

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

CUMHURİYETİN DİN POLİTİKASI (1923-1939)

MEHMET ERKOL

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. MEHMET BAYYİĞİT

KONYA – 2014

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI



CUMHURİYETİN DİN POLİTİKASI (1923-1939)

MEHMET ERKOL

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. MEHMET BAYYİĞİT

KONYA – 2014

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI


Öğrencinin	Adı Soyadı	MEHMET ERKOL		
	Numarası	048102063005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	CUMHURİYETİN DİN POLİTİKASI (1923-1939)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı

Mehmet ERKOL

İmzası

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

TÜRKÇE ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	MEHMET ERKOL		
	Numarası	048102063005		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. MEHMET BAYYİĞİT		
	Tezin Adı	CUMHURİYETİN DİN POLİTİKASI (1923-1939)		

Anahtar Kelimeler: İktidar, Siyasal İktidar, Ulus-Devlet, Ulus, Din, Din-Devlet İlişkisi, Din Politikası, Türk Milli Dini, Sekülerleşme, Laiklik.

Cumhuriyetin din politikasını incelemeye dönük bu çalışmanın odağında Türkiye'nin tartışmalı konularının başında gelen din ile devlet arasındaki ilişki biçiminin araştırılması bulunmaktadır. Söz konusu tartışmanın kaynağında 20. yüzyılın başlarında bir ulus-devlet olarak kurulan yeni devletin dine ilişkin uygulamaları gelmektedir. Bu uygulamalar tarihsel tecrübe ve bu tarihsel tecrübenin sosyolojik analizi eşliğinde incelenerek cumhuriyetin en önemli dönemi üzerinde durulmaktadır. Bu dönemde din politikasının temel karakteristiğini ortaya çıkaran dört ayrımdan bahsedilerek cumhuriyetin din politikası bütüncül bir şekilde kavranmaya çalışılmaktadır. Çalışmada cumhuriyetin din politikası, Milli Mücadele'de İslam'ın işlevsel kullanımı, cumhuriyet kurulduktan sonra ise kurumsal bağlarının kopmasından doğan din-devlet ayrımı, ulus inşa sürecinde dine müdahale edilerek Türk'ün yapısına uygun milli din kurgusu ve dini dünya işlerinden tamamen koparılmasına dönük sekülerleşme çabasının istisnai ve kendine has bileşimi olarak belirlenmektedir.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	MEHMET ERKOL		
	Student Number	048102063005		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	PROF. DR. MEHMET BAYYİĞİT		
	Title of the Thesis/Dissertation	RELIGION POLICY OF THE REPUBLIC (1923-1939)		

Keywords: The ruling, political power, the Nation-State, Nation, Religion, Religion-State Relations, Religion Policy, Turkish National Religion, Secularization, Secularism

To investigate the relation between religion and state is in the focus of this study which is planning to examine the religious policy of the Republic which is one of the controversial issues of Turkey. In The source of the debate there is the implementation to the religion of the new state at the beginning of the 20th century which was established as a nation-state. The most important period of the republic is emphasized by examining these applications accompanied sociological analysis of historical experience. Religious policy of the republic is trying to grasp in a holistic manner by mentioning the four differences revealing the basic characteristics of religious policy during this period. In this study, the republic's religious policy are determined asa a composition that the functional use of Islam in the National Struggle, and after the establishment of the republic the religion-state separation arising from the rupture of institutional bonds, in the nation-building process, by interfering the religion and the national religion fiction suitable to the structure of Turks and secularization effort for seperating the religion from the world.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	MEHMET ERKOL
	Numarası	048102063005
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	PROF.DR. MEHMET BAYYİĞİT
	Tezin Adı	CUMHURİYETİN DİN POLİTKASI (1923-1939)

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **CUMHURİYETİN DİN POLİTKASI (1923-1939)** başlıklı bu çalışma 14.09.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof.Dr.	Mehmet BAYYİĞİT	
2	Prof.Dr.	Mustafa AYDIN	
3	Prof.Dr.	Mehmet AKGÜL	
4	Prof.Dr.	Hayri ERTEK	
5	Yrd.Doc.	Arif KORKMAZ	

KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser
a.g.e.	: adı geçen eser
a.mlf	: Aynı müellif
ASD	: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri
ATABE	: Atatürk'ün Bütün Eserleri
AÜ	: Ankara Üniversitesi
ay.	: Aynı yer
bk.	: Bakınız
bs.	: Basım, baskı
c.	: Cilt
der.	: Derleyen, derleme.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.:	: Editör
Ens.	: Enstitü
Haz.:	: Hazırlayan
İBÜ:	: İstanbul Bilgi Üniversitesi
iç.:	: İçinde
s.:	: sayfa
ss.:	: sayfalar arası
TBMM ZC	: Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi
ts:	: tarihsiz
TTK	: Türk Tarih Kurumu
v.dğr.	: Ve diğerleri, diğer
vd.	: Ve devamı
yay. haz.	:Yayına Hazırlayan

ÖNSÖZ

Cumhuriyetin Din Politikası adlı çalışmanın konusu, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan ve kendi din politikasını belirleme çabası içerisinde olan yeni devletin din-devlet ilişki biçiminin mahiyeti, ne tür uygulamalar yaptığı ve bunda hangi faktörlerin etkili olduğunun tespit edilmesi olarak belirlenmiştir.

Araştırma giriş ve üç bölümden oluşmuştur. Araştırmanın giriş kısmında, problem, çalışmanın amacı, önemi, kapsam ve sınırlılıklarının yanı sıra takip edilen yöntemler hakkında bilgiler verilmiştir. Konunun kavramsal ve kuramsal çerçevesi din ve devletin uygulamaları şekillendiren yapısıyla siyasal iktidar kavramı analiz edilmiştir. İktidar kavramının tam ve eksiksiz bir analizi egemenlik, otorite, güç ve meşruiyet gibi bir dizi kavram setinin incelemenin içine sokulmasını gerektirmiştir. Söz konusu kavramlar sosyolojik açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulmuşlardır. Din kavramına da aynı sosyolojik yöntem ile yaklaşılmaya çalışılmıştır. Yanı sıra siyasal iktidar ile din arasındaki etkileşimin doğasını analiz etmek için sosyal bilimlerde ortaya konan modeller tespit edilerek çalışmanın teorik çerçevesi üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu modeller ile cumhuriyet Türkiye'sinde din ile kurulan ilişki biçiminin arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulmuştur. Böylece batılı benzerleri ile oluşan uçurumun nedeni ortaya çıkarılmak istenmiştir. Sosyal bilimlerde söz konusu konuda oldukça önemli bir müktesebat ortaya çıkmıştır.

Türkiye'de din ile devlet arasındaki ilişki biçimini araştıran her çalışma batılı ülkelerin ve Osmanlı Devleti'nin tarihsel tecrübesine genel hatlarıyla üzerinde durmak zorundadır. Bu nedenle Osmanlı geçmişinde devlete ve dine atfedilen konumun ortaya çıkarılmaya çalışıldığı tarihsel bir arka plan analizi ikinci bölümün içeriğini belirlemiştir. Bu içerik klasik devlet düzeninde hâkim konumda olduğu

görülen İslam'ın batılı ülkelerin Osmanlıya üstünlüklerini kabul ettirmeye başladıkları 16. yüzyıl sonrasında giderek önemini kaybettiği bir sürecin incelendiği iki alt başlıkla şekillendirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nde İslam'ın hakim konumunun değiştiğini tespiti cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ilişki biçiminin anlaşılması açısından önemli veriler sunmaktadır. Özellikle Osmanlı son dönem düşünme biçimleri cumhuriyetin yaşadığı gerilimlerin bir laboratuvarı durumundadır. İmparatorluk reflekslerinin tamamen tükendiği bu dönemde düşünme biçimlerinin de ürettikleri politikalarının çözümsüz kalmasına sebep olmuştur. Çünkü imparatorluklar sonu kurulan devletler ulus-devlet formatıyla belirlenmiştir. Yeni siyaset siyasal, toplumsal ve sosyal örgütlenme biçimlerini bu formata uydurmak zorunda kalmışlardır. Bu zorunluluk bütün dinlerin kritik bir döneme girildiğini göstermektedir.

Üçüncü bölüm dinin kritik dönemi olarak tespit ettiğimiz 1923 ile 1939 yıllarının incelendiği bir zaman kesitine ayrılmıştır. Bu bölümde ise, yeni iktidar döneminde şekillenen din-devlet ilişkisi biçimi ve bu bağlamda yeni dönemde devletin dinle ilgili sorunlara bakış açısı, din-devlet ilişkileri konusunda yaptığı yasal düzenlemeler ve din politikasını uygulama biçimi araştırılmıştır.

Söz konusu döneme eğilmemin nedeni tarihte tatil yapan veya tarihin zindanında hapsolan Türk sosyal bilimleri perspektifinden çıkararak 'şimdiki anı inşa' etmenin mümkün yollarını keşfetme arzusudur. Bu yönüyle çalışmanın, günümüz Türkiye'sinde devletin din ile kurduğu ilişki biçiminin yeniden düşünmesinin gerekliliğine dikkat çekmeye dönük mütevazı bir katkı sağlamasını umut ediyorum.

Son olarak çalışmanın ortaya çıkmasında isimlerini zikretmeden geçemeyeceğim hocalarıma; en başta çalışmanın yapılmasında desteğini esirgemeyen

Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT'e teşekkür ederim. Yoğun mesailerini arasından bana zaman ayırıp değerli katkılar yapan Prof. Dr. Mustafa AYDIN, Prof Dr. Mehmet AKGÜL hocalarımla isimlerini saymadan geçemeyeceğim. Kendilerine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Çalışmanın bana yaptığı en önemli katkı siyasetin kötü olmadığı düşüncesini öğretmesidir. Çünkü kötülük araz, iyilik cevherdir. Siyaset kirlenmeyi gerektirebilir; ama temizlenme yollarını da gösterir. Siyaset bana göre insanların bir arada özgür, refah içinde ve onurlu yaşamak için üretmeye çalıştıkları bitmek tükenmez bir çabadır. Din söz konusu kavramlara değer katar, onları anlamlı kılar.

Ekim/2014

Mehmet ERKOL

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	iii
TÜRKÇE ÖZET	iv
ABSTRACT	v
DOKTORA TEZİ KABUL FORMU	vi
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	xi
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Problemi	1
II. Araştırmanın Amacı.....	11
III. Araştırmanın Varsayımları	15
IV. Araştırmanın Sınırlılıkları	18
V. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	21

I.BÖLÜM:

KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE

SİYASAL İKTİDAR VE DİN

1.KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	25
1.1. İKTİDAR KAVRAMI.....	25
1.1.1. Siyasal İktidar	29
1.1.2. Güç	32
1.1.3. Otorite.....	34
1.1.4. Egemenlik.....	36

1.1.5. Meşruiyet.....	42
1.2. DİN KAVRAMI.....	44
1.2.1. Sosyolojik Bağlamda Din.....	48
1.2.2. Dinin Özsel ve İşlevsel Tanımı	52
1.3. POLİTİKA.....	58
1.3.1. Genel Olarak Politika	58
1.3.2. Din Politikası.....	60
2. KURAMSAL ÇERÇEVE	61
2.1. Sosyal Bilimlerde Din ile Devlet İlişkisi Modelleri.....	62
2.2. Türkiye'nin Din-Devlet İlişkisi Modeli	64

II. BÖLÜM:

TARİHSEL ARKA PLAN

OSMANLI'DA DİN –DEVLET İLİŞKİSİ

2.1 KLASİK DÖNEM DİN DEVLET ve TOPLUM İLİŞKİLERİ	68
2.1.1. Osmanlı Devletinde Hâkim Din: İslam	68
2.1.2. Osmanlı'da Örfi ve Dini Hükümler	71
2.1.3. Şeyhülislam Kurumu.....	73
2.1.4. Millet Sistemi	77
2.1.5. Osmanlı Toplumunda Dini Hayat	78
2.2. OSMANLI DEVLETİNDE DEĞİŞİM ve DİN	82
2.2.1. Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform	84
2.2.2. Değişim Döneminde Osmanlı Milleti	87
2.2.3. Osmanlı Devletinde İttihad-ı İslam Politikası.....	91
2.2.4. Politik Arayışın Yönü: Batıcılık.....	96
2.2.5. Yeni Politika Arayışında Gökaltın Sentez.....	102

III. BÖLÜM:

CUMHURİYETİN DİN POLİTİKASI (1923-1939)

3. 1. DİN POLİTİKASINDA KOPUŞ ve SÜREKLİLİK İZLERİ	110
3.1.1. Milli Mücadele Döneminde Din.....	113
3.1.2. Milli Mücadelede Dinin Siyasal ve Toplumsal İşlevi	115
3.1.3. Milli Siyasetin Ortaya Çıkışı	124
3.1.4. İslam Milletinden Ulusa	126
3.1.5. Milli Siyasette Dinin İkincil Konumu	128
3.2. DİN ve DEVLET ARASINDAKİ AYRIM	132
3.2.1. Saltanatın Kaldırılışı.....	133
3.2.2. Cumhuriyetin Kuruluşu	142
3.2.3. Hilafetin İlgası	146
3.3. DEVLET ve DİN ARASINDAKİ YENİ KURUMSAL BAĞ	152
3.3.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kurulması.....	153
3.3.2. Tevhid-i Tedrisat Kanunu	156
3.3.3. Hukuk Alanın Dünyevileştirilmesi.....	159
3.4. ULUS İNŞA SÜRECİNDE DİN POLİTİKASI.....	163
3.4.1. Cumhuriyetin Yeni Birey ve Toplum Tasavvuru	163
3.4.2. Gündelik Hayatın Seküler İnşası.....	167
3.5. TEK PARTİ DÖNEMİ DİN POLİTİKASI.....	169
3.5.1. Türk Milli Dini ve Müslümanlığı	171
3.5. 2. Dini Islah Projesi	173
3.5.3. İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi.....	175

3.6. TEK PARTİ DİN POLİTİKASININ FİNALİ: LAİKLİK	181
3.6.1. Laikliğin Anayasaya Girmesi	183
3.6.2. Din ve Dünya İşlerinin Ayrılması	186
SONUÇ.....	189
KAYNAKLAR.....	195
EKLER	217
EK-1: CUMHURİYETİN DİN POLİTİKASI KRONOLOJİSİ (1923-1939)	217
ÖZGEÇMİŞ.....	224

GİRİŞ

I. Araştırmanın Problemi

Din ve siyaset arasındaki ilişki insanlık tarihi kadar kadim ve sorunlu bir konudur. Uzun insanlık tarihinin belli dönemleri söz konusu ilişkinin mahiyetini farklılaştırarak her defasında yeni bir şekil almasına sebep olmuştur.

Bu dönemler içinde ortaçağ sonrası ortaya çıkan gelişmelerin doğurduğu sonuçlar ilişkinin mahiyetini anlamak açısından oldukça önemlidir. Özellikle 16. yüzyıl sonrası oluşmaya başlayan modern ulus-devlet kurgusu ve bu kurguya uyumlu hale getirilmeye çalışılan dinin aldığı yeni ve benzersiz konum ilişki biçimini sorunlu bir alan olarak anılmasına sebep olmuştur. Sosyal bilimlerde ilişki biçiminin sorunlu doğasını yorumlamaya dönük çabanın en temel yaklaşımı modernlik süreçleri ile birlikte din merkezli dünyanın artık geri dönmeyecek bir şekilde aşılabileceğini iddia etmek olmuştur.

Seküler siyaset anlayışının sosyal bilimlerde hakim paradigma¹ olması din ile devletin birbirinden ayrı ve bağımsız iki alan olarak incelendiği bir müktesebatı meydana getirmiştir. İki ayrı ve bağımsız alan olarak belirlen din ve devlet sosyal bilimlerde her türlü bilimsel çabanın modern devlete yöneldiği bir süreci ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte modern devlet ilişki içine girdiği yapıların tek belirleyeni olarak kodlanmıştır. Sürecin bu şekilde gelişmesinin nedenlerinden biri de sosyal bilimlerin bir alt kolu olan siyaset biliminin alanın tek belirleyeni olarak işaretlenmesinin büyük bir payı bulunmaktadır. Bu, din ile devlet arasındaki ilişkinin

¹ Devletin sosyolojik analizin ilgi alanına yeniden girmesi ile ilgili yeni bir çalışma için bkz. Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, 5.bs, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İBÜ Yay., İst. 2012, s.15-19.

diğer bilim dallarına içerisinde incelenen tali bir konu haline getirmiştir. Bu yüzden din ile devlet arasındaki ilişkinin sosyolojik olarak incelendiği çerçevesi belirli bir literatürün oluşmadığı görülmektedir². Muhakkak zayıf bir terminolojinin müsebbibini sadece alanın sosyolojik ilgiden uzaklaştırılması olarak görmek de mümkün değildir. Özellikle 19. yüzyıl sosyoloji bilimin dine yönelik varsayımları da din ile devlet arasındaki ilişkinin sağlıklı ve objektif bir bilimsel analizinin yapılamamasının önündeki engellerden birisi hatta en önemlisidir. Özellikle 19. yüzyılda sosyolojinin kurucusu sayılan Aguste Comte'un dine ilişkin görüşleri sosyolojik analizin yetersiz kalmasının gösteren en bariz örneğini oluşturmaktadır. Comte'un yaklaşımı uzunca bir süre hakim ana paradigma olmuş, sosyolojik pozitivistin varsayımları sosyal bilimlerin bakışını belirlemiştir³. Sosyolojik pozitivistin tarihsel süreçte batıda yaşanan bir dizi gelişmeye bakarak dinin toplum hayatından giderek silineceği bir olgu olarak değerlendirmiştir⁴. Bu değerlendirme uzun süre sosyal bilimlerde hâkimiyet kurarak bilimsel analizin oluşmasında

² Ayrıca din ile devlet arasındaki ilişkinin sosyal bilimlerde bir sorun alanı olarak değerlendirilişi ile ilgili olarak bkz. Ömer Çaha, **Modern Dünyada Din ve Devlet: Bitmeyen Beraberlik**, Timaş Yay., İst. 2008, s.25.

³ Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, 2. bs, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ank. 1998, s.68.

⁴ Modern devleti inşa eden tarihsel süreç Rönesans, Hıristiyanlıkta yaşanan Reform ve Aydınlanma düşüncesi ve bu süreçte meydana gelen Fransız Devrimi'dir. Dinin devlet ve toplumsal boyutlarından dışlanması ile oluşan seküler siyaset anlayışının analizini yapan oldukça kapsamlı çalışmalar bulunmaktadır. Bir değerlendirme için bkz. Maurice Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İst.1999, s.11.

bir engel oluşturmuştur⁵. Tarihsel süreçte batının yaşadığı gelişmelere genel olarak bakıldığında şehirleşmenin artması, sanayileşmenin batılı feodal üretim tarzlarını sil baştan değiştirip kapitalizmi ortaya çıkarması ve okur-yazar nüfusun çoğalıp birey ile kutsal metinler arasındaki aracılardan etkisini yitirmesi şeklinde belirlemek mümkün gözükmemektedir.⁶ Söz konusu gelişmeler bireyi ve toplumu yeniden inşa ederek modern devletin ve ulusun kurucu öznesi haline getirmiştir. Rönesans ile başlayan bu süreç bireyi etkisi altına aldığı düşünülen bütün bağlara karşı bir savaş vermiş, her türlü denetim ve kontrol mekanizmalarını reddetmiştir⁷.

Buna rağmen dinin yok olup gideceği ile ilgili iddia yaşanan gelişmelere bakıldığında geçerliliğini yitirmiş gözükmemektedir. Geçerliliğini yitirmeyen ise modern devletin ortaya çıktığından bu yana kurulan siyasal, toplumsal ve ekonomik yapıyla din arasındaki ilişki biçiminin yarattığı tartışmadır⁸. Kamusal alan tartışmalarına bakıldığında dinin yok olmayıp hala varlığını devam ettirdiğinin sosyal bilimlerden kabul edilmek zorunda kalmıştır. Dine özel yaşamda bir yer

⁵ Nuray Mert, Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, (İç.), Toplum ve Bilim, Defter Ortak Çalışma Grubu, 2. bs., Metis Yay., İst. 2001, s. 199.

⁶ Raymond Aron, **Sanayi Toplumu**, 2. bs., çev. E. Gürsoy, Dergâh Yay., İst. 1997, s.55; Eric Hobsbawm, **Devrim Çağı 1789-1848**, çev. Bahadır Sina Şener, 5. bs, Dost Yay., Ank. 2008, ss. 13-36.

⁷ Ahmet T. Kuru, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye**, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, İBÜ Yay. İst. 2011, s.4.

⁸ Georges Corm, **21. Yüzyılda Din Sorunu**, çev. Şule Sönmez, İletişim Yay., İst. 2008, ss.10-23.

tahsisi yapıp kamusal alanda hala görünürlülüğünü kabul etmeye yanaşmamanın sorunu çözmeyeceği anlaşılmış gözükmektedir⁹.

Buna rağmen Aydınlanma düşüncesinin vaat ettiği gelecek tasarımımdan mülhem felsefi miras ortak yaşam alanında dinin denetim ve kontrolünü toplumsal çatışmanın sebebi olarak göstermeye devam etmektedir¹⁰. Bu dinin yok olacağı vadine kapılan klasik Marksist kuramın ilişki biçimini günümüzde çatışma kavramı üzerinden açıklanmaya devam ettiğini göstermektedir. Modern devletin din ile çatışma ilişkisi düzen ve denge içinde uyumlu görmek istediği toplumun parçalanma riski karşısında geliştirdiği bir refleks olarak değerlendirmek mümkündür.

Söz konusu risk modern toplumun temel karakteristiği olarak görülen demokratik sistemlerde kamusal alanın dinin mesaj ve öğretilerine göre şekillendirmenin reddine dayalı düşünsel bir engeldir. Bu düşünsel engelin oluşturduğu dışlama demokratik sistemleri uzlaşmaya dayalı müzakereler tarafından kurulan kamusal alana bağlamaktadır. Buna göre dogmatik unsurlardan oluşan din herkes için ortak olan alanda üstesinden gelinemeyecek zarar ve yıkımlar ortaya çıkaracaktır¹¹.

Modern devletin kamusal alanı sıkı gözetim ve denetim altında tutması dinin birey katında yaşandığı bir dindarlığın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna bağlı olarak Batıda ortaya çıkan bu yeni dindarlık tipi cemaate katılımından uzaklaştığı için dinin toplumsal tezahürlerinin ve görünürlülüğün giderek

⁹ Mustafa Tekin, Kamusal Alanda Din, **Din Sosyolojisi**, Mehmet Bayyigit (der.), Palet Yay., Konya 2013, s.268; Özlem Uluç, **Kamusal Alanda Din**, Yarm Yay., İst. 2013, s.386.

¹⁰ Georges Corm, **21. Yüzyılda Din Sorunu**, s.195.

¹¹ Mustafa Aydın, **Güncel Kültürde Temel Kavramlar**, Açılım Kit., İst. 2011, s.239.

belirsizleştığı bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu durum sosyal bilimlerde sekülerleşme tezinin yeni bir paradigma olarak kabullenilmesini gerektirmiştir.

Sekülerleşme tezi kiliseye devamdaki azalmanın dinin düşüşü olarak yorumlamaktadır. Sosyal bilimlerde sekülerleşme tezinin dinin toplum üzerindeki etkisinin giderek azaldığı yönündeki iddiası modern devletin mahiyetini ve siyasetin niteliğini belirlemiştir¹².

Günümüzde devlet ile din arasındaki ilişki yürütülmeye devam etmektedir. İlişki biçiminin doğasını tek taraflı ve kontrol üzerinden belirleyen seküler siyaset anlayışı ulus-devletin esas alındığı bir müdahalecilik motivasyonu ile din politikası üzerinde ısrar etmektedir. Bu politikanın sonuçlarını kestirmek yaşanan gelişmelere bakıldığında zor değildir. Modern dünyada seküler siyasetin ürettiği politika insanın kutsal ile bağlarını kesmiş, akıl ve duyularla algılanan ve yaşanan dünyevi bir hayatın parçası haline getirmiştir¹³. Bütün bu gelişmeler rağmen dünyada soğuk savaş sonrası ortaya çıkan küreselleşme olgusuyla birlikte dinin tekrar yükselişe geçtiğine dair yeni bir takım veriler eşliğinde değerlendirmeye başlamıştır¹⁴. Bir

¹² Peter Berger, *Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine*, çev. Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, yay.haz. Ali Köse, Ufuk Kit., İst. 2002, s.80.

¹³ Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, 5. bs, Yapı Kredi Yay., İst. 2004, s.24. Ayrıca bkz. Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, 4. bs., Ayrıntı Yay., İst. 2010, s.9,12,14.

¹⁴ George Ritzer, **Küresel Dünya**, çev. Melih Pakdemir, Ayrıntı Yay., İst. 2011, s.266. Ayrıca bkz. Philip E. Hammond, Dawid W. Machacek, *Din ve Devlet*, çev. Tuğrul Yürük, (İç.) **Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya**, Der. Peter B. Clarke , (çev. Ed.) İhsan Çapçoğlu, İmge Yay., s.146. Yine ulus-devletin geleneksel egemenlik anlayışının yıpranmasında dinin rolü için bkz. Ömer Çaha, **Modern**

yandan aşırı bireyselleşmenin getirdiği anlam ve güven kaybı diğer yandan bilmediğimiz yaşantıların sanki yanı başımızda gerçekleşiyor gibi yakınlaşıp yerelin dünya ölçeğinde boy göstermeye başlaması, ulus devletin hâkim bir belirleyen olarak egemenliğinin zayıflaması, sosyal bilimlerin yukarıda zikredilen temel iddialarının sorgulanmasını gerektirmiştir. Çünkü bütün bunlar bireyi, toplumu ve devleti yeniden kuran yeni bir epistemolojinin sosyal bilimleri şekillendirdiği bir dönemi ortaya çıkarmaktadır¹⁵.

Bu yeni eğilim daha önce sosyal bilimlerin uzağında konumlandırılan dini bilimsel analizin odağına yerleştirmektedir. 19. yüzyıldan bu yana devletten dine doğru olan ilişki biçimi yeniden şekillenmekte, devletin kontrol ve çatışmaya dayalı ilişki biçimi yerini dinin mesaj ve öğretilerinin siyasetin oluşmasında etkili olduğu bir sürece bırakmaktadır. Bu yüzden devletlerin din ile ilişkileri karşılıklı bağımlılık ilişkisine dayalı etkileşimin sonucunda ortaya çıkan bir alanda yeni bir ilişki biçiminin ortaya konulmasının gerektirmektedir¹⁶.

Sosyal bilimlerde etkisi giderek artan küreselleşme olgusu ve yarattığı tartışma bu zorunluluğun dünya ölçeğinde hissedilmeye başladığını göstermektedir.

Dünyada Din ve Devlet, s.34-35; Caner Taslaman, **Küreselleşme Sürecinde İslam**, İstanbul Yay., İstanbul 2011; Richard Falk, **Küreselleşme ve Din**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Küre Yay. İst. 2003.

¹⁵ Ali Yaşar Sarıbay, **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Everest Yay., İst. 2004, s.9; Andrew Heywood, **Siyasetin Temel Kavramları**, çev. Hayrettin Özler, Adres Yay., İst. 2011, s.332.

¹⁶ Kamusal alanda dinin etkisi ile ilgili liberal siyaset teorisyeni John Rawls ve Habermas arasındaki güncel bir tartışma önemli ipuçları vermektedir. Tartışma için bkz. Murat Özbank, **Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?**, İBÜ Yay., İst. 2009, s.s. 148-149; Jürgen Habermas, **Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler**, çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yay., İst. 2012, s.118.

Devlet önemini yitirmemekle birlikte işlevleri yeniden tanımlanmakta, din bu işlevlere göre önemini eskisine oranla daha da artırmaktadır. Bu yüzden yaşadığımız dünyada ulus-devlet, din ile ilgili stratejilerini yeniden değerlendirmektedir¹⁷.

Castells'ında işaret ettiği gibi devlet gibi din de, dünyadaki yeni siyasal ve sosyal sistem ile birlikte yeni işlevlere bürünmektedir. Ona göre bu işlevler, dinin enformasyon kapitalizmini yumuşatan etkisi, küreselleşmenin hem taşıyıcısı hem de engelleyici olması, ağ toplumuna eklemlendikçe ilahi etkisini yitirip küreselleşmeyi meşrulaştıran bir aracı haline gelmesinden dolayı kendisine atfedilen anlam yükünü terk ettiğini göstermektedir¹⁸.

Dünyada yaşanan bu gelişmelere Türkiye'nin yabancı kalması düşünülemez. Günümüz Türkiye'sinde ulusal aidiyet tanımına bağlı olarak geliştirdiği kimlik politikaları, siyasal sistemi örgütleyişi ve buna bağlı olarak kurguladığı kamusal alan tarifi¹⁹ başlı başına sorun alanları olarak karşısında durmaktadır. Yüzyılın başında kurulan yeni devletin siyasi kodları küreselleşmenin ortaya çıkardığı çatışma alanlarını çözmekte yetersiz kalmaktadır.

Günümüzde Türkiye'nin sorun alanları içinde bocalayıp durmasının en önemli sebebi yüzyılın başında kurulan devletin batılılaşmanın bir proje ve ideoloji haline getirildiği bir düşünce atmosferi içinde yürütme azminin değişmemesinden

¹⁷ Ömer Çaha, **Modern Dünyada Din ve Devlet**, s.25-27.

¹⁸ M. Castells, **Ağda Küreselleşme, Kimlik ve Toplum, Küresel Kuşatma Karşısında İnsan**, Mustafa Armağan, Ufuk Kit., İst. 2004, s.124.

¹⁹ Ayşe Kadioğlu, **Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi**, Metis Yay., İst. 1999, s.31.

kaynaklanmaktadır. Batılılaşma projesi ve ideolojisi devleti toplumu yukardan aşağıya doğru değiştirmesi gereken bir aktör olarak görmeye devam etmektedir²⁰.

Modernleşmenin tek aktörü olarak görülen devletin yöneten-yönetilen ilişkisini tek taraflı bir zemin üzerinde tutmak istemesi etkileşimin doğasını sorunlu hale getirmektedir. Toplumun gözetim ve denetim altında tutulmasına yönelik bu bakış açısı toplum üzerindeki etkisi olan dine yönelik politikasını da sorunlu hale getirmektedir. Hala din ile kurduğu ilişki biçimi izah edilmesi oldukça zor bir devlet kontrolünün etkisi altında bulunmaktadır²¹.

Günümüz Türkiye’inde din politikası bu kontrol eşliğinde yürütüldüğünden problemlili bir alan olarak gündemdeki yerini korumaya devam etmektedir. Anayasada laiklik ilkesi yer almasına karşın devlet dini alana müdahale etmektedir. Bu müdahale din ile devlet arasında tam bir ayırım öneren laikliği, üzerinde uzlaşılan bir kavram olmaktan da çıkarmaktadır. Türkiye’de gündelik hayat bu ilke etrafında üretilmektedir. Uzlaşma için önerilen anayasa ilkesi gündelik hayatı içinde kimliklerin ön plana çıktığı bir çatışma alanına dönüştürmektedir. Üstelik dinin devlet ile sağlıklı bir ilişki kurma yolları kapatılmaktadır. Laikliğin bir kimlik siyaseti şekline dönüştürülmesi dinin siyasallaştığı bir ortamın doğuşuna da kaynaklık etmektedir. Devletin dinden taleplerini önceleyen ama dinden gelen talep

²⁰ Alper Kaliber, Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, 4. bs, c. 3, İletişim Yay., İst. 2007, s. 110.

²¹ Massimo Introvigne, Türkiye’de Dini Piyasalar, çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, **Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri**, (Ed.) Hakan Yavuz, Kitap Yay., İst. 2010, s.46.

ve istekleri ötekileştiren laiklik resmi ideoloji haline getirilen bir laisizm şekline dönüşmüş gözükmektedir²².

Resmi ideoloji haline getirilen laikliğin siyasal ve toplumsal yansımaları kendini gündelik tartışmalarda da açıkça göstermektedir. Özellikle dinin kamusal alanda görünürlülüğüne karşı geliştirilen refleks toplumu devlet marifetiyle sekülerleştirmeye dönük bir politika haline getirmiştir. Laiklik bu yönüyle din devlet ayırımına işaret etmekten çok dini dünya işlerini karıştırmayan batıcı siyasi elitin bir toplumsal iktidar inşa etme aracı olmaktadır²³.

Türkiye’de kamusal alan semboller²⁴ eşliğinde düşünülmekte, devletin resmi ideolojisi haline getirilen laiklik kamusal alanı din ve dini pratiklerden arındırma işlevi görmektedir. Laikliğe yüklenen bu anlam modernleşme kuramının dini geçmişten gelen bir hurafe ve batıl inanışların kaynağı ilan ettiği eski ile yeni arasındaki kategorik ayrımı göre şekillendirmektedir²⁵.

Bu kategorik ayrım yeni devletin ismi olan cumhuriyet kavramına yüklenen anlam ile de örtüşmektedir. Benzerleri gibi ulus-devlet olarak inşa edilen yeni cumhuriyet, başlangıçta bir yönetim şekli olarak tanımlanmıştır. Bununla monarşik bir rejim olarak nitelenen Osmanlı Devleti’nin siyasal olarak tasfiye edildiği beyan

²² Andrew Davison, **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, çev. Tuncay Birkan, 2.bs., İletişim Yay., İst. 2006, s.290.

²³ Hasan Bülent Kahraman, Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, 4. bs., c. 3,İletişim Yay., İst. 2007, s. 132.

²⁴ Mümtaz’er Türköne, Cumhuriyetin Kamusal Alanı, **Kamusal Alan**, Doğu Batı Dergisi Yıl:2, Sayı:5, Kasım-Ocak 1998-1999, s.135.

²⁵ Ahmet T. Kuru, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik**, s. 26.

edilmiş, halkın yönetime seçme ve seçilme yoluyla katıldığı bir siyasal sistemin kurulduğu iddia edilmiştir²⁶.

Oysa yeni devletin kurulmasından sonraki gelişmelere bakıldığında bu anlamların dışında görevlerin yüklendiği görülmektedir. Bu görev siyasal sistem değişikliği yanında toplumun, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarının yeniden tanzim edilmesidir. Cumhuriyeti kuran kadro bununla modernleşmeyi bir toplumsal proje şeklinde kurgulamak gerektiğini iddia etmektedir.

Cumhuriyetin kurucu ilke ve idealleri incelendiğinde modernleşme kuramının en temel iddialarını paylaştığı, sınırları içinde yeni bir insan ve toplum inşa etmek için bu iddiaları politika haline getirdiği görülmektedir. Bu yüzden bir proje olarak Türk modernleşmesini doğal seyri içinde gelişen topluma felsefi arka plandan yoksun bir müdahale olarak görmek mümkündür. Arif Dirlik'in işaret ettiği gibi, Osmanlı sonrası kurulan yeni devlet savaş sonrasında sömürgeleştirilememiş bununla beraber batı aynasında kendi kendini oryantalize (self-orientalization) ettiği bir gözlük dine, devlete ve topluma bakmaya çalışmaktadır²⁷. Bu bakış, cumhuriyetin erken dönem iktisat politikasını, tarım politikasını, eğitim politikasını şekillendirdiği

²⁶ 'Cumhuriyeti kuran siyasal iktidarın cumhuriyet kavramına a. Monarşinin karşıtı hükümet biçimi b. Teokrasinin karşıtı olan hükümet biçimi c. Ulusal egemenliğe dayanan bir yönetim biçimi d. Millet Meclisinin en büyük makam olduğu bir yönetim biçimi anlamları verilmiştir.' Cumhuriyet bir yönetim biçimi mi yoksa bir devlet biçimi mi tartışmasının yorumu için bkz. Taha Parla, **Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Nutku**, 3. bs., c. 1, Deniz Yay., İst. 2008, s. 131.

²⁷ Arif Dirlik, **The Postcolonial Aura**, Boulder 1997, s.115.

gibi bir din politikasını da belirlemiştir²⁸. Bu belirlenmişlik Türkiye’de din politikasının meşruiyetini tartışılır hale getirmeye devam etmektedir.

II. Araştırmanın Amacı

Türkiye’de meşruiyeti tartışılan din politikası, modernleşmenin kurguladığı modern toplum tasarımı ve bu ideal tasarıma ulaşmak için gündelik hayatta üretilen pratik uygulamaları içine alan bir bütünden oluşmaktadır.

Batılı modernleşmenin din ile sorunlu ilişkisi uygulamanın gündelik hayatta alacağı şekilde sorunlu kılmaktadır. Bu, savaş sonrası kurulan yeni devletin model aldığı batının dinle kurduğu yeni ilişki biçiminin sorunlu doğasının anlaşılmasına yönelik bir çabayı zorunlu kılmaktadır. Çalışmanın ilk amacı modern zamanlarda ortaya çıkan bu yeni ilişki biçimin doğasını teorik düzeyde incelemektir²⁹.

Bununla yeni kurulan devletin din ile ilişki biçiminin iddia edildiği gibi batılı bir modele uygun düşüp düşmediği ortaya konulmaya çalışılmış olacaktır³⁰. Batılı bir modele göre kurulduğu iddia edilen yeni devletin önündeki en büyük engel yapının Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısının üzerinde kurulmak zorunda oluşudur. Bu yüzden yeni kurulan devlet batıda ortaya çıkan ilişkiden ilham alarak söz konusu yapıyı tahkim ettiği düşünülen dini, yeni devletin kurucu unsurlarından birisi

²⁸ Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman, Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite, **Doğu Ne? Batı Ne?**, Doğu Batı Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 2, Şubat- Nisan 1998, s.75-88.

²⁹ Cumhuriyet Türkiye’sinde dinin bir sorun alanı olarak görülmesi ile ilgili bir çalışma için bkz. İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam**, Dergâh Yay., İst. 2008.

³⁰ Mustafa Aydın, **Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset**, 2.bs., Açılım Kit., İst. 2002, s.152.

olmaktan çıkarmayı bir zorunluluk olarak görmüştür³¹. Çalışmamız Osmanlı geçmişi ile süreklilik ve kopuş izlerine yoğunlaşmayı gerektirmiştir. Süreklilik ve kopuş izlerine yoğunlaşmak cumhuriyetin din politikasının temel karakteristiğini ortaya çıkarılması amacını taşıyan bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yeni kurulan devletin Osmanlı geçmişi süreklilik ve kopuş arasında gidip gelen bir sarkacın oluşmasına neden olmuştur. Bu yeni devletin din ile devlet birlikteliğine dayalı bir ilişki kurduğunu söylenmesine sebep olduğu gibi sarkacın kopuş yönüne bakanlar tarafından bir ayırım ilişkisi şeklinde yorumlanmıştır. Bu yönüyle 1923’de kurulan yeni devletin din ile devlet arasındaki ilişki birbirine zıt görüşler etrafında sürüp gitmektedir. Bu yönüyle çalışmanın amacı birliktelik, ayırım ve red iddialarını araştırarak cumhuriyetin din politikasının temel karakteristiğini ortaya çıkarmaktır.

Muhakkak ilişkiye şekli veren birliktelik, red ve ayırım tavırlarının toplumsal yansıması oldukça önemlidir. Bu önem toplumsal inşanın aldığı şekli belirlemeye yönelik bir çabayı anlamlı kılmaktadır. Bununla 1923’te kurulan yeni devletin doğası, inşa ettiği toplumun niteliği, sosyal, kültürel ve ekonomik yapının görünüşleri ortaya çıkarılmış olacaktır. Genel olarak bakıldığında yeni devletin ‘*medeniyet seviyesine ulaşma arzusu (will to civilization)*’³² gündelik hayat yapılarını alt üst etmiş bugün bile toplumda var olmaya devam eden bölünmüşlük görüntüsünün kaynağında yer almıştır³³. Şerif Mardin günümüzde yaşanan bu

³¹ Nur Vergin, Din, **Toplum ve Siyasal Sistem**, Bağlam Yay., İst. 2000, s.132.

³² Ayşe Kadioğlu, **Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi**, s.27.

³³ Devletin din ile yaşadığı gerilim ve bunun topluma yansıması son dönem yapılan araştırmalarda açık bir şekilde altı çizilmiştir. Gerilimin izlerine yakından bakmak için bkz.: Ruşen Çakır, İrfan

bölünmüşlüğe dikkat çekerek ‘cumhuriyetin dinden boşalan alana önerdiği kültürün, gündelik hayat yapılarını normalleştirilmesi için yeterli olmadığı’ şeklinde yorumlamıştır³⁴.

Oysa Türk sosyal bilimlerinde hakim paradigma cumhuriyetin resmi din politikası olarak belirlenen laikliğe toplum için birleştirici bir unsur olarak bakmıştır³⁵. Bu paradigmaya göre laikliğin anlamı din ile devlet arasında ilişki kesin bir ayrımı (*separation*)³⁶ olarak tanımlayarak toplumu birleştiren bir unsur olarak

Bozan, **Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı** Mümkün Mü?, TESEV Yay., İst.2006; Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset**, TESEV Yay., İst.2006; Ali Bayramoğlu, **Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz: Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler**, 3.bs.,TESEV Yay., İst. 2006; Bahattin Akşit, vd., **Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, İletişim Yay., İst. 2012.

³⁴ Şerif Mardin, Türkiye’de dinin konumu ilgili yaptığı bu analiz sadece Cumhuriyete has da değildir. Ona göre gerilim Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat ile birlikte ortaya çıkmıştır. Tanzimat, dinden boşalan boşluğu dolduramamış, cumhuriyetin dinin yerine koymaya çalıştığı kültürde meydana getirilen bu boşluğu derinleştirmiştir. Bu ve benzeri görüşleri için bkz: Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, (der.) Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, 10 bs., İletişim Yay., İst. 2004.

³⁵ Mehmet Ö. Alkan, Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, c. 1, 8. bs., İletişim Yay., İst. 2009, s. 401.

³⁶ Batıda din-devlet ilişkileri açıklamaya ve analiz etmeye yarayan tipolojileri şu şekilde belirlemek mümkündür: a) Dinin devlete egemen olması b) Devletin dine egemen olması c) Din ve devletin birbirinden ayrılmış olması d) Din ve devletin birlikte olması. Şu eserlerde de benzer tipolojilerden bahsetmektedir. Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi**, 2.Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 2000, s.176; Nur Vergin, **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, ss.98-133.

değerlendirmiştir³⁷. Çalışmamızı bu yönüyle laikliğin toplumu birleştiren bir ilke olup olmadığının araştırılmasına dönük bir çaba motive etmektedir.

Toplumu uzlaştırıcı bir ilke olarak laiklik günümüzde tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Yeni anayasa çalışmalarında tarafların üzerinde anlaşamadığı bir madde olarak laikliğin eğildiğimiz dönemdeki kurgusunun ifade ettiği anlamın incelenmesi bu yüzden bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek temsil makamında olanlar gerekse sivil toplum kuruluşlarının hemen hemen tüm laiklik önerisi tepkiyle karşılanmakta bu laiklik kavramı etrafında oluşturulan toplumsal oydaşma iddiasının yetersiz olduğunu göstermektedir³⁸.

Çalışmanın diğer bir amacında modern bir ulus-devlet olarak yeni devletin bu yapıya uygun ulus inşa sürecinde dine atfettiği yeni anlamın ortaya çıkarılmasıdır. Her ne kadar I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlı Devleti, kendini oluşturan milletlerin teker teker imparatorluktan kopmasının sebebini sömürgeci batı olarak görse de³⁹ Tanzimat'tan bu yana batının ulaşmış olduğu güç, doğulu ülkeleri özellikle de Osmanlı Devleti'nin ilgisini batıya çevirmesine sebep olmuştur. Başlangıçta batının tekniği alınarak dünya sistemine uyum sağlanacağı düşünülmüştür. Osmanlı reformcuları batının tekniği alınarak problemin üstesinden geleceklerini tam inanmış gözükmektedirler.

³⁷ TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.16, ss.58-84.

³⁸ bkz. Bekir Berat Özipek vd., **İnsan Onuruna Dayanan Yeni Anayasa**, Stratejik Düşünce Enstitüsü Yay., Ank. 2011; **Yeni Anayasa Taslağı**, TÜSİAD Yay., İst. 2011; **Türkiye'nin Yeni Anayasa'sına Doğru**, TESEV Yay., İst. 2011; **Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Önerisi**, MÜSİAD Yay., İst. 2011.

³⁹ Ümit Kurt, **Türk'ün Büyük Biçare Irkı: Türk Yurdunda Milliyetçiliğin Esasları (1911-1916)**, İletişim Yay., İst. 2012, s. 161.

Osmanlı devleti Tanzimat'tan yıkıldığı ana kadar batının tekniğine dayalı modernleşme algısı ile devleti kurtaracağını ve modern dünya sistemine ayak uyduracağını düşünmüştür. Buna karşın cumhuriyeti kuran kadronun geldiği noktada batının tekniğini almanın yetersizliğini Osmanlı deneyimine bakarak görmüştür. Cumhuriyet, savaş sonrası modern dünya sisteminde/yeni devletler düzeninde var olmanın asgari şartının kurulan yeni devletin ulus-devlet olarak inşa edilmesini bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Bu zorunluluk ulus-devlet yapısına göre belirlenen yeni devletin dine yaklaşımını da belirlemiş gözükmektedir. Buna göre yeni devlete uyumlu bir din anlayışının ikamesine yönelik bir müdahalenin cumhuriyetin din politikasını yönlendirip yönlendirmediği önemli bir soru olarak cevabını beklemektedir.

III. Araştırmanın Varsayımları

Bütün bu söylenenler dikkate alındığında araştırmanın varsayımlarını şu şekilde belirlemek mümkün gözükmektedir: Her şeyden önce yeni kurulan devletin dinle ilişkisi bir gerilim ilişkisidir⁴⁰. Bu yeni kurulan devletin dini tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir din politikası geliştiremediği anlamına gelmektedir.

Modernitenin en temel tezlerinden olan toplumlar ilerledikçe dinin ortadan kalkacağı öngörüsü dikkate almakla beraber cumhuriyeti kuran kadronun savaş şartlarında dine yüklediği misyon ile savaş sonrası kurulan devletin ilk yıllarında meşruiyetini sağlamada attığı anlam açısından bir devamlılık ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bu, cumhuriyeti kuran siyasi kadro⁴¹ tarafından toplumu düzen ve

⁴⁰ Bahattin Akşit, vd., **Türkiye'de Dindarlık**, s.78.

⁴¹ Siyasi kadro ile Birinci Dünya Savaşı sonrası şartlarda Osmanlı bakiyesi bir grup asker, bürokrat, aydın ve din adamı koalisyonu kast edilmektedir. Söz konusu kadronun değerlendirilmesi için bkz.

birlik içerisinde devamını sağlamada dinin önemi kavranmış olduğu anlamını taşımaktadır.

Bu yüzden cumhuriyetin din politikasının ana hedefi dinin tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba olarak görülmemelidir. Bununla olsa olsa dinin araçsallaştırılarak kontrol edilmesi amaçlanmaktadır. Kontrol ilişkisi din ile devletin ilişkisinin Osmanlı Devleti'ndekine benzer bir din devlet birlikteliğinin bir devamı olarak değerlendirmek cumhuriyetin din politikasını anlamak açısından yeterli olmayacaktır. Cumhuriyetin din politikası süreklilik izlerinden daha çok kopuş ile değerlendirmek bize göre daha anlamlı bir tespit olacaktır⁴². Devlet radikal bir kopuş söylemiyle dini kontrol altına almış, dinin devlete etkisi tamamen bitirilerek özel alan ilgisinin içerisinde tutulmak istenmiştir⁴³. Dahası cumhuriyeti kuran kadro modernleştirme saikiyle gündelik hayatın inşasında toplumun bütün uzuvlarına sirayet ederek taleplerinin önü kesilmek istenmiş, bu istekler egemenliğin bölünerek yeni iktidar odaklarının meydana okumaları gibi değerlendirmiştir.

İsmail Kara, 'Din İle Olmuyor Dinsiz de Olmuyor: Cumhuriyet Devri Din Politikaları', **Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı Konuları**, yay. haz. Bülent Bilmez, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2013, s.72.

⁴² Hasan Bülent Kahraman, **Türk Siyasetinin Yapısal Analizi: Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar**, 2. bs., Agora Kit., İst. 2008, s.76.

⁴³ Cumhuriyetin din politikasının dini kontrol etme yönelimi tartışmaları için bkz. Andrew Davison, **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, ss.217-235.

Ayrıca şu kaynaklarda din ile devlet ayrımı, dinin kurumsal gücünü yok etme ve dini tamamen ortadan kaldırmaya yönelik iddialar bulunmaktadır: Dankwart E. Rustow, 'Türkiye'de İslam ve Politika: 1920-1955', **Türkiye'de İslam ve Laiklik**, der. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İst. 1995, s.58; Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Boğaç Babür Turna, Arkadaş Yay., Ank. 2008, 411-412.

Bütün bunların nihai amacı ise savaş sonrası kurulan yenedünya düzenine uyumlu bir ulus-devlet inşa edilerek modern devletler sistemine uymanın asgari şartları yerine getirmektir. Modern dünya düzenine uyumu sağlamanın teorik alt yapısı ‘medeniyetçilik’ kavramı ile açıklamak olanaklı görünmektedir. Modern devletler sistemine uyumun asgari şartı yeni kurulan devletin ulus-devlet olarak inşa edilmek olarak belirlenince bu yapıya uyum sağlayacak bir ulusun inşası da kaçınılmaz olmaktadır. Buna göre devlet modern devlet düzenine göre kurgulanmış bir devlettir. Ulus ise hâlihazır millet değil tahayyül edilmiş yeni bir cemaatten teşekkül etmektedir⁴⁴. Bu amaçla gündelik hayatın bütün formlarına nüfuz eden bir seküler siyaset anlayışı tesis edilerek birey yeniden tarif edilmiş ulus devlet kurgusuna uygun vatandaşlar yeni bir bedene kavuşturulmuştur⁴⁵. Bedene kavuşturulan bu vatandaşları milli seciye ve ahlak ile yetiştirmesi düşünülen yeni bir ‘*Türk Milli Dini*’ ikamesi olarak kurgulanmıştır.

Ancak ‘*Türk Milli Dini*’ni ırka ve etnisiteye dayalı bir topluluk ile dinin bir bileşeni olarak görmek mümkün gözükmemektedir. Bunun yerine hayal edilmiş bir Türk ulusu ile bu ulusa göre inşa edilmiş, devleti yüceltip benimsemeye dayalı bir din anlayışı tesis edilmek istenmiştir. Kurgulan bir din olarak ‘*Türk Milli Dini*’ toplumun özel hayatında ve vicdanlarda yer edinen özel alan ilgisi olarak yerini almalıdır.

Cumhuriyetin din politikasının temel karakteristiğini ortaya koymaya yönelik diğer bir varsayımımız laikliğin seküler bir toplum inşa etmenin aracı olarak

⁴⁴ Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, 5. bs., çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İst. 2009, s.37.

⁴⁵ Mehmet Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, Çizgi, Yay., Konya 1999, s.358.

anlaşılmakta olduğudur. Toplumun seküler inşasından doğan boşluğun giderilmesinde tarihsel olarak var olan dini yapıların (tarikât, tekke) toplumla ilişkisi dinin siyasallaştığı bir sürecin başlamasına sebep olmuştur. Bunun cumhuriyeti kuran siyasi kadro tarafından görülmesi ile birlikte söz konusu yapılar resmen kapatılmıştır. Tarihsel olarak var olan bu yapıların devlet olan ilişkilerin resmen kesilmesi tarikât ve tekke gibi yapıların yer altına indiği bir sürecin başlamasına sebep olmuştur. Toplum nezdinde meşruiyet bulunan bu yapılar günümüze kadar devletin bu yapılar üzerinden din politikası ürettiği bir alan olarak konumlandırılmıştır.

IV. Araştırmanın Sınırlılıkları

Cumhuriyetin din politikasının inşa sürecini birbirini izleyen üç dönem içinde incelemek evrilmenin izlerini görmek açısından oldukça önemlidir.

Bu dönemlerden ilki 1919 ile 1923 yıllarını kapsayan Milli Mücadele dönemidir. II. Abdülhamid'in Avrupa devletleri içinde yürüttüğü denge siyaseti içinde önemli bir yeri olan İslam'ın politik bir araç olarak kullanılması I.Dünya Savaşı sırasında da işlevini korumuştur.

Cumhuriyetin kurucuları, İslam ülkelerinin batıya karşı yürütülen savaşta desteğini almak için İslam vurgusuna yer verdikleri görülmektedir. Dönemin kaynaklarına yakından bakıldığında Hilafetin ve İslam'ın kurtarılması hemen hemen her kesim tarafından işlenmektedir⁴⁶.

Bolşevik devriminden sonra Rusya'nın savaştan çekilmesiyle birlikte İslam vurgusu Bolşevik ve Komünizm ile beraber yürütülmeye devam etmiştir. Bu aynı

⁴⁶ Dankwart E. Rustow, **Türkiye'de İslam ve Politika**, s.59.

zamanda yeni kurulacak devletin de ideolojik arayışlar içinde olduğu bir dönem olması açısından çalışmada üzerine düşünmeyi gerektirmektedir.⁴⁷

Türk sosyal bilimlerinde cumhuriyetin din politikası bu dönemin hâkim İslam vurgusuna dikkat çekilerek analiz edilmektedir. Hatta dine yönelik politikanın bir çatışma ve gerilim ilişkisi olduğunu kabul etmeyenlerin genellikle bu dönem ilgili din vurgusunu ön plana çıkardıkları görülmektedir.

Bununla beraber cumhuriyetin din politikasının şekillendiği yer cumhuriyetin ilan edildiği 1923 yılından tek parti hükümetinin kurumsallaşıp parti politikasının tek belirleyici olduğu dönemi içermektedir. Bu, 16 yıllık bir süreci kapsamaktadır. Bununla beraber bu süreci yekpare ve bütünlük içinde görmek yerine kendi içinde etkileşim ve dönüşüm geçiren bir dönem olarak değerlendirmek cumhuriyetin din politikasını anlamak açısından oldukça önemlidir.

Cumhuriyetin din politikası, 1923 ile 1929 yıllarını kapsayan cumhuriyetçi dönem ile daha çok 1929'dan 1939 yıllarını içene alan etnik ve ırka dayalı motiflerle bezenen, milliyetçiliğin dinin yerine ikame edildiği bir dönemin eseridir. Bu yüzden Osmanlı ve Milli Mücadele dönemi etkileri dikkate alınmakla beraber daha çok 1923 ile 1939 yıllarına yoğunlaşmaktadır.

Muhakkak bir devletin din politikasının net bir şekilde ortaya çıkarmak için çok daha uzun dönemli çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bugün Türkiye'de din politikasının ana parametrelerini belirlemek bir şekilde tarihsel süreçte geçirilen kritik dönemlerin hesaba katılmasını gerekli kılmaktadır. Bu açıdan Osmanlı geçmişi

⁴⁷ Emel Akal, **Milli Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal, İttihad Terakki ve Bolşevizm**, İletişim Yay., İst. 2012, s.325; Ömer Kürkçüoğlu, **Türk-İngiliz İlişkileri: 1919-1926**, ASBF Yay., Ank.1978, ss.81-137.

cumhuriyetin din politikasının ana parametrelerini vermesi açısından oldukça önemli veriler sunmaktadır.

Yine Osmanlı geçmişi kadar tek parti sonrası ortaya çıkan kritik dönemlerinde en az Osmanlı geçmişi kadar göz önünde tutulmasını gerektirmektedir. Kritik dönemler içinde Türkiye’de ortaya çıkan ara dönem sonrası din politikalarının da kayda değer bir etkisi bulunmaktadır. Gündelik hayata müdahalenin en keskin ve radikal olduğu bu dönemlerde din iç politikanın en başköşesinde hakkında bitmek tükenmek bilmeyen tartışmaların konusu olmuştur.

Bir şekilde ara dönemlere eğilen her araştırma uluslar arası politikada ortaya çıkan değişimlerin etkisini de zikretmek zorunda kalmıştır. Uluslar arası bu değişimler içinde küreselleşme olgusu kadar Avrupa ülkelerini bir şemsiye altında birleştiren Avrupa Birliği önemli bir yer tutmaktadır. Türkiye’nin müzakere süreci içinde belki de en önemli başlıkların arasında Türkiye’de din ve vicdan özgürlüğü ile Avrupa Birliği’nin müktesebatının kıyaslanması gelmektedir⁴⁸.

Bütün bu sayılan gelişmeler içinde cumhuriyetin din politikası her defasında yeniden şekil değiştirmiştir. Değişimin siyasal bir krize dönüşmeden denge ve düzenin yeniden kurulması Türkiye’de siyasal sistemin ana rahmi olarak nitelendirilen cumhuriyetin ilk dönem uygulamalarını tekrar tekrar gündeme taşımıştır. Yeni gelişmelere meşruiyet arayışı bir şekilde cumhuriyeti kuran kadronun zihni donanımlarına atıf yapılmasını zorunlu kılmıştır.

Bu yüzden Cumhuriyetin din politikasının en önemli devresi çalışmamızda eğildiğimiz dönem olan 1923 ile 1939 yılları arasını içeren on altı yıllık bir süreyle

⁴⁸ Silvio Ferrari, AB Hukuk Sisteminde Din ve Dini Cemaatler, **Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi**, Ed. Ali Köse, Talip Küçükcan, İSAM Yay., İst. 2008, s.27-30.

sınırlandırmayı gerektirmiştir. Bu süre bize göre Türkiye’de din politikasının ana parametrelerine ışık tutması açısından yeterli ipuçlarını verecek kadar zengin bir dönemdir. Aynı zamanda Türkiye’nin gelecekte din hakkında geliştireceği stratejiler içinde bir kalkış noktası oluşturmaktadır.

Bir ülkenin din politikasının şekillenmesinde tarihsel bir kesitin tespiti kritik bir tercihtir.⁴⁹ Bunun yanında Cumhuriyetin din politikasının oluşmasında bu tarihsel sürecin tespiti kadar siyasal sistemin ve toplumun etkisi de göz ardı edilmemelidir. Bir ülkede siyasal iktidarın uygulamalarının tezahürleri toplumda ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar sosyolojik ilgi toplum kavramı etrafında şekillense de bu çalışmada toplum, devlet ve ikisi arasındaki etkileşimin sonuçlarına odaklanmaya çalışılmıştır.

V. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Cumhuriyetin din politikasının belirlemek kavramsal ve teorik çerçevenin belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Bunun için sosyal bilimler müktesebatı dikkate alınarak bir bütünlük içinde araştırma yapılmaya çalışılmıştır⁵⁰.

Özellikle sosyoloji biliminin laboratuvarı sayılan tarihsel alan çalışmamızda merkezi bir yer tutmaktadır. Bununla beraber çalışma tam anlamıyla bir tarih çalışması değildir. Genel bir tanımla toplum bilimi olan sosyolojinin yöntem ve teknikleri ile yürütülen bir çalışmadır. Genel sosyolojinin yöntem ve teknikleri ile yürütülen bu çalışmada sosyolojin alt dallarlı olan din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisinin temel kavram ve analizine dayanmaktadır.

⁴⁹ Jean Bauberot, **Laiklik: Akıl ile Tutku Arasında 1905-2005**, çev. Alev Er, İBÜ Yay., İst.2009, s.10 vd.

⁵⁰ Türkdoğan Orhan, **Bilimsel Araştırma Metodolojisi**, Timaş Yay., İst. 2000, s. 206.

Cumhuriyetin din politikasına ilişkin ana parametreleri analiz etmek amacıyla çevresel veriler, kaynak ve süreci betimleyen veriler kullanılmıştır. Bütün bunlarla beraber kaynak kişi ve grupların değerlendirmeleri esas alınmıştır. Veri, “bilgi veren, sorunu çözmemize ya da karar vermemize yardımcı olan her türlü bilgi veya olgudur”⁵¹.

Buna göre cumhuriyetin din politikasının analiz etmek için bilgi ve olguları sağlayan birtakım kaynaklar bulunmaktadır. Bunların en başında arşivler gelmektedir. Arşiv bir milletin tarihi ve kültürel mirasıdır. Tarih, sosyoloji ve diğer sosyal bilimler için kaynak oluşturmaktadırlar. Bunlar içinde en önemlileri Cumhurbaşkanlığı arşivi, yakınçağımızın önemli askeri ve genel tarih alanlarında çalışanların vazgeçemeyecekleri ATASE arşivi, 1920’den günümüze kadar TBMM kurulunda görüşülen tüm toplantı tutanaklarını barındıran TBMM arşivi en önemlileri arasındadır⁵².

Başbakanlık tarafından yayınlanan kanunlar ve hukuki mevzuatı bir arada toplayan düsturlar çalışmamızda sık sık başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Özellikle yasama meclisi faaliyetlerine ilişkin olarak tutulan tutanakların yayınladığı Zabıt Cerideleri dönemin tartışmalarını ve zihniyetini ele vermesi açısından oldukça faydalı bilgiler sunmaktadırlar. O dönemin şartlarında kamuoyu ile paylaşılmayan konuşmalar için değerli bir kaynaktaki TBMM gizli Celse Cerideleri’dir⁵³.

⁵¹ Rauf Arıkan, **Araştırma Teknikleri ve Rapor Yazma**, 3. bs., Gazi Kit., Ank. 2000, s. 81.

⁵² E.Semih Yalçın, **Türkiye Cumhuriyeti Tarihinin Kaynakları**, 2. bs., Berikan Yay., Ank. 2007, s. 48.

⁵³ E. Semih Yalçın, **Türkiye Cumhuriyeti Tarihinin Kaynakları**, s.105.

Çalışmada dönemin tüm tarihsel olayları ile bilgi veren süreli yayınlara da yeri geldikçe başvurmak gerekmiştir. Resmi yayın organı olmasa da tek parti hükümetinin düşüncelerini savunan ulusal gazetelere çalışmamızda yer verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda başvurduğumuz kaynakların başında dönemin kurucu bileşenlerinden olan Nutuk, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri ilk sırayı almaktadır. Dikkate değer bulunması açısından Cumhuriyet Halk Partisini önemli isimlerinin hatıratları çalışmanın diğer bir kaynağı olarak incelenmiştir.

Elde edilen bulguların analizinde, araştırmamızın temel özelliğinden hareketle üçlü bir yaklaşım söz konusu olmuştur. İlkinde, toplanan veriler orijinal formuna mümkün olduğu kadar sadık kalınarak sunulmuştur. İkinci olarak bazı nedensel ve açıklayıcı sonuçlara ulaşılmaya ve belli başlı temalar ve bu temalar arası anlamlı ilişkiler belirlenmeye çalışılmış, "neden", "nasıl" sorularına cevap aranmıştır. Üçüncü yaklaşımda ise, -birinci ve ikinci yaklaşımlar temel alınarak- veri analizi sürecine kendi yorumlarımızı katmaya, elde edilen verilerin ve bundan çıkarılan sonuçların çalışmanın problemleri açısından nasıl görüldüğüne ilişkin bilgilere yer vermiştir.

LBÖLÜM:
KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE:
SİYASAL İKTİDAR VE DİN

1.KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Cumhuriyetin din politikasını incelemeye yönelik çalışmanın ilk bölümü kavramsal ve kuramsal çerçevenin ortaya çıkarılmasına ayrılmıştır.

Sosyal bilimlerde kavramlar, toplumsal olguları analiz etmek, gözlemlenen dünyanın nesnelere sınıflandırmak, bu olguları açıklayarak bir anlam yüklemek ve bu gözlemler temelinde üst düzey önermeler formüle etmek amacıyla başvurulan terminolojik araçlardır⁵⁴. Çalışmamızda söz konusu terminolojik araçlar iktidar ve din etrafında şekillenen bir dizi kavramdan oluşmaktadır.

Kuramsal çerçevede ise söz konusu kavramlar arasındaki ilişki biçimi analiz edilerek incelendiğimiz konu hakkında genellemeler yapılacaktır. Böylece cumhuriyetin dine ilişkin politikasının söylenenin ötesine geçen bir açıklaması yapılmaya çalışılacaktır.

1.1. İKTİDAR KAVRAMI

Birinci Dünya Savaşı sonrasında kurulacak Cumhuriyet; devletin, milletin/ulusun ve gündelik hayatın kurgulandığı bir inşa sürecidir. Bundan dolayı kurgulanmış yapıların, ilişkilerin ve etkilerin yaratılmasını analiz etmek için iktidar kavramının incelenmesi gerekmektedir⁵⁵.

En genel anlamda iktidar, İngilizcedeki '*power*', Fransızcadaki '*pouvoir*' ve Latince'deki '*potestas*' kavramları ile karşılanmaktadır. Bu kavram ilgili dillerde; ehil olmak, yetenek sahibi olmak, toplumda başkalarına istediğini yaptırabilmek, istenen

⁵⁴ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ank. 1999, s.395.

⁵⁵ Bertrand Russel, **İktidar**, çev. Göksel Zeybek, 2.bs., İlya Yay., İzmir 2010, s.25.

şeylerin yaptırılmasını sağlamak için zora başvurmak anlamlarında kullanılmıştır⁵⁶. Buna göre iktidar, dünyada bir farklılık meydana getirmek amacıyla sonuçlar elde edebilme veya bunların üretilmesine katkıda bulunabilme kapasitesi olmaktadır. Her ne kadar iktidar ile ilgili birçok tanım bulunsa da hemen hepsinde mutlaka iki tarafın bulunduğu bir ilişki biçimi mutlaka zikredilmektedir. Bu yönüyle iktidar siyasal psikolojik ve toplumsal bir ilişki biçimidir⁵⁷.

İktidar kavramı sosyal bilimlerde çok yönlü olarak incelenmiş ve onun dört boyutuna vurgu yapılmıştır. Bu boyutlardan ilki iktidarı, manevi cebir ve doğal yetenek olarak görmektedir. Sosyal bilimler teorisi soyut bir kavram olarak gördüğü iktidarı bu perspektiften değerlendirmeye çalışmaktadır⁵⁸. İktidar kavramı, devletin incelenmesinde de ön planda olup devletin resmi otoritesini ifade etmektedir. Devletin resmi otoritesi yasama, yürütme yargı ve diğer kurumlardan oluşan bir bütündür. İktidarın üçüncü boyutu ise onun toplumsal yönünü ortaya çıkarmaktadır. İktidar bu boyutuyla etkileyicileri ve belirleyicileri olan gruplar, sınıflar, dernekler kültürel normlar ile birlikte ele alınmaktadır. Son olarak dördüncü boyut ise iktidarın psikolojik yönüne vurgu yaparak bireyin davranışı ve tutumlar üzerindeki etkisine odaklanmıştır⁵⁹.

Bütün yönleri ile ele alınmaya çalışılmasına rağmen günümüzde iktidar kavramı etrafında yapılan tartışma son bulmamıştır. Özellikle sadece resmi alanlarda

⁵⁶ Halis Çetin (ed.), **Siyaset Bilimi**, Orion Kit., Ank. 2011, s.34.

⁵⁷ William Outhwaite, **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, çev. Melih Pakdemir, İletişim Yay., İst. 2008, s.352-353.

⁵⁸ Andrew Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, Hızır Murat Köse, Küre Yay., İst. 2011, s.88.

⁵⁹ İktidar biçimleri için bkz. Bertrand Russel, **İktidar**, ss.29-45.

ortaya çıkan bir olgu olarak gösterilmesi onu sosyal bilimlerde tartışmanın merkezinde tutmaktadır. Günümüzde post-modern teori iktidarı resmi alanların dışında toplumsal alanın tümünde gözlenebilecek bir olgu olarak bakmakta, cinsellikten eğitime kadar çok geniş alanda işlerli kazandığını iddia etmektedirler. Post-modern teoriye göre iktidar, günlük pratiklerde işleyen bir ilişkiler ağıdır. Bu yönüyle kavramın toplumsal eylem ve uygulamalar içinde ele alınmasının gerekliliğine işaret etmişlerdir⁶⁰.

İktidar kavramı incelenirken üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan biri de ister siyasal olsun isterse toplumsal olsun ortaya çıkan ilişkinin niteliği ve yönüdür⁶¹. Klasik ve modern çabaların hepsinin altını çizdiği husus iktidarın ortaya çıkardığı ilişki tarafların birinin diğerinden üstün olduğu bir tahakküm süreci meydana getirdiğidir. Bu tahakküm iktidarın bir eşitsizlik ilişkisi şeklinde kurulduğunu göstermektedir⁶². İktidarın eşitsizlik ilişkisi doğuran yönü onu güç, etki, zorlama, baskı, yaptırım ve müdahale ile anlaşılan bir kavram haline getirmektedir.

Bu yönüyle iktidar bir kişi veya grubun başka kişi ve gruplar üzerinde kendi istediğini yaptırabilme gücü olarak görmek mümkündür. Nitekim Max Weber'in iktidar tanımında '*toplumsal ve sosyal ilişkiler içinde bir iradenin ona karşı gelmesi*

⁶⁰ Steven Best-Douglas Kellner, **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, 2. bs., Ayrıntı Yay., İst. 2011, s. 69.

⁶¹ Meerten Ter Borg, 'İktidar ve Din' çev. Mehmet Akgül, **Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem**, çev. ed., İhsan Çapçioğlu, İmge Yay. Ank. 2012.s.315.

⁶² Nur Vergin, **Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, Bağlam Yay., İst. 2003, s. 133.

halinde bile yürütülen üstünlük' olarak değerlendirmesi eşitsizlik ilişkine dikkatlerimizi çekmektedir⁶³. Weber'e göre iktidarın kurduğu bu eşitsizlik ilişkisinin uygulandığı alan ister kişi olsun ister grup ya da toplumun tamamı olsun en önemli sonucu söz konusu alanı dönüştürmesi ve yeniden yapılandırmasıdır.

Elias Canetti, kitle üzerinde etkisini incelediği eserinde üzerinde iktidarın tahakküm kurduğu yapıyı dönüştürerek yeniden yapılandığına dair oldukça bol örnekler bulunmaktadır. Ona göre iktidarın dönüştüren ve yapılandıran gücü etkilendiği alanda dokunulma korkusu yaratarak buna karşı ister istemez bir direnç meydana getirmektedir⁶⁴.

İktidarın ortaya çıktığı anda kurduğu eşitsizlik ilişkisine post-modern teorinin önde gelen isimlerinden Foucault tarafından da dikkat çekilmiştir. Ona göre iktidar, devinimli bir eşitsiz ilişkiler bütünüdür. Örneğin onun büyük kapatılma olarak tarif ettiği olayın mekânı olan cezaevinde kurulan sürekli denetim mekanizması mahkûmları tamamen kul ve köle olarak teslim olmalarına neden olmaktadır. '*Panopticon*' şeklinde kurulan bir denetim uyarınca ne zaman gözlendiklerinin farkına varmasalar da her an izlendiklerinin mümkün olduğunu bilmeleri, onların hal ve hareketlerine dikkat etmelerini sağlamaktadır. Söz konusu eşitsiz ilişki insanları '*uysal bedenler*' olarak iktidara boyun eğdirten bir dönüşüm ve yapılandırma aracı olmaktadır⁶⁵.

⁶³ Max Weber, **Ekonomi ve Toplum**, çev. Latif Boyacı, Yarı Yay., İst. 2012, s.18.

⁶⁴ Elias Canetti, **Kitle ve İktidar**, 3. bs, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yay., İst. 2006, s.15

⁶⁵ Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İst. 2000, s.63. Ayrıca bkz. Orhan Tekelioğlu, **Michel Foucault ve Sosyolojisi**, çev. İbrahim Sirkeci, Bağlam Yay., İst.1999, s.123.

İktidar kavramının ilişkisellik yönüyle birlikte ortaya çıkan diğer önemli bir husus eşitsizlik ilişkisini ortaya çıkararak gücün nerede yoğunlaştığının tartışmasıdır. Post-modern teorinin öncülerinden olan Foucault, gücün yoğunlaştığı belirli bir yapı (devlet, siyasi yapı, hükümet, hâkim bir toplumsal sınıf) tanımına karşı çıkmıştır. Ona göre iktidar her yer de bulunan bir tahakküm ilişkisidir⁶⁶.

Buna karşın çalışmamızın içeriği düşünüldüğünde Foucault'un mikro-iktidar düşüncesi anlam içeriği çok geniş bir anlam alanı bulunmaktadır. Bu genişlik '*iktidar biçimleri*' arasında kategorik bir ayırım yaparak toplumda hiyerarşik olarak en üstün konumda olan siyasi iktidar kavramını diğer iktidar biçimlerinden ayırıp ona yoğunlaşmamızı zorunlu kılmaktadır.

1.1.1. Siyasal İktidar

Siyasal iktidar toplumda ortaya çıkan diğer iktidar biçimlerinden ayrı olup bir kişi veya grup hâkimiyetinden öte bunları da içine alacak şekilde herhangi bir ülkede üstün iradeyi temsil eden güçtür⁶⁷.

Bu üstün güç diğer iktidar biçimlerinden bir takım yönleriyle ayrılmaktadır. Diğer iktidar biçimlerinden farklı olarak siyasi iktidar, gücün kendinde yoğunlaştığı devlet ile eş anlamlı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle siyasi iktidar toplumunda etkin olan daha dar iktidar biçimleri içinde belirgin bir üstünlük sağlamaktadır. Söz konusu üstünlük onu aldığı kararlar ve uyguladığı politikalar ile

⁶⁶ Ali Akay, **Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları**, Bağlam Yay., İst. 1995, s.101. Ayrıca bkz. Laurent Fleury, **Max Weber**, çev. Işık Ergüden, Dost Yay., Ank. 2009, s.97.

⁶⁷ Siyasal İktidar tanımları için bkz. Münici Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, 14. bs., Bilgi Yay., İst. 2001, s.48; Vernom Bogdanor, **Blackwell'in Siyaset Bilimi Sözlüğü II**, çev. Erhan Yükselci vd., Ümit Yay., Ank. 2003, s.289; Davut Dursun, **Siyaset Bilimi**, Beta Yay., İst. 2002, s.100.

karşı gelinse dahi toplum tarafından doğal ve meşru kabul edilmesini gerektirmektedir. Siyasal iktidarın gücünün toplandığı bir alan olarak devlet ile özleştirilmesi Max Weber'in '*meşru şiddet tekelini elinde tutan yegâne güç*' tanımında ortaya çıkmaktadır⁶⁸.

Gücün tek başına kendinde temerküz ettiği kurum olarak devlet, yukarıda genel olarak tanımlanmaya çalışan iktidarı şahsilikten kurtarıp kurumsallaşmaya geçişini belirlemektedir. Söz konusu kurumsallaşma ile birlikte adına devlet denilen sürekli ve soyut bir varlığa itaat ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle devlet iktidarın kaynağı ve siyasal toplumun çatısı olarak görülmektedir⁶⁹.

Soyut bir varlık olarak devlet insanların zihninde bir simge ve sembol olarak yer bulmaktadır. Bu simge veya sembolün soyutluktan kurtaran somut unsur ise iktidar olgusudur. Devlette temerküz eden gücü kullanan iktidar sahipleri toplumda yaşayan bütün insanlar için bağlayıcı kararlar alarak onu neredeyse elle tutulur hale getirmektedir. Bu kararların uygulanması için kurallar koyan iktidar uygulanmadığı takdirde gerektiğinde zora başvurabilmektedir. Bütün bu yaptırımlar toplumun tamamında devlet adına hareket edildiğine gösteren önemli bir meşruiyet alanı sağlamaktadır⁷⁰.

⁶⁸ Christopher Pierson, **Modern Devlet**, çev. Neşet Kutluğ-Burcu Erdoğan, Çiviyazıları Yay., İst. 2011, s.23-24.

⁶⁹ Gianfranco Poggi, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. Aysun Babacan, 2. bs., İBÜ Yay., İst. 2008, s10.

⁷⁰ Cemal Bali Akal, Bir Devlet Kuramına Giriş, **Devlet Kuramı**, (der.) Cemal Bali Akal, 2. bs., Dost Yay., Ank. 2005, s.14.

Siyasal iktidarın kurumsallaşması olarak değerlendirdiğimiz devlet yöneten ve yönetilen farklılaşmasından daha farklı bir anlam ifade etmektedir. Buna göre devlet ile kast edilen ancak on beş ve on altıncı yüzyıl içinde ortaya çıkan modern devlet olgusudur. Modern devletin ayırt edici özelliklerinden şiddet araçlarının tekeli denetimi ve siyasi iktidarın kurumsallaşmış şekilleri genel hatları ile yukarıda ifade edilmeye çalışılmıştır. Modern devletin yöneten ve yönetilen farklılaşmasından ayıran ve onu modern bir gelişmenin ürünü yapan bir dizi temel özelliği daha bulunmaktadır⁷¹. Modern devletin en bariz özelliklerinden biri coğrafi ve jeopolitik kimlik etrafında algılanmasıdır. Söz konusu devletler üzerlerinde tek ve meşru otoritelerini hâkim kıldıkları ve sınırları açıkça belirlenmiş bir toprak parçasında yerleşik bir siyasi örgütlenme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle ilköğretim siyasi yapılarından ve ortaöğretim imparatorluk düzenlerinden ayrılmaktadırlar. Özellikle imparatorluklar üzerinde hâkimiyet kurdukları bir merkez bulunmasına karşın idaresi altında bulundukları çevre bölgeler ile ilişkileri modern devletin hâkimiyet altında tuttukları fiziksel alanlar kadar kesin ve sınırlı değildir. İdari denetim altında tuttukları bölgeler imparatorluklar için bir kaynak görünümünü vermektedir⁷².

Modern devletin sınırları belirli ve kesin sınırlar üzerinde hâkimiyet kuran bir yapı olarak tahayyül edilmesi söz konusu devletleri kendi başlarına var olan varlıklar olmaktan çıkarmaktadır. On beş ve on altıncı yüzyıldan sonra doğaları gereği devletler birbiriyle uyumlu ya da rekabet içinde buldukları bir düzenin parçası haline getirmiştir. Modern devleti uluslararası bir düzenin parçası görmek

⁷¹ Münci Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, s.36.

⁷² Christopher Pierson, **Modern Devlet**, s. 29.

siyasal iktidarın temerküz ettiği gücün bu düzen tarafından derin bir şekilde etkilenebileceğini göstermektedir⁷³.

Uluslararası düzen, sınırları belirli bir toprak parçası üzerinde var olan modern devlete en büyük aramağını sınırları kesinleştikçe onları bir ulus ile birlikte var olunması zorunlu bir siyasal örgüt haline getirmesidir. Böylece modern devlet ulusuna kavuşmuş Giddens'in isabetle belirttiği gibi '*tek bir siyasal iktidara sahip açıkça belirlenmiş toprak parçası üzerinde var olan ortak bir kimlik*' ortaya çıkmıştır. Bu modern ulus devletinin meşru kabul edildiği bir uluslararası düzenin oluşmasına neden olmuştur⁷⁴. Görüldüğü üzere tümüyle kurumsallaşmış bir siyasal iktidar sisteminin en ayrılmaz parçası onu ayakta tutan güç ile belirlemektedir. Bu sayede toplumda çok boyutlu ilişkiler ağının üzerinde yükselip en üstün iktidar haline gelebilmektedir⁷⁵.

1.1.2. Güç

Siyasal iktidar normatif/kural koyucu bir gerçekliktir. Toplumda buyurma-boyun eğme, emir-onay ilişkisini oluşturabilmek için ise siyasal iktidar, gücün sağladığı enerjiye muhtaçtır.

Sosyal bilimlerde siyasal iktidar bağlamında incelenen çok sayıda güç tanımı yapılmıştır. Doğa bilimlerinde güç genel olarak 'kuvvet' ve 'enerji' olarak anlaşılmaktadır. Sosyolojik güç tanımı ise kişinin bir şeye gücü yetmesi (power to) anlamına gelmektedir. Bu, arzulanan sonucu gerçekleştirme becerisi ile

⁷³ Gianfranco Poggi, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, s.75

⁷⁴ Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, 2. bs., çev. Cumhur Atay, Kalkedon Yay., İst.2008, s.136-164.

⁷⁵ Max Weber, **Bürokrasi ve Otorite**, çev. H. Bahadır Akın, 2. Baskı, Adres Yay, Ank. 2006, s.28.

ilişkilendirilir. Gündelik hayatta gücün kullanımına bakıldığında onun ilişkisel olma biçimi dikkat çekmektedir. Bu ilişki biçimini belirleyen ise bir kişi, grup ya da toplum üzerinde kurulması beklenen kontroldür⁷⁶.

Sosyolojik bakış açısı tartışmalı bir kavram olan gücü üç boyutlu ele almaktadır. Böylece gücü bütün yönler ile değerlendirmeye çalışmaktadır. Güç konusundaki etkili çalışmasıyla dikkat çeken Steven Lukes, etkin bir tanımın gücün üç boyutunun anlaşılması ile mümkün olacağını belirtmiştir. Ona göre güç karar alma sürecini etkileme becerisidir ki; bu gücün ilk boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gücün ikinci boyutu siyasi gündemi belirlemek, karar almayı şekillendirmek anlamına gelmektedir. Nihayet gücün üçüncü boyutunu insanların algıları ve tercihlerini yönlendirmek, onların düşüncelerini kontrol etme olarak anlaşılmaktadır⁷⁷.

Gücün bu üç boyutu her ne kadar tanımını kolaylaştırırsa da onun toplumda kullanımının yarattığı eşitsizlik durumunu ihmal etmemek gerekmektedir. Güç, ister fiziksel isterse başka unsurlardan beslensin, yöneten ile yönetilen arasında bir eşitsizlik durumu yaratmaktadır. Bu durumda güç sadece fiziki zora dayandığında ortaya çıkan katı bir zorbalık olacaktır. Fiziki zor başka unsurlar ile birleştiğinde ise güçten doğan eşitsizlik kabullenebilir hale gelecektir. Eşitsizliğin kabullenebilirliğini sağlayan ise otoritedir⁷⁸.

⁷⁶ Andrew Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, s. 148.

⁷⁷ Steven Lukes, **Power: A Radical View**, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1974, s.128.

⁷⁸ Halis Çetin (ed.), **Siyaset Bilimi**, s.37.

1.1.3. Otorite

Sosyal bilimler her ne kadar güç kullanımı üzerinde yoğunlaşmış gibi gözükse de siyasal iktidar en önemli unsurlarından biri otoritedir.

Sosyolojide otorite, güç veya iktidarın meşru kullanımını belirleyen bir kavram olarak, toplumsal bir sistem içinde ortaya çıkan kurumsallaşmış ve meşru güç şeklinde anlaşılmıştır⁷⁹. Aynı zamanda bir kurum ya da devletin yasa koyma ve koyduğu yasalara itaat talep etme hakkı olması durumunu ifade etmektedir. Yine otorite bir güce sahip olan birey ya da kurum; politik kurumları yöneten kuralları koyma veya siyasetin kurallarına göre bunları değiştirme kapasitesi olarak anlaşılmaktadır. Buna göre otorite deyince ona boyun eğen insanların, güç ya da iktidara sahip kişilerin belli bir niteliğe sahip olduklarını kabul edip bu yönde bir inanç ve güven beslemeleri söz konusu olmaktadır. Çünkü bu insanlar bizim gözümüzde kamu gücünü temsil etmektedirler ve bu sıfatlarıyla insanlar onlara boyun eğmenin zorunlu olduğunu kabul etmektedirler. Bertrand de Jouvenel, otorite olgusuna içkin olan itaat olgusuna dikkatlerimizi çekerek itaatın otoritenin bir uzantısı olduğunu vurgulamaktadır⁸⁰.

Otorite konusuna yaklaşımın ana doğrultularından biri, kimin yönetme hakkına sahip olduğu ve söz konusu yönetme hakkının neye dayandığıdır. Buna göre yönetme hakkı ve dayanağı toplumda en güçlünün, çoğunluğun veya en bilginin otorite olduğu ve söz konusu kişi ve gruplara dayandırılmaktadır. Modern dönemde ise otoritenin kaynağı bu kişi ve gruplardan soyutlanarak toplum sözleşmesi fikri

⁷⁹ Richard Sennett, **Otorite**, 2.bs., çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yay., İst. 2005, s.23-24.

⁸⁰ Bertrand de Jouvenel, **İktidarın Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi**, çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay., İst. 2000, s. 47.

bunların yerine geçmiştir. Toplum sözleşmesi fikri ile birlikte otorite politik topluluğun onayına dayandırılmıştır⁸¹.

Otoritenin kaynağı meselesini bir kenara bırakıp yönetilenlerin katında kabul edilip edilmediğine yönelik kategorik bir ayırmada mevcuttur. Buna göre tarih ve geleneğe dayanan tarihsel otorite, liderin şahsiyetine dayanan karizmatik otorite ve kişisel olmayan kural ve güçlere dayanan hukuki-rasyonel otorite olarak üç ayrı tip belirlenmiştir. Bu kategorik ayırım Max Weber ile gündeme gelmiştir. Weber'in üçlü tasnifine göre otoriteye tabi olanlar gücün meşru bir biçimde kullanıldığına inandıkları takdirde bu üç otorite tipinden herhangi biri ahlaki bir zemin üzerinde temellendirilmesine gerek kalmaksızın bağımsız bir biçimde meşru hale gelebilmektedir. Weber, bu üç otorite şeklinin tarihsel olarak birbirini izlediğini ve toplumların modernleşmesiyle birlikte geleneksel otoriteden karizmatik otorite yoluyla hukuki-rasyonel otoriteye doğru bir dönüşüm geçirdiğini belirtmektedir⁸².

Otorite bağlamında gündeme gelen üçüncü bir yaklaşım, siyasal otoritenin amaçları konusuna yoğunlaşmaktadır. Sosyal bilimlerde siyasal otoritenin kaynağı kadar siyasal otoritenin amaçları da tartışmalıdır. Bu tartışmaya göre siyasal otoritenin amacı din ile siyasetin birbirinden ayrılmadığı antik Yunan ve ortaçağda erdemli bir toplumu hayata geçirmek olarak belirlenmiştir. Bundan sonraki dönemlerde siyasal otoritenin amacı tartışılmaya devam edilmiş ve otorite kavramına farklı amaçlar yüklenmiştir. Bu amaçlardan en önde geleni otoritenin adil toplumu gerçekleştirmek olduğu yönündeki düşüncedir. Toplumda siyasal istikrar ve düzeni

⁸¹ Christian Ruby, **Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim Yay., İst.İ 2012, s.21.

⁸² Bener Ergünger, Max Weber, Ahu Tunçel-Kurtuluş Gülenç (ed.), **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e**, Doğubay Yay, Ank. 2013, s. 487.

toplumun var olabilmesi için vazgeçilmez görenler siyasal otoriteye düzen ve istikrar kaynağı olarak bakmışlardır⁸³.

Uzun süreli tartışmalara bakıldığında otorite birçok yönden değerli bir kavram olarak gözükmektedir. Otorite sayesinde siyasal iktidar buyurganlığını ilkeler ile donatır ve bu sayede meşruluk kazanır. Diğer bir deyişle devlet otorite sahibi iktidar haline gelir. Böylece devlet tesis ettiği otorite yoluyla kişiler, gruplar ve toplum üzerinde kontrol ilişkisi kurarak politika üretme yeteneği kazanmaktadır⁸⁴.

1.1.4. Egemenlik

Egemenlik (*sovereignty*), modern devletin ayırıcı vasfını ifade eden diğer önemli bir kavramdır. Egemenlik kavramı moderniteye geçişle birlikte siyasal iktidarın diğer iktidar biçimleri ile arasındaki ilişkiyi işin içine sokan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır⁸⁵.

Belli bir ülke üzerinde hâkim olan, bürokratik ve askeri açıdan kurumsallaşmış ve vergi toplama yetkilerini tekeline almış siyasal otoritenin modern devlet halinde belirmesi için egemenliğini tam anlamıyla kullanması gerekmektedir. Egemenlik, tarihin belli bir döneminde yine belirli bir coğrafi mekânda ortaya çıkan siyasal, ekonomik ve toplumsal koşulların bir ürünüdür⁸⁶. Egemenlik bu özellikleri

⁸³ Christian Ruby, **Siyaset Felsefesine Giriş**, ss.25-30.

⁸⁴ Halis Çetin (Ed.), **Siyaset Bilimi**, s.38.

⁸⁵ Siyaset teorisinde egemenlik bir kişi ya da kurumun kendi alanında başka bütün kişi ya da kurumlar üzerinde nihai (Latince, superanus: güçler arasındaki en üstünü) otorite sahibi olmasını mümkün kılan özelliktir. Bu yönüyle devletin özellikle modern devletin karar alma sürecinde ve düzeni sağlamada tek yönetici ve otorite olma durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bkz. Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., 7. bs., İst. 2010, s.530.

⁸⁶ Andrew Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, s. 110.

ile modern devletin varlığı ile birlikte ortaya çıkmış, onunla birlikte gelişim sürecini tamamlamıştır. Bu gelişim sürecinde siyasal iktidar tek ve merkezi bir nitelik kazanmıştır. Batıda tarih sahnesine Rönesans sonrası ortaya yeni çıkmaya başlayan burjuvazinin desteğini alarak diğer otorite odaklarını zamanla ortadan kaldırmıştır⁸⁷.

Özellikle reform hareketinden sonra kendisine rakip olarak gördüğü dinin özellikle kurumsallaşmış ayağı olan kilisenin etkinliğini azaltarak bu alanda tek ve yegâne otorite olmayı başarabilmiştir. Bunun tabii sonucu olarak Batıda siyasal ve toplumsal hayat içinde dinin otorite olma yönü önemini yitirmiştir⁸⁸. Siyasal iktidarın tek elde toplanıp egemenliğin güçler arasındaki en üstünü haline gelmesi birden bire ve kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Bu süreç batıda eski ile yeni arasındaki ekonomik, siyasal ve toplumsal ilişkiler arasındaki yoğun ve etkili bir çatışmanın sonucudur. Eski ile yeni arasındaki bu gerilim kimi zaman bazı kurumların etkinliğini kaldırmış, kimi zaman toplumda değerlerin belirleyicisi olan inanç sisteminin sınırlarını ve çerçevesini yeniden belirlemiştir⁸⁹.

Batıda siyasal iktidarı merkezileştiren birçok kurumun varlık sebebini ortadan kaldıran ya da modern devletin yapısına uyduran ve yeni bir egemenlik anlayışının ortaya çıkışı anlamak açısından feodalitenin kurduğu ilişki biçimini anlamak gerekmektedir. Çünkü modern devlet ortaya çıkmadan toplumsal ilişkileri

⁸⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları, **Batı'da Siyasal Düşünceler: Sokrates'ten Jakobenlere**, İletişim Yay., İst. 2011, s.289.

⁸⁸ Yusuf Şevki Hakyemez, **Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı**, Seçkin Yay., Ank., 2004, s. 62.

⁸⁹ Hamit Emrah Beriş, **Egemenliğin Dönüşümü: Tarihsel ve Siyasal Açından Egemenlik Kavramının Yeni Anlamı**, (basılmamış doktora tezi), Ank. 2006, s.48.

belirleyen Ortaçağda yaşanan feodal düzenidir⁹⁰. Öyle ki toplumsal ilişkiler bu feodal düzenin yarattığı ekonomik ve siyasal kurumlar üzerine kurulmuştur⁹¹. Feodal düzen, tarım ekonomisinin hâkim olduğu bir düzendir. Toplumun çok az bir kısmı şehirlerde yaşamakta toprak sahibi feodal beyler siyasal iktidarı ellerinde tutmaktadırlar⁹². Feodal toplumun bu resmi bütün ortaçağ Avrupa ülkeleri için geçerli değildir. Bu modern devletin ortaya çıkmasından önceki kısmi ve bölgesel bir süreci açıklamakta; devleti önceleyen bir sürece gönderme yapmaktadır⁹³. Feodalite modern egemenliğin tüm özelliklerini içinde barındıran bir resmini sunmaktan uzak görünmektedir. Parçalı siyasal iktidar yapısı ile din ekonomik, siyasal ve toplumsal yaşamın tüm alanlarını kontrol etmeye devam etmekte; kilise kurumsal yapısı ile dünyevi ve uhrevi otoritesini sürdürmektedir. Devlet bu yönüyle kilisenin basit bir aygıtı, evrensel kurtarıcının hizmetinde işlevsel bir araçtır⁹⁴.

Ortaçağ Avrupa'sında siyasal iktidarın bu parçalı ve kırılğan yapısı dönemin siyasal düşünürleri ve din adamları tarafından '*iki kılıç kuramı*' ile açıklanmaya ve ortada duran egemenlik sorununa çözüm üretilmeye çalışılmaktadır. Kilisenin siyasal iktidara önerisi evrensel kurtarıcı rolündeki bu kurumun otoritesini

⁹⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 6. bs, İmge Yay., Ank. 2006, s.181.

⁹¹ Alâeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, AÜSBF Yay., Ank.1982, s. 260.

⁹² March Bloch, **Feodal Toplum**, çev. Melek Fırat, Kırmızı Yay., İst.2007, s.409.

⁹³ Hamit Emrah Beriş, **Egemenliğin Dönüşümü.**, s.48.

⁹⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, 3.bs, İmge Yay., Ank. 2001, s.71.

kabul etmesidir⁹⁵. Bununla birlikte kilise üzerine düşecek sorumluluğu yerine getirecek yönetimin dünyevi konulardaki üstünlüğü kabul edilecektir. Meşruiyet tabanı Hristiyan teolojisinde yer bulan bu çözüm önerisine göre İsa, daha başlangıçta krallar ile din adamları arasında ayrıma vurgu yapmaktadır⁹⁶.

Bu ayırım, modern dönemlerdeki bir kuvvetler ayrılığının habercisi gibi gözükmesine karşın işin aslı böyle değildir. Çünkü o dönem için henüz kilise ekonomik, siyasal ve toplumsal otoritesinden taviz veremeye niyeti yok gibidir. Olsa olsa bu, kilisenin alanına girmeye niyetli gözüken yeni siyasal iktidarı kaynağında teolojik bakış açısı bulunan bir düzenlemedir. Modern devletin kilisenin alanına girmesinin ilk işaretleri kurumun elindeki topraklara yönetici atamasında ortaya çıkmıştır. Tüm Ortaçağ boyunca iki kılıç kuramı eşliğinde geçen tartışmanın geçici galibi kilise olmuş ve siyasal iktidar kiliseye tabiiyet ilişkisini sürdürmek zorunda kaldırmıştır⁹⁷. Tabiiyet ilişkisinin eşitsizliği tüm dünyayı derinden etkileyecek Rönesans ve Reform hareketiyle tersine dönecektir. Bu hareketlerin galibi kilise karşısında geri döndürülemez bir zafer kazanan milli monarşiler olmuştur. Siyasal iktidar monarşiler eliyle kimliğine kavuşmuş kilisenin elinde bulunan toplumun tek ve yegâne yöneteni haline gelmiştir. İşin doğrusu buna feodal toplum yapısının çözülüp kapitalizmin dünya ölçeğinde işlerlik kazanması da en büyük etken olmuştur⁹⁸.

⁹⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, s.83.

⁹⁶ Cemal Bali Akal, **Yasa ve Kılıç**, Afa Yay., İst.1991, s. 119.

⁹⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 169.

⁹⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 169.

Yeniden doğuş anlamında gelen Rönesans sadece düşünsel bir atılım olmakla kalmayıp şehirlerin ön plana geçmesine ön ayak olmuştur. Bu yönüyle yeni bir kent anlayışı ortaya çıkmıştır. Burjuvazi ortaya çıkan yeni kentin değerler sistemini inşa etmeye başlamıştır. Yeni kentlilik bilinci kilisenin boyunduruğunda bulunan toplumu azade kılacağını vaat etmekte; din burjuvazi değerlerin döl yatağı sayılan kentte yeni bir şekil almaya zorlanmaktadır⁹⁹. Artık bu dönemde kilisenin dolayısıyla dinin uğraşması gereken birçok sorun alanı ortaya çıkmıştır. Kadim Yunan geleneğinin keşfine dayanan Rönesans döneminde dinin en önemli sorun alanı yeni siyasal iktidarın yedeğine aldığı bilim ile din arasındaki varsayılan çatışmadır. 19. yüzyıla kadar giderek etkisi artan bu tartışma dinin alanını daraltarak pozitivizm eşliğinde belirlenen bir yapıya dönüştürmüştür¹⁰⁰.

En az bunun kadar ciddi bir problem dinin kendi içinde yaşadığı bölünmedir. Rönesans'ın insan aklına vurgusunun etkisi din içinden bir reformun ortaya çıkması ve Protestanlık adında yeni bir mezhebin Katolikliğe rağmen Avrupa'da geniş bir toplumsal tabanın oluşmasına sebep olmuştur. Protestanlık cemaat bağlarından kopararak oluşturulan birey fikrinin neşvü nema bulduğu yeni insan tipinin habercisi gibidir¹⁰¹. Birey fikri Aydınlanma ile birlikte akıl ve özgür iradeyi yoğurarak Kant'ın 'Aydınlanma nedir?' adlı ünlü manifestosundaki özgür olma cesareti (*sapare aude: bilme cesareti göster!*) göstermeye davet edilecektir. Böylece siyasal iktidar eski muhatabını reddederek yeni bir ilişki biçimi kurmayı

⁹⁹ Korkut Tuna, **Toplumu Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri**, İz Yay., İst. 2011, s. 101.

¹⁰⁰ Mehmet Akgül, **Cumhuriyetin Erken Dönem Din Anlayışı**, Adal Ofset, Konya 2009, s.51.

¹⁰¹ Baykan Sezer, **Toplum Farklılaşması ve Din Olayı**, Kitap Yay., İst. 2011, s.96; Hakan Olgun, **Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık**, İz Yay., İst. 2006, s.182.

hedeflemektedir. Bu hedefin yeni öznesi bütün dini bağlanmalardan azade kılınan birey olmaktadır¹⁰².

Siyasal iktidar açısından çığır açıcı etki modern siyaset teorisinin fikir babası sayılan Machiavelli’de gelmiştir. Siyasal iktidarın önündeki en büyük engel olarak dini (kurumsallaşmış din olan kilise) gören Machiavelli, siyasal iktidarın amacını belirleyen din, dinden beslenen ahlak ve kültürel öğelerden kurtulması fikrini savunmuştur¹⁰³. Bu ilk kez siyasal iktidarın kendisinin bizatihi değer olduğunu görmesi açısından kayda değer bir gelişme olduğu gibi siyaset bilimcileri açısından batıda laik iktidarın çerçevesini belirlemeye matuf bir gelişme olarak kabul edilmektedir. Machiavelli’nin katkısı laik iktidara vurgusu ile de sınırlı değildir. İç ve dış egemen en üstün güç olarak gördüğü yapıyı devlet olarak nitelendirmiş, adı konulmakta zorlanılan tüm ortaçağ boyunca egemenlik alanının parçalı ve kırılğan doğasını modern anlamda tanımlamayı başarmıştır¹⁰⁴.

¹⁰² Drinda Outram, **Aydınlanma**, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Yay., Ank. 2007, s.18.

¹⁰³ William Ebenstein, **Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri**, 2.bs., çev. İsmet Özel, Şule Yay., İst. 2001, s. 193.

¹⁰⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 156; Cemal Bali Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, İst. 2005, Kesit Yay., s.251.

1.1.5. Meşruiyet

Siyasal iktidarı tanımlarken gözden uzak tutulmaması gereken diğer önemli bir unsur 'rıza' kavramıdır¹⁰⁵. Rıza, siyasal iktidarı yönetilenlerine onayına bağlı olarak yöneten iktidar konumuna yükseltmektedir. Böylece siyasal iktidar yönetilenlerin sadece maddi güce dayalı dolayısıyla sürdürülmesi mümkün olmayan zorba ve diktatör olarak nitelenen güçten uzaklaşmış olmaktadır.

Gerçi zorba ve diktatör siyasal iktidar bile yönetilme becerisi için 'rıza'ya yani toplumsal onaya ihtiyacı bulunmaktadır. Bu durumda zorba ve diktatör siyasal iktidar '*rızayı imal*' etmek zorunda kalacaktır¹⁰⁶.

Rızanın imali eski çağlardan günümüze kadar farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Platon rızanın imalini ihtiyaçların düzenlenmesinde adaletin sağlanmasına bağlamış, Aristo bunu işbölümüne bağlamıştır. Ortaçağda Agustinus ise rızanın oluşmasını Tanrı iradesinin yansımaya bağlamıştır. Modern devletin habercilerinden olan Machiavelli Hükümdar adlı eserinde siyasal iktidarın toplum onayı alabilmesini ülkede siyasal birlik ve bütünlüğün sağlanması ile mümkün olacağını düşünmektedir¹⁰⁷. Aydınlanma düşünürleri de siyasal iktidarın yönetilenlerin onayı konusu önemsemişler, rızanın ortaya çıkması için belirli

¹⁰⁵ Rıza (İng.consent; Fr. consentement): Özerk ve rasyonel bir failin, bir eylem ya da ortak işe, eylemin ya da işin mahiyetini iyice anladıktan sonra katılmasını mümkün kılan zihinsel edimdir. Bkz. Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.1330.

¹⁰⁶ Habermas'a göre 'rıza' imal' edemeyen siyasal iktidar toplumda önüne geçilemez bir krizin ortaya çıkmasına sebep olur ve bu kriz siyasal ve kültürel sistemlere doğru kayar. Bkz. Jürgen Habermas, **Legitimation Crisis**, Heinemann, Londra,1980, s.33-94.

¹⁰⁷ Machiavelli, **Hükümdar**, çev. H. Kemal Karabulut, Sosyal Yay., 5.bs., İst. 1998, ss.241-244.

ilkelerin peşine düşmüşlerdir. Örneğin Rousseau bu ilkeyi eşitlik olarak değerlendirirken Locke siyasal iktidarın özgürlük ile onay alacağına kanaat getirmektedir¹⁰⁸. Yönetilenlerin onayının alınması siyasal iktidarı tek taraflı bir güç gösterisi olmaktan çıkarmakta toplumu yönetebilme stratejisinin ayrılmaz parçası haline getirmektedir.

Toplumda rıza açığı halinde ise Barrington Moore J.'ninde isabetle ortaya koyduğu gibi siyasal iktidarın yönetebilme becerisinin önündeki en büyük engel olacaktır. Ona göre siyasal iktidar tek taraflı bir yaptırım ve yönetme becerisi olmayıp toplumda kökleri bulunan çok boyutlu bir ilişkiler ağıdır¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Andrew Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, s.84.

¹⁰⁹ Barrington Moore J., **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, çev. Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel, V Yay. Ank. 1989, s.377-380.

1.2. DİN KAVRAMI

Modern devletin ortaya çıkışı siyasal iktidarın seküler inşası ile mümkün olan bir sürecin sonucudur. Bu süreçte sadece devlet değil, din de etkilenmiş modern devletin kalıplarına uyumlu hale getirilen bir inşa süreci geçirmiştir.

Modern devlet olgusu egemenliğin yeni yüzünü ortaya çıkarmış, dini alanı, ürettiği bilgiyi, birey, toplum ve en önemlisi siyasal iktidar üzerindeki egemenliğini yeniden tanımlamıştır. Bu bağlamda reform ve onun din üzerindeki etkisi yadsınamayacak kadar önemlidir. Özellikle Luther'in meşhur 'doksanbeş tez' adlı bildiriye yayınlanması modern dönemde dinin alacağı yeni şekille ilgili önemli ipuçları sağlamaktadır¹¹⁰. Protestanlık ortaya çıkmadan önce kiliseye hâkim olan Katoliklik mezhebinin birey ve toplum üzerindeki etkisi oldukça baskın olmuştur. Tarihsel süreçte kiliseyi maddi kazanç kapısı haline getiren bu mezhep aynı zamanda geniş toprak mülkiyetleri ile nüfuzu artırmıştır. Bu nüfuz tüm ortaçağ boyunca kilisenin boyunduruğu altında bir toplum ortaya çıkarmıştır. Toplumsal alandaki bu etkinliği kiliseyi ve din adamlarını ayrıcalıklı hale getirmiştir. Bu ayrıcalıklı din adamları ruhbanlık adı altında özel bir imtiyaz kazanmıştır. Din adamı sınıfı tüm ortaçağ boyunca vergi vermekten muaf olan bir sınıf olarak konumunun sağladığı üstünlüğü sonuna kadar korumuştur¹¹¹.

Hıristiyan din adamları ellerindeki aforoz yetkisi ile toplumsal ve siyasal alan üzerinde egemenlik kurmayı başarmışlardır. Aforoz, Hıristiyanlıkta bir kişiyi kilise cemaatinden atma, cemaat dışı ilan etmek anlamına gelmektedir. Katolik

¹¹⁰ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu*, s.24..

¹¹¹ Baykan Sezer, *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi Yay., İst. 1993, s.83; Mehmet Özey, *Sekülerleşme ve Din*, İz Yay., İst.2007, s. 86.

kilisesine göre iki tür aforoz vardır. Bunlardan birincisi kişinin yalnızca kilise ayinlerine katılmasını yasaklarken, diğeri aforoz edilen şahsı tümüyle kilise cemaatinin dışında ilan etmektedir. Aforoz etme hakkına sadece papa, piskoposlar ve konsiller sahiptir¹¹². Tüm ortaçağ boyunca kilisenin elindeki bu güç dini yetkinin ötesinde siyasal bir anlam ifade etmiştir. Bu anlam, siyasetin kiliseye bağlı olduğu ve egemenliğin kendi elinde tutmayı, bu mümkün olmaz ise paylaşmayı gerektiren teolojik bir kurgu sayesinde oluşturulmuştur.¹¹³ Kilisenin maddi güç elde etmesinin asli günah doktrini ile doğrudan ilgisi bulunmaktadır. Asli günah, Hıristiyan ilahiyatının merkezi kavramlardan biri olup tüm insanlığın doğarken günahkâr olarak olduğu iddiasına dayanmaktadır. Hıristiyan babalarından Pavlus'a göre günah '*âdem vasıtasıyla*' dünyaya girmiştir¹¹⁴. Âdem'in cennette kendisine konan yasağı çiğnemesi ve bu nedenle cennetten kovulmasıyla insanlık günah ve ölüm çarkına maruz kaldığı yeryüzü yaşantısına mahkûm olmuştur. Doğan her kişi Âdem'in bu günahını taşımakta dolayısıyla günahkâr doğmaktadır. Günahların kilise tarafından affedilmesini sağlayan ise işte kilisenin maddi gücünü sağlayan 'endülajans'lardır¹¹⁵.

Doksanbeş tez incelendiğinde kilisenin ilahiyatına sonradan sokulduğu anlaşılan bu haksız kazançlara yönelik eleştirileri tezin bu kadar etkili olmasını

¹¹² Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yay., Ank. 1998, s.18.

¹¹³ Leon Duguit, Egemenlik ve Özgürlük, **Devlet Kuramı**, (der..) Cemal Bali Akal, 2. bs., Dost Yay., Ank. 2005, s.390-391.

¹¹⁴ Romahlara Mektup, 5:12-21.

¹¹⁵ Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s.44.

sağlamıştır. Böylece Luther, kilisenin birey ve toplum üzerindeki kilisenin egemenliğine yönelik bir sorgulamanın başlamasını sağlamaktadır.¹¹⁶

Rönesans ile birlikte şekillenen hümanizmin ilk hedefi antik Yunan düşüncesinin ürettiği bilgiye dönmek şeklinde belirirken, bu dönüş Luther'in teolojik anlayışında pagan antik Yunan düşüncesi yerine kutsal metinlerin aslı olan İbranice ve Yunancaya olması istenmektedir. Metnin aslına sadık bu okumalar Luther'i endülajans uygulamasının aslının olmadığı, ilahiyata sonradan sokulduğu sonucuna ulaştırmıştır. Luther'e göre insanın kurtuluşu ancak Tanrı ile aracısız bağ kurmak ile mümkündür. Böylece Kitab-ı Mukaddes üzerindeki din adamı egemenliği kırılarak reform sonrası ortaya çıkacak yeni insan modelinin teolojik arka planı kurulmaya başlanmıştır. Kilisenin toplum üzerinde kırılan bu etkinliğin en önemli sonucu siyasal iktidar ile kilise arasında paylaşılan egemenliğin dünyevi siyasal iktidar elinde toplanmaya başlamasıdır. Egemenlik artık iki başlıktan siyasal iktidara devredildiği bir tek başlılığa doğru ilerlemeye başlamıştır¹¹⁷.

Modern devlette dinin yeri konusunda din içinden yeni bir dinin (Protestanlık) ortaya çıkmasını sağlayan reformun önemli bir yeri bulunmaktadır. Katolik mezhebinin evrensellik iddiasının etkinliğini azaltan reform milli devlete uyarlı ve siyasal iktidara göre şekillenen milli din inşası için kuvvetli bir zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda söz konusu zeminin, modern devlete vaat ettiği imkân kendi sınırları içerisinde iktidarın denetimine boyun eğen bir egemenlik anlayışının

¹¹⁶ Alev Alathı (der.), **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Yay., İst. 2010, s.584.

¹¹⁷ Hakan Olgun, **Sekülerliğin Teolojik Kurgusu**, s.146.

kurulabileceğini göstermiş olmasıdır¹¹⁸. Luther'in Katolik kilisesine karşı dönemin siyasal iktidarında destek araması modern siyasal iktidarın elini daha da güçlendirmiştir. O zamana kadar dini iktidara bağlı dünyevi iktidar şeklinde süregelen egemenlik teorisini dini iktidar ile dünyevi iktidar arasında bir ayrım anlayışına bırakmıştır. Elbette bu ayrımın tek müsebbibi sadece Protestanlık mezhebinin kurucusu sayılan Luther değildir. Benzer şekilde Protestanlık öncülerden sayılan Calvin'de dini iktidar ile siyasal iktidar arasında benzer bir ayrım öngörmektedir¹¹⁹.

Calvin, din ile siyasal iktidar arasında koyduğu sınırın amacı Luther'in yaklaşımına benzer özellikler taşımasına karşın son tahlilde dünyevi siyasal iktidarın dine müdahalesizliği baskındır. Ayrıca o siyasal iktidara, herkesin Tanrı'ya tapmasını sağlamak imansızlık, küfür ve sapkınlığı önlemek gibi görevler yüklemektedir. Calvin'in bu düşünceleri müdahalesizliğin tek taraflı olarak siyasal iktidarı belirlediği dinden devlete bir müdahalenin hala devam ettiğini göstermektedir¹²⁰.

Reform, ortaçağ boyunca din ile devletin sınırlarını tartışmaya açmış, siyasal iktidar açısından kazançlı bir durum ortaya çıkmıştır. Her şeyden önce iktidarın kırılğan ve parçalı yapısı yerini daha monolitik bir iktidar anlayışına bırakmıştır. Feodal beyler güçlerini yitirip monarşiler karşısındaki konumları giderek zayıflamıştır. Rönesans'ın etkisiyle yeni bir siyasal örgütlenme, toplumsal düzen ve insan tasavvuru oluşmaya başlamıştır¹²¹.

¹¹⁸ Mehmet Ali Ağaogulları-Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, s.177.

¹¹⁹ Alev Alatlı (der.), **Batıya Yön Veren Metinler**, s.605.

¹²⁰ Alev Alatlı (der.), **Batıya Yön Veren Metinler**, s.,606.

¹²¹ Lucien Febvre, **Rönesans İnsanı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ank. 1995, s.56

Doğal olarak din bu süreçten en fazla etkilenen kurum olmuştur. Dinin teolojisine yönelik bu saldırılar toplum üzerinde egemenliğini geri döndürülemez şekilde siyasal iktidarın denetimine devretmesine neden olmuştur. Egemenlik konusunda bu kaybın en önemli sonucu dinin siyasal yaşamdan elini eteğini çekmesi hukuksal alandaki belirleyiciliğinin dünyevi iktidara terk etmesidir¹²². Rönesans, dinin egemenlik alanı daraltan siyasal bir sürecin olgunlaştığı bir dönemdir. Rönesans ile birlikte din kendi bilgisini üretebilme becerisini yitirmiştir. Evreni açıklamak görevi modern bilimin ürettiği pozitivist geleneğe bırakılmıştır. Pozitivist bilim anlayışı evreni açıklamak için keşfettiği yeni meşruiyet alanı ise akıl olmuştur. Bu, bilim ile din arasında çatışmanın var olduğu düşüncesinin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Neredeyse tüm 19. yüzyıl bu tartışmanın yaşandığı, dinin ilerlemeye engel bir olgu gibi anlaşıldığı ve yerleştiği yüzyıldır¹²³.

1.2.1. Sosyolojik Bağlamda Din

Pozitivist bilimin akla vurgu yapan zihinsel inşa süreci, zamanla gündelik hayatın kurulmasında etkisini göstermiştir. Kent merkezli dindarlık anlayışı yaşam pratiklerini şekillendirmiş, bunun sonucu olarak cemaate bağlılık çözülmüştür. Dinin terk etmek zorunda kaldığı gündelik hayatta yeni aidiyet biçimleri ortaya çıkmıştır. Aidiyet devlete ve soyut bir egemenlik anlayışına bağlanmıştır¹²⁴.

¹²² Halis Çetin, **Modernleşme Krizi: İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye**, Orion Yay., Ank. 2007, s.16.

¹²³ Levent Köker, **İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi, Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori**, Dipnot Yay., Ank. 2008, s.45.

¹²⁴ Christopher Dawson, **İlerleme ve Din**, çev. Yusuf Kaplan- Aylin Doğan, Açılım Kit., İst.2003, s.166.

Dinin anlam alanı belirleyen bu gelişmelere Haçlı seferleri ve coğrafi keşiflerin etkisini eklemek gerekmektedir. Haçlı seferleri ve coğrafi keşifler bölgesel ticaretin uluslararası boyut kazandığı bir ekonomik ilişkiler ağının kurulması anlamına gelmektedir. Eski ekonomik düzen yerine kapitalizmin dünya çapında boy göstermesi yeni dinamiklerin takip edilmesini gerektiren bir düzen arayışını beraberinde getirmiştir¹²⁵. Küresel ölçekte etkileri olacak kapitalizm dinin egemenlik alanı daraltan önemli bir gelişmedir. Ortaçağ toplumunda ekonomik ilişkileri belirleyen kilise artık iktisadi gücünü kaybetmektedir¹²⁶. İktisadi gücünü kaybeden kilisenin buna cevabı yine kendi içinden gelecektir. Weber ünlü '*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*' adlı eserinde Haçlı seferleri ve coğrafi keşifler sonucu ortaya çıkan yeni ekonomik düzen ile din arasında bir ilişki kurmuştur. Ona göre batıda ortaya çıkan yeni ekonomik düzen servet sahibi olmayı şeytana yaklaşmanın göstergesi olarak gören Katolik ilahiyatının teolojik üstünlüğü kapital biriktirmeyi ibadet sayan Protestanlık ahlakına bırakmıştır¹²⁷. Rönesans reform hareketi ile başlayan Fransa'da ortaya çıkan devrim ve son olarak İngiltere'de meydana gelen sanayi kapitalizmi yeni bir insan ve toplum ortaya çıkarmıştır. Yeni insan ve toplum üzerinde yükselen batılı modern devletler oluşmaya başlamış, dinin belirlenen siyasal yapı içindeki yeni yeri tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle 19. yüzyıl ortaya çıkan

¹²⁵ Reinhart Koselleck, **İlerleme**, çev. Mustafa Özdemir, Dost Yay., Ank. 2007, s.50.

¹²⁶ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, çev. Şadan Karadeniz, 4. bs., İletişim Yay., İst. 1994, s. 171.

¹²⁷ Max Weber, **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Z. Aruoba, 2. bs., Hil Yay., İst. 1997, s. 31.

yeni toplumun tartışıldığı, düzen ve denge içinde bir arada tutmanın yollarının arandığı bir yüzyıldır.

Bireyin eski aidiyet biçimlerinin kaybolduğu bir ortamda ortaya çıkacak boşluğun yaratacağı toplumsal kaos endişesi sosyoloji biliminin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yönüyle eski rejim sonrası oluşacak yeni toplumun bilimini yapacak olan sosyoloji eski rejimde var olan yapı ve kurumları da yeniden ele almıştır. Böylece yeni toplumda dinin anlamı ve kaplayacağı alan ile ilgili de yoğun bir araştırma ve tartışma başlamıştır¹²⁸.

19. yüzyıl sonrası sosyoloji biliminin varsayımları dinin yeniden tanımlanıp modern devlete ve topluma uyarlı hale getirilmesinde benzersiz bir etkisi bulunmaktadır. Bu yüzden yukarıda belirtilen süreçte ortaya çıkan sosyolojinin bilimin varsayımlarının oluşması entelektüel ilginin ötesine geçip yeni düzen içinde alacağı konuma ilişkin bir çerçeve içinde belirlenmiştir¹²⁹. Eski rejimin siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel yapısının dönüşüp yeni bir hal aldığı söz konusu yüzyılda sosyolojik pozitivismden mülhem bir anlayışla dine, birey ve toplum hayatında kaybolup gidecek bir olgu olarak bakılmıştır. Bu düşüncenin kaynağında yukarıda belirtildiği üzere sosyolojin kurucusu sayılan Auguste Comte ve kendisinden önemli ölçüde etkilendiği Saint-Simon bulunmaktadır¹³⁰.

¹²⁸ Tom Bottomore-Robert Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, 2. bs, çev. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ayraç Yay., Ank. 2002, ,s.78.

¹²⁹ Mehmet Bayyigit, Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi, **Din Sosyolojisi**, Mehmet Bayyigit (der.), Palet Yay., Konya 2013, s.25.

¹³⁰ Rudolf Richter, **Sosyolojik Paradigmalar: Klasik ve Modern Sosyoloji Anlayışlarına Giriş**, çev. Necmettin Doğan, Küre Yay., İst.2012, s.42.

Saint-Simon ve Auguste Comte, 18. yüzyıl doğa bilimlerinin büyük ilerleyişinden oldukça etkilenmişlerdir. Doğa bilimlerindeki bu ilerlemeye karşın toplumsal ve ahlaki anomali bu düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Bilimler içerisindeki düzen ve ilerleme olarak değerlendiren her şey gerçek dünyada beklenen tersine bir zıtlık yaratmıştır¹³¹.

Fransız Devrimi hiçbir şekilde özgürlük, eşitlik ve kardeşlik fikrini hayata geçirmede başarılı olamamıştır. Aksine toplumda korku ve otoritenin hükmettiği bir dönem başlamıştır. Yaşanan şiddet sadece Saint-Simon ve Auguste Comte'un etkilendiği ve Fransa'ya has bir durumda olmamıştır. Örneğin söz konusu dönemde İngiltere'de bulunan Hobbes'ta benzer gözlemler yapmıştır. Devrimden sonra yaşanan şiddet toplumun tamamına yönelmiştir¹³².

Yaşanan gerçeklik Aydınlanma düşüncesinin ilham ettiği düşüncelerin sorgulanmasını gerektirmiştir. Bu yüzden bizzat toplumsal krizleri konu edinen ve bu krizlerin çözümüne yönelik bir bilim geliştirme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu bilimin nihai hedefi toplumsal düzenin nasıl kurulacağına yönelik bir çaba olarak belirlemiştir. Söz konusu çabanın şekillenmesinde doğa bilimlerine benzer yöntemler kullanıp gözlenebilir olguları araştıran pozitif bilim çabası olmuştur¹³³. Comte, pozitivist düşüncenin insanlık tarihinin gelişiminin bir sonucu ve bu gelişimin varacağı son nokta olarak değerlendirmiştir. Çizgisel bir tarih anlayışı içinde gelişen insanlık tarihi

¹³¹ Rudolf Richter, **Sosyolojik Paradigmalar**, s.43.

¹³² Raymon Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yay., İst. 2006, s. 91.

¹³³ Russel Keat-John Urry, **Bilim Olarak Sosyal Teori**, 2. bs, çev. Nilgün Çelebi, İmge Yay., 2001, s.47.

ona göre bir evrim içerindedir. Bu evrim birbirini izleyen üç evreden oluşmaktadır ve din üç evrenin teolojik ya da hayali kısmına denk gelmektedir¹³⁴. Teolojik evrenin arkasından gelen diğer iki evrede insan dine ihtiyaç duymayacaktır.

1.2.2. Dinin Özsel ve İşlevsel Tanımı

Sosyolojik pozitivistin öncüsü Auguste Comte'un bu olumsuz varsayımına rağmen dinin mahiyeti ve işlevlerine dönük tanımlama çabası devam etmiştir. Thomas Luckmann, dinin modern toplumda yüklendiği anlam ona sırtımızı dönmemizi engellemektedir. Çünkü din alanı tüm toplumu kaplayan bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır¹³⁵.

Modern toplumda dinin yeri onun özsel ve işlevsel olmak üzere iki şekilde tanımlanmasına yol açmıştır¹³⁶. Özsel (*substantive: özsel*) tanımın en tipik örneğini E. Tylor ortaya koymuştur. Ona göre din, ruhi varlıklara inançtır. Ruhi varlıklara inanç gibi dine içkin temel kategorileri din tanımlamasında veri almaktadır. Oysa sosyolojik bakış dinin ne olduğu veya ne olması gerektiği konusunda değer bildiren bakış açısından uzak durmaktadır¹³⁷. Dinin özsel tanımını yapan diğer bir düşünür Aydınlanma düşüncesinin öncüllerinden kabul edilen David Hume aittir. O, insan-tanrı ilişkisine bakarak dini ferden doğasına ve tecrübesine bağlamaktadır. Din ona

¹³⁴ Rudolf Richter **Sosyolojik Paradigmalar**, s.44.

¹³⁵ Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın, Rağbet Yay., İst. 2003, s. 50.

¹³⁶ Ejder Okumuş, Sosyolojinin Din Sorunsalı, **Din Sosyolojisi**, Mehmet Bayyığıt (der.), Palet Yay., Konya 2013, s.81.

¹³⁷ Abdurrahman Kurt, **Din Sosyolojisi**, Dora Yay., Bursa 2011, s.36.

göre insanın korku ve ümitlerinden doğan aşkın bir güce duyulan ihtiyaç olarak değerlendirilmiştir¹³⁸.

Bu yaklaşım 19. yüzyıl materyalist filozofu Feuerbach'ta da görülmektedir. Feuerbach tarafından din '*insanın doğal güçler önündeki korkusunun fantastik bir yansıması*'dır. 19. yüzyıl materyalist filozofu dini doğal güçlerin üstesinden gelecek bir tanrı tasarımı olarak değerlendirilmiştir¹³⁹. Bilim alanında dini ferden doğasına götürme girişimlerin en popülerleri Freud tarafından dile getirilmiştir. Freud, dini ferden bilinçaltı dünyasında tatmin olmamış duyguların bir yansıması olarak tanımlamıştır¹⁴⁰. Bütün bu söylenenler dinin aşkın bir güce ve bu güce başlanma ihtiyacı duyan insana vurgunun ötesinde bir anlam taşımaktadır. Her şeyden önce bu açıklamalar dinin ne olduğunun ötesine geçip ne olması gerektiğine yönelmektedir. Ne olması gerektiğine yapılan vurgunun da vardığı yer ise dini patolojik bir ürün olarak görülmesinin felsefi alt yapısını oluşturmaktadır. Sosyolojik yaklaşım özsel din tanımlamalarının bilimsel olmadığından hareketle dinin ne olması gerektiğini tartışmalarından uzak durmaktadır¹⁴¹.

İnsanın doğuştan getirdiği özellikleri onun üstün bir güce bağlanma duygusu içerisinde olduğunu göstermektedir. Doğuştan gelen bu duygudan dolayı din insana üstün bir güç olan Tanrı ile iletişim kurma olanağı sunmaktadır. Dua ve ibadet gibi

¹³⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları*, KÜSB Enstitüsü Dergisi Sayı: 12 Yıl: 2002, s.5.

¹³⁹ Yumni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 3. bs., MÜİF Yay., İst.1998, s.30.

¹⁴⁰ Yumni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s.44.

¹⁴¹ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, s, 41.

formlar sayesinde Tanrı ile iletişimi somutlaştıran din, tabiattaki bütün varlık âlemiyle olduğu gibi insanla ilgilenen üstün bir gücün olduğunu vazetmektedir.

Aynı zamanda din insanı bir sistem ve amaç etrafında bir araya getirmektedir. Bu sayede din, insanın hemen hemen tüm eylemlerine bir şekilde müdahale ederek ona dünyadaki yeri hakkında açık bir fikir vermektedir. İnsanın edindiği bu fikir hayatını anlamlandırmakta; annesinden hiçbir şey bilmeden doğan bir varlık olarak din ile bilmediklerini öğrenmiş olmaktadır. Böylece insan yaşamı boyunca karşılaştığı yeni durumları kavramasına da ön ayak olup bu dünyayı güvenle yaşanılacak bir yer şeklinde tasavvur edebilmektedir¹⁴².

Muhakkak anlamlı ve bilimsel bir din tanımı ferdin aşkın bir güçle ilişki biçimini reddetmemelidir. Bununla birlikte günümüzde sosyolojinin dine yaklaşımı daha çok dinin toplumda tezahür şekillerine odaklanmaktadır. Çünkü din sadece ferdin üzerinde değil diğer insanlarla ilişkilerine de el atmaktadır. Bundan dolayı din sosyal bilimlere özellikle sosyolojiye konu olmayı başarabilmektedir. Din sadece ferdin diğer insanlar ile ilişkilerini ilgilenmekle kalmayıp topluma bir bütün halinde kurallar koymaktadır. Bu dinin inanlarını (mü'minleri) bir 'cemaat' şeklinde tasavvur ettiği anlamına gelmektedir. Cemaat, bütün dinlerde anlamlı bir inanç topluluğu şeklinde anlaşılmaktadır. Bu inanç topluluğu Hıristiyanlıkta bir kurum şeklinde temsil edildiği düşünülmüştür¹⁴³.

Semavi dinlerin sonuncusu olan İslam ise cemaati toplum içinde yaşayan canlı bir organizma olarak görülmüştür. Dinlerde cemaate yüklenen anlamın farklı olmasının en önemli sonucu dinin iki merkezi kavramı olan tanrı ve insan arasındaki

¹⁴² Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi**, s.99.

¹⁴³ Mehmet Özay, **Sekülerleşme ve Din**, s.83.

aracı kurumların ortaya çıkmasında kendini belli etmektedir. Tanrı ile insan arasındaki aracı kurumun varlığı dinin tecrübe edilme şekillerini de etkilemektedir. Hristiyanlıkta din aracı kurum olarak kabul edilen kilise ile birlikte tecrübe edilirken semavi dinlerin sonuncu olan İslam'da bu tecrübe toplumda adeta canlı bir organizma olarak var olan cemaat ile tecrübe edilip yaşanan bir canlılık arz etmektedir¹⁴⁴.

İster aracı kurum aracılığıyla tecrübe isterse de toplumda yaşanan canlı bir organizma olarak cemaat içinde tecrübe edilsin bütün dinler varlığını cemaate vazettiği değer ve normlar ile sürdürmektedir. Bu sayede din toplum üzerinde denetim gücü kazanmaktadır¹⁴⁵. Dinin toplum üzerindeki denetim iddiası ona hayatın bütün yönlerini düzenleme yetkisini vermektedir. Her dinin ilahiyatında bulunan günah ve haram kavramları dini hayat üzerindeki egemenliğini pekiştirecek bir mahiyet kazandırmaktadır.

Dinin toplumsal yönüne dikkat kesilen bu tanımlama çabalarının özsel tanımlardan üstün olduğu görülmektedir. Fakat en az özsel din tanımların düştüğü indirgemecilik hatasından dinin toplumsal yönüne vurgu yapan işlevsel tanımlarında nasibini aldığı görülmektedir. Dini toplumun doğasına indirgeyen bu yaklaşımın en iddialı savunucu Durkheim'dır¹⁴⁶. '*Dini Hayatın İlksel Biçimleri*' adlı eserinde Durkheim dinin doğaüstü (Tanrı) ile açıklanamaz bir olgu olduğunun altını çizmektedir. Çünkü ona göre Totemizm'de bir doğaüstü güç olmadığı gibi Budizm

¹⁴⁴ Mümtaz'er Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, Etkileşim Yay., İst. 2011, s.21.

¹⁴⁵ Binnaz Toprak, Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi, **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ersin Kalaycıoğlu- Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst. 2000, s.310.

¹⁴⁶ Mehmet Bayyigit, **Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi**, s.28.

ve Jainizm’de bir Tanrı fikri bulunmamaktadır. Buradan hareketle Durkheim dini ‘*kutsal şeylere bağlı inanç ve pratiklerin tutarlı bir sistemi*’ olarak tanımlamaktadır¹⁴⁷.

Muhakkak Durkheim, bu yaklaşımla dinin özsel tanımlarına haklı bir eleştiri getirmektedir. Dinlerin kaynağını ruhu temel sayan animizmi ve doğal güçleri çıkış noktası yapan naturizmi reddetmektedir. Fakat yine de bu eleştirisi onu dini toplumsal olana indirgemekten alıkoyamamıştır. Durkheim’a göre dinin kaynağı toplumun kendisidir. Bu yönüyle aşkınlığın toplumsala indirgemesi söz konusu olmaktadır¹⁴⁸.

Durkheim’ın açtığı çığır din sosyolojinde dine yaklaşımın bir nevi çerçevesini çizmiş, uzun süre din sosyologları bu yaklaşım eşliğinde dini değerlendirmişlerdir. J. M. Yinger, özsel yaklaşımın tanımlamaya çalıştığı din tanımının sürekli değişime uğradığını ve bu sebepten dinin ne olduğu üzerinde yapılan spekülatif değerlendirmelerden uzak durulması gerektiğinin altını çizmektedir. O, Durkheim gibi dinin ne olduğundan çok ne yaptığına bakmanın en faydalı yaklaşım olduğunu savunmaktadır. İşlevsel açıdan Yinger dini, “insanların hayatındaki -hayatın anlamı, ölüm, ıstırap, kötülük ve adaletsizlik gibi- nihai problemlere karşı mücadelede gerekli anlamlandırmayı sağlayan inanç ve pratikler sistemi” olarak tanımlamıştır¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu, **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, Gündüz Eğitim ve Danışmanlık, Ank. (t.y.), s.87.

¹⁴⁸ Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi**, s.100.

¹⁴⁹ J.Milton Yinger, **Religion, Society and The Individual**, The Macmillan Company, New York, 1957, s.7.

Dini işlevsel açıdan tanımlayan günümüz sosyolojisinin önde gelen isimlerinden biri olan Clifford Geertz'dir. Ona göre din bir inanç sistemidir. Bununla birlikte insanın tutum ve davranışlarında etkin rol oynayan sembollerinde din olarak görülebileceğine dikkat çekmiştir. Clifford Geertz, dinin insana bir dünya modeli sunduğunu ahlak, motivasyon ve hayata bakış tarzı kazandırdığını belirtirken işlevsel yaklaşımın örneğini sunmaktadır¹⁵⁰.

Durkheim'dan bu yana din sosyolojisinde önemli ölçüde belirginleşen işlevsel din tanımı dikkatimizi dinin sosyal sisteme ve toplumsal sistemdeki işlevlerine yoğunlaştırmıştır. Yeni toplum arayışı içinde dine işlevsel bir konum atfedilerek toplumu bütünleştirme ve modern devlet sistemine eklenebilme yolları gösterilmiştir.

¹⁵⁰ J.Milton Yinger, **Religion, Society and The Individual**, s.7.

1.3. POLİTİKA

1.3.1. Genel Olarak Politika

Gerek özsel gerekse işlevsel tanımlara bakılınca dinin birey ve toplum üzerinde kapsayıcılığının oldukça etkili olduğu görülmektedir. Bu kapsayıcılık dini birey ve toplum üzerinde üstün bir otorite yapmakta; din bir şekilde siyasal iktidarın egemenlik alanına ortak olduğunu açıkça ilan etmektedir.

Bu yönüyle din, siyaset ile ilişki içine girip siyasal iktidar adına karar vericilerin uygulamalarına konu olmaktadır. Çünkü din, toplumu kimin yöneteceği yanında yönetirken kullandığı araçlara da ilgi göstermekte çoğu zaman bunlar üzerinde söz sahibi olduğunu iddia etmektedir. Dinin bu iddiası toplumda yegâne güç olduğunu iddia eden siyasal iktidarın dine karşı bir eylem planı içinde hareket etmesini gerektirmektedir.

Siyasal iktidarın eylem planı uygulamalardan oluşan bir bütündür. Bu, uygulamaların tayin edilmesinden belli güzergâhların izleneceğine dair resmi müeyyide ile donatılmış ve usule bağlanmış kararların alındığı bir bütünlüğü ima etmektedir¹⁵¹. Bir ülkenin din politikasını tanımlamak aslında ondan daha geniş bir kavram olan politika kavramının anlaşılmasını gerektirmektedir. Politika en genel anlamda siyasal iktidarın insanların çoğunu ilgilendiren kararların alınması anlamı taşımaktadır. Bu bir anlamda işleri yoluna koymak veya bozmak becerisi şeklinde anlaşılabilen siyasal sistemin çıktıları anlamına gelmektedir. Bu çıktıların toplum üzerinde etkileri bazen kısa bazen de uzun vadede ortaya çıkabilmektedir¹⁵².

¹⁵¹ Andrew Heywood, **Siyasetin Temel Kavramları**, s.54.

¹⁵² Fatmagül Berktaş, **Politikamızın Çağrısı**, 2. bs., İBÜ Yay., İst. 2011, s.30.

Başlangıçta arzu edilen durumlar süreç içinde farklı sonuçlar doğurabilmektedir. Bu politikayı tek taraflı bir belirleyen olmaktan çıkarmaktadır. Politika bu yönüyle çift taraflı bir ilişki biçimi olarak anlaşılmalıdır. Politikanın anlaşılması bu yüzden hem onun nasıl belirlendiğinden hem de toplum üzerinde bıraktığı etkinin analiz edilmesinden geçmektedir¹⁵³.

Politika genellikle dört aşamalı bir işlem basamağı olarak değerlendirilmektedir. Bu dört işlem basamağı inisiyatifte bulunmak, formüleştirmek, uygulamak ve uygulamaları değerlendirmektir. İnisiyatifi belirlemek denince belirli problemleri ‘sorunlar’ olarak tanımlayarak siyasi gündemi belirlemek akla gelmektedir. Bu genellikle kamusal tartışmaların ve anlaşmazlıkların konusu olduğu için siyasal iktidarın ilgisini çekmektedir.

Politikanın formüle edilişi politika sürecinin en can alıcı aşaması olarak görülmektedir. Çünkü bu bir meseleyi tartışma, tahlil ve değerlendirme süreçlerinden sonra kararlı bir politika önerisine dönüştürmektedir. Bütün bu aşamalardan sonra bazen politika yapıcılarının bazen başlangıçta niyetlendiklerinden farklı bir biçimde eyleme dönüşmesi söz konusu olabilmektedir.

Politika uygulanmaya koyulduktan sonra bu uygulamanın değerlendirilmesi süreci başlamaktadır. Değerlendirme süreci politikayı şekillendirecek geri beslemeleri sürecini oluşturmaktadır. Böylece siyasal iktidar toplumu yönetme becerisini sürekli hale getirebilmektedir¹⁵⁴.

¹⁵³ Münci Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, s.28.

¹⁵⁴ Andrew Heywood, **Siyasetin Temel Kavramları**, s.55.

1.3.2. Din Politikası

Bir ülkede siyasal iktidarın din politikası başka alanlardaki politikası gibi niyetler, eylemler ve sonuçlar arasındaki bağlantı ile çözülebilen karmaşık bir bütünden oluşmaktadır.

Niyet düzeyinde din politikası bir ülkede siyasal iktidarın gerçekte yapmayı taahhüt ettiğine tekabül etmektedir. Bununla beraber taahhüt edilen ile pratik hayatta uygulanan arasında her zaman örtüşme mümkün olmayabilir. Bu yüzden taahhüt edilene bakılarak bir ülkede uygulanan din politikası hakkında karar vermek güçleşmektedir. Bunun için taahhüt edilene karşın gerçekte yapılan eylem/lere odaklanmak gerekmektedir. Diğer bir deyişle eylemler düzeyinde din politikası deyince siyasal iktidarın davranışını anlaşılmalıdır.

Siyasal iktidarın davranışı da din politikasının resmini tam olarak vermeyecektir. Bir ülkede uygulanan din politikasını tanımlamak için üçüncü bağlantı eylemin sonuçlarına bakmamızı gerektirmektedir. Eylemin sonuçları aslında davranışın toplum üzerindeki etkisine bakılarak karar verilebilmektedir¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Fatmagül Bertay, **Politikamızın Çağrısı**, s.31.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE

Bir devletin din politikasının çerçevesini belirlemeye ilişkin olarak yukarıda söylenenlere bakınca onun en temel karakteristiğini belirleyen yönün din ile etkileşim içine girilen bir ilişkisellik olduğu ortaya çıkmaktadır.

Politikanın ilişkiyel olduğunu söylemek politik olanın ancak sosyal bir bağlamda ortaya çıkabileceğini söylemek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla toplum olgusunun olmadığı bir yerde politikadan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden bir devletin din politikasından bahsetmek devlet ile din arasında asli ve karşılıklı bir bağın varlığını peşinen kabul etmeyi gerektirmektedir¹⁵⁶.

Sosyolojik din tanımları, tanımı yapana göre farklılıklar arz etse de dinin toplumsal yönelimli olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Yine aynı şekilde siyasal iktidarında topluma dair temel projeleri bulunmaktadır. Bu projeleri hayata geçirmek için politika üretmektedir. Gerek din gerekse de siyasal iktidar varlık kazanabilmeleri için bu yüzden topluma ihtiyaç duymaktadırlar. Akide ve ibadet pratikleri ile birey ve topluma bir dizi değerler manzumesi sunan din gündelik hayatın tamamını kapsamaya ve bu alanda otorite sağlamaya çalışır. Aynı şekilde siyasal iktidarda toplumun ortak yaşam yaşamını örgütleme iddiasındadır. Otoriter biçimde karar alma, yönlendirme ve yönetme iddiası siyasal iktidarın en temel ve ayırıcı vasfı olmaktadır. Hem siyasal iktidarın hem de dinin toplumun hemen hemen her alanında beraber olmaları ikisini zorunlu olarak ilişkiye sokmaktadır. Bu ilişkinin doğasını kimi zaman bir çatışma belirlemektedir.

¹⁵⁶ Derda Küçükalp, **Siyaset Felsefesi**, Say Yay., İst. 2011, s.24.

Sosyal bilimlerde ilişkinin mahiyetini belirlerken en az çatışma kadar beklide ondan daha fazla aralarında bir ‘meşruiyet’ ilişkisi üzerinde durulmaktadır¹⁵⁷. Toplumun yönetebilmenin sürdürülür olabilmesi ilişkiyi belirleyen çatışma olmasını oldukça riskli hale getirmektedir. Özellikle bir siyasal iktidarın gerek kurulması gerekse de kurumlaşması aşamasında din ile çatışma temelli bir ilişki biçimi kurması toplumda düzen ve denge yerine kaos ve kargaşa yaratacağı düşüncesinden hareketle çatışma işlevsel olmayacaktır. Bu yüzden dinin siyasal iktidara meşruiyet sağlayabilen grameri fark edilerek bundan sonuna kadar faydalanılmaya çalışılacaktır.

Ama siyasal iktidarın doğası ilişkiyi bir eşitlik ilişkisi biçiminde kabul etmesinin önündeki en büyük engel haline getirmektedir. Bu durumda ilişki biçimini en iyi açılardan kavram kontrol kavramıdır. Kontrol kavramı, siyasal iktidara meşruiyet sağlayan dini olumlayan ama egemenlik paylaşımına geçit vermeyen bir ilişki biçimi kurmasını sağlamaktadır.

2.1. Sosyal Bilimlerde Din ile Devlet İlişkisi Modelleri

Siyasal iktidarın geçmişte din ile kurduğu ilişki biçimi her ne şekilde olursa olsun günümüzde bir problem alanı olmaya devam etmektedir. İşin doğrusu bu sorun alanı modern devleti kuran siyasal iktidarın ilk defa karşılaştığı bir problem alanı da değildir.

Günümüzde bu sorun alanına açıklamaya çalışan sosyal bilimler genel olarak tarihsel tecrübenin verilerini değerlendirerek din ile siyasal iktidar arasındaki ilişki biçimlerine yönelik bir takım modeller üzerinde durmuşlardır. Bu modeller

¹⁵⁷ Ali Yaşar Sarıbay-Süleyman Seyfi Öğün, **Bir Politik Bilim Perspektifi**, Asa Yay., Bursa 1998, s.77.

sayesinde sosyal bilimler modern devlet ile din arasında sağlıklı bir ilişki biçimi ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Günter Kehrler'e göre model, sosyal bilimlerde gerçekliğin teorik temsilidir. Ona göre model olgular ve olaylar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya ve aydınlatmaya yarayan ampirik verilerin değerlendirilmesini sağlamaktadır¹⁵⁸.

Sosyal bilimler din ile devlet arasındaki ilişki modellerini üç başlık altında değerlendirmiştir. Bunlar; a.Dine bağlı devlet modeli, b.Devlete bağlı din modeli, c. Din ile devlet ayrılığı modeli'dir¹⁵⁹. Tarihsel tecrübeye dayalı olmakla beraber ilişkinin taraflarından devlete öncelikler verenlerin tasnifi bu üç modelden biraz daha farklı ve geniştir. Türkiye'de din sosyolojisinin öncülerinden olan Taplamacıoğlu bu modelleri altı başlık altında toplamıştır: İlk model temelini dini ilkelerin oluşturduğu ve bu dini ilkeler çerçevesinde devletin yöneltildiği 'teokrasi'dir¹⁶⁰. Bunu belli bir dini himayesine alan model takip etmektedir. Üçüncü model belli bir dine inananların krala ve kralın yönettiği ülkeye aidiyetlerin sağlandığı 'Bizantizm modeli'dir¹⁶¹. Bir ülkede birden fazla din (Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi mezhep) olup bu dinin otoriteleri ile anlaşma sağlayan devletin 'Konkordato' isimli modeldir. Beşinci

¹⁵⁸ Bkz. Günter Kehrler, "Din ve Politika", Günter Kehrler, Karl Marx ve diğ. Din Sosyolojisi, Yasin Aktay-M. Emin Köktaş (Ed.), **Din Sosyolojisi**, 2. bs, Vadi Yay., Ank.1998, , s. 88.

¹⁵⁹ Din-devlet ilişkileri ile ilgili benzer tasnifler için bkz. Ali Fuat Başgil, **Din ve Laiklik**, 2.bs., Yağmur Yay., İst. 1962, ss. 162-167.

¹⁶⁰ Ünver Günay, Harun Güngör, Vehbi Ecer, **Laiklik, Din ve Türkiye**, Adım Yay., Ank. 1997, ss. 12-16.

¹⁶¹ Yümni Sezen, **Sosyoloji Açısından Din**, s. 138.

model din ile devlet arasında ayrılık öneren modeldir. Bu model laik devlet modeli şeklinde isimlendirilmiştir¹⁶².

Uygulamada olmamasına rağmen bir ütopya şeklinde bahsedilen bir model daha bulunmaktadır. Din ve vicdan özgürlüğü vadeden bu devlet modeli sosyalist devlet modeli olarak tasnif edilmektedir¹⁶³.

Kimi batılı ülkede kilise ile devlet arasındaki ayrımı hassas bir şekilde uygulanmakta, kimi ülkelerde ise resmi kilise modeli Hıristiyanlığın bir mezhebi diğerlerine göre ayrıcalık tanımaktadır. Bu ülkelerin uyguladıkları modelde devletin din konusunda kendisini sınırladığı ve dine pozitif bir ayrımcılık içine girdiği görülmektedir¹⁶⁴.Birden fazla mezhebin bulunduğu ve bütün bu mezheplere eşit davranmaya çalışıp bir kilise-devlet uyumu öneren batılı ülkelerde bulunmaktadır. Böylece bu devlet tipi hiçbir din ve mezhebi desteklememe kararı almış olmaktadır. Aynı zamanda ayırım ile bu devlet tipi dinin ilahiyat alanına girmeyip onu kendi alanında serbest bırakmaktadır.

Günümüzde devletin din ile kurduğu ilişki biçiminin kurumsallaştığı kimi ülkelere bakılınca çoğulcu bir modelden de bahsetmek mümkün gözükmektedir. Bu ülkelerde devlet sadece dini grupları desteklememekte aynı zamanda dini gruplar kadar diğer seküler grupları korumaya çalışmaktadır.

2.2. Türkiye'nin Din-Devlet İlişkisi Modeli

Sosyal bilimlerde ortaya konan din-devlet ilişkisi modelleri incelendiğinde söz konusu modellerin batıya özgü olduğu hemen göze batmaktadır.

¹⁶² Ejder Okumuş, **Meşruyet Ekseninde Din Devlet İlişkisi**, Pınar Yay., İst.2003, s.123.

¹⁶³ Mehmet Taplamacıoğlu, **Din Sosyolojisi**, 3. bs., AÜİF Yay., Ank.1983, s. 299-300.

¹⁶⁴ Mehmet Taplamacıoğlu, **Din Sosyolojisi**, s.301.

Bu modeller, I.Dünya savaşı sonrasında kurulan yeni devletin din-devlet ilişkisinin analizi için bir kalkış noktası sağlasa bile bunlardan herhangi biri yeni devletin dinle kurduğu ilişki biçimini tek başına açıklamaktan uzak olduğu görülmektedir.

Gerek batınının geçirdiği tarihsel tecrübe gerekse söz konusu batılı ülkelerin siyasal, ekonomik ve toplumsal koşulları I. Dünya savaşı ertesinde kurulan Osmanlı devleti bakiyesi üzerinde kurulan yeni devletin koşulları ile benzerlikler taşımamaktadır. Bu yönüyle yeni devletin din ile kurduğu ilişki biçimi kendi özgü şartlarla şekillenen karmaşık bir ilişki biçimi olması da gayet doğal olmaktadır.

Bu karmaşık ilişkinin adını koymak için ise yeni devletin kuruluşundan önceki tarihi şartlarının analizini yapmak gerekmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde İslam'ın konumu ve devlet ile ilişki biçimi yeni devletin kendine özgü din-devlet ilişkisi modelinin oluşmasında belirleyici faktördür.

Osmanlı Devleti'nde İslam'ın siyasal iktidar ile yakın ilişkisi toplumda savaşın yarattığı sosyal hoşnutluğu uzun vadede o dine fatura edilmesine sebep olmuştur. Toplumda oluşan sosyal hoşnutsuzluk zamanla o dinin kamusal rolünü sınırlamak isteyen akımların hâkim konuma geçip devlet ile din arasındaki yakın ilişkiyi sona erdirme yönünde politika üretmeleri sonucu doğurmuş, din kuruluş aşamasında devletin karşısındaki en büyük engel olarak algılanmıştır.

Ahmet T. Kuru bu süreci, yeni bir devletin kuruluşunda dine yönelik olumsuz bakışın kaynağında hâkim din ile monarşi arasındaki evliliğe dayalı devr-i sabık'ın varlığına bağlamaktadır. Ona göre devr-i sabık'ın ortaya çıkardığı en önemli olgu muhalif olan din (ya da ruhban) karşıtı hareketlerin gelişmesidir. Devr-i sabık'ın ortaya çıkabilmesi için ise 1. monarşi, 2. hâkim din, 3. monarşi ile hâkim din

arasındaki kurulan kuvvetli bir ittifak, 4. bu ittifaka karşı çıkararak başarıya ulaşan (ve yeni bir siyasal iktidarı kurgulayan) cumhuriyetçi bir hareketten oluşan dört koşulun bulunması gerekmektedir. Buna göre yeni kurulan cumhuriyetin din ile devlet arasında kurduğu ilişki ve bu ilişkinin kendine özgü bir model olarak ortaya çıkışı monarşinin yıkılıp yerine cumhuriyetin kurulmasına bağlanmıştır.

Elbette kurulan bu yeni yönetimden anlaşılan siyasal iktidarın egemenlik biçimi olan modern '*ulus devlet*'tir. Bir modern ulus devlet olarak kurgulan cumhuriyet devr-i sabık'ta hâkim din olan İslam'a bu devlet şeklinin belirlediği sınırları konmuş, dinin özüne ve fonksiyonlarına yeri geldiği zaman müdahale edilmiştir. Bu bir biçimde dini yeniden tanımlama ve şekillendirme anlamı taşıyan dönüştürücü bir kontrol kurma çabasıdır. Böylece devr-i sabıkta kurulan ittifakın yerine modern devleti tahkim eden ve meşruiyetini sağlayan bir araçsallık atfedilmiştir.

Aslında cumhuriyeti kuran kadronun nihai amacı batılı bir din devlet ilişkisi modelini birebir kurmak ve uygulamaktır. Buna karşın yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı ortaya çıkan sonuç Türkiye'yi '*kendine has*' veya '*istisnai*' kabul edilen bir ülke sayılmasına sebep olmuştur.

II. BÖLÜM:
TARİHSEL ARKA PLAN
OSMANLI'DA DİN -DEVLET İLİŞKİSİ

2.1 KLASİK DÖNEM DİN DEVLET ve TOPLUM İLİŞKİLERİ

Türkiye Cumhuriyetinin kendine has bir din devlet ilişkisi modelinin ortaya çıkmasında üzerinde kurulduğu toplumu kendinden önce şekillendiren Osmanlı Devleti'nin tarihsel tecrübesi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Batılı tarzda kurgulanmak istenen yeni devletin bu tarihsel tecrübeyle hesaplaşması modern ulus devletin kurgusu açısından kaçınılmaz olmuştur.

Tarihsel tecrübenin ortaya çıkardığı birikim, Osmanlı Devleti'nin temel karakteristiğini belirleyen iki temel unsurun başarılı bir karışımından oluşmaktadır. Bu iki unsur, siyasi yapının hanedana dayandığı padişahın ve toplumu sosyal, ekonomik ve siyasal olarak şekillendirecek bir din olan İslam'ın bulunduğu bir birliktektir. Tarihsel arka plan olarak belirlediğimiz bu bölümde Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde İslam ile kurduğu stratejik ortaklık incelenecektir. Bu dönemde gerek devletin siyasal yapılanmasında ve gerekse de uyguladığı siyasalarda dine atfettiği anlam üzerinde durulacaktır. Muhakkak Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve kurumsallaşması aşamasında dine atfettiği kurucu rol ile devletin giderek merkeziyetçileştiği 15.yüzyıl sonrası yüklediği misyon arasında bir değişim gözlenmektedir. Tarihsel arka planda söz konusu değişimin izleri genel hatları ile bu bölümün ilgi alanı içine girmektedir. Böylece cumhuriyete devreden miras genel hatlarıyla ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

2.1.1. Osmanlı Devletinde Hâkim Din: İslam

Osmanlı devleti on dördüncü yüzyılın başlarında Bizans sınırında bir uc beyliği olarak kurulmuştur. Bir uc beyliği olarak kurulan Osmanlı Devleti'nin en

önemli vasfı, kendini ‘gaza’ya yani ‘Hıristiyanlığa karşı cihada’ adanmış olmasıdır.¹⁶⁵ Bizans ve gerisindeki hattın siyasal, toplumsal ve dini açıdan Hıristiyan unsurlardan oluşması beyliğe batıya doğru ilerlemek için elverişli bir ortam sağlamıştır. Bu yüzden Osmanlı beyliğinin İslam’a kurucu rolü atfetmesi boşuna değildir¹⁶⁶.

Her ne kadar kuruluş aşamasında Osmanlılar yönünü batıya çevirmiş de olsa doğusunda bulunan İslam dünyasının durumu da birlikten yoksundur. Osmanlı beyliğinin kuruluş aşamasında İslam dünyası Şii ve Sünni İslam’ı temsil eden ülkeler arasında derin bir bölünmüşlük içindedir. Etkisi 18. yüzyıla kadar devam eden bu bölünmüşlük başlangıçta Osmanlı Beyliği için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Dahası dönemin koşullarında büyük birer imparatorluk görünümünde olan Şii ve Sünni devletler şiddetli iç bunalımlar yaşamaktaydılar.¹⁶⁷

Bu koşullar altında Osmanlı Beyliği zorunlu olarak iki bölgesel çatışmanın arasında kalmıştır. Muhakkak ki bu durum altı yüzyıldan fazla siyasi varlığını devam ettirecek bir devlet için olumlu olduğu kadar olumsuz yönleri de bulunan bir rekabet meydana getirmiştir. İslam dünyası içindeki iç bunalımlar rekabeti bir toprak kazanma meselesi olmaktan çıkarıp rekabet ve çatışmayı dini bir hüviyete büründürmüştür. Bu dönemde Sünni ve Şii devletleri hayatta kalabilmek ve diğer

¹⁶⁵ Cemal Kafadar, **İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu**, çev. Ceren Çıkın, Birleşik Yay. Ank. 2010, s.100.

¹⁶⁶ Ömer Lütfi Barkan, **İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler**, Vakıflar Dergisi, Sayı: 2, Ank., 1942, ss.285.

¹⁶⁷ Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)**, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İst.2003, s.9.

rakip gördükleri devletleri egemenlikleri altına alabilmek için birbirlerinden farklı stratejiler içinde görmekteyiz.¹⁶⁸

Hıristiyan batı ile Şii devletinin hâkim olduğu bölgeler arasında kalan Osmanlı Devleti İslam'ın Sünni yorumunu benimseyerek etkin ve güçlü bir devletin temellerini atmışlardır. Bu temeller din ile devletin kaynaştığı bir birliktelik üzerine inşa edilmiş görünmektedir. Osmanlı klasik düzenine temel karakteristiğini veren bu birliktelik kısaca '*Din ü devlet, mülki millet*' şeklinde formüle edilmiştir¹⁶⁹.

'*Din ü devlet, mülki millet*' şeklinde formüleştiren bu model farklı ve başarılıdır. Ama benzersiz de değildir. İslam siyaset felsefe geleneğinde teorik alt yapısı bulunan '*Din ü devlet, mülki millet*' formülasyonu İslam düşüncesinin zirvesi kabul edilen Gazzali tarafından savunulmuştur. Gazzali'ye göre din ile devlet (*o buna din ile sultan demektedir*) ikiz kardeş gibidir. Adeta din ile devlet birbirlerinin mütememmim cüzleridir. Çünkü maddi dünyada düzen ve birlik var olmadan ruhani dünyada birlik ve düzenin var olması tasavvur edilemez¹⁷⁰.

Teorik çerçevesinin Gazzali tarafından çizildiği din ile devlet birlikteliği anlayışı, Osmanlı Devleti'nin din ile kurduğu ilişkinin de düşünsel arka planını oluşturmaktadır. Bu düşünsel arka plan Osmanlı klasik düzeninde hakim dinin İslam

¹⁶⁸ Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, çev. Hamit Çalışkan, Dost Yay., Ank. 2010, s.281.

¹⁶⁹ Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri", **Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri**, TTK Yay., Ank. 1975, s.53.

¹⁷⁰ Gazzali, **İhya-u Ulumiddin**, c.1, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İst. 2002 s.177; Nur Vergin, **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, s.109.

olarak konumlandırmıştır. Özsel bağın İslam ile tesis edildiği bu düzen onu dini nitelikli bir devlet olarak anılmasının da sebebi olmuştur¹⁷¹.

2.1.2. Osmanlı'da Örfi ve Dini Hükümlerlik

Osmanlı Devleti'nde İslam'ın devlet kurucu etkisi bu kadar güçlü ve etkili olmasına karşın sultani devlet kabiliyetinin varlığı eşsiz ve kurumsal başarısının ortaya çıkmasındaki en büyük amillerinden birini oluşturmaktadır¹⁷². Bu, seküler nitelikli kimliklerin hâkim bölünme eksenlerini oluşturduğu modern ulusal toplumlardan farklı olarak ortaçağın tüm toplumlarında siyasal ve politik örgütlenme şeklinin dini-hanedani kimlikler tarafından belirlendiği anlamını taşımaktadır¹⁷³.

Osmanlı Devleti'nin siyasal ve politik örgütlenmesinin başında Osmanlı hanedanının üyesi olan padişah bulunmaktadır. Sözlükte 'iktidar sahibi kimse, hükümdar anlamına gelen Farsça padşah kelimesi (Pehlevicede pataşha) Osmanlı sultanlarının unvanları arasında örfi hükümdarlık sıfatlarını ifade eden başlıca unvan olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle Padişah hâkimiyet ve hükümlerlik anlayışı ile eski Türk geleneklerinden önemli ölçüde etkilenmiş gözükmektedir. Buna rağmen padişahın hükümlerlik anlayışına ana rengini veren İslam olmuştur. İnalçık, bu hükümlerlik anlayışını padişahın İslam'ı uygulamaya ve muhafazaya mecbur olmasına bağlamaktadır. Ona göre padişah mutlak yetki sahibi olmayıp sınırı

¹⁷¹ Ejder Okumuş, **Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi**, Lotus Yay, Ank. 2005, s.78.

¹⁷² Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 37.

¹⁷³ Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, 4. bs., İletişim Yay., İst. 2010, s.47.

belirleyen İslam'dır¹⁷⁴. Padişahın mutlak yetki sahibi olmayıp yetkilerini paylaştığının ve denetlendiğinin en önemli kanıtı Osmanlı Devlet siyasi ve idari örgütlenmesinde kurumların uygulamalarına bakılınca da anlaşılmaktadır. Padişah gibi Divan-ı Hümayun, maliye teşkilatı ve kul sistemi yetki sahibi kurumlardır. Aynı zamanda sadrazam, Yeniçeri Ağası, Şeyhülislam, kazasker ve nişancı padişahın hükümlerlik yetkilerini nispeten kullanabilmişlerdir¹⁷⁵.

Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmesiyle birlikte eski Türk geleneklerinden beslenen mutlak hükümdar anlayışı benimsenmiş, siyasi, idari ve askeri uygulamalar sistemleştirilerek teşkilat ve teşrifat kanunnamesi oluşturulmuştur. Teşkilat ve teşrifat kanunnamesindeki yer alan hükümler incelendiğinde mutlak hükümdarlık anlayışının kuvvetlendirilmeye çalışıldığı görülmektedir¹⁷⁶.

Fatih Sultan Mehmed'in padişahın örfi nitelikli ve gelenek ağırlıklı tavrının Kanuni Sultan Süleyman ile değiştirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Kanuni ile birlikte hükümlerlik anlayışı şer'i yönden desteklenerek dengelenmeye çalışılmıştır¹⁷⁷. Osmanlı Devleti'nde örfi hükümdarlık makamı olarak görebileceğimiz padişahın dini hükümdarlık ile kuvvetlendirilmesi padişahların 'halifelik' unvanı almasıyla gerçekleşmiştir.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Halil İnalçık, 'Padişah' Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.34, İst. 2007, s.140; Davut Dursun, **Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din**, İşaret Yay., İst. 1989, s.208.

¹⁷⁵ Mehmet İpşirli, 'Osmanlılar' Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 33, İstanbul 2007, s.502.

¹⁷⁶ Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)**, s.41.

¹⁷⁷ Mehmet İpşirli, 'Osmanlılar' Maddesi, s.502.

¹⁷⁸ Azmi Özcan, 'Halafet' Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.17, İst. 1998, s.546.

Padişahların halife unvanını kullanım şekillerine bakıldığında İslam dünyasında tek otorite olduğuna dair bir mesajın iletilmek istendiği ortadadır. Bununla beraber Osmanlı Devletinin batı karşısında gerilemesini önlemek ve İslam unsurlarını bir arada tutmak amacıyla halifeliğin bir dünya politikası haline getirilmesiyle devletin zirvede olduğu dönemlerde padişahın halife unvanını kullanması arasında oldukça büyük fark bulunmaktadır¹⁷⁹.

2.1.3. Şeyhülislamlık Kurumu

İster örfi hükümdarlık anlamında padişah unvanı isterse de dini hükümdarlık anlamında halife unvanı kullanılsın Osmanlı Devleti'ni yöneten kişinin temel amacı ideal yönetimi İslami çerçeve içinde tutmak olmuştur. Böylece iktidarı, bizzat varlık nedeni ile sınırlandırılıp kontrol altına alınmıştır¹⁸⁰.

Varlık nedenini İslam ile açıklayan Osmanlı Devleti uyguladığı siyasaların meşruluğunu ortaya koyabilmek için devletin siyasi-idari örgütlenmesinde şeyhülislamlığa üst düzey bir konum atfetmiştir. Osmanlı Devleti merkez teşkilatı içerisinde yer alan, fetva vermekle görevli en üst düzeydeki makam olan şeyhülislamlık, ilmiye sınıfına önderlik görevini üstlenmiş, şer'i mahkemeler, medresedeki eğitim ve medrese öğrencileriyle ilgili işlere nezaret edip gerektiği anlarda padişaha vekâlet etmiştir¹⁸¹. Bu kurumun başında bulunan ve ilmiye teşkilatının en üst makamında iştilal eden âlime ise şeyhülislam denmiştir. Sözlükte 'yaşlı kimse, reis, bilge' anlamlarındaki şeyh ve İslam kelimesinden oluşan

¹⁷⁹ Azmi Özcan 'Hilafet' Maddesi, ss.546-552.

¹⁸⁰ Zerrin Kurtoğlu, Devlet Akli ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset, **Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, c.9, İletişim Yay., İst. 2009, s.626.

¹⁸¹ Esra Yakut, **Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din**, Kitapevi Yay., İst. 2005, s.14.

şeyhülislam tabiri İslam dünyasında önde gelen ulemaya bir şeref unvanı olarak daha 10. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış, daha sonra ‘âlimlerin en kıdemlisi’ manası kazanarak bir unvan halinde kullanılmıştır¹⁸². Şeyhülislamlık dini bir müessese haline gelişi Osmanlılar devrinde gerçekleşmiştir. Kuruluş tarihi ve bu makama ilk defa kimin tayin edildiği ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakat daha Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında resmi bir makam olmamakla beraber şeyhülislam tipine uygun alimlerin bulunuşu ve yöneticilerin bunlardan fetva istemesi bu kurumun varlığına delalet etmektedir. İlk dönem klasik kaynaklarından olan Aşıkpaşazade’nin Orhan Gazi’nin imamının İshak Fakih olduğundan söz etmesi buna en büyük delil olarak gösterilmiştir¹⁸³. Taşköprülazade ise ulemadan fetva vermekle görevli ilk kişinin Şeyh Edebalı olduğunu söyleyerek kuruluş dönemi şeyhülislam ve şeyhülislamlık kurumun kuruluş yıllarındaki ilk nüvelerine dikkat çekmiştir¹⁸⁴.

Buna karşın uzun yıllar kadılık yapan Molla Fenari’nin 1425’de Bursa müftülüğüne tayin edilmesi genellikle Osmanlılarda şeyhülislamlığın başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Şeyhülislamlık kurumu açısından Fatih Sultan Mehmed’in teşkilat kanunnamesi özel bir yer tutmaktadır. Kanunnamede şeyhülislamın ulemanın reisi sayıldığı yolundaki ibaresi bu unvana anayasal bir hüviyet kazandırmış gözükmektedir. Ancak bunu, 16. yüzyılda bütün ilmiye teşkilatını temsil eden bir

¹⁸² Mehmet İpşirli, ‘Şeyhülislam’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 39, İst.2010, s. 91.

¹⁸³ Aşıkpaşazade, **Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi 1285-1502**, haz., Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat Yay., İst.2013, s.84.

¹⁸⁴ Ahmed Taşköprülazade, **eş-Şakayıkü’n –Nü’maniyye**, s.20-21.

unvan olarak kullanımını ve devletin geçirdiği siyasi ve bürokratik değişimin rolüyle önemli haline gelmesi için uzun yılların geçmesi beklenecektir¹⁸⁵.

Şeyhülislamlık makamının Osmanlı Devleti'nde ilk kez hangi dönemde ortaya çıktığı tartışılmaya devam etmekle beraber devlet bünyesinde böyle bir kuruma niçin ihtiyaç duyulduğu araştırmamız açısından daha önemli bir konudur.

Kramers, bunu üç başlık altında toplamış, Şeyhülislam'ın Osmanlı Devleti için önemini tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre şeyhülislamın yetkileri ile Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmeden burada bulunan Abbasi Halifesi yetkileri arasında benzerlikten dolayı Osmanlı Devleti böyle bir kurumu ihdas etmiştir. Kramers, şeyhülislamlık ile Osmanlı tebası olan patriklik teşkilatı arasında benzerlik kurmaya çalışıldığını belirtmektedir. Buna göre Osmanlı padişahları patrikliği gözlemleyerek ilmiye teşkilatını şeyhülislamlık başkanlığında örgütlenmiştir. Ayrıca O, Osmanlı Devleti'nin halkla egemenliğini kabul ettirmek için de böyle bir kuruma ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir¹⁸⁶.

Osmanlı merkez teşkilatında örgütlenen şeyhülislamlık kurumunun asli görev ve yetkileri bulunmaktadır. Bu görevlerin en başında fetva gelmektedir. Sözlükte fetva; bir olayın hükmünü açıklamak veya hüküm koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap anlamına gelmektedir. Fıkhi bir terim olarak '*fakih bir kişinin sorulan fıkhi bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm*'

¹⁸⁵ Mehmet İpşirli, 'Şeyhülislam' Maddesi, s.92.

¹⁸⁶ J.H. Kramers, 'Şeyhülislamlık' Maddesi, **MEB İslam Ansiklopedisi**, c.11, İst. 2001, ss. 486-487; Esra Yakut, **Şeyhülislamlık**, s.29; Davut Dursun, **Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi**, İşaret Yay., İst. 1992, s. 162.

demektir¹⁸⁷. Şeyhülislamın verdikleri fetvalar genellikle özel ve genel fetvalar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Özel fetvalar, halktan kişilerin şer'i bir konu hakkındaki soruların çözümü için kuruma başvurarak aldıkları fetvalardır. Genel fetvalar ise gerek padişahın gerekse vezir-i azamın şeyhüislama başvurarak devlete ait bir sorununun çözülmesi için başvurdukları fetvalardır. Bu fetvaların önemi kanunların şer'ileştirilmesi anlamına gelmektedir. Böylece Osmanlı Devleti'nde üretilen politikalar bu şekilde dinle uyumlu olduğu gösterilmek istenmiştir. Şeyhüislamdan alınan genel nitelikli fetvaların diğer bir önemi de padişahın egemenlik haklarını meşrulaştırmak olmuştur¹⁸⁸.

Osmanlı Devleti'nde padişah tarafından atanan ve azledilen şeyhülislamın üç ana görev üstlenmişlerdir. Bu üç ana görevden ilki yukarıda bahsedildiği üzere özel ve genel nitelikli fetva vermektir. Şeyhülislamın ayrıca yargı ve eğitim genel başlığında toplanabilecek iki ana görevi daha bulunmaktadır. Giderek kurumsallaşmasını tamamlayan şeyhüislamlık başlangıçta vezir-i azam tarafından atanan kadı ve müderrislerin atamasını da kendi bünyesinde toplamıştır. Böylece şeyhüislamlık kurumu merkez teşkilat içindeki yeri ve önemi oldukça artmış devlet protokolünde ön sıralarda yer almıştır¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Fahrettin Attar, 'Fetva', **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.12. , İst. 1995, s.487.

¹⁸⁸ Esra Yakut, **Şeyhüislamlık**, s..35.

¹⁸⁹ Mehmet İpşirli, 'Şeyhülislam' Maddesi, s.93.

2.1.4. Millet Sistemi

Osmanlı Devleti yöneten ve yönetilen ayırımına göre şekillenen bir siyasal ve toplumsal yapı görünümü arz etmektedir. Bu yapı birçok etnik, mezhebi ve dini farklılıklardan oluşan bir nüfusa dayanmaktadır. Bundan dolayı devlet, toplumu dönem koşullarına uygun düşen ‘*millet sistemi*’ çerçevesinde örgütlemiştir.

İslami literatürde din ile eş anlamlı olması yanında belli bir din mensuplarını ifade etmek için de kullanılan kavram millet kelimesi olmuştur.¹⁹⁰. Aynı kavram Osmanlı Devleti’nde klasik dönemden itibaren dini zümre ve grupları ifade etmiştir. Ortaylı, millet kelimesinin, *community-communitas* anlamında dini topluluğu karşılayan bir terim olup etnik grup anlamına gelen ‘*kavm*’ kelimesinden farklı bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Buna göre Osmanlı Devleti’nde millet, dini topluluğu ifade etmektedir. Bu sistem toplum dini aidiyetlere göre gruplandırıldığı bir yapı altında yöneltmiştir¹⁹¹.

Millet sistemi hakkında genel görüşün bu olmasına karşın Osmanlı Devleti’nde toplumsal örgütlenme biçimi olan millet sistemi hakkında birbirinden farklı görüşlerde bulunmaktadır. Hâkim ve yaygın görüş yukarıda belirtildiği üzere, dini grupların idari, mali, adli ve hatta cezai bakımından kendi dini liderinin idaresi altında bulunduğu bir sistemle idare edildiği şeklindedir. Buna göre gayrimüslim gruplar otonom veya yarı otonom olup adeta devlet içinde devlet statüsü

¹⁹⁰ Bkz. Kur’an-ı Kerim: 2/Bakara 120,130, 135; 3/Al-i İmran, 95; 4/Nisa 125; 5/Enam, 161; 6/A’raf 88-89; 9/Yusuf 37-38; 11/İbrahim,13; 12/Nahl, 123; 14/Kehf, 20; 22/Hac, 78; 38/Sa’d, 7.

¹⁹¹ İlber Ortaylı, ‘Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet’, **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, c. 4, İletişim Yay., İst.1985, s.996.

görünümündedir¹⁹². Ancak M.Macit Kenanoğlu, millet sistemini otonomi olarak değerlendiren görüşün ciddi bir delilinin olmadığı görüşündedir. Ona göre bu sistem, grupların dengeli ve kontrollü bir biçimde, devletin temel hukuki yapısını bozmayacak ve hukukun mülkîlik vasfını ve kanunların genelliği prensibini ortadan kaldırmayacak şekilde tek bir hâkim hukuk sistemi altında yöneltmesi şeklinde anlaşılması gerekmektedir¹⁹³.

Nitekim İber Ortaylı 'da benzer bir görüş ile millet sistemini bir bölgenin darulislama katıldıktan sonra buradaki dini grupları bir ahitname, hukuk ve himaye bahşedici bir ahitle İslam devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilat ve bir hukuki varlık olarak değerlendirmiştir. Ona göre bunu sağlayan ahitname tek taraflı bir tasarruftur¹⁹⁴.

Bu tasarruf Osmanlı Devleti'ni yönettiği toplumsal alanın tek belirleyeni haline getirmiştir. Elbette Osmanlı Devleti yönetimi altında bulunan din, mezhep ve dini gruplara saygılı ve hassas davrandığı kesindir. Millet sistemi içerisindeki her dini grup ibadetlerini özgürce yaşayabilmekte, inançları doğrultusunda hayatlarını devam ettirebilmektedir. Ama bu kendisi ile birlikte sayısız iktidar alanlarına göz yumduğu anlamına gelmemektedir.

2.1.5. Osmanlı Toplumunda Dini Hayat

İslam, Osmanlılarda devletle toplumu kaynaştıran temel unsurlardan biri olmuştur. Devletin takip ettiği denge siyaseti sayesinde din ve mezhep farklılıkları toplumsal bir çatışma sebebi olmaktan çıkarılmış ve birlikte yaşamak için bir zemin

¹⁹² M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, 2.bs., Klasik Yay., İst. 2007, s.34.

¹⁹³ M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, s.396.

¹⁹⁴ İber Ortaylı, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet**, s.66.

oluşturulmaya çalışılmıştır. Genel olarak bakıldığında Osmanlı toplumunda Sünni anlayışın hâkim olduğu ve devletin kurumsal yapısının da buna göre şekillendiği görülmektedir. Mahkeme uygulamaları, medrese müfredatı ve dini kurumlar ağırlıklı biçimde Sünni-Hanefi anlayışına göre düzenlenmiştir¹⁹⁵.

Toplumun dini hayatına yön veren mekânlar olan mescit, cami, tekke ve zaviyeler vakıfların mütevellileri tarafından yönetilmiştir. Genellikle Osmanlılarda din hizmetlerinin devlet organizasyonunun bir parçası olarak görülmediği ve eğitim, sağlık, imar gibi alanlarda olduğu gibi dini hizmetler alanında da alt yapıyı vakıfların teşkil ettiği söylenebilir. Ancak son dönemlerde devlet idaresindeki merkezleşme eğilimiyle birlikte devletin yavaş yavaş bu alana da girerek cami, mescit ve tekkelerin işleyişine doğrudan müdahale ettiği görülmektedir. Osmanlı toplumunda temel dini eğitim mahalle mekteplerinde verilir, medreselerde çeşitli alanlarda temel ve İslami ilimler yan yana ve birbiriyle bütünleşik bir şekilde tedris edilmiştir. Medresede verilen eğitim daha çok dini ilimler alanında ihtisas yapanlara ayrılmış, âlim yetiştirmeye yönelik bir nevi günümüzdeki üniversitenin gördüğü işlevi yerine getirmiştir. Osmanlı Devleti'nde dini hizmetleri gören imamların medrese eğitimi alması zorunlu değildir. Bu görevleri yerine getirenlerin asgari şartlarda dini bilgiye sahip olması yeterli görülmüştür. Ayrıca cami vakıflarının şartnamelerinde bu görevlinin sahip olması gereken özel şartlar belirtilmiştir. Gündelik dini hayatın merkezinde yer alan cami ve mescidiler önemli birer eğitim merkezi olarak da faaliyet göstermektedir. Bu yerlerde halka dini bilgileri öğretildiği özel dersler

¹⁹⁵ Ahmet Yaşar Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, Kitapevi Yay., İst. 2011, s.86.

yapılarak ibadet, ahlak ve muamelat ile ilgili soruları cevaplanmıştır. Başlangıçta halkın dini ihtiyaçlarını gidermeye yönelik bu dersler zamanla düzenli hale getirilmiştir. Böylece ilmiye sınıfının ürettiği bilgi yukarıdan aşağıya doğru toplumun tüm kesimleri tarafından paylaşılan yaygın bir bilgi ağı kurulmuştur¹⁹⁶.

Osmanlı toplumu içinde gayri Müslimler millet sistemi içinde ekendi dinlerini rahat bir şekilde yaşamalarına özen gösterilmektedir. Bununla beraber gayri Müslimlerin ihtida yoluyla din değiştirmeleri için özel bir gayret de sarf edilmiştir. İhtida edenler Müslümanların yaşadığı mahallelerde iskân ettirilerek Müslümanlar ile kaynaşması sağlanmıştır. Özellikle savaş sonrası köle olarak yaşayanlar hürriyetlerine Müslüman olduktan sonra daha kolay elde etmişlerdir. Osmanlı Devleti içinde caminin toplumsal bir işlevi bulunmaktadır. Bu, mekânların sadece ibadet için kullanılmayıp toplumda doğum, evlilik, ölüm gibi hayatın bütün alanlarını kuşatan bir etkinlik sağlamıştır¹⁹⁷. Aynı şekilde diğer dinlerin de bu tür işlemlerini yürüttükleri hiyerarşik teşkilatlarına müsamaha gösterilmiştir¹⁹⁸. Cami ve mescitlerin dışında dinin sosyal hayata aktarılması daha çok tasavvuf, tarikat ve tekke ekseninde gerçekleşmiştir. Devlet merkezinde ve şehirlerde ulemanın etkisiyle Sünni eğilimdeki tarikatlar yaygınlık kazanırken kırsal kesimde ve göçebe unsurlar arasında gayri Sünni akımlar etkili olmuş, bu durum zaman zaman içtimai ve siyasi hadiseler de yol açabilmiştir¹⁹⁹. Anadolu topraklarında tasavvuf faaliyetlerinin temeli

¹⁹⁶ Tahsin Özcan, 'Osmanlılarda Dini Hayat', **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.33, İst. 2007, s. 538.

¹⁹⁷ Suraya Faroqhi, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam**, 5.bs, Tarih Vakfı Yurt Yay., s. İst. 2005, s.48.

¹⁹⁸ M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, s.396.

¹⁹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, **Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası**, Timaş Yay., İst. 2010, s. 58.

Osmanlıların kuruluşundan önce Anadolu'ya gelen göçler sırasında atılmıştır. Köylere, tenha yerlere yerleşerek ziraat ve hayvancılıkla meşgul olan dervişler, iskâna elverişsiz yerlerde kurdukları zaviyelerin etrafını imar edip iskâna elverişli hale getirmişlerdir. Gazilerle birlikte fetihlere de katılan bu dervişlerin sınır boylarında kurdukları tekkeler seferler esnasında orduların harekâtını önemli ölçüde kolaylaştırmıştır. Dervişler, devletin kuruluşu sırasında ortaya koydukları bu davranışları sebebiyle yönetim tarafından desteklenmiş, imar ettikleri topraklara resmen yerleşmeleri hususunda kendilerine beratlar verilmiş, bazıları için yeni zaviyeler oluşturulup vakıflar tahsis edilmiştir²⁰⁰.

Osmanlı devleti İslam ile devlet organizasyonunun merkezinde kurduğu birlikteliği çevrede ortaya çıkan tekkelerle bütünleştirerek bir merkez çevre yaklaşması sağlamışlardır. Böylece yukarıdan hâkim din olan İslam devlet tarafından onaylanmış, çevreden ise bu onayına binaen toplum yönetiminin meşruiyetini kabullenmişlerdir.

²⁰⁰ Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri**, İletişim Yay., İst.1999, s. 158.

2.2. OSMANLI DEVLETİNDE DEĞİŞİM ve DİN

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve kurumsallaşması aşamasında dine atfettiği anlam ile devletin giderek merkezileştiği 16.yüzyıl sonrası anlam arasında bir önemli bir değişim gözlenmektedir.

Batı karşısındaki ilk askeri yenilgisini İnebahtı Savaşı'nda (1571) alan Osmanlı Devleti, bu yenilgiyle birlikte yeni bir döneme girdiğini fark etmiştir. İnebahtı Muharebesi'ni Balkanlardaki bir dizi askeri açmaz izlemiştir. Osmanlı Devleti'ni uzun yıllar batıyı ele geçirme stratejisi olarak gördüğü Viyana'yı ele geçirme isteği sonuçsuz kalmıştır²⁰¹.

Bu dönemin belki bir istisnası doğuda İranlılarla imzalanan Kasr-ı Şirin (1639) antlaşmasıdır. 16.yüzyıl sonrası bu ilk askeri yenilgiler bu dönemi bir gerileme dönemi olarak anılmasını gerektirmiştir. Bu yenilgilerin belki de Osmanlı Devleti için en önemli sonucu bünyesinde açtığı psikolojik yaralardır. Yüzyıllarca egemen olduğu topraklara güçlü bir şekilde damgasını vuran devlet bu psikolojik yaraları sarmak için bir dizi önlemler almasını gerektirmiştir²⁰².

Osmanlı Devleti sorunları çözmek için belirlediği çözüm devletin kendisini reformlar yoluyla ıslah etmesidir. Uzun yıllar Osmanlı modernleşmesini bir devlet modernizasyonu olarak görülmesinin başlıca nedeni değişimin öznesinin devletin

²⁰¹ Halil İnalçık, **Devlet-i 'Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar**, 27. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst. 2009, s.172.

²⁰² Halil İnalçık, **Devlet-i 'Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar**, s.192.

bizzat kendisinin olmasıdır. Devletin güçlenmesini ordunun ıslahına bağlayan bu düşünce, Batı ile ilk kez bu alanda temas kurma ihtiyacı hissetmiştir²⁰³.

Bu yüzden Osmanlı Devleti'nin batı düşüncesini, edebiyatını ve kültürünü teknolojisinden ayırmasını ve sadece bu alana yönelmesini dönemin koşulları da göz önünde bulundurulduğunda doğal karşılamak gerekmektedir. Fetih ve gaza düşüncesinin devletin kurucu bileşenlerinden olması Osmanlı Devleti'ni pratik bir yaklaşımla reformları devletin merkez ve askeri teşkilatının iyileştirilmesi olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir²⁰⁴.

Osmanlı Devleti'nde ordunun yeteneklerini geliştirme düşüncesi toplumda ve devlette değişikliklere yol açmıştır. Ordunun ağırlık merkezi olan sipahilerin sayısının azaltılıp piyade sayının çoğaltılması yeniçeri sayının oldukça artırmış dolayısıyla devletin üzerindeki maliyetleri birkaç artmıştır. Yeniçerinin teçhizat ve donanımını modernleştirme çabası tımarlı sipahilerin arazilerine el koyan yeni bir asker sınıfının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Topraksızlaşan köylülerin askere alınması devletin başını ağrıtmış uzun yıllar bunların oluşturduğu çetelerle mücadele etmiştir. Dahası topraklarından kopan köylüler yerine tarım işlerini yapacak çiftçi de bulunamaz olmuştur. Batıda yaşanan askeri başarısızlığa bir de toplumun büyük bir kısmını etkileyen bu karışıklıklar eklenmiştir²⁰⁵.

Bütün bunlar devlet merkezinin parçalanma belirtileri göstermeye başlamasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti yöneticileri bu sorunları çözmek için

²⁰³ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, ss.41-45.

²⁰⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, yay. haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yay., İst. 2002, s.91-96.

²⁰⁵ Halil İnalçık, **Devlet-i 'Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar**, s.322.

yapılması gerekenleri araştırmaya koyulmuştur. Bu siyasi alanda gerileme ve reform edebiyatının da başlangıcı olmuştur. Reformun ana amacı devletin askeri üstünlüğünü sağlamak dolayısıyla dini güvenirliliğini tekrar tesis etmektir.

2.2.1. Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform

Osmanlı Devleti'nin klasik dönem kurumsallaşma yapısı devletin içine girdiği bir takım dar boğazlardan kaynaklanan zorunlu bir değişimi gerektirmiştir.

Üretim, ticaret ve değerli madenlerin biçim ve hacmindeki temel dönüşümler ve bu yüzden Avrupa'da meydana gelen fiyat artışları Osmanlı Devleti'nin siyasal, sosyal ve ekonomik yapısının büyük zarar görmesine yol açmıştır. Bu zarar daha çok endüstri ve bunun sonucu olarak bozulan dış ticaret dengesinin yarattığı mali bir kriz olarak Osmanlı Devleti'nin karşısına çıkmıřtır²⁰⁶.

Devletin içine girdiği mali krizin derinleşmesine neden olan ise yukarıda genel hatları ile anlatılan savaş sonrası alınan yenilgilerdir. Osmanlı Devleti'nin onaltıncı yüzyıldan sonra yaptığı savaşlardan yenik çıkmasıyla birlikte devletin en önemli gelir kaynaklarından biri olan savaş ganimetlerinin kaybedilmeye başlanmıştır. Savaş ganimetlerinin kaybedilmesi uluslararası ekonomik gelişmelerle birlikte değerlendirildiğinde Osmanlı Devleti'nin içine girdiği mali krizin derinleşmesine sebepleri daha iyi anlaşılmış olacaktır. Osmanlı Devleti'nin bu durum karşısında ilk aldığı önlem yukarıda da kısaca temas edildiği üzere ordunun ıslah edilmesidir. Islah amacıyla ordu ateşli silahlarla donatılmaya ve askerler devamlı silâh altında tutulmaya bařlanmıřtır²⁰⁷.

²⁰⁶ Mehmet Genç, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi**, 4. bs., Ötüken Yay., İst. 2005, ss. 99-126.

²⁰⁷ Ahmet Tabakoğlu, **Türk İktisat Tarihi**, 5. bs., Dergâh Yay., İst. 2000, s.197.

Ordunun modernizasyonu ile başlayan sürecin en önemli sonucu ordunun ve vergi sisteminin belkemiği olan tımar sisteminin Osmanlı klasik düzenindeki işlevini yitirmesidir²⁰⁸. Tımar sistemi ile Osmanlı Devleti, tarımdan elde edeceği gelirin büyük bir kısmını gider alanlarına tahsis etmekteydi. Böylece devletin kendisi araya girmeden alacağı vergiyi bir kısmı asker olan tımar sahiplerine devrederek mali sistemini düzen ve dengeli bir uyum içerisinde yürütmeyi başarabilmiştir. Fakat yeni, profesyonel ve modern bir ordu için artık bütçeden büyük miktarda harcama yapması gereken Osmanlı Devleti tımar sistemine son vermesi gerekmiştir²⁰⁹.

Tımandan iltizam sistemine geçen Osmanlı Devleti için bu uygulama olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Söz konusu sistem toplumda yeni bir tabaka ortaya çıkmış, tımar bu eşrafın eline teslim edilmiştir. İltizam sistemin en olumsuz etkisi ise köylü üzerinde ortaya çıkmıştır. Vergilerin ağır olmasından dolayı bir kısım köylü topraklarını terk etmiştir. Toprakların ekilip üretim sağlanmasında köylünün rolü bundan dolayı sekteye uğramış, zaten mali kriz içinde olan Osmanlı maliyesi oldukça güç duruma düşmüştür. Yanı sıra topraklarını terk etmese de vergilerini ödeyemeyen köylüden bir kısmı da devlete tımandan dolayı muhalif olan yerel eşrafın yanına geçerek toplumsal bir sorun kaynağı olmaya başlamışlardır²¹⁰.

Gerek yerel eşraf tabakası gerekse köylünün topraklarını terk ya da muhalif eşrafın yanına geçmesi geleneksel sadakat bağının değişmesine de sebep olmuştur.

²⁰⁸ Metin Heper, **Türkiye’de Devlet Geleneği**, 2. bs. çev. Nalân Soyarı, Doğubatı Yay., Ank. 2006, s. 63.

²⁰⁹ Ahmet Tabakoğlu, **Türk İktisat Tarihi**, s.197.

²¹⁰ Yusuf Halaçoğlu, ‘Klasik Dönemde Osmanlı Devlet Teşkilatı’, **Genel Türk Tarihi**, c. 6, Balkan Yay., Ank. 2002, s. 174.

Devletin yerel eşraf ve toplum ile yatay ilişkiler kurarak toplumsal bir konsensüs sağlayarak yeni bir sadakat bağı oluşması yönünde bir çabası da olmamıştır. Bu, klasik dönem sadakat bağının dönüştüğü yeni iktidar odaklarının devlet ve toplumda çatışmanın başladığı bir sürecin başlamasına sebep olmuştur. Böylece padişahın varlığı ile bütünleşen devletin etkinliği giderek zayıflamaya başlamıştır. Bu seyfiye, ilmiye ve kalemiyeden oluşan bürokratik yapıda kalemiyenin diğerlerine üstünlük sağladığı bir sürecin başlamasına zemin hazırlamıştır. Osmanlı merkez teşkilatında yapılan bürokratik reform ile ilmiye sınıfının konumu bu yapının içinde kabinede sadrazama bağlı bir din bürokrasisi şekline dönüştürmüştür. Bununla artık kanun yapabilme hakkının tek yetkilisinin devlet olduğu merkeziyetçi bir devlet anlayışının ikamesi için gerekli adımlar atılmaya başlamış, ilmiye sınıfı ikincil bir konuma getirilmiştir²¹¹. Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfının konumun bozulup gücünün kırılması yeniçeriler ile ulema arasındaki var olan ittifakında bozulmasıyla yakından ilgisi bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti başından beri ordunun reformu önündeki en büyük engelin yine ordunun kendisinin mukavemet ettiğini düşünmüştür. Bu yüzden ordunun modernizasyonu için yapılacak işin radikal bir kararla yeniçeri ocağının kapatılması olarak belirlenmiştir. III. Selim zamanında Yeniçeri Ocağı'nın kapatılarak yeni bir ordunun kurulması girişimi başarısızlıkla sonuçlanmış, padişah bu girişimi canıyla

²¹¹ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 10.bs., çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yay., İst. 2002, s.78.

ödemıştır. III. Selim'in ölümünden sonra II. Mahmut, Yeniçeri Ocağı'nı 1826 yılında tasfiye etmeyi başarabilmiştir²¹².

II. Mahmut, Yeniçeri Ocağı'nı kapattıktan sonra askeri ve eğitim alanında başlattığı reformlar ile birlikte birçok kurum ortaya çıkmıştır. Böylece II. Mahmut dönemi reformları ile batılılaşma yönünde ciddi adımlar atılmaya başlanmıştır. Batılılaşma çabalarının ilmiye sınıfı açısından en önemli sonucu klasik Osmanlı devlet düzenindeki konumun yitirilmesidir²¹³. İلميye sınıfındaki bu belirgin düşüş, çağın şartlarına göre yeni şekil alan dini bilginin üretilmesinde ve kullanılmasında paralel bir ilgisizliği beraberinde getirmiştir. Artık batılı bilginin devlet yönetimine hâkim olduğu yeni bir dönem ortaya çıkmaya başlamıştır.

2.2.2. Değişim Döneminde Osmanlı Milleti

Osmanlı merkez teşkilatındaki ilmiye sınıfının bu ikincil konumu ve klasik dönem merkez teşkilatında kurduğu ittifakın bozulmasını rağmen İslam'ın stratejik önemi henüz etkinliğini kaybetmemiştir. Bununla birlikte Avrupa'daki bir takım olayların etkisi merkez teşkilatını yeniden organizasyonun devletin beka sorununu çözemeyeceğini göstermiştir. Bu olayların en başında 1789 yılında patlak veren Fransız Devrimi gelmektedir.

Başlangıçta Osmanlı Devleti'ni yönetenlerin devrime bakışı bölgesel bir siyasi olay olarak değerlendirmekten öteye geçmemiştir. Zamanla devletin yöneticileri olayın bölgesel olmadığını görecekler, ulusçu fikirlerin hâkimiyetleri altındaki gayrimüslimlere sirayet ederek Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü tehdit

²¹² Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, çev. Mehmet Harmancı, c.2, 3.bs., E Yay., İst. 2010, s.32.

²¹³ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s.111.

edeceğini fark edeceklerdir. Değişik ırk ve dinden müteşekkil Osmanlı teb'ası 20. yüzyılın başlarına kadar yavaş yavaş devletten bağımsızlıklarını kazanacaklardır.

Ulusçuluk fikrinin belirginleşmeye başlamasıyla birlikte Osmanlı Devleti bir dizi önlem almaya çalışmıştır. Bu önlemlerin başında devlet içindeki unsurları bir çatı altında yeniden organize etmeye çabası gelmektedir. Etnik ve dini yapının dışlanıp yeni bir bağ etrafında birleştirilme düşüncesiyle hareket eden Osmanlı Devleti yöneticileri unsurların sorunsuz yaşayacağı yeni bir kimlik (*:uhuvvet-i siyasiyye*) tasavvur etmişlerdir²¹⁴.

II. Mahmut'un başlattığı yoldan hızla ilerleyen devlet yöneticileri yeni kimlik inşasında dönemine göre ileri sayılabilecek bir adım atmıştır. Eski düzenin kurgusunun bozulup yenisinin inşa edilmeye çalışıldığı bu adım Tanzimat Fermanı (1839) ile adeta resmiyet kazanmıştır²¹⁵.

Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinin elbette birden çok amacı bulunmaktadır. Dış güçlerin devlet içindeki unsurlara müdahale etmesini engellemek bu amaçların başında gelmektedir. Fakat fermanın taahhüt ettikleri genel olarak incelendiğinde devletin bekasını sağlayacak araçsal reformlardan daha fazlasının yapılmasının gerekliliği anlamış gözükmektedir. Bu gereklilik devletin yeni siyaset zemininin oluşmaya başladığını göstermektedir²¹⁶.

²¹⁴ Gökhan Çetinsaya, İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine, **Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, 8. bs., c.1, İletişim Yay., İst. 2009, s.265.

²¹⁵ İlber Ortaylı, 'Tanzimat Adamı ve Toplumunu', **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, ss.59-76.

²¹⁶ Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, 'Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim', **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, s.6.

Tanzimat Fermanı ile başlayan yeni siyaset dış unsurların baskısını gidermenin dışında devletin uluslararası düzene eklenilebilme becerisinin test edildiği bir arayış süreci olmuştur. Dönem boyunca çıkarılan kanunlar yeni düzene uyum sağlamak uğruna çıkarılmış düzenlemeler bütünüdür²¹⁷. Uluslararası düzene uyum için gösterilen bu çaba Osmanlı Devleti içinde bir ikiliğin oluşmasına neden olmuştur. Şerif Mardin söz konusu ikiliği, '*nizami kanun (statude) ile dini kanun arasında oluşan çatlak*' olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu çatlağın sebebi, Tanzimat'ın yeni mevzuatının gerçek niteliği itibariyle laik olmasından kaynaklanmıştır. Bu mevzuat Bab-ı Ali bürosunda hazırlanıp idari, mali ve eğitim politikalarının yürütülmesine yönelik oldukça spesifik hedefler belirlemiştir. Böylece Tanzimat dönemi olarak bilinen bu süreç daha sonraki yıllarda yeni bir idare ve mantığı ortaya çıkarmıştır. Böylece idari uygulamanın dayandığı dini temel bu hukuk ve mantığın dışında kalmıştır²¹⁸. Tanzimat Fermanı ile idari uygulamadan dini temelin devre dışı bırakılması Müslüman teb'anın millet-i hâkime olarak kodlanan statüsünün belirsizleştirilmesi ve klasik Osmanlı devlet düzenindeki millet sisteminin sona ermesi anlamına gelmektedir. Artık bu dönem ile birlikte devletin politikası Osmanlı kimliğini birleştirici bir aidiyet olarak gösterilen Osmanlılık olacaktır²¹⁹.

²¹⁷ Bu kanunlar; Arazi Kanunnamesi, Ceza Kanunnamesi, Kanun-i Cedit, Ceza Kanunname-i Hümayunu, Usuli Muhakemat-ı Ceza'iyeye Kanunu, Ticaret Kanunnamesi, Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi, Usul-i Muhakemat-ı Hukukiye Kanunu, Meccelle-i Ahkâm-ı Adliye olarak sayılabilir. Bkz. Bülent Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, 22. bs. Yapı Kredi Yay. İst. 2012, s.98-99.

²¹⁸ Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s.43.

²¹⁹ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s.61.

Devletin Osmanlıcılık politikası, devletin sorunları göğüsleme zafiyetini aşmasının en kolay yolunun ‘*Osmanlı ferdi*’ inşa etmenin gerekliliği üzerine kurulmuştur. Osmanlıcılık etnik, dini ve mezhebi bağ yerine devlete vatandaşlık ile bağlanan bir aidiyet biçiminin tahayyül edilmesidir²²⁰. Tanzimat dönemi devlet adamlarının stratejileri oldukça basit ve pragmatiktir. Bir yandan yukarıda belirtildiği üzere batı tipi kurumlar Osmanlı Devletini uluslararası düzene uyumunu sağlayacak ve devlet üzerindeki uluslararası baskı en aza indirilecektir. Diğer yandan devlet içinde yaşayan unsurlar arasındaki farklılıkları kaldırılarak ulusçu fikirlerin önünü kesen daha üst bir Osmanlı kimliği inşa edilmiş olacaktır²²¹.

Bu tahayyülün reel politiğe yansması ise beklenenden daha zor ve çetin bir tartışmanın önünü açmıştır. Bu, sadakat bağının nasıl kurulacağı ile ilgili bir tartışmadır. Tanzimat dönemi devlet adamı söz konusu bağın padişaha yönelik bir sadakat olarak anlaşılmasının gerekliliği üzerinde dururken ‘*Genç Osmanlılar*’ olarak bilinen muhalefet bu bağı aşan bir kimlik önermişlerdir²²². Onlara göre, Osmanlı ferdi etnik ve dini aidiyetinin üstünde bir Osmanlı kimliği etrafında oluşan bir üst kimlik olarak ortaya konulması gerekmektedir²²³.

Teorik çerçevesi, Tanzimat dönemi devlet adamı ve Genç Osmanlılar arasındaki tartışmaya göre belirlenmeye çalışılan Osmanlıcılık politikası devleti

²²⁰ Şükrü Hanioglu, ‘Osmanlıcılık’, s.1390.

²²¹ Gökhan Çetinsaya, *İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine*, s.272.

²²² Selçuk Akşın Somel, ‘Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)’, **Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, 8. bs., c.1, İletişim Yay., İst. 2009, s.102.

²²³ Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s.63.

oluşturan unsular tarafından kabul görmemiştir. Geçerliliği ve meşruiyeti yönetici ve aydınlar tarafından kabul gören söz konusu politikanın başarısızlığı sadece Fransız Devrimi sonucu ulusçuluk fikrinin devleti oluşturan unsurlarına ayrılık fikrine bağlamak yerine üzerinde durduğu gerçekliğin ihmal edilmesine bağlamak mümkün gözükmemektedir. Bu devlet eliyle başlatılan askeri reformların başarısızlığını açıkladığı gibi incelediğimiz döneme kadar tüm politik karar kılmaları da sorun haline getiren Türk modernleşmesinin en önemli çıkması olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim Osmanlılık politikasının toplumdaki iz düşümü devlet ricali ve aydınların tahayyülünden oldukça farklı olmuştur. Müslüman olmayan unsurlar açısından Osmanlılık anlamlı bir kategori olarak görülmemiştir. Bu unsurlara göre Osmanlılık kimliği, kendilerinin bağımsızlık hareketini önlemeye yönelik suni bir kimlik olarak algılanmıştır. Diğer taraftan söz konusu kimlik devletin asli unsuru olan Müslüman teb'a arasında da kabul görmemiştir. Osmanlı Devleti'nin kurucu unsuru olan müslümanlar, Osmanlılık politikasını Tanzimat Fermanı ile ortaya çıkan millet-i hakime statüsünün zedelendiği sürecin finali olarak değerlendirmiştir.

2.2.3. Osmanlı Devletinde İttihad-ı İslam Politikası

Balkanlardaki etnik ulusçuluğa dayalı isyanlar ve 93 Harbi olarak bilinen savaşın yarattığı bunalım sonucunda ortaya çıkan Osmanlı Devleti'nin sınırlarındaki büzüşme devletin yönünü İslam dünyasındaki Müslümanlara çevirmesine neden olmuştur.

Tanzimat dönemi devlet adamlarının padişaha dayalı sadakat bağı olarak tesis etmek istedikleri Osmanlı vatanseverliliği yerini etnik ulusçuluğu önlemeye dönük bir İslam milleti tasavvurunun hayata geçirilmesi düşüncesinin önünü açmış

gözükmektedir²²⁴. İslam milleti düşüncesinin devletin katındaki karşılığı ‘*İttihad-ı İslam*’ politikasıdır²²⁵.

İttihad-ı İslam kavramına ilk kez Namık Kemal’in Hürriyet gazetesine yazdığı bir makalede rastlanmaktadır. Dönemin şartları gözlemlendiğinde Namık Kemal’in bu kavramı dillendirilmesinin sebebi bir aydın tahayyülünün ötesinde bir çabayı ifade etmektedir. Devlete önerilen İttihad-ı İslam politikasının yukarıda genel hatları ile belirtilen sosyolojik ve psikolojik gerekçeleri bulunmaktadır. Bu gerekçe Namık Kemal’in İbret gazetesinde konuyla ilgili yazdığı yazılarda açıkça ortaya konulmuştur. Ona göre, İslam dünyası gerçek bir güçtür. İslam dünyasını gerçek güç yapan ortak bir din ve kültüre sahip olmasıdır. O günün şartlarında bu gücün kaynağı yüz milyondan fazla bir nüfusun varlığıdır. Aralarında duygu ve düşünce birliği oluşturulduğu zaman bu güç gerçek bir güç olacaktır²²⁶.

İttihad-ı İslam politikası sadece Namık Kemal tarafından savunulan bir düşünce değildir. Devletin bu politikaya sahip çıktığı Kanuni Esasi’nin daha başlangıç maddelerinde ilan edilmiştir. Kanun-i Esasi’nin üçüncü maddesinde ‘Osmanlı padişahlığının İslam’ın en yüce hilafet makamını da padişahın şahsında birleştirildiği ilan edilmektedir. Yine dördüncü maddesi de padişahın en yüce halife sıfatıyla İslam dinin hamisi olduğu belirtilmektedir²²⁷.

İttihad-ı İslam politikasının hilafet makamına bağlanması devlet beka sorununa çözüm üretecek bir izlek sağlasa da devletin yöneticileri kısa sürede

²²⁴ Şükrü Hanioglu, Osmanlıcılık, **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, c.5, s.1390.

²²⁵ Azmi Özcan, ‘İttihad-ı İslam’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.23, İstanbul 2001, s.470.

²²⁶ Mustafa Nihat Özön, **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, Yapı Kredi Yay., İst.1997, s. 85-89.

²²⁷ Bülent Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, s.192.

uluslararası baskıyı üzerlerinde hissetmişlerdir. Bu baskıdan dolayı devleti yönetenler basın yoluyla zaman zaman bu politikadan uzak olduğunu duyurmak zorunda kalmıştır. Çünkü Osmanlı Devleti gayrimüslim unsurların ayrılıkçı eğilimlerin daha derinleşip sorunun içinden çıkılmaz bir hal almasından endişe etmişlerdir. Uluslararası baskı ve etnik ulusçuluğa dayalı ayaklanmalar, Osmanlı Devleti'nin ittifad-ı İslam politikasını bir 'panislamizm' olarak algılanıp dünya gündemine taşınmasına sebep olmuştur. Avrupalı devletler açısından tehlikeli bir güç olarak görülen bu politikanın Osmanlı Devleti tarafından resmen onaylanmamasını uluslararası baskıya bağlamak yanlış olmamakla birlikte bu konuda temkinli olmasını gerektirecek öngörülerini bulunmaktadır²²⁸. Bu devletin bu öngörüsünün doğru olduğunu görmesi açısından Osmanlı-Rus savaşı önemli bir ipucu vermiş gözükmektedir. Rus ordusunun gerisindeki bağlantıları kesmek amacıyla Kafkasya Müslümanlarına yapılan cihad çağrısı karşılık bulmamış, Afganistan Emiri'ne bağlanan umutlar boşa çıkmıştır²²⁹. Osmanlı Devleti'ni yönetenler ittifad-ı İslam politikası hakkındaki bu gerçekliğin farkında olmasına karşın Avrupa devletleri arasındaki denge siyaseti için söz konusu politikayı gerçek bir dünya gücü gibi kullanmaya devam etmişlerdir.

İttifad-ı İslam gerçek bir dünya gücü olmasa da müslümanlar arasında daha önce görülmemiş bir dayanışma sağlaması devleti yönetenlere bunun önemli bir imkân olduğunu göstermiştir. Özellikle halifelik kurumunun sağladığı meşruiyet ittifad-ı İslam politikasını İslam dünyasındaki Müslümanlar arasında etkili bir

²²⁸ Mümtaz'er Türköne-Ümit Özdağ, **Siyasi İslam ve Panislamizm**, Rehber Yay., Ank. 1993, s.13.

²²⁹ Mümtaz'er Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, Etkileşim Yay., İst. 2011, s.282.

'network (:ilişkiler ağı)' haline getirmiştir²³⁰. Tarihte belki ilk kez Osmanlı Devleti içindeki asli unsur olan Müslümanlarla İslam dünyasının diğer bölgelerindeki müslümanlar arasında oluşan bu duygu neredeyse I. Dünya savaşına kadar Osmanlı Devleti'yle savaşan devletlerin bu politikadan çekinmelerine sebep olmuştur²³¹. Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geliştirdiği İttihad-ı İslam politikası İslam'ı iç siyasetin temel dayanaklarından biri haline getirirken dış politikanın da bir unsuru haline getirerek ona farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu boyut devletin dinin her yerde kudretli bir dayanışma ve birlik sağlayıcı güç oluşturduğunu keşfetmesini sağlamıştır²³².

İttihad-ı İslam'a yapılan vurgu siyasal iktidarın yeni bir toplumsal taban meydana getirilmesine de öncülük etmiştir. Tanzimat ile yapılmak istenen değişiklikler daha çok devlete yönelerek reformu sınırlı bir alanda tutmuştur. Oysa gelinen noktada Tanzimat'ın uğradığı başarısızlık görülmüş, devletin toplumu yeni bir destek alanı olarak keşfetmesini sağlamıştır.

19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren işlerlik kazanan özellikle II. Abdülhamid'in iktidarı dönemine denk düşen İttihad-ı İslam politikası her şeyden önce toplumu bir İslam milleti olarak ihya etmek için kullanılmıştır. İslam milletini ihya çabası iktidarın dini boyutunu vurgulayan simgelerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla sultan ve padişah kullanılmaya devam edilse de 'halife',

²³⁰ Network kavramı için bkz. Yaşar Sarıkaya, **Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi: Ebu Said El-Hadimi**, Kitap Yay., İst. 2008, s.23-25.

²³¹ François Georgeon, **Sultan Abdülhamid**, çev. Ali Berktaş, İletişim Yayın., İst. 2012, s.267.

²³² Gökhan Çetinsaya, **İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine**, s.272.

‘emirü’l-mü’minin’ ve ‘hilafetpenah’ gibi unvanlar daha fazla yer tutmaya başlamıştır²³³.

Bu ihya çabası İslam dininden beslenen ahlakı da sıklıkla kullanılan anahtar bir kavram haline getirmiştir Böylece toplumun dağılıp çökmesi önlenmek istenmektedir. Bunun için dinin ahlaki ve medeni içeriği, toplumsal ahlak boyutu, geleneksel değerlere saygı, vazife duygusu dönemin eğitim sisteminde başta olmak üzere üzerinde önemle durulan konular olmuştur. İslam milletini ihya etmenin yolunu Müslüman topluma nüfuz etmek olarak gören devlet hilafetin sağladığı avantajlar sonuna kadar kullanılmaya çalışılmıştır. Bunun için dönemin dini hayatında etkili olan şeyh ve tarikatlarla ilişki içine girilip kitlelerle temas kurulmaya çalışılmıştır²³⁴.

Bu dönemde toplum ile temas kurmada devleti yönetenlerin aracı kurumları aradan çıkarmaya çalışmaktadır. Bu yönüyle devletin diğer çağdaşları gibi kamuoyunu keşfettiği görülmektedir. Şeyhülislamlık makamı bu ilgisizlikten nasibini almış, her an azl fetvası verebilecek bir kurum olarak kendinse şüphe ile bakılmıştır²³⁵.

Her ne kadar İslam devlet için vazgeçilmez bir meşruiyet kaynağı olarak görülse de dini bilgiyi üreten ve yayan bir kurum olarak şeyhülislamlık ve ilmiye sınıfı nispeten gözden düşmüştür. Örneğin batılı benzerlerinin taklit edildiği yeni

²³³ François Georgeon, **Sultan Abdülhamid**, s.274.

²³⁴ François Georgeon, **Sultan Abdülhamid**, s.274.

²³⁵ Mehmet Akif Aydın, ‘Hal’, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.15, İstanbul 1997, ss.218- 221.

eğitim kurumlarına yüklenen misyon medreselere yüklenmemiştir²³⁶. Bu örnekler, devleti yönetenlerin yukarıda belirtilen devlet eliyle gerçekleştirilmek istenen modernleşmeyi (:araçsal modernlik) İslami bir lehçe ile devam ettirdiklerini göstermektedir. Söz konusu lehçeye Tanzimattan sonra ortaya çıkan gelenek ile modernlik arasında gidip gelen devletin politikalarında ortaya çıkan ikiliği telif etme görevi verilmek istenmiştir²³⁷. Bu dönemde İslam'a yapılan aşırı vurgu ortaya çıkan olumsuzlukların bütünüyle dine yüklendiği Osmanlı son dönem batıcılarının programlarının merkezi temasını oluşturmuştur. Osmanlı modernleşmesinin temel karakteristiğini ele veren bu temanın arka planında söz konusu ikiliğinin giderilmesi için önerilen ise radikal bir batılılaştırma arzusu olmuştur²³⁸.

2.2.4. Politik Arayışın Yönü: Batıcılık

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan bu yana devam eden devletin bekasını koruma ve kurulmakta olan dünya düzeni içinde var olmaya dönük her türlü deneme, bütün çabalara rağmen başarılı sonuçlar vermemiştir.

Bundan dolayı 19.yüzyılda gelişen batılılaşma hareketi devletin askeri, idari merkezileşme ve eğitim gibi kısmi reformlarla problemin halledilemeyeceğini görmüşler ve kısmi uygulamaların batının teşhis edilmesinin önündeki en büyük

²³⁶ Batılı tarz okulların kurumsallaşması için bkz. Bayram Kodaman, **Abdülhamid Devrinde Eğitim Sistemi**, 3. bs., TTK Yay., Ank.1998, ss. 9-27; Selçuk Akşin Somel, **Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin**, İletişim Yay., İst.2010, 333; İlhan Tekeli-Selim İlkin, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü**, 2. Baskı, TTK Yay., Ank.1999.

²³⁷ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, 2. bs, İBÜ Yay., İst. 2010, s.27.

²³⁸ Baykan Sezer, **Sosyolojide Yöntem Tartışmaları**, s,111.

engel olarak değerlendirmişlerdir. Söz konusu engeli aşmanın yolu olarak siyasi ve idari konularla ilgili olarak batıdan ithal edilen teknik ve modellerin arkasındaki bütünlüklü değerler ve düşünce sisteminin evrensel olduğunu kabul edilerek olduğu gibi ithal edilmesine bağlamışlardır.

19 yüzyıl radikal batılılaşmanın temel karakteristiği, Osmanlı klasik düzeninin ortaya çıkarmış olduğu benzersiz başarıyı devletin ihya ve ıslah edilmesine bağlayan kısmi batılılaşmayı reddetmesidir. II. Meşrutiyet dönemi siyasi seçkinleri kısmi batılılaşma yerine batının bütün yönleriyle alındığı batılılaşmayı daha sistemli bir program etrafında savunmaya başlamışlardır²³⁹. Devletin askeri, idari ve eğitim yoluyla ihya edilmesini yetersiz görüp batının topyekûn alındığı bir program haline getirmeye çalışan II. Meşrutiyet dönemi batıcılarının en temel amacı devleti ve toplumu tarih-dışından alınarak tarihe ve zamana yeniden yerleştirmek olmuştur. Bu, Osmanlı geçmişinin tarihselleştirilip yerine batı imgesinin koyulduğu zihinsel bir atmosferin oluşması anlamını taşımaktadır²⁴⁰. II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı batıcı (:garpçılar) aydınların zihinlerindeki batı imgesi, İlber Ortaylı'nın '*imparatorluğun en uzun yüzyılı*²⁴¹' olarak değerlendirdiği 19. yüzyılı eski değerlerin yerine yeni kurumların inşa eden bir imkân olarak görülmüştür. Bu imkân batıyı tüm yönleriyle alındığı bir model olarak kurgulanmasını gerektirmiştir. Batının topyekûn bir model olarak alındığı söz konusu programın en temel öncülü prensip olarak batılı değerlerin

²³⁹ Nilgün Toker-Serdar Tekin, 'Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri', **Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, 4. bs., c.3, İletişim Yay., İst. 2007,s.82. .

²⁴⁰ Baykan Sezer, 'Doğu Batı Ayrımı', **Doğu Ne? Batı Ne?**, Doğu Batı Dergisi, 5. bs., Yıl 1, Sayı 2, İst.1998, s. 40..

²⁴¹ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**,

akılla kavranan evrenselleştirilebilen bir ilke olmasıdır. Böylece aynı değer ve kültür havzasından gelmeyen bir devlet üstün konumda bulunan batının siyasi ve sosyal düzenini kendi bünyesinde tesis edebilecektir²⁴².

II. Meşrutiyet dönemi radikal batılılaşmacıların yeni düzenin tesisinde akla kurucu bir anlam atfettikleri görülmektedir. Söz konusu akıl Aydınlanma düşüncesinin gelenekten kopuş üzerine kurguladığı seküler hayatı inşa eden bir imkân olarak görülmüştür. Batının yaşadığı tarihsel tecrübe ise bu imkânı ütopya olmaktan çıkaran bir kanıt sayılmıştır²⁴³.

Gelenekten kopuş Tanzimat'tan bu yana devletin izlediği Osmanlıcılık, İslamcılık gibi politikaların kendi içinde sağladığı geçişlere de set çekmektedir. Söz konusu geçişler Osmanlı Devleti'nin içinde var olduğu düzene uyum sağlarken geçmişi ile kurduğu süreklilik bağlarının da yenilenecek dönüşmesi anlamına gelmektedir. Oysa gelenek ile akıl karşıtlığı üzerine kurulan radikal batılılaşmacıların programı süreklilik izlerinin reddi üzerine kurulmuştur²⁴⁴.

Bu dönem aydınlarına göre Osmanlı Devleti'nin geçmiş ile şimdi arasında geçiş ve sürekliliği sağlayan ise dindir. Neredeyse radikal batıcıların resmi yayın organı olarak görülen Mehtap dergisi incelendiğinde hemen hemen bütün batıcıların yazılarında İslam'ın söz konusu işlevi tartışılmaktadır. Özellikle devletin İslam ile kurduğu ilişki biçimi çöküşün temel sebebi olarak gösterilmektedir. Batıcıların önde gelen isimlerinden olan Abdullah Cevdet'in kurduğu '*İctihad Dergisi*' bu ilişki

²⁴² Nilgün Toker-Serdar Tekin, 'Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri', s.83.

²⁴³ Mustafa Armağan, 'Hayali Doğu'dan Hayali Batı'ya' **Doğu Ne? Batı Ne?**, Doğu Batı Dergisi, 5. Baskı, Yıl 1, Sayı 2, İst. 1998, s. 93.

²⁴⁴ Nilgün Toker-Serdar Tekin, 'Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri', s.84.

biçimini sadece devlet katında kalmayıp kamuoyunu mal olan bir sorun olarak uzun uzun tartışılan bir sorun haline getirmiştir²⁴⁵.

Din ile devlet arasındaki kurulan ortaklığın eleştirildiği bu tartışma savaş sonrası kurulan yeni devletin din politikasına ilham veren tarihsel bir arka plan sağlamıştır. Abdullah Cevdet'in söz konusu dergide değişik vesilelerle ortaya koyduğu fikirler karşılık bulmuş, özellikle Kılıçzade Hakkı'nın aynı dergide yayınladığı '*Pek Uyanık Bir Uyku*²⁴⁶' yazısı cumhuriyetin din politikasının bir taslağı sayılmıştır²⁴⁷.

O dönemin din konusundaki tartışmaların niteliğini ele veren bu metin din ile devlet arasındaki ilişki biçiminin ortaya konmaya çalışıldığı bir araştırmanın ötesinde anlam ifade etmektedir. Modern batılı değerlerin geleneksel değerlerin yerini nasıl alacağı konusunda ipuçları veren Kılıçzade Hakkı, bunu oldukça naif bir şekilde ortaya koymaktadır. Binaların üstünde asılı bulunan 'Ya Hafız' levhası altına bir sigorta şirketinin levhası önerilmektedir. Bu önerinin konumuz açısından önemi o dönem batıcıların düşüncesinde bir din-devlet ilişkisi tartışmasından daha çok gündelik hayatın sekülerleşmesi ile ilgili projenin olduğudur.

Gündelik hayat ile din arasında yapılacak ayırımın genel hatlarını ortaya koymaya çalışan bu taslak cumhuriyetin din politikasının güzergâhını ele verecek

²⁴⁵ M. Şükrü Hanioglu, 'Batılılaşma', **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.5, İst.1992, s.150.; ss..148-152. M. Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İst. 1981, s.25; Kerem Ünüvar, 'Abdullah Cevdet', **Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, 8. bs., c.1, İletişim Yay., İst. 2009, s.100.

²⁴⁶ Kılıçzade Hakkı, 'Pek Uyanık Bir Uyku', **İctihad Dergisi**, Sayı:.4, sy. 55, ss.1226-1228.

²⁴⁷ Düccane Cündioğlu, **Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I**, Kitapevi Yay., İst.1999, s.21.

oldukça anlamlı bir metin olarak karşımızda durmaktadır²⁴⁸. II. Meşrutiyet dönemi batıcıları sürekli devletin ittihad-ı İslam politikasını eleştirirken ortaya çıkan Balkan Savaşları'nın tesiriyle ikiye ayrılmıştır.

Abdullah Cevdet'in başını çektiği tam batıcılar ile Celal Nuri'nin savunduğu kısmi batıcılar arasında yaşanan bu tartışmada batının nasıl alınması gerektiği konusunda ayrılmışlardır. Abdullah Cevdet'in başını çektiği tam batıcılar daha radikalleşerek batının tüm yönleriyle taklit edilmesi gerektiğini savunmuşlar, kısmi batıcılar ise tam batılılaşmanın devleti batının bir uydusu haline getireceğini savunarak daha rasyonel bir batılılaşma taraftarı olmuşlardır²⁴⁹.

Batının taklit edilmesi gerektiğini söyleyen batıcıların en büyük endişesi Avrupa yayılcılığı ve sömürgeciliği karşısında devletin tamamen yok olacağı endişesidir. Bunun için Batı taklit edilirken yapılacak en isabetli iş Avrupa'nın her türlü hegemonyasına karşı direnme gücü verecek yeni bir siyasal sisteminin inşa edilmesidir. Siyasal sistemin yeniden inşa edilmesi bir taraftan bu zamana kadar uygulanan Osmanlıcılık, İslamcılık politikalarının artık geçerliliğini yitirdiği anlamını taşıırken yerine önerilen yeni siyasal sistemin dayanağı olarak Türkçülük ön plana çıkarılmıştır. Bu öneriyi siyasi bir proje olarak ortaya koyan ilk düşünür ise Kazan'ın Simbir şehrinde doğan Yusuf Akçura (1876-1935) olmuştur. Akçura, 1904'te yayınlanan '*Üç Tarz-ı Siyaset*'te Osmanlı'da uygulanan Osmanlıcılık,

²⁴⁸ M. Şükrü Hanioglu, 'Batılılaşma', s.151.

²⁴⁹ Mehmet Karakaş, 'II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri', **Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet**, Asım Öz (ed.), Pınar Yay. İst. 2008, s.80.

İslamcılık ve Türkçülüğü faydalılık ve uygulanabilirlik açısından değerlendirmiş, en makul ve tavsiyeye şayan siyaset tarzı üzerine spekülasyonlar yapmıştır²⁵⁰.

Yusuf Akçura, Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için önerilen Osmanlıcılığı tamamen reddetmemekle birlikte bu politikanın uzun vadede de ulusçuluk ile baş etmekte yetersiz kalacağını iddia etmiştir. Çünkü bir Osmanlı milleti inşa edilmesinin önünde etnik ve dini cemaatlerin birbiriyle uyuma gönüllü olmayacağı ciddi bir engel bulunmaktadır. Bu engel Osmanlıcılık politikasının başarısız kılacağı gibi Türk ırkını asimile edilmesine yol açacak bir riski de üzerinde taşımaktadır. Bu yüzden Yusuf Akçura Osmanlıcılık politikasının uygulanabilir olmaktan uzak görmüştür²⁵¹.

'Üç Tarz-ı Siyaset' adlı eserinde Akçura, Osmanlıcılık politikasından daha avantajlı gördüğü İslamcılık üzerinde de durmuş, devlet için uygulanabilir bir politika olup olmadığını soruşturmuştur. Ona göre halifenin siyasi varlığı bütün Müslümanları bir çatı altında toplayabilecek bu da devleti siyasi bir bütünlük içinde tutacaktır. İslamcılığın İslam dünyasındaki bütün Müslümanları bir araya getirme potansiyeli bulunmakla birlikte söz konusu bölgelerin üçte ikisinin batılı devletler tarafından işgal edilmesi devletin bir çatışma kuşağı içinde boğuşup yok olmasına sebep olabileceğinden zannedildiği kadar avantaj sağlamamaktadır. Bu yüzden Akçura, İslamcılığı Osmanlı Devleti'nin geleceğini belirleyecek bir politik yaklaşım olarak değerlendirmenin faydasız olduğunu düşünmektedir. Üç tarz-ı siyasetin son ve en önemli halkası Akçura'ya göre ırk olarak Türk olanların siyasi birliği anlamına

²⁵⁰ François Georgeon, **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura**, çev. Alev Er, 4. bs., Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2005, s. 7.

²⁵¹ Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, 3. bs., TTK Yay., Ank.1998, s.20.

gelen ‘*tevhid-i etrak*’a dayanmalıdır. Bu Osmanlı Devleti’nde ırka dayalı Türk ulusçuluğunun önerilmesi anlamını taşımaktadır²⁵².

Akçura’nın Türk ırkına dayalı siyasi birlik önerisi Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan modern ulus devletlerin dayandıkları ulus fikrinden mülhem bir yapının Osmanlı Devleti’ne uyarlanması olarak değerlendirilebilecek pragmatik bir yaklaşımdan beslenmektedir. Akçura’nın önerisi milletin tarifinden dinin çıkarılarak ulusu seküler bir inşa haline getirmeyi denemektedir. Bu inşa İslam’a düşen görev ulusçuluğu kabul edip onu haklılaştırılması ve ırkın hizmetine girmesi olarak belirlenmiştir. Akçura’ya göre İslam’ın üzerine düşen bu görev yerine getirilmediği takdirde Türk milletinin son kalesi olan Osmanlı Devleti’nin yıkılması mukadder olacaktır²⁵³.

2.2.5. Yeni Politika Arayışında Gökölçü Sentez

Osmanlı Devleti’nde Türkçülüğün benimsenmesini bir dizi gelişme etkilemiş ve onu devletin resmi bir politikası haline getirmiştir. Bu gelişmelerden en önemlisi 1904 yılında Rusya ile Japonya arasında yapılan savaşın Japonlar tarafından kazanılmasıdır.

O zamana kadar sarı ırkın insanlık içinde en alt basamakta olduğu yönündeki yaygın düşünce bu savaşın kazanılmasıyla erimiş, Osmanlı Devleti’nde Osmanlılık taraftarlarının düşüncelerinin terk edilip Türkçülüğü etkin bir politika olarak benimsemelerine yol açmıştır. Balkan Savaşları’ndan²⁵⁴ sonra Osmanlı

²⁵² Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s.21.

²⁵³ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s.35.

²⁵⁴ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik (1789-2007)*, s.206-207.

Devleti'nin Müslümanlardan oluştuğu bir millet haline gelmesi yukarıda da söylendiği gibi devleti İttihad-ı İslam politikasına sevk etmiş, 1911'de Arnavutluk isyanı ve 1916'da da Arapların isyanı ile İslamcılık devre dışı kalmıştır²⁵⁵.

Artık sahnede siyasi programlarını batıcıların belirlediği ve devletin uymak zorunda kaldığı tek politika olan Türkçülüktür. Böylece Osmanlı son dönemine damgasını vuran İttihad ve Terakki fırkasının içinde barındırdığı üç tarz-ı siyaset 1911'deki parti kongresinde terk edilerek Türkçülük/Türk ulusçuluğu politikası üzerinde karar kılınmıştır. İttihad ve terakki fırkasının bu yönelimi devlet için stratejik önemi olan İslam ile devlet arasında ciddi bir kırılma meydana getirmiştir. Bu zamana kadar daha çok devletin monarşik olarak gördükleri yapısına (padişah-sultan-halife), ulemanın ve dini kurumların (medrese, şeyhülislamlik gibi) ıslah edilmesi üzerine kuran siyasi elitler bundan sonra muhalefet alanlarının odağına dine ve dini bilginin geçersizliği üzerine kaydırmışlardır. Diğer bir deyişle İslam'ın Osmanlı Devleti'nin son döneminde devlet, kurumlar üzerindeki konumunu sorgulanmaya başlanmıştır²⁵⁶. Muhakkak bunda Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşadığı siyasi gelişmeler yanında özellikle 19. yüzyıl sonrası batıda yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmelerin Osmanlı siyasi elitlere etkisi da göz ardı edilemez. Bilhassa Rönesans, reform hareketlerin uzun vadeli etkisi oldukça büyüktür. Modern ulus devletlerin oluşmaya başlaması ile birlikte din, imparatorluk düzeyindeki konumunu yitirmiş, Aydınlanma sonrası dinin birey ve toplum üzerindeki etkisi sorgulanır hale gelmiştir. Özellikle 19. yüzyıldan sonra bütün siyasi,

²⁵⁵ Azmi Özcan, 'İslamcılık' Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.23, İst.2001, s. 62.

²⁵⁶ Feroz Ahmad, **İttihad ve Terakki (1908-1914)**, çev. Nuran Yavuz, 8. Baskı, Kaynak Yay, İst.2010, s.187.

toplumsal ve ekonomik gelişmeleri derinden etkileyen aydınlanma düşüncesinden beslenen pozitivism, dine insanlık tarihinde terk edilecek arkaik bir kalıntı gözüyle bakılmasını sağlamıştır. Tüm 19. yüzyıl boyunca pozitivist siyaset felsefesi Osmanlı siyasi elitlerini özellikle İttihat ve Terakki cemiyetini derinden etkilemiş, politik kararlarını şekillendirmiştir²⁵⁷.

Bütün bu söylenenlere rağmen Türkçülüğün '*Osmanlı ve İslam milleti*' yerine ikame edilmesi söylendiği kadar kolay olmamıştır. İttihat ve Terakki içinde yapılan tartışmalara bakıldığında Osmanlı Devleti'nde yaşayan toplum üzerinde İslam'ın etkisi ve yerine getirdiği işlevler batılı bir ulus modeli şeklinde tasavvur edilen Türkçülüğü dine başvurmaksızın inşasının neredeyse imkânsız olduğunu ortaya çıkarmıştır. Çünkü özellikle II. Abdülhamid dönemi iskân politikaları ile Anadolu içinde bir Müslüman nüfus yoğunluğu oluşmuş, bununla toplum daha homojen ve türdeş hale getirilmeye çalışılmıştır. Dahası II. Abdülhamid'in ittihad-ı İslam saikiyle uyguladığı iskân politikası İttihat ve Terakki'nin benzer iskân politikası ile devam ettirilmiştir. Bu yönüyle toplum ırka dayalı milli kimlik ile değil İslam'ın etkisi altında oluşan bir Müslüman kimliği ile şekillenmiştir²⁵⁸.

Osmanlı toplumunun tarihten gelen verili yapısı ve II. Abdülhamid'in uyguladığı İttihad-ı İslam politikası, İttihat ve Terakki cemiyeti içinde bir arayışın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu arayışa cevap arayışı kendisi de İttihat ve Terakki üyesi olan Ziya Gökalp'tan gelecektir. Artık eski değerlerin alaşağı edildiği bir inkılâp devri yaşanmaktadır. Bu devrin gündemindeki en can alıcı mesele ise

²⁵⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 407.

²⁵⁸ Fuat Dündar, *İttihad ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, 5.bs., İletişim Yay., İst. 2011, s.48.

Türk'ün kim olduğu, Türk'e dayalı milli kimlik ile İslam ve muasır medeniyetin nasıl uzlaştırılacağıdır. Bu dönemde bu üç unsuru uzlaştırma meselesi oldukça önemlidir. Çünkü devletin beka sorununun had safhaya ulaştığı bu dönemde modern dünya düzenine (muasır medeniyet) uyum sağlamaktan başka çare bulunmamaktadır²⁵⁹. Yakın geçmişimizin düşünce blokları göz önüne alındığında bütün sosyo-kültürel ve siyasal projelerin ortak paydası 'muasırlaşma olmuştur. Bu hedefe ulaşmanın büyüğü kavramı ise 'terakki'den geçmektedir²⁶⁰.

Ziya Gökalp (1876-1924), Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde üç unsurun arasındaki uyum meselesini çözmeye çalışan siyasi elitler arasındaki en önemli düşünürlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi batılılaşmacılar arasındaki çatışmanın kaynağında da söz konusu uyumun nasıl olacağı ile ilgili yaklaşım bulunmaktadır. İşte Gökalp'ın diğerlerine göre daha önemli ve özgün yapan da batılılaşmanın nasıl olacağına ilişkin şimdiye kadar yapılan eklektik düşünce yerine aralarında uyumlu bir sentez kurmaya çalışmasında yatmaktadır²⁶¹. Bilindiği gibi bu dönem hızlı, siyasi, ekonomik, toplumsal ve ideolojik değişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Savaş bütün dünyanın hemen kapısının eşliğindedir. Sonrasında ise ortaya çıkacak devlet yapılarının nasıl olacağı ile ilgili bir takım öngörüler yapılmaya çalışılmaktadır. Henüz bu yapının nasıl bir şekil alacağı ile ilgili net bir öngörüsü olmayan Osmanlı Devleti aydınları batı ile uyumla ilgili kısmi açıklamalar yapmaya çalışmaktadır. Ziya Gökalp kendisini uzun

²⁵⁹ Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, 5. b,s İletişim Yay., İst. 2005, s.61.

²⁶⁰ Mehmet Akgül, **Türk Toplumunu ve Din**, s.17.

²⁶¹ Uriel Heyd, **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, çev.Adem Yalçın, Pınar Yay., İst.2001, s.167.

süre meşgul eden ve Osmanlı Devleti yıkıldıktan sonra da devam eden millet, ümmet ve muasırlaşma gibi kavramlara yeni anlamlar katmış, bu yönüyle de sentezci bir düşünür olarak anılmayı hak etmiştir. Söz konusu kavramları batıda olduğu gibi almayı kabul etmeyen Ziya Gökalp, üzerine araştırma yapanların bir kısmı kabul etmese de Türk sosyal bilimlerinde özgün bir düşünür olarak anılmayı hak etmiştir²⁶².

Ziya Gökalp'ı özgün kılan diğer bir yön ise batılılaşma taraftarlarının dağınık düşüncelerini amaç ve hedef yönünden belli bir çerçeve kazandırmasına bağlıdır. Amacı milli kimlik ve dini korumak olan bu çerçevenin hedefi de batının arzulanır yönlerini özümsemek şeklinde belirlenmiştir. Davison, bu yönüyle Ziya Gökalp'ı yaşadığı dönemde batıya uyum ve direncin yollarını gösteren öncü bir düşünür olarak değerlendirmektedir²⁶³. Türk harsı ile medeniyet arasında yaptığı kategorik ayırım aslında batı (muasır medeniyet) ile Türk milliği kimliğini kesişme noktalarını belirlemeye yönelik bir çaba olarak değerlendirilmiştir. Gökalp hakkında araştırma yapanlar bu üç unsur arasındaki sentez çabasında en zayıf halkanın İslam olduğunu belirtmektedirler. Eserleri ve makaleleri topluca incelendiğinde Gökalp dinin toplumsal bir sistem içindeki önemini farkındadır. Bununla birlikte modern toplum için dinin anlamı geleneksel konumundan epeyce uzaklaşmış ve birçok işlevi kaybolmuştur²⁶⁴. Gökalp, siyasal iktidara meşruiyet sağlayan, kamusal politikaları bazen tasvip edip onaylayan bazen de eleştiren, toplumsal denetim sağlayarak

²⁶² bkz. Uriel Heyd, **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, s.10; Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**,s.209; Andrew Davison,, **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, s.144.

²⁶³ Andrew Davison, , **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, s.146.

²⁶⁴ Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, , s.56.

insanları bir arada ve uyum içinde yaşamalarını sağlayan dinin eski düzendeki bu işlevlerinin kaybolması devlet ile din arasındaki ayrımın temel nedenidir. Bu düşüncesiyle Gökalp'ın 19. yüzyıl sosyolojik pozitivizmin toplumlar ilerledikçe dinin ortadan kalkacağı ile ilgili öngörüsü yerine toplumlar ilerledikçe dinin işlevlerinin zamanla kaybolacağı, başka kurum ve yapıların onun yerini alacağı ile ilgili sosyolojideki işlevsel ekolü takip ettiği görülmektedir²⁶⁵.

Gökalp, eski düzendeki işlevleri ile anlamlı bir konumu olan dinin modernlik içerisinde de önemli bir yeri olacağını düşünmektedir. Söz konusu İslam olunca bu düşüncesini daha açık ve net olarak belirtmektedir. Çünkü ona göre İslam'ın hem teorisi hem de pratiği değişen zamanlara uyum sağlayabilmekte bu yönüyle İslam'ı modern zamanlara uyan bünyevi bir kabiliyet olarak değerlendirmektedir. Gökalp'ın İslam'ı modern zamanlara uyan bünyevi kabiliyet olarak değerlendirmesi batıcıların İslam'da reform düşüncesinin devamı niteliğindedir. Bu düşüncesini destekleme mahiyetinde Gökalp başlangıçta İslam hukukunun kaynaklarına eğilerek klasik İslam fıkıh görüşünün İslam hukukun kaynağının sadece vahiy olduğu iddiasını reddetmiştir. O, İslam hukukunun kaynakları arasına örfün de konulması gerektiğini düşünmektedir. Nassları dinin mutlak ve değişmezleri olarak gören Gökalp İslam'ın değişime açık olduğunu göstermek amacıyla örfü, farklı İslam cemaatlerinin değişim halinde bulunan koşullardan kaynaklandığını belirtmiştir²⁶⁶.

Gökalp'ın bu düşüncelerinin kaynağında o zamana kadar İslam'ın yanlış anlaşıldığı ve Osmanlı Devleti'nde istismar edildiğini düşünen batıcıların görüşlerine

²⁶⁵ Uriel Heyd, **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, s.99.

²⁶⁶ Andrew Davison, , **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, s.171.

yaklaştırmaktadır. Bundan dolayı Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak arasında oluşturmaya çalıştığı sentezinde İslam'ın doğru anlaşılması ve istismar edilmesini önlemek için devlet ile din arasında tam bir ayrımın sağlanması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Aynı zamanda dinin (İslam'ın) devlet işlerinden koparılması muasır medeniyet ulaştığı seviyeye çıkmak için hukuki bir gereklilik sağlamaktadır. Nitekim Hukuki Türkçülük adlı makalesinde '*teokrasi ve klerikalizme ait ne varsa hepsine nihayet vermek lazımdır*' diyerek bu düşüncesini net bir şekilde ortaya koymuştur²⁶⁷.

Gökalp'a göre devlet ile din arasındaki ayrımın sağlanması için yapılması gerekeni dinin devlet ile kurumsal bağının koparılmasına bağlı olduğunu düşünmektedir. Bunun için Şeyhülislam'ın Osmanlı kabinesinden çıkarılması, şer'i mahkemelerin Adliye Nezareti'ne bağlanması ve medreselerin idare sisteminin Maarif Nezareti'ne gibi teklifler sunmuştur. Bu tekliflere bakıldığında O'nun devletin nihai otorite olması gerektiği ile ilgili modern devlet anlayışına öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Gökalp, son tahlilde devlet içinde özerk (devletimsi) yapılanmalardan endişe etmektedir. Gökalp, devlet ile din arasındaki ilişkinin bu şekilde belirlenmesini modern devletlerin aldıkları konuma bağlamaktadır. Muasır medeniyetler arasına girmenin bu koşulu yerine getirmekten geçtiğini düşünen Gökalp Japonya örneğini vermekte; Japonya'nın din ile araya koyduğu mesafe sayesinde muasır medeniyete kabul edildiğini düşünmektedir. Böylece modern Türkiye'nin ileride alması gereken durumun tıpkı Japonya örneğinde olduğu gibi din ile devlet arasındaki ayrıma bağlamaktadır²⁶⁸.

²⁶⁷ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, Kadro Yay. İst. 1976, s.304.

²⁶⁸ Uriel Heyd, **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, s.100.

III. BÖLÜM:
CUMHURİYETİN DİN POLİTİKASI (1923-1939)

3. 1. DİN POLİTİKASINDA KOPUŞ ve SÜREKLİLİK İZLERİ

Osmanlı Devleti'ni son döneminde Türklük, İslamlık ve Muasırlaşma arasında kurulmaya çalışılan sentez I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulacak yeni devletin din politikasının ufkunu belirlemek açısından ilginç veriler sunmaktadır.

Cumhuriyetin kuruluş ve kurumsallaşma aşamasında din politikasının düşünsel zemini söz konusu sentez ile belirlenmeye çalışılmış, din politikasının temel karakteristikleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Din politikasının temel karakteristikleri 1923-39 arasındaki süreç ile belirginleşecektir. Cumhuriyetin din politikasının temel karakteristiklerini belirlemeye yönelik bu bölümde devr-i sabık olarak belirlenen Osmanlı geçmişi ile süreklilik ve kopuş izleri sürülmeye çalışılacaktır.

Yeni devletin kurulması esnasında siyasal iktidar Osmanlı geçmişinde ortaya çıkan İslam ile kurulan stratejik ortaklığı bitirmek istemektedir. Bundan dolayı cumhuriyetin din politikasının temel karakteristikliğini İslam ile devlet arasında kurulan stratejik ortaklığın yoğun bir muhalefet ile şekillendiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Diğer bir deyişle Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı 'baticı' siyasi seçkinler, dinin devlet ve toplum üzerindeki hâkimiyetini bitirip olsa olsa özel bir alan bilgisi haline getirmek istemektedir. Siyasal iktidar söz konusu alanlarda tek otoritenin kendisi olduğunu bu süreç içinde sık sık vurgulayacak ve buna göre politika üretecektir.

Milli Mücadele dönemi bir taraftan geleneksel otorite bağlarına yönelik muhalefeti, diğer taraftan dinin toplumsal pekiştirici olarak araçsallaştırıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin araçsal kullanımı cumhuriyetin din politikasının bir yönünü açığa çıkarmaktadır. Fakat tek başına bu dönem ele alındığında cumhuriyetin din politikasının Osmanlı geçmişi ile bir süreklilik içinde

kurulduğunu düşündürmektedir. Süreklilik iddiası eğildiğimiz 1923-39 arası cumhuriyetin din politikasını anlamlandırmak açısından önemli bir evre olmakla birlikte genel bütünlüğün resmini ortaya çıkarmak açısından yetersiz görünmektedir. Bu başlık altında cumhuriyetin din politikasının bileşenlerinden olan 1920-23 dönemini incelenerek yeni kurulan devletin söz konusu alanda yaptığı uygulamalarına bir bütünlük kazandırılmaya çalışılacaktır.

Söz konusu geçiş sürecinden sonra yeni devletin din politikasının yönelimi yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Dinin kurumsal bağlarının koparılıp devlet katında yeni bir ilişki biçimi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Saltanatın kaldırılmasıyla başlayan yeni devletin şekliyle devam eden bu dönemde hilafetin kaldırılması bütün olarak düşünüldüğünde cumhuriyetin din politikasının diğer bir bileşeni şekillenmiş olacaktır. Bu yeni ilişki biçimi din ile devletin birbirleriyle olan bağlarının koparılması anlamını taşımaktadır.

Dinin kurumsal bağlarının koparılması yeni devleti muasır medeniyet seviyesine ulaştıracak modern ulus devlet inşa etmeye yönelik bir hedefi içinde barındıran bir stratejiye yöneliktir. Modern ulus devlet inşası üzerinde kurulduğu toplumun tüm alanlarına hükmetmek ve onu baştan aşıya modernize etmeyi gerektirmiştir. Bu aşamada toplum üzerinde üstün bir otorite olan dinin etkisi kırılarak kamusal alan, seküler siyaset tarafından yeniden dizayn edilmiştir.

Kamusal alanın seküler siyaset tarafından dizayn edilmesi, dini vicdan ve mabetlerde yer alan özel bir alan ilgisi haline getirmiştir. Türk'e has yeni bir milli din kurgusu bu dönemin en önemli uğraş alanıdır. Türk'e has milli din kurgusu gündelik hayatın semboller üzerinden yeniden kurgulanmasını gerektirmektedir. Bu semboller cumhuriyeti kuran Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı 'batıcı' siyasi seçkinler

tarafından beden siyasetini tüm çıplaklığı ile ortaya çıkarmaktadır. Muasır medeniyet seviyesinin göstergeleri olan bu simgeler sayesinde kamusal alanın yeni şeklini belirlenip uluslararası düzene eklemlenebilme becerisi ispat edilmiştir. Ulus inşa süreci sonunda yeni devlet ve toplumu şimdiki zamana geri döndürülmüştür. Bunun sağlanabilmesinin en kolay yolu devlet eliyle yürütülen bir modernleşmeyi gerektirmiştir. Bu haliyle Türk modernleşmesi yukarıdan aşağıya doğru uygulanan tek yönlü bir ilişki biçimi olmuştur.

Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı ‘batıcı’ siyasi seçkinler dinin kurumsal gücünün bitirmekle kalmayıp dinin ilahiyatına yönelik bir müdahale içinde olması sorunlu modernlik anlayışının bir tezahürüdür. Dini Islah Projesi, Kur’an’ın Türkçe tercümelemlerin yapılması ve Türkçe ibadet gibi konuların devlet tarafından tartışılması bu müdahalenin sorunlu doğasını anlamak için oldukça önemlidir.

Nihayet cumhuriyetin din politikasının temel karakteristiğini belirleyen en temel bileşen bu bölümün son başlığında incelenecektir. Bu bileşen 1937’de anayasaya giren laiklik ilkesidir. Nerdeyse kuruluşundan itibaren toplumun tüm alanlarını kontrol ederek muasır medeniyet seviyesine çıkarmaya çalışan siyasal kadro toplum üzerinde oldukça etkili olan din ile arasına net bir mesafe koyduğunu ilan etmiştir. Buna rağmen din ile kurduğu ilişki biçimi baştan itibaren kontrol eksensli bir ilişki biçimi olduğundan bu ilke din ile devlet ayrımı yerine devletin dini alana her an müdahale edeceği bir ideolojik kavram olarak anlaşılmıştır. Bu haliyle cumhuriyetin din politikası laikliğim anayasaya girmesiyle dini siyasallaştıran bir süreci başlatmış olmaktadır.

3.1.1. Milli Mücadele Döneminde Din

Osmanlı Devleti'nin bütün reform çabalarına rağmen uluslararası düzen bu şekilde var olmaya devam etmek isteyen devletin meşruiyeti kabul etmemiştir. Çünkü 20. yüzyıl başlarında dünya yeni bir düzene doğru ilerliyor, imparatorluklar çağının sonu yavaş yavaş geliyordu.

Başlangıçta devletler kendi sınırları dâhilindeki ve aralarındaki ilişkileri yeniden düzenleyerek bir Avrupa düzeni oluşturmamışlardır. Bundan dolayı ortaya çıkan bölgesel çatışmalar büyüyerek dünya topyekûn bir savaşa sürüklenmiştir²⁶⁹. Bölgesel çatışma alanların en yoğun olduğu yerlerden biri Balkan milletleri arasında cereyan etmiştir. Uzun yıllar bir kültür hareketi olarak bütün Slav ırklarının birliğine dayalı ulusçu hareketler diğer ülkeleri etkilediği gibi yüzyıllardır bu topraklarda egemen olan Osmanlı Devleti'ni de derinden etkilemiştir. Balkanlardaki isyanlar devletin varlığını tehdit etmeye başlamıştır²⁷⁰. Muhakkak bu isyanların oluşmasında Avrupa devletlerinin giderek hızlanan sömürgecilik faaliyetlerinin etkisi büyük olmuştur. Sömürgecilik faaliyetleri o zamana kadar görece Avrupa uyumunu sürdürebilir olmaktan çıkararak ve I. Dünya Savaşı'nı ortaya çıkmasına sebep olan en önemli faktördür²⁷¹.

Sömürgecilik faaliyetleri yanında I. Dünya Savaşı'nın ortaya çıkmasının diğer bir nedeni İngiltere, Fransa gibi devletlere göre siyasi birliğini oluşturmada geç kalan Almanya'nın söz konusu ülkeler ile arasındaki açığı kapatmak için izlediği

²⁶⁹ Eric Hobsbawm, **Kısa 20. Yüzyıl: 1914-199: Aşırılikler Çağı**, çev. Yavuz Alagon, 4. bs., Everest Yay., İst. 2008, ss. 267-298.

²⁷⁰ Fahir Armaoğlu, **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi**, 12. bs, Alkım Yay., İst. 2012, s. 109.

²⁷¹ Oral Sander, **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, 20. bs, İmge Kit., İst. 2010, s. 347.

dünya politikasının (:*welthpolitik*) yarattığı çatışma ortamıdır. Özellikle Almanya ile Fransa arasındaki Alsace-Loren sorunu Avrupa içindeki uyum sürecini sarsmış, söz konusu ülkeler bloklaşarak saflara ayırmıştır²⁷². Üstelik bu bloklaşmada çatışmaları çözecek ulular üstü bir örgüt de bulunmamaktadır. Nitekim Sırbistan'ı ziyaret eden Avusturya veliahdının bir Sırp geç tarafından öldürülmesi kısa sürede bütün dünyayı felakete sürükleyecek bir dünya savaşını ortaya çıkarmıştır.

Bu gelişmeleri değerlendiren Osmanlı Devleti, dünyanın topyekûn bir savaşa sürüklendiğini görerek ittifak arayışlarına gitmiştir. Başlangıçta İngiltere ile görüşmeler yapan devlet olumlu sonuç alamayarak Fransa'ya yönelen devlet adamlarının önerilen ittifak çağrısı Rusya'nın karşı çıkması bahane edilerek reddedilmiştir. Bunun üzerine Almanya ile yakınlaşan Osmanlı Devleti bu ülke ile gizli bir anlaşma yaparak kendini güvence altına almak istemiştir²⁷³. Bu anlaşmaya rağmen Balkan Savaşları'ndan oldukça güçsüz çıkan Osmanlı Devleti, böyle bir anlaşmanın getirdiği sorumlulukları yerine getirmekten uzak olduğunun farkındadır. Nitekim savaş sırasında itilaf devletlerine karşı yürüttüğü yedi cephede oldukça fazla zayıf vermiş, Almanya'nın savaş stratejisinin tutmayıp yenilmesi üzerine savaştan onunla birlikte savaştan yenik olarak çıkmıştır²⁷⁴. 30 Ekim 1918 yılında imzalanan Mondros Mütarekesi ile savaştan resmen yenik çıktığını kabul eden Osmanlı Devleti Sevr Antlaşması ile itilaf devletleri tarafından paylaşmanın konusu olmaktan

²⁷² Oral Sander, **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, s.349.

²⁷³ Almanya ile ittifak kurma düşüncesinin I. Dünya Savaşı'nın öncesine dayandığı tarihsel süreci değerlendirilmesi için bkz. İlber Ortaylı, **Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu**, 10. bs., Timaş Yay., İst. 2008, ss.15.33.

²⁷⁴ Carter V. Findley, **Modern Türkiye Tarihi**, s.208.

kurtulamamıştır. Her iki anlaşmanın maddeleri incelendiğinde Osmanlı Devleti çok ağır bir sonuçla karşılaşmış, altı yüzyıllık devletin sonunu getirmiştir.

Sevr Antlaşmasının uygulamaya geçirilmesiyle birlikte Osmanlı Devleti'nin toprakları İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunanlılar tarafından işgale başlanmıştır²⁷⁵. Elbette bu işgaller karşılıksız kalmamış, Lozan Anlaşması'na kadar sürecek bir direniş hareketinin başlamasına sebep olmuştur. Yeni devletin kurulmasında büyük önemi olan bu zaman dilimi *Milli Mücadele* dönemi olarak adlandırılmaktadır²⁷⁶.

3.1.2. Milli Mücadelede Dinin Siyasal ve Toplumsal İşlevi

Bir direniş hareketi olarak başlayan Milli Mücadele, orduların terhis edilip ülkenin tamamen savunmasız kaldığı imparatorluk bakiyesinde yürütülmeye çalışılmıştır.

Üstelik işgallere karşı ülkenin yoksun olduğu tek kuvvet ordunun terhis edilmesi de değildir. Artan ekonomik sıkıntı yeni bir ordunun kurulmamasının önündeki en büyük engeldir. Diğer taraftan uzun süredir uluslararası denge siyaseti ile ayakta duran devletin işbirliği yapıp kendini toparlaması için gerekli zamanı üretebilecek uluslararası bir güvencesi de kalmamıştır.

Böyle bir durumda Osmanlı Devleti'nin uzun zamandır kendisine başvurduğu ittifak-ı İslam'ın dine atfettiği anlam tekrar devreye sokulmuştur. Zaten

²⁷⁵ Stanford J. Shaw- Ezel Kural Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, s.405.

²⁷⁶ Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, çev. Yavuz Alagon, 5. bs, Kaynak Yay., İst. 2006, s.54.

Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'na girerken '*Cihat İlanı*²⁷⁷, mücadele dilinin İslami bir lehçe ile kurulacağını ipuçlarını vermiştir²⁷⁸. Sevr Anlaşması uyarınca İstanbul'un işgal edilmesi Milli Mücadele'nin merkezinin Anadolu'ya kaymasına neden olmuştur. Anadolu şehirlerinde Erzurum, Sivas Kongreleri ve Amasya Tamimi yapılarak mücadelenin çerçevesi çizilmiştir. Bu çerçeve, bir taraftan İslam dünyasının desteğini almak için yoğun bir İslami lehçenin kullanıldığı kurtarıcı bir söylem meydana getirirken diğer taraftan yeni bir siyasal iktidarın kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Milli Mücadele döneminde Osmanlı Devleti'nin yerine oluşmaya başlayan yeni siyasal iktidarın toplumun onayının alması ve yöneten yönetilen ilişkisi kurabilmesi için başlangıçta İslami bir lehçeye ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı 'batıcı' siyasi seçkinler bu lehçeye duyduğu ihtiyaç yukarıda din politikanın oluşmasında işlev gören basamakları sayarken söylediğimiz dört aşamanın birbiriyle ilişkisel bir boyutta işlerlik kazanmasını gerektirmiştir. Milli Mücadele döneminde Mustafa Kemal ve yeni siyasal hareket, savaşın devlet ve toplumda ortaya çıkardığı kriz halini kamuoyuna var olma-yok olma problemi halinde sunmaya çalışmıştır. Bu yeni siyasal iktidarın uygulamalarının haklılığını ve meşruiyetini gösteremeye yönelik bir girişim olarak

²⁷⁷ Fetvaların okunuşu ve bunlar için düzenlenen merasim için bak: **Sebilurreşad**, c. 13, S. 314, Ay 11, Yıl 1330, s. 12-13. Ayrıca bkz. M. Metin Hülagu, **Pan-İslamist Faaliyetler**, Boğaziçi Yay., İst.1994, s.23.

²⁷⁸ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Yasemin Saner Gönen, 12. bs., İletişim Yay., İst. 2002, s.168.

karşımıza çıkmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse daha sonra Anadolu’da kurulacak yeni devletin kurucuları belli bir problemi ‘sorun’ olarak tanımlamışlardır.

Mustafa Kemal’in mücadelenin yapılmamasının gerekliliğini ‘*Bütün İslam Dünyasının iki göz bebeği olan Türk ve Arap milletlerinin dağınıklık 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*²⁷⁹’ diyerek ortaya koya koymuştur. Buna göre sorun İslam, mukaddes hilafet makamı ve İslam dünyasının kurtuluşu olarak belirlenmiştir. Milli Mücadele döneminde Anadolu insanın yaşadığı umutsuzluk ve çaresizlik karşısında büyük bir mücadele gücü ve kararlılığı verdiği düşünülen dinin bu fonksiyonu siyasi kadro tarafından fark edilmiş ve sonuna kadar kullanılmıştır. Dinin devlet ve toplum üzerindeki bu etkisi Milli Mücadele’nin başlaması için yeni siyasi kadroya önemli bir fırsat sağlamış gözükmektedir.

Milli Mücadele döneminde Hıristiyan batının işgali karşısında Anadolu insanın tepkisini din üzerinden yürüteceği Erzurum, Sivas ve Amasya’da düzenlenen kongre ve tamimlerde ortaya açık bir şekilde çıkmıştır. Söz konusu toplantılarda problemin bir sorun olduğu toplumu temsil edenler tarafından kabullenerek bunun kararlı bir şekilde çözülmesi gerektiği etrafında görüş birliği oluşmuştur. Ortaya

²⁷⁹‘Irak Şeyhülmeşayihî Uceymi Paşa Hazretlerine’, **Atatürk’ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri**, yay. haz. Ali Sevim-İzzet Toprak-Mehmet Akif Tural, Atatürk Araştırma Merkezi, Ank.2006,; c.2, Kaynak Yay., İstanbul 1998, s. 378.

konan sorunun çözümü için söylenenler Milli Mücadelede uygulanacak uygulamaları formüle edilip kararlı bir politika haline getirmiştir²⁸⁰. Sivas Kongresi'nin ilk maddesinde '(...) çoğunluğu İslamlar teşkil eden Osmanlı memleketi kısımları, yekdiğerinden ve Osmanlı camiasından ayrılmaz ve bölünemez bir bütündür. Bütün İslam unsurlar, yekdiğerine karşı, karşılıklı hürmet ve fedakârlık hissiyle dolu ve irki ve toplumsal vaziyetine ve çevre şartlarına riayetkâr öz kardeşirler'²⁸¹ denilerek söz konusu kararın formüle edilmiş şekli tarafların bulunduğu her ortamda dile getirilmiştir. Ortaya konulan bu kararlılığın bölgesel bir direniş olmaktan çıkarılıp ülke çapında benimsenen bir düşünce olması için İslam'ın sağladığı siyasal ve toplumsal imkân, Milli Mücadele liderlerinin fakında olduğu bir ağın yeniden keşfi anlamını taşımaktadır. Trakya Paşaeli'nde kurulan cemiyet, Pontus Rumlarının işgaline karşı halkın bir araya gelip direniş için örgütlenmeleri, Konya'da Teali İslam Cemiyetinin faaliyetleri İslam'ın sağladığı ağ ile bütünleşerek işgalleri bir ülke sorunu haline getirilmesinde katkı sağlamıştır. Bu ağ içinde Carl Smith'in siyasetin dost ve düşman belirleme faaliyeti olduğu yönündeki yaklaşımının işlerlik kazandığı görülmektedir²⁸². İtilaf devletlerinin işgali ile ortaya çıkan yeni düşman Milli Mücadele dönemi siyasi elitleri tarafından '*dinimizin imansız düşmanları*'²⁸³ olan

²⁸⁰ Mustafa Kemal formüle edilen kararlı politikayı şu şekilde özetlemektedir: 'Mukaddesatının kurtulması gayesiyle çırpınan bu millet, işbu azim ve mücahedesi yolunda her türlü engelleri, muhakkak ve mutlaka kırıp süpürecektir.' bkz. **Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri**, s.8.

²⁸¹ 'Sivas Kongresi Kararları', **Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri**, c.3, Kaynak Yay., İst.1999, s. 355.

²⁸² Nur Vergin, **Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, s. 105.

²⁸³ Bilal N. Şimşir, **İngiliz Belgelerinde Atatürk**, c.1, TTK Yay., Ank. 1992, s.215.

batılı ülkeler olup ‘*Hilafet, saltanat*²⁸⁴ ve *İslam dünyası*²⁸⁵, dost olarak işaretlenmiştir. Siyasetin bu modern tanımı daha I. Dünya Savaşı sırasında *ehli salip* ve *hilal* arasında yapılan kategorik ayrıma benzemesi dikkat çekicidir²⁸⁶. Böylece Anadolu’da kurulan yeni hükümet cihat ilanı ile harekete geçirilmek istenen halkın gözünde din üzerinden bir meşruiyet alanı açmış gözükmektedir. Aynı zamanda mücadeleyi örgütlerken karşısına çıkan en büyük engeli de İstanbul’da bulunan saltanat ve hilafet makamı haline getirmiştir.

Savaş süresince ortaya çıkan bu ikiliği değişik taktiklerle aşmaya çalışan yeni siyasi iktidar başlangıçta bütünlüklü bir stratejiye sahip değildir. Kendisini asi ve şeriata aykırı olarak gösteren fetvaya karşı meşruiyet açığını²⁸⁷ Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin 23 Nisan 1920’de açılırken Cuma gününe denk getirmesi, hizmete girmesi esnasında dua ve Kuran-ı Kerim tilaveti yaptırılması ile kapatmaya çalışmıştır. Yunus Nadi Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin bu şekilde açılmasının ruhani bir hava yarattığının söylemesi meşruiyete duyulan ihtiyacın din üzerinden sağlandığı belirtilmek istemiştir²⁸⁸. Yunus Nadi’nin vurguladığı ruhani hava sadece bir o dönemde bulunduğu gazetecilik gözüyle yapılmış bir gözlem olmaktan çıkarmaktadır. Dönemin siyasi elitleri yayınladıkları genelge ile dinin işlevsel olarak

²⁸⁴ ‘Amasya Protokolleri: II. Protokol’, **Atatürk’ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri:** c.4, Kaynak Yay., İst.1999, s. 341.

²⁸⁵ **Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi**, (18 Mart 1920), No: 16, s.1.

²⁸⁶ **TMBMM Zabıt Ceridesi**, c.14, s.213.

²⁸⁷ Siyasal iktidarın meşruiyet arayışı esnasında bunu sağlayamadığı durumda ortaya çıkacak meşruiyet krizi deyimi için bkz. Jurgen Habermas, **Legitimation Crisis**, , s.33-94.

²⁸⁸ Yunus Nadi, **Birinci Büyük Millet Meclisi**, Sel Yay., İst. 1995, s.27-28.

kullanılabilirliğinin farkında olduklarını göstermektedir. Bu genelgeye göre yüce hilafet ve saltanat makamlarını kurtarılması gibi hayati bir vazife yapacak olan Türkiye Büyük Millet Meclisi, mübarek Cuma günü açılacak, bütün mebuslar Hacı Bayram Camii'nde Cuma namazı kılacaktır. Ayrıca söz konusu genelge ile Kur'an ve namazın nurlarından feyz alınması arzulanmaktadır²⁸⁹. Kazım Karabekir, '*İstiklal Harbimiz*' adlı eserinde o gün açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yapılanları 'koyu bir taassup' olarak eleştirmiş, bunun İslam'ın istismar anlamına geldiğini belirtmiştir²⁹⁰.

Meşruiyetini din üzerinden tesis etmeye çalışan yeni siyasal iktidar meclis açılışında gösterdiği performansı saltanat ve hilafet makamının yayınladığı karşı fetva ile sürdürmüştür. Meclis açılır açılmaz Anadolu'daki yüksek din bilgilerinden müteşekkil müftülerden bir fetva alınarak dinin meşruiyet sağlama gücünden istifade edilmiştir. Daha sonra bu Mustafa Kemal'in Nutuk'ta; '*Bu noktada bilhassa Anadolu ulemayı kiramın hakiki fetvalarla ifa buyurdıkları irşadati müteşekkirane yadtmeyi kendime bir vazife bilirim*²⁹¹' sözüyle de teyit edilmiştir. Milli Mücadele döneminde dinin halka zihniyet kazandırma işlevinden yararlanılarak ondan etkin bir şekilde yararlanılmıştır²⁹².

²⁸⁹ Mazhar Müfit Kansu, **Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber**, c.2. 4. bs., Türk Tarih Kurumu Yay. Ank. 2009, ss.569-570.

²⁹⁰ Kazım Karabekir, **İstiklal Harbimiz-II**, 5. bs., Haz. Ziver Öktem, Yapı Kredi Yay., İst. 2014, s. 55.

²⁹¹ Kazım Öztürk, **Atatürk'ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları I**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1968, s.501.

²⁹² Kazım Öztürk, **Atatürk'ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları I**, s. 312.

Muhakkak dönemin siyasi elitleri ülke içinde dinin üstlendiği rolün bağımsızlık mücadelesinin başlatılması için yeterli görmekle birlikte sürdürülebilir olmaktan uzak olduğunu fark etmişlerdir. Meclisin yayınladığı İslam âlemine hitaben yayınlanan bildiride mücadeleye sağlanacak dış desteğin yolları araştırılmıştır. Söz konusu bildiri incelendiğinde İslam dünyasının desteğini almak için dini söylem devreye sokulmuştur. Doğrudan Anadolu’da kurulan hükümete bir destek çağrısı yerine geleneksel otorite olan saltanat ve hilafet makamı kullanılmıştır²⁹³. Oysa I. Dünya Savaşı sırasında İslam dünyasındaki Osmanlı Devleti’nin siyasi hâkimiyeti bitirilmiş, Türkiye sadece Anadolu toprakları ile sınırlandırılmıştır. Buna rağmen itilaf devletlerine karşı mücadelede İslam dünyasının sağlayacağı destek ülke sınırları içindeki mücadelenin başarısı için elzem görülmüştür. Dinin sınırları aşip halkları birbirine bağlayan gücü burada da fark edilmiştir²⁹⁴. Meclisin açılışı esnasında ortaya konan yeni siyasal iktidarın din ile tesis ettiği araçsal ilişki biçiminde dini sembollere genişçe yer verildiği görülmektedir. Meclis kürsüsünün arkasında bulunan ‘*onlar aralarında işlerini istişare ile yürütürler*’²⁹⁵ ayeti cumhuriyetin kuruluş esnasında modern devlet ait siyasal kavramların din üzerinden anlamlandırıldığı göstermektedir²⁹⁶. Özellikle

²⁹³ ‘İstanbul’un İşgali Üzerine İslam Dünyasına Bildirge’, **Atatürk’ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri**, Atatürk Araştırma Merkezi, yay. haz., Ali Sevim-İzzet Toprak-Mehmet Akif Tural, Atatürk Araştırma Merkezi, Ank.2006, s.275-276.

²⁹⁴ Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, s. 64.

²⁹⁵ Şura Süresi/38.

²⁹⁶ Şura Süresi 38. ayeti esas alarak konuşan Kastamonu mebusu Ahmet Mithat Efendi, ayetin ruhunun memleketin istiklali için oluşan Müslüman unsurların birlikteliğine hayat verdiği düşüncesi için bkz. **TMBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938)**, c.14, s.213.

meclisin açısı esnasında yapılan açılış konuşmasında milli devlet, millet gibi kavramların yoğun bir şekilde İslami lehçeler ile belirlenmesi din ve dini semboller üzerinden yeni devletin inşasına zemin hazırlamıştır. Bu zemin üzerinde oluşacak politika zamanla belirginleşecek ve milli politika haline getirilecektir. Milli politikanın ilk hedefi ise saltanat ve hilafet makamı ile yollarını ayırıp yeni siyasal iktidarın teşekkül etmesini sağlamak olacaktır.

I.Meclis açıldıktan sonra İstanbul'da Osmanlı Devleti'ni temsil eden hilafet ve saltanat makamı ile Anadolu'da beliren yeni iktidar arasında bir egemenlik sorunu ortaya çıkmıştır. Başında sultan- halifenin bulunduğu İstanbul Hükümeti ile yollarını ayırmaya yöneldiği görülen Anadolu'da kurulan yeni hükümetin din ile kurduğu araçsal ilişki devam etmektedir.

28 Nisan 1920'de meclise sunulan Men-i Müskirat²⁹⁷, söz konusu egemenliğin kime ait olduğu ile dinin araçsal kullanımını yansıtan önemli bir kanun olma özelliği taşımaktadır. Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey tarafından verilen kanun teklifi dönemin savaş koşulları dikkate alınarak meclise sunulmuştur. Kısa zamanda meclisin muhafazakâr kanadı ile daha radikal kanadı arasında bir çatışma haline gelen söz konusu kanun tartılmalar eşliğinde meclisten geçerek 14 Eylül 1920'de kanunlaşmıştır²⁹⁸. Kanun teklifinin gerekçelerine bakıldığında içki yasağı ile ilgili kanun İslam'ın getirdiği yasağa bağlanmıştır. Kanun-i Esasi'nin ilgili maddesine göre '*Devleti-i Osmaniye'nin dini, dini İslam'dır.*' Söz konusu madde 1920

²⁹⁷ Bkz. **TBMM Kavanin Mecmuası (1920-1938)**, c.1, s.23.

²⁹⁸ Uğur Üçüncü, **Men-i Müskirat: İçki Yasağı Kanunu ve Toplumsal Hayata Yansımaları**, Çizgi Yay. Konya 2012, s.19-47.

Anayasa'sında aynen korunmuştur²⁹⁹. Buna göre içki yasağı devletin İslam ile kurduğu Osmanlı geçmişinden mülhem bir anlayışla kanunlaştırılması arzu edilmektedir. Bu halde dinin bu emrinin tatbik edilmesi doğal görülmüştür. Dinin devletin çıkardığı kanunlara yönelik bu müdahalesi savaş şartlarında din ile kurulan ilişkinin karşılıklı etkileşime açık bir ilişki biçiminin örneğini oluşturmaktadır. Bunun beraber cumhuriyeti kuran siyasi kadronun bu ilişki biçimini dönemsel ve geçici bir ilişki olarak gördüğü yasağa karşı verilen oyların yasak için verilen oylarla aynı sayıda olmasından da anlaşılmaktadır³⁰⁰.

Men-i Müskirat kanunu siyasal iktidarın tam teşekkül etmediği bir dönemde geçirilmesi mümkün olmuştur. Egemenliğin tam anlamıyla modern devlet kurgusundan esinlemediği söz konusu dönemde siyasal iktidarın kırılğan doğası dinin devlete ve siyasete etkisinin devam ettiğini göstermektedir. Özellikle İslam dünyasında saltanat ve hilafete gösterilen itaatin sağladığı avantaj ilgili kanunun meclisten geçmesini kolaylaştırmıştır. Söz konusu itaat savaşı yürütecek kadronun mücadele için aradığı dış desteği sağlaması açısından çıkarılmasına göz yumulmuş gözükmektedir.

Kanunun çıkarılmasında dinin etkisinin kabullenen dönemin siyasi seçkinleri, Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey nezdinde gelişen saltanat yanlısı bir muhalefet için bu kadar müsamahalı olmamışlardır. Çünkü giderek saltanat ile yollarını ayırma eğilimi gösteren dönemin siyasi elitleri bu tür çıkışlara karşı daha

²⁹⁹ Suna Kili-A. Şeref Gözübüyük, **Türk Anayasa Metinleri**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst. 2000, s.44.

³⁰⁰ Uğur Üçüncü, **Men-i Müskirat: İçki Yasağı Kanunu ve Toplumsal Hayata Yansımaları**, s.302.

hassas davranarak mecliste yeni hükümete karşı oluşan olumsuz havanın giderilmesi için gayret göstermişlerdir. Cumhuriyeti kuracak kadro saltanatın bağımsızlık mücadelesinde olumsuz etkilerini dile getirmeye başladıkları bu dönemde kutsal olarak kabul edilen saltanat ve hilafete makamına dokunmamak kaydıyla dönemin padişahına karşı bir söylem geliştirmişlerdir³⁰¹.

3.1.3. Milli Siyasetin Ortaya Çıkışı

Milli Mücadelenin sonuna yaklaştıkça Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı ‘batıcı’ siyasi seçkinler, Osmanlı Devleti’nin siyasal sisteminin meşruiyetin reddedildiği yeni bir siyasi zemin üzerinde daha kararlı adımlar atmaya başlamışlardır. Bu kararlı adımlar yeni bir iktidar alanı oluşturarak siyasal sistemi kökünden değiştirmeyi hedeflemektedir.

Osmanlı son döneminde ortaya çıkan İslamcılık ve Türkçülük etrafında ortaya çıkan muhalefetin geriletilmesi yeni iktidar alanının kurulması açısından vazgeçilmez olmuştur. Söz konusu üç siyasi akım genel olarak Osmanlı Devlet düzeninde anlam bulan ve ülke sınırlarını aşan bir birliktelik ile siyaset üretmeye yönelmiştir. İslamcılık akımı, dini bağlanmayı esas alarak İslam ümmeti etrafında cisimlenen bir vatandaşlık kavramı üzerinde dururken Türkçülük akımı sınırları aşan bir etnik bütünleşme ile dünyada yaşayan bütün Türklerin birlikteliğinden oluşan bir devlet kurgulamışlardır³⁰².

Milli Mücadele’nin bitimi ile birlikte söz konusu akımların varlık sebebi de ortadan kalkmıştır. Yeni devleti kuracak siyasi kadro vatan olarak belirlenen Anadolu’yu esas alıp etnik ve dini temele dayalı birleşimleri reddetmiştir. Bu yüzden

³⁰¹ TMBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.1, s.30-32.

³⁰² Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s. 103.

Afet İnan, *‘Mustafa Kemal Atatürk’ten Yazdıklarım’* adlı eserinde zikredilen akımların reddinden doğan boşluğu Mustafa Kemal’in *‘Türkleştirme yoluyla batılılaştırma’* çabası ile kapatmaya çalıştığını söylemiştir³⁰³. Nitekim Mustafa Kemal, ‘Basının Dikkate Alacağı Hususlar’ başlıklı telgrafında basının yayınlarında Pan-İslamcı ve Pan-Türkçü propaganda yapmamaları yönünde uyarmıştır. Böylece Osmanlı devlet düzeninde var olan tartışmaların önü kesilerek milli politikanın temelleri atılmıştır. Buna göre milli politika savaş bölgelerini her milletin kendi bağımsızlık savaşı olarak değerlendirilmiştir.

Mustafa Kemal, Pan-İslamcı ve Pan-Türkçü etkilerle yürütülecek bir mücadelenin hayal olacağını ve başarıya kavuşmayacağını iddia etmiştir. 1927 yılında geçmişin muhasebesini yaptığı Nutuk’ta söz konusu iddianın gerekçelerini *‘Muhtelif milletleri, müşterek ve umumi bir unvan altında cemetmek ve muhtelif unsur kütlelerini aynı hukuk ve şerait altında bulundurarak kavi bir devlet tesis etmek, parlak ve cazip bir nokta-i nazar-ı siyasidir. Fakat aldatıcıdır. Hatta hiçbir hudut tanımayarak, dünyada mevcut bütün Türkleri dahi bir devlet tarafından birleştirmek, gayr-i kabil-istihsal bir hedeftir. Bu, asırların ve asırlarca yaşamakta olan insanların çok acı, çok kanlı hadisat ile meydana koyduğu bir hakikattir. Panislamizm, Panturanizm siyasetin muvaffak olduğunu ve dünyayı saha-i tatbik yapabildiğine tarihte tesadüf edilmemektedir. Irk farkı gözetmeksizin bütün beşeriyete şamil, cihangirane devlet teşkili hırslarının netayici de tarihte mazbuttur. Müstevli olmak hevesleri, mevzu u bahsimizin haricindedir. Onlara her türlü hissiyat ve revabit-ı mahsuslarını un utturup onlara uhuvvet ve müsavat-ı tamme dairesinde*

³⁰³ Afet İnan, *Mustafa Kemal Atatürk’ten Yazdıklarım*, MEB Yay., İst. 1971, s. 121.

*birleştirek, insani bir devlet kurmak nazariyesi de kendine mahsus şeraite maliktir. Bizim vuzuh ve kabiliyet-i tatbikiye gördüğümüz meslek-i siyasi, milli siyasettir*³⁰⁴ diyerek ortaya koymuştur. Mustafa Kemal'e göre milli siyaset, halkın güçlü, mutlu ve istikrarlı yaşabilmesi için yeni devlete dayanacağı bir bakış açısı getirmektedir. Ona göre bu bakış açısı da yeterli olmayıp '*iç teşkilatımızın tam olarak*' bu bakış açısına uyması ve ona dayanması gerekmektedir. Mustafa Kemal, milli siyasetin içeriğini ortaya koyduğu söz konusu konuşmada milli sınırlar içinde, her şeyden önce kendi kendine dayanarak varlığını koruduğu, millet ve memleketin gerçek saadet ve refahına ulaştığı bir çerçeve içinde değerlendirmiştir. Bu çerçevenin en temel özelliği milleti uzun emeller peşinde koşturarak yorulmadığı pragmatik bir yaklaşım etrafında şekillendirilmesidir. Milli siyasetin ülke içinde sağlayacağı yarar yanında yeni düzen içinde var olmanın temel şartı yapılarak uluslararası camiaya uyumlu bir devlet ve siyaset önerildiği gösterilmek istenmektedir³⁰⁵.

3.1.4. İslam Milletinden Ulusa

Mustafa Kemal'in önderliğini yaptığı 'batıcı' siyasi kadro tarafından çerçevesi çizilen milli politikanın hedefi doğal olarak millet olarak belirlenmiştir. Bununla birlikte bu dönemde halk katında ulusal bir bilinçten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü millet ileride inşa edilecek ulustan öte Osmanlı geçmişinden tevarüs edilen halktan oluşan bir millettir.

Mustafa Kemal'e göre söz konusu edilen millet, sultanın etkisinde olan ve ona kayıtsız şartsız itaat eden bir topluluktan başka bir şey değildir. Öyle ki; bu topluluk, sultan ve halife isteyince düşmanın emirlerine bile itaat edebilecek kadar

³⁰⁴ Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk**, s.298-299.

³⁰⁵ Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk**, s.299.

bilinçsiz bir kitle görünümündedir³⁰⁶. Bu kitlenin ulus olarak inşa edileceği süreye kadar Osmanlı düzenindeki anlamına müdahale edilmemiştir. Bununla birlikte milli siyasetin hedefi olan ulus Mustafa Kemal'in bu tarihten sonra yaptığı hemen hemen tüm konuşmalarda millet kelimesinin ikili anlamı etrafında gündeme getirilmeye çalışılmıştır. Bu ikili anlam ile milletten görünürde Osmanlı Devleti'nin üzerinde kurulduğu bütün etnik ve dini unsurlar dile getirilirken esas olarak yenedünya düzenin yüklediği anlam tahayyül edilmiştir.

Erzurum, Sivas Kongreleri ve Amasya Tamimi sonucunda ortaya çıkan Ahd-i Milli'de (Milli Misak) zikredilen millet kavramına bakılınca çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu, dinde ve kültürde müttehit bir birlik dile getirilmiştir³⁰⁷. Oysa daha o zaman Milletler Cemiyeti'nin esas aldığı Wilson Prensipleri söz konusu birlik yerine etnik yapıya dayalı unsurları kast etmiştir. Milletler Cemiyeti'nin bu yaklaşımı karşısında Osmanlı devlet düzeni içinde anlamlı olan millet kavramının var olma hakkı bir şekilde elinden alınmış olmaktadır. Ulusa dayalı bir devlet kurma zorunluluğu olarak anlaşılan bu durum Mustafa Kemal önderliğinde kurulacak yeni devletin milli siyasetini belirleyen bir zorunluluk olarak karşısına çıkmıştır. Nihayet Milli Mücadelenin sona ermesi ile milletin ikili anlamından yavaş yavaş vazgeçilerek tahayyül edilen ulustan inşa edilecek ulusa geçiş yapılmıştır. Ernest Gellner'in deyiimiyle söz konusu geçiş süreci milletin kendi bilincine vararak uyanışı yerine

³⁰⁶ TMBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.1, s. 135-139.

³⁰⁷ Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, ss.91- 93.

milliyetçiliğin (:ulusçuluğun) milleti yoktan var ettiği bir gramer ile mümkün olmuştur³⁰⁸.

Milliyetçiliğin (:ulusçuluğun) milleti yoktan var ettiği gramerin temel karakteristiğine eğildiğimize karşımıza Mustafa Kemal'in, milletin Osmanlı geçmişindeki konumuna yüklenen olumsuz anlamlar çıkmaktadır. Olumsuz anlamlarından arınmış millet ona göre dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği siyasi ve içtimai bir heyet olmalıdır. Söz konusu heyet siyasi kadro eliyle inşa edildikten sonra geri dönüşlü olarak bu kurgu devleti kurarak yeni yapı muasır medeniyet seviyesince makbul olan ulus-devlet ortaya çıkacaktır. Nitekim, devlet kurucu vasfıyla öne çıkacak ulus, kendi el yazısıyla ile kaleme aldığı, yer yer Afet İnan'a dikte ettirdiği Medeni Bilgiler adlı kitabının Türk milletinin mütalaası alt başlığında, '*Türkiye Cumhuriyetini kuran Türkiye halkına Türk Milleti*' denir³⁰⁹ diyerek tanımlamıştır. Türk milletinin ortaya çıkışını '*siyasi birlik, dil birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi garabet ve ahlaki garabet*'e³¹⁰ bağlayan Mustafa Kemal, söz konusu millet tanımından dinin dışlanarak seküler siyasetin egemen olduğu yeni bir ulus kurgusunun önünü açmış gözükmektedir³¹¹.

3.1.5. Milli Siyasette Dinin İkincil Konumu

Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı siyasi kadronun Milli Mücadele döneminden başlayarak siyasi iktidarın kurumsallaşarak modern bir ulus devletin

³⁰⁸ Ernest Gellner, **Tought and Change**, Weidenfeld and Nicolson, London 1964, s.165; Ozan Erözden, **Ulus-Devlet**, 2.bs., On iki Levha Yay., İst. 2008, s. 13.

³⁰⁹ Afet İnan, **Medeni Bilgiler**, TTK Yay, Ank. 1998, s. 18.

³¹⁰ Afet İnan, **Medeni Bilgiler**, s.22.

³¹¹ Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 10. bs., İletişim Yay., İst. 2007, s.152.

ortaya çıkmasına kadar dine atfedilen anlama genel olarak bakıldığında devlet ile kurumsal bağlarının koparılmasından milletin inşa edilmesine ve gündelik hayatın seküler kurgusuna kadar dışlayıcı dilin dozunun giderek arttığı görülmektedir.

Dışlayıcı dilin oluşmasının sebepleri arasında siyasete ve toplumsal organizasyona hakim olması beklenen akılcılıktır. Devleti kurtarmak ve toplumu ilerletmek için Batı'nın bilim ve teknolojisinden yararlanılmalı, toplumun yeniden organizasyonu, milletin kalkındırılması akılcı ve bilimci esaslara dayandırılmalıdır. Bunlar aynı zamanda milliyetçiliğin (:ulusçuluğun) esaslarını teşkil etmektedir. Bu pozitivist yönelimli milliyetçilik (:ulusçuluk) devletin yeniden organize edilip güçlendirilmesinden sonra devlet eliyle kalkındırılmasını amaçlamaktadır.

Bununla birlikte milletin değil, devletin güçlendirilmesi ve daha da merkezileşmesi sonucunu doğurmaktadır. Devletin güçlendirilmesi sonucunda siyasi kadro neredeyse devlet ile milleti birbiriyle özdeşleştirmiştir. Devlet ile milletin özdeşleştirilmesi cumhuriyeti kuran kadroya toplum üzerinde etkisi bulunan din adına karar verme hakkı vermiştir. Karar verme hakkı, millet tanımından dinin dışlanmasına olanak tanıdığı gibi onun modern toplumdaki yeri hakkında da söz sahibi kılmıştır. Mustafa Kemal'in millet tanımında görüldüğü kurduğu dışlayıcı söylemin eninde sonunda dinin toplum hayatından tamamen ortadan kaybolduğu Aguste Comte'dan mülhem sosyolojik pozitivistimin³¹² din anlayışına benzediği

³¹² İsmail Kara, 'Din İle Olmuyor Dinsiz de Olmuyor: Cumhuriyet Devri Din Politikaları', **Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı Konuları**, yay. haz. Bülent Bilmez, Tarih Vakfı Yurt Yay.,İst. 2013, s.73.

izlenimi uyandırmaktadır³¹³. Buna rağmen Mustafa Kemal'in İslam ile ilgili yaptığı konuşmalara bakınca sosyolojik pozitvizmin din anlayışıyla birebir uyduğunu iddia etmek de zor gözükmetedir. Çünkü '*Bizim dinimiz en makul ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolaydır ki, son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır*' diyerek dinin tamamen ortadan kalkacağından daha çok modern hayata uyum sağlayabilecek bir imkân üzerinde durduğu izlenimini uyandırmaktadır³¹⁴.

Bu imkânın batıdaki karşılığı yukarıda genel hatlarıyla belirtildiği üzere dinin geleneksel ve kurumsal bağlarından koparıldığı dinde reform hareketidir. Kaynağındaki saf şekliyle dine ulaşmak için ıslah edilmesine/reforma tabi tutulmasına yönelik bu çaba dinin içinden gelişerek yeni bir din olan Protestanlık ortaya çıkmıştır. Söz konusu din bu şekliyle modern devlete uyumlu, milli sınırlar içinde yurttaşın ihtiyacını karşılayan bir özel alan konusu haline getirilmiştir. Bu yeni din ile Tanrı ile insan arasında aracı kurulmaları kaldırıp metin üzerinden inşa edilen bireysel dindarlığın oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu yüzden dini bilgi dinin kendi iç tutarlılığı göz önünde tutularak üretilen bir bilgi olmaktan çıkıp yeni bir doğa felsefesi ışığında yüzleştirilerek etkinliği giderilmiştir. Bütün bu söylenenler dinin modern hayatta alacağı konumun son halini belirleyen bir süreçle sonuçlanmıştır.

Cumhuriyet kurulmadan önce dine yüklenen ikincil konum batıda ortaya çıkan reform hareketinden etkilenmiş gözükmetedir. Cumhuriyetin kurucuları ancak

³¹³ Cumhuriyet pozitvizmi ve dışlayıcılık özelliği hakkında bkz. Doğan Özlem, Türkiye'de Pozitvizim ve Siyaset, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, c. 3, 4. bs., İletişim Yay., İst. 2007, s. 462.

³¹⁴ 'İzmir'de Halk İle Konuşma', **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, s.456.

kaynağında saf şekliyle bir İslam ile muasır medeniyet seviyesine ulaşılabileceğini düşünmektedirler. Zaten İslam dininin yapısal özellikleri buna uygundur. Batı'nın reform ile ulaştığı sonuç hiç zorlamaya gerek kalmaksızın bizim dinimizin kaynağında bulunmaktadır.

Mustafa Kemal göre bizim dinimiz '*İslam hayatı ictimaiyesinde hiç kimsenin bir sınıfı mahsus muhafazai mevcudiyete hak*' vermemiştir³¹⁵. Dinin özüne yönelik bir eleştiriden daha çok tarihsel süreçte ortaya çıkan geleneksel otorite biçimine yoğunlaştığı görülen bu önermenin amacı Osmanlı geçmişini silerek yeni bir alan açmaya çalışmakta olduğu görülmektedir. Çünkü Osmanlı geçmişi 'bid'at, hurafe, safsata ile köhneleştirilmiş dini yapısı' ile bu milleti geri bırakmıştır. Müslümanlar batıl itikatların tesirine girmiş, devlet düzeninde din siyasete alet edilmiştir³¹⁶.

Özellikle dinin siyaset ile ilişki biçimini geri döndürülemeyecek biçimde daraltan dini siyasete alet edilmesi argümanı bu süreç ile birlikte milli siyasetin sekülerleşmesine ve dinin etkinlik alanının tamamen daraltılmasına sebep olmuştur. Bununla Cumhuriyeti kuran kadro gerek kurulması esnasında gerekse de kurumsallaşması esnasında devleti, toplumu ve dini modern çağın içine yerleştirdiğini düşünecektir.

³¹⁵ 'İzmir'de Halk İle Konuşma', **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, s.456.

³¹⁶ 'İzmir'de Halk İle Konuşma', **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, s.456.

3.2. DİN ve DEVLET ARASINDAKİ AYRIM

Milli Mücadele döneminde henüz siyasal iktidar tam olarak tecessüm etmese de bu dönemin yeni devletin inşasında önemli bir tecrübe ve avantaj sağladığı kuşku götürmemektedir. Cumhuriyetin din politikasının oluşmasında oldukça önemli bir evre olarak değerlendirebileceğimiz Milli Mücadele, Osmanlı bakiyesi ile yeni kurulacak devletin süreklilik ve kopuş arasında oluşan bir sarkaç gibi gidip geldiği bir dönem olmuştur.

Bu dönemde başta cumhuriyetin kurucu kadrosu tarafından Osmanlı bakiyesinden kopuş temayüllerin ağır bastığı bir programı hayata geçirmeye çalışmışlar, sarkacın kopuş yönünde karar kılması için politikalarını giderek radikalleştirmişlerdir. Hedefin savaş sonrası yıkılan bütün imparatorluklar gibi Osmanlı Devleti'nin başında bulunan zamanı geçmiş bir kurum olan saltanatın kaldırılıp modern dünyaya eklenilebilecek bir yapı öneren siyasi kadro zamanla hilafeti uhdesine alarak başlangıçta oluşabilecek tepkileri bertaraf etmeye çalışmış, özellikle ülkenin tam bağımsızlığına kast etmiş düşmanlar kurgusu ile hilafetin ilgasına karar vermiştir.

Cumhuriyetin din politikasına rengini verecek bu gelişmeler onun temel karakteristiğini ortaya çıkaran önemli bir safha olarak bu başlığın konusunu oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu başlık altında Osmanlı'da kurgulandığı şekli ile bir din-devlet birlikteliğinin sonuna gelindiğinin dönemin siyasal aktörlerin görüşleri ve bunların bir politika haline getirilişi eşliğinde tartışılacaktır. Nihayet konunun aslını teşkil etmesinden dolayı yeni devletin kuruluşunda oluşan ilişki biçimi incelenmeye çalışılacaktır. Milli Mücadelede İtilaf Devletleri'ne karşı yürütülen mücadele zaferle sonuçlanmış, batılı işgalciler misak-ı milli olarak belirlenen

sınırlardan dışarıya atılmıştır. İtilaf Devletleri ile imzalanan Mudanya Mütarekesi ile fiili savaş sona ermiş, barış görüşmeleri başlamıştır³¹⁷.

Bu görüşmesinin en önemli tarafı İtilaf Devletleri ile görüşecek muhatabın kim olacağıdır. Savaşı kazanan devletler, Lozan Barış görüşmelerine İstanbul'daki hükümet temsilcileri ile Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi temsilcileri beraber davet etmişlerdir. Bu davet bir temsil sorununu beraberinde getirerek Milli Mücadele'nin başlangıcından beri devam eden iktidar mücadelesi kriz haline dönüşmüş, Cumhuriyeti kuran siyasi kadro yeni rejim arayışı içine girmişlerdir³¹⁸.

Lozan Konferansı sonrası yeni rejimin belirlenmesi Cumhuriyeti kuran siyasi kadro için oldukça önemlidir. Bunun için siyasi kadro harekete geçip bir an önce saltanatın kaldırılması için harekete geçmişlerdir. Bununla Milli Mücadele sürecinde ortaya çıkan iktidarın parçalı doğası giderilerek yeni kurulacak siyasal iktidar ülkede tek egemen haline getirilmesi arzu edilmektedir. Egemenlik alanın yeni iktidara geçmesi ile birlikte siyasal iktidar eski kurumsal bağların yerine yeni bir kurumsal bağ kurup bununla yeni devletin tesis edilmesi sağlanmıştır³¹⁹.

3.2.1. Saltanatın Kaldırılışı

Saltanatın kaldırılması sürecinde Mustafa Kemal ve cumhuriyeti kuran kadronun söylemlerine bakılınca yeni rejimin nasıl oluşacağına dair ilk ipuçları ortaya çıkmaktadır. Söz konusu rejim Milli Mücadele dönemi boyunca takip ettiği politik çoğulculuk kararlı bir batıcılık program etrafında şekillendirilmesine karar verilmiş gözükmektedir. Bu çoğulculuk başlangıçta Milli Mücadele'nin başında

³¹⁷ TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.22, s.349-353.

³¹⁸ TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.24, s.314-315.

³¹⁹ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s.480.

bulunan siyasi kadroya din ve mezhebine bakılmaksızın sömürgecilik karşıtı ulusal mücadeleleri destekleme kararı alan Rusya'nın komünist ilkeleri ile uyumlu bir stratejik ortaklık kararı aldırılmıştır. Milli Mücadele'nin Anadolu'daki yeni yöneticileri tarafından başarıyla kazanılmasından sonra siyasi kadro söz konusu ortaklığı bir tarafa bırakmaya tamamen batıya yönelmeye başlamıştır. Stefan Yerasimos, *Milliyetler ve Sınırları* adlı kitabın da yeni devletin '*Lozan Konferansı'nda Türkler, Rusya'yı hayal kırıklığına uğratarak büyük güçler arasındaki denge politikasına geri döndüler*' diyerek stratejisindeki bu değişime dikkat çekmektedir³²⁰.

Saltanın kaldırılması ile Cumhuriyeti kuran kadronun aynı zamanda Osmanlı geçmişinden de radikal bir şekilde uzaklaşacağı sinyalleri verilmiş olmaktadır. Özellikle İngiltere sömürgelerinde oluşabileceği düşünülen ayaklanmalar o dönemde saltanat ve hilafete bağlandığından yeni devletin kurucuları saltanatın kaldırılmasını Anadolu'da Türk milletine dayanan bir devletin kurulması için zaruri görmüştür. Nitekim Tevfik Paşa'nın Lozan Konferansı öncesinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ortaklık önerisi içeren bir telgraf çekilmiştir. Söz konusu telgrafta; ülkenin artık düşmanlardan temizlendiği, dolayısıyla Ankara Hükümeti ve padişah arasındaki ikiliğin kaldırılması gerektiği ifade edilmiştir. Üstelik barış konferansına katılmak konusunda da birlikte hareket edilmesi gerektiği öne sürülmüştür. Mustafa Kemal, bu telgrafa verdiği cevapta devletin tek temsilcisinin Türkiye Büyük Millet Meclisi olduğunun altını çizerek söz konusu teklifi reddetmiştir. Ama Tevfik Paşa, ikinci bir telgraf çekerek ortaklık konusunda ısrar etmiş, cevabında İstanbul

³²⁰ Stefan Yerasimos, *Milliyetler ve Sınırları*, İletişim Yay., İst. 2004, s77.

Hükümeti gayrimeşru ve gayri kanuni olduğu belirtilmiştir. Saltanatın kaldırılması için uygun bir zemin hazırlayan bu gelişme cumhuriyeti kuracak kadronun hedeflerini gerçekleştirmek için önemli bir fırsat sunmuştur³²¹.

Uluslararası düzenin şimdiki haliyle var olacak bir devlete göz yummayacağı saltanatın kaldırılması esnasında yapılan meclis tartışmalarına bakıldığında siyasi kadroya egemen olduğu açık bir şekilde kendini göstermektedir. Rıza Nur, *Lozan Barış Görüşmeleri'nin Perde Arkası* adlı kitabında saltanatın kaldırılması esnasında meclise söylediği '*Osmanlı Devleti tükenmiş bitmiştir. Yerine dinç ve milli bir Türkiye devleti kurulmuştur. İstanbul'da hükümet bile değil, sadece bir heyet vardır. İtilaf devletlerine Türkiye'de tek hükümet olduğunu göstermeliyiz.*' diyerek bu gerçeği dile getirmiştir³²². Saltanatın kaldırılması mecliste bulunan Birinci Gruba muhalif İkinci Grup üyeleri tarafından da siyasi gündemden çıkarılması gereken bir konudur. Saltanatın kaldırılması için önerge, İkinci Grup üyeleri tarafından verilmiştir³²³.

Birinci Grup'un lideri olan Mustafa Kemal'in mecliste yaptığı konuşmada da saltanatın kaldırılışının bir zorunluluk ve uluslararası düzen ile yeni devleti müzakere etmenin olmazsa olmaz koşulu olarak gösterilmektedir. Mustafa Kemal, bu zorunluluğu İslam'ın ilk yıllarından itibaren halifeliğin gelişimiyle izah ederek hilafet ile saltanatın arasını ayırarak hızlı bir iktidar değişimi önerdiği görülmektedir. İktidar değişimi için önerilen ise mevcut müesseseleri zorla değiştirmek ve Türk

³²¹ Seçil Akgün, **Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik**, Turan Kit., Ank. t.y., ss. 57-58.

³²² Rıza Nur-Joseph C. Grew, **Lozan Barış Konferansının Perde Arkası**, yay.haz. Andaç Uğurlu, Örgün Yay., İst. 2003, s. 48.

³²³ Fahri Çoker, **Türk Parlamento Tarihi I**, TBMM Vakfı Yay., Ank. 1964, ss.243-255.

milletinin son asırlarda geri bırakmış olan müesseseleri yıkarak yerlerine, milletin en yüksek medeni icaplara göre ilerlemesini temin edecek yeni müesseseleri koymak anlaşılmaktadır³²⁴.

Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı ‘batıcı’ seçkinler, iktidar değişimin meşruiyetini sağlayacak gerekçeler dile getirirken mantıksal bir bütünlük ile hareket etmeye çalışmıştır. Bu yüzden Mustafa Kemal ve arkadaşları, hilafeti tarihselleştirip³²⁵ dini gerekçeler ile üretilen muhalefetin önüne geçmek istemektedir.

Ona göre hilafet, nasslar ile belirlenen dini bir kurum olmayıp dünyevi bir iktidar biçimi olup tarihte değişik biçimler almıştır. Günümüzde saltanat olarak adlandırılan bu iktidar biçimi ‘*devr-i inhitat*’ta ortaya çıkan bir kurumdur. Üstelik çöküş devrinden sonraki her adımda bu iktidar biçimi Türkiye Devleti’nin topraklarını küçültmekte, ‘*Türkün maddi ve manevi kuvvetlerini biraz daha taksir*’ etmektedir. Mustafa Kemal’e göre saltanat-ı şahsiyye’ye bağlı bu iktidar biçimi ‘*Devletin istiklalini darbelemekte, arazi, servet, nüfus ve haysiyet-i millet azami bir süratle mahv-u tebah*’ olmaktadır³²⁶. Saltanat ve hilafetin tarihselleştirilmesine dayalı bu düşünce biçimi dünyevi iktidar ile kilise arasında yaşanan sorunun dünyevi iktidarın galip gelmesiyle sonuçlandığı batıdaki gelişmelere benzerlik kurulduğu

³²⁴ Afet İnan, **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., s. 259; Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s.171.

³²⁵ Büşra Ersanlı, **İktidar ve Tarih: Türkiye’de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu**, İletişim Yay., İst. 2003, s.122.

³²⁶ **TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938)**, c.24, s.305-311.

görülmektedir. Kısaca söylemek gerekirse Mustafa Kemal ve siyasi kadroya göre sorunun merkezinde egemenlik sorunu bulunmaktadır³²⁷.

Dönemin siyasi kadroları çeşitli vesilelerle yaptıkları konuşmalarda artık saltanatın kaldırılmasıyla gerektiği ile ilgili konuşmalar yapmaya başlamışlardır. Mudanya Mütarekesi sonrası Batı Trakya'yı teslim almak için görevlendirilen Refet Paşa, İstanbul'a uğradığı esnada tebrikleri kabul ederken söylediklerinin merkezi teması saltanat yerine düşünülen ulusal egemenlik fikri olmuştur. Ona göre ikili yönetimin geçersiz olduğunu ortaya koyan bir yasa çıkarmaktan başka yapılabilecek bir işlem kalmamıştır. Darülfünun'da yaptığı konuşmada Osmanlı hanedanını, Selçuklu hanedanının çöküşünden sonra milletin dağınıklıktan kurtaran bir güç olarak belirten paşa, Osmanlı Devleti'nin hanedanlığa dayandığı için Selçuklu devletinin başına gelenin Osmanlı Devleti'ne de geldiğini söylerken iktidarın millet fikrine dayandırılmasına vurdu yapmıştır. Devletin dağılmasından sonra ortaya çıkan fikri büyük bir mefkûre olarak nitelendiren Refet Paşa buna millet hakimiyetine dayalı millet mefkuresi demektedir. Eski rejimden farklı olarak yeni siyasal iktidar hâkimiyet-i milliye esasına dayalı olarak kurulacaktır. Konuşmada hakimiyet-i milliye esassının gerekçesine de vurgu yapan Refet Paşa memleketi fena yollara sevk edecek bir iktidar olarak gördüğü saltanatu bireysel tahakküm aracı olarak tavsif etmektedir³²⁸.

³²⁷ (...) Bugün medeni dünyada eski hükümdarlık fikirleri artık ortadan kalkmıştır(...) bkz. Hüseyin Cahit (Yalçın), 'İnkılâp' **Atatürk Devri Fikir Hayatı I**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank. 1992, s.40-41.

³²⁸ **Vakit Gazetesi**, 23 Teşrin-i evvel 1338, sayı: 1746.

30 Ekim ile 1 Kasım arasında saltanatın kaldırılmasıyla ilgili yapılan görüşmelerde Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı ‘batıcı’ seçkinlerden oluşan Birinci Grup üyelerinin hemen hemen hepsi siyasal iktidarın o günkü şartlarda parçalı doğasından rahatsız oldukları görülmektedir. Görüşmelerde söz alan o zamanın Edirne milletvekili Kazım Karabekir saltanatın kaldırılmasıyla ortaya çıkacak muhalefete dikkat çekerek gerekirse İstiklal Mahkemeleri ile gereken cevabın verilmesini önermektedir. Kazım Karabekir, siyasal iktidarın ülkede tek egemen olması için modern devlet tanımındaki meşru şiddet tekeli uygulama yetkisine dayandırmaktadır³²⁹. Bu cumhuriyeti kuracak kadronun milli siyaseti güç (machpolitik) politikası ile iktidar iradesi (will to power) arasında kurulan doğrusal bir ilişki olarak değerlendirdiklerini göstermektedir³³⁰.

Nihayet Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde yapılan konuşmalardan ve sunulan önerilerin tartışılmasından sonra meclis saltanatın kaldırılmasına karar vererek 1 Kasım 1920 tarihinde resmen kabul edilmiştir. Saltanatın kaldırılıp hilafet makamının korunması İtilaf devletleri ile ateşkes yapılmasına rağmen savaşın devam edip hilafetin İslam dünyasındaki manevi nüfuzunun kullanılabileceğinin düşünülmüş olduğunu göstermektedir³³¹. Lozan Konferansı’ndaki müzakere sürecinde İstanbul Hükümeti delegelerinin İtilaf devletlerinin şartlarını kabul etmemesi ve konferansın sürdüğü süreçte saltanatın kaldırması, barış görüşmelerinin

³²⁹ TBMM Zabıt Ceridesi, c.1, s.280.

³³⁰ Taha Parla, **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Nutku**, cilt 1, s. 71.

³³¹ Ömer Kürçüoğlu, **Türk-İngiliz İlişkileri (1916-1926)**, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ank.1978, s.260.

ikili muhatapını teke indirmiş, bu Anadolu’da oluşmaya başlayan yeni siyasi iktidarın kendisiyle müzakereye devam edilecek bir süreci başlatmıştır.

Muhakkak her iki taraf içinde saltanatın kaldırılması savaş sonrası yapılan bir anlaşmada muhatapın tek olmasını istenmekten daha fazla anlamlar ihtiva etmektedir. Kurulmakta olan yeni düzende siyasal, kültürel ve ekonomik olarak oldukça önemli olan bir coğrafyanın kurgusunun söz konusu düzene yapısal olarak uyum sağlaması beklenmektedir.

Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı ‘batıcı’ siyasi seçkinler yenedünya düzenine uyum için yapısal, siyasal ve kültürel uyumun sorunun farkında olmuşlar, sorunu dozu giderek artan radikal politikalar ile çözmeye çalışmışlardır. Söz konusu radikal politikaların işlerlik kazanabilmesi için siyasi kadroya mecliste muhalefet eden İkinci Grup³³² ve bu iki grubun dışındaki üçüncü grubun³³³ tasfiye edilmesi gerekmiştir. Bu amaçla parti kurma çalışmalarına hız vermiştir. Böylece meclisteki muhalefetin tasfiyesi ile ortaya çıkan boşluk kendi içinde aynı düşünceleri benimseyen ve buna göre politika üreten mütecanis bir grup teşkil etmek istemiştir³³⁴.

Aynı sıralarda Mustafa Kemal, bir batı Anadolu gezisi düzenlemiştir. Söz konusu gezide kurulacak yeni devletin çerçevesini belirlemeden önce toplumda oluşabilecek tepkileri ölçmeye çalışmıştır. Otuz altı gün süren bu gezi de halkla

³³² Ahmet Demirel, **Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup**, 2. bs, İletişim Yay., İst. 1995, ss.571-598.

³³³ Ahmet Demirel, **Tek Partinin Yükselişi**, İletişim Yay., İst. 2012, s.34.

³³⁴ Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931**, 4. bs., Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2005, s.41.

yapılan toplantılar yeni devletin şekli, programı, kurulacak olan hükümetin program ve politikası, köy mektepleri ve bu mekteplerde okuyacak kız ve erkek öğrencilerin eğitilmesi gibi konular üzerinde durulmuştur.

Batı Anadolu gezisinin belki de en can alıcı kısmını Mustafa Kemal'in İzmit'te yaptığı basın toplantısı oluşturmaktadır. Söz konusu basın toplantısının ana sorunu yeni rejimin niteliği ve bu rejimde hilafetin konumu ve yeni siyasal düzende kaplayacağı yerdir. Söz konusu basın toplantısı, Milli Mücadele dönemindeki çoğulcu ve kırılğan iktidar yapısı yerine egemenliğin Türkiye Büyük Millet Meclisinde toplandığı yeni egemenlik biçiminin önünü kesen bir takım kurumların terk edildiğini ilan etmiştir. Gerek ülke içinde yeni politikanın meşruiyetinin sağlanması gerekse ülke dışındaki ülkelere bu politikanın savaş sonrası şartlarda kurulan yeni devletin uyumlu olduğunu göstermesi amaçlanmıştır. İzmit'te İstanbul basını ile yapılan bu toplantısında hilafet kurumunun stratejik önemini yitirdiği, yeni devlet düzeni içinde yer almayacağı beyan edilmektedir. Nitekim Hilafet ile sorulan soruya Mustafa Kemal, '*(...) Biz bu meseleyi siyaseten halletmişizdir; dünya yüzünde müstakil ve yeni bir Türk Devleti vardır. Devleti kuran milletin, bir Türkiye Büyük Millet Meclisi vardır. Türkiye Devleti başka bir makam tanımaz. Gerçekten başka makam yoktur. (...)*' diyerek cevap vermiştir³³⁵. Böylece yeni devlet düzeninde hilafetin olmayacağı ve sonunun geldiği ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyete giden yolda eski siyasal düzenin simgeleyen kurumların kaldırılmasına paralel olarak yeni cumhuriyete uygun ekonomik temellerini belirleyecek toplantı ve kongreler düzenlenmesidir. Söz konusu ekonomiyi inşa

³³⁵ İsmail Arar, **Atatürk'ün İzmit Basın Toplantısı**, s.10-12.

etmeye yönelik ilkelerin belirlendiği en önemli çaba İzmir İktisat Kongresi'dir. Bu alanda yapılacak düzenlemeler siyasal, sosyal ve kültürel alanlarda yapılacak diğer inkılâplara nazaran erken bir tarihte düzenlenmiştir.³³⁶ Henüz Lozan Barış Antlaşması görüşmeleri devam etmesine, misak-ı milli olarak belirlenen sınırlar resmen itilaf devletleri tarafından tanınmamasına ve yeni rejimin adı konulmamasına rağmen siyasal kadro bütün enerjilerini ekonomik alana teksif etmişlerdir.

Siyasi kadronun tüm dikkatlerini bu alana çevirmiş olmasını Mete Tunçay, kongrede teşebbüs-i şahsinin esas alınmasına ve ekonominin yabancı sermayeye açık olduğunu belirtilmesine bakarak uluslararası düzene siyasi, sosyal ve ekonomik bir yakınlaşma mesajı iletmek olduğunu belirtmektedir³³⁷. Aynı zamanda yeni devlete uygun (homo economicus) insan tipini ortaya çıkarmıştır.

Mahmut Esat Bey, İzmir'de düzenlenecek İktisat Kongresi öncesi mecliste yaptığı bir konuşmada iktisat kongresini düzenleme sebeplerini devlet ile çevrede yer alan sivil alanı birleştireceğini³³⁸ ifade ederken yeni siyasal rejim ile toplum arasında bir köprü vazifesi olarak değerlendirmiştir³³⁹. Yeni devletin iktisat zihniyetini yansıtan İzmir İktisat Kongresi'nin sonunda aldığı kararlar Misak-ı İktisadi adı altında yayınlanmıştır. Alınan kararlar incelendiğinde siyasal kadro inşa etmek

³³⁶ A. Gündüz Ökçün, **Türkiye İktisat Kongresi 1923**, AÜSBF Yay., Ank. 1971, s. 244.

³³⁷ Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s.188.

³³⁸ Hasan İzzettin Dinamo, **Kutsal Barış: Ulusal Kurtuluş Savaşı Sonrasının Gerçek Hikâyesi**, c. 2, Tekin Yay., İst. 1986, s.194-198.

³³⁹ Naci Bostancı, **Cumhuriyeti Anlamak: Kurucu İdeoloji, Ekonomi ve Siyasete Dair**, Timaş Yay., İst. 2008, s.154.

istediği insan tipini ahlaki bir zemine oturtmak istediği görülmektedir³⁴⁰. Devletin uluslararası düzene eklenebilmesi ve devletin ekonomik anlamda kalkınması için dini ve ahlaki alanı sefer etme düşüncesi dönemin siyasi kadrosu tarafından tamamen benimsenmiş gözükmektedir. Kazım Karabekir kongrede yaptığı konuşmada ‘ *Bize mübarek Peygamberimiz, beşikten mezara kadar ilim talep ediniz buyurmuşlardır. (...) İlim yalnız din tahsili olmadığı için ‘Çin’de dahi olsa alınız’ kelamıyla o zamanlar iktisat diyarı olan Çin’i işaret ederek, beşikten mezara kadar öğrenilecek ilmin iktisat ilmi olduğunu emrettikleri halde, asırlarca şahısların keyfi hareketleriyle bundan gafil kaldık (...)*’³⁴¹ diyerek bir amaç için siyasal kadronun dini seferber etmekten çekinmediğini göstermektedir.

Dini gerektiği zaman sefer etme Milli Mücadele döneminden başlayarak cumhuriyetin kuruluşuna kadar bütün döneme rengini veren bir özellik olmuştur. Bu özellik giderek yeni devletin üzerinde yükseleceği toplumu inşa ederken dini kontrol altına alan bir politik anlayışına da öncülük yapmıştır.

3.2.2. Cumhuriyetin Kuruluşu

Saltanatın kaldırılmasıyla ülkedeki iktidar ikiliğini gideren yeni siyasi kadro devletin siyasal düzeni konusunda bir adım daha atmıştır. Dini-hanedani örgütlenme biçiminden batılı benzerleri gibi oluşturulması düşünülen bu devlet şeklinin adı cumhuriyet olarak belirlenecektir.

³⁴⁰ Misak-ı İktisadi’nin 6. maddesi bu söylenenlere örnek teşkil etmektedir. Madde 6: Hırsızlık, riya, ve tembellik en büyük düşmanımız, taassuptan uzak dindarane bir salabet her şeyde esasımızdır. Bkz. A. Gündüz Ökçün, A. Gündüz Ökçün, **Türkiye İktisat Kongresi 1923**, s.387.

³⁴¹ A. Gündüz Ökçün, **Türkiye İktisat Kongresi 1923**, s.267.

I.Meclisi sona erdiren seçimler sonrası oluşan yeni mecliste siyasi tartışmalar belirgin bir şekilde artmıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanın belirlendiği yeni mecliste Mustafa Kemal başkanlığa, Ali Fuat Paşa'da ikinci başkanlığa getirilmiştir. İcra Vekilleri Heyeti başkanı olan Fethi Bey mecliste yaşanan siyasi bunalımın arkasından göreve yapmaktadır. Bununla birlikte Rauf Bey ile İsmet İnönü arasında yaşanan anlaşmazlık Mustafa Kemal'in İsmet Paşa'nın tarafını tutması sonucu farklı bir şekil almış, bunu gören Rauf Bey görevinden istifa etmek zorunda kalmıştır. Yaşanan bu siyasi çalkantılar sonucunda Refet Bey göreve gelerek sorunu çözmeye çalışmıştır. Ancak tartışmaların sonu gelmemiş, Meclis içinde yaşanan mücadele artarak devam etmiştir. Mücadelenin arka planında ise İcra Vekilliğine seçilecek üyelerin kimler tarafından oluşturacağı bulunmaktadır. Meclis içindeki tartışmaları alevlendiren diğer bir konu Halk Fırkası içinde yeni hükümete duyulan hoşnutsuzluk bulunmaktadır³⁴².

Fethi Bey'de kendisinden önce başlayan bu çatışma sürecinde göreve gelmiştir. Gelişen bu olayların ardından Meclis ve İcra Vekilleri Heyeti arasındaki çatışma azalmamış, aksine artma eğilimi göstermiştir. Bu çatışma durumunun oluşmasına, o dönem İcra Vekilleri Heyeti üyelerinin seçimine ilişkin yasanın neden olduğu söylenebilmektedir. Bu yasaya göre, İcra Vekilleri Heyeti meclis tarafından tek tek seçilmektedir. Bu nedenle heyet üyeleri arasında fikir ayrılıklarının bulunması

³⁴² Cemil Koçak, Siyasal Tarih, Sina Akşin (der.), **Çağdaş Türkiye Tarihi** , c.4, Cem Yay., İst.1990, ss.92-93.

da olağan bir durumdur. Ayrıca bu dönemde Halk Fırkası Grubu içerisinde de yeni hükümete karşı çıkanlar bulunmaktadır³⁴³.

İcra vekilleri heyetinin göreve başlamasından kısa bir süre sonra, 23 Ekim'de TBMM ikinci başkanı Ali Fuat Paşa görevinden istifa etmiş ve 2. Ordu Müfettişliği'ne atanmayı talep etmiştir. Bu olayın hemen ertesi günü Fethi Bey Dâhiliye Vekilliği görevinden istifa etmiştir. İstifalar üzerine, Mustafa Kemal denetimindeki Halk Fırkası yönetimi tarafından Meclis 2. Başkanlığı ve Dâhiliye Vekaleti için gösterilen adaylar, Halk Fırkası Meclis Grubu'nca seçilmemiştir. Daha önce gerçekleşen İsmet Paşa ve Rauf Bey arasındaki gerginliğin izlerini bu olay üzerinden görmek mümkündür. Böylece Halk Fırkası Meclis Grubu, Mustafa Kemal'e ve İsmet Paşa'ya karşı Rauf Bey'in yanında yer almaktadır. Bu olayla Halk Fırkası içerisindeki siyasi anlaşmazlık bir kez daha ortaya çıkmaktadır. 27 Ekim'de Mustafa Kemal'in talebi üzerine İcra Vekilleri Heyeti görevden ayrılmıştır. Yeni bir İcra Vekilleri Heyeti oluşturulması için çaba sarf edilmiş fakat başarılı olunamamıştır. Bunun nedeni, meclis içerisindeki farklı siyasi eğilimli grupların gerekli oy çoğunluğuna ulaşamamalarıdır. Böylece siyasi bunalım daha da derinlik kazanmıştır³⁴⁴.

Önceden planlanan siyasi bunalım Mustafa Kemal tarafından kullanılarak bir Anayasa sorunu haline getirilmiştir. İcra Vekilleri heyetine seçimin meclis tarafından tek tek yapılmasının meclis içindeki tartışmaların sebebinin olduğunu düşünen Mustafa Kemal'e göre, saltanatın kaldırılmasından sonra oluşan yeni

³⁴³ Faruk Alp kaya, **Türkiye Cumhuriyetinin Kuruluşu (1923-1924)**, 2. bs., İletişim Yay., İst. 2009, ss.87-93.

³⁴⁴ Hakkı Uyar, **Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi**, Boyut Yay., İst. t.y, s.60.

rejimin belirlenememesinin ciddi sıkıntılar yarattığını belirterek yeni devlete bir isim konulması gerekmektedir. Tartışmalar devam ederken Çankaya çağırılan bir grup milletvekiline Mustafa Kemal yeni rejimin isminin cumhuriyet olacağını ve 29 Ekim sabahı ilan edeceğini duyurmuştur. İsmet İnönü başkanlığında Teşkilat-ı Esasi'ye '*Türkiye devletinin şekl-i hükümeti, Cumhuriyettir*' hükmünü içeren bir önerge hazırlamıştır. Böylece 29 Ekim 1923 tarihinde mecliste bu önerge kabul edilerek cumhuriyet ilan edilmiştir³⁴⁵.

Böylece yüzyılın başında coğrafi bir terim olarak kullanılan Türkiye ismi Türkiye Cumhuriyeti şekline getirilerek coğrafi tanımlamanın yanında Türk milletinin oluşturduğu bir devlet şeklini almıştır. Yeni devletin ismi konusunda teklif edilen iki ismin reddedilmesi Mustafa Kemal ve önderliğini yaptığı 'batıcı' seçkinlerin kurmak istedikleri devletin çerçevesini sunması açısından oldukça önemlidir. Bu isimlerden ilki Anadolu Cumhuriyeti, diğeri Türkiye İslam Cumhuriyeti'dir. Osmanlı son dönem siyasi gündeminden ilham alan Anadolu Cumhuriyeti yeni bir pan-Türk imparatorluğunu andırmaktadır. Mustafa Kemal milleti yeni bir maceraya sevk edecek bu ismi reddederek yeni devleti Türk ulus fikri etrafında şekillendirmenin daha uygun olduğunu düşünmüş gözükmektedir. Türkiye İslam Cumhuriyeti önerisi benzer sebeplerle kabul edilmemiştir. Ayrıca ilerde İslam'ın siyasi ve sosyal alanlardaki ilişkisini kesme düşüncesi İslamcılarının bu teklifine sıcak bakılmamasının en önemli sebebi olmuştur. Her iki öneri dışında Türkiye Cumhuriyeti siyasi kadronun düşünsel arka planını hanedanlık karşıtı, İslami olmayan etnik imalar barındırmasına karşılık mülki açıdan sınırlandırılmış bir

³⁴⁵ Faruk Alpkaya, **Türkiye Cumhuriyetinin Kuruluşu**, ss.94-101.

ulusçuluk şekillendirmiştir. Zaten Teşkilat-ı Esasi'de halk hükümeti tabirinin kullanılmış olması devlet şeklinin cumhuriyet olacağını ilham etmiştir. Söz konusu tabir ile yeni devletin cumhuriyetçilik ilkesinden İslam'ın bir şekilde ayrılması elzemdir. Çünkü cumhuriyet ile yeni rejime geçilerek Mustafa Kemal ve çevresinin gereksinim duyduğu siyasal iktidarı sağlayacak bir çözümü içinde barındırmaktadır.

3.2.3. Hilafetin İlgası

Erken Cumhuriyet döneminde dinin kurumsal bağlarının koparılıp dine atfedilen anlamın ikincil bir konumda tutulmak istendiğini gösteren siyasi gelişmelerden biri de halifeliğin kaldırılışdır.

Kurucu meclisin iptal edilip yerine oluşturulan meclis içinde oluşturulan Halk Nizamnamesi'ne bakıldığında siyasi kadronun hilafet konusunda politik bir değişim içine girdiği görülmektedir. Bu, Sevr anlaşmasını imzalayan İstanbul hükümetine TBMM'de oluşan muhalefetin giderek padişaha yöneldiği, saltanatın kaldırılıp Vahdeddin'in ülke dışına çıkışıyla zirve yaptığı siyasi gelişmelerin sonunda ortaya çıkan politik bir değişimdir³⁴⁶. Artık saltanatın kaldırışı ile birlikte itilaf devletleri ile görüşmeler yapmaya tek yetkili muhatap Türkiye Büyük Millet Meclisi'dir. Ayrıca seçim sonrasında kurulan yeni mecliste saltanat ve hilafet yanlısı olarak işaretlenen muhalefetin tasfiyesi ile birlikte meclis homojen hale getirilmiştir.

Başlangıçta siyasal iktidar hilafetin siyaset alandan uzaklaştırılarak ülke içinde ve İslam dünyasında Müslümanlar arasında kutsal kabul edilen manevi bir kurum olarak varlığını devam etmesi öngörmektedir. Çünkü dünyevi bir iktidar biçimi olarak kabul edilen saltanatın aksine hilafete gerek ülke içinde gerekse İslam

³⁴⁶ Mahmut Goloğlu, **Halifelik: Ne İdi? Nasıl Alındı? Niçin Kaldırıldı?**, 2.bs., Tarihçi Yay., İst. 2012, s. 43.

dünyasında bir kutsallık atfedilmektedir. Bu kutsallık yüzünden siyasi kadro halifelik kaldırılması konusunda çekimser kalmıştır. Bu çekimserliğin giderilerek hilafetin kaldırılmasıyla sonuçlanacak bir takım dış ve iç gelişmeler bu kurumun sonunu getirmiştir. Lozan Anlaşması öncesinde İtilaf Devletleri'ne karşı siyasi bir silah olarak kullanılması düşünülen halifelik söz konusu görüşmelerde yeni hükümetin çözmelerini istedikleri bir konu olmuştur. Aynı zamanda ülke içinde halifelik etrafında oluşan muhalefetin tedirgin edici faaliyetleri devam ederek hükümetin bundan rahatsızlık duymasına sebep olmuştur. Şehzade Abdülmecid, hilafete geleneksel anlama yönelik beyan ve açıklamaları hilafetin kaldırılma sürecini kısaltmıştır. Vatan Gazetesi'ne verdiği demeçte istifa edeceğini yalanlayan halife, hilafetinde kaldırılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. O'na göre hilafet İslam dünyasının teveccühüne matuf dini bir kurumdur³⁴⁷.

Cumhuriyet'in İlanı'ndan hemen sonra yapılan bu açıklama siyasi kadroya yönelik oluşan muhalefet ile birlikte düşünüldüğünde başta Mustafa Kemal olmak üzere siyasi kadronun hedefini hilafet kurumuna yöneltmiştir. Muhalefetin devletin başkanın halife olması ve buna dayalı olarak devlet içindeki hukuki statüsünün belirlenmesi gerektiği yönündeki kamuoyunda dille getirilen düşünceler siyasal iktidarın egemenlik alanının tehdit etmesi olarak algılanmıştır. Üstelik dönemin basın organlarında giderek Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yeni oluşan hükümet üzerinde yoğun bir baskı oluşmaya başlamıştır. İslam dünyasından gelen haberler de hükümetin endişesini bir kat daha artırmıştır. Hilafetin statüsünün tartışılacağı bir

³⁴⁷ Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk**, s.1251- 1252

kongre veya İslam Şurası'nın İstanbul'da toplanma çabaları siyasi gündemi giderek daha fazla meşgul etmeye başlamıştır³⁴⁸.

İç ve dış siyasette ortaya çıkan bu gelişmeler mecliste bütçe görüşmeleri sırasında hanedana ayrılan tahsisat tartışmaları sırasında hilafetin durumunu bir daha gündeme getirmiştir. Tartışmalar sonrasında kürsüye çıkarak bir konuşma yapan Mustafa Kemal, din ile siyaset arasındaki ilişkiye değinerek '*mukaddes ve lahuti olan itikadat ve vicdaniyatımızı muğlâk ve mütelevvin olan her türlü menfaat ve ihtirasata sahneyi tecelliyat olan siyasetten ve siyasetin bütün uzviyatından biran evvel ve katiyyen tahlis etmek milletin dünyevi ve uhrevi saadetin emrettiği bir zarurettir*' diyerek konunun bir an önce halledilmesi gereken bir problem olduğu üzerinde durmuştur³⁴⁹. Bunun üzerine Halk Fırkası Grup İdare Heyeti'ne konu ile ilgili dört ayrı kanun teklifi verilmiş, konunun acilen görüşülmesi için meclis toplantıya çağırılmıştır. 2 Mart sabahı toplanan Halk Fırkası Grubu İsmet İnönü başkanlığında toplanarak acilen görüşülmesi istenen teklifleri ele almıştır.

Urfa milletvekili Saffet Efendi ve arkadaşlarının hilafetin ilgasını isteyen teklif okunarak görüşülmesine geçilmiştir. Kanunun gerekçesi hilafetin mevcudiyetinin iç ve dış siyasette iki başlılık yarattığı üzerine kurulmuştur. Öyle ki, İstiklal ve milli hayatın şekillenmesi şeklen veya dolaylı yoldan bile olsa bu ikiliği götürmeyeceği ve böyle nazik bir ortamda tarihsel şartların bir ürünü olan kurum üzerinde ısrar etmenin ülkenin geleceğinin karartılması anlamı taşıdığı belirtilmiştir.

³⁴⁸ Mahmut Goloğlu, **Halifelik**, s.46; Neslihan Erözbeç, 'Bir Mektup ve Hilafet Meselesinin Gündeme Gelmesi', **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, sayı 43, Yıl: 1988, s.46.

³⁴⁹ **TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938)**, c.7, s.3-6.

Karesi milletvekili kanun Ahmed Süreyya kanun teklifini olumlu karşılmasına karşın Türkiye’de yaşayan Müslüman halkın bir ‘emirü’l-mü’mini’ olup olmadığının zihinlerde bir boşluk yaratacağının altını çizmiştir. Eskişehir milletvekili Azmi Efendi ile Konya milletvekili Musa Kazım’da hilafetin ilgasının gerekliliğine itiraz etmemelerine karşın bu kurumun görevlerinin cumhurbaşkanı tarafından üstlenilmesinin gerekliliğine işaret etmişlerdir. Hilafetin kaldırılması görüşmelerinde dönemin Adliye vekili Seyyid Bey’in yaptığı uzun konuşmanın etkisi oldukça önemlidir. Konuşmasında hilafet kurumunu tarih, dini, hukuki ve örfi açıdan inceleyen Seyyid Bey, büyük bir inkılâbın yapıldığı böyle bir dönemde hilafetin tarihsel açıdan görevini yerine getirdiğini ancak günün şartlarında böyle bir kuruma ihtiyaç kalmadığını belirtmiştir. Kaldı ki; tarihsel koşulların ortaya çıkardığı böyle bir kurumun dini bir gerekçesi bulunmaktadır. Esas olan zamanın gerekleri ışığında Almanya ve İsviçre’den kanunlar çevirerek milletin bünyesine uygun milli kanunlar yapılması gerektiğinin altını çizmiştir. Kastamonu milletvekili Halit Bey, İsmet İnönü’ye, İstanbul’un makarr-ı hilafetin tesiri ile Türkiye’ye bırakılmasındaki etkisinin sorulması üzerine İsmet İnönü, hilafetin kaldırılmasıyla iki başlılığın giderildiğini ve Sevr Antlaşması’nda yer alan hükmünün zaten bunu kabul etmeyen milletin ve onun temsilcilerinin gözünde yok hükmünde olduğunu belirterek batılı ülkeler nezdinde de hilafetin meşruiyetinin kalmadığını belirtmiştir. Görüşmelerin kâfi olduğuna dair önergelerden sonra hilafetin kaldırılması oy birliği ile kabul edilmiştir³⁵⁰.

³⁵⁰ Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s.91.

Cumhuriyetin yeni siyasi elitleri hilafetin kaldırılmasını yeni devrin anahtarı olarak yorumlamışlardır. Falih Rıfki Atay, Akşam Gazetesi'nde yazdığı bir yazıda '(...) bugün ümmet fikrinin son müessesatı ile 'Al-i Osman hanedanı zeval buldu.(...)' derken kanunu inkılâp için atılmış olan son derece önemli ve anlamlı bir adım olarak değerlendirmiştir. Ona göre inkılâbın ilerlemesi için kanun 'hal-i tabiiyi' sağlamış, yeni devletin 'köhne saltanat' ve 'kurun-u vusta' ile tüm bağlarını koparmıştır³⁵¹. Cumhuriyeti kuran siyasi kadronun daha önce yapılan tüm inkılâplar gibi hilafetin kaldırılmasında esas olarak iki konu üzerinde durdukları görülmektedir. Bunlardan ilki, laik ve muasır medeniyetler seviyesine çıkmak için İslam'ın bir inanç meselesi şeklinde anlaşılmasının gerekliliğidir. Bu gerekliliğin sağlanmasını yeterli bulmayan söz konusu kadro için esas önemli olan dinin yani İslam'ın toplumdaki etkinliğinin giderilmesidir. Bundan dolayı inkılâplar devlet katındaki düzenlemeleri önemli kılmakla beraber yüzeysel kalmasına neden olduğu düşünülmektedir. Siyasal alanın değiştirilmesinin yeterli görmeyen siyasi kadronun gerekçeleri batıcıların topluma ilişkin görüşlerini de açığa çıkarmaktadır³⁵².

Batıcıların göz önündeki söz konusu toplum saf duyguları içinde olduğundan dini duyguları sömürülmeye müsaittir. İslam'ı siyasi bir araç olarak kullanan kesimlerin varlığı bu sömürünün en önemli kanıtı olmaktadır. Bu yüzden hurafe ve batıl inançlar ile etrafı sarılan toplumun eğitilmesi gerekmektedir.

³⁵¹ Falih Rıfki Atay, 'Yeni Devir' **Akşam Gazetesi**, 6 Mart 1924; 'Yeni Kanunlar', **Akşam Gazetesi**, 26 Mart 1924.

³⁵² Funda Selçuk Şirin, **İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Bir Aydın: Falih Rıfki Atay**, Tarihçi Kit.,İst. 2014, s. 241.

Cumhuriyeti kuran kadronun toplumun topluca eğitilmesinde kendine biçtikleri rol ise ‘*toplumsal mürebbi*’liktir. Rol model konumundaki toplumsal mürebbi pozitivist bilimle inşa edilen bir din ve toplum inşa edilmesinden yanadır. Elbette bu rol modelin karşısında cumhuriyetin ötekisi/düşmanı olarak konumlandırılacak bir gösterene ihtiyaç bulunmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren bu modelin ötekisi batıl hurafelerle kirletilmiş din ve bunun üzerinden menfaat sağlayan mürteci sınıfıdır³⁵³.

³⁵³ Bekir Berat Özipek, ‘İrtica Nedir?’, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, c.6, 2. bs., İletişim Yay., İst. 2005, s.240.

3.3. DEVLET ve DİN ARASINDAKİ YENİ KURUMSAL BAĞ

Siyasal iktidarın toplumda meşruiyetini sağlayan bir otorite olabilmesi için dine duyulan ihtiyaç yeni devleti kuran kadro için dini vazgeçilmez kılmıştır. Bunun için yeni devlet dine yönelik kontrol politikasını devlet ile din arasında kurduğu yeni kurumsal bağlar ile tesis etmeye çalışmıştır.

Bu bağ Osmanlı Devleti'nde var olan kurumları geleneksel anlamından soyutlayarak bürokratik bir kurum haline getirerek inşa edilmeye çalışılmıştır. Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması buna örnek teşkil etmektedir. Diğer taraftan geleneksel kurumlardan tamamen vazgeçerek Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'tan beri yaşadığı ikiliğe son vererek reformun kısmen batılılaşma çizgisini tamamen batılılaşmaya evirmiştir. Bu evrimle reformu işlevsel olmaktan çıkarıp batılılaşmayı amaç edinilen haline getirmiştir.

Medreselerin tamamen kapatılıp mektebin yegâne eğitim-öğretim kaynağına haline getirildiği Tevhid-i Tedrisat eğitim düzeni de diğer örnek olmaktadır. Bu düzen dini bilginin üretilme mekânlarının tamamen etkisini yitirmesi, dini otorite olarak kabul edilen ulemanın din adamı formatıyla küçülmesi anlamı taşımaktadır.

Devletin kurumsal bağının devam ettiğini fakat politik değişimden payını alan diğer bir gelişmede anayasa da '*devletin dini, dini İslam'dır.*' ibaresinin çıkarılmasıdır. Modern ulus-devlet olarak inşa edilen yeni devletin ilk anayasasında var olan bu maddenin laik devlet anlayışına uymadığı iddia edilerek çıkarılmıştır. Tüm toplumun oydaştığı bir metin olarak anayasada devletin dini ibaresinin çıkarıldığı ana kadar din ile devlet arasında bir ilişki biçiminin devam ettiğini

çıkarılmasıyla ilişki biçiminin reddedildiği görülmektedir. Böylece yeni kurumsal bağın teşekkülünde devlet ile din arasındaki ilişki biçimi askıya alınmıştır.

3.3.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kurulması

Hilafetin kaldırılmasıyla birlikte din ile kurulan yeni kurumsal bağın diğer ayağını 3 Mart 1924'te çıkarılan bir kanun ile oluşturulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması³⁵⁴ ve Tevhid-i Tedrisat ile eğitim-öğretimin birleştirilmesi oluşturmaktadır.

Cumhuriyetin hemen ilk yıllarında din politikasıyla, muhalefet ile irtibatlı olarak meşruiyeti, statüsü, yetki ve sorumlulukları ve faaliyetleri en çok tartışılan kurumların başında Diyanet İşleri Başkanlığı gelmektedir. Bu tartışmanın sebeplerinin en başında ise söz konusu kurumun hukuki bir alanda tanımlanmayarak siyasi ve ideolojik tartışmanın konusu edilmesi gelmektedir³⁵⁵.

Cumhuriyetin ilanından hemen sonra kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, her ne kadar Osmanlı Devleti'ndeki Şeyhülislamlık, cumhuriyet döneminin başlarındaki Şer'îye ve Evkaf Vekâleti ile benzer bir kurum olduğu söylene bile yapısı, yetki ve sorumlulukları incelendiğinde söz konusu kurumlardan oldukça farklı bir görünüm arz ettiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'ndeki şekliyle ifa ettiği görevlere bakılınca şeyhülislamın, halife-sultan ve sadrazamdan sonra devletin üst ve itibarlı bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu yönüyle şeyhülislamlık Osmanlı siyasal düzeni içinde halife –sultanın dini işlerine vekâlet etmesi mümkün olmaktadır³⁵⁶. Oysa Diyanet

³⁵⁴ Kanun metni için bkz. **Düster**, c. 3, s.665.

³⁵⁵ İsmail Kara, Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, c.6, 2. bs., İletişim Yay., İst. 2005, s.178.

³⁵⁶ Davut Dursun, **Din Bürokrasisi**, s.144.

İşleri Başkanlığı'nın sorumluluk alanını dini alan ile sınırlandıran cumhuriyet yönetimi bu kurum ile şeyhülislamlık makamını aynı değer ve statü konumlandırmadığı görülmektedir. Çünkü çıkarılan kanun ile birlikte oluşturulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Osmanlı Devlet düzeni içindeki konumu bitirilmiş, yetki ve görevleri oldukça daraltılmıştır. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* adlı eserinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve görevlerindeki bu daralmayı bir gerileme olarak değerlendirmektedir³⁵⁷. Bu değerlendirmeyi yapmaya sevk eden sebepler söz konusu kanunun teklifinde mecliste yapılan tartışmalarda açıkça ortaya çıkmaktadır. İlk bakışta bir isimlendirme meselesi gibi duran bu tartışmanın merkezinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve görevlerinin çerçevesinin neler olacağı bulunmaktadır³⁵⁸.

Gerek şeyhülislamlık gerekse Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nin Diyanet İşleri Başkanlığı ile arasındaki temel farklardan birisi de iki kurumun devlet yapısı içindeki yetki ve toplumsal alandaki işlevlerinin benzerlik taşımasıdır. Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar yasama, yürütme ve yargı alanlarında herhangi bir kurumla kıyaslanamayacak ölçüde yaygın ve etkin görevleri bulunan şeyhülislamlık eğitim, adliye ve vakıfların idaresini elinde altında tutmaktadır³⁵⁹.

Milli Mücadele dönemi ve sonrasında şeyhülislamlık makamı Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'ne bağlanarak statü ve yetkileri bu kuruma göre sınırlı bir hale getirilmiştir. Bu sınırlı haliyle bile oldukça geniş görev ve yetkileri olan kurum dini

³⁵⁷ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, s.63.

³⁵⁸ İsmail Kara, *Diyanet İşleri Başkanlığı*, s.181.

³⁵⁹ İştâar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yay, İst. 2009, s.108.

hayatın yönlendirilmesinde oldukça etkili gözükmektedir³⁶⁰. Şer'îye ve Evkaf Vekâleti bir taraftan bakanlar kurulunda yer alıp görüş bildirmekte diğer taraftan meclisteki Şer'îye Encümeni vasıtasıyla çıkarılan kanunlar konusunda İslam dininin görüşlerini belirterek bir şekilde din ile devlet arasında etkileşime dayalı bir ilişkinin devam etmesini sağlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurgulanan yapısı ile devlet ile arasındaki bağ koparılarak³⁶¹ bir nevi yeni devlet düzenine diğer kurumların ilgili bakanlıkların altında teşkilatlandığı bir durum ortaya çıkarmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumundaki daralma, devlet işlerinde ayrılma, yetki ve sorumluluklarına bakıldığında daha açık ortaya çıkmaktadır. 3 Mart 1924'te çıkarılacak kanun teklifinin ilk maddesi ayrılma ve daralmanın izlerini taşıyan bir metin şeklinde oluşturulmuştur: **'Türkiye Cumhuriyetinde muamelat-ı nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup, din-i mübin-i İslam'ın bundan maada itikad ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makarrında Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir**³⁶². Kanun teklifinin belirlediği görev ve yetkiler incelendiğinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na tevdi edilen alan İslam dininin inançları, ibadet esasları ile ilgili

³⁶⁰ İsmail Kara, Diyanet İşleri Başkanlığı, s.182.

³⁶¹ 'Reisicumhur Hazretleri nutuklarında diyanetin vasıta-i siyaset olmaktan kurtarılması lüzumunu söylediler', **Vakit Gazetesi**, 2 Mart 1924; Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s. 91.

³⁶² **TBMM Zabıt Ceridesi**, c.7, s. 21; **Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar**, yay. haz., Reşat Genç Atatürk Araştırma Merkezi Yay. Ank. 2005, s.6; İrfan Yücel, 'Diyanet İşleri Başkanlığı' Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.9, İst. 1994, s. 455.

işleri yürütmek şeklinde anlaşılmaktadır. Muamelat ile kısımları ise Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne havale edilmektedir. Bununla dinin itikat ve ibadet yönü ile arası ayrılmaktadır³⁶³. Cumhuriyeti kuran kadronun muamelat ile dinin ibadet ve itikat alanlarının ayırımına dayalı bir kurum kurarak batılı devletlerdeki örneklerine benzemeye çalıştığı görülmektedir. Bununla beraber devlete bağlı bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı din ile devlet arasındaki ayırmadan daha çok devletin dini alana müdahale ettiği bir siyasal düzenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu siyasal düzen toplumun din konusundaki ihtiyacını gidermesi düşünülen kurumun daha çok toplumsal alanı din üzerinden kontrol edildiği bir yapı haline getirmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ile din siyaset alanındaki iddialarını terk etmiş, toplumsal alanın sekülerleştirilmesinde kendisine görevler yüklenen bir kurum haline getirilmiştir³⁶⁴.

3.3.2. Tevhid-i Tedrisat Kanunu

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla dinin itikat ve ibadet alanlarıyla görev ve yetkilerini sınırlandıran kanun siyasal iktidarın yürütme görevi yüklenerek din ile devlet arasındaki ayrımı belirginleştirmiştir. Bu ayrımın kesinleşmesi için medrese ve mektep arasındaki ayırmadan kaynaklanan ikiliğinde giderilmesi gerekmiştir.

Söz konusu ikilik toplumu tam ortasından ikiye bölerek siyasal iktidarın uygulamalarının toplumda yerleşmesinin önündeki en büyük engellerden biri olarak değerlendirilmiştir. 20 yüzyılın başlarında yeni tarz olarak görülen okullar Maarif Nezaretine, medreseler Meşihat makamına, Sıbyan okulları Evkaf Nezaretine ve

³⁶³ Davut Dursun, **Din Bürokrasisi**, s. 181.

³⁶⁴ İştâr Gözaydın, **Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi**, s.305.

yabancı devlet okulları ve Azınlık cemaat okulları kendi dernek ve kuruluşlarına bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmekteydiler³⁶⁵.

Osmanlı son döneminden itibaren İslam ile eğitimin birleştirilmesine dayalı politik yönelim Milli dönemde devam etmiştir. Bu dönemin genel karakteristiği dini ve milli eğitimin uyumlu hale getirilerek araçsal bir eğitimin öngörülmesi olmasındır. Söz konusu dönemde eğitimin en önemli görevi yeni kuşaklarda milli kimlik ve karakter oluşturmak olarak belirlenmiştir. Böylece yeni nesil kurulacak devlete tamamen sadık olacakları düşünülmüştür.

Bu yüzden eğitime devletin sadık vatandaşı yetiştirme ve düşmanın etkisiyle oluşan zararlı düşünce ve akımlardan uzak tutma görevi yüklenmiştir. Savaş koşulları düşünüldüğünde eğitimin araçsallaştırılması kaçınılmazdır. Çünkü ulusların yaşama hakkı sürekli mücadele ile kazanılan bir eğitim politikasını gerektirmektedir. Bundan dolayı Tanzimat'tan bu yana Osmanlı eğitim sisteminde oluşan ikiliğe kısmen müdahale edilmiştir. Bu müdahale milliyetçilik/ulusçuluk ile dini uzlaştırma dayalı bir sentez olarak değerlendirilebilir³⁶⁶. Muhakkak Milli Mücadele döneminde din ile eğitimi bir arada uzlaştırma çabasının sorunlu bir doğası bulunmaktadır. Eski devrin hurafeleri olarak bakılan dinin eğitimle bir arada bulunması sentezden daha çok etkileşimi gerilimli bir ilişki haline getirmiştir. Bu gerilimli ilişkide dine milli kimlik ve karakter oluşturacak yararlı bir etken olarak bakılmasını gerektirmiştir.

Milli Mücadele'nin zaferle sonuçlanmaya başladığının işaretleri ortaya çıktıkça zoraki birlikteliğin de sonu gelmeye başlamıştır. Siyasal düzenden bağları

³⁶⁵ Osman Ergin, **Türkiye Maarif Tarihi**, Eser Yay, İst. 1977; Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi**, Pegem Akademi Yay., İst. 2010.

³⁶⁶ İsmail Kaplan, **Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi**, s161.

koparılan dinin benzer şeklide eğitimle de bağları koparılmıştır. 16 Temmuz 1921 yılı gibi erken bir dönemde düzenlenen Maarif Kongresi, söz konusu bağların koparıma gerekçesini eğitimin amaç ve hedeflerinin farklı olmasına ve bunun yarattığı ikiliğe dayandırmıştır. Bu ikiliğin tezahürü ilk önce aydınlar arasında ortaya çıkmakta; medrese ve mektep çekişmesine sahne olmaktadır. Çekişmenin en önemli etkisi ise toplumda ortaya çıkmaktadır. Söz konusu etki toplumu birbirinden kesin hatlarla ayıran bir bölünmüşlük izlenimi vermektedir³⁶⁷. Hilafetin kaldırılışı ile tamamen yeni bir siyasal sistem kurmaya yönelen siyasal iktidar radikal bir şekilde bu ikiliği kökünden halletmeye koyulmuştur. Peyami Safa'nın ifadesiyle '*bütün fikir ve politika mücadelelerin kaynağı*' olan bu ikiliği gideren Tevhid-i Tedrisat kanunu olmuştur. Siyasi kadronun saltanatın lağvedilmesi, Cumhuriyetin kurulması, hilafetin ilgasında kurguladığı gerekçelendirme Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda da aynen devam etmektedir. Tevhid-i Tedrisat ile bu topraklarda yaşayan ve kendiliğinden bir millet olan insanları kendisi için bir millet haline getirmenin bu ikiliğin gidermeye bağlı olduğu belirtilmiştir. Bu yüzden Mustafa Kemal söz konusu kanun ile bu ikiliği '*bir kılıç darbesi ile kökünden biçmiş*'tir. Mustafa Kemal'e göre bu radikal yaklaşım '*Hayat-ı ictimaiyemizin ihtiyaca tetabuk ettiği*' gibi '*icabat-ı asriyeyede tevafuk etmeli*'dir. 3 Mart 1924 tarihinde meclis genele kurulunda kabul edilen kanun; '*Türkiye dâhilindeki bütün müessesatı-ı ilmiyye ve tedrisiyye Maarif Vekâletine merbut*' ederek eğitim ve öğretimde birlik sağlanmaya çalışılmıştır.

Tevhid-i Tedrisat maddeleri arasında Kanun maddeleri arasında medreseleri kapatan herhangi bir hükmün bulunmaması, kanunun yasalaşmasında etkili bir

³⁶⁷ 'Eğitim Kongresi'ni Açarken' **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, ss.231-233; **Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi**, 21.07.1921.

muhalefetin yapılmamasını sağlamıştır. Kanunun yasallaşmasından kısa bir süre sonra biçimine aykırı olarak, Maarif Vekili Vasıf Bey tarafından bir genelge ile kapatılması meclis ve basın organlarında eleştirilmiştir. Bunun üzerine mecliste söz konusu eleştirileri cevaplayan Maarif Vekili Vasıf Bey, kanunun gerekçesinde ortaya konan vahdet-i terbiye'nin medreselerin kapatılmasını gerektirdiğini belirterek ülkede birbirinden farklı eğitim kurumları olamayacağını özellikle vurgulamıştır. Bu kurumların yerine İmam-Hatip Mektepleri ve yatılı ilkokulların açılarak eleştirilen giderek toplumsal bir muhalefet önlenmeye çalışılmıştır³⁶⁸. Ayrıca bu uygulama ile siyasal iktidar, gündelik hayatın spordan estetik algı ve tutumlarına kadar her alanını kuşatarak yeni bir toplum inşa etmeye yönelmeye başlamıştır. Devletten topluma ve oradan bireyin seciye ve karakterine kadar genişleyecek ve derinleşecek şekilde her alan iktidarın düzenleme yapacağı alanlar haline gelmiştir³⁶⁹.

3.3.3. Hukuk Alanın Dünyevileştirilmesi

Cumhuriyeti kuran siyasi kadro, Türk devletinin ve milletin muasır medeniyete eklemlenebilmesi için '*icabat-ı asriyeye tevafuk eden*' düzenlemeleri zorunlu görmüşlerdir. Bu yüzden Osmanlı Devlet düzenini ayakta tutan siyasal düzeni ve toplumsal hayatını baştan aşağıya yeri ve zamanı geldiğinde tamamen değiştirmişlerdir. Bir toplumun yaşam biçimini düzenleyen hukuk (resepsiyon), bu tür değişime konu olan en temel alanlardan birisi olmuştur.

³⁶⁸ Osman Kafadar, Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, c. 3, 4. bs., İletişim Yay., İst. 2007, s.353.

³⁶⁹ Serdar Şengül, Medreseden Okula: Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesi, **Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, c.9, İletişim Yay., İst. 2009, s.645.

İlk bakışta Kanun-i Esasi'nin '*devletin dini, din-i İslam'dır*' maddesinden ilham alan 1921-24 Anayasa'larında bu hüküm varlığını devam ettirirken diğer yanda aile ve miras gibi yaşam tarzının yapılanmasında büyük etkileri olan hukuk alanlarında farklı bir toplumun değerlerini benimsemek paradoksal bir durum ortaya çıkarmıştır. Devletin dininin İslam olarak Kanun-i Esasi'de yer alması devlet ile din arasında doğrusal bir ilişki var olduğu görüntüsü vermesine karşın Bülent Tanör, bu durumu Milli Mücadele döneminin özel koşullarına bağlamıştır. Ayrıca Tanör 1924 Anayasa'sında '*Türkiye Devleti'nin dini, din-i İslam'dır*' maddesinin korunmasını da saltanat ve hilafetin kaldırılmasından sonra herhangi bir yaptırım olmayan görüntüye dönük bir kullanım arz ettiğini, hatta söz konusu maddenin paradoksal bir şekilde laiklik yolunda ileri bir adım olarak değerlendirmektedir³⁷⁰. Anayasada dinin korunması cumhuriyeti kuran kadronun tercüme yoluyla hukuk alanında inkılâplar yapmasına engel olmamıştır. Çünkü yapılan inkılâpların amacı batı tarzı bir toplumsal yapının inşası olmuştur. Bu koşullar altında yeni kurulan devletin madeni kanunun kaynağı İsviçre Medeni kanunu olarak belirlenmiştir. Bu sırada bazı medeni yasaların da resepsiyon ile ilgili tartışmalar yapılmıştır. Örneğin Alman Medeni Yasası eskiliği, hukuk Almancasının güçlüğü ve detaycılığı nedeniyle İtalyan Medeni Yasası ise özellikle aile hukukuna ilişkin Katolik tutumu nedeniyle reddedilmiştir³⁷¹.

Türk Medeni Kanunu ve Borçlar Kanunu, İsviçre Borçlar Kanunu'nun Fransızca metninden aynen tercüme edilerek mecliste kabul edilerek 4 Ekim 1926

³⁷⁰ Bülent Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, s.295.

³⁷¹ Mahmut Esat Bozkurt, 'Türk Medeni Yasası Nasıl Kabul Edildi?', **Medeni Kanunumuzun 15. Yıl Armağanı**, İst.1944, s.7-20.

yılında yürürlüğe girmiştir. Her iki kanunda bir devletin hukuk sisteminin temelini oluşturduğundan diğer ilgili kanunlara örnek teşkil etmiştir. Böylece kısa zamanda yeni devletin hukuksal yapısı Osmanlı geçmişinden tamamen koparak batılı ülkelerin hukuk sistemine dâhil edilmiştir. Söz konusu mevzuatın uygulamasında ciddi zorluklar ortaya çıkmıştır. Özellikle aile hukuku ve kısmen miras hukuku alanında kadın ile erkek arasında getirilmek istenen eşitlik medeni nikâh olarak adlandırılan evlilik sözleşmesi tam anlamıyla yerleşmemiştir. Bu kanunun İslam ile en keskin ayrılığı Müslüman olmayan bir erkeğin Müslüman olan bir kadın ile nikâhının bütünüyle hükümsüz sayılmamasına dair kayıtların kalkmasıyla, ergenlik çağına girmiş kişilerin istedikleri dini seçmekte özgür olma haklarının kabul edilmesidir³⁷².

Hukuk alanında yapılan düzenlemelerin meydana getirdiği olumsuzluklara rağmen cumhuriyeti kuran kadro bunu bir eksiklik olarak görmemiştir. Çünkü söz kanunların aynen tercüme edilmesi iradeli bir seçimin sonucudur. Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan bu yana yapılan batılı tarzda yapılan düzenlemelerde devletin üst yapısını modernleştirmek esas iken cumhuriyeti kuran siyasal iktidarın amacı hem devleti hem de devlet eliyle toplumsal yapıyı dönüştürmektir. Dolayısıyla hukuk, cumhuriyeti kuran kadro tarafından toplumu istendik bir ulusa kanalize etmek için araçsal yönü olan mekaniksel bir işlev görmüştür³⁷³.

Cumhuriyeti kuran kadronun toplumu hukuk aracılığı ile dönüştürmesi için birbirini izleyen ve besleyen üç politikaya işlerlik kazandırması gerekmiştir. Bunlardan birincisi hukuk devrimidir. Siyasal iktidar zaman zaman toplumda

³⁷² Gotthard Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslamlık**, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Kit., Ankara 1972, s. 24.

³⁷³ İştâ B. Gözaydın, 'Türkiye Hukukun Batılılaşması', **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, c. 3, 4. bs, İletişim Yay., İst. 2007, s.296.

otoritesini ve egemenliğini güçlendirmek için hukuk alanında değişme gitmeyi uygun görmüştür. Bunu yasama faaliyeti ile değişime etki yapacak kurumların inşa edilmesi takip etmektedir. Üçüncüsü ile değişmeyi besleyecek yeni yükümlülüklerin ortaya çıkarılması izlemektedir. Siyasal iktidarın söz konusu politikaya işlerlik kazandırdığı en müttekâmil örnek Türk Medeni Kanunu olmuştur. İsviçre Medeni Kanunu'ndan aynen tercüme edilerek benimsenen kanun ile İslam ilkeleri çerçevesinde şekillenen aile yapısı şekillendirmek istenmiştir. Siyasi kadronun toplumu şekillendirirken izlediği yöntem devlet eliyle ve jakobence olmuştur. Nitekim dönemin Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt, 'Türk İhtilalı'nın 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. Böylelikle, Türk ulusunun iradesine uygun harekette bulunmuş olacağız. Keyif ve isteklerimize değil, milletimizin dileklerine göre iş başarmaya borçluyuz³⁷⁴.'

³⁷⁴ Mahmut Esat Bozkurt, 'Türk Medeni Yasası Nasıl Kabul Edildi?', s. 11.

3.4. ULUS İNŞA SÜRECİNDE DİN POLİTİKASI

Erken cumhuriyet dönemi siyasal sistemdeki yapısal değişikliklere bakınca siyasi kadronun yeni devleti bir ulus-devlet şeklinde kurguladıkları görülmektedir. Diğer bir deyişle modern siyasal iktidar cumhuriyetin ilk yıllarında devlette tecessüm etmiş, toplumsal alana devletin sağladığı güç ile nüfuz etmeye çalışmıştır. Devletin topluma nüfuzu Osmanlı bakiyesi milleti yapı bozuma tabi tutarak ulusa dönüştürdüğü bir süreç ile mümkün olmuştur.

Bu bölüm altındaki ilk başlık siyasal iktidarın toplumsal alanda egemenliğini tesis etmek için milletin ulusa dönüşümün koşulları üzerinde durulacaktır. Osmanlı milletinin din eksenli tanımına yapılan bu müdahale ulus inşasında dine biçilen görevi de açığa çıkarmaktadır. Ulus inşa sürecinde din, yeni devletin inşa edeceği ulusun sınırlarını ve çerçevesini çizen, batılı anlamda reformdan geçirilerek Türk milli yapısına ve ruhuna uygun vecibesiz, müeyyidesiz bir dindarlık öneren Türk Milli dini olarak tasarlanmak istenmiştir. Bir proje olarak Türk milli dini ile ulus arasında kurulan bağlantı bu bölümün diğer başlığının konusunu oluşturmaktadır.

3.4.1. Cumhuriyetin Yeni Birey ve Toplum Tasavvuru

Osmanlı Devleti'nin siyaseten tarih sahnesinden çekilmesiyle birlikte Anadolu'da yeni bir devlet kurulmuştur. Bu yeni devlet Lozan Anlaşması ile birlikte uluslararası camia tarafından onay alarak yeni milletler sistemine dâhil edilmesine karar verilmiştir. Saltanatın kaldırılması, Cumhuriyetin İlanı ve Hilafetin İlgası ile anayasal düzene geçen bu yeni devlet meşruiyetini devam ettirmek için üzerinde kurulduğu toplumu geri dönüşlü olarak inşa etmeye girişmiştir.

Yeni devlet, ulus inşa süreci Osmanlı düzeninin en önemli ayağını oluşturan millet sisteminin reddini gerektirmiştir. Milletın din ile aşkın bir anlam kazandığı bu sistemin çoğulculuğu merkezi devletin yekpare olarak tasavvur ettiği ulusun inşasında göz ardı edilemez bir engel sayılmıştır. Bu yüzden yeni devleti kuran siyasi kadro, tarihsel bir gerçeklik olarak önlerinde duran milleti kurgusal bir insan birlikteliği haline getirmek istemiştir. Yukarıda belirtildiği gibi Milli Mücadele dönemindeki savaş ile birlikte millet fikri ulusa doğru dönüşmeye başlamış, Osmanlı sistemindeki anlamıyla modern devletin üzerinde kurulduğu insan birlikteliği olan ulus henüz kâmil anlamda kullanılmamıştır.

Mustafa Kemal'in mecliste hükümet teşkilatı üzerine yaptığı konuşmada henüz modern anlamda bir ulus fikrine rastlanmamaktır: ' Efendiler, meselenin bir daha tekerrür etmemesi ricasile bir iki nokta arz etmek isterim: Burada maksud olan Meclis âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız kürd değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkeb anasını İslamiyedir, samimi bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyeti aliyenin temsil ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emelle, yalnız bir unsur-u İslam'a münhasır değildir. Anasını İslamiyyeden mürekkeb bir kitleye aiddir. Bunun böyle olduğunu hepimiz biliriz. Hep kabul ettiğimiz esaslardan birisi ve belki birincisi olan, hudud meselesi tayin ve tespit edilirken, hududu millimiz İskenderunun cenubundan geçer, şarka doğru uzanarak Musulu, Süleymaniyeyi Kerkükü ihtiva eder. İşte hududu millimiz budur dedik! Hâlbuki Kerkük şimalinde Türk olduğu gibi Kürd de vardır. Biz onları tefrik etmedik. Binaenaleyh muhafaza ve müdafaasile iştiğal ettiğimiz millet bittabi bir unsurdan ibaret değildir. Muhtelif anasını İslami'yeden mürekkeptir. Cumhuriyetin İlanı ile birlikte siyasi iktidar,

Osmanlı bakiyesi bir toplum için artık erginliğini ispat etmiş ve tarih sahnesine çıkmış bir ulus inşa politikası uygulanmaya başlamıştır. Bu politika ulusun tanımında dine yer veren Osmanlı geçmişinin reddi üzerine kurulmuştur. Türk milletinin oluşmasına tesir eden sebepleri ‘dil birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi garabet ve ahlaki garabet’e bağlamıştır. Mustafa Kemal’in Türk milletini oluşturan unsurlardan biri olarak zikrettiği ‘ahlaki garabet’ ile bilindiği anlamda din kast edilmemiştir. O, Medeni Bilgiler’de: ‘Ahlak dediğim zaman, ahlak kitaplarında yazılı olan nasihatleri murat etmiyorum; zira ahlaklılıktır diye yaptığımız işler ve yapmaktan sakındığımız işler, kitapta yazılı olan veya birtakım ahlak hocalarının tavsiye ettikleri şeylerden daha evveldir ve o sözlerden, o nasihatlerden ayrı olarak, onlara asla kulak vermeyerek insanlar tarafından yapılmaktadır. Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini kabul etmekteyiz. Türkler İslam dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis, Türk milletinin milli bağlarını gevşetti; milli hislerini, milli heyecanlarını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü Muhammed’in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi. diyerek din ile dinden kaynaklanan ve beslenen ahlakın arasını ayırmakta; milletin uyacağı yeni bir milli bir ahlak önerilmektedir³⁷⁵.

İslam’ın kurumsal bağlarından koparılmasıyla birlikte siyasal iktidar milli devleti şekillendirmiştir. Buna paralel olarak ulus inşa sürecini milli devlet eşliğinde

³⁷⁵ Levent Köker, , **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s.152.

yürütmeye çalışmıştır. Milli devletin zorunlu bir unsuru olarak görülen ulus kimliği ulusçuluğun kendi iç bünyesinden kaynaklanan gerilimler ve çatışmalar çerçevesinde şekillendirilmeye çalışılmıştır. Türk milli kimliğini inşa etmenin zorluğu bir taraftan devlete vatandaşlık bağıyla bağlanan milletin varlığının siyasi-hukuki tanımını diğer taraftan o zamana kadar var olmayan bir ulusu yoktan var etmeye dayalı Kemalist ideolojinin etnisist temele dayalı kimliğin hayata geçirilmeye çalışılmasından kaynaklanmıştır³⁷⁶.

Ulus inşa sürecinde milli devleti kuran siyasi iktidar ideolojinin verdiği tüm imkânları kullanarak yapısal zorluğun üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bu ideolojiye göre milli devleti ortaya çıkaran Türklük şimdiki zamanın içine yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle Türklük insanlığın ve medeniyetin bir unsuru şeklinde takdim edilmiştir. Resmi ideolojiyi yaymaya dönük dönemin ünlü metinlerine bakıldığında Türklüğün bir dünya tarihi milleti olduğu sık sık dile getirilmiştir³⁷⁷. Bu yüzden her kimliğin inşasında görülen öteki imgesi Türk ulus inşasında dünya tarihi milletleri içinde görülen batıya değil, maziye yani eski Türkiye olarak gösterilen Osmanlı geçmişine yöneltilmiştir³⁷⁸. Kemalist ideolojinin batı imgesi Milli Mücadele döneminde mağlup olmuştur. Ama dünya tarihi milletlerini meydana çıkaran batılılık zafer kazanmıştır. Bu zafer Türk inkılâbının varlık sebebini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Siyasi iktidarın Milli Mücadele

³⁷⁶ Soner Çağaptay, **Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik; Türk Kimdir?**, İBÜ Yay., İst.2009, s.25.

³⁷⁷ Saffet Engin, **Kemalizm İnkılâbının Prensipleri**, Cumhuriyet Matbaası, İst. 1938, s. 194.

³⁷⁸ Tanıl Bora, Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, yay. haz. Nuri Bilgin, Bağlam Yay., İst.1997, s.58.

döneminden başlayarak dozunu giderek artırdığı radikal batıcı politikanın hedefinde ise dünya tarihi içinde var olacak ulusun dünya milletlerine en medeni haliyle ispat edilmesi gerekmiştir. Bu yüzden siyasal kadro ulus inşa sürecinde gündelik hayatı semboller üzerinden kurduğu bir hasar tamiri ve imaj tasarımı olarak tasavvur etmiştir.

3.4.2. Gündelik Hayatın Seküler İnşası

Cumhuriyeti kuran siyasi kadronun gündelik hayatı batılı semboller üzerinden kurmamsının bir dünya tarihi milleti olarak Türklüğü öne çıkararak dünyaya ispat edilmesi bulunduğu gibi siyasal iktidarın toplum üzerindeki egemenliğini ve bu egemenliğin meşruiyetini kabul ettirme arzusu bulunmaktadır.

Cumhuriyetin erken sayılabacak bir tarih olan 1925 yılında Şapka Kanunu³⁷⁹, nu çıkarması siyasal iktidarın yeni bir ulus inşa etmede semboller üzerinden politika uygulayacağını göstermiştir. Şapka Kanunu, siyasal iktidarın beden üzerinde hâkimiyetini ilan ederek tıpkı İzmir İktisat Kongresi'nde sergilediği tavır da olduğu gibi yeni insan tipinin çerçevesini çizmek üzere atılmış bir adımdır³⁸⁰. Kanununun çıkarılması bu yönüyle simgesel bir anlam taşımaktadır. Sembollerin cumhuriyeti kuran kadro için asıl önemli olan yönü Heper'in deyimiyle

³⁷⁹ Şapka Kanunu üç maddene oluşan kısa ama uygulanılması istenen kesin bir kanundur. Bu üç madde şunlardır: **Madde 1** - Türkiye Büyük Millet Meclisi azaları ile idare-i umumiye ve mahalliye ve bilumum müessesata mensup memurin ve müstahdemin, Türk milletinin giymiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedirler. Türkiye halkının da umumî serpuşu şapka olup buna aykırı bir alışkanlığın devamını hükümet men eder. **Madde 2** - İşbu kanun neşir tarihinden itibaren muteber (yürürlükte)dir. **Madde 3** - İşbu kanun Büyük Millet Meclisi ve icra Vekilleri Heyeti tarafından icra olunur. Bkz. **Kanun No. 671: Şapka Giyilmesi Hakkında Kanun**, 28 Teşrinisani (Kasım) 1341(1925).

³⁸⁰ 'Kastamonu'da Bir Konuşma', **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, s.650.

toplumu değişim fikrine alıştırmaktır³⁸¹. Şapka Kanunu ile toplum üzerinde kurulan kontrol siyasal iktidara bundan başka avantajlar da sağlamıştır. Bu avantajların en önemlisi kuşkusuz toplumda ortaya çıkan muhalefetin bastırılması için elverişli bir ortam sunmuştur. Şapkaya yöneltilen eleştiriler yeni devlete karşı bir isyan ve başkaldırma olarak algılanmış, birçok insan bu yüzden İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanarak ceza almıştır.

Beden üzerinde siyasal kontrolün hedefi sadece şapkayı giyecek erkek vatandaşlarla sınırlandırmamıştır. Cumhuriyeti kuran kadronun erkeklerle birlikte kadın bedeni üzerinde egemenlik kurarak yeni insan tipinin oluşması yönünde tüm toplumu kuşatmayı hedeflemektedir. Giyim tarzı üzerinden bir beden politikası eski rejimi sembolize eden çarşafın 'utanç' verici bir giysi şeklinde takdim edilmesiyle başlayan bir söylemin sık sık vurgulanmasını gerektirmiştir. Özellikle zaman zaman yurt gezisine çıkan Mustafa Kemal'in yanında batılı tarzda giyinen kadınların tercih edilerek kamusal alanda kadının yeni çehresi çizilmek istenmiştir.

Dönemin gazete, dergi ve broşürlerinde eskiyi simgeleyen çarşafli kadın ile modern batılı kadının diyalogları bu konuda ilginç veriler sunmaktadır. Neredeyse tüm geleneksel değerlerin olumsuzlandığı bu diyaloglarda Osmanlı dönemi giyim kuşamını çağdışı ilan eden modern batılı kadın tarafından muhakeme edilip tarihe gömülmektedir. Böylece yeni Türk kadın modeli yaratılmış olmaktadır. Kamusal alanda yeni insan tipinin mekânı, şehrin dönüşüp içeriğinin batılı anlamda kurgulandığı kenttir. Osmanlı ve İslam geçmişini hatırlatacak cami, türbe gibi yerler doğrudan yıkılmasa bile bakımsızlığa terk edilerek İslam şehrinin uzamları yok

³⁸¹ Ahmet Cemil Ertunç s.167.

edilmek istenmiştir. Batıdan getirilen mimar ve mühendisleri cumhuriyetin yeni mekânı olan kenti inşa etmek için batılı projeler eşliğinde buraları kurmakla görevlendirilmişlerdir³⁸².

Gündelik hayatı şekillendirmeye yönelik bu köklü değişimler dini kamusal alandan çekildiği bir özel alan ilgisi haline getirmiştir. Özel alan ilgisi olarak konumlandırılan din artık bundan böyle vicdan ve mabetlerde yaşayarak toplumsal alandaki görünürlülüğü yok edilmiştir. Bu yönüyle siyasi kadro bireysel dindarlığa zoraki onay vermiş, dinin toplumsal tezahürlerini bir tehdit algısı olarak değerlendirmiştir. Tehdit algısı sürüp giden bir gericilik, yobazlık ve irtica tartışmasında başlamasına neden olmuştur. Bu, dinin kurumsal bağlarıyla kopan ilişkisinin toplumsal alanda var olma biçimlerine çekilen setle birleşip devletin din ve toplumla karşılıklı iletişim alanlarının koparılması anlamına gelmektedir.

3.5. TEK PARTİ DÖNEMİ DİN POLİTİKASI

Devleti ve toplumu yenedünya düzenin istediği şekilde kurgulayan siyasi kadro, oluşabilecek bir sapmayı önlemek için uygulayacağı politikayı Cumhuriyetin başlarında kurduğu Halk Fırkası'nın (zamanla Cumhuriyet Halk Fırkası daha sonra Cumhuriyet Halk Partisi adını alacaktır.) parti program ve tüzüklerinde şekillendirmiş, bunları devletin din politikası haline getirmiştir³⁸³.

Cumhuriyet Halk Fırkası, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren din politikasının teorik çerçevesini laiklik kavramı etrafında şekillendirmeye çalışmıştır. Özellikle partinin 1927'de yapılan II. Kongresi yeni devletin izleyeceği politikaları

³⁸² Sibel Bozdoğan, **Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür**, 2.bs., çev. Tuncay Birkan, İmge Yay., İst. 2008, s.124.

³⁸³ Halkçılık Programı için bkz., **TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938)**, c.4, ss. 179-18.

belirleyen kritik bir eşik olarak kabul edilmiştir³⁸⁴. 15 Ekim 1927’de toplanan Cumhuriyet Halk Partisi söz konusu kongrede yeni bir nizamname kabul etmiştir. Nizamnamenin genel esaslar bölümünün ilk maddesinde Partinin Üç Ok’u olarak Cumhuriyetçilik, Halkçılık ve Milliyetçilik ilan edilmiştir. Nizamname ile aynı gün kabul edilen Program Beyannamesi’nde ise Laiklik ilkesi de kabul edilmiştir³⁸⁵.

Buna karşın Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi’nde (1927) laiklik kelimesi geçmemiştir. Bunun yerine 3. Maddede: ‘*Fırka, inanç ve vicdanları siyasetten ve siyasetin türlü müdahalelerinden kurtararak milletin, siyasi, toplumsal, iktisadi bütün kanun, teşkilat ve ihtiyaçlarını müspet ve deneysel ilim ve fenlerin muasır medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve şekillere uygun olarak tahakkuk ettirmeyi, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim esaslardan sayar.*’ diyerek bir devletin resmi din politikasını çerçevesini çizmeye çalışmıştır³⁸⁶.

Görüldüğü üzere bu yaklaşım ulusun inşasında sadece bir din-devlet ayrımı olarak anlaşılmamaktadır. Millet (ulus) ihtiyacı için çıkarılacak kanun, tüzüklerin ‘müspet ve deneysel ilim ve fenlerin’ ışığında yapılacağını söylerken pozitivist bir bilimcilik söylemi ile hareket ettiği görülmektedir. Yine aynı maddede din ile devlet

³⁸⁴ İnançları ve vicdanları siyasetten ve siyasetin müdahalesinden kurtarma için bkz. **Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Nizamnamesi (22 Ekim 1927)**, Hâkimiyeti Milliye Mat. Ank.1931, ss.3-34.

³⁸⁵ Maarifin milli, laik ve tek mektep esasına dayalı umde haline getirilişi için bkz. **Cumhuriyet Halk Fırkası Büyük Kongresi**, TBMM Mat., Ank. 1927, ss. 38; Laikliğin parti programına girişi için bkz. **CHF Nizamname ve Programı**, TBMM Mat., Ank.1931, s. 29; Dinin vicdan işi olduğu ve dünya ve devlet işlerinden ayrılmasının parti siyasası haline getirilişi ile ilgili olarak bkz. **Cumhuriyet Halk Partisi Programı (14 Mayıs 1935)**, TBMM Mat, Ank. 1935.

³⁸⁶ İsmail Kara, ‘Din İle Olmuyor Dinsiz de Olmuyor: Cumhuriyet Devri Din Politikaları’, s.73.

ayrımı zikredilirken söylenen din ile devleti birbirinden ayırmayı yeterli görmemiş, buna ek olarak laiklikten kastın dini dünya işlerine karıştırmamak olduğunun altını çizmiştir. Bu, cumhuriyeti kuran siyasi kadronun devlet ile birlikte toplumu seküler siyaset ile kontrol ve denetim altında tutan bir din politikasının ortaya çıkmasına sebep olmuştur³⁸⁷.

Cumhuriyetin kuruluşundan cumhuriyet halk partisinin hakim olduğu tüm döneme kadar din ile ilgili üretilen politikaları genel olarak göz önünde bulundurduğumuzda birbirini besleyen üç temel stratejinin karşımıza çıktığı görülmektedir. Cumhuriyeti kuran kadronun esas olarak yapmak istediği Osmanlı geçmişini hatırlatacak tüm siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların koparılarak yeni bir devlet, toplum ve birey inşa etmektir. Yukarıda belirtildiği üzere söz konusu yapıların Osmanlı geçmişinden dolayısıyla dinden bağımsızlaşması sağlanmıştır. Dinden bağların yeterli olmadığını düşünen yeni siyasal iktidar birincine paralel olarak gündelik hayatı tamamıyla yeniden kurgulayarak bir ulus inşa sürecini başlatmıştır. Ulus kimliği dinden arındırılarak vecibesiz, müeyyidesiz bir dindarlığın önünü açan ikinci stratejinin bunu sürekli hale getirmek için dinin bizatihi kendisine yönelerek evrensel olan boyutunu daraltarak yeni bir din önermesi yapmaya çalışmıştır. Bu cumhuriyeti kuran kadroların eksik, yetersiz ve hatta Türk milletinin ortaya çıkmasına mani olan yönüne alternatif bulma çabası olarak belirmiştir.

3.5.1. Türk Milli Dini ve Müslümanlığı

Değişim ve ilerlemenin donduğu anda karşı devrimin ya da muhalefetin harekete geçeceği düşüncesi dinin bizzat kendisine ve dini alana sürekli bir

³⁸⁷ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.271, 412.

müdahaleyi zorunlu kılmıştır. Tek parti dönemi din politikasının giderek radikalleşmesi söz konusu inşa sürecinin kemale ermesine karşı alınmış bir önlem olmuştur.

Tek parti döneminde Türk Milli dini ve buna dayalı Türk Müslümanlığı evrensel bir din olan İslam'ın Türk etnisitesi ekseninde ulusçu kurgusuna yönelik bir uygulaması olmuştur. Türk milli dini, inşa edilen Türk ulusuna has bir İslam şeklinde tasavvur edilmiştir. Bu tasavvur, Osmanlı son dönem batıcı düşünürlerin eserlerinde dinde reformdan düşüncesinden beslenen tarihsel bir arka planı bulunmaktadır. Tek parti söz konusu ütopyaları hayata geçiren dönemin siyasi bir projesi olarak kullanılmıştır³⁸⁸.

Tek parti döneminde ortaya konulmaya çalışılan Türk milli dini ve Müslümanlığı projesi değişik kesimlerin katkı sunması ile şekillendirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu projeye ilginç bir örnek asker kökenli ve Mustafa Kemal'in yakınlarından biri olan Ruşeni Barkın'ın sunduğu '*Din yok milliyet Var: Benim Dinim, Benim Türklüğümüdür*'³⁸⁹ adlı rapordur. Ekim 1926'da yazılan ve Mustafa Kemal tarafından okunarak yanına çeşitli işaretler ve notlar konmuş olan söz konusu raporda dinin yerini ulusçuluk fikri almıştır. Teşkilât-ı Mahsusa mensubu olup, 1932-1943 arasında Samsun milletvekilliği yapan Ruşenî Barkın'ın Mustafa Kemal'e sunduğu '*Din Yok Milliyet Var: Benim Dinim, Benim Türklüğümüdür*' başlıklı çalışmasında dile getirilen milliyetçilikle kutsallaştırılan vatandaşlık ahlâkının din

³⁸⁸ Dücane Cündioğlu, **Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi**, 2. bs., Kitapevi Yay., İst.1998, ss.15-16.

³⁸⁹ Ruşeni Barkın, **Din Yok Milliyet Var: Benim Dinim, Benim Türklüğümüdür**, Kültür Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, Türkiye Yazmalar Toplu Katalogu, 1, Ankara 1979.

boşluğunu dolduracağı tezinden hareketle oldukça ilginç bir bağdaştırma meydana getirilmek istendiği şüphesizdir. Bu bağdaştırmanın dinin tamamen ortadan kalkacağı pozitivist bir din anlayışından ilham almakla beraber uygulana politika dinin tamamen ortadan kaldırılmasına dönük olmamıştır. Bunun yerine ulus inşa etmede dinin üzerindeki anlam yükü alınarak ehlileştirilmiş ve kabul edilebilir (makuliyet) bir din üzerinde durulmuştur. Böylece laik ulus-devletin kurallarıyla uyumlu İslam ile hem iktidardan hem de öznellikten mahrum bırakılmıştır³⁹⁰.

3.5. 2. Dini Islah Projesi

Cumhuriyeti kuran siyasi kadroya göre kabul edilebilir İslam, dinin örgütlü yönünden arındığı bireyselleştirilmiş, rasyonelleştirilmiş ve siyasetten arındırılmış milli bir dindir.

Arındırılan din hurafe, bidat ile örülmüş ve köhneleştirilmiş zihniyetlerin sebebi olduğundan özünde bilim ve ilerlemeyi teşvik eden gerçek İslam ile yola devam edilmesi gerekmektedir. Bu amaçla 20 Haziran 1928'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dinde yapılmak istenen reformları tasarlamak amacıyla bir komisyon kurulmuştur. Komisyonun başına kendisini Ziya Gökalp'ın öğrencisi olarak tanıtan Fuad Bey (Köprülü) getirilmiştir. Ayrıca komisyonda İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, M. Şekip Tunç, İzmirli İsmail Hakkı, Halil Halit, Halil Nimetullah, M. Ali Ayni, Şerafettin Yaltkaya, Şevket, Arapkirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer ve Yusuf Ziya Yörükan gibi isimler bulunmaktadır. Raporda dua, hutbe ve ayetlerde Türkçenin kullanılması, bir ruh katmak için ibadetleri müzik eşliğinde yapmak, vaizleri kıssa anlatan bir hikâyeciden çıkarıp, öğretici nasihatler eden milli bir

³⁹⁰ Berna Turam, **Türkiye'de İslam ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim ve Dönüşüm**, çev. Pelin Tünaydın, İBÜ Yay., İst. 2011, s. 10.

terbiyeci şeklinde yetiştirmek gibi hususlar bulunmaktadır. Basına yansıyan şekli ile dini ıslah projesi dört maddeden oluşan bir reform önerisidir:

1. Demokrasi sahasında tecelli eden muazzam Türk İnkılâbı; lisanî, ahlaki, hukuki, iktisadi bütün içtimai müesseseleri ile başlıca iki manzara gösteriyor. Birincisi: bütün içtimai müesseselerin ilmileşmesi; ikincisi: bütün içtimai müesseselerin millileşmesi. Binaenaleyh, cemiyetimizin hayatında ilme ve makulata ait olan bütün mevzular aklın ve ilmin salahiyeti ve idare edildiği gibi milli hayata ait olan bütün faaliyetler de infiratçılıktan kurtulmakta milli tesanüde dahil olmaktadır. Türk inkilabı lisanında, ahlakta hukukta ve iktisatta yaptığı bütün tahavvüllerin mebdini ilmin makuliyetinden ve milli hayatın feyzinden almıştır.

2. Dinde de içtimai bir müessesedir. Diğer içtimai müesseseler gibi hayatın zaruretlerine katlanmak, tekâmülün seyrini kovalamak, zorundadır.

Bu tekâmül gerçi dinimizin tabiat-ı esasiyesi haricinde olmayacaktır. Fakat bununla dinimizin ilmi, iktisadi ve bedii emirleri her ne olursa olsun bütün eski şekillere ve eski örflere merbut ve tekâmül kudretinden mahrum kalacağını düşünmek hatadır. Binaenaleyh Türk demokrasisinde din de muhtaç olduğu inkişafı ve hayatiyeti göstermelidir.

3. Böyle bir ıslahat imkânı mevcut olmakla beraber buna sırrî'lerin la-akli ve fevri olan tesirlerinden beklemek bugünkü cemiyetlerin şartlarına göre imkânsızlıktır. Dini hayat da, ahlaki ve iktisadi hayat gibi diğer müesseselerle hemahenk bir surette hususi ve şahsi feyzini verebilsin. Bu ıslahat için encümenimizin tasavvur ettiği tedbirler şunlardır:

Evvela ibadetin şeklinde: Mabetlerimiz temiz, muntazam, kabil-i ziyaret ve kabil-i iskân bir hale getirilmelidir. Mabetlerde sıralar, elbiselikler tesis edilmeli

ve temiz ayakkabılarla mabetlere girilmesi tavsiye edilmelidir. Bu, dini ıslahatın ibadete ait olan sıhhi şartıdır.

Saniyen ibadetin dilinde: İbadetin dili Türkçe olmalıdır. Ayinlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir. Bunlar yalnız hafızanın sermayesi olarak değil, mektup ve muharrer olarak dahi istimal edilebilmelidir. Ve mabetlerde bu esasta teşkilat yapılmalıdır.

Salisen ibadetin sıfatında: İbadetin son derece bedii, müheyyiç ve ruhani bir şekilde yapılması temin edilmelidir. Bunun için usulü dairesinde teganniye müstait müezzinler, imamlar yetiştirmek lazım gelir. Ayrıca mabetlere musiki aletlerinin kabulü dahi lazım gelir. mabetlerde ilahi mahiyetinde asri ve enstrümantal musikiye kati ihtiyaç vardır.

Rabian ibadetin fikriyatında: Hutbelerin matbu şekilleri kafi değildir. Hitabet kıraatten ayrı bir şeydir; hutbelerde mühim olan mahiyet doğrudan doğruya ilmi, yahut iktisadi fikirler değil, doğrudan doğruya dini olan kıymetler ve ma'kulelerdir³⁹¹. Görüldüğü üzere oluşturulan bu raporla inşa edilmesi düşünülen ulusa değer kazandıracak, yenilenmiş ve Türkleşmiş bir İslam inşa edilmeye çalışılmaktadır.

3.5.3. İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi

Siyasi bir proje olarak kurgulanan Türk milli dinin en önemli ayağı daha Milli Mücadele döneminde savunulan ibadetin Türkçeleştirilmesine yönelik bir dizi önerinin en son şeklidir.

³⁹¹ Gotthard Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslamlık**, ss.39-42.

Mustafa Kemal, 1 Mart 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin üçüncü toplanma yılını açarken yaptığı konuşmada Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'ne hutbelerin halkın anlayacağı dilde sadeleştirilmesi hususunda önemli görevler düştüğünü şu sözler ile ortaya koymuştur: '(...) Şer'îye Vekâletimizin bir yıllık çalışmalarını büyük bir titizlikle inceledim. Varılan sonucu övgüye değer buldum. Teşekkür ve tebrik ederim. Din işlerinin yürütülmesi konusunda görüş açıklamaya aslında gerek yoktur. Çünkü bu Kur'an ile açıklık kazanmıştır. Yalnız akla gelecek bir noktayı söylemeden geçemeyeceğim. Efendiler! Camilerin kutsal minberleri halkın ruhuna ait, ahlakına ait gıdalarını veren en yüksek ve en verimli kaynaklardır. Bu nedenle camilerin ve mescitlerin minberlerinden halkı aydınlatacak ve halka doğru yolu gösterecek değerli hutbelerin içeriğinin halkça anlaşılır olmasını sağlamak yüce Şer'îye Vekâleti'nin önemli bir görevidir. Minberlerin halkın anlayabileceği dille ruh ve bilince hitap olunmakla İslam topluluğunun vücudu canlanır, zihni saflanır, imanı kuvvetlenir, kalbi cesaret bulur. (...)'³⁹².

İman ile dil arasında kurulan ilişki dönemin koşullarına has bir konuşma olmamıştır. Ertesi yıl Balıkesir Camii'nde verdiği hutbede aynı düşüncelere yer vererek din dilinin sadeleştirilmesinin karalı bir politikaya dönüştürüleceğinin işaretlerini vermiştir. (...) *Hutbeler hakkında sorulan sorulardan anlıyorum ki; bugünkü hutbelerin şekli, milletimizin düşünce iklimi ve diliyle ve medeni ihtiyaçları ile uygun görülmemektedir. Efendiler! Hutbe denildiği zaman insanlara hitap etmek, yani söz söylemek demektir. Hutbenin manası budur. (...) Hutbeden amaç, halkın*

³⁹² 'Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Üçüncü Toplanma Yılı Açarken', **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, yay. haz. Ali Sevim-İzzet Toprak-Mehmet Akif Tural, Atatürk Araştırma Merkezi, Ank.2006, s. 320.

aydınlatılması ve uyarılmasıdır; başka bir şey değildir. Yüz, iki yüz, hatta bin yıl önceki hutbeleri okumak, insanları bilgisizlik ve aldanmışlık içinde bırakmak denmektedir. Hatiplerin her halde insanların kullandığı dille görüşmesi gerekir. (...) Bundan dolayı hutbeler tamamen Türkçe ve zamanın gereklerine göre uygun olmalıdır. Ve olacaktır.(...)³⁹³.

Hutbeler ile ilgili ciddi adım Diyanet İşleri Başkanlığı, Müşavere heyeti üyelerinden Ahmed Hamdi Akseki'ye içinde elli bir hutbenin yer aldığı Türkçe Hutbe adıyla bir kitap hazırlanmış, bu tarihten itibaren bütün camilerde okutulmaya başlanmıştır. Hutbeler ile ilgili bu gelişmeler olurken Kuran'ın Türkçe tercümesi ile ilgili bir öneri meclise getirilmiştir. Bu dönemde ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi projesi dâhilinde Kuran'ın Türkçeye çevrilmesi önemli bir yer tutmuştur. Çünkü Kuran Türkçeye çevrilmeden ibadetin dilinin Türkçeleştirilmesi mümkün gözükmemiştir³⁹⁴.

Kuran'ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi toplumda okuma ve anlama sorununu çözenin öte bir anlam taşımıştır. Çevirilerin namaz ibadetinde kullanılacağı düşüncesi ile tercümelere karşı bir muhalefetin oluşmasına sebep olmuştur. Bu yüzden Abdullah Azmi Efendi'nin önerisi devlet eliyle gerçekleştirilmek istenen siyasi bir proje olarak görülmüştür³⁹⁵. Türkçe Kuran tercümesi Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilerek belli bir ücret karşılığı İstiklal Marşı şairi Mehmet Akif Ersoy'a havale edilmiştir. Yukarıda söz edilen

³⁹³ 'Balıkesir'de Halk İle Konuşma', **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, yay. haz. Ali Sevim-İzzet Toprak-Mehmet Akif Tural, Atatürk Araştırma Merkezi, Ank.2006, ss. 462-463.

³⁹⁴ Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, s. 270.

³⁹⁵ Düccane Cündioğlu, **Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I**, s.26.

Kuran'ın ibadetlerde kullanılacağı projesi ortaya çıkınca Mehmet Akif, belirlenen ücreti geriye vermiş, yaptığı Kuran tercümesini Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne teslim etmemiştir. Bundan sonra meclis aynı görevi Elmalılı Hamdi Yazır'a vererek Türkçe tefsiri ile birlikte nispeten geç bir dönemde bu işi tamamlatabilmiştir³⁹⁶.

Tek parti döneminde siyasi kadro Türkçe ibadet projesini ibadet dilinin sadeleştirilmesinin ötesine giderek 6 Nisan 1926 yılında fiili olarak uygulamaya koymuştur. Basında yer bulan bu uygulama İstanbul Göztepe Camii'nin imamın Cemalettin Efendi tarafından Cuma namazlarını Türkçe olarak kıldırmasıdır. Özellikle Türkçü yazarlar tarafından oldukça olumlu bulunan bu eylem Türkçe ibadetlerde kullanılmasını eleştirenleri tenkit etmişler, din ve dil Osmanlı geçmişinden kurtulmadıkça yapılan inkılâpların başarıya ulaşamayacağını iddia etmişlerdir³⁹⁷.

Tek parti dönemi ibadet dilinin Türkçeleştirme uygulamalarını kararlı bir şekilde uygulayarak ulus inşa çabalarını devam ettirmişlerdir³⁹⁸. 1932 yılı içerisinde hutbe metinlerinin yanında ezan ve namaz surelerini de merkezi yönetime bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Türkçeleştirme faaliyetleri başlamıştır. Falih Rıfkı Atay 'Çankaya' isimli kitabında, 'Mustafa Kemal'in ezan ve namaz surelerinin Türkçeleştirilmesini ibadet devriminin kemale ermesi için yapılması gerekli bir uygulama olduğunu belirtmiştir. Ruşeni Barkın'ın hazırladığı raporun din ile milliyetin birbiriyle bağdaşamayacağı düşüncesinin açık bir düşmanlığı şeklinde anlaşılmadığından siyasi kadro bunun yerine uygulanabilirlik açısından daha

³⁹⁶ Düccane Cündioğlu, **Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi**, ss.56-65.

³⁹⁷ Başak Ocak Gez, Fikirten Eyleme Türkçe Namaz Meselesi: 1920'lerin Cesur Bir Hocası, *Toplumsal Tarih Dergisi*, sayı: 47, Kasım 1997, s.15-17.

³⁹⁸ Mehmet Akgül, **Cumhuriyetin Erken Dönem Din Anlayışı**, s.59.

işlevsel bir tez aramıştır. Bu dönemde Aydın milletvekili Dr.Reşit Galip, ‘*Müslümanlık: Türk’ün Milli Dini*³⁹⁹’ isimli bir kitap hazırlamıştır. Türk Ocaklarının aktif bir üyesi olan Dr. Reşit Galip söz konusu eserinde eski Türk inanışları ile İslam arasında benzerlik kurmaya çalışarak din ile milliyet arasında bir uyum önermiştir. Dr. Reşit Galip, Türklerin İslam’a girmeleri ile birlikte kendilerine uygun bir din haline getirmeye başladıklarını ve bu dinin yeni şeklinin olsa olsa bir Türk Milli Dini olabileceğini iddia etmiştir⁴⁰⁰. Dr. Reşit Galip’in söz konusu tezi Mustafa Kemal’in dikkatini çekmiş, Kılıç Ali birlikte 1932 yılı Ocak ayına denk gelen Ramazan ayında Yerebatan Camii’nde Saadettin Kaynak’a Türkçe Kuran okutulmuştur. Fakat namaz sonrası okunan Türkçe Kuran’ın Türk milli dininin millet tarafından benimsenmesi için yeterli olmadığı düşünülerek Türkçe ezanın radyodan okutulmasına karar verilmiştir. Bundan böyle ezan bütün ülkedeki camilerde Türkçe formuyla okunması 1950 yılına kadar sürmüştür⁴⁰¹.

Cumhuriyeti kuran siyasi kadroya göre ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi dinin bizzat kendisinin problem edilip reformlarla ıslah edildiği Hıristiyanlıktaki teolojik tartışmayı anımsatmaktadır. İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi projesi, toplumda en üstün otorite olarak siyasal iktidarın toplumun tüm kesimine tek başına nüfuz edip toplumu kontrol ve denetim altına almasına yönelik bir egemenlik gösterisidir. Siyasal iktidar dinin devlet katındaki denetim ve kontrol gücünün yok edilmesini tek başına yeterli görülmemiş, gündelik hayatın tüm alanlarını şekillendirmeyi gerekli görmüştür. Gündelik hayatın şekillendirilmesi siyasal, sosyal,

³⁹⁹ Reşid Galip, *Müslümanlık: Türk’ün Milli Dini*, Türkiye Mat. Ank. 1934.

⁴⁰⁰ Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, ss. 272-275.

⁴⁰¹ Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Pozitif Yay., t.y., s. 394.

ekonomik ve kültürel inkılâpların devam ettirilmesini gerektirmiştir. İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi doğrudan ulus inşasının dolaylı olarak Harf İnkılâbı'nın bir sonucudur. Mustafa Kemal, 'Harf İnkılâbı' ile 'Türk milletinin dili ve özelliklerinin hayatın her alanında hükmünü yürütmesini beklemektedir'⁴⁰².

Tek parti döneminin en önemlilerinden biri olan 'Harf İnkılâbı', sembolik düzeyde muasır medeniyete ulaşabilmenin yolu olması yanında geleneksel değerlerle olan tüm bağları koparmak açısından oldukça önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Türk ulus inşasında dile atfedilen bu önem toplumsal boyutta kabullenilmesi için okuma yazma oranının çok düşük olmasıyla gerekçelendirilmesini gerektirmiştir. Çünkü eski harfli Osmanlı alfabesi öğrenmeyi güçleştiren geri bir uygulama olarak görülmüştür.

Muasır medeniyetler Latin alfabesini kullandıkları için söz konusu ülkelerde okuma yazma oranları yüksek, eğitim çok daha kolay olmaktadır. Halk düzeyinde okuma yazma oranını yükseltmek için gerekçelendiren Harf İnkılâbı esas itibariyle toplumsal değişmeyi kolaylaştırmak ve toplumun İslami geçmişini belirleyen bir unsur olarak görülen '*Arap kültüründen kopmak*' şeklinde bir amaca hizmet etmesi arzu edilmiştir⁴⁰³.

⁴⁰² 'Bursa Nutku, **Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri**, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ank. 2006, s.620.

⁴⁰³ Afet İnan, 'Atatürk ve Tarih Tezi', **Bellekten**, c.3, sayı:10, Yıl: 1939, ss.233-246.

3.6. TEK PARTİ DİN POLİTİKASININ FİNALİ: LAİKLİK

Osmanlı son döneminden itibaren din ile millet arasında kurulmaya çalışılan sentez etnik temele dayalı ulusun bir din olarak ortaya konduğu Tek parti dönemini sonlarında tamamen terk edilmiştir.

Cumhuriyet Halk Parti'sinin 1935'te toplanan Dördüncü Büyük Kurultayı Türk milli dinin parti politikası haline getirildiği kritik bir aşama olmuştur. Dr. Adnan Adıvar'a göre bu dönem '*Batı düşüncesinin, daha doğrusu Batı pozitivistinin egemenliğinin altında*' belirlenmiştir. Dr. Adıvar, buna düşünce demek yerine '*resmi dinsizlik dogması*' demenin daha doğru olduğunu belirterek Türkiye'nin görünümünü '*pozitivist bir Anıt Kabir*'e benzetmiştir⁴⁰⁴. Tek Parti döneminin din politikasının bu eleştirisi siyasi kadroyu, dine açılan bir savaş gibi algılanmasının önüne geçmeye sevk etmiştir. Toplumun büyük kesiminin Müslümanlardan oluşması Tek parti döneminin bu en radikal ulusçu politikalarının meşruiyetini sorgulanır hale getirmiştir⁴⁰⁵. Türk milli din mimarlarından sayılan Dr. Reşit Galip, '*Layıklığın bizde anlaşılmaya başlanan şekilde tatbiki dinsizlikten başka*

⁴⁰⁴ A. Adnan Adıvar'dan nakleden Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931**, 4. bs., Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2005, s.218; Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, (ed.), **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1998, s.23.

⁴⁰⁵ 1929 İstatistik yıllığı verilerine göre Türkiye dini açıdan çok az çeşitlilik gösteriyordu. Müslümanların toplam nüfusun % 97.36, gayr-i Müslimlerin oranı % 2.64'tür. **İstatistik Yıllığı II**, Cumhuriyet Mat., İst. 1929, s. 45. Ayrıca bkz. **İstatistik Yıllığı, VII**, Başbakanlık İstatistik G.D., Ank. 1934-35, s.159.

bir şey değildir. İslamlıkta din ile dünyanın ayrılması dinsizliğin ifadesidir.' diyerek söz konusu meşruiyet açığına dikkat çekmiştir⁴⁰⁶. Ortaya çıkan meşruiyet açığı 1937 yılında İsmet İnönü ve arkadaşları tarafından laikliğin anayasaya girmesi için meclise verdikleri öneri ile giderilmeye çalışılmıştır.

Fakat dönemin ulusçu politikalarına bakıldığında cumhuriyetin kurucu siyasi kadrosunun laiklik ilkesini anayasaya koymada gönüllü olmadıkları görülmektedir. Çünkü cumhuriyetçi uygulama da laiklik, devleti dinin denetiminden uzaklaştırarak siyasal düzenin korunması şeklinde anlaşılmaktadır. Buna rağmen laikliğin dünyadaki uygulamalarına bakılınca din ile devlet arasındaki ayrımın sonuç olarak dine belirli bir özerklik ve otonomi sağlayacağı göz ardı edilmemiştir. Dinin devletten özerk ve otonomi kazandığı bir laiklik anlayışı tek parti döneminin siyasi kadrolarınca ülkede tek egemen ve otorite olan siyasal iktidarı dini alanı ve bilgiyi düzenleme refleksini ortadan kaldıracığı görülmüştür.

Ahmed Hamdi Başar yayınladığı hatırasında *'(...) Bu vaziyette bütün yaptıklarımıza din muhalefet edecek; şapka giyeceğiz, din gâvur oldunuz diyecek. Yeni harfler, yeni kanunlar, hülasa yenilik namına her ne yaparsak hepsi dinin dışında olacak. Bunları yapan kâfir sayılacak. Eğer halk dine inanırsa hükümete ve devlete inanmayacak. Halk ya hükümete ya da dinsiz kalacak. (...) Layıklık inkılâbını şimdi anladığımız şekilde kabul edince ve İslamı fedaya kalkınca ortaya o mahiyette koyacak hiçbir şey bulamayacağız ve koyamayacağız (...)*⁴⁰⁷ düşüncesi

⁴⁰⁶ Ahmed Hamdi Başar, **Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye**, AİTİA Yay., Ank. 1960, s.51.

⁴⁰⁷ Murat Koraltürk (haz.), **Ahmed Hamdi Başar'ın Hatıraları I: Meşrutiyet, Cumhuriyet ve Tek Parti Dönemi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İst. 2007, ss. 307-308;

iktidar ile din arasında egemenlik ve otorite sorununa dikkat çekmektedir. Nihayet, Cumhuriyet Halk Partisi'nin parti programı, tüzüğü ve kurultaylarında sık sık geçen laiklik ilkesi, 1937 yılında İsmet İnönü ve arkadaşları tarafından verilen bir önerge ile mecliste kabul edilmiştir⁴⁰⁸. Yukarıda belirtilen gelişmeler eşliğinde düşünüldüğünde, meclise verilen önerge hakkında konuşan milletvekillerinin konuşmaları laikliği çeşitli katmanlardan oluşan bir bütünlük şeklinde sunmaya çalıştıkları görülmektedir. Bundan siyasal iktidarın siyaseti pragmatik bir felsefe ile kurguladıkları ve bu felsefeden ilham alarak politika ürettikleri sonucu çıkarılabilmektedir. Şükrü Kaya laikliğin anayasaya girmesi ile ilgili olarak mecliste yaptığı konuşmada; *'Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyetçiyiz o halde kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız. Kendi cemaatimizi maverayı dünyaya taallük eden her türlü endişelerden her türlü lahutî hayallerden müberra olarak kanunlarımızı bu günün icaplarını, maddî zaruretlerini göz önünde tutarak yapmalıyız. Memleketin maddî hayatı ancak bu suretle kurtulur. Maneviyatı için Türkün temiz ahlâkını inkişaf ettirmek kâfidir. Onun içindir ki biz her şeyden evvel lâikliğimizi ilân ettik.'* diyerek kanunun çıkmasını pragmatist anlayışa bağlamıştır⁴⁰⁹.

3.6.1. Laikliğin Anayasaya Girmesi

Yeni devlet kurulmadan önce Milli Mücadele döneminde ve kurulduğu 1923 yılından sonra yapılan bütün inkılâplarda olduğu gibi laiklik anayasaya bir

⁴⁰⁸ TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.16, s.84; Mahmut Goloğlu, **Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II: 1931-1938**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst. 2009, s. 241.

⁴⁰⁹ TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.16, s.60.

zorunluluğa binaen girmektedir. Bu zorunluluğun gerekçesi ise kurucu kadronun Türk milletini muasır medeniyet seviyesine ulaştırma/çıkarma arzusu bulunmaktadır.

Şükrü Kaya, laiklikle ilgili verilen kanun tasarısının görüşülme sırasında mecliste yaptığı konuşma söz konusu gerekçeyi açık bir şekilde özetlemektedir. Ona göre laiklik muasır medeniyet seviyesine ulaşıldığının gösteresidir. Çünkü *‘Asırların gösterdiği, tarihin seyri ispat etmiştir ki modern tekniğin ve ekonominin, maliyenin teknik ve müspet icaplarına, gündelik hayatlarını ferdî olarak ve cemiyet halinde uydurmayanlar daima geri kalmağa mahkûmdurlar. İlerlememek gerilemek; gerilemek, ezilmek demektir. Hayat mübarezesinde, bhusus Devletlerarasındaki hayat mübarezesinde geri kalmak çiğnenmek demektir’*⁴¹⁰.

Geri kalmamak için alındığı belirtilen laikliğin gerekliliği konusunda siyasi kadronun kararlılığı, söz konusu devletlerin laiklikten ne anladıkları ve nasıl uygulayacaklarına gelince aynı kararlılığı gösteremedikleri görülmektedir. Bu yüzden Cumhuriyetin laiklik anlayışı dolayısıyla din politikası katmanlardan oluşmaktadır. Mehmet Emin Erişirgil bu gerçeği, *‘Cumhuriyet din meseleleri üzerinde düşünen fikir adamları yetiştirememiş olması yüzünden ‘halkın bu (eskisinden daha çok kuvvetli olarak dimdik duran din) ihtiyacını gidermek için ne yapmalı? sorusuna kolaylıkla cevap verilemiyordu. Bazı aydınların alınan tedbirleri geri gitme zannetmeleri de bundandı. Din meseleleri üzerinde düşünülmeyen, din zihniyeti ile ilim zihniyeti arasında nasıl bir münasebet olabilir sorusunu bile bilgisizlik addeden bir çevrede elbette filozof yetişemezdi’*⁴¹¹ diyerek dile getirmektedir. Mehmet Emin Erişirgil’in felsefesizlik dediği durum dönemi

⁴¹⁰ TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.16. s.59.

⁴¹¹ Mehmet Emin Erişirgil, **Neden Filozof Yok?**, Ankara Kit., Ank. 1957, s.52.

gözlemleyen diğer aydınlarında gözünden kaçmamıştır. Peyami Safa '*Türk İnkılâbına Bakışlar*' kitabında kurucu kadronun din konusundaki yüzeysel bilgisini aynı şekilde eleştirel bir gözle değerlendirmiştir⁴¹².

Söz konusu yüzeysel bilgi siyasi kadronun dini tanımlarken özcü⁴¹³ bir düşünceden hareketle İslam'a yaklaştıklarını göstermektedir. Bu yaklaşıma göre Hıristiyanlık ile İslam arasında oldukça önemli bir fark bulunmaktadır. Hıristiyanlık dini onlara göre din ile devletin ve hayatın arasını ayıracak bir özellik taşıırken bu İslam dini için mümkün olmamaktadır. Ahmed Hamdi Başar, Atatürk'le yaptığı bir tren yolculuğu esnasında söyledikleri dine özcü yaklaşımın en iyi örneklerinden birini vermektedir. Ona göre, Hıristiyanlıkta olmasına rağmen, '*İslamlıkta din ile dünyanın ayrılması yoktur. Daha doğrusu İslamlık dünyayı esas tutar, halk iradesini ahkâmın zamanla değişebileceğini kabul eder; hiçbir dogmaya yer vermemek, her şeyi akıl hududu içinde mütalaa etmek ister. İslamlığın ilk kuruluşundaki esas bozulmuş, ayrıca bir din sınıfı meydana gelmiş; onun tahakkümü ve kurduğu müesseseler cemiyeti harap etmiş; bugün din ortadan kalkmıştır. Bizce layıklık tabirinden anlayacağımız mana, din ile dünyayı ayırmak değil, dinin ayrı bir sınıf elinde olarak dogmalaşmış esaslara bürünerek dünya işlerini tahakkümü altında bulundurulmasının önüne geçmektir. (...) Eğer; din ile dünyayı ayıracağız dersek İslamlıktan uzaklaşmış, dinsizlik yapmış oluruz. Hıristiyanlıkta dünya işlerinden uzak olarak yaşabilir; İslamlık ise yaşayamaz*'.⁴¹⁴.

⁴¹² Peyami Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Atatürk Araştırma Merkezi, Ank. 2010, s.10; İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, s.15.

⁴¹³ Ahmet T. Kuru, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik**, s.20.

⁴¹⁴ Ahmed Hamdi Başar, **Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye**, s.49.

Dönemin din anlayışını gayet açık bir şekilde özetleyen yukarıdaki metinde İslam ile Hıristiyanlık arasındaki ayırım bir taraftan dinde reform fikrinden beslenirken diğer taraftan İslam'ın reformunun/ıslah edilmesinin ancak devlet eliyle üstelik yeni kurulan ulus-devlet ile olacağını düşündürmüştür⁴¹⁵: *‘Bizde dini cemiyetin dışına atmak değil, inkılâbın emrine vererek yaşatmak lazımdır. Camileri yıkıp, terk edip onların yerine Halkevleri yapmak suretiyle maksadımıza asla muvaffak olamayacağız. Her zaman camide toplanan halka oradan sesimizi duyurmak; oralarını modern Halkevleri haline koymak; din sınıfını ortadan kaldırmak, herkesi din ve dünya namına konuşurmak mümkündür. İslamlık bu bakımdan en modern, en ileri dindir*⁴¹⁶.

3.6.2. Din ve Dünya İşlerinin Ayrılması

İnkılâbın emrine verilerek yaşatılan İslam, laikliği devletin dini kontrol ettiği bir politika şeklinde anlaşılmasını ve bu yönde uygulamalar yapılmasına sebep olmuştur. Bu yüzden Türkiye Cumhuriyeti devleti kuruluşundan itibaren ideal anlamdaki bir din devlet ayırımı yerine kurumsal açıdan devletin dinden uzaklaştığı buna karşın dinin denetim ve kontrol altına alındığı bir politika üretmesine sebep olmuştur⁴¹⁷. Bundan dolayı siyasi kadro din ile devlet arasındaki ilişki biçimine önerisi tam bir ayırım olarak görmek mümkün değildir⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Etyen Mahçupyan, **Türkiye’yi Anlamak: Zihniyet, Değişim, Kriz**, İletişim Yay., İst. 2008, s.70.

⁴¹⁶ Murat Koraltürk (haz.), **Ahmed Hamdi Başar’ın Hatıraları I**, ss.309-310.

⁴¹⁷ Devletin dini denetim ve kontrol altına aldığı ile ilgili geniş bir müktesebat oluşmuştur. Bkz. Andrew Davison, **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, s..215.

⁴¹⁸ Bu dönemde yoğun bir biçimde din ile dünya arasındaki bir ayırımdan bahsedilmektedir. Sosyal bilimlerde bu ayırım sekülerleşme tezi ile açıklanmaktadır. Buna göre sekülerleşme denildiği zaman,

Dinin denetim ve kontrol altında tutulması Osmanlı geçmişinde dine atfedilen anlam yükünden kaynaklanmaktadır. Osmanlı Devleti din ile Türk'ün kimliğinin ortaya çıkmasına engel olmuştur. Dinin kimlikleri silerek Osmanlı'da ulus üstü bir teb'a/vatandaşlık önermesi yüzyıllarca Türk ulusunu tarihe geç bırakmıştır.

Aynı zamanda savaştan savaşa sevk edilen Türk giderek yok olmaya mahkûm hale getirilmiştir. *'Yakın mazinin bıraktığı boşlukları doldurmakla mükellef olduğumuz gibi atiyen de çocuklarımıza hiç bir fena miras bırakmamak mecburiyetinde bulunan bir nesiliz. Mazide, zamanda ve mekânda yapılan hataları az zamanda telâfi ederek istikbali ona göre hazırlamak lâzımdır. Yalnız mazinin kusurlarını itiraf etmek veyahut örtmek kâfi gelmez. İstikbalin de icaplarını ona göre hazırlamak iktiza etmek (...)'⁴¹⁹*, gerektiği geçmişin ötekileştirilerek geleceğin ulusunu inşaaya yönelik bir ütopya canlı tutulmak istenmektedir.

Bu yüzden Cumhuriyeti kuran kadronun laikliği tam anlamıyla bir din devlet ayrımı şeklinde tasavvur edememeleri tarihsel yükün maliyetlerini göz önünde bulundurmalarından kaynaklanmaktadır. Cumhuriyetin din politikası bu maliyetlerin hesap edilerek üretildiği bir Türk istisnailiği ortaya çıkarmıştır. Türk istisnailiği, sosyal bilimlerde din devlet ilişkilerinin incelenerek belirlendiği ve devletlerin kategorik bir ayrıma tabi tutulduğu çabaların boşa çıktığı anlamını taşımaktadır⁴²⁰.

geleneksel toplumdaki sanayi toplumuna geçişe paralel olarak en genel tanımıyla dünyevileşme denilen sürecin dinin yerini alması anlaşılmaktadır. bkz. Nuray Mert, **Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce**, Bağlam Yay., İst.1994, s. 17.

⁴¹⁹ TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.16, ss. 59-60.

⁴²⁰ Samuel P. Huntington, 'The Clash of Civilizations?' **Foreign Affairs**, 1993,72 (32), s.42-43, ss. 22-49, akt. Ahmet T. Kuru, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik**, s.16.

Laikliğin anayasaya girdiği tek ülke olan Türkiye, dini dünya işlerine karıştırmayan seküler bir siyaset anlayışı ile kurgulamıştır. İsmet İnönü ve arkadaşları tarafından verilen önerinin gerekçesinde Şükrü Kaya; ‘(...) lâiklikten maksadımız dinin memleket işlerinde müessir ve amil olmamasını temin etmektir. Bizde laikçiliğin çerçevesi ve hududu budur.’ derken seküler siyasetin toplumdan dinin reddine imkân tanıyan bir çerçeve kazandırmaya çalışmaktadır⁴²¹.

Tek parti dönemin olgunlaşma döneminde siyasi kadro laikliği, geçiş dönemi anlayışı içinde siyasal sistemini dindışı alanda kurmakla kalmamış, toplumsal hayatı da dinden arındırarak seküler ve dindışı bir kamusal alanın ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Buna göre laiklik devlet eliyle üretilen ve yürütülen bir modernleştirme aracı haline getirilmiştir. Devlet eliyle modernleştirme yukarıdan aşağıya doğru toplumun biçimlendirildiği bir proje eşliğinde yürütülmesini gerektirmiştir. Bu devletin toplum ile ilişki biçimini sorunlu hale getirmiştir. Toplumunu birleştireceği iddia edilen laiklik sürekli toplumsal tartışmanın odağına yerleşmesine sebep olmuştur⁴²².

⁴²¹ TBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938), c.16, s.61.

⁴²² Etyen Mahçupyan, Türkiye’yi Anlamak, s.237.

SONUÇ

I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkan Osmanlı Devleti'nin 'imparatorluk' niteliği taşıması savaş sonrası kurulacak yeni devletin karşısındaki en büyük problemdi. Savaş sonrası şartlarda bu '*istisnai bir durum*'du. İstisnai durum, had safhada bir zaruretin meydana geldiği, devletin varlığına kasteden ya da benzer bir şeyin ortaya çıktığı koşullardır.

Cumhuriyeti kuran kadro siyasetin bu kritik anında durumun istisnai olduğuna karar vererek egemen olmuş, yeni bir ulus devlet inşa etmiştir. Cumhuriyetin ilan edildiği tarihten kurumsallaştığı yıllara kadar uygulanan politikalara bakılınca yeni devletin karar alıcıları istisnai durumu sonuna kadar kullandıkları ve uyguladıkları politikaların zihinsel arka planını siyasi pragmatizmin/faydacılığın beslediği görülmektedir. Bu faydacılığın eşliğinde ortaya çıkan cumhuriyetin din politikasının temel karakteristikleri çalışmamızda şu şekilde ortaya çıkmıştır.

Savaş sonrası şartlarda kurulan cumhuriyet dini bağlanmanın reddine dayalı bir ulus inşa sürecidir. Cumhuriyetin din politikası ulus inşa sürecinde yeni devletin eski ile kurmaya çalıştığı karşıtlık ilişkisinden doğan uygulamalar bütünü olarak tanımlanabilir.

Ulus inşa sürecini Tanzimat'tan cumhuriyete uzanan tarihsel arka planı olan bir süreklilik içinde değerlendirmek gerekmektedir. Ulus inşa sürecinin sürekliliği cumhuriyetin boşluğa doğmuş bir devlet olmadığını göstermektedir. Buna karşın süreklilik doğrusal olmayıp kendi içinde dönüşen bir görünüm kazanmıştır. Bu

geçmiş ile benzer tonlar taşımakla beraber ortaya çıkan sonuç açısından bakıldığında farklılık arz eden bir görünümdür.

Ulus inşa sürecinin fikri alt yapısını şekillendiren Osmanlı son dönem bürokratik- aydın kesimidir. Bürokratik aydın kesim sürekli bir bütünleşme politikası ile ulusu inşa etmeye çalışmışlardır. Bütünleştirme politikası ise toplumu tek ve monolitik bir yapı içinde tasavvur edilmesini zorunlu kılmıştır.

Ulus inşa sürecinin başarı ile tamamlanması tarihsel ve siyasal süreçte ortaya çıkan ulusçuluk akımı ile mümkün görülmüştür. Bu yönüyle inşa süreci ideolojik bir şekillendirici olan ulusçuluk kurgusunun etkisi altında şekillenmiştir.

Cumhuriyeti kuran kadro yeni devlete bağlılığı etnik ve dini olmaktan çıkarmıştır. Devlete bağlılığın etnik ve dini bağlılığa dayandırılmasını bir çeşit toplumsal bütünleşmenin önündeki en büyük engel olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle yeni devlet sosyal bütünleşmeyi sağladığı oranda dine yer ayırmıştır.

Cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte ulusal bütünleşmeyi bozacağı düşünülen dini taleplere karşı ön yargılı bakılmıştır. Dini taleplere karşı oluşan ön yargıyı besleyen en önemli unsur ise bu taleplerin geçmişe ait sayan dönemin bilimsel varsayımlarıdır. 19. yüzyıl pozitivismi, belirlenen din politikasının gramerini inşa etmiştir. Böylece kendilerini o zamana kadar etnik bir kimlik ile tanımlamamış olan topluluğun dini bağlılığı işlerliğini yitirmiş, siyasi iktidar yeni bir meşruiyet alanı inşa etmeye çalışmıştır. Cumhuriyeti kuran kadro iktidarın meşruiyetini yeni bir ulus inşasına bağlamıştır.

Türk ulus inşası sürecinde izlenen yol kendine has özellikler içermektedir. Buna karşın ulus inşa modelinin kaynağında batılı devletlerin tecrübeleri belirleyicidir. Kemalist ideoloji, batılı ve Osmanlı tecrübesine belirli bir mesafe

koyarak benzersizliğini iddia etmiştir. Ancak bu ideolojinin doğasına hâkim olan bir tavır alış ile açıklanabilir.

Erken cumhuriyet dönemi ulus inşa yöntemine daha yakından bakıldığında ortaya çıkan ulus inşa modellerinin bir sentezi görüntüsü vermesidir. Bu yönüyle Türk ulus inşası yüzyıllar süren doğal bir sürecin sonucu ortaya çıkmamıştır. Savaş ertesini kurulan bir devletin yeniliği ile benzer bir kaderi paylaşmaktadır. İdeoloji ortaya çıkması gecikmiş bir ulusun kurgulanmasında beliren açığı kapatmaya yarayan pragmatist bir içerikle donatılmıştır. Amacı ulus inşasını olabildiğince hızlandırmaktır. Din, bu süreç içinde ulusu tahkim ettiği oranda yararlı görülmüş, cumhuriyet dinin en temel görüşlerini kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Bununla beraber siyasi iktidarı ve onun meşruiyetinin sorgulandığı dönemlerde din bir şekilde eleştirinin merkezine yerleştirilmiştir. Böyle zamanlarda din, kurucu unsurların ötekisi olarak konumlandırılmıştır. Bu yelpaze içerisinde cumhuriyetin din ile ilişkisini birliktelik, etkileşim ve çatışma kavramlarının herhangi biriyle açıklamak yapılan analizi geçersiz kılmaktadır. Devletten dine doğru beklentileri sonuna kadar zorlayan bununla beraber dinin devletten talebine yönelik bütün kanalları kapatan tek yönlü bir ilişki olarak açıklanabilir. Bu ilişki devletin dini kontrol altında tuttuğu bir siyasal yapının oluşmasına sebep olmuştur. Türk siyasal yapısının etkileşime açık olmayan doğası bu yüzden tek yönlü devletten topluma doğru olup bir kurgunun eseridir.

Türk siyasal yapısı iki ana kurucu ilke etrafında şekillendirilmiştir. Bunlardan ilki inşa edilen ulusu batı düşünce ve hayat tarzına ileten medeniyetçilik ilkesidir. Bu kurulan cumhuriyeti modern dünya düzenine eklemleyen en temel strateji olarak belirlenmiştir. Cumhuriyeti kuran kadronun siyasal yapıyı belirleyen

diğer ilkesi de ‘tarihsel inkıta’ söylemine işlerlik kazandıran ulusçuluk önermesidir. Bu önerme bir taraftan yakın geçmiş ile arasına net bir ayırım konulmasına yardımcı olmuş hem de ortaya çıkacak köken problemine Osmanlı geçmişinden daha kolay kurgulanabilen bir zemin hazırlanmıştır. Bu esnada yeni ulusa uygun olarak kurgulanan Türklerin Orta Asya kökeni içinde Türk Milli Dini’nin imkânları da aranmıştır. Ancak bundan Cumhuriyetin din politikasının katıksız bir Türk Milli Dini inşası olduğunu sonucu çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü ulusçuluk akımı medeniyetçilik ilkesinin bir parçası ve ona nispetle araçsal bir nitelik taşımaktadır.

Türk ulus inşa süreci, Osmanlı yönetici ve aydınlarının devleti kurtarma çabasına yönelik önerdikleri İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık siyasetlerini reddine dayalıdır. Bunun yerine ulus kimliğini ulusçuluk ve medeniyetçilik görüşleri içerisine yerleştirmeyi daha uygun bulmuştur. Osmanlı yönetici ve aydınlarının önerdikleri bu üç siyaset yapma tarzı içinde zaten en zayıf halka olan İslamcılık ise cumhuriyeti kuran kadro tarafından kökten reddedilmiştir. Yine cumhuriyeti kuran kadronun hemen hemen Ziya Gökalp’ın düşüncesinde olgunlaşan Türkçülük akımının kültür ile hars arasına koyduğu ayırım nedeniyle sıcak bakılmadığı görülmektedir. Bu yüzden Cumhuriyet dönemi ulusçuluğu Osmanlı son dönem Türkçülük akımından da ayrılmaktadır.

TBMM’nin açılmasıyla başlayan süreç cumhuriyetin ilan edilmesiyle yeni bir şekil almış bu dönemde saltanat ve hilafet kaldırılarak Türk ulusunun yönetimi biçimi belirlenmiştir. Milli hâkimiyetin tesisi şeklinde özetlenebilecek bu girişimler cumhuriyet dönemi yeni ulusçuluk anlayışının eseridir. Daha çok medeniyet seviyesine ulaşma arzusunun bir yönelimi olarak ortaya çıkan ulusçuluk anlayışı bu

radikal değişikliklerin toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlarda yaptığı düzenlemeler ile desteklemeye çalışmıştır.

Daha erken sayılacak dönemde yaptığı İzmir İktisat Kongresinde aldığı kararlar milli iktisat düşüncesiyle ortaya atılmaya çalışılmıştır. Yine Türk Tarih Kongresi ulusçuluk düşüncesinin izinde şekillenmiş bunu Güneş-Dil Teorisi izlemiştir. Böylelikle cumhuriyetin Osmanlı geçmişi dışlanarak yeni bir ulus inşa etmenin bütün yolları denenmiştir. Aynı şekilde Kuran'ın Türkçeye çevrilmesi, ezanın Türkçe okunması ve namazda okunan surelerin Türkçe okunması gibi bir takım uygulamalar erken dönem Türk ulusçuluğunun eseri olarak değerlendirilmelidir.

Muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için atılan adımlar ise dine yönelik cumhuriyet politikasının kaynağını oluşturmuştur. Bu amaçla Şeyhülislamlığın kaldırılması, dini mahkemelerin ve medreselerin kaldırılması, okullardan din dersinin kaldırılması, dini mevzuatın yerine batılı kanunların getirilmesi, kılık-kıyafet düzenlenmesi ve şapkanın milli başlık olarak kabul edilmesi, hicri takvim yerine miladi takvimin kabulü, batılı giyim ve yaşam tarzının resmileştirilmeye çalışılarak yeni bir kamusal alanın yeniden inşa edilmiştir.

Muasır medeniyet seviyesinin batıcılıkla çözülebileceğine ve tek bir medeniyet olarak batı medeniyetinin kabul eden cumhuriyet modernleşmesi dinden ve dinin kültürel alanı inşa eden özelliklerinden arındırarak yeni bir ulus kurgulamaya çalışmıştır. Böylece batı hegemonyasına eklemlenerek modern ulus devletler düzeninde yerini almayı planlamıştır. Buna göre kurulan yeni devlet her türlü imtiyazdan ve ayrıcalıktan arınmış sınıfsız ve kaynaşmış bir toplum arzusu yerine getirilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyeti kuran kadroya göre böyle bir toplum

ancak batıda gerçekleşmiş ve son bulmuştur. Günümüzde Huntigton'un tarihin sonu tezinde iddia ettiği bu tez cumhuriyeti kuran kadronun vardığı sonuçla hemen hemen örtüşmektedir. Varılan bu sonuçla cumhuriyeti kuran kadro batılı oryantalist varsayımları paylaşarak bir tür iç oryantalizmin sözcüsü olmuşlardır. Bu iç oryantalizme göre batı merkezli dünya görüşü benimsenmiş din ile kurulan ilişki de batının geçirdiği sürece göre şekillendirilmeye çalışılmıştır. Çünkü cumhuriyeti kuran kadroya göre ilerlemeye engel olan yegâne sorumlu din olarak belirlenmiştir. Zaman zaman ilerlemenin önündeki engeli aşmanın yolu olarak resmi dinin değiştirilerek Hıristiyanlığın kabulü bile bir proje olarak düşünülmüştür. Cumhuriyeti kuran kadro ilerlemenin önündeki engelleri kaldıracak yegâne değişim olarak batıyı bir değişim aktörü olarak kabul etmiştir.

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren gelişmeye engel olarak işaretlenen din laiklik anlayışının belirmesinde etkili olmuştur. İnşa edilen Türk ulusu üzerindeki dinin baskıcı kayıtlarından kurtararak yeni bir insan tipi ve hayat tarzı meydana getirilmeye çalışılmıştır. Böylece cumhuriyetin din politikası dinin toplum üzerindeki görünürlülüğünü yok ederek onu kişinin özel yaşamıyla sınırlandırmıştır. Bundan sonra din, vicdanların ve mabetlerin ilgi alanı içinde değerlendirilmiştir. Dinin ilgi alanını daraltan bu tutum dinin yeniden şekillendirilmesine yol açmıştır. Dinin sosyal, ekonomik ve kültürel alandan arındırıldığı bir boşluk doğurmuştur. Cumhuriyeti kuran kadro doğan bu boşluğu milliyet duygusu ile doldurulmaya çalışılmıştır. Osmanlı devletinde dinin yerine getirdiği işlev terk edilerek bir ulus inşa edilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKLAR

- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali- KÖKER, Levent; **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, 3.bs, İmge Yay., Ank. 2001.
- **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 6. bs, İmge Yay., Ank. 2006.
- **Batı'da Siyasal Düşünceler: Sokrates'ten Jakobenlere**, İletişim Yay., İst. 2011.
- AHMAD, Feroz; **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, çev. Yavuz Alagon, 5. bs, Kaynak Yay., İst. 2006.
- **İttihad ve Terakki (1908-1914)**, çev. Nuran Yavuz, 8. bs., Kaynak Yay, İst.2010.
- AKAL, Cemal Bali; **Yasa ve Kılıç**, Afa Yay., İst.1991.
- **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, Kesit Yay., İst. 2005.
- Bir Devlet Kuramına Giriş, **Devlet Kuramı**, (der.) Cemal Bali Akal, 2. bs., Dost Yay., Ank. 2005.
- AKAL, Emel; **Milli Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal, İttihad Terakki ve Bolşevizm**, İletişim Yay., İst. 2012.
- AKAY, Ali; **Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları**, Bağlam Yay., İst. 1995.
- AKÇURA, Yusuf; **Üç Tarz-ı Siyaset**, 3. bs., TTK Yay., Ank.1998.
- AKGÜL, Mehmet; **Türk Modernleşmesi ve Din**, Çizgi, Yay., Konya 1999.
- **Cumhuriyetin Erken Dönem Din Anlayışı**, Adal Ofset, Konya 2009.
- AKGÜN, Seçil; **Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik**, Turan Kit., Ank. t.y.
- AKŞİT, Bahattin (vd.); **Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, İletişim Yay., İst. 2012.

- AKYÜZ Niyazi-ÇAPÇIOĞLU, İhsan; **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, GED Yay., Ank. (t.y.).
- AKYÜZ, Yahya; **Türk Eğitim Tarihi**, Pegem Akademi Yay., İst. 2010.
- ALATLI, Alev (der.); **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Yay., İst. 2010.
- ALKAN, Mehmet Ö.; Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, c. 1, 8. bs., İletişim Yay., İst. 2009.
- ALPKAYA, Faruk; **Türkiye Cumhuriyetinin Kuruluşu (1923-1924)**, 2. bs., İletişim Yay., İst. 2009.
- ANDERSON, Benedict; **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, 5. bs., çev. İskender Savaşır, Metis Yay., İst. 2009.
- ARAR, İsmail **Atatürk’ün İzmit Basın Toplantısı**, Cumhuriyet Yay., İst. 1998.
- ARIKAN, Rauf; **Araştırma Teknikleri ve Rapor Yazma**, 3. bs., Gazi Kit., Ank. 2000.
- ARMAĞAN, Mustafa; ‘Hayali Doğu’dan Hayali Batı’ya’ **Doğu Ne? Batı Ne?**, Doğu Batı Dergisi, 5. bs., Yıl 1, Sayı 2, İst. 1998.
- ARMAOĞLU, Fahir; **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi**, 12. bs, Alkım Yay., İst. 2012.
- ARON, Raymon; **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yay., İst. 2006.
- ARON, Raymond; **Sanayi Toplumu**, 2. bs., çev. E. Gürsoy, Dergâh Yay., İst. 1997.
- AŞIKPAŞAZADE; **Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi 1285-1502**, haz., Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat Yay., İst.2013.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri; yay. haz. Ali Sevim-İzzet Toprak-Mehmet Akif

Tural, AAM Yay., Ank.2006.

Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri; AAM Yay., Ank. 2006.

ATAY, Falih Rıfkı; **Çankaya**, Pozitif Yay., t.y.

— 'Yeni Devir' **Akşam Gazetesi**, 6 Mart 1924.

— 'Yeni Kanunlar', **Akşam Gazetesi**, 26 Mart 1924.

ATTAR, Fahrettin; 'Fetva', **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.12. , İst. 1995.

AYDIN Mehmet Akif; 'Hal', **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.15, İstanbul 1997.

AYDIN, Mustafa; **Kurumlar Sosyolojisi**, 2.Baskı, Vadi Yay., Ankara 2000.

— **Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset**, 2.bs., Açılım Kit., İst. 2002.

— **Güncel Kültürde Temel Kavramlar**, Açılım Kit., İst. 2011.

BARBIER, Maurice; **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İst.1999.

BARKAN, Ömer Lütfi; **İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler**, Vakıflar Dergisi, Sayı: 2, Ank., 1942.

— 'Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri', **Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri**, TTK Yay., Ank. 1975.

BARKIN, Ruşeni; **Din Yok Milliyet Var: Benim Dinim, Benim Türklüğümdür**, Kültür Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, Türkiye Yazmalar Toplu Katalogu, 1, Ankara 1979.

BARRINGTON Moore J.; **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, çev. Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel, V Yay. Ank. 1989.

- BAŞAR, Ahmed Hamdi; **Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye**, AİTİA Yay., Ank. 1960.
- BAŞGİL, Ali Fuat; **Din ve Laiklik**, 2.bs., Yağmur Yay., İst. 1962.
- BAUBEROT, Jean; **Laiklik: Akıl ile Tutku Arasında 1905-2005**, çev. Alev Er, İBÜ Yay., İst.2009.
- BAYRAMOĞLU, Ali; **Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz: Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler**, 3.bs.,TESEV Yay., İst. 2006.
- BAYYİĞİT, Mehmet; Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi, **Din Sosyolojisi**, Mehmet Bayyigit (der.), Palet Yay., Konya 2013.
- BERGER, Peter; Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine, çev. Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, yay.haz. Ali Köse, Ufuk Kit., İst. 2002.
- BERİŞ, Hamit Emrah; **Egemenliğin Dönüşümü: Tarihsel ve Siyasal Açından Egemenlik Kavramının Yeni Anlamı**, (basılmamış doktora tezi), Ank. 2006.
- BERKES, Niyazi; **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, yay. haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yay., İst. 2002.
- BERKTAY, Fatmagül; **Politikannın Çağrısı**, 2. bs., İBÜ Yay., İst. 2011.
- BEST Steven-KELLNER, Douglas; **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, 2. bs., Ayrıntı Yay., İst. 2011.
- BLACK, Antony; **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, çev. Hamit Çalışkan, Dost Yay., Ank. 2010.
- BLOCH, March; **Feodal Toplum**, çev. Melek Fırat, Kırmızı Yay., İst.2007.
- BOGDANOR, Vernom; **Blackwell'in Siyaset Bilimi Sözlüğü II**, çev. Erhan Yükselci vd., Ümit Yay., Ank. 2003.

- BORA, Tanıl; Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, yay. haz. Nuri Bilgin, Bağlam Yay., İst.1997.
- BORG, Meerten Ter; ‘İktidar ve Din’ çev. Mehmet Akgül, **Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem**, çev. ed. İhsan Çapçioğlu, İmge Yay. Ank. 2012.
- BOSTANCI, Naci; **Cumhuriyeti Anlamak: Kurucu İdeoloji, Ekonomi ve Siyasete Dair**, Timaş Yay., İst. 2008.
- BOTTOMORE Tom-NİSBET, Robert; **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, 2. bs, çev. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ayraç Yay., Ank. 2002.
- BOZDOĞAN, Sibel; **Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde Mimari Kültür**, 2.bs., çev. Tuncay Birkan, İmge Yay., İst. 2008.
- BOZDOĞAN Sibel-KASABA, Reşat; Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, (ed.), **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1998.
- BOZKURT, Mahmut; Esat ‘Türk Medeni Yasası Nasıl Kabul Edildi?’, **Medeni Kanunumuzun 15. Yıl Armağanı**, İst.1944.
- CANETTİ, Elias; **Kitle ve İktidar**, 3. bs, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yay., İst. 2006.
- CASTELLS, M.; **Ağda Küreselleşme, Kimlik ve Toplum, Küresel Kuşatma Karşısında İnsan**, Mustafa Armağan, Ufuk Kit., İst. 2004.
- CEVİZCİ, Ahmet; **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., 7. bs., İst. 2010.
- CHF NİZAMNAME VE PROGRAMI**, TBMM Mat., Ank.1931.
- CORM, Georges; **21. Yüzyılda Din Sorunu**, çev. Şule Sönmez, İletişim Yay., İst. 2008.
- CUMHURİYET HALK FIRKASI BÜYÜK KONGRESİ**, TBMM Mat., Ank. 1927.

CUMHURİYET HALK PARTİSİ PROGRAMI (14 MAYIS 1935), TBMM Mat,
Ank. 1935.

CÜMHURİYET HALK FIRKASI GENEL NİZAMNAMESİ (22 EKİM 1927),
Hâkimiyeti Milliye Mat. Ank.1931.

ÇÜNDİOĞLU, Düccane; **Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I**, Kitapevi Yay.,
İst.1999.

— **Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi**, 2. bs., Kitapevi Yay., İst.1998.

ÇAĞAPTAY, Soner; **Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik; Türk Kimdir?**,
İBÜ Yay., İst.2009.

ÇAHA, Ömer; **Modern Dünyada Din ve Devlet: Bitmeyen Beraberlik**, Timaş
Yay., İst. 2008.

ÇAKIR, Ruşen-BOZAN, İrfan; **Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri
Başkanlığı Mümkün Mü?**, TESEV Yay., İst.2006.

ÇARKOĞLU, Ali-TOPRAK,Binnaz; **Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset**,
TESEV Yay., İst.2006.

ÇETİN Halis (ed.); **Siyaset Bilimi**, Orion Kit., Ank. 2011.

— **Modernleşme Krizi: İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye**, Orion Yay.,
Ank. 2007.

ÇETİNSAYA, Gökhan; İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine, **Türkiye’de Siyasi
Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, 8. bs., c.1, İletişim Yay., İst.
2009.

ÇOKER, Fahri; **Türk Parlamento Tarihi I**, TBMM Vakfı Yay., Ank. 1964.

DAVİSON, Andrew; **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, çev. Tuncay Birkan,
2.bs., İletişim Yay., İst. 2006.

- DAWSON, Christopher; **İlerleme ve Din**, çev. Yusuf Kaplan- Aylın Doğan, Açılım Kit., İst.2003.
- DEMİREL, Ahmet; **Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup**, 2. bs, İletişim Yay., İst. 1995.
- **Tek Partinin Yükselişi**, İletişim Yay., İst. 2012.
- DİNAMO, Hasan İzzettin; **Kutsal Barış: Ulusal Kurtuluş Savaşı Sonrasının Gerçek Hikâyesi**, c. 2, Tekin Yay., İst. 1986.
- DİRLİK, Arif; **The Postcolonial Aura**, Boulder 1997.
- DUGUİT, Leon; Egemenlik ve Özgürlük, **Devlet Kuramı**, (der..) Cemal Bali Akal, 2. bs., Dost Yay., Ank. 2005.
- DURSUN, Davut; **Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din**, İşaret Yay., İst. 1989.
- **Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi**, İşaret Yay., İst. 1992.
- **Siyaset Bilimi**, Beta Yay., İst. 2002.
- DÜNDAR, Fuat; **İttihad ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası**, 5.bs.,İletişim Yay., İst. 2011.
- EBENSTEİN, William; **Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri**, 2.bs., çev. İsmet Özel, Şule Yay., İst. 2001.
- ENGİN, Saffet; **Kemalizm İnkılâbının Prensipleri**, Cumhuriyet Matbaası, İst. 1938.
- ERGİN, Osman; **Türkiye Maarif Tarihi**, Eser Yay, İst. 1977.
- ERGÜNGÖR, Bener; Max Weber, Ahu Tunçel-Kurtuluş Gülenç (ed.), **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e**, Doğubatu Yay, Ank. 2013.
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin; **Neden Filozof Yok?**, Ankara Kit., Ank. 1957.

- ERÖZBEK, Neslihan; 'Bir Mektup ve Hilafet Meselesinin Gündeme Gelmesi',
Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, sayı 43, Yıl: 1988.
- ERÖZDEN, Ozan; **Ulus-Devlet**, 2.bs., On iki Levha Yay., İst. 2008.
- ERSANLI Büşra; **İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu**,
İletişim Yay., İst. 2003.
- FALK Richard; **Küreselleşme ve Din**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Küre Yay. İst.
2003.
- FAROQHI, Suraiya; **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam**, 5.bs, Tarih Vakfı Yurt
Yay., s. İst. 2005.
- FEBVRE, Lucien; **Rönesans İnsanı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ank.
1995.
- FERRARİ, Silvio; AB Hukuk Sisteminde Din ve Dini Cemaatler, **Avrupa Birliği
Ülkelerinde Din- Devlet İlişkisi**, Ed. Ali Köse, Talip Küçükcan, İSAM Yay., İst.
2008.
- FINDLEY, Carter V.; **Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik
(1789-2007)**, Timaş Yay, İst.2011.
- FLEURY, Laurent; **Max Weber**, çev. Işık Ergüden, Dost Yay., Ank. 2009.
- FOUCAULT, Michel; **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay, Ayrıntı
Yay., İst. 2000.
- GAZZALİ; **İhya-u Ulumiddin**, c.1, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İst. 2002.
- GELLNER, Ernest; **Tought and Change**, Weidenfeld and Nicolson, London 1964.
- GENÇ, Reşat (yay.haz.); **Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar**, Atatürk Araştırma
Merkezi Yay. Ank. 2005.

- GENÇ, Mehmet; **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi**, 4. bs., Ötüken Yay., İst. 2005.
- GEORGEON, François; **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura**, çev. Alev Er, 4. bs., Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2005.
- **Sultan Abdülhamid**, çev. Ali Berktaş, İletişim Yay., İst. 2012.
- GEZ, Başak Ocak; Fikirden Eyleme Türkçe Namaz Meselesi: 1920'lerin Cesur Bir Hocası, Toplumsal Tarih Dergisi, sayı: 47, Kasım 1997.
- GIDDENS, Anthony; **Ulus Devlet ve Şiddet**, 2. bs., çev. Cumhur Atay, Kalkedon Yay., İst.2008.
- GOLOĞLU, Mahmut; **Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II: 1931-1938**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst. 2009.
- **Halifelik: Ne İdi? Nasıl Ahndı? Niçin Kaldırıldı?**, 2.bs., Tarihçi Yay., İst. 2012.
- GÖKALP, Ziya; **Türkçülüğün Esasları**, Kadro Yay. İst. 1976.
- GÖZAYDIN, İftar; **Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi**, İletişim Yay, İst. 2009.
- 'Türkiye Hukukun Batılılaşması', **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, c. 3, 4. bs, İletişim Yay., İst. 2007.
- GÜNAY, Ünver-GÜNGÖR Harun-Vehbi Ecer; **Laiklik, Din ve Türkiye**, Adım Yay., Ank. 1997.
- GÜNAY, Ünver; Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları, KÜSB Enstitüsü Dergisi Sayı: 12 Yıl: 2002.
- GÜNDÜZ, Şinasi; **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yay., Ank. 1998.
- HABERMAS, Jurgen **Legitimation Crisis**, Heinemann, Londra,1980.

— **Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler**, çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yay., İst. 2012.

Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi, (18 Mart 1920), No: 16.

Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi, 21.07.1921.

HAKYEMEZ, Yusuf Şevki; **Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı**, Seçkin Yay., Ank., 2004.

HALAÇOĞLU, Yusuf; ‘Klasik Dönemde Osmanlı Devlet Teşkilatı’, **Genel Türk Tarihi**, c. 6, Balkan Yay., Ank. 2002.

HAMMOND Philip E.- MACHACEK Dawid W.; Din ve Devlet, çev. Tuğrul Yürük, (İç.) **Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya**, Der. Peter B. Clarke , (çev. Ed.) İhsan Çapçioğlu, İmge Yay. İst.

HANİOĞLU, M. Şükrü; **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İst. 1981.

— ‘Batılılaşma’, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.5, İst.1992.

—‘Osmanlıcılık, **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, c.5, İletişim Yay. İst. 1985.

HEPER, Metin; **Türkiye’de Devlet Geleneği**, 2. bs. çev. Nalân Soyarık, Doğubatı Yay., Ank. 2006.

HEYD, Uriel; **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, çev. Adem Yalçın, Pınar Yay., İst.2001.

HEYWOOD, Andrew; **Siyaset Teorisine Giriş**, Hızır Murat Köse, Küre Yay., İst. 2011.

— **Siyasetin Temel Kavramları**, çev. Hayrettin Özler, Adres Yay., İst. 2011.

HOBBSAWM, Eric; **Devrim Çağı 1789-1848**, çev. Bahadır Sina Şener, 5. bs, Dost Yay., Ank. 2008.

— **Kısa 20. Yüzyıl: 1914-199: Aşırılıklar Çağı**, çev. Yavuz Alagon, 4. bs., Everest Yay., İst. 2008.

HUNTINGTON, Samuel P.; ‘The Clash of Civilizations?’ **Foreign Affairs**, 1993,72 (32).

HÜLAGU, M. Metin; **Pan-İslamist Faaliyetler**, Boğaziçi Yay., İst.1994.

INTROVIGNE, Massimo; Türkiye’de Dini Piyasalar, çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, **Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri**, (Ed.) Hakan Yavuz, Kitap Yay., İst. 2010.

İNALCIK, Halil; **Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)**, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İst.2003.

— ‘Padişah’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.34, İst. 2007.

— **Devlet-i ‘Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar**, 27. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst. 2009.

İNAN, Afet; Atatürk ve Tarih Tezi’, **Bellekten**, c.3, sayı:10, Yıl: 1939.

— **Mustafa Kemal Atatürk’ten Yazdıklarım**, MEB Yay., İst. 1971.

— **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

İNAN, Afet **Medeni Bilgiler**, TTK Yay, Ank. 1998.

İPŞİRLİ, Mehmet ‘Osmanlılar’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 33, İst.2007.

— ‘Şeyhülislam’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 39, İst.2010.

İstatistik Yıllığı II; Cumhuriyet Mat., İst. 1929.

İstatistik Yıllığı, VII; Başbakanlık İstatistik G.D., Ank. 1934-1935.

- JASCHKE, Gotthard; **Yeni Türkiye’de İslamlık**, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Kit.,Ankara 1972.
- JOUVENEL, Bertrand de; **İktidarın Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi**, çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay., İst. 2000.
- KADIOĞLU, Ayşe; **Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi**, Metis Yay., İst. 1999.
- KAFADAR, Cemal; **İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu**, çev. Ceren Çıkın, Birleşik Yay. Ank. 2010.
- KAFADAR, Osman; Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, c. 3, 4. bs., İletişim Yay., İst. 2007.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent; **Türk Siyasetinin Yapısal Analizi: Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar**, 2. bs., Agora Kit., İst. 2008.
- Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, 4. bs., c. 3,İletişim Yay., İst. 2007.
- KAHRAMAN, Hasan-Bülent-Keyman, E. Fuat; Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite, **Doğu Ne? Batı Ne?**, Doğu Batı Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 2, Şubat- Nisan 1998.
- KALAYCIOĞLU Ersin-SARIBAY Ali Yaşar; ‘Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim’, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ersin Kalaycıoğlu- Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst. 2000.
- KALİBER Alper; Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, 4. bs, c. 3, İletişim Yay., İst. 2007.

KANSU, Mazhar Müfit; **Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber**, c.2.

4. bs., Türk Tarih Kurumu Yay. Ank. 2009.

KAPANİ, Münci; **Politika Bilimine Giriş**, 14. bs., Bilgi Yay., İst. 2001.

KAPLAN, İsmail; **Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi**, 3.bs., İletişim Yay. İst.2002.

KARA, İsmail; **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, Dergâh

Yay., İst. 2008.

— 'Din İle Olmuyor Dinsiz de Olmuyor: Cumhuriyet Devri Din Politikaları',

Cumhuriyet Tarihinin Tartışılmalı Konuları, yay. haz. Bülent Bilmez, Tarih

Vakfı Yurt Yay.,İst. 2013.

— Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum,

Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, c.6, 2. bs., İletişim Yay.,

İst. 2005.

KARABEKİR, Kazım; **İstiklal Harbimiz-II**, 5. bs., haz. Ziver Öktem, Yapı Kredi

Yay., İst. 2014.

KARAKAŞ, Mehmet; 'II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri', **Yüzüncü Yılında**

II. Meşrutiyet, Asım Öz (ed.), Pınar Yay. İst. 2008.

KEAT Russel - URRY, John; **Bilim Olarak Sosyal Teori**, 2. bs, çev. Nilgün Çelebi,

İmge Yay., 2001.

KEHRER, Günter; "Din ve Politika", Günter Kehrer, Karl Marx ve diğ. Din

Sosyolojisi, Yasin Aktay-M. Emin Köktaş (Ed.), **Din Sosyolojisi**, 2. bs, Vadi

Yay., Ank.1998, , s. 88.

KENANOĞLU, M. Macit; **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, 2.bs., Klasik

Yay., İst. 2007.

KILIÇZADE Hakkı; 'Pek Uyanık Bir Uyku', **İctihad Dergisi**, Sayı:4, sy. 55.

KİLİ Suna-GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref; **Türk Anayasa Metinleri**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst. 2000.

KOÇAK, Cemil; Siyasal Tarih, Sina Akşin (der.), **Çağdaş Türkiye Tarihi**, c.4, Cem Yay., İst.1990.

KODAMAN, Bayram; **Abdülhamid Devrinde Eğitim Sistemi**, 3. bs., TTK Yay., Ank.1998.

KORALTÜRK, Murat (haz.) ; **Ahmed Hamdi Başar'ın Hatıraları I**, İBÜ Yay., İst. 2007.

KOSELLECK, Reinhart; **İlerleme**, çev. Mustafa Özdemir, Dost Yay., Ank. 2007.

KÖKER, Levent; **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 10. bs., İletişim Yay., İst. 2007.

— **İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi, Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori**, Dipnot Yay., Ank. 2008.

KRAMERS, J.H. 'Şeyhülislamlık' Maddesi, **MEB İslam Ansiklopedisi**, c.11, İst. 2001.

KUR'AN-I KERİM

KURT, Abdurrahman; **Din Sosyolojisi**, Dora Yay., Bursa 2011.

KURT, Ümit; **Türk'ün Büyük Biçare Irkı: Türk Yurdunda Milliyetçiliğin Esasları (1911-1916)**, İletişim Yay., İst. 2012.

KURTOĞLU, Zerrin; Devlet Aklı ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset, **Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, c.9, İletişim Yay., İst. 2009.

KURU, Ahmet T.; **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye**, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, İBÜ Yay. İst. 2011.

- KÜÇÜKALP, Derda; **Siyaset Felsefesi**, Say Yay., İst. 2011.
- KÜRKCÜOĞLU, Ömer; **Türk-İngiliz İlişkileri: 1919-1926**, ASBF Yay., Ank.1978.
- LEWIS, Bernard; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Boğaç Babür Turna, Arkadaş Yay., Ank. 2008.
- LUCKMANN, Thomas; **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın, Rağbet Yay., İst. 2003.
- LUKES, Steven; **Power: A Radical View**, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1974.
- MACHIAVELLİ; **Hükümdar**, çev. H. Kemal Karabulut, Sosyal Yay., 5.bs., İst. 1998.
- MAHÇUPYAN, Etyen; **Türkiye'yi Anlamak: Zihniyet, Değişim, Kriz**, İletişim Yay., İst. 2008.
- MARDİN, Şerif; **Türkiye'de Din ve Siyaset**, (der.) Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 10 bs., İletişim Yay., İst. 2004.
- MARSHALL, Gordon; **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ank. 1999.
- MERT, Nuray; **Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce**, Bağlam Yay., İst.1994.
- Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru**, (İç.), Toplum ve Bilim, Defter Ortak Çalışma Grubu, 2. bs., Metis Yay., İst. 2001.
- ATATÜRK, Mustafa Kemal; **Nutuk**, AAM Yay. Ank. 1997.
- NADİ, Yunus; **Birinci Büyük Millet Meclisi**, Sel Yay., İst. 1995.

NUR Rıza- GREW Joseph C.; **Lozan Barış Konferansının Perde Arkası**, yay.haz.

Andaç Uğurlu, Örgün Yay., İst. 2003..

OCAK, Ahmet Yaşar; **Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri**, İletişim Yay., İst.1999.

— **Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası**, Timaş Yay., İst. 2010.

— **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, Kitapevi Yay., İst. 2011.

OKUMUŞ, Ejder; **Meşruiyet Ekseninde Din Devlet İlişkisi**, Pınar Yay., İst.2003.

— **Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi**, Lotus Yay, Ank. 2005.

— Sosyolojinin Din Sorunsalı, **Din Sosyolojisi**, Mehmet Bayyigit (der.), Palet Yay., Konya 2013.

OLGUN, Hakan; **Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık**, İz Yay., İst. 2006.

ORTAYLI, İlber; **Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu**, 10. bs., Timaş Yay., İst. 2008.

— 'Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet', **Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, c. 4, İletişim Yay., İst.1985.

— Tanzimat Adamı ve Toplumunu', **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**.

OUTHWAİTE, William; **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, çev. Melih Pakdemir, İletişim Yay., İst. 2008.

OUTRAM, Drinda; **Aydınlanma**, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Yay., Ank. 2007.

ÖKÇÜN, A. Gündüz; **Türkiye İktisat Kongresi 1923**, AÜSBF Yay., Ank. 1971.

ÖZAY, Mehmet; **Sekülerleşme ve Din**, İz Yay., İst.2007.

ÖZBANK, Murat; **Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?**, İBÜ Yay., İst. 2009.

ÖZCAN, Azmi; ‘Hilafet’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.17, İst. 1998.

— ‘İslamcılık’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.23, İst.2001.

— ‘İttihad-ı İslam’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.23, İstanbul 2001.

ÖZCAN, Tahsin ‘Osmanlılarda Dini Hayat’, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.33, İst. 2007.

ÖZİPEK Bekir Berat; (vd.), **İnsan Onuruna Dayanan Yeni Anayasa**,Stratejik Düşünce Enstitüsü Yay., Ank. 2011.

— ‘İrtica Nedir?’, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, c.6, 2. bs., İletişim Yay., İst. 2005.

ÖZLEM, Doğan; Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, c. 3, 4. bs., İletişim Yay., İst. 2007.

ÖZÖN, Mustafa Nihat; **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, Yapı Kredi Yay., İst.1997.

ÖZTÜRK, Kazım; **Atatürk’ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları I**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1968.

PARLA, Taha; **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, 5. b,s İletişim Yay., İst. 2005.

— **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Nutku**, 3. bs., c. 1, Deniz Yay., İst. 2008.

DAVİSON, Andrew; **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, 2. bs.,çev. Tuncay Birkan, İletişim Yay., İst. 2006.

- PIERSON, Christopher; **Modern Devlet**, çev. Neşet Kutluğ-Burcu Erdoğan, Çiviyazıları Yay., İst. 2011.
- PİRENNE, Henri; **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, çev. Şadan Karadeniz, 13.bs., İletişim Yay., İst. 2014.
- POGGİ, Gianfranco; **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. Aysun Babacan, 2. bs., İBÜ Yay., İst. 2008.
- **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, 5.bs, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İBÜ Yay., İst. 2012.
- GALİP, Reşid; **Müslümanlık: Türk'ün Milli Dini**, Türkiye Mat. Ank. 1934.
- RİCHTER, Rudolf; **Sosyolojik Paradigmalar: Klasik ve Modern Sosyoloji Anlayışlarına Giriş**, çev. Necmettin Doğan, Küre Yay., İst.2012.
- RİTZER, George; **Küresel Dünya**, çev. Melih Pakdemir, Ayrıntı Yay., İst. 2011.
- RUBY, Christian; **Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim Yay., İst. 2012.
- RUSSEL, Bertrand; **İktidar**, çev. Göksel Zeybek, 2.bs., İlya Yay., İzmir 2010.
- RUSTOW, Dankwart E. ; Türkiye'de İslam ve Politika: 1920-1955', **Türkiye'de İslam ve Laiklik**, der. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İst. 1995.
- SADOĞLU, Hüseyin; **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, 2.bs., İBÜ Yay., İst. 2010.
- SAFA, Peyami; **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Atatürk Araştırma Merkezi, Ank. 2010.
- SANDER, Oral; **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, 20. bs, İmge Kit., İst. 2010.
- SARIBAY Ali Yaşar-ÖĞÜN Süleyman Seyfi; **Bir Politik Bilim Perspektifi**, Asa Yay., Bursa 1998.
- **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Everest Yay., İst. 2004.

SARIKAYA, Yaşar; **Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi: Ebu Said El-**

Hadimi, Kitap Yay., İst. 2008.

Sebilurreşad; c. 13, S. 314, Ay 11, Yıl 1330.

SENNETT, Richard; **Otorite**, 2.bs., çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yay., İst. 2005.

SEZEN, Yumni; **Sosyoloji Açısından Din**, 3. bs., MÜİF Yay., İst.1998.

SEZER, Baykan; **Sosyolojide Yöntem Tartışmaları**, Sümer Kitabevi Yay., İst. 1993.

— ‘Doğu Batı Ayrımı’, **Doğu Ne? Batı Ne?**, Doğu Batı Dergisi, 5. bs., Yıl 1, Sayı 2, İst.1998.

— **Toplum Farklılaşması ve Din Olayı**, Kitap Yay., İst. 2011.

SHAW Stanford J.-SHAW Ezel Kural; **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern**

Türkiye, çev. Mehmet Harmanlı, c.2, 3.bs., E Yay., İst. 2010.

SOMEL, Selçuk Akşın; ‘Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)’, **Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, 8. bs., c.1, İletişim Yay., İst. 2009.

— **Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin**, İletişim Yay., İst.2010.

SWINGWOOD, Alan; **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, 2. bs, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ank. 1998.

ŞENEL, Alâeddin; **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda**, 3.bs., V Yay., Ank.1991.

ŞENGÜL, Serdar; **Medreseden Okula: Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesi, Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, c.9, İletişim Yay., İst. 2009.

- ŞİMŞİR, Bilal N.; **İngiliz Belgelerinde Atatürk**, c.1, TTK Yay., Ank. 1992.
- ŞİRİN, Funda Selçuk; **İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Bir Aydın: Falih Rıfkı Atay**, Tarihçi Kit.,İst. 2014.
- TABAKOĞLU, Ahmet; **Türk İktisat Tarihi**, 5. bs., Dergâh Yay., İst. 2000.
- TANÖR, Bülent; **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, 22. bs. Yapı Kredi Yay. İst. 2012.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet; **Din Sosyolojisi**, 3. bs., AÜİF Yay., Ank.1983.
- TASLAMAN Caner; **Küreselleşme Sürecinde İslam**, İstanbul Yay., İstanbul 2011.
- TAŞKÖPRÜLAZADE, Ahmed Efendi; **eş-Şakayikü'n –Nü'maniyye**, İz Yay., İst.2007.
- TBMM Kavanin Mecmuası (1920-1938).**
- TMBMM Zabıt Ceridesi (1920-1938) .**
- TEKELİ İlhan-İLKİN, Selim; **Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü**, 2. Baskı, TTK Yay., Ank.1999.
- TEKELİOĞLU, Orhan; **Michel Foucault ve Sosyolojisi**, çev. İbrahim Sirkeci, Bağlam Yay., İst.1999.
- TEKİN, Mustafa; Kamusal Alanda Din, **Din Sosyolojisi**, Mehmet Bayyigit (der.), Palet Yay., Konya 2013.
- TOKER Nilgün-TEKİN; Serdar 'Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri', **Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, 4. bs., c.3, İletişim Yay., İst. 2007.
- TOPRAK, Binnaz; Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi, **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ersin Kalaycıoğlu- Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yay., İst. 2000.

- TOURAİNE, Alain; **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, 5. bs, Yapı Kredi Yay., İst. 2004, s.24. Ayrıca bkz. Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, 4. bs., Ayrıntı Yay., İst. 2010.
- TUNA, Korkut; **Toplum Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri**, İz Yay., İst. 2011.
- TUNAYA, Tarık Zafer; **Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, 2. bs, İBÜ Yay., İst. 2010.
- TUNÇAY, Mete; **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931**, 4. bs., Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2005.
- TURAM, Berna; **Türkiye'de İslam ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim ve Dönüşüm**, çev. Pelin Tünaydın, İBÜ Yay., İst. 2011.
- TÜRKDOĞAN Orhan; **Bilimsel Araştırma Metodolojisi**, Timaş Yay., İst. 2000.
- TÜRKİYE CUMHURİYETİ ANAYASA ÖNERİSİ**, MÜSİAD Yay., İst. 2011.
- TÜRKİYE'NİN YENİ ANAYASA'SINA DOĞRU**, TESEV Yay., İst. 2011.
- TÜRKÖNE Mümtaz'er- ÖZDAĞ Ümit; **Siyasi İslam ve Panislamizm**, Rehber Yay., Ank. 1993.
- **İslamcılığın Doğuşu**, Etkileşim Yay., İst. 2011.
- Cumhuriyetin Kamusal Alanı, **Kamusal Alan**, Doğu Batı Dergisi Yıl:2, Sayı:5, Kasım-Ocak 1998-1999.
- ULUÇ, Özlem; **Kamusal Alanda Din**, Yarın Yay., İst. 2013.
- UYAR, Hakkı; **Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi**, Boyut Yay., İst. t.y.
- ÜÇÜNCÜ, Uğur; **Men-i Müskirat: İçki Yasağı Kanunu ve Toplumsal Hayata Yansımaları**, Çizgi Yay. Konya 2012.
- ÜNÜVAR, Kerem; 'Abdullah Cevdet', **Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, 8. bs., c.1, İletişim Yay., İst. 2009.

Vakit Gazetesi, /2 Mart 1924;

Vakit Gazetesi, /23 Teşrin-i evvel 1338, sayı: 1746.

VERGİN, Nur; Din, **Toplum ve Siyasal Sistem**, Bağlam Yay., İst. 2000.

— **Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, Bağlam Yay., İst. 2003.

WEBER, Max; **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Z. Aruoba, 2. bs., Hil Yay., İst. 1997.

— **Bürokrasi ve Otorite**, çev. H. Bahadır Akın, 2. Baskı, Adres Yay, Ank. 2006.

— **Ekonomi ve Toplum**, çev. Latif Boyacı, Yarı Yay., İst. 2012.

YAKUT, Esra; **Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din**, Kitapevi Yay., İst. 2005.

YALÇIN, E.Semih; **Türkiye Cumhuriyeti Tarihinin Kaynakları**, 2. bs., Berikan Yay., Ank. 2007.

YALÇIN, Hüseyin Cahit ‘İnkılâp’ **Atatürk Devri Fikir Hayatı I**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank. 1992.

YENİ ANAYASA TASLAĞI, TÜSİAD Yay., İst. 2011.

YERASİMOS, Stefan; **Milliyetler ve Sınırları**, İletişim Yay., İst. 2004.

YILDIZ, Ahmet Ne **Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**, 4. bs., İletişim Yay., İst. 2010.

YİNGER, J.Milton; **Religion, Society and The Individual**, The Macmillan Company, New York, 1957.

YÜCEL, İrfan; Diyanet İşleri Başkanlığı’ Maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.9, İst. 1994.

ZÜRCHER, Erik Jan; **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, 10.bs., çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yay., İst. 2002.

EKLER

EK-1: CUMHURİYETİN DİN POLİTİKASI KRONOLOJİSİ (1923-1939)

29 Ekim 1923: Cumhuriyetin ilanı

3 Ocak 1924: TBMM, Cuma gününü “Resmi Hafta Tatili” olarak kabul etti.

3 Mart 1924: Şeriye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletleri’nin İlgasına Dair Kanun (429 sayılı) TBMM tarafından kabul edildi. Bu kanunun amir hükmü gereği;

- Şer’iye ve Evkaf Vekâleti kaldırıldı.
- Diyanet İşleri Reisliği (Başkanlığı) kurularak Başvekalete (Başbakanlığa) bağlandı. Tevhid-i Tedrisat Kanunu (430 sayılı) TBMM tarafından kabul edildi. Bu kanunun amir hükmü gereği; Türkiye’deki bütün eğitim öğretim kurumları Maarif Vekaleti’ne (Milli Eğitim Bakanlığına) bağlandı.
- Şer’iye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bütün medrese ve mektepler Maarif Vekaleti’ne devredildi ve bağlandı.
- “Dinî hizmetlerin ifasıyla görevli memurları yetiştirmek üzere ayrı mektepler (İmam ve Hatip Mektepleri) açılması” kabul edildi.
- “Darulfünun’da bir İlâhiyat Fakültesi açılması” kabul edildi.

8 Mart 1924: Şer’i Mahkemeler kaldırıldı.

20 Nisan 1924: T.C.’nin ilk Anayasası denilebilecek “Teşkilât-ı Esasiyye” kabul edildi. Anayasanın 1. maddesine göre Türkiye Devleti’nin hükümet şekli Cumhuriyet’tir. 2. maddeye göre ise “Devletin dini İslam, resmi dili Türkçe’dir.” Bu Anayasanın 75. maddesine göre: “Hiçbir kimse mensub olduğu felsefi içtihat, din ve mezhepten dolayı muaheze edilemez. Asayiş ve umumi muaşeret adabına ve kanunlar hükümlerine aykırı bulunmamak üzere her türlü dini ayinler yapılması

serbesttir.” denilerek din hürriyeti anayasanın teminatı altına alınmıştır. 80. madde ise eğitim hürriyeti ve dolayısıyla din eğitimi hürriyeti ile ilgilidir. Buna göre “Hükümetin nezaret ve murakabesi altında ve kanun dairesinde her türlü tedrisat serbesttir.”

21 Nisan 1924: Daru’l-Hilafeti’l-‘Aliye ve Medresetü’l-Mütehassısın kapatıldı. İstanbul’da Dârû’l-Fünûn’a bağlı bir İlahiyat Fakültesi açıldı.

1924: Diğer bütün medreseler de kapatıldı ve kuruluşundan yaklaşık 857 yıl sonra medrese adı tarihe karıştı. 29 yerde ilk İmam ve Hatip Mektepleri açıldı. Liselerin programlarındaki Din dersleri çıkarıldı. Osmanlı döneminde 6 yıl olan ilkokul yani ilköğretim, Tevhid-i Tedrisat Kanunu’ndan sonra yapılan düzenlemelerle 5 yıla indirildi.

Türkiye Cumhuriyetinin ilk anayasası (Teşkilat-ı Esasiye) kabul edildi. 2. maddesinde “Türkiye Cumhuriyetinin dini, Din-i İslâmdır” ifadesi yer aldı.

11 Şubat 1925: Şeyh Said isyanı.

21 Şubat 1925: TBMM’nde verilen bir önerge üzerine, Kuran-ı Kerim ve Hadis Tercümesi yaptırılması için Diyanet bütçesine ek bir ödenek konması kabul edildi ve “Hak Dini Kur’an Dili” adlı tefsir ile “Muhtasar-ı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi” bu karar sonucu gerçekleşti.

4 Mart 1925: II. İstiklal Mahkemesi kuruldu.

2 Nisan 1925: “Hafız-ı Kur’an” yetiştirilmek üzere Diyanet bütçesine “Hafız Muallimleri Ucuratı” adlı özel ödenek konması doğrultusunda verilen bir önerge TBMM’nde kabul edildi.

29 Haziran 1925: İsyân bölgelerindeki tekkeler kapatıldı.

2 Eylül 1925: Tekke ve zaviyelerin kapatılması, dini kıyafetler ve memurların şapka giyeceklerine dair Bakanlar Kurulu kararı yayımlandı.

25 Kasım 1925: Herkese şapka giyme zorunluluğu getiren 671 sayılı “şapka giyme kanunu” kabul edildi.

30 Kasım 1925: 1341 tarih ve 677 sayılı “Tekke ve zaviyeler ile türbelerin kapatılmasına ve türbedarlıklar ile bazı ünvanların men ve ilgasına dair kanun” kabul edildi. Bunun ardından Türkiye’de bulunan bütün tekke ve zaviyeler kapatıldı.

26 Aralık 1925: Milletlerarası saat ve takvimin kabulü hakkında kanun kabul edildi.

1 Ocak 1926: Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan bir genelge ile “Cihat-ı Fer’iye” olarak bilinen ve bir camide Buhari, Müslim, Şifa-i Şerif vs. okunması şeklinde gerçekleşen “ikinci derecedeki din görevliliği” kadroları kaldırıldı.

1 Mart 1926: Yeni “Türk Ceza Kanunu” kabul edildi.

15 Mart 1926: Türkiye’de ilk defa Türkçe hutbe okundu; ayet ve duaların Türkçe mealiyle namaz kıldırıldı.

17 Şubat 1926: 743 sayılı Medeni Kanun kabul edildi.

4 Ekim 1926: İsviçre Medeni Kanunu yürürlüğe girdi ve yeni ceza kanunu benimsendi.

1926: İstanbul ve Kütahya’dakilerin dışında bütün İmam ve Hatip Mektepleri kapatıldı. Türk Musikisi kaldırıldı ve öğretilmesi yasaklandı.

1927: Kız Muallim Mektepleri açıldı. Programlarında, bir sınıfta yalnız bir saatlik bir din dersi bulunmaktadır. Orta mektep ve lise müfredat programlarında ek yapılarak ortaokul programından din bilgisi dersleri çıkarıldı.

17 Şubat 1927: Diyanet İşleri Reisliği, ilk kez bir hutbe mecmuası hazırladı ve Türkçe olarak yayınladı.

15 Aralık 1927: Şuray-ı Devlet (Danıştay)'in aldığı 846 sayılı karar ile “Din görevliliği” “memurîn” (devlet memurluğu) sınıfından çıkarıldı ve görevlilerin ihracına karar verildi.

1 Ocak 1928: Devlet memurluğu sınıfından çıkarılan Din Hizmetlileri o günkü tabiriyle “Hademe-i Hayrat” (Hayır Hizmetçisi) olarak vasıflandırıldı.

10 Nisan 1928: Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk anayasası olan Teşkilat-ı Esasiye'nin ikinci maddesinde yer alan “Türkiye devletinin dini, Din-i İslâm'dır” ifadesi çıkarıldı. Cumhurbaşkanı ve milletvekillerinin yemin metnindeki dinî öge kaldırıldı. Teşkilat-ı Esasiye'de yer alan “Ahkam-ı şer'iyeye'nin tenfizi (dini hükümlerin uygulanması)”, TBMM'nin görevleri arasından çıkarıldı.

28 Mayıs 1928: 1283 sayılı yasa ile uluslararası rakamlar benimsendi.

20 Haziran 1928: İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nden bir grup hoca tarafından, “İslâmiyeti Islah” veya “İbadet Reformu” olarak bilinen dinde reform teklifleri içeren bir proje hazırlanarak neşredildi.

1 Kasım 1928: 1353 sayılı yasa ile Arap alfabesi kullanımdan kaldırılarak Latin harfleri kabul edildi. Bu kanunla Türkçe kitapların eski harflerle basım ve satışı yasaklandı.

1929: Kur'an Kursları resmen kapatıldı.

İlkokulların programlarındaki din bilgisi dersleri kaldırıldı.

30 Kasım 1929: Maarif Vekâleti (Milli Eğitim Bakanlığı), “ilkokul müfredat programındaki din derslerinin okutulacağı, ancak öğrencilerin imtihana tabi tutulmayacakları” şeklinde bir karar aldı.

1930: Kütahya ve İstanbul İmam ve Hatip Mektepleri resmen kapatıldı.

28 Ekim 1930: Bakanlıkça, Perşembe günleri öğeden sonra isteyen 5. sınıf öğrencilerine Din Bilgisi derslerinin okutulabileceği bildirildi.

10 Aralık 1930: Diyanet İşleri Reisliği bilgisi dâhilinde, İstanbul Müftülüğü'nün 10.12.1930 tarihli tamimi ile İstanbul'da "12 yaşından küçüklere hiçbir şey öğretilmemek, büyüklere ise sadece Kur'an-ı Kerim ve namaz sure ve dualarını öğretebilmeleri" için bazı hoca efendilere izin verildi.

1931: İbtida-i Daru'l-Muallimîn ve İbtida-i Daru'l-Muallimatlar'ın programlarındaki din dersleri programdan çıkarıldı.

26 Mart 1931: Yeni ölçü ve tartı sistemine geçildi.

3 Şubat 1932: Tekbir, Ezan ve Kamet Türkçe tercümeleriyle okunmağa başlandı. Ezân, Tekbir ve Salavât-ı Şerîfeleri bu yeni şekillerine göre okumayanlar için Türk Ceza kanununun 526. maddesi gereği ceza öngörüldü.

19 Şubat 1932: Halkevleri açıldı.

1932: Kütahya ve İstanbul İmam ve Hatip Mektepleri son mezunlarını vererek fiilen kapanmış oldular.

9 Kur'an Kursu açıldı. Kur'an Kurslarının sayıları:

1925'ten 1934 yılına kadar 9-10

1934'ten 1945 yılına kadar 14-41

1945'ten 1950 yılına kadar 41-127

1950'den 1996 yılına kadar 127-5949

1996'dan 2000 yılına kadar 5949-3305 arasındadır.

8 Mart 1933: Vaiz ve Dersiam sınıfındaki kadrolarda boşalma oldukça yerlerine yeni atama yapılmamasını öngören 2171 sayılı "Vaiz ve Dersiam Maaşları Hakkında Kanun" kabul edildi.

31 Mayıs 1933: 2252 sayılı kanunla “Darulfünun” kaldırıldı ve yerine İstanbul Üniversitesi’nin kurulması kararlaştırıldı.

1933: 1924’de açılan Darulfünun İlähiyat Fakültesi kapatıldı. Yerine İslâmî Tetkikler Enstitüsü kuruldu. Fakat kısa sürede bu kurum kapatıldı. Bunun yerine Edebiyat Fakültesi programına İslâm Dini ve Felsefesi adlı okunması mecburi olmayan bir ders konuldu.

1 Ağustos 1933: Maarif Vekâleti, “İstanbul Üniversitesi” adıyla bir müessese kurmakla görevlendirildi.

5 Mart 1934: İlähiyat Fakültesi profesörlerinden M. Şerafettin Yaltkaya tarafından “Kuran’ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması” başlıklı bir rapor hazırlandı ve devlet yetkililerine sunuldu.

21 Haziran 1934: Soyadı kanunu kabul edildi.

24 Kasım 1934: Ayasofya Camii’nin müze haline çevrilme kararı alındı.

26 Kasım 1934: 2590 sayılı yasa ile, “ağa, hacı, hafız, hoca, molla, efendi, bey, beyefendi, hanım, hanımefendi, paşa hazretleri...” gibi eski toplum yapısını yaşatan unvanların kullanılması yasaklandı.

3 Aralık 1934: 2596 sayılı “Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun” kabul edildi. Bu kanunla din adamlarının mabet dışında dini kıyafetle dolaşmaları yasaklandı.

27 Mayıs 1935: Cuma tatili 2739 sayılı yasa ile Pazar’a alındı.

1936: İslâm Tetkikleri Enstitüsü öğrenci yokluğu ileri sürülerek kapatıldı.

1937: Laikliğin anayasal bir ilke olarak kabul edilmesi.

15 Ocak 1937: Vaiz ve Dersiam sınıfındaki kadrolarda boşalma oldukça yerlerine yeni atama yapılmamasını öngören 2171 sayılı “Vaiz ve Dersiam Maaşları Hakkında Kanun” değişik 3052 sayılı kanunla yürürlükten kaldırıldı.

5 Şubat1937: Anayasaya “Türk devletinin laik olduğu” cümlesi eklendi. Anayasanın 75. maddesinde tarikat seçme hakkı, “hiç kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi inancından dolayı kınanamaz” diye güvenceye alınmıştı. 5 Şubat 1937’de yapılan değişiklikle anayasanın bu hükmünden “tarikat” kelimesi çıkarıldı ve tarikatları yasaklayan kanunla anayasa arasındaki çelişki giderildi.

1939: Köy ilkokullarının programlarından da Din bilgisi dersleri çıkarıldı⁴²³.

⁴²³ Sevim, Medine, **Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi**, DEM DERGİ, Yıl: 1, Sayı: 2, ss. 64-71.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER	
Adı – Soyadı	Mehmet ERKOL
T.C. Kimlik Numarası	18446459382
Doğum Tarihi	25.08.1973
Cinsiyet	Erkek
Askerlik Durumu	Tamamladı
E-Posta Adresi	erkolm@hotmail.com
Cep Telefonu	0 505 934 41 35
İş Adresi	Karatay Mevlana İmam-Hatip Lisesi Karatay / Konya



İlkokulu tamamladıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bağlı Ulurmak Nuraniye Kuran Kursu'nda Kuran eğitimi aldım. Hafızlığımı tamamladım. Diyanet İşleri Başkanlığın açtığı sınavla Hafızlık Belgesini almaya hak kazandım.

Konya Merkez İmam-Hatip Lisesi'nden 1994 yılında mezun oldum. Aynı yıl İlahiyat Fakültesi'ni kazanarak 1999 yılında buradan mezun oldum. 1999 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak Milli Eğitim Bakanlığında göreve başladım. 2007-2012 yılları arasında Konya İl Milli Eğitim müdürlüğü Arge biriminde Stratejik Planlama, Toplam Kalite Yönetimi, Projeler alanlarında formatör olarak görev aldım. Halen Karatay Mevlana İmam-Hatip Lisesi Meslek dersleri öğretmenliği yapmaktayım.

2004 Yılında 'Din ve Dindarlık Kavramları: Sosyolojik Bir Yöntem Olarak Dindarlık Ölçekleri' adlı çalışma ile Yüksek Lisans'ı bitirdim. Tezde 1960 yılından

beri kullanılan Dindarlık ölçeklerinin bir analizi yapılarak Türkiye’de dindarlığı anlamlandıran yeni bir Dindarlık ölçeği geliştirmenin yöntemi tartışılmaya çalışılmıştır.

Kitaplar

- 1- Hz. Muhammed (s.a.s), 5.bs., Konevi Yay., Konya 2009.
- 2- Peygamberimiz Hz. Muhammed, Esra Yay., Konya 2014.
- 3- Peygamberimizin İzinde, 3.bs., Konevi Yay., Konya 2009.
- 4- Arapça Yazı Defteri, 5E Yay., Konya 2013.

Sertifikalar:

Öğretmenlik Formasyon Belgesi

Eğitimde Toplam Kalite Yönetimi Uygulamaları Formatörlük Belgesi,

Kamu Kurumlarında Stratejik Planlama ve Yönetim Eğitimi Belgesi

Araştırma Teknik ve Yöntemleri Seminer Belgesi

İlgi Alanları:

Dindarlık ve Değişim, Cumhuriyet Tarihi, Siyaset Sosyolojisi, Sivil Toplum ve Siyaset, Toplumsal Cinsiyet, Şehir ve Din