

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ATATÜRK DÖNEMİ DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Erol ŞİMŞEK

HAZİRAN - 2014

TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ATATÜRK DÖNEMİ DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Erol ŞİMŞEK

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Atila DOĞAN

HAZİRAN - 2014

TRABZON

ONAY

Erol ŞİMŞEK tarafından hazırlanan ‘‘Atatürk Dönemi Din-Siyaset İlişkisi’’ adlı bu çalışma 28/05/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalında **yüksek lisans tezi** olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Nezahat ALTUNTAŐ (BaŐkan)

Doç. Dr. Atila DOĞAN (Danışman)

Doç. Dr. Adil ŞAHİN (ye)

Yukarıdaki imzaların, adı geçen Ğretim üyelerine ait olduklarını onaylım. ... / ... /

Prof. Dr. Ahmet ULUSOY

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada orijinal olmayan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Erol ŞİMŞEK

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olan ve farklı tarihsel dönemlerde, farklı dinlerde ve toplumlarda değişik biçimlerde cereyan eden din-siyaset ilişkileri, sosyal bilimlerde her zaman ilgi çeken ve pek çok bilimsel araştırmaya konu olan bir olgu olmuştur ve olmaya da devam edecek gibi görünmektedir.

Din-siyaset ilişkileri Türkiye’de de üzerinde hararetli tartışmalar yapılan bir konu olagelmıştır. Bu tartışmalara en fazla konu olan dönemlerden biri, tezimizde “Atatürk Dönemi” olarak ifade ettiğimiz, Cumhuriyet’in ilk yıllarıdır. Zira Cumhuriyet’in kurulmasıyla Türkiye’de din-siyaset ilişkileri bakımından köklü bir değişim başlamıştır. Bu çalışmada söz konusu dönemin din-siyaset ilişkileri, Cumhuriyet’in kurulmasından hemen sonra birbiri ardı sıra girilen ve her biri bir şekilde din ile bağlantılı olan reformlar üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu reformların amacı, yapılış şekli ve ortaya çıkardığı sonuçlara dair farklı yorumları ele alıp, bunlar arasında mukayeseler yaparak söz konusu tartışmalara bir nebze olsun katkı sağlama gayretinde olduk.

Gerek çalışma konusunun belirlenmesinde gerekse çalışmanın her aşamasında beni destekleyen ve bana yol gösteren saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Atilla Doğan’a, çalışmaya katkılarından dolayı Okt. Caner Gürel’e ve bugünlere gelmemde katkıları olan tüm hocalarıma şükranlarımı arz ederim. Ayrıca uzun süreli tahsil hayatımda ve tez süresi boyunca maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen aileme minnettarım.

Gayret bizden muvaffakiyet elbette O’ndandır.

Trabzon, Haziran 2014

Erol ŞİMŞEK

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
ÖZET	VII
ABSTRACT	VIII
TABLolar LİSTESİ.....	IX
KISALTMALAR LİSTESİ.....	X
GİRİŞ	1-6

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	7-31
1.1. Din Kavramı.....	7
1.2. Siyaset Kavramı	15
1.3. Din-Siyaset İlişkisi	22

İKİNCİ BÖLÜM

2. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E DİN-SİYASET İLİŞKİSİ.....	32-62
2.1. Osmanlı Klasik Dönemi.....	32
2.2. Osmanlı Modernleşmesi: Tanzimat ve Islahat Fermanı	36
2.3. Birinci Meşrutiyet'ten Milli Mücadeleye Kadar Geçen Süreç	45
2.4. Milli Mücadele Dönemi.....	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ATATÜRK DÖNEMİ DİN-SİYASET İLİŞKİSİ	63-131
3.1. Atatürk'ün Din Anlayışı	63

3.2. Kemalist Modernleşme Hareketi ve Reformlar/Din Politikaları	83
3.2.1. Kemalist Modernleşme: Osmanlı Modernleşmesinden Farkları ve Hedefleri ...	84
3.2.2. Atatürk Dönemi Reformları/Din Politikaları ve Tepkiler	94
3.3. Diyanet İşleri Başkanlığı Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi: Ayrılık mı Kontrol mü?	115
SONUÇ.....	132
KAYNAKÇA.....	138
ÖZGEÇMİŞ	150

ÖZET

Din-siyaset ilişkisi, hiç kuşkusuz, Türk siyasi tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur ve olmaya da devam edecek gibi görünmektedir. Bu tartışmaların odak noktasını ise laiklik sorunu oluşturmaktadır. İşte “Atatürk Dönemi Din-Siyaset İlişkisi” adlı bu çalışmada din-siyaset ilişkilerinin ve dolayısıyla laiklik sorununun, bu alanda çok fazla tartışmalı olayın yaşandığı, Cumhuriyet’in Atatürk’lü yıllarındaki seyri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Atatürk dönemi din-siyaset ilişkileri bu dönemde gerçekleştirilen reformlar/din politikaları üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Ancak öncesinde, ilk olarak kavramsal çerçeve, ardından da tarihsel çerçeve sunulmuştur. Tarihsel arka plana bakıldığında Osmanlı Devleti’nde 19. yüzyılın başlarına kadar din ile siyaset iç içe bir görünüm sergilemiştir. Ancak 19. yüzyıldaki Osmanlı modernleşme hareketleriyle birlikte din ile siyaset bir ayrışma sürecine girmiştir. Atatürk önderliğindeki Milli Mücadele hareketinde ise din, bütünleştirme ve meşrulaştırma işlevleriyle aktif bir rol oynamış ve temel motive aracı olmuştur. Diğer bir deyişle Cumhuriyet’in kuruluş sürecinde din, halk üzerinde önemli derecede etkili olmuştur.

Cumhuriyet’in kurulmasıyla Türkiye yeni bir modernleşme ve Batılılaşma sürecine girmiştir. Bu süreçte hemen hemen her alanda bir dizi reforma girilmiştir. Atatürk’ün kişisel felsefesini ve din anlayışını yansıtan bu reformlar şu veya bu biçimde din ile bağlantılıdır. Fransız laisizmine benzeyen katı, militan, jakoben, agresif bir laiklik politikasıyla gerçekleştirilen reformlar, dini toplumsal hayatın her alanından uzaklaştırmış ve Türk toplumunu mazisinden koparmıştır. Dahası, bilhassa Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla, din üzerinde katı bir kontrol uygulanmıştır. Bu bağlamda Atatürk dönemi din-siyaset ilişkileri dinin aleyhine, siyasetin lehine gelişmiş; din-siyaset/devlet ayrılığını öngören laik sistemden çok, kendine has bir sistem hâsıl olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Atatürk Dönemi, Din, Siyaset, Din-Siyaset İlişkisi, Laiklik.

ABSTRACT

There is no doubt that religion-politics relation has been one of the most hotly debated issues in the Turkish political history and it seems it will continue. The focus of these discussions is the issue of secularism. Here, in this study named “Religion-Politics Relation in Atatürk Period”, there has been tried to be put forward the course of religion-politics relations and so issue of secularism in the years of Republic with Atatürk when there were so much disputed facts on this matter.

Atatürk’s period religion-politics relations have been tried to be understood with the help of reforms and religion politics that were put into practice in this period. However, there was presented conceptual framework first and then historical framework was presented. In the Ottoman Empire, religion and politics appeared intertwined until the early of 19th century. However, religion and politics entered the seperation process with the Ottoman modernization movement in the 19th century. Religion, in National Struggle movement under the leadership of Atatürk, played an active role and became fundamental motivation tool with its integration and legitimation functions. In other words, religion became significantly effective on the public in the foundation process of Republic.

Turkey entered into a new modernization and westernization process with the establishment of Republic. In this process, a series of reforms in almost every area was undertaken. These reforms reflecting Atatürk’s personal philosophy and understanding of religion are related to religion in any case. The reforms that were carried out with a solid, militant, jacobin, aggressive secularism policy resembling French laicism removed religion from every area of social life and broke off Turkish society from the past. Moreover, there was appellied a strict control over religion especially through the Department of Religious Affairs. In this regard, religion-politics relations of Atatürk period were formed to the detriment of religious and in favor of politics; it became a unique system rather than the secular system envisaging the seperation of religion-politics/state.

Keywords: Atatürk Period, Religion, Politics, Religion-Politics Relation, Secularism.

TABLÖLAR LİSTESİ

<u>Tablo Nr.</u>	<u>Tablonun Adı</u>	<u>Sayfa Nr.</u>
1	Mustafa Kemal'de İslamî terimler: Nisan 1920-Ocak 1923.....	58
2	Mustafa Kemal'de İslamî terimler: Nisan 1923-Kasım 1929.....	65

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.ç.	: Adı geçen çalışma
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.y.	: Adı geçen yer
AKDITYK	: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
ASD	: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri
bkz.	: Bakınız
BMM	: Büyük Millet Meclisi
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
DBA	: Devletin baskı aygıtı
Der.	: Derleyen
DİA	: Devletin ideolojik aygıtı
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
t.y.	: tarih yok
vb.	: ve benzeri
vs.	: ve saire
Yay. Haz.	: Yayına hazırlayan

GİRİŞ

Din ve siyaset... Biri insanoğlunun bulunduğu her yerde, diğeri yöneten-yönetilen ilişkisinin olduğu her toplumda var olmuş iki sosyal kurumdur. Hem din, hem de siyaset sosyal birer olgu olarak, sosyal ilişki ve etkileşimler ağı olan toplumda etkinlik gösterirler. Dolayısıyla diğer tüm sosyal kurumlar (aile, ahlâk, hukuk, eğitim, ekonomi vb.) gibi din ve siyaset de birbiriyle etkileşim içindedirler.

Tarihin her döneminde, hemen hemen tüm toplumlarda din, siyaseti etkileyen bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır; ancak bu ilişki, hiç kuşkusuz, tek taraflı değildir. Özellikle geleneksel ve az gelişmiş toplumlarda bir taraftan din, siyaseti etkileyerek iktidarın oluşmasına yol açmış ve dinî gruplar siyasî kadrolarla ilişki kurarak yönetim aygıtını ellerinde bulundurup, kendilerine güç sağlamış; diğer taraftan siyasetçiler ve yöneticiler, dini kullanarak, dinî grupların desteğini alarak iktidarı elde etmek ya da iktidarlarına meşruiyet kazandırma yoluna gitmişlerdir.

Dinin meşruiyet kazandırma işlevinin yanında kimlik kazandırma, toplumsal kontrol ve denetleme, toplumsal dayanışma ve bütünleştirme, toplumu düzenleme, toplumsal yapıyı değiştirme, mensuplarının davranışlarını tayin etme vb. işlevleri de dikkate alındığında dinin şu veya bu biçimde mutlaka siyasetle ilişki içinde olduğu daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Din-siyaset ilişkisi; din-birey, din-toplum, din-devlet gibi birçok başka ilişkiyi kapsayan geniş bir yelpazeye sahiptir. Ayrıca din ile siyaset arasındaki ilişki, dönemden döneme, toplumdan topluma farklılık arz etmiştir. Dolayısıyla bu köklü ilişkinin incelenmesi oldukça zor; ancak bir o kadar da gerekli ve önemlidir.

Birey ve toplum üzerinde bu denli etkili iki kurum arasındaki ilişki olarak din-siyaset ilişkisi, tarih boyunca insanların tartıştığı konuların başında gelir. Bu Türk siyasi tarihinde de böyle olmuştur. Bu mesele, temelde birtakım önyargıların ve ideolojilerin şekillendirdiği farklı bakış açılarının mevcudiyeti hasebiyle öyle kolay kolay mutabakat sağlanabilecek bir mesele değildir. Din-siyaset ilişkisi tartışmalarının odak noktasını ise

laiklik sorunu oluşturmaktadır. Laiklik, genelde din-siyaset ilişkilerini, özelde din-devlet ilişkilerini ilgilendiren ve bu ilişkilerin sınırlarını belirleyen bir kavramdır. Dolayısıyla tartışmaların din-siyaset-laiklik çerçevesinde cereyan ettiği söylenebilir.

Tartışmaya Türkiye perspektifinden bakıldığında, meselenin çözümü bir kat daha zorlaşmaktadır. Zira Müslümanlar için din, “Allah indindeki din” olan, İslam’dır.¹ İslam ise siyasal bir dindir; din-devlet ya da dinî alan-dünyevi alan gibi ayrımı içermeyen bir politik doktrin öne sürer, dinî nitelikteki kurallar toplumun her alanını (siyaset, eğitim, hukuk, aile vs.) ilgilendirir. Ayrıca İslamiyet’te, Hıristiyanlıktaki kilise örgütünün aksine, ruhban sınıfı yoktur. İslam dininin bu gibi özellikleri meseleyi daha çetrefilli bir hale getirmektedir. Türkiye’deki din-siyaset-laiklik tartışmaları İslam’ın bu özellikleri göz ardı edilerek ya da inkâr edilerek yapılamaz.

Tüm bu zorluklarına rağmen din-siyaset ilişkisinin ve dolayısıyla laiklik ilkesinin Türkiye’deki konumu sosyal bilimciler için her zaman ilgi çekici bir konu olmuştur. Bu çalışmada mesele, salt laiklik kavramına bağlı kalmadan, din-siyaset ilişkilerini daha geniş bir çerçevede ele alınmış ve inceleme alanı bu konuda çok fazla tartışmalı olayın yaşandığı bir tarihsel dönemle sınırlandırılmıştır. Araştırmanın inceleme alanı Cumhuriyet’in Atatürk’lü yıllarını kapsayan 1923-1938 dönemidir.

Bu kapsam içerisinde, araştırmanın cevap aradığı temel problemler şunlardır: Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecinde ve sonrasında din faktörü etkili olmuş mudur? Din unsuru ne derece önem arz etmiştir? O günün şartlarında din nasıl bir işleve sahip olmuştur? Din-siyaset ilişkisi nasıl cereyan etmiştir? Cumhuriyet Halk Partisi’nin dine yaklaşımı nasıl olmuştur; nasıl bir din siyaseti izlemiştir? Cumhuriyet reformlarının din ile bağlantıları var mıdır; varsa bu ne derece önem arz etmiştir? Dönemin din-siyaset ilişkilerinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın konumu ve işlevi ne olmuştur? Ayrıca, din ile ilişkileri açısından devletler üç temel sistemle nitelenebilir: dine bağlı devlet sistemi, devlete bağlı din sistemi, laik devlet sistemi.² Atatürk dönemi Türkiye’si hangi devlet sistemiyle nitelenebilir? Bu dönemde Kemalist/resmi söylemin iddia ettiği gibi din ile siyaset birbirinden ayrılmış mıdır yoksa din üzerinde bir kontrol mü uygulanmıştır?

¹ Kur’an-ı Kerim, 3/Âl-i İmrân Sûresi-19.

² Çalışma içerisinde din-siyaset/devlet ilişkilerine dair modelleri açıklamaya yönelik üç farklı tipoloji sunulmuştur. Ali Fuad Başgil’in dine bağlı devlet sistemi, devlete bağlı din sistemi ve laik devlet sistemi şeklinde üçlü bir tasnifle sunmuş olduğu tipoloji Türkiye gerçekleri bağlamında daha kullanışlıdır. Bkz. Ali Fuad Başgil, **Din ve Laiklik**, 10. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011, s. 176-183.

Bu problemlere cevap arayan araştırmanın temel amacı Türk siyasi hayatında daima önemli bir yer işgal eden din unsurunun ve/veya din-siyaset ilişkilerinin Cumhuriyet'in Atatürk'lü yıllarındaki seyrini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle konuya dair kavramsal çerçeve sunulmuş; ardından Cumhuriyet öncesi din politikaları, dine karşı nasıl tavır alındığı ve Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında din faktörünün önemi ele alınmış; daha sonra da Kemalist kadronun din eksenli politika ve çalışmaları değerlendirilerek neler yapıldığı ve yapılmak istendiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Din ve siyasetin tarih boyunca karşılıklı olarak birbirini etkilemiş olduğu varsayımından yola çıkan araştırmanın temel hipotezi Atatürk Dönemi Türkiye'sinde din-siyaset ilişkilerinin dinin aleyhine, siyasetin lehine cereyan ettiği yönündedir. Şöyle ki bu dönemde din, siyasetin kontrolü altına girmiştir. Ayrıca temelde Atatürk'ün fikir ve düşüncelerinden, din anlayışından beslenen Cumhuriyet dönemi reformları/din politikaları din faktörünün önemini/etkisini azaltmaya yönelik olmakla birlikte, bu çağdaşlaşma/modernleşme adı altında yapılmıştır.

Genel olarak Atatürk dönemi din-siyaset ilişkilerinin özelde de din politikalarının incelenmesini hedefleyen bu çalışmada, kuramsal bir araştırma olması hasebiyle, veri toplama tekniği olarak literatür incelemesi/taraması tekniği kullanılmıştır. Bu bağlamda geniş bir literatür taraması yapılarak konuyla doğrudan ya da dolaylı ilgili kitaplar, dergiler, akademik çalışmalar, gazeteler, ansiklopediler, sözlükler gibi daha önce yapılmış çalışmalardan ve derlenmiş bilgi kaynaklarından yararlanılmıştır.

Verilerin işlenmesi sürecinde ise söz konusu literatür dahilinde farklı yaklaşımları izlemek mümkündür. Bunlardan biri yorumsamacı (hermenötik) yaklaşımdır. Yorumsamacı yaklaşım, modern bilimin pozitivist anlayışına karşı, postmodern bilimin sunduğu alternatif bir anlayıştır. Postmodern bilime göre modern bilimin iddia ettiği gibi nesnellik diye bir şey yoktur; sadece perspektife bağlı olarak nesnelere hakkında söz etme vardır. Bu anlamda temel görüş göreceliktir (relativizm); yani bütün bilgiler görelidir, tek bir bilgi, tümel/mükemmel bilgi yoktur. Böylece nesnel bilgiyi reddederek yerine hermenötik bilgiyi koyarlar. Buna göre bir metnin anlamı her okuyana göre değişir, yeniden şekillenir ve inşa edilir. Yorumsamacılara göre, pozitivist iddianın aksine, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında farklılıklar vardır. Onlara göre doğa olaylarını, anlamdan yoksun şekilde olaylar arasındaki ilişkileri yasalar şeklinde açıklamak mümkündür; ancak toplumsal olaylar, doğa olayları gibi yasalarla yani neden-sonuç ilişkisi

ile açıklanamaz. Sosyal bilimler insanı tarihsel ve kültürel bağlamı içinde “anlamaya” çalışır. Sosyal bilimlerin konusu, olayların öznelerinin algılayışından bağımsız anlaşılabilir. Bu haliyle yorumsamacılık, toplumsal olayları öznenin algılayışından bağımsız değerlendiren pozitivistten farklı bir kuram olmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışmada, sosyal bilimlerde doğa bilimlerinde olduğu gibi nesnellik iddiasında bulunulamayacağı anlayışından hareketle büyük oranda yorumsamacı yaklaşımdan yararlanıldığı söylenebilir. Nitekim çalışmada, tarihsel bir dönemde gerçekleşen olaylar, öznesi (Atatürk) odağa alınarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Şöyle ki, dönemin olayları, Atatürk’ün din anlayışının dönemin din politikalarının fikrî altyapısını oluşturduğu, diğer bir deyişle Cumhuriyet reformlarının Atatürk’ün kişisel felsefesini yansıttığı varsayımından hareketle değerlendirilmiştir. Ancak bu değerlendirme yapılırken, “bir şey yalnızca ona bakılan yerden görüldüğü kadarıyla bilinebilir” veya “sosyal bilimlerde tek bir doğru yoktur” düsturundan hareketle tek taraflı bir bakış açısına mahal vermemek adına meseleye farklı perspektiflerden yaklaşılmaya çalışılmış, konuyla ilgili çok çeşitli kaynaklardan yararlanılmış, meseleye dair farklı yorumlara başvurulmuş, farklı görüşler arasında mukayeseler yapılarak ele alınan tarihsel dönemdeki ilişkilerin, olayların, politikaların vs. altındaki gerçek anlamlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Kısacası mesele, salt Nutuk eksenli resmî tarihin prangalarından kurtularak anlaşılmaya çalışılmıştır. Zira hermenötik bir siyaset araştırmasının görevi, siyasi hayatın belli özelliklerini (siyasi eylemi, ilişkileri, pratikleri ve kurumları) kuran anlamları kavramak ve ele alınan konunun daha iyi açıklanması için tekil sonuçlar yerine alternatif ve ihtilafli sonuçlar açısından düşünmeye yönlendirmektir.³

Bu çalışmada yararlanılan bir başka yaklaşım yapısal-işlevsel (fonksiyonel) yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre toplum farklı unsurlardan oluşur. Bu unsurlar arasında bütünlük, istikrar ve dayanışma vardır. Her unsurun yerine getirdiği işlevler vardır. Bu işlev ve yapılar -her organın bir işlevinin olması anlamında- tıpkı bir organizmaya benzer. Nitekim bu çalışmada din ve siyaset, toplumu oluşturan unsurlardan ikisi olarak ele alınmıştır. Din ve siyasetin toplumda yerine getirdikleri birtakım işlevleri vardır ve bu iki unsur toplumda sürekli etkileşim halindedirler.

³ Andrew Davison, **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, (Çev. Tuncay Birkan), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 11 ve 303.

Atatürk dönemi din-siyaset ilişkilerinin ve tartışmalarının incelenmesi Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yılları gibi Türk siyasi tarihinin en tartışmalı dönemlerinin anlaşılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu konunun ele alınmasının ve incelenmesinin -çalışmada doğrudan böyle bir amaç güdülmese de- günümüzdeki din-siyaset tartışmalarına, bilhassa Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumu ve laiklik noktasında, katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu çerçevede hazırlanan çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin tasnifi ise çok sayıda alt başlık yerine genel başlıklar halinde yapılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde kavramsal çerçeve sunulmuştur. İlk olarak din kavramı ele alınmış ve burada din kavramının etimolojisi, dinin çeşitli tanımları, dinin kaynağı, din-toplum ilişkisi ve dinin toplumsal işlevlerine yer verilmiştir. Sonrasında etimolojisi, çeşitli anlamları ve farklı kullanımlarıyla siyaset kavramı açıklanmaya çalışılmıştır. Bölümün son alt başlığında ise genel manada din-siyaset ilişkisi irdelenmiştir. Burada öncelikle dinin daha önce bahsedilmiş işlevleri –bilhassa meşrulaştırım işlevi- çerçevesinde siyasetle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Daha sonra din-siyaset ilişkilerinin tarihte ortaya çıkarmış olduğu modelleri açıklamaya girişen çeşitli tipolojilere yer verilmiştir. Bu tipolojilere temel sağlaması ve Türkiye'deki din-siyaset tartışmalarının genellikle "laiklik" başlığı altında yapılması hasebiyle laiklik kavramına ayrı bir parantez açılması gerekliliği hâsıl olmuştur. Bu minvalde laiklik kavramının etimolojisi ve farklı laiklik tanımları ele alınarak incelenmiştir. Bunun yanında Türkiye örneğini anlamada önemli bir yer tutan laiklik (laisizm)-sekülerizm farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyet dönemi din-siyaset ilişkilerinin anlaşılabilmesi için öncelikle tarihî arka plana ve siyasi konjonktüre bakmak gerekir. Dolayısıyla çalışmanın ikinci bölümünde, ele alınan asıl konunun fikrî başlangıcı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi incelenerek Osmanlı döneminden Cumhuriyet dönemine din-siyaset ilişkilerinin değişimi ortaya konulmaya çalışılmıştır. İmparatorluğun son yüzyılı, modernleşme çabalarının her alanda hız kazandığı bir dönem olmuştur. Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876) ve II. Meşrutiyet (1908) bu dönemin en önemli modernleşme çabalarıdır. Bu bağlamda bu bölümde Osmanlı klasik dönemi din-siyaset ilişkilerinden kısaca bahsedildikten sonra, Osmanlı'nın Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde geçirdiği din, siyaset, toplum, kültür vb. alanlarındaki modernleşme ve

sosyal değişim deneyimi, bu deneyim çerçevesinde Osmanlı'da din-siyaset ilişkilerinin geçirdiği evrim ve bu dönemde ortaya çıkmış fikir akımları irdelenmiştir. Ayrıca Milli Mücadele'de ve dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde dinin rolü ve işlevi bu bölümün kapsamı içerisinde ele alınan bir diğer konudur.

Üçüncü ve son bölümde ise çalışmanın esas konusu olan Atatürk dönemi reformları/din politikaları ve din-siyaset ilişkileri ele alınmıştır. Çalışmanın temel varsayımlarından biri Cumhuriyet'in Atatürk'lü yıllarındaki reformların/din politikalarının Atatürk'ün din anlayışından ve kişisel felsefesinden beslendiği yönündeydi. Bu varsayıma bağlı olarak bu bölümde öncelikle Atatürk'ün din anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Atatürk'ün din anlayışı bakılan kaynağa göre çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla Atatürk'ün din anlayışını ve din hakkındaki görüşlerini yansız bir şekilde tespit edebilmek için, bizzat onun bu konudaki birtakım sözlerine, konuşmalarına, demeçlerine, el yazılarına ve farklı şahsiyetlerin aktardığı hatıratlara yer verilmiştir. Bölümün ikinci alt başlığında ise öncelikle Osmanlı-Türk modernleşmesine dair yaklaşımlara ve iki modernleşme tecrübesinin farklılıklarına; "Türk İnkılabı"nın Atatürk için anlam ve amacına; reformların felsefi temeli ve hedeflerine yönelik çeşitli görüşlere yer verilmiştir. Daha sonra bu dönemde gerçekleştirilen reformlar kronolojik olarak ele alınmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan reformlara bakıldığında zaman bunların neredeyse hepsinin doğrudan veya dolaylı olarak dinle bağlantılı olduğu görülür. Dolayısıyla bu reformlara "din politikaları" da denebilir. Nitekim reformlara gösterilen tepkiler de ağırlıklı olarak din temellidir. Bölümün sonunda ise dönemin din-siyaset ilişkisi tartışmalarının odağındaki kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na yer verilmiştir. Kemalist rejimin/resmi söylemin laiklik anlayışı din ve siyasetin ayrılığına dayanır; ancak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet içerisindeki konumu ve işlevleri siyasetin din üzerinde "kontrol" uyguladığı söylemlerine neden olmuştur. Bu bağlamda bölümün sonunda Diyanet İşleri Başkanlığı çerçevesinde "ayrılık mı kontrol mü?" tartışması yürütölmüş ve oradan da Başkanlığın konum ve işlevine ulaşılarak çalışma sonlandırılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Din Kavramı

İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olan, insanla birlikte var olan, tarihin bütün devirlerinde ve bütün topluluklarında karşılaşılan “din” olgusunun, insanlık tarihi boyunca farklı şekillerde ortaya çıktığı için genel, üzerinde mutabakata varılmış bir tanımı, tarifi yapılamamıştır.

Dinin tarifi mevzusunda sağlıklı bir anlayışa ulaşabilmek için işe *din* kelimesinin etimolojisine bakarak başlamak gerekmektedir. Etimolojik bakımdan, Arapçada *din* sözcüğünün *de-ye-ne* veya *da-ne* kökünden geldiği ve üç farklı anlamı bulunduğu ileri sürülmektedir. Birincisi, Arami-İbrani dillerinden Arapçaya geçmiştir ve *mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükâfat* anlamına gelmektedir. İkincisi, öz Arapçadır ve *örf ve adet, tutulan yol ve huy* anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise, Farsçadaki *daena* sözünden geçmiştir ve *din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek* anlamına gelmektedir.⁴

Din, eski Yunancada *korku ile karışık saygı* anlamına gelen *thrioheya* kelimesiyle; Latince de ise *religio* kelimesi ile ifade edilmektedir. *Religio* sözcüğünün etimolojik kökeni hakkında iki görüş ileri sürülmektedir. Bu görüşlerden biri Çiçeron’a aittir. Çiçeron, *Tanrının Mahiyeti* adlı eserinde, *Religio* sözcüğünün, *bir işin tekrar tekrar ve dikkatlice yapılması* anlamına gelen *Religere* kökünden geldiğini belirtir. Bu anlamda din, *kendisini ibadete verme ve törenlere katılma* anlamına gelmektedir. Buna karşılık Lactantius ise *Tanrısız Kurum* adlı eserinde, *Religio* sözcüğünün, *bağlanmak* anlamına gelen *Religare* kökünden geldiğini bildirir. Bu anlamda din, *Tanrıya saygı ve korku ile bağlılığı* anlatan bir terimdir.⁵

⁴ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 3. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 50; D. B. Macdonald, “Din”, *İslâm Ansiklopedisi*, III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945, s. 590.

⁵ Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 49-50.

Daha önce ifade edildiği gibi din olgusunun içeriğinin muğlâklığı nedeniyle tam ve eksiksiz bilimsel bir tanımı yapılamamıştır; hatta bazı din bilginlerine göre dinin otuzu aşkın farklı anlamı bulunmaktadır. Bunların tamamına burada yer vermek hiç kuşkusuz maksadımızı aşacaktır. Dolayısıyla verilecek birkaç örnekle yetinmek daha münasip olacaktır.

İslam bilginleri dinin tarifini, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan açıklamaları ve İslâm inançlarını göz önünde bulundurarak yapmışlardır. Buna göre hak dinin tanımı şu şekildedir: Din, akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhi bir kanundur.⁶ Diğer bir ifadeyle, İslam için din, Allah'ın koyduğu ve mensuplarını dünya ve ahrette kurtuluşa götüren inamış ve davranışlardan meydana gelen bir kurumdur.⁷

Din (religion), sosyoloji sözlüğünde ise kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler kümesi olarak tanımlanmaktadır. Sosyologlar dini, bir tanrı ya da tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlardır ve buna neden olarak, böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmayı olanaklı kıldığını işaret ederler.⁸

Bir başka tanıma göre din, insanı, inancını ve eylemlerini sonsuz bir yaşam ve kötülük ve tehlikelerden arındırmış huzurlu ve sınırsız bir evren için kutsallık algılamasında birleştiren kurallar bütünü olup, insana özgü kutsal ve sosyal bir olgu ya da fenomendir.⁹ Berger, bir fenomen olarak dini şöyle tanımlıyor: “Din, kendisinde –insan veya değil- bütün varlığı kapsayan bir kutsal düzen hususundaki beşer tavrıdır. Diğer bir ifadeyle, din, anlamı insanı hem aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır.”¹⁰ Yani sosyal bir olgu olarak din, doğaüstü bir varlık ile bireylerin ilişkilerinden doğan davranışları ifade eder.

Taplamacıoğlu dini, “mânevi bir birlik meydana getiren topluluğun kutsal şeylerle ilgili inanma ve tapınmalarından doğan dayanışmalı bir sistem”¹¹ olarak tanımlarken

⁶ Türkiye Diyanet Vakfı, **İlmihal-I: İman ve İbadetler**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 4.

⁷ Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 51.

⁸ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, (Çev. Osman Akinhay ve Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005, s. 156.

⁹ Necati Ulunay Ucuzsatar, **Din Siyaset İslam Üçgeninde Laik Devrim**, İstanbul: Derin Yayınları, 2012, s. 3.

¹⁰ Peter L. Berger, “Dini Kurumlar”, (Çev. Adil Çiftçi), **D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX, 1995, s. 430.

¹¹ Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 66.

Türkmen'e göre din, "uyulup uyulmadığı en son din gününde karara bağlanacak olan ve Allah'ın insanlara belirli şartlar altında yüklediği kurallar bütünüdür."¹² Ali Fuad Başgil ise dini şu şekilde tarif ediyor:

Din, rûhumuzla sezdiğimiz ve aklı selim ile düşünüp, kabul ettiğimiz ilâhi bir kanundur. (...) Din, insan rûhunun bu en temiz mektebi, hayvanlıktan sıyrılıp, yükselen insan zekâsının hiç durmadan aradığı (evvelî illet)'in en tatmin edici îzahıdır. (...) Din, insan ihtiraslarını frenleyen en kuvvetli mânevi dizgindir. (...) Din, yapısı ve dış teşkilâtı îtibariyle, içtimâî bir müessesedir ve cemiyet realitesinden ayrılmayan bir vâkıadır. (...) Din sâde bu değildir, o, bir içtimâî vâkıa olmaktan daha başka bir şeydir. Filozof Bergson diliyle konuşmak lâzım gelirse, din aynı zamanda insan vicdânının ilk ve doğrudan bir mu'tası ve insanın mânevî, yâni düşünen ve inanan bir varlık oluşunun bir tecellesidir.¹³

Yukarıdaki tanımlara ek olarak genel bir tanım ortaya koymak gerekirse din, "Tanrı tarafından bildirilmiş ve emredilmiş olan ve dünya ile birlikte evrenin ve insanın yaratılış amaçlarını ve insanın kendi sonsuzluk evrenindeki huzur ve ölümsüzlüğe ulaşmadan önce dünyasal yaşamında uyması gereken yasa ve kuralları açıklayan kutsal gerçeklerin tümü" olarak tanımlanabilir.¹⁴

Dini tanımlamaya girişen bazı yazar ve düşünürler dinin kaynağı ve din-toplum ilişkisi konularında da görüşler belirtmişlerdir. Bu konuda üç temel yaklaşımdan söz edilebilir:

Bunlardan biri, aklın ve ruhun maddeyi yarattığını öngören idealist bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım din ve sosyal yapı arasındaki ilişkide dinin sosyal yapıyı belirlediğini ve yarattığını savunur. Meseleye bu yaklaşımla eğilenlerin en önemlilerinden biri Max Weber'dir. Weber toplumsal gelişim ve değişimin düşünce ve değerleri değil de, düşünce ve değerlerin toplumsal gelişim ve değişimi sağladığını savunur ve bu alanda özellikle dinin ekonomik gelişmeler üzerinde nasıl etkili olduğunu saptamaya çalışır. "Kapitalizmin gelişmesi için elverişli ortamın Protestanlık tarafından yaratıldığını" varsayan Weber'in *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eseri başta olmak üzere bu konudaki diğer bütün yapıtları bu genellemeyi kanıtlamak içindir. Ekonomik faktörün öneminin inkâr etmemekle birlikte, kapitalizmin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde en az ekonomik faktör kadar psikolojik faktörün de etkili olduğunu belirten Weber'e göre Protestanlığın Batı Avrupa'ya kazandırdığı yeni kültürel boyutlar ve değerler kapitalist birikimi hızlandırmış ve

¹² İsmail Türkmen, "Din, Siyaset ve Nefis Üzerine", **Köprü**, 50, Bahar 1995, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=206>

¹³ Başgil, a.g.e., s. 70-78.

¹⁴ Ucuşatar, a.g.e., s. 4.

burjuvazinin gücünü aldığı bireyci girişim ve kültürü pekiştirmiştir. Bu bireycilik, insanların Tanrıya karşı tek başlarına sorumlu buldukları ilkesinin benimsenmesi sonucu gerçekleşmiştir. Diğer taraftan başarının ve çalışmanın bir ibadet olduğu anlayışı ve Protestanlığın, israfı ve lüks içinde yaşamayı yasaklaması da kapitalist gelişme üzerinde önemli bir etken olmuştur.¹⁵

İkinci yaklaşım ise sosyal yapının ve çevrenin dini belirleyeceğini, dini ancak sosyal yapının kendine özgü niteliklerini içeren ve bu niteliklere göre şekil bulan bir inanç ve değerler sistemi olduğunu savunan materyalist, yani maddeci dünya görüşüdür.¹⁶

Özellikle Rönesans'tan beri Batılı düşünürler, dini bir içkinliğe indirgeyerek onu insanın ya da toplumun doğasından türetmeye çalışmışlardır. Bu görüşler açık ya da üstü örtük bir din karşıtlığını yansıtır. 19. yüzyılın materyalist ve de daha sonraki salt pozitivist eğilimi, bu çabayı dini saf dışı bırakma noktasına kadar götürür.¹⁷ Başgil, söz konusu eğilimin içine düştüğü gafleti şu sözlerle özetlemiştir:

Rönesanstan beri zekâlarını yalnız maddeye yönelenler düşünmediler ki, hayat ilimleri, madde ilimlerine nisbetle daha mühimdir; fakat çok geridedir. Hayat ilimlerinin bu geriliğine mukâbil, madde ve tabiat ilimlerinin fevkalâde inkişâfı, modern insanı şaşırtmıştır: Tapınmak için maddeyi tanrılaştıran bu insan, insanlığı kütük enseye ve kubbe göbeğe fedâ etmiştir. Refâhı saadete, konforu huzur ve meserrete tercih eylemiştir. Fizik âleminin eşkâl ve evsâfını öğrenmiş, kânunlarını bulmuş; fakat kendini unutmuştur. Netîcede, büyük mütefekkir Alexis Carrel'in dediği gibi, kendi hakikî ihtiyaçlarına cevap vermekten âciz ve içinde dâimâ yabancı kalmağa mahkûm olduğu bir makineler dünyâsı yaratmıştır.¹⁸

Dini ferdin doğasından türetme çabalarından ilki ve en belirginini, dinin insanın korku ve ümitlerinden doğduğunu söyleyen, aydınlanma filozofu David Hume'a aittir.¹⁹ Sonrasında bu çizgi 19. yüzyılın materyalist filozofu Feuerbach tarafından sürdürüldü. Feuerbach'a göre din, insanın kendi düşüncesinin insanlar üstü bir plana aktarılışdır. İnsanların ruhun ölmezliğine inanmaları ve ilahi adaletin tecellisine inançları, yine insanların kendi adalete susamışlıklarının soyut bir plana aktarılmasıdır. "Dünya ötesi", bir insanî isteğin şekil değiştirmesinden ibarettir.²⁰ Bu yöndeki girişimlerin en popülerlerinden

¹⁵ Ahmet Yücekök, **Dinin Siyasallaşması Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi**, İstanbul: Afa Yayınları, 1997, s. 11-12; Ahmet Yücekök, **100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1971, s. 7-8.

¹⁶ Yücekök, **Dinin Siyasallaşması...**, s. 11; Yücekök, **100 Soruda...**, s. 7.

¹⁷ Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi**, 3. Baskı, Ankara: Kadim Yayınları, 2011, s. 102.

¹⁸ Başgil, a.g.e., s. 81-82.

¹⁹ Aydın, a.g.e., s. 102.

²⁰ Feuerbach, **Hristiyanlığın Özü**, s.139-140. Acton, **The Illusion**, s. 118'den aktaran: Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 21. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 41.

birisi olan Freud'a göre ise din, ferdin bilinçaltı dünyasında tatmin olmamış duyguların bir tezahürüdür. Durkheim ise dinlerin kaynağı konusunda ruhu temel sayan animizmi ve doğal güçleri çıkış noktası yapan natürizmi reddettikten sonra onu toplumsal olana indirger. Ona göre dinin kaynağı toplumun kendisidir; yani topluluk etkileşiminin doğurduğu heyecandır. Din tasarıları toplumun karakterini temsil eden birer sembolden, Tanrı fikri de topluluğun kişileşmesinden başka bir şey değildir.²¹

Dinin toplumun doğasından oluştuğu görüşü Marx ve Engels'in eserlerinde de görülür. Din kurumunu bir üst yapı unsuru olarak niteleyen Marx ve Engels, dinin sosyo-ekonomik koşulları yansıtan ve onlara dayanarak değişen bir değer sistemi olarak almışlardır. Söz konusu ikili "dinin toplumsal yapının ürünü olduğunu, sömürülen sınıfların elinde dinin bir bayrak ya da parola olduğunu" anlatmışlardır.²²

Üçüncü bir yaklaşım olarak dinin bağımsız bir değişken olduğu önerilmektedir. Bu yaklaşıma göre din içinde bulunduğu toplumsal koşullardan bağımsız bir değer ve kendi başına oluşan bir kurumdur. Din, toplumsal ve sınıfsal niteliklere göre bir tutarlılığa ve sürekliliğe sahip değildir ve takdiri ilâhî olarak güçlendiği her yerde toplumu eşit olarak etkiler ve yön verir. Din bu anlamda maddeyi ve toplumu oluşturan bir etkendir ve kaynağını toplumdan değil fakat bağımsız olarak bilim ötesi bir güçten almaktadır.²³

Bu aşamada varılabilecek sonuç şudur ki dinler kültürel yönden içinde doğdukları toplumlardan soyutlanamazlarsa da, dinî olgu sırf toplumun ürünü sayılamaz. Çünkü o, toplum üstü aşkın bir öze de sahiptir. Hiç kuşku yok ki söz konusu "öz" metafiziksel bir sorundur ve bilim formunda açıklığa kavuşturulamazlar. Bu yüzden meseleye dair yapılacak en makul iş dinin özünün, kaynağının ne olduğu değil, hangi işlevleri yerine getirdiğini ortaya koymaktır.²⁴

Toplumun kültür sistemi içinde yer alan ve bilhassa az gelişmiş/geleneksel toplumlarda, farklılaşmamış sosyal yapı nedeniyle tek yaygın değer durumunda bulunan din, insan yaşantısına yön veren en büyük etkenlerden biridir.²⁵ Din, toplumdaki yeri ve etkileri, toplum için gördüğü iş ve görevler bağlamında toplumda birtakım işlevleri yerine

²¹ Aydın, a.g.e., s. 102-103.

²² Yücekök, **Dinin Siyasallaşması...**, s. 11 ve 15; Yücekök, **100 Soruda...**, s. 12.

²³ Yücekök, **100 Soruda...**, s. 15-16.

²⁴ Aydın, a.g.e., s. 101 ve 105.

²⁵ Yücekök, **Dinin Siyasallaşması...**, s. 19; Yücekök, **100 Soruda...**, s. 18.

getirir. Dinin pek çok toplumsal işlevi vardır. Bunların görece önemli olanlarından aşağıda kısaca bahsedilmiştir.

Dinin en önemli toplumsal işlevlerinden biri bireylere, nihai olarak da toplumlara, bir sosyal kimlik kazandırmadır. Bireye bahsettiği kimlik sayesinde din, insanın hayatın anlamını ve hedefini kavramasına, niçin var olduğunun bilincine varmasına vesile olur. Din insanlara kimlik kazandırmanın yanında, kararlı ve sağlam bir insan kişiliği oluşturarak toplumsal ilişkilerin de kişilikli ve bütünlüklü olarak gerçekleşmesini temin etmesi²⁶ hasebiyle dinin, nihayetinde toplumlara da bir sosyal kimlik kazandırdığı söylenebilir. Nitekim dün olduğu kadar günümüzde de pek çok toplum nihai aşamada kendini din ile tanımlamaktadır.²⁷

Dinin bir diğer önemli işlevi toplumsal dayanışma ve bütünleştirme işlevidir. Din hem birey-toplum, hem birey-kurum ilişkisini ve hem de kurumsal ilişkileri bir bütünlük içinde düzenleme işlevi görür. Din, toplum bireylerinin hayatını, onları içeren, ama aynı zamanda aşan mutlak anlamlar ve değerlere göre düzenler. Din, bütünleştirme işleviyle toplumsal dayanışmanın güçlü bir yapı taşı niteliğine sahiptir; fertler arasında bir kaynaşma unsurudur; her şeyin üstünde, insan hayatını düzenleyici bir temel fenomendir.²⁸

Çalışmalarında toplumsal bütünleşme ve dayanışmada dinin rolü mevzusu üzerinde sıkça duran Emile Durkheim'in tüm sosyolojik çalışmaları da dinin insan toplumunda büyük bir birleştirici ve bütünleştirici güç olarak yorumlanmasıyla sonuçlanır. Her toplum, dünya hakkındaki değişik ve genellikle birbirleriyle çatışma halinde olan insan ilgileri, özelemleri ve bakış açılarının kararsız bir organizasyonudur. Durkheim'i çalışmaları boyunca düşündüren en önemli sorun, nasıl olup da toplumda böyle birleştirici bir düzenin ortaya çıktığıdır. Nihai olarak toplumu bir arada tutan nedir? İnsanoğlu nasıl olup da kişisel ve önyargılı çıkarlarını aşıp karşılıklı dayanışmayı geliştirebildi? Durkheim'e göre bu, büyük oranda din sayesinde oldu. Ona göre din, her çağda toplumsal dayanışmayı kuvvetlendirmek gibi çok hayırlı bir iş görmüştür.²⁹

Dinin bir diğer etkili işlevi toplumsal kontrol ve denetlemedir. Esasen din bir denetleme kurumudur ve toplumda süreklilik sağlayıcı mekanizmalar geliştirir. Bu özellik

²⁶ Ejder Okumuş, **Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet**, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 82.

²⁷ Aydın, a.g.e., s. 112.

²⁸ Okumuş, a.g.e., s. 72.

²⁹ Berger, a.g.m., s. 432-433.

ileri boyutlarda (değişimi engelleyerek) bazı sorunlar doğursa bile toplum için gerekli “istikrar”ı vurgulaması açısından önemlidir.³⁰ Din, toplumsal kontrol işleviyle ise toplum üyeleri veya aktörlerinin, sosyal ve siyasal düzenin kural ve düzenlemelerinin sınırları dahilinde hareket etmelerini sağlar, o sınırların dışına çıkmalarını önler; yani din insanları toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım etmektedir.³¹

Berger’e göre toplumsal kontrol ferdi sadece dışarıdan zorlamaz; ayrıca kişinin bilincinde içselleşerek vicdan denilen mekanizmayı işleme koyar:

Gerçekten de kurallar kişinin vicdanında köklü bir yer edinmedikçe, dıştan gelen kontrolün etkili olması pek düşünülemez. Bu süreçte dinin nasıl etkide bulunduğu kolayca görülebilir. Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak tutacak şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi, onun en belirgin, herkesçe arzu edilen ve ilan edilen en “açık” etkilerinden veya işlevlerinden birisidir.³²

Charles Ellwood’a göre ise fikirler için aklın yaptığı şeyi din, duygular için yapar. Din, sosyal alışkanlıkları uyarır ve cemiyete aykırı temayüllere engel olur. Bu etmen zayıfladı mı insanın ilkel biçimlere ve toplum dışı gidişlere doğru gerilediği, uygarlığın çökmeye yüz tuttuğu, toplumsal ve ahlaksal paganizmin baş gösterdiği görülür. Ona göre, bir kavmin ilerlemesi ya da gerilemesi dinindeki ilerlemeye veya gerilemeye bağlıdır. Dinin yok olması bütün üstün uygarlıkların yok olması demektir.³³

Dinin bir başka işlevi de toplumsal yapılandırma ve meşrulaştırma. Din, bireysel düzlemde, yapılan davranışı bireyin kendisinin meşru olarak görmesini sağlarken, toplumsal düzlemde özneler arası ilişki ve etkileşimlerde, sosyal hayatta insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde, kurumsal ve grupsal ilişkilerde ortaya çıkan davranışların, sosyal eylemlerin ilişki içindekiler ve makro düzeyde toplum tarafından geçerli ve haklı kılınmasını temin eder. Din, meşrulaştırıcı işleviyle sosyal realiteyi yoruma tabii tutarak insanı bu realitenin içine yerleştirir ve hayat insana bir rehber takdim eder. Siyasal düzlemde ise din, yönetimin, yönetenlerin veya iktidarın, yönetilenler tarafından kabul edilmesinde işlevsel olmaktadır.³⁴

³⁰ Aydın, a.g.e., s. 113.

³¹ Okumuş, a.g.e., s. 80; Berger, a.g.m., s. 433.

³² Berger, a.g.m., s. 434.

³³ Ahmet Faruk Kılıç, **Türkiye’de Din-Devlet İlişkilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü**, 1. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları, 2005, s. 17.

³⁴ Okumuş, a.g.e., s. 84.

Berger'e göre din, bazen kutsal kökeni olmayan yapıları meşrulaştırır, bazen de toplumun belirgin farklı kategorilerini dinî terimler içine oturtabilmek için bilfiil bu yapılanma prensiplerini sağlar. Geleneksel Hint kast sistemi buna örnektir. Siyasi liderlere büyük avantajlar sağlayan bu kendine has ve son derece karmaşık yapı, büyük ihtimalle Brahman ruhbanlığının bir ürünüdür.³⁵

Dinin söz konusu bu işlevleri dine büyük oranda olumlu bir bakışı yansıtır. Ancak Karl Marx ve takipçileri dini olumsuz bir unsur olarak görmüşlerdir. Marx için din "kitlelerin afyonudur". Marx'ın bu önermesini yorumlayanlar, dinin egemen sınıfların çıkarlarını korumadaki büyük etkinliği üzerinde durmuşlardır. Nitekim geri kalmış toplumlarda, kadercı bir kültüre sahip olan halk yığınlarının sosyal eşitsizliğe karşı çıkmalarının, gerek kendileri tarafından dinsel inançlara aykırı bulunarak, gerekse dinî telkin ve baskılarla istemleri başka yönler çevrilerek önlenmiş olması mümkündür. Bu anlamıyla din, egemen sınıfların halka zorla yutturdıkları bir uyuşturucu olmaktadır. Ancak din, Marx'ın önermesine göre, başka bir anlam daha ihtiva eder. Din aynı zamanda halkın bilinçli ya da bilinçsiz olarak kabullendiği, bu dünyada çözümleyemediği sorunlara uygulayarak ferahlamaya çalıştığı, ızdıraplarını ve endişelerini gizli, mistik bir güce sığınarak giderdiği, fakir yaşantısına teselli bulduğu, teskin edici, ümit verici bir unsurdur.³⁶ Bununla birlikte Marx'a göre insan dini yapar, din insanı yapmaz. O insani varlığın fantastik gerçekleşmesidir. Dinin kalkması insanın hakiki saadetinin icabıdır. Zira din, insanı ruhça fakirleştirir.³⁷

Son olarak dinin olumlu-olumsuz tüm toplumsal işlevleri, yukarıda bahsedilmeyenler de dikkate alınarak, şu temel başlıklar altında toparlanabilir: sosyal kimlik kazandırma; toplumsal dayanışma ve bütünleştirme; toplumsal kontrol ve denetleme; toplumsal yapılandırma ve meşrulaştırma; kitleleri uyuşturma; çatıştırma; zihniyet kazandırma; değer hiyerarşisi sağlama; eylem ve hareketleri tayin; motivasyon; organizasyon; sosyalleştirme; kültürü koruma ve aktarma; toplumsal yapıyı değiştirme; toplumu düzenleme.

³⁵ Berger, a.g.m., s. 435.

³⁶ Yücekök, **100 Soruda...**, s. 19-20.

³⁷ Kılıç, a.g.e., s. 18.

1.2. Siyaset Kavramı

Siyasetin ne olduğuna dair soruya cevap bulmak oldukça güç bir meseledir. Zira bilim tarihi boyunca çok çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Gündelik hayatta bile *siyaset* sözcüğünün kullanımının farklı anlamlar içerdiği bir gerçektir. Gündelik sohbetlerde siyaset kavramı çoğu kez “yalan söyleme”, “tarafli bakma”, “çıkarcılık” gibi olumsuz anlamlarda kullanılmaktadır.

Günlük dilde farklı anlamlarda kullanılan *siyaset* kelimesi, etimolojik olarak bakıldığında, Arapçadan Türkçeye geçen bir kelime olup bu dilde *siyasa* şeklinde kullanılmaktadır. Arapçada *s-v-s* veya *sâ-sa* kökünden gelen *siyasa* kelimesi *yönetmek*, *eğitmek*, *yetiştirmek*, *düzenlemek* anlamlarına gelmekte ve etimolojik olarak İbranice Kitab-ı Mukaddesteki *at* anlamına gelen *sûs* kelimesine bağlanmaktadır. Orijinal olarak bu kelime önce Bedevi toplumlarda hayvanların, özellikle de atların ve develerin, terbiye edilmesi ve yetiştirilmesi için kullanılmış, atları tımar eden, yetiştiren, eğiten ve bakan kişiye de *seyis* adı verilmiştir.³⁸ Dolayısıyla *at bakıcısı* anlamına gelen *seyis* kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Eski Mısır’ın taş kabartmalarında, tanrı-kral olan firavunların, bir ellerinde kamçı, diğer ellerinde dizginlerle tasvir edildikleri görülmektedir.³⁹

Siyaset kelimesi daha sonra şehirlerin ve insanların yönetimi anlamında kullanılmış ve insanları yönetme sanatını ifade etmiştir. Bu durumda siyaset bir amaç veya prensip gereğince şehrin yönetilmesine ilişkin sanat anlamında kullanılmıştır. Müslüman düşünürler şehir ve toplum yönetimi konusunda erdem ve faziletle ilgili düşüncelerini *siyaset-nâme* adı altındaki kitaplarda toplamışlardır. Modern dönemde Arapça literatürde *siyâsa* ve *siyâsî* kelimeleri, Batı dillerindeki *politika*, *politik* ve *policy* kelimelerinin anlamlarını kazanarak onların yerine kullanılmıştır. Türk-İslam geleneğinde ise siyaset kelimesi, devlet yönetme sanatının yanında, devlete karşı işlenen suçlara verilen veya kamu düzenini sağlamak için uygulanan cezaları da ifade etmektedir. Osmanlı Devleti’nde bu gerekçelerle verilen ölüm cezalarına “siyaseten katl” denmiştir. Abbasilerden sonraki Türk-İslam yönetimlerinde görülen bu ceza genellikle “siyaset” veya “siyaset etmek” şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁰

³⁸ Davut Dursun, **Siyaset Bilimi**, 3. Baskı, İstanbul: Beta Basım Yayın, 2006, s. 25.

³⁹ Mümtaz’er Türköne, “Siyaset Nedir?”, Mümtaz’er Türköne (Ed.), **Siyaset**, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2012, s. 27.

⁴⁰ Türköne, a.g.m., s. 27; Dursun, a.g.e., s. 25-26.

Siyaset kelimesinin yerine kullanılan *politika (politics)* kelimesi, siyasetin Batı dillerindeki karşılığıdır. Politikanın kökü Eski Yunan'daki şehir devletlerini ifade eden "polis"; yurttaş için kullanılan "polites"; devlet yapısı, siyasal rejim ve anayasa anlamında kullanılan "politeia"; vatandaşlık hakkına ilişkin şeyler, devlet yapısını ve egemenlik hakkını ilgilendiren her şey anlamındaki "politica" ile politika sanatı anlamındaki "politikè" kelimeleriyle aynı kökten gelmekte olup polis/devlet'in yönetimine ilişkin işler, devletle ilgili faaliyetler anlamını taşımaktadır. Eski Yunan düşünürlerinden Aristoteles (Aristo) şehir devletleri, anayasaları, örgütlenmeleri ve siyasal rejimleri incelediği *Politika* adlı eserinde aile, köy ve şehir (polis/devlet) birliklerini doğal topluluklar olarak görmekte ve polis/devlet'in aile ve bireylere göre önceliği bulunduğunu çünkü bütünün parçalardan önce geldiğini söylemektedir. İnsanın "siyasal bir hayvan (zoon politikon)" olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre polis/devlet'in temel amacı "iyi yaşama"dır ve toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı olan "her devlet iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk"tur. "En yüksek iyiyi" polis amaç edinmekte ve bu topluluk türüne de *politik* denmektedir.⁴¹ Politikayı ise Aristoteles, en yüce ve en anlamlı beşeri faaliyet ve insan mutluluğunu gerçekleştirme sanatı olarak tanımlamıştır.⁴² Bu durumda politika, devletin temel amacı olan "iyi yaşama"yı temin etmek için gösterilen faaliyetler olmaktadır.

Aristoteles'in politikayı, "en yüksek iyiyi" ve "iyi yaşama"yı amaçlayan devlete ilişkin tüm faaliyetler, devlet yönetimi ve yurttaşlığa ilişkin işler şeklinde tanımlaması kendisinden sonra gelen düşünürler ve devlet adamları tarafından da benimsenmiştir. Aristoteles'in siyaset bilimine miras bıraktığı bu geleneksel anlayış, siyaset kavramını öncelikle devlet olgusu çerçevesinde ele almış ve devlet yönetimine ilişkin bir faaliyet alanı olarak değerlendirmiştir. Aristoteles'in devleti merkeze alarak tanımladığı siyaset yaklaşımı özellikle 19. yüzyılda ulus-devletin Avrupa'da ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasıyla daha da popüler olmuştur. Bu anlayış çerçevesinde 20. yüzyılın başlarına kadar siyaset bilimciler, siyasal kurumların yapısını ve özelliklerini incelerken devlet bilimi şeklinde tanımlamışlar⁴³ ve siyaset denince akıllarına ilk gelen devlet olmuştur. Ne var ki "siyasal olan"ı devletle özdeş tutmak siyaset olgusunu oldukça sınırlandırır. Zira siyaset, devletten daha geniş bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle devlet, siyasal yapının en belirgin görünümünden/öğelerinden sadece birisidir ve gelişmiş gelişmemiş tüm toplumlar için

⁴¹ Dursun, a.g.e., s. 26-27.

⁴² Türköne, a.g.y.

⁴³ Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, 6. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap, 2008, s. 29-30.

ortak olan nokta budur.⁴⁴ Bu nedenle siyaseti salt devlet kavramı ile tanımlamak yetersizdir.

Uzunca bir süre, Aristoteles'in siyaset kavramına atfettiği anlam kendisinden sonra gelen düşünürler ve devlet adamlarınca benimsenmiş olsa da, siyaset biliminin bağımsız bir disiplin hâline gelişi ile birlikte kavramın farklı anlamlara gelecek biçimde kullanılmaya başlandığı görülmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla siyaset kavramının, siyaset bilimcilerin üzerinde anlaştıkları bir tanımı henüz yapılmış değildir.

Münci Kapani siyaseti tanımlamaya yönelik başlıca iki farklı ve birbirine zıt görüşün varlığından bahseder. Birinci anlayışa göre siyaset toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır. Bu anlayışa göre, insanlar yaratılışları, sosyal ve ekonomik durumları bakımından değişik fikirlere sahip olmalarından ve aralarındaki düşünce, çıkar ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma, siyasetin temelini oluşturur. Bu anlamda çatışmanın asıl konusu toplumdaki değerlerin paylaşılması iken çatışmanın hedefi de iktidarın ele geçirilmesidir. Bu anlayışa uygun en iyi siyaset tanımının Harold Lasswell tarafından yapıldığı söylenebilir. Ona göre siyaset “Kimin, neyi, ne zaman, nasıl elde ettiğini” belirleyen bir faaliyettir. Karşıt anlayışa göre ise siyasetin amacı, her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı çıkarak genel çıkarı ve insanların “ortak iyiliğini” gerçekleştirmektir. Bu bakış açısıyla siyaset herkesin yararına olan bir toplum düzeni kurma çabasından başka bir şey olamamaktadır.⁴⁶

Bu bağlamda, siyaseti “insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetler” şeklinde tanımlayan Heywood'un da ifade ettiği üzere siyaset, çatışma ve işbirliği olgularıyla karmaşık bir bağlantı içindedir. Bir yandan, rakip fikirlerin, farklı isteklerin, rekabet eden ihtiyaçların ve çatışan çıkarların varlığı, insanların beraberce tâbi oldukları kurallar hakkında hemfikir olmamalarını beraberinde getirir; diğer yandan, insanlar bilirler ki, bu kurallar üzerinde etkili olmak veya onların yürürlükte kalmasını sağlamak için birlikte çalışmak zorundadırlar. İşte bu nedenle, siyasetin temel özelliği, genellikle rakip görüşlerin ve birbiriyle rekabet halindeki çıkarların uzlaştırıldığı bir çatışmayı çözüme süreci olarak tasvir edilir. Ancak, siyaset, bu geniş anlamıyla, tüm çatışmaların çözüme kavuşturulduğu veya

⁴⁴ Aydın, a.g.e., s. 144-145.

⁴⁵ Kamil Kaya, **Akademisyenlerin Gözüyle Türkiye’de Din-Siyaset İlişkisi**, 1. Baskı, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011, s. 18.

⁴⁶ Münci Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, 28. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2011, s. 17-18.

kavuşturulabildiği faaliyet olarak değil, bunun başarılmasından çok, bir çatışma çözme arayışı olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, çeşitliliğin ve kıtlığın kaçınılmazlığı, siyaseti insanlık durumunun zorunlu bir boyutu haline getirir.⁴⁷

Siyasetin en geniş tanımı, iktidar ilişkisinin dayandığı “güç” üzerinden yapılır. Siyaset temelde güçtür. Bütün araçları kullanarak hedeflenen sonuca yani iktidarı ele geçirmeye ve elde tutmaya odaklanır. Her araç, bu güce katkıda bulunduğu sürece anlamlıdır. Bu perspektiften siyaset taraflar arasında bir mücadeledir. Bu mücadelenin temelinde ise kıtlığın mevcudiyeti bulunmaktadır. Zira beşerî arzu ve ihtiyaçlar sonsuz, ama onları karşılayacak kaynaklar daima sınırlıdır. Bu bağlamda siyaset, kıt kaynaklar üzerinde bir mücadele; iktidar, bu mücadelenin yapılmasının yolu; güç de bu mücadelede kimin kazanacağını belirleyen en önemli araç olarak formüle edilebilir.⁴⁸

Siyasetin temel aracı olan güç kavramı, iktidar anlamında ele alındığında büyük zorlukların üstesinden gelinmesi olarak anlaşılmaktadır. Weber’e göre, güç kavramı sosyal ilişkiler alanında kendi iradesini, muhalefet olursa bile icra etme şansıdır.⁴⁹ Buna göre global toplumun meşru gücü iktidardır. Nitekim Weber de siyaseti, araç olarak nitelediği iktidar ekseninde tanımlar ve formüle eder. Siyasal olanı diğer olgulardan ayıran bu araç şöyle ya da böyle bir fiziksel kuvvet kullanımı içermektedir.⁵⁰ Weber, siyaset kavramını güce sahip olmayı hedeflemek veya ister devletlerarasında olsun isterse bir devletle güç grupları arasında olsun bunları içine alan güç dağılımından doğacak etkileşim olarak betimlemektedir.⁵¹ Görülüyor ki devlet ya da siyasal olan şeyi bir güç (iktidar, erk, otorite, şiddet) nitelemektedir. Dolayısıyla siyaset, doğasında var olan “kamu düzeni” ile de birleştirilince kısaca kamu düzenini sağlayan güç anlamına gelmektedir.⁵²

Buraya kadar yapılan anlatımlar göstermiştir ki siyaset teriminin çok sayıda kabul edilebilir ve meşru anlamı bulunmaktadır. Bu bağlamda siyaset, “özü bakımından tartışmalı”⁵³ bir kavram olarak değerlendirilebilir. Siyasetin ne olduğuna dair yapılan tartışmada siyasetin farklı kullanımları şu başlıklar altında özetlenebilir:

⁴⁷ Andrew Heywood, **Siyaset**, Buğra Kalkan (Ed.), (Çev. Bekir Berat Özipek ve diğerleri), Ankara: Liberte Yayınları, 2006, s. 2.

⁴⁸ Türköne, a.g.e., s. 30; Heywood, a.g.e., s. 12-13.

⁴⁹ Yunus Yoldaş, **Toplumun Siyaseti**, İstanbul: Derin Yayınları, 2011, s. 9-10.

⁵⁰ Aydın, a.g.e., s. 146.

⁵¹ Yoldaş, a.g.e., s. 10.

⁵² Aydın, a.g.e., s. 146.

⁵³ Heywood, a.g.e., s. 3.

➤ *Hükümet etme sanatı olarak siyaset:*

Başbakan Bismarck'ın Alman Parlamentosu'nda “siyaset bir bilim değil... bir sanattır” dediği rivayet edilir. Bismarck'ın “sanat”tan kastı, hiç kuşkusuz, hükümet etme sanatıdır; yani, kolektif kararların alınması ve uygulanması yoluyla toplum içinde kontrol tesis etmektir. Ve bu da bizi siyasetin devletle özdeş görüldüğü geleneksel tanımına götürür.⁵⁴ Daha önce ifade edildiği gibi siyasetin en eski ve yaygın kullanımı, Aristoteles'in bıraktığı mirasla, “devlet yönetimine ilişkin faaliyetler” anlamındadır. Siyaset bu şekilde tanımlanınca resmi bir faaliyet olarak görülmekte, iktidar ilişkisinin çok geniş ve zengin konuları bu tanımın dışında kalmakta ve böylece dar bir zümreyi kapsayan bir çıkar faaliyetine dönüşmesine yol açmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla, siyaset bakanlar kurulunda, yasama meclislerinde, hükümet dairelerinde ve bu kapsamdaki yerlerde yürütülür ve özellikle siyasetçiler, kamu görevlileri ve lobiciler gibi sınırlı sayıdaki belirli bir insan grubu tarafından gerçekleştirilir. Bunun anlamı, insanların çoğunun, kurumların çoğunun ve sosyal faaliyetlerin çoğunun siyasetin “dışında” kabul edilmesidir. Kısacası siyaseti temelde devlete bağlı bir faaliyet olarak tasvir etmek, onu, devlet aygıtı etrafında dönen bir sosyal örgütlenme sisteminde (polity) gerçekleşen bir şey haline getirir ve dolayısıyla çok sınırlı bir siyaset görüşü sunar.⁵⁶

➤ *Kamusal işler ya da kamu meseleleri olarak siyaset:*

Daha geniş anlamda siyaset kavrayışı, hükümetin dar alanının ötesine geçerek, “kamu hayatı” veya “kamusal işler” olarak düşünüleni içine alır. Nitekim tabiatına ve yaygın olarak karşımıza çıktığı geniş alanlara uygun bir şekilde devletin dar sınırları dışına çıkartınca, siyaset karşımıza bir kamusal faaliyet olarak çıkar. Bu tür bir siyaset yaklaşımı, genellikle Aristoteles'e kadar götürülebilir. Zira Aristoteles, *Politika* adlı eserinde insanın “doğası gereği siyasi bir hayvan” (zoon politikon) olduğunu ifade ediyordu. Bu söz siyaseti insani bir faaliyete dönüştürmekte ve toplum için vazgeçilmez hale getirmektedir. Bütün kamusal faaliyetler özünde siyasi faaliyettir.⁵⁷

⁵⁴ A.g.y.

⁵⁵ Türköne, a.g.m., s. 29-30.

⁵⁶ Heywood, a.g.e., s. 4.

⁵⁷ Türköne, a.g.m., s. 30.

➤ *Uzlaşma ve mutabakat olarak siyaset:*

Politikanın yürütüldüğü alandan ziyade kararların alınma tarzıyla ilgili olan bu siyaset algılamasında siyaset çatışmayı çözenin belirli bir yolu olarak görülür. Bu anlamıyla siyaset, çatışmayı zor veya güç kullanmadan, uzlaşma, uyuşma ve müzakere yoluyla çözmeyi ifade eder. Diğer bir ifadeyle siyaset, toplumlarda çatışmayı çözmek, düzeni ve adaleti hakim kılmak için gösterilen faaliyetlerin tümüdür. Bu türden bir siyaset tanımı gündelik kullanımda da başvurulan bir anlamı ihtiva eder. Mesela bir soruna ilişkin olarak “siyasi” çözümden söz edildiğinde, zora, baskıya veya şiddete dayanan bir çözümden ziyade barışçıl müzakere ve hakemlik yoluyla çözüm kastedilir. Dolayısıyla bu siyaset algılayışı hiç kuşkusuz olumlu niteliktedir. Bu yaklaşımı benimseyenler toplumsal düzenin, çatışan menfaatlerin uyumlaştırılması ve adaletin sağlanması için her toplumda bir dizi çabanın gösterildiğini, temelde siyaseti bu çabaların oluşturduğunu ve siyasetin amacının bunlar olması gerektiğini savunmaktadırlar.⁵⁸

➤ *İktidar mücadelesi anlamında siyaset:*

Siyasetin en geniş ve radikal tanımını sunan bu yaklaşım siyaseti belirli bir alana (hükümete, devlete veya “kamu” alanına) hapsetmektense, bütün sosyal faaliyetlerde ve beşerî varoluşun her alanında geçerli görür. Bu anlamda siyaset karşılıklı sosyal etkileşimin her düzeyinde mevcuttur. Uluslar arasında ve global düzeyde olduğu gibi, ailelerde ve küçük arkadaş gruplarında da bulunur. Bu geniş anlamıyla siyaset, beşerî varoluşun akışı içinde kaynakların üretimi, dağıtımı ve kullanımıyla ilgilidir; dolayısıyla farklılık ve çatışmayla ilgilidir.⁵⁹ Zira bir toplum, ne kadar homojen olursa olsun, beklentileri ve çıkarları birbirinden farklı kesimlerden meydana gelmektedir. Toplumda var olan farklılıklar da bireyler ve toplum kesimleri arasında bir çatışmaya ve iktidar ilişkisine yol açmaktadır. Belli statüleri işgal edenler diğerlerine karşı kazandıkları üstünlük, güç ve kuvvetlerini korumak, diğerleri de bu pozisyonları ele geçirmek için bir mücadeleye girmektedirler. Bu çatışma hâli siyasetin bir iktidar mücadelesi olarak anlaşılmasına imkân vermiştir. Nitekim iktidardakiler mevkilerini korumak ve sürdürmek, diğerleri ise iktidarı ele geçirmek için bir mücadeleye girişmektedirler.⁶⁰

⁵⁸ Dursun, a.g.e., s. 29-30; Heywood, a.g.e., s. 11-12.

⁵⁹ Heywood, a.g.e., s. 12-13.

⁶⁰ Dursun, a.g.e., s. 28-30.

➤ *Değerlerin otorite aracılığıyla dağıtılması anlamında siyaset:*

Amerikan siyaset bilimci David Easton, siyaseti “maddi ve manevi değerlerin otorite aracılığıyla dağıtılması süreci” şeklinde tanımlamıştır. Easton’daki anlamıyla siyaset, devletin toplumdan gelen baskılara özellikle çıkarların, ödüllerin ve cezaların dağıtılması yoluyla cevap verdiği çeşitli süreçleri kapsar. “Otorite aracılığıyla dağıtılan değerler”, toplumda yaygın olarak kabul edilen ve vatandaşlar tarafından bağlayıcı olduğu düşünülen değerlerdir.⁶¹ “Otorite aracılığıyla dağıtım”dan kasıt ise bir değerın bölüşümünde sürece müdahale ederek ve gerekirse güç kullanarak bölüşümün belli şekilde yapılmasını sağlama yetkisine sahip olma ve bu yetkiyi kullanmadır. Böylece siyaset, meşru güç kullanma yetkisine sahip kişilerin bir faaliyeti olarak tanımlanmaktadır. Siyasetin bu şekilde tanımlanması onun salt devlete ilişkin işler, kurumlar ve faaliyetler olarak değil her türlü değerlerin bölüşümü için “otorite” kullanımını gerektiren faaliyetler olarak anlaşılmasını sağlamaktadır. Zira toplumsal hayatın her düzeyinde (ailede, okulda, işte, şehirde, devlette) çeşitli değerlerin oluşması ve bunların belli şekillerde bölüşülmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu yaklaşım siyaset olgusunun çerçevesini genişletmekte olup siyaseti hem modern ulus-devletlere hem de tüm toplumsal/siyasal organizasyonlara ilişkin bir ortak faaliyet alanı olarak değerlendirmektedir.⁶²

➤ *İstisnai olana karar verme gücü olarak siyaset:*

Siyasetin Carl Schmitt’e özgü bu tanımı, onun egemen güç kavramlaştırmasından çıkmaktadır. Schmitt’e göre “bir siyasal sistemde bir hadisenin ‘istisnai bir durum’ olduğuna kim karar veriyorsa egemen odur”. “Çatışma olduğu zaman neyin kamu yararına, neyin devlet çıkarına uygun olduğuna, kamu düzeni ve güvenliğine uygun olduğuna kim karar vermektedir?” İstisnaî durumdan kasıt ileri derecede zaruret hali oluştuğu, devletin varlığına kasteden veya buna benzer bir şeyin ortaya çıktığı durumdur. Ona göre bir topluma asıl istikametini veren ve geleceğini biçimlendiren, bu istisnaî haller ve neyin istisnaî olduğuna karar veren mercilerdir. Diğer taraftan Schmitt’e göre siyasetin temelinde iktidar ilişkisi olduğu doğru ama daha önemli olan dost-düşman ilişkisidir. İlişkinin dost-düşman ekseninde sürmesi siyasetin asıl ayırt edici özelliğidir. Siyasette asıl önemli olan her türlü ahlakî ve hukuki endişenin üzerine çıkarak düşmanı belirleyebilmektir. Siyasette

⁶¹ Heywood, a.g.e., s. 4.

⁶² Dursun, a.g.e., s. 30-31.

düşman, kamu yaşamı açısından zararlı olandır. Siyasal alanın var olması için mutlaka bir “yabancı”nın ya da “öteki”nin var olması gerekir.⁶³

Özetle, burada bahsedilen farklı tanım ve yaklaşımlar göstermektedir ki herkesin mutabık olduğu bir siyaset tanımı bulunmamaktadır. Bu, siyaset kavramının muhteviyatında iki zıt anlamı birlikte barındırmasından kaynaklanmaktadır: çatışma ve uzlaşma. Siyasetin yukarıda bahsedilen en geniş tanımından yola çıkarak da siyasetin konusunun “iktidar” olduğunu kabul edersek, sonuç itibarıyla şöyle bir kapsayıcı tanıma ulaşabiliriz: siyaset, toplumun her düzeyinde görülen iktidar ilişkilerindeki çatışmaları, nihai aşamada meşru zora dayanmak suretiyle, uzlaşarak çözüme kavuşturan faaliyetler bütünüdür.

1.3. Din-Siyaset İlişkisi

Din-siyaset ilişkisi, insanın tarihsel serüveniyle birlikte ortaya çıkan ve uzun bir süreç içinde değişik boyutlar kazanan bir olgudur. Bir kere din, tabiatı gereği toplumun tüm katmanlarında, tüm kurum ve kuruluşlarında kendini şu veya bu şekilde hissettiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca siyaset, yönetim ve devlet işlerini dinden bağımsız bir olgu olarak görmek ve değerlendirmek mümkün olmamaktadır. Din ile ilişkisi görmezlikten gelinerek yapılan devlet izahatları her zaman eksik kalır.⁶⁴ Zira modern sosyolojinin aile, eğitim, ekonomi, boş zamanlar gibi temel kurumları arasında yer alan din ve siyaset, dolayısıyla din ve devlet,⁶⁵ toplumun diğer kurum ve olgularıyla olduğu gibi, birbirleriyle de etkileşim içerisindedirler.

Hem din, hem de siyaset sosyal birer olgu olarak, sosyal ilişki ve etkileşimler ağı olan toplumda etkinlik gösterirler. Dolayısıyla birbirlerini dışlamaları veya görmezlikten gelmeleri, birbirlerinden mutlak olarak uzak kalmaları mümkün değildir. İsteseler de kalamazlar.⁶⁶ Geçmişte olduğu gibi bugün de din siyasete tamamen kapalı bir dünya değildir ve siyaset de dinî yönelimli anlayışlar ve taleplerden koparılarak anlaşılabilir ve

⁶³ Türköne, a.g.m., s. 30-31.

⁶⁴ Okumuş, a.g.e., s. 131.

⁶⁵ Din-siyaset ilişkisinin temel olarak iki düzeyi vardır: 1- dinin siyaset ile olan ilişkisi, 2- dinin, siyasetin bir kurumu olarak, devlet ile olan ilişkisi. Bu iki düzey birbirlerinden az-çok farklıdır. Birincisi bir temel kurumsal ilişkidir. İkincisi daha mikro ölçekli bir ilişki düzeyini ifade eder. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, devlet siyasetin öğelerinden sadece bir tanesidir. Günümüzde pek çok kişi, modern yapılanmanın sekülerlik vurgusuna uyarak din-siyaset ilişkisinin bütününe bir din-devlet ilişkisi olarak ele almaktadır. Bkz. Aydın, a.g.e., s. 174-176.

⁶⁶ Okumuş, a.g.e., s. 132.

yürütülemez.⁶⁷ Bu anlamda din ve siyaset bir birinden kopmaz, ayrılamaz ikiz kardeşler. Bugün, herkes bu iki kurumla birlikte yaşamaktadır. Din ile tanışan, bu sorumluluğu üzerine alan –istinasız- her insan, aynı anda siyasetle de tanışmış olmakta ve siyasetin beraberinde getirdiği bir takım sorumluluk ve haklarla da muhatap olmaktadır.⁶⁸ Bu yüzden din-siyaset ilişkisi, tarihin her döneminde insanlığı meşgul etmiş önemli bir problematik olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla Mardin’in de ifade ettiği üzere dinin, insanların siyasal inançları içinde merkezi bir yeri olduğu yeni bir bulgu değildir.⁶⁹

Dinin devlet yapısı üzerindeki etkisi, özellikle devleti yöneten ve yönlendiren siyasi zihniyet açısından oldukça önemlidir. Batı dünyasında teokratik devletlerin ve İslam dünyasında da şeriat kanunlarının geçerli olduğu yönetim biçimlerinin ortaya çıkması bu etkinin en somut örnekleri olarak değerlendirilebilir.⁷⁰ Dinsel inançların egemen olduğu toplumlarda, siyaset ile din arasında sıkı bir ilişki vardır. Tarihin ilk devletlerinden bu yana yöneticiler her zaman için dinsel gücü elde bulundurmaya istemişlerdir.⁷¹ Siyaset adamı dini iki şekilde kullanabilir: 1) İktidarı elde edebilmek için, 2) İktidardayken kitleleri daha kolay yönetebilmek için. İki durumda da din, siyaset adamının elinde bir araçtır.⁷² Büyük dinlerin tarih boyunca hayatın her alanını düzenlemek isteyen birer güç olduklarının farkında olan yöneticilerin bu kozu kullanmaları doğaldır. Nitekim Machiavelli’ye göre de hükümdar gerektiğinde halkı kendisine itaat ettirmede, devlete halk katında meşruiyet kazandırmada, iyi bir ordu kurmada hak olsun batıl olsun dini ve dinî inançları kullanabilir, hatta kullanmalıdır da.⁷³

Dinlerin etki alanının sadece siyaseti değil, bilimi, hukuku, sosyal hayatı, ekonomiyi de kapsadığı ve aralarındaki ilişkide bir iç içelik olduğunu fark eden idarecilerin dinsel gücü ellerinde tutmak istemelerinin en başta gelen sebeplerinden birisi iktidarlarına meşruiyet kazandırmaktır.⁷⁴ Din-siyaset ilişkisinin mahiyeti de işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira din, siyasetin en önemli meselesi olan “meşruiyet” çerçevesinde çok

⁶⁷ M. Emin Köktaş, **Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık**, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 40-41.

⁶⁸ Türkmen, a.g.m.

⁶⁹ Mardin, a.g.e., s. 30.

⁷⁰ Kaya, a.g.e., s. 23.

⁷¹ Niyazi Öktem, “Devlet ve Din”, **Köprü**, 50, Bahar 1995,

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=203>

⁷² Yasin Ceylan, “Siyaset, İktidar ve Din”, **Ankara Barosu Dergisi**, 65(4), Güz 2007, s. 10.

⁷³ Okumuş, a.g.e., s. 133.

⁷⁴ Hüseyin Arslan, **Dinî Gruplar ve Siyaset: Yeni Asya Grubu Örneği**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 12.

istismar edilmiş ve çağlar boyunca siyasi meşruiyet için kullanılmıştır. Hâlâ da kullanılmaktadır.⁷⁵

Bir kimsenin hükümranlığını ilan edebilmesi için, buna kamuoyu nazarında meşruiyet kazandırması, siyasetin en temel meselesidir. Siyasetçinin meşruiyetini kabul ettirme açısından sıkça kullandığı argüman dindir. Bu yüzden din ve siyaset arasındaki ilişki burada vücuda bulmaya başlamaktadır.⁷⁶

M. Weber'e göre devletin var olmasının şartı, egemenlik altındakilerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmeleri gerektiğidir. Bu noktada onun ilgilendiği sorun, “insanların ne zaman ve nasıl itaat ettikleri” ve “egemenliğin hangi içsel gerekçelere ve hangi dışsal araçlara dayandığı” sorunudur. Dolayısıyla Weber'in izah etmeye çalıştığı egemenliğin meşruiyeti sorununda dinî unsurların rolü açıkça kendini göstermektedir.⁷⁷ Nitekim tarih boyunca yöneticilerin veya devletin, egemenlik altındakiler nezdinde meşruiyet kazanmasında din, önemli bir işlev görmüştür.

Bu bağlamda pek çok toplumsal işlevi bulunan dinin, en önemli işlevlerinden biri “meşrulaştırım”, yani “meşruiyet kazandırma” olmaktadır. Din, meşrulaştırıcı işleviyle statükoyu, mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri, kurumları, kurumların işleyiş biçimlerinin vb. meşrulaştırıp geçerli kılar. Çoğu zaman, baskın gruplar, dini kendi amaçlarına hizmet etmesi doğrultusunda manipüle etmeye çalışırlar. Machiavelli de dinin meşrulaştırıcı gücünü kabul etmiş ve yasa koyuculara yasaları için ilahi otoriteye başvurmalarını tavsiye etmiştir.⁷⁸

Dinin bu kadar güçlü bir meşruiyet kaynağı olmasının sebebi kendisine siyasi iktidarı kutsallaştırıcı bir özellik atfedilmesindedir. Bu yüzden hemen hemen bütün siyasi iktidarların dini bir meşruiyet aracı olarak kullandığını söylemek mümkündür.⁷⁹ Gerek dindar Hıristiyan, Yahudi, Budist, Hindu, İslam vb. toplumlarında gerek dinin geri plana itildiği, laikliğin etkin olduğu toplumlarda devletler, varlıklarını sürdürebilmek için dinî meşrulaştırıma şu veya bu şekilde başvurmuşlardır. Dinin ve tabiatıyla dinî meşrulaştırımın etkin işlevleri nedeniyle tümüyle, büyük oranda veya belirli bir miktarda dinî

⁷⁵ Celal Şekerci, “Din ve Siyaset”, **Politika Dergisi**, 3(21), Nisan 2010, s. 62.

⁷⁶ A.g.m., s. 62-63.

⁷⁷ Köktaş, a.g.e., s. 39-40.

⁷⁸ Okumuş, a.g.e., s. 98.

⁷⁹ Mümtaz'er Türköne, “İktidar ve Meşruiyet”, Mümtaz'er Türköne (Ed.), **Siyaset**, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2012, s. 63.

meşrulaştırma başvurmayan bir sosyal ve siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkânsız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrulaştırma başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu durumun, dinî meşrulaştırmanın rolünün muğlaklaştığı, meşruiyet krizlerinin yaşandığı ve tartışıldığı modern laik devlet düzenleri için dahi geçerli olduğu söylenebilir.⁸⁰ Evet, gerçekten de hemen hemen tüm toplumlarda din, siyaseti etkileyen bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır; ancak unutulmamalıdır ki bu ilişki tek taraflı değildir. Günümüzde pek çok dinî grup siyasi kadrolarla ilişki kurarak kendilerine “güç” sağladıklarına inanmaktadırlar.⁸¹

Belirtilmelidir ki dinsel meşrulaştırmalar, sadece mevcut sosyal durum ve düzenlemeleri haklılaştırmak, açıklamak ve geçerli kılmak için kullanılmazlar. Dinsel meşrulaştırmalar, mevcut sosyal düzeni eleştirme, reddetme, ona muhalefet etme biçimlerine de potansiyel olarak sahiptirler. Dinî meşrulaştırmalar, devrimci bir hareketi haklılaştırmak için dahi devreye sokulabilirler. O halde denilebilir ki dinsel meşrulaştırmalar, sadece dominant grupların bir aracı olmaz, aynı zamanda alt ve itizalci, ayrılıkçı, muhalif grupların eylemlerini de haklı kılmak için de aracılık eder, destek görevi görürler.⁸²

Aslında, din-siyaset ilişkisini sadece siyasal iktidarın meşruluğu sorunuyla sınırlamak da doğru değildir. Dinleri bir “yumuşak ideoloji”⁸³ ya da dünya görüşü olarak aldığımız zaman, onların mensuplarından yerine getirmelerini istedikleri ibadetler yanında insanlara kimlik verdiklerini, davranış kural ve normları oluşturarak ne zaman ve nasıl hareket edileceğini ya da edilmesi gerektiğini düzenlediklerini görürüz. Dolayısıyla eğer din, bir toplum içinde yaşayan insanın eylem ve davranışları için kriter koyuyorsa siyasetin bunun dışında kalması mümkün değildir.⁸⁴

Birey ve toplum üzerinde bu denli etkili iki kurum olan din ve siyaset arasındaki bu köklü ilişki, tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli toplumlarda değişik biçimlerde kendini göstermiştir. Dolayısıyla nitelik ve niceliklerine göre din-devlet ilişkilerinin çok sayıda

⁸⁰ Okumuş, a.g.e., s. 99.

⁸¹ Aydın, a.g.e., s. 175-176.

⁸² Okumuş, a.g.e., s. 100.

⁸³ Mardin’in kullanmış olduğu kavramla din “yumuşak” bir ideolojidir; yani, sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, içeriği kuvvetli bir yapının kastedildiği “sert” ideolojilerin aksine, kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel sistemlerinden oluşur. Bkz. Mardin, a.g.e., s. 14.

⁸⁴ Köktaş, a.g.e., s. 40.

modelleri ortaya çıkmış ve bu modeller çeşitli tipolojilerle sınıflandırılmaya, açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu tipolojilere geçmeden önce din ile devlet arasındaki ilişkilere ve dolayısıyla bahsedilecek olan tipolojilere temel sağlayan “laiklik” kavramına, ilkesine ya da modeline değinmekte yarar vardır.

Etimolojik açıdan “laiklik” terimi Eski Yunanların “halktan olan” kişiyi ifade etmek için kullandıkları “laikos” teriminden gelir. Ortaçağ Latincesinde, bu kelime “laicus” biçimini alarak ruhbandan olmayan, kiliseye mensup olmayan, herhangi bir dinsel işlevi ve unvanı olmayan kişi anlamında kullanılmıştır.⁸⁵ Terim Latinceye “laicus” şeklinde geçmiştir. Türkçeye ise Fransızcadaki “laic” ya da “laïque” sıfatından geçmiştir. Terim, genel manada, Batı dillerinde “dine ya da kiliseye ait olmayan” anlamına gelir.⁸⁶

Laiklik, özü itibariyle Batı (Fransa) kaynaklıdır ve din kurumunun siyasal ve kamusal yaşam üzerinde etki ya da egemenliğinin sınırlanması çabalarından doğmuştur. Bu anlamda laiklik; devletin din işlerine, dinin de devlet ve siyaset işlerine karışmaması, dinî ve dünyevî otoritelerin birbirinden ayrılması, devletin bütün dinsel inançlar karşısında tarafsız ve hoşgörülü davranması, din ve vicdan özgürlüğünün korunması gibi ilkeleri bünyesinde barındırır.⁸⁷

Ancak laikliğin tek bir anlaşılış ve yorumlanış biçimi yoktur. Kavramın geniş bir perspektifle üç alanda ele alınması mümkündür: felsefi, sosyolojik ve siyasi-hukukî anlam.⁸⁸

Felsefi bakımdan laiklik; metafizik ve teolojik inanış ve varsayımları rasyonel bilgidan ayırarak, bilginin referansının Tanrısal olmaktan çıkarılıp tamamen beşerî-rasyonel bir temele oturtulması ve beşerî sorunları çözmekte ikincisinin üstün görülmesiyle ilgilidir. Bu felsefi anlamı ifade etmede Fransızcadaki “laisizm” (laïcisme) kavramı kullanılabilir.

Laikliğin sosyolojik anlamını ifade etmek için özellikle “sekülerleşme” terimi kullanılmaktadır. Sosyolojik anlamda laiklik, dinin toplumsal hayattaki etkisinin en aza

⁸⁵ Mehmet Ali Kılıçbay, “Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, *Cogito*, 1, Yaz 1994, s. 16.

⁸⁶ Fatih Duman, “Din ve Siyaset”, Mümtaz’er Türköne (Ed.), *Siyaset*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2012, s. 453.

⁸⁷ Nilüfer Narlı, “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, *Cogito*, 1, Yaz 1994, s. 23.

⁸⁸ Duman, a.g.m., s. 453-455.

indirilmesini, toplumun büyük ölçüde “sekülerleşme”sini (dünyevileşmesini) ifade eder. Bu durum toplumsal yapı ve ilişkilerde insan aklı ve yaşama pratiğinin temel olması, dinî, mistik ve irrasyonel unsurların ikinci plana düşmesi demektir. Bir başka deyişle modernleşme ile birlikte dinin toplumsal önemi azalmakta, din toplumsal rol ve kurumların işleyişinde ve bireysel inanç ve eylemlerde daha az etkili olmaktadır.

Siyasal anlamda laiklik, egemenliğin kaynağının Tanrısallığını yitirmesini, siyasetin iktidarın meşruluğunun Tanrısal değil dünyevî bir temele dayanmasını ifade eder. Devletin pozitif hukukunun dinî kurallar yerine aklî esaslara dayanması biçiminde anlaşılan hukukî anlamıyla laiklik, siyaset alanında gerçekleşen laikleşmeyle ilgilidir; daha doğrusu onun bir sonucudur. Başta anayasalar olmak üzere hukukî metinler, hem devletin dinden hem de dinin devletten bağımsızlaşmasını sağlayacak çeşitli hükümler içermektedir. Buradaki önemli nokta sadece devletin dinin etkisinden kurtulması, dinî otorite ve esasların, inançların devlet işlerine karışmaması değil, bir kurum olarak dinin de devlet etkisinden kurtulması, devletin dinler karşısında tarafsız kalması, çeşitli dinlere bağlı olanlar arasında hiçbir ayırım yapılmamasıdır.

Laikliğin Batı dünyasındaki tarihsel gelişimine bakıldığında Fransız ve Anglo-sakson gelenekleri arasında bir nüans görülür: laisizm ve sekülerizm. Laisizm daha çok bilinçli bir mücadele sonucu toplumların mistik ve dinsel inançlardan kurtarılması, sekülerizm ise aynı durumun belirgin bir karışma olmaksızın, evrimleşme sonucunda kendiliğinden ortaya çıkması anlamına gelir.⁸⁹ Şöyle ki;

Katolik kilisesinin hâkim olduğu Fransa’da Katolik-Protestan çatışmasının neden olduğu kanlı din savaşlarına son verme endişesi laikliği doğurmuştur. Arka planında “laisizm” ve “anti-klerikalizm” bulunan Fransız modeli laiklik, kiliseyi siyasî ve iktisadi bir güç olmaktan çıkartarak, kolayca belirlenebilen din-devlet ayırımını uygulamayı mümkün kılmıştır. Fransız modeli laiklik için “laisizm” kavramı kullanılabilir. Laisizm, laiklikten farklı olarak bir siyasî-hukukî prensip değil, bir ideolojidir, pozitivistin siyasî-sosyal hayattaki yansımalarını ihtiva eder.⁹⁰ Laisizm ideolojisi dini; gelişmeye engel, bağnazlık kaynağı, uyutucu, belirsizlik içinde bir sığınak ve karşı gelinmesi, ezilmesi ve yok edilmesi gereken bir insan zayıflığı olarak görür.⁹¹ Bu ideolojiye göre, dinler müspet

⁸⁹ A.g.m., s. 456.

⁹⁰ A.g.m., s. 457.

⁹¹ Thomas Michel, “Laisizme Katolik Bir Bakış”, (Çev. Deniz Şengeç), **Cogito**, 1, Yaz 1994, s. 104.

bilimin gelişmesi ve insan aklının bilinmeyenleri çözmesi ile tarihe gömülmüştür. Dinler toplumsal, siyasal ve bireysel bütün alanlardan çıkartılacak, onun yerine insan aklına dayanan açıklama tarzları ve düzenler hâkim olacaktır. Bu görüş, toplumsal ve siyasal olarak bir zorlayıcılığı, reddetme ve mahkum etme yoluyla dinî alana müdahaleyi barındırır.⁹² Bu bağlamda laisizm dinin bütün sosyal varlık alanlarından, devlet gücü kullanılarak uzaklaştırılmasını, devamlı surette kontrol altında tutulmasını, a-sosyal (cemiyet-dışı) ve kişisel hale getirilmesini öngören katı bir ideoloji olarak okunabilir.⁹³

Protestan ülkelerin sekülerleşme deneyimleri ise Katolik Fransa'nın laik siyasal örgütlenme biçiminden farklıdır. Bir kere, Anglo-sakson geleneği laiklikte yani sekülerizmde dinin toplumdaki etkinliğini, yaptırım gücünü yitirşi devlet tarafından ve cebren değil, toplumun kendi gelişme trendinin doğal bir sonucu olarak vuku bulmuştur.⁹⁴ Ayrıca Anglo-sakson geleneği dinsel ve mezhepsel çoğulculuğa dayanmaktadır. Buradaki ana eğilim, dinsel bir oluşumun siyasal geleneğin meşruiyetine meydan okumasızın gelişmesine izin vermektir. Anglo-sakson modeli laiklikte, devletin fonksiyonları arasında din işlerini düzenleme yetkisi bulunmaz. Devletin manevî alanda fetva verme, yurttaşlara din telkininde bulunma, onlara kendi dinini benimsemeleri için ikaz etme, din konusunda yasak koyma ya da cevaz verme gibi yetkileri yoktur. Tüm bunlar devletin sivil toplum tarafından tayin edilmiş olan sınırlarının dışında yer alır.⁹⁵

Ahmet T. Kuru laisizm-sekülerizm ayrımının bir benzerini “dışlayıcı laiklik”-“pasif laiklik” kavramlarıyla ortaya koymuştur. Dışlayıcı laiklik dini kamusal alandan bütünüyle çıkarmak ve onu özel alanla sınırlamak için devletin “dışlayıcı bir tutum izlemesi gerektiğini savunmaktadır. Pasif laiklik ise devletin, dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha “pasif” bir pozisyon almasını talep etmektedir. Bu anlamda pasif laiklik devletin kamusal alanda farklı dinlere yönelik hoşgörülü ve saygılı bir politika izlemesi gerektiğini ifade eder. Dışlayıcı laiklik “kapsayıcı bir öğretiler”, buna karşın pasif laikliğin asıl önceliği devletin kapsayıcı öğretiler karşısında tarafsız kalmasıdır.⁹⁶

⁹² Duman, a.g.y.

⁹³ Durmuş Hocaoğlu, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, **Türkiye Günlüğü**, 29, Temmuz-Ağustos 1994, s. 62.

⁹⁴ A.g.m., s. 43.

⁹⁵ Duman, a.g.m., s. 458.

⁹⁶ Ahmet T. Kuru, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik**, (Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu), 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 14-15.

Bu bağlamda dışlayıcı laiklik, laisizme; pasif laiklik ise sekülerizme karşılık gelir. Laisizm ve dışlayıcı laiklikte dinin, devlet gücü kullanılarak toplumdan tasfiye edilmesi ve devletin baskı ve denetimi altına girmesi söz konusudur; sekülerizm ve pasif laiklikte ise din ve inanç özgürlüğüne saygı esastır ve din ile devlet özerk iki alandır.

Batıda din-devlet ilişkilerinin kurumsal düzeydeki ifadesi olan Kilise-devlet ilişkisini Max Weber üçlü bir tipoloji içinde açıklar: Sezaropapizm, teokrasi ve hiyerokrasi. Sezaropapizm, politik egemenlik mercileri tarafından dinî alanın gasp edilmesi olarak tanımlanır. Bizans'ta olduğu gibi hükümdar dinî organizasyon üzerindeki egemenliği kendi üzerine alır; dini organizasyon şeklen devam eder; devletin egemenlik alanlarından biri olur. Teokraside ise kilise kaynaklı egemenlik politik alanı gasp eder. Hiyerokrasi ise siyasî alanın din görevlilerince meşrulaştırıcı gözetimini ifade etmektedir. Sezaropapizm ile teokrasi arasında bir durumu ifade eden hiyerokraside din ve devlet birbirinden ayrı olmakla birlikte, din siyasal meşruluğun temellerinden birini oluşturmaktadır.⁹⁷

Nur Vergin ise Batı'da gelişmiş olan siyaset felsefesinde din-devlet ilişkilerini ele alan dört teorik modeli içeren bir yaklaşım ortaya koyar. Bu modeller şöyle özetlenebilir:⁹⁸

Birinci model din ve devleti organik bir bütün olarak görür. Calvin, Luther Bossuet gibi ilahiyatçıların geliştirdikleri bu modelde devletin dinden bağımsız bir varlığı yoktur; devlet, dinî ilkeler ve normlar uyarınca hayat bulan ve gücünü dinden alan bir kurumdur. Dolayısıyla din ve devlet organik bir bütündür. Devlet, adeta bir “kilise devletidir” ve devlete karşı çıkmak, Tanrı'ya karşı gelmek anlamına gelir.

İkinci model ise siyasetin din üzerindeki üstünlüğüne ve önceliğine dayanır. Machiavelli, Hobbes, Montesquieu ve Rosseau gibi ünlü düşünürlerin savunduğu bu modele göre devlet, dini kendi hizmetine almalı, kendi gücü ve gücünün devamı için dini kendisine bağlamalı; kısacası din, siyasetin emrinde olmalıdır.

Üçüncü model ise din-devlet ayrılığına dayanan ve J. Locke ve Tocqueville gibi liberal düşünürlerce savunulan modeldir. Locke, din ile siyasetin ayrılmasını ve kilisenin devletin karşısında bağımsız kılınmasını savunurken; Tocqueville de, devletin din

⁹⁷ Duman, a.g.m., s. 451.

⁹⁸ Nur Vergin, “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si”, **Türkiye Günlüğü**, 29, Temmuz-Ağustos 1994, s. 6-12.

konusunda yetkisiz olduğunu ve dinin özgürleştirilip özerk bir alan teşkil etmesi gerektiğini savunur.

Dördüncü model ise geleneksel dini toplumdan çıkarmayı ve yerine “pozitif” bir din kurmayı önerir. Bu model pozitivizmin kurucusu olarak kabul edilen A. Comte’un din-devlet ilişkisine dair yaklaşımından beslenir. Comte’a göre manevi bir gücün ve inancın bulunmadığı bir toplumun kendini idame ettirmesine ve gelişmesine imkân yoktur. Comte, tarihsel süreçte değişen Hıristiyanlığın artık bu manevi gücü temsil edemediğini ve yeni bir dinin gerekli olduğunu ileri sürmektedir. “İnsanlık dini” ya da “Beşeriyet dini” olarak adlandırılan bu yeni din, Comte’a göre, tamamıyla laik olan ve aşkınlığı dışlayan, Tanrı’sı olmayan bir dindir. Bu dinin alanı manevi alandır ve siyasal iktidardan kesin bir biçimde ayrışır. Comte, din-siyaset ayrılığını vurgulamakla birlikte, devletin din üzerindeki önceliğini ve dinin esasen devletin isteklerini sağlamada kolaylaştırıcı bir yedek güç olduğunu da belirtir.

Ali Fuad Başgil ise din-devlet münasebetlerine ilişkin sistemleri üçlü bir tasnifle açıklamıştır:⁹⁹

1- Dine bağlı devlet sistemi: Başgil’e göre bu sistemde, cemiyet içindeki bütün hayat ve münasebetler, öyle ya da böyle hep din kaide ve kanunlarına bağlanır ve dinî bir nizam içinde cereyan eder. Devlet ise, dinî müessese ve nizamın muhafazasına memur bir jandarma rolünde kalır. Böylece din, devlet kuvvetleriyle silahlanmış olur ve bu durum toplumda başka din, fikir ve kanaatlere karşı bir müsaadesizliğe sebep olur.

2- Devlete bağlı din sistemi: Bu sistemde dinî kaide ve kanunlar devlet hayatından çıkarılır ve devletle din birbirinden ayrılır. Ancak bu ayrılma dinî müessese ve teşkilatın devlete karşı muhtar bir vaziyet alması şeklinde olmaz; bilakis bunlar, bütünüyle devletin koltuğu altına konulur, diyanet siyasete kurban edilir.

Devletin dine bağlanması sisteminde siyaset ve idareye diyanet ve din adamları hâkim olurken; dinin devlete bağlanması sisteminde, bunun tam tersine, diyanete siyaset ve hükümet adamları hâkim olur. Bu sistemde hükümet adamları bütün dinî hareket ve hayatı ellerinde tutarlar ve diledikleri gibi istikamet vererek onu politikalarının sadık bir hizmetkârı görmek isterler.

⁹⁹ Başgil, a.g.e., s. 176-183.

3- Din ve devletin ayrılması ya da laiklik sistemi: Başgil'e göre laiklik, devletin dine ve dinin devlete bağlanması sisteminin her ikisine de aynı derecede karşı çıkan ve dışlayan daha ılımlı ve dengeleyici üçüncü bir sistemdir. Bu sistemde ne devlet dine, ne de din devlete bağlanır. Sadece din ve devlet birbirlerinden ayrılır ve her biri diğerine karşı muhtar bir vaziyet alır. Devlet, ne din bezirgânlığı yapar, ne de din düşmanı kesilir. Buna karşılık, din de ne devlet müşavirliğine ne de siyaset kâhyalığına kalkışır. Din ile devletin birbirinden ayrılması, bu ikisinin birbirine karşı lakayt ve yabancı ya da düşman olması anlamına gelmez. Her biri kendi sahasında ihtisas yaparak gelişir, olgunlaşır ve mabet ile hükümet kol kola gider.

Her ne kadar farklı toplumlarda farklı şekillerde kendini gösterse de din-siyaset ilişkisine genel olarak baktığımızda, dinin siyasetle hiç ilgisinin bulunmadığını söylemek gerçekçi olmayacaktır. Burada Mahatma Gandhi'nin bir sözünü hatırlamak yerinde olacaktır: "Dinin siyasetle ilgisi bulunmadığını söyleyenler dinin ne demek olduğunu bilmeyenlerdir."¹⁰⁰ Zira dinler ülkelerinin sosyolojik realitelerinin bir parçasıdır ve siyasal meşruiyet konusunda etkilidirler. Demokratik bir ülkede, demokratik siyasetin mahiyeti gereği din, siyasetin mutlak anlamda dışına atılamaz. Din-siyaset etkileşimi, bir yandan yönetimlerin, sistemlerin, iktidara talip partilerin kendilerini hangi temel üzerinde organize ettiklerine bağlı iken; bir yandan da çeşitli seviyelerde (seçmen, sempatizan, üye vb.) siyasi katılımında bulunan vatandaşların anlam dünyalarına ve yaşayışlarına bağlıdır. Sosyal dünyanın bir parçası olarak din, doğal olarak bütünün diğer parçalarını bir şekilde etkileyecek ve aynı zamanda onlardan etkilenecektir.¹⁰¹ Bu anlamda demokratik yönetimlerde kitlelerin politik davranışlarını belirleyen faktörler arasında dinin de etkin bir faktör olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla politik yapıya yansıyan toplumsal olgular arasında dinin de sayılması gerekir.¹⁰²

Sonuç olarak, insan toplulukları ile birlikte ortaya çıkan din ve siyaset birbirlerini etkileyerek gelişmişler, zaman zaman din siyasetin, zaman zaman da siyaset dinin etkisi altına girmiş ve gerek geçmişte gerek günümüzde birbirlerine büyük katkıları olduğu gibi, büyük zorluklar da çıkarmışlardır.

¹⁰⁰ Okumuş, a.g.e., s. 129; Köktaş, a.g.e., s. 40.

¹⁰¹ Duman, a.g.m., s. 447.

¹⁰² Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, 4. Baskı, Bursa: Dora Yayınları, 2009, s. 446.

İKİNCİ BÖLÜM

2. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Türkiye’de din-devlet ilişkileri tarihine bakıldığında üç farklı dönem ve bunlarla özdeşleşen üç farklı sistemle karşılaşılır: 1) dine bağlı devlet sistemi 2) yarı dinî devlet sistemi 3) devlete bağlı din sistemi. Ali Fuad Başgil’in bu tasnifine göre, birinci dönem; Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan, daha doğrusu Osmanlı padişahlarının Yavuz Sultan Selim ile Halife unvanını almalarından 19. yüzyılın birinci yarısının sonuna kadar devam etmiştir. İkinci dönem; 1839 Tanzimat Fermanı’nın ilanından 1924’teki Diyanet İşleri Reisliği’nin kurulmasına kadar devam etmiştir. Üçüncü dönem ise 1924’ten sonraki dönemdir.¹⁰³

Bu çalışmanın konusu, Başgil’in tasnifine göre ifade etmek gerekirse, üçüncü dönemin kapsamına girmektedir. Ancak söz konusu dönemdeki din-siyaset dolayısıyla din-devlet ilişkilerine dair sağlıklı bir anlayışa ulaşabilmek için meseleye daha önceki dönemlerden, yani Osmanlı’dan başlamak gerekmektedir.

2.1. Osmanlı Klasik Dönemi

Başgil’in tasnifindeki birinci dönemin -ki bu dönem “Osmanlı Klasik Dönemi” olarak da isimlendirilebilir- din-devlet ilişkileri bağlamında nasıl nitelendirileceği çokça tartışılan bir konudur. Türkiye’de yerleşik resmi anlayışta Osmanlı devlet yönetiminin “teokratik” olduğu kabul edilmiş, resmi yayınlarda ve okul kitaplarında bir suçlama olarak bu hüküm sürekli canlı tutulmaya çalışılmıştır. Bu suçlamaya karşılık az da olsa bir savunma olarak, Osmanlı yönetim sisteminin “laik” olduğunu savunanlar olmuştur. Karatepe’ye göre her iki değerlendirme de hiçbir ciddi araştırmamanın ürünü olmayan ideolojik genellemelere dayanmaktadır.¹⁰⁴

¹⁰³ Başgil, a.g.e., s. 192-193.

¹⁰⁴ Şükrü Karatepe, “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, **Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 28.

Gerçekten de bazı yazarlar, Osmanlı Devleti'ni yönetim ve yargıda şer'i hükümlerin egemen olduğu bir sistem olarak tanımlar. "Devletin dini İslam'dır, kanunlar İslam dininin kaynaklarıdır" diye tezlerini özetler ve Osmanlı Devleti'ni şeriata dayalı bir devlet olarak nitelerler. Buna karşılık bazı yazarlar ise Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki uygulamada, şer'i hükümlerden çok, dünyevi otorite tarafından konan kuralların, örf ve adetlerin, yani örfi hukukun hâkim olduğunu, bu nedenle Osmanlı Devleti'nin hiçbir zaman tam bir İslam devleti (şer'i devlet) olmadığını belirtirler.¹⁰⁵

Teokrasi, tanrının egemenliği, ya da tanrı adına yürütülen egemenlik demektir. Batıda kilise ve denetimde tuttuğu krallar, tanrı tarafından gönderildiklerini, tanrı adına hükmettiklerini söyleyerek, otoritelerini meşrulaştırmışlardır.¹⁰⁶ Teokratik devlette, dinî ve dünyevi iktidar olmak üzere iki egemen güç yoktur. Dinî iktidar egemenliğin tek sahibidir, din ve devlet iç içedir. Devlet başkanı aynı zamanda dinî liderdir, emirleri dinî bir emir/hukuk kuralı olarak kabul edilir, devlet fonksiyonları tamamıyla ilgili dinin hükümlerine uygun olarak icra edilir, devlet, egemenliği ruhban sınıfından oluşan bir komisyonca kullanır.¹⁰⁷ Bu bağlamda Osmanlı düzenini teokratik bir düzen olarak tanımlamanın yanlış ve yetersiz olduğunu ifade eden Berkes'e göre Osmanlı halife-padişahlığı bir kilise ya da din hükümdarlığı değildir. Osmanlı halife-padişahlığı rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı değil, devlet maslahatı başta gelir. Din adamları, hukukçu, öğretmen ve propagandacı olarak, devlet maslahatının, yani devlet gerekliliklerinin görevlileridir.¹⁰⁸

Hakikaten Osmanlı'da adalet, eğitim, dinî ibadet ve dinî hizmetler alanında görevli ve yetkili "ulema" veya "ilmiye" denen bir sınıf vardı. Bu sınıfı oluşturan Kadılar, Müderrisler, Müftüler, İmamlar ve Müezzinler ve diğer ilgililerin tamamı, Hıristiyan Batı'daki Kilise gibi özerk değil, tamamen siyasî iktidarın kontrolünde bir kamu görevlisidirler.¹⁰⁹ Aynı şekilde bu sınıfın başı olan şeyhülislam, teorik ve örgütsel açıdan, bir papa veya patrik gibi, hiçbir ruhani otoritenin ya da kilise benzeri bir kurumun

¹⁰⁵ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 36. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, s. 199; İltar Turan, "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", Richard Tapper (Yay. Haz.), **Çağdaş Türkiye'de İslam**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993, s. 41; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iiliği Meselesi", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 11(3-4), 1945.

¹⁰⁶ Karatepe, a.g.m., s. 29

¹⁰⁷ Hande Seher Demir, "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrasi ve Din Devleti Sistemleri Kapsamında İncelenmesi", **Ankara Barosu Dergisi**, 3, 2013, s. 281.

¹⁰⁸ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 19. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 25-26.

¹⁰⁹ Ethem Ruhi Fırlı, "Din ve Devlet İlişkileri", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, 38, 1997, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-38/din-ve-devlet-iliskileri>

temsilcisi değildir. O, padişaha bağlı, sadece dini bürokrasinin en üst makamında oturan bir devlet memurudur. Yine şeyhülislamın yargı yetkisine ve Divân-ı Hümâyûn üyeliğine sahip olmaması, dini otoritenin verdiği fetvaların siyasi iktidarı bağlayıcı bir özellik taşıyamaması Osmanlı sisteminin teokratik bir esasa tam olarak oturmadığının önemli göstergeleridir.¹¹⁰

Ayrıca Osmanlı Devleti'nin laik olduğunu savunanlara göre Osmanlıların birtakım kanunnameler düzenlemeleri, örfi hukuka ağırlık vermeleri, yöneticilerin siyasi, idari, hukuki ve sosyal problemleri halletmek için esnekliğe gerek duyarak genellikle şer'i hükümleri görmezlikten gelmeleri, özellikle Kur'an ve sünnette açıkça ortaya konan hadları (ukubat, ceza hukuku) uygulamamaları, Osmanlı hukukunun laik nitelikler içerdiğini göstermektedir. Bu tür nitelikler ve eğilimler Lale Devri'nden başlayarak Islahat hareketleri, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrutiyet Dönemlerinde daha belirgin hale gelmiş ve Cumhuriyet döneminde varması gereken noktaya varmıştır. Yani laiklik bir süreç olup Osmanlılar döneminde başlamıştır.¹¹¹

Evet, gerçekten de Osmanlı idaresi, toplum ve devlet hayatının temel kurum ve ilişkilerini, şer'i mevzuattan çok, örfi kanunlarla, hatta mahalli gelenek ve teamüllere göre düzenlemeyi tercih etmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen Osmanlı devlet düzeninin şer'i olmadığını ileri sürmek zordur. Çünkü bir kere, bütün bu kanun ve nizamların "Şer'i Şerif'e uygun olması şarttır. Devletin hiçbir kanun ve nizamı Şer'i Şerif'e aykırı bir hüküm ihtiva etmez. Halife-Sultanın vazifesi Şeriat kanunlarının emir ve yasaklarını yerine getirmektir. Halife-Sultan bu kanunların hiçbir hükmünü terk edemez ve şer'in gösterdiği yoldan dışarıya çıkamaz."¹¹² Ayrıca Osmanlı padişahlarının dinî bir unvan olan hilafet unvanına da sahip olmaları, esasında egemenliğin temelini ilahi bir kaynağa dayandırmak manasına gelmektedir. Bunun ise laikliğe aykırı olduğu aşikârdır.¹¹³

Diğer taraftan Osmanlı toplumunun örgütlenmesine bakıldığında dinî ve geleneksel bir düzenle karşılaşılır. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunan topluluklar din ya da mezhep esasına göre örgütlenip yönetilmiş ve bu yapıya "millet sistemi" denilmiştir.

¹¹⁰ Yılmaz Yurtseven, "Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşrutiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, XI(1-2), 2007, s. 1258, 1263-1264.

¹¹¹ François Geogron, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)**, (Çev. Ali Berktaş), 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 12; Süleyman Uludağ, "Osmanlılarda Din-Devlet İlişkisi", **Köprü**, 65, Kış 1999, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=415>

¹¹² Başgil, a.g.e., s. 194.

¹¹³ Ortaylı, a.g.e., s. 203.

Yani, Osmanlı millet sisteminde insanlar mensup oldukları din ve mezheplere göre gruplara ayrılmıştır. “Millet” kavramı burada bir ırkı ve aynı dili konuşan toplumu değil, aynı din ve daha ziyade aynı mezhebe bağlı insanlar topluluğunu ifade etmektedir. Osmanlı toplumu içerisinde genelde kabul edilen dört millet vardır. Bunlar, Müslüman milleti, Rum milleti, Ermeni milleti ve Yahudi milletidir. Kendi içinde örgütlenen ve özel hukuk alanında devlete karşı belli ölçüde özerkliği bulunan bu grupların eğitim, öğretim, yargı, inanç, ibadet gibi hizmetleri bağlı buldukları cemaatler tarafından karşılanmaktadır.¹¹⁴

Osmanlı Devleti’ndeki bu millet sistemi esas itibariyle İslâm’daki zimmî hukukuna¹¹⁵ dayanır. Buna göre Osmanlı Devleti’nde Sünnî Müslümanlar etnik kökenlerinden bağımsız bir şekilde ümmetin aslî unsuru olarak kabul edilirken, yönetim işlerini de bunlar üstlenmişlerdir. Hıristiyan ve Yahudiler ise zimmet ehli konumunda din ve vicdan özgürlüğüne sahip olarak bağımsız bir şekilde hareket edebilmişlerdir. Osmanlı toplum düzeni farklılıklar üzerine kurulu olan bir düzen olup, bu mozaik toplum modeli inanç farklılıklarına göre biçimlenmiş ve yasalarla korunmuştur. Bu model sosyo-kültürel ve dinî planda çoğulcu bir nitelik taşımaktadır. Osmanlıdaki bu çoğulculuk, farklılıkları koruma ve sürdürme biçiminde anlaşılmalı ve Osmanlılar başlangıçtan itibaren gayrimüslimlere hoşgörülü davranmışlar, özel hayatlarında ve bireysel hukuk işlemlerinde serbest bırakmışlardır. Böylece Osmanlı Devleti’nde toplumun çeşitli dinî ve kültürel kesimleri bir araya gelir, fakat kendileri olmaktan çıkmazlar, her grup kendi dinini, dilini, fikirlerini ve yaşama biçimini muhafaza ederdi. Asırlar boyunca birbirinden farklı birçok milleti yapısında bulundurmaya başaran Osmanlılarda Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar kendi kültür yapılarını koruyarak barış içerisinde birlikte yaşamışlardır.¹¹⁶

Farklı din ve mezheplere mensup topluluklara hoşgörü ve tolerans gösterilmesi, geniş özgürlükler tanınması bakımından Osmanlı sisteminin laik olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak tüm bu hoşgörü ve toleransa rağmen İslamiyet’e ve Müslümanlara devlet

¹¹⁴ Uğur Kurtaran, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”, **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 8, Sonbahar 2011, s. 59-61; Ali İhsan Karataş, “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15(1), 2006, s. 269; Veysel Dinler, “Osmanlı Devleti’nin İdari Yapısı”, (t.y.), <http://www.veyseldinler.com/>

¹¹⁵ İslam hukukuna göre, İslam devletinin egemenliğini kabul eden gayrimüslimler (zimmîler), zimmet anlaşmasının şartlarını yerine getirmelerine ve vergi ödemelerine karşılık Dar’ül İslam’da (İslam ülkesinde) oturma hakkına sahip olur ve İslam devleti tarafından her türlü hak ve özgürlüğü himaye edilir. Ancak bazı siyasi ve sosyal hakları Müslümanlara nazaran sınırlıdır. Detaylı bilgi için bkz. Karataş, a.g.m.; Gülnihal Bozkurt, “İslam Hukukunda Zimmîlerin Hukuki Statüleri”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 3(1-4), 1987; Hüseyin G. Yurdaydın, “İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu”, **Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27(1), 1986.

¹¹⁶ Kurtaran, a.g.m., s. 59-63; Karataş, a.g.m., 273-284; Dinler, a.g.m.

işlerinde ve sosyal hayatta ayrıcalıklı bir yer tanındığı ve gayrimüslimlere yönelik kısmî kısıtlamalar getirildiği de bilinmektedir. Örneğin; yüksek sesle ibadet edemezler, çan çalmaya sınırlı bir şekilde izin verilir,¹¹⁷ kamu hizmetlerine girmek ve askerlik yapmak için Müslüman olmak gerekir, gayrimüslim ve Müslüman halktan farklı vergiler alınır, gayrimüslimlerin gündelik hayatlarını Müslümanları rahatsız etmeden yaşamaları gerekir vs.¹¹⁸ Dolayısıyla toplumun din esasına dayanan gruplara bölünmüş olması, devletin bir dine ve dinî gruba açıkça ayrıcalık tanınması, vergilerin bu gruplamaya göre toplanması, eğitim, öğretim, yargı gibi hizmetlerde dinî cemaatlerin sorumlu ve yükümlü tutulması gibi nedenlerle böyle bir düzeni laik olarak nitelemek yanlış olur.

Bu bağlamda klasik dönem Osmanlı devlet sistemini “teokratik” ya da “laik” olarak nitelemek yetersiz kalmaktadır. Bu dönemi “dine bağlı devlet” veya “din devleti” olarak nitelemek daha isabetli olur. Nasıl nitelendirilirse nitelendirilsin, şu bir gerçektir ki Osmanlı Devleti, bir İslam devleti olarak kurulmuştur ve ömrünün sonuna kadar dine bağlı kalmıştır. Ancak bu bağlılık hep aynı düzeyde gerçekleşmemiştir tabii; başlangıçta çok kuvvetli iken, sonraları daha zayıf olmuştur. Dolayısıyla kabul etmek gerekir ki Osmanlı devlet ve toplum düzeni 600 yılı aşkın bir süre boyunca hep aynı kalmamıştır; din-devlet ilişkileri zaman içerisinde, çeşitli sebeplerle, bir ayrışma süreci yaşamıştır. Bu süreç Osmanlı modernleşmesiyle birlikte kendini belirgin bir şekilde göstermiştir.

2.2. Osmanlı Modernleşmesi: Tanzimat ve Islahat Fermanı

Osmanlı Devleti’nde modernleşme olgusu askeri yenilgi, toprak kaybı ve hazinede büyüyen açık yüzünden oluşan tehdidi ortadan kaldırmanın çaresini arayan politik otoritelerin giriştikleri yenilik çabaları ve Batı Avrupa’ya özgü düşünce ve fikirlerin Osmanlı toplumunda, yavaş da olsa yayılması ve özellikle Babıali’de görev yapanların önemli bir kısmı tarafından benimsenmesiyle, ortaya çıkmıştır.¹¹⁹ Ancak Osmanlı modernleşmesinin nereden başlatılacağı oldukça güç bir meseledir. Zira Osmanlı modernleşmesi Lâle Devri’ndeki ıslahatlar ve Batılılaşma girişimleriyle de başlatılabilir, III. Selim ya da II. Mahmud’un reformlarıyla veyahut Tanzimat’la da başlatılabilir.

¹¹⁷ Karataş, a.g.m., s. 280.

¹¹⁸ Demir, a.g.m., s. 278.

¹¹⁹ Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme”, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, 4. Baskı, Bursa: Dora Yayınları, 2009, s. 13-14.

Her ne kadar kesin bir tarih verilemese de Osmanlı Devleti'nde Lâle Devri ile gayri resmî olarak başlayan Batı'ya yöneliş ya da “modernleşme” çabaları, Tanzimat'la resmileştirilmiştir, denebilir.¹²⁰ Dolayısıyla Tanzimat Dönemi olarak ifade edilen ıslahat sisteminin, Osmanlıların sosyal gelişmeleri içinde birdenbire ortaya çıkan bir olay olmadığı açıktır. Tanzimat, ıslahat silsilesini devam ettiren, onları sonraki aynı çeşit hareketlere bağlayan bir zincir halkasıdır.¹²¹ Diğer bir ifadeyle Tanzimat, Osmanlı Devleti'nde reformların düşünölmeye başlandığı ve hatta uygulanmaya konulduğu ilk dönem olmamıştır. Tanzimat daha önceleri de var olan Batıcılık, askeri reform, mali sorunları çözüme, yönetimde yenilik fikirlerinin bir aşaması olarak bazı politik uygulama ve gelişmelerin başlangıcıdır.¹²²

Tanzimat Dönemi'nin ilk adımı sayılan, İstanbul'da Gülhane Parkı'nda okunduğu için Gülhane Hatt-ı Hümayunu adıyla da anılan, Tanzimat Fermanı Sultan Abdölmecid'in rızasıyla Mustafa Reşit Paşa tarafından düşünölüp yazılmış ve 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilmiştir.¹²³ Tanzimat Fermanı, Avrupa'da hükümdarların kendi yetkileriyle halkın hakları arasındaki ilişkilerde değişiklikler yapılacağını vadeden, charte (senet, Latince carta) türünden bir belgedir¹²⁴ ve Osmanlı-Türk toplumunda yaklaşık iki yüz yıldan beri süre gelen ıslahat ihtiyaç, eğilim ve girişimlerinin her alanda teoriden pratiğe intikal etmiş, önemli bir dönüşüm aşamasıdır.¹²⁵

Her ne kadar Ferman içeriğinde birtakım yenilikler barındırsa da aynı zamanda geleneksel özellikler taşıyan bir belgedir. Zira her hükümdar tahta çıktığında ve zaman zaman da ölkede yaygınlaşan adaletsiz uygulamalar ve kötü yönetimi önlemek amacıyla bu gibi adaletnameler çıkarmaktaydı. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu öncekilerden ayıran başlıca özelliklerden biri, Babıâli bürokratlarının düşünüşünü ve tasarılarını yansıtmaması, daha doğrusu onlar tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Bu görüş ve tasarılar, liberal bir iktisadi anlayışın ve ona yönelik yeni bir yönetim modelinin gerçekleştirilmesi istemine dayanmaktaydı.¹²⁶

¹²⁰ Kadir Gürlü, **Türk Modernleşme Sürecinde İktidar ve Din**, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010, s. 33-34.

¹²¹ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 28.

¹²² Kalaycıoğlu ve Sarıbay, a.g.m., s. 13.

¹²³ Kemal H. Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, s. 96-97.

¹²⁴ Berkes, a.g.e., s. 214.

¹²⁵ Mehmet Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, 1. Baskı, Konya: Çizgi Kitabevi, 1999, s. 60.

¹²⁶ Ortaylı, a.g.e., s. 113.

Yönetimde birtakım iyileştirmeler ve düzenlemeler yapmayı amaçlayan bir tasarı olan Tanzimat Fermanı, dibacesinde ideoloji ve yaptırım olarak görünüşte geleneksel ve alışılmış bir ifadeyle şeriatın, şeriata bağlılıktan söz ediyor, devamında bütün yurttaşlara eşit haklar, mal ve can emniyeti vaat ediyor, mali, askeri ve adli sahalarda bazı reformlar ileri sürüyordu. Tunaya, Ferman'ın içeriğinden şu şekilde bahsetmiştir:

Ferman her şeyden evvel, iyimser bir çıkış noktasına sahiptir: İmparatorluğun ekonomik ve jeopolitik durumu onu beş on yıl içinde yükseltebilir, tabii muayyen şartlara riayetle... Kalkınma metodu ana hattı bakımından şu olmalıdır: İmparatorluğu şimdiye kadar yükseltmiş âmil neyse onu veya onları ihya etmek gerek. Bu da topluca Şeriat'tır. Şu halde Şeriat anayasa olmalıdır. Yanı sıra, yeni kanunlar da yapılmalıdır. Her şeyden önce, imparatorluğun "fert"leri can, namus ve mülkiyetlerinden emin olmalıdırlar. Kanun karşısında vergi ve askerlik alanlarında eşitlik tesis edilmelidir. Kanunî devrenin pek makbul "Daire-i Adalet"i yeniden uygulanmalıdır.¹²⁷

Tanzimat Fermanı'yla, bütün tebaanın can, mal ve namus güvenliklerinin hükümdarın iradesinin dışında kanunla teminat altına alınması, iltizam ve iltizama bağlı her tür sömürünün kaldırılması, askere alma ve askerlik süresinde eşitliğin sağlanması, yargılamasız kimsenin cezalandırılmaması, bütün tebaanın düzenli ve kuralına uygun biçimde adil olarak yargılanması ve bu kanunların uygulanması sırasında mensubu oldukları dine bakılmaksızın kişilerin eşit kabul edilmesi gibi ilkeler resmen kabul ve ilan edilmiş oldu. Söz konusu eşitlik prensibi, eski İslami gelenekle olan bağların kopuşunu en keskin biçimde gösteren ve dolayısıyla Müslümanların ilkelerini ve duygularını derinden sarsan bir maddeydi.¹²⁸ Ancak Fermanı kaleme alanlar, gayrimüslim tebaaya hak ve eşitlik verilmezse devlet ve toplumun ilerleme ve buhrandan kurtulma şansının olmadığını biliyorlardı. Ayrıca Ferman, her ne kadar, muhafazakâr kesimi gözeterek, şeriata çok ısrarlı atıflar yaparak, güçsüzlük ve fakirliğin şeriat ve kanunlara uymamaktan ileri geldiğini usûlen tekrarlayarak başlasa da İmparatorluğun iyi biçimde idare edilmesini teminat altına alabilmek için yeni kurumların oluşturulması hususunda açıkça söz ederek devam etmiştir. Böylece şeriatın dışında laik kurumların toplumda yayılması Tanzimatçı devlet adamlarını açtığı çığırda mümkün oldu. Osmanlı Devleti yıkılana kadar laik ideolojisinin resmen sözü edilememiştir ama laik uygulamaya 19. yüzyılda adım atılmıştır.¹²⁹

Siyasa ve yönetim alanlarında reform yapma sorunu, Batı uygarlığı ile artan ilişkileri çağın gereklerine göre kurallara bağlama sorunuyla da birlikte yeni kanunlar

¹²⁷ Tunaya, a.g.e., s. 29.

¹²⁸ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (Çev. Boğaç Babür Turna), 5. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2011, s. 149-150.

¹²⁹ Ortaylı, a.g.e., s. 114-116.

yapılmasını adeta zorunluluk haline getirdi. Osmanlı geleneğinin kanun hukukunun ve İslam şeriat hukukunun kaynaklarından alınan malzemeyle Avrupa hukuklarından alınan malzemeyi yoğurarak, biçimce çağdaş mecellelere (code'lara) benzer kanunlar yapmak İslam uluslarının tarihinde ilk defa Tanzimat'ta girişilmiş bir iş olmuştur.¹³⁰ Dolayısıyla Tanzimat Fermanı ile başlayan sürecin en önemli özelliklerinden biri, yasal düzenlemeler alanında laikleşme sürecinin gündeme gelmiş olmasıdır.

Bu yöndeki girişimlerin ilki Avrupa ticareti ile yeni ilişkilerin genişlediği bir alanı kapsayacak bir ticaret kanunu yapılmasında gözükmiştir. Zira İmparatorluk dünyanın yeni ekonomik düzenine ayak uydurmak zorundaydı. 19. yüzyılın başlarında Avrupa tüccarları ile Osmanlı tebaası arasındaki anlaşmazlıkları çözümlenmek üzere karma ticaret heyetleri uygulaması başlamıştı. 1840'ta bunlar Ticaret Meclisi adı altında resmileştirildiler. 1847'de 10 yabancı, 10 Müslüman, 10 Müslüman olmayan tebaadan kurulu karma mahkemeler haline geldiler. Kapitülasyonların kurallarına ve Avrupa ticaret uygulamalarına göre çalışan bu mahkemeler için 1807 tarihli Fransız Ticaret Kanunu'ndan adapte edilen bir ticaret kanunu yapıldı (1850). Yeni kanuna göre faiz kabul ediliyor, ticari davalarda din ve mezhep ayrımı kaldırılıyordu. Yine modern anlamdaki şirketler dahi İslam hukukunda yer almayan bir kurum yani "tüzel kişiler" olarak kanunda yer almışlardır. On yıl sonra, yine Fransız Ticaret Kanunu'ndan alınan bir kanun daha yapıldı. Bu kanunla ticaret mahkemeleri yeni kurulan Ticaret Bakanlığı'na bağlandı. Şeyhülislam'ın yargılama alanı dışında kurulan ilk mahkemeler bu ticaret mahkemeleri oldu. 1861'de Ticaret Muhakeme Usulü Kanunu ile 1863'te Deniz Ticaret Kanunu bu yöndeki gelişmeyi tamamladı. Şeriat muhakeme usulünden ilk ayrılış da bu mahkemelerde başladı. Bunun en önemli yanı Müslüman olmayan tanığın Müslüman olan bir davalı aleyhine tanıklık edebilmesinin kanuna konması olmuştur. Üstelik ticari davalara bakacak mahkemeler de şer'i hâkimlerden değil, nizamiye mahkemesi hâkimleri denen yeni hukukçulardan ve mahallin tüccarlarından oluşan karma kurullardı.¹³¹

Kamu hukuku alanında ise şer'i hukuktan ve örgütlenmeden ayrılma Mayıs 1840 tarihli Ceza Kanunnamesi'nin ilanı ile başladı. 14 Temmuz 1851'de Kanun-ı Cedid başlığıyla yeniden düzenlenen bu kanunun ilginç yanı hem Tanzimat ilkelerinin tüzel kişi hakları alanında ilk görünüşü, hem de Tanzimat'ın kendisindeki ikiliğin ilk patlak verişi

¹³⁰ Berkes, a.g.e., s. 220-221.

¹³¹ Berkes, a.g.e., s. 221-222; Ortaylı, a.g.e., s. 205-206.

olmasıdır. Bu kanun bir yandan çağdaş ceza kanunlarının bazı yanlarını alırken, öte yandan şeriatın gelen ve üstelik hükümsüzleşmiş bir hale gelmiş olan bazı kurallar içeriyordu. Kanun, kimsenin yargılanmadan cezalandırılmayacağı ilkesine dayanırken, şeriatın kısas ve diyet kurallarını kanuna bağlama düşüncesini de içeriyordu ve sınıf, mezhep ve din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlılara uygulanacaktı. Ağustos 1858’de Ceza Kanunnamesi, 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu örnek alınarak yeniden düzenlendi. Bu kanunname ile ceza kurallarının uygulanmasında eşitlik, kanunun cezasını göstermediği bir eylemden ötürü kimsenin cezalandırılmayacağı, suçlardan ancak bunları işleyenin sorumlu olduğu prensipleri de alınıyordu. Fakat bu kanun da şeriatın ukûbat kurallarını kaldırmadığını, sadece hükümdarın tâzir yetkisinin sınırları içinde kısıtlandığını ve kısas ve diyet kurallarının kaldığını kabul etmek gibi çelişkiler taşıyordu. Diğer taraftan bu yeni kanunlarla birlikte Şer’iye mahkemeleri yanında Hıristiyan unsurun ihtilaflarını çözmekle ödevli Cemaat Mahkemeleri ve gene Karma Ticaret ve Asliye Mahkemeleri kurulmuştur. Sözde bütün tebaa için hazırlanan bu kanun hükümlerine göre savcı resen ceza davası açıyordu. Ancak mağdur olan (Müslim veya gayrimüslim) dilerse, davanın kendi cemaatinin mahkemesinde görülmesini isteyebiliyordu. Böylece Tanzimat’ın getirdiği düalist (ikili) yapı bu alanda kendini göstermiş oluyordu.¹³²

Aynı şekilde 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi de yasal düzenlemelerdeki laikleşme sürecini sürdürmüştür. Her ne kadar kanun İslam hukukunun esaslarını da göz önüne alarak vakıf arazi ve miri arazi kategoriler tespit etmişse de, esasında mülkiyet ve miras konusunda getirdiği laik hükümlerle Tanzimat döneminde laikliğe doğru atılmış en önemli adımlardan biridir. Kanunname, toprak üzerinde özel mülkiyete ilişkin yeni düzenlemeler getirmiş, özellikle kadın-erkek arasında miras bölüşümünde eşitlik konularında radikal değişiklikler yapmıştır.¹³³

Bu bağlamda her ne kadar şer’i bir karaktere sahip olsa da, Ferman sayesinde Batı hukukunun bazı temel kurumları ilk defa İslam toplumunun içine girmiş ve düalist bir yapı gelişmiştir. Hatta nizami mahkemeler kurulduktan sonra yargı alanları şer’i mahkemeler aleyhine günden güne genişlemiştir. Yargılama usulündeki gelişmelerle İmparatorluğun son yüzyılında şer’i mahkemeler toplum hayatını yavaş yavaş terk etmekteydiler.¹³⁴

¹³² Tunaya, a.g.e., s. 31-32; Berkes, a.g.e., s. 222-224; Ortaylı, a.g.e., s. 208.

¹³³ Ortaylı, a.g.e., s. 208; Yusuf Tekin ve M. Çağatay Okutan, **Türk Siyasal Hayatı**, 2. Baskı, Ankara: Orion Kitabevi, 2012, s. 27.

¹³⁴ Ortaylı, a.g.e., s. 207-210.

Tanzimat devrindeki laikleşme eğilimi ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan düalist yapı eğitim alanında da kendini göstermiştir. Bu dönemde modern okullar açılarak eski medreseler yavaş yavaş ihmal edildi. Yabancı okullar ve bu arada 1868 yılında İstanbul Fransız liseleri örneğinde Galatasaray Lisesi açıldı. Batı'nın edebiyat ve tiyatro eserleri uyarlanarak memlekete sokuldu, ayrıca fen kitapları ve dergileri yayımlandı.¹³⁵ Dolayısıyla klasik dönemde her sınıf halk ve her dinî grup için tamamıyla dinî eğitimin hâkim olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda, 19. yüzyılın başından itibaren orduda ve nihayet mülki idaredeki modernleşme dolayısıyla laik niteliğe yakın, modern eğitim veren okullar kuruldu ve bunlar dinî eğitim kurumlarının yanı başında ve onların aleyhine yayılıp, gelişmeye başladılar. Modernleşme eğitime yansidikça medrese çevresi ve ilmiye sınıfı bunun dışında kalıyor, devlet ve toplum hayatındaki eski egemen rolünü kaybetmeye başlıyordu. Osmanlı toplumunda laik eğitimin gelişme çizgisi, gayrimüslimler arasında da Müslümanlarınkine benzer yol izledi. Gayrimüslimler de laik eğitime geçme ihtiyacını duydular ve bunu kilisenin denetim ve protestosuna rağmen yaptılar.¹³⁶

Bu dönemde yapılan önemli yeniliklerden bir diğeri de vilayet idaresinde yapılan reformlardır. 1864 Vilayet Nizamnamesi, 1871 İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi ve 1878 Dersaadet ve Vilayet Belediye Kanunu ile taşradaki idari örgütlenmelere ilişkin yasal düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Bu yasal düzenlemelere göre vilayet, liva, kaza idare meclislerinde, meclis-i beledilerde, vilayet temyiz divanında, kısacası taşra yönetimindeki kurulların oluşumunda, dönemin eşitlik politikası gereği, Müslüman ve gayrimüslim unsurlar eşit olarak temsil edilecekti. Böyle bir düzenleme özünde laik değilse bile, şeriat dışı bir uygulamadır ve İslami meşveret prensibini zedelemiştir.¹³⁷

Görüldüğü üzere bu devirde Osmanlı İmparatorluğu tebaaya adaletin iki çeşit mahkemede (şer'i ve nizam) iki ayrı sistemdeki kanunlarla dağıtıldığı, eğitimin iki tür okulda yapıldığı, bürokraside iki sınıf memurun yan yana çalıştığı iki tür dünya görüşünün birbiriyle çatıştığı bir toplum sistemi haline geldi.¹³⁸

Dinî hukukun saik ve denetimine bağlı olmayan siyasi müesseseler kurmak suretiyle, Tanzimat devlet adamları Osmanlı toplumunda bir dengesizlik yarattılar. Tanzimat Fermanı; Osmanlı siyasi, toplumsal, dinî, iktisadi, ailevi, estetik görüntülerinin

¹³⁵ Karpat, a.g.e., s. 97.

¹³⁶ Ortaylı, a.g.e., s. 30-31 ve 211-212.

¹³⁷ Ortaylı, a.g.e., s. 209; Tekin ve Okutan, a.g.e., s. 27.

¹³⁸ Ortaylı, a.g.e., s. 212.

değiştirmiş, dünya görüşünü adeta tersine çevirmiştir. Tanzimat'la birlikte eğitim, öğretim, askeri, idari, siyasi ve cemiyet hayatında başlayan Avrupalılaştırma hareketleri, hukuki ve adli sahada da millilik vasfını yitirici neticelerin meydana gelmesine sebep olmuştur.¹³⁹ Tanzimat topluma nüfuz edip, derinliğine ıslahat teşebbüslerine girişmek istedikçe hem din alanında hem de sosyal alanda İslam ve Hıristiyan ayrılığı ortaya çıkmış; iki ayrı din iki ayrı toplum vücuda gelmiştir. Batılılaşma meseleleri iki toplum tarafından aynı gözle görülememiştir.¹⁴⁰ Ayrıca bu kadar ağır bir uygulama yükünü başarıyla yürütecek yeterlilikte, tecrübeli, bilgili bir uzman kadronun olmayışı sebebiyle reformlar istenilen sonuçları vermemiştir. Vergi, toprak tasarrufu, eğitim, sağlık işleri, adaleti uygulama, asker yetiştirme yönlerinde getirilecek yenilikleri yürütme girişimleri, düzen getirmek yerine bozuk düzeni daha da kötüleştirdi. Merkezî devletin reform programını uygulayabildiği hallerde de devlet hazinesinin gelirlerinin artacağı yerde düştüğü görüldü. Bu eninde sonunda, devleti malî sıkıntı içine ve sonunda borçlanma yollarına başvurma zorunluluğuna itti. Nitekim 1854'te Osmanlı Devleti tarihinde ilk kez bir başka ülkeden (İngiltere) dış borçlanma yapılmıştır.¹⁴¹ İltizam kaldırılamamış, vergi eşitliği hiç kimseyi (Müslim-gayrimüslim) memnun etmemiştir. Cizyenin kaldırılması, yerine askerlik ödevi ya da karşılığı olarak bedel konması Hıristiyanları memnun etmemiş, bu ödevin bütün ağırlığı Müslüman köylünün omuzlarına yüklenmişti. Kısacası reformlardan ne Müslümanlar ne de Hıristiyanlar memnun kalmışlardı.¹⁴²

Böyle bir ortamda, Osmanlı Devleti İngiltere ve Fransa ile birlikte savaşa girmenin getirisi olarak 1856'da Paris Kongresi'ne çağrılmış ve burada Rus tehdidine karşı devletin toprak bütünlüğü Avrupa devletlerinin garantisi altına alınmıştır.¹⁴³ Ardından Paris Anlaşmasının ön şartlarından biri olarak ve Tanzimat bildirisinin vaat ettiği reformları gerçekleştirecek kanun ve nizamların yapılmamış, yapılanların da uygulanmamış olmasından şikâyetçi olan Batı devletlerinin yoğun baskısı altında,¹⁴⁴ 18 Şubat 1856 tarihinde yeni bir hamle, yeni bir reform bildirgesi olarak Islahat Fermanı ilan edildi. Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'ndaki ilkeleri tekrar teyit ediyordu: İltizam sistemi ve

¹³⁹ Gürler, a.g.e., s. 36-37.

¹⁴⁰ Tunaya, a.g.e., s. 34.

¹⁴¹ Tekin ve Okutan, a.g.e., s. 27.

¹⁴² Berkes, a.g.e., s. 244-246.

¹⁴³ Tekin ve Okutan, a.g.e., s. 27.

¹⁴⁴ Berkes, a.g.e., 216.

ona bağılı suiistimallere son veriliyor, bir öncekinden daha ayrıntılı ve kesin bir dille, din farkı gözetilmeksizin bütün Osmanlı tebaasının tam eşitliği kuralı getiriliyordu.¹⁴⁵

1876'da I. Meşrutiyet'in ilanına kadar, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasetinde temel vazifesi görmüş olan 1856 Islahat Fermanı, Osmanlı Devleti'nin hemen bütün müesseselerini yenileştirecek, hatta dayandığı fikrî esaslarda derin değışmeler yaratacak mahiyetteydi. Nitekim yukarıda da bahsedildiğı gibi Tanzimat Fermanı'nın ardından ortaya konan kanunlar ve kurumlar bu dönemde yeniden düzenlenip, geliştirilmişlerdir. Bu suretle Tanzimat'ın ikinci safhası sayılabilecek olan bir devreyi de kapsamıştır.¹⁴⁶

1856 Fermanının asıl ağırlık noktası, 1839 Fermanında olduğı gibi, Müslim ve gayrimüslim tebaa arasında eşitliği sağlamaya yönelik hükümlerdir. Ancak Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'ndan daha kapsamlıdır. Nitekim Tanzimat ile can, mal, ırz ve namus güvenliklerinin teminat altına alınması hususunda bütün tebaa eşit kabul edilmişken; Islahat Fermanı bütün Osmanlı vatandaşlarının toplumsal, siyasi, ekonomik, hukuki, idari ve askeri tüm açılardan tam anlamıyla eşit kabul edilmiştir.¹⁴⁷ "Osmanlılık" kavramı da ilk kez burada belirtiliyordu. Müslüman olmayan halk için hakaret ifade eden nitelendirmeler kullanılmayacaktı. Mahkemelerde Hıristiyanların tanıklığı kabul edilecek, tanıklar kendi dinlerinin kitabı üzerine yemin edecekti. Fermanın başında tebaadan "vatandaş" terimiyle söz edilmekteydi.¹⁴⁸ Bu bağlamda Islahat Fermanı, Osmanlılık politikasının doruğa ulaştığı bir bildiri olarak kabul edilebilir.

Görüldüğü üzere 1856 Fermanı ezeli problem olan Müslüman-Hıristiyan tebaanın eşitliğini mihver edinmiştir. Zira Batı, bütün ıslahat hareketlerinin lüzumunu, gerçekleşmesini ve başarısını bu prensibe dayamıştı. Fakat Tanzimat'ın açıkça gösterdiği gibi, Osmanlı Devleti'nin yapısı ve Batılı devletlerin menfaat çatışmaları Ferman'ın yürütülmesini imkânsızlaştırmıştır.¹⁴⁹ Gerçekten de Ferman, ne Müslümanları ne Hıristiyanları ne de Ferman'ın hazırlanmasında rol oynayan Batılı devletleri memnun etmiştir.

Müslümanların memnuniyetsizliği, hiç kuşkusuz, müsavat/eşitlik politikaları ile eski ayrıcalıklı ve hâkim konumlarını kaybetmelerindedir. Hıristiyan halkın bir kısmı

¹⁴⁵ Lewis, a.g.e., s. 162.

¹⁴⁶ Tunaya, a.g.e., s. 34-35.

¹⁴⁷ Tekin ve Okutan, a.g.e., s. 27-28.

¹⁴⁸ Berkes, a.g.e., s. 216-217.

¹⁴⁹ Tunaya, a.g.e., s. 35.

sağlanan haklardan memnun olmakla birlikte, beğenilmeyen yanı askerlik hizmeti ya da bunun yerine bedel ödenmesiydi. Bedeli, kaldırılan cizyenin arka kapıdan sokulması olarak anılıyorlardı. Bu yüzden bunlar Avrupa devletlerinin elçilerine, karşılığında ödev yüklenmeksizin, yalnız hak edinerek yaşanacak topraklar üzerinde bağımsız yaşamlarının koruyucuları olarak bakmaya başladılar. Avrupa devletlerinin temsilcileri ise genellikle, verilen imtiyazların yeterli olmadığı, din özgürlüğünün tam olarak sağlanmadığı gibi hususlarda memnuniyetsizliklerini ifade ediyorlardı.¹⁵⁰

1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan ve onun tatbik suretini gösteren ve biraz da Avrupa devletlerinin baskısı ile çıkartılan, özellikle Hıristiyan tebaanın haklarına biraz daha açıklık getiren 1856 Islahat Fermanı ile devam eden modernleşme süreci İslam'a karşı değilse bile, onun yanı sıra ve ondan bağımsız olarak gerçekleştirilmekteydi.¹⁵¹ Bu anlamda Tanzimat devrini “yarı dinî devlet sistemi” olarak niteleyen Başgil'e göre de bu dönemde devlet, eskisi gibi, İslam dinine bağlı kalmıştır; ancak söz konusu nitelemesini haklı kılacak gelişmeler de yaşanmamış değildir. Şöyle ki:

a)İslam dîni, prensip îtibariyle, devlet dini olmakta devam üzere ise de, fiiliyatta, hükümlerine devletçe mecbur edilir olmaktan yavaş yavaş çıkmış ve bu harekete muvâzî olarak, iktidar sivil ellere geçmiştir.

b)Yeni yapılan kânun ve nizamlarda, dînî esaslardan ziyâde münâsebetler hayâtının îcapları göz önünde tutulmuş ve dînî esaslar bu îcaplarla uzaklaştırılmağa çalışılmıştır.

c)Halk arasındaki Müslümanlık ve Hıristiyanlık farklarından neş'et edip yerleşmiş olan istisnâlar kaldırılmış ve devlet dîni olan Müslümanlığa eskiden tanınmış olan imtiyazlardan birçoğu ilgâ edilmiştir.

d)Muhtelif târihlerde çıkan fermanlarla Hıristiyan halka tanınmış olan din ve mezhep imtiyazları, yeniden gözden geçirilerek, bunların müteberliği kabul ve teyid edilmiştir.¹⁵²

Gerçekten de Tanzimat'la başlayan uygulama laikliğe doğru bir gidiştir, ama çelişki ve karışıklığın da büyümesine neden olmuştur. 19. yüzyıl düşünür ve yöneticisi gerekli reformları yarı İslamcı ve yarı Batıcı bir dilemma (ikilem) içinde tasarlayıp, yürütmeye çabalamaktaydı. Hâl böyle olunca gelişme pek kolay olmamıştır tabii; Tanzimatçılar her aşamada İlmiyye Sınıfı'nın tepkisi ile karşılaşmış, dinsizlikle suçlanmışlardır. Bu bağlamda modernleşme olgusu, Osmanlı dünyasında hâkim dinin tartışılmasını, ona atfedilen kurum ve kuralların sarsılmasını, değişikliğe uğramasını beraberinde

¹⁵⁰ Berkes, a.g.e., s. 218.

¹⁵¹ Georgeon, a.g.e., s. 13.

¹⁵² Başgil, a.g.e., s. 196-197.

getirmiştir.¹⁵³ Dolayısıyla Tanzimat dönemi, İslamî dönem Türk düşünce tarihinde, o zamana kadar yalnızca yaşanan bir sosyal gerçeklik olarak sürüp giden İslam'ın artık tartışılmaya başlandığı bir devir olarak önemli dönüm noktalarından birini oluşturmuştur.¹⁵⁴ Nitekim din, bu dönemden itibaren siyasal gelişmelerin rotasını belirleyen en önemli faktörlerden biri olmuştur. Bunu meşrutiyet yıllarında açıkça görmek mümkündür.

2.3. Birinci Meşrutiyet'ten Milli Mücadeleye Kadar Geçen Süreç

Tanzimat döneminde gerçekleştirilmesi düşünülen yenileşme ve modernleşme sürecinde din önemli bir ilgi odağı olmuş; fakat dine ilişkin tutumlar farklı boyutlarda seyretmiştir. Tanzimat reformları, Osmanlı sistemini kişisel ilişkilere dayalı olmaktan çıkarıp İslam'ın konumunu düşürerek yönetenlerle arasındaki boşluğu genişletti ve kitleleri harekete geçirip Osmanlı yönetiminin meşruluğunu sürdürmek için merkezî bir değer sistemine, bir "kültürel dayanağa", bir kimlik kaynağına ihtiyaç duymaya başladı.¹⁵⁵ Bu dönemde İslam, siyasi muhalefet aracı olarak, giderek ideolojik ve siyasi bir söylem haline gelmiştir. Ülke içindeki insanların eşit kabul edilmesiyle (müsavat politikası) Müslim-gayrimüslim ayrımının ortadan kalkması ve buna bağlı olarak gelişen laik uygulamaları protesto eden, başını 1865'te kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin çektiği, Müslüman eliti, kendi lehlerine olan hâkim durumun müsavat politikaları ile ellerinden kaydığını gördükçe bu hâkimiyetin kaynağı olan "Şeriat'a yeni bir anlam yüklemeye başlamışlar; Islahat Fermanı ile gayrimüslimlere tanınan hakların kendilerinin sahip oldukları haklardan daha fazla olduğunu ileri sürerek yeni düzenlemeleri tartışmaya açmışlardır.¹⁵⁶

Yeni Osmanlılara göre reformlar hem uyuşmaz unsurları uyuşturmaya çalışıyor hem de laik bir özellik taşıyordu. Yeni Osmanlılar, Batı toplumunun hemen hemen bütün temel kurumlarını, yeni bir İslam içtihadı esasına göre Osmanlı toplumuna getirmek amacındadırlar.¹⁵⁷ Zira Yeni Osmanlılar reformların laik niteliğinden ötürü İmparatorluğun şeriata gerektiği gibi riayet edilmeksizin, dayanılan ruhi temellere aykırı olarak idare

¹⁵³ Ortaylı, a.g.e., s. 13 ve 210.

¹⁵⁴ Gürler, a.g.e., s. 56.

¹⁵⁵ Richard Tapper, "Giriş", Richard Tapper (Yay. Haz.), **Çağdaş Türkiye'de İslam**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993, s. 11-12.

¹⁵⁶ M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiyesindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", (t.y.),

<http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/islamc%C4%B1l%C4%B1k.pdf>

¹⁵⁷ Ortaylı, a.g.e., s. 28-29.

edilmeye başlandığını iddia ediyorlar¹⁵⁸ ve İslamî ilkelere dayalı anayasal bir Osmanlı Devleti oluşturulmasının gerekliliğine inanıyorlardı.¹⁵⁹ Bu minvalde gelişen tartışmalar, 1860'lı yıllardan itibaren giderek artan gazete yayıncılığıyla kamuoyuna sunulmuş, resmi ideolojiden farklı yeni siyasi söylemler dile getirilmeye başlanmıştır. Tercüman-ı Ahval, Muhbir, Basiret, İbret, Hürriyet, Ulûm gibi gazeteler siyasi sürecin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.¹⁶⁰

Aydınların siyasi alanda -meşruti idare yönünde- reform isteği, padişah ile maiyetinin Yeni Osmanlılık siyasetini gerçekleştirme arzusu ve yabancı devletlerin baskısı birleşerek, nihayet, yeni tahta çıkmış bulunan II. Abdülhamit'in 23 Aralık 1876 tarihinde ilk Osmanlı Kanun-i Esasisi'ni ilan etmesine sebep oldu.¹⁶¹

1876 Kanun-i Esasi'sinde devletin dini İslam olarak belirlenmekle beraber, din ve vicdan hürriyeti de teminat altına alınmaktaydı. Yine anayasa vatandaşlara birtakım bireysel haklar tanıyor, Mebusan ve Ayan Meclisi'nden meydana gelme bir parlamento sistemi kuruyordu. Ama padişahın yetkilerine hiç dokunulmuyordu; padişah yasama meclislerini istediği zaman toplantıya çağırıp dağıtabilir, yürütme organının üyelerini de istediği gibi tayin eder veya görevden uzaklaştırabilirdi.¹⁶²

Kanun-i Esasi'nin getirmiş olduğu devlet sistemi, ne tam dinîdir, ne de tam laik. Tam dinî değildir, çünkü devlet hayatı eskiden olduğu gibi dinî hükümlere değil, "Kanun-i Esasi" gibi beşeri bir esasa bağlanmıştır. Diğer taraftan anayasadaki kimi maddeler gösteriyor ki yeni devlet sistemi tam laik de değildir. Mesela, eskiden olduğu gibi, "Kanun-i Esasi" sisteminde "Devlet-i Osmaniye'nin dini, Din-i İslamdır" (Madde 2); Devlet Reisi aynı zamanda, Halife sıfatıyla, İslam dininin hamisi ve en yüksek ruhani reisidir (Madde 4); Padişahın vazifelerinden biri "Ahkâm-ı Şer'iyenin icrasıdır" (Madde 7); Kanun projelerinde "Umûru Dîniyeye... halel verir bir şey görürse... bunları tasdik etmemek Âyan Meclisinin başlıca vazîfelerindedir" (Madde 64). Kısacası Kanun-i Esasi'nin devlet sisteminde din ve şeriat, eskisi gibi, kanun üstü bir kıymet almakta ve devlet faaliyetlerinin meşruluğunun ölçüsünü vermekte ise de, Anayasa'da teminat altına alınan din ve vicdan

¹⁵⁸ Karpat, a.g.e., s. 98.

¹⁵⁹ Tapper, a.g.m., s. 11-12.

¹⁶⁰ Sarıkaya, a.g.m.

¹⁶¹ Karpat, a.g.e., s. 99.

¹⁶² Başgil, a.g.e., s. 197-198; Berkes, a.g.e., s. 328-335; Karpat, a.g.e., s. 99.

hürriyeti prensibiyle, bu faaliyetler üzerinde doğrudan doğruya etkili olma özelliğini kaybetmiş görünmektedir.¹⁶³

Kanun-i Esasi'nin kurduğu meclis, Meclis-i Meb'usan, 19 Mart 1877'de açıldı. Meclis etnik ve dinî bakımdan o çağın kozmopolit Avrupa imparatorluklarının parlamentolarında bile görülmeyen bir renkliliğe sahipti;¹⁶⁴ Berkes'in deyiimiyle "içinde on milletten gelen mebus vardı." Bunların 69'u Müslüman, 46'sı Hıristiyan ve Yahudi'ydi. Daha padişahın açış nutkuna verilecek cevap üzerine Müslüman ve Hıristiyan mebuslar arasında tartışmalar çıkmıştı. Bazı kanun tartışmalarında da çatışmalar çıktı. Nisan 1877'de Rusya savaş ilan etti. Bir süre sonra, Meclis'in geçirdiği tasarıları Abdülhamit kanunlaştırmamaya başladı. Nihayet II. Abdülhamit, 19 Mart 1877'de açılan ilk Meclis-i Meb'usan'ı, hükümete yöneltilen sert eleştiriler, devletin içinde bulunduğu olağanüstü haller ve halkın ehliyetsizliği gibi sebeplerle 14 Şubat 1878'de dağıttı; Anayasa'daki deyiimiyle "muvakkaten tatil" etti. Meclis otuz yıl boyunca bir daha toplanmadı ve 1908 yılına kadar Abdülhamit kendi mutlak idaresini kurarak imparatorluğu istibdadı altına aldı.¹⁶⁵

II. Abdülhamit ve dolayısıyla I. Meşrutiyet dönemi (1876-1908) din-siyaset ilişkisine kısaca bakacak olursak, II. Abdülhamit tahta geçtiğinde devlet, Tanzimat döneminin iflasın eşliğine getirdiği ekonomik zorlukların yanında, Batı'nın da teşvikiyle hızla gelişen/yayılan ayrılıkçı eğilimler ile karşı karşıyaydı. Bu bağlamda, elde kalan Müslüman unsurların yaşadığı toprakları Osmanlı devletinin sınırları içerisinde tutabilmenin sihirli formülü İslam Birliği (İttihad-ı İslam) olarak beliriyordu.¹⁶⁶ Nitekim, Sultan Abdülaziz döneminde dillendirilmeye başlanan ve "İslamcılık" ya da "Pan-İslamizm" olarak da ifade edilen, "İslam Birliği" siyaseti II. Abdülhamit tarafından devlet politikası haline getirilmiştir. Berkes'e göre Abdülhamit'in Pan-İslamcılık'ının ana fikirleri şunlardır:

¹⁶³ Başgil, a.g.y.

¹⁶⁴ Ortaylı, a.g.e., s. 311.

¹⁶⁵ Berkes, a.g.e., s. 336; Karpaz, a.g.e., s. 99; Lewis, a.g.e., s. 229-231; Tekin ve Okutan, a.g.e., s. 31-32; Tunaya, a.g.e., s. 39.

¹⁶⁶ Azmi Özcan, **Pan-Islamizm: Indian Müslims the Ottomans and Britain (1877-1924)**, Brill Academic Publishers, Leiden, New York, 1997, s. 40-41'den aktaran: Mevlüt Özben, **Türkiye'de 1980 Sonrasında Din Siyaset İlişkilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 80.

Hilafet sadece ruhani bir egemenlik değil, aynı zamanda siyasi bir egemenlik, İslamî'ye özgü bir devlet biçimidir. Bütün Müslümanlar, ülke, din, renk farkları üstünde yalnız bir inanç kardeşliği değil, bir "millet" oluştururlar. İslamîlik, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi sadece dinsel değil, siyasi bir bütündür. Avrupa uygarlığı gibi bir İslam uygarlığı vardır. Bu uygarlıktaki İslam milletinin geri kalışı, Avrupa devletlerinin karşısında parçalanmalarının sonucudur. Siyasi bir güç olmaktan çıkan Müslümanlar dinlerini de yitirme tehlikesi karşısındadırlar. Müslümanların çağdaş bir varlık haline gelebilmeleri ancak dine dayalı bir birlik olmalarına, eski uygarlıklarını diriltmelerine bağlıdır. Bu birliğin sembolü hilafettir. Eskiden Abbasi hilafeti zamanında İslam uygarlığı Charlemagne'ın Avrupa uygarlığından üstündü. Şimdi gene Avrupa uygarlığının karşısında öyle bir güç olabiliirdi.¹⁶⁷

Bu temel fikirlere yaslanan Pan-İslamcılık siyasetinin uygulandığı dönemdeki gelişmelerden Akçura şu şekilde bahsetmiştir:

Günümüzdeki hükümdar, sultan, padişah lakâbları yerine halife dini sıfatını koymaya çalıştı; genel siyasetinde din, İslam dini mühim bir mevki tuttu. Nizamî mekteplerin tedrisatında dinî maddelere ayrılan zaman artırıldı. Tedrisatın esasî dinîleştirilmek istendi. Dindarlık, mütekkilîk –velev zâhirî ve riyakârane olsun- hilafet-penahinin teveccühünü celbetmeye en kavi vesileler haline geçti. Yıldız saray-ı hümayunu; hocalar, imamlar, seyitler, şeyhler, şerifler ile doldu. Bazı mülkî memurluklara sarıklılar tayin edilir oldu. Dinde sağlamlık belki de hilâfet makamına, hilâfet makamından ziyade o makamı işgal eden zata şiddetli merbutiyet ve kulluk, gayrimüslim kavimlere karşı nefret telkin etmek üzere halk arasına vaizler gönderildi. Hacılar ehemmiyet kazandı. Hac mevsiminde hilâfet evine uğrayan hacılar, Müslümanların önderinin lütuflarına ve inayetine mazhar edilerek gerek kendilerinin ve gerekse memleketlerindeki diğer Müslümanların hilâfet makamına celp ve kalplerinin raptına çalışıldı. Yakın zamanlarda Müslüman ahalisi kalabalık olan Afrika içlerine ve Çin diyarına elçiler gönderildi. Bu siyasetin en sağlam icra vasıtası olmak üzere Hamidiye Hicaz Demiryolunun inşasına başlandı. Lâkin, işbu siyasi doktrin ile, Osmanlı Devleti, Tanzimat devrinde terk etmek istediği dinî devlet (État théocratique) şeklini tekrar alıyordu. Artık vicdan ve fikir serbestliğini, siyasi müsaviliği, medeni müsaviliği terk etmeye mecbur kalıyordu.¹⁶⁸

Görüldüğü üzere, II. Abdülhamit dönemi, zamanın koşullarının da biçimlendirici etkisi altında, din ve siyasetin iç içe geçtiği bir görünüm sergiler. Öyle ki, II. Abdülhamit, hem içte hem de dışta İslam etkenine dayanmış; İslami sembolleri yoğun ve etkili bir biçimde kullanmıştır. II. Abdülhamit bu etkeni, bir yandan milliyetçilik akımlarının ayrılıkçı etkilerini bertaraf etmek ve Türk olmayan Müslüman tebaasını Hilafet'in sadakat yörüngesine almak; diğer yandan da İslam memleketlerini sömürgelerine katmış "Büyük Güçler"e karşı bir nevi "tehdit" mekanizması olarak kullanmak istemiştir. Nitekim II. Abdülhamit, Pan-İslamist siyasetiyle, iç ve dış siyasette devlet bütünlüğünü korumayı ve özellikle Batılı devletlere karşı iyi bir denge kurmayı başarmıştır.¹⁶⁹ Ancak Osmanlı Devleti'nin bazı savaşlarda diğer ülkelerdeki Müslümanlardan gerekli desteği

¹⁶⁷ Berkes, a.g.e., s. 361.

¹⁶⁸ Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976, s. 22-23.

¹⁶⁹ Mim Kemal Öke, **Hilafet Hareketleri: "Güney Asya Müslümanlarının İstiklal Davası ve Türk Milli Mücadelesi"**, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 11.

görmemeleri, Arnavut ve Arapların devlete baş kaldırması Pan-İslamizm'in idealist ve ütopyik bir düşünce biçimi olarak görülmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Pan-İslamizm, 1908 sonrası, hilafet merkezli olarak ve milliyetçi akımlarla telif edilerek daha rasyonel bir biçimde ifade edilmeye başlanmıştır.¹⁷⁰

Otuz yıldan fazla sürmüş olan istibdat döneminde, Abdülhamit dinin mutlak gücünü kurarken, onun temellerini uyanan aklın karşısında tehlikeye koymakta olduğunun farkında değildi ve Batı'nın ihtilallerle beslenmiş hürriyetçi iklimi içinde, kendisine karşı çıkacak bir kuşağın doğup gelişmesine engel olamamıştır. Dinden, şeriatın, gelenekten, maneviyattan o denli çok söz edilen bir dönemde, karanlık fikir ve inançlara isyan eden materyalist bir kuşak yetişmiştir: Jön Türkler.¹⁷¹

Jön Türkler, aralarındaki fikir ayrılıklarına rağmen, Batıcı idiler, savaştıkları sistem, İslami görüşlerden faydalanmasını bilen Abdülhamit rejimiydi.¹⁷² Başlıca gayeleri ise 1876 Anayasasını tekrar yürürlüğe koymaktı. 1889'da Paris'te kurulan ve Jön Türk grupları içerisinde en etkili olan İttihat ve Terakki Cemiyeti başta olmak üzere çeşitli memleketlerde kurulan derneklerin çalışmalarıyla II. Meşrutiyet 24 Temmuz 1908'de ilan edildi. Sonrasında 13 Nisan 1909 tarihinde beliren "31 Mart Vakası"nın¹⁷³ fırsat bilen İttihat ve Terakki, II. Abdülhamit'i tahttan indirerek yerine V. Mehmet'i getirdi.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Sarıkaya, a.g.m.

¹⁷¹ Berkes, a.g.e., s. 376.

¹⁷² Tunaya, a.g.e., s. 40.

¹⁷³ 31 Mart Vakası, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra 13 Nisan 1909 tarihinde İstanbul'da yönetime karşı yapılmış bir ayaklanmadır. Ayaklanma Rumî Takvim'e göre 31 Mart 1325'te baş gösterdiği için bu adla anılmıştır. Hazırlanışı, teşvik ve tertipçileri kesin olarak aydınlanmamıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra basında ve siyasi ortamda giderek şiddetlenen bir karışıklık mevcuttu. II. Abdülhamit'in meşrutî rejime sadakatinden şüphe edenler ve onu temsil ettikleri toplulukların milli istiklal ve devletlerini kurmak için en büyük engel olarak gören İmparatorluk bünyesindeki farklı toplulukların siyasi örgütlenmeleri, II. Abdülhamit'in düşürülmesi yolunda aşırı yayınlarda bulunuyorlardı. Yine İttihat ve Terakki'nin telkiniyle hükümetlerin aldığı ve sosyal hayatı etkileyen kararlar da olayın çıkmasında rol oynamıştır. Bunların başında, geçen dönemin ileri gelenlerinin tasfiyesi yer alır. Mesela Saray'a mensup 390 yaverden 360'ı tasfiye edilmiştir. Bunların yanında, süreç içerisinde Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi (5 Ekim), Avusturya-Macaristan'ın Bosna-Hersek'i ilhak etmesi (6 Ekim), Girit'in Yunanistan'la birleşmesi (12 Ekim), Adakale'nin Avusturya askerlerince işgal edilmesi (6 Kasım) gibi birbiri üstüne gelen olaylar, halkın güvenini sarmıştı. 6 Nisan'da, İttihat Terakki muhalifi bir gazete olan "Serbesti"nin başyazarı Hasan Fehmi'nin öldürülmesi, ordu içinde bölünmelerin ortaya çıkması havayı iyice gerginleştirmiş, büyük gösterilere yol açmıştı. Bu karışık ortamda Hamdi Çavuş, bölük emini Mehmet ve Kamacı Arif adındaki kişiler, kendilerine bağladıkları askerlerle 13 Nisan gecesi Ayasofya'da Meclis-i Mebusan önünde toplanarak silahlı gösterilere başlamışlardır. Ayaklanmacılar sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'yı, Meclis Başkanı Ahmet Rıza Bey'i istemiyorlardı, İttihat ve Terakki mensuplarının sürgün edilmelerini, alaydan yetiştirme subayların tekrar orduya alınmalarını teklif ediyorlardı. Bu karışıklıklar sırasında adliye nazırı Nazım Paşa ve milletvekillerinden Emir Şekip Arslan yanlışlıkla vurulmuş, Asar-ı Tevfik süvarisi Ali Kabuli Bey de ayaklanmacılar tarafından yakalanmış, karakola teslim edilmek üzereyken linç edilmiştir. Ayaklanma sırasında Hüseyin Hilmi Paşa istifa etmiş yerine görevi üstlenen Tevfik paşa kabinesi ise Anadolu ve

1908 devriminin önemli bir sonucu, halk yığınlarının katıldığı bir devrim olmadığı halde, Türk halk yığınlarının olaya ilk kez olarak din açısından değil, politik açıdan tepki göstermesi olmuştur. II. Abdülhamit rejiminin yalnız aydınlar arasında değil, halk arasında da din-devlet ilişkisi anlayışında farkına varılmayan derin bir çatlama yol açtığı ortaya çıktı. Türk halkı arasında devletten ve dinden ayrı olarak siyasal ilişkilerle birleşip siyasal eylem alanına geçiş bu çatlamanın sonucudur. Yeni Osmanlıların ve Jön Türklerin Türk halkı arasında, bir çeyrek asır içinde gerçekleştiremedikleri, ulusal birlik olma bilincinin en ilkel görünüşünü 1908 devrimi bir iki ay içinde ortaya çıkardı.¹⁷⁵

1908 devriminin bir başka sonucu ilk kez olarak, açık ve özgür parti hayatını başlatması olmuştur. Devrimden sonraki birkaç yıl içinde üç partileşme eğilimi gelişti. Bunların en güçlüsü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti 1913'te resmen siyasal parti oldu. İkinci partileşme eğilimi, önce Ahrar (Özgürler, yani liberaller) partisi olarak, daha sonra Hürriyet ve İtilaf (Özgürlük ve Uzlaşma) partisi olarak biçimlenmeye başladı. Üçüncüsü İttihad-ı Muhammedî adı altında belirmeye başladıysa da siyasal bir parti olma gücünü kazanamadı. Din-devlet ilişkisi sorunu açısından baktığımızda Liberaller, Tanzimat anlamındaki din-devlet ayrımı görüşünü tuttular. Bunlar, Türk olmayan milletlerin Osmanlılık çatısı altında birliğini istemekteydiler; ancak bu bir "ittihat" (birleşme) değil, bir "itilaf" (uzlaşma) olabilirdi. Ayrıca "milletler", eskiden olduğu gibi, din cemaatleri olarak siyasal imtiyazlarını koruyacaklardı. Bu görüşe göre düşünülecek din-devlet ayrımında, siyasal güç olarak bir hiçe inecek olan ultra-liberal bir hükümet kurulmalıydı. Ekonomik politikada tüm liberalizm ve özel girişim özgürlüğü olacaktı. İttihat ve Terakki ise böyle bir tutumun, gayrimüslim "millet"lerin ulusçuluğunu ve ekonomik kalkınmasını Türk ulusu aleyhine besleyeceğini ve dolayısıyla Osmanlı birliğinin dağılmasını hızlandıracağı görüşündeydi. Bu yüzden İttihat ve Terakki'nin din-devlet ayrımı görüşü liberallerin tam tersidir: din açısından güçsüz, fakat eğitim ve ekonomi açısından güçlü bir merkezîyetçi devlet olacaktır. Osmanlı birliği ancak böyle bir sistem içinde, belki zor kullanarak, tutunabilirdi. İttihad-ı Muhammedî ise ifade edildiği siyasal bir parti olma

Rumeli'deki İttihat ve Terakki kulüplerince protesto edilerek tanınmamıştır. Ayaklanma, Selanik'te Mahmud Şevket Paşa komutasındaki 3. Ordu içinden İstanbul'a sevk edilen bir kuvvet (Hareket Ordusu) tarafından bastırılmıştır. Ardından Meclis'in Ayasofya'daki binasında 34 Ayan ve 240 milletvekili ile 27 Nisan günü yaptığı toplantıda oy birliğiyle II. Abdülhamit'in hal'ine (tahttan indirilmesine) karar verilmiş; yapılan askeri mahkeme sonucunda da olayın elebaşları idam edilmiştir. Bkz. Tolga Uslubaş ve Yılmaz Keskin, "Otuz Bir Mart Olayı", **Alfabetik Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi**, İstanbul: Karma Kitaplar, 2007, s. 470-472.

¹⁷⁴ Karpat, a.g.e., s. 103.

¹⁷⁵ Berkes, a.g.e., s. 404-405.

gücünü kazanamadı ve Mısır'daki modernist denemeler Muhammed Abdüh ve Reşid Rıza çizgisinde, reformcu bir din akımı çizgisinde kaldı.¹⁷⁶

1908 devriminin en önemli sonuçlarından biri, fikir tartışmalarının ve ideolojik farklılaşmalarının daha belirgin bir şekil alması olmuştur. Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda Batı karşısındaki gerileme ve çöküşü ile birlikte her düşünceden insanlar, bu çöküşün nedenlerini belirleme ve çözüm getirme; "bu devlet nasıl kurtulur" sorusuna cevap bulma amacıyla fikir üretmeye başladılar. Bu fikirler genellikle iki karşıt çerçevede zahir etmiştir. Bürokrasi ve ordu içindekiler çöküşü devlet aygıtının yozlaşmasına dayandırma eğilimindeyken, din adamları bunu inanç kaybı ve dinin temel gereklerinden uzaklaşmış olmasıyla açıklıyorlardı.¹⁷⁷ Aynı şekilde kimilerine göre çözüm; Batı'nın siyaset, bilim ve teknolojisini almaktan geçerken, kimileri de İslam fikir ve siyasetinin yeniden uyandırılması gerektiğini ifade ediyorlardı.¹⁷⁸ Her ne kadar farklı kesimler farklı görüşler dile getirirler de, tartışma ortak bir noktada kesişiyordu: Birbirinin izleyen askeri yenilgiler, toprak kayıpları ve sosyal ve ekonomik hayatta gözlenen durgunluğun da açıkça gösterdiği gibi İslam âlemi Batı dünyası karşısında kesin olarak gerilemiş bulunmaktadır. İslam dünyası kendine uygun bir çıkış yolu bulup, içinde bulunduğu bu durumdan kurtulmalıdır.¹⁷⁹

Bu bağlamda Osmanlı'yı kurtuluşa erdirmeye çalışanlar, siyasi fikir akımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda üç belirgin ana ideolojik akım vardı: Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık. Ali Bulaç, Osmanlı'yı kurtuluşa erdirmek için sahnede bulunan bu üç ana akımı şu şekilde tarif etmiştir:

1.Radikal yöntem ve etkili reformlarla toplumun batılılaşmasını savunanlar: Bu akımın belli başlı savunucuları Mısır'da Asaf Fevzi, Osmanlı'da Abdullah Cevdet, Prens Sabahaddin, Mustafa Kemal vd.

2.Milliyetçi bir bakış açısından, Osmanlı'nın miadını doldurduğunu, her "ulus"un kendi ulus devletini kurup siyasi ve askeri bağımsızlığını savunanlar. Satı Bey, Gaspıralı İsmail, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp vd.

3.İslami çerçevede ümmetin yepyeni bir ruh ve anlayışla yeniden toparlanabileceğini, İslam Birliği (İttihad-ı İslam) fikrinin kurtarıcı olacağını düşünen, bu yönde sömürgecilğe karşı yeni bir cihad ruhunu ateşleyen, geleneksel kurum, düşünce ve alışkanlıkların İslam'ın ilk kaynaklarına dönülerek tashih edilmesi fikrini savunan İslamcılar. Başta Namık Kemal, Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abdüh olmak üzere,

¹⁷⁶ Berkes, a.g.e., s. 405-410.

¹⁷⁷ Turan, a.g.m., s. 53-54.

¹⁷⁸ Abdullah Manaz, **Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık**, İzmir: Ulusal Birlik İçin Düşünme-Eylem Vakfı, 1998, s. 251.

¹⁷⁹ Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılar'ın Üç Nesli", Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Der.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, 6, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 55.

M. Reşid Rıza, Mehmet Akif, Said Nursi, Muhammed İkbâl, Şeyh Abdülkerim Hairî, Fethî Ali Ahunzade, Mirza Malkum Han, Mirza Ağa Han Kirmani, Talebof ve daha çok sayıda isim bu akımın içinde yer alıyordu.¹⁸⁰

Batıcılık, Osmanlı seçkinlerinin bürokratik, bilimsel ve ideolojik baskı araçlarını yedeğine alarak “sosyal mühendislik” dayatmasının genel adıdır.¹⁸¹ Batıcılığın önde gelen simalarından biri olan Abdullah Cevdet, Osmanlı’nın geri kalışının sebeplerini şu şekilde açıklamıştır: “Geri kalışımızın nedeni Asyalı kafamız, yozlaşmış geleneklerimizdir. Bizi yenen güç, bizim görmek istemeyen gözlerimiz, düşünmek istemeyen kafalarımızdır. Bizi geride bırakan, bırakmaya devam edecek, gelecekte de bırakacak olan güç dünya işlerini hükmü altına alan din-devlet bileşimi sistemidir.”¹⁸² Batıcılara göre Osmanlı İmparatorluğu’nun tek kurtuluş yolu ise “Bu yüzyılın fikir ve ihtiyaçlarına uygun medeni bir devlet ve millet halini almaktır, yani ilmî manasıyla *Garplılaştırma*.” Osmanlı Devleti bütün varlığıyla Batı’ya gitmelidir. “Nur ondadır”. Ona gitmek mecburidir. “Çünkü ikinci bir medeniyet yoktur.” Bu anlamda Batıcıların temel amacı Batı’nın ekonomik ve sosyal hayatını almak, bunun yanında Osmanlı toplumunu ilim ve teknik bakımlardan teçhiz etmektir. Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı önderliğindeki Batıcılar genel olarak yenileşme sorununda birleşiyor, ama din konusunda ve Batı’nın ne dereceye kadar örnek alınabileceği hususunda birbirlerinden ayrılıyorlardı.¹⁸³ Aşırı Batıcılar, Batı’nın gelişme seviyesine ulaşmak ve saygısını kazanmak için her alanda Batı’yı örnek almak gerektiğini savunuyorlardı. Bir kısım Batıcılar ise Batı’dan alınacakları seçerek almak ve ulusal değerlere saygı göstererek Doğu ile Batı’yı ahenkli bir şekilde bağdaştırma düşüncesindeydiler.¹⁸⁴ Din konusuna yaklaşımı itibariyle geniş bir anlayış yelpazesine sahip olmakla birlikte, Batıcı entelijansiyanın dağarcığında din, genelde, naif pozitivistimin önderliğinde Türk toplumunu Batılılaştırmak için bilim dışına itilerek negatif bir yer edinmiştir.¹⁸⁵ Dolayısıyla iktidar çevreleri Milliyetçi-İslamcı bir programa taraf oldukları için Batıcıların fikirleri Osmanlı Devleti’nin idaresinde önemli bir tesire sahip olamamıştır.¹⁸⁶

¹⁸⁰ A.g.y.

¹⁸¹ Akgül, a.g.e., s. 117.

¹⁸² Berkes, a.g.e., s. 412.

¹⁸³ Tunaya, a.g.e., s. 69.

¹⁸⁴ Karpas, a.g.e., s. 108.

¹⁸⁵ Akgül, a.g.e., s. 117 ve 124.

¹⁸⁶ Tunaya, a.g.e., s. 70.

İlk önce edebiyat ve tarih alanında başlayan Türkçülük hareketi ise başlangıçta kültürel bir görünüme sahipti.¹⁸⁷ Balkan Savaşları, Arap ve Arnavut milliyetçi hareketlerinin ortaya çıkması, Türkçülerin güçlenmesini ve sayılarının artmasını sağlamıştı. Balkan Savaşı'nın ardından İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin onayıyla Türkçülük hareketi “siyasal bir silaha” dönüştü.¹⁸⁸ Türkçülerin öncüsü Ziya Gökalp'e göre çöküşün nedenleri: Müslümanların dünya koşullarının geliştirdiği çağdaş yenilikleri hiçe saymaları; dinlerini bu yeni koşullar altında yeniden yorumlamaktan kaçınmaları; dinlerine çağdaş koşullar altında yeni anlamlar verememiş olmaları; ve Müslümanlaşmış ulusların ulusal kültürlerinin, İslam dininin ve şeriatının onlar üzerinde kendi ümmet uygarlığı hukukunu kurmasıyla yıkılmasıdır.¹⁸⁹ Bu bağlamda siyasi bir cereyan olarak Türkçülük akımının hedefi Türklere bir millî bilinç kazandırmak, Türk toplumunu bu bilinçle ve özünden uzaklaştırmadan çağdaşlaştırarak, millî ve bağımsız bir kültür inşa etmek, nihai olarak da yeryüzündeki bütün Türkleri tek bir devlet çatısı altında birleştirmektir. Diğer bir deyişle “Bu devlet nasıl kurtulur?” sorusuna Türkçülerin cevabı şudur: Türkleşmekle. Tunaya, Türkçülük doktrinini II. Meşrutiyet kadrosu içinde, ana hatlarıyla şu şekilde özetlemiştir:

Osmanlı bayrağı altında şuursuz bir hayat geçiren Türkler bir millet haline gelmelidirler. Bunun için, bu gayeye varmak için Türkler milli bir vicdana sahip kılınacak, milliyetlerini idrak edeceklerdir. Millî varlıklarına, şahsiyetlerine şuur kesbedeceklerdir. Bu yoldan, Türk milleti olarak ‘İslâm beynelmileliyetine’ kuvvetli bir unsur olarak gireceklerdir. Aynı zamanda “sarsılmış olan Osmanlı Saltanatı'nın dayanaklarını” yeniden kuvvetlendirmiş olacaklardır. Bu oluşlar Osmanlı sınırları içinde tamamlanınca yeni bir safhaya geçilecektir. Osmanlı ülkesi içindeki Türklere din ve dil unsurlarıyla bağlı, fakat ülke dışında yaşayan, milyonlarca Türkle birleşme yolu aranacak onlar da millî bir vicdan kazanmış olacaktır. O kadar ki, İslâm Birliği kadar kuvvetli bir Türk birliği kurulmuş olacaktır. Bu geniş milletin geniş bir ülkesi vardır, bu vatanın adı Turan'dır.¹⁹⁰

Türkçülerin din anlayışına bakılacak olursa, Türkçü aydınlar dini, bir inanç sistemi olarak ve kendi kutsal hiyerarşisi içinde bir hayat tarzı olarak kabul etmekle birlikte, her düşünce akımının kendi ideolojik çerçevesine uygun olarak belli bir eksene oturtulan din, Türkçülerde ulusal bir kimlik oluşturmak için evrensel ve beşer üstü vurgulardan kısmen soyutlanarak, “yerel bir mistisizm” üretme aracı olarak görülmektedir. Türkçüler, modern toplumun alması gereken şekli “millet” yapısı olarak gördükleri için, geleneksel dinî anlayış ve kurumların da bu yapıya uygun hale getirilmesi gerektiğini savunurlar. Bu

¹⁸⁷ Abdullah Alperen, **Sosyolojik Açıdan Türkiye’de İslam ve Modernleşme**, 1. Baskı, Adana: Karahan Kitabevi, 2003, s. 246.

¹⁸⁸ Sacit Kutlu, “İkinci Meşrutiyet Dönemi’nin Düşünce Akımları”, **Çağdaş Türkiye Tarihi Seminerleri 2007-2008**, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008, http://www.obarsiv.com/cagdas_turkiye_seminerleri_0708.html

¹⁸⁹ Berkes, a.g.e., s. 414-415.

¹⁹⁰ Tunaya, a.g.e., s. 75-76.

bağlamda, Türkçülere göre dinde reform şarttır. Bunun için içtihat kapısının açılması, taklidin bırakılması gerekmektedir. Yeni içtihatlar yapılırken sosyoloji ilminin bulguları ve bilimsel gelişmeler göz önüne alınmalıdır. Bunun için yeni bir anlayış ve metodoloji çerçevesinde din, toplumsal ihtiyaçlara uygun olarak yeniden tanımlanmalıdır. Çünkü din toplumsal hayatın kazandığı bütün biçimlerde vazgeçilmez bir kurumdur.¹⁹¹

II. Meşrutiyet'in en güçlü akımı olan İslamcılık, "19. yüzyılda İslam coğrafyasında ortaya çıkan, Batı'nın sömürgesi haline gelen Müslüman devletleri bağımsızlığa kavuşturmak için geliştirilmiş bir siyasal kurtuluş ideolojisi, bir siyasal projedir."¹⁹² Bulaç, "İslamcılık"ı İslam'ın modern dünyanın maddi ve sosyal şartlarında bir tür "okuması" olarak görmüş ve aidiyetlerini ve mensubiyetlerini İslam dininde ifade eden Müslümanların bir kesiminin bu dinin genel parametrelerinden hareketle ortaya koydukları "fikri ve siyasi hasılanın toplamı" şeklinde tarif etmiştir. Yani, Bulaç'a göre İslamcılık, "kültürel, politik ve sosyal önderler zümresinin (...) İslamiyet'in manevi, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleri" olarak tanımlanabilir.¹⁹³ Dolayısıyla İslamcılık akımı ideolojik ve siyasal bir karaktere sahiptir. İslamcılık, müesseseler kuracak bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia ettiğinden ve gerçekleşmek için de sosyal bir hareketi davet ettiğinden ideolojiktir. Diğer taraftan topluluğu yani Osmanlı Devleti'ni blok halinde muhafaza etmek ve bütünlüğünü sürdürmek için de onu belli bir amaca yöneltmek istediğinden siyasaldır.¹⁹⁴

İslamcılık, modernleşen Batı karşısında kendisine ilişkin tahayyülü, kurumları ve kavramları hezimete uğrayan Osmanlı aydınının, devletin çöküşünü engellemenin, varlığını bir şekilde sürdürmenin yollarından biri olarak görülmüştü. II. Abdülhamit'in izlediği Panislamist siyaset de ona karşı yürütülen Meşrutiyet yanlısı muhalefetin bir ayağını teşkil eden İslamcılık da bu çerçevede değerlendirilebilir.¹⁹⁵ İslamcılara göre İmparatorluğun zayıflamasının sebebi İslamî esaslardan ayrılmış olmasıydı. Bu ayrılma, İmparatorluğun ruhuna aykırı Batılı fikir ve kurumları kabul etmek şeklinde olmuştu.

¹⁹¹ Akgül, a.g.e., s. 367-368.

¹⁹² Zerrin Kurtoğlu, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Der.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, 6, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 201.

¹⁹³ Bulaç, a.g.m., s. 50.

¹⁹⁴ Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 1.

¹⁹⁵ Nuray Mert, "Türkiye İslamcılığı'na Tarihsel Bir Bakış", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Der.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, 6, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 412.

Onlara göre, İslam dini fen ve terakkinin gereklerine uyabilirdi.¹⁹⁶ Hemen hemen bütün İslamcılarda “İslam mani-i terakki değildir” anlayışı görülür.¹⁹⁷ İslamcılar, Kur’an ve Sünnet’in toplumsal hayatı her seviyede düzenleyebilecek hükümler ihtiva ettiğine inanıyorlardı.¹⁹⁸ Bu yüzden İslamcılar Batı’dan yalnızca ekonomi, maddi alandaki kalkınmalar için gerekli metod ve malzemeyi, yani ilim ve tekniği almayı mümkün ve yeterli görüyorlar; Batı’nın kültürel, dinî ve toplumsal fikirlerine karşı çıkıyorlardı. Zira İslamcılara göre Batı, Doğu’ya nazaran sırf teknik bakımdan üstündür; zayıf yanı ise ahlâkı ve maneviyatıdır. Batı’nın ahlâk ve maneviyat bakımdan geriliğinin ana sebebini ise laiklik rejimini kabulde görürler.¹⁹⁹

İslamcılık, geleneksel bilgi referanslarına sahip çıkarak devleti muhafaza etmesi bakımından bir Batı eleştirisi olarak ortaya çıkmakla beraber, diğer taraftan, asli olarak bu akım, İslam’ın algılanış ve yaşanış tarzının bir eleştirisi, İslamî bir yenileşme, bir yeniden canlanma veya reform hareketi olarak varlık ve anlam kazanır. Bu bakımdan İslamcılık, ortaya çıkışı itibariyle, siyasi olduğu kadar dinsel bir projenin adıdır. İslamcılık siyasal bir proje olarak devleti, Batı’nın bilimi ve askeri teknolojisi ile güçlendirerek, İslam dini temelinde yeniden düzenlemeyi, böylelikle devlete hem içeride hem de dışarıda kaybettiği prestiji yeniden kazandırmayı hedefler. Diğer taraftan dinsel bir proje olarak da devletin meşruluğunun kaynağı olan İslam dinini, Batılı ilerleme ve kalkınma kavramlarının İslami meşruiyetlerini sağlayacak şekilde yeniden yorumlayarak yenilemeyi hedeflemiştir.²⁰⁰

İttihat ve Terakki idaresi, başlangıçta, programında İslami ifadelere yer vermiş, bu bağlamda bünyesinde çağdaş, siyasi ve sosyal problemlere İslam’ın çözümler getirebileceğine inanan İslam ile modern ilimleri uzlaştırmayı amaçlayan “İslami modernizm” düşüncesine sahip kimseler bulunmuştur. Said Halim Paşa, Elmalılı Hamdi, Musa Kazım, Mustafa Sabri, Seyyid Bey gibi İslamcılar İttihat ve Terakki Fırkası hükümeti ve partisi içinde görev alarak siyasi görüşlerini uygulama imkânı bulmuşlardır.²⁰¹

II. Meşrutiyet’ten sonra İslamcılar İttihat ve Terakki’yi “mübarek cemiyet, mukaddes cemiyet, fırka-i muhtereme” gibi adlarla anmakla kalmamış, İttihatçıları; İslâm dünyasını kurtaracak “erbâb-ı fetih, ashâb-ı celâdet” ve faaliyetlerini de “cihâd-ı

¹⁹⁶ Karpat, a.g.e., s. 107.

¹⁹⁷ Akgül, a.g.e., s. 197.

¹⁹⁸ Alperen, a.g.e., s. 245.

¹⁹⁹ Tunaya, **Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, s. 72.

²⁰⁰ Kurtoğlu, a.g.m., s. 202.

²⁰¹ Sarıkaya, a.g.m.

mukaddes” gibi sıfatlarla nitelendirmişlerdir. İstibdat devrine geri dönmekten kaygı duyan İslamcılar bunu önlemek için zaman zaman dinsiz, mason olarak suçlanan İttihatçıların ilk zamanlarda en büyük savunucuları olmuşlardır. Diğer taraftan İttihat ve Terakki Cemiyeti de, dinsizlik ve masonluk suçlamalarından kurtulmak, halka yaklaşmak gibi nedenlerle ulema ve diğer dinî çevrelerle yakın ilişki kurmayı benimsemişti.²⁰²

Ancak İttihat ve Terakki'nin giderek sertleşen idaresi, hürriyetlerin sınırlandırılması, sosyal hayattaki kargaşa ve belirsizlik gibi problemler İslamcıları en azından dinî meşruiyet bakımından İttihatçılardan uzaklaştırmaya başlamış, sadece istibdadın geri gelebileceği ve savundukları fikirlerin iflâs edeceği korkusuyla siyaseten İttihatçıların yanında yer alır görünmeyi tercih etmişlerdir. İslamcılar 31 Mart Vakası'ndan sonra İttihatçıların uygulamalarından rahatsızlık duydukları gibi devletin Müslüman unsurları arasında ortaya çıkan milliyetçi gelişmeleri de İttihâd-ı İslâm fikrine bir darbe olarak gördüler; bu durum özellikle Arnavut İsyanı'ndan (1910) sonra had safhaya ulaştı. Zira 1910'da Arnavutluk'un isyanı ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılması zamanla İttihat ve Terakki Fırkası'nın “Türkçü ve Turancı” düşünceye yönelmesine sebep oldu. Bu sarsıntı önce Sırât-ı Müstakim kadrosu arasında ayrılıkları gündeme getirdi. Başlangıçtan beri kadro içinde yer alan Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu, milliyetçi yönü daha ağır basan Türk Yurdu dergisini çıkarmaya başladılar. Bu yöneliş, aynı zamanda milliyetçi-Türkçü düşünceye karşı bir fikrî muhalefeti de gündeme getirdi. Özellikle 1910'da Arnavut isyanından sonra Mehmed Akif ve Said Nursi'nin sert şekilde eleştirdiği kavmiyetçilik, Babanzâde Ahmed Naim'in 1914'te “İslamda Da'vâ-yı Kavmiyyet” başlıklı makalesiyle milliyetçi-Türkçülük ve İslamcılık arasında yoğun tartışmaları gündeme getirdi. Bununla birlikte I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında yaşanan gelişmeler artık İslamcıları daha dar çerçeveli coğrafi düşüncelere mahkûm etti.²⁰³

2.4. Milli Mücadele Dönemi

Milli Mücadele'nin başlangıç tarihi hususunda kesin bir bilgi yoktur: Kazım Karabekir'e göre 19 Nisan 1919; 1923'teki İkinci Meclis'e göre 15 Mayıs 1919, Atatürk'e göre ise 19 Mayıs 1919'dur.²⁰⁴ Bu tarihlerden hangisi kabul edilirse edilsin, kesin olan bir

²⁰² Kutlu, a.g.m.

²⁰³ Sarıkaya, a.g.m.

²⁰⁴ Mustafa Armağan, **Kâzım Karabekir'in Gözüyle Yakın Tarihimiz**, 5. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013; Cemil Koçak, **Tarihin Buğulu Aynası**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, s. 71-74; Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk**, 29. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.

şey vardır ki, o da, bu tarihlerden önce de halkın birtakım tepkiler vermiş olduğudur. I. Dünya Savaşı sonunda imzalanan (30 Ekim 1918) Mondros Mütarekesi'nden sonra büyük bir buhran dönemine giren Türk toplumunun, Hıristiyan Batı karşısında vermiş olduğu ve genelde bölgesel çapta olan bu tepkiler dinî bir nitelik taşımaktadır. Bu dinî tepkiler, Milli Mücadele'nin ilk tohumlarıdır.²⁰⁵

1919 yılında ise Mustafa Kemal, Türk ulusal hareketinin önderliğini üstlendi. Mustafa Kemal ve arkadaşlarının önlerindeki ilk ve tabii ki en zor görev Mayıs 1919'daki Yunan işgali ve I. Dünya Savaşı galiplerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu tamamen parçalama kararı karşısında Türk bağımsızlığını korumaktı. Hanedanı ve mevcut dini yıkmak isteyen bir hareket olmak şöyle dursun, ulusalcılar her yerde amaçlarının “İslam topraklarını ve Müslüman halkı” savunmak ve “Hilafeti ve Osmanlı Saltanatını” korumak olduğunu açıklıyorlardı.²⁰⁶ Yine 1918 ve 1919 yılları içinde doğan birçok parti ve cemiyetin program ve tüzüklerine bakıldığında ister dinci, ister batıcı, ister ulusçu olsun, hepsinin düşüncesinin altında yalnız Osmanlı saltanatıyla Osmanlı hilafetinin varlığına hâlâ doğal olarak bakıldığı görülür. Kurtuluş sorunu hâlâ ve yalnız saltanat ve hilafetin kurtuluşu sorunu imiş gibi gözüküyordu.²⁰⁷

Esas gayesi ne olursa olsun, Mustafa Kemal ilk görevinin muhtemelen elde edebileceği yasal yönetimin ve halktaki dinî heyecanın desteğini sağlamak olduğunu biliyordu.²⁰⁸ Bundan dolayıdır ki Milli Mücadele'nin sürdüğü yıllarda, dine, dinî unsurlara, dinî duygu ve din adamlarına müracaat olunmuş ve dinî değerler birer basamak olarak kullanılmıştır.²⁰⁹ Mustafa Kemal, savaş boyunca cumhuriyete dayalı milli bir devlete giden yolda, dinin bütünleştirici-kurtarıcı gücünden ustaca yararlanmışır.²¹⁰ Mardin, Atatürk'ün bu siyasetini şu sözlerle ifade etmiştir:

O, mukavemet hareketini yönettiği 1919-1922 yılları arasında Türkiye dışındaki Müslümanların yakınlıklarına ihtiyaç duyup sık sık İslam birliği tema'sını kullandı. İslam tema'sını, aynı zamanda, müttefiklerin fiilî bir hapisanesi durumundaki İstanbul'da görevine devam eden Osmanlı hükümetine karşı Anadolu Müslüman eşrafının hislerini harekete geçirmek için de kullandı. O, paradoksal olarak, ortadan kaldırmak üzere bulunduğu bir sırada bile, Hilafet'in prestijinden faydalandı. Fakat, her iki durumda da,

²⁰⁵ Kılıç, a.g.e., s. 47.

²⁰⁶ Dankwart A. Rustow, “Türkiye’de İslam ve Politika: 1920-1955”, **Türkiye’de İslam ve Laiklik**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 59.

²⁰⁷ Berkes, a.g.e., s. 475.

²⁰⁸ Rustow, a.g.y.

²⁰⁹ Metin Hülagü, “Milli Mücadele Dönemi İslamcılık Politikası (1919–1923)”, (t.y.),

http://www.metinhulagu.com/images/dosyalar/20120301002554_0.pdf

²¹⁰ Kılıç, a.g.e., s. 47-48.

gelecekte hayalini kurduğu Türkiye'nin ne şekilde olacağına dair kararını çok önceden vermişti.²¹¹

Atatürk'ün bu dönemde İslamî söylemleri çokça kullanması Taha Akyol'un da ilgi odağı olmuştur. Akyol, *Atatürk'ün Bütün Eserleri* adlı külliyyatın ciltleri üzerinde yaptığı içerik analizlerinde, Nisan 1920–Ocak 1923 ve Nisan 1923-Kasım 1929 dönemlerinde Atatürk'ün İslamî terimleri -“Allah”, “Peygamber”, “Müslüman”, “İslam” ve “Din” terimlerini- ne kadar sıklıkla kullandığını incelemiş ve bazı tablolar oluşturmuştur.

Buna göre Atatürk, Nisan 1920-Ocak 1923 tarihleri arasında toplam 792 defa İslamî içerikli terminoloji kullanmıştır. Bu terminoloji Nisan 1923-Kasım 1929 yılları arasında 362'ye düşmüştür. İkinci dönemden daha sonra bahsedileceğinden şimdilik birinci dönem üzerinde durulacaktır. Akyol'un Atatürk'ün Nisan 1920-Ocak 1923 yılları arasında kullandığı İslamî terimlere ilişkin tablosu şu şekildedir:

Tablo 1: Mustafa Kemal'de İslamî terimler: Nisan 1920-Ocak 1923

	Allah	Peygamber	Müslüman	İslam	Dini
23 Nisan 1920 - 7 Temmuz 1920	--	4	35	149	--
8 Temmuz 1920 - 30 Eylül 1920	9	4	13	34	13
1 Ekim 1920 – 31 Ocak 1921	7	--	19	16	13
1 Şubat 1921 – Eylül 1921	24	1	16	32	13
5 Ekim 1921 – 5 Mayıs 1922	11	3	3	29	19
6 Mayıs 1922 – 15 Ekim 1922	22	--	5	15	7
16 Ekim 1922 – 27 Ocak 1923	41	--	17	147	71
Toplam	114	12	108	422	136
Genel Toplam: 792					

Kaynak: Taha Akyol, *Ama Hangi Atatürk*, 6. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap, 2012, s. 548.

²¹¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 17. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 61.

Bu tablo Milli Mücadele döneminde Atatürk'ün İslamî terimleri nasıl “seferber” ettiğini ve dolayısıyla Milli Mücadelede İslam'ın oynadığı esaslı rolü açıkça ortaya koymaktadır.²¹²

Mustafa Kemal'in taktiklerinden bir tanesi de, din tarihi hakkındaki bilgisiyle din adamlarının fikirlerini etkilemekti. Bundan dolayıdır ki, M. Kemal 1920 yazında İslâm tarihinin başlangıç evrelerini incelemeye oldukça fazla zaman harcamıştır.²¹³ Nitekim M. Kemal Atatürk, “adeta siyaset cambazlığı ile hocaları etrafında toplayabilmiş, davanın ‘yabancıların elindeki zavallı halifeyi kurtarmak olduğuna’ tutucu çevresini inandırmıştır.”²¹⁴ “Bu ilk devredeki insanlara göre Kemal'in direnişi millî olduğu kadar dinî bir hareketti.”²¹⁵ Diğer bir deyişle bu dönemde milli heyecana dinî heyecan da karışmıştı. Fertleri birbirine bağlayan bütün alakaların kuvvetlendirilmesi şart olan bir mücadele devresinde din, milli duyguyu perçinleyen bir bağ işlevi görmüştür.²¹⁶ Bu bağ o kadar kuvvetliydi ki, Anadolu'da istilaya karşı örgütlenme, birçok yerde din adamları tarafından yürütülmüştür. Bu şekilde kendilerini gösteren kişilerin aynı zamanda Birinci ve İkinci Meclislere temsilci olarak katıldıkları görülür.²¹⁷ İlk Büyük Millet Meclisi (BMM)'nin beşte biri mesleki olarak din adamlarından oluşmaktaydı ve hem ulema sınıfından hem de tarikatlardan gelen bazıları Kemalist hareket içinde önemli bir rol oynuyordu.²¹⁸ Bunlar mecliste kurulan hükümetlere seçiliyorlar, komisyonlarda görev yapıyorlar ve hararetle tartışmalara katılıyorlardı.²¹⁹

Aslında bu, pek de şaşılacak bir durum değildi. Zira her türlü görüşte insanın bulunduğu Birinci Millet Meclisi, 23 Nisan 1920'de, büyük çaptaki dinî törenlerle açılmıştı. Açılış günü özellikle Cuma'ya denk getirilerek o günün kutsallığından yararlanılmak istenmişti,²²⁰ önce Hacı Bayram Camii'nde Cuma namazı kılınmış, ardından ilâhiler ve kurbanlar eşliğinde Meclis binasına kadar gelinmişti. Meclis de dua ile açılmış

²¹² Akyol, a.g.e., s. 547.

²¹³ Halide Edip Adivar, **The Turkish Ordeal (New York 1928)**, s. 168'den aktaran: Rustow, a.g.m., s. 61.

²¹⁴ İsmail Cem, **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi**, 7. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi, 1979, s. 255.

²¹⁵ Rustow, a.g.m., s. 59.

²¹⁶ Peyami Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, 3. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, s. 60.

²¹⁷ Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 28.

²¹⁸ Lewis, a.g.e., s. 542.

²¹⁹ Rustow, a.g.m., s. 60.

²²⁰ Atatürk, 23 Nisan 1920 günü meclisin açılacağını ve açılış günü yapılması gerekenleri kolordulara, valiliklere, sancaklara, belediye başkanlıklarına vs. bildiren, 21 Nisan 1920 tarihli bildiri metninde bizzat ifade etmiştir. Söz konusu bildiri metni için bkz. Atatürk, a.g.e., s. 306-307.

ve kürsünün arkasına Kur'an'dan ayet asılmıştı.²²¹ Her şeyin dinî ritüellere uygun olmasına ve dinî duygulara seslenilmesine özen gösterilmişti.²²² Diğer taraftan Ankara müftüsünce yayımlanıp Anadolu'daki 152 müftü tarafından onaylanan fetvada Müslümanlar, halifeyi esaretten kurtarmak için ellerinden geleni yapmaya çağırılıyorlardı. Böylece eşi görülmemiş bir durum meydana geldi. Bir yanda, ulusal bağımsızlığı sağlamak ve bunun sonucu olarak saltanatı ve hilafeti ayakta tutmak hedefine yönelmiş görünen BMM varken; öte yanda, İstanbul'da ise, Müttefiklerin elinde mahpus durumda ve hanedan çıkarları uğruna ulusal hareketi suçlamakla halkı kendinden soğutmuş bir halife-padişah vardı.²²³

Açılışından itibaren BMM iktidarının meşruiyet kazanmasında dinin büyük bir rolü olmuştur. BMM'nin 25 Nisan 1920'de kabul edilen ilk bildirisi BMM'nin din politikaları açısından önemli bir vesikadır. Zira bu bildiriye BMM'nin padişah ve halifeye isyan etmediği, tersine onu kurtarmak için çalıştığı yeminle deklare edilmiştir. Ayrıca dinin son kalesi olan Anadolu'nun kaybedilmemesi için, halktan destek istenmiştir. Böylece BMM, halk üzerindeki prestijini dinî ve kutsal değerleri kurtarmak iddiasıyla arttırmaya çalışmıştır.²²⁴

Bu önemli bildirinin yanında BMM'nin bir diğer din politikası da karşı fetvalar almasıdır. İstanbul tarafından kendi aleyhlerine çıkarılan dinî fetvalara karşı bunların geçerli olmadığını anlatan karşı fetvalar almıştır.²²⁵ Mesela 14 Nisan 1920'de Şeyhülislam Dürriyade Abdullah Efendi, ulusalcıları, her sadık Müslüman'ın katletmesi zorunlu olan yaygın bir asiler çetesi olarak suçlayan bir fetva yayımlamış, bunun üzerine Müslüman halkı "Halifeyi esaretten kurtarmak için her şeyin yapılmasına" davet eden bir karşı fetva yayımlanmıştı.²²⁶

BMM'nin bir diğer din politikası, ülke çapında vaaz ve irşat programı uygulamasıdır. Böylece halkın BMM'ye karşı güveni kazanılmaya çalışılmış, iç isyanlara destek vermemesi istenmiş, düşmana karşı mücadele etmenin dinî bir görev olduğu

²²¹ İlk meclisin başkanlık koltuğu arkasında "Onların işleri kendi aralarında şûra/meşveret iledir" meâlindeki "Ve emruhun şûrâ beynehum" ayet-i kerimesinin yazılı olduğu levha vardı. Meclis'in merkezî ve en görünür kısmında dinî bir metin meşruiyetin ana kaynağı olarak yerini alıyor. Daha sonra bu levha "Hakimiyet milletindir" yazısıyla değiştirildi. Bkz. İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam** 1, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 45.

²²² Koçak, a.g.e., s. 98.

²²³ Karpat, a.g.e., s. 123.

²²⁴ Kılıç, a.g.e., s. 63.

²²⁵ A.g.e., s. 52.

²²⁶ Rustow, a.g.m., s. 63.

vurgulanmıştır. BMM'nin din politikalarından biri de İslam dünyasının desteğinin sağlanması yolundaki faaliyetleridir. Bu minvalde İslam dünyasına seslenen bildirimler yayımlanmıştır.²²⁷ Bunların birinde 1921 Şubat'ında Sünüsî tarikatı şeyhi Sidi Ahmed eş-Şerif başkanlığında Sivas'ta İslâmî kongre çağrısında bulunulmuştur.²²⁸

BMM 20 Ocak 1921 tarihinde "Teşkilât-ı Esasiye Kanunu"nu çıkarmıştır. Oldukça kısa ve çerçeve bir metin olan bu anayasaya göre; egemenlik, kayıtsız şartsız milletindi ve bütün yetkiler Türk devletinin idarecisi BMM'de toplanmıştır. Anayasa, Millet Meclisi'nin yetkilerini sıralıyor ve seçimleri –iki yılda bir- düzenliyordu. Anayasa, BMM'ye şeriatı uygulama ve yürütme yetkisini tanıyordu ve böylece Millet Meclisi, fiiliyatta halifeliğin yerini almış oluyordu.²²⁹ Kanun'un 20. Maddesinde din ve şeriata özel bir yer verilmiş, BMM'nin görevleri arasında "ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi" yer almış ve Meclis'in yapacağı kanun, tüzük ve yönetmeliklerde zamanın ihtiyaçlarına en uygun "ahkâm-ı fıkhiyye"nin esas tutulması gerektiği açıklanmıştır.²³⁰

Bu sıralarda, Yunan orduları yeniden Anadolu'ya doğru ilerlemeye başlamışlardı ve gittikçe tehlike artıyordu. Bunun üzerine BMM, 5 Ağustos 1921'de, mücadelenin güçlü bir şekilde yürütülebilmesi için tüm yetkilerini oybirliği ile üç aylığına Mustafa Kemal'e devretmiş ve Başkumandan olarak ilan etmiştir. Sonrasında ardı ardına zaferler gelmeye başladı ve nihayetinde, Yunan ordusu, Eylül 1922 sonlarında, kesin bir şekilde yenilerek Türkiye'den çıkmak zorunda kaldı. 11 Ekim 1922'de de Türkiye ile Yunanistan arasında, esas itibariyle Türkiye'nin bugünkü sınırlarını tespit eden, Mudanya Ateşkes Antlaşması imzalandı.²³¹ Böylece Milli Mücadele İslamcı ve hilafetçi bir fikriyatla ve söylemle başarıya ulaştırılmıştır.²³²

Mudanya Mütarekesi'nin ardından sıra, barışa gelmiştir. Müttefikler 27 Ekim 1922'de Ankara ve İstanbul hükümetlerini Lozan Barış Konferansı'na davet etmişlerdir. Bu ikili davet ve böylesi hassas bir dönemde yol açtığı bölünmüş Türk iktidarı üzerine Mustafa Kemal derhal ve ebediyen tahtın siyasal kudretine son verme kararı aldı. Mustafa Kemal, yakın çevresindekilerin hâlâ saltanata bağlı olduklarını gösteren söylemlerine

²²⁷ Kılıç, a.g.e., s. 64-65.

²²⁸ Rustow, a.g.m., s. 61.

²²⁹ Karpat, a.g.e., s. 124-125.

²³⁰ Fırlalı, a.g.m.

²³¹ Tekin ve Okutan, a.g.e., s. 70.

²³² Kara, a.g.e., s. 21.

rağmen 1 Kasım 1922’de onaylanan karar ile saltanatı kaldırdı.²³³ Ancak halifelige dokunulmuyordu;²³⁴ 18 Kasım 1922’de Vahdettin’in yerine Abdülmecit halifelige getirildi.

Mustafa Kemal artık siyasi mücadelenin bir sonraki safhasına hazırlanıyordu. Bu sırada, 20 Kasım 1920’de Lozan’da başlayan barış görüşmeleri, aylarca süren sayısız diplomatik münakaşanın ardından, nihayet 24 Temmuz 1923’te antlaşmanın imzalanmasıyla sonuçlandı.²³⁵ “Dinini ver vatanını/hürriyetini/milliyetini al” şeklindeki bir alışveriş olarak değerlendirilen Lozan Barış Görüşmeleri din-siyaset ilişkilerinde bir kırılma noktasını oluşturur.²³⁶ Nitekim bu alışverişin yansımaları kısa bir süre sonra kendini göstermeye başlayacaktır.

Ve nihayetinde Mustafa Kemal siyasi mücadelenin bir sonraki safhasını 29 Ekim 1923’te, Cumhuriyeti ilan ederek gerçekleştirmiştir. Sonuç olarak söylenebilir ki Mustafa Kemal, Milli Mücadele yıllarında, çok öncesinde kararını verdiği Cumhuriyete giden yolda, dinî söylem ve sembollere yoğun bir biçimde müracaat etmiş; din faktöründen, bilhassa meşrulaştırım ve bütünleştirme işlevlerinden, azami derecede faydalanmıştır.

²³³ Lewis, a.g.e., s. 346-348.

²³⁴ Kâzım Karabekir Paşa, Büyük Zafer’den sonra Saltanatın kaldırılıp, Hilafetin yine Osmanlı hanedanında bırakılması fikrinin kendisine ait olduğunu ve Mustafa Kemal Paşa’ya bizzat kendisinin teklif ettiğini söylemiştir: “Mustafa Kemal Paşa’nın o zamanki gayesi ise hem Saltanatı hem de Hilafeti kendi üzerine almaktı. Bunu önce saltanatı yaşı küçük bir şehzadeye verip kendisi ‘nâib’ olmakla elde etmek istemişti. Sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından ve benim teklifimle Saltanatın kaldırılıp Hilafetin Osmanlı hanedanında bırakılacağı gün (1 Kasım 1922), Saltanat ve Hilafeti almaya kalktı. 31 Ekim akşamı teklifim üzerine İsmet Paşa’yla birlikte Çankaya Köşkü’ne giderek böyle bir hareketin Meclisin dağılmasına yol açacağını, halk ile ordunun itiraz ve direnişiyle karşılaşacağını, bunun ise felaketimize sebep olacağını İsmet Paşa’nın ağzından Gazi’ye bizzat anlattık. Teklifimi kabul etti ve aynen kendi eliyle kâğıda yazarak da belgeledi. Böylece kanunun 6. Maddesine Hilafetin Osmanlı hanedanında kalacağı cümlesi eklendi.” Bkz. Armağan, a.g.e., s. 50-51.

²³⁵ Lewis, a.g.e., s. 343.

²³⁶ Kara, a.g.e., s. 22.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ATATÜRK DÖNEMİ DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

29 Ekim 1923'te Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda yapılan bir düzenlemeyle Türkiye Devleti'nin hükümet şekli Cumhuriyet olarak kabul edilmiş ve böylece Cumhuriyet resmen ilân edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal ve ilk Başbakanı da İsmet Paşa oldu.

Cumhuriyetin kurulmasıyla, birbiri ardı sıra gelecek bir dizi reformun kapısı açılmış oluyordu: 1924'te halifelik kaldırıldı, Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak yerine Diyanet İşleri Başkanlığı kuruldu, yine medreseler kaldırılarak bütün eğitim tek çatı altında toplandı; 1925'te şapka takmak zorunlu hâle geldi, tekke ve türbeler kapatıldı; 1928'de devletle din bağılılığını kuran madde Anayasa'dan kaldırıldı, Latin harfleri kabul edildi; 1932'de ezan Türkçeleştirildi; 1937'de laiklik ilkesi Anayasa'ya girdi... Cumhuriyet devrimi, Kemalist Devrim ya da Türk İnkılâbı olarak da isimlendirilen bu reformlar şu veya bu ölçüde din ile bağlantılıdır. Dolayısıyla Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'de din-siyaset ilişkileri bakımından bir değişimin yaşandığı açıktır.

Şu bir realitedir ki Türk siyasi tarihinin en önemli aktörlerinden birisi olan Mustafa Kemal Atatürk söz konusu inkılâbın, devrimin önderidir. Reformlar temelde, Atatürk'ün fikir ve görüşlerinden beslenir. Reformların dinî mahiyeti dikkate alındığında ise Atatürk'ün dinle ilgili görüşleri önem kazanmaktadır. Onun din karşısındaki tutumu din-siyaset ilişkileri açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda söz konusu dönemde gerçekleştirilen reformların, inkılâpların, din politikalarının sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için öncelikle Atatürk'ün din anlayışının kavranması gerekir.

3.1. Atatürk'ün Din Anlayışı

Atatürk'ün dinle ilgili kendi ağzından ve elinden kayıtlara geçmiş birçok veri olmasına rağmen, belki de bunların birbiriyle çelişmesinden dolayı, onun din anlayışını belirlemede birbirinden oldukça farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Kimileri Atatürk'ün materyalist olduğu görüşündedirler ve bu çerçevede onun deist ya da ateist olduğuna, doğaüstü bir güç tanımadığına ve tabiatı ilah kabul ettiğine dair görüşler ortaya atılmıştır. Kimileri ise Atatürk'ün dinle ilgili konularda takkiye yaptığı görüşündedir. Bu kesimlere göre Atatürk, din konusunda gerçek düşüncelerini saklamış, hatta gerçek düşüncelerine aykırı görüşler ortaya atarak muhataplarını kandırmış; dinî değerleri kullanarak hedefine ulaşmış, sonra da dini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Atatürk'ün dine karşı olduğu yönündeki bu görüş daha yaygındır. Zira Atatürk'ün din karşıtı olduğu noktasında çoğu resmi, sol ve muhafazakâr kesimler hemfikirdir. Bir başka kesime göre ise Atatürk iyi bir din eğitimi almış, Allah'a ve İslâm dinine samimi bir kalple bağlı bulunan, Peygamber'e ve Kur'an'a inanan samimi bir Müslümandı. Atatürk, ne dini toplumsal hayattan çıkarmak istemiş ne de dinin özüne dokunmuştur. Bunlara göre Atatürk dinin değil; cehalet, bid'atlar, hurafeler ve din istismarcılarının karşısındaydı. O, Kur'an'ın özüne uygun Hz. Peygamber zamanındaki gerçek İslamiyet'in yanındaydı ve gerçek bir dindardı.²³⁷ Atatürk'le ilgili bu farklı görüşler, ister istemez, "Hangi Atatürk?" sorusunu gündeme getiriyor.²³⁸

Genel olarak tarihe baktığımız zaman iki farklı Atatürk görüyoruz. Bunlar Cumhuriyet'ten öncesi ve sonrası veyahut asker ve siyasetçi Atatürk olarak ifade edilebilir. Öncesinde İslam'ı ve hilafeti müdafaa eden, söylemlerinde dinî terimleri sıkça kullanan bir "Atatürk" görmemize karşılık; sonrasında adeta hilafetin karşısına dikilmiş, İslam inancına aykırı ifadeler kullanan ve dinî söylemleri belli bir tarihten sonra önemli ölçüde azalan bir "Atatürk" görüyoruz. Atatürk'ün din konusundaki görüş ve düşünceleri dikkatle incelendiğinde, bu iki farklı "Atatürk"ü görmek mümkündür.

²³⁷ Ahmet Faruk Kılıç, **Atatürk ve Din**, 1. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları, 2009, s. 191-241; Şahin Filiz ve diğerleri, **Atatürk, Din ve Laiklik**, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2008, s. 22-23; Ethem Ruhi Fıçlalı, **Atatürk'ün Din ve Laiklik Anlayışı**, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2012, s. 1-8; İsmail Yakıt, **Atatürk ve Din**, 8. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010, s. 11, 68 ve 69; Beyza Bilgin, "Atatürk ve Din", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26(1), 1984, s. 271-273; Fahri Kayadibi, "Atatürk'ün Dini Yönü ve Din Eğitimi Bakışı", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, XVI(48), Kasım 2000, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-48/ataturkun-dini-yonu-ve-din-egitimine-bakisi>; Servet Zeyrek, "Atatürk'ün Din Anlayışı", **Eğitim Dergisi**, 30, Nisan 2011, <http://www.egitim.gen.tr/site/arsiv/66-30/585-ataturkun-din-anlayisi.html>; Şule Sevinç Kişi, "Atatürk'ün Din ve Laiklik Anlayışı", Ege Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi, (t.y.), http://atailkuyg.ege.edu.tr/files/s_s_k-ata_din_laiklik.pdf.

²³⁸ Akyol, a.g.e.; Atilla İlhan, **Hangi Atatürk**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003; Can Dünder, "Hangi Atatürk?", **Milliyet Gazetesi**, 7 Kasım 2003; Abdurrahman Dilipak, "Sizin Atatürk'ünüz Hangisi?", **Vakit Gazetesi**, 12 Kasım 2008; Abdurrahman Dilipak, "Mustafa Kemal Kimdir?", **Vakit Gazetesi**, 22 Nisan 2009; Yıldırım Oğur, "Bana Atatürk'ünü Söyle", **Taraf Gazetesi**, 11 Kasım 2012.

Söz konusu farklılığı, Akyol'un, Atatürk'ün İslamî terimleri kullanma sıklığını incelediği bir çalışmada, tablolarla izah etmeye çalıştığından daha önce bahsedilmişti. Bu çalışmaya göre Atatürk, Nisan 1920-Ocak 1923 tarihleri arasında toplam 792 defa İslamî içerikli terminoloji kullanmıştır. Bu terminoloji Nisan 1923-Kasım 1929 yılları arasında 362'ye düşmüştür. Söz konusu birinci döneme ilişkin tablodan daha önce bahsedildiğinden, tekrara yol açmamak adına burada yalnızca ikinci döneme ilişkin tabloya yer verilecektir. Akyol'un, Atatürk'ün Nisan 1923-Kasım 1929 yılları arasında kullandığı İslamî terimlere ilişkin tablosu şu şekildedir:

Tablo 2: Mustafa Kemal'de İslamî terimler: Nisan 1923-Kasım 1929

	Allah	Peygamber	Müslüman	İslam	Dini
23 Nisan 1923- 30 Haziran 1923	47	--	25	78	121
1 Temmuz 1923- 17 Eylül 1924	8	--	10	17	25
18 Eylül 1924- 27 Eylül 1925	3	1	--	3	10
27 Eylül 1925- 12 Ekim 1927	3	--	--	--	10
19 Ekim 1927- 1 Kasım 1929	1	--	--	--	--
Toplam	62	1	35	98	166
Genel Toplam: 362					

Kaynak: Akyol, a.g.e., s. 549.

Bu tabloda İslamî terimlerin zaferden sonra hızla azaldığı görülmektedir. Akyol'a göre bu tablo, zaferden sonra başlayan laikleşmenin tablosudur. Özellikle hilafetin kaldırıldığı 1924 Martından sonra artık dinî terimler siyaset alanından, Atatürk'ün sözlüğünden hızla ve tamamen çekilmekte; istisnai hale gelmektedir.²³⁹

Perinçek'e göre de halifeliğin kaldırılmasından sonra Cumhuriyet yönetiminin söylemi değişmiştir. Artık bu dönemde dinsel ideolojiye daha önce verilen ödünlerin

²³⁹ Akyol, a.g.e., s. 547-548.

hiçbirine rastlanmaz; konuşmalarda Allah'ın adı anılmaz, İslamî inanca vurgu yapılmaz, dua edilmez. Böylece Kemalist Devrim, Fransız Devrimi'nin temsil ettiği evrensel ideolojik yatağına girerek, gerçek kişiliğini bulmuştur. Dolayısıyla Perinçek, Atatürk'ün İslamî inanca ilişkin 1924 öncesindeki sözlerine bakarak din konusundaki görüşlerinin açıklanamayacağını savunmaktadır.²⁴⁰ Kılıç'a göre ise Atatürk'ün dinî söylemlerindeki azalma din karşıtlığı olarak algılanmamalı; bu daha çok insan ontolojisi ve dönemin sosyo-kültürel ortamıyla ilgilidir. Zira insanlar daha çok aciz ve çaresiz kaldıkları zamanlarda dua ederlerken, rahatlık zamanlarında duanın keyfiyet ve kemiyetinde azalma görülür.²⁴¹

Atatürk'ün din anlayışını ve din hakkındaki görüşlerini yansız bir şekilde tespit edebilmek için, onun hakkındaki yorumlardan ziyade bizzat onun bu konudaki sözlerine ve yazılarına bakmak gerekir. Bunu yapmaya girişen birçok yazar onun din aleyhine herhangi bir sözüne veya tavrına, özellikle İslâm dini aleyhinde herhangi bir ifadesine rastlanmadığını iddia etmektedirler.²⁴² Ancak Atatürk'ün din konusundaki görüş ve düşünceleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde bunun böyle olmadığı açıkça görülmektedir.

Aşağıda Atatürk'ün din anlayışını, dinle ilgili görüş ve düşüncelerini ortaya koyabilecek birtakım sözlerine, konuşmalarına, demeçlerine, el yazılarına ve farklı şahsiyetlerin aktardığı hatıralara -büyük oranda kronolojik olarak- yer verilmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki Atatürk'ün din konusundaki açıklamaları yer yer sadeleştirilmekle birlikte onun kendine özgü üslubunun korunmasına özen gösterilmiştir.

Sarık saran hafiyelerin din perdesi altındaki icraatı, menfaatten başka bir şey değildir. Din, şeriat, vatan ve millet onurunun hakiki gerekleri, Kur'an-ı Kerim'in hükümlerini ve onun hükümlerinin uygulanması olan anayasayı muhafaza etmektir. İşte bizim hareketimiz gibi.²⁴³

4 Nisan 1909

31 Mart Vakası üzerine İstanbul halkı için Hareket Ordusu Kurmay Başkanı Mustafa Kemal tarafından hazırlanmış beyannameden:

Faziletli din heyeti başımızın tacı, yüceltmeye ve saygıya değerdir. Fakat melanet sağlamak ve adi menfaat maksadıyla yalandan din kisvesine bürünerek Muhammed'in

²⁴⁰ Doğu Perinçek (Der.), **Atatürk Din ve Laiklik Üzerine**, Genişletilmiş 4. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012, s. 19.

²⁴¹ Kılıç, **Atatürk ve Din**, s. 219.

²⁴² Söz konusu iddialara örnek teşkil etmesi bakımından bkz. Fırlah, a.g.e., s. 51; Kayadibi, a.g.m.; Yakıt, a.g.e., s. 15; Zeyrek, a.g.m.

²⁴³ Perinçek, a.g.e., s. 23.

mübarek dinini karalayıp küçük düşürmekten çekinmeyerek bozgunculuğa kalkışan birtakım hafiyeler, menfaatçiler elbette şer-i kanunun gereklerine göre muamele görmekten kurtulamayacaklardır.²⁴⁴

19 Nisan 1909

17 Ekim 1911’de Fuat Bulca’ya yazdığı mektupta “... Allah nasip ederse mücadele sahasında birleşiriz. Cenab-ı Hak takdir etmişse ahirette kavuşuruz”²⁴⁵ diyen Atatürk, Temmuz 1915’te Madam Corinne’ye yazdığı mektupta şunları diyor:

Çok şükür askerlerim pek cesur ve düşmandan daha kuvvetlidirler. Bundan başka içsel inançları, çok defa ölüme sevk eden emirlerimi yerine getirmelerini çok kolaylaştırıyor. Hakikaten, onlara göre iki semavi netice mümkün: Gazi veya şehit olmak. Bu sonucusu nedir, bilir misiniz? Dosdoğru cennete gitmek. Orada Allah’ın en güzel kadınları, hurileri onları karşılayacak ve ebediyen onların arzusuna tabi olacaklar. Yüce saadet.

Görüyorsunuz ya Madam, benim insanlarım şehit olmayı ararken de budalaca davranmıyorlar.

Peygamberimiz ne kadar bilgeymiş. İnsanların gerçek arzularını ne kadar biliyormuş.

Bana gelince, çok yazık ki, bu inanmış insanların, Allah vergisi nitelikleri bende yok, ama bu nitelikleri desteklemeyi de hiç ihmal etmiyorum.

Çok garip bulduğum bir şey var. Erkekler huriler ve başka güzel eğlenceler vaat eden Hazreti Muhammed, kadınlar için hiçbir taahhüde girmiyor. Bu duruma göre ölümden sonra erkekler, cenneteki kadınlara sahip olarak hoş vakit geçirirlerken, kadınların dayanılmaz hale düşecekleri anlaşılıyor. Öyle değil mi?

Gördüğünüz gibi Madam, dağdağalı ve kanlı bir yaşama alıştıktan sonra da insan, cennet ve cehennemden söz etmek ve hatta yüce Tanrı’yı bile eleştirmek için zaman bulabiliyor.

Madam, eğer Tanrımızı bile eleştirerek günaha girmemi önlemek isterseniz, çarpışmalar dışında kalan zamanımızı, hangi meşgaleyle geçirebileceğim konusunda lütfen bana yol gösteriniz.²⁴⁶

Temmuz 1915

Atatürk, 1918 Mart’ındaki bir konuşmasında Çanakkale Savaşı’nı kazandıran ruh hakkında şunları söylüyor:

Biz ferdi kahramanlık sahneleriyle meşgul olmuyoruz. Yalnız size Bombasirtı olayını anlatmadan geçemeyeceğim. Karşılıklı siperler arasında mesafeniz sekiz metre, yani ölüm muhakkak... Birinci siperdekiler, hiçbiri kurtulmamacasına hepsi düşüyor, ikincidekiler onların yerine gidiyor. Fakat ne kadar imrenilecek bir soğukkanlılık ve tevekkülle biliyor musunuz? Öleni görüyor, üç dakikaya kadar öleceğini, en ufak bir duraksama bile göstermiyor; sarsılmak yok! Okuma bilenler ellerinde Kur’an’ı Kerim, cennete girmeye hazırlanıyorlar. Bilmeyenler şehadet çekerek yürüyorlar. Bu, Türk askerindeki ruh kuvvetini gösteren, hayret ve tebrik edilecek bir misaldir. Emin olmalısınız ki, Çanakkale muharebesini kazandıran, bu yüksek ruhur.²⁴⁷

²⁴⁴ A.g.e., s. 23-25.

²⁴⁵ Filiz ve diğerleri, a.g.e., s. 24.

²⁴⁶ Perinçek, a.g.e., s. 28; Kılıç, **Atatürk ve Din**, s. 97.

²⁴⁷ Utkan Kocatürk, **Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri**, 3. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2007, s. 278-279; Osman Zümrüt, “Atatürk’ün Kuran’a Bakışı”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 16, 2003, s. 11.

Irak Şeyhülmeşâyihi Uceymî Paşa Hazretlerine yazdığı mektubundan:

Bütün İslam Dünyasının iki gözbebeği olan Türk ve Arap milletlerinin dağımlık yüzünden ayrı ayrı zaafa uğraması, Muhammed Ümmeti için şanlı bir halde buna karşı el ele vererek Muhammed Ümmetinin hürriyet ve bağımsızlığı uğrunda mücadele etmek bizler için Allah'ın emridir. Unsurların saflığını ve gelenekleri koruyarak Mukaddes Hilafet Makamı etrafında toplanarak kâfirlerin esaretinden yakamızı kurtarmaya yönelik mücadelenizde soylu kişiliğinizle beraber olduğumu arz ederim.²⁴⁸

15 Haziran 1919

“Hükümdar Hazretlerinin Saray Dairesi Yüksek Başkâtipliği Aracılığıyla Padişah Hazretinin Katına” başlıklı telgraftan:

Yüce saltanat ve hilafet makamının ve soylu milletimizin hayatımın son noktasına kadar daima koruyucusu ve sadık bir ferdi gibi kalacağımı tam bir bağlılıkla arz ve temin eylerim.

Kulları Mustafa Kemal²⁴⁹

8-9 Temmuz 1919

Erzurum Kongresi'ni açarken ve kaparken yaptığı konuşmalardan:

En son olarak niyazım şudur ki, cenabı Vahibülâmâl Hazretleri, Habibi Ekrem'i hürmetine bu mübarek vatanına sahip ve müdafii ve Diyaneti Celilei Ahmediye'nin kıyamete kadar en sadık bekçisi olan asil milletimizi ve saltanat makamını ve yüce hilafeti korusun ve mukaddesatımızı düşünmekle mükellef olan heyetimizi muvaffak buyursun!.. Amin

23 Temmuz 1919

Bu kurtarıcı toplantımız sona ererken Cenabı Vahibülâmâl Hazretleri'nden yardım ve hidayet ve Peygamberi Zîşanımızın ruhu pür fütuhundan feyiz ve şefaata niyazıyla vatan ve milletimize ve sonsuza kadar yaşayacak olan devletimize mesut akıbetler temenni ederim.

7 Ağustos 1919

Hükümet teşkilatı hakkındaki konuşmasından:

Saltanat makamı, aynı zamanda hilafet makamı olmak itibariyle Padişahımız, cumhuri İslamın da reisidir. Mücahedelerimizin birinci gayesi ise, saltanat ve hilafet makamlarının ayrılmasını hedefleyen düşmanlarımıza, milli iradenin buna müsait olmadığını göstermek ve bu mukaddes makamları yabancı esaretinden kurtararak, padişahın salahiyetini düşmanın tehdit ve zorlamasından uzak kılmaktır.²⁵⁰

24 Nisan 1920

²⁴⁸ Perinçek, a.g.e., s. 35-36.

²⁴⁹ **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri [ASD]**, I, 5. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 1997, s. 29.

²⁵⁰ **ASD**, I, s. 62.

Hilafet ve saltanat'ın muhafaza edilmesi zaten birinci esasımızdır. Hakikaten, düşündüğümüz hakiki kurtuluşa ulaşmak için, arz ettiğim üzere hilafet ve saltanat makamına olan bağlılığımız ve o makamın bütün lüzumlu şartlarıyla muhafazası birinci esasımızdır. Bu, İslam dünyasının dayanağı olan, hakiki rabitasını tesise birinci derecede vesile olan bu makamı ihmal etmek hiçbir vakitte akıl kârı değildir. Ve bunu bizden zorla almak mümkün değildir. Gayeye ulaşmak için, büyük ihtiyaç duyduğumuz kuvvetler, birinci derece İslam dünyasıdır.²⁵¹

25 Eylül 1920

Başkumandanlık Kanunu münasebetiyle yaptığı konuşmadan:

Yüce Meclis'inizin ilk toplanma günlerinde kabul ettiği bir esas vardır ki, o esas milli ananelerimizi ve dini mukaddesatımızı tamamen saklı bulundurur. Şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da o esasa uygun hareket ederek mesut neticeye emniyetle ulaşacağımıza şüphe yoktur. (İnşallah sesleri)²⁵²

20 Temmuz 1922

Meclis'i Osmanlı tarihinde örneği görülmemiş bir İslami tezahüratla açan Mustafa Kemal'in, Milli Mücadele zaferi sonrasında, muzaffer Başkumandan olarak Ankara'ya dönüşünde yaşananları M. Esat Bozkurt şöyle anlatıyor:

Mecliste müezzin beş vakit ezan okur, imam cemaatle namaz kıldırırdı. Dikkate değer ki, Kurtuluş Savaşları zaferle taçlandıktan sonra, Atatürk, Ankara'ya döndü. Meclis kapısı önünde resmi üniformasıyla bekleyen imam efendi Atatürk'ü durdurdu, ellerini kaldırdı, fakat dinî duaya başlar başlamaz, Atatürk hiddetle: "Burada böyle şeylere lüzum yoktur. Bunları camide yapabilirsiniz! Biz savaşı dua ile değil, Mehmetçiğin kâmi ile kazandık!" dedi ve imamı kovdu.²⁵³

2 Ekim 1922

Atatürk, saltanatın yıkılmasına dair karar münasebetiyle Meclis'te şunları söylüyor:

Ey arkadaşlar! Tanrı birdir, büyüktür. İlahi âdetlerin tecellilerine bakarak diyebiliriz ki, insanlar iki sınıfta, iki devirde mütalâa olunabilir. İlk devir, beşeriyetin çocukluk ve gençlik devridir. İkinci devir, beşeriyetin erginlik ve olgunluk devridir. İnsanlık birinci devirde tıpkı bir çocuk gibi, tıpkı bir genç gibi yakından ve maddî vasıtalarla kendisiyle meşgul olunmayı gerektirir. Allah, kullarının lâzım olan olgunlaşma noktasına erişinceye kadar içlerinden vasıtalarla dahi kullarıyla meşgul olmayı Tanrılığın gereklerinden saymıştır. Onlara Hazreti Âdem Aleyhisselâm'dan itibaren kaydedilmiş ve edilmemiş ve sayısız denecek kadar çok nebiler, peygamberler ve resuller göndermiştir. Fakat Peygamberimiz vasıtasıyla en son dini ve medenî hakikatleri verdikten sonra artık insanlıkla dolaylı olarak temasta bulunmaya lüzum görmemiştir. İnsanlığın idrak, aydınlanma ve olgunlaşma derecesi her kulun doğrudan doğruya, ilahi ilhamlar ile temas kabiliyetine vasil olduğunu kabul buyurmuştur ve bu sebeptendir ki, Cenabî Peygamber, peygamberlerin sonuncusu olmuştur ve kitabı, en mükemmel kitaptır.²⁵⁴

1 Kasım 1922

²⁵¹ Perinçek, a.g.e., s. 57-58.

²⁵² ASD, I, s. 264.

²⁵³ Mahmut Esat Bozkurt, **Atatürk İhtilali**, 1. Baskı, İstanbul: Tüpraş Yayınları, 2003, s. 91.

²⁵⁴ ASD, I, s. 288.

Atatürk, Nutuk'ta, hilafet konusunda halkın şüphe ve endişesini gidermek için yaptığı açıklamalar kısmında İngiliz tarihçi Wells'in bir eserindeki "birleşik dünya devleti" tezinden bahsettikten sonra kendi görüşünü şu şekilde ifade ediyor:

Efendiler, bütün insanlığın görgü, bilgi ve düşüncede yükselip olgunlaşması, Hristiyanlığı, Müslümanlığı, Budizmi bir yana bırakarak basitleştirilmiş ve herkes için anlaşılacak duruma getirilmiş saf ve lekesiz bir dünya dininin kurulması ve insanların, şimdiye kadar kavgalar, çirkeflilikler, kaba istek ve iştahlar arasında bir sefaletanede yaşamakta olduklarını kabul ederek, bütün vücutları ve zekâları zehirleyen zararlı tohumları yok etmeye karar vermesi gibi şartların gerçekleşmesini gerektiren "birleşik bir dünya devleti" kurma hayalinin tatlı olduğunu inkâr edecek değiliz.²⁵⁵

Atatürk, Ankara Orman Çiftliği'nde Asaf İlba'yın "Paşam din hakkındaki düşüncelerinizi öğrenmek istiyorum" sözleri üzerine şunları söylüyor:

Din vardır ve lazımdır. Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina uzun asırlardır ihmale uğramış. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı sağlamlaştırmak lüzumu duyulmamış. Aksine olarak, birçok yabancı unsur -tefsirler, hurafeler- binayı daha fazla hırpalamış. Bugün bu binaya dokunulamaz, tamir de edilmez. Ancak zamanla çatlaklar derinleşecek ve sağlam temeller üzerinde yeni bir bina kurmak lüzumu hâsıl olacaktır.

Din, bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz, dine saygı gösteririz. Düşünce ve tefekküre muhalif değiliz. Biz sadece din işlerini, millet ve devlet işleriyle karıştırmamaya çalışıyor; kasde ve fiile dayanan taassupkâr hareketlerden sakınıyoruz. Mürtecilere asla fırsat vermeyeceğiz.²⁵⁶

Münir Hayri Egeli, *Atatürk'ten Bilinmeyen Hatıralar* adlı eserinde şu olayı naklediyor:

Atatürk için dinsiz diyenler oldu. Bunu bir moda imiş gibi yayanlar vardı. Onun lâik anlayışını dinsiz gibi göstermekte fayda bulanlar oldu. Halbuki, Atatürk yobaz aleyhtarı idi. Size başımdan geçen bir vak'ayı naklederek başlayayım:

Bir gün Necip Ali O'na:

-Efendim, Münir Hayri namaz kılar, dedi.

En yakın bir dostumun beni bu şekilde takdim ettiğini gören beni sevmeyenler, şimdi kovulacağımı zannederek gülüştiler.

Atatürk'le aramızda şu konuşma geçti.

-Sahi mi?

-Evet Paşam.

-Niçin namaz kılyorsun?

-Namaz kılınca içimde bir huzur ve sessizlik hissedirim.

Atatürk demin gülenlere döndü:

-Batmak üzere bulunan bir gemide bulunsanız, her halde, yetiş Gazi, demezsiniz;

Allah dersiniz. Bundan tabii ne olabilir.

Sonra bana döndü:

-Dünyadaki işlerine zarar getirmemek şartıyla namazını kıl ama, heykel yap, resim

de.²⁵⁷

²⁵⁵ Atatürk, a.g.e., s. 510.

²⁵⁶ Asaf İlba'y, "Atatürk'ün Hususî Hayatı", **Tan Gazetesi**, 13 Temmuz 1949'den aktaran: Fırlalı, a.g.e., s. 61; Kocatürk, a.g.e., s. 327; Perinçek, a.g.e., s. 339-340; Yakıt, a.g.e., s. 20-21.

²⁵⁷ Sadi Borak, **Atatürk ve Din**, İstanbul: Anıl Yayınevi, 1962, s. 79- 80'den aktaran: Perinçek, a.g.e., s. 344; Yakıt, a.g.e., s. 22.

Kendisine, 1923 yılında armağan olarak küçük boyda bir Kur'an gönderilmesi üzerine "Bence değerini takdire imkân olmayan bu hediyeyi, en derin ve hürmetkâr din duygularıyla muhafaza edeceğim" diyerek teşekkür eden Atatürk, başka bir konuşmasında "Müslümanlık, aslında en geniş anlamıyla hoşgörülü ve çağdaş bir dindir"²⁵⁸

İzmir'de halk ile konuşmasından:

Bizim dinimiz, en makul ve en tabîî bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabîî olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi (uyması) lâzımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır. İslam toplumsal hayatında, hiç kimsenin özel bir sınıf halinde mevcudiyetini muhafazaya hakkı yoktur. Kendilerinde böyle bir hak görenler, dinî hükümlere uygun harekette bulunmuş olmazlar. Bizde ruhbanlık yoktur, hepimiz eşitiz ve dinimizin hükümlerini eşit olarak öğrenmeye mecburuz. Her fert dinini, din duygusunu, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır; orası da mekteptir.²⁵⁹

31 Ocak 1923

İzmir'de halk ile konuşmasından:

Efendiler, değerli ulema! Çok iyi bilelim ki, bizim dinimizi bizden daha çok inceleyen onlardır. Bugün biliyoruz ki, Batı'da dinsizliği kendine meslek yapanlar vardır. Fakat bence, dinsizim diyen mutlaka dindardır. İnsan için dinsiz olmanın imkânı yoktur. Bu bahiste sizi daha çok yormak istemem. Yalnız bu sözü ne için söyledim, arz edeyim.

Dinsiz kimse olamaz. Bu umumiyet içinde şu dinin veya bu dinin tercih edilmesi söz konusu olabilir. Bittabi biz, mensup olduğumuz dinin en çok isabetli ve en mükemmel olduğunu biliyoruz ve imanımız da vardır. Fakat bu imanı nurlandırmak lazım, temizlendirmek, güzelleştirmek lazımdır ki, hakikaten kuvvetli olabilsin. Yoksa imanı çok zayıf insanlardan sayılırız. O zaman bu milleti, bu memleketi yıkmak için çalışan Şükrü Hoca gibi olabiliriz.²⁶⁰

2 Şubat 1923

Akhisar'daki konuşmasından:

İslam ehlinin uğradığı zulüm ve sefaletin elbette birçok müsebbipleri vardır. İslam âlemi dinî hakikat dairesinde Allah'ın emrini yapmış olsaydı, bu âkıbetlere maruz kalmazdı. Allah'ın emri çok çalışmaktır. İtiraf ederim ki, düşmanlarımız çok çalışıyor. Biz de onlardan ziyade çalışmaya mecburuz. Çalışmak demek, boşuna yorulmak, terlemek değildir. Zamanın icaplarına göre ilim ve fen ve her türlü medeni icatlardan azami derecede istifade etmek zaruridir. Hepimiz itirafa mecburuz ki, bu husustaki hatalarımız çok büyüktür. (...) Bizim dinimiz, milletimize hakir, miskin ve zelil [aşağı, alçalmış] olmayı tavsiye etmez. Aksine Allah da, Peygamber de insanların ve milletlerin değer ve şerefini muhafaza etmelerini emrediyor.²⁶¹

5 Şubat 1923

²⁵⁸ Kocatürk, a.g.e., s. 329-330

²⁵⁹ ASD, II, s. 94.

²⁶⁰ Fığlalı, a.g.e., s. 56-57; Perinçek, a.g.e., s. 107.

²⁶¹ ASD, II, s. 95-96.

Balkesir Zağnos Paşa Camii'nde okuduğu hutbeden:

Ey Millet! Allah birdir, şanı büyüktür. Allah'ın selameti, âtîfeti ve hayrı üzerinize olsun. Peygamberimiz efendimiz hazretleri, cenabı hak tarafından insanlara dinî hakikatleri tebliğe memur ve resul olmuştur. Kanunu esasisi, cümlemizce malûmdur ki, Kur'anı azimüşşandaki nusustur [husustur]. İnsanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz, son dindir. Ekmel [mükemmel, kusursuz] dindir. Çünkü dinimiz akla, mantığa ve hakikate tamamen uyuyor ve denk düşüyor. Eğer akla, mantığa ve hakikate uymamış olsaydı, bununla diğer tabii ilahî kanunlar arasında tezat olması icap ederdi. Çünkü bütün kâinatın kanunlarını yapan cenabı hak'tır.²⁶²

7 Şubat 1923

Atatürk, Adana'da Türk Ocağı'nda esnaf ve sanatkârlara yaptığı hitabede şöyle diyor:

Muhterem sanatkârlar, aziz arkadaşlar, bizi yanlış yola sevk eden habisler bilirsiniz ki, çok kere din perdesine bürünmüşler, saf ve nezih halkımızı hep şeriat sözleriyle aldata gelmişlerdir. Tarihimizi okuyunuz, dinleyiniz... Görürsünüz ki milleti mahveden, esir eden, harap eden fenalıklar hep din kisvesi altındaki küfür ve melânetten gelmiştir. Onlar her türlü hareketi dinle karıştırırlar. Hâlbuki, elhamdülillah hepimiz Müslümanız, hepimiz dindarız; artık bizim dinin icaplarını öğrenmek için şundan bundan derse ve akıl hocalığına ihtiyacımız yoktur. Analarımızın, babalarımızın kucaklarında verdikleri dersler bile, bize dinimizin esaslarını anlatmaya kâfidirler. Buna rağmen hafta tatili dine aykırıdır gibi, hayırlı ve akla, dine uygun meseleler hakkında, sizi aldatmaya ve küçük düşürmeye çalışan habislere iltifat etmeyin. Milletimizin içinde hakiki ve ciddi ulema vardır. Milletimizin bu gibi ulemasıyla iftihar etmektedir. Onlar milletin emniyetine ve ümmetin itimadına mazhardırlar. Bu gibi ulemaya gidin. "Bu efendi bize böyle diyor, siz ne diyorsunuz?" deyiniz. Fakat genel olarak buna da ihtiyaç yoktur. Bilhassa bizim dinimiz için herkesin elinde bir miyar [ölçüt] vardır. Bu miyarla hangi şeyin bu dine uygun olup olmadığını kolayca takdir edebilirsiniz. Hangi şey ki akla, mantığa, halkın menfaatine uygundur, biliniz ki, o bizim dinimize de uygundur. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, İslam'ın menfaatine muvafık (uygunsa) kimseye sormayın. O şey dindir. Eğer bizim dinimiz aklın, mantığın tetabuk ettiği bir din olmasaydı mükemmel olmazdı, ahir din olmazdı. (...) Büyük dinimiz çalışmayan insanlıkla alakası olmadığını bildiriyor. Bazı kimseler asri olmayı kâfir olmak sayıyorlar. Asıl küfür, onların bu zannıdır. Bu yanlış tefsiri yapanların maksadı, İslamların kâfirlere esir olmasını istemek değil de nedir? Her sarıklı hoca sanmayın. Hoca olmak sarıklı değil, beyinlidir.²⁶³

16 Mart 1923

Konya gençleriyle konuşmasından:

İtiraf mecburiyetindeyiz ki, bütün İslâm âleminin cemiyat-ı içtimaiyesinde hep yanlış zihniyetler hüküm sürdüğü içindir ki, şarktan garbe kadar İslâm memleketleri düşmanların ayakları altında çiğnenmiş ve düşmanların zincir-i esaretine geçmiştir.

(...)

Her şeyden evvel şunu en temel bir dinî hakikat olarak bilelim ki, bizim dinimizde özel bir sınıf yoktur. Ruhbaniyeti reddeden bu din, tekelciliği kabul etmez. Mesela ulema; mutlaka aydınlatma vazifesi ulemaya ait olmadıktan başka, dinimiz de bunu katiyetle men eder. O halde biz diyemeyiz ki, bizde özel bir sınıf vardır, diğerleri dinen aydınlanma hakkından mahrumdur. Böyle kabul edersek kabahat bizde, bizim cahilliğimizdedir. Hoca

²⁶² ASD, II, s. 98.

²⁶³ ASD, II, s. 131-132.

olmak için, yani dinî hakikatleri halka telkin etmek için, mutlaka ilmi kisve şart değildir. Bizim ulvî dinimiz her müslim ve müslimeye ilmin araştırılmasını farz kılıyor ve her müslim ve müslime ümmeti aydınlatmak ile mükelleftir.²⁶⁴

20 Mart 1923

Kâzım Karabekir’le konuşmasından:

Dini ve ahlâkî olanlar aç kalmaya mahkûmdurlar...

(...)

Dini ve namusu olanlar kazanamazlar, fakir kalmaya mahkûmdurlar. Böyle kimselerle memleketi zenginleştirmek mümkün değildir. Onun için önce din ve namus telâkkisini [anlayışını] kaldırmalıyız. Partiyi, bunu kabul edenlerle kuvvetlendirmeli ve bunları çabuk zengin etmeliyiz. Bu suretle kalkınma kolay ve çabuk olur.

(...)

Dinî ve ahlakî inkılâp yapmadan önce bir şey yapmak doğru değildir. Bunu da ancak bu prensibi kabul edebilecek genç unsurlarla yapabiliriz.²⁶⁵

10 Temmuz 1923

Yine Kâzım Karabekir’le bir konuşmasında Kur’ân’ın Türkçeye tercümesi mevzusunda şöyle demiştir:

Evet, Karabekir; Arap oğlunun yavelerini [saçmalıklarını] Türk oğullarına öğretmek için Kur’ân’ı Türkçeye tercüme ettireceğim. Ve böylece de okutacağım. Ta ki, budalalık edip de aldanmakta devam etsinler [etmesinler]...²⁶⁶

14 Ağustos 1923

Fransız gazeteci Maurice Pernot ile yapılan mülakattan:

Siyasetimizi dine aykırı olmak şöyle dursun, din bakımından eksik bile hissediyoruz. Türk Milleti daha dindar olmalıdır, yani bütün sadeliği ile dindar olmalıdır demek istiyorum. Dinime, bizzat hakikate nasıl inanıyorsam, buna da öyle inanıyorum. Şuura muhalif, terakkiye mani hiçbir şey ihtiva etmiyor. Hâlbuki Türkiye’ye istiklâlîni veren, bu Asya milletinin içinde daha karışık, sun’î, itikadat-ı bâtiladan [batıl inanışlardan] ibaret bir din daha vardır. Fakat bu cahiller, bu âcizler sırası gelince, tenevvür edeceklerdir [aydınlanacaklardır]. Onlar ziyaya takarrüp edemezlerse [aydınlığa yaklaşamazlarsa] kendilerini mahv ve mahkûm etmişler demektir. Onları kurtaracağız.²⁶⁷

29 Ekim 1923

Atatürk irtica hakkında şunları söylemiştir:

Unutulmamalıdır ki, milletin hâkimiyetini bir şahısta yahut mahdut eşhasın [az sayıda kişinin] elinde bulundurmakta menfaat bekleyen cahil ve gâfil insanlar vardır. Hükümdarlar, kendilerini mevhum bir kuvvetin mümessili tanırırlar ve bundan zevk alırlar.

²⁶⁴ ASD, II, s. 142-148.

²⁶⁵ Uğur Mumcu, **Kâzım Karabekir Anlatıyor**, 5. Baskı, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1993, s. 83-85.

²⁶⁶ A.g.e., s. 94. Söz konusu eserde paragrafın son kelimesi “etsinler” şeklinde yazılmasına rağmen cümlenin kuruluşuna göre “etmesinler” olmalı.

²⁶⁷ ASD, III, s. 93.

Fakat onların etrafındaki menfaatperestler bunu din kisvesine büründürerek bütün milleti iğfale [kandırmaya], idlâle [saptırmaya] çalışırlar. Nitekim şimdiye kadar çalışmışlardır. Nihayet milletin kulağı bu terennümat [güzel güzel anlatmalar] ile dolar ve o telkinâtı icab-ı din ve hakikat-ı mahz [halis gerçek] telâkki eder. Bu gibilere mürteci ve hareketlerine de irtica derler.

Fetva veyahut şu ve bu gibi telkinâtla milleti irticaa sevk etmek isteyenlerin yeri zindan olacaktır. Kat'iyetle ve bilaperva söylerim ki, hâkimiyet-i millîyemizin bir zerresini şu veya bu suretle takyit etmek isteyenler en koyu mürtecidir. Öylelere karşı milletin yapacağı şey, onları parçalamaktır.²⁶⁸

1923

New-York Herald muhabinine hilâfet ve yabancı dinî müesseseler hakkında verilen demeçten:

Hilafetle beraber Türkiye'de mevcut olan Ortodoks ve Ermeni kiliseleri patrikhaneleri ile Musevi hahamhanelerinin ortadan kalkması lazımdır. Hilafet ve bu muhtelif patriklikler asırlardan beri ruhani salahiyet daireleri haricinde muazzam imtiyazlar topladılar. Halkın görüşüne dayanarak bahşedilen haklar haricinde imtiyazlar ile Cumhuriyet idaresinin tatbiki mümkün değildir. Mazide, bilhassa Abdülhamit'in hal'inden sonra Kanunu Esasi'mizi ve Meşrutiyet kanunlarımızı Batı'nın medeniyet makinesini örnek alarak değiştirmeye çok çalıştık. Fakat bu teşebbüsümüz neticesiz kaldı. Zira her adımda patrikhaneler ve hilafet gibi siyasi, dinî müesseselerin hukuku ile karşı karşıya geldik.²⁶⁹

4 Mayıs 1924

Samsun öğretmenleriyle konuşmasından:

Dünyada her şey için, maddiyat için, maneviyat için, hayat için, muvaffakiyetler için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde yol gösterici aramak gaflettir, cehalettir, sapkınlıktır.

(...)

İstikamet yanlış ise ve koskoca bir millet emniyet ve itimat ettiği kitapları, mukaddes kitapları şahit göstererek rehber olduklarını iddia edenlerin sözlerine inanarak yürürse ve bu yürüyüş istikameti kendilerini mahv ve yok olmaya düşürürse, kabahat bu istikameti takip eden nezih, ahlaklı, fedakâr, rehberlerine itimat eden zavallı halktan ziyade, rehberlere ait değil midir?²⁷⁰

22 Eylül 1924

Atatürk, 31 Ekim 1924'te, Cumhuriyetin birinci yıldönümü münasebetiyle yaptığı bir konuşmasında şöyle demiştir: "Artık Türkiye, din ve şeriat oyunlarına sahne olmaktan çok yüksektir. Bu gibi oyuncular varsa, kendilerine başka taraflarda sahne arasinlar."²⁷¹

²⁶⁸ Enver Ziya Karal, **Atatürk'ten Düşünceler**, Gözden Geçirilmiş 24. Baskı, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2011, s. 203-204.

²⁶⁹ Perinçek, a.g.e., s. 132-133.

²⁷⁰ ASD, II, s. 202-204.

²⁷¹ ASD, III, s. 108.

Kastamonu seyahatindeki bir konuşmasından:

Ölülerden yardım istemek medeni bir toplum için lekedir, ayıptır.

Mevcut tarikatların gayesi, kendilerine tabi olan kimseleri dünyevi ve manevi olan hayatta sadece mazhar kılmaktan başka ne olabilir? Bugün ilmin, fennin, bütün kapsamıyla medeniyetin yaydığı ışık karşısında filan ve falan şeyhin yol göstericiliğiyle maddi ve manevi saadet arayacak kadar ilkel insanların Türkiye medeni camiasında mevcudiyetini asla kabul etmiyorum (şiddetli alkışlar).

Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat, tarikatı medeniyedir (sürekli alkışlar). Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir. Rüesayı tarikat bu dediğim hakikati bütün vuzuhiyle idrak edecek ve kendilerinden derhal tekkelerini kapatacak, müritlerinin artık vasılı rüşd olduklarını elbette kabul edeceklerdir.²⁷²

30 Ağustos 1925

Atatürk 1926'da, Hz. Muhammed hakkında şunları söylüyor: "O, Allah'ın birinci ve en büyük kuludur. Onun izinde bugün milyonlarca insan yürüyor. Benim, senin adın silinir, fakat sonsuza kadar O, ölümsüzdür."²⁷³ 1928'de yayımlanan bir kitabında, Grace Ellison Atatürk'ün 1926-1927'de kendisine söylediklerini aktarıyor:

Benim bir dinim yok ve bazen bütün dinlerin denizin dibini boylamasını istiyorum. Hükümetini ayakta tutmak için dini kullanmaya gerek duyanlar zayıf yöneticilerdir; âdeta halkı bir kapana kısıtırlar. Benim halkım demokrasi ilkelerini, gerçeğin emirlerini ve bilimin öğretilerini öğrenecektir. Batıl inançlardan vazgeçilmelidir. İsteyen istediği gibi ibadet edebilir. Herkes kendi vicdanının sesini dinler. Ama bu davranış ne sağduyulu mantıkla çelişmeli ne de başkalarının özgürlüğüne karşı çıkmasına yol açmalıdır.²⁷⁴

İstanbul halkı temsilcileriyle konuşmasından:

Hissiyat ve vicdani anlayışları ilim ve fenle geliştirerek ve terbiye ederek toplumumuzun hakiki huzur ve saadetine çalışmak ulvi bir görüştür. Bu görüşü size, aziz İstanbul halkına, sekiz sene evveline kadar içinde yedi evliya kuvvetinde bir heyula tasavvur ettirilmek istenilen bu sarayın içinde söylüyorum. Yalnız artık bu saray, Allah'ın gölgelerinin değil, gölge olmayan, hakikat olan milletin sarayıdır. Ve ben burada milletin bir ferdi, bir misafiri olarak bulunmakla bahtıyırım.²⁷⁵

1 Temmuz 1927

Atatürk'ün, Kemalizmin resmi tarih tezlerini içeren *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı kitabın ilk daktilo taslağına el yazısıyla yazdığı değişiklik ve eklerde, Allah'ın doğuşuyla ilgili yazdıklarında şöyle diyor (1930): "Masum ve cahil insanları, yüzlerce Allaha

²⁷² ASD, II, s. 225.

²⁷³ Ali Rıza Ünal, "Atatürk Hakkında Anılarım", *Türkiye Harb Malülü Gaziler Dergisi*, 158, s. 23'ten aktaran: Fırlalı, a.g.e., s. 49; Kocatürk, a.g.e., s. 328; Perinçek, a.g.e., s. 335; Yakıt, a.g.e., s. 30.

²⁷⁴ Andrew Mango, *Atatürk: Modern Türkiye'nin Kurucusu*, (Çev. Füsün Doruker), 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, s. 532.

²⁷⁵ ASD, II, s. 265.

taptırmak, veya, Allahları, muayyen gruplarda toplamak ve en nihayet bir Allah kabul ettirmek, siyasetin doğurduğu neticelerdir.”²⁷⁶

Atatürk’ün Hz. Muhammed ve İslamiyet’in doğuşu konusunda, Lise *Tarih* kitabı için eliyle yazdıklarından:

Muhammedin Peygamberlik vazifesinin nasıl başladığını izah etmek en nazik ve en müşkül meseledir.

Muhammedin bir melek ile ve Allah ile Hakikaten konuşmuş olduğu kanaatinde bulunanlar olduğu gibi, Muhammedin, isteyerek böyle söylediğini de ileri sürenler olmuştur.

Bu faziyeleleri bir tarafa bırakmak ve meseleyi ilim ve mantık çerçevesi içinde mütalaa etmek daha doğru olur.

Kuranda öğrendiğimize göre, Muhammed hiç değişmeden yaşamış bir insan değildi; o da hayat ve Hadiselerin zaruri icapları karşısında adeta her gün değişmiştir.

Muhammed, iptidai Allahın resulüyüm diyerek ortaya çıkmamıştır; bunu düşünmemiştir. Bu düşünce, senelerce mücadele ettikten ve fikirlerini neşreyledikten sonra kendisinde hasıl olmuştur.

Asıl meselenin Hal noktası şurdadır:

Bütün iptidai kavimlerde olduğu gibi Araplarda da, şairlerin akıl erdirmedikleri kuvvetlerden ilham aldıklarına inanırlardı. Bu kuvvetler Araplar için Cinler idi. Cinler, güya kâhinlere de kâyıptan haber vermek kûdretini ilham ederlerdi. Bu nevi itikatlar Arabistanda her zaman o kadar canlı ve derin olmuştur ki Muhammed dahi cinlerin vücuduna samimi olarak inanmıştır.

Hakikaten cinlerin şairlere şiir ilham ettiğine kani idi. Muhammedin İsa ve Musa dinlerine dair öğrendikleri de bu itikadını kuvvetlendirmiştir. İsa’ya atfolunan mucizelerin çoğu cinleri habis ruhlar gibi telakki etti. Ve onları şeytanlarla bir tuttu.

Fakat Muhammed diğer taraftan tabiat fevkinde bir kuvvetin ilhamlarına maruz kaldığına inandı. Muhammed ilhamlarını cinlerden almadığını ve fakat cinlerden yüksek olan Allahtan aldığını söyler. Bu sebeple Kuran ayetlerinin manzum değil mensur olduğunu delil gösterir.

Muhammed başlangıçta her halde şedit bir heyecana maruz oldu. Birtakım dini endişeler ve vicdani mülahazalarla samimi surette üzüldü. Muhammed namuskâr, samimi ve menfaat fikrinden arî olarak ortaya atıldı. Onun gayesi ırktaşlarının ahlak ve dinini islah etmektir.

Muhammedin peygamberliğinin başlangıcına dair birçok eski rivayetler vardır. Bunlar artık efsanelere karışmıştır. Hakikatta peygamberin ilk söylediği Kuran ayetinin ne olduğu malûm ve belki de mazbut değildir. Kuran sureleri Muhammede açık semada peyda olmuş bir şimşek gibi günün birinde, birdenbire bir taraftan inmiş değillerdir. Muhammedin beyan ettiği sureler uzun bir devirde dini tefekkürlerinin mahsulü olmuştur. Muhammed bu surelere birçok çalıştıktan ve tedkikler yaptıktan sonra edebi bir şekil vermiştir. Mamafî kendisini tahrik eden batını amilin yukarda söylediğimiz gibi tabiatın üstünde bir vücut olduğuna kani idi.

Muhammedi harekete geçiren bir amel samimi heyecanlar olmuştur. Muhammed daha sonra irticalen dini hitabede bulunan bir vaiz oldu. Vaizlikten nebiliğe, nebiliktende nihayet Allahın Resulü haline geçti.

İçinde yaşadığı insanların manevi menfaati için ve büyük bir hakikat namına mücahedeye atılmış olan Muhammed, sonunda dini bir imparatorluğun mutlak reisi ve bütün dünyaya hâkim olmak iddiasını besleyen muharip bir dinin müessisi sıfatı ile ömrünü bitirdi. Bu iki netice münhasıran Muhammedin kendi manevi ve fikri kuvvetinin mahsulü idi.

Muhammedin neşrettiği din, insanların kalplerinde derin bir ihtizaz uyandırdı. O ölüp gittiği halde on üç asır sonra hâlâ İslamiyetin kalplerde ihtizaz husule getirmekte olduğu his olunuyor. Bu harikanın sebebini araştırırken yalnız Muhammedin şahsı üzerinde

²⁷⁶ Perinçek, a.g.e., s. 183.

durmak kâfi değildir. Başka unsurları da nazarı dikkate almak lazımdır. O unsurlar, mevzuu bahs adamın faaliyet sahasını teşkil eden kavmin halleridir. Her halde içtimai heyet Muhammedin ilk telkinlerini batı bir tekamül ile tadil ve tevsi etmiştir.²⁷⁷

1930

Dinin milletleşmeye, milli egemenliğe, özgürlüğe ve hoşgörüyeye karşıt rolü konusunda, Atatürk'ün Afet İnan imzasıyla yazdırdığı *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler* kitabını hazırlarken eliyle yazdıklarından:

Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. fakat biz, bizim gözümüz önündeki türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz.

Türkler arapların dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. arap dinini kabul ettikten sonra, bu din, ne arapların, ne aynı dinde bulunan acemlerin ve ne de mısırlıların vesairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine hiçbir tesir etmedi. bilakis, Türk milletinin milli rabıtalılarını gevşetti; milli hislerini, milli heyecamını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü, Muhammedin kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde şamil bir arap milliyeti siyasetine müncer oluyordu. Bu arap fikri, Ümmet kelimesi ile ifade olundu. Muhammedin dinini kabul edenler, kendilerini unutmaya, hayatlarını allah kelimesinin, her yerde yükseltilmesine hasretmeğe mecburdular. Bununla beraber, allaha kendi milli lisanında değil, allahın arap kavmine gönderdiği arapça kitapla ibadet ve münacatta bunacaktı. Arapça öğrenmedikçe, allaha ne dediğini bilmeyecekti. Bu vaziyet karşısında türk milleti bir çok asırlar, ne yaptığını, ne yapacağını bilmeksizin, adeta, bir kelimesinin manasını bilmediği halde Kuranı ezberlemekten beyni sultanmış hafızlara döndüler. Başlarına geçebilmiş olan haris serdarlar, Türk milletince, karışık, cahil hocalar ağziyle, ateş ve azap ile müdhiş bir muamma halinde kalan, dini, hırs ve siyasetlerine alet ittihaz ettiler. bir taraftan arapları zorla emirleri altına aldılar, bir taraftan avrupada, allah kelimesinin ilâsı parulası altında, hristiyan milletlerini idareleri altına geçirdiler, fakat onların dinlerine ve milliyetlerine ilişmeyi düşünmediler.

Ne onları ümmet yaptılar, ne onlarla birleşerek bir kuvvetli millet yaptılar. Mısırdaki, belirsiz bir adamı halifedir diye yok ettiler, hırkasıdır diye bir palaspareyi, hilâfet alameti ve imtiyazı olarak altın sandıklara koydular, halife oldular. gâh şarka, gâh garba veya her tarafa birden saldıra saldıra Türk milletini allah için, peygamber için topraklarını, menfaatlerini, benliğini unutturacak, allaha mütevekkil kılacak derin bir gaflet ve yorgunluk beşiğinde uyuttular. Milli duyguyu boğan, fani dünyaya kıymet verilmeyen, sefaletler, zaruretler, felaketler his olmaya başlayınca, asıl hakiki saadete öldükten sonra ahrette kavuşacağını vaat ve temin eden dinî akide ve dinî his, millet uyandırdığı zaman onun şu hakikati görmesine mani olmadı. Bu feci manzara karşısında kalanlara, kendilerinden evvel ölenlerin, ahretteki saadetlerini düşünerek veya bir an evvel ölüm niyaz ederek ahret hayatına kavuşmak telkin eden din hissi; dünyanın acısına duyulan tokatıyla derhal Türk milletinin vicdanındaki çadırını yıktı, davetlileri, türk düşmanları olan arap çöllerine gitti. Türk vicdanı umumisi, derhal, yüzlerce asırlık kudret ve küşayışıyle, büyük heyecanlarla çarpıyordu. ne oldu? türkün milli hissi, artık ocağında ateşlenmişti. Artık türk, cenneti değil, eski, hakiki büyük türk cedlerinin mukaddes miraslarının, son türk ellerinin müdafaa ve muhafazasını düşünüyordu. işte, dinin, din hissinin türk milliyetinde bıraktığı hatıra.

Türk milleti, milli hissi; dinî hisle değil fakat insanî hisle yan yana düşünmekten zevk alır, vicdanında, milli hissin yanında, insani hissin şerefli yerini daima muhafaza etmekle müftehirdir.

(...)

Hürriyet, insanın, düşündüğünü ve dilediğini mutlak olarak yapabilmesidir.

Bu tarif, Hürriyet kelimesinin en geniş manasıdır. İnsanlar, bu manada, hürriyete hiçbir zaman sahip olmamışlardır ve olamazlar. Çünkü, malumdur ki, insan tabiatın mahlukudur. Tabiatın kendisi dahi, mutlak hür değildir; kâinatın kanunlarına tabidir. Bu

²⁷⁷ Perinçek, a.g.e., s. 211-227. Söz konusu alıntıda Atatürk'ün el yazılarındaki büyük-küçük harf kullanımına riâyet edilmiştir.

sebeple insan ilk önce, tabiat içinde, tabiatın kanunlarına, şartlarına, sebeplerine, âmillerine bağlıdır.

(...)

Buraya kadar olan mütalaalarımızı, şöyle bir neticeye bağlayabiliriz: İnsan, evvela tabiatın esiri idi; sonra, buna, semadan kuvvet ve salahiyet alan birtakım adamlara esir olmak zam oldu. İnsan cemiyetleri büyüdükçe ve devlet haline geldikçe, fertler üzerindeki sıklet o kadar çoğaldı. Devletin başında bulunan adamın hakkı, hududsuz, kaydsız, şartsız mutlak bir kudret olarak kabul ediliyordu.

(...)

Tabiatın her şeyden büyük ve her şey olduğu anlaşıldıkça tabiatın çocuğu olan insan, kendinin de büyüklüğünü ve haysiyetini anlamaya başladı.

(...)

Türkiye Cumhuriyetinde, her reşit dinini intihapta hür olduğu gibi, muayyen bir dinin merasimi de serbesttir; yani âyin hürriyeti masundur. Tabiatile, ayinler asayiş ve umumi adaba mugayir olamaz; siyasi nümayiş şeklinde de yapılamaz. Mazide çok görülmüş olan bu gibi hallere, artık, Türkiye Cumhuriyeti asla tahammül edemez.

Bir de, türkiye cumhuriyeti dahilinde bilumum tekkeler ve zaviyeler ve türbeler kanunla set edilmişlerdir. tarikatlar lağvolunmuştur. şeyhlik, dervişlik, çelebilik, halifelik, falcılık, büyücülük, türbedirlik v.s. memnudur. Çünkü bunlar irtica membaı ve cehalet tangalarıdır. Türk milleti böyle müesseselere ve onların mensuplarına tahammül edemezdi ve etmedi.

(...)

Türkiye Cumhuriyetinde, herkes allaha istediği gibi ibadet eder. Hiç kimseye dinî fikirlerinden dolayı bir şey yapılmaz. Türk Cumhuriyetinin resmi dini yoktur. Türkiyede, bir kimsenin fikirlerini, zorla başkalarına kabul ettirmeye kalkışacak kimse yoktur ve buna müsaade edilmez. Artık samimi mutekitler, derin iman sahipleri, hürriyetin icaplarını öğrenmiş görünüyor.²⁷⁸

1930

Kılıç Ali'nin *Atatürk'ün Hususiyetleri* adlı eserindeki aktarımına göre Atatürk şöyle demiştir:

Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkân yoktur. Yalnız şurası vardır ki, din, Allah ile kul arasındaki bağlılıktır. Mutaassıp İslâmcıların din simsarlığına müsaade edilmemelidir. Dinden maddi menfaat temin edenler, iğrenç kimselerdir. İşte biz, bu vaziyete muhalif ve buna müsaade etmiyoruz.²⁷⁹

1930

Atatürk, Hz. Muhammed'i yüksek kişiliğine yaraşır şekilde belirtmeyen bir eser hakkında şunları söylemiştir:

Muhammed'i bana, cezbeye tutulmuş sönük bir derviş gibi tanıttirmek gayretine kapılan bu gibi cahil adamlar, onun yüksek şahsiyetini ve başarılarını asla kavrayamışlardır. Anlamaktan da çok uzak görünüyorlar. Cezbeye tutulmuş bir derviş,

²⁷⁸ Bu alıntıda Atatürk'ün el yazılarındaki büyük-küçük harf kullanımına riâyet edilmiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki söz konusu el yazılarının bir kısmı kitaplara yansımamıştır. El yazıları için bkz. Afet İnan, **Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, s. 423-621; Perinçek, a.g.e., s. 229-289. Atatürk'ün el yazılarının bir kısmının Türk Tarih Kurumu tarafından sansürlendiği bilgisi için bkz. Can Dündar, "Atatürk'ün Sansürlenmiş Görüşleri", **Milliyet Gazetesi**, 30 Ekim 2006.

²⁷⁹ Kılıç Ali, **Atatürk'ün Hususiyetleri**, İstanbul: Sel Yayınları, 1955, s. 116'dan aktaran: Fırlalı, a.g.e., s. 57; Kocatürk, a.g.e., s. 327; Perinçek, a.g.e., s. 337.

Uhud Muharebesi'nde en büyük bir komutanın yapabileceği bir plâni nasıl düşünür ve tatbik edebilir.

Tarih, hakikatleri çarpıtan bir sanat değil, belirten bir ilim olmalıdır. Bu küçük harpte bile askerî dehası kadar siyasi görüşüyle de yükselen bir insanı, cezbeli bir derviş gibi tasvire yeltenen cahil serseriler, bizim tarih mesaimize katılamazlar. Muhammed bu harp sonunda çevresindekilerin direnmelerini yenerek ve kendisinin yaralı olmasına bakmayarak, galip düşmanı takibe kalkışmamış olsaydı, bugün yeryüzünde Müslümanlık diye bir varlık görülemezdi!²⁸⁰

1930

Afet İnan, “İnsanların nereden ve nasıl geldikleri hakkında, beşeriyetin bugünkü umumi telakkisine yaraşabilecek esas ne olabilir?” sorusuna, Atatürk'ün şu cevabı verdiğini aktarmıştır:

Malumdur ki umumiyetle hayat hakkında bugün kabule şayan görülen nazariye [kuram] şudur: Hayat, herhangi bir tabiat harici amilin [doğa dışı etkenin] müdahalesi olmaksızın dünya üzerinde tabii ve zaruri, bir kimya ve fizik seyri neticesidir. Hayat sıcak, güneşli, sıg, bataklıkta başladı. Oradan sahillere ve denizlerden tekrar karalara geçti. İlk hayvan denizlerde balık ve karalarda muhtelif kemikli mahlûklar oldu; bunlar muhtelif uzun devirlerde şekilden şekle tekâmül ettiler [evrimleştiler]. Şimdi insanların nereden ve nasıl geldiği hakkındaki nokta-i nazarı tespit edelim: İnsanlar sularda kaynaşıp çırpınan bir mevcuttan bugünkü şekline geldi. İnsanın bugünkü yüksek zekâ, idrak ve kudreti milyonlarca ve milyonlarca nesilden geçerek hazırlandı.

Artık insan, bugün, tabiatın nihayetsiz [sonsuz] büyüklüğüne ve tabiat içinde kendi nevinin [türünün] mukadderatına [kaderine] gittikçe büyüyen bir irade ve şuur ile bakıyor.²⁸¹

Ağustos 1930

Mustafa Kemal yine yaradılış ve evrim hakkında şunları söylemiştir: “İnsanlar, sürfeler [kurtçuklar] gibi sulardan çıktıkları için önce, ilk ceddimiz balıktır. İşler daha ilerledikçe o insanlar, primat [maymun] zümresinden türediler; biz maymunuz, düşüncelerimiz insandır!”²⁸²

Mustafa Kemal'in Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Yüksek Başkanlığı'na yazdığı mektuptan:

[Mektubumuza açıklamadır]

Mektubumuzda heyetinizin gözlemine çok şeyler arz olunduğunu zannedirim. Bu görüşleri içeren mektup yazılıp zarfa konulduktan sonra çok önemli olduğu düşüncemizde bir defa beliren noktaları dikkatinize sunmayı önemli gördük. Son senelerde İstanbul'da yayınlanan gazetelerde Roman diye okuduğumuz bazı tarihi eserler vardır ki, bunlar

²⁸⁰ Şemsettin Günaltay, **Ülkü Dergisi**, 9(100), 1945, s. 3'ten aktaran: Fiğlalı, a.g.e., s. 50; Kocatürk, a.g.e., s. 328; Perinçek, a.g.e., s. 338.

²⁸¹ Afet İnan, **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, 11. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 382-383.

²⁸² Ruşen Eşraf Ünaydın, **Hatıralar**, Atatürk Tarih ve Dil Kurumları, s. 53'ten aktaran: Karal, a.g.e., s. 207; Perinçek, a.g.e., s. 340.

şüphesiz yüksek heyetinizin gözleminden kaçmış değillerdir; Bu roman sayfaları bence gerçek tarih belgelerinin yorumudur; bu roman sayfalarında görülen şeyler yaklaşık şöyle açıklanabilir. Arabistan yarımadasının kumsal çöllerinden; “İkre, Bismi, Rabbi” safatasını esas tutmuş olan Araplar, uygar dünyada, bilhassa Türk zengin uygar bölgelerinde bu ilkel ve cahiliyet devrinin simgesi olan ilkeye dayanarak yapmadıkları tahrifat kalmamıştır. Bu zihniyetle hareket edenler İslam’dan önce evrensel Türk uygarlığının bütün belgelerini imha etmekte engel görmediler. Yazacağımız İslam tarihinin de bu doğrultuda toplayabileceğiniz belgelere dayanarak açıklanmasını önemli görürüm.²⁸³

16/17 Ağustos 1931

Enver Behnan Şapolyo’nun aktarımıyla Atatürk’ün Allah’ın ortaya çıkışı hususundaki sözlerinden:

İnsanlar ilk devirlerinde pek âcizdi. Kendilerini koruyamıyorlar, hiçbir olayın da sebebini bilmiyorlardı. Kendilerini koruyacak bir kuvvet aradılar. Sonunda insanlık, vicdanında bir kuvvet yarattı. O da işte “Allah”tır. Her şeyi ondan beklediler, ondan istediler. Hastalıktan, felaketten korunmayı hep Allahlarından istediler. Fakat modern çağlarda, insan, her şeyi Allah’tan beklemedi. Ancak toplumdaki bekledi. Her şeyin koruyucusu insan toplumdur. Bu sebeple topluma önem vermek, onu kuvvetlendirmek ve yaşatmak lazımdır. Bunun, için her türlü gelişme, huzur ve güven kaynağı toplumdur.²⁸⁴

1932

Kılıç Ali’nin aktarımıyla Atatürk din ve hilafet konusunda şöyle diyor:

Din ile hilafeti birbirinden ayırt etmek lazımdır. Birincisi ne kadar faydalı ise, ikincisi o kadar lüzumsuz bir hal almıştır. Hilafeti kaldırdığımız günden bugüne kadar kimsenin buna sahip çıkmaması, Müslüman dünyasının halifesiz de yürüyeceğine ve yürümekte olduğuna en güzel misal değil midir?²⁸⁵

1932

ABD Büyükelçisi Charles H. Sherrill, raporunda Atatürk’ün din üzerine anlattıklarını şöyle aktarıyor:

Kendisinin bir agnostik olduğuna dair genelde kabul görmüş kanaati tamamen reddediyor, ancak dininin sadece kâinatın mucidi ve hâkimi tek Tanrı’nın varlığına inanmaktan öteye gitmediğini söylüyor. Bundan başka inanlığın böyle bir Tanrı inancına ihtiyacı olduğuna inanıyor. Buna bazı bakımdan dualar şeklinde bu Tanrı’ya başvurmanın insanlık için iyi olduğunu da ilave etti.

(...)

Daha sonra genel ve biraz da şaşkıncu bir beyanda bulunarak Türk halkının gerçekte hiçbir şekilde dindar olmadığını, hâlâ camilere giden az sayıda insanın alışkanlıktan veya duaların dokunaklı icrasının cezbine kapıldıklarından camiye gittiklerini ileri sürdü.

(...)

²⁸³ Atilla Oral, **Atatürk’ün Sansürlenmiş Mektubu**, İstanbul: Demkar Yayınevi, 2011, s. 61 ve 75.

²⁸⁴ Enver Behnan Şapolyo, **Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi**, 1958, s. 305’ten aktaran: Perinçek, a.g.e., s. 301.

²⁸⁵ Kılıç Ali, a.g.e., s. 117’den aktaran: Perinçek, a.g.e., s. 337.

Bu beyanatlarını bitirdiğinde şimdilik ortaöğretimde ve aynı zamanda üniversitenin dar ilahiyat bölümünde üç büyük din hakkında verilen tarihi eğitimden daha fazlasını öğretmeye inmadığı açıktı.

Ancak Sovyetler'in dini tamamen lağvetme fikriyle kesinlikle mutabık değil. Belli başlı camilerin hükümet tarafından itinayla muhafaza edilmeleri ve tahsis edildikleri asli amaçlar için kullanılmaları gerektiği hususunda ısrarlı. Üç büyük dinin ahlak öğretilerinin hepsine inanıyor; ancak dinden ziyade ahlak olarak.²⁸⁶

17 Mart 1933

Havacılık hakkındaki konuşmasından:

Bizim dünyamız –bilirsiniz- topraktan, sudan ve havadan unulmuştur. Hayatın da, esas unsurları, bunlar değil midir?

Bu unsurlardan birinin eksikliği, yalnız eksikliği değil, sadece, bozukluğu, hayatı imkansız kılar.

(...)

Natür [tabiat] insanları türetti, onları kendine taptırdı da. Ancak, insanların dünyada, yaşayabilmeleri için, onların tabiata egemenliğini de şart kıldı. Tabiata egemen olmasını bilemeyen yaratıklar, varlıklarını koruyamamışlardır. Tabiat onları, kendi unsurları içinde ezmekten, boğmaktan, yok etmekten ve ettirmekten cuda çekinmemiştir.²⁸⁷

3 Mayıs 1935

Afet İnan, Atatürk'ün bilim üzerine düşüncüleri bahsinde şunları aktarıyor:

Atatürk, “Akıl ve mantığın halletmeyeceği mesele yoktur” derdi. Ancak, O, aklın rehberinin bilgi, bilim olduğunu da yine kabul etmişti.

(...)

Atatürk, kendi yetiştiği devrin pozitif bilimlerini mesleki uzmanlığı bakımından bellediği zaman, berrak ve müspet bir görüşe sahip olabildiğini ve herhangi bir meseleyi matematiksel bir kesinlikle çözmeyi hedef tuttuğunu söylerdi.²⁸⁸

Romanya Dışişleri Bakanı Antonescu ile konuşmasından:

Vaktiyle kitaplar karıştırdım. Hayat hakkında filozofların ne dediklerini anlamak istedim. Bir kısmı her şeyi kara görüyordu. “Mademki hiçiz ve sifıra varacağız, dünyadaki geçici ömür esnasında neşe ve saadete yer bulunmaz” diyorlardı.

Başka kitaplar okudum. Bunları daha akıllı adamlar yazmışlardı. Diyorlardı ki, “Mademki sonu nasıl olsa sıfırdır, bari yaşadığımız müddetçe şen ve şatır olalım”.

Ben kendi karakterim itibarıyla ikinci hayat telâkkisini tercih ediyorum, fakat şu kayıtlar içinde:

Bütün insanlığın varlığını kendi şahıslarında gören adamlar bedbahtlardır. Besbelli ki o adam fert sınıfa mahvolacaktır. Herhangi bir şahsın, yaşadıkça memnun ve mesut olması için lazım gelen şey, kendisi için değil, kendisinden sonra gelecekler için çalışmaktır. Makul bir adam, ancak bu suretle hareket edebilir. Hayatta tam zevk ve saadet, ancak gelecek nesillerin şerefi, varlığı, saadeti için çalışmakta bulunabilir.²⁸⁹

17 Mart 1937

²⁸⁶ Perinçek, a.g.e., s. 303-307.

²⁸⁷ ASD, II, s. 321-322.

²⁸⁸ İnan, **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, s. 387-388.

²⁸⁹ ASD, II, s. 324-325.

Ve son olarak Atatürk, Türkiye Büyük Millet Meclisinin Beşinci Dönem Üçüncü Yasama Yılıni Açış Konuşmasında şöyle demiştir:

Dünyaca malûm olmuştur ki, bizim devlet idaresindeki ana programımız, Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların doğmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz.

Bizim yolumuzu çizen, içinde yaşadığımız yurt; bağrından çıktığımız Türk milleti ve bir de, milletler tarihinin bin bir facia ve ızdırap kaydeden yapraklarından çıkardığımız neticelerdir.²⁹⁰

1 Kasım 1937

Görüldüğü gibi M. Kemal Atatürk'ün dinî söylemleri Cumhuriyet'ten önce ve sonra farklılık arz etmektedir. Bilhassa halifeliğin kaldırılması bu farklılığın bir dönüm noktasını teşkil eder. Zira halifeliğin kaldırıldığı 1924 Martundan önce M. Kemal Atatürk adeta bir Şeyhülislam edasıyla İslam'ı ve hilafeti müdafaa ve muhafaza etmiş, söylemlerinde dinî unsurlara çokça başvurmuş, İslam dinine, Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna inancını belirtmiştir. Ancak bu tarihten sonra Atatürk, hilafeti adeta düşman bellemiş, dinî söylemleri önemli ölçüde azalmış, hatta İslam inancına aykırı ifadeler kullanmıştır. Kuşkusuz bu tarihten sonra da dine ilişkin birtakım olumlu görüşlerine rastlamak mümkündür; ancak bunların sayısı önceki döneme nazaran oldukça sınırlıdır. Ayrıca bu tarihten evvelki demeçlerin, bilhassa Milli Mücadele yıllarında, muhafazakâr halkın desteğini sağlamak için verilmiş olduğu da kabul edilirse, nasıl hilafete dair 1924 öncesindeki olumlu görüşlerine bakılarak Atatürk'ün hilafetçi olduğu söylenemezse, aynı şekilde bu tarihten önceki dine dair olumlu görüşlerine bakılarak dindar olduğu da söylenemez.

Atatürk, her ne kadar, Batı'ya karşı girişilen bir mücadelenin liderliğini üstlenmiş olsa da Batı karşıtı değildir. Nitekim zaferden sonra Batı'ya yönelmiş ve Batı'nın pozitivist, materyalist, evrimci dünya görüşünden etkilenmiştir. Atatürk'ün yukarıda yer verilen sözlerinden alıntılanan şu örnek ifadeler bu görüşün delilleri niteliğindedir:

“Dünyada her şey için, maddiyat için, maneviyat için, hayat için, muvaffakiyetler için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde yol gösterici aramak gaflettir, cehalettir, sapkınlıktır.”; “Akıl ve mantığın halletmeyeceği mesele yoktur”; “insan tabiatın mahlukudur.”; “Natür [tabiat] insanları türetti, onları kendine taptırdı da.”; “Tabiatın her

²⁹⁰ ASD, I, s. 423.

şeyden büyük ve her şey olduğu anlaşıldıkça tabiatın çocuğu olan insan...”; “Hayat, herhangi bir tabiat harici amilin [doğa dışı etkenin] müdahalesi olmaksızın dünya üzerinde tabii ve zaruri, bir kimya ve fizik seyri neticesidir.”; “İnsanlar, sürfeler [kurtçuklar] gibi sulardan çıktıkları için önce, ilk ceddimiz balıktır. İşler daha ilerledikçe o insanlar, primat [maymun] zümresinden türediler; biz maymunuz, düşüncelerimiz insandır!”

Doğaüstü bir gücü kabul etmeyen bu dünya görüşü İslam inancına açık bir şekilde aykırılık teşkil eder. Zira Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın varlığına, birliğine, “her şeyi yaratan” olduğuna ve insanın topraktan yaratıldığına dair açık hükümler mevcuttur. Aynı şekilde “Müslümanlığın bir yana bırakılması”ndan ve “saf ve lekesiz bir dünya dini oluşturulması”ndan bahseden Atatürk’ün Kur’an ve ayetleri için kullanmış olduğu “Arap oğlunun yaveleri [saçmalıkları]”, “İkre, Bismi, Rabbi safsatası”, “gökten indiği sanılan kitapların doğmaları” gibi ifadeler de İslam inancına aykırı söylemlerine verilebilecek örneklerdendir.

Bir bütün olarak ele alındığında Atatürk’ün tarihin farklı dönemlerinde karşılaştığı farklı sorunlara karşı değişik politikalar geliştirdiği görülmektedir. Bu dönemlerin birinde din ile yakın ilişki içerisindeyken, bir başka dönemde din ile arasına mesafe koymuştur. Bu, Atatürk’ün siyasi esnekliğini gösterir. Ayrıca Atatürk’ün, dönemin pozitivist-maddeci dünya görüşünden etkilendiği de göz önünde bulundurulduğunda onun pragmatist ve modernist bir kişisel felsefeye sahip olduğu söylenebilir. Nitekim 1923 sonrası kurulan yeni laik Cumhuriyet’te Atatürk’ün bu kişisel felsefesinin yansımalarını görmek mümkündür.

3.2. Kemalist Modernleşme Hareketi ve Reformlar/Din Politikaları

Cumhuriyetin kurulmasıyla, Türkiye yeni bir modernleşme ve Batılılaşma sürecine girmiştir. Bu süreçte idari yapıda, hukukta, eğitimde, kültürde, dinî alanda vs. bir dizi reforma girilmiş; din-siyaset ilişkileri de dahil hemen hemen her alanda oldukça önemli değişimler yaşanmıştır. Bu değişimin düşünsel kökleri hiç kuşkusuz Cumhuriyet öncesinde karşımızda çıkmaktadır, ancak bu düşünceler köklü biçimde uygulama imkânına Cumhuriyet sonrasında kavuşmuştur. Bu süreçte oluşturulan ideoloji ve siyasa, sürecin temel aktörü olan Mustafa Kemal Atatürk’e atıfta bulunularak, “Kemalizm” olarak anılmaya başlanmıştır. Bu dönemdeki modernleşme hareketi ise “Kemalist modernleşme”, “Cumhuriyet modernleşmesi” veyahut “Türk modernleşmesi” gibi çeşitli biçimlerde

adlandırılabilir. Bu dönemde gerçekleştirilen reformlara geçmeden önce söz konusu modernleşme hareketinin Osmanlı modernleşme tecrübesinden farklarına ve temel hedeflerine değinmek yararlı olacaktır.

3.2.1. Kemalist Modernleşme: Osmanlı Modernleşmesinden Farkları ve Hedefleri

Türk siyasi literatüründe Kemalizm, resmi ideoloji ve Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerine yapılmış tartışmalarda farklı yöntemler kullanılmış ve çok sayıda modernleşme kuramı ortaya konmuştur. Bunlar genel olarak üç temel yaklaşım halinde ele alınabilir:

Birinci yaklaşım Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketini geleneksel kurumlara ve değerlere etkisi bakımından ele alır ve Kemalizm'in dini ortadan kaldırmayı hedeflediği şeklinde bir algıya sahiptir. Bu yaklaşım İmparatorlukla Cumhuriyet arasında bir çatışmayı öngörür ve Cumhuriyet dönemini olumsuzlarken Osmanlı dönemini yüceltir. Bu anlamda söz konusu yaklaşım “geleneksel yaklaşım” olarak adlandırılabilir.

İkinci yaklaşım ise tam tersi yönde Cumhuriyet dönemini haklılaştırabilmek için Osmanlı'yı yok saymış ya da ona karşı kötüleyci bir tutum takınmıştır. Temelde pozitivist olan bu yaklaşım Cumhuriyet dönemi politikalarını demokratikleşme, modernleşme ve laiklik temelinde değerlendirir. “Kemalist” olarak nitelenen bu yaklaşıma göre Osmanlı Devleti teokratiktir; şeriat temeli üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla Osmanlı devlet yapısı köhne ve çağdışıdır. Modern ve çağdaş düşüncenin ürünü olan laiklik, Türk milletine Cumhuriyetin armağanıdır. Bu söylemde laiklik, Cumhuriyeti yüceltme, Osmanlı yönetim tarzını aşığılama aracı olarak kullanılmaktadır.

Üçüncü yaklaşım ise Cumhuriyet dönemi politikalarını geçmişten bir kırılma olarak görmek yerine Osmanlı ve Cumhuriyeti bir süreklilik içinde ele alır ve bağlama vurgu yapar. Bu yaklaşıma göre Osmanlı-Türk modernleşmesi çatışmadan ziyade bir intibak sürecidir. Buna göre laiklik bir süreç olup Osmanlılar döneminde başlamıştır. Osmanlı'da şer'i hukukun yanında örfi hukukun da yer alması laikliğe temel oluşturmuş, Tanzimat ve Islahat Fermanı gibi modernleşme hareketleriyle laiklik belirgin bir hale gelmiş ve

Cumhuriyet döneminde daha ileri götürülmüştür. Dolayısıyla bu yaklaşımda “tarihsel-süreklilik” vurgusu vardır.²⁹¹

Görüldüğü gibi yaklaşımların her birinin farklı dayanak noktaları vardır. Ancak dikkatle incelendiğinde yaklaşımların üzerinde mutabık oldukları bir noktanın olduğu anlaşılıyor ki o da Kemalist modernleşmenin daha önceki modernleşme hareketlerinden farklı olduğudur. Bu farkı ilk iki yaklaşım zaten açıkça kabul ediyor. Üçüncü yaklaşım açısından bakıldığında ise eğer Cumhuriyet döneminde, önceki dönemden daha ileri bir aşamaya geçildiği kabul edilmişse, bir kırılma olmasa bile, ifade edilen ilerlemenin/gelişmenin gerçekleşebilmesi için, bu dönemde öncekilerden farklı bir şey yapıldığı da kabul edilmiş demektir. Dolayısıyla üçüncü yaklaşımın da tarihsel süreç içerisinde yaşanan bir gelişme, ilerleme anlamında üstü örtük bir biçimde iki dönem arasında bir fark olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Kısacası, Kemalist modernleşme hareketinin öncekilerden, ama keskin ama muğlak, farklı yönleri vardır.

Mesela İsmet İnönü, Osmanlı ıslahat teşebbüsleriyle Türk İnkılâbı arasındaki fark için şunları söylemiştir:

İnkılâbımız, dahilî ve millî mahiyeti itibarıyla, Osmanlı içtimaî heyetinin vakit vakit gösterdiği ıslahat teşebbüslerinin bir devamı veya tekâmülü değildir. Geçirdiğimiz son yarım asırlık hâdiseler, Osmanlı devrindeki vatanperverlerin ve mücahitlerin, Osmanlı camiasındaki ıslahat ve kurtuluş teşebbüslerinin yanlış temelde ve Türk milletinden başka bir bünye üzerinde çabaladıklarının ifadesidir.

Osmanlı nizamı son asrın fennî ve içtimaî terakkilerine karşı, tedricî olarak değişen ve yükselen tekâmülden bünyesini uzak tutmak gayretiyle, dört duvarı kalın bir hücre içinde kalmıştı. Osmanlı ıslahatçıları hep bu hücre içinde çalıştılar. Bütün ıslahat teşebbüsleri, muvaffak olanlarıyla beraber, hep o hücrenin duvarları arasındaki sahaya münhasır kaldı.²⁹²

Tunaya ise iki dönem modernleşmesi arasındaki farkı şu şekilde orta koymuştur:

Türk Devrimi'ni, Meşrutiyet Hareketi'nden ayıran, getirmiş olduğu yeni unsurlardır. Bir kere, Türk Devrimi İmparatorluğun ölmüş olduğu tezine dayanıyor, yeni kurulacak devletin İmparatorluğun devamı olduğu fikri şiddetle ve kökünden reddediyordu. Devrimciler, kendilerine ölü bir organizmayı diriltme prensibine karşı durmuşlardır. Her ne kadar, TBMM'deki muhafazakârlar, eski bir vücutta yeni bir hayat tezinin yanlısı olmuşlarsa da, bu tutumları onları hayal kırıklığından başka bir sonuca götürmemiştir.

Türk Devrimi'nin dayandığı yeni esaslardan birisi de, eski'nin, şer'i vizesine bağlı kalmamış olmasıdır. Eski kadroları parçalayan insanlar, yenilerini aramak, Batı ve Doğu sistemlerini gözden geçirme durumundaydılar. Ama, ne Doğu ne de Batı'nın TBMM üzerinde ezici etkisi olmamıştır. Olmadığı gibi, Batı taklitçiliğinin ve hayranlığının

²⁹¹ H. Emre Bağce, “Türkiye’de Siyaset ve Resmî İdeoloji: Temel Yaklaşımlar”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2(1), 2004, s. 197-224; Nurullah Ardıç, “Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 6(11), 2008, s. 61-92; Uludağ, a.g.m.

²⁹² Safa, a.g.e., s. 69.

pençesine de düşmemişlerdir. Yürekten istenen şey, “memleketin ruhuna uygun” kanunların çıkarılmasıydı.

Türk Devrimi’ni, kendisinden önceki bütün yenilik hareketlerinden farklı ve üstün tutan unsuru halk’tır. Gerçek ev sahibi, memleketin efendisi olan halk, millet ve köylü olarak da ele alınmıştır. Türk halkı, tarihinde ilk defa, memleketinin yönetimine seyirci kalmamıştır. İlk defa Türk Devrimi, Atatürkçü ekip, halk’ı her türlü iktidarın, hâkimiyetin sahibi saymış ve onu devlet hayatındaki gerçek yerini almaya davet etmiştir.²⁹³

Kara’ya göre ilk bakışta Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı Batılılaşmasının bir tür uzantısı olduğu söylenebilir; ancak dikkatle bakıldığında farklılıklara, radikal düzenlemelere ve derin kırılmalara rastlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet tecrübesinin Osmanlı modernleşmesinin beklenebilir bir uzantısı olmadığını söylemiştir. Kara, Cumhuriyeti Osmanlı’dan koparan hususları büyük ölçüde din ekseninde ele almıştır. Ona göre Osmanlı Batılılaşmasının ilk aşamalarında dinin yeni yorumlara tabi tutulması veya dinî kültürün dönüştürülmesi öncelikli bir mesele değil, ikincil ve bağımlı bir mesele idi. Yani mevcut din anlayışını düzeltmek ve tadil etmek ve çağdaş bir İslamî yoruma varmak için modernleşme yoluna girilmemiş, modernleşmeyi mümkün kılmak için yeni İslam yorumlarına ihtiyaç duyulmuştur. Osmanlı Batılılaşmasının hemen hemen her aşamasında, yapılan/yapılması düşünülen her şeyin, doğrudan veya dolaylı olarak dinî bir mantık ve muhteva ile açıklanmaya çalışılması, modernleşme ile bir tür dinleşmenin atbaşı götürülebilmesi doğrultusunda ciddi gayretlere dönüşecektir. Bu bir anlamda modernleşme ile dinin uzlaştırılması teşebbüsüdür. Dolayısıyla Kara’ya göre:

1923 sonrasında Cumhuriyet Türkiye’si’nin din-siyaset-batılılaşma çizgisinde büyük ölçüde terk ettiği işte bu modernleşme ile dinleşmeyi birlikte götürme istikametindeki üst siyasettir. Aslında Cumhuriyet ideolojisi de (...) bir tür dinleşme politikası gütmüştür fakat bu siyaset, düşünce ve uygulama planında üst bir siyaset olmadığı gibi din-modernleşme-siyaset çizgisinde Türkiye’nin tarihî tecrübeleri zaviyesinden layık olduğu ve kendisini taşıyabilecek bir yöneliş de değildir. Ortaya çıkan siyaset, dinin politik manevralar, meşruiyet ve toplumsal nüfuz aracı olarak “kullanılma”sından, bir ölçüde de mâneviyatı toplumu ayakta tutma ve sıkılaştırma aracı olarak görmekten ibaret kalmış gibidir.

Osmanlı modernleşmesinin mimarları Müslüman kalarak, İslam âleminden de mesul Müslüman bir devlet olduklarının tamamen farkında olarak nasıl modernleşebileceğini öne çıkarırken cumhuriyet ideolojisi İslâm unsurunu devre dışı bırakarak, en yumuşak tabirle İslâmî ve Müslümanlığı paranteze alarak nasıl modernleşme projesi yürütebileceklerinin peşinde oldular denebilir. Laikliği nasıl anlarsa anlasın, dinî kurumlarla devlet arasındaki ilişkileri nasıl düzenlerse düzenlesin Cumhuriyet ideolojisinin bazı dönemlerde ve birçok konuda İslâmî çatışmayı göze aldığı, İslâmî çatışarak bir kimlik oluşturmaya çalıştığı da bir vâkıdır.²⁹⁴

²⁹³ Tark Zafer Tunaya, **Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük**, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 167-168.

²⁹⁴ Kara, a.g.e., s. 28.

Bu bağlamda Kara'ya göre Osmanlı modernleşmesi tecrübesini, düz bir hat üzerinde Cumhuriyet'e gidişi mümkün kılan veya onu hazırlayan bir süreçler manzumesi olarak görmek problemleri bir yaklaşım tarzıdır.²⁹⁵

Keyder'e göre ise Cumhuriyet kadrosunun Batılılaşma çabası ve inkılâplarının özü, kendinden önceki dönemlerdeki gibi olmakla beraber Kemalist reformculuğun daha önceki modernizasyondan temel farkı Cumhuriyet dönemindeki çabaların, dine ve hanedana dayalı meşruiyetten arınmış bir siyasi sistemin tanımlanması üzerine yoğunlaştırılmış olmasıdır.²⁹⁶ Aynı şekilde Berkes'e göre de "bu dönemi ötekilerden ayıran en önemli özellik, geleneksel İslâm-Osmanlı temeli yerine onun karşıtı olarak ulus egemenliği ve bağımsızlık ilkesine dayanmasıdır."²⁹⁷ Nitekim Cumhuriyetin ilânından sonra, bütün ulus devletlerde olduğu gibi, öncelikle egemenliğin kaynağı değiştirildi. Egemenliğin kaynağının halk olduğu bir ulus-devletin kurulması, yasaların da egemen güç olan halk adına yani Türk milleti adına çıkarılması sonucunu getirdi.²⁹⁸

Çaha'ya göre ise iki modernleşme çabası arasındaki temel fark "öze dönük"- "dışa dönük" olma farkıdır. Ona göre Osmanlı modernleşme çabaları "öze dönük"tür. Zira Osmanlı, şekli bir takım değişiklikler yapmakla yetinmemiş -diğer bir deyişle kurumları, görüntüleri değiştirmekle yetinmemiş- aynı zamanda bu kurumların özünü ve ruhunu oluşturan değerlerde de önemli bir değişme meydana getirmiştir. Osmanlı şekli değişimi özdeki değişimin arkasına aldığı için Osmanlı toplumunda değişik toplumsal katmanları, düşünce sistemlerini, toplumsal değerleri ve süreçleri kapsayan derinden derine bir değişim yaşanmıştır. Cumhuriyet dönemi modernleşme çabaları ise "dışa dönük"tür; şekli öze öncelemiştir. Cumhuriyet Türkiye'si, siyasal modernleşmenin temelinde yatan temel hak ve hürriyetlerle, düşünce, inanç, vicdan ve teşebbüs kavramları etrafında seyreden özgürlüklere karşı kayıtsız kalırken; çok partili sistem, anayasal sistem, parlamento, güçler ayırımı gibi şekli şartları teşekkül etmekle yetinmeye çalışmıştır. Şekli modernleşme ile Türkiye kendi coğrafyasında yaşamakta olan reel topluma ve bireylere hizmet etmek,

²⁹⁵ A.g.e., s. 24-28.

²⁹⁶ Çağlar Keyder, **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, 17. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 111.

²⁹⁷ Berkes, a.g.e., s. 522.

²⁹⁸ Mustafa Yılmaz, "Atatürk'ün Modernleşme Modeli", Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.) **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, s. 182.

başka bir deyişle onlara siyasal özgürlük, hak ve hürriyet kazandırmak yerine “birilerine” işte ben de varım mesajı vermeye çalışmıştır.²⁹⁹

Çaha’ya göre bir başka fark Kemalist modernleşme tarzının Osmanlı’daki sentezci tarzın aksine “reddiyeci” bir özellik taşımasıdır. Osmanlı Batı’da ortaya çıkan değerlere karşı bir kompleks duygusu hissetmemiş, bu değerleri alarak kendi bünyesine aktarmıştır. Ancak bu aktarmayı yaparken kendi değerlerini de tamamen bir kenara bırakma tutumu içinde olmamıştır. Batı kaynaklı değerleri kendi değerleriyle harmanlayarak bir sentez, dolayısıyla bir zenginlik meydana getirmiştir. Osmanlı modernleşmesi farklı toplumsal kesimlerin ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran tarzda bir seyir izlemekteydi. Cumhuriyet döneminde ise Osmanlı’dakinin aksine devletçi elitin özellikle geleneksel ve tarihsel olanla bağlantısını kesme yönündeki siyasal modernleşme politikası, neticede devletin toplumla bağlarını kesmesiyle sonuçlanmıştır.³⁰⁰

Cumhuriyet modernleşmesinin bir başka farkı devletle toplumun değişimini birlikte sağlamaya çalışan Osmanlı’nın aksine devleti bir kenara bırakması, bunun yerine toplumu değiştirmeye çalışmasıdır. Cumhuriyet dönemiyle kıyaslandığında Osmanlı modernleşmesi, esasında, devlet düzeyindeki değişime, Cumhuriyet dönemindeki değişim ise daha çok toplumsal düzeydeki değişime dayanır.³⁰¹ Zira Osmanlı modernleşmesi daha çok devlete yönelik, siyasal ve hukuki alandaki düzenlemeleri kapsarken, Cumhuriyet modernleşmesi bunların yanı sıra toplumsal alana da müdahale etmiş ve daha radikal bir nitelik kazanmıştır. Dolayısıyla Giritli’nin de ifade ettiği üzere:

“Kemalist Modernleşme” sadece siyasal ve ekonomik değil, kültürel çağdaşlaşmayı da öngördüğü için Osmanlı İmparatorluğu döneminde girişilen “Kısmî” Modernleşme-Çağdaşlaşma-Batılılaşma hareketlerinden ayrılmakta ve “total-bütüncü” bir nitelik kazanmaktadır.³⁰²

Peki, “Türk İnkılâbı” Mustafa Kemal Atatürk için ne ifade ediyordu? Kemalist reformların temel hedefi, altında yatan fikrî ve felsefî temel neydi? Bu konuda da farklı yorumlar vardır; ancak öncelikle Atatürk’ün kendi ağzından kayıtlara geçen sözlerine yer vermek gerekir.

²⁹⁹ Ömer Çaha, “Türkiye’nin Siyasal Modernleşmesi”, (t.y.), <http://www.fatih.edu.tr/~omercaha/>

³⁰⁰ A.g.m.

³⁰¹ A.g.m.

³⁰² İsmet Giritli, “Modernleşme İdeolojisi Olarak Atatürkçülük”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, IV(11), Mart 1988, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-11/modernlesme-ideolojisi-olarak-ataturkculuk>

Mustafa Kemal Atatürk, modern dünyada ayakta kalmanın modern değerlere dayalı ve çağdaş uygarlığın aktif bir üyesi olmakla mümkün olabileceğine inanmıştır. 29 Kasım 1923'te Fransız gazeteci Maurice Pernot'a verdiği demeç bu yöndedir:

Biz hepimiz Fransa'nın kültür menbaından içtik. (...) Şu bilinsin ki, biz ecnebilere karşı herhangi hasmane bir his beslemediğimiz gibi, onlarla samimâne münasebatta bulunmak arzusundayız. Türkler bütün medenî milletlerin dostlarıdır. Ecnebilere memleketimize gelsinler; bize zarar vermemek, hürriyetlerimize müşkilât irasına çalışmamak şartıyla burada daima hüsn-ü kabul görecektir. Maksadımız yeniden mukarenet peyda etmek, bizi başka milletlere bağlayan revabıtı tezyit etmektir. Memleketler muhtelifdir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin terakkisi için de bu yegane medeniyete iştirak etmesi lazımdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun sukutu, garbe karşı elde ettiği muzafferiyetlerden çok mağrur olarak, kendisini Avrupa milletlerine bağlayan rabitaları kestiği gün başlamıştır. Bu bir hata idi, bunu tekrar etmiyeceğiz. (...) Fakat vücudlarımız şarkta ise fikirlerimiz garba doğru müteveccih kalmıştır. Memleketimizi asrileştirmek istiyoruz. Bütün mesaimiz Türkiye'de asri, binaenaleyh garbî bir hükümet vücade getirmektir Medeniyete girmek arzu edip de, garba teveccüh etmemiş millet hangisidir?³⁰³

Atatürk 30 Ağustos 1925'te yaptığı bir konuşmada Türk İnkılâbı'nın amacını şu şekilde izah etmiştir:

Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılâpların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asrî ve bütün mana ve şekilleriyle medenî bir toplum haline kavuşturmaktır. İnkılâplarımızın asli prensibi budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir. Şimdiye kadar milletin beynini paslandıran, bu zihniyette bulunanlar olmuştur. Her halde zihniyetlerde mevcut bütün hurafeler tamamen kovulacaktır. Onlar çıkarılmadıkça beyne hakikat nurlarını infaz etmek imkânsızdır.³⁰⁴

Atatürk, 5 Kasım 1925'te Ankara Hukuk Fakültesinin açılışında Türk İnkılâbı hakkında şunları söylemiştir:

Türk İnkılâbı nedir? Bu inkılâp, kelimenin ilk bakışta îma ettiği ihtilâl anlamından başka, ondan daha geniş bir değişikliği ifade etmektedir. Bugünkü devletimizin şekli, asırlardan beri gelen eski şekilleri bertaraf eden en gelişmiş tarz olmuştur.

Milletin varlığın devam ettirmesi için efradı arasında düşündüğü müşterek bağ, asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini değiştirmiş; yani millet, dinî ve mezhebî irtibat yerine, Türk milliyeti bağıyla efradını toplamıştır.

Millet, beynelmilel umumi mücadele sahasında hayat sebebi ve kuvvet sebebi olarak ilim ve vasıtanın ancak muasır medeniyette bulunabileceğini, değişmez bir hakikatin ifadesi olan bir prensip olarak kabul etmiştir.

Velhasıl efendiler, millet, saydığım değişiklik ve inkılâpların tabii ve zaruri icabı olarak, umumi idaresinin ve bütün kanunlarının ancak dünyevi ihtiyaçlardan ilham alan ve ihtiyacın değişmesi ve gelişmesiyle mütemediyen değişmesi ve gelişmesi esas olan dünyevi bir idare zihniyetini hayat sebebi saymıştır.³⁰⁵

Atatürk devlet ve cemiyet hayatında, dünyevî yaşayışta, mistik ve ilahî temele dayanan her türlü müessesenin hâkimiyetine son vermedikçe modernleşmenin mümkün

³⁰³ ASD, III, s. 89-91.

³⁰⁴ ASD, II, s. 224.

³⁰⁵ ASD, II, s. 240.

olmadığına inanıyordu.³⁰⁶ Dolayısıyla ona göre Türk İnkılâbı, “Türk milletini son asırlarda geri bırakmış olan müesseseleri yıkarak yerlerine, milletin en yüksek medenî icaplara göre ilerlemesini temin edecek, yeni müesseseleri koymuş olmaktadır.”³⁰⁷

Safa’ya göre Kemalizm iki büyük millî zaruretten doğmuş ve iki temel prensip üzerine kurulmuştur. Kemalizm’in zaruretlerinden biri Türk yurdunu ve Türk birliğini içeride bozgun dan ve dışarıda salgından kurtaran Millî Savaş; diğeri de bu yurdu ve birliği kurtardıktan sonra Türk toprağını ve kafasını betonla inşadır. Kemalizmi doğuran bu iki büyük millî zaruret hiçbir peşin düşüncenin mahsulü değildir. Biri millî bir kendini koruma içgüdüsüne, öteki de hızla gelişme ve yükselme arzusuna bağlıdır. Dolayısıyla Atatürk İnkılâbı’nın değişmez iki prensibi vardır: milliyet ve medeniyetçilik. Safa’ya göre inkılâptan evvelki harplerde üç fikir cereyanından İslamcılık fikri şehit olmuş, Türkçülük ve Garpcılık fikirleri ise ağır yaralanmıştır. İşte “Atatürk İnkılâbı, o iki fikrin kangren olmuş hücrelerini kesip attı ve tekrar hayata kavuşturduğu milliyet-medeniyet prensipleri üstüne yeni Türk bünyesi oturttu.”³⁰⁸

Karal’a göre “Türk İnkılâbı’nın manası millî, demokratik, müstakil ve laik bir Türk devletinin kurulması”dır.³⁰⁹ Bu devrim aynı zamanda Atatürkçü düşün yapısı ve Kemalizm’in esasını oluşturan; tam bağımsızlık ve ulus egemenliğinden ödün vermeden, akıl ve bilim ekseninde yürüyerek modernleşme, çağdaşlaşma ve çağdaş uygarlık düzeyinin üzerine çıkma hedefinin vazgeçilmez bir unsurudur.³¹⁰ İlhan Akın reformların bu hedefini şu şekilde izah etmiştir:

Batının uygar toplumları, sanayi devriminden sonra, liberal sistem içinde ekonomilerini ve demokrasiye inançları, halk egemenliğine bağlı politikaları ile de sosyal yapılarını üst düzeye çıkarmışlardı. Durmadan gelişen, değişen koşullar içinde ekonomik ve sosyal yapıların devamlı olarak ileriye götürmüşlerdir. Büyük Atatürk’ün devrimlerinin temelini koyduğu hedef de işte buydu. Türk toplumunun ekonomik ve sosyal yapısını, bu hedefi gerçekleştirecek bir sistem içine sokmak gerekiyordu. Ekonomik ve sosyal yapı, ancak bilimle ve buna uygun düşen sosyal bir ortamda gelişebilirdi. Pozitif bilime karşı olan her türlü engel kaldırılacaktı.³¹¹

³⁰⁶ Halil İnalçık, “Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı, Ankara: AKDİTYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, s. 122.

³⁰⁷ Mehmet Saray, “Türkiye’nin Modernleşmesi’nde Atatürk İnkılâplarının Rolü”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı, Ankara: AKDİTYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, s. 128.

³⁰⁸ Safa, a.g.e., s. 69 ve 143.

³⁰⁹ Enver Ziya Karal, **Atatürk ve Devrim**, Gözden Geçirilmiş 8. Baskı, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003, s. 203.

³¹⁰ Ucuzsatar, a.g.e., s. 320.

³¹¹ İlhan Akın, “Çağdaş Uygarlık Düzeyine Erişmek”, **Dilbilim**, 6, 1981, s. 24.

Dönmezer'e göre ise Atatürk İnkılâplarının tümünün ortak hedefi Türk toplumunu, siyasi düzeni temel insan hak ve özgürlüklerinin egemen olduğu bir hukuka dayalı ve toplum içerisinde yer alan insanların ırk, cinsiyet, din, dil, etnik köken ve diğer özellikleri itibariyle ayırma tâbi tutulmaksızın hukuken ve fiilen eşit olduğu bir sivil toplum yapısına, düzeyine ulaştırmak olmuştur. Sivil toplum idealine en ziyade yaklaşan toplumlar halen Batı Avrupa ve Amerikan toplumları olduğu için Türk inkılâplarının temel hedefi arasında “batılılaşmak” önemli yer almıştır.³¹² Mustafa Kemal, özellikle Fransız Devrimi’ni çok iyi benimsemişti. Gerçek anlamda çağdaş olabilmek için insanı özgürlük ve eşitliği ile en ön plâna çıkartmak gerektiğine inanmıştır.³¹³ Nitekim Atatürk, 8 Mart 1928’de “Fransa İhtilâli bütün cihana özgürlük fikrini yaymıştır ve bu fikrin hâlen esas ve kaynağı bulunmaktadır. (...) Türk demokrasisi Fransız İhtilâli’nin açtığı yolu takip etmiş...” demiştir.³¹⁴ Dolayısıyla Kemalizm’in felsefi kökenlerinin Osmanlı-İslam geleneklerinden çok, ışıklar yüzyılına, Fransız Devrimi’ne, pozitivism, solidarizme ve 19. yüzyılın bilimci dünya görüşüne uzandığı söylenebilir.³¹⁵

Kemalist inkılâpların yerine getirmesi beklenen vazifesi Ortadoğu milletlerinin modernleşmesinde bir engel kabul edilen İslamiyet’e karşı mücadele ederek Türkiye’yi Batılılaştırmadır.³¹⁶ Batılılaşma hedefini Lewis şu sözlerle ifade etmiştir:

Türklerin devrimleriyle giriştikleri özdeki değişim Batılılaşmaydı; Türk milletinin bin yıl önce, Çin’den vazgeçip İslamiyet’e yöneldiklerinde başlamış olan batıya doğru yürüyüşte atılmış bir başka adım. Şimdi ise, İslamî mirasının tamamından değilse de, büyük bir bölümünden vazgeçerek Avrupa’ya yönelmişler ve yönetimde, toplumda ve kültürde Avrupaî yaşam tarzını benimseyip hayata geçirmek üzere kesintisiz, kararlı bir çaba sarf etmişlerdir.³¹⁷

Hakikaten bu dönemde gerçekleştirilen devrimler, İslam geleneklerinden koparak Batı hedefli olarak yürütülüyordu. Zira Kemalistler kapitalist dünya ekonomisinin ve devletlerarası sistemin koşullarının baskısı altındaki Türkiye’nin önündeki tek seçeneğin,

³¹² Sulhi Dönmezer, “Atatürk ve Çağdaşlaşmada İnsan Prototipi”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, s. 204-205.

³¹³ Ahmet Mumcu, “Atatürk ve Çağdaşlaşma Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, s. 331.

³¹⁴ ASD, III, s. 120.

³¹⁵ Ali Kazancıgil, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, 4. Baskı, Bursa: Dora Yayınları, 2009, s. 207.

³¹⁶ Nazmi Avcı, **Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset (1839-1960)**, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000 s. 182.

³¹⁷ Lewis, a.g.e., s. 658.

Batı'da gelişmiş olan vatandaşlık, ulusçuluk ve laiklik ilkelerine dayanan modern devleti kurmak olduğuna, bu başarılmazsa siyasal bağımsızlığın tamamen yok olacağına inanmışlardı. Bu açıdan Kemalizm, Osmanlı devlet seçkinlerinin 17. yüzyıldan beri sordukları “bu devlet nasıl kurtulur?” sorusuna verilen son yanıt olarak yorumlanabilir.³¹⁸ Mahmut Esat Bozkurt'un 1925'teki şu beyanı söz konusu soruya yanıt niteliğindedir:

Türk İhtilâli'nin kararı, Batı medeniyetini kayıtsız şartsız kendisine mal etmek, benimsemektir. Bu karar o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki, önüne çıkacaklar demirle, ateşle yok edilmeye mahkûmdurlar. Bu prensip bakımından kanunlarımızı oldukları gibi Batı'dan almak zorundayız. Böylelikle Türk ulusunun iradesine uygun hareket etmiş olacağız.³¹⁹

Buna göre Türk İhtilâli, İnalıcık'ın da ifade ettiği gibi, Batı'yı hayat felsefesi ve onun bütün sembolleri ve diğer hükümleriyle benimseyen topyekûn bir ihtilâldir.³²⁰ “Bu devlet nasıl kurtulur?” probleminde çözüm olarak sunulan bu reçetenin pratikteki serencamı ise şu şekilde olacaktır:

1-Sorunların çözümünü Batılılaşmakta bulup, değişik aşamalarda değişik ölçülerde toplumdaki biçimleri Batı modeline uydurmak çabaları ve giderek uygarlık alanını tümünden değiştirme girişimleri,

2-Gereken toplumsal yapı değişimine direnip, biçimsel Batılılaşma girişimlerinin “taklitçi” nitelikte oluşu ve yığınların “siyasal katılımı” sağlanamadığından halkın dışında halk için yapıldığı savına dayanılarak tepeden inme kadro hareketleriyle değişimi gerçekleştirme hareketleri,

3-Doğal olarak Batıcı girişimlerin yığınlarca dinsel ilkelere göre değerlendirilip “din merkezli bir muhalefet”in oluşması.³²¹

Kısacası Türkiye Cumhuriyeti, Batılılar karşısında kazanılmış bir mücadeleden sonra kurulmuş olmasına rağmen, Türk modernleşmesi, paradoksal bir şekilde, yüzü Batıya dönük bir modernleşmedir. Hedefi ise Türkiye'nin devlet ve toplum olarak Batıya intibakını sağlamak, İslamî dünya görüşünün yerine, ulusçuluğu ve laikliği yeni Türk toplumunun temeli durumuna getirmek, yani Türk toplumuna din kimliği yerine millet kimliğini aşılıyarak ulus-devlet inşa etmektir. Özetle, hedef; Batılılaşma, modernleşme, laikleşme ve ulus inşasıdır.

Nitekim Cumhuriyet'in ilanından sonra, Atatürk ve arkadaşları söz konusu hedeflerini uygulamaya başlamışlardır. Ancak Atatürk, eskilerden farklı bir metot

³¹⁸ Kazancıgil, a.g.m., s. 208.

³¹⁹ M. Esat Bozkurt, **Türk Medeni Kanunu Nasıl Hazırlandı?**, İstanbul, 1944, s. 11'den aktaran: Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, s. 115.

³²⁰ İnalıcık, a.g.m., s. 120.

³²¹ Avcı, a.g.e., s. 79.

kullanmıştır. Atatürk, “Memleket behemehal asrî, medenî, müteceddit olacaktır. Bizim için bu, hayat davasıdır. Bütün fedakârlığımızın semere vermesi buna mütevakıftır [bağlıdır].”³²² dediği günden (4 Aralık 1923) beri modernleşme, Türkiye için bir hayat davası, mücadelenin ana meselesi olmuştur.³²³ Ona göre, çağdaş medeniyetin ortağı olmak Türkiye için bir var olmak ya da yok olmak davasıdır. Bunda başarılı olmak ise çağdaş medeniyetin bir bütün olarak alınmasına bağlıdır. Dolayısıyla çağdaş dünyadan “neyin ne kadar alınacağı” “bu alınmada sınırın ne olması” gerektiği tartışması yersiz ve faydasızdır. Geçmişte Batı’dan alınanlar “çok geç ve çok az dozda” olduğundan başarılı sonuç vermemiştir. Dolayısıyla Atatürk’e göre eskilerin ıslahatçı ve telifçi komplekslerinden sıyrılarak bu medeniyeti bir bütün olarak ele almak, lâik ve demokratik bir devlet ve toplum düzeni içinde yürütmek başarının temel şartıdır.³²⁴

Metot bakımından diğer önemli bir fark Atatürk inkılâplarının kısa bir zaman süreci içinde enerji ve kararlılıkla sürdürülmüş, radikal inkılâplar olmalarıdır. Osmanlı modernleşme tecrübesinde bürokratik elitin iradesini üstten kuşatan aristokratik yapı değişimin sert ve radikal olmasını önlemiştir. Böylece Osmanlı’da evrimci bir değişim modeli takip edilerek toplumsal kurumlarda ve değerlerde bir alt-üst oluş engellenebilmiştir.³²⁵ Kemalist inkılâpçılık ilkesine göre ise yapılacak işlerin çokluğu ve zamanın azlığı, Türk toplumuna getirilmesi istenilen yeniliklerin hızla gerçekleştirilmesini zorunlu kıldığından, ilerleme evrimci değil devrimci olmak zorundaydı.³²⁶ Dolayısıyla Kemalist kadro tepeden inmece bir modernleşme modelini benimsemiş; masa başında tasarladığı, kurguladığı değişim projesini toplumsal bir tecrübeye dayanmasına gerek bırakmaksızın topluma adapte etmeye çalışmıştır.³²⁷ Öyle ki Batının yüzyıllar boyunca gerçekleştirdiği Reform, Rönesans, Büyük Fransız İhtilâli, Sanayi Devrimi’nin birikimleri 15 yıllık bir zaman içinde Türk toplumuna enjekte edilmiş, artık geriye dönülemeyecek şekilde kitleye mal edilmiştir.³²⁸ Gerçekten de, Rustow’un da işaret ettiği gibi, pek az ülke tüm siyasal, sosyal ve kültürel hayatında bu dönem Türkiye’si kadar kapsamlı ve hızlı

³²² ASD, III, s. 94-95

³²³ İnalçık, a.g.m., s. 117.

³²⁴ Abdurrahman Çaycı, “Atatürk ve Tarih Boyutu İçinde Çağdaşlaşma”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, s. 111-112.

³²⁵ Çaha, a.g.m.

³²⁶ Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 13. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 179

³²⁷ Çaha, a.g.m.

³²⁸ Çaycı, a.g.m., s. 112.

değişiklikler geçirmiştir. Bu değişiklikler Türk toplumunda dinin yerini oldukça etkilemiştir.³²⁹ Zira Cumhuriyet kadrosu, Osmanlıların içinde bulunduğu çöküş ve yenilginin nedenini İslamiyet'e dair bir sorun olarak görüyorlardı.³³⁰ Nitekim Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan reformların neredeyse hepsi doğrudan veya dolaylı olarak dinle bağlantılıdır.

Bu bağlamda, genel olarak bakıldığında Kemalist modernleşme hareketini Osmanlı modernleşme çabalarından ayıran temel fark iki modernleşme tecrübesinin dine yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır. Osmanlı modernleşme çabaları dine karşı, dinle çatışan veyahut dini toplumdaki tasfiye etmeye yönelik bir görünüm sergilemezken; Cumhuriyet dönemi modernleşme çabaları dini modernleşmeye engel ve bir tehdit unsuru olarak görmüş ve dini toplumsal hayatın bütün alanlarından uzaklaştırmaya, dinin toplum üzerindeki etkisini ve önemini kırmaya, dinî ve geleneksel kurumları ilga etmeye yönelmiştir.

3.2.2. Atatürk Dönemi Reformları/Din Politikaları ve Tepkiler

Cumhuriyetin ilanından sonra Kemalist kadro Batılılaşma, modernleşme, laikleşme ve ulus inşası şeklinde özetlenebilecek hedefleri doğrultusunda bir dizi reformu uygulamaya koymuştur. Reformların din ile irtibatları dikkate alındığında bu reformlara “din politikaları” da denebilir. Söz konusu reformların ve/veya din politikalarının sunumunda büyük oranda kronolojik sıra takip edilmiştir.

Reformların uygulanmasında 1924 yılı bir milat olarak kabul edilebilir. Zira 3 Mart 1924 tarihinde, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde üç önerge ele alınmış ve tartışılarak kanunlaştırılmıştır. Bunlar sırasıyla 429 sayılı Şer'iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin Kaldırılmasına Dair Kanun, 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve 431 sayılı Halifeliğin Kaldırılmasına ve Osmanlı Hanedanının Türkiye Cumhuriyeti Toprakları Dışına Çıkarılmasına Dair Kanun'dur.

Siirt milletvekili Halil Hulki Efendi ile elli milletvekilinin teklifi üzerine görüşülen ve kabul edilen 429 sayılı Kanun ile Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak yerine Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü kurulmuştur.

³²⁹ Rustow, a.g.m., s. 57.

³³⁰ Nuray Mert, “Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Der.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, 2, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 198.

Yine Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâleti kaldırılarak yerine en yüksek askeri makam olarak Genel Kurmay Başkanlığı kurulmuştur.³³¹ Söz konusu kanun bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alınacağından burada üzerinde durulmayacaktır.

Manisa milletvekili Vâsıf Bey ve arkadaşlarının teklifi üzerine görüşülüp kabul edilen 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Türkiye’de bütün bilim ve öğretim kurumları Maarif Vekâleti’ne (Milli Eğitim Bakanlığına) bağlanmıştır. Yine aynı şekilde 429 sayılı Kanun ile lağvedilen Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti tarafından idare olunan bütün medrese ve mektepler Maarif Vekâleti’ne devredilmiştir. Ayrıca Maarif Vekâleti, yüksek din âlimleri yetiştirmek üzere Dârü’l-fünûnda (üniversitede) bir İlahiyat Fakültesi ve imamlık-hatiplik gibi dinî hizmetlerin yerine getirilmesiyle görevli memurların yetişmesi için de ayrı okullar açılacaktır.³³²

Yasanın ardından dönemin Maarif Vekili (Milli Eğitim Bakanı) Vasıf Çınar 16 Mart 1924 tarihli telgraf emriyle ülke genelinde bulunan bütün medreselerin kapatılması talimatını verdi.³³³ Onun yerine aynı bakanlık tarafından alt düzeyde bazı İmam Hatip Okulları açıldı; daha yüksek bir seviyede ise eski Süleymaniye Medresesi, İstanbul Üniversitesi bünyesinde İlahiyat fakültesi olarak yeniden yapılandırıldı.³³⁴ Ancak 1929’da ortaöğretim okullarında Arapça ve Farsça’nın ders olarak okutulmasına son verilmesi öğrencilerin hem sayısında hem de yetkinliğinde düşüşe yol açtı. Yine din derslerinin zorunluluğu kaldırılmış ve 1930’da şehir okullarında, 1933’te köy okullarında uygulanmaya başlanmıştır. Hâl böyle olunca bu kuruluşlar devletin laik tutumu nedeniyle geri bir konuma düşmüş ve devletten maddi yardım alamaz hale gelmiştir. Nihayetinde 1932’de İmam Hatip Okulları, 1933’te de İlahiyat Fakültesi kapatıldı.³³⁵ Böylece Kur’an okumayı öğreten, nispeten önemsiz okullar haricinde, Türkiye’de resmî din eğitimi ortadan kalktı ve yeni bir modern dinsel rehberler sınıfı oluşturma girişimi tamamen terk edildi.³³⁶

³³¹ 3 Mart 1924 tarihli 429 sayılı Kanuna dair meclis müzakereleri ve kararları için bkz. Reşat Genç ve Reşat Kaynar, **Türkiye’yi Laikleştiren Yasalar**, 2. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2005, s. 2-17.

³³² 3 Mart 1924 tarihli 430 sayılı Kanuna dair meclis müzakereleri ve kararları için bkz. Genç ve Kaynar, a.g.e., s. 18-28.

³³³ İrfan Bozan, **Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı**, 1. Baskı, İstanbul: Tesev Yayınları, 2007, s. 11.

³³⁴ Lewis, a.g.e., s. 558.

³³⁵ Bahattin Akşit, “Türkiye’de İslami Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları”, Richard Tapper (Yay. Haz.), **Çağdaş Türkiye’de İslam**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993, s. 119; Mutay Öztemiz, **Cumhuriyet Döneminde Devletin Din Politikaları**, 1. Baskı, İstanbul: Pencere Yayınları, 1997, s. 24 ve 31.

³³⁶ Lewis, a.g.e., 559-560.

Bu bağlamda medreselerin kapatılmasıyla altı asırdır devam eden Osmanlı devletinin dinî ve ilmî müesseseleri tarihe karışmıştır denebilir. Zira Başgil'e göre söz konusu kanun, "kapattığı dinî öğretim müesseseleri ayarında bir müessese kurmuyordu, sâdece İslâmî sâhada yüksek diyânet mütehasısı [uzmanı] adamların kökünü kurutuyordu." Ona göre dünyanın hiçbir yerinde, laik üniversite çatısı altındaki İlahiyat Fakültelerinde din adamı ve âlimi yetişmemiştir. Hatta "bunun yetişmemesine değil, yetişmesine hayret edilse yeridir." Dolayısıyla Başgil, söz konusu kanun ile kapatılan müesseselerin ıslahı ve yeniden tanzimi veya yerlerine yenilerinin kurulmasının memleket menfaatlerine daha uygun olacağı kanaatindeydi.³³⁷

Atatürk 28 Ağustos 1925 tarihli bir konuşmasında söz konusu politikanın gayesinden şu şekilde bahsetmiştir:

Büyük millet, cihan medeniyet ailesinde ihtiram mevkii sahibi olmaya layık Türk milleti, evlatlarına vereceği terbiyeyi mektep ve medrese namında birbirinden büsbütün başka iki tür müesseseye taksim etmeye halen katlanabilir miydi? Eğitim ve öğretimi birleştirmedikçe aynı fikirde, aynı zihniyette fertlerden meydana gelen bir millet yapmaya imkân aramak abesle iştigal olmaz mıydı?³³⁸

Sağlam'a göre amaç yeni eğitim sistemine geçmekten ziyade din eğitimi mümkün olduğu kadar geriye atmaktır. Daha da ötesi %99'u Müslüman olan bir ülkede İslam'ı yıkmaktır.³³⁹ Nitekim Türk gençliğinin çoğunluğu okullarda resmî bir din eğitimi görmeksizin Batı pozitivizmi empoze edilerek yetiştirildi.³⁴⁰

Mardin'e göre ise bu kanun, eğitimi ulemanın elinden almış, bunun yanında ortak eğitimin ve böylece de okul yıllarından ileriye doğru cinsiyetler arasında tam anlamıyla yeni bir kaynaşmanın yolunu açmış oldu.³⁴¹

Tedrisat kanunu yalnızca medreselere değil, Türkiye'deki bütün yabancı okullara da uygulanmıştır. Kanun; azınlık okulları, misyoner okulları ve yabancı okullardan oluşan çoğulculuğa son veriyor, böylelikle akılcılığın ve bilimselliğin öncülüğünde yeni bir kimliği olan yeni bir ulus ve yeni bir birleşik ahlak sistemi kurmak amacıyla merkeziyetçi, modernist, ulusal bir eğitim sistemi getiriyordu. Devlet artık hiçbir koşulda dinî eğitime

³³⁷ Başgil, a.g.e., s. 209-211.

³³⁸ ASD, II, s. 219-220.

³³⁹ Vedat Sağlam, **Eğitim, Siyaset ve Din**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 23.

³⁴⁰ A. Adnan Adıvar, "Türkiye'de İslâmî ve Batılı Düşüncelerin Etkileşimi", **Türkiye'de İslâm ve Laiklik**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 20.

³⁴¹ Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 73.

izin vermiyordu.³⁴² Bundan sonra azınlık ve yabancı okulların dinî ve siyasî propagandalarına da imkân bırakılmamıştır. Yine azınlık ve yabancı okullarında Türkçe ve tarih gibi millî terbiyeyi aşıl原因 dersler Türk öğretmenler tarafından verilmeye ve ayrıca da bu okullar Türk müfettişler tarafından denetlenmeye başlandı. Böylece bu yabancı okulların Türkiye aleyhtarlığı eğitim vermesine engel olundu.³⁴³

Tunç'a göre Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile çoğulcu eğitime son verilerek, eğitimin tek merkezde toplanması ve devletin tekeline alınması, Türkiye'de siyasî iktidarı ellerinde tutan ve bu gücü ellerinden çıkarmamaya özen gösteren asker-sivil bürokratlar ve iktidar seçkinlerinin sırf kendi statülerini ve paylaşımındaki rantlarını hesaba katarak, statükoyu koruma amaçlarına yöneliktir.³⁴⁴ Kemalist devrimin 1920'lerle 1930'lardaki Tevhid-i Tedrisat döneminde İslamiyet kurumsal olarak neredeyse ortadan kalktı, ancak tarikat ağları ve simgesel kodlar düzeyinde devam etti.³⁴⁵

Şeyh Saffet Efendi ile elli üç arkadaşının teklifi üzerine görüşülüp kabul edilen 431 sayılı Kanun ise halifeyi görevden almış ve hilafet makamını kaldırmıştır. Hilafetin kaldırılmasının gerekçesi olarak "hilafetin, hükümet ve Cumhuriyet mana ve kavramının içinde zaten var olduğu" gösterilmiştir. Yine bu kanunla, görevden alınmış halife ve Osmanlı hanedanının bütün üyeleri Türk vatandaşlığından çıkarılmış ve Türkiye Cumhuriyeti toprakları içerisinde ikamet etmeleri ebediyen yasaklanmıştır.³⁴⁶

Halifeliğin kaldırılması sırasında gerek ülke içinden, gerekse ülke dışından halifeliği kabul etmesi için Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal'e pek çok öneri gelmiş, fakat Mustafa Kemal bunları üzerinde bile durmadan reddetmiştir.³⁴⁷

Kanun teklifinin müzakeresi sırasında hilafetin kaldırılmasına özellikle iki milletvekili muhalif olmuştur. Biri Halk partisine mensup olmayan tek üye olan Gümüşhane milletvekili Zeki Bey, diğeri Kastamonu milletvekili Hâlid Bey.

Zeki Bey yaptığı konuşmada, hilafeti kaldırmayı milli gelenekleri birdenbire sarsmak ve yıkmak olarak nitelendiriyor, devamında 1 Kasım 1922 tarihli "Halifelik

³⁴² Akşit, a.g.m., s. 119; Öztemiz, a.g.e., s. 31-32.

³⁴³ Saray, a.g.m., s. 150.

³⁴⁴ Osman Tunç, "Sunuş", **Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 9.

³⁴⁵ Akşit, a.g.m., s. 124-125.

³⁴⁶ 3 Mart 1924 tarihli 431 sayılı Kanuna dair meclis müzakereleri ve kararları için bkz. Genç ve Kaynar, a.g.e., s. 28-191.

³⁴⁷ Atatürk, a.g.e., s. 605.

Osmanlı Hanedanına ait olup, Büyük Millet Meclisi tarafından bu hanedanın ilmen ve ahlâken en olgun en iyi evlâdı seçilir” şeklindeki kararı işaret ederek “yüksek heyetinizin vermiş olduğu bu kararı kaldırmış olan ayrıca bir kanun tasarısı var mıdır?” diye soruyordu. Konuşmasının devamında şunları söylemiştir:

Arkadaşlar, ben deniz ılımlı liberal ve bununla birlikte aşırı bir İslam Birliği taraftarıyım. Tarihin büyüklüğünü kendi milletimde görmek isterim. Benim amacım budur. Bunun içindir ki, memleketimin iç ve dış politikası adına, halifelğin kaldırılmasını kabul ederek, bugünkü vaziyette bu müthiş kuvveti düşmanların veya diğer hükümetlerin kucığına atmayalım. (...) Egemenlik kayıtsız şartsız milletin midir, egemenlik kayıtsız şartsız Millî Meclisin midir? (...) Öyle görüyorum ki, bugün verdiğimiz bir karardan ertesi gün vazgeçiyoruz. (...) Efendiler, biz saltanata düşman değiliz, şahıslara düşmanız. Çünkü, bugünkü günde gördüğüm durum şudur: Cumhuriyet devam ettiği halde saltanata doğru yürüyor.³⁴⁸

Kastamonu milletvekili Hâlid Bey ise kanun metnindeki “Halifelik, Cumhuriyet hükümeti kavramının içinde var olduğundan halifelik makamı kaldırılmıştır” şeklindeki ifadeden duyduğu rahatsızlığı belirtmiş ve konuşmasına şöyle devam etmiştir:

Arkadaşlar, hepimiz biliyoruz ki İstiklâl Mücadeleleri ilân edildiği zaman, halkımızın halifelik makamına olan bağlılığını dikkate alarak hepimiz, “Halifeyi kurtaracağız, şöyle yapacağız, böyle yapacağız” diye telkinlerde bulduk. Hatta birçok şeyhleri ve âlimleri Büyük Millet Meclisine getirdik. Bu sırf halkın duygularına saygı içindi. (...) askerlere bütün arkadaşlarla birlikte bu şekilde telkinlerde bulduk. “Halifelik makamını, bütün vatanla birlikte kurtaracağız” dedik. (...) Bendeniz şu görüşteyim ki bu kadar yüzyıldan beri idaremizin kötülüklerine rağmen ve bütün dünyanın ihtiraslı bakışları İstanbul üzerinde ve Türklerin bu makamı korumak ve dini korumak için çarpışmalarında buluyorum. Sonra arkadaşlar, madem ki halifelik makamının da hiçbir etkisi yoktur, biz altı ay önce buraya hepimiz bir ilke yayınlayarak geldik. Ve o ilkelerde [1] Kasım 1922 kararının değişmez bir kural olduğunu ilân ettik ve sonra dedik ki: Türkiye Büyük Millet Meclisi halifelik makamının dayanağıdır. Ve halifelik makamı Müslümanlar arasında bir yüksek makam değil ise, neden halka ilân etmeyi gerekli gördük? Dolayısıyla, ben deniz böyle, halifelik makamı kaldırılmıştır demeyi doğru bulmuyorum.³⁴⁹

Halifelğin kaldırılması hususunda muhafazakâr muhaliflerin temel itirazı böyle bir girişimin Türk halkının hem İslamî geçmiş hem de İmparatorluk geçmişiyle arasındaki bağları, hem de uzun süredir önderi oldukları İslam Dünyası ile olan bağlarını tehlikeye atacağı yönündeydi. Lewis’e göre “Mustafa Kemal hilafetin geçmişle ve İslamiyet’le arasında bir bağ gören muhalifleriyle aynı düşüncedeydi. Zaten kesinlikle bu nedenden dolayı o bağı koparmaya kararlıydı.”³⁵⁰

Mustafa Kemal, din devletine karşı konulan kanunlar yürürlüğe girdikten sonra, Kasım 1924’te Meclis’te yaptığı konuşmada şuna dikkat çekiyordu: “Türk milleti

³⁴⁸ Genç ve Kaynar, a.g.e., s. 45-51.

³⁴⁹ A.g.e., s. 60-65.

³⁵⁰ Lewis, a.g.e., s. 353-354.

asırlardan beri kendisini terakki yolunda ilerlemekte olan uygar milletlerden alıkoymuş olan engellerin ortadan kalktığını büyük bir ferahlıkla idrak eyledi.”³⁵¹

Hilafeti kaldırmakla Mustafa Kemal yerleşik İslam’ın son derece sağlam güçlerine karşı ilk açık saldırısını yapmış oluyordu.³⁵² Zira halifeliği kaldırma kararının görünüşteki siyasi gayesinden çok daha önemli bir kültürel ve tarihi anlamı vardır. Bu, 19. yüzyılın başlarından beri sürüp gelen mücadelede laik-yenilikçi grubun, muhafazakârlara karşı zaferini ifade etmektedir. Bu zafer ancak 1920-24 döneminde laik-yenilikçi grubun bir daha asla tekrarlanamayacak bir siyasi durumda bulunmasıyla mümkün olmuştur. Devrimcilere göre halifeliğin kaldırılmasıyla, laiklik ve dolayısıyla yenileşme önündeki ana engel ortadan kalkmış oluyordu.³⁵³

Halifeliğin kaldırılmasıyla, gündelik yaşamın en küçük noktasına nüfuz etmekte olan dinin bu bölgelerle ilişkisi kesilmiş oldu. 19. yüzyılda yaşanan geniş çaplı laikleşme hareketlerine rağmen doğum, eğitim, kültür, evlilik, ölüm, miras hâlâ ulemanın hizmetlerini gerekli kılıyordu. Şimdi bütün bunlar sekülerize edilmiştir. Böylece Osmanlı idaresinin önemli bir parçası olan ulemanın devlet yönetimindeki etkisi ortadan kaldırılmıştır.³⁵⁴

Saltanat ve hilafetin ayrılması, Cumhuriyet’in ilanı, medreselerin kapatılması, hilafetin kaldırılması hep aynı millî, realist ve laik düşüncenin eski müesseseleri tasfiyesinden başka bir şey değildir.³⁵⁵ Bu adımlar Atatürk Devrimi’nin henüz adı konmamakla birlikte laiklik ilkesinin ilk ve en büyük uygulamasıdır. Devrim artık padişahsız, halifesiz, laik, usçu bir yolda gelişecek, bu doğrultudaki atılımlar birbirini izleyecektir.³⁵⁶

Hilafetin kaldırılmasını dinî mahkemelerin kaldırılması izledi. 8 Nisan 1924’te Bakanlar Kurulu başkanı olarak İsmet Paşa’nın sunduğu tasarı kabul edildi ve 469 sayılı bu kanunla Şer’iyye Mahkemeleri kaldırıldı. Bundan sonra şer’iyye davalarına, Medeni

³⁵¹ A.g.e., s. 360.

³⁵² A.g.e., s. 355.

³⁵³ Karpat, a.g.e., s. 130.

³⁵⁴ Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, s. 96.

³⁵⁵ Karal, **Atatürk ve Devrim**, s. 207.

³⁵⁶ Suna Kili, **Türk Devrim Tarihi**, 13. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 204.

Kanun'un kabul edildiği 4 Ekim 1926 tarihine kadar, fıkıhtan anlayan yargıçların görevli olduğu Nizamiye Mahkemeleri bakacaktı.³⁵⁷

Şer'iyye mahkemelerinin kaldırılmasından yaklaşık iki hafta sonra, 20 Nisan 1924'te, 491 sayılı kanunla 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu yeniden düzenlendi. 1924 Anayasasında dikkati çeken husus anayasanın ikinci maddesinde yer alan "Türkiye Devleti'nin dini, din-i İslamdır" ifadesidir. Kısa bir süre önce Şer'iyye Vekâletini, hilafeti, şer'iyye mahkemelerini kaldıran bir yönetim için Anayasa'da devletin dininin belirlenmesi bir çelişkidir. Bu çelişki şu şekilde şematize edilebilir:

-Türkiye Devleti'nin dini vardır. (29/30 Ekim 1923 tarihli 364 sayılı kanun)

-Türkiye Devleti'nin dini yoktur. (3 Mart 1924 tarihli 429 sayılı kanun)

-Türkiye Devleti'nin dini vardır ve bu dinin ahkâmını tenfiz etmek devletin vazifesidir. (20 Nisan 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu)³⁵⁸

Bu çelişki, o dönemde toplumun ve Meclis'in düşünce yapısının, ortamın, devrimcilerin gücünün henüz bu Anayasa'ya bu deyimini koydurtmayacak düzeye ulaşmamış olmasından kaynaklanmıştır.³⁵⁹ Nitekim Anayasa'dan "Türkiye Devleti'nin dini, din-i İslamdır" ibaresinin kaldırılabilmesi için, Türk inkılâbına gelenek ve din düşmanlığı isnat edenlerin gazetelere kadar sıçrattıkları endişeleri yatıştırarak bir müddet daha -1928 senesine kadar- beklemek gerekti. Atatürk Büyük Nutkunda, bu müsamahanın Türk inkılâbına dinsizlik isnat edenlere fırsat vermemek için geçici ve zarurî bir tedbir olduğunu şöyle hatırlatmıştır:

Cumhuriyetin ilânından sonra da yani, Teşkilâtı Esasiye Kanunu yapılırken lâik hükûmet tabirinden dinsizlik manası çıkarmaya mütemayil ve vesileci olanlara fırsat vermemek maksadıyla, kanunun ikinci maddesini bîmana kılan bir tabirin ithaline müsamaha olunmuştur.³⁶⁰

Din devletine karşı bir başka müdahale 2 Eylül 1925 tarihlidir. Bu tarihte çıkarılan bir dizi kararname ile resmen tanınmış dinî makamlarda bulunmayanların dinî kıyafet veya sembol taşıması yasaklandı; din adamları için beyaz sarık ve siyah cübbe kabul edildi; ordu mensupları, bilginler ve hâkimler dışındaki bütün devlet memurlarına Batılı kıyafet ve

³⁵⁷ Abdullah Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, 2. Baskı, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2010, s. 238.

³⁵⁸ Başgil, a.g.e., s. 206.

³⁵⁹ Kili, a.g.e., s. 205.

³⁶⁰ Safa, a.g.e., s. 77.

şapka giyme zorunluluğu getirildi. Sıradan vatandaşlar önceleri istediklerini giyinmekte özgürdü. Fakat 25 Kasım 1925'te çıkarılan 671 sayılı kanunla “Türk milletinin genel başlığı şapkadır. Hükümet buna karşı olan geleneğin devamını meneder” denilerek bütün erkeklere şapka takma zorunluluğu getirildi ve fes giyilmesi ceza gerektiren bir suç haline geldi.³⁶¹

30 Kasım 1925'te çıkarılan Tekke ve Zaviyeler ile Türbelerin Seddine ve Türbedarlar ile Bazı Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun ile tüm tekke, zaviye ve türbeler kapatılmış; bütün tarikatlarla birlikte şeyhlik, dervişlik, müridlik, dedelik seyyidlik, çebeilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük, gelecekte haber vermek ve murada kavuşturmak amacıyla muskacılık gibi eylem, unvan ve sıfatların kullanılması, bunlara ait hizmetlerin yürütülmesi ve kıyafetlerin giyilmesi de yasaklamıştır. Ayrıca yasa ile Türkiye Cumhuriyeti içerisinde sultanlara ait, bir amaca veya menfaat sağlamaya yarayan tüm türbeler kapatılmış, türbedarlıklar kaldırılmıştır. Yasaya aykırı davrananlara para ve hapis cezası getirilmiştir.³⁶²

1925 yılında yapılan düzenlemelerin ardından Türkiye Cumhuriyeti'nde 1 Ocak 1926'dan başlayarak “Hicri yılı” esas alan takvim terk edilerek yerine “Miladi yıl” ve takvim benimsemiş; “ala turka saat” bir yana bırakılmış, Batı'nın uyguladığı, günü 24 saat kabul eden “alafranga saat” alınmıştır. Bu düzenleme laik düşünce ve uygulamanın zamana ilişkin girişimidir. Diğer taraftan Osmanlı'da okullar ve resmi daireler için uygulanan cuma tatili, önce 1920'de demiryolu işçileri için uygulanmış, 1924'te ise genelleştirilmiştir. Ancak hafta tatili sonraları laik bir anlayışla cumadan pazar gününe çevrilmiştir (1935).³⁶³

1926 yılında bir dizi hukuksal düzenlemeler yapılmıştır. Yapılan çalışmalar sonunda İsviçre Medeni Kanunu tümüyle Türkçeye çevrilmiş, aileyi, mirası, özel kişi haklarını, kişinin bunlarla ilişkilerini düzenleyen yasa “Türk Medeni Kanunu”; tüm borç ve haklarla ilgili yasa “Türk Borçlar Kanunu” adlarıyla kabul edilmiştir. TBMM Medeni Kanunu 17 Şubat 1926'da, Borçlar Kanunu'nu 22 Nisan 1926'da, İtalya Ceza Yasası'ndan aktarılan Türk Ceza Kanunu'nu 1 Mart 1926'da, değiştirilmiş yeni Ticaret Kanunu'nu da 29 Mayıs 1926'da çıkarmıştır. Yeni hukuk düzeninin “icra” ve “iflas” ile ilgili çalışmaları

³⁶¹ Kili, a.g.e., s. 214; Lewis, a.g.e., s. 362; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 288.

³⁶² Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 306-307.

³⁶³ Kili, a.g.e., s. 220; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 317-318; Öztemiz, a.g.e., s. 29.

ise 1929'da tamamlanmış ve İcra İflas Yasası 24 Nisan 1929'da Meclis'te kabul edilmiş, ayrıca "Hukuk ve Ceza Muhakemeleri Usulü" yasası da yürürlüğe konmuştur.³⁶⁴

Bu yeni kanunlar içinde en önemlisi hiç şüphesiz Medeni Kanundur. 17 Şubat 1926'da onaylanan Medeni Kanun 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girdi. Kanun tasarısında, Mahmut Esat tarafından kaleme alınan gerekçe raporundan anlaşıldığı üzere Medeni Kanun'un alınışında güdülen amaç halkın yurttaşlık (medeni) ilişkilerini geleneklere, alışkanlıklara ve din kurallarına uygun yolda düzenlemek değil, aksine bu ilişkileri olması gerekene göre yeniden düzenlemektir. Berkes'e göre Kanun'un devrimci niteliği buradadır.³⁶⁵

Tanzimat ve Jön Türk dönemlerinde pek çok hukuki reform yapılmıştı, hatta pek belli etmeden azımsanmayacak miktarda şeriat kuralı da terk edilmişti. Ancak ilk defa bir reformcu Şeriat ulemasının dokunulmaz imtiyaz alanı olan aile ve din hayatının mahremiyetini istila etme cesaretini göstermişti, hatta bunu öncekiler gibi gizli değil, apaçık bir saldırıyla yapıyordu. Allah'ın kanunu olan Şeriat'ın yerine Meclis geçmiş, kuralları tamamen hükümsüz kılınıp yerine yeni Türk Medeni Kanunu koyulmuştu.³⁶⁶

Din temelli Mecelle'nin yerine kabul edilen Medeni Kanun ile getirilen yeniliklerden bazıları şunlardır: tek kadın ile evlilik esas kılınarak çok eşlilik yasaklandı; evlenme sırasında devlet memuru bulunması şartı getirildi ve temsil veya vekâlet esası kaldırıldı; boşanma konusunda erkek ve kadına eşit haklar tanındı ve boşama çeşitli sebeplere bağlandı; Müslüman kadınların gayri Müslim erkeklerle evlenme yasağı kaldırıldı; bütün yetişkinlere din seçme hürriyeti tesis edildi; miras konusunda erkek ve kadına eşit haklar tanındı.³⁶⁷

Ancak bu yeniliklerin ve kadınlara sağlanan hakların birçoğunun Osmanlı dönemindeki düzenlemelerde zaten var olduğu ileri sürülebilir. Mesela 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi miras konusunda kadınla erkeğe eşit haklar tanımış; arazinin kız ve erkek çocuklar arasında eşit bölüşülmesini, erkek çocuğun bulunmaması durumunda da tamamen ve yalnızca kız çocuğa geçmesini öngörmüştür.³⁶⁸

³⁶⁴ Kili, a.g.e., s. 219-220.

³⁶⁵ Berkes, a.g.e., s. 531.

³⁶⁶ Lewis, a.g.e., s. 366.

³⁶⁷ Lewis, a.g.e., s. 366; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 239-240; Ucuzsatar, a.g.e., s. 288-298.

³⁶⁸ Gökçen Alpkaya, "Tanzimat'ın 'Daha Az Eşit' Unsurları: Kadınlar ve Köleler", **OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)**, 1, 1990, s. 5.

Yine, 1881 tarihli Sicil-i Nüfus Nizamnamesi ile evliliğe resmi bir nitelik kazandırılmıştır. Şöyle ki; Müslümanlar arasındaki evlenmeler şeriat mahkemelerinin izinnamelerine dayanarak, gayrimüslimlerin evlenmeleri ise kendi ruhani reislerinin bu husustaki yazılarına dayanarak yapılacaktı ve mahalle imamlarının veyahut patrikliğin izinnameleri belediye daireleri tarafından onaylanmadıkça nikâh işlemi yapılamayacaktı.³⁶⁹

1917 tarihli Aile Kararnamesi ise nikâh akitlerinin devletin denetim ve kontrolünde yapılması konusunda birtakım hükümler getirmiş, nikâh akdinin iki şahit huzurunda yapılmasını öngörmüş,³⁷⁰ çok kadınla evlilik ve boşanmayla ilgili olumsuzlukları tümüyle ortadan kaldırmaya da, kadınlara, nikâh akitlerine –boşanma ve tek kadınla evlilik hakkı dâhil- bazı şartlar koydurma ve uygulatma imkânı tanımak suretiyle kadınlar lehine birtakım yenilikler içermekteydi.³⁷¹

Tüm bu laik düzenlemelerden sonra 1924 Anayasası’nda yer alan “Türkiye devletinin dini, din-i İslam’dır” ibaresi artık anlamsız, değiştirilmesi gereken bir nitelik haline gelmiştir. Memleketteki laik düzenlemelerle açık bir şekilde çelişki yaratan bu deyim 10 Nisan 1928 tarihinde yapılan değişiklikle anayasadan çıkarılmıştır. Ayrıca bu değişikliğin bir sonucu olarak, anayasadaki yemin metinlerinin laikleştirilmesi maksadıyla milletvekillerinin ve cumhurbaşkanının yeminin metinlerindeki “vallahi” ifadesi çıkartılarak yerine “namusum üzerine söz veririm” ibaresi konuldu.³⁷²

Lewis’e göre bu son düzenlemelerle İslamiyet’in devletten kopartılması süreci tamamlanmıştı ve Türkiye artık hukuken ve anayasal olarak dindışı bir devlettir. Anayasasıyla, kanunlarıyla ve hedefleriyle laik (seküler) ve modern bir ülkedir. Artık ülkeyi Doğuya bağlayan ve Batıdan ayıran kuvvetli ve evrensel tek bir simgesi kalmıştı ki o da Arap alfabesiydi. Bu alfabe Müslüman kimliğinin son işaretiydi ve hiç kuşkusuz sıra ona gelmişti.³⁷³

Harf reformu ilk kez gündeme gelmiyordu. 1923-1924 yıllarında Arap alfabesinin tamamen terk edilip yerine Latin harflerinin geçirilmesi yönünde radikal fikirler ileri sürülmüştü ama kesin bir şekilde reddedildi. 1927’ye gelindiğinde ise Kemalist rejim

³⁶⁹ Gotthard Jaeschke, “Türk Hukukunda Evlenme Aktinin Şekli”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 18(3-4), 1952, s. 1131.

³⁷⁰ Jaeschke, a.g.m., s. 1135-1144.

³⁷¹ Lewis, a.g.e., s. 311.

³⁷² Kili, a.g.e., s. 220-221; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 241-243.

³⁷³ Lewis, a.g.e., s. 371.

hâkimiyeti tamamıyla eline almıştı ve fiilen “diktatörce” bir güce sahipti. Artık dinsel muhalefet sindirilmiş ve cesareti kırılmıştı. Bu ortamda harf reformu yeniden gündeme geldi. 1927 yılı boyunca hazırlıklar devam etti, ama Ocak 1928’e kadar kamuya hiçbir şey duyurulmadı. Bu tarihten sonra Latin harflerini öven konuşmalar yapılmaya başlandı. 24 Mayıs 1928’de ise Türkiye’nin diğer Müslüman ülkelerle birlikte kullanmış olduğu Arap rakamları yerine uluslar arası rakamları kabul eden bir kanunla, ilk yasal adım atıldı. Ardından “Latin harflerinin kabul imkânını ve tarzını incelemek” amacıyla bir heyet kuruldu. Yapılan çalışmalar neticesinde 3 Kasım 1928’de Latin harfleri kabul edilmiştir.³⁷⁴ Ayrıca Arapça ve Farsça dersleri kaldırılarak bu dillerin öğretimi üniversite düzeyinde bilimsel araştırma araçları olarak okutulması biçimine sokuldu.³⁷⁵ 1932 yılında ise Türk Dil Kurumu’nun kuruluşuyla Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin Türkçeden ayıklanması süreci başladı.³⁷⁶

Atatürk, 9/10 Ağustos 1928’de İstanbul’da harf inkılâbı hakkında konuşmasında şunları söylemiş:

Arkadaşlar, bizim ahenktar, zengin lisanımız yeni Türk harfleriyle kendini gösterecektir. Asırlardan beri kafalarımızı demir çerçeve içinde bulundurarak, anlaşılmayan ve anlayamadığımız işaretlerden kendimizi kurtarmak, bunu anlamak mecburiyetindediniz. Anladığının âsarına [belirtilerine] yakın zamanda bütün kainat şahid olacaktır. Buna kat’iyetle eminim.³⁷⁷

1 Kasım 1928 Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin üçüncü dönem ikinci toplanma yılını açış konuşmasında harf inkılâbı vesilesi ile şunları söylemiştir:

Aziz Arkadaşlarım; her şeyden evvel her inkişafın ilk yapı taşı olan meseleye temas etmek isterim. Her vasıttan evvel büyük Türk milletine onun bütün emeklerini kısıp yapan çorak yol haricinde kolay bir okuma yazma anahtarı vermek lâzımdır. Büyük Türk milleti cehaletten az emekle kısa yoldan ancak kendi güzel ve asil diline kolay uyan böyle bir vasıta ile sıyrılabilir. Bu okuma yazma anahtarı ancak Lâtin esasından alınan Türk alfabesidir. Basit bir tecrübe Lâtin esasından Türk harflerinin, Türk diline ne kadar uygun olduğunu şehirde ve köyde yaşa ilerlemiş Türk evlâtlarının ne kadar kolay okuyup, yazdıklarını güneş gibi meydana çıkarmıştır.³⁷⁸

Latin harflerine geçmekteki amaç okuma ve yazmayı kolaylaştırmak, okuryazar oranını ve eğitilmiş insan sayısını arttırmak olarak ifade edilmiştir. Gerekçeleri ise Arap alfabesinin zorluğu ve Türk dil yapısına uymamasıydı. Türk dilinin yapısı, çoksesliliğe

³⁷⁴ A.g.e., s. 371-373.

³⁷⁵ Berkes, a.g.e., s. 533.

³⁷⁶ Kili, a.g.e., s. 228-229; Lewis, a.g.e., s. 585.

³⁷⁷ ASD, II, s. 272.

³⁷⁸ ASD, I, s. 377.

dayanan bir öze sahiptir. Türkçenin bu çoksesliliğine, bu seslerin kısalığına karşın Arapça ve dolayısıyla Arap alfabesi az sesli; sesler de kısa ve uzun niteliktedir. Mesela Türkçede “a, e, o, ö, u, ü, ı, i” gibi 8 sesli harf bulunmasına rağmen, Arap alfabesinde bu sesleri karşılayacak “fetha, kesre, damme” şeklinde 3 sesli harf vardı. Ayrıca, Arap harflerinin bitişik olarak yazılması da sorun yaratıyordu. Normalde 28 harf olan Arap alfabesi, kelime içindeki farklı yazılış sebebiyle kimi zaman 400’e yakın farklı şekle giriyordu. Bu yüzden, Türkçeyi Arap harfleriyle yazmak ve öğretmek çok güçtür. Nitekim Osmanlı devrinde okuma yazma oranı % 15- 17 gibi son derece düşük, halk ile okumuşlar arasındaki fark da bir o kadar derindi.³⁷⁹

Kimilerine göre Latin harflerine geçmekteki amaç lanse edildiği gibi değildi; amaç çok daha değişikti. Hakikaten çok zaman sonra 13-15 Nisan 1969 tarihinde, Ulus gazetesinde yayımlanan, “İsmet İnönü’nün harf inkılâbı” başlıklı bir yazı dizisinde harf devriminin neden yapıldığı sorusuna, İsmet Paşa’nın verdiği cevap çok ilginçtir. Paşa şöyle anlatıyordu:

Harf inkılabı, sadece okuma yazma kolaylığı için yapılmamıştır. Harf inkılabını biz, kültürümüzü değiştirmek için yaptık. Artık eski yazıya dönülemezdir. Bunun anlamı; artık eski kültürle “İslam kültürüyle” bağımız kalmadı demektir. Harf inkılabının bizlere tesiri ve büyük faydası söylediğimiz bu kültür değişimini kolaylaştırmış olmasıdır.³⁸⁰

İsmet Paşa’nın bu açıklamalarından anlaşılıyor ki; harf devriminin asıl gayesi, Türk toplumunu İslam kültüründen kopartarak, laik kültürü dayatmaktı. Devrimlerin çoğu bu amaçla yapıyordu: İslamiyet’ten kopartarak, Batı kültürüne adapte etmek.³⁸¹ Lewis, harf devriminin bu yönüne şu şekilde dikkat çekmiştir:

Harf devrimini açıklamak ve haklı göstermek için çeşitli argümanlar ileri sürülmüştür. Arap harfleri Türk dilinin seslerinin ifadesi için uygun değildi, öğretilmesi zor, baskısı sorunlu, dolayısıyla eğitim ve kültürel genişleme açısından bir engeldi. Bu ithamlar mesnetsiz değildir ve açık, basit ve fonetik olarak yeni alfabenin okuryazarlık oranını arttırmaya ve matbuatın kapsamlı biçimde yayılmasına yol açtığına kuşku yoktur. Ancak değişimin altında yatan temel amaç toplumsal ve kültürel alanda çok da uygulamaya ya da eğitime dönük değildi. Halkını bu alfabeyle kabule zorlarken Mustafa Kemal aslında geçmişin kapısını kapatıyor ve geleceğe doğru bir kapı açıyordu. Geçmişle ve Doğuyla olan son bağ da böylece koparılacak ve Türkiye’nin modern Batı uygarlığıyla bütünleşmesine giden yolu açılacaktı.³⁸²

³⁷⁹ Kili, a.g.e., s. 223; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 316.

³⁸⁰ Sağlam, a.g.e., s. 29-30.

³⁸¹ A.g.e., s. 30.

³⁸² Lewis, a.g.e., s. 374.

Darulmuallim Müdürü Satı Bey ise şu beyanlarda bulunuyor ve Latin harflerini kabul etmiyordu: “Çin ve Japon alfabelerinin zorluğu meydandadır. Alfabenin zorluğu terakkiye mani olsaydı Japonların terakki yolunda bir adım atmaması gerekirdi. Tarih büyük bir mazi ve edebiyat sahibi milletlerin hiçbirisinin alfabetesini değiştirdiğine dair bir misal vermiyor.”³⁸³ Aynı şekilde Hüseyin Ceylan “İslam harfleri yasaklanmıştı. Yazı devrimi ile birlikte Türk toplumu bir günde cahil bırakılmış, ümmi duruma düşürülmüştü. Okuma yazma kolaylığı açısından her iki alfabe arasında bir fark yoktu.”³⁸⁴ derken, Sağlam da şunları söylemiştir:

Evet, böylece Osmanlıca kuytu bir köşeye atılmıştır. Öyle bir köşedir ki bu; Osmanlıca'yı bu köşeden yıllar yılı çıkartıp, kullanmak isteyen elini yakacaktır. Bir gecede okuma yazma oranı yüzde sıfıra inmiştir. Çoğu aydınlarımız da henüz Latin harflerini bilmiyorlardı. Bu işe kademeli olarak girilmemişti. (...) Evet, Türkiye Cumhuriyetinde yaşayan yüzlerce âlim, bir gece içerisinde câhil bir konuma düşürülmüştü. Bu âlimler Latin harflerini okula giden küçük yaşlardaki torunlarından ders alarak öğrenmek zorunda bırakılmışlardı. Latin harflerine geçilmesiyle birlikte yüzyıllar süren kültür mirası bir kenara bırakılmıştır. (...) 600 yılı ve daha öncesini anlatan Osmanlı ve Selçuklu arşivlerini kim okuyacak? Bunları okuyarak geleceğe kim ışık tutacak? Gelecek nesillere bu kültürü, kimler aktaracak? Geçmişimizi bilmeden geleceğimize nasıl ışık tutacağız?³⁸⁵

Sırf Batıya intibak gayesiyle kendi kültüründen, geleneğinden kopmak kuşkusuz fikir hayatı yönünden vahim sonuçlar doğuracaktır. Kara'nın şu sözleri bu konuya dikkat çekmektedir:

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu, Islahat Fermanı'nı, Kanun-ı Esasi'yi, Cevdet Paşa'nın Tarihi'ni, Namık Kemal'in makalelerini, Ziya Paşa'nın şiirlerini, Lozan Muahedenâmesini, TBMM Zabıt Cerideleri'ni, Mustafa Kemal Paşa'nın Nutuk'unu... orijinalinden okuyup anlayamayan bir fikir hayatı gerçekten Türk fikir hayatı kabul edilebilir mi?³⁸⁶

Görüldüğü gibi Kemalist Devrim'in en önemli adımlarından biri olan harf devrimi tarihi, siyasi, kültürel etkileri bağlamında bir kırılmanın yaşanması, gelenek ve dinin etkinliğini azaltmak ve Batıya intibakın tamamlanması bakımından dikkat çekicidir.

Cumhuriyet kadrolarının ulus inşa süreci ve Batıya intibak hedeflerinin bir diğer uygulama sahası ise dinin bizzat kendisi olmuştur. Doğrudan dinin millileştirilmesi amaçlanmış ve Türkçe Kuran, Türkçe ibadet, Türkçe ezan konuları gündeme gelmiştir.

³⁸³ Sağlam, a.g.e., s. 29.

³⁸⁴ **Cumhuriyet Dönemi Din Devlet İlişkileri**, H. Hüseyin Ceylan, II, s. 228, 247 ve 251'den aktaran: Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 316.

³⁸⁵ Sağlam, a.g.e., s. 26-27.

³⁸⁶ İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 454.

Bu konudaki teşebbüslerden bahsetmeden önce Cumhuriyet idaresinin dinî ıslahat ve Türkçe ibadet meselesinde takip edeceği tarz-ı siyaseti anlamak bakımından Kâzım Karabekir'in Şer'iyye Vekili ve Konya Meb'ûsu Hoca Vehbi Efendi gibi sözüne inandığı bazı zatlardan, Cumhuriyet ilan edilmeden kısa bir süre önce işittiğini söylediği sözlere yer vermek yerinde olacaktır:

Gazi, Kur'an-ı Kerim'i bazı İslâmlık aleyhtarı züppelere tercüme ettirmek arzusundadır. Sonra da Kur'an'ın Arapça okunmasını namazda dahi men ederek bu tercümeyle okutacak. O züppelerle de işi alaya boğarak aklınca Kur'an'ı da İslâmlığı da kaldıracaktır. Etrafında böyle bir muhit kendisini bu tehlikeli yola sürüklüyor.³⁸⁷

Daha önce de ifade edildiği üzere, Karabekir, Mustafa Kemal'in 14 Ağustos 1923'te kendisine şunları söylediğini anlatmıştır: “Evet, Karabekir; Arap oğlunun yavelerini [saçmalıklarını] Türk oğullarına öğretmek için Kur'an'ı Türkçeye tercüme ettireceğim. Ve böylece de okutacağım. Ta ki, budalalık edip de aldanmakta devam etsinler [etmesinler]...”³⁸⁸

Mustafa Kemal Atatürk 30 Kasım 1929'da Vossische Zeitung muhabinine verdiği demeçte, Kur'an çevirisinden beklenen faydayı şu şekilde dile getirmiştir:

Ahîren Kur'an'ın tercüme edilmesini emrettim. Bu da ilk defa Türkçeye tercüme ediliyor. Muhammed'in hayatına ait bir kitabın tercüme edilmesi için de emir verdim. Halk, tekrür etmekte bulunan bir şey mevcut olduğunu ve din ricalinin derdi ancak kendi karınlarını doyurup, başka bir işleri olmadığını bilsinler.³⁸⁹

Yine Kâzım Karabekir hatıralarında Fethi Okyar, Tefik Rüştü Aras, Mahmut Esat Bozkurt, Mustafa Kemal Atatürk ve İsmet İnönü ile yaptığı tartışmalara istinaden üç maddelik bir programdan bahseder:

- 1 - İslâmlık terakkiye manidir.
- 2 - Arap oğlunun yavelerini Türklere öğretmeli.
- 3 - Hocaları toptan kaldırmalı.³⁹⁰

Bu çerçevede Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi yönünde girişimler hızlanmıştır. 1924 Ramazanı'nda iki tane, aynı yılın Eylül ayında ise bir tane Kur'an çevirisi yayımlanmıştır. Ancak bu çeviriler, ihtiva ettikleri zaaf lar sebebiyle ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Bunun üzerine TBMM tarafından işe el atılıp 1925

³⁸⁷ Mumcu Uğur, a.g.e., s. 93.

³⁸⁸ A.g.e., s. 94.

³⁸⁹ ASD, III, s. 124.

³⁹⁰ Mumcu Uğur, a.g.e., s. 92-98.

Şubatı'nda Kur'an tercümesi meselesine resmi bir hüviyet kazandırılmıştır.³⁹¹ Meclisin 23 Şubat 1925 tarihinde aldığı karara göre Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak bir bilim kurulu oluşturulacak ve tahsis edilen 20 bin lira ile de dinî eserlerin ve özellikle bir Kur'an çevirisinin hazırlanması sağlanacaktı. 1926 yılında yapılan Süleyman Tevfik'in tercümesi de beğenilmedi. 1927 yılından sonra Kur'an çevirilerinin sayısı arttı. 1927 yılında yapılan çevirilerden en çok beğenileni İsmail Hakkı İzmirli'nin tercümesi oldu ve yaygınlaştırıldı. Birçok Kur'an tercümeleleri inceleyen ve yetersiz bulan Mustafa Kemal Atatürk iyi bir Kur'an çevirisinin ancak Mehmet Akif gibi birisi tarafından yapılabileceğine inanmıştı. Nitekim 1928 yılında edebi bir dille Kur'an çevirisi yapması için, Mehmet Akif Ersoy'a görev verildi. Mehmet Akif, 1928 yılında Mısır'a gittiğinde bu konuda bir hayli çalışmıştır; fakat ölümünden altı ay önce yurda döndüğünde bu çeviriyi yanında getirmemişti. Kur'an çevirisinin yanında Kur'an tefsiri çalışmaları da yapılmaktaydı. En önemli tefsir çalışması Atatürk'ün emriyle hazırlanmaya başlanan "Hak Dini Kur'an Dili" adlı eser oldu. Elmalılı Hamdi Yazır tarafından 1924 yılında alınan meclis kararından sonra hazırlanmaya başlanan eser 1936 yılında basıldı. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Türkiye'nin her yanına ücretsiz olarak dağıtıldı.³⁹²

23 Şubat 1925 tarihinde ise BMM'de birçok milletvekilleri hutbelerin Türkçeleştirilmesini istediler. Aynı yılın sonbaharında ise, hutbede bulunan duaların Türkçe ve Arapça olarak okunması teklif edildi. Daha sonra, beş uzmandan oluşan komisyon, 1926 yılı sonunda Diyanet İşleri Başkanlığı'na bir reform taslağı ve Ahmet Hamdi Akseki tarafından hazırlanan 58 adet örnek hutbe sundu. Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi bu hutbeleri bastırıldı ve hatiplere dağıttı. Börekçi Hutbe'de geçen Kur'an ve Hadis metinlerinin Arapça, nasihat bölümünün ise Türkçe okunmasını istemişti.³⁹³

Bu sıralarda bir de Türkçe namaz girişimi olmuştur. 1926 Ramazanı'nın ilk Cuması (19 Mart 1926), Göztepe Tütüncü Mehmet Halis Efendi Camii'nin İmam ve Hatibi Mehmed Cemaleddin Efendi, hutbeyi Türkçe okumuş ve sonra namazı da kendisinin hazırladığı Türkçe Kur'an çevirileriyle kıldırmıştır. Bu beklenmedik hadise karşısında şaşırıp kalan cemaat, camiye terk etmiş ve hemen Cemaleddin Efendi'yi şikâyet etmişler ve zaman geçirmeden bu zatın görevden alınmasını talep etmişlerdir. Bunun üzerine Diyanet

³⁹¹ Dücane Cündioğlu, **Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset**, 2. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012, s. 24-52.

³⁹² Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 258-262.

³⁹³ A.g.e., s. 273.

İşleri Başkanlığı 23 Mart 1926 tarihli kararıyla Cemaleddin Efendiye görevden almıştır. Arkasından Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi bir açıklama yaparak, Türkçe namaz kılınamayacağını, ayetlerin Arapça okunması gerektiğini belirtmiştir. İlk bakışta fevri bir hareket olarak görülen bu girişimin fevri bir hareket olmaktan ziyade bizzat Halk Fırkası'nın³⁹⁴ emriyle, Türkçe Namaz'ı halkın nasıl karşılayacağını anlamak maksadıyla yapıldığı yönünde görüşler vardır. Bu açıdan bakıldığında ise geniş bir projenin önemli bir ayağı olarak Türkçe Namaz denemesinin başarıya ulaşamadığı söylenebilir.³⁹⁵

Atatürk Kur'an ve Hadis metinleriyle birlikte bütün hutbenin Türkçe olarak okunmasından yana idi. Bu amaçla, 3 Şubat 1932 tarihinde Ayasofya'da Türkçe Kur'an'ların okunduğu gece Hafız Sadettin Kaynak'a ertesi gün yani Ramazan ayının son Cuma gününde Süleymaniye Camii'nde Türkçe hutbe okumasını emretmiş, o da okumuştur.³⁹⁶ Ancak 1932 Ramazanı'nda -1926 Ramazanı'ndan farklı olarak- Türkçe Namaz'a teşebbüs edilmemiştir. Bunun en önemli sebebi hiç kuşku yok ki namazlarda okunmak üzere hazırlanmış, herkesin itibar edebileceği resmî Kur'an çevirisinin olmamasıydı.³⁹⁷

Diğer taraftan 1928 yılında İstanbul İlahiyat Fakültesindeki, Köprülüzade Mehmet Fuad'ın başkanlığındaki, bir komisyon, verdiği raporda camilerdeki ibadet ve Kur'an tilavetlerinin Arapçadan çok Türkçe yapılmasını ve yüzyıllardır kullanılan vaazların bırakılarak yerine Türkçe anlamının getirilmesini önermişti. Dört yıl sonra Millet Meclisi Kur'an ve hadislerin –esasen hiç tamamlanamamış olan- gerçek bir çevirisi için küçük bir özet hazırladı. 30 Ocak 1932'de tarihte ilk defa Ayasofya'nın minarelerinden Türkçe olarak “Tanrı uludur” nidaları yankılandı. Ardından 1932-33 kışında Diyanet İşleri Başkanlığı bütün minarelerden ezanların Türkçe çevirisinin okunması talimatını verdi. Böylece Arapça ezan yerini Türkçe ezana bırakmış oldu. Kısa bir süre sonra Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi, yeni bir tebligatla “Ezanla ahengi sağlamak ve milli politikaya uygun olmak üzere” Cuma günleri okunan Salat ve Selam'ın da Türkçe olarak okunmasını bildirdi. Dinî ibadetlerin diğerlerinin çevirisi ise sessizce bırakıldı. Hükümetin dinsel adetlere yönelik bu müdahalesi halkın diğer laik düzenlemelerden daha çok ve yaygın bir

³⁹⁴ Mustafa Kemal Atatürk öncülüğünde 9 Eylül 1923'te önce “Halk Fırkası” adıyla kurulan parti, 1924 yılında “Cumhuriyet Halk Fırkası” (CHF), 1935 yılında ise “Cumhuriyet Halk Partisi” (CHP) adını almıştır. Bkz. CHP Tarihi, http://www.chp.org.tr/?page_id=67

³⁹⁵ Cündioğlu, a.g.e., s. 68-81.

³⁹⁶ Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 273-274.

³⁹⁷ Cündioğlu, a.g.e., s. 105.

nefretine sebep oldu. Şubat 1933'te Bursa'da meydana gelen bir protesto hareketinin hemen ve şiddetle bastırılmasının ardından, 1933-34 yıllarından itibaren dinin lehindeki veya aleyhindeki hiçbir yayın faaliyetine izin verilmemiş, yapılan yayınlar da süratle toplatılıp imha edilmiştir.³⁹⁸

Devrim tarihi yönünden 1934 yılı Soyadı Kanunu'nun çıkarıldığı, Osmanlı döneminden kalan geleneksel sanların kaldırıldığı, kadınlara birtakım hakların tanındığı bir yıl olmuştur. 21 Haziran 1934'te kabul edilen Soyadı Kanunu ile her vatandaşın ahlaka aykırı ve gülünç olmayan bir soyadı alması zorunluluğu getirilmiş, bunun sonucu olarak Gazi Mustafa Kemal'e "Atatürk" soyadı verilmiştir. 27 Kasım 1934'te çıkarılan bir başka kanun ile geleneksel lakap ve unvanlar yasaklanmıştır. Böylece toplum yaşamında yer etmiş "Hacı", "Molla", "Hafız", "Bey", "Hoca", "Beyefendi", "Hanımefendi", "Hazret", "Paşa" gibi geçmişi anımsatan ne kadar ad varsa tümü yaşamdan atılmıştır. Bu yasayla aynı zamanda yurt savunmasında, Milli Mücadele'de gösterilen başarılar karşılığı verilen madalyalar dışında eski yöneticilere verilen tüm "nişan" ve "rütbe"lerin taşınması yasaklanmıştır. Bu vesileyle Atatürk, BMM tarafından Sakarya Meydan Savaşı'ndan sonra kendisine verilen Gazi unvanını bırakmıştır. 18 Aralık 1934 çıkarılan bir başka yasa ile - 1930 yılında belediye seçimlerine katılma hakkı tanınan- kadınların milletvekili seçilmelerine olanak sağlanmıştır.³⁹⁹

Kemalist zihniyetin Batı'ya intibak uğruna geçmiş ve gelenek karşısındaki tavrını gösteren bir başka değişiklik 1453 yılında Osmanlı'nın İstanbul'u almasından sonra, Fatih Sultan Mehmet tarafından, İslam'ın Hıristiyan Bizans üzerindeki zaferinin bir sembolü olarak, camiye dönüştürülen Bizans kilisesi Ayasofya'nın 1935'te müzeye dönüştürülmesidir. Yine Evkaf-Vakıflar idaresi bir başka camiyi kışla olarak kullanması için orduya veya Halk Partisine devretmiş,⁴⁰⁰ ardından pek çok cami kapatılmış, devlet kontrolündeki radyodan Kur'an yayımlanması bile yasaklanmıştır.⁴⁰¹

Laiklik adına yapılan tüm bu reformların ardından nihayet 1937 yılında laiklik kural olarak Anayasa'ya girmiştir. 5 Şubat 1937 tarihinde kabul edilen 3115 sayılı "Teşkilat-ı Esasiye Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun"la laiklik

³⁹⁸ Cündioğlu, a.g.e., s. 111; Lewis, a.g.e., s. 560-561; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 275-276; Rustow, a.g.m., s. 70.

³⁹⁹ Kili, a.g.e., s. 233-234; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 318.

⁴⁰⁰ Rustow, a.g.m., s. 70.

⁴⁰¹ Muhammed R. Feroze, "Laiklikte Aşırılık ve İlmîlilik", **Türkiye'de İslam ve Laiklik**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 28.

ilkesi Kemalizm'in diğer ilkeleriyle birlikte Anayasa'daki yerini aldı. Yapılan değişikle Anayasanın ikinci maddesi "Türkiye Devleti, cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılâpçıdır. Resmi dili Türkçedir. Başkenti Ankara şehridir." şeklinde son durumunu aldı.⁴⁰²

Görüldüğü gibi devleti laikleştirmeye ve toplumu dönüştürmeye yönelik düzenlemeler, anayasada laiklik ifadesi yer almadan önce yapılmış, laiklik bir sonuç olarak yer almıştır. Laiklik, Batılılaşmayı korumak için bir araç olarak kullanılmış ve 1920'lerdeki Batılılaşma hareketinin doruk noktasında Kemalist rejim tarafından devlet politikasının bir ilkesi olarak kabul edilmiştir.⁴⁰³ Bu ifadenin anayasada yer almasından sonra bu çerçevede kayda değer yeni bir hukuki düzenlemelerin yapılmadığı görülmektedir. Çabalar daha çok bunları yerleştirmeye yönelmiştir.⁴⁰⁴

Toprak'a göre Cumhuriyet kurulduktan sonra laik bir programın hemen uygulanmaya konması ve yapılan inkılâplar, Kemalist devrimler açısından dinin bir tehlike sayılmasından ileri gelmektedir. Dinin neden tehlike sayıldığını anlamak için milliyetçi hareketin amaçlarına bakmak gerekir. Ona göre M. Kemal önderliğindeki milliyetçi hareket şu politik amaçları içermekteydi:

- 1- Ulusal devlete ve ulusal devletin amaçlarına meşruiyet sağlayacak bir ideolojinin benimsenmesi,
- 2- Toplumdaki bireylerin ve etnik, dinsel ya da başka grupların üzerinde devlet otoritesinin sağlanması,
- 3- Kitleleri mobilize etmek amacıyla ulusal bilincin yaratılması.

Toprak'a göre İslam teolojisi ve gelenekleri, bu üç amaç açısından da sorun teşkil eder. Yine ona göre Kemalist elitin din konusundaki hassasiyeti ve laikliği çok katı bir biçimde uygulamaya yönelmelerinin nedeni İslâmiyet'i bir karşı-ideoloji olarak görmeleridir. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu yapısal değişiklikler yerine Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimin ana amacı modern bir devlet yaratmaktır, fakat bu modern devletin tanımlanması Batılılaşma kavramına dayalıdır. Yapılmak istenen şey unutkan bir toplum yaratmaktır. Dolayısıyla,

⁴⁰² Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 241.

⁴⁰³ Feroze, a.g.m., s. 42.

⁴⁰⁴ Köktaş, a.g.e., s. 181.

Kemalist elit, Türklerin İslâmiyet öncesi tarihini, reddedilen yakın tarihin yerine oturtmayı denemiştir.⁴⁰⁵ Bunun somut örneği olarak harf reformu gösterilebilir. Zira Rustow'a göre 1928'deki harf reformu bugün pek çok Türk'ün Osmanlı zamanından kalan edebi mirasa yaklaşmasını, pek çok dini geleneklerine ulaşmasını engellemektedir. Ulusal Tarih Tezi ve "Öz Türkçe" yeni deyimler yağmuru tüm İslâmî periyodu ve milletin tarih bilincini silmek için düzenlenmiştir. Anayasası bütün dernek ve kuruluşların özgürlüğünü garantilemiş olan bir devletin, dinsel derneklerin her çeşidini yasaklaması, en iyimser deyimle şaşırtıcı biçimde çelişki doluydu. Aynı şekilde, açıkça laik olan bir devletin, bir Kutsal Kitabı açıklama girişimi inanca dayanıyor olamazdı.⁴⁰⁶

Mardin'e göre Tanzimat döneminden Cumhuriyet'e, laik kanunların sayısının artmasıyla kalmayıp toplumun etnik kimliği hakkında bir anlayış geliştirilmesini de ifade eden, bir evrim var olmuştur. Bu kimlik, modern bir toplum içinde her bir vatandaşın gitgide daha fazla sorumluluk üstlenmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Atatürk'ün Türkiye'yi böylesine katı bir biçimde laikleştirmiş olmasının sebebi, bir devlet dini olarak İslam'ın vatandaşa bu özerkliği vermediğine inanmış olmasıydı.⁴⁰⁷

Meselenin bir başka boyutu Türk Devrimi'nin kitlelerce desteklenen bir hareket olmamasıdır. Evet, Türk Devrimi'nin ilk aşaması olan Milli Mücadele, nefret edilen bir işgalciye karşı direnişi temsil ettiği sürece alt sınıflardan epey destek görmüştü; ancak devrimcilerin sivil amaçları, yani Türkiye'nin politik ve toplumsal modernleşmesi, halkın talepleriyle paralelleştirilmiş değildi.⁴⁰⁸ Hakikaten Kemalist Devrim geniş halk kitlelerine toplumun sosyo-ekonomik koşullarından ötürü yabancı kalan, halk çoğunluğuna bir şey kazandırmak bir yana sömürü düzenini büsbütün hızlandıran, toplum tarafından yararlı olabileceklerine inanılmayan, topluma anlamsız gelen, benimsenmeyen ve toplumun inançlarına ters düşen birtakım şeyleri tepeden inme bir şekilde zorla kabul ettirmiştir. Kemalist Batılılaşma hareketinin toplumdaki egemen değerlerle nasıl tezata düştüğünü Mehmet Akif şöyle dile getiriyor: "Dini taklit, dünyası taklit, adabı taklit, kıyafeti taklit, kelâmı taklit, hulâsa her şeyi taklit bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, kabil değil, hakikî bir heyet'i içtimaiye vücuda getiremez, binaenaleyh yaşayamaz."⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ Toprak, a.g.m, s. 447-449.

⁴⁰⁶ Rustow, a.g.m., s. 71-72.

⁴⁰⁷ Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 120.

⁴⁰⁸ A.g.e., s. 148.

⁴⁰⁹ Yücekök, **Dinin Siyasallaşması...**, s. 42-43; Yücekök, **100 Soruda...**, s. 84.

Dolayısıyla büyük bir hızla gerçekleştirilen devrimlerle gelen laik cumhuriyet yapısı ve yeni sosyo-ekonomik düzen, İslamî geleneklere sahip bir toplumda bir yandan şeyh ve hocalar önderliğindeki halk kitlelerinin, diğer yandan alternatif parti kurmak amacıyla bir araya gelen parti içi muhalefetin itirazlarını ve tepkilerini de beraberinde getirmiştir.

Bu dönemde ortaya çıkan bütün muhalif cereyanlar ve kitle hareketleri daima bir dinsel içeriğe sahip olmuşlar ve genellikle Batı kurumlarına tepki olarak belirmişlerdir. Bu tepkiler bir anlamda “çevre”nin din üzerinden “merkez” karşıtlığının tezahürüdür. Yücekök, radikal İslamcı başkaldırmanın Cumhuriyeti kuranları şeriatın büsbütün uzaklaştıkları için “gâvur” suçlamalarında bulunduğunu söylemiştir. “Onlara göre Atatürk, Selânik’in başlarına musallat ettiği bir *gök gözlü gâvurdur*.”⁴¹⁰

Bu dönemde cereyan eden en önemli olay Şeyh Said İsyanı’ydı. 1925 yılında Nakşibendi tarikatından Şeyh Said’in liderliğinde patlak veren isyanın gayesi konusunda iki farklı yaygın görüş vardır: halifeliği ve şeriatı geri getirmek amacıyla yapılan dinci bir ayaklanma; bağımsız bir Kürdistan kurmak amacıyla yapılan milliyetçi bir ayaklanma. Bu konudaki bir başka görüş, isyanın dış bağlantıları olduğu yönündedir. Bu görüşte, Şeyh Said İsyanı’nın çıkış sebebi daha çok Musul Meselesi nedeniyle İngiltere ile ilişkilendirilir ve isyanın, Musul’u İngiliz mandaterliği altındaki Irak’a bağlamak amacıyla, İngiltere tarafından kışkırtıldığı öne sürülür.⁴¹¹ Bu bağlamda ayaklanmanın dinî, milliyetçi ve dış kaynaklı kışkırtmaların etkisiyle çıkarıldığı söylenebilir. Şubat ayında patlak veren ayaklanma sonrasında Takrir-i Sükûn yasası çıkarılmış, ciddi bir askeri müdahaleyle de ayaklanma yaklaşık bir ay sonra bastırılmıştır. İstiklal Mahkemeleri süratle isyancı liderleri yargılamış ve 30 Haziran 1925’te de Şeyh Said kırk altı adamıyla birlikte idam edilmiştir. Bu olaylar fırsat bilinerek dergâhlar ve tarikat merkezleri kapatıldı, ehl-i tarihin toplanması da yasaklandı. Bu olay aynı zamanda, asker-bürokrat iktidara karşı, gelişen burjuvaziye temsil eden liberal bir muhalefet olarak 1924 yılında beliren Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kapatılmasının gerekçesi olmuştur. Aynı şekilde 1930 yılında kurulan Serbest

⁴¹⁰ Yücekök, **Dinin Siyasallaşması...**, s. 42; Yücekök, **100 Soruda...**, s. 83-84.

⁴¹¹ Esra Sarıkoyuncu Değerli “Ağrı İsyanlarında Yabancı Parmağı (1926-1930)”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 18, Aralık 2008; Esra Sarıkoyuncu Değerli, “Amerikan Basınında Doğu İsyanları 1925-1938”, **Akademik Bakış**, 3(6), Yaz 2010; Nurgün Koç, “Şeyh Sait Ayaklanması”, **Turkish Studies**, 8(2), Kış 2013.

Cumhuriyet Fırkası irtica kışkırtıcılığı suçlamalarıyla kuruluşundan kısa bir süre sonra rejim tarafından kapatılmıştır.⁴¹²

Yine 1925 yılında şapka giyilmesi mecburiyeti getiren yasanın kabul edilmesi, 25 Kasım 1925'te Rize'de silahlı bir halk ayaklanmasına neden olmuş, sonra Erzurum'da hocalarla halk yürüyüşe geçmiş, Maraş'ta Cam-i Kebir'den çıkanlar "şapka giymeyeceğiz" sloganıyla gösteri yapmışlar; Çerkeş'te cami kapısına beyannameler yapıştırılmıştır. Takrir-i Sükun yasasına rağmen seslerini hâlâ yükselten dini muhalefet ağır cezalarla karşılaşmıştır. Bu hareketler bastırılmış ve İskilipli Atıf Hoca'nın da içinde bulunduğu birçok kişi idam edilmiştir. 1930 yılında ise Menemen Olayı olarak bilinen olaylarda Nakşibendilerin başını çektiği bir grup, dinin elden gittiği yolunda propagandaya girişmiş, bütün isyancıların köyde buluşarak Menemen'e yürümelerine neden olmuştur. Yürüyüş, Ankara hükümetini yıkıp halifeliği geri getirmeye yöneliktir. Ayaklanmayı bastırmak amacıyla giden Kubilay, kalabalık tarafından yakalanarak öldürülmüştür. Olayın ardından 1931 yılında çıkan kararla 28 kişi idam edilmiş, çok sayıda kişi ağır cezalara çarptırılmıştır. Yine 1933'te Bursa Ulu Cami'de Türkçe ezan okunması nedeniyle yaşanan olaylar bu dönemdeki tepkilere örnek olarak verilebilir.⁴¹³

Kısacası Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki laiklik uygulaması sırasında dinin, iktidarın belirli konulardaki politikalarına yön verme anlamında, denetimsel bir işlevi olmamıştır. Diğer bir ifadeyle bu dönemde, uygulanan politika tepeden inme olduğu için dinsel güçlerin yönetim üzerinde meşru bir denetimi ya da baskısı söz konusu değildir. Bilakis, böyle bir baskı söz konusu olduğunda yönetimin tepkisi dinsel güçleri bastırmak olmuştur. Laik liderlik, dinin siyasete karıştırılmasını ağır ceza gerektiren bir suç durumuna getirmiştir. Kendini hızlı modernleşmeye adanmış bir tek parti sisteminde, yönetime karşı suç işlemeye teşebbüs etmek çok tehlikeli bir suçtu. Hâl böyle olunca toplumdaki dinsel güçler sistem dışı hareketler şekline dönüşmüştür. 1925'lerdeki ve 1930'lardaki isyanların tümünü, Kürtçülük boyutu dışında, erken Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamasına karşı protesto hareketleri olarak nitelendirilebilir. Bu hareketlerin hiçbirinin yönetimi uyarıcı

⁴¹² İlber Ortaylı ve İsmail Küçükkaya, **Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı 1923-2023**, 5. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, s. 142; Kili, a.g.e., s. 208-211; Lewis, a.g.e., s. 357-358 ve 553; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 250; Öztemiz, a.g.e., s. 35; Ucuşsatar, a.g.e., s. 107-110; Yücekök, **Dinin Siyasallaşması...**, s. 43; Yücekök, **100 Soruda...**, s. 84-85.

⁴¹³ Kili, a.g.e., s. 214 ve 232; Lewis, a.g.e., s. 562; Manaz, **Atatürk Reformları ve İslam**, s. 289-292; Öztemiz, a.g.e., s. 36-37; Ucuşsatar, a.g.e., s. 110-113.

nitelikte bile olsa denetimsel işlevi olmamıştır. Bilakis hükümetin laiklik konusunda daha katı bir tutuma gitmesine neden olmuştur.⁴¹⁴

Özetle; devleti ve toplumuyla modern, medeni, Batılı, milli ve laik bir Türkiye inşa etme gayesiyle yola çıkan Kemalist kadro, dinin gelişmeye ve modernleşmeye engel bir unsur olduğuna inanıyor, Türk toplumunun geri kalmışlığını İslamiyet’le olan bağlarında görüyordu. Bu yüzden Kemalist kadro dinin toplumdaki etkisini ve önemini azaltmayı, toplumun dinî rabitalarını zayıflatmayı ve efradı “Türk milliyeti” bağıyla birleştirmeyi hedeflemiştir. Türk milletinin varlığının devamının ancak bu “milli” bağla mümkün olabileceğini düşünüyorlardı. Bu düşünceyle dini modernleştirmeye ve millileştirmeye/Türkçeleştirmeye girişmiş, İslam gelenekleriyle bağları koparıp yeni bir din yorumu yaratmaya çalışmışlardır. Ne var ki bu yöndeki çabalar İslamî geleneklere sahip bir toplumda kitlelerce desteklenmemiş; reformlar tepeden tabana veya merkezden çevreye bir dayatma şeklinde, yani “halka rağmen, halk için” anlayışıyla gerçekleştirilmiştir.

3.3. Diyanet İşleri Başkanlığı Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi: Ayrılık mı Kontrol mü?

29 Ekim 1923’te Cumhuriyetin kurulmasının ardından 3 Mart 1924’te çıkarılan 429 sayılı Şer’iyye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye Umumiye Vekaletlerinin ilgasına dair Kanun ile Şer’iyye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak yerine Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü kuruldu. Milli Mücadele döneminde bakanlık düzeyinde temsil edilen din işleri bu yasayla Başbakanlığa bağlı bir idari kuruma dönüştürüldü. Yine Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâleti kaldırılarak yerine Genel Kurmay Başkanlığı kuruldu. Kanunun gerekçesinde şu ifadeler yer almıştır:

Din ve ordunun siyaset cereyanlarıyla alakadar olması birçok sakıncalar doğurur. Bu hakikat, bütün medenî milletler ve hükümetler tarafından temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan yeni bir hayat varlığı temin etmek vazifesini üstlenen Türkiye Cumhuriyeti’nin Anayasasında zaten ifadesini bulmuş olan Şer’iyye ve Evkaf Bakanlığı ile Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Bakanlığının [ayrıca] bulunması uygun olmaz. Şer’iyye ve Evkaf Bakanlığı kaldırılınca da bütün vakıfların millete intikal etmesi ve ona göre de idare edilmesi doğal bir sonuçtur.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Toprak, a.g.m., s. 449-450; Turan, a.g.m., s. 56.

⁴¹⁵ Genç ve Kaynar, a.g.e., s. 2-3.

Kanunun ilgili maddeleri ise Şu Őekildeydi:

Madde 1 – TŐrkiye Cumhuriyeti’nde, mu’âmelât-ı nâsa [kişiler arası ilişkilere] dair hŐkŐmlerin yasama ve yŐrŐtme yetkisi TŐrkiye BŐyŐk Millet Meclisi ile onun oluşturduğu hŐkŐmete aittir. Apaçık İslâm Dininin bundan başka, inançlar ve ibadetlerle ilgili bŐtŐn hŐkŐmlerinin ve işlerinin yŐrŐtŐlmesi ve dinî kurumların yönetimi için, Cumhuriyetin baŐkentinde bir Diyanet İŞleri Başkanlığı makamı kurulmuştur.

Madde 2 – Şer’iyye ve Evkaf Bakanlığı kaldırılmıŐtur.

Madde 3 – Diyanet İŞleri Başkanı, Başbakanın teklifi Őzerine Cumhurbaşkanınca atanır.

Madde 4 – Diyanet İŞleri Başkanlığı, Başbakanlığa bağlıdır. Diyanet İŞleri Başkanlığı’nın bŐtçesi Başbakanlığın bŐtçesine katılmıŐtur. Diyanet İŞleri Başkanlığı Teşkilatı hakkında tŐzŐk dŐzenlenecektir.

Madde 5 – TŐrkiye Cumhuriyeti Őlkesindeki bŐtŐn camilerin, mescitlerin, tekkelerin ve zaviyelerin idaresine; imam, hatip, vâiz, Şeyh, mŐezzin ve kayyımların ve diğer gŐrevlilerin tayinlerine ve görevden alınmalarına Diyanet İŞleri Başkanı gŐrevlidir.

Madde 6 – MŐftŐler Diyanet İŞleri Başkanlığı’na bağlıdırlar.

Madde 7 – Vakıf işleri, milletin hakiki menfaatlerine uygun bir Şekilde halledilmek Őzere, bir Genel MŐdŐrlŐk hâlinde Şimdilik Başbakanlığa verilmiştir.⁴¹⁶

Bu kanuna göre artık, halkın işlerine dair olan hŐkŐmlerin hem konulması, hem uygulanması işi (yasama ve yŐrŐtme), bir dinsel kaynaktan gelmeyecek, bir dinsel dayanağa dayanmayacaktır. Bu görev, TBMM ile onun kurduğu hŐkŐmete aittir. Dolayısıyla, İslam dini, artık, halk işlerinin gerektirdiği kuralları koyma ve yŐrŐtme işine karıŐmayacaktır. Fakat yine bu kanuna göre, İslam dininin inanç ve ibadetlere dair işleri de vardır. İŞte, sırf bunları yŐrŐtme ve imparatorluk yönetim bŐnyesinden miras kalan dinsel kurumların yŐnetilmesi için Ankara’da, bir Diyanet İŞleri Başkanlığı makamı kurulmuştur. Bu dŐzenlemeyle, dine ilişkin hususlar içindeki inanç ve ibadetlerle ilgili faaliyetlerin yŐrŐtŐlmesi bu baŐkanlıđa ŐzgŐ olmuş; geriye kalan tŐm alan TBMM’nin yetkisi altına

⁴¹⁶ A.g.e., s. 7-15.

girmiştir. Böylece şeriat, hukuk olarak kaldırılmıştır.⁴¹⁷ Diğer taraftan bu yeni makamın başı olan Diyanet İşleri Başkanı, Şeyhulislâm gibi Şer'iyeye ve Evkaf vekili gibi, hükümet bünyesi içinde bir otorite olmayacaktır. Başbakanlığa bağlı tâli bir idare “cüzü” olacaktır. Bütçesi ayrı olmayacak, Başbakanlığın bütçesi içinde yer alacaktır. Tayini de Başbakanın teklifi üzerine Cumhurbaşkanınca yapılacaktır. Bütün yetkisi, inanç ve ibadet alanında kalacaktır. Yönetimsel gücü de; camilerin, mescitlerin tekke ve zaviyelerin yönetimi ile öteki din adamlarının tayin ve azillerinden öteye geçemez. Böylece “din işleri makamı, hem görev alanı, hem yetki demeti açılarından sınırlandırılmıştır, hem de, artık hükümet uzvu olma düzeyinden indirilmiş, tâbi bir idare cüzü haline getirilmiştir.”⁴¹⁸ Diğer bir deyişle “ulema sınıfının bürokrasiye dahil edilmesiyle İslamiyet artık bir devlet dairesi olmuş, ulema mensupları alt seviyede birer memura dönüşmüştü.”⁴¹⁹

Görüldüğü gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevleri İslam dininin inanç ve ibadete ilişkin işlerini yürütmek ve camilerle diğer İslam mabedlerini idare etmektir. Tarhanlı'ya göre, kanunda belirtilen, İslam dininin inanç ve ibadete ilişkin işlerini yürütmek kapsamında, kanunun amacına yönelik bir yorumla, dinî konularda toplumu aydınlatma işlevinin de görevleri arasında yer aldığı söylenebilir.⁴²⁰

Bu kanunla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapsamına giren hizmetler, müftü, imam, vaiz ve müezzinlerin göreceği hizmetlerdi. Bunlar cami cemaatine vakit, Cuma ve bayram namazlarının kıldırılması, vaaz verilmesi, dinî konularda bilgilendirilmesi, cenaze işlemlerinin yürütülmesi, Cuma ve bayram hutbelerinin okunması ve Kur'an kursları aracılığıyla isteyene Kur'an okumanın öğretilmesidir.⁴²¹

Bu dönemdeki Diyanet İşleri teşkilatının idari yapısına ilişkin düzenlemelere “Diyanet İşleri Başkanlığı Bütçesi”sinde yer verilmiştir. 1924 ve 1925 yılları bütçelerinde maaş toplamı olarak, “İdarei merkeziye”, 1926 yılı bütçesinde “merkez” başlığı altında yer alan “Reis”, “Heyeti Müşavere”, “memurini merkeziye” ve “İdarei vilayat” ya da “vilayat” başlığı altında yer alan müftü kalemleri, Başkanlığın başkent ve taşrada örgütlenmiş

⁴¹⁷ İhtar B. Tarhanlı, **Müslüman Toplum, “Laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul: Afa Yayınları, 1993, s. 42.

⁴¹⁸ Bahri Savcı, “Diyanet İşleri Teşkilatının Gelişmeleri”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 22(3), 1967, s. 90-91.

⁴¹⁹ Lewis, a.g.e., s. 557.

⁴²⁰ Tarhanlı, a.g.e., s. 70-76.

⁴²¹ Yasin Aktay, “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, **İslâmiyât**, 3(3), Temmuz-Eylül 2000, <http://www.angelfire.com/art/yasinaktay/Turkce.html>

olduğunu ortaya koymaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez ve taşra örgütlerinin idari yapısı ilk defa 1927 yılı Bütçe Kanunu'na yer almış; 30 Haziran 1929 tarihli 1452 sayılı *Devlet Memurları Maaşatının Tevhit ve Teadülüne Dair Kanun*'a ekli kadro cetvelinde, ilk defa Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sürekli maaşlı memur kadroları gösterildi ve bu kanun yeni bir kanun yapılıncaya kadar Başkanlığın teşkilat kanunu hükmünde sayıldı.⁴²²

8 Haziran 1931 tarihinde kabul edilen 1827 sayılı “Evkaf Umum Müdürlüğünün 1931 mali senesi bütçe kanunu”yla Türkiye Cumhuriyeti dahilindeki cami ve mescitlerin idaresi ve bunların görevlileri Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredildi. Böylelikle, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev alanı daraltılarak “İslam dininin inanç ve ibadete ilişkin işlerini yürütmek”le sınırlandırıldı. Aynı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı merkez teşkilatında bulunan Dini Müesseseler Müdürlüğü ile Levazım Müdürlüğü'nün personeli, kadrolarıyla birlikte Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne aktarıldı. Din görevlilerinin maaşlarının ödenmesi işi de Vakıflar Müdürlüğü'ne verildi. Bu yeni düzenlemeyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetkileri önemli ölçüde daraltılmıştır. Böylece Diyanet İşleri Başkanlığı'na “vaizleri atamak, onların hutbelerini sansürlemek ve ara sıra Şeriat'a dair bir mesele hakkında hüküm vermek dışında pek bir iş kalmadı.”⁴²³ Kanun ayrıca 1931 mali yılı sonuna kadar cami ve mescitlerin “hakiki ihtiyaca” göre tasnif edileceği ve birleştirilmeye olanak veren görevlerin de belirlenerek yeni kadroların buna göre saptanması hükmünü getirmiş; böylece personel de kısıtlamaya gidilmişti.⁴²⁴

Uzun süre, bütçe kanunlarına bağlı cetvellerde gösterilen Diyanet İşleri Başkanlığı ilk teşkilat kanununa 14 Haziran 1935 tarihinde kabul edilen ve 22 Haziran 1935 tarihinde yürürlüğe giren 2800 sayılı *Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun* ile kavuşmuştur. Kanun'un 31 Mayıs 1934 tarihli lahiyasında “az memurla idare edilmek suretiyle yeni teşkilat ihdasına zaruret hâsıl olmuştur” gerekçesiyle, o güne dek yürürlükte olan mevzuat gereğince sekiz üyeden oluşan müşavere heyeti beş kişiye indirilmişti. Kanunun getirdiği bir başka yenilik müftü ataması sürecinde yerel ilgililerin de seçiminin yer alması sistemidir. Bu sistem 1950'ye kadar uygulandı.⁴²⁵

⁴²² Tarhanlı, a.g.e., s. 42-43.

⁴²³ Lewis, a.g.e., s. 557.

⁴²⁴ Tarhanlı, a.g.e., s. 44.

⁴²⁵ A.g.e., s. 45.

Bu bağlamda Osmanlı sonrası kurulan “laik” sistem içinde kısıtlanmış yetki ve imkânları ile varlığını sürdürmüş olan Diyanet İşleri Başkanlığı “Türkiye’ye has” bir uygulamanın konusu olmuştur. Diyanet teşkilatının, Osmanlı ile mukayese edildiğinde Şeyhülislâmlık makamı ve Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin yerini doldurmak için tesis edildiği ve bu açıdan bir devamlılık özelliği taşıdığı yönündeki yaklaşımın yanlış olduğunu belirten Kara iki dönemin farkını şöyle açıklamıştır:

Şeyhülislâmlık makamı halifelik / padişahlık ve sadrazamlıktan sonra devletin en üst ve itibarlı makamı ve organıdır. (...) Yasama, yürütme ve yargı alanlarında başka herhangi bir kurumla karşılaştırılmayacak ölçüde yaygın ve etkin yetkileri, görevleri bulunmaktadır. XIX. yüzyılın ortalarına kadar eğitim, adliye ve vakıflar bütünüyle ona bağlıdır. Bugün belediye hizmetleri dediğimiz birçok faaliyet alanı da vakıflarda irtibatlı olarak ilmiyeye mensup kadılar tarafından yürütülmektedir.

Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin statüsü, görev ve yetkileri şeyhülislâmlığa göre sınırlı bir hale gelmiş olmasına rağmen yine de bakanlık düzeyinde bir kurumdur. Dini hizmetler, dini yayınlar, medreseler, tekkeler, vakıflar konusunda birinci derecede yetki ve görevlerle donatılmıştır. Hem Bakanlar Kurulu’nda yer alması hem de Meclisteki Şer’iye Encümeni ile doğrudan bağları sayesinde hukukî düzenlemeler dahil her konuda görüş bildirmekte, görüşlerinin bir kısmı bağlayıcı olmakta ve fikirlerini savunmaktadır. Şer’iye Vekâleti’nin başında bulunan kişiler de (...) ilmiye sınıfına mensup, İttihat ve Terakki içinde ve Millî Mücadele sırasında aktif ve etkin görevler üstlenmiş milletvekilleridir. Bakanlar Kurulu listelerinde Şer’iye Vekili, şeyhülislâma benzer bir şekilde Meclis Başkanı / Başbakan’dan hemen sonra zikredilmektedir...

Şeyhülislâmlık ile Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’ne ait bu yetki, sorumluluk ve görev alanlarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilenler kıyaslandığında benzerlik ilişkisinden çok farklılık ilişkisinin öne çıkacağı, hatta kıyaslama ve devamlılık ilişkisini kurulmasını zorlaştıracak bir daralma ve gerilemenin olduğu söylenebilir.⁴²⁶

Diyanet Teşkilat Kanunu’nun çıkmasından iki yıl sonra 1937 yılında “laik” nitelemesi Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nda yerini aldı. Peki, Anayasa’da Türk Devleti laiktir denilmekle devlet hakikaten laik olmuş mudur? Bu konuda sağlam bir açıklamaya ulaşabilmek için öncelikle Kemalist rejimin “laiklik”ten ne anladığının ortaya konması gerekir.

Laiklik ilkesi Anayasaya girmeden önce 1927’de CHF Nizamnamesi’nde –laiklik sözcüğü kullanılmadan- şöyle ifade edilmiştir:

Fırka; itikadat ve vicdaniyatı siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilâtatından kurtararak milletin, siyâsî, içtimaî, iktisadî bilcümle kavanin, teşkilât ve ihtiyacatını müsbet ve tecrübevî ilim ve fenlerin muasır medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve eşkâle tevfikân tahakkuk ettirmeğe, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim essalarından addeyler.⁴²⁷

⁴²⁶ Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1**, s. 57-62.

⁴²⁷ Köker, a.g.e., s. 174-175.

Laiklik ilkesi Kemalizm'in diğerk ilkeleriyle birlikte CHF'nin 10 Mayıs 1931 tarihli Büyük Kongresi'nce kabul edilmiş ve ilk defa, CHP'nin 1935 programının "Giriş"inde "Partinin güttüğü bütün bu esaslar, Kemalizm'in prensipleridir" denilerek programda yerini almıştır. Buna göre "laiklik" prensibi şu şekilde tanımlanmıştır:

Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir.

Din telâkkisi vicdanî olduğundan, Fırka, din fikirlerini Devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakiyet amili görür.⁴²⁸

Malatya Mebusu İsmet İnönü ve 153 arkadaşının teklifiyle başlayan "laiklik" ilkesinin Anayasaya girmesi sürecindeki Meclis görüşmelerinde Dahiliye Vekili Şükrü Kaya şunları söylemiştir:

Bu memleket kâhinlerin ve gayri mesullerin vicdanlara amil olmasından ve Devlet ve Millet işlerini görmesinden çok zarar görmüştür. (...) Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddeciyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız. (...) Eşhasın vicdan hürriyetlerine ve istedikleri dinlere intisabına zerre kadar müdahalemiz yoktur. Herkesin vicdanı hürdür. Bizim istediğimiz hürriyet, laiklikten maksadımız dinin memleket işlerinde müessir ve amil olmamasını temin etmektir. Bizde laikçiliğin çerçevesi ve hududu budur. (...) Biz diyoruz ki, dinler vicdanlarda ve mabetlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz, karıştırmayacağız.⁴²⁹

CHF'nin resmi beyanatlarından anlaşıldığı üzere Kemalist laiklik anlayışı, ilk ifade edilmeye başlandığı tarihten itibaren meseleye vicdan hürriyeti açısından yaklaşmış, dinin bir vicdan meselesi olduğuna ve vicdanlarda kalması gerektiğine inanmış; dinin kişisel çıkar ve siyasal amaçlar için kullanılmasına karşı çıkmıştır. Böylece dinin yalnızca bireysel inanç alanlarıyla sınırlandırılması düşünülmüştür. Zira Kemalizm resmi beyanatlarda hedef gösterdiği "muasır medeniyetleri" örnek alarak kurmak istediği yeni devletin temelini dine değil "millet"e dayandırmak eğilimindeydi. Millî devleti kurmak için ise dinin millet ve devlet işlerinden ayrılmasını ve dünya işleriyle olan geleneksel iç içeliğinin giderilmesini bir zorunluluk olarak görmüştür. Kısacası Kemalizm'in resmî laikliği; din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin siyasete âlet edilmemesi şeklinde tanımlanabilir.

Görüldüğü gibi teoride din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması üzerinde yoğun bir vurgu olmuş ve "laiklik", dinin devlete devletin de dine karışmaması şeklinde bir resmî tanıma bağlanmıştır. Ne var ki uygulamada durum biraz farklı olmuştur. Şuana kadar

⁴²⁸ A.g.e., s. 143.

⁴²⁹ Tarhanlı, a.g.e., s. 19.

bahsedilen din politikası uygulamaları göstermektedir ki devlet iradesi dinî alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin din politikalarını kendine özgü bir laiklik anlayışı belirlemiştir. Cumhuriyetin kurucu ideolojisinin en merkezî kavşağını dinî bir toplumdaki seküler bir topluma geçiş oluşturduğu için, din her zaman gerilimli bir alan oluşturmuştur.⁴³⁰

Laiklik ilkesinin anayasaya girmesiyle pek çok laik teorisyenin başarmış olduğuna inandığı konu, dinin şimdi bir vicdan meselesi haline gelmesi ve artık bir sosyal cebir vasıtası ve kolektif olarak zorlanmış bir hayat tarzı olmaktan çıkması hesabıyla, inancın “özelleştirilmesi” meselesi idi. Aslında bu, laik entelijansiyanın zamanla gerçekleştirileceğini ümit ettiği bir idealdi; fakat tam tersine bir durum ortaya çıktı.⁴³¹ Dinsel siyaset güçleri, Türkiye’de hiçbir zaman özel alana çekilmemişlerdir. Bu güçlerden bazıları, Kemalistler yeni bir İslam yorumu geliştirip bu yorumu destekleyecek yeni kurumlar inşa ederken, devlet tarafından siyasi iktidar kullanılarak ezilmişlerdir. Sonuç olarak, İslam Türkiye’de hiçbir zaman tam olarak özelleşmemiştir. Kemalist laisizmin koşullarını kabul eden din adamlarının, devletin dinî kurumları içinde yeni bir yer edinmelerine izin verilmiştir.⁴³²

Lewis’e göre Kemalizm’in laiklik politikasının hedefi siyasal, toplumsal ve kültürel işlerde dinin ve onun temsilcilerinin gücüne son vermek ve dini inanç ve ibadet hususlarıyla sınırlandırmak için dini devletten ayırmaktır. “İslamiyet’in rolünü modern, Batılı bir ulus devletteki dinin rolüne indirgeyen Kemalistler, dinlerine daha modern ve daha milli bir şekil verme işine girişmiş oldular.”⁴³³ Davison, CHF’nin dinî işleri eski iç içe geçmişlik konumundan en azından kısmen çıkarmaya yönelik bazı çabaları olduğunu ve bu anlamda Kemalist laiklikte dinin devletten bir ölçüde ayrılmış olduğunu belirtmiştir. Davison ayrılmayı içerdiğini söylediği çabaları ve bu ayrılmanın amaçlarını şöyle özetlemiştir:

CHF’nin muasır medeniyetin icapları hakkında yaptığı yoruma uygun olarak ve CHF’nin hegemonyasını ve hukukî, toplumsal, eğitsel, kültürel ve iktisadî meselelerde millî amaçların neler olduğu konusunda yaptığı tanımları güvence altına almak için ve millî hareketin içinde var olduğu iç ve dış siyasî koşullarda millî egemenliğe saygı gösterilmesini sağlamak için; din eski iktidar konumundan uzaklaştırıldı, keyfî, karışık, iptidai ve ortaçağa yaraşır bir yönetime, ataletle neden olan ve Türk halkına zarar veren bir pranga gözüyle

⁴³⁰ Aktay, a.g.m.

⁴³¹ Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, s. 98.

⁴³² Davison, a.g.e., s. 254.

⁴³³ Lewis, a.g.e., s. 555-556.

bakıldığı için dinin hukukî, toplumsal, kültürel ve iktisadî alanların teori ve pratiğini belirlemesine son verildi.⁴³⁴

Hakikaten Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurucuları tarafından din ilk baştan itibaren çağdaşlaşmanın en önemli engeli olarak görülmüş ve “laiklik” adı altında dinin toplum üzerindeki etkinliğinin azaltılmasına çalışılmıştır. Ancak bu süreçte laiklik, dinin devletten ayrılmasından çok; dinin devletçe denetlenmesi biçiminde yorumlanarak uygulanmıştır.⁴³⁵ Hatta kimilerine göre Kemalizm’in yapmak istediği şey, Batı’daki uygulamayı örnek alarak laiklik adı altında bizzat dini ve dinî olanı tamamen devre dışı bırakmaktı; ama bunu yaparken, Batı’daki gibi ilkeli ve dürüst davranılmamış; din ve devlet ilişkilerinin sınırları bilinçli olarak belirlenmemiştir. Bu belirsizlik devlet erkini elinde tutan sivil ve asker bürokratların lehine olmuştur. Zira zaman zaman bu belirsizlikten faydalanarak dine müdahale etme imkânını ellerinde tutmuşlardır. Bu bakımdan Türkiye’deki laiklik anlayışı, otoriter ve müdahaleci rejimlere yardımcı olmuştur.⁴³⁶ Bromley’in ifade ettiği gibi “Kemalizm, İslam’a karşı modernleşmenin en iyi örneğiydi” ve “devletin militan sekülerizmi, Din ile Devlet’in kurumsal olarak birbirinden ayrılmasından ya da kişisel inancın gerileyişinden çok, dinî hayat üzerinde katı bir devlet kontrolü kurulması anlamına geliyordu.”⁴³⁷ Aynı şekilde Savcı da bu dönemdeki laiklik anlayışının yalnızca din ile devlet işlerini birbirinden ayırmak, dinin kendi içinde, devletten ayrı bir örgüt halinde örgütlenmesine imkân vermek şeklinde olmadığı görüşündedir. Ona göre Mustafa Kemal laisizmi, “dinin sadece resmî devlet işlerini değil halkın, toplumun, kişilerin hayatlarını itikat ve ibadetlerin dışındaki her yönünde kontrol edip yönetmesini önleme prensibidir.”⁴³⁸

Türkiye’deki laikliği kontrol-yönetimli bir karakter taşıdığı gerekçesiyle, Batı’nın “ayrılığı” içeren laiklik anlayışından ayırt etmiş olan başka birçok araştırmacı vardır. Mesela Rustow’a göre Türkiye’de dinî kurumlar hiçbir zaman devletten ayrılmamıştır; Toprak’a göre ise “devletin dinden bağımsızlığının sağlanabilmesi için din devletin kontrolü altına girmiştir.” Aynı şekilde Köker, Kemalist laiklik ilkesinin, din ve devletin ayrılmasına değil, dinin devlet tarafından denetlenmesine yöneldiğini; Kara da Türkiye’de

⁴³⁴ Davison, a.g.e., s. 276.

⁴³⁵ Tarhanlı, a.g.e., s. 167.

⁴³⁶ Tunç, a.g.m., s. 8-9.

⁴³⁷ Davison, a.g.e., s. 214.

⁴³⁸ Savcı, a.g.m., s. 92-93.

din-siyaset ilişkilerinin dine tahakküm şeklinde anlaşıldığını ve yorumlandığını ifade etmiştir.⁴³⁹

Bu minvalde gelişen “kontrol” açıklaması Türkiye’deki laikliğin siyasî ve dinî alanlar arasındaki ayrılma biçimindeki bir yapısal farklılaşmadan ziyade dinî hayat üzerindeki katı bir devlet kontrolü biçiminde vücut bulduğunu belirtir. Dolayısıyla kontrol açıklaması ilk cumhuriyetçilerin bir “kontrol” ilişkisine “ayrılma” adını verdiğini; ancak başlangıçta bir ayrılmanın söz konusu olmadığını; devletin dini kamu işleri arasında marjinal bir yere havale etmek için onu kontrol ettiğini ileri sürer. Yani kontrol açıklaması, ortada bir ayrılma olduğu şeklindeki resmi Kemalist iddiayı sorgular ve eleştirir. Bu haliyle kontrol açıklaması, bir anlamda resmî tarihin karşı-tarihidir.⁴⁴⁰

Kısacası Cumhuriyet’in kurulmasından itibaren Türkiye’de uygulanan laik sistemin din ile siyaset, özelde din ile devlet arasında bir “ayrılık” olduğu yönündeki resmi söylemin aksine Cumhuriyet dönemi din-siyaset/devlet ilişkisi bir “kontrol”, “otorite” veyahut “tahakküm” ilişkisidir. Bu ilişki ise temelde Diyanet İşleri Başkanlığı etrafında cereyan eder.

Diyanet İşleri Başkanlığı gibi, ilk bakıldığında teorik olarak laik rejim içerisinde olmaması beklenen ve laiklikle çatıştığı düşünülen bir kuruma devlet idaresi içinde yer verilmesi, özellikle laiklik ilkesi çerçevesinde, üzerinde en çok tartışma olan meselelerden biridir.

Birtakım düşünürler diyanet işlerinin devlet hizmetleri arasında yer almasına karşı çıkarlar ve diyanet işlerinin bağımsız olmasını savunurlar. Birtakım düşünürler de devrim ve memleket şartları karşısında devletin din üzerindeki üstün denetleme yetkisine dayanarak diyanet işlerinin devlete bağlı kalmasını; dinin diğer toplumsal kurumlar gibi devlet yönetiminde yer almasını gerekli sayarlar. Gelenekçiler bunu, tümü ile laiklik ilkesine aykırı bularak; diyanet işleri teşkilatının devlet hiyerarşisi içinde kalmasını doğru bulmazlar ve dinin bağımsız olarak teşkilatlanması gereğini savunurlar. Devrimciler ise, bu teşkilatın varlığı, devletin, din işlerine karışması anlamına gelse bile, dinin herhangi bir şekilde siyasî iktidar üzerine etkisi ve devletin din kurallarına göre teşkilatlanması anlamını taşımadığı ve bu yönden, diyanet işlerinin laikliğe aykırı olmadığını savunurlar.

⁴³⁹ Rustow, a.g.m., s. 58; Toprak, a.g.m., s. 453; Köker, a.g.e., s. 176; Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1**, s. 77.

⁴⁴⁰ Davison, a.g.e., 253-255.

Devrimcilerin bu görüşü, bir anlamda memleket gerçeklerini ifade eder, fakat teori bakımından savunması kolay bir fikir olmadığı açıktır. Zira laiklik, dinle devlet arasında samimi bir dengeyi gerekli kılar. Kuşkusuz bu dengeyi sağlayacak tedbirler, devlet teşkilatı içinde bir Diyanet İşleri Başkanlığı kurmak ve dini bütçe yardımlarıyla ayakta tutmak, onu bir kamu hizmeti olarak teşkilatlandırmak, dinin eğitim, gelişim ve genişleme imkânlarını sert kurullarla sınırlamak değildir.⁴⁴¹

Diyanet İşleri Başkanlığı etrafında şekillenen bu tartışma söz konusu teşkilatın devlet içindeki konumunun ve işlevinin anlaşılması bakımından da oldukça mühimdir. Dolayısıyla bu tartışmanın biraz daha detaylandırılması yararlı olacaktır.

429 sayılı Kanunla Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması sadece bir isim değişikliğinden ibaret olmayıp, hem devletin yapısı, hem de yeni bir anlayışı ve zihniyet yapısının yerleştirilme gayretlerinin bir sonucu olması bakımından son derece önemli bir gelişmedir. Başgil'e göre 429 sayılı kanun 1. maddesiyle devleti din vesayetinden kurtarmış, yasama ve yürütme sahalarında ona mutlak bir karar ve hareket yetkisi sağlayarak devlete tam bir "istiklâl" kazandırmıştır. Fakat buna karşılık mabede de inanç, ibadet ve ahlak hususunda bir karar ve hareket yetkisi tanımak ve onu kendi sahasında "muhtar" (autonome) kılması gerekirdi; ancak kanun bunu yapmamış ve laiklik yolunun yarısında duraklamıştır. Şöyle ki:

(...) kânun, Türkiye'de din ile devlet işlerini birbirinden sarih ve kat'î surette ayırmıştır. Ve devleti dünya işlerinde, dîni de îtikad ve ibâdet ahkâmıyla dînî müesseselerin idâresinde salâhiyetli kılmak sûretiyle din ve devlet münâsebetleri târihimizin takip ettiği gidişin normal ve mantıkî bir varış noktasını teşkil etmiştir. (...) Fakat, din ve devlet ayrılışında bu kânun devleti diyânete karşı re'sen karar salâhiyetine hâiz müstakil bir duruma koyduğu halde, diyânete de hiç olmazsa muhtar bir faaliyet sâhası ayırarak yerde, laiklik umdesinin bu mantığını bir tarafa bırakarak, diyâneti, büyü teşkilâtı ve personeliyle birlikte, hükûmetin eli ve emri altına koymuş yâni, netice itibariyle sâdece "devlete bağlı din sistemi" kurmuştur.⁴⁴²

Dolayısıyla "devlet laik midir?" sorusuna Başgil'in cevabı olumsuzdur. Çünkü Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması diyaneti bütün personeliyle birlikte Başbakanlığa bağlı, hükûmetin emri altında bir teşkilat haline getirdi. Başgil'e göre devletin laik olabilmesi için doğrudan doğruya hükûmet emrine verilen diyanet işleri teşkilatına, en azından üniversitelere tanındığı kadar, bir muhtariyet tanınması; dînî gaye ile kurulan İslamî vakıfların kurulduğu maksat ve gayeye tahsis olunması ve yüksek din adamı ve

⁴⁴¹ Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 287-288.

⁴⁴² Başgil, a.g.e., s. 204-205.

âlimi yetiştirecek dinî öğretim müesseseleri kurulması gerekirdi. “Bir devletin laik olması için, karar ve hareketlerinde dînî mülâhaza ve prensiplere yer vermemesi, yalnız bu kadarla kalması kâfi değildir. Aynı zamanda diyânet teşkilatına da muhtâriyet tanınması yâni bu teşkilatı kendi sâhasındaki karar ve faaliyetlerinde serbest bırakması şarttır.” Kısacası din nasıl devlete karışmayacaksa, devletin de dine karışmaması gerekir.⁴⁴³

Howard A. Reed’e göre Diyanet İşleri Başkanlığı ulusal dinî hayatı yönlendirmek ve kısmen denetim altında tutmak için kurulmuştur.⁴⁴⁴ Bu anlamda Başkanlığın kurulması Türkiye’deki laiklik anlayışının bir paradoksudur. Laiklik ilkesine dayanılarak, hem dinin devletten ayrı olduğu söylenmiş; hem de halkın dinî anlayışını yönlendiren resmi bir devlet kurumu devreye sokulmuştur. Türkiye’de devlet, dine özgür bir alan bırakmamış, dini kendi bildiği gibi yorumlamış ve resmileştirmiştir. Camilerde, Cuma namazlarında okunan hutbelere kadar bu makam tarafından müdahale edilmiştir.⁴⁴⁵ Diyanet’in 1930’ların başlarında dağıttığı hutbeler Allah’a ve Cumhuriyet yönetimine itaati teşvik edecek şekilde hazırlanmıştır.⁴⁴⁶ Yine doğrudan din işleriyle ilgili konular olmalarına rağmen 1927’de hutbelerin, 1932’de ezan, salâ ve tekbirlerin Türkçeleştirilmesi, 1935’te Ayasofya Camii’nin müze haline dönüştürülmesi gibi kararlar, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ya görüşüne hiç başvurulmadan ya da aykırı görüş bildirmesine rağmen, siyasî merkezin tasarrufu olarak gerçekleştirilmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı ise alınan bu kararları uygulamaya, hatta doğruluklarını savunmaya zorlanmıştır.⁴⁴⁷

Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun varlığı, kontrol açıklamasının bakış açısından, laiklik yoluyla İslam’ın devletle ilişkisinin kesildiği yönündeki her türlü iddiayı çürüten bir kanıttır. Tam tersine, Cumhuriyet yönetimi yeni devletin dinî kurumlarını büyük ölçüde dinî hayatın bütün yönlerini yukarıdan kontrol edecek şekilde tasarlamıştır. Diğer bir deyişle bu dönemde din-devlet ilişkilerinde, devletin dinî kurumlar ve görevliler üzerinde nihâî bir üstünlüğü söz konusudur. Türkiye’nin laik siyasetine ilişkin kontrol açıklamasına göre, milliyetçi ittifakın Kemalist milliyetçi hizbi, kültürel, siyasî ve iktisadî değişme konusunda kendilerinin geliştirdiği “cumhuriyetçi-

⁴⁴³ A.g.e., s. 207.

⁴⁴⁴ Howard A. Reed, “Laik Türkiye’de İslâm’ın Yükselişi”, **Türkiye’de İslâm ve Laiklik**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 146.

⁴⁴⁵ Tunç, a.g.m., s. 9.

⁴⁴⁶ Henry Elisha Allen, **The Turkish Transformation: A Study in Social and Religious Development**, Chicago: University of Chicago, 1935, s. 176-177’den aktaran: Davison, a.g.e., s. 221.

⁴⁴⁷ Kara, **Cumhuriyet Türkiye’nde Bir Mesele Olarak İslâm 1**, s. 76.

milliyetçi” projenin muhaliflerini bertaraf etmek, pasifize etmek ve bu muhaliflere boyun eğdirmek için din ile devleti birbirinden ayırmak yerine öteden beri var olan, devletin din üzerindeki üstünlüğü anlayışını kullanmışlardır.⁴⁴⁸

Rustow’a göre de “Türkiye’de dinî kurumlar çok düşük bir konuma indirgenmesine rağmen devletten hiçbir zaman ayrılmamıştır.” Ancak ona göre laiklik prensiplerine rağmen, cumhuriyetçi rejimin din ve hükümeti ayırmak istemeyişinin haklı sebepleri vardı. 1920 ve 30’ların Türkiyesi’nin şartlarında Halk Partisi, bir vicdan meselesi olan dinin dünya işlerinden ve politikadan olduğu gibi devletten de ayrılması arzusunun iyi bir şekilde gerçekleştirilemezdi. Dinin dünyevi işlere hükmedici rolünden uzaklaştırılması için, dinsel organizasyonların laik devletin sıkı denetimi altında bulundurulması zorunlu gibi gözüküyordu.⁴⁴⁹

Bir kere, Türkiye’de çağdaşlaşma sorunu çerçevesi içinde laiklik sorunu Hıristiyanlıkta olduğu gibi sadece bir devlet ve Kilise yetkelerinin ayrımı ya da bu alanlar arasında bir uzlaşma sorunu olmaktan daha geniş bir sorundur. İslamlıkta tek ya da birçok kilise yetkesi olmayışına karşılık, onda dinsel nitelik verilen birçok kuralın dünyasal düzenin siyasa, hukuk, eğitim, halk gelenekleri içine karışmış bir durumda olması gibi farklı bir durumdur. Hıristiyanlıkta neyin ruhanî yetkeyle, neyin dünyasal yetkeyle ilişkili olduğu belirlidir.⁴⁵⁰ Kısacası Hıristiyanlıkta dinî alan-dünyevi alan ayrımı söz konusudur. Kitab-ı Mukaddes’te yer alan “Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını ise Tanrı’ya verin” şeklindeki meşhur söz bu ayrımın açık göstergesidir. İslam dininde ise böyle bir ayrım yoktur. Dolayısıyla Ortaylı’ya göre Batılı anlamda bir laik model Türkiye’de gerçekleştirilemez; din ile devletin ayrılması İslam dininde gerçekleşmesi çok zordur. Bu yüzden kendimize özgü bir model uygulanmıştır. Bu modelde Diyanet’in devlet içinde olması gerekir; bunun tersinin geçerliliği yoktur ve yürümez.⁴⁵¹

Toprak da İslam dininin devlet ve toplum arasında bir ayrım yapmayan; dinsel alan laik alan gibi ayrımı kabullenmeyen bir politik doktrin öne sürdüğünü belirtmiştir. Ona göre Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışı İslamiyet’in bu politik özelliği tarafından belirlenmiştir. Eğer İslamiyet’te din ve devlet birbirinden ayrılamıyorsa, devletin dinden bağımsızlığının sağlanabilmesi için din, devletin kontrolü altına girecektir. Nitekim dinsel

⁴⁴⁸ Davison, a.g.e., s. 222-223.

⁴⁴⁹ Rustow, a.g.m., s. 58 ve 72.

⁴⁵⁰ Berkes, a.g.e., s. 536-537.

⁴⁵¹ Ortaylı ve Küçükkaya, a.g.e., s. 143-144.

kurumların otonom bir biçimde örgütlenmeleri yerine, devlet bürokrasisine bağlanmaları tercih edilmiştir.⁴⁵²

Hıristiyanlıktaki kilise örgütünün aksine İslamiyet'te ruhban sınıfının olmayışı, devletin dini bir kamu hizmeti olarak kabul ederek gereğini yerine getirmesini meşru kılıcı en önemli gerekçelerden birisidir. Nitekim Berkes, 429 sayılı kanunun Diyanet İşleri kurumuna tanıdığı yetkilerin niteliği hususunda şunları söylemiştir:

Söz konusu kanuna göre bu kurum, Hıristiyanlık'taki durumdan farklı olarak bir din topluluğunun en üst ruhanî başkanlık kurumu değildir. Başkanlık görevlisinin makamı, kendisine hiçbir ruhanî nitelik ve yetki vermez. Bu kurum ve başındaki makam bir dogma, bir mezhep, bir ilâhiyat doktrini benimseyerek inananları onlara uyma zorunluluğu koyamaz. İslâm dinini yorumlama yetkisi olmadığı gibi, devlet kanunlarını ve tüzüklerini din açısından yorumlama yetkisi de yoktur. Şu halde, o devletin ve yurttaşlarının çoğunluğu olan Müslüman halkın inançlarını ve ibadetlerini kanunların sağladığı özgürlük içinde yapmalarını sağlama işiyle görevli, kamu hizmeti yapan bir dairedir. Bu hizmeti başka bir alanda yapan evkaf işlerinden ayrıldığı gibi, vakıf ve başka özel bağışlar da kabul edemez. (...) Şu halde, bu kanunun özü diyanet işlerini siyasal ve hukuksal alanlardan ayırması, dinleri kanunların sağladığı inanç (vicdan) özgürlüğü alanında korunmaya bırakmasıdır.⁴⁵³

Cumhuriyetin din olgusuna bakışı ve bu alandaki düzenlemeleri genel bir ifadeyle, dini devlet kontrolü altına almak ve mümkün olduğunca dar bir alanda tutmaktır. Bunun için de Müslüman halkın dinî ihtiyaçlarının karşılanması bir kamu hizmeti olarak görülmüş ve Diyanet İşleri Başkanlığı bu hizmeti yerine getirmek amacıyla kurulmuştur. Bu hizmeti sağlayan personeli gözetim altında tutmak suretiyle de laik düzen korunmak istenmiştir.⁴⁵⁴ Böylece Cumhuriyet'in kurucuları, İslam'ın devleti ve siyasal iktidarı etkilemesini ve dinin tamamen özerk, devletten bağımsız olarak gelişebilen bir alan olmasını önlemek istemişlerdir. Dinin tarikatlar ve cemaatler eksenindeki varoluşuna savaş açılması, aklileştirilerek devlet denetimine alınması, bu dinsel unsurların Batıyı yakalamak için girişilen hızlandırılmış modernleşme çabaları önünde bir engel olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁵⁵

Uygulama sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunun daha çok laikliği korumayı sağlamak için bir araç olarak kullanıldığı; bunun çeşitli gerekçelerle meşru kılınmaya çalışıldığı gözlemlenebilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın idare içinde tutulması salt dinî hizmetleri sağlamak için değil, devletin laik yapısını korumak, dinin devlet işlerine ve siyasete karışmasını önlemek için de gerekli olduğu; dinin bir vicdan

⁴⁵² Toprak, a.g.m., s. 452-453.

⁴⁵³ Berkes, a.g.e., s. 535.

⁴⁵⁴ Tarhanlı, a.g.e., s. 167.

⁴⁵⁵ Duman, a.g.m., s. 470-471.

meselesi olarak kalmasının, laik devlet gücünün sağlayacağı denetim yoluyla gerçekleştirilebileceği yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Kısacası laik bir devlette Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun, Türk devriminin özelliklerine uygun bir laikliğin, yani dini toplum işlerinden kişisel vicdanlara itebilme işinin daha sağlam ve emin yoldan gerçekleştirilebilmesi için genel idare içinde yer aldığını savunmuşlardır.⁴⁵⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı mevzuat ve işleyiş itibarıyla hemen hemen bütün tarihi boyunca, siyasî merkez açısından üst bir itibara mazhar olan veya değer verilen bir kurum olmamıştır. Fakat siyasî merkez, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı meşrulaştırmak, nüfuz aracı olarak kullanmak, sınırları belirlenmiş bir din anlayışını empoze etmek, daha da önemlisi bu kurumun varlığını gerekçe göstererek milletin içinde muteber konumlarını sürdüren ulema ve meşayihın tayin edici ve etkili statülerini zayıflatarak ortadan kaldırabilmek için bu kurumun halk katında özellikle de dinî endişelere sahip insanlar nezdinde itibarlı olması için gayret göstermiştir.⁴⁵⁷ Kısacası, devlet, dine ve bunun sosyo-politik alandaki nüfuzuna karşı paradoksal bir şekilde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kullanmayı yeğlemiştir. Zira başta Mustafa Kemal olmak üzere kurucu kadroların lâiklik konusundaki politikası, dinin toplum işlerinden, toplumsal görevlerinden sıyrılıp vicdanlara itilmesi, kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşmayan bir inançlar bütünü durumuna getirilmesiydi. Böylece din, bir inanç ve ibadet işine indirgenmek isteniyor, din ve vicdan özgürlüğü sadece “bireyselleştirilmiş dini” ve ibadetleri koruyordu. Din kişisel alanda kalacak, “sosyal düzeni ilgilendirdiği, objektifleştirdiği oranda devletin müdahalesini davet edecekti.” Bu dönemde amaç yalnız devletin ya da “siyasal”ın değil, aynı zamanda toplumun ve “toplumsal”ın da laikleştirilmesiydi.⁴⁵⁸ Dolayısıyla “Türkiye’de sadece din ile devletin arası değil, daha total ve genel kapsamda *din* ile *hayatın* ayrılması cihetine gidilmiştir.”⁴⁵⁹ Müslümanlar dinî görevlerini devletten bağımsız olarak yürüten Katolik Kilisesi gibi muhtar bir dinî kurum kurmadıkları için, laiklik Türkiye’de dinin resmî bir müessese halinden çıkarılmasından öte bir anlam taşıyordu. Türkiye’de laiklik devlet politikası haline geldiğinde, devletin bir uzvu vücudundan koparılmış gibi oldu.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Tarhanlı, a.g.e., s. 168-169.

⁴⁵⁷ Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1**, s. 80.

⁴⁵⁸ Tarhanlı, a.g.e., s. 21 ve 154.

⁴⁵⁹ Ali Bulaç, “Modern Zamanlarda İslam ve Din-Devlet ilişkisi”, **Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 151.

⁴⁶⁰ Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, s. 35-36.

Bu bağlamda Cumhuriyet ideolojisinin batılı manada bir din-siyaset/devlet ayrılığını öngörmediği hatta bunu kendisi için tehlikeli ve tehditkâr bir husus olarak telakki ettiği açıktır. Nitekim laiklik anlayışı ve uygulaması ile Diyanet İşleri Başkanlığı organizasyonuna dair mevzuat ve uygulamalar çok alt düzeyde işlemiş; siyasi merkezin dinî alana ve giderek dinî yaşantıya tahakküm etmesine dönüşmüştür. Dine tahakküm ve dinî alanın daraltılması, kısıtlanması şeklinde anlaşılan ve yorumlanan din-siyaset ilişkileri neticeleri itibarıyla dini toplumsal gerilim ve tehlike/tehdit alanlarından biri saymak, siyasi meşruluk araçlarından biri olarak kullanmak, yeni, seküler ve uygun bir din yorumunun (millî din, modern din) ortaya çıkması için sürekli ve etkin tedbirlere başvurmaktan öteye geçememiştir.⁴⁶¹ Öyle ki kurulduğu günden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütün faaliyetleri dindar halkın dinî taleplerinden ziyade devletin izin verdiği ölçüler dahilinde devletin taleplerini gözeterek çalışmıştır. Devlet tarafından tayin edilen yeni tanımın ve pratiğin sınırları içinde, İslâm, bir millî unsur olarak istihdam siyasetine uygun bir biçimde örgütlenmiştir.⁴⁶²

Görüldüğü gibi Cumhuriyet kadrosu hiçbir zaman dini kendi haline bırakmamış, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla dini mümkün mertebe denetim altında tutmaya çalışmış; bununla da yetinmeyip bu arada dine, devletin resmî ideolojisine uygun bir şekil vermeye çalışmıştır. Bu anlamda Diyanet İşleri Başkanlığı, dindar insanların dinî ihtiyaçlarını karşılama fonksiyonundan ziyade, devletin, ideolojik anlamda son derece münbit (verimli) sayılan dinî alandaki bir “agentası”, bir temsilcisi işlevini görmeyi öncelemiştir. Bu haliyle Başkanlık, aslında Althusser'in meşhur deyiimiyle, bir çeşit “devletin ideolojik aygıtı”⁴⁶³ olarak çalışmıştır. Özellikle okuma yazma oranının son derece düşük olduğu, tamamen dinsel ve cemaatsel olarak kurulmuş bir yapıdan modern bir toplumsal yapıya geçiş için gerekli ideolojik zeminin hazırlanmasında Diyanet İşlerine

⁴⁶¹ Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1**, s. 77-78.

⁴⁶² Aktay, a.g.m.

⁴⁶³ Marksist kuramda devlet; hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler gibi baskı araçlarından ve yaptırım mekanizmalarından oluşur. Louis Althusser bunlara “Devletin Baskı Aygıtı (DBA)” adını vermiştir. Ancak ona göre devlet yalnızca DBA'lardan oluşmaz; DBA'ların yanında bulunan, ancak onlarla karıştırılmaması gereken aygıtlar da vardır. Althusser bunlara “Devletin İdeolojik Aygıtı (DİA)” adını vermiştir. Dinsel kurumlar, eğitim kurumları, basın, radyo-televizyon, sendikalar, edebiyat, sanat, spor vb. alanlar devletin ideolojik araçları olarak işlev görürler. Devlet, bu araçlar vasıtasıyla kendi ideolojisini sürdürme ve mevcudiyetini meşrulaştırma imkânı bulmaktadır. DBA'lar “zor kullanarak”, DİA'lar ise “ideoloji” kullanarak işlerler. Ancak bütünüyle baskıya, ya da bütünüyle ideolojiye dayanan aygıt yoktur; tüm devlet aygıtları hem baskı, hem de ideoloji kullanarak işlerler. Aradaki fark, DBA'ların ağırlıklı olarak baskıya öncelik vererek işlemesine karşın, DİA'ların ağırlıklı olarak ideolojiye öncelik vererek işlemeleridir. Bkz. Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, (Çev. Alp Tümertekin), 2. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.

bağlı kuruluşların büyük bir önemi olmuştur. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte halkın dinî beslenme kaynağı olarak yalnızca Diyanet İşlerinin bırakılmış olması, onu kuşkusuz daha da önemli kılmıştır. Bu yapısı tek-devlet, tek-millet, tek dil, tek parti ritminde giden yeni ulus-devletin tekçi yapısının ruhuna da çok uygundu. Hatta bu tekçilik, Türk milletine yaraşır bir dinin ne olduğuna da karar verme konusunda kurucu iradeyi iyice cesaretlendirmiştir.⁴⁶⁴

Kısacası Diyanet İşleri Başkanlığı, devletin laik yapıya uyumlu ulus inşa etme hedefi yönünde gerçekleştirdiği din politikalarının meşrulaştırıcı bir aracı olmuştur. Başkanlık, bu süreçte çoğunlukla devletle uyumlu hareket etmiş ve sürecin işleyişinde ciddi bir sorun ortaya çıkarmamıştır. Aktay bu duruma şu şekilde dikkat çekmiştir:

Bu kanunla birlikte dinî alanın idaresi, Başbakanlığa bağlı bir devlet organı hâline getirilmiş; bu alanda hiç bir boşluk bırakılmayacak şekilde tam bir merkezleşmeye gidilmiştir. Başkanlık uhdesinde merkezleşmesi hedeflenen din olgusunun sonuçta Başbakanın kontrolü altında olması, onun kendine ait telosunun, modernleşmeyi ve güç istihkâmını hedefleyen devlet öznesinin telosunun hizmetine alınmasını sağlamıştır. (...) Başkanlık, bir yandan çok önemli bir ideolojik iletişim kanalını kontrol altında tutarken bir yandan da bağışlar ve hayır faaliyetleriyle önemli bir para ve imkânlar trafiğine de hükmetmek durumundaydı. Bir defa, tabiatının verdiği imkânlarla bu alan halkın devletle veya devletin halkla en kolay temas kurabildiği bir alandır. Dinin popüler tabiatı ve kurumsallaşma yaygınlığı dolayısıyla, hiçbir eğitim, statü ve sınıf tabakalaşması engeli tanımayan iletişim kanalları devlet politikalarının meşrulaştırılabileceği, halka belli konularda istenilen yönde istenilen yönlendirmenin yapılabileceği geniş bir siyasal imkânlar alanı söz konusudur. Tek sorun din adamlarının -çoğu kez- kendilerini aynı zamanda sorumlu hissettikleri dinî metinlerin istenilen politikalara uyumlu yorumu konusunda ikna edilmeleri olmuştur. Cumhuriyet döneminde devlet politikaları ile Diyanet İşleri Başkanlığının bu yöndeki sorumluluğu arasında zaman zaman çok küçük de olsa bazı zorluklar yaşanmış olsa da genel hatlarıyla bir uyumdan söz edilebilir. Açıkçası, dinsel alan -gözetiminden sorumlu din adamlarının uyumlu çalışmaları sonucu devletin ideolojik aygıtı olarak- sistemin işleyişine ciddi bir sorun teşkil etmemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığının yetki ve sorumluluk çerçevesine giren bütün görev ve kadrolar, her zaman için devletin siyasal iradesinin “elinin-altında”, “göreve-hazır”, “kullanılabilir” olarak görülmüştür. Ufak tefek aksamalar dışında bu yönde ciddi bir sıkıntı yaşanmamıştır.⁴⁶⁵

Özetle, Diyanet İşleri Başkanlığı, kendisine biçilen yere ve sınırlara sadık kalarak Müslümanların din işlerine bakmaktan çok “devletin din işlerine bakan”, devletin felsefî ve siyasî temayülleri, zaman zaman da baskıları doğrultusunda dinî yorumlar yapan, halkın din anlayışını, dini yaşama biçimini dönüştürmeyi amaçlayan bir kurum olagelmiştir.⁴⁶⁶ Kuşkusuz böyle bir kurumun varlığı, toplumun tamamen laikleşmesinin bir türlü gerçekleşmediğinin yeterli göstergesi olmuştur.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Aktay, a.g.m.

⁴⁶⁵ A.g.m.

⁴⁶⁶ Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1**, s. 78.

⁴⁶⁷ Aktay, a.g.m.

Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun, “laik” olarak ifade edilen bir yapı içerisindeki varlığının, konumunun ve işlevinin ne olduğu noktasında ortaya konan tartışmalara binaen Diyanet İşleri Başkanlığı’nın sistem içindeki konum ve işlevi üç başlık halinde ifade edilebilir:

Kamu hizmeti gören bir daire: Diyanet İşleri Başkanlığı Müslüman halkın inanç ve ibadetler noktasındaki dinî ihtiyaçlarını -kanunların belirlediği sınırlar içinde- ifa etmekle görevli, idare içinde kamu hizmeti yapan bir daire hüviyetindedir.

Koruma ve kontrol aracı: Diyanet İşleri Başkanlığı sadece dinî hizmetleri sağlamak için değil; devletin laik yapısını korumak, rejime ve inkılâplara gelebilecek tehditlere karşı dinin ve toplumun denetim altında tutulması ve dinin devlet işlerine ve siyasete karışmasını önlemek için de idare içinde tutulması gerekli görülen bir kurumdur. Bu haliyle Diyanet teşkilatı rejim için potansiyel bir tehdit unsuru olarak görülen “din” üzerindeki kontrolün bir aracıdır.

İdeolojik bir aygıt: Diyanet İşleri Başkanlığı yeni devletin ihtiyaç duyduğu, laik sistemle uyumlu bir toplum yapısının oluşturulmasında; devletin din politikalarının Müslüman halk nezdinde meşru bir zemine oturtulmasında; modern ve millî bir din anlayışının yaratılmasında vs. devletin ideolojik bir aygıtı ya da meşrulaştırma aracı olmuştur.

SONUÇ

Toplumsal yapının iki önemli unsuru olan din ve siyaset/devlet diğer toplumsal yapı unsurları gibi karşılıklı ilişki içindedirler. İlişkinin niteliği ise tarihsel süreçte, farklı geleneklerde ve kültürlerde çok değişik modeller oluşturacak tarzda bir gelişim göstermiştir.

Din-siyaset ilişkilerinin Türkiye'deki kökenleri ise hiç kuşkusuz Cumhuriyet'tin kuruluşundan çok öncelere, Osmanlı Devleti'ne dayanır. Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi din-siyaset ilişkilerinin anlaşılması için Osmanlı dönemi ile mukayese yapmak ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e din-siyaset ilişkilerinin değişimini ortaya çıkarmak kaçınılmazdır.

Osmanlı Devleti, bir İslam devleti olarak kurulmuştur ve ömrünün sonuna kadar dine bağlı kalmıştır. Ancak bu bağlılık hep aynı düzeyde gerçekleşmemiştir. İmparatorluğun kuruluşundan 19. yüzyıldaki modernleşme çabalarına kadar devam eden süreç içerisinde bu bağ çok kuvvetlidir; din ile siyaset iç içedir. Bu dönem Osmanlı devlet düzeni için "teokrasi" ya da "laik" nitelendirmelerinde bulunulmuştur. Ancak her iki ifade de yetersiz kalmaktadır. Bu dönemi "dine bağlı devlet" veyahut "din devleti" olarak nitelendirmek daha isabetli olur.

Ne var ki 19. yüzyıldaki Osmanlı modernleşmesiyle din ile siyaset bir ayrışma sürecine girmiştir. 1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan ve 1856 Islahat Fermanı ile devam eden modernleşme sürecinde İslam dini, prensip itibariyle, devlet dini olmaya devam etmiş olsa da fiiliyatta, yeni yapılan birtakım kanun ve nizamlarla devlet eski dinîlik sisteminden sıyrılmaya başlamış ve açıkça sözü edilmeden bir laikleşme sürecine girmiştir.

Şöyle ki, bu devirde Müslim ve gayrimüslim tebaa arasında eşitliği sağlamaya yönelik birtakım hükümler getirilmiş, Müslümanlığa eskiden tanınmış olan imtiyazlardan birçoğu ilga edilmiş; Batı hukukunun bazı temel kurumları ilk defa İslam toplumunun içine girmiş, şer'i hukukun yanı başında laik zihniyette bir hukuk var olmuş ve düalist bir yapı gelişmiş; aynı şekilde laik niteliğe yakın, modern eğitim veren okullar kurularak bunlar dinî eğitim kurumlarının yanı başında ve onların aleyhine yayılıp gelişmiş ve böylece

düalist yapı eğitim alanında da kendini göstermiştir. Bu bağlamda Tanzimat devri yarı dinî yarı laik bir mahiyet taşır.

Tanzimat devrinin bu mahiyeti 1876 Kanun-i Esasi'sinde anayasa teminatına kavuşmuştur. Zira Kanun-i Esasi'nin getirmiş olduğu devlet sistemi, ne tam dinîdir, ne de tam laik. Ancak 1877'de açılan Meclis-i Meb'usan'ın 1878'de dağıtılmasından 1908 yılına kadar geçen 30 yıllık dönemde II. Abdülhamit devlet idaresinde "İslam Birliği" siyaseti izleyerek dinin mutlak gücünü kurmuştur. Dolayısıyla II. Abdülhamit dönemi din ile siyasetin iç içe geçtiği bir görünüm sergiler. Bu durum 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanına kadar sürmüştür. Bu tarihten sonra yarı dinî yarı laik yapı muhafaza edilmiştir.

Çalışmanın cevap aradığı problemlerden biri Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde dinin nasıl bir rol oynadığıydı. Bunu anlayabilmek için kuşkusuz Milli Mücadele yıllarına bakmak gerekir. 1919 yılında Milli Mücadele'nin önderliğini üstlenen Mustafa Kemal Atatürk savaş boyunca, çok önceden kararını verdiği cumhuriyete dayalı milli bir devlete giden yolda dinî unsurlara, dinî söylem ve sembollere, dinî duygu ve din adamlarına yoğun bir biçimde müracaat ederek din faktöründen azami derecede faydalanmıştır. Halk, mücadelenin temel gayesinin hilafeti ve Osmanlı saltanatını korumak olduğuna inandırılmış, sık sık İslam birliği teması kullanılmış ve böylece mücadele milli olduğu kadar dinî bir harekete dönüştürülmüştür. Dolayısıyla Milli Mücadele İslamcı ve hilafetçi bir fikriyatla ve söylemle başarıya ulaştırılmıştır. Ayrıca Büyük Millet Meclisi Cuma günü, Cuma namazının ardından ilahilerle, dualarla ve kurbanlar kesilerek açılmış; ilk Meclis'in beşte birini din adamları oluşturmuş; yine Meclis karşı fetvalar almak, vaaz ve irşat programları düzenlemek, dini içerikli bildirimler yayımlamak gibi çeşitli din politikaları izlemiştir. Kısacası açılışından itibaren BMM iktidarının meşruiyet kazanmasında dinin büyük bir rolü olmuştur. Bu bağlamda Milli Mücadele ve dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde din, bilhassa bütünleştirme ve meşrulaştırma işlevleriyle, oldukça aktif bir rol oynamış ve mücadele hareketinde temel motive aracı olmuştur.

İmparatorluk yıkıldığında, Osmanlı bürokratları arasından yükselen modern bir elit kadro iktidarın dizginlerini ele almış ve Cumhuriyet'in öncülüğünü üstlenmiştir. Atatürk şüphesiz bu kadronun lideridir. Dolayısıyla Cumhuriyet reformları/din politikaları büyük oranda Atatürk'ün kişisel felsefesini ve din anlayışını yansıtır. Atatürk'ün din anlayışına dair ise çeşitli yorumlar yapılmıştır. Kimileri materyalist ve ateist olduğunu, kimileri

Atatürk'ün gerçek düşüncelerini saklayarak takiiye yaptığını, kimileri ise onun su götürmez bir Müslüman olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmalar popüler siyasette Hangi Atatürk? sorusunun sorulmasına kadar gitmiştir. Bu soru birtakım kişisel önyargılar ve ideolojiler nedeniyle üzerinde mutabakat sağlanabilecek bir soru değildir. Ancak şu bir gerçektir ki Atatürk çok farklı dönemlerde, çok farklı sorunlarla karşılaşmıştır ve bu sorunlara karşı çeşitli politikalar geliştirmiştir. Milli Mücadele yıllarında İslam'ı ve hilafeti müdafaa eden, İslam'a ve Allah'a olan inancına açıkça ifade eden, söylemlerinde dinî terimleri sıkça kullanan Atatürk, zaferden sonra Batıya yönelmiş ve Batının pozitivist, materyalist, evrimci dünya görüşünden etkilenmiştir. Nitekim Cumhuriyetin kurulmasından sonra adeta hilafetin karşısına dikilen, İslam inancına aykırı ifadeler kullanan ve dinî söylemleri önemli ölçüde azalan bir Atatürk görmek mümkündür. Bu bağlamda Atatürk'ün pragmatist ve modernist olduğu söylenebilir.

Atatürk dönemi din-siyaset ilişkileri bu dönemde gerçekleştirilen reformlar/din politikaları üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Zira Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra, Cumhuriyeti kuran Kemalist kadro tarafından Batılılaşma, modernleşme, laikleşme ve ulus inşası çerçevesindeki hedefler doğrultusunda idari yapıda, hukukta, eğitimde, kültürde, dinî alanda vs. bir dizi değişim, dönüşüm ve yeniden yapılanma programları uygulamaya konmuştur. Böylece Türkiye yeni bir modernleşme ve Batılılaşma sürecine girmiştir. Kemalist kadro tepeden inme gerçekleştirdiği laik devrimler ile çağdaşlaşmayı halk kitlelerine yaymaya çalışmıştır.

Henüz Cumhuriyet ilan edilmeden Hilafet'in Saltanat'tan ayrılması (1922); Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra Hilafet'in ilgası (1924); Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak yerine Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması (1924); Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ve medreselerin kapatılması (1924); Şer'iyye Mahkemeleri'nin kaldırılması (1924); Kılık-kıyafet Kanunu'nun kabul edilmesi ve şapkanın zorunlu hale getirilmesi (1925); Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ve bazı unvanların yasaklanması (1925); Milletlerarası takvim ve saatin kabulü (1925); Batı menşeli Medeni Kanun'un, Ceza Kanunu'nun, Borçlar Kanunu'nun kabulü (1926); Anayasa'dan "Türkiye devletinin dini, din-i İslam'dır" ibaresinin çıkarılması ve yemin metinlerinin laikleştirilmesi (1928); Latin harflerinin kabulü (1928); Türkçe Ezan (1932); Soyadı Kanunu'nun kabulü (1934); Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi (1935); Laiklik ilkesinin Anayasa'ya girmesi (1937)...

Devleti laikleştirmeye ve toplumu dönüştürmeye yönelik bu düzenlemelerin Cumhuriyet kurulduktan hemen sonra çok hızlı bir şekilde gerçekleştirilmesi Kemalist devrimler açısından dinin bir tehlike sayılmasından ileri gelmektedir. Nitekim bu dönemdeki reformların neredeyse hepsi bir şekilde din ile bağlantılıdır. Kemalist kadronun bu reformlar/din politikaları ile izlemiş olduğu din siyasetinin hedefi modernleşmeye ve gelişmeye engel gördükleri İslam gelenekleri ile toplumun bağlarını koparmak, dinin toplum üzerindeki etkisini kırmak, dini modernleştirmek ve millileştirmektir. Tepeden inme uygulanan politikalar dini toplumsal hayattan pasifize etmiş ve Türk toplumunu mazisi ile neredeyse hiçbir alakası kalmayacak şekilde değiştirmiştir. Bu bağlamda temelde Atatürk'ün kişisel felsefesinden ve din anlayışından beslenen Cumhuriyet dönemi reformları /din politikaları din faktörünün toplumdaki önemini/etkisini azaltmaya yönelik olmakla birlikte, bu çağdaşlaşma/modernleşme adı altında yapılmıştır.

Dinin etkisinin kırılmasına yönelik ve büyük bir hızla gerçekleştirilen devrimlerle gelen "laik" cumhuriyet yapısı ve yeni toplumsal düzen, İslamî geleneklere sahip bir toplumda kabul görmemiş ve bir yandan şeyh ve hocalar önderliğindeki halk kitlelerinin, diğer yandan alternatif parti kurmak amacıyla bir araya gelen parti içi muhalefetin itirazlarını ve tepkilerini de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan bütün muhalif cereyanlar ve kitle hareketleri daima bir dinsel içeriğe sahip olmuşlar ve genellikle Batı kurumlarına tepki olarak belirmişlerdir. Çevrenin, din üzerinden merkeze muhalefetinin bir nevi tezahürü olan tüm bu tepki hareketleri katı devlet otoritesi tarafından sindirilmiş, hatta devlet otoritesinin daha da sertleşmesine neden olmuştur.

Cumhuriyet'in kuruluşundan hemen sonra, çok kısa bir süre içerisinde din alanında gerçekleştirilen radikal düzenlemeler, kurucu kadronun İslam geleneklerinden koparak, yüzü Batıya dönük, laik bir toplum ve devlet hayatı tesis etme düşüncesinin açık göstergesidir. Kemalist kadronun laiklik politikası Fransız laisizmi ile büyük benzerlik gösterir. Laisizm pozitivism eksenlidir, dini gelişmeye engel görür ve dinin toplumsal hayatın bütün sahalarından devlet gücü kullanılarak tasfiye edilmesini, kişisel vicdanlara itilmesini ve mutlak surette kontrol altında tutulmasını öngören katı bir laikliktir. Dolayısıyla Türkiye'de başlangıçta uygulanan laiklik katı, militan, jakoben, agresif bir laikliktir.

Fransız laisizmi ile benzerliklerine rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nin din politikalarını kendine özgü bir laiklik anlayışı belirlemiştir. Laikliğin din-siyaset/devlet

ayrımını esas aldığı ve Cumhuriyetin de bu ayrılma üzerine inşa edildiği resmi söyleminin aksine Cumhuriyet dönemi laikleşme süreci, İslam dininin kendine has özelliklerinin de etkisiyle, Batıdaki Kilise-Devlet ayrımına benzemez. Zira Türk laisizmi, din ile devletin ayrılmasından çok, dinin devletin denetimine verilmesi, devletin iradesine göre yeniden şekillendirilmesi ve böylece dinî hayat üzerinde katı bir devlet kontrolü kurulması anlamına geliyordu. Kısacası Cumhuriyetin kurulmasından itibaren Türkiye’de uygulanan laik sistemin din ile siyaset/devlet arasında bir “ayrılık” olduğu yönündeki resmi söylemin aksine Cumhuriyet dönemi din-siyaset/devlet ilişkisi bir “kontrol”, “otorite” veyahut “tahakküm” ilişkisidir. Bu ilişki ise temelde Diyanet İşleri Başkanlığı etrafında cereyan etmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı gibi, ilk bakıldığında teorik olarak laik rejim içerisinde olmaması beklenen ve laiklikle çatıştığı düşünülen bir kurumun devlet idaresi içindeki konumu ve işlevi, özellikle laiklik ilkesi çerçevesinde, üzerinde en çok tartışma olan meselelerden biridir.

Diyanet İşleri Başkanlığı bir yandan Müslüman halkın inanç ve ibadetler noktasındaki dinî ihtiyaçlarını ifa etmekle görevli, idare içinde kamu hizmeti gören bir daire; diğer yandan devletin laik yapısını korumak, rejime ve inkılaplara gelebilecek tehditlere karşı dinin ve toplumun denetim altında tutulması ve dinin devlet işlerine ve siyasete karışmasını önlemek için idare içinde tutulması gerekli görülen bir kontrol aracıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı, ayrıca, yeni devletin ihtiyaç duyduğu, laik sistemle uyumlu bir toplum yapısının oluşturulmasında, devletin din politikalarının Müslüman halk nezdinde meşru bir zemine oturtulmasında, modern ve millî bir din anlayışının yaratılmasında vs. devletin ideolojik bir aygıtı olmuştur. Bu işlevlere haiz bir kurumun varlığı, bu dönemde tam manasıyla bir laikleşmenin gerçekleşmediğinin yeterli göstergesi olmuştur.

Sonuç olarak Cumhuriyet’in ilk yıllarında gerçekleştirilen ve Atatürk’ün kişisel felsefesini yansıtan reformlar/din politikaları üzerinden Atatürk dönemi din-siyaset ilişkilerinin seyrini ortaya koymaya çalışan bu çalışma göstermiştir ki bu dönemdeki din-siyaset ilişkileri dinin aleyhine, siyasetin lehine gelişmiştir. Bu dönemde modernleşme adı altında din, toplumun her alanından uzaklaştırılmış; yine laiklik adı altında, bilhassa Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla, din üzerinde katı bir kontrol uygulanmıştır. Yoksa Kemalist/resmi söylemin iddia ettiği gibi din ile siyaset/devlet birbirinden ayrılmış

değildir. Devlet iradesi dinî alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır. Bu bağlamda din-siyaset/devlet ilişkileri açısından bu dönemi din-siyaset/devlet ayrılığını öngören “laik sistem”den ziyade, dinin devletin kontrol ve denetimine verilmesini öngören “devlete bağlı din sistemi” olarak nitelemek daha doğru olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adıvar, A. Adnan (1995), “Türkiye’de İslâmî ve Batılı Düşüncelerin Etkileşimi”, **Türkiye’de İslâm ve Laiklik**, içinde (11-21), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Akçura, Yusuf (1976), **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akgül, Mehmet (1999), **Türk Modernleşmesi ve Din**, 1. Baskı, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Akın, İlhan (1981), “Çağdaş Uygarlık Düzeyine Erişmek”, **Dilbilim**, 6, 23-26.
- Akşit, Bahattin (1993), “Türkiye’de İslami Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları”, Richard Tapper (Yay. Haz.), **Çağdaş Türkiye’de İslam**, içinde (99-131), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Aktay, Yasin (2000), “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, **İslâmiyât**, 3(3), <http://www.angelfire.com/art/yasinaktay/Turkce.html> (05.08.2013)
- Akyol, Taha (2012), **Ama Hangi Atatürk**, 6. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Alperen, Abdullah (2003), **Sosyolojik Açından Türkiye’de İslam ve Modernleşme**, 1. Baskı, Adana: Karahan Kitabevi.
- Alpkaya, Gökçen (1990), “Tanzimat’ın ‘Daha Az Eşit’ Unsurları: Kadınlar ve Köleler”, **OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)**, 1, 1-10.
- Althusser, Louis (2006), **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, (Çev. Alp Tümertekin), 2. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ardıç, Nurullah (2008), “Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 6(11), 61-92.
- Armağan, Mustafa (2013), **Kâzım Karabekir’in Gözüyle Yakın Tarihimiz**, 5. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.

- Arslan, Hüseyin (2011), **Dinî Gruplar ve Siyaset: Yeni Asya Grubu Örneği**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atatürk, Mustafa Kemal (2013), **Nutuk**, 29. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri** (1997), I-III, 5. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Avcı, Nazmi (2000), **Türkiye'de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset (1839-1960)**, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aydın, Mustafa (2011), **Kurumlar Sosyolojisi**, 3. Baskı, Ankara: Kadim Yayınları.
- Bağce, H. Emre (2004), "Türkiye'de Siyaset ve Resmî İdeoloji: Temel Yaklaşımlar", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2(1), 197-224.
- Barkan, Ömer Lütfi (1945), "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 11(3-4), 203-224.
- Başgil, Ali Fuad (2011), **Din ve Laiklik**, 10. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Berger, Peter L. (1995), "Dini Kurumlar", (Çev. Adil Çiftçi), **D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX, 425-465.
- Berkes, Niyazi (2013), **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 19. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bilgin, Beyza (1984), "Atatürk ve Din", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26(1), 265-273.
- Bozan, İrfan (2007), **Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı**, 1. Baskı, İstanbul: Tesev Yayınları.
- Bozkurt, Mahmut Esat (2003), **Atatürk İhtilali**, 1. Baskı, İstanbul: Tüpraş Yayınları.
- Bozkurt, Gülnihal (1987), "İslam Hukukunda Zimmîlerin Hukuki Statüleri", **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 3(1-4), 115-155.
- Bulaç, Ali (1996), "Modern Zamanlarda İslam ve Din-Devlet İlişkisi", **Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, içinde** (147-160), İstanbul: Beyan Yayınları.

- (2005), “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılar’ın Üç Nesli”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Der.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, 6, 2. Baskı içinde (48-67), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cem, İsmail (1979). **Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi**, 7. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Ceylan, Yasin (2007), “Siyaset, İktidar ve Din”, **Ankara Barosu Dergisi**, 65(4), 9-11.
- CHP Tarihi, http://www.chp.org.tr/?page_id=67 (30.11.2013)
- Cündioğlu, Düccane (2012), **Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset**, 2. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çaha, Ömer (t.y.), “Türkiye’nin Siyasal Modernleşmesi”, <http://www.fatih.edu.tr/~omercaha/> (07.12.2013)
- Çaycı, Abdurrahman (2010), “Atatürk ve Tarih Boyutu İçinde Çağdaşlaşma”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı içinde (99-116), Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Davison, Andrew (2006), **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, (Çev. Tuncay Birkan), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Değerli, Esra Sarıkoyuncu (2008), “Ağrı İsyânlarında Yabancı Parmağı (1926-1930)”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 18, 113-132.
- (2010), “Amerikan Basınında Doğu İsyânları 1925-1938”, **Akademik Bakış**, 3(6), 97-121.
- Demir, Hande Seher (2013), “Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrasi ve Din Devleti Sistemleri Kapsamında İncelenmesi”, **Ankara Barosu Dergisi**, 3, 269-288.
- Dilipak, Abdurrahman (22.04.2009), “Mustafa Kemal Kimdir?”, **Vakit Gazetesi**.
- (12.11.2008), “Sizin Atatürk’ünüz Hangisi?”, **Vakit Gazetesi**.

- Dinler, Veysel (t.y.), “Osmanlı Devleti’nin İdari Yapısı”, <http://www.veyseldinler.com/> (10.12.2013)
- Dönmezer, Sulhi (2010), “Atatürk ve Çağdaşlaşmada İnsan Prototipi”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı içinde (203-210), Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Duman, Fatih (2012), “Din ve Siyaset”, Mümtaz’er Türköne (Ed.), **Siyaset**, içinde (443-473), İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Dursun, Davut (2006), **Siyaset Bilimi**, 3. Baskı, İstanbul: Beta Basım Yayım.
- Dündar, Can (7.11.2003), “Hangi Atatürk?”, **Milliyet Gazetesi**.
- (30.10.2006), “Atatürk’ün Sansürlenmiş Görüşleri”, **Milliyet Gazetesi**.
- Feroze, Muhammed R. (1995), “Laiklikte Aşırılık ve İlimlilik”, **Türkiye’de İslam ve Laiklik**, içinde (23-40), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi (1997), “Din ve Devlet İlişkileri”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, 38, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-38/din-ve-devlet-iliskileri> (18.06.2013)
- (2012), **Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı**, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Filiz, Şahin ve diğerleri (2008), **Atatürk, Din ve Laiklik**, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.
- Genç, Reşat ve Kaynar, Reşat (2005), **Türkiye’yi Laikleştiren Yasalar**, 2. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Georgeon, François (2013), **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)**, (Çev. Ali Berktaş), 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Giritli, İsmet (1988). “Modernleşme İdeolojisi Olarak Atatürkçülük”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, IV(11), <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-11/modernlesme-ideolojisi-olarak-ataturkculuk> (07.12.2013)

- Gürler, Kadir (2010), **Türk Modernleşme Sürecinde İktidar ve Din**, Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Heywood, Andrew (2006), **Siyaset**, Buğra Kalkan (Ed.), (Çev. Bekir Berat Özipek ve diğerleri), Ankara: Liberte Yayınları.
- Hocaoğlu, Durmuş (1994), “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, **Türkiye Günlüğü**, 29, 35-76.
- Hülagü, Metin (t.y.), “Milli Mücadele Dönemi İslamcılık Politikası (1919–1923)”, http://www.metinhulagu.com/images/dosyalar/20120301002554_0.pdf (29.07.2013)
- İlhan, Attila (2003), **Hangi Atatürk**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalçık, Halil (2010), “Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı *içinde* (117-125), Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- İnan, Afet (2010), **Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk’ün El Yazıları**, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- (2012), **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, 11. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jaeschke, Gotthard (1952), “Türk Hukukunda Evlenme Aktinin Şekli”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 18(3-4), 1128-1154.
- Kalaycıoğlu, Ersin ve Sarıbay, Ali Yaşar (2009), “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme”, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, 4. Baskı *içinde* (9-38), Bursa: Dora Yayınları.
- Kapani, Münici (2011), **Politika Bilimine Giriş**, 28. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kara, İsmail (2012), **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- (2012), **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Karal, Enver Ziya (2003), **Atatürk ve Devrim**, Gözden Geçirilmiş 8. Baskı, Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- (2011), **Atatürk'ten Düşünceler**, Gözden Geçirilmiş 24. Baskı, Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Karataş, Ali İhsan (2006), “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15(1), 267-284.
- Karatepe, Şükrü (1996), “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, **Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu**, içinde (11-34), İstanbul: Beyan Yayınları.
- Karpat, Kemal H. (2010), **Türk Demokrasi Tarihi**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kaya, Kamil (2011), **Akademisyenlerin Gözüyle Türkiye’de Din-Siyaset İlişkisi**, 1. Baskı, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Kayadibi, Fahri (2000), “Atatürk’ün Dini Yönü ve Din Eğitime Bakışı”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, XVI(48), <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-48/ataturkun-dini-yonu-ve-din-egitimine-bakisi> (01.07.2013)
- Kazancıgil, Ali (2009), “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, 4. Baskı içinde (207-232), Bursa: Dora Yayınları.
- Keyder, Çağlar (2011), **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, 17. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıç, Ahmet Faruk (2005), **Türkiye’de Din-Devlet İlişkilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü**, 1. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları.
- (2009), **Atatürk ve Din**, 1. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (1994), “Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, **Cogito**, 1, 15-21.
- Kili, Suna (2009), **Türk Devrim Tarihi**, 13. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Kişi, Şule Sevinç (t.y.), “Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı”, Ege Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi, http://atailkuyg.ege.edu.tr/files/s_s_k-ata_din_laiklik.pdf (01.07.2013)
- Kocatürk, Utkan (2007), **Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri**, 3. Baskı, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Koçak, Cemil (2013), **Tarihin Buğulu Aynası**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koç, Nurgün (2013), “Şeyh Sait Ayaklanması”, **Turkish Studies**, 8(2), 153-166.
- Köker, Levent (2012), **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 13. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köktaş, M. Emin (1997), **Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık**, Ankara: Vadi Yayınları.
- Kur’an-ı Kerim, 3/Âl-i İmrân Sûresi-19.
- Kurtaran, Uğur (2011), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”, **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 8, 57-71.
- Kurtoğlu, Zerrin (2005), “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Der.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, 6, 2. Baskı içinde (201-235), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kuru, Ahmet T. (2011), **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik**, (Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu), 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kutlu, Sacit (2008), “İkinci Meşrutiyet Dönemi’nin Düşünce Akımları”, **Çağdaş Türkiye Tarihi Seminerleri 2007-2008**, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, http://www.obarsiv.com/cagdas_turkiye_seminerleri_0708.html (29.07.2013)
- Lewis, Bernard (2011), **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, (Çev. Boğaç Babür Turna), 5. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Macdonald, D. B. (1945), “Din”, **İslâm Ansiklopedisi içinde**, III, (590-591), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Manaz, Abdullah (1998), **Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İslamcılık**, İzmir: Ulusal Birlik İçin Düşünme-Eylem Vakfı.
- (2010), **Atatürk Reformları ve İslam**, 2. Baskı, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Mango, Andrew (2007), **Atatürk: Modern Türkiye’nin Kurucusu**, (Çev. Füsun Doruker), 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mardin, Şerif (2012), **Din ve İdeoloji**, 21. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2012), **Türkiye’de Din ve Siyaset**, 17. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, Gordon (2005), **Sosyoloji Sözlüğü**, (Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mert, Nuray (2005), “Türkiye İslamcılığı’na Tarihsel Bir Bakış”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Der.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, 6, 2. Baskı *içinde* (411-419), İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2009), “Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Der.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, 2, 6. Baskı *içinde* (197-209), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Michel, Thomas (1994), “Laisizme Katolik Bir Bakış”, (Çev. Deniz Şengeç), **Cogito**, 1, 103-109.
- Mumcu, Ahmet (2010), “Atatürk ve Çağdaşlaşma Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı *içinde* (323-335), Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Mumcu, Uğur (1993), **Kâzım Karabekir Anlatıyor**, 5. Baskı, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Narlı, Nilüfer (1994), “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, **Cogito**, 1, 23-31.
- Oğur, Yıldray (11.11.2012), “Bana Atatürk’ünü Söyle”, **Taraf Gazetesi**.
- Okumuş, Ejder (2003), **Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet**, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.

- Oral, Atilla (2011), **Atatürk'ün Sansürlenmiş Mektubu**, İstanbul: Demkar Yayınevi.
- Ortaylı, İlber ve Küçükaya, İsmail (2013), **Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı 1923-2023**, 5. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortaylı, İlber (2013), **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 36. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öke, Mim Kemal (1991), **Hilafet Hareketleri: "Güney Asya Müslümanlarının İstiklal Davası ve Türk Milli Mücadelesi"**, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öktem, Niyazi (1995), "Devlet ve Din", **Köprü**, 50, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=203> (17.07.2013)
- Özben, Mevlüt (2007), **Türkiye'de 1980 Sonrasında Din Siyaset İlişkilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztemiz, Mutay (1997), **Cumhuriyet Döneminde Devletin Din Politikaları**, 1. Baskı, İstanbul: Pencere Yayınları.
- Perinçek, Doğu (Der.) (2012), **Atatürk Din ve Laiklik Üzerine**, Genişletilmiş 4. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Reed, Howard A. (1995), "Laik Türkiye'de İslâm'ın Yükselişi", **Türkiye'de İslâm ve Laiklik**, içinde (143-164), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Rustow, Dankwart A. (1995), "Türkiye'de İslam ve Politika: 1920-1955", **Türkiye'de İslam ve Laiklik**, içinde (57-90), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Safa, Peyami (2010), **Türk İnkılâbına Bakışlar**, 3. Baskı, Ankara: AKDİTYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Sağlam, Vedat (1996), **Eğitim, Siyaset ve Din**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Saray, Mehmet (2010), "Türkiye'nin Modernleşmesi'nde Atatürk İnkılâplarının Rolü", Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve**

Görüşler), 2. Baskı *çinde* (127-151), Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.

Sarıkaya, M. Saffet (t.y.), “Osmanlı Türkiyesindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış”, <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/islamic%C4%B1%C4%B1k.pdf> (26.07.2013)

Savcı, Bahri (1967), “Diyanet İşleri Teşkilatının Gelişmeleri”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 22(3), 85-102.

Şekerci, Celal (2010), “Din ve Siyaset”, **Politika Dergisi**, 3(21), 62-63.

Taplamacıoğlu, Mehmet (1983), **Din Sosyolojisi**, 3. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Tapper, Richard (1993), “Giriş”, Richard Tapper (Yay. Haz.), **Çağdaş Türkiye’de İslam, içinde** (7-38), İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Tarhanlı, İştâr B. (1993), **Müslüman Toplum, “Laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul: Afa Yayınları.

Tekin, Yusuf ve Okutan, M. Çağatay (2012), **Türk Siyasal Hayatı**, 2. Baskı, Ankara: Orion Kitabevi.

Toprak, Binnaz (2009) ,“Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, 4. Baskı *çinde* (445-458), Bursa: Dora Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (2003), **İslamcılık Akımı**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

————— (2007), **Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük**, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

————— (2010), **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunç, Osman (1996), “Sunuş”, **Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, içinde** (7-10), İstanbul: Beyan Yayınları.

- Turan, İter (1993), “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür”, Richard Tapper (Yay. Haz.), **Çağdaş Türkiye’de İslam**, içinde (39-69), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Türkiye Diyanet Vakfı (2010), **İlmihal-I: İman ve İbadetler**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türkmen, İsmail (1995), “Din, Siyaset ve Nefis Üzerine”, **Köprü**, 50, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=206> (17.07.2013)
- Türküne, Mümtaz’er (2012), “İktidar ve Meşruiyet”, Mümtaz’er Türküne (Ed.), **Siyaset**, içinde (47-64), İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- (2012), “Siyaset Nedir?”, Mümtaz’er Türküne (Ed.), **Siyaset**, içinde (25-46), İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Ucuzsatar, Necati Ulunay (2012), **Din Siyaset İslam Üçgeninde Laik Devrim**, İstanbul: Derin Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1999), “Osmanlılarda Din-Devlet İlişkisi”, **Köprü**, 65, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=415> (18.06.2013)
- Uslubaş, Tolga ve Keskin, Yılmaz (2007), “Otuz Bir Mart Olayı”, **Alfabetik Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi** içinde (470-472), İstanbul: Karma Kitaplar.
- Vergin, Nur (1994), “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si”, **Türkiye Günlüğü**, 29, 5-23.
- (2008), **Siyasetin Sosyolojisi**, 6. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Yakıt, İsmail (2010), **Atatürk ve Din**, 8. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yılmaz, Mustafa (2010), “Atatürk’ün Modernleşme Modeli”, Mehmet Saray ve Hüseyin Tosun (Haz.), **Atatürk ve Çağdaşlaşma (Belgeler ve Görüşler)**, 2. Baskı içinde (153-201), Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi.
- Yoldaş, Yunus (2011), **Toplumun Siyaseti**, İstanbul: Derin Yayınları.

- Yurdaydın, Hüseyin G. (1986), “İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27(1), 97-110.
- Yurtseven, Yılmaz (2007), “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, XI(1-2), 1255-1283.
- Yücekök, Ahmet (1971), **100 Soruda Türkiye’de Din ve Siyaset**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- (1997), **Dinin Siyasallaşması Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi**, İstanbul: Afa Yayınları.
- Zeyrek, Servet (2011), “Atatürk’ün Din Anlayışı”, **Eğitim Dergisi**, 30, <http://www.egitirim.gen.tr/site/arsiv/66-30/585-ataturkun-din-anlayisi.html> (30.07.2013)
- Zümrüt, Osman (2003), “Atatürk’ün Kuran’a Bakışı”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 16, 9-24.

ÖZGEÇMİŞ

1990 yılında Artvin/Borçka'da doğan araştırmacı, ilk ve orta öğrenimini Artvin/Hopa'da, yüksek öğrenimini ise Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde, 2012 yılında tamamladı. Aynı yıl Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalında Tezli Yüksek Lisans programına başlayan araştırmacı İngilizce bilmektedir.