

Cumhuriyetin Kurucu Tahayyülünde Din*

Hicret K. TOPRAK**

Özet

Tek partili sistemler otoriter ve baskıcı karakterleriyle dikkat çekse de özellikle geçtiğimiz yüzyılda bu tür modellerin “geri kalmış” ülkeler için demokrasinin ve “uygarca bir yaşam”ın yolunu açmak üzere geçici bir köprü olabilecekleri iddia edilmiştir. Bu sayede Tek Parti rejimleri baskıcı yapılarını görece meşru bir “niyet” üzerine bina etmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıllarını karakterize eden Tek Parti yönetimi de çok partili demokrasiye geçişi mümkün kılacak yeni bir yönetici sınıfın ve bağımsız bir siyasi elitin ortaya çıkmasına imkân vermesi umulan modernleştirici vasfıyla takdir görmüştür. Bu makalede Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıllarında Tek Parti yönetiminin ortaya koyduğu din politikalarının arka planındaki tahayyül çözümlenmeye çalışılmaktadır. Tek partili rejimin otoriter ve baskıcı yapısının en belirgin göstergelerinden birisi de kuşkusuz dini hayata yönelik yaygın kısıtlamalar ve dinde reform girişimleridir. Bu dönemde siyasi ve sosyal hayat dinselğin yapısal konumunu ve toplumsal tezahürlerini sınırlı bir alana çekmek üzere aşamalı bir stratejiyle dini öğelerden arındırılmıştır. Bunun yerine kökten bir Batılılaşma hareketine dayanan ve sınırları olabildiğince daraltılmış yeni bir tür dinsel inşaa edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Modernleşmesi, Laiklik, Tek Parti, Dinde Reform, Milli Din

Abstract

Although one-party systems draw attention with their authoritarian and oppressive characters, it has been claimed that such models, particularly in the last century, can be a temporary bridge to pave the way for democracy and a “civilized life” for “backward” countries. In this way, One-Party regimes have built their oppressive structures on a relatively legitimate “intention”. In this article, the imagination behind the religious policies put forward by the one-party rule in the founding years of the Republic of Turkey is attempted to be analyzed. Undoubtedly, one of the most obvious indicators of the authoritarian and oppressive structure of the one-party regime is the widespread restrictions on religious life and the attempts to religious reformation. In this period, political and social life was purified from religious elements with a gradual strategy in order to draw the structural position and social manifestations of religiosity to a limited area. Instead, a new type of religiosity, based on a radical westernization movement and narrowed as much as possible, was tried to be built.

Keywords: Turkish Modernization, Secularism, One Party, Religious Reform, National Religion

* Bu makale, daha önce yayımlanan *Mihrap Minber ve Devlet Tek Parti Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı* başlıklı kitabın giriş bölümünün gözden geçirilerek düzenlenmesi ile oluşturulmuştur. ** Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Bölümü, hicret.toprak@asbu.edu.tr, ORC ID: 0000-0002-4821-8768

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan günümüze kadar en çok tartışılan ve ideolojik-siyasi boyutlarıyla daima gündemde tutulan konulardan birisi de "din" olgusudur. Hiç şüphesiz Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin belirleyici problemleri arasında İslam'ın bu yeni düzendeki yerinin ne olacağı meselesi önemli bir yer tutuyordu. Cumhuriyet'in kurucu dinamikleri açısından İslam, bir taraftan geleneksel dünyanın en esaslı parçası hüviyetiyle yeni düzen için bir tehdit unsuru olarak değerlendirilirken, öbür taraftan da rejimin toplumsal meşruiyetini sağlama potansiyeli sayesinde göz ardı edilemeyecek bir güce sahipti. Bu paradoks Türk siyasi tarihine ve laiklik yorumuna da damgasını vurmuştur. Bu çerçevede Cumhuriyetin kuruluş sürecinde İslam'ın yeni devlet içinde nasıl bir konumda tutulması gerektiği konusunun, kurucu kadronun temel meselelerinden birisi olduğu iyi bilinmektedir. Osmanlı tecrübesinden esaslı ve kapsamlı bir uzaklaşmayla ortaya çıkan yeni devletin kuruluş dinamikleri açısından dinî argümanlar başlangıçta elverişli bir geçiş zemini oluştursa da zamanla kademeli bir reform programı içinde sıkı ve kapsamlı bir tasfiye ve tanzimin konusu olmuştur.

Bu çerçevede yeni rejimde bir taraftan İslam'ın geleneksel ağırlığı ortadan kaldırılırken, öbür taraftan da hızlı bir laikleşme ve millîleşme siyasetiyle yeniden yorumlanan ve anlamlandırılan millî bir din anlayışının üretilmesi temel bir politika olarak tek partili yıllara damgasını vurmuştur. Bir yandan devlet eliyle biçim verilen bu yeni devlet ve yeni toplum projesi gerçekleştirilirken, diğer yandan toplumun önemli bir parçasını oluşturan İslam aidiyetinin bu çerçevede bir kimlik politikası olarak devletin kurucu idealleriyle buluşturulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Böylece geçmişin yüklerinden kurtarılmış "laik" bir toplum ideali, tek partili yılların yer yer katı ve sert olmakla eleştirilen politikalarına meşruiyet kazandıran bir Batılılaşma hamlesi içinde anlam kazanmıştır.

Tek parti yönetiminin millîlik ve laiklik ekseninde modern bir ulus-devlet yaratma ideali, İslam'la bütünleşik pek çok yapıda meydana getirilecek köklü dönüşümlerin muharrik gücüdür. Nitekim 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasını izleyen süreçte kurucu kadronun ilk icraatı, dinî kurumların verili sistem içinde yeniden tanımlanması olmuştur. Böylece 3 Mart 1924'te Hilafet'in kaldırılması, Şer'iyeye

ve Evkaf Vekâletinin ilgası ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü; laiklik yanlısı siyasi hareketliliğin en operasyonel adımları arasında yerini almıştır.

Öte yandan Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminin siyasi retoriğinde dinin ağırlığının her zaman ince bir siyaset ve takiiyeye işaret edip etmediği konusunda güçlü bir açıklık yoktur. Zira geçiş döneminin icraatı içinde dini kurumların ağırlığını sürdürdüğü, hatta ülkenin içinde bulunduğu ağır ve zorlu koşullara rağmen hükümetin icraatı arasında dini kurumlara verilen ayrıcalık ve önemin bir devamlılık ilişkisi doğurduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına ilişkin siyasi atmosfer, kurucu kadroların yeni devlette dinin "takviye" mi, yoksa "tasfiye" mi edileceği konusunda ikiye ayrılmış olduklarını göstermektedir.

"Devletin dini İslam'dır" ilkesini kabul eden ilk Meclisin başlangıçta kanun koyucu olarak dinin devlet içindeki ağırlığını büyük ölçüde korumuş olduğu açıktır. Nitekim 1 Aralık 1921 tarihinde Meclis kürsüsünde yaptığı konuşmada yeni devletin kurucusu Mustafa Kemal [Atatürk] de mevcut kanunların "ilahi" kaynaklı olması gerektiğini savunmuştu.¹ Bununla birlikte verili sürecin dinamikleri içinde dinin devlet ve toplum içindeki konumunun ne olacağı konusunda ciddi tartışmalar ve görüş ayrılıkları da sık sık Meclis kürsüsüne ve basın gündemine taşınıyordu.

Türkiye'nin modernleşme tecrübesinde dine mesafe koyanlar ve dinin belirleyici konumunun sürdürülmesini savunan aydınlar arasındaki görüş ayrılıkları Tanzimat dönemine kadar götürülebilir. Batılılaşmanın ilk evrelerinden itibaren siyasal ve toplumsal yapılanmaya her yönüyle nüfuz etmiş olan din, Tanzimat'la birlikte reformlar karşısında bir direnç noktası ve kurulu düzenin dayanağı olarak yeniden yorumlanmıştı. Gerileme ve çöküşün sebebini doğrudan doğruya İslam'ın kendisine ya da anlaşılma/yaşanma biçimine yani bir şekilde yorumuna bağlayan çeşitli görüşlerin ortak noktası, devletin içinde bulunduğu olumsuz koşulların ve gerilemenin önüne geçerek sıçrama arzusuydu. Öte yandan dinin kurumsal olarak devlet içindeki

¹ "Cenab-ı Hak, riayetkâr kılmaya mecbur tuttuğu insanların esasen kalp ve vicdanındaki ihtiyacı hakikiyesini tamamen bilir. Binaenaleyh, gönderdiği kitap tamamen o ihtiyacata mutabık ahkâmı ihtiva eden bir kitaptır (alkışlar) Ve Efendiler! İlm-i hakikatın en son emrettiği, ihtar ettiği kanun böyle olabilir. Taklit ile, tebdil ile kanun olamaz. Kanun, kanun-u hakikî olmak lazımdır, kanun-u tabii olmak lazımdır. Yani, kanun-u ilahi olmak lazımdır." *TBMM ZC, Devre: 1, c. 14, s. 436.*

statüsü de bu dönemde giderek daraltılmış ve daha denetlenebilir bir hale konulmuştu. Başlangıçtan itibaren aynı zamanda siyasi kararların şer'ileştirilmesi konusunda da kritik bir rol üstlenen Şeyhülislam, II. Mahmut döneminde yapılan düzenlemelerle birlikte adeta devletin bir memuru haline getirilmişti.² Onun İlmiye sınıfında oluşturduğu yenilik taraftarı kadro, dini aynı zamanda reformların temel meşrulaştırıcı ve itici gücü haline getirmişti. Bunun en ilginç örneklerinden birisi Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıydı. Ocağın yerine kurulan "Asakir-i Mansure-i Muhammediye"nin kuruluş fermanındaki ifadeler dikkat çekiciydi. Fermanında "din ü devlet-i aliyenin ihyası ve millet-i İslamiyye'nin ıslahı için kitap ve şeriat hükmünce Yeniçeri ocağının kaldırıldığı", "din ü imanı olanların, şeriat ve Allah'ın kitabına itaat edenlerin, kurulan yeni ordunun kadr ü kıymetini bilmeleri, aksi takdirde dünya ve ahrette kahr u hüsrana uğrayacakları" ilan ediliyordu.³ Görünüşte dinin yetki alanının genişlediği izlenimi verilmekle birlikte Şeyhülislam, giderek reformların ruhuna uygun dini görüşleri bildiren, reformlara karşı çıkması durumunda ise hiçbir yaptırım gücü bulunmayan bir kişi haline geldi. Böylece XX. yüzyıla girerken Şeyhülislamlık bir devlet dairesi olarak ifta [fetva verme] haricindeki fonksiyonlarını neredeyse kaybetti. O güne kadar sorumluluğundaki bütün alanlarda bir taraftan Batı tarzı kurumlar Şeyhülislamlığın yerini alırken, diğer taraftan Meşihat kurumlarına yönelik köklü eleştiriler dile getirilmeye başlamıştı.⁴ II. Abdülhamit'in hilafetin İslam dünyası üzerindeki nüfuzuna dayanarak Batı emperyalizmine karşı yürüttüğü "panislamizm" politikası bile, dinin "mani-i terakki" ve devletin gerilemesinin esas sebebi olarak görülmesini engelleyemedi.⁵

İslam'ın "mani-i terakki" olduğu görüşü bilindiği üzere 1883 yılında Ernest Renan'ın İslam ve bilim arasındaki karşıtlığı ele aldığı konferansından sonra İslam dünyasında geniş bir tartışma zemini oluşturmuştu. Pozitivizmin hakimiyeti altına girmeye başlayan İslam dünyasında din, ilerleme karşısında bir engel olarak takdim ediliyor,

² Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara: TTK, 2000, s. 98. II. Mahmut döneminde daha önce Yeniçeri Ocağına ait olan Ağa Kapısı Şeyhülislamlara tahsis edilerek adı "Fetvahane" olarak değiştirilmişti. Bundan sonra Şeyhülislamlık daha sıkı bir kontrol altında bulundurulmuştu.

³ Gürsoy Akça, *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İktidar*, İstanbul: Palet Yayınları, 2010, s. 259.

⁴ Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul: Kitap Yayınları, 2005, s. 70-7.

⁵ Jacob Landau, "The Politics of Panislamism", *Ideology and Organization*, London: Clarendon Press, 1990.

sosyolojik referanslar dolayısıyla gerilemenin ve çöküşün sorumlusu olarak kabul ediliyordu. İslamcı aydınlar bu kabulü “yaşanan İslam” a atfederek “gerçek” İslam’ın savunuculuğunu üstlenmişlerdi. Çöküşün sebeplerini İslam’da değil, dinin yanlış yorumlarında aramak gerektiğini savunan İslamcı aydınlara göre dinin yanlış yorumlarına inanan gerici toplumsal hareketler ve siyasi irade sahipleri İslam dünyasını paramparça bir hale getirecek ortamı da kendi elleriyle hazırlamışlardı.⁶ Böylece Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı modernleşme süreci bir taraftan İslam’ı siyasi ve toplumsal alandan uzaklaştırma gayretleri,⁷ diğer taraftan İslam’ın ve geleneksel kurumların muhafaza ve ihyasını savunan muhaliflerin tartışma ve uyuşmazlıklarıyla şekillenmişti.⁸ Bu muhalefet sayesinde İslam’ın bizatihi “mani-i terakki” olmadığını ispatlamak amacıyla saltanat başta olmak üzere mevcut siyasi/dini kurumlara yönelik köklü eleştiriler yöneltilerek aynı zamanda yenileşmenin de önü açılmıştı. Nitekim söz konusu eleştirilerin sahipleri II. Meşrutiyet döneminden itibaren aktif görevler üstlenmiş, Cumhuriyet’in kuruluş sürecinde de aktif olarak siyasetin içinde yer almışlardı. Ancak onların destekledikleri Cumhuriyet fikri, mefhum olarak dinsel bir içeriğe sahip olacak, din ve devletin ayrılığı fikrinden ise söz edilemeyecekti:

Hükümet ve devleti dinden ayırmaya kail olmak, Saltanat-ı İslamiye’nin kâinattan kalkmasına hükmetmek, Şeriat-ı İslamiye’yi feshetmek, Müslümanların fasık, zalim, kafir namını verdikleri kimselere ser-furu etmelerini istemektir... Müslümanların kuvvet ve kudret sahibi olabilmeleri için makam-ı Hilafetin vazifesini tasnif etmek şöyle dursun, belki onu takviye (etmek) lazımdır. Halbuki din ile devlet yekdiğerinden ayrıldığı takdirde Müslümanları makam-ı Hilafet etrafında toplayacak bir vasıta kalmayacağı gibi, o makamın vazettiği ahkam ile amel-i dâî bir kuvve-i maneviye de mevcut olamayacağından Müslümanlar için gerek maddi gerek manevi hiçbir terakkiye imkân kalmaz.⁹

Öte yandan dinin her koşulda devletten ayrılması fikri, yani mefhum olarak “laiklik” fikri de aynı dönemlerde gündeme taşınmıştı.

⁶ Mehmed Şemseddin [Günaltay], *Hurâfattan Hakikata*, İstanbul: Tevsi-i Tibaat Matbaası, 1332, s. 354.

⁷ “Şeyhülislam Meclis-i Mebusan’a Gelmeli mi, Gelmemeli mi?” *Mizan*, sayı 76, 1327 [1909].

⁸ Ahmet Şirani “Şeyhülislamın Vezaifi Cümlesinden” *Beyanü’l-Hak*, sayı 142, 1330, s. 2541. (Elmalılı) Küçük Hamdi, “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye”, *Beyanü’l-Hak*, sy. 22, 1327 [1909] s. 511. “Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye’nin Hükkam-ı Şer’i Kısmı Tarafından Mebusan-ı Kiram’a Takdim Olunan Layiha” *Beyanü’l-Hak*, sayı 28-34, 1327 [1909].

⁹ Ahmet Hamdi [Akseki]’ye göre hükümet ve devleti “din”den ayırma fikri “Müslümanların fasık, zalim ve kâfirlere baş eğmeleri”ni istemek anlamına gelecek, Hilafetin kaldırılmasıyla birlikte Müslümanları bir araya getirecek bir vasıta kalmayacaktı. Bkz. “Din, Devlet yahut Hilafet ve Saltanat Tefrik Olunabilir mi?” *SR*, c. XIV, sayı 351, İstanbul, 1331, s. 99.

Buna göre örneğin Ahmet Emin Yalman din ve devletin ayrılmasının “asrileşme”nin vazgeçilmez koşulu olduğunu, kaza (yargı)yı tek elde toplayarak atılan adımın tamamlanması ve dini kurumlara müstakil bir mevki verilerek devletten ayrılması gerektiğini öne sürüyordu:

Kendi kendimizi böyle asrî bir devlet şekline koymak için esaslı bazı icraat ve hazırlıklar yapmak lazımdır. Bunlardan birincisi ve en mühimi devletimizden teokrasi mahiyetini tamamen ref' etmektir. Biz zaten tevhid-i kaza esasını kabul etmek suretiyle bu yolda son derece mühim bir adım attık. Rusya'nın izmihlalinden sonra dünya yüzünde tek bir memleket kalmamıştır ki din ile hükümeti tevhid etsin ve müessesat-ı diniyeye tamamıyla müstakil bir mevki vermiş olmasın. Biz bunu tabii görmeye alıştık. Bunun aksini dimağlarımız kolay hazmedemez. Hâlbuki dini teşkilatın haiz-i istiklal olmaması dinimiz nokta-i nazarından hiçbir fayda temin etmedikten başka memlekette müessesat-ı ve efkâr-ı diniyenin kuvvetini muhafaza edememesine en büyük sebeptir...Hükümetimiz dine ve onun telkin ettiği içtimaiyat ve hukuk kanunlarına halisane riayet etmediği ve onu bazen zahiren tutarken ekseriya batınen bıraktığı için idare ve siyasetinde muvaffak olamadı. Hal böyle olunca ve din-i İslam'ın en ulvî ve en inhitâi “demokrasi”yi gözümüze, dimağımıza sokan “Hepiniz çobansınız ve hepimiz sürünüzden sorumlusunuz” ihtar-ı celilinden sonra “teokrasi vücudunu iddia ile mevcut olmayan birşeyi kaldırmak hissi ne kadar gayrı tabii ve yanlışır.¹⁰

Nitekim dinin her hâlükârda toplumun dışına itilmesi gerektiği fikrini savunanlar için “aydınlanma”, dinin modern toplumlar için kaçınılmaz olarak ve bütün kurumlarıyla birlikte ortadan kalkacağını “müjdelemekte”ydi ve bu fikri izleyenler için “artık ömrünü bitirmiş olan” dini onarma fikri, “kurumuş eski bir ağaca hayat vermeye çalışmak gibi beyhude bir çaba”ydı.¹¹ Kurulacak yeni devlet sisteminde İslam'a nasıl bir konum verileceği konusu geçiş döneminin temel soru(n)larından birisi olarak Cumhuriyet dönemine intikal edecekti. Lozan görüşmeleri devam ederken 18 Temmuz 1923'te gerçekleştirilen İntihap Kongresinde Teşkilat-ı Esasiye'nin İslam'ı devletin dini olarak tanımlayan maddesinin kaldırılması gündeme geldiğinde, dönemin İktisat Vekili Mahmut Esat [Bozkurt] ve İstanbul Vekili Fethi [Okyar] İslamiyet'in terakkiye mani olduğunu, Türklerin de İslam'ı kabul etmeleri sebebiyle geri kaldıklarını öne sürdüler.¹² Okyar'a göre özellikle İngilizler ve müstemlekeci devletler “İslam kaldıkça” ülkenin

¹⁰ Ahmet Emin Yalman, “Din ile Devletin Tefriki”, SR, c.15 sayı 380, 1334, s. 295.

¹¹ Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, AİTİA, Ankara, 1981, s. 43.

¹² Kazım Karabekir, *Günlükler*, c. II, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 867.

aleyhinde olacaktı.¹³ Gerçekten de Lozan görüşmelerinden sonra Meclis yeniden açıldığında artık vekiller arasında ulemanın niceliksel ağırlığında da ciddi bir düşüş söz konusu oldu.¹⁴ Ancak bu konudaki asıl köklü düzenlemeler 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen ve laikliğin kurumsal aşamalarını oluşturan kanunlarla gerçekleştirildi. Söz konusu kanunlarla halifelik kaldırıldı, Şer'îye ve Evkaf Vekâleti lağvedildi, daha önceleri bu Vekâlete bağlı bulunan medrese ve mektepler de Maarif Vekâletine devredildi.¹⁵ Böylece Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra geleneksel dini kurumlar tarihe havale edilirken; yeni Cumhuriyet'in kurucu reformlarının önü de açılmış oluyordu.

Ancak laikliğin anayasaya girdiği 1937 yılına kadar anayasal düzenlemeler açısından ikili bir yapının devam etmiş olduğu da göz ardı edilmemelidir. Zira 20 Nisan 1340 [1924] tarihinde yeniden düzenlenen *Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*'nda "Türkiye devletinin dini, din-i İslam'dır" hükmü muhafaza edilmiş (Madde 2), vekillerin ve Cumhurbaşkanının Meclis'teki yeminlerinde söyledikleri "vallahî" lafzı korunmuş (Madde 16 ve 38), "ahkâm-ı Şer'îyenin tenfizi" (Madde 26) Büyük Millet Meclisinin görevleri arasında sayılmıştı.¹⁶ Ayrıca "Hiç kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi içtihadından dolayı muaheze edilemez; asayiş, adab-ı muaşeret-i umumiye ve kavânine mugayir olmamak üzere her türlü ayinler serbesttir" (Madde 75) hükmüne de yer verilmişti. *Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*'nun din ile ilgili maddeleriyle Şer'îye ve Evkaf Vekâletini lağvedip Diyanet İşleri Reisliğini kuran kanun arasında kimi İslamcı aydınlara göre ciddi bir tenakuz bulunuyordu ve esasen kanunda yer alan söz konusu maddeler kuruluş aşamasında bir zorunluluk olarak muhafazakar mebuslara verilen muvakkat "taviz"ler olarak anlaşılmalıydı.¹⁷ Bu görüşe göre Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri devletin laik niteliğine daha baştan itibaren karar vermişler, nihayet 9 Nisan 1928 tarihinde de söz konusu maddeleri Anayasa'dan çıkarmışlardı.

Öte yandan yeni rejimin din ile arasına koyacağı öngörülen mesafe, dine öteden beri mesafeli olanlar nezdinde bir rahatlama ve aleyhte propagandaya yol açmıştı. Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığının ve çöküşünün başlıca sorumlusunu "din" ve "dini kurumlar" olarak

¹³ Kazım Karabekir, *Günlükler*, s. 861.

¹⁴ Rıdvan Akın, *TBMM Devleti (1920-1923) Birinci Meclis Döneminde Devlet Erkları ve İdare*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 407.

¹⁵ *TBMM ZC*, Devre: 2, c. 7, s. 14 vd.

¹⁶ *Düstur*, 3. Tertip, c. 5, s. 576.

¹⁷ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1982, s. 191-192.

değerlendiren bu görüş sahiplerine göre yeni rejimde “milli” idealler, “İslam”ın yerini alacaktı. Örneğin, 1933-1937 yılları arasında Matbuat Umum Müdürlüğünü yürütmüş olan Vedat Nedim Tör, *Dinimiz* adıyla neşredilen kitabında, İslam’ın yerine ikame edilecek bağın “milli bir iman” olması gerektiğini savunuyor ve “yeni ahlak ve yeni insan”ın bu aksiyondan doğacağını öne sürüyordu.¹⁸ Aynı düşünceyi savunan Behçet Kemal Çağlar’ın hayalini kurduğu “yarının Türkiye’si”nde, artık kolaylıkla gözden çıkarılabilecek bir konumda bulunduğu inanan “din” olgusu yerine “Türkiye sevgisi” ikame edilmeliydi. Zira “eğer varsa” cennetin yolu, “Türkiye’nin cenneti”nden geçecekti.¹⁹ Ayrıca Cumhuriyet’in ilk yıllarında bağımsızlık ve yeni devletin kuruluş heyecanıyla Mustafa Kemal’in bir “kurtarıcı” (halaskâr) olarak yüceltilmesine dayalı bazı anekdotlara yabancı basında da yer verilmiş olması dikkat çekiciydi. Örneğin, *L’illustration de Turquie* dergisinde yer alan bir şiirde “Türklerin Tanrısı”²⁰ olarak gösterilen Mustafa Kemal’e ve onun gösterdiği ideallere duyulan inanç, Grace Ellison’ın bir okul müfettişinden naklettiğine göre “din” yerine benimsenmeliydi.²¹

İslam’ın büsbütün gözden çıkarılmasını istemeyen, ancak onun mevcut durumunu da kabullenemeyen kimi aydınlar ise “dinde ıslahat” yapılarak bazı dini konuların da yeniden yorumlanmasını talep ediyordu. Örneğin Cenap Şahabettin, çok eşlilik, resim ve heykeltıraşlığın yasaklanması gibi bazı konuların Batılılarca tenkit edildiğini, bu sebeple asırlarca kapalı kalan “içtihat kapısı”nın açılması gerektiğini

¹⁸ “Yarının refahlı ve kültürlü Türkiye’si idealini milli bir iman haline koyabildiğimiz ve onu milli bir kütle hareketi haline getirebildiğimiz gün, din ihtiyacını da en mükemmel bir tarzda tatmin etmiş oluruz... Bizim dinimiz, Türkiye’yi cennet yapmaktır. Bizim ibadetimiz, bu ideal için çalışmaktır. Eğer varsa cennetin yolu da Türkiye’nin cennetinden geçer... Yeni ahlak ve yeni insan bu yeni aksiyondan doğacaktır” Vedat Nedim Tör, *Dinimiz*, İstanbul: Yedigün Yayınları, tarihsiz, s. 36.

¹⁹ “Yarının Türkiye’si, içimizde öyle bir dindir ki yalnız onun için taassubu mübah ve toleransı günah sayıyoruz. Bizim dinimiz Türkiye’yi cennet yapmaktır. Bizim ibadetimiz bu ideal için çalışmaktır. Eğer varsa ahiretteki cennetin yolu da Türkiye’nin cennetinden geçer”. Behçet Kemal Çağlar, “Dinimiz”, *Ulus*, 6 Ekim 1940.

²⁰ “En büyük imanım şu: Sen Rabbin yarısının Yerini üstünde fakat Türklerin Tanrısısın!” Bkz. *L’illustration de Turquie*, 31 Mart 1937’den nakleden Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması 1923-1931*, s. 333.

²¹ “Bizim peygamberimiz Gazi’dir: Arabistanlı zatla işimiz bitti. Muhammed’in dini Arabistan için gayet iyiydi ama bize göre değil.”

– ‘Fakat sizin bir inancınız yok mu?’ diye sordum.

– ‘Var’ dedi. ‘Gazi’ye, ilme, ülkemin geleceğine ve kendime inanıyorum.’

– ‘Ya Tanrı?’ dedim.

– ‘Tanrı hakkında kim ne bilebilir ki? İlim vardır, iyinin ve kötünün gücü vardır, geri kalanı hakkında ise kimse kesin bir şey bilemez’” Ellison, 1928’den nakleden Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması 1923-1931*, s. 333.

savunuyor, mevcut durumun ise “medeniyet kafilesi” arasına katılmanın önünde engel olarak durduğunu öne sürüyordu.²²

Dinin toplumsal ağırlığının ve siyasi konumunun korunmasını savunanlarsa dini toplumun dışına atma fikrine şiddetle karşı çıkılarak, “ihya” ve “ıslah” düşüncesini öne çıkarıyorlardı. Söz konusu fikirlerin yoğun bir biçimde işlendiği İslamcı neşriyat içinde dinin hayatın her alanında asli fonksiyonunu sürdürmeye devam etmesi savunuluyordu. Zira “ictimaiyat-ı İslamiyenin terakki ve tekamülde ve milletimizin maddi ve manevi bütün safahat-ı hayatiyesinde asıl olarak kabulü zarurî”ydi.²³ Böylelikle din, hayatın her alanında, biricik referans kaynağı olarak bilinen rol ve fonksiyonlarını sürdürecekti, dini kurumların göz ardı edildiği bir sistemin meşruiyetinden ise hiçbir şekilde söz edilemeyecekti. Nitekim yeni Türkiye Cumhuriyeti de bir “İslam Cumhuriyeti” olarak daima “alemdar-ı İslam” olacaktı.

Sonuçta dini topyekûn dışlayan görüşlerin de onu geleneksel ağırlığıyla koruyan yaklaşımların da yeni rejimde karşılık bulmadığı açıktır. Bununla birlikte toplumun en temel belirleyicileri arasında hayatietini koruyan dinin, yeni yönelimlerin hayata geçirilmesinde üstlendiği işlevsel roller azımsanmayacak ölçüdeydi. Bu görüş sahiplerince “dinin istismarı”na karşı bir kontrol ve denetim ihtiyacının da her fırsatta altı çiziliyordu. Böylece “muzır” ve “gerici akımlar”la mücadele, dinin toplum katındaki karşılıklarını dönüştürme konusundaki kararlılığın da bir göstergesi olarak açıklık kazanacaktı.²⁴ Nitekim bir dönem Atatürk’ün iktisat müşavirliğini de yürütmüş olan Ahmet Hamdi Başar, bu sürecin arka planındaki fikriyatı açıklarken dinin toplum katındaki meşrulaştırıcı gücüne dikkat çekiyordu:

Bizde dini cemiyetin dışına atmak değil, bilakis inkılabın emrine vererek yaşatmak lazımdır. Camileri yıkıp, terk edip onların yerine halkevleri yapmak suretiyle maksadımızda asla muvaffak olamayacağız. Her za-

²² “Her şeyden ziyade dini saadetimiz için şayan-ı temennidir ki ilk önce içtihad kapısı artık açılsın. Bir müstebitin keyfi için bu kadar asırdan beri artık kapalı durduğu kâfidir. Esaret, taaddüt-i zevcat, resim ve heykeltraşlık memnuiyeti gibi şeyler var ki İslamiyete Garp âlemini yan baktırıyor. Ve bizi medeniyet kafilesinden çıkarıyor. Hâlbuki insafla araştırılsa bugün esaretin bilfiil mülga olduğu, taaddüt-i zevcatın amelî kabiliyeti kalmadığı, Lat ve Menat hatıraları taze iken konulan resim ve heykel memnuiyetinin idamesine artık mahal görülemeyeceği teslim edilsin”. Cenap Şahabettin, “Siyasi Hasbihaller”, *Peyam-ı Sabah*, 3 Kanunısani 1921, s. 1-3.

²³ Hasan Hikmet, “İctimaiyâta Garpcılık ve Bozgunculuk: Lâiklik-Asrîlik”, *SR*, c. XXV, sy. 630, s. 89-91.

²⁴ Krş. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 261-270; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 547.

man camide toplanan halka oradan sesimizi duyurmak; oraları modern halkevleri yerine koymak, din sınıfını ortadan kaldırmak; herkesi din ve dünya namına konuşurmak mümkündür.²⁵

Laiklik politikalarını eleştirmekle birlikte, dinin belirli ölçülerde muhafazasını savunan görüşler de öne sürülmüştü. Tek parti yönetiminin kısıtlı basın özgürlüğünün görece yumuşamaya başladığı çok partili hayata geçiş sürecinde yayın hayatına başlayan *Selamet* ve *Millet* dergileri bu kapsamda ele alınabilir. *Selamet* dergisinde, özünde laiklik politikaları eleştirilmesine rağmen, hilafetin kaldırılması savunuluyordu. Derginin kurucusu Ömer Rıza Doğrul'a göre hilafet (ve meşihat) kaldırılmalıydı çünkü "hilafetin ilgası ve meşihatın kaldırılması ile dini siyasete alet etmek, din yolu ile devlet kanunları üzerinde tesir etmek imkânları bertaraf edilmiş ve böylece laiklik esasları da tamamen tahakkuk etmişti".²⁶ Laik devletin Hilafeti ve Şeyhülislamlığı kaldırmasına destek veren Doğrul, din ile irtibatın kesilmesine ise karşı çıkıyordu:

Fakat Hilafeti ve Meşihatı kaldırmak ve böylece laiklik esasını gerçekleştirmek, din ile her ilgiyi kesmek demek değildir. Çünkü Hilafet de Meşihat da hakikat-i halde birer dini müessese olmaktan ziyade dini istismar eden birer siyasi müessese idiler. Bunların ortadan kaldırılmaları ile din, hürriyetine kavuşmuş ve hakikî hüviyeti ile görünmek, hakikî vazifesini ifa etmek imkânını elde etmiştir.²⁷

Cemal Kutay'ın öncülük ettiği *Millet* dergisi ise tek partili yılların laiklik politikalarını eleştirirken, "millî"lik vurgusunu öne çıkarıyordu. Dinin, "milliyet" duygusunun temelini yerleştirildiği *Millet* dergisine göre inkılapların amacı, Müslümanlığı "Türk'ün milli dini" haline getirmektir.²⁸

Hilafetin kaldırılacağına yönelik yazıların basında yer bulmaya başladığı günlerde²⁹ Kılıçzade Hakkı, bir mülakat sırasında yeni hükûmetin bir dini olup olmayacağını sorduğunda, Mustafa Kemal bu soruya muhatap olmayı hiç arzu etmediğini yıllar sonra açıklamıştı: "Sebebi

²⁵ Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, s. 45.

²⁶ Ömer Rıza Doğrul, "Hakiki Laikliğe Doğru-II", *Selamet*, c. 1, sayı 15, 27 Ağustos 1947, s. 3.

²⁷ Ömer Rıza Doğrul, "Hakiki Laikliğe Doğru-II", s. 3.

²⁸ *Millet*, 4 Eylül 1947, c. IV, sayı 83, s. 4. Bununla birlikte aynı dergide 1949 yılında yayımlanan başka bir yazıda laiklik uygulamalarının Türk manevi hayatını çökme noktasına getirdiği savunulacaktı: "Türk cemiyetinin fert ahlakına ait kıymetleri Allah korkusuna dayanıyordu. Siz, dinle dünya işlerinin ayrılma iddiasının, bu temel varlıkla bağdaşmayacağına inanmayınız. Aksini düşünenler bilerek bilmeyerek, Türk cemiyetine büyük fenalık etmişlerdir". Muhyiddin Razi Pınar, "Çeyrek Asırlık Vatan Hasretinin Muhasebesi En Büyük Felsefenin Allah Korkusu Olduğunu Neden Unutturunuz?", *Millet*, c. VIII, sayı 202, 22 Aralık 1949, s. 5.

²⁹ *Vakit*, 28 Şubat 1924. Ayrıca bkz: "Gazi Reisiimiz İçtimai İslahatımız ve Hedeflerini Anlatıyor", *Vakit*, 17 Şubat 1340 [1924].

pek kısa olması lazım gelen cevabın, o günkü şeraite göre ağzımdan çıkmasını henüz istemiyordum, hükümetin dini olamaz! diyemedim. Aksini söyledim".³⁰ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu da 1924 yılı şubat ayı içinde Mustafa Kemal'in kendisine yönelttiği "İnkılapçılar için hangi metot tabii, daha normaldir: Efkârı tenvir ettikten sonra emri vakileri ihdas etmek mi, yoksa evvela emri vakileri ihdas edip bilahare efkârı tenvir etmek mi?" sorusuna "Bu vetiyrenin şaheseri bizim İnkılap tarihimizde vardır. Önce emri vakileri ihdas etmek...İnkılabımızın bu vetiyresi lâyuhtîdir" şeklinde cevap vermesi üzerine "büyük dâhinin tam emniyet ve teveccühünü" kazandığını naklediyordu.³¹ Nihayet Cumhuriyet'e geçildikten sonra Başvekil İsmet İnönü, uygulanan laiklik politikalarının dinsizlikle ilişkilendirilmesini doğru bulmadığını, ancak hayata geçirilen uygulamaların da yeni bir dinselliğin habercisi olduğunu şu sözlerle beyan edecekti:

Yaptığımız işi dine münafi görmek, yapılan işi görmemektir. Biz şu kanaatteyiz ki, yapılan işin dinsizlikle hiçbir münasebeti yoktur. Bu sistemde muvaffak olalım, on sene azimle, muvaffakiyetle tuttuğumuz bu yolda yürüyelim. On sene sonra bütün dünya ve şimdi bize muarız olanlar yahut tuttuğumuz yoldan din namına endişe edenler görecektir ki Müslümanlığın asıl en temiz, en safi en hakikî şekli bizde tecelli etmiştir.³²

Türk Reformasyonu ve İslam

Modernleşme kuramı, modern ve geleneksel toplum yapılarının birbiriyle karşılaştırılarak gelenekselliğin modern olanın karşısında konumlandırılmasına dayanmaktadır.³³ Geleneksel yapıların ilerlemeci bir anlayışla "geri kalmış" ilan edildiği geleneksel-modern ikileminde, modern olmayan her şey geleneksellik içine yerleştirilmiştir. Bunlar arasında din, geleneksel zihniyet yapılarını, örf ve âdetleri biçimlendiren, kültürel yapılara ve kamusal örüntülere nüfuz eden yapısıyla modernleşme karşıtı söylemlerin kaynağı görülerek reddedilmiştir.

³⁰ "Cumhuriyetin ilanından sonra da, yeni Teşkilat-ı Esasiye Kanunu yapılırken, laik hükümet tabirinden dinsizlik manası çıkarmaya mütemayıl ve vesileci olanlara fırsat vermemek maksadıyla ikinci maddesini bî manâ kılan bir tabirin ithaline müsamaha olunmuştur. Kanunun gerek 2'nci, gerek 26'ncı maddelerinde zaid görünen ve yeni Türkiye devletinin ve idare-i Cumhuriyetimizin asrî karakteriyle kabili telif olmayan tabirat inkılap ve Cumhuriyetin o zaman için beis görmediği tavizlerdir". Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, s. 80.

³¹ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Yayınları, 1945-7, c. V, s. 1644-1645.

³² *Muallimler Birliği Mecmuası*, Yıl: 1, sayı 4, 1925, s. 149'dan aktaran Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c. V, s. 1741-1742.

³³ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yay., 1990, s. 40.

Batı dışı toplumların modernleşme tecrübesi, Batı toplumlarının aksine çoğunlukla gücünü iç dinamiklerden değil, dış unsurların itici gücünden alan ve içeride de seçkinci bir zümrenin sahiplendiği “zorunlu ve emredici” bir restorasyon projesi olarak ortaya çıkmış; dışa bağ(ım)lı bir dönüşümün toplumsal yapılara nüfuzunun çoğunlukla göz ardı edildiği “ithal” bir reform programı içinde gerçekleştirilmiştir. Siyasal düzeni ve gündelik hayatı dinselliğin çekim gücünden koparan Cumhuriyet Türkiye’sinin “çağdaşlaşma” ideali de ancak “medeniyet”in yegane ölçüsü ve taşıyıcısı olarak görülen “Batı”ya dönmekle hayata geçirilebilecekti.³⁴ Böylece siyaset ve toplum hayatına bütün boyutlarıyla nüfuz etmiş olan İslam kimliğinden arındırılmış ve Batılı değerler içinde yeniden kurgulanmış bir ülke ve toplum meydana getirmek yeni devletin temel misyonu oldu.³⁵ Cumhuriyet döneminde bir medeniyet projesi olarak hayata geçirilen Batıcılık, Kurtoğlu’na göre Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak topyekûn bir Batılılaşmaydı. Başka bir deyişle Osmanlı modernleşmesinde Batıcılık “kısmen ikrarın kısmen inkârın” konusu iken Cumhuriyet döneminde pozitivism ve laiklik ideolojileriyle bütünleşen bir Batıcılıktan söz etmek gerekecekti.³⁶ Kurucuların topyekûn Batılılaşma ideali, her ikisi de kolektif hafızaya din karşıtlığı olarak yazılacak bu iki ideoloji (positivism ve laiklik) sayesinde Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulma ve kurumsallaşma sürecine *entelektüel despotizm* olarak damgasını vuracaktı. Türkçülüğün temel ideallerini de içine alan Cumhuriyet projesi, böylece İslamcılığı kesin olarak dışarıda bırakan ve “gündelik hayatı İslamsızlaştıran” kararlı bir reform programıyla kendi önceliklerini ilan etmişti.³⁷ Dinin yeni rejimdeki karşılığı ise bundan böyle ancak pragmatik gerekçelerle açıklanabilecekti. Laiklik ilkesiyle idealize edilen din ve devletin ilişkisi ise, dinin devletin gözetim ve kontrolü altında ve onun ideallerine ket vurmayacak bir biçimde yeniden üretilmesini gerektirecekti. Nitekim 1924 yılında Büyük Millet Meclisi “şeriatı tenfiz”le yükümlü kıldığı halde, 1927’de henüz bir kavram olarak

³⁴ Mustafa Kemal 29 Ekim 1923 tarihinde Fransız muhabiri Maurice Pernet’ya verdiği demeçte genç Cumhuriyet’in çağdaşlaşma idealini “Memleketimizi çağdaşlaştırmak istiyoruz. Bütün çalışmamız Türkiye’de çağdaş, dolayısıyla Batılı bir hükümet meydana getirmektir. Medeniyete girmek arzu edip de, batıya dönmemiş millet hangisidir?” sözleriyle açıklamıştı. Bkz. *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri-III*, Ankara: TTK, 1997, s. 91.

³⁵ A. Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm -Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2003, s. 104.

³⁶ Zerrin Kurtoğlu, “Türkiye’de İslâmçılık Düşüncesi ve Siyaset: Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce -İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2005, s. 205.

³⁷ Yasin Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce -İslamcılık*, s. 69.

laiklikten söz edilemese de Cumhuriyet Halk Fırkası nizamnamesinde “devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmak” temel esaslardan birisi olarak kabul edilmişti:

Fırka, itikadat ve vicdaniyatı siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilatından kurtararak, milletin, siyasi, içtimai, iktisadi bilcümle kavanin, teşkilat ve ihtiyacatını müsbet ve tecrübevi ilim ve fenlerin muasır medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve eşkale tevfikân tahakkuk ettirmeği, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim esaslarından addeyleyler.³⁸

“Devletin dini İslam’dır” hükmünün 1928 yılında anayasadan çıkarılmasından kısa bir süre önce serdedilen bu yaklaşıma göre dinin yeni devletteki yerinin bundan böyle şahısların vicdanlarıyla sınırlandırılacağı ve devlet düzenindeki örgütlenmenin de “müspet ve tecrübevi ilim”e dayandırılacağı ilan edilmişti. Türk modernleşmesine özgü bu “laiklik” anlayışında her türlü dinsel inancın korkusuzca müsamaha göreceği modern, “batılı bir özgürlük alanı”ndan ise hiçbir şekilde söz edilemeyecekti.³⁹ Dini bir vicdan hürriyeti mahiyetinde tanımlamak yeni rejimin gerekliliklerini gerçekleştirmede tek başına yeterli görülmediğinden, bu ideale ulaşabilmek için “daha fazlası, bir başka ifadeyle, dinin devlet tarafından denetim altına alınması” bir zorunluluk halini alacaktı.⁴⁰ Böylece laiklik ilkesi, dini nitelikli geleneksel değerler sisteminin ortadan kaldırılarak yenisinin üretilmesinde temel bir istinat noktası oldu. Böylece Cumhuriyet’in en temel ve hassas bileşenlerinden birisi olarak ortaya çıkan laiklik yorumu, aynı zamanda İslam’ın kurucu niteliğini zayıflatan bir sonuç doğurdu; zira İslam, Batılılaşma karşısında en güçlü ve yaygın karşı-ideoloji olarak varlığını sürdürecekti.⁴¹

Devletin dinle kurduğu bu yeni ilişkide, toplumdaki prestij ve meşruiyetin dikkate alındığı rahatlıkla söylenebilirse de Diyanet İşleri Reisliği ancak siyasal kaygıların gözetildiği ölçüde sistem içinde varlık alanlarını koruyabilecekti. İslam’ın bireysel ve toplumsal düzeyde ortaya koyduğu gerekliliklerin, yeni rejimde bütünlüklü bir şekilde karşılanabileceğini ummak imkânsız olsa da Batılı formaliteler eşliğinde dine gündelik hayat içinde yeni bir “yer” tayin etmek ve bu yeri, laik ve

³⁸ *Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi*, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1927.

³⁹ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih* (çev. Ercüment Akar vd.), İstanbul: İz Yay., 1993, s. 287.

⁴⁰ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s. 166.

⁴¹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yay., 1999.

seküler ilgileri tartışmaya açan bir duruştan özenle uzaklaştırmaktır. Öte yandan rejimin din politikalarına biçim veren önceliklerinden birisi de dini-toplumsal muhalefetin dinsel zemin ve kaynaklarını kontrol altında tutmaktır. Sistemi korumak üzere seferber edilen kurumsal yapılar aracılığıyla bir taraftan geleneksel dini yapılar kontrol altına alınırken, öbür taraftan da yeni bir dinselliğin sınırları tayin edilecekti.⁴²

Bu yeni dinsellik çerçevesinde dinin toplumsal karşılıkları konusunda son derece hassas hareket edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Böylece kendi özgün koşullarını da içerecek şekilde reforma açık bir dinsellik Türk reformasyonu içinde biçimlendirilebilmiştir. Devlet tarafından geleneksel kodların kimi zaman müdahalelerle kimi zamansa tahkir ve gözden düşürme gibi daha dolaylı yollarla aşındırıldığı bu süreçte, bireylerin öznel tercihleri, tavırları ve tutumlarıyla sınırlandırılan yeni bir dinselliğin geliştirilmesine çalışılmıştır. Ancak sistemin doğrudan müdahale ettiği alanlarda yaşanan kırılmaların, sonuçta devletle toplum arasında ciddi bir mesafeye yol açtığı ve bu mesafenin Türk siyasal hayatını derinden etkilediği de bir gerçektir. Bu belirleyici rol günümüze kadar devam etmiş, Türk siyasal hayatında dinselliğe yükledikleri anlam ve ona açmayı vaad ettikleri alan her zaman siyasal partileri karakterize eden en önemli alametler arasında yer almıştır.⁴³ Kurucu fikriyatın İslami reformlar konusunda benimsediği kararlı duruş, reformların toplumsal karşılığını göz ardı etme pahasına uzun bir süre varlığını korumuştur. Rejimin bizatihi İslam'la değil, ona sonradan eklenmiş olan geleneksel kalıntılarla mücadele ettiği savunusuyla kendisini meşrulaştıran bu retoriğe göre geleneksel yapıların yıkılmasıyla İslam asıl hüviyetiyle tezahür edebilecekti:

Din vardır ve lazımdır. Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi, fakat bina, uzun asırlardır ihmale uğramış. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak, birçok yabancı unsur, binayı daha fazla hırpalamış. Bugün bu binaya dokunulamaz, tamir de edilemez. Ancak zamanla çatlaklar derinleşecek ve sağlam temeller üstünde yeni bir bina kurmak lüzumu hasıl olacaktır.⁴⁴

İslam dünyasının gerilemesine ve Batı toplumları karşısında her bakımdan yenik düşmesine ona sonradan eklendiği düşünülen birtakım yabancı unsurların yol açtığı düşüncesinin, en başta İslamcılığın

⁴² Rejimin İslam'a yönelik düzenlemeleri hakkında özgün bir değerlendirme için bkz. C. Leon Ostorog, *Ankara Reformu*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1972, s. 96.

⁴³ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 115.

⁴⁴ Mustafa Kemal [Atatürk]'ten aktaran Muzaffer Erendil, *İlginç Olaylar ve Anekdotlarla Atatürk*, Ankara: Genelkurmay Başkanlığı, 1988, s. 153.

temel argümanı olmakla birlikte, laik devrimin savunulmasında da kullanılmış olması kurucu fikriyatın eklektik ve pragmatik yapısına işaret ediyordu.⁴⁵ Böylelikle devrimlere aynı zamanda dinsel bir meşruiyet kazandırılmış; geleneksel resmi-dini kurumlara yeni rejim içinde yer verilmediği gibi toplumsal karşılıkları çok güçlü olan “popüler” İslami yapılar (tarikatlar ve cemaatler) karşısında da topyekûn bir mücadele yürütülebilmişti. Din politikalarının kurucu “laiklik” ilkesine bağlı olarak gelişimi de devlet ve dinin ayrışmasını değil, reformun amaçlarına hizmet etmek üzere dini hayatın devlet tarafından düzenlenmesini ifade etmekteydi. Düzenleme fikrine kaynaklık edecek olan yeni İslam yorumu ise, dönemin ruhuna uygun olarak monolitik bir karaktere sahipti. Kurucu fikriyatın bu doğrultuda başvurduğu referanslar da “asri” ve “milli” değerlerin yeni bir terkiibinden oluşacaktı. Yeni Türkiye Cumhuriyeti’ni ideal toplum yapısına ulaştırması hedeflenen inkılapların temel gayesi “muasır medeniyetler”e yetişmekti. Bu yolda “milli” gayelerin de belirleyici ve etkileyici birer dinamik sadedinde seferber edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle dil reformunun bir uzantısı gibi görünen ancak esasında yeni bir milli din anlayışını ikame eden ibadet dilinin Türkçeleştirilmesine yönelik düzenlemeler, “asri” ve “milli” ideallerin mezcedildiği uygulamalar olarak hatırlanabilir.

Hiç kuşkusuz aklın yüceltildiği pozitivist düşünce, Türk reformasyonunun en belirleyici unsurlarından birisidir. Modernleşme ve akılcılık arasında kurulan ontolojik ilişkinin epistemolojik olarak gelenekten kopuş üzerine inşa edilmesi sonuçta Cumhuriyet’in yönetim ideolojisinin de “pozitivist otoriteryanizm” olarak biçimlenmesine yol açmıştır.⁴⁶ 17. yüzyılın Kartezyen felsefesinden beslenen Aydınlanma düşüncesine göre akıl, toplumsal projelerin de temel ilkesi olarak değerlendirilmişti. Orta Çağ’ın vahiy, gelenek ve otorite üçlemesinin sorgulanabilir ve eleştirilebilir nesnelere dönüştürülmesi ve bütün kutsalların üstünde rasyonel bir dünyanın inşası, aydınlanmacı toplum projelerinin esasını oluşturuyordu. Buna göre Orta Çağ’ın insanı köle-

⁴⁵ “Bu yüzden cemiyeti İslamiyeye dahil birtakım kavimler İslam oldukları halde sukûta, sefaletle, inhitata maruz kaldılar. Mazilerinin sakim veya batıl itiyadat ve itikadıyla İslamiyeti teşvik ettikleri ve bu suretle hakikati İslamiyeden uzaklaştıkları için kendilerini düşmanların esiri yaptılar.” Mustafa Kemal’in 20 Mart 1923’te Konya’da yaptığı konuşma için bkz. Gazi M. Kemal Atatürk, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri-II*, s. 142, 143.

⁴⁶ Zerrin Kurtoglu, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset”, s. 206.

leştiren din boyunduruğundan ancak akıl ve akileştirilmiş bir din ile kurtulmak mümkündü.⁴⁷ İşte dönemin önde gelen siyasi aktörlerinin beslendiği felsefi temel de Aydınlanmacı düşünürlerin ortaya koyduğu bu “ham akılcı” söylemlerle ilişkiliydi. “Akıl”ın vazgeçilmez temel belirleyici olarak rahat bir şekilde seferber edildiği bir entelektüel zeminde, aktörlerin muhatap olarak değerlendirdikleri dini de aynı referans kalıbı içinde ele almaları tahmin edilebilir bir tercihti. Nitekim öyle de oldu. İslam’ı akıl dini olarak tasvir eden bir muhayyile onda rasyonel bulamadığı her şeyi de “hurafe” ve “batıl itikat” olarak tahkir ve tezyif etmekten geri durmadı.

Öte yandan dinin medeniyet ölçülerine uygun ve onun gerektirdiği ilkelerle özünde mutabık olduğu düşüncesi, medeni toplumlar karşısında tarihsel yüklerinden kurtarılmış bir İslam’ın üreteceği dindarlık tipolojisinin ikame edilmesini gerekli kılmıştı. Buna göre İslam, “en makul ve en tabii” “son” din olarak “akla, fenne, ilme ve mantığa” uygundu.⁴⁸ Nitekim laikliğin esaslı bir ilke olarak kabul edilmesini izleyen süreçlerde dini reformlardan beklenen, daha bireysel ve akılcı bir Müslümanlığın, geleneksel ve “hurafelerle malul” dindarlığın yerine inşa edilmesi idi. Böylece geleneksel popüler kültürün ürettiği yaygın tasavvufi merasimlerin ve tekke kültürünün yerini entelektüel ve felsefi derinliğe sahip bir din tasarımı alacaktı.⁴⁹ Popüler halk kültürü ile kurucu seçkinlerin kültürü arasındaki uçurum, seçkinlerin -kendi dünyalarında dine önem verseler bile- nihayetinde halk İslam’ını kural dışı saymalarına yol açtı.⁵⁰ Dini aynı zamanda bir “iktidar aygıtı” olarak gören yeni rejim kendi öncelikleri doğrultusunda tanımı yapmış bir dini merkeze taşıma gayreti içindeydi.⁵¹ Böylece halk İslam’ına yönelik her türlü müdahalenin meşruiyeti seçkinlerin onayladığı başka bir İslam idealiyle güçlendirilirken, halka rağmen kararlı bir şekilde uygulanan reformların idealize edilen İslam’a geçişte yüklendiği mis-

⁴⁷ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yay., 2009.

⁴⁸ “Bizim dinimiz, en makul ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uyması lâzımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur... Hangi şey ki akla, mantığa, menfaate-i ammeye (halkın yararına) muvafıktır (uygundur), biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır (uygundur). Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, İslam’ın menfaatine muvafıkta (uygunsa) kimseye sormayın. O şey dindir. Eğer bizim dinimiz aklın mantığın tetabük ettiği (uygun düştüğü) bir din olmasaydı ekmele olmazdı, ahir din olmazdı.” *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri-II*, s. 90.

⁴⁹ Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yay., 2005, s. 31.

⁵⁰ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 147.

⁵¹ Necdet Subaşı, “1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -İslamcılık*, s. 217.

yon, onu bir şekilde rejimin vazgeçilmez bileşenlerinden birisi haline getirdi. “Laiklik” idealiyle açıklanan bütün reformların, sonuçta idealize edilen toplum yapısına ulaşmak için gelenekle arasına koyduğu mesafe ve esaslı bir kopuşla ancak gerçekleştirebileceği varsayılmıştı.

Kurucu kadronun hem devlet hem de toplum yapısını köklü biçimde dönüştürmek istediği laik nitelik, İslam’ın geleneksel işlevlerinin daraltılarak yalnızca inanç ve ibadet alanına indirgenmesi esasıyla sınırlandırılması düşüncesine dayanıyordu. Nitekim din ve vicdan özgürlüğü, dini ancak bireylerin iç dünyalarından dışarıya taşmayan bir inançlar bütünü olarak onaylayacaktı.⁵² Bu çerçevede “ilham(lar)ını gökten veya gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan alan” laik devletin dini kurumlarından da, bireylerin vicdanına ve ibadethanelere terk edilmiş bir İslam’ın inşasında ciddi roller üstlenmeleri bekleniyordu. Bu beklentinin ne düzeyde karşılanabildiği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte önde gelen dini aktörlerin genel olarak bu sınırlara sadık kaldıkları söylenebilir. Nitekim Diyanet İşleri’nin ilk reisi Rifat Börekçi, göreve gelişinden kısa bir süre sonra şu beyanatta bulunuyordu:

Din ile dünya işlerinin ayrılmasından daha tabii ve mantıklı bir şey olmaz. Din bir emr-i vicdani ve uhrevidir. Bunun alelade dünya işleri gibi çok defa bulaşık ve karışık manzaralarla mümtezc olması onun ulviyet ve ruhaniyetine zarar verir. Yapılan iş pek musibidir.⁵³

Dini temsilin Vekalet statüsünden çıkarılarak görece siyasetten uzaklaştırılması ve Başvekalete bağlanarak yeniden yapılandırılmasından kısa bir süre sonra yapılan bu açıklamanın Diyanet İşleri reisi gelmesi anlamlıydı. Nitekim Diyanet İşleri Reisliği de İslam’la devletin yeni tercihleri arasında bir bağ kurmak ve olası huzursuzlukları gidermek üzere devletin laik niteliğine rağmen sistem içinde yapılandırılmıştı. Burada din alanındaki toplumsal beklenti ve muhalefete bağlı olarak oluşabilecek gerilimlerin her zaman hesaba katıldığı da hatırlanmalıdır. Geleneksel dini kurumların kısa süre içinde peş peşe lağvedilmesi neticesinde ortaya çıkabilecek toplumsal muhalefetin kitleselleşmesi tehdidine karşı sınırları yeni rejimin gereklilikleri çerçevesinde belirlenmiş bir dinsel devrede tutulacaktı.

⁵² İftar Gözaydın, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yay., 2009.

⁵³ *Cumhuriyet*, 6 Temmuz 1924.

Ulus Devlette Din: Milli Din Yorumuna Doğru

Kurucu kadronun temel hedeflerinden birisi de yeni bir ulus ve modern bir toplum meydana getirmek üzere siyasi ve toplumsal yapının yeniden kurgulanmasıydı.⁵⁴ Eşit vatandaşlık aidiyetinin milliyet üzerinden kurgulandığı ulus devlet modelinde milli gayeler; ortak vatan, ortak dil ve bayrak etrafında toplanan “millet”i ifade ediyordu. Osmanlı Devleti’nde ise bu bağ İslam’dı. Dolayısıyla yeni devlet, milliyet bağının ikame edilmesinde doğal olarak “İslam”ın belirleyici ağırlığını azaltmaya çalışırken, aslında din odaklı geleneksel devlet ve toplum kurgusunun savunucularını da karşısına alıyordu.

Osmanlı modernleşmesinin temel bileşenlerinden “ulusçuluk hareketi” içinde biçimlenen İslam ile Türklüğün buluşturulması, 19. yüzyıldan itibaren çöküşün önüne geçme çabasıyla öne çıkarılan bir ideoloji olarak tebarüz etmişti. Şüphesiz ki geleneksel siyasi ve toplumsal ilişki biçimlerini açıklamada yegâne meşruiyet zemini olan İslam’ın, henüz yeşermeye başlayan “milli” öğelerle buluşturulması belirli aşamalardan geçerek gerçekleşecekti. Müslüman toplumların modernleşme tecrübesi çoğunlukla sömürgeci bir talebin yansıması olarak vücut bulmuşken,⁵⁵ Türk modernleşmesinde din yeni bir ulusun inşa edilmesinde seferber edilecekti.

Osmanlı toplumunda ilk kez Fatih döneminde başta İstanbul’da yaşayan Rum Ortodoks ve diğer Hıristiyan cemaatlerine verilen bir takım idari ve dinsel özgürlüklerle gündeme gelen “millet” kavramını geleneksel olarak bir dinsel topluluğa aidiyeti temsil ediyordu. Toplumsal yapının temelini oluşturan görece bağımsız, parçalı ve içe dönük cemaatler bütününe dayalı Osmanlı millet sistemi, alt kültürel yapıların ve dini cemaatlerin kendi içindeki yoğun ve sağlam ilişkilerinden güç almaktaydı. Nitekim Osmanlı bürokrasisi de son dönemlere kadar Müslüman olmak ve Türkçe bilmek şartıyla bütün etnik kimliklerin yükselmesine açık olmuş; hatta devşirme sistemiyle Arnavut, Slav, Macar, Rum ve diğer etnik gruplara mensup çocuklar Enderun’a kabul edilerek İslam ve Osmanlı kültürüne uygun şekilde yetiştirildikten sonra bürokrasi içinde yüksek görevlere getirilmişlerdi. Ancak toplumun ana unsurunu oluşturan Müslümanlar “millet-i

⁵⁴ Halil İnalçık, “Büyük Bir Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme”, *Doğu Batı*, sayı. 3 (1998), s. 69-74.

⁵⁵ J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim* (çev. Cemil Aydın vd.), İstanbul: Yöneliş Yay., 1991-1995.

hâkime" iken, "millet-i mahkûme" olarak adlandırılan gayrimüslimler millet kavramının dinsel içeriğine uygun olarak "zimmi" hukukuna göre muamele görmüş, devlet karşısındaki yükümlülüklerini yerine getirdikleri ölçüde bir hareket alanına sahip olmuşlardı; ta ki Tanzimat dönemiyle birlikte artık geri dönülmez bir biçimde girilen Batılılaşma süreci, Fransız İhtilalinin de etkisiyle eşit vatandaşlık taleplerini çoğaltana kadar. Nihayetinde Batı merkezli siyasi baskıların ve bu doğrultuda gelişen toplumsal beklentilerin önü açılmıştı. Nitekim Islahat fermanıyla eşit hak ve görevlere dayalı vatandaşlık esası kabul edilmiş; ancak bağımsızlık taleplerinin önüne geçilememişti. Bundan sonra öncelikle Hıristiyan halkların çoğunlukta olduğu bölgelerden başlayarak ulus temelli ayrılıkçı hareketler çöküşü hızlandırdı.

Geleneksel yapıların kırılarak yerel alt kültürler üzerinde tüm kimlikleri kapsayan resmi üst kültürün benimsetilmesine dayalı millet sisteminin çözümlüğü,⁵⁶ Osmanlı Devleti'nin "cihan imparatorluğu" idealinin de sonu anlamına geliyordu. "Osmanlı milleti" tasavvurunun başarısızlığa uğraması üzerine siyaseten Genç Osmanlıların "Panislamizm" projesi öne çıkmış; "ırk üzerine müstenid bir Türk milliyet-i siyasiyesi" ise diğer ikisine göre nispeten daha sonra ortaya çıkmıştı. Yusuf Akçura, 1904 yılında "üç tarz-ı siyaset"ten biri olarak nitelediği Osmanlıcılığın işlevsiz kalışından sonra diğer ikisinden hangisinin Osmanlı Devleti için daha uygulanabilir olacağını soracaktı.⁵⁷ Onun bir kurtuluş ideolojisi olarak işaret ettiği Türkçülük, bir grup aydının öncülüğünde siyasi bir yöneliş olarak güçlenecek ve Türkiye Cumhuriyeti ulus devletinin kurucu ideolojilerinden birisi haline gelecekti.

II. Mahmut döneminden itibaren Osmanlı aydınlarının geliştirerek benimsediği Türkçülük, Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesiyle toplumsal meşruiyetini artırdı. Türklerin azınlıkta olduğu İslam topraklarının kaybedilmesi, özellikle aydınlar arasında Türkçülük cereyanının değişik versiyonlarının revaç bulmasını hızlandırmıştı. Öte yandan Avrupa'da Türklere duyulan ilgi ve hayranlığın etkisiyle Batılı Türkologların araştırmalarının da bunda önemli bir payı vardı. Türklere duyulan hayranlık, (Fransızca, "Turquérie") özellikle Pierre

⁵⁶ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: İnsan Yay., 1992.

⁵⁷ "Hülasa, öteden beri zihnimi işgal edip de kendimi ikna edecek cevabını bulamadığım sual, yine önüme dikilmiş cevap bekliyor. Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Devlet-i Osmaniye için daha nâfi ve kâbil-i tatbiktir?" Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, İstanbul: Matbaa-ı Kader, 1911.

La Fayette, Mismar, Auguste Comte gibi yazar ve edebiyatçıların Türklerin yaşam tarzları ve gelenekleri konusunda yazdıkları kitapların da katkısıyla Türk kültürünün Avrupa'da tanınmasını sağladı. 19. yüzyıldan itibaren Batılı tarihçiler ve dilbilimcilerin Türk topluluklarının dil ve kültür kökenlerine ilişkin çalışmaları İslam dünyasında da dikkat çekmeye başladı. De Guignes, Arminius Vambéry, Léon Cahun, Arthur Lumley Davids gibi araştırmacılar Türklerin Asya'daki kökenlerini ve ortaya koydukları uygarlıkları VIII. yüzyıla kadar geriye götürdüler. Türkoloji alanındaki en çarpıcı gelişme ise şüphesiz Wilhelm Radloff ve Vilhelm Thomsen'in Orhun yazıtlarını çözmeleiydi.⁵⁸ Bundan sonra pek çok yabancı Türkolog, Türk tarih, kültür ve dili üzerine önemli eserler verecek; bütün bunlar Türkçülük ideolojisinin gelişmesine ve kökleşmesine büyük katkı sağlayacaktı.⁵⁹

Öte yandan Osmanlı'da Türk milliyetçiliği düşüncesi iki ana dardan beslenmişti. Bunlardan ilki başlangıçta milliyetçiliği devleti korumak için bir araç olarak gören Osmanlı aydınlarıydı. Meşrutiyet'e kadar Batı'da gelişen milliyetçi akımlardan haberdar olmakla birlikte etnik temele dayalı milliyetçiliğin Osmanlı aydınları arasında itibar kazandığı söylenemese de Tanzimat'la birlikte "hürriyet", "vatan", "millet", "meşrutiyet" gibi kavramların giderek içinin doldurulması, Osmanlılık ve İslamcılığın bir kurtuluş ideolojisi olarak gerilemeye başlamasıyla milliyetçilik düşüncesi aydınlar arasında yüksek sesle konuşulur hale geldi. 1908 yılında Osmanlılık henüz resmi bir ideoloji iken İttihat ve Terakki hareketi içinde güç kazanan Türkçülük, çok sayıda örgüt ve yayın organı tarafından yayılmaya başladı: kendisinden sonrakilere de öncülük eden Türk Derneği, daha sonra onu izleyen Türk Yurdu Cemiyeti ile *Halka Doğru* ve *Türk Sözü* dergileri gibi. Osmanlı Türkçü aydınlardan öncüler arasında ise *Genç Kalemler* dergisi etrafında örgütlenerek edebiyat ve dil alanına yoğunlaşan ve Jön Türkler'e yakınlıkları bilinen Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Ali Canip [Yöntem] gibi Selanik kökenli aydınlar ile Türk kültürü üzerine çalışan Veled Çelebi [İzbudak], Mehmet Emin [Yurdakul], Munis [Tekinalp] (Moiz Kohen), Ahmet Vefik Paşa, Necip Asım [Yazıksız] gibi isimler yer alıyordu.⁶⁰

⁵⁸ François Georçeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, İstanbul: Tarih Vakfı, 1999, s. 29.

⁵⁹ H. Namık Orkun, *Türkçülüğün Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası, 1977, s. 30-40, David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908*, İstanbul: Kervan Yay., 1979, s. 3-14.

⁶⁰ Georçeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, s. 30.

İkinci aydın grubu ise milliyetçilik fikrini öncelikle Rusya'da bağımsızlıklarını kazanabilmek için öne sürmüş, daha sonra Osmanlı topraklarına gelerek fikirlerini burada yaymaya çalışmışlardı. Yusuf Akçura, İsmail Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzâde Ali, Abdürreşid İbrahimov, Ayaz İshaki, Halim Sabit gibi isimlerin öncülük ettiği Kırmımlı, Tatar ve Azeri aydınlardan oluşan bu grup İstanbul'da göçmen dernekleri kurarak çeşitli gazete ve dergiler çıkardılar. Rusya'da, aldıkları yüksek eğitime rağmen Türk asıllı olmaları sebebiyle iktidara dahil edilmeyen burjuva ailelere mensup bu kişiler Osmanlı Devleti'ne gelince "hâkim millet"e mensup olmanın verdiği özgüvenle Türkçü fikirlerin yayılmasına öncülük ettiler.⁶¹ Bunlar arasında özellikle Ziya Gökalp Cumhuriyet döneminde yürütülen dinin millileştirilmesi siyaseti bakımından öne çıkıyordu.

1913 yılında ortaya attığı "üç fikir cereyanı" (Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak) teziyle Batı'nın kazanımlarını içselleştiren ve milli karakterde bir din anlayışının teorik temellerini kurgulayan⁶² Gökalp, bunlardan özellikle Türkleşmenin altını çizerek yeni asrın karşı konulmaz bir biçimde "milliyet asrı" olacağını öne sürüyordu.⁶³ Bu teorik çerçeve, kendisi bunların sonuçlarını görmeye yetişemese de, Mustafa Kemal üzerinde derin bir etki bırakacak ve Cumhuriyet devrimleriyle birlikte yeni devletin dini reformlarına ilham kaynağı olacaktı. Özellikle ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, adeta Gökalp'in "vatan" idealinde sembolik bir anlama kavuşmuştu.⁶⁴

⁶¹ Turgay Uzun, "Osmanlı Döneminde Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Kaynakları", s. 253-268.

⁶² "Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu cereyanların tarihi tetkik olunursa görülür ki mütefekkirlerimiz ibtida muasırlaşmak lüzumunu hissetmişlerdir. Üçüncü Sultan Selim devrinde başlayan bu temayüle inkılaptan (II. Meşrutiyet'in ilanıyla yürürlüğe konulan reformlar) sonra 'İslamlaşmak' emeli iltihak etti; son zamanlarda ortaya bir de 'Türkleşmek' cereyanı çıktı. 'Muasırlaşmak' fikri, mütefekkirlerce aslı bir akîde hükmünde olduğu için muayyen bir naşire mâlik değildir. Her mecmua, her gazete bu fikrin az çok müdafidir." Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1976, s. 1.

⁶³ "Dünyanın şarkı da garbı da bize celi bir surette gösteriyor ki bu asır milliyet asrıdır; bu asrın vicdanları üzerinde en müessir kuvvet, milliyet mefkûresidir. İçtimaî vicdanların idaresi ile mükellef olan bu devlet, bu mühim içtimaî âmili mevcut değil farz ederse, vazifesini ifa edemez. Devlet adamlarında, fırka racüllerinde bu his mevcut olmazsa, Osmanlılığı terkîp eden cemaat ve kavimleri ruhi bir surette idare etmek kabil olamaz... Milliyet hissini hâkim olduğu bir memleketi ancak milliyet zevkini nefsinde duyanlar idare edebilirler." Gökalp'e göre millet, "Lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir". Buna göre milleti oluşturan da fertlerin sahip oldukları ortak harstr (kültür). Medeniyet evrenselken hars ulusaldır. Milliyetçilik ise "Fertle bağlı olduğu millet arasındaki hissi bağıdır. Ve bu bağı oluşturan yine ortak harstr. Değiştirilmesi ise insanın isteğine bağlı değildir." Türkçülük ise genel tanımıyla "Türk harsını arayıp bulma çabasıdır. Çünkü toplumlar ancak iradeleri dışında olan vicdan ve zevklerine paralel düşündükçe çelişkinden uzak kalacaktır". Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 3-10.

⁶⁴ "Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar manasını namazdaki duanın / Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur / Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hudanın / Ey Türk

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte milliyetçilik yeni bir ulus devlet idealine götüren en önemli araç-ideoloji olarak seferber ediliyor; muasırlaşmak ve Türkleşmek terkiibinden oluşan modern Türk ulusunun inşası amaçlanıyordu. Böylece Osmanlı'dan kalan birikim dine ait hemen bütün unsurlarıyla dışarıda bırakılacak, yerine Aydınlanma ve Fransız devriminin kültürel ve siyasal mirası yoğun milliyetçi öğelerle tedvin edilerek Batılılaşma hamlesi içinde yeniden anlamlandırılacaktı.

Bu çerçevede doğrudan doğruya İslam öncesi "Türklük"le bağlantı kurularak Osmanlı'dan ve İslam'dan boşalan değerlerin yerine yeni mitler, simgeler ve ritüeller ikame edilmek isteniyordu. Bayrak, ulusal marş, ulusal bayram, seremoni, önder kültü gibi sembol ve ritüellerin içeriğindeki belirsizlik ve kullanılabilirlikten yararlanılarak milli hassasiyet ve tepkiler daha kolaylıkla harekete geçirilebilecekti.⁶⁵ Bir taraftan da Türklüğün tarihsel ve dilsel kökenlerinin bilimsel bir araştırma nesnesi sıfatıyla öne çıkarılıp, Türk vatandaşlarının "asil" bir ırkın mensupları olarak geleceğe özgüvenle bakmaları sağlanmaya çalışıldı. Zira artık aidiyet bağlarını, din ve mezhep yerine Türk milliyeti etrafında kurgulayan bir toplum idealinden söz edilecekti.⁶⁶ Buna göre yeryüzünde Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk milletinden daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktu. "Türk milleti kahramanlıkta olduğu kadar istidat ve liyakatte de bütün milletlerden üstündü".⁶⁷

Müslüman kimliğin yerine ikame edilen Türklük kimliği, dönemin başlıca politikalarında baskın bir öğe olarak öne çıkarılacaktı. Devlet eliyle biçimlendirilen milliyetçilik olgusu, toplumsal yaşamın bütün boyutlarına hâkim kılınarak siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda köklü reformlara girişildi. Bundan sonra "gelenekleri olmayan bir geleceği karşılamak için geçmişinden kopan Türk ulusçuluğu", Anadolu'da kurulan yeni devletin hâkim ideolojisi olacaktı.⁶⁸ Bu doğrultuda bir taraftan İslam'a ve dinsel alana yönelik müdahaleler hakkında çeşitli teoriler geliştirilirken, diğer taraftan bunların uygu-

oğlu, işte senin orasıdır vatanın" Ziya Gökalp, *Yeni Hayat*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918, s. 9.

⁶⁵ Ş. Taylan Akman, "Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri", *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2011), s. 81-86.

⁶⁶ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri-I*, s. 240.

⁶⁷ *Atatürkçülük Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 96-98.

⁶⁸ Giacomo Carretto, "1930'larda Kemalizm-Faşizm-Komünizm Üzerine Polemikler", *Tarih ve Toplum*, sy. 17 (1985), s. 57.

lama sahasına ne şekilde aktarılacağı konusunda farklı fikirler öne sürülmüştü. Münir Hayri Egeli'nin aktardığına göre Mustafa Kemal'in "milli bir din" yorumu geliştirmek üzere Reşit Galip'e hazırlattığı projenin öncelikli hedefi Müslümanlığın bir "Türk dini" olduğunun ispat edilmesi ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesiydi.⁶⁹ "Milli din" kavram-sallaştırması A. İbrahim müstear ismiyle yazılan *Milli Din Duygusu ve Öz Türk Dini* (1931) başlıklı kitapta da tekrarlanarak "gayr-ı milli bir din" olan İslam'ın yerine yeni bir dinin "vücuda getirilmesi" teklif edilmişti:

Din milletlerin benliğine müessir olan en mühim içtimai hadisedir. Bu vaziyet karşısında, bizim için gayr-ı milli olan İslam dini yerine milli ve mütekamil bir dinin vücuduna çalışmak zarureti hasıl oluyor. İşte ben dinin zaif cihetlerini göstererek, "mütekâmil bir din hangi esasa müstened olmalıdır?" bunu izaha yelteniyorum. Mütekamil bir dinin milli ve ahlaki esasata istinad etmesini en kuvvetli bir fikir ve his mahsulü olarak buluyorum.⁷⁰

Kitabın daha sonra reisicumhur imzalı kararnameyle yasaklanması, bu konuda geliştirilecek fikirlerin İslam'ın "milli" bir çerçevede yorumlanmasıyla sınırlandırıldığını göstermektedir.⁷¹ Öte yandan Türk tarih tezi çerçevesinde kökenleri bir taraftan Anadolu, öbür taraftan Orta Asya'ya uzanan bir Türk kimliği oluşturulması için, milli tarihin referans alanı İslam tarihinin sınırlarından "millet" in tarihine dönüştürülecek⁷² ve bu doğrultudaki tüm çabalar devletin tüm ideolojik propaganda araçlarıyla desteklenecekti. Bu minvalde İslam öncesi Türk inanç ve kültür hayatına ilişkin konulara ağırlık verilirken Türk ırkının özellikleri ve üstünlükleri efsaneleştirilerek adeta bir altın çağ mitosu biçiminde sunulacak; dönemin yönetici kadrolarının da onayladığı resmi söylem haline getirilen bu yeni tarih anlatısında insanlığın ilerlemesine ilişkin hemen her şeyin Türklükle bağlantısı kurulacak-

⁶⁹ M. Hayri Egeli, *Atatürk'den Bilinmeyen Hatıralar*, İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1959, s. 77.

⁷⁰ Düccane Cündioğlu, *Türkçe İbadet-I*, İstanbul: Kitabevi Yay., 1999, s. 269.

⁷¹ BCA, 30.18.01.78.76.20.

⁷² I. Türk Tarih Kongresi Türk tarih tezinin oluşumunda önemli bir dönüm noktasıdır. Akçura'ya göre "Türk Tarih Cemiyetinin kongrede va'az ve müdafaa ettiği büyük dava, Türklerin, eski ve orta kurunlarda ancak göçebe ve müstevli olarak yaşayan ve yüksek medeniyet seviyesine erişemeyen ikinci derecede insanlardan olmayıp, beşer tarihinde ilk medeniyeti kuran ve ta en eski zamanlardan beri meşalesini ellerinde taşıyan insanlar olduğu davasıdır". Akçuraoğlu Yusuf, "Birinci Türk Tarih Kongresi", *Ülkü Halkevleri Dergisi*, c.1, sy. 1 (Şubat 1933), s. 26. Türk tarih tezi H. Reşit Tankut, H. Cemil Çambel, Dr. Reşit Galip gibi Halk fırkasının önde gelen simaları tarafından çizilmiş; içeriği de Afet İnan, Y. Hikmet Bayur ve Dr. Reşit Galip gibi partili tarihçiler tarafından doldurulmuştur. Bkz. Suavi Aydın, "Türk Tarih Tezi ve Halkevleri", *Kebikeç*, yıl 2, say. 3 (1996), s. 107.

tı.⁷³ Böylece kesin olarak bilinmeyen ve adeta karanlık dönemlere atıfta bulunularak aksinin kanıtlanması zor bir alanda referansını uzak geçmişten alan yeni bir ulusun inşa edilmesi mümkün hale gelecekti.⁷⁴

Dini, ümmet yapısının temel unsuru olarak gören bu tahayyül sonuçta onun yerini almak üzere milli bir etos ve bunu besleyecek yeni bir din algısı üretmeye ihtiyaç duyacak, bu durum giderek devlet katında dinin pragmatik beklentiler içinde seferber edilmeye uygun ve hazır bir vasata çekilmesini gerektirecektir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları:

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)

030.10. Başbakanlık Muamelât Genel Müdürlüğü Evrakı Kataloğu

Belgesel Kaynaklar:

TBMM Zabıt Cerideleri

Düstur

Gazete Koleksiyonları: Cumhuriyet, Vakit, Millet.

Kitaplar ve Makaleler

Ahmet Şirani, 1912, “Şeyhülislamın Vezaifi Cümlesinden”, *Beyanü'l-Hak*, s. 142, 1330.

Akın, Rıdvan, 2008, *TBMM Devleti (1920-1923) Birinci Meclis Döneminde Devlet Erklere ve İdare*, İstanbul: İletişim.

Akman, Şefik Taylan, 2011, “Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri”, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, sy. 1, s. 80-109.

Akça, Gürsoy, 2010, *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İktidar*, İstanbul: Palet. , “Birinci Türk Tarih Kongresi”, *Ülkü Halkevleri Dergisi*, c. 1, sy. 1.

[Akçura] Akçuraoğlu Yusuf, 1911, *Üç Tarz-ı Siyaset*, İstanbul: Matbaa-ı Kader.

Akseki, Ahmet Hamdi, 1915, “Din, Devlet yahut Hilafet ve Saltanat Tefrik Olunabilir mi?”, *SR*, c. XIV, s. 351, İstanbul.

⁷³ Tipik bir örnek olarak Afet İnan, eski Türklerin kurduğu Sümer, Elam, Akat ve kurulmasında önemli rol oynadığı iddia edilen Atina, Sparta ve Roma'nın demokrasi prensibiyle yönetildiğini öne sürüyordu.

⁷⁴ Akman, “Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri”, s. 105.

- Aktay, Yasin, 2005, "Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -İslamcılık*, İstanbul: İletişim, s. 68-96.
- [Atatürk], Gazi Mustafa Kemal, 1934, *Nutuk*, İstanbul: Devlet Matbaası, c. I-II.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Ankara: TTK, 1997, c. I-II-III.
- Atatürkçülük Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri*, İstanbul: Milli Aydın, Suavi, "Türk Tarih Tezi ve Halkevleri", *Kebikeç*, Yıl: 2, s. 3, 1996, s. 107-130.
- Başar, Ahmet Hamdi, 1981, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, Ankara: AİTİA.
- Başgil, Ali Fuad, 1982, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur.
- Berkes, Niyazi, 2002, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Carretto, Giacomo, 1985, "1930'larda Kemalizm-Faşizm-Komünizm Üzerine Polemikler", *Tarih ve Toplum*, s. 17.
- "Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin Hükkam-ı Şer'i Kısmı Tarafından Mebusan-ı Kiram'a Takdim Olunan Layiha", *"Beyanü'l-Hak*, s. 28-34, 1909.
- Cenap Şahabettin, 1921, "Siyasi Hasbihaller", *Peyam-ı Sabah*, 3 Kanunusani.
- Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi*, 1927, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi.
- Cündioğlu, Düccane, 1999, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet-I*, İstanbul: Kitabevi.
- Çağlar, Behçet Kemal, 1940, "Dinimiz." *Ulus*, 6 Ekim.
- Çiğdem, Ahmet, 2005, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -İslamcılık*, İstanbul: İletişim, s. 26-34.
- Doğrul, Ömer Rıza, 1947, "Hakiki Laikliğe Doğru-II", *Selamet*, c. 1, s. 15, 27 Ağustos.
- Egeli, Münir Hayri, 1959, *Atatürk'den Bilinmiyen Hatıralar*, İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık,
- Erendil, Muzaffer, 1988, *İlginç Olaylar ve Anekdotlarla Atatürk*, Ankara: Genelkurmay Başkanlığı.
- Ergin, Osman, 1977, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser, c. I-V.
- Gellner, Ernest, 1992, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: İnsan.
- Georgeon, François, 1999, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, İstanbul: Tarih Vakfı.
- 1918, *Yeni Hayat*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası.
- Gökalp, Ziya, 1976, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- [Gözyaydın] İştâr (Tarhanlı), 1993, *Müslüman Toplum, Laik Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: Afa.
- [Günaltay], Mehmed Şemseddin. *Hurâfattan Hakikata*, İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332.
- Hasan Hikmet, 1925, "İctimaiyâtta Garpçılık ve Bozgunculuk: Lâiklik-Asrîlik", *SR*, c. XXV, sy. 630, s. 89-91.

- Hodgson, Marshall G. S., 1993, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, (çev. Ercüment Akar vd.), İstanbul: İz.
- İnalçık, Halil, 1998, "Büyük bir Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme", *Doğu Batı*, s. 3.
- Karabekir, Kazım, 2009, *Günlükler*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Köker, Levent, 1990, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim.
- Kurtoğlu, Zerrin, 2005, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm'ın Siyasallaşmasına Katkısı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce –İslâmcılık-*, İstanbul: İletişim, s. 201-216.
- Kushner David, 1979, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908*, İstanbul: Kervan.
- Küçük Hamdi (Elmalılı), "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye", *Beyanü'l-Hak*, s. 22, 1327.
- Landau, J. M., 1990, "The Politics of Panislamism", *Ideology and Organization*, London: Clarendon Press.
- Lewis, Bernard, 2000, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: TTK.
- Mardin, Şerif, 1999, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 2003, *Türkler, Türkiye ve İslâm; Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim.
- Orkun, Hüseyin Namık, 1977, *Türkçülüğün Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası.
- Ostorog, Count Leon, 1972, *Ankara Reformu*, (Çev. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul: Edebiyat Fakültesi.
- Pınar, Muhyiddin Razi, 22 Aralık 1949, "Çeyrek Asırlık Vatan Hasretinin Muhasebesi En Büyük Felsefenin Allah Korkusu Olduğunu Neden Unutturdunuz?" *Millet*, c. VIII, s. 202.
- Subaşı, Necdet, 2005, "1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce –İslamcılık-*, İstanbul: İletişim, s. 217-231.
- Subaşı, Necdet, 2005, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre.
- "Şeyhülislam Meclis-i Mebusan'a Gelmeli mi, Gelmemeli mi?" *Mizan*, s. 76, 1327.
- Tör, Vedat Nedim. *Dinimiz*. İstanbul: Yedigün.
- Tunçay, Mete, 2010, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Uzun, Turgay, 2010, "Osmanlı Döneminde Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Kaynakları", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 28, s. 253-268.
- Voll, John Obert, 1991, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, (Çev. Cemil Aydın vd.), İstanbul: Yöneliş.
- Yakut, Esra, 2005, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul: Kitap.
- Yalman, Ahmet Emin. "Din ile Devletin Tefriki." *SR*, c.15 s. 380, 1334.