

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEK PARTİ DÖNEMİ DİN POLİTİKALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Ahmet Şefik HATİPOĞLU

Anabilim Dalı : Siyaset Çalışmaları

Programı : Siyaset Çalışmaları

AĞUSTOS 2009

TEK PARTİ DÖNEMİ DİN POLİTİKALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Ahmet Şefik HATİPOĞLU
419061001

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 04 Mayıs 2009
Tezin Savunulduğu Tarih : 18 Ağustos 2009

Tez Danışmanı : Prof. Dr. İstar GÖZAYDIN (İTÜ)
Diğer Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Gökhan ÇETİNSAYA (İŞÜ)
Doç. Dr. Tuncay ZORLU (İTÜ)

AĞUSTOS 2009



**İTÜ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

TEZ SAVUNMASI SINAV TUTANAĞI

İstanbul 18/08/2009

İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Yüksek Lisans çalışmasını **PROF. DR. İSTİFAK GÖZAYDIN**'in danışmanlığında yapan

AHMET BEKİR HATİPOĞLU'nin tez savunması sınavı **18/08/2009** günü, saat

16.00 de yapılmıştır. Savunma **50** dakika sürmüştür.

Adayın tezi hakkında **KABUL** / **RED** / **DÜZELTME** kararı verilmiştir.

Gereği için bilgilerinize saygılarımızla sunarız.

Tez Yöneticisi

Adı Soyadı: **PROF. DR. İSTİFAK GÖZAYDIN**

İmzası:

Jüri Üyesi

Adı Soyadı: **Prof. Dr. Gökhan Çetinarsı**

İmzası:

Jüri Üyesi

Adı Soyadı: **Doç. Dr. Tuncay Zorlu**

İmzası:

Eki: Sınav Tutanağı

Form No: YL-5

ÖNSÖZ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında yapılan inkılâplar neticesinde devletin laik bir yapıya bürünmüş olmasıyla birlikte tek parti döneminde izlenen politikalar incelendiğinde; gerek gerçekleştirilen inkılâpların doğrudan ya da dolaylı olarak dinle veya dinin etkili olduğu alanlarla ilişkili olması, gerekse devletin din ile ilişkisinin ya da dine olan ilgisinin laiklik adımlarına rağmen kesilmemiş olması tartışma konusudur. Çalışma dâhilinde bu soruya, Osmanlı'dan itibaren din-devlet ilişkilerinin gelişimi zemininden bakarak, özellikle inkılâplarla din politikaları ilişkisini ortaya koymaya çalıştım.

Tezin konusunu belirlemede ve çalışmanın tamamlanmasında verdikleri destek ve gösterdikleri hoşgöründen dolayı, danışman hocam İştar Gözaydın'a, tezle ilgili görüş, eleştiri ve tavsiyelerinden dolayı İsmail Kara, Gökhan Çetinsaya ve Tuncay Zorlu'ya sabrından dolayı başta annem olmak üzere aileme, teşviklerinden dolayı yakın arkadaşlarım İbrahim, Talha ve Veysel'e, bu çalışma sırasında güzel bir ortam sunan İSAM kütüphanesine ve yüksek lisans süresince verdiği maddi destekten dolayı TÜBİTAK'a teşekkürü bir borç bilirim.

Mayıs 2009

Ahmet Şefik HATİPOĞLU

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	v
SUMMARY.....	vi
1. GİRİŞ	1
2. OSMANLI DEVLETİ'NDEN CUMHURİYET DÖNEMİNE DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN GELİŞİMİ	8
2.1 Din-Devlet İlişkileri.....	8
2.2 Osmanlı Dönemi Din-Devlet İlişkileri	10
2.2.1 Osmanlı hukuk sistemi: Şer'i hukuk - örfi hukuk	12
2.2.2 Osmanlı siyasi-idari sistemi: Halife-Sultan	15
2.2.3 Osmanlı'da dini örgütlenme: Şeyhülislamlık	17
2.3 Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Din-Devlet İlişkileri	18
2.3.1 Osmanlı modernleşmesi.....	18
2.3.2 Osmanlı'dan Cumhuriyet'e süreklilik ve değişim.....	27
2.3.3 Laikleşme/sekülerleşme tartışmaları	35
2.3.4 Şeyhülislamlıktan Diyanet İşleri Başkanlığı'na.....	37
3. TEK PARTİ DÖNEMİ İNKILÂPLARI VE DİN POLİTİKALARI.....	41
3.1 Cumhuriyet Dönemi İnkılâplarının Genel Değerlendirmesi	41
3.1.1 İnkılâbın içe yönelik hedefleri	42
3.1.2 İnkılâbın dışa yönelik hedefleri.....	45
3.2 Cumhuriyet Dönemi Din Politikaları	46
3.2.1 Milli mücadele dönemi din politikaları	50
3.2.2 Tek parti dönemi din politikaları.....	54
3.2.2.1 Kurumsal yapının dönüştürülmesine yönelik politikalar	55
3.2.2.2 Toplumsal hayatın batılılaştırılmasına yönelik politikalar	59
3.2.2.3 Dinin ulusallaştırılmasına/modernleştirilmesine yönelik politikalar	63
3.2.3 Çok partili dönem din politikaları	66
3.3 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Konumu.....	69
3.3.1 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kamu hizmeti işlevi	74
3.3.2 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kontrol işlevi.....	76
3.3.3 Devletin "ideolojik aygıt"ı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı.....	78
4. SONUÇ.....	82
KAYNAKLAR.....	86

KISALTMALAR

CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DP	: Demokrat Parti
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi

TEK PARTİ DÖNEMİ DİN POLİTİKALARI

ÖZET

Bu tezde tek parti dönemi din politikaları, Osmanlı modernleşmesinin bir sonucu olarak değerlendirilen inkılâplar zemininde ele alınmıştır. Tek parti dönemi din politikalarının değişimi ise “intibak” kavramı çerçevesinde açıklanmıştır.

Tek parti dönemi din politikalarını incelemeyi önce, tarihi arka plana ve siyasi konjonktüre değinmek gereklidir. Çünkü Osmanlı döneminden Cumhuriyet dönemine din-devlet ilişkilerinin değişimini anlamak konuyu açıklamanın ilk adımını teşkil eder. Süreklilik ve değişim noktalarına açıklık getirdikten sonra yapılması gereken inkılâp sürecinin anlaşılmasıdır.

Osmanlı Halife-Sultan sisteminden laik devlet sistemine geçiş, devrimsel olmaktan ziyade evrimsel bir nitelik arz eder. Türkiye Cumhuriyet’i Osmanlı modernleşme politikasının neticesidir. İki dönem arasındaki temel fark ise din-devlet ilişkilerine yönelik yaklaşımları olmuştur. Dini/geleneksel kurumların/oluşumların feshedilmesi, hukuk ve siyasi düzenin laikleştirilmesi yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu yeni ulus-devlette daha merkeziyetçi, modernist ve seküler politikalar uygulanmıştır. Ancak çok partili düzene geçişle birlikte politik tavırda bir değişim söz konusu olmuştur. Öte yandan, özel bir konuma sahip olan Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu da tek parti dönemi din politikaları zemininde ele alınmalıdır. Bu minvalde bu tezde, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bir kamu hizmeti ve kontrol aracı olmanın dışında ulus-inşası sürecinde de bir role sahip olduğu da öne sürülmüştür.

RELIGIOUS POLICIES DURING SINGLE PARTY PERIOD

SUMMARY

In this thesis, the religious policies during single party period are discussed based on the secular reforms, which are considered as result of Ottoman reforms. The change in the religious policies during single party era is explained by using the concept of “accomodation”.

Before analyzing the religious policies during single party period, it is necessary to deal with historical background and political conjuncture. Because, understanding the change in religion-state relations from Ottoman era to the Republic period is the first step to explain the issue. After clarifying the points of continuity and change, process of secular reforms have to be understood.

The process of transformation from Ottoman Caliphate-Sultan system to secular state system is more evolutionary rather than being revolutionary. The republic of Turkey is the conclusion of the modernization policy of Ottoman Empire. The main difference between two eras is the way of approach to the relation between religion and state. Abolition of religious/traditional institutions/organizations and secularization of law and political order led a new era in Turkey. In that new nation-state, more centralist, modernist and secular policies have been imposed. However, the political attitude has changed after passing to the multi-party system. On the other hand, Presidency of Religious Affairs, which has a special status, should be understood based on religious policies of single party. In this way, it is also asserted in this thesis that the Presidency of Religious Affairs has also had a role in nation-establishment process other than being a public service and a control means.

1. GİRİŞ

Milli Mücadele sonrası kurulan yeni düzenle birlikte laik bir temelde şekillenen ve resmi söylem itibariyle din-devlet ayrımını esas alan Türkiye Cumhuriyeti'nin tek parti döneminde izlenen politikalar incelendiğinde; gerek gerçekleştirilen inkılâpların doğrudan ya da dolaylı olarak dinle veya dinin etkili olduğu alanlarla ilişkili olması, gerekse devletin din ile ilişkisinin ya da dine olan ilgisinin laiklik adımlarına rağmen kesilmemiş olması tartışma konusudur. Devletin hukuki yapısının, siyasi-idari şeklinin ve toplumsal yaşantının Milli Mücadele sonrası yeni düzene göre değiştirilmesi/dönüştürülmesi inkılâp hareketinin amacını teşkil ettiği gibi din-devlet ilişkisinin de bu dönüşüme göre yeniden şekillenmesi söz konusudur. Tek parti döneminde izlenen politikaların dinle irtibatlandırılması, toplumun ve devletin geleneksel yapısında dinin temel ve etkin rolüne ve yapılan inkılâpların bu geleneksel yapıyı değiştirme hedefine dayanmaktadır. Bu zeminde atılan adımların dinle olan (doğrudan/dolaylı) ilişkisi nedeniyle bir “din politikası” esasında ele alınması mümkün olmaktadır. Bu noktada, “laik” bir yönetim yapısı ve siyasi irade göz önünde bulundurulduğunda izlenmiş olan politikaların neden dinle ilişkili olduğu ve tek parti iktidarı süresince din politikalarında gözlemlenen değişimin anlamlandırılması çalışmanın temelinde yer alan soruları teşkil etmektedir.

Tek parti döneminde izlenen din politikalarının hukuki, toplumsal, kurumsal, ekonomik vb. yönlerinin dikkate alınması mümkün olmakla birlikte bu çalışmada siyasi perspektif ve tarihsel bağlama dayanan bir yaklaşım söz konusudur. Konunun anlaşılması için önemlerinin farkında olarak, hukuki ve teorik tartışmalar, toplumsal değişimler ve dönemin etkin isimlerinin şahsi düşünce ve söylemleri değil bizzat atılan adımlar ve izlenen politikalar konu edilmiştir. Dolayısı ile yapılan analiz politika düzlemindeki değişimlerin incelenmesini ve anlamlandırılmasını hedeflemektedir. Bu amaçla tek parti dönemi din politikalarının incelenmesinin ve anlamlandırılmasının Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerinin zeminine, mahiyetine ve değişimine nüfuz etme çabasıyla mümkün olacağı açıktır. Cumhuriyet

dönemi din-devlet ilişkilerinin anlaşılması için de Osmanlı dönemi ile mukayese yapmak ve süreklilik/değişim içeren noktaları ortaya çıkarmak kaçınılmazdır.

Genel olarak Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerinin özelde de din politikalarının incelenmesini hedefleyen bir çalışma mevcut “çağdaşlaşma / sekülerleşme / modernleşme” literatüründen faydalanmak durumundadır. Söz konusu literatür dâhilinde değişik kuram ve metotların ışığında geniş bir yelpazeye yayılan farklı yaklaşımları izlemek mümkündür. Konuyla ilgili “paradigma” kavramı üzerinden yaptığı tartışmada Ardıç (2008, 61–92) mevcut modernleşme/sekülerleşme literatüründe iki tür paradigmanın söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre “çatışma paradigması” olarak nitelenen geleneksel yaklaşım Osmanlı-Türk modernleşmesini Batı sekülerleşme kuramından da beslenerek din ile dünya ya da din ile devlet arasında bir “çatışma” olarak nitelendirir. İmparatorlukla Cumhuriyet, teokrasi ile laiklik, gelenek/din ile modernlik vb. gibi kavramların zıtlığı ve çatışması üzerine kurulan bu yaklaşım Cumhuriyet dönemini de “çatışma” neticesi kaçınılmaz olan bir “ayrılma” olarak değerlendirir. Temelde geleneksel yaklaşımın varsayımlarını eleştiren “intibak paradigması”na göre ise Osmanlı-Türk modernleşmesi çatışmadan ziyade bir “intibak” sürecidir. Din-devlet ilişkilerinin modernleşme kuramı çerçevesinde çatıştığını ve Batılılaşma politikalarının dine karşı gerçekleştiğini iddia eden geleneksel yaklaşımın aksine intibak paradigması Osmanlı modernleşme sürecini diyalektik olarak ele alır ve intibak kavramı çerçevesinde dinin etkin rolünü vurgular. Buna göre modernleşme süreci dine karşı olarak gelişmemiş ve din bu sürecin etkin bir aracı olmuştur. Ardıç (2008, 86) intibak paradigması çerçevesinde Osmanlı’dan Cumhuriyet’e kadar din-devlet ilişkisinin “çatışma”dan ziyade intibak kavramıyla ele alınması gibi Cumhuriyet dönemi için de din ile devlet arasında “ayrışma” ilişkisinin değil “denetim/tahakküm” ilişkisinin söz konusu olduğunu belirtir.

İncelenen konuyu Cumhuriyet dönemi siyasal literatürü ve resmi ideoloji üzerine yapılmış tartışmalar zemininde değerlendiren Bağcı (2004, 197–224) mevcut literatürü bakış açıları ve yöntemlerine göre beş temel kategoriye ayırır: (i) *Geleneksel-tepkisel* yaklaşım, (ii) *Kemalist/Liberal* savunmacı yaklaşımlar, (iii) *tarihsel-sosyolojik* yaklaşım, (iv) *analitik-eleştirel* yaklaşım ve (v) *neoliberal* yaklaşım (2004, 199). Buna göre *geleneksel-tepkisel* yaklaşım Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketini geleneksel kurumlara ve değerlere etkisi bakımından ele alır

ve tepkiseldir. Kemalizm'in dini ortadan kaldırmayı hedeflediği şeklinde bir algıya dayanır. Cumhuriyet dönemini olumsuzlarken Osmanlı dönemini yüceltir. Bu karşın *savunmacı* yaklaşımlar Cumhuriyet dönemini haklılaştırabilmek için Osmanlı'yı yok saymış ya da ona karşı kötüleyici bir tutum takınmıştır. Temelde pozitivist olan bu yaklaşım Cumhuriyet dönemi politikalarını demokratikleşme, medenileşme ve laikleşme temelinde değerlendirir. *Tarihsel-sosyolojik* yaklaşım ise Cumhuriyet dönemi politikalarını geçmişten bir kırılma olarak görmek yerine değişimin nedenlerini ortaya çıkarmaya çalışır. Osmanlı ve cumhuriyeti bir süreklilik içinde ele alır, bağlama vurgu yapar. *Analitik-eleştirel* yaklaşım ise resmi ideolojinin bir çözümlemesini yapar ve eleştirel bir yorum sunar. Son olarak *Neoliberal* yaklaşım evrensellik söylemiyle birlikte kapitalizm temelli bir delişme ve düzen arayışı sunar. Resmi söyleme karşı tavrı doğrudan onu eleştirmesiyle değil kendi düzen algısıyla uyuşmamasından kaynaklanır.

Bu çalışmada, Ardıç ve Bağce'nin mevcut literatür hakkındaki değerlendirmeleri çerçevesinde "intibak paradigması" içerisinde konumlanmış ve "tarihsel-sosyolojik" / "analitik-eleştirel" bir yaklaşım sunulmaya çalışılmıştır. Bu minvalde bahsedilen literatür ve yaklaşım dâhilinde tek parti dönemi din politikalarının anlaşılması amacıyla Osmanlı dönemi din-devlet ilişkileri, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e süreklilik/değişim gösteren hususlar, Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkileri incelenmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde Osmanlıdan Cumhuriyet'e din-devlet ilişkilerinin gelişimi tartışılmıştır. Osmanlı devlet düzeni ile bu düzen içerisinde dinin konumuna dair yaklaşımlarda hukuki durum, siyasi pratik ve kurumsallaşma açısından farklı değerlendirmeleri izlemek mümkündür. Osmanlı siyasi düzeni -Batı sistemleri ile benzeşen/farklılaşan yönleriyle birlikte- kendine has bir Halife-Sultan rejimidir. Osmanlı'da din kurumu tüm etkinliğine rağmen devlet otoritesine tabi bir kurum olmuş, devlet dışında bir güç temerküzüne imkân bulamamıştır. Temelde meşruiyetini dinden alan Osmanlı devleti şer'i hükümlerin bulunmadığı sahalarda Sultanın iradesini ortaya koymasına imkan tanıyan örfi hukuk geleneğini şer'i hukukla birlikte yaşatmıştır. Kimi yorumlarda laikliğe benzetilen bu sistem Osmanlı'nın dini bir niteliğe sahip olmasını engellememiş, maslahat esası ve devletin bekası dinin de gözettiği unsurlar olduğu için bir çatışma/ayrılma söz konusu olmamıştır.

Batı karşısında zamanla gücünü kaybeden ve içte milliyetçi/ayrılıkçı karışıklıklara, dışta Avrupanın yayılmacı politikalarına bir çözüm ve çıkış aracı olarak Batılılaşmaya yönelmiş olan Osmanlı bu süreçte birliğini muhafaza için hem tavizler vermiş hem de birliği pekiştirmek için yeni fikirler üretmiştir. Tebaa ve toprak durumuna göre şekillenen bu politikalar Osmanlıcılık ve İslamcılık denemelerinin başarısız olması neticesi Türkçülükte/milliyetçilikte son bulmuştur. Modernleşme sürecinde gerçekleştirdiği reformlar devletin yıkılmasını engelleyemese de imparatorluktan kopmamış son toprak ve tebaa parçası üzerinde yeni bir düzenin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada tarih sahnesine çıkan Türkiye Cumhuriyet'i Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı/sonucu olarak şekillenmiştir.

Bu noktada Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte din-devlet ilişkilerinin nasıl bir değişim geçirdiğinin anlaşılması gerekir. Osmanlı temelde bir din devleti olmakla birlikte izlediği reform politikası dine karşı gelişmemiştir. Dolayısı ile Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı olan Cumhuriyet rejimi bir çatışmanın/kırılmanın neticesi değildir. Aksine Cumhuriyet dönemi Osmanlı modernleşmesinin öngörülebilir bir devamıdır. Bununla birlikte iki dönem arasındaki temel fark meşruiyetin kaynağının din olmasıdır. Nitekim Cumhuriyet meşruiyetini dinden sağlamayan laik bir rejim olmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümü kurulan yeni devletin temel politikaları ve bu politikaların içinde dinin rolü üzerinedir. Cumhuriyet döneminin temel politikası iki ayak üzerinde şekillenmiştir: “milliyetçilik” ve “medeniyetçilik”. Bu iki esasa dayalı olarak kurulan devletin bağımsızlığının *tanınması* ve Avrupa'ya *intibak* dış hedefleri ve *milli birlik* ve *ulus-inşası* iç hedefleri doğrultusunda şekillenen inkılap hareketi Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerinin temelini oluşturmuştur. Genel inkılâp hareketinin bir neticesi ve parçası olarak şekillenen din politikaları kurumsal yapıdan toplumsal dönüşüme, geleneksel simgelerden dini alana kadar geniş bir yelpazede sürdürülmüştür. Tek parti döneminde izlenen ve politikaların dinle ilişkisinde yaşanan değişimler dikkate alınarak Rustow (1995, 58)'dan istifade ile üç dönem halinde inceleme yapılmıştır. Buna göre ilk dönem Milli Mücadele sürecini kapsar ve Lozan'la sona erer. İkinci dönem ise Lozan sonrası gerçekleştirilen inkılâp adımlarını kapsar ve II. Dünya Savaşı'na kadar devam eder. Üçüncü dönem ise II. Dünya Savaşı sonrası çok partili hayata geçişle birlikte tek parti iktidarının sona ermesine kadar olan süreci kapsar.

Gerçekleştirilen inkılâpların ve izlenen politikaların doğrudan ya da dolaylı olarak dinle ilişkili olması nedeniyle konunun değerlendirilmesinde din politikalarının belli bir tasnife göre ele alınması gerekmektedir. İnkılâpların ve din politikalarının farklı düzlemlerdeki etkilerini inceleyen Toprak (1981, 40) *sembolik, kurumsal, fonksiyonel* ve *hukuki* olmak üzere dört *sekülerleşme* düzleminden bahseder. Buna göre *sembolik sekülerleşme* toplumsal yaşamda ve ulusal kültürde dinin etkisinde olan unsurlarda gerçekleşmiş; dil, alfabe, kıyafet, müzik, tatil günleri, ölçü ve rakamlar, soyadı vb. gibi alanlarda Batılılaşma şeklinde tezahür etmiştir. *Kurumsal sekülerleşme* ise İslam'ın kurumsallaşmış gücüne karşı gerçekleşmiş ve Halifelik, Şeyhülislamlık ve tarikatların kaldırılması ile neticelenmiştir. *Fonksiyonel sekülerleşme* İslam'ın fonksiyonel gücüne karşı gerçekleşmiş ve eğitim ile yargı sahasında kendini göstermiştir. Son olarak *hukuki sekülerleşme* ise dinin hukukun oluşturulması ve işleyişinde etkisiz kılınması ile neticelenmiştir. Konuyla ilgili Zürcher (2004, 271) de üç faaliyet alanı tesbit etmiştir: (i) kurumsallaşmış İslam'a karşı devletin, eğitimin ve hukukun laikleştirilmesi, (ii) dini simgelerin yerine Avrupalı sembollerin getirilmesi, (iii) toplumsal yaşamın laikleştirilmesi.

Bu çalışmada her iki isimden de istifade edilmekle birlikte farklı bir din politikası tasnifi gerçekleştirilmiştir. Buna göre din politikaları üç farklı alanda ele alınmıştır. Birinci kısımda kurumsal yapının dönüştürülmesi dâhilinde Halifelik ve Saltanat'ın kaldırılması, medreselerin ve şer'i mahkemelerin kapatılması, Şeriye ve Evkaf'ın ilga edilip Diyanet İşleri Reisliğinin kurulması incelenmiştir. İkinci kısımda toplumsal hayatın Batılılaştırılması hedefiyle çeşitli simgelerin (kıyafet, yemin vb.) ve günlük yaşam vasıtalarının (dil, alfabe, rakam vb.) değiştirilmesi incelenmiştir. Son kısımda ise her iki politikadan ayrı bir husus olarak dinin ulusallaştırılması ve modernleştirilmesi politikaları ortaya konmuştur.

Hem üç dönemdeki konumu hem de bahsedilen din politikaları alanlarındaki işlevi nedeni ile Diyanet İşleri Başkanlığı ise ayrı bir bölüm olarak ele alınmıştır. Laik bir devlette dini bir kurum olarak hukuki/teorik tartışmalara konu edinilen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tek parti dönemi din politikaları göz önünde bulundurulduğunda üç ayrı işleve sahip olduğu görülür.

Laikliğin din-devlet ayrımını esas aldığı ve Cumhuriyetin de bu ayrılma üzerine inşa edildiği resmi söyleminin aksine Cumhuriyet dönemi laikleşme süreci Batıdaki Kilise-Devlet çatışmasının serencamına benzemez. Cumhuriyet dönemi din-devlet

ilikisi bir “ayrılma”dan ziyade kökleri Osmanlı’ya dayanan bir otorite ilişkisidir. Osmanlı’da devlet-egemen olan ilişki Cumhuriyet ile devam etmiş, değişen ise egemen olan devletin kendini nasıl tanımladığı ve dine bakışı olmuştur. Kurumsal bazda daha da zayıflamış olsa da dini örgütlenme ve din adamları devletin çizdiği sınırlı alanda hareket etmeye devam etmiştir. Yeni oluşan devletin kendini yeniden tanımlaması, dine ve dini kurumlara karşı geleneksel tavırdan vaz geçip Avrupalı bir ayrılmaya yönelmesi ile neticelenmemiştir.

Diyanet’in laik devlet içindeki ilk işlevi de bu noktada ortaya çıkar. Dini müesseselerin ilgası veya devletten ayrılması neticesi devlet desteğini yitirmiş olan Müslüman toplumun itikat-ibadet gibi dini ihtiyaçlarının karşılanmamasının toplumsal bir huzursuzluk oluşturacağı endişesi ile Diyanet’in idare içinde yer alması gerekçelendirilir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın buradaki işlevi teknik bir *kamu hizmeti* vermektir.

Diyanet’in ikinci işlevi bünyesinde bulundurduğu din hizmetlileri üzerindeki devlet denetimi ile dini hayat üzerinde kontrole imkân sağlamasıdır. Devletin sınırlarını belirlediği bir dini hayata yönelmiş olan ve resmi bakışın temsilcisi konumundaki Diyanet, toplumun yönlendirilmesinde etkin olabilecek alternatif ya da muhalif dini girişim ve görüşlere karşı devlet tarafından kabul edilebilir din görüşünü temsil eden yegâne/meşru merci konumundadır. Diyanet’in buradaki işlevi rejim için tehdit unsuru olabilecek din üzerindeki *kontrolün* aracı olmaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı sadece kamu hizmeti veren ve kontrol aracı olan bir konumda değildir, zaman zaman devlet için “faydalı bir ideolojik aygıt” işlevi görmektedir. Yeni kurulan devletin ulus-devlet yapısının ihtiyaç duyduğu ulus inşasının ve kimlik oluşturma sürecinde din, önemli bir unsur olarak katkı sağlar. Yeni kurulan devletin laik yapısıyla uyumlu bir toplumsal yapı oluşturulmasında, modernleşme sürecinde yararlı olabilecek uyumlu ve modern bir din anlayışının oluşmasında, millileştirme, merkezileştirme ve homojenleştirme politikalarında Diyanet İşleri Başkanlığı devletin gerektiğinde *ideolojik bir aygıtı* konumunda olmuştur. Dolayısı ile Diyanet İşleri Başkanlığı din-devlet ilişkileri ve tek parti dönemi din politikaları dikkate alındığında Cumhuriyet idaresi için kamu hizmeti, kontrol ve inşa işlevlerini haiz bir kurum olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak tek parti dönemi din politikalarının incelendiği bu çalışmada Osmanlı’dan Cumhuriyet’e din-devlet ilişkilerinin gelişimi ve srekliyet/değişim gösteren hususlardan yola çıkarak Cumhuriyet dönemi inkılapları ve din politikaları “milliyetçilik” ve “medeniyetçilik” esaslarına dayalı olarak “intibak”, “tanınma”, “ulus inşası” ve “milli birlik” hedefleri çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Tek parti dönemi din politikalarının din ile devlet arasındaki “atışma”ya dayalı bir “ayrılma” olmaktan ziyade “intibak” olarak görülmesi mümkündür. Bu minvalde tek parti döneminde değişim gösteren din politikalarının anlamlandırılması söz konusu olacaktır.

2. OSMANLI DEVLETİ'NDEN CUMHURİYET DÖNEMİNE DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN GELİŞİMİ

2.1 Din-Devlet İlişkileri

Tarih boyunca var olmuş siyasi ve idari sistemler zamanın ve toplumsal şartların etkisinde örgütlenmiş ve mevcut kültürel, hukuki, iktisadi sistemlerle etkileşimde bulunmuşlardır. Toplumsal yapının bir parçası ve güçlü bir kurum olarak din; sahip olduğu kurallar, değerler ve inançlar sayesinde insan ve toplum eylemlerinde önemli bir role sahiptir. İnsan davranışlarının ve toplumsal etkileşimin dışında düşünülmemesi gereken siyasî ve idarî sistemler ve bu sistemin bütün aktörleri de önemli işlevlere sahip olan din kurumu ile -farklı derecelerde olmakla birlikte- etkileşimde bulunmuştur. Din ve devlet sistemlerinin etkileşimi ve aralarındaki kurumsal ilişki tarihi süreç içerisinde toplumsal ve kültürel özelliklere ve dönemin şartlarına göre farklılıklar göstermiştir.

Din, insan ve toplum eylemlerine yön vermesi, toplumsal yapılanma ve siyasal sistemlerin oluşumu ve işleyişinde etkin olması bakımından önemli işlevleri haiz bir kurumdur. Dinin toplumsal işlevlerinin başında inananlara belli bir zihniyet yapısı, değerler ve eylemler sistemi kazandırması gelir. Diğer bir deyişle din insanlara dünyaya dair bütüncül bir bakış açısı kazandırır. Benzer dünya görüşüne sahip bireyleri birleştiren ve örgütleyen din bu özelliği ile toplumu da düzenleme yönünde bir işlev görür. Siyasal sistem açısından bakıldığında ise dinin özellikle meşrulaştırma işlevinin dünyevi otoritenin din açısından meşrulaştırılması suretiyle yönetilenlerin itaatlerini sağladığı görülür. Dinin toplumsal yaşantıda belli davranışları önlemesi, bazı davranışları da özendirmesi onun siyasal sistem açısından bir denetim aracı olarak kullanmasına imkân tanır. Dinin zikredilmesi gereken son işlevi ise kültür aktarımında oynadığı roldür. Kültürün toplumda kuşaktan kuşağa aktarılması, yeniden üretilmesi ve korunmasında dini ayinler/ibadetler, dini kurumlar ve din eğitimi önemli bir işleve sahiptir (Dursun, 1989, 67–75).

Siyaset biliminde devlet kavramı, belli bir toprak parçasında yaşayan insan topluluğu üzerinde yargı egemenliğine sahip olan ve bir takım kurumlar vasıtası ile halk üzerinde otorite uygulayan siyasal örgütlenme olarak tanımlanmıştır (Heywood, 2002, 87). Devlet kelimesinin İslam kültüründeki kullanımlarına bakıldığında farklı anlamlara büründüğü görülür. Klasik dönemde hem hâkimiyetin el değiştirmesi hem de bu hâkimiyete dayalı siyasi yapının kendisini belirtmek için kullanılan devlet kavramı, modern dönemde uluslararası sistemin bir unsuru olarak siyasal gücün örgütlenmesi anlamında ulus-devlet kavramını karşılar hale gelmiştir (Davutoğlu, 1994, 235).

Yönetim ile din ilişkilerinin örgütlenme biçimleri sosyal sistemlerde farklı biçimler almıştır. Yönetim ve din ilişkilerinin tarihi süreç içerisindeki örgütlenmelerine bakıldığında, özellikle Batı’da üç farklı model belirginleşir. Bunlar; yönetimin dine bağlı olduğu *teokrasi sistemi*, dinin yönetime bağlı olduğu *yarı dini sistem* ve din ve yönetimin ayrı olduğu *laik sistem*dir (Dursun, 1989, 80). Teokratik bir yönetimde yönetici kutsal olanın yeryüzündeki temsilcisi konumundadır. Yöneticiler Tanrının sözcüleri ya da Tanrı’nın sözlerinin yegâne yorumlayıcıları konumundadırlar (Ahdar ve Leigh, 2005, 70). Yarı dini sistemde ise yönetim belli bir dini, devlet dini olarak kabul etmekte ve bu dinden yana tavır almaktadır. Dinin kamu yönetiminde önemli işlevleri vardır. Din ve dini örgütler önemli imtiyazlara sahiptir. Din adamlarının devlet yönetiminde etkileri ve nüfuzları büyüktür. Siyasi otorite bazı kararlarını dini bürokrasiye danışarak alır veya aldığı kararları dini otoritelere onaylattırarak meşruiyetini sağlar (Kaya, 1998, 83). Üçüncü yönetim biçimi olan laiklikte ise din ve devlet birbirinden bağımsızdır ve bu ikisi arasında ayrılık esastır. Ahdar ve Leigh (2005, 72–74) bu ayrılığın iki şekilde tezahür ettiğini belirtir: kurumsal ayrılma ve ideolojik ayrılma. Kurumsal ayrılık dinin devlet işlerine karışmaması, buna karşılık devletin de dine olumlu ya da olumsuz tavır almaması şeklinde beliren bir ayrılıktır. İdeolojik ayrılma ise dinin tamamen şahsi bir mesele olarak algılanması ve toplumsal yaşamın tüm alanlarından uzaklaştırılması yönünde bir ayrılıktır. Bu tutum toplumsal ilişkilerde kutsal ya da aşkın (transcendental) olanın etkinliğinin inkâr edilmesi yönündeki felsefi tutum olarak sekülerizm ile eşdeğerdir. İdeolojik ayrımın bir diğer yansıması ise dinin toplumsal yaşamda göz ardı edilmesinin dışında devletin aktif olarak dine karşı politika izlemesidir.

Batıdaki tarihi tecrübenin ve siyaset tartışmalarının ürünleri konumunda olan bu modellerin Batı dışı toplumları ve siyasal yaşantıları tartışmada yardımcı olmakla birlikte, tam olarak anlamayı ve nüfuz etmeyi sağlamadığı şeklinde bir eleştiri ortaya koyan Okumuş (2005, 221), din-devlet ilişkilerinin “meşruiyet” kavramı üzerinden incelenmesi durumunda iki tip devlet yapısının ortaya konabileceğini belirtir: meşruiyetini temelde dinden alan devlet ve meşruiyetini temelde dinden sağlamayan (laik) devlet. Osmanlı’da din-devlet ilişkilerinin incelenmesinde ve Osmanlı ile Cumhuriyet dönemleri arasında mukayese yapılmasında dinin meşruiyet kaynağı olarak ele alınması konuya farklı bir bakış açısı sunması açısından dikkate değerdir.

2.2 Osmanlı Dönemi Din-Devlet İlişkileri

Osmanlı dönemi din-devlet ilişkisinin incelenmesi Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerinin anlaşılması için atılması elzem olan bir adımdır. Zira tarihi bağlam konuyu anlama ve anlamlandırma gayesinde olan bir göz için ilk bakılacak noktayı teşkil eder. Nitekim gerek tarihi bağlamda sürekliliği ortaya koyan gerekse tarihsel açıdan kırılmaya/çatışmaya vurgu yapan değişik yaklaşımlarda Osmanlı döneminin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu öne çıkarılmıştır. Osmanlı devlet düzeni ile bu düzen içerisinde dinin konumuna dair yaklaşımlarda hukuki durum, siyasi pratik ve kurumsallaşma açısından farklı değerlendirmeleri izlemek mümkündür.

Osmanlı’da din-devlet ilişkilerinin incelenmesinde Batı modellerinin kullanılması ve Osmanlı’nın bu modellere göre değerlendirilmesi birbirine zıt yaklaşımları ortaya koymuştur. Buna göre Osmanlı’nın bir teokrasi olduğu fikrinden aslında laik bir hal teşkil ettiği yönündeki değerlendirmeye kadar geniş bir yelpazeye yayılan yaklaşımlar söz konusudur.

Bu konuda ilk olarak Osmanlı’yı “teokratik” olarak niteleyen yaklaşım ele alındığında bu fikrin savunucularına göre Osmanlı’da;

“Tanrı, iktidar ve hukukun tek meşru kaynağı olup, hükümdar da yeryüzünde onun vekili idi. Din, yerleşmiş siyasal ve toplumsal düzenin resmi ilkesi idi. Aynı kaynaktan gelen ve aynı yargı organı tarafından uygulanan aynı Şeriat, ibadet ve itikat kuralları yanında medeni, cezai ve anayasal kuralları da kucaklıyordu. Hükümdar, şeriatın en yüksek timsali idi ki o Şeriatı, Şeriat da onu idame ediyordu. Ulema onun yetkili savunucuları ve sözcüleri idi” (Lewis, 2004, 264).

Osmanlı'da devletin hukuki yapısının dini esaslara dayanması ve başta padişah olmak üzere yöneticilerin bu İslami esasları gözeterek hareket etmesi dolayısıyla Osmanlı bir din devleti olarak görülmüştür (Ateş, 1994). Bu görüşe göre Osmanlı'nın dini devletten ayırmamış olması onun teokratik olduğunun bir göstergesidir (Afetinan, 1968, 33). Laiklik üzerine yaptığı çalışmasında Daver (1955, 25-27) Halifelik ve Şeyhülislamlık kurumlarının ve şeriatın bulunması nedeni ile Osmanlı'nın teokratik olduğunu belirtir. Osmanlı devletinin teokratik bir sistem olarak nitelendirilmesinde Papalıkla benzerlik gösterdiği düşünülerek ortaya konulan bir diğer gerekçe ise Osmanlı padişahının aynı zamanda Halifelik vasıtası ile İslam dünyasının lideri konumunda olmasıdır (Sencer, 1983, 563). Osmanlı'yı teokratik, mutlak ve despotik bir rejim olarak değerlendiren Arsel (1993, 22) bunun nedenleri arasında demokratik seçim usullerinin bulunmamasını (1993, 171) ve milli devlet olmamasını (1993, 502) sayar.

Bir sistemin teokratik olarak nitelendirilebilmesi için sistemde yönetici konumunda bulunan kimsenin ya da grubun kutsal olanın yeryüzündeki temsilcisi konumunda olması, yöneticilerin Tanrının sözcüleri ya da Tanrı'nın sözlerinin yegâne yorumlayıcıları olarak görülmesi, ruhbanlık benzeri bir ayrıcalığa sahip olmaları gerektiği görüşünden hareketle İslam tarihi incelendiğinde; Peygamber döneminin bir teokrasi olduğu söylenebilir. Zira kutsal olanın yeryüzündeki sözcüsü konumunun yanında hem dini hem siyasi otorite olarak tartışılmaz bir otoritesi vardır. Ancak Emevi ve Abbasi yönetimleri ve bunlarla beraber Osmanlı Devleti için teokrasi değerlendirmesinin yapılması sağlıklı bir tespit olarak görülmemiştir (Sezen, 2002, 47).

Batı toplumlarının Hristiyanlığa dayanan kültürel yapısının devlet bazında yansımaları olan kilise ile siyasi otorite arasındaki dini alan - dünyevi alan ayrımının genel olarak İslam, özelde ise Osmanlı toplumunda bulunmadığı bilinen bir gerçektir. Kilise ile kral arasında yaşanan iktidar mücadelesinin temelini teşkil eden bu ikili yapı İslam'ın Tevhid akidesi gereği reddedilmiş, dinin dışında bir dünyevi güç kabul edilmemiştir (Karatepe, 1999, 150).

“Osmanlı düzenini teokratik bir düzen olarak tanımlamak yanlış ve yetersizdir. Teokratik düzenin en tipik örneği Katolik Roma Papalık devletidir. Bunda en üstün dinsel-siyasi güç, yerinde oturan papadır. (...) Osmanlı düzeni ise bir kilise ya da din hükümdarlığı değildir. (...) En üstün bir ruhani yetke makamı da yoktur. (...) Din adamları kendi aralarında İslam

dininin bekçisi, koruyucusu, hatta halifesi oldukları inancını yaşatmış olmakla birlikte, gerçekte bu işte asla kendi başlarına olma yetkileri olmamıştır” (Berkes, 2005, 25–26).

Vergin (1994, 10) ise “Osmanlı’nın teokratik olmamakla beraber dini benimseme ve bununla ötesinde kendine mal etme suretiyle dini kendi siyasetinin, toplum düzeni, ‘amme maslahatı’ ve devlet menfaatleri için gütmesi gereken siyasetin bir unsuru” haline getirdiğini belirtir.

Kısaca Osmanlı’nın teokratik bir yönetim sistemi olduğu fikri -her ne kadar resmi söylemde büyük ölçüde yer edindi ise de- Batının teokrasi modeli ile mukayese edildiğinde kabul edilebilir bir fikir olarak görülmemiştir. Aksine Osmanlı’da din devlet ilişkisini anlamaya engel teşkil eden bir önyargı olarak değerlendirilmiştir (Vergin, 1994, 8). “Osmanlı Devletini kestirmeden bir sezaro-papizm, teokrasi, nim-teokrasi veya laiklikle izah etmeye girişmek, insanı ancak Osmanlı devlet gerçekliğini anlama imkânından uzaklaştırmaya yarayacaktır. Osmanlı devletini kendi gerçekliği içerisinde anlamaya çalışmak gerekmektedir” (Okumuş, 2005, 221).

Dinin etkin rolüne rağmen teokratik bir yapı arz etmeyen Osmanlı devlet sisteminde din-devlet ilişkisinin nasıl şekillendiğini anlamak için hukuki, siyasi ve kurumsal açılardan değerlendirme yapmak gerekmektedir. Böyle bir çaba hukuki açıdan “şer’i hukuk/örfi hukuk”, siyasi açıdan “halife/sultan”, kurumsal açıdan ise “şeyhülislamlık” kavramlarının incelenmesini zorunlu kılar.

2.2.1 Osmanlı hukuk sistemi: Şer’i hukuk - örfi hukuk

Osmanlılarda hukukun, önceki İslam ve Türk devletlerinden alınan mirasla Emevi-Abbasi devletlerinden intikal eden İslam hukuku ve Orta Asya Türk devletlerinden gelen devlet ve hukuk geleneği ile şekillendiği söylenebilir. Bir yandan İslam hukuku Osmanlı hukukunun ana yapısını oluştururken öte yandan İslam hukukunun ayrıntılı biçimde düzenlememiş olduğu alanları Türk devlet geleneğini temsil eden Osmanlı padişahlarının koyduğu kurallar doldurmuştur. Belli bir süreç içinde konan bu kurallar İslam hukukunun klasik oluşum şeklinden farklı bir tarzda ortaya çıktığı için ayrı bir isimle anılmış, klasik İslam hukukuna “şer’i hukuk” denilirken padişahların kanunları ile oluşan bu hukuka “örfi hukuk” adı verilmiştir (Aydın, 2007, 515). Buradaki “örfi hukuk” tabiri şer’i hukukun kaynağı sayılan örften farklı olarak “açıkça siyasi otorite ve icra fikrini ifade eder” ki ayrıca “hükümdarın toplumun hayrı için Şeriat’ın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanun”

anlamında *örf-i sultani* de denilmiştir (İnalcık, 2000, 27). Bu hukuk kuralları konulurken mahalli uygulamalardan, örf ve adetlerden yararlanılmakla birlikte bunlara yaptırım gücünü veren örf ve adet olmaları değil padişahlar tarafından emredilmeleridir (Aydın, 2007, 515).

Örfî hukuka geniş bir uygulama alanı tanınmış olmasına rağmen, bu uygulama ancak şer’i bir hukuk kuralı bulunmayan durumlarda mümkün olmuştur. Şer’i hukuk, kendisine karşı bir geleneğin, bir örfî hukukun oluşumuna izin vermez. Örfî hukuk, şer’i esasların dışına çıkamayacağı için, şer’i hukukun dışında bir hukuk düzeni olarak kabul edilmez (Özbilgen, 1985, 44–45). İlke olarak Osmanlı devletinde her türlü hukuki olgu, şer’i hukuk ile çatışırsa, şeriat hükümlerine uyulması esastır (Cin ve Akgündüz, 1990, 190).

Ancak, örfî hukukun yazılı kaynağı olan ve idari-hukuki mevzuatın önemli bir kısmını teşkil eden kanunnamelerin, şer’i hukukun dışında, laik bir anlayış ve yaklaşım sonucunda vazedildiğini kabul edenler de vardır (Barkan, 1999, 12). Otacı (2004, 350)’nın “örfî hukuk, kaynak itibarıyla fıkıhın dışındadır ve bu özelliği ile laik hukuku çağrıştırmaktadır” ve “örfî hukuk, devlet iradesine dayandığı için din kaynaklı olmaktan çıkmış, laik ya da en azından seküler özellikler taşıyan bir hukuk sistemidir” ifadeleri de bu yaklaşıma örnek teşkil eder.

Örfî hukukun bir bütün olarak ortaya çıkışı belli bir süreç içinde gerçekleşmiş ve bu hukuka ait kurallar kanunnamelerde toplanmıştır. Kanunnamelerde, şer’i hukukun yanı başında olan ve onu tamamlayan örf kurallarına yer verilmekte ve bunların şer’i hukuka dayandığı kabul edilmektedir. Kanunnamelerin başındaki, “...Kanunname-i Sultanîdir ki şer’i şerife muvafakati mukarrer olup halen muteber olan kavanin ve mesailendir” ibaresi de bunu açıkça göstermektedir (Velidedeoğlu, 1968, 710). Her kanunnamenin başında yer alan “şer’i şerife mutabakatı tasdik kılınıp...” ibaresi de, kanunnamelerin derlenip yazıldıktan sonra Şeyhülislamın ya da din adamlarından oluşan bir kurulun incelemesine sunulup, içindeki kuralların şer’i hukuka aykırı olmadığı konusunda onay alındığını göstermektedir. Kanunnamelerin şer’i hukuka uygunluğu şeyhülislam tarafından kontrol edilmektedir (Şen, 1999, 336). Osmanlı devletinde şer’i ve örfî hukuk birbiriyle çatışma ve rekabet içinde değil, belli bir uyum içinde bulunmuştur. Zira örfî hukuk şer’i hukukun bir takım hükümlerini ortadan kaldırmak veya değiştirmek iddiasıyla ortaya çıkmış değildir. Bilakis şer’i

hukukun tanıdığı yetki çerçevesinde veya bu hukukun düzenlememiş bulunduğu alanlarda hüküm koyması söz konusudur (Cin ve Akgündüz, 1990, 194).

Ancak belirtilen bu hususlar, şer'i ve örfî hukukun tam bir uyum içinde, başka bir deyişle örfî hukuk esaslarının tam anlamıyla şer'i hukuka uygun olarak konduğu anlamına da gelmemelidir. Zaman zaman şer'i hukuka aykırı olarak konulan örfî hukuk kuralları, bazen fetva almak bazen de İslam hukukunun tanıdığı bir yetki kullanılıyormuş gibi gösterilmek suretiyle İslam hukukuna şeklen uydurulmuştur. Özellikle ceza hukuku alanında kendini gösteren bu hususta, zaman zaman ta'zir hakkı kullanımı altında suç/ceza dengesini gözetmeyen ağır cezalar verilmiştir (Şen, 1999, 337). Osmanlı merkez yönetimi kanunname veya adaletname neşretme ve keyfi davrananları cezalandırma gibi tedbirlerle kamu görevlilerinin hukuk dışı uygulamalarını önlemeye çalışmıştır (Aydın, 2007, 517).

Yetki alanları dikkate alındığında şer'i ve örfî hukukun kesin çizgilerle birbirinden ayrı olmadıkları görülür. Osmanlı hukukunun bütünlüğü içerisinde hemen her sahada şer'i ve örfî hukuk esaslarının yan yana bulunduğu görülür. Ancak yine her iki hukuk belirli alanlarda yoğunluk kazanmışlardır. Bunun sonucu olarak, şahıs, aile, miras, eşya, borçlar ve ticaret hukuku gibi İslam hukukunca ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiş özel hukuk alanlarında şer'i hukuk esasları hâkim olmuştur (Şen, 1999, 337). Devletin siyasi-idari yapısı, ceza hukuku, arazi hukuku ve mali hukuk alanlarında örfî hukukun yoğunlaştığı görülmektedir (Aydın, 2007, 517).

Özetle, Osmanlı Hukuku şer'i hukuk ve örfî hukuk olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Şer'i hukuk, kaynağı Kuran, Sünnet, icma ve kıyas olan ve fıkıh kitaplarında yazılı halde bulunan normlar manzumesidir. Örfî hukuk ise, padişahın iradesine dayanarak ferman ve kanunnamelerle ortaya çıkan hukuktur. Kamu hayatına ilişkin yeni durumlar söz konusu olduğunda ortaya çıkan kanun oluşturma faaliyeti İslami bir kurala, "istislah ve istihsan"a göre meşrulaştırılmıştır (İnalcık, 1999b, 111). Osmanlı devletinde şer'i hukukun izin verdiği oranda ve şer'i hukuka aykırı olmamak üzere örfî hukuk mevzuatına müsaade edilmiştir ki, bu da, örfî hukukun şer'i hukukun kapsamı dâhilinde olduğunu yani onun hemen yanı başında ve onunla beraber olduğunu göstermektedir. Şu halde, uygulamadaki aksaklıklar ve suistimaller bir tarafa bırakılırsa, örfî hukuka şer'i hukukun dışında ve ona karşı bir hukuk nazariyle bakılmamalıdır (Şen, 1999, 338).

2.2.2 Osmanlı siyasi-idari sistemi: Halife-Sultan

Osmanlı siyasi ve idari teşkilatı daha önceki Türk-İslam devletlerinde ortaya konulan uygulamaların devamı olmakla birlikte ihtiyaca göre tarihi süreçte kendine özgü bir model oluşturmuştur. Devletin başındaki padişah aynı zamanda tek hanedana dayalı bir sistem içinde tartışılmaz konumunu altı asır boyunca korumuştur. Padişah bu gücünü Divan-ı Hümayun, maliye teşkilatı ve kul sistemi gibi kurumlar ve sadrazam, yeniçeri ağası, şeyhülislam, kazasker, nişancı gibi yetkililer vasıtasıyla kullanmıştır (İpşirli, 2007, 502).

Osmanlı hâkimiyet ve hükümdarlık telakkisi esas itibariyle İslami anlayışa dayanmakla birlikte eski Türk geleneklerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Hanedanın Kayı boyuna mensubiyeti tam anlamıyla benimsenmiş ve genel kabul görmüştür. İstanbul'un fethi ve Doğu Roma idaresinin sona ermesiyle Osmanlı Devleti yeni bir siyasi dönüşüm yaşamıştır. Fatih Sultan Mehmed daha önceki devirlerde örf ile gelişmiş olan siyasi, idari, askeri bir takım uygulamaları sistemleştirerek teşkilat ve teşrifat kanunnamesini meydana getirmiş, kanunnamede yer alan hükümler ve uygulamalarla mutlak hükümdar tipi güçlenmiştir. Başlangıçta örfi nitelikli ve gelenek ağırlıklı hükümdarlık anlayışı II. Bayezid'den itibaren şer'i yönden de desteklenen bir yapıya bürünmüştür (İpşirli, 2007, 502).

Osmanlı siyasi-idari sisteminin merkezinde bulunan ve yönetilenlerin (reaya) ve yönetenlerin (askeri) kendisine bağlılık duydukları yegâne merci konumundaki Osmanlı padişahları devletin örgütlenmeye başladıkları ilk yıllardan itibaren çeşitli unvanlar kullanmışlardır. İlk örgütlenme döneminde "Bey" unvanının yanı sıra "Gazi" unvanını da kullanan Osmanlı padişahları, "Sultan" unvanını I. Murad'dan itibaren kullanmaya başlamışlardır. Bu unvanlar dışında "Han", "Hüdavendigar", "Emir", "Hünkâr" gibi unvanlar da değişik dönemlerde kullanılmış "Padişah" unvanı ise II. Mehmed tarafından kullanılmaya başlanmıştır (Dursun, 1989, 208–210)

Kuruluş döneminden itibaren devletin gelişmesi ve izlenen fetih politikasındaki İslami vurgu ve din adamlarına karşı gösterilen hürmet, padişahın ve devletin dini bir görüntü sergilemesine neden olsa da padişahın dini bir otorite haline gelmesi "Halifelik" unvanını almasıyla gerçekleşmiştir.

Hilâfet, Osmanlılara intikal ettiği zaman, Osmanlılar zaten güçlerinin zirvesinde idiler. Fatih döneminden itibaren Osmanlı Devleti'nin müesseseleri oturmaya

başlamış, Klasik Osmanlı idare şekli iyice belirmiş durumdaydı. Dolayısıyla hilâfetin Osmanlılara intikali, müesseselerin işleyişini ve yapısını hiç değiştirmemiş, sadece Padişah, hilafeti çağrıştırır unvanlar kullanmaya başlamıştır. Kanunî Sultan Süleyman, Mekke şerifine yazdığı cülus mektubunda, “Hâdim-i Beytillah ve’l-Harem” unvanını kullanmış ve kendisinin, “Hilafetü’l-Kübra” (en yüksek hilafet) makamına oturduğunu bildirmiştir (İnalcık, 1958, 70).

Kanunî Sultan Süleyman’dan itibaren Osmanlı padişahları için “Dünya Müslümanlarının Halifesi” (Halifetü’l-Müslimin) unvanı yerleşecektir. Selim’den sonra Osmanlı padişahlarının hükümdarlık ve devlet telakkisi, İslâm dinine daha uygun hâle getirilmeye çalışılmıştır. Bunda Kemal Paşazâde ve Ebu's-Suud gibi nüfuzlu şeyhülislâmların büyük rolünün olduğu muhakkaktır. 1520’den sonra tahta çıkan yeni padişahlara, Hz. Peygamber’e ait hırkanın korunduğu odada biat olunurdu. Biattan sonra padişaha, “Eyüp Sultan Türbesi”nde şeyhülislâm veya tanınmış bir şeyh tarafından kılıç kuşatılırdı (İnalcık, 1958, 71-72).

Akgündüz (1990, 204) 1517’den sonra Osmanlı padişahlarının, ‘Sultan’ unvanının yanında “Halife” ve “Halife-i Resûlillah” unvanlarını da kullandıklarını, bu sebeple de, padişahların tayin usullerinin, halifelerin tayin usulleriyle yakından ilgili olduğunu, Osmanlı padişahlarının hem *halife* hem *sultan* olduklarını ve bu unvanları da kullandıklarını belirtir.

Teorik olarak padişah hükümet ve reaya üzerinde mutlak iktidara sahip olsa da Osmanlı yönetim sisteminin tabiatı gereği bu yetki alanları ve egemenliği sınırlandırılmıştır. Her şeyden önce padişah, toplumda egemen bulunan İslam hukukuna uymak ya da uyuyor görünmek durumunda idi. Bu bakımdan İslam, padişahın sınırsız gibi görünen yetkilerini sınırlandıran ilk unsurdur. Padişah şeriatı tatbik ve koruma ile mükellef olup egemenliği şeriatın sınırları içinde anlam kazanmaktadır (İnalcık, 1999a, 97).

Padişahların dinden ve dini örgütlenmeyi ifade eden ilmiye sınıfından etkilenmemeleri düşünülemez. Dini bürokrasinin başı olan şeyhülislamın kişilik ve ilmi açıdan sahip olduğu otorite ile padişah üzerindeki etkisi açıktır. Bilhassa padişahların çeşitli konularda başvurdukları şeyhülislamın yetki sahasında olan fetva kurumu bu etkileşimin önemli unsurlarından birdir (Dursun, 1989, 218-219).

Dursun (1989, 226)'un "Padişahın iradesi otoritesi ve gücü esas itibarıyla dinin de üstünde seyretmektedir. Böyle olmasaydı Osmanlı hukukunu oluşturan örfi hukuk düzenlemelerinden söz edilemezdi. Siyasi sistemin başı olarak padişahın kendisi rol oynamakta ve din ve dini örgütlerle dini düzenlemeler onun bir alt sistemi olarak yardımcı meşrulaştırıcı ve düzenleyici işlev görmektedir." ifadelerini eleştiren Kara (1998a, 94) padişahın böyle bir üstünlük iddiasında olmadığını, tüm eylemlerinin dine uygun ya da dini bir hükme istinad edilmiş olması gerektiğini, zira padişahın tüm meşruiyetinin dine dayandığını ifade etmiştir.

2.2.3 Osmanlı'da dini örgütlenme: Şeyhülislamlık

Osmanlı'da adliye hizmetleri şer'i ve örfi olarak ikiye ayrılmış ve her iki grup davaya bakan Kadıların atanmaları da Sultan tarafından yapılmıştır. Aslında daha Selçuklularda başlayan bu kurumlaşma, Osmanlı'da hizmetlerini yürüten "ulema" veya "ilmiye" denen bir sınıfın doğmasına sebep oldu. Bu sınıf, adalet, eğitim, dinî ibadet ve dinî hizmetler alanında görevli ve yetkili idi. En üst noktada ise Şeyhülislâm bulunuyordu. Şeyhülislamlık Osmanlı siyasi-idari sisteminde idari ve dini işlevleri olan, sistemin işleyişinde daha ağır basan siyasi otoritenin bazı davranışlarını meşrulaştıran, bazılarını da kontrol eden bir kurumdur (Hüdayi, 2002, 448). Şeyhülislamlık kurumu siyasi iktidara bağımlı ise de temel işlevleri bakımından Osmanlı yönetiminde en serbest hareket eden, siyasi olaylarda önemli işlevler gören, din işlerinin başını temsil ettiğinden dolayı da toplumda büyük itibar ve saygınlığı olan bir kurumdur (Yakut, 2005, 174).

Din Osmanlı toplumunda meşrulaştırıcı ve norm sistemi sunan bir yapı olarak işlev gördüğü gibi etkin bir kontrol aracı olarak da işlev görmüş olduğundan dini yorumlar önem kazanmıştır. Devlet yönetiminde ortaya çıkan gelişmelerin dini açıdan yorumlanması hususunda en yetkili durumda bulunan şeyhülislamın fetva kurumu vasıtası ile siyasi bir aktör olması söz konusudur. Özellikle siyasi karışıklıklarda isyancıların yanında yer almaları ve padişahın hal edilmesine fetva vermeleri şeyhülislamın gücünü ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Osmanlı padişahları devamlı şeyhülislamı memnun etmek için gayret göstermişlerdir (Akgündüz, 1999, 159–163)

Bunun dışında padişahların siyaseten katl cezaları vermelerinde de şeyhülislamların fetvaları önemli rol oynamıştır. Şeyhülislamların siyasi işlevi, kanunnamelerin çeşitli

sorunlarına sonradan verdikleri fetvaların kanunnamelere eklenmiş olmalarında da görülür. Ancak verdikleri fetvaların eyleme geçirilmesi noktasında kendine ait bir güce sahip olmaması nedeniyle şeyhülislamın bu yetkilerinin mevcut siyasi otoritenin eylemlerini meşrulaştırmaktan öteye geçemediği belirtilmelidir. Tek başına gücü olmaması, kendi başına korunma imkânına dahi sahip olmaması şeyhülisamlık makamını siyasi otoriteye tabi hale getirmiştir. Nitekim ilmiye teşkilatının başı konumunda olan şeyhülisamlar ulemanın temsilcisi olmaktan çok mevcut hükümetin adamı, sadrazamın ortağı şeklinde algılanmışlar ve isyanlar sonunda hükümetle birlikte şeyhülisamlar da değişmişlerdir (Dursun, 1989, 354).

Diğer tarafta devletten ücret alan, devlet tarafından denetlenen ve yükselmeleri siyasi otoritenin elinde olan din bürokratlarının siyasi sistem karşısında tamamen bağımsız olmaları da söz konusu değildir. Dini, adli ve ilmi örgütleri bünyesinde toplayan şeyhülisamlık kurumu siyasi iktidara bağlı bir kurum olarak Batı devletlerindeki kilise örgütleri gibi özerk bir statüde olmamış ve faaliyetleri siyasi otorite tarafından denetlenmiştir. Şeyhülislâm başta olmak üzere Kadılar, Müderrisler, Müftüler, İmamlar ve Müezzinler ve diğer ilgililerin tamamı siyasî iktidarın kontrolünde birer kamu görevlisidirler (Akgündüz, 1999, 120).

Siyasi otorite ile ilişkilerinde uzun süre etkin bir rol oynamış olan şeyhülislam, 1831’de Heyet-i Vükelaya dâhil edilerek devlet yönetiminin bir parçası haline gelmiştir. Ancak zamanla sivil ve askeri bürokrasinin dini bürokrasinin yerini alması ile gücünü ve etkinliğini kaybetmiştir (Karatepe, 1999, 148).

2.3 Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Geçiş Sürecinde Din-Devlet İlişkileri

2.3.1 Osmanlı modernleşmesi

Asırlar boyu hâkim olduğu topraklarda güçlü bir şekilde varlığını sürdüren Osmanlı Devleti, Avrupa devletleri karşısında askeri açıdan zayıfladığını fark ettiği zamandan itibaren eski gücüne yeniden kavuşmak için bir takım yenilikleri yapma gereği duymuştur. Bu nedenle Osmanlı’nın askeri gereksinimleri dolayısı ile Avrupa dünyasına, düşünce ve edebiyattan daha önce yaklaşmak zorunda olduğu açıktır (Ortaylı, 2006, 24). Lewis (2004, 46), Avrupa uygarlığından seçilmiş bazı unsurların taklidi ve benimsenmesi yönündeki ilk bilinçli adımların 18. yüzyılda başladığını belirtir. Osmanlı Devleti’nin Avusturya ve müttefikleri tarafından yenilgiye

uğratılmaları ve bunun sonucunda imzalanan Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) antlaşmaları devletin var olan sistemiyle daha fazla yaşayamayacağını gösteren belgeler durumundaydı. III. Selim ve II. Mahmud dönemleri öncelikle devletin askeri gücünün çağın şartlarına uygun olarak modernize edilmesini hedeflemekteyse de reformun sadece askeri alanda sınırlı kalamayacağı, eğitim, maliye ve hukuki yapıda da değişikliklere ihtiyaç olduğu fark edilmiştir. Bu yönüyle Osmanlının modernleşmesinin Batı yönünde olması Ortaylı (2006, 24)’ya göre bir hayranlığın değil, zorunluluğun neticesidir ve Osmanlı batılılaşmaya “pragmatik bir yaklaşımla” girmiştir.

Osmanlı modernleşmesinin ilk safhasında atılan adımlar dış baskının ürünü olmaktan ziyade içeride hissedilen yenileşme gerekliliğidir. Nitekim reformlar, padişahın ve hizmetindeki idari makamların devletin ancak Avrupa usullerinin kabulüyle kurtarılabilceği yolundaki görüşlerine dayanmaktaydı (Zürcher, 2004,72). Fransız Devrimi’ni müteakip artan milliyetçilik akımının Osmanlı tebaasında yayılması ve ayrılıkçı temayüllerin neticesi, mevcut hâkimiyet alanının korunmasını hedefleyen siyasi otorite bu hedefi sağlamak amacıyla reformlara yönelmiştir. Devletin hâkimiyetini pekiştirmek üzere merkezîyetçi ve modernleşmeci adımlar atılmıştır. II. Mahmud’un modernleşme ve merkezîleşme yönündeki adımları devlet yönetiminde güç dengesinde de değişikliğe neden olmuş, geleneksel kalemîyenin yerine daha modern bir bürokrasi örgütü oluşmaya başlamıştır (Zürcher, 2004,78).

II. Mahmut bir yandan eyaletler üzerinde merkezi hükümetin kontrolünü genişletmeye gayret ederken, diğer yandan merkezi hükümetin yapı ve kuruluşunda da birçok önemli değişiklik yaptı (Lewis, 2004, 96). Şeyhülislamlık dairesinin (Bab-ı Meşihat veya Fetvahane) kuruluşu, ulemanın devlet dairesi haline sokuluşuna doğru ilk adımdı ki bu, söz konusu kurumun merkeze karşı var olan kısmi bağımsızlığını ortadan kaldırarak, popüler ve etkin gücünün temelini yıktı ve değişikliğe karşı koyma gücünü ciddi olarak zayıflatı (Lewis, 2004, 97). II. Mahmut dönemindeki önemli bir diğer değişiklik de evkafın hükümet kontrolüne alınmasıydı. Bütün bu düzenlemeler sonucunda ulemanın zayıflaması ile geçmişte Ulema’nın tekelinde bulunan müderrislerin atanması, okulların ve medreselerin denetlenmesi Maarif Nazırlığı’na; adli görevlilerin atanması ve adliye işleri Adliye Nazırlığı’na devredildi.

Yapılan reformların sadece bir iç siyaset konusu olmaktan çıkıp uluslararası siyasetin bir parçası haline gelmesi; Avrupa'nın yayılmacı politikası, Rus tehdidi ve iç ayaklanmalar karşısında izlenen denge politikaları gibi gelişmelerin bir sonucudur. Osmanlı'nın askeri olarak güçlü bir konumda bulunmaması iç ve dış tehditlere karşı Avrupa devletlerinin yardımına başvurmasına neden olmuştur. Bu desteğin temini için ülke yönetiminde ve kanunlarda değişikliğe gidilmesi zorunlu hale gelmiştir.

Gerek Tanzimat Fermanı gerekse Islahat Fermanı iki önemli anlaşmanın öncesinde ilan edilmişti. Bunlardan Gülhane Hatt-ı Hümayunu uzun süreden beri Osmanlı devleti ile Mısır valisi Mehmet Ali Paşa arasındaki savaşı ve anlaşmazlığı İngiltere'nin yardımı ile sona erdiren 25 Kasım 1840 tarihli anlaşmadan bir yıl önce ortaya konulmuştu. Islahat fermanı da Kırım Savaşı'nın sonuna doğru Paris konferansından önce kaleme alınmıştı. Her iki dönemde de Osmanlı devleti önemli bunalımlar içinde bulunuyordu (Eryılmaz, 1992, 78).

Devlet için zorunluluklar neticesinde ve stratejik bir tercih olarak doğan Avrupa'ya yakınlaşma siyaseti, sonraki dönemlerde Cumhuriyet'e kadar uzanan hem devletin hem de toplumun dönüşümünün temelini oluşturmuştur. İç siyasetin zarureti kadar dış gelişmelerin de etkisinde olan Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856) ve Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (1876) adımları anayasal yönde devletin temel kurallarında önemli değişiklikler getirmiştir (Beydilli, 2007, 498).

Bahsedilen siyasetin ilk adımını teşkil eden Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu), 3 Kasım 1839 Pazar günü ilan olunmuş ve Gülhane Parkı'nda, Reşit Paşa tarafından okunmuştur. Osmanlı Devleti'ne Batı hukukunun resmen girişi bu fermanla başlamaktadır. Fermanda hukukta reform anlamına gelen “devletin kötüye gidişini önlemek, yükselmesini ve daha iyi yönetilmesini sağlamak için bazı yeni kanunların çıkarılmasının uygun olduğu” kaydediliyordu (Bozkurt, 1996, 48). Tanzimat fermanında nelerin belirtildiğini Akşin (2002, 124) şöyle ifade etmiştir:

“Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri Şeriata uyulduğu için devletin kudretli, halkın refah içinde olduğu halde, 150 yıldır şeriat ve faydalı kanunlara uyulmamak yüzünden zaaf ve fakirlik geldiği belirtiliyordu. Memleket doğru tedbirlerle 5-10 sene zarfında kalkınabilirdi. Bu tedbirlerin başında can, ırz ve mal güvenliği geliyordu, ikinci olarak ele alınan vergi konusuydu, iltizam usulünün sakıncalarına işaret ediyordu. Vergi herkesin kudretine göre belirlenmeli ve bundan fazlası da alınmamalıydı. Üçüncü husus askerlikti. O sırada bazı yerlerden nüfusun kaldırabileceğinden fazla, bazı yerlerden az asker alınıyor, alınanlar ömürlerinin sonuna dek asker kalıyorlardı. Bu uygulama haksız olduğu kadar tarım ve

ticaret işlerinin aksamasına yol açtığı ve nüfus üremesine engel olduğu için, bu duruma son verecek ve askerlik süresi 4-5 yıl ile sınırlandırılacaktı. Bu düzenlemelerden, Müslümanlar kadar sair milletler de istinasız yararlanacaktır. Bu cümlecikle Müslüman olmayanlara yasalar önünde eşitlik ilkesi getirilmiş oluyordu. Bütün bu ilkeler çerçevesinde serbestçe müzakere edecek olan Meclis-i Ahkâm-ı Adliyece kanunlar yapılacak ve bunlara uygun davranılacağına dair başta padişah, ulema ve vekiller, Hırka-i Şerif odasında yemin edeceklerdi. Dördüncü bir maddeye göre, şeriat kanunlarına aykırı davranışların “rütbeye ve hatır ve gönüle” bakmadan cezalarını vermek üzere bir ceza kanunnamesi yapılacaktı.”

Ferman’da İslami kuralların/şer’i hükümlerin uygulanmamasından dolayı kaybedilen gücün yeniden tesisi için yeni kanunların yapılması gerekliliği dikkat çekicidir. Tanör (1996, 87) “şer’i hükümlere bağlı kalınarak yeni kurallar konulacak” ibaresi ile bir kısım insanların/kurumların tepkilerinin önüne geçmek ve halk nazarında yeni kanunları şeriata uygun düşüncesi ile meşrulaştırmak niyeti olduğunu belirtir.

Tanzimat fermanında etkili olan bir başka husus İngiltere ve Fransa ile 1838 yılında yapılan ticari anlaşmalardır. XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti ile Avrupa devletleri arasındaki ticaret koşulları değişmiş ve yoğunlaşmıştı. Ticari hayattaki gelişmeler, taraflar arasındaki ihtilafları artırmıştı. Ancak, şer’i hukukun uygulanmakta olduğu Osmanlı Devleti’ndeki mahkemelerde yabancılar, ihtilafların hallini kabul etmiyorlardı. Avrupalı devletler yeni bir hukukun ve kanunların oluşturulması için Osmanlı Devleti üzerindeki baskılarını artırmışlardı (Öztürk, 1973, 11-12). Tanzimat döneminde yapılan kanunlar; Arazi Kanunnamesi, Ceza Kanunnamesi, Kanun-i Cedit, Ceza Kanunname-i Hümayunu, Usul-i Muhakemat-ı Ceza’iyye Kanunu, Ticaret Kanunnamesi, Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi, Usul-i Muhakemat-ı Hukukiye Kanunu, Meccelle-i Ahkâm-ı Adliye olarak sayılabilir (Tanör, 1996, 74-75).

Tanzimat’a kadar şer’i hukuk sisteminin hâkim olduğu Osmanlı Devlet’inde artık Şer’i Hukuk özellikle Fransa kanunlarının tercümesi ve iktibası ile oluşturulmuş kanunlar birlikte uygulanmaya başlandı. Ancak, Şer’i Mahkemeler tarafından şer’i olmayan kanunlara göre hüküm tesisi mümkün olmadığından, şer’i nitelikli olmayan kanunlar çerçevesinde hüküm tesis edecek yeni mahkemeler de kuruldu (Öztürk, 1973, 12). Böylelikle, Osmanlı Devleti’nin hukuk sisteminde ilk defa olmak üzere ikilik meydana gelmiş oldu. Şer’i mahkemelerin yanında Nizamiye Mahkemeleri açılmış oldu (Bingöl, 2004). Medreselerin yanında mekteplerin açılması sureti ile aynı nitelikte ikili eğitim sistemi de yaratıldı.

Özel Hukuk alanında Şer'i hukuktan ayrılışlar, Fransız Ticaret Kanunu'nun kabul edilmesi ile başlamıştır. Bu kanuna göre faiz kabul ediliyor ticaret davalarında din ve mezhep ayrımı söz konusu olmuyordu. Bu dönemde ayrıca, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye de Cevdet Paşa ve arkadaşları tarafından hazırlanmış ve düzenlemeler her ne kadar İslam'ın Hanefi mezhebinin fıkhnın esaslarına göre hazırlanmış ise de batı hukukundan aile ve şahsın hukukuna ilişkin düzenlemeler de getirmiştir. Kamu Hukuku alanında şer'i mevzuat ve örgütlenmelerden ayrılma 1840'da Ceza kanununun kabulü ile gerçekleşmiştir. 14 Temmuz 1851'de revize edilen kanun ile din, sınıf ve mezhep farkı gözetmeksizin bütün Osmanlılara uygulanacağı esasına ilişkin düzenlemeler içermektedir. Ancak Tanzimat Döneminin ikili hukuk siteminin sancıları en çok bu alanda görülecektir. Bu kanuna göre ağır ceza davalarında savcı re'sen dava açtığı halde isteyenler davasının kendi cemaat mahkemelerinde görülmesini sağlayabiliyordu. Mesela bir gayrimüslime ceza mahkemesinde verilen bir hapis cezası, kadıya müracaat ederek hapis cezası uygulanmayıp diyet almakla yetinilebiliyordu (Ortaylı, 1982, 502-505).

18 Şubat 1856'da Paris antlaşmasının ve Avrupa'da oluşan birliğe Osmanlı'nın da dâhil edilmesinin ön şartlarından biri olarak Islahat Fermanı ilan edildi. İngiliz Fransız ve Avusturya elçilerinin ağır baskısı altında hazırlanmış olan ferman, vergi iltizamını ve diğer uygulamaları kaldırarak, Tanzimat Fermanı'nın ilkelerini yeniden teyid etti ve daha özel ve kesin ifadelerle, dine bakılmaksızın bütün Osmanlı tebaasının tam eşitliğini belirtti. Buna göre Müslüman olmayanların askeri ve sivil bütün okullara girme hakkını elde etmeleri; toplumun tüm kesimleri arasında ceza ve ticaret davalarının “muhtelif divanlarda” (ki bunlar laik mahkemeler olacaktır) görülmesi ve onlar için ceza, ticaret ve usul kanunlarının hazırlanması; Müslüman olmayanların da askerlik hizmetiyle yükümlü olması; fakat “bedel” vererek askerlikten kaçınmak imkanının tanınması; yerli mevzuata uymak şartı ile yabancılara gayrimenkul edinme hakkının tanınmasıydı. Islahat Fermanı'nda iltizam usulünün son bulması, maaşların muntazam ödenmesi gibi devletin bütçe yapmasını öngören yasanın da özenle uygulanması emrediliyordu. Böylelikle Osmanlı iyi niyetlerini açıklamış olsa da Avrupa kendi payına daha çok bunların yerine getirilmesiyle ilgiliydi (Lewis, 2004, 116).

Islahat fermanı Tanzimat fermanından temel olarak ayrılmıyor fakat Osmanlı belgelerinde o güne kadar görülmedik açık ve sade bir dil kullanarak daha modern ve

Batılı bir görüntü sergiliyordu. Bunun yanı sıra İslami hukuka, Kuran’a, eski kanunlara ya da maziye atıflar yapmıyordu. Davison (1997, 70)’a göre bu durum psikolojik olarak tehlikeliydi.

Tanzimat Fermanı (Gülhane Hattı Hümayunu) ile Islahat Fermanı arasındaki farklara Karal (1954, 5) şöyle değinmiştir:

“Gülhane Hattı Hümayunu, Mustafa Reşit Paşa tarafından açık bir yabancı tesiri görülmeksizin hazırlandığı halde, Islahat Fermanı’nın esasları Ali Paşa ile İstanbul’daki Fransız ve İngiliz Elçileri arasında kararlaştırılmıştır. Bundan başka Gülhane Hattı Hümayunu yayınlandıktan sonra yabancı elçilere sadece, bilgi edinmeleri için bildirildiği halde Islahat Fermanı Paris Konferansı Devletlerine, Paris Antlaşması’nın bir maddesinde işaret edilmek müsaadesiyle gönderilmişti.”

Berkes (2005, 217) ise bu iki ferman hakkında “1839 bildirisini Müslümanlar için çıkarılmış olarak nitelersek, 1856 bildirisini de Hristiyanlar için yayımlanmış bir belge sayabiliriz” tespitinde bulunur.

Osmanlı Devleti aydınları ve idare adamları, Batı medeniyetini yakalamanın önemli bir yolunun Batı kanunlarından yararlanmak olduğuna inanmışlardı. Bu inançla, İslam hukukunu muhafaza etmekle beraber Batı hukukundan da yararlanma yoluna gidiliyordu. Uygulamada ikili bir hukuk sistemi kullanılması karışıklığa sebebiyet vermekteydi. Özellikle ceza, ticaret ve yargılama hukuku, karmaşıklığın bariz bir şekilde belli olduğu sahalardı (Otacı, 2004, 318). Terakkinin Batı tarzı kanunlar ve kurumlar vasıtası ile elde edileceği fikri Batı hukukunun mevzuata ve fiiliyata girmesine neden oldu. Tanzimat’tan itibaren yaşanan gelişmelerle birlikte daha önce monoist olan Osmanlı hukuku, aralarındaki farklılıklar zamanla telafi edilemeyecek duruma gelen *dualist* bir hal teşkil etmeye başlamıştır (Hocaoğlu, 1995, 155).

Batılılaşma hareketinin bir diğer ayağını teşkil etmek üzere Tanzimat Fermanı’nın ilanından sonra Osmanlı Devleti Batı tipi yarı seküler modern bir eğitim sisteminin kuruluşuna sahne oldu. Sultan Abdülmecid 1845 yılında yayımladığı bir fermanla ülkenin maddi ve manevi gelişimi için modern okulların açılmasının gerekli olduğunu vurguladı. Bunu üzerine oluşturulan Meclis-i Maarif-i Muvakkat ülkede Batı’da olduğu gibi ilk, orta ve yüksek öğretimden oluşan üç kademeli bir eğitim sisteminin kurulmasını önerdi. 1846’da açılan modern okulların geleneksel eğitim kurumlarının da bağlı olduğu Evkaf Nezareti’nin yerine teşkil edilen Mekatib-i Umumiyye Nezareti’ne bağlanması kararlaştırıldı. Bu idari ayrışma 1857’de bir

bakanlık statüsündeki Maarif-i Umumiyye Nezaretî'nin açılmasıyla tamamlandı. “Maarif-i Umumiye Nezaretî”, dünyevi nitelikteki kurumlar olan ilkokul seviyesindeki Mekatib-i İptidaiye'yi, 1848'de bir yükseköğretim kurumu olan Darülfünun'u, 1868'de Galatasaray Sultanisi'ni, 1884'te de ortaokul seviyesindeki Mekatib-i Rüşdiye ve İdadiye'yi açmıştır. Böylece ülkede imparatorluğun sona erişine kadar varlığını sürdürecektir, ayrı eğitim felsefelerini ve dünya görüşünü temsil eden iki ayrı eğitim sisteminin temelleri atıldı. Yeni okullar farklı dini ve etnik gruplara mensup çocuklarda Osmanlılık bilinci oluşturmaya da katkı sağlayacağı umularak kuruldu (Öztürk, 2007, 567).

Tanzimat'tan itibaren gelişen modern eğitim sistemi Meşrutiyet devrinde gelişiminin son evresini yaşadı. Bu hem nitelik hem de nicelik açısından bir gelişme idi. Osmanlı siyasal yapısını teşkil eden kalemiye (bürokrasi), seyfiye (askeriye), ilmiye (ulema) sınıfları içerisinde Osmanlı aydınını teşkil eden bürokrat ve askerler, ulemanın yetişme tarzından farklı olarak devlet eliyle açılmış olan modern eğitim kurumlarında yetişmişti (Otacı, 2004, 193).. Zaman içinde ulemanın etkinliği azalırken modern tarzda yetişmiş olan aydın ulemanın yerini aldı. 19. yüzyılın ortalarından itibaren ulema, merkezi karar alma sürecinin dışında tutuldu ve neticede idare, adalet ve eğitim sistemi içindeki “marjinal” rolleri hariç, her şeyden mahrum bırakıldılar (Mardin, 1991, 42).

Eğitim alanında atılan bir diğer adım, modern eğitim kurumlarına yönelmekle ihmal edilen medreselerin ıslah edilmesi projesidir. Bu kapsamda teşkilat ve program bakımından çağdaş ölçütlere uygun medreseler (Darulhilafe medreseleri) kuruldu. Ancak böyle bir medrese reformuna girilemeden Osmanlı dönemi sona ermiş, Cumhuriyet döneminde çıkarılan Tevhid-i Tedrisat kanunu ile de medreseler önce Maarif Vekâletine bağlanmış sonra da kapatılmıştır (Öztürk, 2007, 567-568).

Cumhuriyet dönemi Osmanlı modernleşmesinin sadece hukuk ve eğitim alanındaki reformlarının bir uzantısı değildir. Aynı zamanda Tanzimat sonrası oluşan fikri akımların ve siyasi çözüm arayışlarının oluşturduğu zeminde anlamını bulan bir harekettir. İç ve dış siyasette yaşanan sıkıntılara karşı değişik dönemlerde uygulanmaya çalışılan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük politikaları; Batılılaşma hareketi sayesinde yeşerme imkânı bulan pozitivist ve seküler fikirler ve tüm bunları tartışarak yetişmiş olan nesiller Cumhuriyet'i kuran kadroların tarihi arka planında yer almaktadır.

Mardin (2008, 49)'in ifadeleri ile:

“19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda çözülmesi gereken üç sorun ortaya çıktı. (...) Sorunların birincisi, gayrimüslim grupların ulus-devlet içinde bütünleştirilmesi idi; ikincisi, çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak yani İmparatorluğun mozaik yapısına düzen vermektir; son olarak, “ulusal topraklardaki” bu “birbirinden ayrı öğeler”in siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak” duruma getirilmesi gereği idi.”

19. yüzyıl başlarında imparatorluk nüfusunun yaklaşık % 40’ını gayrimüslimler oluşturuyordu (Çetinsaya, 1999b, 381). Bu nüfus her türlü dış etkiye açıktı ve milliyetçilik cereyanları giderek yayılmaktaydı. Tanzimat sonrası atılan adımlar “bu %40’ı memnun etmek için harcanan çabalar, uygulanan politikalar, aranan çareler dönemi” olarak görülebilir (Çetinsaya, 1999b, 382). Dağılmayı engellemek üzere ilk çare olarak gayrimüslim halkın hukuki eşitliğinin sağlanması amaçlanmaktaydı. Fakat ne Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Hristiyan halk kesimleri devlete bağlanabildi, ne de Avrupa devletlerinin baskısı durdurulabildi. Bu nedenlerle de 1853-56 Kırım Savaşı’ndan ve 1856’daki Islahat Fermanı’ndan sonra gayrimüslimlerin sosyal ve ekonomik kalkınmasını hedefleyen bir çözüm uygulamaya konuldu (Çetinsaya, 1999a, 59). 1860’ların sonunda bu strateji de çıkmaza girince, gayrimüslimlerin milliyetçiliklerine ve ayrılıkçı temayüllerine bir son vermek için son çare olarak meşruti ve parlamenter bir sistem çerçevesinde siyasi bir çözüm gündeme geldi. Bu koşullar altında geleneksel millet sisteminden vazgeçilmeye çalışıldı. Bu amaçla, Osmanlı İmparatorluğu içindeki tüm etnik grupların, etnik duyguları üzerinde, bir “Osmanlılık” duygusu yaratmayı ve Osmanlı İmparatorluğu’nun çıkarları yönünde çabalamayı özendirmeyi hedefleyen “Osmanlılık” fikri gündeme getirilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun yüceltilmesinin kendilerinin de yücelmesi olacağı inancının yerleştirilmesi çabası, bu düşünce akımının bir başka görüntüsü olmaktadır. Tüm etnik grupların böylesine bir duygu çerçevesinde birleşmeleri, imparatorluğun iç sarsıntılarını yavaşlatabileceği gibi, dışarıdan gelen baskıların da önemli ölçüde hafiflemesine yol açabilecektir (Ateş, 1999, 69–70). Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler, pek çok konuda birbirlerinden farklı düşüncelerine karşın tümünün “Osmanlılık” konusunda fikir birliği içinde olduğu “İttihadi Anasır” düşüncesine azınlık uluslar dışında hiçbir aydın karşı çıkmamaktaydı. Fakat ayrılıkçı bir milliyetçilik düşüncesinin Osmanlılığı ağır bastığı azınlık ulusları bu ittihadı katılma fikrini benimsememişlerdi (Ateş, 1999, 70).

Berlin Antlaşması sonrası İmparatorluğun önemli Hristiyan vilayetlerini kaybetmesi -ve alınan Müslüman göçleri- neticesi nüfus yapısının değişmesi (gayrimüslimlerin toplam nüfusa oranı %20'ye düşmüştü) ve artık Hristiyan milliyetçiliğine engel olunamayacağı kanaatinin de etkisi ile gayrimüslimlerin önplanda tutulduğu Tanzimat politikasından vazgeçilerek, Abdülhamid döneminde Müslümanların önplanda tutulduğu politikalar benimsenmiştir (Çetinsaya, 1999b, 384). Tanzimat dönemi boyunca ihmal edilmiş olan Anadolu ve Arap vilayetlerinin Sultana olan bağlılığının pekiştirilmesi hedeflenmiştir. Bu politikada Sünni-Hanefi İslam bir taraftan Müslümanların ortak kimliğinin çimentosu, öte yandan devlet ve tebaası arasında bir köprü olarak kullanılmıştır. Abdülhamid devri Panislamizminin iki eseni verdir. Bunlardan biri Osmanlı Müslüman tebaasını “İslam” bayrağı altında toplama çabasıdır. Bir diğer eksen, dış ülke Müslümanlarının Halifelik makamı etrafında toplanmasıdır (Mardin, 2007, 93). İçeride birliği temin ve toprak kaybının önlenmesinde bir vasıta olan Hilafet makamı, Müslümanlar arası dayanışmayı teşvik ederek imparatorluğun Avrupa'nın müdahalesine karşı durabilmesine olanak tanımıştır. Bu manada İslam ve Hilafet önemli bir dış politika aracı olmuştur (Çetinsaya, 1999b, 383). Abdülhamid dönemi ile yaşanan bu “taktik” değişim temel politikadan bir sapma teşkil etmemiştir. Nitekim tanzimattan sonra gerçekleşen eğitim, idare, adalet gibi alanlarda gerçekleştirilen ıslahata devam edilmiştir (Zürcher, 2005, 29).

Osmanlı yöneticileri de bu bağlamda, son ana kadar, Osmanlılık veya İslam ekseninde bir birliği ümit ettiler. Bu nedenlerden dolayı da Türkçü ideolojilere bağlı olarak Türk kimliğinin vurgulanması, diğer oluşturulmak istenen kimliklerin işe yaramadıkları noktada, istenmeyen ama zorunlu bir tercih olarak ortaya çıktı. Gerçi Osmanlı yönetici sınıfı için ideolojinin neredeyse hiçbir önemi yoktu. Önemli olan 600 yılı aşkın süredir varlığını devam ettiren imparatorluğun korunması ve varlığının ne pahasına olursa olsun sürdürülmesiydi. Balkanlardaki kopmalar 1908 yılından sonraki dönemde de devam etti; Bosna Hersek, Avusturya-Macaristan tarafından ilhak edildi, Bulgarlar bağımsızlıklarını ilan ettiler ve Girit Yunanistan'a katıldı (Ahmad, 1995, 42). Osmanlı İmparatorluğu için felaketler bunlarla da sınırlı kalmadı ve 1911 yılında Arnavutluk bağımsızlığını ilan etti (Georgeon, 1999, 61). 1912 yılında Trablusgarp, Bingazi, Oniki ada elden çıktı, 1913 yılındaki Balkan

savaşlarından sonra da İstanbul ve Trakya'nın küçük bir bölümü dışında kalan Avrupa'daki tüm Rumeli toprakları kaybedildi (Ahmad, 1995, 185).

1916 yılında Birinci Dünya Savaşı devam ederken Arapların başkaldırmaları neticesinde İslamcılık politikaları da kendiliğinden son bulmuş oldu. Bu gelişmeyle birlikte Arap unsurlarının da desteğini kaybeden Osmanlı yönetimi kendinden kopan uluslara benzer bir şekilde milliyetçiliğe yönelmek ve ne Osmanlılık ne de İslamlıkla muhafaza edemediği birliğini sağlayabilmek için Türkçülük politikasını izlemek durumunda kalmıştı.

Osmanlı Devleti'nde Türk ulusçuluğu, diğer ulusçuluklara göre hayli geç başlamıştır (Ortaylı, 2006, 84). Bunun bir nedeni, Türklerin İmparatorluğun sahibi olmalarıdır. Zira Türklerin ulusçuluk yapması diğerlerine de örnek olabilir ve bu yoldan imparatorluğu dağıtabilirdi. İttihat ve Terakki, kuruluşundan bir süre sonra Türk ulusçuluğunu ideoloji olarak benimsediyse de, imparatorluk dağılmasın diye, resmi görüş olarak Osmanlıcılığa sahip çıkar göründüler (Akşin, 1985, 1942).

Başlangıcı itibarıyla eski devrin ihtişamına ve gücüne yeniden kavuşmak ve düzenin ihyasını temin etmek için bir araç olarak görülen/gösterilen Batılılaşma hareketi zamanla devlet için geri dönülemez bir yol/amaç haline gelmiştir. Önce hukuk alanında gerçekleşen reformları yeni düzenin sürdürülebilmesini temin etmek üzere yeni düzene ayak uydurabilecek insan kaynağını da eğitmek üzere eğitim kurumlarında da modernleşme takip etmiştir. Bunun neticesinde klasik eğitim kurumlarının yanında faaliyet gösteren modern kurumlar doğmuş ve hukuki/adli sahadan sonra eğitimde de düalist bir hal ortaya çıkmıştı. Siyasi akımlar da modernleşme hareketinin önemli bir parçasını teşkil etmiş, devletin bütünlüğünün sağlanması için mevcut nüfus/toprak durumu ve uluslararası konjonktüre göre değişen siyasetler izlenmiştir. İmparatorluğun son döneminde ortaya çıkan tablo; modernleşmenin -ikili yapının neden olduğu karışıklıklarla birlikte- büyük oranda ilerleme kaydettiği, Türk ulusçuluğunun ise henüz başlangıcında olduğu şeklindedir.

2.3.2 Osmanlı'dan Cumhuriyet'e süreklilik ve değişim

Din-devlet ilişkilerinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan serüveninin incelenmesi iki dönem arasındaki süreklilik ve değişim unsurlarının anlaşılmasını kaçınılmaz kılar. Nitekim yapılmış olan çalışmalarda bazen benzerliklere dayanan süreklilik, bazense farklılıkları vurgulayan değişim ön plana çıkarılmıştır.

Önceki bölümde incelenmiş olan Osmanlı modernleşmesinin hangi noktalarda Cumhuriyet'e zemin hazırlamak suretiyle süreklilik vurgusunu desteklediği, buna karşın Cumhuriyet dönemi politikalarının hangilerinin Osmanlı'dan ayrılmayı belirgin kıldığını ortaya koymak gereklidir. Bu minvalde Osmanlı modernleşmesinin hukuk, eğitim, siyaset ve fikir alanlarında yaşanan gelişmelerin Cumhuriyetle ilişkisi ve süreklilik yahut değişim gösteren unsurlar incelenmelidir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin hangi bakımlardan Osmanlı geçmişinden bir "kopuş", yeni bir "başlangıç", hangi bakımlardan onun bir "devamı" olduğuna ilişkin tartışmalara geçmeden önce, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin yaşandığı ortam ve dönemin tasvir edilmesi faydalı görünmektedir. XIX. yüzyıldan itibaren dağılma sürecinin başlaması ile Osmanlı tebaası milletler teker teker imparatorluktan ayrıldılar. 1830 yılında bağımsız Yunanistan'ın kurulmasıyla başlayan bu süreç, önce Balkan milletlerinin, daha sonra da, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'daki Müslüman milletlerin kopması ile I. Dünya Savaşı sonunda tamamlandığında, İmparatorluğun toprakları üzerinde, Türkiye Cumhuriyeti dâhil 16 bağımsız devlet kuruldu. Bahsedilen bu dağılma süreci, İmparatorluğun idarecileri olan Türkler açısından, sahip oldukları İmparatorluğun topraklarını kurtarma mücadelesiydi: Trablusgarp (1911-1912) ve Balkan Savaşları (1912-1913), I. Dünya Savaşı ve nihayet Kurtuluş Savaşı (1919-1923) bu mücadelenin aşamalarıydı ve yalnızca sonuncusu başarılı oldu. Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalan ve işgalden kurtarılan topraklar üzerinde yeni bir devlet ve yeni bir ulus inşası hedeflenmiştir. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı sonrası çökmekte olan imparatorluğun topraklarını paylaşma anlamına gelen Sevr Anlaşması ile elde kalan Anadolu topraklarının büyük bir kısmı Müttefikler arasında pay edilmiş, İç Anadolu'da küçük bir bölge Türklere bırakılmıştı.

Bir "var olma" meselesi halinde dönüşen yabancı işgalleri ve bu işgallerden kurtulmak için verilen silahlı mücadele, aynı zamanda Misak-ı Milli vasıtasıyla yeni kurulacak devletin coğrafi mekânını hazırlama çabası anlamına gelmekteydi. Bu zemin üzerine, yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti inşa edilmiştir. "Var olma" meselesi, yerini modern dünyaya ayak uydurarak, "varlığını devam ettirme" meselesi haline dönüştü. Çok uluslu imparatorluktan ulus-devlete, ümmetten millete geçiş olarak nitelendirilebilecek bu süreç sonunda, Anadolu'nun düşman işgalinden kurtarılmasıyla da bu milletin üzerinde yaşayacağı ülkenin sınırları belirlenmiş,

böylece, modern anlamda bir ulus devleti kurumunun ön şartlarından olan "millet" ve "vatan" birliği temel hedef haline gelmiştir.

Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan ve toplum hayatının bütün sahalarına yayılan inkılâplar ve düzenlemeler bu amaçla gerçekleştirildi. Ancak, inkılâplar bir yandan Batı modelinde yeniden yapılanmanın birer sembolünü teşkil ederken, diğer yandan da Osmanlı geçmişi ve İslam coğrafyası ile bağların kopartılması anlamına geliyordu (Acun, 1999, 157-158).

Osmanlı'nın geleneksel idare biçimi ilk kez II. Mahmut döneminde, merkezi idare teşkilatında, Batı tarzında yeni bir bürokratik ve idari düzen kurulması için girişilen düzenlemelerle değişime uğradı. Eski makamların çoğu kaldırıldı, yerine yenileri ihdas edildi, bir kısmının da ismi değiştirildi veya yeniden düzenlendi. Devletin merkezi idare teşkilatının yeniden organizasyonu anlamına gelen bu düzenlemeler, klasik Osmanlı devlet ve idare anlayışından uzaklaşmanın, Batı tarzı devlet ve idare anlayışına yaklaşmanın ilk örneğini ve tecrübesini teşkil ediyordu. Bu bağlamda, devlet yalnızca vergi toplayan, asker besleyen ve adalet dağıtan idare mekanizması olmaktan çıkarak, eskiden faaliyet sahası dışında olan, eğitim, sağlık, ekonomik gelişme ve bayındırlık işleri ile de ilgilenmeye başladı. Bütün bu düzenlemeler, o döneme kadar askeri alanla sınırlı tutulan Batılılaşma çabalarının, merkezi idareyi içine alacak şekilde genişletilmesinin bir göstergesiydi (Ortaylı, 2006, 33-55).

Balkanlarda meydana gelen ayaklanmalar ve dönemin aydınlarının baskısı neticesinde, Kanun-i Esasi'nin, diğer adıyla Meşrutiyet'in ilanı ile 1876'da Osmanlı Parlamentosu'nun açılmasıyla, "meşruti-monarşi" tarzı bir idareye geçiş gerçekleşti. Fakat bu geçiş olamadan iki yıl gibi kısa bir süre sonra, Parlamento, Kanun-i Esasi'de belirlenen yetkilerini aşarak padişahın hükümdarlık haklarına müdahalede bulunduğu gerekçesi ile II. Abdülhamid tarafından feshedildi.

Bu süreç Kanun-i Esasi'nin, İttihad ve Terakki Partisi'nin dayatması ile yeniden yürürlüğe konulması ve Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın yeniden açılmasıyla neticelenmiştir. II. Abdülhamid'in saltanatının sonuna rastlayan II. Meşrutiyet (1908) ile birlikte devlet idaresi tamamıyla İttihad ve Terakki Partisi kadrolarının eline geçmiştir. O zamana kadar devlet işlerine karışmayan Parti mensupları, idareyi tamamıyla ele aldılar ve Parti'nin otoriter idaresi, I. Dünya Savaşı sonuna kadar

devam etti. Osmanlı Devleti'nin savaştaki başarısızlığı partinin iktidardan düşmesine sebep oldu. (Lewis, 2004, 209-215).

Osmanlı Devleti'nin son döneminde, padişahın yetkilerinin anayasa, meclis ve hükümet ile sınırlandığı, meşruti-monarşi tarzı bir idarenin yürürlükte olduğu görülmektedir. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, 1922'de saltanatın bir süre sonra da 1924'te Halifeliğin kaldırılması ile cumhurbaşkanı, hükümet ve meclisten oluşan bir idare tarzına geçilmiştir ki bunun adı Cumhuriyettir. Dini ve dünyevi yetkilerle donatılmış Halife-Sultanın yerini, halkın egemenliğini temsil eden Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin hâkim olduğu, laik devlet almıştır.

Osmanlı modernleşmesinin devletin ve toplumun yapısını etkileyen ilk gelişmesi eğitim alanında gerçekleşmişti. II. Mahmut Dönemi Batı'da meydana gelen ilmi değişimi takip etmek üzere açılan Harbiye, Tıbbiye ve Rüştîye'nin yanı sıra daha sonra açılan Mülkiye, Hukuk Mektebi, Sanat ve Öğretmen okulları gibi modern eğitim kurumları eğitimde modernleşmenin gerçekleşmesinin ilk adımları olarak gösterilebilir. Özellikle yüksek öğretimden yetişenlerin devlet kadrosunda yer almaları ve bizzat bu okullarda aldıkları modern eğitimin de katkısı ile devlet yönetiminde Batıcılık fikrinin yegâne çözüm olarak kabul etmeleri eğitim kurumlarının Osmanlı modernleşmesindeki hayati rolünü ortaya koyar. Modern eğitim kurumlarında yetişmiş olan sivil-askeri bürokrasinin Tanzimat'la birlikte ilmiye(ulema) sınıfının yerine devlet yönetiminde etkinliğini artırması Cumhuriyet'e varan sürecin temelini teşkil etmiştir. Nitekim Cumhuriyet'i kuran ve inkılâpları gerçekleştiren kadrolar bu okullarda yetişmiş olan nesillerdi (Tekeli, 2007, 46). Başka bir ifadeyle, bağımsız Türkiye Cumhuriyeti, varlığını ve gelişmesini, Kurtuluş Savaşını, ardından da inkılâpları gerçekleştiren bu kadrolara borçludur. Osmanlı aydın, bürokrat ve asker kadroları, yüzyıldan fazla zamandır, deneme-yanılma yoluyla edindiği tecrübeler ve ideoloji birikimleri ile birlikte Cumhuriyet'e intikal etmiştir. Cumhuriyet Osmanlı'da parlamenter sistem ile tecrübesi olan yetişmiş elit bürokrat kadroları devralmıştır (Turan 1984, 105). Yine, bu kadrolarla beraber, devletin gücünün, bürokrasinin tekelinde bulunduğu, "bürokratik ve merkeziyetçi" devlet anlayışı ve uygulaması, Cumhuriyet'e aktarılır. Cumhuriyet'in bu "seçkin-devletçi" bürokrasi yaklaşımı, Osmanlı devlet anlayışının devamıdır.

Osmanlı Devletinin Avrupa'daki gelişmeler karşısında geleneksel eğitim kurumlarını dönüştürmek yerine yeni/modern eğitim kurumları kurarak uyum sağlamaya

çalışması ikili bir yapının oluşmasına neden olmuşsa da ilk dönemlerinde bu ikilik sadece görüntüdedir. Zira yeni kurumun içinde ilmiye sınıfından gelenler yer almaktaydı (Tekeli, 2007, 45). Ancak, sultana sadık tebaalar yetiştirmeyi amaçlayan eğitim kurumları zamanla bu amacı aşan sonuçlar doğurmuş, seküler eğitimin neticesi pozitivist düşüncelere sahip bu kurumun mensupları Batılılaşmanın öncüsü olmuş, ulema ile ayrılmaya gitmiştir (Öztürk, 2007, 567-568). Cumhuriyet'e gelindiğinde, eğitim sahasında yaşanan mektep-medrese ikiliğini gidermek üzere "Tevhid-i Tedrisat Kanunu"nun çıkarılması söz konusu olmuştur (3 Mart 1924). Bu kanunla, ülkedeki bütün eğitim kurumları Maarif Vekâleti (Milli Eğitim Bakanlığı)'ne bağlanarak, azınlık ve yabancı okullar denetim altına alınmıştır. Aynı tarihte Şer'îye ve Evkaf Nezareti de kaldırılarak, idaresinde bulunan medreseler, önce Maarif Vekâleti'ne bağlanmış, sonra da kaldırılmıştır. Bütün bu düzenlemelerdeki amaç, eğitimin daha "laik" ve "milli" hale getirilmesidir. 1933'de çıkarılan Üniversite kanunu ile Yükseköğrenim kurumları yeniden yapılandırılarak, Batılı tarzda yeni fakülte ve üniversiteler kurulmuştur. Osmanlı döneminde Batı modelinde açılan okullar, Cumhuriyet'e gelindiğinde yeniden yapılanmaya tabi tutulmasına rağmen, üzerinde çalışılacak bir model oluşturması ve daha da önemlisi, insan yetiştirmede tecrübe teşkil etmesi bakımından önemlidir. Cumhuriyet'e intikal edenler de bunlar olmuştur.

Osmanlı modernleşmesinin bir diğer ayağını teşkil eden hukuk reformu iç siyasette gayrimüslim tebaanın da eşitliği ilkesini temin etmek suretiyle birliği muhafaza etme, dış siyasette ise Avrupa sistemine intibak edebilme amacıyla yapılmıştı. Tıpkı eğitim kurumlarında olduğu gibi hukuk ve adliye alanında yapılan reformlar neticesinde eski kurumların ıslahı yerine acil olarak Avrupai kurumların ve kanunların kabul edilmesi ve geleneksel olanla modern olanın birlikte var olması nedeniyle ikili/düalist bir yapı ortaya çıkmıştı. Tanzimat sonrası oluşan bu yapı zaman içerisinde pek çok değişikliğe uğrasa da Cumhuriyet'e kadar varlığını korumuştur. Cumhuriyet dönemi kanunlaşma hareketinin temelini oluşturan bu ikili yapı, yine eğitim alanında olduğu gibi hukuk ve adliye kurumlarında yapılan değişikliklerle sona erdirilmiştir.

Cumhuriyet'e gelindiğinde, çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu'nun hukukunun, tek uluslu Cumhuriyet için geçerli olmadığı görülür ve değişen toplumun ihtiyaçlarına yönelik, çağdaş hukuk sisteminin getirilmesi için düzenlemelere girişilir. Tanzimat

dönemi ve sonrasında Batı hukukundan iktibaslar yapma geleneği Cumhuriyet döneminde, 1926'da İsviçre medeni kanununun kabulü, İtalyan modelinden alınan ceza kanunu ve İtalyan ve Alman modellerinden alınan ticaret kanununun benimsenmesi ile hız kazanır. Ticaret ve ceza kanunları Osmanlı döneminde Batı örneğine göre düzenlenmiş olmasına rağmen, medeni kanun Şer'i olma özelliğini korumuştur. Cumhuriyet döneminde, hukuk alanında en önemli değişiklik, medeni kanunun, dini zeminden uzaklaştırılması ile gerçekleştirilir.

Hukuk sahasında yapılan düzenlemelerin bir diğer uzantısı anayasal rejime gidilmesinin arka planını oluşturan Osmanlı tecrübesidir. Sened-i İttifak (1808), Tanzimat Fermanı (1839) ve Islahat Fermanı (1856), anayasa veya benzeri belgeler olmamakla birlikte padişahın hak ve yetkilerine, sınırlı da olsa, kısıtlamalar getirmesi itibarıyla önemlidir. Ancak, padişahın hak ve yetkilerini sınırlayan, bununla da kalmayıp, idari mekanizmayı yeniden yapılandırmaya yönelik ilk anayasal hareket, Kanun-i Esasi'nin ilanındır (1876). 1908'de, ikinci kez olmak üzere yürürlüğe konulan bu anayasada idarenin yeniden yapılandırılması, dolayısıyla da yeni bir idare anlayışının -ki bu meşruti monarşidir- yerleştirilmesi esas amaçtır. Bu haliyle düşünüldüğünde, Osmanlı Kanun-i Esasi'si Cumhuriyet'e geçildiğinde hükümsüz bir belge haline gelmiştir. Ancak, Batı'nın yönetim usüllerinin ve idari fikirlerinin yansımalarını ihtiva etmesi itibarıyla, Cumhuriyet aydınları için önemli bir tecrübe teşkil etmiştir (Acun, 1999, 161).

Osmanlı'nın idari yapısındaki değişimin bir neticesi olarak ön plana çıkan sivil-askeri bürokrasi sınıfı Cumhuriyet Döneminin yönetici kadrolarının da menşeyini teşkil etmiştir. Benzer bir şekilde Meşrutiyet dönemlerinde uygulamaya konan meclis ve hükümet yönetimleri, gerek Milli Mücadele döneminde gerekse Cumhuriyet'in ilanında sonra oluşan idari yapının ve yönetim şeklinin arka planını oluşturmuştur.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e süreklilik arz eden bir başka nokta ise modernleşmenin önemli bir parçasını teşkil eden merkezileşme ve üniter devlet hedeflerinin Cumhuriyet'le birlikte sürdürülmesi hatta tekâmül etmesidir. Benzer şekilde Osmanlı'da stratejik düzlemde kendisini gösteren mevcut toprakları muhafaza etme refleksi ve bu strateji bağlamında izlenen birlik oluşturma siyaseti son halini Cumhuriyet'le almıştır. Osmanlı'nın bu stratejik zihniyeti; ilk dönemlerde Hristiyanları elde tutma hedefi ile İttihad-ı Anasır, Hristiyan unsurların kopmasıyla

ihmal edilmiş Türk olmayan Müslüman unsurların devlete bağlılığını pekiştirme hedefi ile İttihad-ı İslam ve nihayetinde Müslüman unsurların da kopmasıyla (zorunlu) son tercih olarak Türk ulusçuluğu şeklinde tezahür etmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşunun temelini teşkil eden Misak-ı Milli de benzer bir stratejinin ifadesidir: Osmanlı'dan henüz kopmamış son toprak parçası üzerinde bir egemenlik inşası. Karpat (2001, 752) bu durumu şöyle tesbit etmektedir:

“Cumhuriyet ile Osmanlı Devleti'nin yakın tarihi değişikliklerle iç içe geçmiş bir devamlılığı gösterir. Birbirlerini siyasi bakımdan reddetmelerine ve suçlamalarına rağmen, Abdülhamid, Jön Türkler ve Cumhuriyet dönemlerindeki toplumlar, hepsi ortak modernizasyon amacı etrafında kenetlenmiş yapısal, kültürel ve toplumsal devamlılık sergilerler. Tutarlı üniter bir millet yaratmak için devlet gücü kullanıldı ve bunun için iç içe geçmiş Osmanlıcılık ve İslamcılık sayesinde oluşmuş olan dayanışma duygusuna ve ortak kimliğe güvenildi ve sonunda Türk milliyetçiliğine ulaşıldı. Bu Cumhuriyet hükümeti tarafından planlanmış bir milliyetçilik değil, kendi diyalektik seyrini takip eden bir milliyetçilikti.”

Osmanlı modernleşmesi kendisini sadece hukuk, eğitim, maliye, adliye gibi alanlarda göstermemiş, kültürel sahada da batılılaşma tartışmaları söz konusu olmuştur. Osmanlı aydınları ve bürokratlarının gündemini sürekli işgal eden bu tartışmalar, onların zihninde, Batı'nın yalnızca, "ilmini ve fennini" alma, "değerlerini" reddetme şeklinde formüle edilmiş, bu da, Batı medeniyetinden nelerin alınıp nelerin alınmayacağı konusunda tartışmalara neden olmuştur. Kültürel hayatın dönüşmesi konusunda dil ve alfabe tartışması da önemli bir yer tutar. Dil ve alfabe konusunda, daha 19. yüzyılın ilk yarısında, aydınlar ciddi tartışmalara girmişlerdi. Tanzimat'la birlikte, Batı tarzında eğitim veren okulların açılmasıyla, Türkçenin ilim dili olarak kullanılması, Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılması konusu gündeme geldi. 1876'da Kanun-i Esasi'ye, "Osmanlı Devleti'nin resmi dilinin Türkçe olduğu ve devlet hizmetine girecekler için bu dilin bilinmesi gerektiği"ne dair bir hüküm konuldu. Fakat bu, dil ve alfabe konusundaki tartışmaların sonu değil, resmi düzeyde başlangıcı oldu (Kartal, 1985, 315). Dil konusu biraz irdelendiğinde, asıl sorunun, Türkçeye uygun olmayan Arap Alfabesi'ni kullanmaktan kaynaklandığı, dolayısıyla, alfabenin değiştirilmesi gerektiği kanaati uyandı. Bu sırada, Latin Alfabesi'nin alınması konusu gündeme geldi (Kartal, 1985, 317). Türkçenin ilim dili olması yolunda harcanan çabalar kısmen başarılı olmasına rağmen, alfabe konusunda bir değişikliğe gidilmemiş, bu değişiklik Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilmiştir. 1 Kasım 1928'de kabul edilen bir kanunla Latin Alfabesi kabul

edildi. Ardından Türkçenin sadeleştirilmesi çabaları ile Cumhuriyet döneminde, milli bir dil yaratma endişesinin hâkim olduğu görülmektedir. Cumhuriyet'in, Osmanlı geçmişi ile olan organik bağlarından birini, belki de en önemlisini, kopartması anlamına gelen bu girişim, ele alınan konu açısından radikal bir değişme olarak değerlendirilebilir.

Özetle, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş noktasında, Cumhuriyet, son yüzyılı modernleşme sancıları ile geçiren bir toplum devralmıştır. Cumhuriyet kurulduğunda, ilk anda gerekli olan yönetim örgütü, eğitim sistemi, mali sistem ve adli yapı gibi kurumlar Osmanlı modernleşme sürecinde oluşturulmuş modern kurumların imparatorluk düzeni içinde yaşanan karışıklıklardan ve düalizmden arındırılarak devam ettirilmesinin ürünüdürler. Parlamenter sistem ile idari tecrübe, siyasi parti ve çeşitli siyasi kurumlar Osmanlı'dan miras kalmış, Cumhuriyet'in aydın ve yetişmiş insan kadroları da, yine Osmanlı modernleşme sürecinin parçası olmuşlardır. Osmanlı döneminde yaşanan modernleşme süreci, daha çok bir "tecrübe" olarak Cumhuriyet'e aktarılmıştır. Osmanlıdan Cumhuriyet'e intikal eden, belki de en önemli unsur, iki dönemde de değişimin/Batılılaşmanın devlet eliyle ve kısa sürelerde gerçekleştirileceğine kanaat getirilmesidir. Diğer yandan, çok uluslu İmparatorluğun kurumları, tek uluslu Cumhuriyet'e geçişte, gerek iç siyasette gerekse uluslar arası sistem açısından geçersiz kabul edilmiş, yeni düzenlemelerin yapılması gereği hâsıl olmuştur.

Cumhuriyet'in kurucuları, Osmanlı'dan devralınan toprak ve nüfus üzerinde yeni ve modern bir devlet inşa etmek gayesiyle siyasi rejim, hukuk ve kültürün çeşitli sahalarında geniş çaplı ve köklü değişimler yapmışlardır. Kısa dönemde bakıldığında “radikal” olarak nitelendirilen bu değişimlerin, uzun dönemde bakıldığında, Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan yenileşme ve modernleşme çabalarının Cumhuriyet döneminde güçlenerek devam eden uzantıları olduğu görülmektedir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişle birlikte değişim gösteren en önemli unsur devletin dinle, dini kurumlarla kurduğu ilişkide izlenir. Osmanlı temelde dine dayanan bir sistem iken Cumhuriyet laik bir sistemdir. Osmanlı'nın izlediği Batılılaşma çabası dine karşı, dinle çatışan ve onu ilga etme çabasında değilken, Cumhuriyet yönetimi dinin devlet yönetiminde olduğu kadar toplumsal hayattaki etkinliğini de azaltmaya çalışmış, dini/geleneksel kurumları ilga etmiştir. Devletin

laikleşmesi ve toplumsal hayatın sekülerleşmesi temelinde dine toplumsal hayatta bireylerin vicdani meselesi olma rolü verilmiştir.

2.3.3 Laikleşme/sekülerleşme tartışmaları

Osmanlı modernleşmesinin dini sahadaki yansımaları ve Cumhuriyet’le yapılan mukayeselere geçmeden önce, mevcut tartışmalardaki laikleşme/sekülerleşme ayrımını anlamak için laiklik ile sekülerizm kavramları arasındaki farklılıkların ortaya konması gerekmektedir.

İkisi de Batı siyasi tarihinin ve kültürünün birer ürünü olan kavramlardan laiklik, sekülerizme nazaran dine daha soğuktur ve ateizmden ayrı olmasına rağmen ateizm özellikleri gösteren “gayri dinilik” özelliği taşımaktadır. Sekülerizm ise “gayri-dinilik”ten ziyade “la-dinilik”e daha yakındır, ateizme daha uzak, dine daha yakındır. Bu kavramlar arasındaki farklılığın bir göstergesi de Hristiyanlığın iki büyük mezhebinin mensuplarının kavramları farklı şekillerde kullanmasıdır. Protestan dünyası, önce dinini yumuşatarak din açısından bu dünyanın meşruluğunu sağlamış, daha sonra da din ile arasına mesafe koyarak dinine tam sırt çevirmeden yüzünü bu dünyaya çevirmiştir (sekülerizm). Katolik dünyasında ise Katolik kilisesi yumuşamadığı için kilisenin baskısına daha ağır bir şekilde karşılık vererek din ile araya büyük bir mesafe konmuş ve dine sırt çevrilerek bu dünyaya dönmüştür (laiklik) (Hocaoğlu, 1995, 3).

Ancak yine de sekülerizm ile laiklikte din-dışı olma özelliği ortak olarak devam etmekte sadece dine karşı olan tavır değişiklik arz etmektedir. Seküler devlet, dine karşı tarafsızdır ve dinle arasındaki mücadele sona ermiştir. Din ve dinin yetkilileri ile karşı karşıya gelmemekte sorunları uyum içinde çözmeye çalışmaktadır. Laik devlette ise dinin sisteme yönelik tehlike arz etme ihtimali olduğu düşünüldüğü için kontrol edilmesi gerekmektedir (Ateş, 1994, 29). İki kavram arasındaki farklardan birisi de laikliğin daha çok Fransa’da, sekülerizmin ise İngiltere’de yayılmış olmasıdır. Bu iki ülkede görülen farklılık Fransa’da devletin gerektiğinde din işlerini düzenleyebilmesi, İngiltere’de devletin de dinin de birbirine karışmamasıdır.

Sonuç olarak sekülerizmin yahut sekülerleşme dine karşı olmayan bir din-dışı olma durumu ve dünyevileşmeyi ifade ederken, benzer bir din-dışılık ve dünyevilik ile beraber din-karşıtı bir durum teşkil eden laiklik ise daha çok siyasi şartlar sonucu oluşarak hukuksal bir kavram haline gelmektedir.

Ortaylı (2006, 167) laiklik üzerinden yapılan tartışmalarda ilk merhalenin Osmanlı'nın klasik dönemindeki idari ve toplumsal yapısında laiklik aranması şeklinde gerçekleştiğini ifade eder. Buna göre laik bir sistemde ifadesini bulan (dini örgütlenme ve eğitim özgürlüğü, diğer dinlere gösterilen tolerans gibi) dine yönelik uygulamalarla Osmanlı arasında benzerlikler kurulması ve Osmanlı'nın da -en azından uygulamada- laik olduğu iddiası söz konusudur. Ortaylı (2006, 172-173) “Osmanlı yönetiminde şer’i hükümlerden çok, dünyevi otorite tarafından konan kuralların, örf ve adetlerin hâkim olduğu, bu nedenle Osmanlı’ya şer’i demenin mümkün olmadığı” fikrinin kısmen haklı olmakla birlikte Osmanlı toplum düzeninin dini ve geleneksel olması nedeni ile geçmişe yönelik laiklik arayışının beyhude olduğunu belirtir. Bu nedenle Osmanlı'nın Tanzimat öncesindeki kendine has yapısına yönelik benzerliklerden yola çıkılarak ortaya konan “laik” tanımlaması – tıpkı “teokratik” tanımlaması gibi- kolaycı bir yaklaşım tarzıdır.

Otaç (2004, 342)’ya göre Batılılaşma sürecinin başında Batılı kurumlar, sadece belirli ihtiyaçlara binaen Türkiye’ye ithal ve adapte edilmeye başlanmışsa da zaman içinde bu kurumlarla birlikte toptancı bir surette Batı tipi bir hayat ve düşünce tarzı da Türkiye’yi tepeden turnağa değiştirmeye başlamıştır. Bu surette zamanla ulaşılan sonuçlar başlangıçtaki gayeyi de aşmaya, daha köktenci daha fundamental olmaya doğru ilerlemiştir. Osmanlı Devletinde görülen Batılılaşma, kendine özgü seküler unsurlar içerirken, Cumhuriyet sonrası bu çizgi Fransızvari bir laikliğe kaymıştır. Cumhuriyet laisizmi, Osmanlı Devleti’yle başlayan sekülerleşme/laikleşmenin son halkası olmuştur. Gerek Osmanlı’da gerekse Cumhuriyet döneminde sekülerleşmenin/laikleşmenin kendisini en çok hissettirdiği alanlar eğitim ve hukuk olmuştur.

Hocaoğlu (1995, 169-171) Osmanlı Batılılaşma hareketini “laiklik” olarak görmez. Ona göre laiklik Osmanlı için henüz uzak bir kavramdır. Osmanlı Batılılaşma hareketi “örtülü” ve “sentetik” bir sekülerizmdir. Çünkü bu hareket genel karakteri itibarıyla “la-dini” bir harekettir ama “laisist” bir hareket değildir. Örtülü olarak görülmesinin nedeni ise başlarda ihya-ı din ve ihya-ı nizam adına yapılmış olması, fakat sonraları devleti İslam’dan uzaklaştırmaya başlayan hareketin “la-dini”likten “gayri-dini”liğe kaymasıdır. Sentetik olması ise hareketin Türk-İslam kültürünün kendi şartlarından ve kendi dinamikleriyle ortaya çıkmamış aksine üretilmiş olmasından kaynaklanır. Bir nevi sentez olan Osmanlı sekülerizmi yetiştirdikleri ile

zamanla kendini aşan ve “laisizm”e doğru yönelen bir hal almıştır. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e değişim gösteren en önemli husus da budur.

Özetle Osmanlı modernleşmesi her ne kadar sonuçları itibariyle dünyevileşmeye/sekülerleşmeye varmış olsa da dini hedef alan bir hareket olmamıştır. Aksine terakkiye mani olmadığı düşünülen dinin ihyası, reformların devletin güçlendirilmesi ile elde edilecek bir hedef olarak sunulmuştur. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesinin laik bir sistemi hedeflediği söylenemez.

2.3.4 Şeyhülislamlıktan Diyanet İşleri Başkanlığı’na

Osmanlı Devleti’nde din işlerini yürütmekle yükümlü olan meşihat makamının başı konumundaki Şeyhülislam; dini konularda fetva vermesi, devletin yönetimiyle ilgili temel ilke ve kanunların konulmasında söz sahibi olması yanında ilmiye sınıfı tarafından yürütülen yargı ve eğitim görevlerini bünyesinde barındırmasıyla devlet idaresinin önemli bir parçasını teşkil etmiştir (Yücel, 1994, 455). Siyasi otorite ile ilişkilerinde uzun süre etkin bir rol oynamış olan ve geçmiş yüzyıllarda devletin merkez örgütü içinde sayılmayan Şeyhülislam, 1831’de Meclis-i Meşveret ve Heyet-i Vükela üyesi yapıldı. İslam hukuku ve Şer’iye Mahkemeleri yeniden düzenlenirken bunlar, Şeyhülislamın yetkisi altına verildi. Böylece Şeyhülislam, Şer’i mahkemelerin başı, medreselerin nazırı durumunu korurken, fetva yetkisini de kaybetmiyor, üstelik tüm yetkilerini devlet içi bir konumla kuvvetlendiriyordu. Bu kuvvetlenmeye karşın farklı bir açıdan bakıldığında ise dini yetkilerine, siyasal yetkiler de ilave edilen Şeyhülislam bir bakıma devletin denetimi altına girerek eskiye nazaran bağımsızlığını yitiriyor, siyasi idarenin gerekli gördüğü durumlarda onay bildiren bir makam oluyordu (Otacı, 2004, 198).

Tanzimat’la birlikte şeyhülislamın görev ve yetki alanları giderek daraltılmış ve daha Cumhuriyet dönemine gelinmeden, şeyhülislamlığa bağlı olarak ilmiye sınıfının tekelinde bulunan yargı, eğitim ve vakıflarla ilgili hizmetlerin büyük bir bölümü Adliye, Maarif ve Evkaf nezaretlerine verilmiş, böylelikle şeyhülislamlığın görev ve yetki alanı fetva işleri, medreselerdeki öğretim ve şer’iyye mahkemeleriyle sınırlandırılmıştır. İttihat ve Terakki Döneminde çıkarılan bir kanunla 1917’de bütün şer’i mahkemeler ve bağlı kuruluşları da Adliye Nezareti’ne bağlandı. Daha sonra 1920 tarihli bir kanunla şer’i mahkemeler tekrar meşihata bağlanmışsa da bu kanun o tarihte Büyük Millet Meclisi hükümeti idaresi altında bulunan bölgelerde geçerli

olmamıştır. Bu idare döneminde Osmanlı Devleti'nin son yıllardaki teşkilat yapısında başka bir değişiklik yapılmamış, Meşihat-ı İslamiyyenin uhdesinde bulunan bütün hizmetler Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nce yürütülmüştür (Yakut, 2005, 207–208).

Cumhuriyet döneminde 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı “Şer'îye ve Evkaf ve Erkânı-ı Harbiye-i Umumiyye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun” ile Şer'îye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak yerine başvelakete bağlı Diyanet İşleri Reisliği ve Evkaf Umum Müdürlüğü kuruldu. Bu durum kanunun birinci maddesinde şöyle belirtilmiştir:

“Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelat-ı nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükûmete ait olup, din-i mübin-i İslam'ın bundan maada itikadat ve ibadata dair bütün ahkâm ve mesalihinin tenviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makarrında bir Diyanet İşleri Başkanlığı tesis edilmiştir”(Kara, 2008, 64)

Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'ne bağlı vakıfların yönetimi ise Evkaf ve Umum Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. Daha önce Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'ne bağlı olarak hizmet veren bütün mektep ve medreseler de yine aynı tarihte çıkarılan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat kanunu ile Maarif Vekâletine bağlanmıştır (Yücel, 1994, 455).

429 sayılı kanunun 3. maddesinde Diyanet İşleri Reisinin “başvekilin inhası üzerine cumhurreisi tarafından tayin edileceği”, 4. maddesinde “kuruluşun başvekaletine bağlı olduğu”, 5. maddesinde “ülke sınırları içindeki bütün cami, mescit, tekke ve zaviyelerin idaresiyle buralardaki görevlilerin tayin ve azillerine Diyanet İşleri reisinin yetkili bulunduğu”, 6. maddesinde de “il ve ilçe müftülerinin başkanlığa bağlı olduğu” belirtilmiştir (Yücel, 1994, 455).

1925 tarih ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyeler ile Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Men ve İlğasına Dair Kanun gereğince tekke ve zaviyelerin kapatılması sonucu, bu yerlerin yönetimi ve buralarda görevli şeyhler ve diğer hizmetlerle ilgili yetkiler ortadan kalkmıştır. Bunun dışında 1931 Mali Senesi Bütçe Kanunu'nun 6. maddesi ile cami ve mescitlerin idaresi ve imam, hatip, müezzin, kayyım ve diğer hizmetlilerin tayin, nakil, emeklilik ve azillerine dair bütün yetkiler Vakıflar Umum Müdürlüğüne devredilmiştir. Başkanlık ise bu müdürlükle irtibatlı olarak sadece cami hizmetlerinin dini yönünü takip ile yetkili kılınmıştır. Bu durum 1950 tarih ve 5634 sayılı kanun yürürlüğe girinceye kadar sürmüştür (Yücel, 1994, 456).

Din-devlet ilişkilerinde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde kurumsal yönden nasıl bir değişimin söz konusu olduğu, Şeyhülislamlık, Şer'îye ve Evkaf Nezareti ve Diyanet İşleri Başkanlığı kurumları arasında yetkileri ve idaredeki etkinlikleri açısından karşılaştırma yapılmak suretiyle tartışılmıştır.

Diyanet teşkilatının; Osmanlı'da Şeyhülislamlık makamının ve sonrasında Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin sahip olduğu işlevin yerini doldurduğu ve bu açıdan bir devamlılığın söz konusu olduğu (Karpas, 2001, 757) yönündeki yaklaşımın doğru olmadığını belirten Kara (2008, 61), şeyhülislamın padişah tarafından atanması ve ona bağlı oluşu ile Diyanet'in Başbakanlık'a bağlı oluşu ve başbakan/cumhurbaşkanı tarafından atanması hususunda ortaya konulan benzerlik ilişkisinin yetersiz olduğunu düşünür. Zira;

“Şeyhülislamlık makamı halifelik/padişahlık ve sadrazamlıktan sonra devletin en üst ve itibarlı makamı ve organıdır. Yasama, yürütme ve yargı alanlarında başka herhangi bir kurumla karşılaştırılamayacak ölçüde yaygın ve etkin yetkileri, görevleri bulunmaktadır. XIX. Yüzyılın ortalarına kadar eğitim, adliye ve vakıflar bütünüyle ona bağlıdır. 1920-24 yılları arasında Ankara'da faaliyet gösteren Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nin statüsü, görev ve yetkileri şeyhülislamlığa göre sınırlı bir hale gelmiş olmasına rağmen yine de bakanlık düzeyinde ve etkili bir kurumdur. Dini hizmetler, dini hayat, dini yayınlar, medreseler, tekkeler, vakıflar konusunda birinci derecede yetki ve görevlerle donatılmıştır. (...) Şeyhülislamlık ile Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'ne ait bu yetki, sorumluluk ve görev alanlarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilenler kıyaslandığında benzerlik ilişkisinden çok farklılık ilişkisinin öne çıkacağı, hatta kıyaslama ve devamlılık ilişkisinin kurulmasını zorlaştıracak bir daralma ve gerilemenin oluşu söylenebilir” (Kara, 2008, 62).

Bu hususta dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus Şeyhülislamın ilmiye sınıfının başında olması ve bu dini kurumun din işlerini yürütebilmesini sağlayacak insan unsurunu kendisinin yetiştirmiş olmasıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı ise Tevhid-i Tedrisat kanunu neticesi tek elde toplanmış olan eğitim sisteminde söz sahibi olmamış, ihtiyaç duyduğu din hizmetlilerinin yetiştirilmesi amacıyla kurulan İlahiyat Fakóltesi ve İmam-Hatip okulları da kapatılmıştır. Din hizmetlerinde görev alacak kimseleri yetiştirmek üzere kalan tek kaynak Kuran Kursları olmuştur (Tarhanlı, 1993, 80)

Dini kurumun yetkileri ve siyasi-idari düzendeki ağırlığı dikkate alındığında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir daralmanın, dinin kurumsallaşmış halinin gitgide devlet ve toplum üzerindeki etkinliğinin kısıtlandığı açıktır. Bununla birlikte dinin

devlet üzerindeki etkinliği, kurumsallaşmış dinin devlet üzerindeki otoritesi söz konusu olduğunda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e süreklilik arz eden, dini kurumların gücünü ve etkinliğini siyasi otoriteden bağımsız bir şekilde gerçekleştirememesi halidir. Batı'da kilisenin etkinliğini sağlayan maddi ve manevi otoritesi Osmanlı'da da Cumhuriyet'te de bu kurumlarda bulunmamıştır. Bu noktada Karpaz (2001, 757) XVI. Yüzyıldan itibaren Sultan'ın emri altına girmiş olan Şeyhülislamlık makamının Tanzimat'tan itibaren bürokrasinin tasarruflarını meşrulaştıran bir nevi noter durumuna düşürüldüğünü belirtir.

Tek başına gücü olmaması, kendi başına korunma imkânına dahi sahip olmaması Şeyhülislamlık makamını siyasi otoriteye tabi hale getirmiştir. Nitekim ilmiye teşkilatının başı konumunda olan şeyhülislamı ulemanın temsilcisi olmaktan çok mevcut hükümetin adamı, sadrazamın ortağı şeklinde algılanmışlardır (Dursun, 1989, 354). Bu yönü ile Osmanlı'da dini kurum devletten bağımsız olmamış ve siyasi otoritenin kontrolünde varlığını sürdürmüştür. Diyanet'in Cumhuriyet idaresi karşısındaki durumu da benzerdir. Buna karşın, Osmanlı Halife-Sultanı'nın din ve siyaset alanının asıl temsilcisi olması ve Şeyhülislamın da -sadrızamın siyasi vekilliğı gibi- dini konularda padişahın vekili konumunda bulunması dolayısıyla Osmanlı Devleti temelinde dini bir devlet yapısı arz ederken, Cumhuriyet Devleti'nin laik bir devlet konumunda olması, iki dönemin dine ve dini kurumlara karşı kurumsal ilişkiler bağlamında "kontrol" açıklaması şeklinde ortaya koyulan benzerliklerin sürekliliğı yorulmasını engellemektedir (Kara, 2008, 64). Çünkü her ne kadar iki dönemde de din kurumu siyasete bağılı ise de Osmanlı'da tabi olunan devlet dini bir görünüme sahipken Cumhuriyet döneminde bu laik bir devlete bağılılık halini alır.

3. TEK PARTİ DÖNEMİ İNKILÂPLARI VE DİN POLİTİKALARI

3.1 Cumhuriyet Dönemi İnkılâplarının Genel Değerlendirmesi

Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerine yönelik bir incelemede, bu ilişkinin temelini ve arka planını teşkil eden Osmanlı ile yapılan mukayeseden ve süreklilik/değişim unsurlarının ortaya konmasından sonra atılması gereken adım Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkisinin olduğu konjonktürel zeminin anlaşılmasıdır. Bu zemin, Cumhuriyet'in kurulmasıyla başlayan ve yeni düzenin şekillenmesini sağlayan inkılâp hareketidir. Devletin hukuki yapısının, siyasi-idari şeklinin ve toplumsal yaşantının yeni düzene göre değiştirilmesi/dönüştürülmesi inkılâp hareketinin amacını teşkil ettiği gibi din-devlet ilişkisinin de bu dönüşüme göre yeniden şekillenmesini sağlamıştır.

Osmanlı, yüzyıllar boyu tebaası konumunda bulunan milletler üzerinde hâkimiyetini devam ettirme, devletin varlığını sürdürebilme, yeni uluslararası düzenin kabul edilen bir parçası olma hedeflerine Batılılaşma politikası izleyerek ulaşmayı umuyordu. İzlenen bu politikanın içeriye ve dışarıya yönelik iki yüzü bulunmakla birlikte temel endişe eldeki toprakları muhafaza etme ve ne şekilde olursa olsun düzeni ve devletin varlığını sürdürebilme şeklinde kendini göstermektedir. Hukuk, eğitim ve idare alanlarında yapılan reformlar Hristiyan tebaa kadar Avrupa devletlerinin tatmin edilmesini hedeflemişti. Bu yönü ile Osmanlı Batılılaşması sağlam bir ideolojiye dayanan idealist bir hareketten çok getirileri göz önünde bulundurularak izlenmiş pragmatist politikalar olarak değerlendirilmiştir (Otaç, 2004, 195). Kısaca “mevcudu muhafaza” *stratejisinin* gerçekleşmesi için “batılılaşma” *taktik* bir adım olarak görülmüştür.

Osmanlı'nın zorunluluk neticesi yöneldiği reform hareketleri zamanla devlet düzeninin ve hâkim zihniyetin de değişmesine önayak olmuş, zorunluluk gönüllülüğe hatta hayranlığa varmıştır. Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan fikir akımları ne kadar birbirine karşıt görüşler ortaya koymuşlarsa da tartışılmayan tek konu yegâne çözüm olarak görülen Batılılaşma/modernleşme/asrileşme yoludur. Tartışılan husus bu

politikanın derecesi ile ilgilidir. Batı ilmi ve kurumlarının yanında kültürünün de alınıp alınmayacağı tartışmanın temelini oluşturur.

Osmanlı'nın bu süreçte ortaya koyduğu Osmanlıcılık ve İslamcılık politikaları siyasi gelişmeler neticesi çürütüldükten sonra elde kalan son çare olarak (Osmanlı unsurları içinde en geç olmakla birlikte) Türk ulusçuluğuna yönelmiş olan Osmanlı bürokratları ve aydınları artık eski düzeni ihyadan vazgeçmiş ve yeni bir düzenin kurulmasına yönelmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurtuluş mücadelesinde “var olma” savaşı, bağımsızlıktan sonra “varlığın yeni düzende sürdürülmesi” mücadelesine dönüşmüştür. İşte Cumhuriyet döneminde izlenen inkılâp hareketi bir yönü ile Osmanlı mirası üzerinde yükselmiş ve bir anlamda Osmanlı modernleşmesinin tamamlayıcısı olmuşken, diğer yönü ile geleneksel düzenden kendini ayırma, yeni bir ulus ve devlet inşa etme ve mevcut konjonktürün bir parçası olma çabasının taşıyıcısı olmuştur. Yeni durumda izlenen politikaların temelinde olan “Türk milleti”, ne genel iradenin ne de milli bir kimliğin kaynağı olarak vardı (Mardin, 1991, 62). “Türk milleti” bir ulusa dayalı devlet kurma sürecinin vasıtası ve ürünü idi.

Peyami Safa (2006, 92) bu durumu şöyle ifade eder: “Atatürk inkılâbının değişmez iki prensibi vardır: Milliyetçilik ve Medeniyetçilik. Medeniyetçilik kökü bizi Avrupa ve garp metoduna, düşüncesine ve muaşeretine bağlar; milliyetçilik kökü bizi Orta Asya ve şark menşelerimize, tarihimize, dil birliğimize götürür.”

Bu noktada Cumhuriyet döneminin din politikalarını incelemeden önce inkılâpların bahsedilen özelliklerini iç ve dış hedefleri bağlamında daha geniş bir biçimde ele almakta fayda görülmektedir.

3.1.1 İnkılâbın içe yönelik hedefleri

Osmanlı'nın milliyetçi/ayrılıkçı hareketlere karşı hâkim olduğu topraklarda bir birlik ruhu oluşturma ve devletin halkın gözündeki meşruluğunu sağlamlaştırma yönünde uyguladığı İttihad-ı Anasır ve İttihad-ı İslam politikaları önce Hristiyan unsurların sonra da Türk olmayan Müslüman unsurların imparatorluktan kopması ile sona ermiştir. Bu tecrübelerden sonradır ki devletten pek çok unsurun kopmasına neden olan milliyetçi politika, elde kalan Anadolu ve Rumeli toprakları üzerinde yaşayan ve Osmanlı'ya karşı ayrılıkçı bir harekete girişmemiş son insan topluluğunun birliği için takip edilmeye başlanmıştır.

“Dolayısıyla milliyetçilik yeni durumun korunma ihtiyacının zorunlu ve meşru bir sonucu olarak algılanmıştır. Buna göre, milliyetçi dilin beraberinde getireceği yeni üst kültürü yaban türlerin saldırısından ancak siyasal iktidar eliyle milliyetçiliğin kendisi koruyabilirdi. Böylelikle milliyetçilik, İttihat ve Terakki ile başlayan ve Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra devam eden süreçte arzulanan yeni bireyin kimlik ve güvenlik ihtiyacını karşılayacaktı” (Deniz, 2006, 61).

Son Osmanlı Mebûsan Meclisi tarafından 28 Ocak 1920’de oybirliği ile kabul edilmiş olan Misak-ı Milli, Türkiye’nin barış şartlarını içeren, içeride *hâkimiyet-i milliye*, dışarıya karşı ise *istiklâl-i tam* hedefleri çerçevesinde şekillenmiştir. Dünya Savaşı sonrası oluşan uluslararası düzende varlığını kabul ettirmenin ulus-devlet haline gelmeyi gerektirdiği açıktır. Kendi kaderini tayin etme hakkı ancak bir ulus olmakla elde edilebilecektir. Bu nedenle tam bağımsızlıkla birlikte milli hâkimiyetin hedeflenmesi kaçınılmazdır.

Misak-ı Milli ile Türk halkının çoğunlukta olduğu topraklar dışında Osmanlı İmparatorluğu yönetimi altındaki tüm ülkelerin özgürlüğü gerçekleştirildiği zaman kesin olarak modernleştirici reformlara başlanacağı bildiriliyordu. Bu bildiriyle aslında Osmanlı İmparatorluğu’nun dağıldığı ve onunla birlikte Osmanlılık, İslamcılık ve Büyük Türk Birliği politikalarının son bulduğu açıklanmış oluyordu. Fakat milli mücadele içinde rol oynayan kişiler arasında bile, bunun ileriki yıllar için taşıdığı sonuçları kavrayamayan, bunları Tanzimat ve Islahat Fermanlarında olduğu gibi, Avrupalı büyük devletlerin baskılarından kurtulabilmek için geliştirilmiş politikalar sananlar bulunuyordu (Berkes, 2005, 480).

Cumhuriyet Dönemi milliyetçilik anlayışının oluşmasında önemli yeri olan Yusuf Akçura’nın “uzak ama mümkün bir hayal” olarak işaret ettiği millet ve milliyetçilik olgusunu Ziya Gökalp bir “üst kültür” olarak temellendirmiştir. Atatürk ise bu üst kültürü siyasal iktidar eliyle korumaya almıştır. Dolayısı ile milliyetçilik yeni ulus devletin güvenlik ve kimlik politikasını teşkil etmiştir (Deniz, 2006, 54).

Bu noktada “milli siyaset” izlemek sadece içeride değil dışarıda da bir güç unsuru oluşturmak için elzemdir. Bu durumu Atatürk Nutuk’ta (1973, 435) şöyle ifade etmiştir:

“Harici siyasetin, en çok alâkadar olduğu ve istinad ettiği husus, devletin dâhili teşkilâtıdır. Haricî siyaset, dâhilî teşkilâtla mütenasip olmak lâzımdır. Garpta ve şarkta başka başka tabayi’ ve harsa ve emele malik mütehalif unsurları cem eden bir devletin dâhilî teşkilâtı, elbette asılsız ve çürük olur. O halde harici siyaseti de esaslı ve metin olamaz. Böyle

bir devletin teşkilâtı dâhiliyesi, bilhassa millî olmaktan uzak olduğu gibi, mesleki siyasisi de millî olamaz. Buna nazaran, Osmanlı Devletinin siyaseti millî değil, fakat şahsî, gayri vazih ve gayri müstakar idi.”

Cumhuriyet öncesi izlenen siyasetlerin milli olmadıkları ve başarısızlıklarına dikkat çektikten sonra Cumhuriyet Türkiye’sinin siyasetinin milli siyaset olduğunu belirtmiştir:

“Bizim vuzuh ve kabiliyet-i tatbikiye gördüğümüz meslek-i siyasi, milli siyasettir. Dünyanın bugünkü umumî şeraiti ve asırların dimağlarda ve karakterlerde temerküz ettirdiği hakikatler karşısında hayalperest olmak kadar büyük hata olamaz. Tarihin ifadesi budur; ilmin, aklın, mantığın ifadesi böyledir.

Milletimizin, kavi, mesut ve müstakar yaşayabilmesi için Devletin tamamen Millî bir siyaset takip etmesi ve bu siyasetin, teşkilâtı dâhiliyemize tamamen mutabık ve müstenit olması lâzımdır. Millî siyaset dediğim zaman, kastettiğim mana ve medlul şudur: hudud-ı milliyemiz dâhilinde, her şeyden evvel kendi kuvvetimize müsteniden muhafazayı mevcudiyet ederek millet ve memleketin hakikî saadet ve ümrânına çalışmak alehlîlak tul-ı emeller peşinde milleti işgal ve ızzar etmemek... Medenî cihandan, medenî ve insanî muameleye ve müteakabil dostluğa intizar etmektir” (Atatürk, 1973, 436).

Yeni dönemin milliyetçi politikalarından en önemlisi kimlik siyasetidir. Çok uluslu, çok dinli ve çok dilli Osmanlı toplum ve devlet yapısından ulus-devlet sistemi ve milli birlik ve milli bir kimliğe sahip topluma geçiş birden olmamıştır. Gayrimüslimlerin Osmanlı’dan kopmasının dışında uzun yıllar yaşanan işgaller/savaşlar neticesi Anadolu topraklarına doğru seyreden göç hareketleri Anadolu’nun öncesinde olmadığı kadar nüfus açısından Müslümanlaşmasına neden olmuştur. Kırım, Kafkaslar ve Balkanlardan gelen göçler neticesinde 19. yüzyıl sonunda göçmenler Anadolu nüfusunun %30-40’ını oluşturmuştur (Karpas, 2001, 634). Osmanlı tebaası olmak dışında herhangi bir ulusal kimliğe sahip olmayan mevcut nüfusun bir birlik oluşturmaya imkân tanıyacak yegâne ortak noktasını İslam teşkil etmekteydi. Dil ve ırk birliğinin olmadığı böyle bir insan topluluğunun Milli Mücadele’de ortak bir bilinçle hareket etmesini sağlayan da din unsuru olmuştur. Nitekim Lozan sonrası yaşanan mübadele dâhilinde göç eden Batı Trakyalılar dil ile değil din ile Türk sayılmış, hiç Türkçe bilmedikleri halde Müslüman olmaları nedeniyle Türk milletinin parçası kabul edilmiştir.

Lozan sonrası izlenen inkılâp politikalarında ulus inşası ve milli birlik hedefleri dâhilinde merkezîyetçi ve homojenleştirici eğilimleri izlemek mümkündür. Bu noktada dinden kaynaklanan değil, din ve ırk farklılıklarını dikkate almayan laik

devletin bir parçası ve vatandaşı olmaktan kaynaklanan kimlik inşası söz konusu olmuştur.

Yeni bir devlet sistemi ve yeni bir toplumsal yapı oluşturma hedefindeki inkılâp hareketinin diğer bir yönü Osmanlı geçmişi ile arasında kesin bir çizgi çekmesidir. Bu hem Osmanlı'nın iddia ve hedeflerinden vazgeçmenin hem de yeni kimlik oluşumunun ve ulus inşa sürecinin Osmanlı mirasına dönüş meylî ile zedelenmesinden korkmanın bir neticesidir. Nitekim uygulamaya konulan inkılâpların değişiklik yaptığı pek çok konu ne laiklikle ne de modern yapı ile çeliştiğinden/çatıştığından dolayı değil, geleneğe ait olmaları sebebi ile kaldırılmış/değiştirilmiştir. Bu tavrın bir diğer yansıması Osmanlı'dan miras kaldığı halde modernleşme sürecinin bir parçası olarak ortaya çıkmış olan kurum ve kanunların muhafaza edilmesi ve de ikmal edilmeleridir.

Özetle Cumhuriyet dönemi inkılâp hareketlerinin iç siyasete yönelik hedefleri “millî birlik” ve “ulus inşası” temelinde şekillenmiştir. Osmanlı döneminin iç siyasetinde ortaya çıkan çözümlerin son ve zorunlu tercihi olarak milliyetçiliğin Cumhuriyet döneminde kazandığı anlam ise onun pragmatik bir araç olmaktan çıkıp ideolojik bir hedef haline gelmesidir.

3.1.2 İnkılâbın dışa yönelik hedefleri

Osmanlı'nın yüzyıllarca kendini üstün gördüğü Avrupa karşısında güç kaybetmesi neticesi Avrupalı devletlerle denk bir konuma gelebilmek, yaşadığı güvenlik problemlerine karşı Avrupalı devletlerin yardımını/desteğini temin edebilmek üzere başlattığı Batılılaşma hareketi Cumhuriyet döneminde de devam etmiş, devletin bekası ve güvenliği için Avrupa'nın bir parçası haline gelmek hedeflenmiştir. Osmanlı'nın Avrupalıları tatmin edebilmek adına kapitülasyonlar vasıtası ile verdiği tavizlerin devletin hâkimiyeti üzerine gölge düşürmüş olması Cumhuriyet için bir ders niteliğinde olmuş ve Batılılaşma/medenileşme hareketi Osmanlı'dan daha radikal bir şekilde gerçekleşse de tam bağımsızlık asla ödün verilmeyecek bir hedef olarak ortaya konmuştur.

Bu minvalde izlenen inkılâp politikasının dışa dönük hedeflerinin çok yönlü olması söz konusudur. İlk hedeflenen Kurtuluş Savaşı sonrası elde edilmiş millî egemenliğin Avrupa tarafından da “tanınma”sıdır. Bu hedefin destekleyici bir unsuru ise modern ulus-devletlere dayanan uluslararası sisteme “intibak/entegrasyon”dur. Hem tanınma

hem de intibak hedeflerinin sağlanması için izlenen politikaların da iç siyasette gerçekleştirilen değişikliklerle ilgisi vardır. Avrupa tarafından tanınma Avrupai bir devlet-toplum-kültür inşası vasıtası ile gerçekleştirilirken, Avrupa'nın “şark meselesi” dâhilinde hedef tahtasına oturttuğu Osmanlı'nın ve ondan kalan mirasın bağımsızlığa zeval vereceği düşünülmesi neticesi geçmişle olan irtibatın da kesilmesine yönelik politikalar ortaya konmuştur. Bu bir anlamda Osmanlı'nın uluslararası sistemde oynadığı rol ve ortaya koyduğu iddialardan farklılaşma/vazgeçme olarak da okunabilir. Cumhuriyet, bağımsızlığı ve egemenliği üzerinde bir tehdit oluşturabilecek Avrupa'dan gelen endişelerin önüne geçebilmek üzere Osmanlı'nın geçmişteki hâkimiyet ve etki alanlarından vazgeçtiği gibi kendisini Batının bir parçası olarak görmek/gösterebilmek adına İslami kimliğinden de soyutlanmıştır. Safa (2006, 185) inkılâbın dışa yönelik intibak hedefini şöyle ifade eder:

“Türk inkılâbının başlangıcından beri, Avrupa medeniyetini yalnız tekniği ile değil, bütün düşünme metodu ve yaşama tarzıyla birlikte kabul edişimiz rönesansın modern çağ içindeki bütün neticelerini idrak ve ona süratle intibak hamlesinden başka bir şey değildir.”

Osmanlı ile Cumhuriyet dönemi reformları arasındaki fark da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Osmanlı devletin varlığını sürdürme ve milletin birliğini temin için giriştiği reform hareketi ile eski düzenle birlikte olmak üzere modern kurumlar ve kanunları kabul etmiş, ortaya çıkan ikili durumun neden olduğu karışıklıktan istifade ile baskı oluşturmaya çalışan Avrupa devletlerine verdiği kapitülasyonlar ile düzenin muhafazası adına eğitim, maliye, ticaret gibi hâkimiyet alanlarında tavizler vermiştir. Osmanlı için “ehven-i şer” olarak görülen bu tutumun neden olduğu sıkıntılardan ders çıkarmış olan Cumhuriyet idaresi (Osmanlı gibi devletin bekasını önceleme, milli bir birlik oluşturma konusundaki hassasiyetlerini korumakla birlikte) hâkimiyetin üstüne gölge düşmesi anlamına gelecek dış baskılara temel teşkil eden unsurları (azınlıkların hukuki, adli ve eğitim alanlarındaki hakları ve hilafet makamı) ortadan kaldırmayı tercih etmiştir. Böylelikle her alanda izlenen üniter merkezîyetçi politikalar vasıtası ile egemenliğin tekmili hedeflenmiştir.

3.2 Cumhuriyet Dönemi Din Politikaları

Cumhuriyet'in içte ve dışta “milli birlik” ve “ulus inşası”, “tanınma” ve “intibak” temel hedefleri doğrultusunda ortaya koyduğu inkılâpların devletin kuruluşunun

başından itibaren planlı, yekpare ve idealist bir şekilde gerçekleştiği söylenemez. Bahsedilen asli hedeflerin temini için gerekli görülen düzenlemeler zamanla ve ihtiyaç görüldükçe ortaya konmuştur. İnkılâplardan bir kısmının yaşanan toplumsal olaylardan sonra ivedilikle gerçekleştirilmesi, bir kısmının da düşünülüp/denenip sonradan vazgeçilmiş yahut geri adım atılmış olması, inkılâpların idealizmden ziyade bahsedilen temel hedeflerin temini için pragmatizm ile gerçekleştirildiği düşüncesini pekiştirir.

Ortaya konulan inkılâpların neredeyse tamamının dinle ilgili olması iki şekilde değerlendirilmiştir. İlk yaklaşıma göre inkılâplar dinin yerine laik bir düzen kurmak amacıyla ve dine karşı gerçekleştirilmiş olarak görülmektedir. Bu görüşü savunanlar temelde teokratik bir düzenden laik düzene doğru bir evrimin hatta teokratik düzene karşı bir devrimin söz konusu olduğunu belirtirler (Arsel, 1993; Daver, 1955).

Bu yaklaşıma karşı geliştirilen eleştiri ise iki noktada özetlenebilir. Öncelikle Osmanlı düzeninin Batıdaki örneklerde olduğu gibi bir teokrasi olmadığı gibi dinin Kilise benzeri bir kuruma ve otoriteye sahip olmaması söz konusudur (Karatepe, 1999, 157). Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte dine karşı ve onunla çatışarak laikliğe ulaşıldığı düşüncesi Avrupa'da yaşanan ruhbanlığa karşı gerçekleşen laik devrim modelinden Türk toplumunda bahsedilemeyeceği eleştirisi ile reddedilmiştir (Türköne, 2006, 215).

Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı olarak görülen Cumhuriyet dönemi din ile girişilmiş bir mücadele neticesi doğmadığı gibi Batılılaşma hareketinin tek milini sağlamıştır. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde tartışılmış olan hususların gerçekleştirilmesi Cumhuriyet dönemi ile olmuştur. Bu noktada verilecek iki örnekte Cumhuriyet dönemi inkılâplarının fikri temelleri izlenebilir. Bunlardan birincisi 1912'de Abdullah Cevdet'in çıkardığı İçtihat dergisinde yayınlanan - Kılıçzade Hakkı'nın "Timsal-i emel" müstearıyla yazdığı (Kara, 2008, 25) - iki makalenin içeriğinde görülen Batılılaşmanın geleceğidir:

"Sultanın bir karısı olacak ve hiçbir cariyesi olmayacaktı, şehzadeler harem ağalarının ve hizmetçilerinin bakımından uzaklaştırılacak ve askerlik hizmeti de dâhil olmak üzere tam bir eğitimden geçeceklerdi. Fes kaldırılacak ve yerine yeni bir başlık kabul edilecekti. (...) kadınlar israfa kaçmamak üzere diledikleri gibi giyinecekler ve bu konuda softa, polis ve külhanbeylerin müdahalesinden masun olacaklardı. Tekke ve zaviyeler kaldırılarak gelirleri eğitim bütçesine eklenecekti. Bütün medreseler kapatılacak ve yeni modern edebi ve teknik kurumlar kurulacaktı. Sarık cübbe vs. giymek hakkı yalnız şahadetnameli din adamlarına

verilecek ve diğerlerine yasaklanacaktı. Evliyaya adak ve hediyeler yasaklanacak ve bundan tasarruf edilen para milli savunmaya tahsis edilecekti. (...) Ahalinin şer'i şerife aykırı inançları düzeltilenecekti. Yaşlılar için ameli okullar açılacaktı. Dilecilerden ve ediplerden kurulu bir heyet tarafından sağlam ve araştırılmış bir Osmanlıca Türkçesi sözlüğü ve grameri yapılacaktı. Osmanlılar, hükümetlerinden ve yabancılardan hiçbir şey beklemeksizin yollarını, köprülerini, limanlarını, demiryollarını, kanallarını vapurlarını ve fabrikalarını kendi teşebbüs ve çabalarıyla vücudu getireceklerdi. Arazi ve Evkaf kanunlarından başlanarak bütün kanunlar ıslah edilecekti" (Lewis, 2004, 235-236).

İkinci örnek ise II. Meşrutiyet tartışmalarından olan, modernleşme ile geleneksel/dini kurumlar arasındaki uyumsuzluğun ve çatışmanın oluşturduğu sorun üzerine din ve din adamlarını "diyanet" terimi ile adlandırılan alanla sınırlandırmayı teklif eden bir "muhtıra" hazırlayan Ziya Gökalp'tir:

"Bunun gerektireceği değişiklik şeyhülislamı politika dışına çıkarmak, şeriat mahkemelerini, evkaf idaresini ve nihayet bütün okulları Şeyhülislamlığın yetkisinden ayırmaktır. En yüksek din otoritesi olarak onun asıl görevi ifta işlevi olduğundan, bu niteliği idare, maliye, adliye ve eğitim işlevleriyle uzlaşmaz bir işlevdi. (...) Bu muhtıraya uyularak 1916'da başlayan başlıca reformlar şunlar oldu: a) Şeyhülislamlığın kabineden çıkarılması, b) Şeriat mahkemelerinin Şeyhülislamlıktan alınarak Adalet Bakanlığına bağlanması, c) Evkaf idaresinin Meşihat'tan ayrılarak devletin ayrı bir mali-ticari dairesi halinde dinden tamamıyla ayrılması ve kabine üyelerinden birinin yönetimi altına konması, cami, medrese gibi bütün din kurumlarının mali işlerinin yeni kurulacak Evkaf Bakanlığına verilmesi, d) Bütün medreselerin Meşihat'tan alınarak Maarif Bakanlığına bağlanması.

Bu sonuncu tedbir, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen ve Tevhid-i Tedrisat yoluna aynı zamanda medreselerin kaldırılmasına doğru atılan bir adımdır. Birinci tedbir, Cumhuriyet döneminde Şeyhülislamlığın kaldırılmasıyla, ikinci tedbir de yine daha sonra adalet sisteminin birleştirilmesiyle sonuçlanmıştır.

Bu tedbirler, din ve devlet ayrımı yönünde başlayan akımın bir parçasıdır. Bunlarla din, devlette, eğitimde, yasadaki, adliye, maliyede dünyevi yetkilerini yitiriyordu. Yetkileri ve fonksiyonları "diyanet" alanına daralıyordu" (Berkes, 2005, 458-459).

Bu iki örnek Cumhuriyet döneminde hem kurumsal dine hem de toplumsal hayattaki dinin etkinliğine karşı izlenen politikaların fikri temellerinin Cumhuriyet öncesine dayandığı gösterir. Kara (2008, 24)'ya göre;

"(...) sadece düşünce ve tartışmalar değil, meclis, adalet, ordu ve eğitim kurumları başta olmak üzere Cumhuriyeti bugüne taşıyan müesseseler ve kurucu kişiler de Osmanlı bakiyesidir. Bu sebeple Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı batılılaşmasının bir tür uzantısı olduğu rahatlıkla söylenebilir."

Osmanlı'dan itibaren izlenebilen bu süreklilik unsuru ile beraber Cumhuriyet dönemi inkılâp hareketi din ile kurduğu ilişki, yeni oluşan düzende dinin konumu ve hareket sahasına yönelik yaklaşımı yönünden Osmanlı dönemi ile farklılık arz eder. Zira Osmanlı modernleşmesinin temel hedefi devletin bekasını temin etmek iken Batılılaşma bunun aracı olmuş, din ise bu değişimi kolaylaştırıcı bir unsur olmuş ya da yeni durumun dini referanslarla açıklanması suretiyle meşrulaştırma vazifesi görmüştür. Devletin bekasını temin için zorunlu olan modernleşme ile (varlığı devletin bekasına bağlı olan) dinin ihyası da sağlanmış olacaktı. Bu durum modernleşme ile dinin uzlaştırılması teşebbüsü olarak görülmektedir (Kara, 2008, 27).

Cumhuriyet dönemi ile birlikte kırılmaya uğrayan husus din ile modernleşme siyaseti arasında izlenen bu dengenin/uzlaştırmanın korunması siyasetidir. Diğer bir açıdan Osmanlı tüm Batılılaşma çabasıyla birlikte nihayetinde meşruiyetini temelde dinden sağlamakta iken (Köktaş, 1997, 180) Cumhuriyet yeni oluşturduğu kimlik ve sistemde dini referans almamıştır. İnkılâplarda ve devlet/toplum tahayyülünde dine ancak vicdani bir mesele olma ve dünyevi alanın dışında var olma hakkı tanınmıştır (Tunçay, 2005, 213).

Dine karşı tutumu itibarıyla Osmanlı'dan ayrılan Cumhuriyet dönemi idaresinde din politikalarının değişmeyen bir çizgi üzerinde devam ettiği söylenemez. Başlangıçta bahsedilmiş olan temel hedefler göz önünde bulundurularak devrin şartlarına göre şekillenen din politikalarını üç dönem halinde incelemek mümkündür.

İlk dönem gerek din politikaları gerekse kullanılan söylemler itibarı ile Osmanlı modernleşmesinin bir devamı niteliğinde olan Milli Mücadele dönemidir. Hilafetin ve İslam memleketinin düşman işgalinden kurtarılmasını hedefleyen, dini hissiyatın ve dini söylemin ön plana çıkarıldığı bu dönem, Lozan Antlaşması ile yeni kurulan devletin tanınması süreci ile sonra ermiştir.

İkinci dönem Lozan sonrası devlet, hukuk, eğitim ve kültürde Batılılaşma ve ulus-devletin inşası yönünde izlenen laik vurgulu ve dine karşı mesafeli, hatta onu kısıtlayan ve dönüştüren inkılâpların olduğu dönemdir. Dini hizmetlerin ihmal edildiği, dini eğitimin asgari düzeye indirildiği, dinin Türkleştirme politikalarına dâhil edildiği, hatta bir takım uygulamaların baskı ve zorla hayata geçtiği ve dinin

devlet ve toplum hayatında etkinliğinin azaldığı bu dönem II. Dünya Savaşı sonrasına kadar sürmüştür.

Üçüncü dönem ise II. Dünya Savaşı sonrası oluşan şartların ve dönemin uluslararası konjonktürünün zorlaması ile çok partili hayata ve demokratik uygulamalara geçilen dönemdir. Tek partili yıllarda izlenen ve laisizme varan politikalar bu dönemde yumuşamaya başlamış (Keyder, 1990, 74), din politikaları da bu minvalde değişikliğe uğramıştır. Tek parti iktidarının sonra erdiği 1950 senesine kadar süren bu dönemde ihmal edilen dini hizmetler ve din eğitimi ile ilgili adımlar atılmıştır.

3.2.1 Milli mücadele dönemi din politikaları

Osmanlı'nın Hilafet ve İslam kardeşliği etrafında meşrulaştırmaya çalıştığı I. Dünya Savaşı'nı müteakip işgal edilmiş toprakların kurtarılması yolunda verilen Milli Mücadele'nin ve sonrasında kurulmaya çalışılan yeni devletin lider kadrosu böyle bir süreçte takip ettiği Milliyetçi/Türkçü siyasetin dinden ayırlamayacağını farkındaydı (Kara, 2008, 21). Osmanlı modernleşmesinin dinle dengeli bir şekilde izlediği Batılılaşma hareketinin bir uzantısı olarak görünen bu dönemde Milli Mücadelenin kendisi de dini bir karakter taşımaktaydı. Amaçları “memalik-i İslamiye”yi ve “İslam nüfusu”nu yabancı boyunduruğundan kurtarmaktı ve bildirileri “Müslüman vatandaşlar”a hitap ediyordu (Lewis, 2004, 398). Milli mücadele Osmanlı Hanedanı'na ve mevcut düzene karşı ulusal bir devrim hareketi değildi (Rustow, 1995, 59). Esasında Milli Mücadele döneminde bir “Türk ulusu”ndan ve onun kurtulma savaşından söz etmek mümkün değildir. Kurtuluş sorunu hala ve yalnız saltanat ve hilafetin kurtuluşu sorunu olarak görülmektedir (Berkes, 2005, 475).

Milli mücadelenin dinen meşruiyetini sağlama ve ona İslami bir temel kazandırma noktasında mücadeleye destek veren din adamlarının, müftülerin, tarikat mensuplarının fetva, hutbe ve halka yaptıkları telkinlerden istifade edilmesi bu dönemde dinin milli mücadelenin kaynaklarından biri olduğunu gösterir. Bu dönemle ilgili Safa (2006, 86) “milli heyecana dini heyecanın da karıştığına şüphe edilemez. (Din) ferdleri birbirine bağlayan bütün alakaların kuvvetlendirilmesi şart olan bir mücadele devresinde milli duyguyu perçinleyen bir bağdı” ifadesini kullanır. İlk Büyük Millet Meclisi'nin beşte birinin müftü, tarikat liderleri, medrese hocalarından müteşekkil din âlimlerinden oluşması hareketin dine karşı bir tavra sahip olmadığını göstergesidir (Rustow, 1995, 60)

Dinin sadece hissiyatta değil idari sahada da önemini koruduğu bu dönem dâhilinde yeni Türk devletinin kurulmasından sonra Osmanlı'dan tevarüs edilen hukuk anlayışı içinde laik olarak değerlendirilebilecek unsurlar da bulundurmakla birlikte esasen dini-millî bir mahiyet arz ediyordu (Otacı, 2004, 299). 23 Nisan 1920'de kurulan Büyük Millet Meclisi'nin kabul ettiği 1921 tarihli "Teşkilât-ı Esasiye Kanunu"nın 20. Maddesinde din ve şeriatı özel bir yer verilmiş, Büyük Millet Meclisi'nin görevleri arasında "ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi" yer almış ve Meclis'in yapacağı kanun, tüzük ve yönetmeliklerde zamanın ihtiyaçlarına en uygun "ahkâm-ı fıkhiyye"nin esas tutulması gerektiği açıklanmıştır (Fırlıklı, 1997, 603).

Yeni kurulan devletin hukuki yapısının belirlenmesi ve gerekli kanunların hazırlanması amacıyla çeşitli komisyonlar kurulmuş, komisyonların çalışma esasını belirlemek amacıyla bir talimatname hazırlanmıştır. Buna göre komisyonlar "Muamelat-ı nasa ve bilhassa memleketin terakkiyat-ı iktisadiyesinin inkişafına hadim ahkâm vaz'ına sarf-ı mesai edecek ve husul-i maksat için gerek ahkâm-ı fıkhiyye ve gerek milel-i sairece kabul edilmiş esasattan istifade edilecektir" (Aydın, 1985, 299). Yeni kurulan devletin esasını belirlerken Batıya intibakla beraber millî hasletlerin de korunması ve dini esasların da dikkate alınması bir sentez denemesi olarak görülebilir.

Ancak devletin hukuki-idari yapısını belirleyecek olan bu eğilim Lozan Barış görüşmeleri ile sekteye uğramış ve bu türde bir çabadan vazgeçilmiştir. Bu noktada Kara (2008, 22)'nin Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının "vatanını, milletini, hürriyetini kazanmak için dini kimliğinden vazgeçme alışverişi" olarak değerlendirdiği ve din-devlet ilişkilerinde kırılma noktası olarak gördüğü Lozan Barış görüşmeleri üzerinde durmakta fayda vardır.

20 Kasım 1922'de başlayan Lozan görüşmelerinde azınlıkların geçmişte kapitülasyonların sağladığı adli imtiyazları ve gayrimüslimlerin hukuki statüleri önemli bir tartışma konusu olmuştur. Azınlıkların haklarının korunması ve gayrimüslimlerin İslam hukukuna göre yargılanmalarına karşı yerli-yabancı hâkimlerin katılacağı karma mahkemelerin kurulması gibi hususlar önplana çıkarılmış, Türk heyeti ise adli imtiyazlara ve yabancı mahkemelere karşı çıkmıştır (Bozkurt, 1996, 176). Batıların Medeni Kanun'da ve Ticaret Kanunu'nda istedikleri değişiklikler Tanzimat sonrası Osmanlı'da çıkan durumu ve dış baskıyı hatırlatmaktadır (Otacı, 2004, 300).

İngiltere heyeti başkanı Lord Curzon'un Lordlar Kamarası'nda Türkiye'nin Batıya yönelmesi, medeni dünyada yerini alması, Batı idare ve hükümet standartlarını tanınması gerektiğini, ancak böylelikle Avrupa'nın desteğini ve kabulünü alacağını söylemiştir (Satan, 2008, 180).

Türk heyeti bu baskılara karşı Türk Medeni Kanunu olan Mecelle'nin yeterliliğini savunmuşsa da (Aydın, 1985, 302) azınlıkların ve Türkiye'de yaşayan/ticaret yapan yabancıların hukuki ve adli durumları bahane edilerek yabancı müdahalesine zemin teşkil edeceği endişesi söz konusu olmuştur. Bu endişenin ifade edilmesi neticesi Adli kapitülasyonun kaldırılması karşılığında yabancı hukuk müşavirlerinin istihdamı ve hukuk reformlarının hazırlanmasında bunlardan yararlanılması fikri gündeme gelmiştir. Buna göre bazı şehirlerdeki mahkemelerde ve Yargıtay'a beş yıl süreyle hukuk danışmanlarının atanmasını ve bu danışmanların da bulunduğu komisyonlar vasıtası ile reform tasarıları hazırlanacaktı. Bu tasarı yabancı uzmanları ıslahat memuru olarak gördüklerini bildiren Türk heyeti tarafından kabul edilmemiş ve 4 Şubat 1923'te görüşmeler askıya alınmıştır (Otacı, 2004, 303).

Batılıların başlangıçta çok hukuklu yapıyı teşvik ederek ve azınlıkların ve yabancıların haklarını bahane ederek Türkiye'nin içişlerine karışmak için bir kapı açma çabaları karşısında Milli Mücadele'nin ve Misak-ı Milli'nin en temel hedeflerinden olan *istiklal-i tam* ilkesinin ve milli egemenliğin zedeleneyeceğini düşünen ve Osmanlı kapitülasyonlarının neden olduğu baskı ortamını tecrübe etmiş olan Cumhuriyet idaresinin kadroları bu noktada hayati bir tercih yapmak durumunda kalmıştır.

Ankara hükümeti artık İslam Hukukuna bağlı kalmanın barışın ve kendilerinin yükselen konumlarının önünde bir engel olduğunu düşünmektedir (Otacı, 2004, 302). Nitekim 17 Ocak 1923'te gazetecilere yaptığı konuşmada Mustafa Kemal şöyle demiştir:

“Biz bu mecliste içtihat itibariyle namütenahi fedakârlıklar yaptık ve belki yapmak lüzumlu idi. Bundan dolayı Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun maddelerine hiç de lüzumu olmayan maddeler girdi. Belki bundan dolayıdır ki adli kapitülasyonları lağvettirmek hususunda müşkülât çekiyoruz. Herifler diyor ki sizin yapacağınız kanunlar, fıkıh kitabı vesairedir. Bugün Lozan Konferansında ve cihanda, Yeni Türkiye'nin bir kredisi varsa o da şekl-i sabıkı ilgadan, imhadan neş'et etmektedir. Bizim İnkılâbımız Meşrutiyet inkılâbı ve ondan evvel yapılan inkılâplar gibi olsaydı, kimse ehemmiyet atfetmezdi” (Aydın, 1985, 304).

Bu konudaki sıkıntı 23 Nisan 1923'te Lozan'da tekrar bir araya gelindiğinde adli kapitülasyonların ve hukuki imtiyazların kaldırılması karşılığında Türkiye'nin Batılı hukukçular yardımı ile hukuk reformları yapmayı kabul etmesi ile neticelenmiştir (Bozkurt, 1996, 179). Adliyenin yeniden düzenlenmesi için Türkiye'de Adalet Bakanlığına bağlı memur statüsünde bulunan bu uzmanlar ilgili makamlara rapor hazırlamakla birlikte hükümet bu uzmanların önerilerini kabul etmek zorunda olmayacaktı (Turan, 2003, 216). Lozan görüşmeleri diğer mali, iktisadi hükümler ile sağlık, ulaşım, sınırlar, boğazlar gibi konuların ele alınması ile devam etmiş ve 24 Temmuz 1923'te Lozan Antlaşması imzalanmıştır.

Lozan Antlaşması ile birlikte tam bağımsızlığı ve milli egemenliği zedelemeyen uluslararası sistem tarafından *tanınma* ve ona *intibak* etme amacı dâhilinde İslami kimlikten ve İslam Hukukuna dayalı bir sistemden vazgeçilmiştir. Lozan öncesi kurulan komisyonların “ahkâm-ı fıkhiyye ve milel-i sairece kabul edilmiş esasattan istifade” esasına dayalı olarak hazırlayacağı yeni kanunların yerine Lozan'da kapitülasyonların kaldırılması karşılığında yüklenilen hukuk reformu sorumluluğunun ivedilikle halledilmesi için Avrupa'dan tercüme edilen kanunlar külli resepsiyon ile kabul edilmiştir. Böylelikle hukuk reformu değil hukuk resepsiyonu ile mevzu kökünden halledilmiş oluyordu (Otaç, 2004, 318-321).

Lozan'daki bu gelişmelerin din-devlet ilişkileri açısından bir kırılma olarak görülmesinin nedeni ise böylesine külli bir değişimin, hele ki Osmanlı Batılaşmasında dahi varlığını korumuş olan Medeni Hukuk'un (dolayısı ile toplumun özel yaşantı alanının) laik esasa göre şekillenmesi fikrinin Lozan öncesinde düşünülüyor olmasıdır. Bu kırılma sadece iki sene içinde atılan adımlarda ve verilen beyanatlarda kendini göstermiştir. Nitekim 1 Mart 1922'de Millet Meclisinin üçüncü toplantı yılını açarken Atatürk “Bizim medeni kanunumuz Mecelle'dir” diyorken iki yıl sonra 1 Mart 1924'te yine Meclis açılış konuşmasında şöyle hitap etmiştir:

“Mühim olan nokta adlî telakkimizi, adlî kanunlarımızı, adlî teşkilâtımızı, bizi şimdiye kadar şuur-i gayr-ı şuuri tesir altında bulunduran, asrın icabatına gayr-ı mutabık revabitten bir an evvel kurtarmaktır. Millet her mütemeddin memlekette olan terakki-i adliyenin memleketin ihtiyacına tevakuf eden esasatını istiyor. Milletın arzu ve ihtiyacına tâbi olarak adliyemizde her guna tesirattan silkinmek ve seri terakkiyata atılmakda asla tereddüt olunmamak lâzımdır. Hukuk-ı medeniyede, hukuk-ı ailede takip edeceğimiz yol ancak medeniyet yolu olacaktır.

Hukukta idare-i maslahat ve hurafelere merbutiyet milletleri uyandırmaktan men eden en ağır bir kâbustur. Türk Milleti üzerinde kâbus bulundurulamaz” (Otacı, 2004, 310).

Lozan Antlaşması sonrası dönemde dinin konumu ile ilgili bu değişim sadece hukukta değil devletin yapılanması ve toplumsal/kültürel hayatta da yansımaları olacak inkılâp hareketinin din politikalarının temelini oluşturmuştur.

3.2.2 Tek parti dönemi din politikaları

Osmanlı sonrası kurulan yeni devletin milli egemenliğini temin etmek ve Avrupa’ya intibak etmek amaçlarına ulaşmak için izlediği politikaların dolaylı veya doğrudan dinle bağlantılı olduğu görülür (Kara, 2008, 31). Lewis (2004, 408)’e göre inkılâpların dinle ilgili kurumlarda, toplumsal yapıda ve dini nitelikte simgelerde değişiklik yapması ise doğrudan bir dinsizlik olarak değerlendirilmemelidir. Ona göre din politikalarının temelinde yatan laikliğin hedefi İslam’ı yıkmak değil, onu devletten, siyasetten ayırmak, toplumsal ve kültürel işlerde dinin ve dini otoritelerin etkinliğini kısıtlamak, böylelikle dini inanç ve ibadet konularına hasretmek -dolayısı ile dini sadece vicdani bir mesele haline getirmek- idi. Böylece İslam Batılı ulus-devlet oluşumlarındaki dinin rolüne indirgenmiş oluyordu. Nitekim milli mücadele döneminde dinle birlikte anılan millet kavramı da 1935 programında “ulus; dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yuttaşlardan meydana gelen siyasal ve sosyal bir bütündür” şeklinde ifade edildiği üzere dini özelliklerinden arındırılmıştır (Köker, 1993, 151).

Ancak bu politikaların basit bir “ayrılma”dan ibaret olmadığı ve din politikalarının, devlet üzerindeki etkinliği kırılmış dinin siyasi otorite tarafından “kontrol” altına alındığı da söylenmiştir. Türkiye’de devlet kurumunun laikleşmesi Osmanlı’da bağımsız bir din kurumunun olmaması nedeni ile Batıdaki kilise-devlet ayrımındakine benzerlik göstermemektedir. Türkiye’deki laiklik dinin devletten ve kamusal alandan ayrılıp özel hayata ait (vicdani) bir mesele haline gelmesinin ötesine geçmiş ve din kurumsallaşmış iktidar ilişkileri ile denetim altında tutulmuştur (Davison, 2006, 254).

Laikliğin, devletin din karşısında tarafsız hatta bigane bir tutum olduğunu, Türkiye’deki durumun ise Fransız Cumhuriyet geleneğinin dine karşı militan anlayışı olan laisizme/laikçiliğe benzediğini belirten Vergin (1994, 14) “yeni devlet - yeni toplum” anlayışının bir uzantısı olarak önce Türkiye’ye has bir din için ıslaha

çalışıldığını söyler. Bunun mümkün olmadığı noktada din iptidai olmakla suçlanmış ve laikçi bir tutumla hedef tahtasına konmuştur.

Bütün bu farklı yaklaşımları göz önünde bulundurarak tek parti döneminde izlenen ve Osmanlı modernleşmesindeki din ile reform arasında gözetilen dengeden vazgeçilip daha radikal sayılabilecek inkılâp hareketinin ortaya konan faaliyetlere göre üç farklı noktada incelenmesi mümkündür. Bunlardan ilki devlet, hukuk, eğitim gibi dinin kurumsallaşmış geleneksel etki alanlarına ve Osmanlı'da önemli bir konumu olan ulema sınıfına karşı izlenmiş olan politikalarlardır. İkinci alan ise Batı uygarlığı ile bütünleşmek ve gelenekten kendini ayırmak hedefiyle dini niteliğe sahip simgelerin Avrupalılaştırılması ve toplumsal/özel hayatın dönüştürülmesi politikalarıdır. Son alan ise doğrudan dinin dönüştürülmesi, ulusallaştırılması, medenileştirilmesi, yeni sisteme uygun bir hale getirilmesi amacıyla izlenen din reformu politikasıdır.

3.2.2.1 Kurumsal yapının dönüştürülmesine yönelik politikalar

Milli Mücadele sonrası barış şartlarının görüşülmesi amacıyla Mudanya Mütarekesi'nin ardından 27 Ekim 1922'de hem İstanbul hem de Ankara hükümetleri Lozan'a davet edilmiştir. Sadrazam Ahmed Paşa Ankara'ya birlikte hareket etmeyi teklif etse de müttefiklerin bu ikiliği kullanmaya devam edeceği endişesi ve Türkiye'nin bağımsızlığına ve milli egemenliğe zarar vereceği düşüncesi ile Meclis'te saltanatın hilafetten ayrılması ve kaldırılması yönünde bir önerge verilmiştir. Meclise bir gün önce getirilen önerge 1 Kasım 1922'de görüşülerek karara başlanmıştır (Turan, 2003, 214). Meclisteki tartışmalarda ise İstanbul Hükümetinin tutumu sert bir şekilde eleştirilmiş, yasama ve yürütme yetkilerinin Meclise ait bulunduğu ve hiç kimseye terk edilemeyeceği belirtilmiştir. Tartışmalar sonucunda; Osmanlı İmparatorluğu'nun artık bittiği, Türkiye'de yeni bir devlet kurulduğu, Millet Meclisi Hükümetinin padişahın yerini aldığı, yeni anayasa ile egemenlik hakkının ulusa verildiği, İstanbul ve çevresinin de yeni devletin yönetimi altında olduğu ilkeleri benimsenmiştir (Çeçen, 1998, 214). Atatürk bu konuyla ilgili komisyonda yaptığı konuşmada şunları söylemiştir:

“Egemenlik ve saltanat hiç kimse tarafından hiç kimseye ilim gereğidir diye, görüşme ile tartışma ile verilmez. Egemenlik ve saltanat kuvvetle, kudretle ve zorla alınır. Osmanoğulları zorla Türk Ulusunun egemenlik ve saltanatına el koymuşlardı. Bu durumu altı yüz yıldan beri sürdürmüşlerdi. Simdi de Türk ulusu, bu saldırganlara hadlerini bildirecek ve egemenlik ile

saltanatını, ayaklanarak kendi eline almış bulunuyor. Bahis konusu olan “Ulusa saltanatını, egemenliğini bırakacak mıyız, bırakmayacak mıyız?” meselesi değildir. Mesele zaten olup bitmiş bir gerçeğin ifadesinden ibarettir. Bu mutlaka olacaktır burada toplananlar, meclis ve herkes meseleyi tabii görürse fikrimce uygun olur. Aksi takdirde, yine gerçek usulüne uygun biçimde ifade olunacaktır. Fakat ihtimal bazı kafalar kesilecektir” (Mumcu, 1996, 104).

Saltanatın kaldırılması ile ilgili kararın 1. maddesinde anayasayla egemenlik haklarının millete geçtiğini padişahlığın kaldırıldığını, 2. maddesinde ise Halifeliğin Osmanlı hanedanına ait olduğu, Millet Meclisinin bu makama hanedandan en uygun kişiyi seçeceği ifade edilmektedir (Uluğ, 1975, 221). 17 Kasım 1922’de halifelik unvanını henüz üstünde taşıyan Sultan Vahdettin, İngiliz işgal kuvvetleri komutanı General Harrington’a yazıyla başvurarak bir İngiliz savaş gemisine sığındı ve İstanbul’dan ayrıldı (Feyzioğlu, 1981, 196).

18 Kasım 1922’de Vahdettin’in hareketinin İslamiyet adına utanç verici olduğunu belirten Şer’iye Vekili Vehbi Efendi, “Vahdettin’in halifelikten hal’i ile yerine yeni bir halife seçilmesi” gerektiğini TBMM’ye açıkladı, bu yolda bir fetva verdi. O günkü toplantıyı yöneten TBMM ikinci başkanı Dr. Adnan Bey Vahdettin’in hal’ edilmiş olduğunu ve yeni bir halife seçileceğini bildirdi. Bunun üzerine meclisten, Vahdettin’in halifelikten düşürülmesinin oya sunulmasını isteyen sesler yükseldi. Bitlis Milletvekili Yusuf Ziya Bey, Şer’iye Vekili Vehbi Efendinin fetvasının milli iradeden yüksek olduğunu ileri sürerek: “Fetva-yı Şerif bizim reyimizden yüksektir. Mademki Vahdettin hakkında fetva verilmiştir. O kişi hal’ edilmiştir. Kanunun meclisçe onaylanmasına ihtiyaç yoktur. Fetva onaylatılmaz.” dedi. Bu görüşe M. Kemal karşı çıkmış ve: “Yüce meclisin oyuna sunulmalıdır.” demiştir. Yapılan oylama ile halife hal’ edilmiştir (Feyzioğlu, 1981, 196).

15 Nisan 1923’te çıkarılan bir kanun ile egemenliğin vazgeçilemez ve devredilemez bir şekilde Büyük Millet Meclisi tarafından temsil edildiği esasına ve saltanatın kaldırılmasına karşı söz, yazı ve fiili olarak direnen veya kargaşa çıkartan vatan haini olarak kabul edilmiştir. Bu kararlar da saltanatın geri getirilmesine karşı bir önlem alınmıştır.

Yeni kurulacak düzenin radikal bir şekilde Batılılaştırılması yönündeki tutum Lozan Antlaşmasından sonra belirgin hale gelmişse de dinin kurumsal etkinliğinin devlet idaresinde zayıflaması saltanatın kaldırılması ile başlamıştır. Çünkü Osmanlı devlet düzeninde Sultan ve Halife unvanlarını haiz olan padişah hem siyasi hem de dini

otoritenin temsilini yüklenmekte iken saltanatın kaldırılması din-dünya şeklinde iki otorite alanının kısa bir süre de olsa ortaya konmasına neden olmuştur. Bu yönü ile kurumsallaşmış dine yönelik ilk adımı saltanatın kaldırılmasında görebiliriz.

Saltanatın kaldırılması ile de devlet başkanı resmen ortadan kaldırılmış oluyordu. Böylece yeni bir devlet başkanı gerekliliği ortaya çıkmıştır. 27-28 Ekim 1923 tarihinde mecliste bir hükümet oluşturulamadı. Mustafa Kemal 21 Anayasasında geçen Meclis Hükümeti sisteminden dolayı hükümetin kurulamadığını, artık meclis hükümeti sistemi yerine kabine sistemine geçilmesinin zorunlu olduğunu ve idare sistemin de cumhuriyet olmasının gerektiğini ortaya koymuştur. 29 Ekim 1923 tarihinde de 21 anayasasında konuyla ilgili bazı değişiklikler yapılarak cumhuriyet ilan edildi. Cumhuriyet ilan edildikten sonra Atatürk oybirliği ile Cumhurbaşkanı seçildi. Cumhuriyetin ilanı aynı gece yurdun her yerine bildirildi. Ertesi gün Atatürk, İsmet İnönü'yü başkanlıkla görevlendirdi. (Mumcu, 1996, 109).

Saltanatın kaldırılması ile birlikte görevleri ve otorite alanı tam belirgin olmayan Hilafet makamı ile yeni düzende devletin başı konumunda olan Cumhurbaşkanlığı makamı arasında otorite ve temsil açısından sıkıntılar doğmuştur. Halifelik makamı ve Osmanlı Hanedanı hem yöneticiler hem de halk arasında hala saygı ile karşılanıyor ve Müslümanların lideri konumu itibarıyla çeşitli sıkıntılarla ilgili görüşmeleri kabul ediyordu. Halifenin statüsü ile ilgili yurt dışından hükümet üyelerine yazılan mektupların basında yer almaya başlaması hükümette bir huzursuzluk doğurmuştur. Hükümet açısından bardağı taşıran damla ise, Ağa Han ve Hintli Emir Ali'nin İsmet Paşa'ya gönderdikleri mektubun basında yer alması olmuştur. 5-6 Aralık 1923 günü mektubu Tanin, İkdâm ve Tevhid-i Efkâr'ın yayınlaması üzerine, 8 Aralık'ta İstanbul bölgesinde görev yapmak üzere bir istiklal mahkemesi kurulmuş ve 20 Ocak 1924'te beraat etmişlerdir (Kabacalı, 1987, 111-119).

Saltanatın kaldırılması ile boşlukta kalan ancak geçen sürede yönetimde iki başlılık görüntüsü vererek halk egemenliğine dayalı sistemin sağlıklı işlemesini güçleştireceği şeklinde bir endişe uyandıran halifelik makamının kaldırılması gündeme gelmiştir.

3 Mart 1924 tarih ve 431 sayılı, “Hilafetin ilgasına ve Hanedan-ı Osmaniye’nin Türkiye Cumhuriyeti memaliki hariciyesinde çıkarılmasına dair kanun”da; “Halife hal’edilmiştir. Hilafet, hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumlarında mündemiç olduğundan hilafet makamı mülgadır” hükmü ile Halifelik kaldırılmıştır (Turan, 2006, 321). Halifeliğin kaldırılmasını müteakip 7 Mart 1924’ten itibaren camilerde okunan hutbeler “Halife-i Müslimin” adına değil, “Cumhuriyet Hükümeti ve İslam milleti adına okunmaya başlanmıştır (Ceylan, 1990a, 218).

3 Mart’ta sadece halifelik kaldırılmamış, bu kanunla birlikte eğitimin birleştirilmesi ve din kurumunun hükümetin bir parçası olmaktan çıkarılması adımları ile dinin yeni devletin esasındaki ve idaresindeki rolü ve temsili ortadan kaldırılmıştır.

3 Mart 1924’te çıkarılan 429 sayılı kanunla, Şer’iye Evkaf Vekâleti kaldırılmış; din işleri itikat, ibadet hükümleri ve bu işler için başbakanlığa bağlı bir Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Böylece devletin ana yapısında din ve siyaset ile uğrasan iki bakanlık “Şer’iye Vekâleti” ve “Evkaf Vekâleti” ortadan kaldırılmış yalnız yönetim görevleri ile uğraşmak üzere kurulan iki genel müdürlük, Başbakanlığa bağlanmış, böylece devletin laikleştirilmesi yolunda önemli bir adım atılmıştır (Mumcu, 1996,129).

430 sayılı yasa ile mektep-medrese ikiliği kaldırılarak “Tevhid-i Tedrisat” esası getirilmiş; 429 sayılı yasa ile lağvedilen Şer’iye ve Evkaf Nezareti’nin denetimindeki okullar, Maarif Vekâleti’ne devredilmiştir. Cumhuriyet yöneticileri Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nu sadece mektep-medrese ikiliğini ortadan kaldırmak için kullanmamışlar, bundan aynı zamanda yabancı okulları ve cemaat okullarını denetim altına alma yönünden de yararlanmışlardır (Tekeli, 1985, 660).

Devletin laik bir yapı teşkil etmesini sağlayan bu adımlar bir diğer yandan Osmanlı idaresinin önemli bir parçası olan ulemanın devlet yönetimindeki etkisini ortadan kaldırmış ve dinin kurumsallaşmış halinin ifadesi olan kurumlar ilga edilmiştir. Zira Halifelik makamı dini temsilin en üst düzeyinde yer alırken, medreseler ulemanın ve din hizmeti verenlerin yetişmesini temin ediyordu. Şeyhülislamlık makamının yetkiler bakımından daha güçsüz hali olsa da bakanlık düzeyinde devlet yönetiminin bir parçası olan Şer’iye ve Evkaf Nezareti dinin devlet çatısı altında kurumsal yapısını muhafaza etmesini sağlamaktaydı. Lewis (2004, 264) 3 Mart ile birlikte reformlara karşı engel olacakları için ulemanın tasfiye edildiğini belirtir.

8 Nisan 1924 tarihinde “devletin daha asri esaslara uygun olarak yeniden tanzimi lazım geldiği bir sırada bu nam ve unvanları haiz mahkemelerin idamesinin yargı birliği esasına külliye mugayir olduğu” gerekçesi ile Şer’i mahkemeler de kaldırılmıştır (Bozkurt, 1996, 184). Hukuk alanında yapılan resepsiyon hareketi İslam Hukukunun etkilerinin görüldüğü bu alanlarda da mutlak laik kanunların yürürlüğe girmesini sağlamıştır. 1925’te Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu, 1926’da Medeni Kanun, Borçlar Kanunu ve Ticaret Kanunu, yine 1926’da Ceza Kanunu, 1927’de Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu, 1929’da da İcra ve İflas Kanunu Lozan’da taahhüt edildiği üzere reforma tabi tutulan geleneksel hukukun tamamen ilgasını temin etmiş değişikliklerdir (Rumpf, 2002, 485–486).

Bu açıdan 1928 yılında anayasadan “Devletin dini Din-i İslam’dır” ibaresinin çıkarılması, TBMM’nin yetkileri arasında geçen “ahkâmı şeriyenin tenfizi” ve yemin ifadelerinin değiştirilmesi hukuki yapı ve siyasi düzenin laik hale gelmesinde simgesel önemi olan bir adımı teşkil etmiştir (Jasckhe, 1972, 25). 1937 yılında Anayasa’ya laiklik ifadesinin devletin temel bir ilkesi olarak girmesi bu sürecin zirvesi olarak görülmüştür (Daver, 1955, 54).

Özetle Cumhuriyet dönemi inkılâplarının siyasal değişim amacı ile dinin kurumsallaşmış ve devlet idaresinde etkili olmasını sağlayan yapılarına yönelik politikaları saltanat ve hilafetin kaldırılması, bakanlık düzeyin dini temsil ve söz hakkının ortadan kaldırılması, medreselerin kapatılması ve şer’i mahkemelerin kaldırılması ile izlenebilmektedir. Böylelikle dinin kurumsal etkinliği ortadan kaldırılarak hem laik bir sistem oluşturulmasına zemin hazırlanmış hem de eski düzenin tekrar canlanması ya da inkılâplara engel teşkil etmesi engellenmiştir.

Yeni kurulan devletin geçmiş düzen ile bağlarını koparması anlamına gelen bu siyasi adımlarla dışarıda *intibak*, içeride de *ulus inşası* temel politikaları ile uyumlu ve doğru orantılı gözüken bir yol takip edilmiştir.

3.2.2.2 Toplumsal hayatın batılılaştırılmasına yönelik politikalar

İnkılâp hareketinin bir diğer ayağı, siyasal sistem ve hukuk alanında yapılan değişikliklerle birlikte toplum hayatında ve geleneksel/dini simgelerde Batılı usullere uygunluğun ya da eski düzenden ayrılmanın sağlanması amacıyla yeniliğe gidilmesidir. Bu noktada atılan adamların hepsi doğrudan dine yönelik olmasa da din ile kaynaşmış geleneğin Osmanlı’yı kendine has kılan ve özellikle Batı’dan farklı

kılan yansımaları, şekilleşmiş ve simgeleşmiş görünümlerine yöneliktir. Bu yönde gerçekleştirilen inkılâplar ve çıkarılan kanunlar ise şöyledir:

“Şapka İktisası Hakkında Kanun”(1925), “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unsurların Men ve İlmasına Dair Kanun”(1925), “Beynelmilel Erkamın Kabulü Hakkında Kanun”(1928), “Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun”(1928), “Efendi, Bey, Pasa Gibi Lakap ve Unvanların Kaldırıldığına Dair Kanun”(1934), “Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun”(1934), “Soyadına Dair Kanun”(1934), “Ağırlık Ve Uzunluk Ölçülerine Dair Kanun”(1931), “Kadınların Belediye Meclislerine Üye Olabilmelerine Dair Kanun”(1930), “Kadınların Milletvekili Olabilmelerine Dair Kanun” (1934) (Dursun, 1995, 43). Bunların dışında hafta tatilinin Cumadan Pazara alınması, alafranga saatin kabulü (1925), takvim değişikliği (1926), Ayasofya’nın müzeye çevrilmesi ve başkentin Ankara olması da zikredilebilir.

2 Eylül 1925’te toplanan Bakanlar Kurulunda “Tekke ve Zaviyelerinin Kapatılması, Türbedarlıklarla Bir Takım Unvanların Kaldırılması, Dinsel Giysilerin Yasaklanması ve Devlet Memurlarının Şapka Giymesine Dair” üç kararname çıkarıldı. Bu inkılâp politikalarından en çok tartışmaya neden olan ve en sert biçimde uygulanmaya konan “Şapka İktisası Hakkında Kanun”dur. 1925 senesinde yürürlüğe giren bu kanunla Osmanlı’nın son döneminde giyilmeye başlanılan fesin yerine Batılı bir giysi olarak şapkanın giyilmesi zorunlu hale getirilmiştir (Lewis, 2004, 269). Müslüman halk tarafından “gâvurluğun simgesi” olarak görülen şapkaya karşı yoğun olarak Erzurum ve Rize’de cereyan etmek üzere pek çok şehirde protesto ve gösteriler yapılmıştır. Bunun üzerine görevlendirilen İstiklal Mahkemesi aracılığıyla toplumun bazı kesimlerinde oluşan infial bastırılmıştır.

Kılık kıyafetle ilgili bir diğer değişiklik ise resmen kabul edilmiş dini makamlarda bulunmayanların dini kıyafet veya alamet taşımasına yönelik yasaklamadır. Daha sonra mabet ve makamlar dışında bu kıyafetlerin kullanılmasına da kısıtlama gelmiştir (Daver, 1955, 174).

Bireylerin görünüşlerinde batılılaşmaya yönelik atılan bu adımlarla birlikte ilginç bir nokta olarak Takriri Sükûn kanununun desteği ile yapılan reform sürecinde bile çarşaf ve peçeye karşı bir değişikliğe gidilmemiştir. 1935’te çarşafın yasaklanması için verilen bir teklif ise reddedilmiştir (Lewis, 2004, 270).

Cumhuriyet döneminde yapılan inkılâplardan önde gelen ve tarihi, siyasi, kültürel etkileri bakımından kırılmanın yaşandığı harf ve dil devrimleri de gelenek ve dinin etkinliğini azaltmak ve Batıya intibakın tamamlanması bakımından dikkat çekicidir. Uluslararası rakamların kabul edildiği 1928 Mayıs'ını takip eden aylarda bir alfabe komisyonun kurulmasına karar verilmişti (Heid, 2001, 22). Yapılan çalışmalar neticesinde Kasım 1928'de Latin harfleri kabul edilmiştir (Öztürk, 1998, 16).

Temelde Tanzimat'tan itibaren süregelen alfabe değişikliği ve dilin sadeleştirilmesi çabalarının bir uzantısı olarak gözüксе de Arap harfleri ile kitap ve gazete basılması ile resmi kurumlarda eski yazının kullanılmasının yasaklanması Batı modeli bir devlet standardının aranmasının bir göstergesi olmuştur. Nitekim kanunla kişilerin Arapça okuma-yazma faaliyetleri yasaklanmamış, yasa resmi kurumlarla yayın hayatını kapsamıştır. 1939'da bu durum Arap harfleri ile basılmış kitapların kütüphanelerde araştırılması ve devlet dairelerinde bulundurulmasının kanunca yasaklanmadığı ifade edilmiştir (Ertem, 1991, 289).

1929 senesinde yüksek eğitimde Arapça ve Farsça derslerin kaldırılması dil sahasında da ulusallaştırmanın ilk göstergesi olmuştur (Jaschke, 1972, 31). 1931 senesinde Osmanlı tarihinden ayrı olmak üzere Türklerin ulusal tarihinin inşası hedefiyle kurulan Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti'ni takiben 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyeti kurulmuştur (Heid, 2001, 25). Bu kurumlar milli kimliğin gelişimine yardımcı olacağı umulan “Türk tarih tezi” ve “Güneş-dil teorisi” adlı iki ideolojinin çıkmasına önayak olmuştur (Mardin, 1991, 66). Bu iki kurum vasıtası ile İslam geleneği ve onun dildeki yansımaları ortadan kaldırılmak istenmiş, böylelikle milliyetçilikle dinin yeri doldurulmak istenmişse de bundan vaz geçilmiştir (Ceylan, 1990b, 209–212).

Toplumsal hayatın bir parçası ve geleneksel yapının bir uzantısı olarak çeşitli unvanların kaldırılması ve soyadı kullanımına başlanması inkılâp hareketinin bireylere kadar inen “medenileştirme” temayülünün bir göstergesidir. 1934 yılında kabul edilen 2525 sayılı “Soyadı Kanunu” ile her Türkün öz adından başka soyadı taşıması da zorunlu tutuldu. Soyadları Türkçe olarak, “rütbe, memuriyet, yabancı ırk ve ulus adlarıyla ahlaka aykırı ve gülünç” olan kelimeler soyadı olarak kullanılmayacaktı. 2558 sayılı kanunla, Gazi Mustafa Kemal Paşa “Atatürk” soyadını aldı (Jaschke, 1972, 32). Lakap ve unvanlar 1934 tarihinden itibaren kaldırılmıştır. Bu değişiklik ile Ağa, Hacı, Hafız, Hoca, Molla, Efendi, Bey, Beyefendi, Paşa,

Hanım, Hanımefendi ve Hazretleri gibi lakap ve unvanlar kaldırılmış; erkek ve kadın vatandaşların kanun karşısında ve resmi belgelerde yalnız adlarıyla anılacağı belirtilmiştir (Tarhan, 2001, 267).

Resmi düzende olduğu kadar toplumsal ve iktisadi hayatta önemli bir yer işgal eden ölçü ve ağırlık, takvim ve saat gibi konularda da reforma gidilmek suretiyle Osmanlı toplumsal düzeninden ayrışıp Avrupai bir yapıya geçilmeye çalışılmıştır. Osmanlılar devrinde, aynı anda hem Hicri hem de Rumi takvim kullanılmış, geceyi ve gündüzü 12’şer saat kabul eden bir saat sistemi uygulanmıştı. Batılı ülkelerde ise Miladi Takvim kullanılmaktaydı ve 1880 yılından itibaren “Greenwich” gözlem istasyonu, başlangıç sayılmak üzere, dünyanın 24 saat dilimine bölünmesi kabul edilmişti. Avrupa medeniyetinin bir parçası olmak ve iktisadi ve siyasi intibakın tamamlanması için 1925’de saat konusunda 1926 yılında kabul edilen yasa ile de takvim hususunda değişiklik yapılmıştır (Lewis, 2004, 270). 1931’de Avrupa ile uyum sağlamak ve aynı standart ölçüler kullanmak amacıyla, “Arşın” ve “Endaze” denilen uzunluk ölçülerinin yerine metrik sisteme geçilmiştir. Okka, dirhem, batman gibi ağırlık ölçüleri de gram, kilo, ton gibi ağırlık ölçüleri ile değiştirilmiştir (Jaschke, 1972, 30).

Toplumsal hayatın birer parçası olan ve dini/geleneksel düzenin cisimleşmiş/şekilleşmiş hali olan bu simgelerde Batılı standartlara dönülmesi doğrudan yaşam tarzını etkileyen bir unsur olmamakla birlikte özellikle Medeni Kanunun kabulü ile özel hayata ilişkin laikleşme adımı da gerçekleşmiştir. Osmanlı modernleşmesi sürecinde devlet ve hukuk alanında, eğitim ve adliyede reformlara gidildiği halde aile ve kişi hukuku konularında Şer’i hukukun sınırlarına dikkat edilmişti. Benzer bir şekilde kuruluş yıllarında Mecelle’nin yeterli olduğuna yönelik görüşlerin mevcut olduğu Cumhuriyet döneminde de İslam hukukunun bu son eylem sahasına dokunulmamıştı. Ancak Lozan sonrası yapılan hukuk resepsiyonlarına Medeni hukuk da dâhil edilmiş ve nihayetinde 17 Şubat 1926 senesi ile birlikte İsviçre Medeni Kanunundan iktibas edilen Medeni Kanun kabul edilmiştir. İslam’ın aile ve şahıs bazında bir anlamda dokunulmaz sayılan bu alanda yapılan reform diğerlerinden farklı bir yere konmuştur (Lewis, 2004, 272). Böylelikle din ile devletin ayrılmasının ötesinde bireylerin günlük/özel hayatları ile ilgili konularda da laik esaslar uygulamaya konmuş oldu.

Din politikalarının simgesel önem taşıyan iki unsura yönelmesi de dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi 9 Ekim 1923’te “Türkiye devletinin makararı idaresi Ankara’dır”

şeklinde bir anayasa değişikliği yapılmasıdır. Lewis (2004, 260) böylece İslami simge konumuna da gelmiş olan imparatorluk başkenti ve sarayın merkezi İstanbul'un yerine yeni devletin yönetiminde, kendisini Milli Mücadeleye dayandıran ve geçmişle arasına mesafe koyan sembolik bir adım atıldığını belirtir.

Cumhuriyet'in hem mevcut konjonktürde hem de tarihe karşı yeni duruşunu simgeleyen değişimlerden ikincisi de Fatih'in Bizans'a ve Avrupa geleneğine karşı zaferinin bir temsili olarak camiye çevirdiği Ayasofya'nın müze haline getirilmesidir (Rustow, 1995, 70). Tarihte Batıya karşı bir zafer nişanesinde değişikliğe gidilmesi Batı ile intibak açısından manidardır.

3.2.2.3 Dinin ulusallaştırılmasına/modernleştirilmesine yönelik politikalar

Cumhuriyet kadrolarının ulus inşa süreci ve Batıya intibak hedeflerinin bir diğer uygulama sahası ise dinin bizzat kendisi olmuştur. Dinin bir açıdan millileştirilmesi diğer açıdan çağın şartlarına göre dönüştürülmesi amaçlanmıştır. Din politikalarının laiklik ilkesine binaen sadece din ile devleti ayırması, ulema sınıfının yönetimden uzaklaştırılması ve hukukun dinden bağımsız bir şekilde oluşturulması şeklindeki uygulanması ile yetinilmemiştir. Bizzat dinin modernleştirilmesi çabası da söz konusudur (Subaşı, 2005, 34).

Din ile devletin ayrılması ve dinin vicdani bir mesele olarak tasavvur edilmesi bile hayata bütüncül bir bakış açısı sunan ve din-devlet ayrımının olmadığı İslam dini için seküler tasavvurda bir rol biçmek demektir (Mert, 1994, 110).

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ile neticelenen “dini hiyerarşinin yeniden düzenlenmesi” süreci aynı zamanda dinin devlet gözünde belirlenmiş etkinlik alanlarına sıkıştırılması demektir (Feroze, 2000, 27).

Temelleri Meşrutiyet dönemi tartışmalarına varan *Türkçe Kuran*, *Türkçe hutbe*, *Türkçe ibadet* konuları Cumhuriyet öncesi “dini ıslahat” çerçevesinde ele alınırken, Cumhuriyetle birlikte “dinin millileşmesi ve modernleşmesi” anlamını kazanmıştır (Cündioğlu, 1999, 46).

Devletin ve toplumsal kurumların dönüştürülmesi, geleneksel sembol ve alışkanlıkların Batılılaştırılması faaliyetlerinin büyük oranda tamamlandığı 1930'larda İslam'ın “ulusallaştırılması ve modernleştirilmesi” yönünde girişimler olmuştur (Zürcher, 2004, 280). Eğitim alanında yapılan reformdan sonra medresenin

gördüğü fonksiyonu kısmen de olsa görmek üzere kurulmuş olan ve teolojik temelli laik ve Batılı bir cumhuriyetle uyumlu hareket eden İlahiyat Fakültesine bağlı bir heyet 1928’de İslam dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek üzere Fuat Köprülü başkanlığında kuruldu (Lewis, 2004, 409). Heyetin “din hayatı aynen ahlaki ve iktisadi hayat gibi ilmi usullerle ve aklın yardımıyla ıslah edilmesi”ni belirten raporunda, dinin içtimai bir müessese olarak hayatın zorunluluklarına uyup tekâmül etmesi gerektiği söylenmiştir (Vergin, 1994, 12). Komisyon dört başlık altında reform tavsiyelerinde bulunmuştur. Birincisi “ibadet şekli”nden, yani oturulacak sıraları gardrobları ile temiz ve düzenli camiler ihtiyacından bahseder. Halk buralara temiz ayakkabılarla girmek zorunda olmalıdır. İkinci başlık “ibadet dili” hakkında, Türkçeleştirmenin, bütün dua ve hutbelerin Arapça değil Türkçe okunması gerektiğini belirtir. “İbadetin niteliği” hakkındaki üçüncü başlık ibadeti güzel, ilham verici ve ruhani yapmanın çarelerini arar. Bunun için camilerin yetiştirilmiş müzikçilere ve modern ve kutsal müzik aletlerine ihtiyacı vardır. Dördüncü bahis ise “ibadetin düşünce yanı” üzerinedir. Basılı hutbe dizileri yerine ancak gerekli felsefi eğitimi görmüş vaizlerin vermek yetkisinde olacağı gerçek bir dini rehberlik geçmelidir (Lewis, 2004, 410).

Bu tavsiyelerden bir kısmının hayata geçirilmesi için teşebbüslerde bulunuldu. Türkçe bir Kuran ve Hadis kitabı hazırlanması için 1932’de Meclis bir ödenek ayırdı ve bu çalışmalar “Hak Dini Kuran Dili” ve “Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi” isimleri ile hazırlanmış ve basılıp parasız dağıtılmıştır (Kara, 1985, 159).

Türkçe Kuran'dan sonra ibadetin Türkçeleştirilmesi çabaları dâhilinde 22 Ocak 1932’den itibaren camilerde Kuran’ın Türkçe tercümesi okunmaya başlamış, tekbir, ezan, kamet, sala ve hutbelerin Türkçeleştirilmesine çaba sarf edilmiştir (Cündioğlu, 1998, 20). Türkçe ezan ilk kez 30 Ocak 1932 tarihinde okunmuştur. Yine aynı günlerde Ayasofya Camii'nden de "Tanrı uludur" diye başlayan Türkçe ezan okunmuştur. Günün yazılı basını tarafından desteklenen Türkçe ibadet her ne kadar devlet eliyle diğer illere de yayılmaya çalışılsa da, kimileri bizzat Atatürk tarafından bastırılan tepkiler ise azımsanmayacak boyutlardadır. Bütün müezzinlere yeni ezan öğretildi ve 1933 başlarında çıkarılmış olan bir emir doğrudan yasaklamamakla birlikte Arapça ezanın yerine Türkçesini koymuştur. Arapça ezan yasağına uymayacakların cezalandırılacağına dair yasa 1941 senesinde çıkmış, Türkçe ezan,

kamet ve hutbeler 16 Haziran 1950 tarihine kadar uygulanmıştır (Çağlayan, 2008, 143).

Vergin (1994, 13) “yeni topluma yeni din” ve “yeni vicdan intibahı” fikirlerini dini ıslah etmek, değiştirmek ve bir uyarılama yapmak niyetleri ile laisizme varan bir tavrın işareti olarak görür. İslam’ın yeni oluşturulan kimliğe, toplumsal yapıya, hayat görüşüne göre şekillendirilmesi, reformların tamamında olduğu gibi Batı modeline uygun hale getirilmesi çabaları yanında milli kimlik oluşumu ya da ulus inşasına katkısının beklendiği görülebilir. Yani dinin millileştirilmesi yokluğundan daha yararlı gözükmemektedir.

Reşit Galip’in 1932 senesinde hazırladığı İslam’ın Türkleştirilmesi projesinin temelini oluşturan çalışması “Müslümanlık: Türk’ün Milli Dini” Atatürk’ün fikri ve siyasi desteğini almıştır. Aslında milli bir din tahayyülü Ziya Gökalp’in *Dini Türkçülük* (1923), İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun *İslam’ın Türkleştirilmesi* (1928) çalışmalarında da ifade edilmişse de bu fikrin Atatürk tarafından fiiliyata geçirilmesi 1932 Ramazanıyladır (Cündioğlu, 1998, 74).

Milli mücadelede milliyetçilik ile din birbirinden ayrılmaz iki parça olarak kurtuluş ruhunu teşkil etmişti. Lozan sonrası devlet dini kimlikten sıyrılıp laik bir hale bürünmüştür. Bundan sonra toplumun değişik alanlarında izlenen politikalar toplumun da devletin bu laik yapısına uyum sağlamasını hedeflemiştir. Cumhuriyet’in temel motivasyonlarından biri olan ulus inşası problemi yeni dil yeni tarih denemeleri ile beslenmeye çalışılmışsa da bu hususlarda başarının gelemeyeceği fark edilmiş, bir milletin harcını oluşturan din müessesesi göz ardı edilemez olarak görülmüştür. Ulus inşasında dinin de bir vasıta olarak kullanılmasının yolu ise temel strateji olarak ortaya koyduğumuz medeniyetçilik ve milliyetçilik ilkeleri ile uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Dolayısı ile Batıya intibak ve milli egemenlik davaları uğruna vazgeçilmiş olunan dini kimlik ve iddialar, söz konusu iç politikada *milli birlik* ve *ulus inşası* stratejisinin bir parçası olarak görülmüştür. Bu noktada milli bir dinin oluşturulması her iki hedefin de sağlanması için gerekli görülmüştür. İslam’ın Osmanlı geçmişine ve İslam coğrafyası bağlarına dönmeden önplana çıkması her iki bağdan koparılması ile mümkün olacaktır. Bu nedenle İslam’ın Türkleştirilmesi ve dini pratiklerin Türkçe ile yapılması projeleri doğrudan bir dinsizlik / dine düşmanlık ajandası olarak görülmemelidir. Atatürk’ün 1932’de bir dinde ibadetlerin anadilde olması konusunda

tartıştığı meclislerden birinde bir zatın Türklerin milli dini olarak Şamanlığı göstermesi üzerine “Ahmak! Müslümanlık da Türk’ün milli dinidir. Müslümanlığı Türkler yaymışlar ve Türkler kendilerine göre en geniş manasıyla anlamışlar ve benimsemişlerdir. Ancak softaların mütereddi kafası Müslümanlığı bir türlü Türk’ün milli dini olarak görmemiştir. Müslümanlığa Türk milleti önünde lazım olan manayı vermek lazımdır” şeklinde terslemesi, zihnindeki din tasavvurunu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Müslümanlarının dualarının Türkçeleştirilmesi çabaları birkaç akşam sonra Dolmabahçe Sarayında yapılan toplantıyla başlamıştır. (Cündioğlu, 1998, 191).

3.2.3 Çok partili dönem din politikaları

II. Dünya Savaşı sonunda Amerika Birleşik Devletleri’nin öncülüğünde demokrasi ve özgürlük fikirlerinin galip geldiği şeklindeki genel eğilim Türkiye’de de karşılığını bulmuştur. Nisan 1945’te Türkiye San Fransisko Konferansına kurucu üye olarak katılarak ve Birleşmiş Milletler Antlaşmasını imzalayarak demokratik idealler için kesin söz vermiş oldu. Ancak Türkiye’nin savaşa girip taraf olmaktan ısrarla uzak durduktan sonra böyle bir yönelime girmesinin tek nedeni demokratik ilkelere verilen önemle açıklanamaz (Zürcher, 2004, 302). Dünya Savaşı sonrası Sovyetler Birliğinin Türkiye üzerindeki niyetleri ve talepleri karşısında Amerikan siyasal ve askeri desteğinden ve Marshall Planı’ndan tam olarak yararlanmak istenmiştir. Ancak bunu sağlamak Amerika’nın çok önem verdiği demokrasi ve serbest girişim ilkelerine daha esaslı bir şekilde yönelmekle mümkündü (Zürcher, 2004, 304).

Bu durum Osmanlı’da toprak kaybına ve iç isyanlara karşı dış desteği temin etmek için Avrupa’ya yönelen ve tavizler veren Tanzimat idaresinin, sonrasında Milli Mücadele neticesi tanınma ve intibak için Avrupa hukuk, kültür ve medeniyetini iktibas eden ve radikal bir şekilde laikliğe yönelen Cumhuriyet idaresinin yaptığı/yapmak zorunda olduğu tercihe ve yönelime benzemektedir.

II. Dünya Savaşı’nın sonunda, Türkiye’de iç politika gelişmeleri gözle görülür bir şekilde hızlanmış, yönetime karşı gerek basında gerekse CHP ve TBMM’de görülen muhalefet artmaya başlamıştı. Tek parti yönetimi, kendine karşı başlayan bu muhalefet hareketlerini görmemezlikten gelemeydi. Çünkü uzun yıllar tek parti idaresinin sert ve disiplinli yönetimi altında bunalmış bulunan basın ve CHP içindeki bazı kişi ve gruplar ve merkezi idarenin dışına itilmiş muhalif görüştekiler tek parti

yönetimini eleştirmeye başlamışlardı. O günlerle ilgili olarak Nihat Erim: “Memleketteki muhalefet ihtiyacı, her türlü tahminin üzerine çıkmıştı. İktidar partisine ve hükümete karşı en kötümser yorumların bile akla getirmedikleri sert ve taşkın hücumlar, birden bire son haddini bulmuştu” değerlendirmesini yapmıştır (Akandere, 1998, 354).

1945 yılı sonu ve 1946 yılı başlarında çok partili demokrasiye doğru süreç hızlandı. 1945 ile 1950 yılları arasında Türkiye’de 24 “Parti” ve “Kuruluş” ortaya çıkmıştır. (Tunaya, 1958, 580) Bunların çoğu kısa bir dönem ayakta kalabildi. Bir kısmı devlet yetkilileri tarafından kapatılmış, bir kısmı da halk desteği alamayınca kendini feshetmiştir. 7 Ocak 1946’da Celal Bayar yönetiminde Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan tarafından “Demokrat Parti” kuruldu (Tunaya, 1958, 662). 28 Şubat 1946 yılında kurulan “Sosyal Adalet Partisi”, amacının Dünya Müslümanları Birliği’nin desteklenmesi olduğunu vurgularken, 24 Nisan 1946’da kurulan “Çiftçi ve Köylü Partisi”, Türk’ün tarihi, adalet ve değeri ile ilgili bütün özellikleri tatbik etmek için İslami esaslara dayanılacağını belirtmiştir (Tunaya, 1958, 693).

Kurulan tüm yeni partilerin hepsinin ortak hareket noktası, farklı algılamalarla da olsa devre dışı bırakılmaya çalışılmış ve baskı altında tutulmuş olan İslami vurguyu artırmaları olmuştur. Farklı fikir yapılarına sahip görünen bu isimlerin değişik koşullar altında ancak neredeyse aynı noktadan hareketle İslami eğilimler içerisine girmesi üzerinde önemle durulması gereken bir durumdur. Köylü göçmenlerin o dönemde dile getirdikleri en önemli iki sıkıntıdan biri tarımın ihmal edilmesi iken diğer husus laikliğin zorla dayatılmasıdır (Rustow, 1995, 77). İktidar-muhalefet söylemlerinin yoğunlaştığı dönemleri takip eden yıllarda Türk siyasi hayatının böylesine din eksenli şekillenışı, laikliğin yahut din dışı politikaların idealizmden ziyade pragmatizme dayandığını gösterir. Özellikle 1947 yılında yoğunlaşan din ve din öğretimi çalışmaları bunu kanıtlaması bakımından önemlidir.

1945 yılında dinde reform yapmak üzere hazırlanan bir önerge parti içinde tepki ile karşılanmış ve dinin, inanç ve pratikleriyle ilgili konuların devletçe düzenlenmesinin dine müdahale olduğu ifade edilmiştir (Ceylan, 1990b, 316). 1947 yılında toplanan CHP Yedinci Kurultayı program üzerinde yapılan görüşmeler dâhilinde laiklik ilkesi üzerine tartışmalara sahne olmuştur. Söz alan parti mensupları dini sahaya önem verilmesi gerektiğini belirtmişler, CHP’nin tek partili dönemde izlediği laiklik

politikasında değişimi talep etmişlerdir (Tunaya, 1962, 195). Bu talep doğrultusunda şu fikirler ifade edilmiştir: Dine gereken önemin verilmesi gerekir, diğer dinlerin mensuplarının mali ve ilmi olarak sahip oldukları imknlar İşlam dini mensuplarında bulunmamaktadır. Cumhuriyet döneminde laiklik yanlış yorumlanmaktadır. Laiklik dinsizlik değildir. Dini ihtiyacın karşılanmasını irtica olarak görmek yanlıştır. İnkılâbın başlarında izlenen politikalar eski düzene dnlme korkusu taşıymaktaydı. Artık inkılâp yerleştiğine göre dini tedrisat ve özgürlüklerin sağlanması rejim için tehdit değildir. Yeni neslin dinden haberdar kılınması ve toplumda ihtiyaç duyulan din adamlarının yetiştirilmesi için din eğitimine önem verilmelidir. Diyanet kurumunun işlevsizliği kendi yetersizliğinden değil mali ve hukuki imknlardan mahrum bırakılmış olmasındandır. Diyanet'in ihtiyacı olan dini görevlileri yetiştirme imkânı yok, sadece mevcut kadroları tayinle yetkili kılınmış. Laiklik dinin inkişafına engel olmamalıdır. Vakıflar Diyanet'e devredilmeli ve Diyanet'e bir muhtariyet verilmelidir (CHP Yedinci Kurultay Tutanağı, 1948, 447–469).

Yıllarca dini en basit ifade ile ihmal etmiş olan CHP yönetimi dinsizlik suçlamalarına karşı 1946'da ilkokullarda din dersleri konulmasını kabul etti. 1948 senesinde hacca gideceklere döviz verilmesi ve vize imknının sağlanması ile dini bir faaliyetin n açıldı (Tunaya, 1962, 219). 1 şubat 1949'da 70/5426 Sayılı Genelge ile Milli Eğitim Bakanlığı ile okullarda din dersleri okutulmasını bildirdi (Mumcu, 1996, 171). Yine aynı tarihlerde "İmam Hatip Kursları" açıldı. Ortaokul seviyesinde hizmet veren bu kurslar öncelikle 8 ilde açılmış daha sonra "İmam Hatip Okulu" olarak anılmıştır. Aynı dönemde Kuran kurslarının etkinliğini artırmasına imkân tanındı (Tunaya, 1962, 219). 1950 seçimlerinden önce Başbakanlığa geitirilen şemsettin Günaltay hükümet programı dahilinde İlahiyat Fakültesi açılmasını ilan etti. Ankara Üniversitesi Senatosu 7 Ocak'ta Fakültenin açılış kararını verdi. Mart ayında ise 19 türbenin ziyarete açılması söz konusu olmuştur (Tunaya, 1962, 220).

Böylece tek parti yönetiminin inkılâp döneminde izlediği din politikasında bir kırılmanın daha yaşandığı açıktır. Dinin daha zgr olarak yaşanması, dini eğitime önem verilmesi, din hizmetlerinde görev alacak eleman ihtiyacının karşılanması gibi konularda yeni bir canlanma başlamıştır. Tek parti iktidarı bu süreçte inkılâplardan ödün vermemek kaydıyla laisizm olarak görülen tavrından geri adım atmıştır. Yılların birikimi nedeni ile iktidara karşı oluşan infial temel politikaları arasında bir

fark olmamasına rağmen CHP'nin yerini DP'ye bırakması ile neticelenmiştir (Lewis, 2004, 413-417).

3.3 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Konumu

Osmanlı modernleşmesi sürecinde dini müesseseler ve ulemanın yetkileri ve etkinliği yeni oluşan bürokrasi ve modern kurumlar tarafından azaltıldıysa da varlığını korumuştur. Devlet tüm Batılı yönelişlerine rağmen Müslüman kalmış ve İslam dünyası ile bağlarını sürdürmüştür (Kara, 2008, 28). Devlet dini kimliğini sürdürse dahi dinin etkinliğini kaybettiği, siyasi otorite karşısında araçsallaştığı ve bilhassa hukuk ve eğitim alanında şer'i olanla modern olan arasında bir ayrımın ortaya çıktığı bir gerçektir. Cumhuriyet dönemi ile laik bir yapıya bürünen devletin dinle kurduğu yeni ilişki tarzı bir yandan bu değişim zemini üzerinde ilerlemiş iken diğer bir yandan Osmanlı döneminde -resmi alana yansımamış ve pratiğe geçmemiş olmakla birlikte- özellikle Meşrutiyet şartlarında tartışılabilen “din sorunu”nun, Batılılaşma sürecinde nasıl halledileceği yönündeki fikirlerden de istifade etmiştir. Osmanlı'nın son döneminde artan “Türkçülük” ve “Medeniyetçilik” ile İslam'ın nasıl bir ilişkisi olması gerektiği yönündeki tartışmalarda önemli bir yere sahip olan Ziya Gökalp'in -din politikaları bölümünde yapılan alıntıda gösterilmiş olduğu üzere- dinin etkinlik alanının “diyanet” diye tavsif ettiği sınırlara göre yeniden şekillenmesi yönündeki teklifleri kurumsal dinin durumu ile ilgili tartışma zeminini ortaya koyar (Berkes, 2005, 458-459).

Ziya Gökalp'in merkezi bir din hizmetleri teşkilatının kurulması önerisi, kurulan yeni Cumhuriyet'le birlikte yaşama geçme ortamı ve olanağı bulmuştur. Osmanlı'nın birçok siyaset, ekonomi ve eğitim kurumuyla birlikte, din hizmetleri anlayışı ve örgüt biçimi de Cumhuriyet içerisinde yer bulmamıştır. 29 Ekim 1923'te Cumhuriyetin kurulmasının ardından 3 Mart 1924'te çıkarılan 429 sayılı Şer'îye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun ile Şer'îye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak yerine Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Reisliği ve Evkaf Umum Müdürlüğü kuruldu. Milli Mücadele döneminde bakanlık düzeyinde temsil edilen din işleri bu yasayla Başbakanlığa bağlı bir idari kuruma dönüştürüldü. Kanun, Siirt Mebusu Hoca Halil Hulki Efendi ve 50 arkadaşının imzasını taşıyan bir önergenin Mecliste görüşülüp kabul edilmesi sonucu çıkarıldı. Önergede dile getirilen düşünce şöyledir:

“Din ve ordunun politika akımlarıyla ilintili olmasının birçok sakıncası vardır. Bu gerçek, bütün uygar uluslar ve hükümetlerce temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan yeni bir hayat varlığı sağlamak görevini üstlenen Türkiye Cumhuriyeti’nin anayasal yapısında, zaten hukuksal olan Şer’iye ve Evkaf Bakanlığı ile Genelkurmay Bakanlığı’nın yer alması uygun olmaz. Şer’iye ve Evkaf Bakanlığı’nın kaldırılmasıyla da bütün vakıfların ulusa geçmesi ve ona göre yönetilmesi doğal bir sonuçtur” (Tarhanlı, 1993, 41).

Aynı gün çıkarılan 431 sayılı ‘Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmanlının Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun’ ile devletin dinden bütünüyle ayrılmasının sağlanması ve dini kimlikten çıkması söz konusu olmuştu. Daha sonra yapılan reformlarla medrese, tarikat, tekke ve zaviyeler de kapatılarak, Türk toplumu içerisinde kök salmış ve geleneksel yapının birer parçası olan dini içerikli birçok kurum ortadan kaldırılmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, Osmanlı’nın döneminde zaten yetkileri ve etkinliği kısıtlanmış olan din kurumunun laik sisteme göre yeniden yapılandığı bu nedenle onun bir uzantısı olarak görülebileceği şeklindeki yaklaşımın gerçeğe örtüşmediğini belirten Kara (2000, 38) iki dönemin farkını şöyle açıklamıştır:

“Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin statüsü, görev ve yetkileri şeyhülislamlığa göre sınırlı bir hale gelmiş olmasına rağmen yine de bakanlık düzeyinde bir kurumdur. Dini hizmetler, dini yayınlar, medreseler, tekkeler, vakıflar konusunda birinci derecede yetki ve görevlerle donatılmıştır. Hem Bakanlar Kurulunda yer alması hem de Meclisteki Şer’iye encümeni ile doğrudan bağları sayesinde hukuki düzenlemeler dâhil her konuda görüş bildirmekte ve fikirlerini savunmaktadır. Şer’iye Vekâleti’nin başında bulunan kişiler de Mustafa Fehmi Efendi (Gerçek), Mehmet Vehbi Efendi (Çelik) gibi ilmiye sınıfına mensup İttihat ve Terakki içinde ve Milli Mücadele sırasında aktif ve etkin görevler üstlenmiş milletvekilleridir. Bakanlar Kurulu listelerinde Şer’iye Vekili, Şeyhülislama benzer bir şekilde Meclis Başkanı/Başbakan’dan hemen sonra zikredilmektedir. Şeyhülislam ile Şer’iye Evkaf Vekâleti’ne ait bu yetki, sorumluluk ve görev alanlarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilenler kıyaslandığında benzerlik ilişkisinden çok farklılık ilişkisinin öne çıkacağı, hatta kıyaslama ve devamlılık ilişkisini kurulmasını zorlaştıracak bir gerilemenin olduğu söylenebilir.”

Dini müesseselerden bir diğerini teşkil eden eğitim alanında ise 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı “Tevhid-i Tedrisat Kanunu”, ülke genelindeki tüm eğitim ve öğretim kurumlarının, bütçeleriyle birlikte Maarif Vekaleti’ne (Milli Eğitim Bakanlığı’na) bağlanmasını sağladı. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Osmanlı Dönemi’nde farklı kurumlara bağlı faaliyet gösteren okulların tümü Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlandı. Bu surette milli eğitimin birliği sağlanmış olacaktı. Şer’iye ve Evkaf Vekaletlerinin

kaldırılmasına dair kanunla da vakıfların bağılı bulunduğı vekalet kaldırıldığından ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun üçüncü maddesi ile de Şer'îye ve Evkaf Vekaleti bütçesinde mektepler ve medreseler için ayrılan ödenek Maarif Vekaletine devredildiğinden, medreselerin kaderini tayin Maarif Vekaletine bırakılmıştır. Yasanın ardından dönemin Maarif Vekili Vasıf Çınar 16 Mart 1924 tarihli telgraf emriyle ülke genelinde bulunan bütün medreselerin kapatılması talimatını verdi. Medreseler kapatıldıktan sonra öğretim kurumlarının tümü aynı düzenleme altına alınarak tek bir bakanlığa, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlandı. Türkiye Cumhuriyeti kurucularının devrim kanunlarından biri olan bu kanun merkezîyetçi, modernist ve ulusal bir eğitim sistemi getirmektedir. Yasa medreseleri kapatıyor ancak 4. Maddesiyle de din görevlisi yetiştirilmesi için de okullar açılmasını öngörüyordu. Yasanın öngördüğü şekilde aynı yıl İmam Hatip Mektepleri ve İstanbul Darülfünunu bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi açıldı (Berkes, 2005, 533).

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda öngörülen "İmam Hatip Mektepleri" 1924 yılında 29 merkezde açıldı. Bu okullar İstanbul'daki Medresetü-l İrşad ve İstanbul dışındaki "Taşra Medreseleri"nin yerini aldı. Okulların ilk öğrencilerini yine bu medreselerin öğrencileri oluşturdu. İmam Hatip Mektepleri'nin eğitim süresi dört yıl olarak belirlenmiş ve dört yıllık ortaokul seviyesinde tutulmuştu. İmam Hatip Mektepleri'nin ömrü sadece altı yıl oldu. 1923-1924 yılında 29 okulda 2258 öğrenci öğrenim görülürken 1928-1929 yılında sadece 2 okulda 100 öğrenci kaldı. 1930 yılındaysa İmam Hatip Mektepleri öğrenci azlığı gerekçe gösterilerek kapatıldı. 31 Temmuz 1933 tarihinde Darülfünun ve bağılı fakültelerin kapatılmasıyla Darülfünunun bünyesinde yer alan İlahiyat Fakültesi de kapanmış oldu. Ayhan (1999, 38)'a göre;

"Mekteplerin, öğrenci ilgisi azaldığı için kapatıldığı iddiası bir ölçüde doğrudur da mektebin lise kısmının açılmayışı, yalnız dört yıllık bir orta mektep seviyesinde kalmış olması, mezunlarının istihdam alanlarının olamayışı gibi sebepleri birlikte düşünmek gerekiyor. Mekteplere öğrencinin ilgisiz kalışını, bir taraftan 1928'de yapılan Harf İnkılabı'nın etkisine, diğer taraftan laiklik anlayışı ve uygulamasına bağlamak daha doğru olacaktır."

İmam Hatip Mektepleri'nin kapatılmasının ardından 1948 yılına kadar din eğitimi ve öğretimi Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Kuran Kursları tarafından verildi. Bu tarihe kadar Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde din görevlisi yetiştirmeye yönelik orta ve lise okulları seviyesinde herhangi bir okul açılmadı.

Böylelikle Osmanlı döneminden miras kalan dini müesseseler ilga edilmek ya da kontrol altına alınmak suretiyle yeni dönemde hem devlet esasında hem de toplum hayatında köklü değişiklikler yapılmıştır. (Savcı, 1967, 22), bütün bu köklü değişikliklere rağmen 1924 Anayasası'nda devletin dininin İslam olduğunun belirtilmiş olmasının aslında bir çelişki olmadığını belirtir:

"1924 Mart'ındaki üç kanun ile açılan devrede din işlerinin yürütülmesi İmparatorluk ve Hilafet safhasındakinden tamamen ayrı bir yöne döndürülmüştür. Bu üç kanuna kadar gelen devrede, Devlet hayatı içinde Halife, hükümet uzuvları vardır. Devletin yasama ve yürütme faaliyetleri şeriat, fıkıh ile bağlıdır. Devletin görevi, Şeriati yerine getirmedir. Yani, bu üç kanuna kadar din ile Devlet ayniyeti vardır. Bu kanunlardan sonra da, Devletin bir dininin bulunduğu beyan edilmekte devam edilmiştir. Fakat bu beyan, muhafazakârları tatmin için bir edebiyattan ibaret kalmıştır."

8 Haziran 1931 tarihinde çıkartılan "Evkaf Umum Müdürlüğü 1931 Mali Yılı Bütçe Kanunu" gereğince Diyanet Merkez Teşkilatı'nda bulunan Dini Müesseseler Müdürlüğü ile Levazım Müdürlüğü, personel ve kadrosuyla Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne aktarıldı. Böylelikle mevcut din görevlisi ve Cuma ve kürsü vaizi, kadrolarıyla bu genel müdürlüğe geçmiş oldu. Bu durum Diyanet İşleri Reisliği'nin yetki ve fonksiyonlarını iyice daraltmıştır. Başkanlık ve müftüler, bu genel müdürlükle koordineli olarak cami hizmetlerinin dini yönünü takip etmek, vaizlere vaizlik vesikası vermek ve yapılan vaazları denetlemekle sınırlı kalmıştır. Din görevlilerinin maaşları da vakıflarca ödendi. Camilerin ve görevlilerinin Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından idaresi 23 Mart 1950'de çıkarılan 5634 sayılı Kanunun yürürlüğe girmesine kadar 19 yıl süreyle devam etti. Uzun süre, bütçe kanunlarına bağlı cetvellerde gösterilen Diyanet İşleri Reisliği 22 Haziran 1935 yılında çıkarılan 2800 sayılı kanun ile ilk kez teşkilat kanununa kavuştu (Tarhanlı, 1993, 44-46).

Diyanet Teşkilat Kanunu'nun çıkmasından iki yıl sonra 1937 yılında "laik" nitelmesi Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda yerini aldı. Malatya Mebusu İsmet İnönü ve 153 arkadaşının teklifiyle başlayan süreç içindeki meclis görüşmelerinde hükümetin görüşünü Dahiliye Vekili Şükrü Kaya şöyle ifade etmiştir:

"(...) bu memleket kâhinlerin ve gayri mesullerin vicdanlara amil olmasından ve Devlet ve Millet işlerini görmesinden çok zarar görmüştür... Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddeciyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız. Eşhasın vicdan hürriyetlerine ve istedikleri dinlere intisabına zerre kadar müdahalemiz yoktur. Herkesin vicdanı hürdür. Bizim istediğimiz hürriyet, laiklikten maksadımız dinin memleket işlerinde müessir ve amil olmamasını temin etmektir. Bizde laikçiliğin çerçevesi ve hududu

budur. Biz diyoruz ki, dinler vicdanlarda ve mabetlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz, karıştırmayacağız (Tarhanlı, 1993, 19).

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'de çok partili siyasi hayata geçilmesi neticesi vatandaşlara din ve diyanetle ilgili isteklerini hükümet ve partilere daha rahat ulaştırma imkanı doğmuştur. CHP hükümeti de o güne kadarki temel politikasını değiştirerek 1949 yılında İmam-Hatip kurslarını ve Ankara Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesini açmıştır. CHP iktidarının son günlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na ilişkin yeni bir düzenlemeye gitti. 29 Mart 1950 tarihinde yürürlüğe giren 5634 sayılı kanun, 25 yıllık Diyanet İşleri Reisliği deneyiminden de yararlanılarak hazırlandığı için, o ana kadar çıkarılmış en kapsamlı yasal düzenleme olmuştur. Bu kanunun ile birlikte; Diyanet İşleri Reisliği ismi Diyanet İşleri Başkanlığı olarak değiştirildi. 1931 yılında Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne devredilmiş olan camiler ve cami görevlileri tekrar Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlandı. Merkezdeki bazı birimlerin isimleri değiştirilip bazı yeni birimler (Hayrat Hademesi ve Yayın Müdürlükleri gibi) açıldı. Başkanlığa 941 yeni kadro tahsis edildi. İlk defa gezici vaizlik kurumu getirildi ve vaizler maaşlı olarak kadroya geçirildi. Köy ve kasabalarda kadrosuz olarak imamlık yapma işi de başkanlık ve müftülerin yazılı iznine bağlandı (Yücel, 1994, 457).

Osmanlı sonrası kurulan laik sistem içinde kısıtlanmış yetki ve imkanları ile varlığını sürdürmüş olan Diyanet İşleri Başkanlığı "Türkiye'ye has" (Kara, 2008, 57) bir uygulamanın konusu olmuştur. Osmanlı ile mukayese edildiğinde dini müessesenin yetki ve hareket alanı oldukça kısıtlanmış olmakla birlikte, temel politikası geçmişten kendini ayırmak suretiyle ulus inşası ve Avrupa'ya intibak hedeflerini tesis etmek olan Cumhuriyet idaresinin, geleneksel/dini bir çok müesseseyi kaldırmışken böyle bir kurumun muhafazasını sağladığı tartışma konusudur. Laik rejim dahilinde teorik bazda olmaması beklenen ve pratikte laiklikle çatıştığı düşünülen Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun varlığının, işlevinin ve sistemdeki konumunun ne olduğu cevaplanması elzem bir sorudur.

Bu noktada ortaya konan tartışmalarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sistem içindeki konum ve işlevi genel hatları ile üç başlık halinde sunulabilir. İlk görüş yeni kurulan devletin toplumsal yapıyı ve o yapı içinde dinin rolünü dikkate almamasının mümkün olmadığını ve bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir kamu hizmeti olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. İkinci bir bakış açısı ise laik bir

sisteme geçilmekle birlikte din-devlet ayrımıyla yetinmeyen siyasi iradenin, rejime ve inkılaplara gelebilecek tehditlere karşı dinin ve toplumun denetim altında tutulması için Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kullandığı görüşüdür. Üçüncü bir yaklaşım ise Diyanetin bir başka işlevini ortaya koyar. Buna göre Diyanet İşleri Başkanlığı, Osmanlı sonrası ulus-devlet inşası sürecinde uygulanan milli projelerin ve ulus inşasının bir parçası/vasıtası olmuştur.

3.3.1 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kamu hizmeti işlevi

Lozan Antlaşması'da gayrimüslimlerin azınlık hakları çerçevesi dahilinde korumaya alınan ve Osmanlı dönemine dayanan dini örgütlenmeleri ve din eğitimi, din hizmetleri gibi alanlarda devlet-dışı yapılanma tecrübeleri ile mukayese edildiğinde Müslüman halkın geçmişte devlet himayesinde yürüttükleri din işlerinin yeni kurulan laik yapı ile nasıl bir hal alacağı ciddi bir problem teşkil eder. Bu noktada dinin devletten ayrılması ile din-devlet ilişkisini de aşan toplumsal bir sorunun ortaya çıkacağı bir gerçektir. Asırlar boyu dini örgütlenme ve hiyerarşi bağlamında doğrudan ve merkezi olarak devlete dayanmasa da şeyhülislamlık, vakıf kurumları ve tarikatlar vasıtası ile din işlerini ve toplumsal örgütlenmesini sağlamış olan Müslüman toplumun, laik devletin İslam'ın arkasından desteğini çekmesi ile zaafiyet yaşayacağı açıktır. İşte bu yönü ile Osmanlı'dan kalan din örgütlenmesinin kaldırılıp Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, sadece devleti değil toplumu da etkileyen bir gelişme olarak değerlendirilmelidir.

3 Mart 1924'te çıkarılan 429 sayılı Şer'îye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun ile Diyanet İşleri Reisliği'nin "Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelat-ı nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup, dini mübin-i İslamın bundan maada itikadat ve ibadeta dair ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için", kurulduğu belirtilmiştir (Kara, 2008, 64). Bu ifadelerle göre İslam dininin bütüncül hayat anlayışından kaynaklanan ve din-dünya ayrımı gözetmeksizin hayatın tamamına yönelik verdiği hükümler ve dini müesseselerin geleneksel yapıda buna göre hareket etmesi yerine din ile devlet arasında bir ayrıma gidildiği ortaya konmuştur. "Din" ile "Diyanet" kavramları arasında yapılan bu ayrım bir anlamda laik sistem içinde dini yaşantının alanını vicdanlara ve özele indirgenmesi anlamını

taşıır. Diyanet'in yetki ve sorumluluk alanını çizen bu kanun kurumun rejim içerisindeki konumu ve işlevini de ortaya koyar.

Diyanet'i kuran kanunla ona verilen dini müesseselerin idaresi, burada görev yapanların Başkanlığa bağlanması ve halkın dini işlerini tedvir etme mesuliyeti yetki ve görev alanının ortaya konması anlamına gelir. Bu açıdan Tarhanlı (1993, 167) kuruluşu itibarıyla diyanetin bir "kamu hizmeti sunma işlevi" yüklenmiş olduğunu belirtir. Diyanet'e bu işlevin yüklenmesinin gerekçesi ise Hristiyanlıktaki gibi bir kilise örgütünün ve ruhbanlığın bulunmadığı İslam dininin ihmal edilmesinin toplumda huzursuzluğa neden olacağı, bu nedenle devletin dini hizmeti bir kamu hizmeti olarak görmesidir. Dolayısı ile söz konusu olan diğer toplumsal/kollektif talep ve ihtiyaçlarda olduğu gibi teknik bir hizmeti sunmaktan ibarettir.

Fakat Akseki (2001, 134)'nin 1950 yılında hazırlayarak Meclis'e sunduğu "Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler" başlıklı raporunda ortaya koyduğu üzere;

"(...) bu çok ağır ve mesuliyetli vazifeyi başarabilmesi için ona (Diyanete) dini elemanlar lazımdı ve binaenaleyh Diyanet İşleri Başkanlığı makamı orta ve ali derecede tahsil görmüş iki sınıf vazife sahiplerine muhtaçtı. Müftü, vaiz, imam, hatip ve müezzin hep bunlardan olacaktı. Bu ihtiyaç, layık olduğu ehemmiyetle düşünülerek 430 numaralı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bu elemanları yetiştirmeye Milli Eğitim Bakanlığı memur edilmişti.

(...) Şer'îye Vekaleti ilga edilmiş olmasına rağmen dini tedrisat güya inkıtaa uğramadan bu suretle devam edecekti. (...) Tevhid-i Tedrisat Kanunu tatbikatta dini derslerin ve dini mekteplerin ilgası ile neticelenmiştir.

(...) Aradan uzun bir süre geçmiş olmasına rağmen, Milli Eğitim Bakanlığının 430 nolu kanunla taahhüt ettiği vazifeyi yapmamış, yapamamış olması ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nı yakinen ilgilendiren dini vazifelerde istihdam edilecek hiçbir eleman vermemiş olması ve Başkanlığın da bugüne kadar din adamları yetiştirecek mesleki bir müesseseye sahip bulunmaması yüzünden, bugün memleketin birçok yerinde hakiki ve münevver bir din adamı bulmak şöyle dursun, camilerde mihraba geçerek halka namaz kıldırarak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam ve hatip bile bulunamamaktadır. Hatta bazı köylerimizde ölenlerin teğiz ve tekfini ile ebedi istirahatlarına tevdi gibi en basit dini bir vazifeyi ifa edecek kimseler dahi bulunmamakta ve cenazelerin, kaldırılmadan günlerce ortada kalmakta olduğu senelerden beri işitilmekte ve görülmektedir."

Dolayısı ile laik düzen içinde devletin bir parçası olan ve din hizmetleri ile vazifelendirilmiş bir kurum söz konusu olmakla birlikte bu kuruma bahsedilen hizmetleri sunabilmesi için gereken yetişmiş personel sağlanmamaktadır. Mesleki elemanların yetiştirilmesi için gereken eğitim kurumlarının Diyanet'e verilmemiş

olması kurumun yüklendiği vazifenin kağıt üzerinde kalmasına neden olmuştur. Tunaya (1962, 183) laikliğin hiçbir zaman din-devlet ayrılığı olmadığını dinin devlet tarafından amme hizmeti olarak benimsemiş olsa da aslında din işlerini kontrol altında tutulduğunu belirtmiştir. Özetle Cumhuriyet idaresi din hizmetlerini resmi olarak kamu görevi addetse de bu görevi ihmal etmiştir.

Bu dönemde Diyanet'in ibadetle ilgili verdiği hizmet "mushafların incelenmesi" ile sınırlı kalacaktır. 1927'de Tedkik-i Mesafih Heyeti Reisliği olarak kurulan birimle beraber "bütün matbaalarda tab'edilecek mushafların her türlü sehiv ve hatadan salim olmasını temin için her noktadan icab eden tashihleri yapmak ve basıldıktan sonra sehiv ve hatadan salim olduğunu resmi mühürle tasdik etmek" görevi yerine getirilmiştir (Tarhanlı, 1993, 73).

Diyanet'in verdiği diğer dini hizmet ise dini konularda toplumu aydınlatma görevidir. 1937 tarih ve 7647 sayılı Diyanet İşleri Reisliği Teşkilatının Vazifelerini Gösterir Nizamname ile somut olarak kendisine sorulan soruları cevaplama diğer yandan ise yayın faaliyetlerinde bulunma vazifeleri ortaya konmuştur. Akseki (2001, 137) bu hususlarda da yetişmiş eleman eksikliğinden dolayı Diyanet'in hizmetini yapamadığını toplumda hurafelerin ve cehaletin önüne geçilemediğini belirtir.

Din-devlet ilişkileri bağlamında Türkiye'nin laikliği, dinin devlet hayatında siyasi bir fonksiyon ifa etmesine kesin olarak son vermesi şeklinde tecelli etmiştir. Buna mukabil devlet, inkılapların icabettirdiği fevkalade bir zabita tedbiri olarak din işlerini kamu hizmeti saymakta devam etmiştir (Otacı, 2004, 349).

Bahsedilen hususlar dikkate alındığında Diyanet'in Müslüman toplumun din hizmetleri ile ilgili taleplerini karşılamak üzere laik sistem içinde muhafaza edildiği yönündeki düşüncenin, kurumun bu işlevi için gereken somut desteğe sahip olmamasından dolayı tek başına yeterli bir açıklama olmadığı açıktır. Bu açıklama daha ziyade laik bir sistemde devlet eliyle bir dinin öncelenmesinden kaynaklanan hukuki/felsefi zıtlığın toplumsal ve konjonktürel bir dayanakla açıklanmasına imkân verir.

3.3.2 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kontrol işlevi

Cumhuriyet'e geçişle kurulan sistemde laikliğin din ile devlet arasında bir "ayrılık" olduğu yönündeki resmi söylemin aksine Türkiye'nin laiklik tecrübesi Avrupa'daki din-devlet ayırımından farklı tezahür etmiştir. Din, Osmanlı döneminde Avrupa'daki

Kilise-Devlet ikililiğine neden olacak şekilde özerk ve kendine yeter bir güce sahip olmamıştır. Devletle dinin kurduğu ilişki Osmanlı döneminde dahi devletin öncelendiği bir hal arzeder. Dolayısıyla bağımsız bir dini kurumun olmadığı Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinin (Batı laikliğindeki Kilise-Devlet ayrımı göz önünde bulundurulursa) Batılı bir sekülerleşme olmadığı açıktır. Türkiye laikliği bir çatışmanın ürünü değildir (Berkes, 2005, 535).

Cumhuriyet dönemi din-devlet ilikisi bir “ayrılma”dan ziyade kökleri Osmanlı’ya dayanan bir otorite ilişkisidir. Osmanlı’da devlet-egemen olan ilişki iktidarın İstanbul’dan Ankaraya geçmesi ile devam etmiş değişen ise egemen olan devletin kendini nasıl tanımladığı ve dine bakışı olmuştur (Davison, 2006, 225). Kurumsal bazda daha da zayıflamış olsa da dini örgütlenme ve din adamları devletin çizdiği sınırlı alanda hareket etmeye devam etmiştir. Yeni oluşan devletin kendini yeniden tanımlaması, dine ve dini kurumlara karşı geleneksel tavırdan vaz geçip Avrupalı bir ayrılığa yönelmesi ile neticelenmemiştir.

Hatta Kara (2008, 77)’ya göre Cumhuriyet ideolojisi için Batılı manada bir din-devlet ayrılığı kendisi için tehlikeli ve tehditkar bir husus olarak telakki edilmektedir. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen “devletin dine tahakkümü”dür.

Bu açıdan Diyanet İşleri Bakanlığı’nın laikleşme/Batılılaşma adımlarında görülen radikal değişimlerle kaldırılan diğer dini müesseselerden farklı olarak devlet içinde bir örgütlenme olarak muhafaza edilmiş olması, devletin din üzerindeki tahakküm ve denetimi açısından bir kontrol aracı işlevi gördüğünün göstergesidir.

Cumhuriyet idaresi, din adına söz söyleme ve dini faaliyetlere yön verme hususunda meşru/resmi olan yegane kurum olarak Diyanet’i tanımış ve muhafaza etmiştir. Lewis (2004, 405) Diyanet’in ulema sınıfından müteşekkil bir kurumun yerine kurulduğu göz önünde bulundurulursa, Cumhuriyet’in ulema sınıfına karşı laikleştirici tutum sergilemiş olmasına rağmen, ulemanın Osmanlı’dan gelen devlet otoritesi ile birlikte var olma alışkanlığı nedeni ile reformlara karşı bir tutuma girişmediğini reformlara asıl tepkinin tarikatlardan geldiğini belirtir. Nitekim Diyanet kurumu devlet otoritesi altında bulundurulurken, geleneğin/dini muhalefetin bir tehdit unsuru oluşturmamasını engelleyici bir vasıta haline gelmiştir. Dinin yeni rejimle uyumlu bir tahayyülü ve fiili hali söz konusu ise o da Diyanet İşleri Başkanlığı’nda tecessüm eden haldir (Kara, 1998b, 51).

Dini personelin denetim altında tutulması ve toplumun dini yönelimlerinin devletin sınırları içinde belirlenmesi ile laikliğe yönelecek tehditlerin engellenmesi hedeflenmiştir (Tarhanlı, 1993, 167). İslamiyet'in bütüncül dünya tasavvuru ve hayatın bütün alanlarına yönelik hükümleri göz önünde bulundurulursa, Müslüman bir toplumda dinin siyaset ve toplum alanlarındaki fonksiyonları ve iddiaları laik rejim için tehdit olarak algılanması anlamlandırılabilir. Böyle bir toplum yapısında sadece din-devlet ayrımı ile yetinilmemesi, dinin iddialarından arındırılması ya da denetim/gözetim altında bulundurulması Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laik sistemdeki varlığını anlamlı hale getirmektedir. Bu açıdan Diyanetin bu işlevi onu Müslüman halkın din işlerine değil "Devletin din işlerine bakan" bir kurum olarak görülmesine neden olmuştur (Kara, 2008, 78).

Diyanet'in bir kontrol aracı olarak kullanılmasının arkasında yatan motivasyon devlete karşı gelenekten/dinden beslenen bir duruşun oluşmasından duyulan endişe, dolayısı ile tehdide dayalı bir "güvenlik" arayışıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kamu hizmeti sunma işlevi de benzer bir gerekçe ile "toplumsal ihtiyacın karşılanmaması durumunda oluşacak huzursuzluk"tan duyulan endişeye dayanmaktaydı. Ancak Diyanet'in konumu ve işlevi bu tavrıda aşan bir anlam ifade etmektedir.

3.3.3 Devletin "ideolojik aygıt"ı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı

Türkiye Cumhuriyet'i din politikalarında kendine özgü bir laiklik anlayışı benimsemiştir. Pratikte din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması üzerinde yoğun bir vurgu olmuş ve laiklik, dinin devlete devletin de dine karışmaması şeklinde bir resmi tanıma bağlanmışsa da devlet iradesi dini alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin en merkezi kavşağını dini bir toplumdan seküler bir topluma geçiş oluşturmuş, bu nedenle din olgusu her daim önplanda olmuştur (Aktay, 2000, 43).

İnkılap hareketi devletin laik yapısı ile uyumlu bir toplum inşa etme hefinde gerçekleşmiştir. Bunun nedeni ise hayatın her alanında söz sahibi olan ve her konuda etkin olan dinin merkezde olduğu toplumsal bir düzende laik bir devletin sürdürülebilmesinin/oturtulmasının mümkün olmadığı görüşüdür. Üstelik kurulmaya çalışılan devletin ulus-devlet niteliğini besleyecek bir ulustan yoksun olması da vakiadır.

Bu minvalde ulus inşa sürecinde izlenen merkezileştirici, modernleştirici ve homojenleştirici politikalarda devletten ayrılmış ve vicdanlara itilmiş dinin tamamen göz ardı edilmemesi söz konusudur. Aktay (2000, 43)’a göre bunun iki sebebi vardır; dinin toplumsal katmandaki yıkılmaz mevcudiyeti ve yeni ulusun kimlik harcında dinden daha elverişli bir vasıtanın olmaması.

Karpat (2005, 777)’a göre dinin milli kimlikle bütünleşmesi kökleri Abdulhamid’e dayanan bir süreçtir. Milliyetçilik ile İslam’ın Milli Mücadele sürecinde bir bütün haline gelmesi ile gelişen bu süreç, artık bir ulus inşası söz konusu olduğunda vazgeçilmez bir unsur halini almıştır. Osmanlı’nın modernleşmesi ile beraber İslam milli kültürün bir parçası haline dönüşmüştür.

Cumhuriyet’in temel hedefi olan modern dünyanın bir parçası olma yolunda dinin yok edilmesinden ziyade onun da modernleştirilmesi ve oluşturulan milli kimliğe faydalı hale getirilmesi dahi söz konusudur. Bu noktada dinin modernleşme ile çatışacak unsurlarının değil modernleşme ile uzlaşacak unsurlarının faydalı görüldüğü açıktır. İşe yarar bir din arayışı Cumhuriyet döneminde “Dinde Reform” teşebbüsünde kendini göstermiştir (Kara, 2008, 78).

Bu yönde gerçekleşen reform adımı 1928 yılının Haziran ayında atıldı. Darülfünun İlahiyat Fakültesi bünyesinde, edebiyat tarihçisi M. Fuat Köprülü başkanlığında oluşturulan komisyonun “din hayatı aynen ahlaki ve iktisadi hayat gibi ilmi usullerle ve aklın yardımıyla ıslah edilmesi”nin belirtildiği raporunda, dinin içtimai bir müessese olarak hayatın zorunluluklarına uyup tekâmül etmesi gerektiği söylenmiştir (Vergin, 1994, 12). Komisyon dört başlık altında reform tavsiyelerinde bulunmuştur. “İbadet şekli”nden, “ibadet dili”nden, “ibadetin niteliği”nden ve “ibadetin düşünce yanı”ndan bahsedilen tavsiyelerdeki din tasavvuru tamamıyla modernleşmiş bir tahayyülün eseridir (Lewis, 2004, 410).

Dursun'a göre bu öneriler halktan sert tepki görmesi nedeniyle daha uygulanamadan rafa kaldırıldı:

".....dinde reform programı cami ve mabetlere sıraların ve elbiseliklerin konulması; ayakkabılarla camilere girilmesinin sağlanması; ibadet dilinin Türkçe olması; ayinlerde, dualarda, hutbelerde Türkçenin kullanılması; ibadetlerin ruhani bir şekilde yapılması; bunun için teganniye müsait müezzinler ve imamların yetiştirilmesi; mabetlerde müzik araçlarının

bulundurulması; hutbelerde ilmi ve iktisadi düşünceler değil sadece dini düşüncelerin ele alınması gibi öneriler getiriyordu. Basına sızmış olan bu programın halktan sert tepki görmesi üzerine uygulama imkanı bulamamıştır" (Dursun, 1995, 67-68).

Dursun'un tespitine göre Cumhuriyet kadroları "İslamiyet'in Millileştirilmesi"ne yönelik politikalarında Ziya Gökalp'ten etkilenmişlerdi. Nitekim Gökalp (2007, 284), "Dini Türkçülük"ten bahisle dini kitaplarda, dualarda, hutbelerde, ibadetlerde Türkçe okunmasının "vecd ve inşirah" kaynağı olduğunu belirtir.

Bu tavsiyelerden bir kısmının hayata geçirilmesi için teşebbüslerde bulunuldu. Türkçe bir Kuran ve Hadis kitabı hazırlanması için 1932'de Meclis bir ödenek ayırdı ve bu çalışmalar "Hak Dini Kuran Dili" ve "Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi" isimleri ile hazırlanmış ve basılıp parasız dağıtılmıştır (Kara, 1985, 159).

Türkçe Kuran'dan sonra ibadetin Türkçeleştirilmesi çabaları dâhilinde 22 Ocak 1932'den itibaren camilerde Kuran'ın Türkçe tercümesi okunmaya başlamış, tekbir, ezan, kamet, sala ve hutbelerin Türkçeleştirilmesine çaba sarf edilmiştir (Cündioğlu, 1998, 20). Türkçe ezan ilk kez 30 Ocak 1932 tarihinde okunmuştur. Yine aynı günlerde Ayasofya Camii'nden de "Tanrı uludur" diye başlayan Türkçe ezan okunmuştur. Günün yazılı basını tarafından desteklenen Türkçe ibadet her ne kadar devlet eliyle diğer illere de yayılmaya çalışılsa da, kimileri bizzat Atatürk tarafından bastırılan tepkiler ise azımsanmayacak boyutlardadır. Bütün müezzinlere yeni ezan öğretildi ve 1933 başlarında çıkarılmış olan bir emir doğrudan yasaklamamakla birlikte Arapça ezanın yerine Türkçesini koymuştur. 2 Haziran 1941 tarihinde Türk Ceza Kanunu'nun 526'ıncı maddesinin ikinci fıkrasına eklenen "Arapça ezan ve kamet okuyanlar üç aya kadar hafif hapis, on liradan 200 liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılırlar" hükmünde cezai bir yaptırım getirilerek bu duruma ilişkin yasal bir düzenlemeye gidildi (Tarhanlı, 1993, 20). Türkçe ezan, kamet ve hutbeler 16 Haziran 1950 tarihine kadar uygulanmıştır (Çağlayan, 2008, 143). İbadetin Türkçeleştirilmesi anlamında Diyanet İşleri Reisliği'nin ezan konusundaki uygulamasının dışında somut bir adım olmadı. Dinde reform çabası tepkiler nedeni ile hayata geçememişse de "işe yarar bir din" arayışı devam etmiştir. İslam'ın millileştirilmesi çabasında Diyanet İşleri Başkanlığına biçilen rol, onun devletin ulus-inşasında ve toplumsal projelerinde bir araç olarak görüldüğünü gösterir. Aktay (2000, 44)'a göre;

“Diyanet İşleri Başkanlığı dindar insanların dini ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade, devletin ideolojik anlamda son derece münbit sayılan dini alandaki bir agentası işlevini öncelemiştir. Başkanlık bir çeşit “devletin ideolojik aygıtı” olarak çalışmıştır. Hem teşkilatın gerektiğinde seferber edilebildiği veya devletin elinin altında hazır bulundurulmuş imkanları açısından hem de bizzat kendisinin temsil ettiği din anlayışı itibarıyla ideoloji, üretim ve tüketim mekanizmasının en işlevsel aygıtlarından birini oluşturmuştur. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte halkın dini beslenme kaynağı olarak yalnızca Diyanet’in bırakılması onu kuşkusuz daha da önemli kılmaktadır. Diyanet’in bu yapısı “tek devlet, tek millet, tek dil, tek parti” ritminde giden yeni ulus devletin tekçi yapısının ruhuna da çok uygundu. Hatta bu tekçilik Türk Milletine yaraşır bir dinin ne olduğuna karar verme konusunda da kurucu iradeyi iyice cesaretlendirmiştir.”

Dinin merkeziyetçi/homojenleştirici politikalara aracı kılınması Osmanlı dönemine dayanan bir geçmişe sahiptir. Abdulhamid’in ritüeller üzerinden toplumda Sünniliği/Hanefiliği sağlamlaştırdığı, hanedanlığın kurucularını yücelttiği yeni bir toplum ve devlet anlayışına dayanan millet oluşturma çabası vakidir (Karpas, 2005, 421-422). Cumhuriyet döneminde izlenen homojenleştirme politikasında da tercih Hanefi-Sünni-Maturidi esaslardan yanadır. Zira bu mezhep “akla uygunluk” esasına yatkın kabul edilmiştir. Din eğitiminin dışında bilhassa dini yayıncılıkta da bu esasa göre hareket edilmiştir (Kara, 1985, 154).

Devletin dini güçlü bir denetime tabi tutması, gerektiğinde dini hizmetine alması ve özellikle de Diyanet İşleri Başkanlığı gibi dini bir kurumla din işlerini, devletin dinle ilişkilerini yürütmesi dinin araçsallaştırılmasının bir göstergesidir (Okumuş, 2003, 208).

Devletin dini hayatla ilgili politikalarının meşrulaştırıcı bir aracı olan Diyanet, (ulemadan gelen bürokratik anlayışın katkısıyla da) çoğunlukla devletle uyumlu olmuş ve sistemin işleyişinde ciddi bir sorun teşkil etmemiştir.

Özetle, Diyanet İşleri Başkanlığı sadece “kamu hizmeti” gören yahut devletin endişelerine binaen “kontrol aracı” olan bir konuma sahip değildir. Yeni kurulan devletin laik yapısıyla uyumlu bir toplumsal yapı oluşturulmasında, modernleşme sürecinde yararlı olabilecek uyumlu ve modern bir din anlayışının oluşmasında, milli birlik, milli kimlik ve milli hissiyatın oluşturulmasında vb. izlenebildiği şekilde Diyanet İşleri Başkanlığı devletin gerektiğinde “ideolojik bir aygıtı” konumunda olmuştur.

4. SONUÇ

Milli Mücadele sonrası kurulan yeni düzenle birlikte laik bir temelde şekillenen ve resmi söylem itibariyle din-devlet ayrımını esas alan Türkiye Cumhuriyeti'nin tek parti döneminde izlenen politikalar incelendiğinde; gerçekleştirilen inkılâpların doğrudan ya da dolaylı olarak dinle veya dinin etkili olduğu alanlarla ilişkili olduğu, devletin din ile ilişkisinin ya da dine olan ilgisinin laiklik adımlarına rağmen kesilmemiş olduğu görülür. Devletin hukuki yapısının, siyasi-idari şeklinin ve toplumsal yaşantının Milli Mücadele sonrası yeni düzene göre değiştirilmesi/dönüştürülmesi inkılâp hareketinin amacını teşkil ettiği gibi din-devlet ilişkisinin de bu dönüşüme göre yeniden şekillenmesi söz konusudur. Tek parti döneminde izlenen politikaların dinle irtibatlandırılması, toplumun ve devletin geleneksel yapısında dinin temel ve etkin rolüne ve yapılan inkılâpların bu geleneksel yapıyı değiştirme hedefine dayanmaktadır. Bu zeminde atılan adımların dinle olan (doğrudan/dolaylı) ilişkisi nedeniyle bir “din politikası” esasında ele alınması mümkün olmaktadır. Bu noktada, “laik” bir yönetim yapısı ve siyasi irade göz önünde bulundurulduğunda izlenmiş olan politikaların neden dinle ilişkili olduğu ve tek parti iktidarı süresince din politikalarında gözlemlenen değişimin anlamlandırılması gerekmektedir.

Tek parti dönemi din politikalarının incelenmesinin ve anlamlandırılmasının Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerinin zeminine, mahiyetine ve değişimine nüfuz etme çabasıyla mümkün olacağı açıktır. Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerinin anlaşılması için de Osmanlı dönemi ile mukayese yapmak ve süreklilik/değişim içeren noktaları ortaya çıkarmak kaçınılmazdır.

Osmanlı devlet düzeni ile bu düzen içerisinde dinin konumuna dair yaklaşımlarda hukuki durum, siyasi pratik ve kurumsallaşma açısından farklı değerlendirmeleri izlemek mümkündür. Osmanlı siyasi düzeni -Batı sistemleri ile benzeşen/farklılaşan yönleriyle birlikte- kendine has bir Halife-Sultan rejimidir. Bu sistemde hem dini temsil eden hem de devletin başı olan padişahın din işlerindeki vekili konumunda bulunan şeyhülislamlık makamı, dini işlerden sorumlu olduğu kadar adliye, eğitim,

vakıflar gibi hususlarda da yetki sahibidir. Osmanlı'da din kurumu tüm etkinliğine rağmen devlet otoritesine tabi bir kurum olmuş, devlet dışında bir güç temerküzüne imkan bulamamıştır. Temelde meşruiyetini dinden alan Osmanlı devleti şer'i hükümlerin bulunmadığı sahalarda Sultanın iradesini ortaya koymasına imkân tanıyan örfi hukuk geleneğini şer'i hukukla birlikte yaşatmıştır. Kimi yorumlarda laikliğe benzetilen bu sistem Osmanlı'nın dini bir niteliğe sahip olmasını engellememiş, maslahat esası ve devletin bekası dinin de gözettiği unsurlar olduğu için bir çatışma/ayrılma söz konusu olmamıştır.

Batı karşısında zamanla gücünü kaybeden ve içte milliyetçi/ayrılıkçı karışıklıklara dışta Avrupalının yayılmacı politikalarına bir çözüm ve çıkış aracı olarak Batılılaşmaya yönelmiş olan Osmanlı bu süreçte birliğini muhafaza için hem tavizler vermiş hem de birliği pekiştirmek için yeni fikirler üretmiştir. Tebaa ve toprak durumuna göre şekillenen bu politikalar Osmanlıcılık ve İslamcılık denemelerinin başarısız olması neticesi Türkçülükte/milliyetçilikte son bulmuştur. Modernleşme sürecinde gerçekleştirdiği reformlar devletin yıkılmasını engelleyemese de imparatorluktan kopmamış son toprak ve tebaa parçası üzerinde yeni bir düzenin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Mardin (1991, 60)'in ifadesi ile "Türkiye için bütün pratik gayeler bundan böyle Anadolu yarımadasından ibaretti". Bu noktada tarih sahnesine çıkan Türkiye Cumhuriyet'i Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı/sonucu olarak şekillenmiştir. Yeni kurulan devletin bağımsızlığının *tanınması* ve Avrupa'ya *intibak* dış hedefleri ve *milli birlik* ve *ulus-inşası* iç hedefleri doğrultusunda şekillenen inkılâp hareketi Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerinin temelini oluşturmuştur. Genel inkılâp hareketinin bir neticesi olarak din politikaları kurumsal yapıdan toplumsal dönüşüme, geleneksel simgelerden dini alana kadar geniş bir yelpazede sürdürülmüştür.

Bu noktada Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte din-devlet ilişkilerinin nasıl bir değişim geçirdiğinin anlaşılması gerekir. Osmanlı temelde bir din devleti olmakla birlikte izlediği reform politikası dine karşı gelişmemiştir. Dolayısı ile Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı olan Cumhuriyet rejimi bir çatışmanın/kırılmanın neticesi değildir. Aksine Cumhuriyet dönemi Osmanlı modernleşmesinin öngörülebilir bir devamıdır. Bununla birlikte iki dönem arasındaki temel fark meşruiyetin kaynağının din olmasıdır. Nitekim Cumhuriyet meşruiyetini dinden sağlamayan laik bir rejim olmuştur.

Din-devlet ilişkileri açısından Milli Mücadele sürecinde birbirine karışmış olan milli ve İslami vurgu Lozan sonrası İslami vurguların, kurumların ve simgelerin terkedilmesi yönünde değişim geçirmiştir. Bu değişimin bir parçası olarak kurumsal düzeyde laikleşme politikasıyla Hilafet kaldırılmış, Şer'îye ve Evkaf vekaleti kaldırılıp yerine Diyanet İşleri Reisliği kurulmuş, şer'î mahkemeler kapatılmış, Tevhid-i Tedrisat ile medreseler önce Maarif Vekaleti'ne bağlanmış sonra da kapatılmıştır. Kurumsal düzeydeki bu değişim ile devletin yapısı laikleştirilmiştir. Tek parti döneminde izlenen din politikaları toplumsal hayatın dönüştürülmesini de hedeflemiştir. Bunlar şapka ve kıyafet inkılapları, takvim/saat/ölçü, harf inkılabı, soyadı, hafta tatili gibi toplumsal olduğu kadar dinsel yönü de olan sembollerin Batılılaştırılması ve böylelikle toplumun devletin laik yapısına uyum sağlaması kadar, Batıya intibakın tamamlanmasını hedefleyen politikalardır. Din politikaların üçüncü yöneldiği alan ise doğrudan dinin millileştirilmesine/modernleştirilmesine yönelik din reformu politikasıdır. Milli bir din oluşturma amacıyla Türkçe Kuran, Türkçe Ezan gibi uygulamalar söz konusudur.

Böyle bir tarihi ve konjonktürel zemin üzerinde şekillenen din politikalarının bir parçası olarak özel bir konuma sahip olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumu ve işlevi ilgi çekici bir tartışma konusudur. Laikliğin din-devlet ayrımını esas aldığı ve Cumhuriyetin de bu ayrılma üzerine inşa edildiği resmi söyleminin aksine Cumhuriyet dönemi laikleşme süreci Batıdaki Kilise-Devlet çatışmasının serencamına benzemez. Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkisi bir "ayrılma"dan ziyade kökleri Osmanlı'ya dayanan bir otorite ilişkisidir. Osmanlı'da devlet-egemen olan ilişki Cumhuriyet ile devam etmiş, değişen ise egemen olan devletin kendini nasıl tanımladığı ve dine bakışı olmuştur. Kurumsal bazda daha da zayıflamış olsa da dini örgütlenme ve din adamları devletin çizdiği sınırlı alanda hareket etmeye devam etmiştir. Yeni oluşan devletin kendini yeniden tanımlaması, dine ve dini kurumlara karşı geleneksel tavırdan vaz geçip Avrupalı bir ayrılığa yönelmesi ile neticelenmemiştir.

Diyanet'in laik devlet içindeki ilk işlevi de bu noktada ortaya çıkar. Dini müesseselerin ilgası veya devletten ayrılması neticesi devlet desteğini yitirmiş olan Müslüman toplumun itikat-ibadet gibi dini ihtiyaçlarının karşılanmamasının toplumsal bir huzursuk oluşturacağı endişesi ile Diyanet'in idare içinde yer alması

gerekçelendirilir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın buradaki işlevi teknik bir kamu hizmeti vermektir.

Diyanet'in ikinci işlevi bünyesinde bulundurduğu din hizmetlileri üzerindeki devlet denetimi ile dini hayat üzerinde kontrole imkân sağlamasıdır. Devletin sınırlarını belirlediği bir dini hayata yönelmiş olan ve resmi bakışın temsilcisi konumundaki Diyanet, toplumun yönlendirilmesinde etkin olabilecek alternatif ya da muhalif dini girişim ve görüşlere karşı devlet tarafından kabul edilebilir din görüşünü temsil eden yegane/meşru merci konumundadır. Diyanet'in buradaki işlevi rejim için tehdit unsuru olabilecek din üzerindeki kontrolün aracı olmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı sadece “kamu hizmeti” veren ve “kontrol aracı” olan bir konumda değildir, zaman zaman devlet için “faydalı bir ideolojik aygıt” işlevi görmektedir. Yeni kurulan devletin ulus-devlet yapısının ihtiyaç duyduğu ulus inşasının ve kimlik oluşturma sürecinde din, önemli bir unsur olarak katkı sağlar. Yeni kurulan devletin laik yapısıyla uyumlu bir toplumsal yapı oluşturulmasında, modernleşme sürecinde yararlı olabilecek uyumlu ve modern bir din anlayışının oluşmasında, millileştirme, merkezileştirme ve homojenleştirme politikalarında Diyanet İşleri Başkanlığı devletin gerektiğinde ideolojik bir aygıtı konumunda olmuştur. Dolayısı ile Diyanet İşleri Başkanlığı din-devlet ilişkileri ve tek parti dönemi din politikaları dikkate alındığında Cumhuriyet idaresi için kamu hizmeti, kontrol ve inşa işlevlerini haiz bir kurum olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak tek parti dönemi din politikalarının incelendiği bu çalışmada Osmanlı'dan Cumhuriyet'e din-devlet ilişkilerinin gelişimi ve süreklilik/değişim gösteren hususlardan yola çıkarak Cumhuriyet dönemi inkılapları ve din politikaları “milliyetçilik” ve “medeniyetçilik” esaslarına dayalı olarak “intibak”, “tanınma”, “ulus inşası” ve “milli birlik” hedefleri çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Tek parti dönemi din politikalarının din ile devlet arasındaki “çatışma”ya dayalı bir “ayrılma” olmaktan ziyade “intibak” olarak görülmesi mümkündür. Bu minvalde Milli Mücadele'den çok partili hayata geçişe kadar izlenen üç dönemde değişim gösteren din politikalarının anlamlandırılması söz konusu olacaktır.

KAYNAKLAR

1948. *CHP Yedinci Kurultay Tutanağı*, Ankara.
- Acun, F.**, 1999. “Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne: Değişme ve Süreklilik”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı.
- Afetinan, A.**, 1969. *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Ahdar, R. and Leigh, I.**, 2005. “Models of Religion-State Relations”, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford University Press, Oxford.
- Ahmad, F.**, 1995. *İttihatçılıktan Kemalizme*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Akandere, O.**, 1998. *Milli Şef Dönemi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Akgündüz, A.**, 1990. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, İstanbul.
- Akgündüz, M.**, 1999. *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Akseki, A. H.**, 2001. “Din Tedrisatı ve Dini müesseseler Hakkında Bir Rapor”, *İslamiyat*, c. 4, sy. 1, Ocak-Mart.
- Akşin, S.**, 1985. “Türk Ulusçuluğu”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, c. 7, İstanbul.
- Akşin, S.**, 2002. “Siyasal Tarih”, *Türkiye Tarihi 3* (Osmanlı Devleti 1600–1908), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Aktay, Y.**, 2000. “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, *İslamiyat*, c. 3, sy. 3, Temmuz-Eylül.
- Akyüz, V.**, 1999. *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri*, Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- Ardıç, N.**, 2008. “Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, S. 11, C. 6, İstanbul.
- Armaoğlu F.**, 1993, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi Cilt I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara
- Arsel, İ.**, 1993. *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Atatürk, M. K.**, 1973. *Nutuk*, Milli Eğitim Basımevi, c. 2, İstanbul.
- Ateş, T.**, 1994. *Laiklik*, Ümit Yayıncılık, Ankara.
- Ateş, T.**, 1999. *Türk Devrim Tarihi*, Der Yayınları, İstanbul.
- Aydın, M. A.**, 1985. *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, İFAV, İstanbul.
- Aydın, M. A.**, 2007. “Osmanlılar” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul.

- Ayhan, H.**, 1999. *Türkiye’de Din Eğitimi*, İFAV, İstanbul.
- Bağce, E.**, 2004. “Türkiye’de Siyaset ve Resmi İdeoloji: Temel Yaklaşımlar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, S. 1, C. 2, İstanbul.
- Berkes, N.**, 1984. *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayınları, İstanbul.
- Berkes, N.**, 2005. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Beydilli, K.**, 2007. “Osmanlılar” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul.
- Bingöl, S.**, 2004. *Tanzimat Devrinde Osmanlı’da Yargı Reformu*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- Bozkurt, G.**, 1996. *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi: Osmanlı Devletinden Türkiye Cumhuriyeti’ne Resepsiyon Süreci*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Ceylan, H. H.**, 1990a. *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri I*, Risale, İstanbul.
- Ceylan, H. H.**, 1990b. *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri II*, Risale, İstanbul.
- Cin, H. Ve Akgündüz, A.**, 1990. *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Cündioğlu, D.**, 1998. *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi, İstanbul.
- Cündioğlu, D.**, 1999. *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, Kitabevi, İstanbul.
- Çağlayan, A.**, 2008. *Asr-ı Saadetten Günümüze Ezan*, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- Çeçen, A.**, 1998. *Atatürk ve Cumhuriyet*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Çetinsaya, G.**, 1999a. “Çıban Başı Koparmamak: II. Abdülhamid Rejimine Yeniden Bakış”, *Türkiye Günlüğü*, sy. 58.
- Çetinsaya, G.**, 1999b. “İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet II. Abdülhamid’in Pan-İslamizm Politikası Üzerine Bir Deneme”, *Osmanlı* 2, Yeni Türkiye, Ankara.
- Daver, B.**, 1955. *Türkiye Cumhuriyeti’nde Layiklik*, AÜSBF Yayınları, Ankara.
- Davison, A.**, 2006. *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev. Tuncay Birkan) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Davison, R.**, 1997. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform: 1856-1876*, Papirüs Yayınları, İstanbul.
- Davutoğlu, A.**, 1994. “Devlet” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul.
- Deniz, F.**, 2006. “İmparatorluktan Ulus-devlete Geçişte Akçura, Gökalt ve Mustafa Kemal’in Yeni Siyaset Arayışları”, *Divan İlmi Araştırmalar*, sy. 21.
- Dursun, D.**, 1989. *Yönetim Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devleti’nde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Dursun, D.**, 1995. *Laiklik-Değişim ve Siyaset*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Ertem, R.**, 1991. *Elifbe’den Alfabe’ye: Türkiye’de Harf ve Yazı Meselesi*, Dergah, İstanbul.
- Eryılmaz B.**, 1992. *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yayınları, İstanbul.

- Fedayi, C.**, 2002. “Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık Kurumu”, *Türkler*, C. 10, Ankara.
- Feroze, M. R.**, 2000. “Laiklikte Aşırılık Ve Ilımlılık”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa, İstanbul.
- Feyzioğlu, T.**, 1982. “Türk İnkılâbının Temel Taşı Laiklik”, *Atatürk Yolu*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- Fırlalı, E. R.**, 1997. “Din ve Devlet İlişkileri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, sy. 38, c. XIII.
- Gencer, M.**, 2008. “Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Kültür, Din Ve Siyaset İlişkileri”, *Turkish Studies*, Volume 3/2 Spring.
- Georgeon, F.**, 1999. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, (Çev. Alev Er), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Gökalp, Z.**, 2007. Kitaplar 1, (Yay. Haz. M. Sabri Koz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Heid, U.**, 2001. *Türkiye’de Dil Devrimi*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Heywood, A.**, 2002. *Politics*, Palgrave Macmillan, 2. ed., New York.
- Hocaoğlu D.**, 1995. *Laisizmden Milli Sekülerizme: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yayınları, Ankara.
- İnalcık, H.**, 1958. “Osmanlı Padişahı.” *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 13, Ankara.
- İnalcık, H.**, 1999a. “Osmanlı İmparatorluğu’nda İslam”, *Osmanlı’da Din-Devlet İlişkileri* (der. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- İnalcık, H.**, 1999b. “Şeriat Ve Kanun, Din Ve Devlet”, *Osmanlı’da Din-Devlet İlişkileri* (der. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- İnalcık, H.**, 2000. *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren Yayınları, İstanbul.
- İpşirli, M.**, 2007. “Osmanlılar” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul.
- Jaschke, G.**, 1972. *Yeni Türkiye’de İslamlık*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Kabacalı, A.**, 1987. “Milli Şef Döneminin Örtülü Sansürü” *Tarih ve Toplum*, sy.38.
- Kara, İ.**, 1985. “Cumhuriyet Türkiye’sinde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not”, *Toplum ve Bilim*, sy. 29/30, Bahar-Yaz, Birikim Yayıncılık, İstanbul.
- Kara, İ.**, 1998a. *Amel Defteri*, Kitabevi, İstanbul.
- Kara, İ.**, 1998b. *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi, İstanbul.
- Kara, İ.**, 2000. “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18, İstanbul.
- Kara, İ.**, 2008, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Karal, E. Z.**, 1954. *Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri 1856–1861)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c. 6, Ankara.

- Karal, E. Z.**, 1985. "Dil ve Dil Tartışmaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 2, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karatepe, Ş.**, 1999. "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri* (der. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- Karpat, K. H.**, 2001. *İslam'ın Siyasallaşması*, (Çev. Şiar Yalçın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kaya, K.**, 1998. *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, Emre Matbbası, İstanbul.
- Keyder, Ç.**, 1990. *Türkiye'de Devlet Ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köker, L.**, 1993. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köktaş, M. E.**, 1997. *Din Ve Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Lewis, B.**, 2004. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Mardin, Ş.**, 1991. *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş.**, 2007. *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş.**, 2008. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mert, N.**, 1994. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınevi, İstanbul.
- Mumcu, A.**, 1996. *Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Okumuş, E.**, 2003. *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Okumuş, E.**, 2005. *Klasik dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, Lotus Yayınevi, Ankara.
- Olcaytu, T.**, 1998. *Devrimimiz İlkelerimiz*, Ajans-Türk Basın ve Basım A.Ş., Ankara.
- Ortaylı, İ.**, 1982, "Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri Üzerine", *Prof. Dr. Ümit Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan I*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayını, İstanbul.
- Ortaylı, İ.**, 2006. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Alkım Yayımevi, İstanbul.
- Otacı, C.**, 2004. *Hukukun Laikleşme Serüveni*, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Özbilgen, E.**, 1985. *Osmanlı Hukuku'nun Yapısı*, Nihal Kitabevi, İstanbul.
- Öztürk, C.**, 2007. "Osmanlılar" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul.
- Öztürk, İ.**, 1998. *Harf Devrimi ve Sonuçları*, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Öztürk, O.**, 1973. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul.
- Rumpf, C.**, 2002. "Osmanlı ve Türk Hukukunda Avrupalılaştırma Hareketleri", *Türkler*, C. 10, Ankara.
- Rustow, D.A.**, 1995. "Türkiye'de İslam ve Politika: 1920-1955", *Türkiye'de İslam Ve Laiklik* (Derleme), İnsan Yayınları, İstanbul.

- Safa, P.**, 2006. *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Satan, A.**, 2008. *Halifeliğin Kaldırılması*, Gökkubbe Yayınları, İstanbul.
- Savcı, B.**, 1967. “Diyamet İşleri Teşkilatının Gelişmeleri”, *SBFD*, c. 22, sy. 3.
- Sencer, M.**, 1983. “Din ve Toplum”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, c. 2, İstanbul.
- Sezen, Y.**, 2002. “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu”, *Türkler*, C. 10, Ankara.
- Subaşı, N.**, 2005. *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre, İstanbul.
- Şen, M.**, 1999. “Osmanlı Hukukunun Yapısı”, *Osmanlı*, Yeni Türkiye Yayınları, c.6, Ankara.
- Tanör, B.**, 1996. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789-1980*, Afa Yayınları, İstanbul.
- Tarhan, A. H.**, 2001. *Türk Devrim Tarihi ve Hukuku*, Çantay Kitabevi, İstanbul.
- Tarhanlı, İ.**, 1993. *Müslüman Toplum, Laik Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*, Afa Yayınları, İstanbul.
- Tekeli İ.**, 2007. “Cumhuriyet Öncesinde, Üniversite Kavramının Ortaya Çıkışı ve Gerçekleştirilmesinde Alınan Yol”, *Türkiye’de Üniversite Anlayışının Gelişimi*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara.
- Tekeli, İ.** 1985. “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, c. 3, İstanbul.
- Toprak, B.**, 1981. *Islam and Political Development in Turkey*, E. J. Brill, Leiden.
- Tunaya, T. Z.**, 1958. *Türkiye’de Siyasi Partiler (1859–1952)*, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul.
- Tunaya, T. Z.**, 1962. *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul.
- Tunçay, M.**, 2005. *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Turan, İ.**, 1984. "Evolution of Political Culture in Turkey", *Modern Turkey, Continuity and Change*, (Ed. Ahmet Evin), Leske und Budrich, Opladen.
- Turan, Ş.**, 2003. “Lozan Antlaşması” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 27, İstanbul.
- Turan, Ş.**, 2006. “Mustafa Kemal Atatürk” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31, İstanbul.
- Türköne, M.**, 2006. *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yayınevi, Ankara.
- Uluğ, N. H.**, 1975. *Halifeliğin Sonu*, Türkiye İş Bankası, Ankara.
- Velidedeoğlu H. V.**, 1968. “Türk Hukuk Hayatındaki Düalizm ve Şer’î Hukuktan Laik Hukuka Geçiş”, *Yargıtay 100. Yıldönümü Armağanı*, İstanbul Cezaevi Matbaası, İstanbul.
- Vergin, N.**, 1994. “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi” *Türkiye Günlüğü*, sy. 29, Cedit Yayınları, Ankara.

- Yakut, E.,** 2005. *Şeyhülislamlık, Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Yücel İ.,** 1994. “Diyanet İşleri Başkanlığı” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul.
- Zürcher E. J.,** 2005. *Milli Mücadele’de İttihatçılık*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, E. J.,** 2001. “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İletişim Yayınları, c. 2, İstanbul.
- Zürcher, E. J.,** 2004. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ



Ad Soyad: Ahmet Şefik HATİPOĞLU

Doğum Yeri ve Tarihi: İstanbul - 27. 01. 1983

Adres: Binbirdirek mh. Dizdariye Çeşmesi sk. No: 43-45/7
34122 Sultanahmet / İSTANBUL

Lisans Üniversite: Beykent Üniversitesi Yönetim Bilişim Sistemleri
Beykent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler (ÇAD)