003). *İrşad Ekseni*, İzmir: Nil Yayınları.

Gülen, M. Fethullah (2011). *Asrın Getirdiği Tereddütler-4*, İzmir: Nil Yayınları.

Gülmez, Nurettin (2017). “Türkiye’de Darbe ve Muhtıra Bildirilerinde Kullanılan Konular”, *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, c. 3, ss. 1107–1135, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.

Gülpınar, Şerife (2014). “27 Mayıs Darbesi’nin din anlayışı”, (Çevrimiçi), <http://www.star.com.tr/acik-gorus/27-mayis-darbesinin-din-anlayisi-haber-889883/31.05.2014>, Erişim: 08.11.2017.

Günay, Ünver (2001). “Toplumsal Değişme ve İslamiyet”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sayı: 1, yıl: 1, ss. 9–46.

Günay, Ünver (2007). “Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslâmiyet İlişkileri”, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, ss. 38–70, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Günay, Ünver (2017). *Din Sosyolojisi*, 14.bsk., İstanbul: İnsan Yayınları.

Günay, Ünver ve Çelik, Celaleddin (ed.) (2006). *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Adana: Karahan Kitabevi.

Gündem, Mehmet (2005). “Fethullah Gülen’le 11 Gün”, (Çevrimiçi), [http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/F9Ntmn800TFG6hzzuB\\_x2B\\_dQ\\_Q\\_x3D\\_\\_x3D\\_](http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/F9Ntmn800TFG6hzzuB_x2B_dQ_Q_x3D__x3D_), ss. 16, 17 Ocak 2005, Erişim: 18.10.2018.

Gündüz, Turgay (1998). “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923–1998)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sayı: 7, ss. 543–557.

Güner, Ahmet (1986). *Tarikatlar*, İstanbul: Milliyet Kültür Yayınları.

Gürkan, Celil (1986). *12 Mart’a Beş Kala*, 2.bsk., Ankara: Tekin Yayınevi.

Habora, Bülent (1989). *12 Eylül Lideri Kenan Evren Ne dedi? Ne oldu?*, İstanbul: Habora Kitabevi Yayınları.

Hakan, Ahmet (2012). “Fethullah Gülen 28 Şubat’ta Ne Yaptı?”, (Çevrimiçi), <http://www.hurriyet.com.tr/fethullah-gulen-28-subat-ta-ne-yapti-20029975>, 1 Mart 2012, Erişim: 10.04.2018.

Hale, William ve Özbudun, Ergun (2010). *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm, AKP Olayı*, çev. Ergun Özbudun ve Kadriye Göksel, İstanbul: Doğan Kitap.

Hall, Stuart; Lumley, Bob ve McLennan, Gregor (1985). *Siyaset ve İdeoloji “Gramsci”*, çev. Sadun Emrealp, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Hanioğlu, M. Şükrü (2013). “Kemalizm’in Tarihî Kökenleri”, *Türkiye’de Demokrasi, İslâm ve Laiklik*, der. Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan, çev. Hande Tatoğlu, ss. 31-57, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Harris, George S. (1988). “The Role of the Military in Turkey in the 1980s”, *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s*, ed. Metin Heper ve Ahmet Evin, Berlin: Walter de Gruyter Yayıncılık.

Hayal, Orhan (2015). “Türkiye’de Modernleşme ve İslamcılık (1980–2000)”, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Hefner, Robert William (1998). “Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age”, *Annual Review of Anthropology*, c. 27, ss. 83–104.

Heywood, Andrew (2007). *Siyasî İdeolojiler*, çev. Ahmet Kemal Bayram; Özgür Tüfekçi; Hüsamettin İnaç; Şeyma Akın; Buğra Kalkan, Ankara: Adres Yayınları.

Hongur, Andaç (2006). “28 Şubat Sürecinde Ordu, Medya ve Siyasal İktidar”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Hoşgör, Evren (2013). “İslamî Sermaye”, *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*, haz. Neşecan Balkan, Erol Balkan ve Ahmet Öncü, İstanbul: Yordam Kitap.

Hökekleli, Hayati (2011). *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Işık, Zekeriya (2017). *Zaman Ayarlı Kaos (15 Temmuz Sonrasında Türk Toplumunun Dini Gruplara ve Gruplaşma Olgusuna Bakış)*, Konya: Çizgi Kitabevi.

Işıklı, Alpaslan (2001). *Said Nursi, Fethullah Gülen ve “Laik” Sempatizanları*, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.

Işıklı, Alpaslan (2006). *Sosyalizm, Kemalizm ve Din*, Ankara: İmge Kitabevi.

İbn Haldun (2016). *Mukaddime*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, 12.bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları.



İbn Manzûr (1119). *Lisânu'l-Arab*, c. 4, Kahire.

İkbal, Muhammed (1964). *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul: Çeltüt Matbaası.

İnce, Müslüm (2012). “Askeri İhtilâllerin (1960–1980) Siyasal ve Toplumsal Yansımaları”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

İnceoğlu, Efecan (2009). “Türkiye’de Siyasal İslamcılığın Evrimi”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

İşıker, Deniz (2011). “Bir Zorunluluk Alanı Olarak İçerisi ve Dışarı (28 Şubat ve Başörtülü Kadınlar: Bir Zihinsel ve Ruhsal Dönüşümün Anlatıl(a)mamış Hikâyesi)”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

İşler, Feray (2014). “Türkiye’yi 28 Şubat Sürecine Götüren Gelişmeler ve Medyanın 28 Şubat Sürecindeki Rolü”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

İz, Yaşar (2011). “28 Şubat Sürecinde Yazılı Basın ve Din (Hürriyet ve Yeni Şafak Gazetesi Örneği)”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Jenkins, Gareth (2008). *Political Islam in Turkey, Running West, Heading East?*, New York: Palgrave Macmillan.

Kabakcı, Enes (2014). “Bir yeniden yorumlama örneği: Ahmed Rıza’nın “pozitivizmi”, *Sosyoloji Dergisi*, dizi: 3, sayı: 28, ss. 27–58.

Kadri, Hüseyin Kâzım (2018). *Ziya Gökalp’in Tenkidi*, haz. İsmail Kara, 2.bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kahraman, Hasan Bülent (1999). “Türkiye’de Kültürel Söylem Kurguları: Kopuştan Eklemlenmeye ve Geleneksizliğin Geleneği”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 9, ss. 135–153.

Kalaycıoğlu, Sibel (2006). “Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, İstanbul: Nova Basın Yayın.

Kansu, Aykut (2009). “20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1 (Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi)*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 8.bsk., c. 1, ss. 277–295, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kaplan, İsmail (2002a). “Milli Eğitim İdeolojisi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 4 (Milliyetçilik)*, ed. Tanıl Bora, c. 4, ss. 788–799, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kaplan, İsmail (2002b). *Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, Hüseyin (2012). “Siyasal, Toplumsal ve Ekonomik Değişim Sürecinde Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri”, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Kara, İsmail (1996). “12 Eylül Sonrası Din”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, ed. Yasin Aktay, c. 12, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İsmail (1998). *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kara, İsmail (2000). “Din ile Devlet Arasında Sıkıştırılmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, ss. 29–55.

Kara, İsmail (2005). “Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslâmcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 178–200, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İsmail (2012). “27 Mayıs Darbesi’nin Dini Var mı?”, *Derin Tarih*, Mayıs, sayı: 2, ss. 26–28.

Kara, İsmail (2017a). *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 8.bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2017b). *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm 2*, 2.bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2018a). *Zafer Değil Sefer*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2018b). *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe*, 2.bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2018c). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak (Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet)*, 2.bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, Sezgin (2012). “1980 Sonrası Türkiye Solunun Siyasal İslâm’a İlişkin Tutumu/Değerlendirmeleri”, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Karaarslan, Faruk (2016). “15 Temmuz Darbe Girişimi ve Muhafazakârlığın Türkiye Bağlamı Türkiye’de Muhafazakârlığı Yeniden Düşünmek”, *Muhafazakârdüşünce Dergisi*, yıl: 13, sayı: 49, ss. 21–36.

Karabulut, Bilal (2016). “15 Temmuz ve Türk Ulusal Kimliğinin Uyanışı: Konstrüktivist Teori Perspektifinde Bir Analiz”, *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi (bilig)*, sayı: 79, ss. 1-22.

Karadağ, Bilal (2016). “Cumhuriyet’ten Günümüze Politika-Din İlişkisi”, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Karakaya, Handan (2015). “Türkiye’de Dindar Burjuva ve Kadın”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

- Karaşahan, Mesut (1997). “Gençlik Eylemlerinde Şiddet: Bir Çıkılmaz Sokak”, *Umran Dergisi*, sayı: 35, ss. 20–23.
- Karatepe, Şükrü (1997). *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, 2.bsk., İstanbul: İz Yayınları.
- Karatepe, Şükrü (1999). “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, *Osmanlı’da Din-Devlet İlişkileri*, der. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Karavelioğlu, Kâmil (2007). *Bir Devrim İki Darbe*, İstanbul: Gürer Yayınları.
- Karpat, Kemal Haşim (2013). *Kısa Türkiye Tarihi 1800–2012*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, Kemal Haşim (2015). *Osmanlı’dan Günümüze Asker ve Siyaset*, 2.bsk., İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, Kemal Haşim (2017a). *Türkiye Siyasi Tarihi Siyasal Sistemin Evrimi*, çev. Ceren Elitez, 7.bsk., İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, Kemal Haşim (2017b). *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, haz. ve çev. Güneş Ayas, 6.bsk., İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, Kemal Haşim (2018). *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, 6.bsk., İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kasapoğlu, Abdurrahman (2006). “Kur’an’da Tağyir Olgusu (Bireysel ve Toplumsal Değişme)”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27, ss. 51–64.
- Kavas, Ahmet (2016). “Gizli Örgütlerin Devletler İçindeki Sinsi Yapılanmaları: FETÖ Ne İlk Ne De Son Örnek”, 15 Temmuz Darbe Girişiminin İslam Coğrafyasında Yansımaları, (Sempozyum), *Dumlupınar Üniversitesi Gelişim Stratejileri Araştırma Merkezi*, 24–26 Ağustos, <http://gesam.dpu.edu.tr/index/sayfa/6082/sempozyum-hakkinda>, (Çevrimiçi), 09.03.2018.
- Kayaalp, Fatih (2015). “İdeoloji-Vatandaşlık İlişkisi Bağlamında 1923–1950 Türkiye’inde Sosyal Bilgiler Kapsamındaki Ders Kitaplarının İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Kayalı, Kurtuluş (1994). *Ordu ve Siyaset 27 Mayıs–12 Mart*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keleş, Ahmet (2016). *Feto’nun Günah Piramidi*, İstanbul: Destek Yayınları.
- Keyman, E. Fuat ve Gürcan, Metin (2017). “15 Temmuz’dan On Beş Ay Sonra: Ordunun Reformu, Devletin Dönüşümü”, *İstanbul Politikalar Merkezi*, İstanbul.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (2010). “Laiklik Ya Da Bu dünyayı yaşayabilmek”, *Cogito*, “Laiklik”, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yayıncılık, ss. 15–21.

Kırkpınar, Dilek (2009). “12 Eylül Askeri Darbesi’nin Gençliğin Üzerindeki Etkileri”, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tez.

Kıvılcımlı, Hikmet (2008). *Devrim Nedir?*, 4.bsk., İstanbul: Derleniş Yayınları.

Kili, Suna (2008). *Atatürk Devrimi, Bir Çağdaşlaşma Modeli*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kindî (1994). *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayınları.

Kocabaş, Süleyman (1998). *Postmodern Darbe Süreci 28 Şubat’a Doping*, Kayseri: Vatan Yayınları.

Koçuş, Sadi (1978). *12 Mart Anıları*, İstanbul: Cem-May Yayınevi.

Komisyon (1981). *Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren’in 12 Eylül 1980’den Sonra Yaptığı Konuşmalar (12 Eylül 1980–12 Haziran 1981)*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.

Kongar, Emre (1983). *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Korlaelçi, Murtaza (1992). “Ziya Gökalp’teki Pozitivist Etkiler”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, ss. 59–72.

Korlaelçi, Murtaza (2009). “Pozitivist Düşüncenin İthali”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1 (Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi)*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 8.bsk., c. 1, ss. 214–222, İstanbul: İletişim Yayınları.

Koyuncu, Büke (2013). “Ak Parti’nin Ulusal Kimlik Vizyonunda İslam Unsuru Türkiye’de Ulusal Kimlik-Din İlişkisi Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi”, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Köker, Levent (1990). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Köktaş, Mehmet Emin (1997). *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Ankara: Vadi Yayınları.

Köktaş, Mehmet Emin (2006). “Türkiye’de Din ve Siyaset: Demokratikleşme Sürecinin Bir Problem Alanı”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, ss. 259–280, İstanbul: Nova Yayınları.

Köse, Serdar (2010). “Türk Demokrasi Hayatında 12 Mart 1971 Muhtırası”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Kurt, Abdurrahman (2008). “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sayı: 2, ss. 73–93.

Kurtoğlu, Zerrin (2005). “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset (Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm’ın Siyasallaşmasına Katkısı)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 201–216, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kurucan, Ahmet (2006). *Niçin Diyalog: Diyalogun Temelleri*, İzmir: Işık Yayınları.

Küçük, Murat (2007). “Türkiye’de Sol Düşünce ve Aleviler”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 8 (Sol)*, ed. Murat Gültekingil, c. 8, ss. 896–934, İstanbul: İletişim Yayınları.

Küçükcan, Talip (2005). “Modernleşme ve Sekülerleşme Bağlamında Din, Toplumsal Değişme İslâm Dünyası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, ss. 109–128.

Lewis, Bernard (1993). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 5.bsk., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Malkoç, Enver Sinan (2013). “Yeni Toplumsal Hareket Olgusu ve Türkiye’de 1980 Sonrası Yeni Toplumsal Hareketler”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Mannheim, Karl (2009). *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Basım Yayım.

Mardin, Şerif (1983). *Din ve İdeoloji (Bütün Eserleri 2)*, 2.bsk., İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1990). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1)*, der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1991). *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1992). *İdeoloji (Bütün Eserleri 3)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2011). *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm*, çev. Elçin Gen ve Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, Karl ve F. Engels (1999). *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, 4.bsk., Ankara: Sol Yayınları.

Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

McLellan, David (2005). *İdeoloji*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Doruk Yayınları.

Menderes, Aydın (2012). *Babam ve Ben*, İstanbul: Ufuk Yayınları.

Mills, C. Wright (1959). *Sociological Imagination*, New York: Grove Press.

Mutioğlu, Halil (2017). “Emperyalist Entrikanın Teo-Politik Yüzü Olarak Fettullahçı Terör Örgütü ve Dinler Arası Diyalog”, *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, c. 2, ss. 601–619, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.

Nadi, Nadir (1999). *27 Mayıs'tan 12 Mart'a (1960)*, İstanbul: Cumhuriyet.

Nadi, Nadir (2000). *27 Mayıs'tan 12 Mart'a (1961–1962)*, İstanbul: Cumhuriyet.

Neziroğlu, İrfan (2003). *Türkiye'de Askeri Müdahaleler ve Basın (1950–1980)*, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı.

Nişancı, Şükrü (2009). “İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 2, ss. 19–49.

Okumuş, Ejder (2005a). *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, İstanbul: Ark Kitapları.

Okumuş, Ejder (2005b). *Gösterişçi Dindarlık*, 2.bsk. İstanbul: Ark Kitapları.

Okumuş, Ejder (2005c). “Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839–1856)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sayı: 4, ss. 9–36.

Okumuş, Ejder (2008). “Dindarlık ve Diyanet”, sayı: 10, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, ss. 39–44.

Okumuş, Ejder (2009). “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 8, sayı: 30, ss. 323–347.

Okumuş, Ejder (2011). *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları*, İstanbul: Ark Kitapları.

Okumuş, Ejder (2014). “Değer ve Din İstismarı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, sayı: 24, ss. 13–31.

Okumuş, Ejder (2015). *Toplumsal Değişme ve Din*, 4.bsk., İstanbul: İnsan Yayınları.

Okumuş, Ejder (2016). “Paralel Yapı: İslam'a Karşı İslam Projesinin Adı”, sayı: 177 (Eylül), İstanbul: *Bir nokta (Aylık Edebiyat Dergisi)*.

Okumuş, Ejder (2016b). “15 Temmuz Darbe Girişimi ve Diyanet'in Tarihi Rolü”, (Çevrimiçi), <https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/15-temmuz-darbe-girisimi-ve-diyamet-in-tarihi-rolu/660288>, Erişim: 25.12.201.

Okumuş, Ejder (2017a). *Din ve Kültür*, Ankara: Maarif Mektepleri.

Okumuş, Ejder (2017b). *Dinin Gölgesinde*, Ankara: Maarif Mektepleri.

Okumuş, Ejder (2017c). “Siyasal liderliğin tarihi rolü”, (Çevrimiçi), <http://www.yenisafak.com/hayat/siyasal-liderligin-tarihi-rolu-2594183>, Erişim: 12.12.2017.

Okumuş, Ejder (2017d). *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 3.bsk., İstanbul: İnsan Yayınları.

- Okumuş, Ejder (2018). *Din Sosyolojisi*, Ankara: Maarif Mektepleri.
- Oran, Baskın (1990). *Kenan Evren'in Yazılmamış Anıları Son Defter*, 2.bsk., Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Ostwalt, Conrad (2006). "Seküler Çan Kuleleri", *Laik Ama Kutsal*, haz. Ali Köse, ss. 35–55, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Öcal, Mustafa (1998). "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sayı: 7, ss. 241–268.
- Öngider, Seyfi (2010). *Türk'ün Darbe İle İmtihanı*, İstanbul: Aykırı Yayıncılık.
- Özçelik, Pınar Kaya (2011). "12 Eylül'ü Anlamak", c. 66, sayı: 1, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, ss. 74–93.
- Özel, Cemal (2012). "Türkiye'de Çokkültürlülük Çoğulculuk ve Din", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Özer, İnan (2002). "Toplumsal Değişme/Gelişme", *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal, Ankara: Martı Kitabevi ve Yayınevi.
- Özgür, İren (2015). *İmam Hatip Okulları: İnanç, Siyaset ve Eğitim*, çev. Hazal Yalın ve Egemen Özkan, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Özipek, Bekir Berat (2005a). "28 Şubat ve İslâmcılar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 640–651, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, Bekir Berat (2005b). "İrtica Nedir?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 236–244, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkan, Mustafa (2017). "15 Temmuz Askerî Darbe Girişiminde Din İstismanı", *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, c. 3, ss. 1001-1010, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.
- Özkaya, Cevat (1997). "Bir İktidar Aracı Olarak Gençlik ve Şiddet", *Umran Dergisi*, sayı: 35, ss. 15–19.
- Özkır, Yusuf (2016). "Darbe Bildirisinin İdeolojik Kaynağı Atatürkçülük", (Çevrimiçi), <https://www.setav.org/darbe-bildirisinin-ideolojik-dayanagi-ataturkculuk/14/08/2016>, Erişim: 06.11.2017.
- Öztemiz, Mutay (1997). *Cumhuriyet Döneminde Devletin Din Politikaları*, İstanbul: Pencere Yayınları.
- Öztuna, Yılmaz ve Gökdemir, Ayvaz (1987). *Türkiye'de Askerî Müdahaleler*, İstanbul: Tercüman Yayınları.

- Öztürk, Hakan (2017). “Darbelerde Dinî Temel III. Yezid B. I. Velid B. Abdülmelik Örneği”, *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, c. 2, ss. 583-600, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.
- Palabıyık, Âdem (2016). “15 Temmuz Darbe Girişiminde Liderlik ve Milli Duruş Örneği Olarak, Recep Tayyip Erdoğan Üzerine Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası Demokrasi Sempozyumu (Darbeler ve Tepkiler)*, Ankara: Divan Kitap, ss. 344–362.
- Pareto, Vilfredo (2013). *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, çev. Merve Zeynep Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Parla, Taha (1995). *Türkiye'nin Siyasal Rejimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parlak, İsmet (2005). *Kemalist İdeoloji'de Eğitim: Erken Cumhuriyet Dönemi Tarih ve Yurt Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.
- Parlatır, İsmail; Gözaydın, Nevzat ve Zülfikar, Hamza (1998). *Türkçe Sözlük*, c. 1, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pekasil, Tahir (2007). “Türkiye’de 68 Kuşağı ve Din (Din Sosyolojisi Açısından Bir Neslin Analizi)”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Perşembe, Erkan (1991). “Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, ss. 171–180.
- Resmi Gazete (30.07. 1960). “Milli İnkılap Hareketiyle İlgili Yayınlar”, sayı: 10565, ss. 1845–1856.
- Resmi Gazete (20.10.1982). “Diyadin İşleri Başkanlığı”, sayı: 17844, ss. 39–39.
- Robertson, David (2004). *The Routledge Dictionary of Politics*, London: Routledge.
- Runciman, David (2008). *Political Hypocrisy The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton: Princeton University Press.
- Salkın, Mehmet Enes (2010). “Türkiye'nin 1983–2007 Tarihleri Arası Sivil-Asker İlişkileri: Klasik Darbeden E-Muhtıraya”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Saraç, Tahsin (1976). *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, c. 2, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sarıca, Murat (1995). *100 Soruda Fransız İhtilâli*, 3.bsk., İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Sarihan, Ayhan (2012). *Unutmayacağız, Barışmayacağız, Affetmeyeceğiz (12 Mart ve 12 Eylül Anıları)*, İstanbul: Ozan Yayıncılık.



Sarıkaya, Şamil (2015). “Türkiye’de Siyasal İslam’ın Yükselişine Farklı Yaklaşımların Tarihsel ve Kültürel Bir Perspektifle Değerlendirilmesi”, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Sebilürreşad Dergisi (1960a). “Resmi tebliğ: Dine hiçbir suretle müdahale edilemez”, c. 13, sayı: 311, Temmuz 1960, ss. 162–163.

Sebilürreşad Dergisi (1960b). “Radyolarımızda Dinî Yayınlar”, c. 13, sayı: 311, Temmuz 1960, ss. 165–166.

Selçuk, Fatma Ülkü ve Ülker, Halil İbrahim (2008). “Sivil Toplumdaki Laiklik ve Milliyetçilik Tartışmalarını Cumhuriyetin İlk 25 Yılı Bağlamında Okumak”, *Türkiye’de Siyasetin Dinamikleri Sempozyum Kitabı*, ss. 1–14.

Sevinç, Bayram (2009). “Türkiye Bağlamında Dinlerarası İlişkiler ve Süreç Yapıları”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Seyhan, Dünder (1966). *Gölgedeki Adam*, İstanbul: Hür Dağıtım.

Sezen, Yümni (1993). *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Sezen, Yümni (2006). *Dinlerarası Diyalog İhaneti; Dini-Psikolojik-Sosyolojik Tahlili*, 4.bsk., İstanbul: Kelam Yayınları.

Sezgin, Fatih (2013). “Türkiye’de Toplumsal Değişme Sürecinde Dini Gruplar ve Meşruyet Kazanma Yolları”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Sinanoğlu, Ahmet Faruk (2008). “Toplumsal Değişim ve Din”, Hikmet Yurdu, yıl: 1, sayı: 2, ss. 17–24.

Somersan, Semra (2004). “Güney’in Askeri Darbelerinde İnsan Hakları İhlalleri: Üç İlke, Üç Uygulama”, *Toplum ve Bilim*, ss. 129–158.

Soysüren, Ali Haydar (2014). *12 Mart Döneminde Nihat Erim Hükümetleri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Sözen, Edibe (2010). “Ak Parti’nin Kadın Siyaseti ve Ak Partili Kadın Kimlikleri”, *Ak Parti Toplumsal Dönüşümün Yeni Aktörleri*, der. Hakan Yavuz, İstanbul: Kitap Yayınları.

Subaşı, Necdet (1995). “Türk Aydınının Din Anlayışı (1980 Sonrası Örneği)”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Subaşı, Necdet (2000). “80’li Yıllarda Örtünmenin Anlamı”, *İslâmiyât* 3, sayı: 2, ss. 61–70.

Subaşı, Necdet (2002). “Ara Dönem Din Politikaları”, sayı: 93(yaz), *Toplum ve Bilim Dergisi*, ss. 284–314.

Subaşı, Necdet (2004a). “Müslüman Modernleşmesi Üzerine”, *İslâmiyât* 7, sayı: 4, ss. 205–216.

Subaşı, Necdet (2004b). “İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. 2, sayı: 6, ss. 115-132.

Subaşı, Necdet (2005). *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yayınları.

Swannell, Julia (ed.) (1992). “Secular”, *The Oxford Modern English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.

Şan, Mustafa Kemal (2012). “Baskıncı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 7, sayı: 2, ss. 1–25.

Şaylan, Gencay (1987). *İslâmiyet ve Siyaset (Türkiye Örneği)*, Ankara: V Yayınları.

Şaylan, Gencay (2003). *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, Ankara: İmge Kitabevi.

Şen, Serdar (1996). *Cumhuriyet Kültürünün Oluşum Sürecinde Bir İdeolojik Aygıt Olarak Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Şener, Sami (1991). “Sosyal Değişmenin Dinî Hayata Etkisi”, *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, ss. 95–118, İstanbul: İlmî Neşriyat.

Taplamacıoğlu, Mehmet (1963). *Din Sosyolojisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Taslaman, Osman Caner (2010). “Küreselleşme Sürecinde Türkiye’deki İslam”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Taşkın, Yüksel (2009). “12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 2 (Kemalizm)*, ed. Ahmet İnel, 6.bsk., c. 2, ss. 570–583, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tatlılıoğlu, Kasım (2018). “Türkiye’de Askeri Darbelerin Psiko-Sosyal, Ekonomik ve Politik Sonuçları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Uluslararası 15 Temmuz ve Darbeler Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kocaeli (Kartepe): 26–28 Ekim 2017, c. 3, ss. 277–297.

TBMM (1961a). Milli Birlik Komitesi Genel Kurul Toplantısı (Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Tasarısı Üzerinde Görüşmeler), *Tutanak Dergisi*, c. 6, birleşim: 87, oturum: 3, 17.05.1961. ss. 17–43.

TBMM (1961b). Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi, c. 5, birleşim: 69, oturum: 1, 17.05.1961. ss. 423–433.

TBMM (1966). “Balıkesir Milletvekili Mevlüt Yılmaz’a Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreteri Orgeneral Refet Ülgenalp’in Bir Demecinde Din Adamlarına Karşı Hakarete Bulduğuna, Hükümetçe Gerekli Tedbirlerin Alınması Lazım Geldiğine

Dair Konuşması”, *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, c. 6, dönem: 2, toplantı: 1, birleşim: 88, oturum: 1, 29.04.1966, ss. 175–176, Ankara: TBMM Matbaası.

Tecim, Erhan (2017). “Uzlaşmacı Sosyal Hareket Olarak 15 Temmuz Halk Hareketi”, *Basın Hayatı Dergisi*, sayı: 43, ss. 31–35.

Tek, Hayati (2003). *Darbeler ve Türk Basını*, c. 2, Ankara: Atılım Yayınları.

Tek, Hayati (2007). *Darbeler ve Türk Basını*, 3.bsk., Ankara: Elips Kitap.

Tekin, Mustafa (2012). “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, c. 2, sayı: 4, ss. 181–204.

Toker, İhsan (2007). “Şerif Mardin’de Sosyal Değişme, Modernleşme ve Din”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 20, sayı: 1, ss. 71–84.

Toker, Metin (1971). *Solda ve Sağda Vuruşanlar*, Ankara: Akis Yayınları.

Tolga, Fatih (2017). “Cemaat Kavramı Ekseninde 15 Temmuz’un Sosyolojik Analizi”, *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, c. 1, ss. 465–483, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.

Tozlu, İbrahim (2018). “Mescid-i Dırâr’dan Gün Yüzüne Çıkan İhanet”, *Yüzyılın Destanı 15 Temmuz 2016*, ed. Hüseyin Okur, ss. 52-68, İstanbul: Semerkand Yayınları.

Tuna, Işıl (2017). “27 Mayıs 1960 Darbesi’nin Edirne’deki Yansımaları ve DP Edirne Milletvekillerinin İfadeleri”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, c. 16, sayı: 32, yıl: 2017/2, ss. 65-85.

Tunçkanat, Haydar (1996). *27 Mayıs 1960 Devrimi (Diktadan Demokrasiye)*, İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Türkiye Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı (1995). *Siyasi Partiler ve Demokrasi Sempozyumu*, Ankara: TESAV Yayınları.

Türkiye Yazarlar Birliği Derneği (2018). *Türk Düşüncesinde Yerlilik ve Millilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 12-13 Nisan 2018 (Çanakkale), Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Türkman, Sayim ve Karakuş, Giray Alp (2017). “Türk Siyasal Tarihinde Darbeler”, *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, c. 2, ss. 555–572, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.

Tütüncüler, Sinan (2016). “15 Temmuz: Darbeci aklı, din maskeli bir şebekeye kiraya vermek”, (Çevrim içi), <http://qolumnist.com/tr/2016/07/30/17-temmuz-darbeci-akli-din-maskeli-bir-sebekeye-kiraya-vermek>, 30 Kasım 2017.

Ulay, Sıtkı (1968). *General Sıtkı Ulay’ın Hatıraları (27 Mayıs 1960 Harbiye Silah Başına)*, İstanbul: Kitapçılık Yayınları.

- Uzgel, İlhan (2013). “AKP: Neo-liberal Dönüşümün Yeni Aktörü”, *AKP Kitabı- Bir Dönüşümün Bilançosu*, der. İlhan Uzgel ve Bülent Duru, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Uzun, Necmi (2011). “Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü”, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Ünüvar, Kerem (2009). “Abdullah Cevdet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1 (Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi)*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 8.bsk., c. 1, ss. 98–103, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Veren, Nurettin (2007). *ABD’nin Truva Atı Fethullah Gülen Hareketi-Kuşatma*, İstanbul: SiyahBeyaz Yayınları.
- Wach, Joachim (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Weiker, Walter F. (1967). *1960 Türk İhtilâli*, çev. Mete Ergin, İstanbul: Cem Yayınevi.
- White, Jenny (2013). *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, çev. Fuat Güllüpnar ve Coşkun Taştan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wilson, Bryan R. (1982). *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Yankaya, Dilek (2014). *Yeni İslami Burjuvazi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yapıcı, Mehmet (2004). “İdeoloji ve Eğitim”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c. 1, sayı: 1, ss. 1-8.
- Yaşar, Öznur (2011). “Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken ve Erol Güngör Örneğinde Dine Yaklaşımları İle Türk Aydını”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Yavi, Ersal (2005). *İhtilalci Subaylar 3. Kitap*, İzmir: Yazıcı Yayınevi.
- Yavuz, M. Hakan (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford: Oxford University Press.
- Yavuz, M. Hakan (2005a). *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşîler, Milli Görüş ve Ak Parti*, çev. Ahmet Yıldız, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yavuz, M. Hakan (2005b). “Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 264–294, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yavuz, M. Hakan (2005c). “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 591–603, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Yavuz, Yusuf Şevki (2012). “İslâm İnancında Mehdî”, *Din ve Hayat*, sayı: 16, ss. 68–71.
- Yetkin, Çetin (1994). *12 Eylül’de İrtica Niçin ve Nasıl Gelişti*, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Yıldırım, Ercan (2017). “15 Temmuz ve Yeni Başlangıçlar”, *Umran Dergisi*, sayı: 275, ss. 53–57.
- Yıldız, Abdullah (2000). *28 Şubat Belgeler*, 2.bsk., İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yıldız, Abdullah (2017). “Bir Yıl Sonra... 15 Temmuz Kıyamı”, *Umran Dergisi*, sayı: 275, ss. 58–61.
- Yıldız, Aytaç (2012). “Niyazi Berkes ve Türkiye’de Çağdaşlaşma’nın Gelişimi”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi*, sayı: 46, ss. 1–33.
- Yılmaz, Hakan (2008). *Tarih Boyunca İhtilâller ve Darbeler*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yılmaz, Melahat (2007). “İlimli İslam ve Muhafazakâr Demokrasi (Ak Parti Örneği)”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Yılmaz, Murat (2005). “Darbeler ve İslâmcılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 632–639, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, Nuh (2012). “Bir Postmodern Darbe Portresi: 28 Şubat”, *Bin Yılın Sonu: 28 Şubat Süreklilik ve Kopuş*, der. Abdurrahman Babacan, ss. 211–237, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yiğit, Ali Ata (1992). *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Yücebaş, Semiray (2012). “Türkiye’de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği”, *İnsanbilim Dergisi*, sayı: 2, ss. 62–80.
- Zuckerman, Phil (2005). Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika- Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa’da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme”, çev. Şahin Gürsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 46, sayı: 1, ss. 223–229.
- Zürcher, Erik-Jan (1995). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, Erik-Jan ve Linden, Heleen Van Der (2011). *Medeniyetler Çatışması Işığında İslam, Türkiye ve Avrupa Birliği*, çev. Senem Polat, Ankara: Kadim Yayınları.
- II. Erim Hükümet Programı (2018). <https://www.tbmm.gov.tr/hukümetler/HP34.htm>, (Çevrimiçi), Erişim: 19.03.2018.

I. Gürsel Hükümeti Programı (2018). <http://www.tbmm.gov.tr/hukümetler/HP24.htm>, (Çevrimiçi), Erişim: 18.03.2018.

<http://www.cnnturk.com/video/turkiye/cumhurbaskani-erdoganin-o-canli-yayini-nasil-gerceklesti/18.07.2016>, (Çevrimiçi), Erişim: 14.12.2017.

<http://www.haksozhaber.net/iste-boyle-olur-kemalistin-yorumu-camilere-din-sokulursa-darbe-olur-81000h.htm>, 05.08.2016, (Çevrimiçi), Erişim: 09.07.2018.

<https://www.haksozhaber.net/15-temmuz-sonrasi-turkiyede-yasanan-siyasal-ve-sosyal-degisimler-104103h.htm>, 15.04.2018, (Çevrimiçi), Erişim: 16.07.2018.

<http://www.milliyet.com.tr/siyaset/hocaya-hz-omer-telkini-5385321>, “Hoca’ya Hz. Ömer Telkini”, 18.04.1997, (Çevrimiçi), Erişim: 07.11.2018.

