



**CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİ VE KARŞI
SÖYLEMLER**

Meryem ÇAĞIL

**Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
2024
Her Hakkı Saklıdır**

T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Meryem ÇAĞIL

CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİ VE KARŞI SÖYLEMLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETCİSİ
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

ERZURUM-2024



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN danışmanlığında, Meryem ÇAĞIL tarafından hazırlanan bu çalışma 22/ 04/ 2024 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Fatma DEMİR

İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Cumhuriyetin Din Söylemi ve Karşı Söylemler" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezin/raporunun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezin/Raporunun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezin/Raporunun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

[30.04.2024]

Alı ıslak imzalıdır

[Meryem ÇAĞIL]

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6- (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7- (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ	1
I. CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİ ÜSTÜNE YAPILAN BAZI	
ÇALIŞMALARIN TAHLİLİ.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE İKTİDAR

1.1. OSMANLI DÖNEMİ DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİNİN SEYRİ	11
1.2. CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİNİN ARKA PLANI: OSMANLI	
BATILILAŞMA SÜRECİ	15

İKİNCİ BÖLÜM

ULUS DEVLET VE LAİKLİK

2.1. CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİ.....	24
2.2. ÜMMETTEN MİLLETE MİLLİ DİN SÖYLEMİ.....	28
2.2.1. İbadet Dilinde Milli Söylem.....	33
2.2.2. Hukuk Dilinde Milli Söylem.....	38
2.3. ULUS DEVLETİN DOĞUŞU VE DİNİN ULUSLAŞMASI.....	45
2.3.1. Uluslaşmada Dinin Rolü	50
2.4. TÜRK TİPİ LAİKLİK	58
2.4.1. Türk Tarihinde Laikliğin Yeri ve Laiklik Tecrübesi.....	61
2.5. CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİNİN ŞAHSİYETLERİ	69
2.5.1. Ahmet Cevdet Paşa	69
2.5.2. Ziya Gökalp.....	72
2.5.3. Mansurizade Said Bey.....	75
2.5.4. Mehmet Kâmil Miras	76
2.5.5. Mehmet Rifat Börekçi.....	79
2.5.6. Mehmet Şerafettin Yaltkaya.....	81

2.5.7. Mehmet Şemsettin Günaltay	83
2.5.8. Besim Atalay	85
2.5.9. Nurettin Topçu	86
2.6. MUSTAFA KEMAL ATATÜRK'ÜN DİN ANLAYIŞI.....	91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN VE İDEOLOJİ

3.1. KARŞI SÖYLEMLER	99
3.2. OSMANLI DÖNEMİ DİN TEMELLİ MUHALEFET	103
3.3. CUMHURİYET DÖNEMİ DİN TEMELLİ MUHALEFET	109
3.4. KARŞI SÖYLEMLERİN ŞAHSİYETLERİ	122
3.4.1. Mustafa Sabri	122
3.4.2. Said Nursi	124
3.4.3. Necip Fazıl Kısakürek	127
3.4.4. Kadir Mısıroğlu	129
3.5. İSLAMCILIĞIN POLİTİK PSİKANALİZİ	134
SONUÇ	155
KAYNAKÇA	159
ÖZGEÇMİŞ	176

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİ VE KARŞI SÖYLEMLER

Meryem ÇAĞIL

Danışman: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

2024, 176 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

Prof. Dr. Hanif ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi Fatma DEMİR

On sekizinci yüzyılda başlayan Türk modernleşmesi, cumhuriyet sonrasında kültürleşme, millileşme ve öze dönüş politikaları çerçevesiyle sınırlandırılmış, sosyokültürel alanda Batı'ya karşı egemenlik ve bağımsızlık ilanı ile dinin millileştirilmesi yönünde din politikaları düzenlenmiştir. Osmanlı modernleşmesinden uzun bir süreç sonucunda devralınan Türk modernleşmesi, Türk Devrimi ile geçmiş modernleşmeden kopmuş ve Cumhuriyet döneminin modernleşme politikasını görünürde Batı merkezli Osmanlı modernleşmesinden ayırmıştır. Dil, tarih, ekonomi ve hukuk politikaları uluslaşma ve ulus inşasının gerekliliğine yönelik düzenlendiği gibi cumhuriyetin din politikası da uluslaşma ve ulus inşasının gerekliliği üzerinden kurgulanmıştır. Bir yandan İslamî pratiği ve dinî kavramsallaştırmayı millileştirmek için hukuk ve ibadet dilinde milli bir söylem kullanılmış, diğer yandan din dilini millileştirmek için kapsamlı bir çalışma yapmak gerekmiştir. Hukuku din sınıfından arındırmak ve ulemanın devlet üzerindeki etkisini kırmak için kamu hukukunun örfe tabi kılınarak laikleştirilmesi ve din dilinin Türkçeleştirilerek Türk din anlayışı kodlarına dönülmesi cumhuriyet projesinin hedefleri arasındadır. Bu amaç doğrultusunda Cumhuriyet'in teolojik temeli, din ve siyasetin birbirinden ayrılmasına imkan veren Hanefî-Mâtürîdî ekolden hareketle atılmış ve Batı'da yaşanan laiklik biçimlerine karşı Türk tipi laiklik gerçekleştirilmiştir. Milli din politikası; milli iktisat, milli tarih ve milli hukuk politikalarıyla aynı hedefler doğrultusunda düzenlenmiş olsa da cumhuriyetin din politikası din temelli bir muhalefetle karşılaşmış ve Osmanlı Devleti İkinci Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan İslamcı anlayış, cumhuriyet döneminde de karşı söylem olarak yeniden belirmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkelerinde Ulus Devlet tasavvuru vardır; diğer çağcıl örnekler ile benzeştiği kısmı, belirli sınırları olan, egemen bir devlet anlayışı olmasıdır, bazı ulus devletlerden ayrıştığı kısım ise din ve devlet ayrılığı ilkesini merkeze alması, ve milli aidiyeti ulusal kimlikle tarif etmesidir. Dinin kamusal hayattan tamamen tasfiye edilmesini hedef edinen Marksizm ile din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasına karşı çıkan ve din devleti şemsiyesi altında ruhban sınıfının tahakkümünü talep eden İslamcılık, ulus devletin din toplumu anlayışından tabiatı gereği farklıdır. İslamcı ideolojinin cumhuriyet karşıtı söylemi, bu bağlamda, dinin siyasallaştırıldığı ve siyasi karşıtlıkların dinselleştirildiği bir söylemdir.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Sekülerleşme, Laiklik, Hanefî-Mâtürîdîlik, İslamcılık, Milliyetçilik, Ulus-Devlet

ABSTRACT**MASTER THESIS****THE RELIGIOUS DISCOURSE OF THE REPUBLIC AND THE
COUNTER DISCOURSES****Meryem ÇAĞIL****Advisor: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN****2024, 176 pages****Jüri: Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN****Prof. Dr. Hanif ŞAHİN****Dr. Öğr. Üyesi Fatma DEMİR**

Turkish modernisation, which originated in the eighteenth century, was limited by republicanism to the policies of acculturation, nationalisation and return to the national origins, and it resulted in the declaration of sovereignty and independence against the West in the socio-cultural fields as well as the regulation of religious policies towards the nationalisation of religion. In this context, Turkish modernisation, which was inherited from the Ottoman modernisation as a result of a protracted period, detached from the past modernisation through the Turkish Revolution and distinguished the modernisation policy of the republican period from the ostensibly Western-centred Ottoman modernisation. As the most obvious example, it is possible to assert that just as the policies of language, history, economy and law were oriented towards the necessity of nation-building, the religious policy of the republic was also constructed through the necessity of nation-building. On the one hand, a national discourse was used in the language of law and worship to nationalise Islamic practice and religious conceptualisation. On the other hand, to nationalise the language of religion, it was necessary to create a comprehensive Turkish language of religion. To purify the law from the clergy and reduce the influence of the ulema on the state, the secularisation of public law by making it subject to custom and the return to the codes of Turkish religious understanding by Turkifying the language of religion were among the goals of the republican project. For this purpose, the theological foundation of the Republic was laid using the Hanafî-Mâturîdî Turkish interpretation of religion, which allowed the separation of religion and politics. Turkish-type secularism was constructed against the forms of secularism experienced in the West. Nonetheless, even though the national religious policy was organised in line with the same objectives as the national economic, national history and national law policies, the republic's religious policy encountered a religion-based opposition and the Islamist understanding that emerged during the Second Constitutional Monarchy period of the Ottoman Empire re-emerged as a counter-discourse in this republican period. The Republic of Turkey has a conception of a nation-state that is enshrined in its founding principles; its similarities with other contemporary examples are that it is a sovereign state with definite borders, but where it differs from some nation-states is that it centres on the principle of separation of religion and state, and defines national belonging in terms of national identity. Marxism, which criticises the complete elimination of religion from public life, and Islamism, which opposes the separation of religion and state and even demands the domination of the clergy under the umbrella of the religious state, are inherently different from the nation-state's understanding of religious society. In this context, the anti-republican discourse of Islamist ideology is a discourse in which religion is politicised, and political oppositions are religious-based.

Keywords: Modernization, Secularism, Laisizm, Hanafism-Mâturîdîsm, Islamism, Nationalism, Nation-State

KISALTMALAR DİZİNİ

AP	: Adalet Partisi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: (bin) Oğlu
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
C.Ü.	: Cumhuriyet Üniversitesi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	: Demokrat Parti
Ed.	: Editör
Eds.	: Editörler
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
IBAD	: Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi
İLTED	: İlahiyat Tetkikleri Dergisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
M.	: Miladi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
md.	: Maddesi
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi
MP	: Millet Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
MTTB	: Milli Türk Talebe Birliği

Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa Numarası
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TEDEV	: Türk Edebiyatı Vakfı
Terc.	: Tercüme Eden
Thk.	: Tahkik Eden
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TV	: Televizyon
t.y.	: Tarih Yok
Yay.	: Yayın
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Osmanlı bakiyesi üzerine kurulan cumhuriyetin uygulamak istediği din politikasıyla bu politikaya karşı oluşan/oluşturulan ortam Türkiye’de genellikle çatışma içinde olmuştur. Cumhuriyetin din söylemiyle hedeflediği devlet, toplum ve birey inşası karşısında karşı söylemin toplumu daha kolay yönlendirebildiği bir ortam vardır. Bu çatışma ortamında cumhuriyetin din söylemini ve karşı söylemleri tespit etmek istediğim çalışmada başlarken cumhuriyetin bir din siyaseti olduğuna vakıf olduğum kadar cumhuriyetin bir din söylemi var mıdır, cumhuriyetin teolojik bir temeli var mıdır sorularının cevaplarına vakıf değildim. Ne de olsa laik bir devletin din söylemine dayanması iddiası yersiz ve laiklikle bağdaşmayacak bir iddiaydı. Karşı söylemin din temelli siyasetle ele geçirdiği kentte ve taşrada cumhuriyetin din siyasetinin, dini toplumdan tasfiye etmek üzere din düşmanlığıyla kurgulandığı yönündeki anlayış hakimdi. Kültürün adeta reddedildiği, ondan utanıldığı, Batı’nın tüm yönleriyle taklit edildiği ön kabulüyle, laikliğin cumhuriyet yanlısı ve Atatürkçü çizgide olan kesimler tarafından da kavranılmadığı ortamda anlam seviyesi çatışma içindeki iki çevrede de ortalama basit bir seviye tarafından belirlenmişti ve cumhuriyetin din siyaseti, nedenleri sonuçları, amaçları ve problemleri çerçevesinde sorgulanmıyordu. Laiklik, kelimenin tanıdık olmayan fonetiğine tümüyle yabancı bir politika olduğu ve Müslümanların yönetiminde uygulanamayacağı yargılarını çekerken, cumhuriyetin din söyleminde yer alan laikliğin Batı laiklik modellerinden ayrıldığı hususları irdeleyemeyen laiklik yanlısı grupları da uygulanan siyasetin asıl bilgisine ve talep ettiği ilkeye yönlendiremedi. Muhafazakar kitlenin ve dindar çevrelerin Türk tipi laikliği çağdaş laiklik modellerinden ayırt edememesi ve diyalektiğinde yer alan Türk tipi laikliğin bilgisine vakıf olmayan laiklik yanlısı kitlenin karşıtlığı ortak seviyede paylaşması, çatışma alanına vasatın hakim olmasını sağladı. Laiklik, din versus laiklik analojisiyle kavranan bir olgu oldu. Türk tipi laikliğin egemenlik meselesi olduğu, bürokrasi ve burjuvazi tarafından halka doğru kavratılmadı. Laikliğin; klerikalizmden, devlete nüfuz eden imtiyaz sahibi dinî bir sınıftan hukukun arındırılması, dini metinleri yorumlama ayrıcalığıyla din sınıfının, devlet kadar din alanında hakim olmasının engellenmesi, egemenliğin yeniden tanımlanarak kaynağının millet olarak adlandırılması ve milletin egemenliğinin bir sınıfla, bir kişiyle ve bir aileyle paylaşılmaması olduğu, onun din-laiklik dikotomisiyle kavranan basit anlamının gölgesinde kaldı.

Cumhuriyetin din söyleminin süreciyle sonuçlarını, karşı söylemin var oluş unsurlarını inceleyen bu çalışma böyle bir ortamda ve bu ortamın yol açtığı sorulara cevap arama motivasyonu ile ortaya çıktı. Beni bu çalışmaya motive eden, çalışmanın ortaya çıkmasında yardımcı dokunan ve emeği geçen bütün çevreme teşekkür ederim. Bu çalışma nezdinde daima istişare edebildiğim, fikirlerinden yararlandığım, beni yazmaya teşvik eden Prof. Dr. Mevlüt Uyanık'a teşekkür ederim. Çalışmanın son okumasını ve düzeltmesini yapan, değerli eleştirileriyle katkı sağlayan Arş. Gör. Halit Karşlı'ya ve Doç. Dr. Korkut Dindi'ye teşekkür ederim. Cumhuriyetin uluslaşma yönündeki politikalarına bütüncül gözle bakmamı sağlayan ve bu çalışmaya katkı sunan sevgili arkadaşım Uğur Büyüktezel'e teşekkür ederim. Yine bu çalışmaya tavsiyeleriyle katkı sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Hanifi Şahin'e teşekkür ederim. Çalışmanın ihtiyaç duyduğu bilgiyi ve tecrübeyi esirgemeyen, lisans hayatım boyunca, yüksek lisans ders dönemimde ve tez dönemimde ufku açan, objektif tarih yazarlığı, ilkeli araştırmacılık yöntem ve kriterlerini benimsememde rol oynayan, yalnızca danışman değil, daha çok ekol olan, öğrencisi olmaktan kıvanç duyduğum değerli hocam Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan'a sonsuz teşekkür ederim. Son olarak çalışmam boyunca bana destek olan ve bu desteği fedakarlıkla sergileyen kıymetli aileme teşekkür ederim. Onların varlığı ve hayatımın her anında hissettiğim desteği olmasaydı bu çalışma olmazdı.

Erzurum, 2024

Meryem ÇAĞIL

GİRİŞ

Cumhuriyetin din söylemi, cumhuriyetle kavranan ulus devlet sistemine uygun olarak gerçekleştirilen din sahasındaki çalışmaların; sosyopolitik ve felsefi temelidir. Söylemin karakterinin tespit edilebilmesi ve cumhuriyetin din söyleminde ortaya çıkan paradigma değişiminin incelenebilmesi adına yapılan bu çalışmada üç bölümde din-devlet ilişkisinin seyri; siyasi iktidarların uygulamalarından, ulemanın iktidarla ilişkisinden, muhalefetin siyasi söyleminden ve devlete dair üretilen teorilerle İslam siyasi düşünce tarihinden yararlanılarak ele alınmıştır. Çalışmanın giriş kısmında cumhuriyetin din politikalarını inceleyen çalışmalar tahlil edilerek objektif tarih yazarlığı çerçevesinde incelenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde Cumhuriyet döneminde kurumsallaşan modernleşme ve laikleşme sürecinin Osmanlı dönemindeki ayağı incelenerek modernleşmenin geçmişe uzanan seyri ve modernleşmenin cumhuriyetle farklılaşan yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde cumhuriyetin din politikaları analiz edilmiş ve dinde millileşme çalışmalarının ulus devlet paradigması bakımından niteliği sorgulanmıştır. Cumhuriyetin din söyleminin teolojik uygunluğunu problem eden düşünürler cumhuriyetin din söyleminin şahsiyetleri olarak ele alınarak çalışmalarından hareketle yeni din-devlet ilişkisinin fikrî arka planı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde cumhuriyetin din söyleminin karşı söylemleri incelenmiş, din temelli muhalif söylemin Osmanlı Devleti'ne uzanan tarihi seyri izlenmiştir. Din temelli muhalefetin Osmanlı modernleşme hareketlerindeki tutumları ve cumhuriyetin din politikaları karşısındaki tavırları araştırılmış, muhalif söylemin temsilcilerinin yorumları analiz edilmiştir. Cumhuriyetin din söyleminin karşı söylemlerinin şahsiyetlerinin, şahsiyetlerin din-devlet teorilerinin ve din temelli muhalefet tarihi içerisinde yer aldıkları konumun tespit edilmesi için kaleme aldıkları eserler taranmış ve yer aldıkları olaylarda üstlendikleri rol tespit edilmeye çalışılmıştır. Din temelli muhalif söyleme sahip çevrelerin değer ve tutumlarının anlaşılabilmesi adına İslamcılığa psikanalitik bakış kaynakları taranmış ve İslamcılığa politik psikanalizle yaklaşmıştır.

Üç bölümden oluşan çalışmanın konusu, paradigmalar içerisindeki din-devlet ilişkisi, siyasi iktidar ve ulema arasındaki ilişki, iktidar ve muhalefet çekişmesinde yorumlanan din düşüncesi ve her paradigmda öne çıkan şahsiyetlerin din-devlet ilişkisine dair düşünceleridir. Dine dair düşüncenin ve siyasetin, iktisadi altyapıdan, üretim biçimlerinden bağımsız oluşup oluşmadığını, dinin her paradigmda paradigmaya uyumlu olarak ilerleyip ilerlemediğini incelemek ve teorileşme sürecini izlemek, feodalizmle uyumlu olan din siyasetinin sanayi sonrası toplumda nasıl dönüştüğünü incelemek ve dinin aldığı yeni yorum ve düşünceleri tahlil etmek, cumhuriyetin din söyleminin laikliği egemenlik ve ulus devlet ilkesi çerçevesinde esas alıp almadığını ortaya koymak, millileşme akımı sonrası cumhuriyetin din söyleminin yönünü saptayabilmek, çalışmanın amaçlarındandır. Din temelli muhalefetin din-devlet ilişkisine dair ürettiği düşünceyi tahlil ve tasnif etmek, din ve ulus arasındaki ilişkinin aldığı biçimin dinin uluslaşması ve ulusun laik devletle kurulduğu sanayi sonrası toplumun sureti olup olmadığını göstermek çalışmanın amaçlarına dahildir.

Türkiye Cumhuriyeti laikleşme politikasının Osmanlı son dönem modernleşmesine uzanan sürecinin incelendiği Osmanlı Batılılaşması ve cumhuriyetle uygulanan inkılapların uygulanması aşamaları çalışmanın kapsamıdır. Cumhuriyetin din söyleminin tarihsel kapsamı, Osmanlı modernleşme tarihiyle cumhuriyetin din politikalarının dahil olduğu modernleşme tarihidir. Osmanlı modernleşmesi, askeri sahada başlayıp siyasi, maarif, hukuk ve din sahalarını kapsayan on sekizinci yüzyıl ile yirminci yüzyıl aralığında gerçekleşir. Çalışmanın kapsamında Osmanlı dönemi din-devlet ilişkilerinin incelendiği tarih, Lale Devri, III. Selim, II. Mahmut modernleşme dönemleri, Tanzimat ve Islahat hareketleri ile Osmanlı son dönem modernleşme tarihidir. Cumhuriyetin din söyleminin incelenme alanı; modernleşme politikaları, milli din dili, milli hukuk dili, laiklik politikalarıdır ve sosyolojik, politik, felsefi açıdan söylemi belirleyen şahsiyetlerin yaklaşımlarıdır. Karşı söylemlerin tespiti, din temelli muhalif söylemin tarihi seyrinin analiz edilmesidir ve çalışmanın kapsamı Osmanlı modernleşme dönemiyle ortaya çıkan dinî muhalefetin cumhuriyet dönemi din temelli muhalefetine uzanan sürecidir. Çalışmanın üçüncü bölümünün kapsamına giren konular; din temelli muhalif söylemin tarihi seyri, terminolojisi, temsilcileri ve politik psikanalizidir. Din-devlet ilişkileri araştırması bir süreç tahlili olduğu için bu çalışma,

yasanın dünyevileşmesinin sürecini izleyebilmek için arkaik dönemleri de kapsayarak ilerlemiş ve yasayla ilişkinin açıklanacağı alana; psikanalize ihtiyaç duymuştur.

Cumhuriyetin din söyleminin ve karşı söylemlerin temsilcilerinin din-devlet ilişkisine dair görüşleri, cumhuriyetin din söyleminin felsefi kapsamını ve sınırlılığını teşkil etmiştir. Hukukta millileşmenin öncüsü olan Cevdet Paşa (ö. 1895) ile başlayan süreç, din dilinde ve hukuk dilinde milli söylem politikasına dahildir. Cevdet Paşa, Mansurizade Said Bey (ö.1921), Ziya Gökalp (ö. 1924), Seyyid Bey (ö. 1925), Rifat Börekçi (ö. 1941), Şemsettin Günaltay (ö. 1961), Mehmet Şerafettin Yaltkaya (ö. 1947), Besim Atalay (ö. 1965) ve Nurettin Topçu'nun (ö. 1975) görüşleri çalışmanın felsefi kapsam ve sınırlılıkları içindedir. II. Meşrutiyet döneminde söylem bulan ve cumhuriyetin din söyleminin de karşıtı olan din temelli muhalefetin temsilcilerinin görüşleri, çalışmanın kapsamı içindedir. Muhalif söylem grupları Nakşibendilik, Süleymancılık, Nurculuk ve Ticanilik ile sınırlandırılacaktır. Karşı söylemlerin temsilcileri; Mustafa Sabri, Said Nursi, Necip Fazıl Kısakürek ve Kadir Mısıroğlu ile sınırlandırılmış, Şeyh Sait, Cibranlı Halit ve Yusuf Ziya Bey'in yer aldığı olaylar, kapsam ve sınırlılıklara dahil edilmiştir. Çok partili siyasi hayata geçişle birlikte dinî söylemle kurulan partilere de karşı söylemlerin kapsamı içinde yer verilmiştir.

Çalışmanın tarihsel çerçevede ele alınması, din-devlet ilişkilerinin kapsam ve sınırlılıklar içerisindeki sürecin analiz edilmesi ve tasnifi için Mikro Tarih ve Sosyal Bilimlerin nitel araştırma usulü ile tarama yapılmış, sorgulayıcı yorumlayıcı süreç izleme metotları kullanılmıştır. Osmanlı modernleşme süreciyle başlayan elçilerin ve sefirlerin kaleme aldığı notlar, cumhuriyetin din söyleminin belirlenmesi için milli din dili adına yapılan çalışmalar, onlar üstüne üretilen eserler, milli din dili için çıkarılan kanunlar, Mustafa Kemal Atatürk'ün *Nutuk'u*, *Söylev ve Demeçleri*, kurucu anayasa maddeleri, TBMM oturumu ve görüşmeleri kayıt ve tutanakları çalışmanın materyalleridir. Ayrıca dönemin gazete ve dergi arşivi, medyada cumhuriyetin din söyleminin yer bulması ve karşılanması durumunu göstermesi açısından çalışmanın materyallerine dahildir. Çalışmanın kapsamına giren söylem ve tarihle ilintili olarak *Kitab-ı Mukaddes*'ten ve DİB Yayınları'nın *Kur'an Yolu ve Türkçe Meal ve Tefsir*'inden yararlanılmıştır.

Sanayi Devrimi sonrası değişen toplumsal yapıyla Fransız Devrimi ile gelişen milliyetçilik, laiklik akımları sonrası Batı Avrupa'dan başlayarak dünyanın geri kalanını etkisi altına alan aydınlanma ve modernleşme politikaları, Hristiyan dünyasında tek tipçi bir aydınlanma anlayışının doğmasına neden olur. Türk modernleşmesinin iddiası ise kendine özgü biçimde dünyada gelişen olaylardan da etkilenecek cumhuriyet dönemi devlet politikası olarak hayata geçtiği üstünedir. Bu çalışma ile Türk modernleşme politikasına, cumhuriyetin din siyasetine, Osmanlı dönemi on yedinci yüzyıl sonlarından başlayıp cumhuriyetle nihayet bulan modernleşme sürecine ve Batılılaşmanın, Türkiye Cumhuriyeti ile devam eden ve geçmiş modernleşme sürecinden ayrılan yönlerine ışık tutulacaktır.

Türkiye Cumhuriyeti'nde ilke olarak benimsenen laikliğin, Batı'daki laiklik uygulamalarından farklı olup olmadığı, dinin uluslaştırılması maksadıyla özgül bir laikleşme örneği olup olmadığı sorularına bu çalışmada cevap aranacak, Türk tipi laikliğin, Fransız laikliğinden farklı olarak devletin din hizmetlerini ve din eğitimini karşılayan, dinin bürokratik yönünü canlandıran, milli din, ulusal din inşa eden bir laiklik modeli olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır. Çalışmanın önemi, din anlayışlarının sosyokültürel alt yapıyla ve iktisadi gelişmelerle birlikte mi şekillendiği, cumhuriyetin din söyleminin sanayi sonrası toplum-devlet ilişkisinin gerektirdiği biçimde mi düzenlendiği, Türk tipi laikliğin Mâturîdîlik temelinde mi uygulandığı sorularını merkeze almasıdır.

I. CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİ ÜSTÜNE YAPILAN BAZI ÇALIŞMALARIN TAHLİLİ

Cumhuriyetin din politikası, yurtiçinde ve yurtdışında birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalar, cumhuriyetin din söylemini nitelerken eleştirel karşı nitelenmeye de açıktırlar. Batılı araştırmacıların ve Türkiye'deki akademisyenlerin, yazarların, cumhuriyetin ilk dönem din politikaları hakkında yazdığı makaleler, kitaplar, objektif tarih yazarlığı çerçevesinde ve akademik etik ölçülerince tahlil ve tasnif edilmesi gereken malzeme birikimleridir. Akademik yöntemle sığabilen bazı çalışmaların akademik etiğe uygun olmaması, ideolojik tarih okurluğu ve ideolojik tarih yazarlığı, tezin tek taraflı kaynaklarla beslenmesi, teorinin tek hakikatçi sunulması, alternatif söylemin ve tartışma zemininin olmaması, karşıt yorumların ihmal edilmesi,

bir dönemin politikalarının distopik algıyla yorumlanması, tarihî seyrin ve sürecin yok sayılması, cumhuriyetin din söylemi üzerine yapılan bazı çalışmaların temel problemleridir.

Söz konusu çalışmalarda akademik etiği sağlayan ve objektif tarih yazarlığına uygun örneklerin bulunmasının yanı sıra ideolojik karşıtlık adına üretilen eserler sıklıkla göze çarpar. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde, İslamcı dergi ve yayın organlarında, cumhuriyetin din politikalarının dinî çerçevede analiz edilip suçlandığı, akademik kaygıdan çok ideolojik bir kaygının ürünü olan çalışmalar vardır. Akademik etikten ve metodolojinin kendi kıstaslarından yoksun olan taraflı yayınlarca desteklenmiş birçok çalışma, cumhuriyetin din söyleminin gerçekliğini karartan ürünlerdir.¹ Türkiye’de İslamcı muhalefetin, cumhuriyetin din politikaları karşısındaki söylemi, akademik eleştiri ölçeği kullanmaksızın akademide, basında ve TV ekranlarında ideolojik bir söylemle mecra bulur.

İtidalli eleştirilerin, akademik etiğe sahip araştırmaların azlığının yanında ideolojik mesele haline getirilerek yazılan çalışmaların çokluğu, cumhuriyetin din politikaları çalışmalarının akademik ahlak boyutlu meselesidir. Cumhuriyetin din söylemi üstüne evrensel akademik ilkeler çerçevesinde, bütünlükçü okumayla yazan yazarlar karşısında süreci öngörmeyen yazarlar muhalif retoriğe kendi ideolojik algılarıyla yön verirler. Ali Fuat Başgil’in laiklik eleştirisinin kaynaklık ettiği eleştirel yayınların yanı sıra, cumhuriyeti distopya olarak sunan ve Osmanlı’yı ütöpik bir algıyla çağıran Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu, Mustafa Armağan, Müfit Yüksel, Ahmet Şimşirgil gibi isimler, bu isimlerin rehberliğinde ve kaynaklığında yazan akademisyenler ve yazarlar, cumhuriyetin din politikalarını tarihsel bağlamından ve zamanının gerçeklerinden kopararak salt ideolojik bir distopya sahnesiyle sunarlar. Bilinmeyen tarih algısıyla, saklanan bir sırrı çözme iddiasıyla cumhuriyetin din söylemini din karşıtı olarak imleyen tarih yazarlığının objektif tarih yazarlığı kriterlerini benimsemediği görülür. “İhanetçi”, “Dine saldırıda bulunan”, “Müslümanları ezen” cumhuriyet anlatısı bu çalışmaların hakim unsurlarıdır.

Ali Fuat Başgil ve Tarık Zafer Tunaya, aynı dönemin başta ortak ideale sahip iki farklı düşünürüdür. Onların cumhuriyetin din söylemi üzerine ürettikleri fikirler

¹ Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, (Çev.: Bülent Üçpınar), Kitap Yay., İstanbul 2013, 10.

cumhuriyetle birlikte farklılaşır ve bu alandaki yazınlara iki farklı cepheden kaynaklık eder. Ali Fuat Başgil, Osmanlı son dönem siyasetine modernleşme taraftarı tutumuyla katılan, cumhuriyetin laiklik prensibini ve Diyanet kurumunun varlığını eleştiren biridir. Laikliğin anayasaya girmesini baskıcılık olarak yorumlayan ve Diyanet'i devletin dini kontrolüne alması nedeniyle eleştiren Başgil'e göre Diyanet devletin kontrolünden çıkıp özerkleşmeli, laiklik ise din ve vicdan hürriyeti tanıyarak halkın dinine karıştırılmayacak biçimde uygulanmalıdır. Osmanlı din-devlet ilişkilerini cumhuriyet öncesinde eleştirerek dinde reformun ve laikliğin olması gerektiği üzerinde duran Başgil'e göre Türkiye'nin örnek alması gereken modernleşme Anglo-Sakson tipi modernleşmedir. O, dini tasfiye etmediğine inandığı Anglo-Sakson modernleşmesine hayranlık besler ve Fransız tipi laikliğin Türkiye'de uygulanamazlığını savunur. Tarık Zafer Tunaya ise Fransız tipi laikliğe yakın hissederek, laikliğin anayasaya doğru tarifinin yapılmadan dahil edilmesini eleştirir. Tunaya'ya göre laikliğin benimseneceği yapı sosyal yapıdır ve onu korumak için anayasaya dahil etmektense doğru tarifle halka inmek gerekir. Başgil'i mevcut laikliği eleştirisi nedeniyle eleştiren Tunaya'ya göre, Türk medenileşmesinin en uygun formülü bulunmuştur ve o da Türk tipi laikliktir. Cumhuriyetin din politikalarını haksız bulmak, laikliği yetersizlikle suçlamak, cumhuriyete saldıranlara kapı aralama tehlikesini arz eder. Başgil'i, cumhuriyetin din politikalarını taraflı analiz edenlere kaynaklık etmesiyle eleştiren Tunaya için Türk tipi laiklik, egemenlikle ilgili bir prensip olduğunu ispata yeter biçimde düzenlenmiştir. Başgil, medreselerin kapatılmasını dini eğitim açısından doğurduğu boşluk nedeniyle eleştirirken Medeni Kanun'un da geleneksel aile yapısında bozulmalara yol açacağını iddia eder. Başgil için Osmanlı modernleşmesi desteklenecek nitelikteyken Cumhuriyet dönemi modernleşme politikaları hatalıdır. Tunaya için, Türk modernleşmesi asıl gücünü cumhuriyetle kazanır ve çıkarılan kanunlar bu anlamda medenileşmenin yolunu açar nitelikte ve yeterliliktedir.²

Türk İnkılabı'nın düşmanlarının Başgil'in teorileri çevresinde mevzilenip onun fikirlerinden yararlandıklarını belirten Tunaya için din, bir başına bırakılacak bir unsur değildir. Evvela devletin ıslah edici kurumu olan Diyanet'e bu hususta ihtiyaç vardır, sonrasında ise Diyanet de ıslah edilmesi gereken bir kurumdur. Cumhuriyetin din

² Hasan Öztürk, "Ali Fuad Başgil ve Tarık Zafer Tunaya'nın Laiklik Üzerine Söylemleri", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 66, Bahar 2020, 281-303.

politikalarına getirdiği eleştirilerin iki farklı güruhu harekete geçirdiğini ifade eden Tunaya'ya göre Başgil, dinin tam tasfiye edilmesi gerektiğini, mevcut laikliğin bu nedenle yetersiz kaldığını düşünenlere ve laikliğin ilga edilip din ve devlet işlerinin iki farklı erk olarak konumlanması gerektiği hususunda cumhuriyete dinsel muhalefet edenlere aynı söylemle kaynaklık eder. Tunaya'ya göre zorlu şartlarda gerçekleştirilen ve Osmanlı Devleti bünyesinde başlayıp cumhuriyetle nihayete ermiş olan Türk İnkılabı, ölçülü bir din söylemine sahiptir ve mevcut laiklik de bu bağlamda toplumu terörize etmeyecek biçimde mutedil olarak düzenlenmiştir.³ Cumhuriyetin din söylemine, dinin toplumsal ve kültürel yönünü görmezden gelerek tam tasfiyeci yaklaşan zihniyetlere ve din temelli muhalefetle cumhuriyetin din söylemini ideolojik karşıtlıkla ele alanlara kaynaklık eden Başgil karşısında Tunaya, Türk aydınlanması taraftarlarına ve laiklik yanlılarına kaynaklık eder.

İslam Tarihi ve Türkiye'de modernleşme tarihi üstüne araştırma yapan Julius Wellhausen, Gotthard Jaschke, Bernard Lewis, Ernest Gellner, Hamilton A. R. Gibb, Andrew Davison, Arnold J. Toynbee, W. Montgomery Watt, Amit Bein ve İttihatçılıkla cumhuriyet dönemi politikalar üstüne çalışan Feroz Ahmad gibi isimlerin, İslam Tarihi, Osmanlı modernleşme tarihi ve cumhuriyet dönemi tarihi alanlarında yazdıkları kaynaklar, birincil kaynaklardan daha çok rağbet gören kaynaklardır.

Bazı Batılı araştırmacıların ise Müslümanların geri kalmışlığını ekonomik alt yapıdan ve iktidarlardan bağımsız olarak dine bağladıkları tezleri vardır. Bu anlayış Batı'da, üretim biçimlerinin değişikliğinin öncül olmadığı bir dinle hesaplaşma ve aydınlanma tecrübe edilmiş gibi Müslümanların da tek gelişimi dinle hesaplaşmaları üzerine kurulur. Ekonominin öncül olmadığı ve her milletin kendine has biçimde aydınlanma tecrübe etmediği, sınıftan bağımsız din politikaları araştırmaları mutlakiyetçi, idealist din algısının realizm eksikliğini barındırırlar. Türkiye'de de gelişimin dinin iktidarıyla ve laikliğin ilgasıyla sağlanacağı üstüne yürütülen tezlere, laikliğin bir sürecin değil de bir adamın ve bir dönemin icbar ettiği politika olduğu iddialarına sosyolojiden, ekonomi-politikten, realizmden ve tarihten yoksun mutlakiyetçi din algısı hakimdir. Cumhuriyetin din siyaseti ve Türk modernleşmesi üstüne Türkiye'de Tarık Zafer Tunaya, Niyazi Berkes, Çetin Özek, Cengiz Özakıncı,

³ Tarık Zafer Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, Ocak, 1999, II, 53.

Ethem Ruhi Fıglalı gibi isimler, objektif tarih yazarlığı kriterlerine ve akademik etiğe uygun çalışmalar üretmişlerdir.

Tarafli tarih yazıcılığının tarafli tarih okurluğu tarafından domine edilmesi, bir başka objektif tarih yazarlığı sorunudur. Sosyolog Şerif Mardin'in, Nurculuk ve Said Nursi üstüne yazdığı *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim Bediüzzaman Said Nursi Olayı* adlı kitabı, Nurculuğu yer yer bir malzeme olarak ele alan ve Said Nursi'yi nispeten duygusal değerler yüklemekten konu edinen kitaptır. Kitabın tarafsızlık kaygısıyla yazılmasına rağmen Şerif Mardin'i sahiplenilen Nurcular ve kitaptan dolayı hayal kırıklığı yaşayan Nurcular vardır. İdeolojinin tarih yazarlığında ve tarih okurluğunda etkili olduğunun, tarafli tarih okurluğunun tarafli tarih yazarlığını da domine ettiğinin örneği olan bu ideolojik okurluk, tarihin bir müsabaka sahasında okunduğunun göstergesidir. Cumhuriyetin din politikalarını eleştiren Mardin, Said Nursi ve Nurculuk hakkında yazdığı kitapla Nurcuların bir kısmının sempatisini kazanmış, bir kısmının da tepkisini çekmiştir. Objektif yazarlık kriterlerine çoğunlukla riayet ettiği kitabında Mardin'in, kendi ideolojik tutumunun gölgesinde kaldığını gösteren detaylar da vardır.⁴ Mardin'in *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim Bediüzzaman Said Nursi Olayı* kitabına yöneltilen en önemli eleştiri, kitabın Sosyoloji kaidelerini içermeyişi yönündeki eleştiridir. Emre Kongar'a göre Mardin, bu kitapla tarihçi olduğu kadar sosyolog olmadığını göstermiş, formel sosyolojiyle kurmadığı kişisel bir çerçevede, Nurculuğu ve Said Nursi'yi olumlamıştır.⁵ Sosyolojinin birincil ilişki, ikincil ilişki ve toplumsal karşılık kuramlarını göz ardı ettiği çalışmasında Said

⁴ Said Nursi'nin adının anıldığı her olayda bir barış elçisi rolüyle bulunduğunu, ulusal dayanışmayı vazettiğini, suçlandığı olaylarla ilgili aleyhine hiçbir delilin bulunmadığını ifade eden Mardin'e göre Said Nursi bir aktivist ve bölgesinde kültürel iktidarını koruma refleksi gösteren bir kişidir. Toplumun yok edilen kültürünü ve kimliğini topluma veren kişi olarak belirttiği Said Nursi, Mardin'in değerlendirmesinde yüceltilen bir şahsiyet olarak değil; inceleme konusu, sosyoloji nesnesi olmasına rağmen bu inceleme nesnesi nadiren eleştiriye tabi tutulur. Cumhuriyetin, Türkiye'de kültür alanını boş bıraktığını, evlilikleri dahi renksizleştirdiğini iddia eden Mardin, o alanı; aile terbiyesi, anne ve babaya hürmet gibi kültürel normlarla Said Nursi'nin öğretilerinin doldurduğunu bildirir. Bkz. Şerif Mardin, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yay., İstanbul 2017, 143, 270-271, 345.

⁵ Emre Kongar, "Bir Tarihçi Sosyolojiye Soyununca", *Cumhuriyet*, 26.09.2017.

https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/831670/Bir_tarihci_sosyolojiye_soyununca.html (Erişim Tarihi: 20.03.2024)

Nursi'yi kültürel kahraman, Nurculuğu da kültürleşme yolunda kurtarıcı bir söylem olarak resmetmiştir.⁶

Bir diğer problem, gerek Batılı gerekse Türk yazarların İslam siyaset tarihi üstüne din ve devletin ayrılmaz olduğunu iddia ettikleri tezdır. Wellhausen'in, Gellner'in, Lewis'in, Watt'ın da aralarında bulunduğu birçok Batılı araştırmacının ileri sürdüğü bu tez Nikki R. Keddie tarafından eleştirilir. Mâtürîdî'nin geçmişte kaydettiği siyasetin ve dinin ontik ayrılığını görmezden gelen ve İslam'da din-devlet bütünlüğünün tek hakikat olarak sunulduğu bu tez, dinin ve siyasetin tabii ayrılığını kabul etmez. Örnek olarak Gellner, İslam'ın bir kilisesi olmadığını, fakat sahip olduğu kilisenin Müslümanların bütün dünyalarını doldurduğunu, dinin onlar için siyaseti de kuşatacak şekilde her şey olduğunu ifade eder.⁷ Türkiye'de laiklik karşıtı zümrelerin de savunduğu bu tez, Berkes'e göre hakikatte geçerliliği olmayan, tarihi tecrübeye uygun düşmeyen bir tezdır.⁸

Cumhuriyetin din söylemi üstüne yapılan çalışmaların önemli bir kısmı, tarih, sosyoloji, siyaset bilimi ve zihniyet tarihi metodolojilerini karşılamayan çalışmalardır. Ortaya çıkarılan bu eserlerde, tarihsel gerçeklikleriyle ele alınmayan cumhuriyet, Osmanlı ütopyasının sonu olan bir distopya gibidir. Halk düşmanı, din düşmanı cumhuriyet tasavvurları, nesnel tarih yazarlığını değil; hak ve batıl değerlerinin zihniyetlere, politikalara ve fırkalara yüklenerek yorumlandığı kadim mezhep yazarlığının ideolojik ve öznel tasarımı, Kelam ilminin cedel yöntemini kullanır.

Osmanlı son dönem ve cumhuriyetin ilk dönemi uygulanan din politikalarının sürecini izleyen ve objektif tarih yazarlığı, akademik etik kaygısı içinde üretilen eserler dışında Türkiye'de tarih yazarlığı ideolojik amaçların aracıdır, tarihi de ideolojik çekişmelerin gerilim meydanı olarak kullanır. Cumhuriyetin din politikaları hakkında çalışacak olan araştırmacılar için kaynakların bir kısmının konuya ideolojik yaklaşımlı olması, bir tasnif ve tahlil çalışmasını da ayrıca lüzumlu kılar. Yurtiçinde ideolojik yaklaşımlı kaynakların çokluğu, araştırmacıları daha fazla yabancı dilde yazılan

⁶ Emre Kongar, "Şerif Mardin ve Frankeştayn", *Aydınlanma*, Son Güncellenme: 18.03.2024. https://www.kongar.org/aydinlanma/2010/1027_Mardin_ve_Frankenstayn.php (Erişim Tarihi: 20.03.2024)

⁷ Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, (Çev.: Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan), Hil Yay., İstanbul 2008, 162.

⁸ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2021, 13.

kaynaklara iter. Bu bağlamda bu çalışma da objektif tarih yazarlığı kriterlerine uygun kitap ve makaleyi yurtiçi kaynaklardan daha az edinmiş, Türk modernleşmesinin nesnesine uzak ama tarihe yakın bakışını daha çok dışarıdan görebilmiştir.

Osmanlı son dönem uleması ve aydınları arasından cumhuriyet dönemi modernleşme çalışmalarında bulunan isimlerin eserleriye hem dönemin koşullarını anlatması hem de araştırmacılara doğrudan kaynak olması bakımından önemlidir. Türk modernleşmesinin arka planındaki felsefî, hukukî, iktisadî ve itikadî emeği sunmaları bakımından Yusuf Akçura'nın, Ziya Gökalp'in, Mansurizâde Said Bey'in, Şerafettin Yaltkaya'nın ve Besim Atalay'ın eserleri önemli kaynaklardır. Özellikle fıkıh ve sosyolojiyi buluşturarak Ziya Gökalp'in yazdığı "*İçtima-i Usulü Fıkh*" ve *Hüsn ve Kubh*" adlı makaleleri, cumhuriyetin bir din söyleminin olduğunu ve bu söylemin Türk din anlayışına uygun olması amacıyla var edildiğini gösterir. Şerafettin Yaltkaya'nın "*İçtima-i İlm-i Kelam*" adlı makalesi, sosyoloji ve Kelam ilminin buluşturulduğu, teolojinin sosyolojiyle temini ve sosyolojinin teolojik aktarımının açıklandığı eserdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE İKTİDAR

1.1. OSMANLI DÖNEMİ DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİNİN SEYRİ

Osmanlı Devleti din devlet ilişkisi, halifelik devralınana kadar başında şeyhülislamın bulunduğu ulema sınıfı olan ilmiye teşkilatı ile sultan arasındaki ilişkidir. İlmiye, Müslümanların inanç ve ibadet meselelerinde din hizmetlerini, dini eğitimi ve camilerin bakımı gibi görevleri üstlenen resmi bir teşkilattır. Devlete bağlı ve ulemanın devlet görevlisi olduğu ilmiye, devletten bağımsız dini bir erke sahip değildir. İlmiye sınıfına başkanlık eden şeyhülislamın devlet kadrolarında ilk yer aldığı dönem II. Murat'ın sultanlığı dönemidir ve ilk şeyhülislam, 1430 yılında göreve atanan Fahreddin-i Acemi'dir. (ö. 1460) Şeyhülislam siyasi idarenin kararlarının meşrulaşması yönünde fetva veren ve birkaç örnek dışında siyasi iradenin kararının aksine fetva veremeyen bir konumdadır. İlmiye nasıl ki bir devlet kurumuyorsa şeyhülislam da devlet kurumunda din hizmetleri ve eğitim faaliyetlerinin başında görevli bulunan bir devlet memurudur.⁹ Şeyhülislamın vermiş olduğu fetvalar kendi başına bir gücün ifadesi olmayıp uygulama alanında sultan, sadrazam ve kadı onaylarına bağlıdır.¹⁰

Osmanlı klasik devlet geleneğinde teokratik yapı söz konusu değildir. Örfî hukuk, şer'î hukuka oranla daha fazla yetki alanına sahipken ekonominin bozulmasıyla ve toprak kanununun değişmesiyle Osmanlı'da şer'î hukukun uygulanması gündeme gelir ve şeriatçılışma beklentileriyle düzenlenen kanunlarda şer'î hukuk daha fazla etki göstermeye başlar. Klasik Osmanlı din-devlet ilişkilerinde devlet örfî hukuka göre düzenlenen kanunlarla yönetilirken kanun yapma yetkisi sultana aittir.¹¹ Şeyhülislam, Osmanlı Devleti'nde çıkarılan kanunlarda dinsel olmayan kamu hukukuyla ilgili meselelerde devlet yönetimine katılamaz ve sultanın yanında ikincil bir iktidar konumuna da sahip değildir. Osmanlı'da tek tip kanun koyma teorisi söz konusu değildir; her sultan kendi döneminin şartlarına uygun yasa koyucu rolüne sahiptir ve yasa koyma yetkisini de paylaşmaz. Sultani bağlayan belirli bir yönetim biçimi yerine

⁹ Şükrü Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", *Yeni Türkiye*, 2000, XXXI, 418-429.

¹⁰ Akif Akto, "Osmanlı'da Medrese-İktidar İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(27), Yaz 2013, 41-48.

¹¹ Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul t.y., 364.

sultanın belirlediği yönetim biçimi söz konusudur. Bu yönetim biçimlerinde şeriat revize edilebildiği gibi sultanın yetkileri gereği uygulanmayan şer'î hükümler de vardır. Örnek olarak şeriatın faize koyduğu yasağa karşı Osmanlı'da faiz uygulamaları, mîrî arazi politikası, Osmanlı devlet yönetiminin teokratik yönetim olmadığını, kamu hukukunun belirlenmesinde örfî hukukun tanınması yönetimin geleneksel olduğunu gösterir.¹² Devletin ihtiyaçlarının dinin belirlediği kurallar karşısında yok sayılmadığı bir yönetimin öngörüldüğü Osmanlı'da din, devlet yönetimine tevdi edilir ve devletin üstünde hiçbir dinsel figür konumlandırılmaz. Ulema, Osmanlı'da siyasi kararlara uymak durumunda olup sultanın kararlarına tabi bir sınıf olarak konumlandırılır.

Din, Osmanlı'da merkezileşme ve fetih politikaları için önemli bir araçtır; Anadolu'daki şeyhlerin, dervişlerin güç sahibi olduğu beyliklerin merkeze çekilmesiyle fetih orduları güçlendirilir ve kimi dini çevrelerin isyanlarına karşı koymak için de bir iş birliği gerçekleştirilir. 1517'de I. Selim'in sultanlığı döneminde, kutsal emanetlerin İstanbul'a taşınmasını ve sembolik konumda olan hilafetin Osmanlı sultanı tarafından sahiplenilmesini sağlayan, Mısır fethini kolaylaştıran, Anadolu beyliklerinin İslamlaşmasıdır.¹³ I. Selim'in hilafeti Osmanlı Devleti'ne dahil etmesiyle birlikte sembolik konumda olan halifelik, sultanın iktidarında temsil edilerek saltanatla idame ettirilen karakterine geri döndürülür. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde I. Selim'den itibaren halife de olan sultan, tanrısal iktidarın temsilcisi değil; siyasi ve dünyevi iktidarın temsilcisidir. Halife unvanının I. Selim tarafından kullanılmadığı, fermanlarda ve belgelerde bu ifadeye rastlanılmadığı tespit edilir. Resmî olarak halifelik unvanı, Osmanlı-Rusya arasında imzalanan 1774 tarihindeki Küçük Kaynarca Antlaşması'nda kullanılır. Kırım üzerinde siyasi otoritesini kaybeden sultanın, Müslüman halkın dinî otoritesini talep ederek Kırım üzerinde yetkinliğini devam ettirmesi adına bu karara varılır.¹⁴ Bu kararın on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda toprak kaybeden Osmanlı'da devam ettirildiği görülür. Batılı dinî otorite varlığı olan papa benzeri bir varlığa ve teokratik devlete Osmanlı'nın zayıflamaya başladığı dönemde başvurulur; II. Abdülhamit, halifelik unvanını alternatif bir siyasi güç adına dinî bir güç olarak sahiplenip kaybedilen topraklardaki Müslümanların dinî otoritesini üstlenerek siyasi

¹² Özek, *Devlet ve Din*, 365.

¹³ Özek, *Devlet ve Din*, 368.

¹⁴ Arnold J. Toynbee, Kenneth P. Kirkwood, *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: K. Yargıcı, N. Uğurlu), Örgün Yay., İstanbul 2017, 217-218.

otoritesini de geri kazanmayı hedefler. Müftülerin ve kadıların atanmasının Osmanlı'ya bırakıldığı bu dönemde siyasi iktidar, kaybedilen topraklarda Osmanlı'ya ait değildir ve dinî otorite tek başına gücünü koruyamamıştır.¹⁵ Hilafetin ilga edilmesine kadar dünyevi karakterinden uzaklaştırılıp küresel dinî otoriteye dönüştürüldüğü II. Abdulhamit'in halifelîği, siyasi otoritenin kaybedilen topraklarda geri kazanılması adına kullanılır ve Müslüman halklar üzerindeki manevi gücünden siyasi gücün devşirileceğine inanılır. Hindistan'daki Müslümanların İngiliz karşıtı hareketlerine güç verecek bir kurum olarak kullanılan halifelik, Osmanlı'dan Batı'ya geçmiş diğer topraklarda da manevi bir otoritenin sürdürülmesi içindir. Fakat hilafetin Türkiye'de resmî olarak ilga edilmesine kadar dışarıdaki Müslümanların birçoğu tarafından fiili olarak ilga edildiği görülür. Siyasi otoritenin kaybedilmesiyle dinî otoritenin sürdürülemediği yerlerde halife adına cihat edilmesi gerektiğini bildiren 23 Kasım 1914 tarihli fetvaya Senusî ve Sana Müslümanları dışında olumlu cevap veren olmadığı, Suudi Arabistan'da Vehhabîlerin Hint Müslümanlarına hükmeden İngilizlerle anlaştığı görülür. Türkler için milliyetçiliğin lüzumunun kavranılacağı günlere kadar Osmanlı'nın hakimiyetini kaybettiği topraklardaki milletlerin milliyetçi politikaları karşısında halifelik, hedeflenen birleştirici gücünü sergileyemez.¹⁶

Başka dinlerin, mezheplerin ve ırkların varlığının tolere edildiği Osmanlı klasik dönem devlet yönetimi, geleneksel devlet anlayışına sahiptir ve Selçuklularda olduğu gibi din, devletin kapsayanı değil; devlet dinin kapsayanı olarak siyasal iktidarın tek söz sahibidir.¹⁷ Dini erk tarafından meşruluğu tayin edilen, dini iktidarın atadığı bir iktidar Osmanlı klasik döneminde söz konusu olmazken devlet adamı tarafından atanan din adamı ve kuralları devlet adamı tarafından belirlenen din işleri alanı söz konusudur.

On altıncı yüzyıl sonrası ekonomik bozulmalar neticesinde din-devlet ilişkilerinin seyri değişir ve dinselleşme lehine artan politik faaliyetler gündeme gelir. Ekonomik bozukluklar, dinin ihmalinden doğan bozukluklar olarak yorumlanarak ekonomik olması gereken tepkiler dinsel tepkiler olarak ortaya çıkar. Toprak düzeni bozulan Osmanlı'nın siyasî yapısı da bozulunca şer'î hukukun kamu hukukunu belirleme talepleri ortaya çıkar. Bir anlamda siyasî ve iktisadî bozukluğun dinî muhalefetle

¹⁵ Toynbee, Kirkwood, *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, 220.

¹⁶ Arnold J. Toynbee, *1920'lerde Türkiye, Hilafetin İlgaı*, (Çev.: Hasan Aktaş), Ekin Yay., İstanbul 2021, 47-62.

¹⁷ Özek, *Devlet ve Din*, 371.

çarpıtıldığı görülür. Ehli örf ve reaya arasındaki çatışmaların şiddetlendiği on altıncı yüzyıl Osmanlısında sosyal kargaşaya nüfuz edemeyen siyasal güç yokluğunda ehli şer‘, kadılar eliyle dinsel politika gütmeye başlar. Siyasal iktidar güç kaybettikçe dinselliğin arttığı Osmanlı’da devlet, sosyal tabanın din işlerine nüfuz edemez hale gelir. Toprak politikasının bozulması, kent merkezlerine göçün artmasına ve medreselerde çok sayıda ehliyetsiz kişinin yer almasına neden olur. Devlete karşı din temelli muhalefet, ilk olarak ulema tarafından temsil edilir, iktisadî ve siyasî bozuluş ile dinselleşme arasındaki doğru orantı, Kanuni döneminde daha da belirginleşir. Ebussuud, iktisadî siyasî bozulmanın dine sarılarak, şer‘î kanunun öncelenmesiyle aşılabileceğini düşünür. Dini kuralların uygulanması halinde problemlerin çözüleceği yönündeki fikirlerini sultana kabul ettirir. 1537 Fermanı ile dinî baskı hem medreseler hem sosyal hayat için uygulanır.¹⁸ Şeyhülislamların zaman zaman Osmanlı sultanlarını azledebileceği; özellikle modernleşme politikalarının uygulanmaya başlanmasıyla dinî muhalefete, Yeniçeri ayaklanmalarına destek oldukları örnekler görülürken genellikle sultanın Şeyhülislam üstündeki erki ve sultan tarafından azledilen Şeyhülislamlar daha fazla görülür.¹⁹ On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda modernleşme politikalarını engelleyen ulema-Yeniçeri iş birliği arasında Yeniçeri devlet üstünde silah gücünü ulema da dini gücünü konuşturacak şekilde iktidara uygulanan baskıyı bölüşürler.²⁰

Osmanlı Devleti’nde din ve devlet ilişkileri, sembolik konumdaki halifeliğin Mısır’dan devralınarak saray saltanatına taşındığı I. Selim’in padişahlığına kadar Selçuklu din-devlet ilişkilerinin benzeri bir biçimde seyreder. Osmanlı’nın toprak politikasının ve ekonomisinin bozulduğu on altıncı yüzyıl itibariyle devlete nüfuz etmeye başlayan ilmiye teşkilatının on yedinci yüzyılda modernleşme karşıtı hareketleri ve padişaha karşı güç kazandıkları zamanlar tecrübe edilir. Yeniçeri ile saraya karşı ortak hareket eden ulema, II. Mahmut’un Yeniçeri’yi lağvetmesiyle yalnız kalır. Yarı sömürge durumuna düşen Osmanlı son dönem din ve devlet ilişkileri, halk için şeriatçılışma ve yoksulluk içinde seyrederken Tanzimat ve Islahat hareketlerinin ardından milliyetçi muhalefet doğar ve Türk Devrimi’nin ardından din ve devlet ilişkileri yeni bir boyut kazanır.

¹⁸ Özek, *Devlet ve Din*, 372-383.

¹⁹ İsmail Kaya, “Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri”, *Tokat, İlmîyat Dergisi*, 8(1), Haziran, 2020, 403-428, 423.

²⁰ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, (Çev.: Sedat Cem Karadeli), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2022, 21.

1.2. CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİNİN ARKA PLANI: OSMANLI BATILILAŞMA SÜRECİ

Osmanlı modernleşmesi Batı'daki gibi burjuvanın ve halkın dayatmasıyla değil; on sekizinci yüzyıl itibariyle sultanın dayatmasıyla yürürlüğe giren politikalarla mümkün olur. Batı modernleşmesi, aşağıdan yukarıya doğru işlerken Osmanlı'da yukarıdan aşağıya doğru yol alır.²¹ Osmanlı'da kurtuluşun anahtarının Batılılaşmak, modernleşmek olarak tespit edilmesi, on sekizinci yüzyılın ilk yarısında askeri sahada ihtiyaç duyulan yenileşme, Osmanlı Devleti'nin mağlup ayrıldığı anlaşmalardan galip olan tarafın ordusunun özelliklerini alma ve uygulama talebi olarak gündeme gelir. İlk resmî Batılılaşma politikaları ve matbaanın getirilişine kadar devam eden askeri, teknik ve ilmi reform politikaları uygulanır. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya gönderdiği elçilerle, Avrupa'dan alınıp uygulanacak modelleri toplamaları, karşısında mağlup olunan Batı'nın bir takım askeri, kamu ve sosyal işleyişlerin takip edilmesi gerektiğinin göstergesidir.²² Siyasi idarenin öncülük ettiği Batılılaşma hareketlerine Osmanlı'da muhalefet eden cephe ise ulema, Yeniçeri Ocağı ve sivil örgütlenmelerdir. *Lale Devri* adıyla anılan ve dönemin sadrazamı Damat İbrahim Paşa'nın idam edilmesi, padişah III. Ahmet'in tahttan azledilmesiyle sonuçlanan Patrona Halil İsyanı'nın ve isyanın destek bulduğu tepkilerin nedenleri, İslami değerlere uygun bulunmayan yenileşmeler ve Batılılaşma politikalarıdır. Saray ve çevresinin modernleşmeye istekli ve ön ayak olduğu bu dönemde tutuculuğu sergileyenler saraya karşı dinsel muhalefet sergileyen örgütlenmelerdir. *Lale Devri*'nde bir dizi kültürel yenilikler gerçekleştirilir. Örneğin Farisi etkiden kurtulan şiir örnekleri sergileyen şairler teşvik edilir, askeri ve ilmi alanlarda da yenilikler hayata geçirilir.²³ Osmanlı Devleti on sekizinci yüzyılın ilk yarılarında matbaayla tanışır, matbaayı on beşinci yüzyılda kullanmaya başlayan Yahudiler ve Ermeniler dışında Türklerin de kullanımına ilk kez izin verir.²⁴

²¹ Özek, *Devlet ve Din*, 386.

²² Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., VII. Dizi, Sa. 8.a, Ankara 1987, 179-202, 235-253.

Ahmet Refik, *Lale Devri*, Pınar Yay., İstanbul t.y., 21-86.

Arif Korkmaz, "Mehmed Said Paşa Sefaretnamesi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 2011, 201-236.

²³ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni (Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar)*, (Çev.: Berkay Ersöz), Phoenix Yay., Ankara 2017, 3, 171.

²⁴ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev.: Boğaç Babür Tuna), Arkadaş Yay., Ankara 2022, 71-72.

Fransız Devrimi'nin yenilikçi fikirleri, Osmanlı Devleti içinde Türkler arasında etkisini hissettirmeye III. Selim döneminde başlar ve saray idaresinin merkezileşmesine tepki olarak kendini gösterir. Padişah, orduyu tasarlayacak model için Fransa'dan yardım alır, eğitmenler getirtir. III. Selim döneminde Fransızların talebiyle başlayan Osmanlı elçilerinin devrim sonrası Fransa'sının Osmanlı'da destek, temsil ve karşılık bulma ilişkileri, II. Mahmut döneminde de devam ettirilir. III. Selim dönemindeki ilişkilerin Osmanlı devlet adamları ve ulema çevresi tarafından nasıl karşılandığı ise 1803-1806 yılları arasında Paris Büyükelçiliği görevinde bulunan Mehmet Said Halet Efendi'nin Paris'ten gönderdiği mektuplardan anlaşılır. Halet Efendi, Fransız Devrimi'nin yol açtığı yeni durumu pek şeytani bulur ve Osmanlı'da böylesi bir yenileşmeyi tavsiye etmez. III. Selim'in ulema ve Yeniçeri tarafından tepki toplayan Batılılaşma politikaları şeyhülislam Ataullah Mehmed Efendi'nin (ö. 1811) padişah aleyhine verdiği fetva ile sonuçlanır. III. Selim, şeyhülislamın desteğini ve meşruiyetini sağladığı Yeniçeri ayaklanmasıyla tahttan indirilir.²⁵

Şeyhülislamın tutucu tepkileriyle Osmanlı modernleşme süreci dinî muhalefetle karşılaşır, Osmanlı klasik dönem şer'î hukukun kamu hukukuna etkisi olmadığı halde ekonomik sorunlar din alanında tevil edilip soyutlanır ve dinî muhalefet neticesinde siyasî iktidarın kontrolünden çıkan yasama kurumu dinselleşir. Ulemanın teklifiyle Şer'î Hüccet'i imzalayan IV. Mustafa'nın padişahlığı döneminde devlet, ulemanın baskısı altındadır. Padişahın şeriata uygun yönetim sergilemediği zaman ordunun müdahalesini meşru sayan bu anlaşma, sultan üzerindeki dinî iktidarın ve ordu-ulema iş birliğinin siyasî iktidara nüfuzunun göstergesidir.²⁶ II. Mahmut'un bu iş birliğini bozan Yeniçeri Ocağı'nı kaldırma kararıyla devlet, ulemayı yeniden kontrol etmeye başlar. II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırırken şeyhülislamın fetvasını kullanması, ulemayı saraya bağladığını ve ümeranın ulemayı saray merkezli ilişkiye yeniden yönlendirdiğini gösterir.²⁷ II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağı'nı lağvetmesine bağlı politika olarak Bektaşî Tekkesini kapatması ve Bektaşiliği yasaklatması, Türk çevre din anlayışına karşı da merkeziyetçi bir tavidir. Bunun yanında Nakşibendi Tarikatı'nın desteklenmesi, Nakşi dergahlarının bakımının, onarımının devlet tarafından üstlenilip yeme içme giderlerinin

²⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 100.

²⁶ Özek, *Devlet ve Din*, 396.

²⁷ Özek, *Devlet ve Din*, 403.

de yine devlet tarafından karşılanması sarayın merkeziyetçi tutumunun ve iktidarcı tarikatla iş birliğinin göstergesidir.²⁸

Yeniçeri Ocağı'nın lağvedildiği II. Mahmut döneminde Osmanlı merkezileşmesinin önü açılmış olur. Eğitim, vakıflar, haberleşme alanlarında gerçekleştirilen bir dizi yenilikler II. Mahmut döneminde Yeniçeri baskısının, denetleme gücünün ortadan kaldırılmasıyla ve onunla kuvvet bulan ulemanın gücünün kısmen ortadan kaldırılıp sultanın kendisine bağlamasıyla mümkün olur. Özellikle daha önce III. Ahmet ve III. Selim dönemlerinde Yeniçeri ve ulema tarafından İslami değerlere uygun bulunmayan yenilikler kolaylıkla gerçekleştirilir. Saray çevresinin kılık kıyafetinin Avrupa'ya benzerlik göstermesi için ve asker üniformalarının ceket ve pantolondan oluşması için kılık kıyafette modernizasyona gidilir.²⁹ Padişahın kendisinin de kullandığı yeni bir başlık olan fes, saray çevresi ve memurlar için zorunlu hale getirilir. Sakalların kısaltılması uygulamalarını sivilleri de kapsayan Batılılaşma imajı izler.³⁰ Bu mecburiyetten sadece ulema muaf tutulur. II. Mahmut döneminde sanayi, tarım, ticaret için kurumsallaşma hamleleri de gerçekleştirilir. En önemlisi ise dilde sadeleşme hamlesidir. II. Mahmut dönemi Batılılaşma öncülerinden biri olan Akif Paşa, Osmanlı resmi yazışmalarındaki karmaşık dilin yerine modern devlete daha uygun düşecek daha anlaşılır bir dilin kullanılmasını sağlayacak yeniliğe önderlik eder.³¹

Tanzimat Fermanı ya da *Gülhane Hatt-ı Hümayunu* (1839) adlarıyla anılan, idare, hukuk, eğitim ve din alanlarını kapsayan reform süreci ile Tanzimat'ı kuvvetlendirmek amacıyla ilan edilen *Islahat Fermanı* (1856) Osmanlı Devleti'nin modernleşmesi yolunda atılan en önemli adımlardır. Tanzimat döneminin eğitim ve hukukta sağladığı yenilikler, uluslaşmanın, laikleşmenin başladığını gösteren düzenlemelerdir. Meclis-i Maarif-i Umumiye'nin (1847) kurulması ve bakanlığa dönüştürülmesi, Osmanlı eğitim sisteminde yeni bir düzenlemedir. Bu düzenlemenin yürütücülerine göre eğitimde din öncelik teşkil etmez ve kurulan okullarda ulemanın ve dini eğitimin haricinde bir eğitim yürütülür. Müfredat dinsel bir müfredat olmadığı gibi öğretmenler dinsel kimlik iddiası olmayan kişilerdir. Bu yenilik, laik eğitim sistemine giden yolun önemli adımlarından

²⁸ Kübra Karagöz, "II. Mahmut Dönemi Tekke ve Zaviyelerine Yapılan Yardımlar (1808-1839)", *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 2020, 106-122.

²⁹ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 134.

³⁰ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 143.

³¹ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 147.

biridir.³² Ulemanın, medreseler üzerindeki etki ve yetkisi korunur; fakat kurulan yeni okullar ulemanın yetki alanının dışında kalır.³³ Eğitimde ikilik, daha da önemlisi dinsel kimlikli ulema ile dini eğitim kurumu özelliği taşıyan medreselerin görece eskinin imajını sergileyen kişi ve kurumlar olması Maarif Nezareti'nin ortaya çıkardığı yeni durumlardır.

Tanzimat Dönemi ile hukukta gerçekleştirilen düzenlemelerde de millileşmenin etkisi hissedilir orandadır. Tanzimat'la birlikte Osmanlı Devleti'nde hukukta bir ikilik söz konusudur; Nizamiye Mahkemelerinde yeni kanunlar, şeriat mahkemelerinde ise şeyhülislamın hâkim olduğu şer'i kanunlar görüşülür. Bu ikiliği ortadan kaldırmak adına Cevdet Paşa'nın görevli olacağı Divan-ı Ahkâm-ı Adliye (1868) kurulur ve bu kurum medeni kanun yapmak üzere, *muamelat* ve *münakehat* meselelerini ele alır.³⁴ Tanzimat, daha önce başlayan, III. Ahmet ve III. Selim dönemlerinde devam eden, II. Mahmut döneminde hız kazanan Batılılaşma politikalarının devamı olma niteliğindedir. Batılılaşma politikaları Tanzimat ve Islahat düzenlemeleri sonrasında da devam eder. II. Meşrutiyet döneminde Batılılaşma, modernleşme politikaları uygulanırken meşrutiyet karşıtı söylemler çoğunlukla din temelli söylemler olarak ortaya çıkar. Örnek olarak 1911 yılı şeyhülislamın, Müslüman kadınları Avrupa kıyafetleri giymemeleri konusunda uyarın fetva yayınladığı, oruç tutmayanların da para cezasına çarptırıldığı kararnamenin yayımlandığı yıldır. Modern müfredatlı okulların çoğaldığı, eğitimin kız öğrencileri de kapsadığı 1917 yılında şeriat mahkemelerinin adliye mahkemelerine tabi kılınması, çağdaş yaşamın din temelli muhalefete rağmen hızla benimsendiğini gösterir.³⁵

Tanzimat'ın ve görece daha başarılı addedilebilecek Islahat'ın en memnun ettiği kitle Hristiyanlardır. Zira bu iki reform düzenlemesiyle Müslüman halkla aralarındaki eşitsizlik ortadan kalkar, Hristiyanlar mükellef oldukları cizye vergisinden muaf tutulurlar. Tanzimat ile adı anılan Reşit Paşa bu bakımdan Islahat düzenlemelerini eleştirir ve egemenliğe aykırı imtiyazlar verildiğini, bu durumun ileride iç işlerine müdahaleye varabileceğini söyler. Islahat dönemi sorumlusu Fuat Paşa ise memnun

³² Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 159.

³³ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 160.

³⁴ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2020, 226.

³⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 310-311.

edilen Hristiyan tebaa ile dışarının böyle bir müdahaleden uzak tutulacağını savunur.³⁶ Osmanlı Devleti'nde daha önce Müslüman Türkleri kapsayan ve onların hürriyetlerini yasal güvence altına alan bir düzenleme olmadığı halde Tanzimat ve onun ıslah edilmiş versiyonuyla Islahat, Hristiyanların Osmanlı'dan ayrılarak uluslaşmasını sağlayan düzenlemeler olarak sonlanır.³⁷ Osmanlı modernleşme süreci, Tanzimat ve Islahat düzenlemeleriyle birlikte gayrimüslimlerin uluslaşmasına olanak sağlarken uzun süre Müslümanların uluslaşmasına engel olur ve II. Meşrutiyete kadar Türklerin İslamcı muhalefetten başka muhalefet üretemedikleri görülür. Yalnızca İslamcı muhalefetle karşılanan modernleşme politikaları halkı kapsayacak şekilde uygulanamaz ve yasanın daha fazla dinselleştiği dönemler tecrübe edilir. Dinsel muhalif söylemin arttığı dönemlerde şeriat kamu hukukunda etkili olmaya başlar. Osmanlı Devleti ekonomik ve siyasal alanda güçlü olduğu dönemlerde şeriat baskısından uzakken çöküş zamanlarında dinsel politikalar ve şeriat baskısı ortaya çıkar.³⁸ Genç Osmanlılar hareketinin Tanzimat ve Islahat düzenlemelerine karşı İslamcı muhalefatinin başarıya ulaşmasının ardından teokratik bir anayasal düzen kurulur. Abdulaziz'i tahttan indiren Genç Osmanlılar, şeriata uygun, devlet ve din birlikteliğini esas alan 1876 anayasasını hayata geçirirler. Teokratik nitelikler taşıyan anayasaya göre egemenliğin Tanrı'da ve onun temsilcisi halifede olduğu vurgulanır. Şeriatı siyasi gücün üstünde konumlandıran 1876 anayasasında, padişahın Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu tarif edilir.³⁹ Sultan Abdulhamit'in bütün yetkileri elinde topladığı bu anayasada halifeliği de tanrısal konuma yükseltilir. Anayasanın 7. maddesinin sağladığı kutsal hakka dayanıp meclisi dağıtan Abdulhamit, dini iktidarıyla birleştirdiği siyasi iktidarını Panislamizm teorisine göre sürdürür. Tanzimatın üstünün çizildiği Abdulhamit dönemindeki Osmanlı, Batılılaşmadan uzaklaşıp şeriata uygun yönetimde karar alır. Panislamizm teorisine ve Abdulhamit'in ekonomi politikalarına karşı gelişen muhalefet ise görüşlerini dinsellikten ayırmaya başlayan yeni Genç Osmanlıların, Jön Türklerin ve nihayetinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin politikalarıdır. II. Meşrutiyetin ilan edilmesiyle siyasi gücünü kazanan İttihat ve Terakki Partisi Abdulhamit'i tahttan indirerek iktidar olur. Meclisin yeniden kurulup hilafetin yeniden zapt edildiği ve din temelli olmayan eğitime

³⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 217.

³⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 218.

³⁸ Özek, *Din ve Devlet*, 411.

³⁹ Özek, *Din ve Devlet*, 427.

öncelik verildiği devlet yönetimine İttihat ve Terakki politikalarıyla ulaşılır. Bununla birlikte halifelik kurumuna İttihat ve Terakki tarafından dokunulmadığı, bu kurumun İttihat ve Terakki'yi meşrulaştırıcı gücü vesilesiyle sultanda bırakıldığı görülür.⁴⁰ Osmanlı'nın kontrolünden çıkan topraklardaki Müslüman nüfusun Osmanlı'yı işgal eden güçlere karşı yardıma çağrıldığı *Cihad-ı Ekber* fetvasının halife adına çıkartılması, hilafet kurumundan İttihatçı yöneticilerin umudu olduğunu gösterir.

Anadolu Hareketi'nin ulusal egemenlik üstüne inşa ettikleri söylemleri, ümmet yerine millet kavramının yer aldığı bir söylemdir. Bu bağlamda 1921 anayasası hakimiyetin kayıtsız şartsız millette olduğunun vurgulandığı bir anayasadır. Egemenliğin tanımının değişmeye başladığının göstergesi olan 1921 anayasasında dini iktidarın temsili olan halifeliğin tanınması, yasaların şeriata uygun olması şartı, kurulacak devletin şeriata dayandırılması, Şer'iyye ve Evkaf vekillerinin yasa yapımında söz sahibi olması durumu, 1921 anayasasının egemenliğin tanımı olan maddeyle çelişik unsurları da barındırdığı gösterir.⁴¹

Osmanlı modernleşme süreci; Panislamizm, Osmanlıcılık ve Türkçülük tezlerinin ortaya çıktığı bir dizi birbiriyle ilişkili olan ideolojilerin sahnelenmesine yol açar. Ulusal kurtuluş hareketi, ulusçu kimliğin öne çıkarıldığı ve kurulacak olan yeni devletin de ideolojisinin belirlendiği bir harekettir. On sekizinci itibariyle başlayan Batılılaşma, modernleşme süreci antiemperyalist bir çizgiye taşınarak bağımsız cumhuriyetin kurulmasının ardından da devam eder. Batılılaşma bu bağlamda Osmanlı döneminde başlayıp cumhuriyete kadar uzanan ve cumhuriyetle milliyetçilik çerçevesinde gerçekleşen uzun bir süreçtir. Devrimin ve modernleşmenin *kendiliğinden* gerçekleşen yönünün rol oynadığı bu süreklilik, arada sekteye uğrasa da ve hatta II. Abdulhamit döneminde otuz yıl kadar uzun sürecek bir engellemeye maruz bırakılsa da değişimin çoğalarak geldiği, durdurulamadığı görülür.

Fransız Devrimi'ni, feodalizmin bünyesinde doğan, büyüyen ve gelişen bir devrim olarak gören Tocqueville, devrimin bir kopuş olmasını sembolik kopuş olmasına bağlar ve bunun yeni rejim tarafından böyle sunulması gerektiğine inanır. Hakikatte böyle bir kopuşun olmadığının, devrimin tarihsel bir sürecin sonucu olarak ortaya çıktığının altını çizen yazar, bir toplumun hazır olmadığı şeyin ona dayatılmasının

⁴⁰ Toynbee, Kirkwood, *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, 226.

⁴¹ Özek, *Devlet ve Din*, 461.

olanaksızlığı üstünde durur. Ona göre 1789 Fransız Devrimi'ni ortaya çıkaran ve gerçekleşmesini sağlayan değişim, devrim öncesinde; feodal sistemin içinde gizlidir. Tocqueville, Fransız Devrimi'ni iktisadi ve sosyal alandaki değişimin siyasal alana taşınması olarak son ve en önemli adım sayar. Öyle ki devrim gerçekleştiğinde soyluluğun artık çağı geçmiş olduğu bellidir ve hürriyetleşmenin yöneldiği sınıf olmaktan çoktan çıkmıştır.⁴²

Tocqueville, devrimden önceki rejimin merkezileşme karakterinin, devrimin içinde kaybolmadığını ve korunduğunu, bunun da merkezileşme sisteminin devrimi bizzat başlatan olmasından kaynaklandığını belirtir. Devrimin uzunca bir sürede hazırlanması gereken ve tarihsel süreç içerisinde kendiliğinden gelen karakterine hakkını veren Tocqueville'e göre Fransız Devrimi sanıldığı gibi dinsel erki de yıkmamış, dinsel erkin elinden, kiliseden, siyasi erkini alıp, dinsel yetkinliğine dokunmamıştır. Öyle ki sermaye değişimi gibi görünen kilisenin mallarına yeni rejimin el koymasının bile sanıldığından daha az bir değişim olduğunu, yeni maliklerin sayısının eski maliklerin sayısına oranla artmadığını bildirir. Ona göre devrim toprağı bölmek ve paylaşmak değil serbest bırakmak görevini üstlenmiştir.⁴³

Türk modernleşmesi de bu bağlamda uzun bir zamana ihtiyaç duyarak ilerler; fakat cumhuriyetle birlikte görece *kendiliğinden* karakterinden ayrılarak iradi bir boyut kazanır ve Batı'ya endeksli modernleşme geçmişinden farklılaşarak kültürleşme politikasına dahil olur. Ziya Gökalp, devrimin bir anda ortaya çıkan bir şey olmadığını, onun zamana ihtiyaç duyan ve uzun bir süreç sonunda oluşan bir fikir olduğunu bir şiirinde şöyle anlatır: “*Bildin ki inkılap olmaz bir anda / Onun zamandadır ancak ümidi.*”⁴⁴

Devrimin, bir değişim olduğu, devrimden sonra yeni bir rejimin doğduğu muhakkaktır. Fakat devrim, kendisinden önceki rejimin idari, iktisadi, dini yapısını bütünüyle yıkmaz, o alanların yorumunu değiştirir. Geçim kaynakları, sosyokültürel yapı ve inançlar, köktenci bir biçimde yok olmaz, görünen o ki yalnızca modern biçimde dönüştürülür, ulusların kültürlerine endeksli biçimde değişen paradigmaya aynı alanların değiştirilmiş yorumlarıyla geçilir. Batı'da, feodal sistemin içerisinde inanç,

⁴² Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, (Çev.: Turhan Ilgaz), Kesit Yay., İstanbul 1995, 10-11.

⁴³ Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, 58, 67, 103.

⁴⁴ Uriel Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, (Çev.: Adem Yalçın), Pınar Yay., İstanbul 2021, 152.

iktisat, egemenlik ve sosyal yapının dönüştürülmesi ile çıkılıp ulus devlet modeline geçilmiş, bu geçişte yeni bir siyasal ve sosyal anlam alanı inşa edilmiştir. Algı, anlam ve yorum artık ulus düzlemine yerleşmiştir. Osmanlı'nın Tanzimat'la başlayan paradigma kırılması sosyal alanda çok hızlı ve sert ortaya çıkmış, eski toplumu izah eden kavramlarsa geçerliliğini kaybetmiştir. Osmanlı tebaasının tanımlandığı, zımnî, harbî, azınlık, Millet-i hâkime, Millet-i Sadıka ve bu terimlerin anlam bulduğu Daru'l-İslam, Daru'l-Harp algısıyla okunan dünya, anlam zeminini yitirmiştir. Sosyal altyapının çöküşü anlamına gelen Hristiyan azınlıklara sağlanan ayrıcalıklar, Hristiyanların yurt içindeki durumlarının dışarıdan kontrol edilmesi gibi egemenlik sorunu arz eden gelişmeler, Ermenilerin milliyetçi ayaklanmaları nedeniyle Anadolu'nun da kaybı korkusu, Müslüman Arapların milliyetçi ayrılık hareketleri, Müslüman halkların yaşadığı toprakların kaybıyla ümmetin hamisi olma görevinin yerine getirilememesi, hermenötik olarak eski siyasal ve sosyal anlam evreninin kıyameti anlamına gelir. Batı'da ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla önem kazanan milliyetçilik, Osmanlı topraklarındaki gayri Türk unsurları etkilemeyi başarmış, Türklerin milliyetçi tutumu ise var olma mücadelesi olarak denenilen yollardan en başarılısı olmuştur. Bunun nedeni hem değişen paradigmaya, yeni siyasal sosyal anlam zeminine uyum hem de etnikçi ayaklanmaların antitezini ancak yeni paradigma çerçevesinde, tezin olduğu alanda ortaya koyabilme imkânıdır.

Batı'nın, Batı olmayan dünyaya baskısına karşı Doğu'nun, Batılılaşarak karşı koyması, Batı'nın silahıyla silahlanması ve kendisini böylece koruması Petro'nun Batılılaşan Rusya'sı örneği ile anlaşılır.⁴⁵ Fransız Devrimi'nin yaydığı model, diğer Batılı ulusları ve çok uluslu devletler içerisindeki azınlıkları harekete geçirdiğinde Osmanlı Devleti için Batılılaşma zaruret olarak belirir ve Batılılaşma ihtiyacı Ahmet Muhtar'ın ifadelerinden anlaşılır: “*Ya Batılılaşırız ya mahvoluruz.*”⁴⁶ Ahmet Muhtar'ın bu sözleri Toynbee'nin *Dünya ve Garb* adlı kitabında anlattığı, Batılılaşmak ya da Batı'yı tecrübe etmek seçeneklerinden tercih edileni ortaya koyar. Toynbee'ye göre Batı dışında geri kalan dünya, Batı'nın mütecaviz davranmayı alışkanlık haline getirdiği dünyadır. Doğu, Batı'nın tecrübe edildiği bir alan olarak, Batı'dan ancak Batılılaşarak kurtulabilir. Rusya'nın ve Türkiye'nin, milli kimliklerinin bilincine vardıkları müspet

⁴⁵ Arnold J. Toynbee, *Dünya ve Garb*, (Çev.: Emin Bilgiç), Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2014, 17.

⁴⁶ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 319.

Batılılaşma örneklerine karşı menfi bir örneklik teşkil eden Hindistan Batılılaşmamış, Batı'yı tecrübe etmekle iktifa etmiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün kurumsallaşma yönünde bir devrim gerçekleştirdiğini belirten Toynbee Türk Batılılaşması hakkında şöyle yazar:

*“Türk halkı Atatürk'ün ilhamı sayesinde Garb milliyetçiliği ve her şey dahil olmak üzere, bir istisna yapmaksızın modern Garb hayat tarzını kendine mal etmek suretiyle müşterek Garb problemini çözmeyi deneyerek muhakkak bütün İslam âlemine bir hizmette bulunmuştur.”*⁴⁷

Ulusçuların Batılılaşma politikalarıyla Batı karşıtı İslamcı muhalefetin Batı karşıtlığı arasında muğlak kalan bir Batı vardır. Batı karşıtı İslamcı muhalefete göre Batı Hristiyan dünyasıdır ve onu taklit etmek gayri İslami bir tavidir. Ulusçuların da Batı karşıtı bir politikası vardır ve antiemperyalist ilkeyle çerçevelenmiştir. Batı'dan Batılılaşarak kurtulma politikaları yürüten ulusçular karşısında itilaf hareketi ise mandacı İslamcı bir politika üretmiştir. Ulusçuların Batılılaşması meşru müdafaa niteliğindeki Batılılaşmadır ve Osmanlı'dan Türkiye'ye, kurumsallaşması iki yüzyıla yakın bir zaman zarfında tamamlanabilmiştir. Osmanlı'da askeri ve teknik alanda başlayan Batılılaşma politikaları, sivil sosyal hayatı kapsayan reformlarla devam etmiş ve kurumsallaşması cumhuriyetle nihayet bulmuştur. Değişen paradigma, uzun süren Batılılaşma politikaları vesilesiyle yakalanmış, ulus devletlerin karşısında Türkiye de yerini almıştır. Cumhuriyet inkılaplarının arka planı Osmanlı modernleşme süreci, 18. yüzyıla kadar uzanır ve cumhuriyet dönemi modernleşme politikası bir kişinin, bir zümrenin yoktan eylemleri olarak değil; uzun bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkar.

⁴⁷ Toynbee, *Dünya ve Garb*, 12, 35, 39.

İKİNCİ BÖLÜM

ULUS DEVLET VE LAİKLİK

2.1. CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİ

Din dili, din anlayışı ve din yorumları, bir paradigmadan bir başka paradigmaya geçişte değişip dönüşürler, kültürden kültüre, zamandan zamana, bireyden bireye farklı algı ve anlamalarla var olurlar. Belli bir toplumun, özgül sosyal alt yapısı ve uzun sürede şekillenmiş kültürü içinde algıladığı ve yaşadığı din, yalnızca o toplumun anlam dünyasında bir varlığa karşılık gelir.

Evrensel dinler, doğdukları coğrafyanın dışına taşıp, başka milletlerin toplumsal yaşamları ve kültürleri içinde de kavranırlar. Bunun kabul edilebilmesi için endüstriyel toplumun doğması gerekmişse de tecrübe sahasında her milletin kültürünün din anlayışında farklılaşmaya neden olması evrensel dinlerin bir özelliğidir. Başka kültürlerle geçemeyen aktüel alanda hiçbir değişikliğe uğramayan ve başka kültürlerden etkilenmeyen din, kavmiyetçi özellikleri haiz dindir ki Yahudilik örneğinde böyle bir dinin yayılma ve Yahudiler dışında başka milletlere hitap etme iddiası da yoktur. İslam, ortaya çıktığı Arap topraklarında; önce Mekke’de, Medine’de, daha sonra bütün Arap yarımadasında ve sonrasında dünyanın birçok bölgesinde müntesibi bulunan bir dindir. Dört halife döneminde başlayan fetihler, Emeviler ve Abbasiler devrinde de sürmüş, Türklerin Müslüman olmalarıyla birlikte daha geniş topraklarda, farklı milletlerin dini olma özelliğine kavuşmuştur. Din-devlet, din-toplum, din-birey ilişkilerinin farklı farklı şekillendiği bu yeni topraklarda yönetimler, uzun süre Osmanlı’nın yönetimi altında hayat sürmüşlerdir. Halifenin hem dünyevi hem dini bir yönetici olarak algılandığı zaman zarfında din söyleminde birlik oluşmamış, saray dini ve halk dini olarak ikili yapılanma ortaya çıkmıştır.

Sanayi Devrimi sonrası başlayan endüstrileşme ve Fransız Devrimi’nin ardından başlayan milliyetçileşme akımı sonrası, devlet ve toplum birliği ile din söylemi de birliğe kavuşur. Cumhuriyetin din söylemi de devlet ve toplum birliğinin salık verdiği milliyetçi politikanın söylemi olarak ortaya çıkar. Din, toplumsalın sahiplenilmesiyle

devletin kurumsal yapısı içinde bir söyleme kavuşur ve milliyetçi özelliklerle birlikte toplumsallaşır.

Söylem, dilin yapılanmasından farklı olarak bireyden fazlasına ihtiyaç duyup, toplumsal ve siyasi arenada ortaya çıkar. Söylem, dilin sahip olması lüzumlu olan anlama göre değil, bir mücadele temasına göre şekillenir. Söylem, gerçekleştiği ortamda gerçeklik inşa eder ve hem öznelere hem metinlere hem de anlayışları bir araya getirir.⁴⁸ Bu bağlamda cumhuriyetin din söylemi, yeni bir söylemi işaret eder ve söylemini bir yenilenmenin öncesindeki Batılılaşma politikalarının üzerine çıkarak anti-empyralist bir Batılılaşma ve din için gereken kültürleşme modeliyle inşa eder.

Ulus devletlerin Hristiyan dünyası dışında kalan dünyadaki doğuşuna, Batı kutbunun yakalanma gayretleri olarak Batılılaşma sürecine ön ayak olan fikir, Fransız Devrimi'dir. İslam dünyasındaki Batılılaşma hamlelerinden önce Osmanlı topraklarında yaşayan ve Osmanlı'ya vergi vermekle mükellef olan Hristiyanlar arasında bu fikir; Batılılaşma, milliyetçileşme ve ayrılma hareketleri olarak ortaya çıkar. Milliyetçi ayrılıklar ve isyanlar, daha sonra Müslüman Araplar arasında da yaygınlaşır ve Osmanlı için hem Osmanlılık fikri hem de ümmetçilik fikri, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar Batılılaşma hamleleri içindeki yerini ve önemini kaybeder. Osmanlı Devleti son dönem Batılılaşma politikalarının ve Cumhuriyet dönemi politikaların hâkim ideolojisi milliyetçilik olur.

Cumhuriyetin kuruluşu, Müslüman Türkler için Batılılaşma sürecinin epistemik yol ayrımıdır ve bu epistemik ayrılık, cumhuriyetin kuruluşunu takip eden yeniliklerle daha da kuvvetlendirilir. 20 Ocak 1921'de çıkarılan Teşkilatı Esasiye Kanunu'na göre Büyük Millet Meclisi dışında yasama hakkının ve icrasının bir başka kuruma verilemeyeceğinin ilanı, halihazırda varlığı tanınan padişahı ve halifelik makamını yetkisi olmayan sembolik bir konuma iter. Hakimiyetin, kayıtsız şartsız millete ait olduğunun vurgulanmasıyla padişahın hükmetme iradesi elinden alınır. 1 Kasım 1922'de saltanatın ilga edilmesiyle halifelik makamı boşa düşer ve meclis iradesi tarafından zapt edilerek Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin varlığında temsil edilir.⁴⁹

⁴⁸ Edibe Sözen, *Söylem, Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, Profil Kitap Yay., İstanbul 2017, 21.

⁴⁹ Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, (Çev.: Hayrullah Örs), Bilgi Yay., Ankara 1972, 20.

Cumhuriyet, teolojik bir temele ihtiyaç duyularak bir din söylemiyle inşa edilmiştir. Kültürel muhafazakarlığı sahiplenerek dinin siyasal muhafazakarlığının karşısında bir söylem benimseyen kurucular, siyasi iktidara ortak olacak din sınıfını reddederken dinin toplumsal boyutunun korunabileceği kanunları yürürlüğe koymuşlardır. Dinin milliyetçiliğin bir içeriği olduğuna kanaat eden milliyetçi düşünürlerde cumhuriyetin ilke ve inkılapları muhafazakarlığın bir vechesi olarak savunulmuştur. Cumhuriyetin din söylemi, din ve siyaset ayrılığına dayanan Hanefî-Mâturîdî düşüncesi metot olarak sahiplenilen modernleşme ve laiklik taraftarı olan şahsiyetlerce kurulmuş, Ziya Gökalp, Mansurizade Said Bey, Rifat Börekçi, Şerafettin Yaltkaya ve Şemsettin Günaltay gibi isimler, dini, milliyetçilik ilkesine dahil ederek cumhuriyetin din söyleminin yüzünü temsil etmişlerdir.⁵⁰ Dinin siyasal muhafazakarlığıyla mücadele edilmesi gerektiğini bildiren ve cumhuriyetin modernleşme politikalarında yer alan İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun görüşleri de cumhuriyetin kültürel bir muhafazakarlıkla kurulduğu ve korunmasının siyasal bilinçle sağlanacağı tezi üstünedir. Baltacıoğlu, cumhuriyete din temelli muhalefetle karşıtlık edenlerin bozguncular olduğunu ve bozguncularla korkmadan savaşmak gerektiğini ifade ederken cumhuriyetin inkılapları için muhafazakar düşünce sergiler.⁵¹ İnsanı var edenin cemiyet olduğunu, cemiyetin de birçok kültürel unsurla var olduğunu ifade eden Baltacıoğlu'na göre din beynelmilel bir faktördür, dil ve kültür ise belli bir millete has olarak o millet için birleştirici unsurlar olarak her zaman ulusaldır ve orijinaldir.⁵²

Cumhuriyetin din söylemine, teolojik temeline katılan din adamı ve siyasetçilerden biri de Rasih Efendi'dir. Saltanatın kaldırılmasını dini temele dayandırarak hilafeti temsil edecek iradenin millet meclisi olduğu görüşünde olan Rasih Efendi'ye göre düşmanla anlaşma yapan sultanın halife olma yetkisi yoktur. Saltanat iradesine tabi olanların Cuma namazlarının dahi kabul olmayacağını bildiren Rasih Efendi'ye göre siyasal ve dinsel tüm irade Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne aittir. Osmanlı hanedanının değil; meclisin kurtarmak için mücadele ettiği halifelik onun

⁵⁰ Baran Dural, "Kemalist Gelenek Karşısında Ana-Damar Türk Muhafazakârlığının Tarihsel Seyri", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 4, Bahar, 2005, 197, 202.

⁵¹ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Türk'e Doğru*, Kültür Basımevi, İstanbul 1943, 41.

⁵² Baltacıoğlu, *Türk'e Doğru*, 42-45.

bünyesindedir ve artık irade hanedanın değil milletin egemenliğinin temsili olan meclisindir.⁵³

1923 yılı, cumhuriyetin kurulup uluslararası siyasette tanındığı yıldır. Türk Devleti'nin yönetim şeklinin cumhuriyet olacağının ilan edilip cumhurbaşkanlığına Mustafa Kemal Atatürk'ün seçildiği 29 Ekim 1923'te Türk ulus devleti resmen kurulmuş olur. Öncelikle şeriat mahkemelerinin kaldırıldığı, medeni kanunun millileştirildiği ve ceza kanununun modernleştirildiği hukukun uluslaştırılması politikaları uygulanır. 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan yasanın 429 numaralı maddesiyle Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti kaldırılır, din işleri kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı kurulur ve başkanlığına Rifat Börekçi atanır.⁵⁴ Tanzimat döneminin yarattığı hukukta ikiliği gidermek için 1 Mayıs 1924'te şeriat mahkemeleri kaldırılır. Mustafa Kemal Atatürk'ün "*Hayatta en hakiki mürşit ilimdir.*" sözü 22 Eylül 1924'te tekke ve zaviyelerle ilgili sonradan alacağı kararları bildirir niteliktedir.⁵⁵ 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı kanunla tekke ve zaviyeler kapatılır, *şeyhlik, müritlik, seyitlik, çelebilik, dedelik*, unvanlarının kullanılması yasaklanır. Mansurizade Said Bey ve Ziya Gökalp'in hukukun millileştirilme çalışmaları sonucunda 4 Ekim 1926'da yeni Medeni Kanun yürürlüğe girer ve bütün hukuk davaları Asliye Mahkemeleri'ne intikal eder. 1926 tarihinde çıkarılan Ceza Kanunu'nda dini kötüye kullanma suçuna vatana hıyanet maddesinde yer verilerek halkın güvenliğini ve devletin emniyetini tehdit edecek şekilde dini duyguların ve mukaddesatın kullanılmasının cezaları bildirilir. Siyasal dini örgüt kurulmasının yasaklandığı 2 numaralı maddeyle birlikte 241. ve 242. maddelerde imamların, vaizlerin, papazların ve hahamların devlete karşı halkı kışkırtacak hareketleri ve devlete hakaret etmeleri yasaklanır. 529. maddeyle ibadet yerleri dışında yapılacak olan dini merasimler de yasaklanır. 1926 itibarıyla ibadet dilinde uluslaşma politikalarının yürürlüğe girmesine başlanılır. Hutbe, ezan, Kur'an ve hadisler için Türkçeleştirilme çalışmaları sonlanır ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın talimatlarıyla uyulması gereken kurallar din görevlilerine bildirilir.⁵⁶ 10 Nisan 1928'de devletin dininin İslam olduğu ifadesi anayasadan çıkarılarak devletin laik devlet olduğu ilan

⁵³ İsmail Kara, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri Cumhuriyet Devri*, Klasik Yay., İstanbul 2014, VI, 264-277; Özek, *Devlet ve Din*, 6, 467.

⁵⁴ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yay., İstanbul 2019, I, 71.

⁵⁵ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, 39.

⁵⁶ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, 45.

edilir.⁵⁷ 1937 yılında 3115 sayılı yasayla anayasa değiştirilir ve laiklik bir ilke halini alır. Türk milletinin egemenliğinin güvencesi olarak değiştirilmesi teklif edilemeyecek maddelerden olan laikliğin anayasal güvenceye dahil edilmesi, cumhuriyeti karşıtlarına karşı koruma adına gerçekleştirilir.⁵⁸ Egemenliğin tanımının değiştiğinin ilanı olan yasal düzenlemeler, Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslaşmaya uygun din söylemini; Türk tipi laikliği ortaya çıkarır.

2.2. ÜMMETTEN MİLLETE MİLLİ DİN SÖYLEMİ

Ümmet kelimesi “e-m-m” öne geçmek, imam olmak kökünden türemiş bir isim olup, sınıf ve cemaat anlamlarına gelir. Bir peygambere inanan ve onun getirdiği dine mensup olan topluluk anlamı, yaygın anlam olarak kullanılır.⁵⁹ Rağıp el- İsfehani'ye göre ümmet, aynı dinin, aynı mekânın veya aynı zamanın, mecburen ya da ihtiyari bir amille bir araya getirdiği topluluktur.⁶⁰ Kur'an'da insanlar dışındaki canlı türlerine⁶¹ atıfla da kullanılan bu kelime, tek başına bir peygamber; İbrahim için,⁶² hem inanan hem inanmayan topluluklar için,⁶³ topluluğa örnek olacak seçkin bir sınıf için⁶⁴ ve zaman, müddet anlamlarında⁶⁵ kullanılır.

Sosyal yapısı kan bağıyla, kabilecilikle, kabilelerin birbirlerine üstünlük kurma yarışının eşlik ettiği iktisadi alt yapısıyla Mekke ve civar beldelerdeki Araplar, İslam'ın birlik çağrısına kulak verip, kan bağlarının üstünde, kabile birliğinin ötesinde bir sosyal yapıya ait olurlar. Kabilede, kabile reisi ve erkek üyeler dışında bir varlığı bulunmayan kişiler, dini birliğe birey olarak geçerler, iradi tercihleriyle kabileden daha büyük bir oluşumda bulunurlar. Kabile, bireyin ve bireysel iradenin olmadığı, bireyselleşmeye müsaadenin olmadığı yapıdır. İslam'ın “*Kardeş olunuz!*” çağrısını efendi ve köle, Arap ve Arap olmayan, kadın-erkek herkese tebliğ eden peygamber, kabilenin, kabileciliğin geride kaldığı bir eşitlikler sistemi kurar. Üstünlüğün şerefle, kanla, zenginlikle değil;

⁵⁷ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, 28.

⁵⁸ Özek, *Devlet ve Din*, 484.

⁵⁹ İsmail Karagöz, “Ümmet”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2005, 671.

⁶⁰ İsfehani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağıp, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, (Thk.: Muhammed Seyyid Keyhani), Daru'l-Marife, Beyrut, H. 1340, 23, e-m-m md.

⁶¹ En'am, 6/38, A'raf, 7/ 38.

⁶² Nahl, 16/120.

⁶³ Zuhruf, 43/22.

⁶⁴ Âl-i İmran, 3/104.

⁶⁵ Hud, 11/8.

kural ve ahlakla kazanıldığı bu sistemde toplumsal gelişim ve toplumsal gelişime eşlik eden ekonomik gelişim mümkün hâle gelir. Karen Armstrong, Arap kabilelerinden bir birlik yaratma hamlesinin Mekke ticaretini önemli ölçüde kurtardığını ve aşiretlerin ticari rekabet enerjisinin büyük birliğe aktarılmasıyla ekonomik temelin ideolojisinin kurulduğunu belirtir.⁶⁶ Bu yorumlar materyalist, dinin uhrevi ve peygamberin nebevi yönünü öngörmeyen yorumlar olmakla birlikte bir toplumun dönüşümünün iktisadi dönüşüm olmadan gerçekleşemeyeceğinin hakkını veren yorumlardır. Peygamber; sömürgeci olmayan, paylaşımcı, halkçı bir ekonomik gelişmeyi toplumun manevi gelişiminin yanında yürüterek İslam'ın sosyal hayata dini, iktisadi, medeni ilkelerle koyduğu yasaları tebliğ eder ve uygular.

Wellhausen, ümmet kelimesinin dini bir birlik anlamı taşıdığını ancak Medine'deki ümmet birliğinin içinde Ensar'dan müşriklerin de olduğunu ve onların bu iman bağı birliğine anlaşılmayla dahil olarak ümmet dışı kalmadıklarını bildirir. Medine kozmopolit toplumunu ortak düşmana karşı birlikte savunma anlaşmasıyla kurulan siyasi ümmet birliğine Yahudilerin de ilk aşamada dahil olduğunu bildiren Wellhausen'e göre ümmet, kan bağı birliğinin geride bırakıldığı yeni siyasi, askeri birliği karşılayan ve barışın da savaşın da şahsi, kabileci sözleşmeden toplum hukukuna geçtiği birliğin adıdır.⁶⁷ Bernard Lewis, ümmet kelimesinin Araplar içinde başka milletleri ifade etmek için kullanıldığını, bu kavramın siyasal anlamda bütün Müslümanların birliği anlamında kullanılmasının ise Panislamizm'e eklenerek başladığını ve modern anlamına kavuştuğunu ifade eder.⁶⁸

Ulus devletlerin henüz ortaya çıkmadığı, dilin ve kültürün milliyetçi sınırların içinde kavranılmadığı, birliğin dinen birlik, ötekinin dinen öteki olarak kavranıldığı toplumda ümmet kelimesinin anlam bulduğu zemin, dini ve kültürü birbirinden ayırmayan Türkler için bir anlama karşılık gelir. Milliyetçilik politikalarının Doğu Avrupa, Akdeniz, Kuzey Afrika, Ortadoğu ülkeleri arasından diğer Müslüman milletlere oranla daha geç ortaya çıktığı milletin Türkler olmasında etkili olan unsur, ümmet unsurunun Türkler tarafından kavranılışı olsa gerektir. Lewis'in iddiasıyla Müslüman

⁶⁶ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, (Çev.: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Pegasus Yay., İstanbul 2019, 211.

⁶⁷ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, (Çev.: Fikret Işıltan), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1963, 6-7.

⁶⁸ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, (Çev.: Ünsal Oskay), Kronik Kitap, İstanbul 2021, 74.

milletler arasında en çok Türkler, kimliklerini İslam’la yoğurmuş ve kültürlerini İslam içinde eritmişlerdir.⁶⁹ II. Abdulhamit devrinde padişahın da benimsediği Panislamizm politikaları, dillerini ve kültürlerini milliyetçi sınırları içinde kavramaya başlayan Müslüman Arapların ve diğer Müslüman milletlerin birçoğunu etkilemeyi başaramamıştır. Panislamizm politikalarının benimsendiği, sonrasında milliyetçi söylem etrafında birleşecek Türkler tarafından da propagandasının yapıldığı bu dönemde ümmet, farklı etnik toplulukların ayrılıkçı isyanları sonucunda hayali bir birliğin atfı noktası olarak kalıp, ümmetçilik idealizasyonu dışına çıkamamıştır.

Sosyal yapının teşekkül ettiği anlam zemini canlılığını kaybettiği zaman – canlılık kaybının içsel ve dışsal etkenlerin neden olduğu pratik olmasının, onun ölümlü olmasından, kalıcı olmamasından görece daha önemli değildir – paradigma kırılır ve toplumsal yapı yeni bir paradigma, yeni bir anlam zemini üstüne kurulur. Ümmet kavramı değişen paradigma içerisinde eski reel karşılığını bulamaz ve bunun en geç idrak edicisi de Türkler olur. Sosyal yapının en uzun süreli yapısını kültür oluşturur, yönetim biçimi, iktidar toplum ilişkileri ve ilişkilerin belirlendiği ideolojik zemin ise değişkenlik gösterir. Kültürün siyasal temsili devlette biçim bulur, özellikle sanayi sonrası toplumun kültürel nosyonunu devlet içermek durumunda kalır. Adalet prensibinin, ölçü ilkesinin eşlik ettiği yasaların uygulanabilmesi için kabileciliğin, kabile bağlarının unutulması, eski sosyal yapının terk edilmesi gerekir. Kan bağının yerini din bağı, kabileye aidiyetin yerini din kardeşliğinin ve ümmet birliğinin aldığı paradigma, ulus devletleri doğuran siyasi, iktisadi ve düşünsel yeni paradigma sonrası sona erer.

Halk egemenliğinin kültür egemenliği olduğu ve kültürünün temsiliyle halkın görünür olduğu sanayi toplumunun ideolojisi milliyetçiliktir. Ulus devletlerin ortaya çıkışıyla Batı modernleşmesine milliyetçilik ideolojisi eşlik eder. Sanayi Devrimi sonrası sanayi toplumunun temsil siyaseti; devletin ideolojisi de milliyetçiliği kuşanır. Kültürle devletin evliliğinin milliyetçi toplumun örgütlenme biçimi olduğunu bildiren Gellner’e göre milliyetçiliği toplumsal örgütlenmenin ideolojisi haline getiren de sanayi sonrası sanayileşmiş toplum kültürüdür.⁷⁰ Milliyetçiliğin hangi saiklerle toplumsal norm

⁶⁹ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 23.

⁷⁰ Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, (Çev.: Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarak), İletişim Yay., İstanbul 2013, 49, 93.

olageldiğini araştırmasının problemi olarak belirleyen Gellner'e göre milliyetçilik, belirsizlik dönemlerinde, yeni paradigma karşılaşmalarında, en hızlı örgütlenme ideolojisi. Bu bağlamda sosyal kaosun belirsizliğe ittiği halkın ihtiyaçlarından doğan milliyetçilik, elit sınıfın diliyle konuşur ve devlet tarafından temsil edilir.⁷¹ Sanayi Devrimi öncesi toplumları, farklı etnisiteleri ve kültürleri bir arada tutan değerler, oluşumlar, dini kimlikler, sanayi kapitalizmi sonrası toplumların sınırlılık arz eden kültürel zeminlerine eşlik edemezler. Aynı dille birbirine bağlı, kültürel sınırlılığı barındıran toplum, Sanayi Devrimi öncesinde kendisini duyumsayamamış, milli benliği ideolojik kimlikler eşliğinde açığa çıkmamıştır.

Milliyetçi ideoloji önce toplumda, sonra elitlerde ve en son siyasal temsilde yerini bulur. Farklılıklar sanayi sonrası toplumlarda eşitsizliğe dönüşerek kültürel farklılık anlamlarını ve karşı sınırlılıklarını kazanır. Böylece ümmet birliği, sanayi sonrası toplumun çatısı olma görevini millet olmaya; aynı dilin, aynı kültürün ve aynı hikayenin tekellerinin birliğine bırakır. Halkın ihtiyaçlarından doğan ve elit sınıfın diliyle konuşan, en son ulusal devlet formatındaki devlet tarafından temsil edilen milliyetçilik, sanayi sonrası toplumun hakları adına var olan bir ideolojidir. Ulus devletlerin kurucu ideolojisi olan milliyetçilik, aynı zamanda toplumu harekete geçirecek en uyarıcı fikirdir. Aynı etnik öğeye sahip sınıfların ve elit sınıfa sahip etnik ögenin bir aradalığı sağlandığında toplumun milliyetçi tutumlarla harekete geçmesi ve iktidarı dizayn etmesi olanaklıdır. Milliyetçi bilincin eşlik ettiği devrimlerde tecrübe edilen de budur.⁷² Bir araya gelen bu koşullar, toplumsal zeminde milliyetçi tutumu beraberinde getirir ve ulusal hareketleri ortaya çıkarır. Bütün bu sürecin sonunda ise milletin yaratımı sağlanmış olur. Gellner'e göre ulusal hareketleri ortaya çıkaran milletler değildir; ulusal hareketler milletleri yaratır.⁷³ Anadolu'ya çekilene kadar Osmanlı Devleti'nin kaybettiği farklı coğrafyalardaki topraklar, bu minvalde dil ve kültür bağıyla bağlananlarla ayrılanların tespit edildiği kayıplardır. Anadolu'yu işgal eden çok fazla işgalci güçle savaşılar Kurtuluş Savaşı veren Türklerin bu mücadeleyle milli benliklerini kazandıkları görülür.

⁷¹ Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, 238.

⁷² Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, 247.

⁷³ Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, 230.

Osmanlı Devleti'nin temsil ettiği bir kültür ve hanedan ile reaya arasında din dışında birlik ve kültürel aynılık söz konusu değildir. Dinî aynılık da ikilikle tezahür eder ve feodalizmin gereği olarak halk dini ile saray dini olarak bölünür. Halifeliği ile sultan, Müslüman toplumu; Türk, Arap, Acem; ümmet kimlikleri vasıtasıyla kavrayabilirken, sanayi sonrası toplumlarda etniklerin ayrı bilinçlenme hareketleri tecrübe edilir. Türkiye'nin modernleşmesi de kendi iradesi vesilesiyle mümkün olur. Gellner'e göre geçmişte toplumu bir arada tutan dil ve kültür bağı değil; yalnızca sosyal yapıdır. Geçmişte bir kimlik oluşturmamayan ancak Sanayi Devrimi sonrasında bireylerin kimliğini oluşturan unsur dil ve kültür varlığıdır. Öncesinde kan bağı, soy bağı, din bağı ile görünür olan bağlar, sonrasında kültürel ve dilsel bağlar olarak ortaya çıkar ve kimliklenmede ilkesel anlamlar tezahür eder. Kapitalizm sonrası ilerlemiş toplumlar dışta bırakılanları dinden değil; dilin ve kültürün, ortak hikâyenin dışında kalanlardan seçer.⁷⁴ Her ne kadar Türklerin kültürlerinin İslam'la şekillenmiş olduğu gerçeği göz ardı edilemezse de Türkler dışında kalan milletlerin, Müslüman Arapların da dahil olduğu sanayi sonrası toplumların sınırları bu paradigma etrafında kurulur. En geç Türkleri etkisine alan milliyetçilik akımı, Anadolu sınırları içinde yeni bir tutum olarak belirir ve Kurtuluş Savaşı sonrasında çizilen sınırlar içinde yeni devletin kurucu ideolojisi olur.

Osmanlı Devleti'ndeki kimlikler, sanayi öncesi toplumlar olarak, mürekkep ve sınırlılığı hamil olmayan kimliklerken, o mürekkep yapının içinde milli kimlikler varlığını korur. Osmanlı Devleti'ne tabi milletler millet olarak anılıp; Ermeniler için kullanılan, *millet-i sadıka*, Müslüman Türkler için kullanılan *millet-i hâkime* ifadeleri, sosyopolitik göndermelerini Tanzimat ve Islahat reform süreçlerinin ardından yitirirler. Ortaya çıkan egemenlik sorunu ile Türk aydınlar arasında milliyetçi tutum güçlenerek benimsenir. İlk olarak Genç Osmanlı hareketinin temsilcileri hem dini söylemin hem de milliyetçi vatanperver söyleminin temsilcileri olarak ortaya çıkarlar. Bununla birlikte milliyetçilik, cumhuriyet itibarıyla kurucu ilke olmasının öncesinde Osmanlı'yı kurtarma projelerinden de biridir. Siyasi, iktisadi, askeri ve sosyal alanlardaki geri kalmışlığın ve Batı'nın baskısının yarattığı mağlubiyetin aşılması için üretilen çözümlerden her biri denenmiş fakat ne Panislamizm ne de Osmanlıcılık, Osmanlı tebaasında ortaya çıkan ayrılıkçı hareketleri durduramamıştır. Türkçülük fikri, Osmanlı

⁷⁴ Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, 59.

içinden zuhur etmiş bir fikir olarak kurulacak yeni ülkenin öncü ideolojisi olmuştur. Üretilen siyasetler içinde Türkçülüğün başarıya ulaşmasının temel nedeni ise gelişen milliyetçileşme paradigmasına uyum sağlamasıdır.⁷⁵

Tanzimat’la başlayan egemenlik sorunlarının ilk milliyetçi devrimle (1908) sonuçlanması, milli kimliğin, kültürel ve dil bağlılığının öne çıktığı milli toplumun temsilcisi olan devletin milli devlet olduğu, ulus devlet normlarının yürürlüğe girdiği cumhuriyeti doğurur. Cumhuriyetin ilk yılları, dinin milli din ve din söyleminin milli din söylemi çerçevesi içinde şekillendirilmek istenildiği dönemdir. Dinin millileştirilmesi, din söyleminin millileştirilmesidir. Dinin kaynaklarının Türkçeye çevrilmesi uzun süren tartışmaların odağında yürütülür. Başta Kur’an’ın ve hadis kaynaklarının Türkçeye çevrilmesi faaliyetleri, sonrasında Türkçe ibadetin gündeme gelmesi, fanatik karşıtlıkların eşliğinde denenir. Türklerin milli din dilinin ve anlayışının tesis edilmesi politikaları ibadet dilinde ve hukuk dilinde milli söylemi oluşturma politikalarıdır.

2.2.1. İbadet Dilinde Milli Söylem

TBMM tarafından Kur’an-ı Kerîm’in tercüme edilmesi görevini kabul eden Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* adlı meal ve tefsirinde, tercüme adını neden kullanmadığını, meal adını neden tercih ettiğini, Kur’an’ı Türkçeye çevirmekteki niyetsizliğinin nedenlerini ve bu görevi kabul etme saiklerini, Kur’an’ın başka bir dile çevrilmesindeki sakıncaları detaylarıyla anlatır. Türkçe bir beyiti örnek vererek, aynı güzellikle başka bir dile çevrilemeyeceğini de belirten Yazır, Kur’an’ın icaz ve belagate dayanan yapısının göz önüne alındığı zaman tercüme edilmesindeki zorlukların daha da katlanacağını bildirir. Bazı Kur’an tercümelerinin, yayın evlerinin kazancı için yazıldığını, tercümelerin dikkatsizce ve ehil olmayan kişiler tarafından yapıldığını da eleştiren Yazır, tefsirinin mukaddimesinin son sözünde, yazdığı mealin Kur’an hükmünde olmadığını, namazda da okunamayacağını bildirir.⁷⁶ Ebu Hanife’nin “*Kur’an’ın tercümesi de Kur’an’dır.*”⁷⁷ ve öğrencileri Ebu Yusuf ve İmam

⁷⁵ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Latin Harflerine Aktaran: Mustafa Yeni), (Günümüz Türkçesine Uyarlayan: Erol Kılınc), Ötüken Yay., İstanbul 2015, 106.

⁷⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, I, 14.

⁷⁷ Ebu Hanife’ye göre kişi Arapça telaffuz edebilsin veya edemesin namazda Arapça olmayan kıraati caizdir. Bu fetvasını Şeybani ve Serahsi aktarırlar fakat en net biçimde savunan bir diğer Hanefi alim olan

Muhammed'in Ebu Hanife'den hareketle, Kur'an'ın tercümesi namazda okunabilir fetvalarının aksine Hanefi bir alim olan Yazır, onlara aykırı bir tavır sergiler.

Kur'an'ın başka dillere çevrilmesi, çeviri metni müstakil metin haline getirilmesi istenildiğinde problem konusu olarak ortaya çıkar. Zira ilmî bir sınıfın tekelinde olan anlam, halka aktarılmak istenildiğinde sözlü olarak Kur'an ayetlerinin anlamını çeviren bir alim mutlaka olur. Fıkhi-ameli meseleleri, inanç meselelerini halka aktarmanın anlam olarak Kur'an'ın ilgili ayetlerinin anlaşılır biçimde açıklanması dışında başka bir yolu yok gibidir. Ethem Ruhi Fığlalı'ya göre Kur'an'ın muhatabı insandır ve her insan kendi yeterliliği vasıtasıyla bir anlama faaliyeti içerisinde. Sözden maksat anlam olduğu için ve anlam kişisel bir tecrübe olduğu için anlatanın tek bir sözü anlam olarak anlayanlarca çoğalır ve farklılaşır. *"Mesajın kendisi ilahi, anlaşılması, uygulanması ise insani olmakta ve izafileşmektedir."*⁷⁸ ifadeleriyle Fığlalı, anlamın, anlatma, anlatan ve anlatılan arasındaki lengüistik bir ilişki olarak ortaya çıktığını ifade eder.

İslam'ın farklı coğrafyalarda, Kur'an'ın nazil olduğu dönemden farklı tarihlerde yayılmasıyla ortaya çıkan mesele, dinin kaynağının anlaşılması meselesidir. Bu nedenle Kur'an yazılı olmasa bile telaffuz olarak anlaşılması adına tercüme edilir. Daha sonra Kur'an ilimlerinin geliştiği; Tefsir, Belagat, İcaz gibi ihtisas alanlarında Kur'an, yorumun, ilmi faaliyetlerin kaynağı olur. İlk tercüme faaliyetleri bu bakımdan dinî metnin kaynağının anlaşılması adına ve bu vesileyle Kur'an üzerinde yeni ilimlerin açığa çıktığı zamanlarda gerçekleşmiştir. Ulus devletlerin doğuşu ile Kur'an tercümeleri, millileşme hareketleri olarak ele alınır ve uluslaşma için din dilinin milli olması lüzumu üzerine gerçekleştirilir.

İlk tercüme faaliyetleri, Türklerde Samanoğulları'ndan Emir Mansur b. Nuh (ö. 976) zamanında Maveraünnehir alimlerinin kaleme aldığı Farsça tercümedir. Farsçaya tercüme edilen ilk tefsir kitabı, Taberi'nin (ö. 923) *Câmi 'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân ve Tefsîru İbn Cerîr, Tefsîrü't-Taberî* isimli Arapça Kur'an tefsiridir. İlk Türkçe

Kasani'dir. Ebu Hanife'nin Öğrencileri Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise namazda Arapça dışında okunacak kıraatin caiz olması, Arapça telaffuz edememeye bağlıdır. Bu bilgiler ve daha fazlası için bkz. Kâşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar*, 1(3), Ocak-Nisan, 1999, 180.

⁷⁸ Ethem Ruhi Fığlalı, *Laiklik*, Panama Yay., Ankara 2016, 89.

tercümeler ise Kur'an'ın bütün metninin tercümelemleri değil, '*Satır Arası Tercümelemler*' niteliğindeki ayet tercümelemleridir.⁷⁹

Din dilinin millileştirilme politikaları çerçevesinde Darülfünun İlahiyat Fakültesi görevli komisyonu, 1928 yılında hazırladığı reform programında, içtimai bir müessese olan dinin, Türk inkılabının hukuki, iktisadi yönlerde getirdiğı millileşmeye uyum sağlaması gerektiğini bildirir. Türkiye'de bütün içtimai kurumlar ilmileşmek ve millileşmek durumundadır. Din de içtimai bir mesele olarak ibadetinin şekli, dili, sıfatı ve fikriyatı millileşmek zorundadır.⁸⁰ *Dini Islah Beyannamesi* olarak anılan raporda, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Fuad Köprülü, Halil Halid, İsmail Hakkı İzmirli, Halil Nimetullah, Şerafettin Yaltkaya, Mehmed Ali Aynî, Arapgirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer, Yusuf Ziya Yörükân'ın imzası vardır. İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun öncülüğünde toplanan komisyonun raporladığı herhangi bir programın olmadığını Yusuf Ziya Yörükân 1947'de verdiği bir mülakatta iddia ederek böyle bir toplantının gerçekleşmediğini dile getirir. Emrivakiyle adlarının rapora yazıldığını belirttiğı ifadesinde Fuad Köprülü'nün de aynı açıklamayı yapacağını söyler. Öyle bir açıklama gelmez ve Osman Nuri Ergin, *Dini Islah Beyannamesi* komisyonu raporunun müsveddesinin gazetelerde yayımlanınca üstünün örtüldüğünü ancak toplantının gayri resmi biçimde gerçekleştiğini açıklar. Şerafettin Yaltkaya ise bu toplantının gerçekleştirildiğini, beyannameyi kabul edenlerin çoğunlukta, reddedenlerin azınlıkta olduğunu, fakat kararın ertelenip toplantının dağıldığını ifade eder. Gazetelerde tamamlanmadan duyurulduğu için üstü kapatılan çalışmanın gerçekleştirildiğı, Yörükân'ın tek partili siyasi hayatın sonunda bu açıklamayı siyasi nedenlerle yaptığı anlaşılır.⁸¹ Din dilinin millileştirilmesi çalışmalarında bu rapor gereğinden fazla abartıldığı ve uygulanan politikalarda önemli bir etkisinin de olmadığı görülür.

Cumhuriyet dönemi Kur'an'ın Türkçe tercüme meselesi iki yönden önemlidir: Din dilinin millileştirilmesi bağlamında, dinin ilk kaynağı, ilahi metni olan Kur'an, milletin diline çevrilerek uluslaşma hareketinin en önemli alanlarından biri olan dini alanın millileştirilmesi sağlanmış-Batı'da da bu böyle olmuştur- ikincisi ise Türkçe

⁷⁹ Suat Ünlü, "Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye Çevrilmesi ve İlk Türkçe Kur'an Tercümelemleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9(27), Ocak – Nisan, 2007, 9-56.

⁸⁰ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, 41-42.

⁸¹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler*, Dergâh Yay., İstanbul 2017, II, 1165; Osman Ergin, *İstanbul Mektepleri İlim Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul 1977, V, 1258.

ibadetin önü açılmıştır. Tanzimat itibariyle Osmanlı'da başlayan Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi faaliyetleri cumhuriyetin kuruluşunun ardından devlet politikası haline getirilir. TBMM, Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi ve Sahih-i Buhari'nin de aynı şekilde tercüme edilmesi için liyakatli kişilerin görevlendirilmesi kararını alır. Sonuçta Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi görevine Mehmet Akif Ersoy ve Ahmet Hamdi Yazır, Sahih-i Buhari'nin çevrilmesi için de Babanzade Ahmet Naim seçilir. Mehmet Akif Ersoy'un sürdürmek istemediği görevi devam ettiren Ahmet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirini 1935'te tamamlar. Bu görev uzun sürdüğü için arada kısa tercüme faaliyetleri olur.⁸²

Hafız Yaşar Okur 22 Ocak 1932'de Yerebatan Camisi'nde Yasin Suresi'nin önce Arapçasını daha sonra Türkçesini okur ve duayı da Türkçe dile getirir. 23 Ocak günü *Cumhuriyet Gazetesi*, "*Türkçe Kur'an dün ilk defa okundu. Halk büyük bir vecdli heyecanla dinledi.*" manşetiyle haberi duyurur. Sayfa 4'te Hafız Yaşar Okur'un Yasin Suresi'nin Türkçesini okumaya Türkçe besmele ile; "*Müşfik ve Rahim olan Allah'ın ismile.*" başladığını ve halkın özellikle kadınların mütehasıs olduklarını yazar.⁸³ Aynı gün çıkan *Vakit* ve *Milliyet* gazeteleri de Atatürk'ün radyodan canlı olarak dinlediği programın halk tarafından coşku ile karşılandığı üzerinde dururlar. Hafız Yaşar Okur'un rast makamından başlayarak çargâh makamında sonlandırmayı planladığı kıraatine hastalığının izin vermemesi nedeniyle rast makamında başlayıp rast makamında bitirdiğini belirten gazete, halkın duyguları üzerine şunları yazar: "*Halk kendi kitabını kendi dilinden dinliyor ve inşirah duyuyordu.*"⁸⁴ 3 Şubat 1932'de Ayasofya Camisi'nde gerçekleştirilen Kadir Gecesi programında yine Türkçe okunan Kur'an ve Türkçe okunan ezan için *Cumhuriyet Gazetesi* şöyle yazar:

"*Ulu Tanrı'nın ulu adını semaları titreten vecd ve huşu ile dolu olarak tekbir ederken her ağızdan çıkan bir tek ses vardı. Bu ses Türk dünyasının Tanrı'sına kendi bilgisi ile taptığını anlatıyordu.*"⁸⁵

Cumhuriyet'in ilk yılları itibariyle başlayan din dilinin millileştirilmesi politikaları, Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, milli din

⁸² Cumhuriyetin ilk döneminde yayımlanan Kur'an tercümelerinin listesi için bkz. Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Akid Yay., Ankara 1989, 37-38.

⁸³ Cumhuriyet, (23. 01. 1932), 1, 4.

⁸⁴ Milliyet, (23. 01. 1932), 1, 5; Vakit, (23. 01. 1932), 1, 2.

⁸⁵ Cumhuriyet, (04. 02. 1932), 1, 4.

dili politikasının öncüsü olan siyasetçilerin çalışmalarıyla, Mustafa Kemal Atatürk'ün siyasi önderliğinde ve Ziya Gökalp gibi mütefekkirlerin fikir rehberliğinde yürütülür. Hutbenin Türkçe okutulmasının yaygınlaşması için Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi, örnek Türkçe hutbelerle birlikte görevli imam hatiplere 1927'de yürürlüğe girip uygulanan bir bildiri gönderir. Başkan Börekçi talimatında, Kur'an ve hadis metinlerinin Arapça ve Türkçe okunmasını, hutbenin, vaazların, dini öğütlerinse mutlaka Türkçe söylenmesini emreder. Ezanın Türkçe okunmasına 1932'de başlanılır. İlk olarak 30 Ocak 1932'de Fatih Camisi'nde Hafız Rifat Bey tarafından okunan Türkçe ezan daha çok bir deneme hükmündedir. Reşit Galip ve Hasan Cemil'in idaresinde Dolmabahçe Sarayı'nda toplanan Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti, yedi liyakat sahibi hafız ile okunup hazır edilen Türkçe ezanın artık uygulanabilir olduğuna karar verirler. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın emriyle belirlenen, belli illerde okunacak olan Türkçe ezan Ayasofya Camisi'nde örnek olarak 1932 yılı 3 Şubat günü okunur. 3 Şubat 1932 itibariyle yurdun geneline yayılan Türkçe ezan uygulaması, Arapça ezanın okunmasını yasaklayan kanunlarla korunmaya çalışılır.⁸⁶ Türkçe namaz uygulaması ise, Türkçe ezan kadar benimsenmez, Cemalettin Efendi'nin Türkçe namaz kıldırma girişimlerinin ardından ortaya çıkan şikayetler sonucunda Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi tarafından Cemalettin Efendi'nin imamlık görevine son verilir.

Cumhuriyet dönemi din dilinin millileştirilmesi adımlarından on sekiz yıl kadar süre uygulanan Türkçe ezan, Demokrat Parti iktidarı döneminde kaldırılır. Bu duruma etki eden en önemli unsur, kırsal yerleşkelerde din adamlarının etkisinde olan halkın Türkçe ezan uygulamasını dine saldırı olarak görmeleri hususunda yürütülen karşı politiklardır. Halk, din dilinin millileştirilmesi politikalarını köktenci din adamlarının karşı söylemleri nedeniyle dini bir mesele olarak algılar ve meselenin dil yönünü idrak edemez.⁸⁷ Arapça eserler üreterek Kur'an'ın anlaşılmasına en büyük hizmetleri yüzlerce yıl yerine getirmiş olanlar ise ziyadesiyle Türklerdir.⁸⁸

Türkçe ezan uygulaması, on sekiz yıl kadar uygulamada kalırken Arapça ezan okunmasına geri dönüşte muhalif olan, itiraz eden seslere rağmen bir karar alma ve uygulama söz konusudur. Milli din söyleminin savunucuları, Türkçe ibadetin ve Türkçe

⁸⁶ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, 45.

⁸⁷ Ali Dikici, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, Sayı: 10, 2006, 77-104, 22.

⁸⁸ A. Zeki Velidi Togan, *Kur'an ve Türkler*, Kayı Yay., İstanbul 1971, 17-24, 54-61.

ezanın lüzumuna dair uygulama yıllarını özlenen zamanlar olarak anarlar. Besim Atalay, Türkçe ibadetin dinen caiz olduğu hususunda yazılar yazıp milli din söyleminin sosyolojik fıkhi zeminini ortaya koyar. Türk'e Türk İslamlığının neden abes geldiğini sorgulayıp diğer Müslüman milletlerin daha kültürel İslamlık yaşayabildiğine hevesle değinir.⁸⁹ Ziya Gökalp, *Dini Türkçülük* başlığıyla kaleme aldığı yazısında Türkçe ibadetin halkın gönlünde daha fazla yer bulacağına ve dini duygunun, heyecanın Türkçe ibadet ile sağlanacağına dair kanaatlerini ortaya koyar. Özellikle Türkçe okunan *Mevlid-i Şerif*'in ve Türkçe duaların, ilahilerin, gazellerin daha fazla duygu uyandırmasının nedenini milli dille icra edilmesine bağlayan Gökalp, diğer ibadetlerin; tilavetin, hutbenin, namazın Türkçe icra edilmesinin gereğini ifade eder.⁹⁰ Gökalp, Türk milletinin Müslüman olduğunu ve diniyle bir kimliğe sahip olduğunu, bu kimliğin korunması gerektiğini belirterek, milli din söyleminin meşruiyetini Kur'an'dan ayetler seçerek sağlar. "*Li külli kavmin had*" (*Her kavmin bir doğru yol göstericisi vardır.*)⁹¹ ayetini milli bir İslamlığın imkânı olarak yorumlar.⁹² Fikriyatını harsçılık zemininde kuran Gökalp için din dili, iktisat dili, hukuk dili, toplumun örfünden, maneviyatından, tarihinden ve vicdanından sadır olmalıdır. Çünkü din ancak kültür vasıtasıyla toplumsal denetimini sürdürebilir.

2.2.2. Hukuk Dilinde Milli Söylem

Hukuk dilinin millileştirilmesi, örfe tabi kanun yeniliklerinde; Tanzimat sürecinde Cevdet Paşa ile başlar. Cumhuriyet döneminde ise Ziya Gökalp'in içtihat fikirleriyle ortaya çıkar. Tanzimat Dönemi'nin müceddidi Cevdet Paşa, hukuk alanındaki düzenlemelerde örfün ve zamanın şeriata şekil vermesinden yararlanır. Mecelle'nin 39. maddesi (*Ezmanın tagayyürü ile ahkamın tagayyürü inkâr olunamaz. / Zamanın değişmesi ile hükümler de değişir.*), 43. maddesi (*Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir.*) ve yine Mecelle'nin 45. maddesi (*Örf ile tayin nass ile tayin gibidir.*) gösterir ki Cevdet Paşa fıkhnın dinamik yönüne, zamana ve örfe tabi oluşuna riayet eder.

Hukuk dilinde milli söylemle hukukun kaynağının örf olduğu ilam edilir; hukukun kaynağının örf olmasıyla amaçlanan siyasi iktidarın yetkisine, hukukun kaynağının ilahi

⁸⁹ Besim Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, Nebioğlu Yay., İstanbul t.y., 42, 87.

⁹⁰ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ötüken Yay., İstanbul 2014, 195-196.

⁹¹ Ra'd, 13/7.

⁹² Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, TEDEV Yay., İstanbul 2019, 72.

olduğu iddiasıyla ortak çıkan ulema ve fukahanın talep ettiği klerikalizmi engellemektir. İslam düşünce tarihinde örfün hukukta kaynak olarak tanınması, iktidarın siyasi iktidara tevdi edilmesidir ve örften bağımsız ilahi kaynaklı ideoloji etrafında teşkilatlanmış din sınıfına izin verilmemesidir. Din alanı, eğitim alanı ve hukuk alanı, ulus devlet düzeni için ikiliğin kabul edilemeyeceği alanlardır. Hukuk dilinin bozulması sosyal yapının bozulması anlamına gelir ki; Tanzimat sonrasında başlayan bu ikiliğin giderilmesi cumhuriyetle birlikte mümkün olur. Yasanın halk tarafından benimsenmesi için öncelikle halk arasında anlam çelişkilerinin ortadan kalkması gerekir. Yasayı uygulayacak olan devletin gereksinimi, yasayı içerebilen toplumdur. John Locke; din, hukuk ve eğitim alanlarında halk tarafından anlaşılmayan alan üst dili üreten entelektüelleri, hukuk dilini bozmalarıyla, hukukun ve dinin gerçeklerini belirsizleştirmeleriyle eleştirir.⁹³ Berkes'in, "*Hukuk bir ulusun hayatında sessizce yaşayan, o ulusun kendine özgülüğünün, kendisi olan ulusal benliğinin görünüşüdür.*"⁹⁴ tanımı da gösterir ki hukukun asıl varlığı toplumda, toplumun ihtiyaçlarında, korunması ve uygulanması ise devlettedir. Topluma yabancı, kültüre ve dile yabancı bir hukuk varlığını sürdüremez.

İkilik barındıran ve kültürü esas almayan hukukun norm oluşturabilmesi zordur. Hukuktaki ikiliğin ve yabancılığın giderilmesi adına, uluslaşan devletin ve ulusun din dilinin, hukukunun ve eğitim faaliyetlerinin millileştirilmesi gerekir. Bu bağlamda Tanzimat döneminde Cevdet Paşa'nın üstlendiği hukuk dilinin millileştirilmesi görevini cumhuriyet döneminde birçok alanda millileştirme politikalarının öncüsü olan Ziya Gökalp üstlenir. Ziya Gökalp gerek dini bilgi yeterliliği gerekse sosyoloji alanındaki yeterliliğiyle milliyetçi ideolojinin öncüsü olur. Ziya Gökalp, İslam Mecmuası dergisinde yazdığı yazılarda günümüz toplumlarının milliyetçi toplumlar olduklarını; bunu en geç idrak edenlerin ise Türkler olduğunu bildirir.⁹⁵

Hüsn ve Kubh başlıklı yazısında Gökalp, her toplumun hukuki çözümünün o toplumda olduğuna dikkat çekerek şu tespitlerde bulunur:

"Hüsn ve kubh'un haz ve eleminden farkı, bu keyfiyetleri temyiz eden melekelerin ayrı olmasından ibaret değildir. Eşyanın maddi nef' ve zarara malik olması tabiat-ı

⁹³ John Locke, *Kelimelerin Suistimali*, (Çev.: Büşra Erdurucan), Tefrika Yay., İstanbul 2020, 98-99.

⁹⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 225.

⁹⁵ Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 71.

maddiyesinin iktizasından olduğu halde hüsn ve kubha malikiyeti böyle değildir. Sancağın kudsiyeti ve bu kutsiyetten mütehasıl olan manevi faydası onu teşkil eden kırmızı renkli kumaştan sadır olmaz. Bu kudsiyet, ona hariçten gelmiştir. Durkheim'in tabirince üzerine konulmuş (superpose) ve sonradan ilave edilmiş (surajoute)dir. İyi, muazzez, mukaddes dediğimiz bütün şeyler, maddi tabiatları dolayısıyla değil, içtimai vicdanın onlara ifâza ettiği kıymetler hesabıyla hürmete mazhardırlar. Bunlar birer timsaldir ki kıymetleri, temsil ettikleri mukaddes mevcudiyete yani cemaate aittir. İçtimai vicdanın akıldan farkına gelince, akıl, bütün insanlarda müşterek olduğu halde her cemaatin vicdanı kendine mahsustur. Akıl için tarık birdir derler, fakat vicdanlar için yol başka başkadır. Akıl, ilmi tecrübelerin yardımıyla keyfiyetlerin ve kıymetlerin muadil-i kemmlerini birbirine irca ederek bunların kemmi münasebetlerinden sabit kanunlar çıkarır. Fakat ne keyfiyetleri ne de kıymetleri temyiz ve takdir edemez. Keyfiyetlerin temyizi ferdi şuura, kıymetlerin takdiri içtimai vicdana yani örfe aittir.”⁹⁶

Hüsn ve Kubh hakkındaki bu görüşleriyle Gökalp, Mutezile ekolünün hüsn ve kubh, ivaz, elem ve haz hakkındaki görüşlerine yakınlaşır; ancak konuyu daha çok sosyolojik bir mesele ve fıkıhta yenilenme ihtiyacı olarak ele alır. Gökalp, *İctima-i Usûl-i Fıkıh* fikri bağlamında ele aldığı *Hüsn ve Kubh* ve *Fıkıh ve İctimaiyat* yazılarında Mutezile'ye atıfla hüsn ve kubh kavramlarını yorumlarken, Mutezile'nin amellerin hüsn ve kubha tayinini aklın belirlediğine dair görüş bildirdiklerini belirtir. Zira hukukta yenilenmenin atıf noktası geleneğin karşısında duran Mutezile'dir.⁹⁷ Ayrıca Mâtürîdî'nin Ebu Hanife'den devraldığı *hüsn ve kubh*'un kaynağının akıl olmasından hareketle Türk milletinin din ve hukuk anlayışına örfilik, toplumsallık yabancı değildir.⁹⁸ Mâtürîdî'ye göre nesnelere mutlak iyilik ve mutlak kötülük atfedilemez; suyun ve ateşin hem nimet hem afet olma olasılıklarıyla insan aklının da onların zararlarına ve menfaatlerine dair şer'i olması zorunlu olmayan bilgileri vardır. Mâtürîdî için iyi ve kötü, aklın ayırt edebileceği amillerdir.⁹⁹

⁹⁶ Ziya Gökalp, “Hüsn ve Kubh”, *İslam Mecmuası*, 8, 8 Mayıs 1330, 228-230.

⁹⁷ Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Mutezilenin Beş İlkesi*, (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, II, 294-353; Ziya Gökalp, “Hüsn ve Kubh”, *Mutezile Gelen-Ek-i, Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, (Der.: Recep Alpyağıl), İz Yay., İstanbul 2017, II, 870, 932-962.

⁹⁸ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabü't-Tevhîd*, (Terc.: Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2021, 431.

⁹⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, 311-316.

Gökalp'e göre şer'i bilgi iki ölçüye; nassa ve örfe göredir. İçtimai vicdandan sadır olan ortak akıl, vahyin içeriğinin ve üslubunun belirleyicisidir. “*Müminlerin güzel gördüğü Allah katında da güzeldir.*”¹⁰⁰ hadisini bu çerçevede ele alan Gökalp, örfün şer'e yön verdiğini bildirir. Bu bağlamda fıkıh, vahye dayanarak içtimaiyata istinat eder. Gökalp'e göre dinin değişmeyen içtimai kuralları olamaz. Böyle olduğunda o din, dinlikten çıkar. İyi ve kötü, zihniyetçilerin iddia ettiği gibi ferdî ve yalnız aklî değil; fevka'l-akl ve içtimai unsurlardır.¹⁰¹ Fıkıh, başlı başına dinin dinamik yönünü ifade eden bir alandır ve İslam dininde reform, kaynağını her zaman fıkıhtan ve fıkıhtaki yenileşme imkanından bulur.

Ziya Gökalp'in *İçtima-i Usûl-ü Fıkh* çalışmasına olanak tanıyan alan fıkıh, dinamikliğinin yanı sıra bizatihi beşerî olmakla bu olanağa sahiptir. Bu nedenle Gökalp, fıkıhın kaynağının yalnızca nas olması genel görüşünü reddederek örfü de zamanında Cevdet Paşa'nın kaynak olarak almasından hareketle kaynak alır. Nasları yorumlamak da beşerî faaliyetir ve yorumcunun dahil olduğu kültürün anlayışları yoruma yön verir. Gökalp'e göre çağdaş bir hukuk vücuda getirebilmek için hukukun öğelerini teokrasiden ve klerikalizmden temizlemek gerekir.¹⁰² Gökalp, tarihin asıl dinamığının kültür olduğuna inandığı için çözümün de kültür alanında gerçekleşeceğine kanaat getirir. Sosyolojiye kazandırdığı *hars, harsçılık, beynelmilel medeniyet, muasırlaşmak, asrileşmek* gibi kavramlarla düşünen Gökalp, İslam'ın teolojik yönünden çok sosyolojik yönüyle ilgilenir. Sanayi sonrası toplumlarda milliyetçiliğin yükselişini en geç idrak eden millet olarak Türkleri zikredip ihtiyaç duyulan kültürel çözüm arenasındaki mefkurenin de milliyetçilik olması gerektiği üzerinde durur. Bu bağlamda bir milletin kültürü, onun ilerlemesi için gereken şahsiyeti sağlar ve ilerleyen milletin kültürü de beynelmilel kültürler, medeniyet sahasında yerini alabilmekle korunur. Gökalp'e göre birey öncelikle harsçı olmakla medeniyetin şuuruna erebilir. Kültür, bir milletin millet olma özelliklerini sergilediği ve özgül olduğu alan olarak korunması elzem alandır. Dinin gereklerinin de algılanıp yaşanabilmesi için kültürel öğelerin diriltilmesi gerekir. Toplumun vahyi algılaması örfüyle mümkün olduğu için, örfü hayata geçirmek de vahyi

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay., İstanbul 1413-1992, I, 379.

¹⁰¹ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İçtimaiyat”, (Haz.: Âdem Efe), *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 7(25-26), 2010, 93-97.

¹⁰² Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 193.

hayata geçirmek demektir.¹⁰³ Gökalp, İslam ile Türk kültürünün sentezini ortaya koyan sosyolog olarak bu görüşleriyle Türkçü bir fakih konumundadır.

Ziya Gökalp'e göre, hukuki Türkçülük ve dini Türkçülük, egemenlik merkezinin değişmesiyle harekete geçen ülkülerdir. Toplumun vicdanından sadır olan kurallar, toplumun ihtiyaçlarına göre, onun iyi ve kötü yargılarından hareketle sağlanılabilir. Kurallar her zaman kanun koyucunun yürütme erkiyle koruduğu ve toplumun nezdinde, ahlaki yargılarında yeri yeni olmayan şeylerdir; fakat milliyetçilik mefkûresinin çağında, sanayi sonrası toplumlarda, kuralların toplumun yargılarından, örfünden, adet ve geleneklerinden tezahür etmesi, egemenlik zemininin toplumun milliyetinde ve milli kimliğinde ortaya çıktığı anlamına gelir. Gökalp'e göre örfün hukuka kaynak olması, hukuka öncül olması anlamına gelir. Bu durum dini geçmişi ve nassı yok saymak değil; onları milli kimliğin içine dahil ederek, teokratik olmayan bir yönetim tesis etmek demektir. Milliyetçilik mefkûresinin bütün milletleri etkilediği bir çağda ümmetçilik de Türkçülük altında sahip çıkılabilecek bir birlik olarak devam etmelidir. Çünkü din, harsı şekillendiren unsurlardan biridir. Diğer Müslüman milletlerin hızla milliyetçileştiği ve kültürel kodlarına sahip çıktığı bir zamanda ümmetçilik de Türk milletinin milliyetçiliği altında korunabilir. Türklerde zaten beynelmilel ahlak vardır ve Türkçülükle hem Türkiye'nin terakkisi hem de cihanın sulhu sağlanabilir. Çağın gereği olarak muasırlaşmaya yönelecek olan kültür, öncelikli olarak korunmalı ve güçlendirilmelidir ki milletin temsili ahlakı onda vücut bulur ve bu vesileyle asrileşme mümkün olur. Gökalp'e göre hukuk, toplumun vicdanında olması nedeniyle yaptırım gücüne sahiptir ve bu nedenle kültürleşmeye öncelik verilmelidir. Muasırlaşmanın birinci ve en önemli adımı budur.¹⁰⁴

Milliyet duygusunu bir silah gibi kuşanmak gereği üzerinde duran Gökalp, (*Men arefe nefsehû fekad arefe gayrehü / Kendini bilen başkasını bilir.*) şeklinde bir terkip kullanarak başka milletlerle sulhun sağlanmasının da milliyetçi mefkûreye bağlı olduğunu ifade eder. *Fe kad arefe rabbehu* ifadesinde yaptığı değişiklikte Gökalp'in toplumsal dönüşümün gerçekleşmesi için çoğulcu ve kendi kimliğinin farkında bir duruş sergilediği söylenebilir. Sufilerin bireyi merkeze alan yaklaşımlarının aksine o,

¹⁰³ Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (Çev.: Tuncay Birkan), İletişim Yay., İstanbul 2020, 143-211.

¹⁰⁴ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 31.

toplumu merkeze alır ve toplumsal kimliğin farkındalığıyla değişim ve dönüşümün imkanını arar.¹⁰⁵ Gökalp'e göre tarih arenasında yer bulabilmek için evvela millileşmek ve bu vesileyle beynelmilel medeniyetler sahnesine katılmak gerekir. Yeni paradigma gereği toplumların ilerlemesi milliyetçi ideolojilere bağlıdır ve Türk milliyetçiliği maddi manevi değerleri, dini ve ahlaki ilkeleri kapsayan bir fikir olarak ortaya çıkmalıdır.

Ziya Gökalp'in *İçtimai Usûl-ü Fıkh* görüşlerine kendisi de bir yenileşmeci olan İzmirli İsmail Hakkı'nın itirazları önemi haizdir. İzmirli İsmail Hakkı, Ziya Gökalp'in örfü fıkhın asıl kaynağı sayması üzerine yazdığı eleştirisinde¹⁰⁶ usûl tartışmasına girerek hüsn ve kubh konusuna değinir. Ona göre Gökalp, Ehlişünnetin hüsn ve kubh görüşünden uzaklaşıp, Mutezili görüşe yaklaşır. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre Gökalp, (*Örf ile tayin nass ile tayin gibidir.*) Mecelle maddesini de yanlış yorumlayıp nassın örften üstün olduğunu, örfün nassa muhalif olamayacağı gereğini unuttur. İzmirli İsmail Hakkı, fıkhın örfü görmezden gelmediğini, fakat fıkhın, fıkıh usulü disiplini içinde örfün ne ölçüde kaynaklık edeceğini belirlediğini ifade ederek, örfü bütünüyle kaynak addetmenin yanlış olacağını belirtir. Ziya Gökalp'in *İçtimai Usûlü Fıkh* yönteminin eleştirilmesi, örfün mü yoksa fıkhın mı dinamikliğinin belirgin olmadığı, örfün ne olduğu bilgisi kesinleşmeden fikhı ona uydurmaya çalışmanın hukuk umdesine zarar verebilirliği, fıkhın kendi usulünün olması ve yöntemi tarafından çerçevelenmesi, disipline edilmesi; fakat örfün değişiklik saiklerinin bilinmediği yönündedir.¹⁰⁷ Gökalp ise, Malikilik mezhebinin imamı Malik b. Enes'in hukuk kaynakları arasında Medine ehlinin örfünü saymasını örfün mutlak olarak kaynak olabileceğine delil olabildiği görüşündedir. Onun için hukukun egemenlik zemininin tespiti adına örfün kaynak olması elzemdir; zira bu sayede hukukun yaptırım gücü korunabilir ve hukuk içselleştirilebilir. Hukuk teokratik ve klerikalist yapıya büründüğünde asrileşme

¹⁰⁵ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 42; Fichte, benliği tanımlarken Gökalp'in ifadeleriyle örtüşen bir tanım kullanır. 'Ben'in varlığını ve benliğin ortaya çıkmasını ötekine bağlayan, ötekiyle gerçekleşen olarak ele alanlar karşısında Fichte, 'ben'in yalnızca 'ben'de gerçekleşeceğini öne sürer. Ben, kendini belirler ve sınırlar. Ben dışında hiçbir öteki, 'ben'in belirleyicisi ve sınırlandırıcısı olamaz. Öteki ise özgürlük alanında kavranılacak olandır. Çünkü özgürlük başkalarının sahasında kavranabilir ve sürekliliği ancak toplumda sağlanabilir. 'Ben'in karşısında 'ben olmayan' vardır ve bu 'ben olmayan' vasıtasıyla hukuk alanına dahil olan özneler kendilerini sınırlarlar. Bu sınırlanmayla özgürlük, kabul edilen ve öteki tarafından da tanınan özgürlüğe dönüşür. Bkz. Arslan Topakkaya, *Fichte*, Say Yay., İstanbul 2011, 29-36; Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi, Fichte*, Doğu Batı Yay., Ankara 2021, I, 33-54.

¹⁰⁶ İsmail Hakkı İzmirli, "Fıkıh ve Fetava", *Sebilü'r-Reşâd*, Sayı: 292, 94-97.

¹⁰⁷ Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İçtimai Usûl-i Fıkh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2012, 7-25.

olanaksızdır. Zira bu iki yapı feodalizmin hukuk normlarıdır ve geride kalmıştır. Asrın gereksinimi ise milliyetçi fikirdir ve bunu temin için egemenlik, milletin örfü, dili, kültürü ve manevi değerleriyle temsil edilmelidir.

Ziya Gökalp, İzmirli İsmail Hakkı ve Mansurizade Said Bey, fıkıh alanında usûl tartışması mahiyetindeki görüşlerini yazarak yenileşme sürecine katkı sunmuşlardır. Mansurizade Said Bey, özellikle modern milletin özelliği olamayacak olan çok eşlilikle ilgili fikirleriyle dikkat çeker. Said Bey'e göre *taaddüd-i zevcat* ayeti¹⁰⁸ (erkeğin dört kadına kadar eşinin olabilmesi) bir sınırı ifade eden ayettir. Bu ayette cevaz verilen husus ahkâma dahil edilemez; çünkü bir fiilin caiz olması, o fiilin mutlak olması demek değildir. Cevaz şer'i hüküm değildir ve devlet caiz olan bir eylemi yasaklama yetkisine sahiptir. Bu görüşlere *Sebilürreşad*'da itirazlar ve eleştiriler kaleme alan İzmirli İsmail Hakkı, cevazın şer'i hükümlere dahil olduğunu, bir şeyin serbestliğinin de hüküm ifade ettiğini belirtir. Mansurizade ise, serbest olanın ahkâm-ı şeriattan önce de var olduğunu, bir şeyin serbest olmasını bildirmenin o şey hakkında hüküm olmadığını bildirmekle aynı şey olduğunu dile getirir.¹⁰⁹ *Taaddüd-i zevcat* hususunda görüş beyan ederek birden fazla evliliğin caiz olmadığını dile getiren isimlerden biri de Ağaoğlu Ahmet'tir. *İslam'a Göre ve İslam Âleminde Kadın* başlıklı Rusça bir kitap yazan Ağaoğlu Ahmet, milletin ilerlemesinin alameti olarak kadını görür ve kadının konumundan hareketle, geri kalmışlığın nedenleri arasında *taaddüd-i zevcat*'ı sayar.¹¹⁰ Hukuk dilinin millileştirilmesi hamlelerinde düşünürlerin ve alimlerin kriteri, sosyal hayatta kaim kılınacak kurallarla ilerlemenin hukuksuz olmayacağı, yenilenen hukukta da geri kalmışlığın emaresi olan adetlerin terk edilmesi gerektiği üzerinde durulmasıdır.

Sonuçta Tanzimat'la başlayan hukuk dilinin millileştirilmesi hareketleri II. Meşrutiyet'le birlikte derinleşmiş ve cumhuriyetin kuruluşuna dek fıkıh uleması tarafından sürdürülmüştür. Din dilinde milli söylemin benimsenmesi Osmanlı son dönem itibari ile başlamış, cumhuriyetle devlet politikası olarak yürütülmüştür. Dini bürokrasi, eğitim ve din eğitimi alanlarında gerçekleştirilen yenilikler de yine Tanzimat itibari ile resmen başlamış, cumhuriyetle birlikte uluslaşmanın kapsamına girmiştir. Hukuk dilinde millileşme, hukukun kaynağının örf olması ve yasanın kültürel kodlarla

¹⁰⁸ Nisa, 4/3.

¹⁰⁹ Kerime Cesur, "Modernleşme Sürecinde Fıkıhın ve Fıkıh Usûlü'nün İhyası Söylemine Karşı Bir Duruş: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 2005, 269-296.

¹¹⁰ Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, (Haz. Erol Kılınç), Ötüken Yay., İstanbul 2016, 231-233.

yenilenmesi politikasıdır. Sanayi devrimi sonrası yaşanan paradigma kırılmasıyla sosyal yapı ve siyasi yapı değişikliğe uğramış, Fransız Devrimi'nin etkisiyle milliyetçileşme akımları daha da hız kazanmıştır. Batılı devletler, sanayi kapitalizmi etkisiyle ulus devletlere dönüşmüş ve ulus, sosyal siyasi yapının yeni anlam unsuru haline gelmiştir. Bu durum bir etnisiteye dayalı devletlerin, ideolojisi milliyetçilik olan milletlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sanayi devrimi öncesinde bilfiil var olan fakat duyumsanması ve politikleşmesi sonrasında mümkün olan milliyetçilik akımları ulus devletlerin doğuşunu sağlamıştır. Önce Batı'da; Avrupa'da başlayan uluslaşma hareketleri daha sonra Doğu'nun siyaseti olma yolunda ilerlemiştir.

2.3. ULUS DEVLETİN DOĞUŞU VE DİNİN ULUSLAŞMASI

Sanayi devriminin ardından yeniden şekillenen Avrupa, yalnızca iktisadi yönden değil, toplumun ve siyasetin yenilenmesiyle yeni bir sosyal yapıya, yeni bir iktidar yapısına geçer. Feodalizmin siyasi sosyal yapıları bu yenilenmeden ve feodalizmden kopuştan sonra *eski rejim*¹¹¹ etiketiyle kriminalize edilir. Feodalizmin siyasi sosyal yapısı kültürel olarak, çoğunlukla etnografik ve dinî ikilik barındırması açısından birbirinden kopuk yapılardır. Ulus devlet modelinde ise, siyasi sosyal yapı arasında ayırım ve aykırılık söz konusu değildir. Yönetimin, yönetilenin egemenliğinin temsil mecrası olduğu ulus devlet düzeninde siyasi erk, toplumun kültürünün, din anlayışının ve etnisitesinin temsilcisidir ve kendisi de temsil ettiği bu alanların içindedir.¹¹² Ulus devlet modelinde ulus kelimesinin anlam zemini halk ve o halkın ait olduğu maddi manevi değerlerdir. Gellner'e göre ulusla devlet sanayi devrimi sonrası birbirinin lazımıdır ve biri olmadığında diğeri de yoktur.¹¹³ Başlangıçta bazı ulusal model arz eden devletler, uluslarının yardımı olmadan uluslaşabilirken bazı uluslar da devletlerinin yardımı olmadan ve onlara rağmen uluslaşabilmişlerdir. Devletin ve milletin bir kültür

¹¹¹ 'Ancien Regime' devrimin ardından, devrilen rejimin eski olduğu anlamında kullanılan ifade olmaktan çok, eski rejimin suçlandığı ifadedir. Terim, devrimin ardından ortaya çıkmış 1792'de monarşinin devrilip cumhuriyetin kurulmasının ardından *ancien regime* adı altında eski yönetimi özgürlük karşıtı, baskıcı rejim olarak imlenmiştir. Terimin gelişimi ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. William Doyle, *The Ancien Regime*, Macmillan Education LTD, 1986, p. 1-3, encyclopedia.com, girdi başlığı: ancien regime, (Yayın Tarihi: 23.05. 2018), (Erişim Tarihi: 07. 12. 2022), URL: <https://www.encyclopedia.com/history/modern-europe/ancient-history-middle-ages-and-feudalism/ancien-regime>, britannica.com, (Erişim Tarihi: 07.12.2022), URL: <https://www.britannica.com/event/ancien-regime>,

¹¹² Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 77.

¹¹³ Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 77.

üstünde birlik oldukları sistem ulus devlet sistemidir. Bu kültür milletle birliktedir; zira ulus sonradan bir kültür inşa edemez; kültür ulusu inşa eder. Ulusluk, ulusun sonraki ürünü değildir; ulusu ortaya çıkaran, ulusluk fikri ve farkındalığıdır.¹¹⁴ Ulusun imkânı, devletin varlığının ve gücünün kabul gördüğü toplumlardadır. Uluslaşma sonrası ise milliyetçi devletin varlığı ve milliyetçi milletin varlığı kaçınılmazdır.

Benedict Anderson’a göre ulus hayal edilmiş siyasi bir topluluktur. Ve bu hayal içinde onun bütün özellikleri de hayal edilmiştir. Ulus, olumsuz sonuçların doğurduğu olumlu bir eksilmenin sonucunda sınırlı hayal edilir.¹¹⁵ Uluslaşma öncesinde eski rejimin kaybettiği topraklardan benimsenmiş ve bir etnisitenin kültürünü haiz bir toprağa geri çekilmek, küçülme ve konsantre biçimde var olmak söz konusudur. Osmanlı’nın kaybettiği topraklar karşısında yaşanan hayal kırıklıkları, Reis-ül Küttab olan Akif Efendi’nin (1822) kaleme aldığı bir tezkirede ileride yaşanacak olan eksilme ve küçülmenin zorunluluğuna dair bir bilincin olduğunu gösterir. Akif efendi şöyle yazar:

*“Müslümanları bekleyen üç seçenek vardır: Ya Allah’ın emrine ve Peygamberin hukukuna sadık kalarak, canımızı ve malımızı dikkate almaksızın hâlâ elimizde tuttuğumuz eyaletleri sonuna kadar savunmalıyız ya da bu toprakları terk edip Anadolu’ya çekilmeliyiz. Ya da sonuncu olarak Kırım, Hindistan ve Kazan halklarının yaptığını yapıp kölelik mertebesine kendimizi düşüreceğiz ki bu Allah tarafından yasaklanmıştır.”*¹¹⁶

Ernest Renan da ulusun sınırlı yapısına dikkat çekerek, o sınırın fetihler öncesindeki sınırla aynı sınır olduğunu dile getirir. Renan, Türkiye’nin Anadolu dışında bir ulusluk varlığı taşımadığını ve Türklerin ancak Anadolu’da ulus olabildiğini ifade eder.¹¹⁷ Cumhuriyetin kurucu kadrosunun Anadolu’da bir ulus kurma fikri, Anadolu’daki Türk milletinin barındırdığı ulusluk sebebiyledir. Bu bağlamda Türk milliyetçisi olduğu halde Mustafa Kemal Atatürk’ün Turancı fikre sahip kişilerle aynı görüşü paylaşmadığı görülür. Ziya Gökalp’in şiirlerinde yerini ve önemini bulan Turan idealine karşın, 1919-1920 Misak-ı Milli sınırları, ulusun nerede başlayıp nerede bittiği

¹¹⁴ Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 71, 117, 138.

¹¹⁵ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev.: İskender Savaşır), İstanbul 2020, 24.

¹¹⁶ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 440.

¹¹⁷ Ernest Renan, *Ulus Nedir?*, (Çev.: Gökçe Yavaş), Pinhan Yay., İstanbul 2021, 39.

belli olan sınırları belirtir. Mustafa Kemal Atatürk, ümmetçilik fikrine ve diğer dini ideal birlik fikirlerine bağlanmadığı gibi, ulusun belirli sınırları dışındaki etnik birlik fikirleriyle de ilgilenmemiştir. Ulusun sınırlı hayal edilirliliğini gösteren bir konuşmasında Turancı fikre dair olumsuz bakışını şöyle dile getirir:

“Efendiler! Vatandaşlarımızdan, düşmanlarımızdan, hemşerilerimizden her biri kendi zihninde yüce bir düşüncüyü besleyebilir, özgür ve özerktir. Buna kimse karışamaz. Fakat Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin kalıcı, olumlu, maddi bir siyaseti vardır. O da efendiler, belirlenmiş milli sınırları içindeki hayatını ve bağımsızlığını sağlamaya yöneliktir. Türkiye Büyük Millet Meclisi ve hükümeti temsil ettiği millet adına çok alçak gönüllüdür ve hayalden tamamen uzaktır ve tamamen gerçekçidir. Efendiler! Büyük hayaller peşinde koşan, yapamayacağımız şeyleri yapar gibi görünen sahtekâr insanlardan değiliz. Efendiler! Büyük ve hayali şeyleri yapmadan yapmış gibi görünmek yüzünden bütün dünyanın husumetini garazını kinini bu memleketin üzerine çektik. Biz Panislamizm yapmadık. Belki yapacağız dedik. Düşmanlar da yaptırmamak için bir an evvel öldürelim dediler. Panturanizm yapmadık. Yaparız, yapıyoruz dedik. Yapacağız dedik, yine öldürelim dediler. Bütün dava bundan ibarettir. Biz böyle yapmadığımız ve yapamadığımız mefhumlar üzerine koşarak düşmanlarımızın sayısını ve üzerimize olan baskıyı artırmak yerine doğal sınırlara, meşru sınırlara dönelim. Haddimizi bilelim. Efendiler! Biz hayat ve istiklal isteyen bir milletiz. Ve yalnız ve ancak bunun için hayatımızı veririz.”¹¹⁸

Mustafa Kemal Atatürk’ün sözleri, realist bir ulus söylemi olmakla ulusun sınırlı hayal edilen özelliğini ortaya koyar.¹¹⁹ Ulusun sınırlı yapısının bir diğer göstergesi de mübadele politikasıdır. Zira kültür ve dil ortaklığı gibi daha pek çok ortak varlıkla kurulan ulusun, öncesindeki iskân politikaları nedeniyle Anadolu dışına göç eden Türkleri Anadolu’daki gayri Türk azınlıkla değiştirmesi gerekmiştir. 1923-1930 yılları arasında bir milyonu aşkın Rum Türkiye’den Yunanistan’a göç ederken sayıca biraz daha az olan Türk de Anadolu’ya geri dönmüştür.¹²⁰ Bu geri dönüşün bir diğer nedeni de ulusun egemenlik özelliğidir. Egemenin kim olduğunun belirlenmesi adına ulusun

¹¹⁸ Atatürk, Gazi Mustafa Kemal, *Söylev*, Çağdaş Yay., İstanbul 1981, 434-436.

¹¹⁹ Taha Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları, Atatürk’ün Nutuk’u*, Deniz Yay., İstanbul 2008, I, 70-73; Taha Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları, Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Deniz Yay., İstanbul 2008, II, 107.

¹²⁰ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 480.

adını milletin milli kimliğinden edinmesi gerekir. Anderson'un tespit ettiği gibi ulus, egemenliğiyle hayal edilir.¹²¹

Uluslaşmanın hangi saiklerle mümkün olduğunun kavranılması gerekir. Sanayi Devrimi sonrası toplumun sosyal yapısını ve ulus öncesindeki yapısını kıyaslayarak uluslaşmanın halk adına bir gelişme olduğu görülebilir. Çünkü ulus, toplumun kendi erkini sınıadığı ve sınırlayabildiği bireylerinden ortaya çıkar. Öncesinde soyun, kan bağının değer yüklenmesiyle korunan sosyal yapı, yerini milli birliğe, hukuk alanındaki ilişkilere bırakır. Renan'a göre ulus bu bağlamda geçmiş sosyal yapı bağlarının üstüne sünger çekilen yerdir. Ulusu unutmaya dayalı bir yapı olarak düşünen Renan'ın unutmaktan kastı, eski sosyal yapı bağlarını ve o yapının oluştuğu düzende yaşanan felaketleri unutmaktır.

*“Ulusun özü, tüm bireylerin ortak birçok şeye sahip olması ve aynı zamanda pek çok şeyi unutmuş olmasıdır.”*¹²²

Bu unutma hali, Anderson'a göre zorunlu bir unutmadır. Hatta zaman zaman bu unutuluşu hatırlatmak için arşivden haberler, geçmişin felaketleri ve tarihi bilgiler ortaya çıkartılmalıdır. Zira unutmak bir zorunluluk değildir; zaten unutmuş olmak zorunluluktur. Hatırlatılan her eski bilgiden, arşivden haberler sunmaktan maksat, hatırlatılan geçmiş, unutulmuş olanı hatırlatmak değil, unutmuş olmayı hatırlatmak ve unutmamanın neye yaradığını ortaya koymaktır.¹²³ Ulus ve unutuş arasında yine zorunlu ilişki kuran Gellner ise, ulusun hafızaya değil; unutmaya ihtiyacı olduğunu iddia eder. Ulusluk karakterini Batı'ya atfeden Gellner, *“Batı'da olmuş olanlar unutulur. Doğu'da ise olmamış olanlar hatırlanır.”* diyerek, geçmiş canlandıran milletlerin uluslaşmakta başarısız olduklarını ifade eder.¹²⁴

Ulus, belli bir etnisiteye dayalı isim alsa da içinde o etnisite dışındaki unsurları da ulusa dahil eder. Varlığı gereği ulus, yalnızca etnografiye öykünen bir yapı değildir. Çünkü etnografi uluslaşmakta tek başına bir motivasyon kaynağı ve etken değildir. Renan'a göre ulus, iradenin olmadığı toplumlarda gerçekleşebilecek bir yapı değildir.¹²⁵ Örnek olarak Alsas-Loren, etnografisi ve diliyle Alman'dır; fakat Fransız olmaya

¹²¹ Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 25.

¹²² Renan, *Ulus Nedir?*, 38.

¹²³ Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 227.

¹²⁴ Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, 241-242.

¹²⁵ Renan, *Ulus Nedir?*, 46.

iradelidirler.¹²⁶ Gellner, İskoç ulusluğunun dili değil, tarihi dikkate alan bir ulusluk olduğunu ifade eder.¹²⁷ Toplum Marx'ın iddia ettiği gibi ne mutlak olarak ekonomi üzerinden belirlenir ne de iktisattan bağımsız belirlenir. Ne yalnızca dille belirlenir ne de onsuz belirlenir. Ne yalnızca toprak ve zamanla belirlenir ne de onlarsız belirlenir. Bu şartların bazen hepsini haiz bazen de birkaçını sağlamakla mümkün olan uluslaşmanın en önemli ihtiyacı ilkesel birlik, bir olay ya da Gellner'e göre ulusal bir harekettir.¹²⁸ Uluslaşma, çok uzun bir geçmişin, bir sürecin sonucudur. Kültür, toprak, dil, duygusal birlik, ulusal hareket unsurlarından hepsi Türk milletinin uluslaşmasında rol oynayan unsurlardır. Kurtuluş Savaşı bu bağlamda ulusal hareketin uluslaşma yönündeki tecrübesine örnek verilebilir. Gellner ve Renan, ulus fikrinin halkın ihtiyaçlarından doğan, fakat aydınları tarafından temsil edilen bir fikir olduğunu belirtirler. Renan, ulus bilincinin ulusun aydınında bulunduğunu ve oradan ortaya çıktığını savunur. Bu anlamda ulus, aristokratik bir düşüncenin sonucudur.¹²⁹ Renan, askeri alanda yapılan yeniliklerin uluslaşmada rol oynamadığını, çünkü ulusun bir ahlaki sistem olduğunu ifade eder.¹³⁰ Osmanlı'da başlayan yenileşme, Batılılaşma hamleleri de askeri alanda başlamış, mağlubiyetin nedenleri bazen teknik olarak geri kalmışlıkta bazen de dinin iyi yaşanmamasında aranmıştır. Sosyal yapının artık değişmesi hususunda ihtiyacın kavranılıp gerçekçi çözümün üretilmesi ise cumhuriyetle mümkün olmuştur. Ulus, Renan'a göre halkların kendi Prometheus'u olmasından başka bir şey değildir ve ulus bu açıdan meşru bir sistemdir. Ulus, uzun bir mücadelenin, fedakarlığın geçmişinin üstünde duran sonuçtur. Bu bakımdan ulus, Renan'a göre sevilen ve duygulara değen, duygusal bir olgudur:

*“Geçmişte ortak zaferlere, şimdi ortak bir iradeye sahip olmak, hep beraber büyük işler yapmak ve daha da yapmak istemek, işte bunlar bir halk olmanın başlıca şartlarıdır. İnsan rıza gösterdiği fedakarlıklar ve çektiği acılar kadar sever. İnsan kendi yaptığı ve miras bıraktığı evi sever.”*¹³¹

Anderson'a göre de ulus, siyasi hayatın, evrensel açıdan en meşru değeri durumundadır. Sömürgeci devletlere karşı, sömürge karşıtı ve var olma mücadelesi

¹²⁶ Renan, *Ulus Nedir?*, 57.

¹²⁷ Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, (Çev.: Müfit Günay), Kabalcı Yay., İstanbul 2012, 123.

¹²⁸ Gellner, *Müslüman Toplum*, 207.

¹²⁹ Renan, *Ulus Nedir?*, 19.

¹³⁰ Renan, *Ulus Nedir?*, 23.

¹³¹ Renan, *Ulus Nedir?*, 50.

veren devletlerin uluslaşması, meşru bir karşı duruştur.¹³² Türkiye'nin Batılılaşmayla başlayan ve Avrupalı devletlerin işgalinden kurtulmak için cumhuriyetle nihayet bulan uluslaşma süreci meşru uluslaşma modelidir. Türk uluslaşması, tam Batılılaşmacı, geleneğin tümüyle tasfiye edilmesi gereğini söyleyen düşünürlerin düşüncelerine göre değil; Ziya Gökalp gibi, kültürleşme ve sonrasında muasırlaşma imkanının yakalanması lüzumu üstünde duran, ulusun maddi ve manevi değerlerinin tanınması gereğini düşünen düşünürlerin düşünceleri ile inşa edilmiştir. Bu açıdan Türkiye'de uluslaşmada Osmanlı son dönem aydınlarının oynadığı rol önemlidir. Anderson, özellikle iki dilli aydınların kendi ülkelerinde uluslaşmaya ön ayak olduğunu ifade eder. Dışarı çıkan iki dilli aydın gördüğü gelişmeler karşısında *"Biz de onlar gibi olabiliriz."* der ve kendi yurdunun eksikliklerini gidermek için bir fikre sahip olur.¹³³ Fransa'da, Rusya'da bulunan İttihatçılar yahut sürgün edildikleri yerlerde bulunan Genç Osmanlılar, hepsinden önce, *Lale Devri*'nde Batı'ya gönderilen sefirlerin izlenimleri, Türkiye'deki milliyetçiliğin ve ulus hayalinin kökenleri olup, ulus fikrinin nüvelerini ekmişlerdir.

Uluslaşma, iktisadi, siyasi, sosyal ve kültürel yapıların yenilenmesi ile ortaya çıkan bir yapıdır. Fakat onun bağlandığı alanlardan biri de din ve inanç alanıdır. Türkiye'de din anlayışı, ulusluk modeline uygun ve uyumlu olarak tezahür etmiştir. Osmanlı son dönem uleması, ulusluk sonrası cumhuriyet kadrolarına uyum sağlayacak şekilde hızla yeni eğitim modeline geçiş yapmışlardır. Özellikle fıkıh alanında milliyetçi İslamcı sentezin üretilmesinde ulemanın katkısı azımsanmayacak ölçüdedir.

2.3.1. Uluslaşmada Dinin Rolü

Sanayi Devrimi sonrası dünya, toplumların tarım toplumlarındaki gibi çoklu dinlerden ve çoklu din anlayışlarından teşekkül etmeyen, tek Tanrı'sı, tek dini ve tek kutsal kitaba bağlı ulusların dünyasıdır. Anderson'a göre ulus, yalnız bir Tanrı'ya tabiiyetin olduğu özgürlüğün hayalidir. Ondaki her şey hem milli hem de dini olarak tahayyül edilir. Ulus, geçmişin soy bağından kurtularak anonim, ilkesel bir yapıya kavuşur ve bu anlamda vatan uğruna ölenlerin anılması bütün vatanı ilgilendiren dini ve milli bir meseleye döner. Meçhul asker anıtlarındaki meçhul ifadesi, millete atfedilen bir isme gönderme içerir ve vatan uğruna ölmenin kutsiyeti, şehitlik, ulusun dinsel

¹³² Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 21.

¹³³ Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 138.

bağlarla kurulduğunun işaretidir.¹³⁴ Gellner, kitaba dayalı dinin yenilenebilir ve çağa uyarlanabilir olduğunu belirtip, kabilenin inanç kodlarına ise müdahale edilemeyeceğini iddia eder. Gellner'e göre ancak kitaba dayalı dinden ulus doğabilir.¹³⁵

Ulustan önceki yönetim biçimi monarşizm; kutsallığı ve dini, kendi merkeziyetçiliğini kuşatmak için üstlenen ve halkın dininden ayrı üst bir din diline sahip olan hanedanın yönetimidir. Monarşizmde iktidar, meşruiyetini, halktan, ırksal çoğunluktan, kültürden değil; göklerden ve yalnız hanedanın sahip olduğu kutsal gelenekten alır.¹³⁶ Uluslaşma ile devlet, Tanrı'nın temsilcisi, yerdeki gölgesi ya da seçilmiş kişisi tarafından yönetilen, sahip olunan değil, halkın inancının da diğer maddi manevi varlıkları gibi temsilcisi olma durumuna geçer. Gellner'e göre kabileler kendi mabetlerini, kendi putlarını inşa ederler; ulus ise bir kutsal kitaba bağlıdır. İslam bu anlamda uluslaşmaya en uygun dindir; zira geçmişten getirdikleri miras ulusluğa uygun bir mirastır; bireyci, bireyin inancının tek bir Tanrı'ya bağlı olması, bireylerin eşit oldukları fikriyle İslam, üniter ulus devletin zaten imkân bulduğu bir dindir.¹³⁷ Uluslaşmaya uygun bir başka dinin de Yahudilik olduğu konusunda çok fazla şey söylenmiştir. Bunlardan birkaç örneğe değinmek gerekirse öncelikle Gellner, Yahudiliğin bir tür diaspora ulusluğu olduğu görüşündedir. Avrupa uluslaşmasından ve bir tarih ve kültür ulusluk modeli olan Türklerden farklı olarak Yahudiler, dinlerini ulus olarak ve acılarını da ulusal birlik olarak kavramış bir millettir.¹³⁸ Toynbee'ye göre ise Yahudilerle temas halinde olan Müslümanlar (Türkler) uluslaşmada onları örnek almışlardır, Yahudilerle temas kuramayan Hintlilerin uluslaşamaması ise bu temassızlık nedeniyledir.¹³⁹ Hegel'e göre Batı'nın karışıklıkta bir yol bulmaya çabaladığı anda, düşüncede bütünün toparlanması Doğu'dan gelmiştir. *Doğunun Devrimi* diye adlandırdığı bu şey, ilkin Yahudilerde başlayan Bir'e tapınmaktan başka bir şey değildir.¹⁴⁰

Freud, bir ulusun öz değer algısının dinleri vasıtasıyla kurulduğunu ve Tanrıları tarafından seçildiklerini duyan Yahudilerin de bu vesileyle kendilerine güven

¹³⁴ Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 25.

¹³⁵ Gellner, *Müslüman Toplum*, 113.

¹³⁶ Gellner, *Müslüman Toplum*, 37.

¹³⁷ Gellner, *Müslüman Toplum*, 162.

¹³⁸ Gellner, *Müslüman Toplum*, 195.

¹³⁹ Toynbee, *Dünya ve Garb*, 48.

¹⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2006, IV, 21.

duyduklarını ifade eder. Mısır'dan çıkış, Yahudiler için her ne kadar çileli ve uzun bir sürecin sonunda kendilerine vadedilene erişmelerini sağlamışsa da özgüvenlerini de geri kazandırmıştır. Freud'a göre dinleri Yahudilere ulu bir Tanrı kavramı vermiştir. Böylesi haşmetli bir Tanrıya iman eden biri, onun yüceliğinden pay almış ve onunla kendisi de yücelmiştir. Yahudilerin karakterlerinde yaşanan gelişim, onların tek ve aynı zamanda yüce, Yahudi kavmini kurtarmak isteyen Tanrıları sayesinde mümkün olmuştur. Çektikleri acılara göğüs gererek egolarını yüceltmış ve yolun sonunda hepsi birbirine bağlanmıştır.¹⁴¹ Freud, Yahudiliği baba otoritesinden doğan ve babanın öldürüldüğü bir din olarak belirtirken, Hristiyanlığı ana tanrıça kodlarına geri dönülen bir oğul dini olarak tanımlar. Bir ulusun ilerleyebilmesi için gerekli olan düşünsel olarak ilerleyebilmesidir ki bu da düşüncenin bağlandığı Tanrı'nın yasa koyan, Freud'un ifadesiyle *Yasak Tanrı* olmasına bağlıdır.

Din, bir milletin ulusal hasletlerinden etkilendiği gibi, o hasletlerin şekillenmesinde de önemli bir paya sahiptir. Bu nedenle ulusları dinlerinden, dinleri de uluslarından ayırmak olanaksızdır. Gelişen ve değişen zamanla birlikte dinler ya kendi özgül kurumsal alanlarında kalacakları -Hristiyanlıktaki gibi- bir revizyona tabi tutulmuş ya Yahudilikteki gibi var oluşlarının nedeni dinsel bir ulus olmalarıyla mümkün olmuş yahut İslam gibi, zamana, örf ve değişim barındıran dinamik olan her şeyle iç içe geçebilme dünyeviliğini zaten kendinde bulabilmiştir.

Din, ulusların tarihinde duygusal ve ahlaki yükümlülüğün içinde oynadığı rolle, iktisadi, siyasi ve sosyal olayların değer yüklenerek yorumlanmasındaki payı edinir, meşruluk ya da gayrimeşruluk göndermeleriyle eylemleri denetler. O, sömürünün de sömürü karşıtlığının da motivasyonuna dahil edilir, Tanrıları adına savaşan askerlerin duygularını yönlendirmek için her meydana olduğu gibi savaş alanına da davet edilir. Ülkeler fethettikleri yerlerdeki- Ayasofya gibi- mesajın egemenliğe dair bir mesaj olacağı mabetleri, kendi dinlerinin mabetlerine dönüştürür, bu vesileyle orada egemenin hangi ulus olduğunu beyan ederler. Milliyetçilik akımının yükselmesinden sonra, Avrupa'da ve Balkanlarda Osmanlı'dan kalan camiler kiliselere, Anadolu içerisinde de eski kiliseler de camiye dönüştürülmüştür. Bunun nedeni egemen halkların dinlerinin, mimariyle de temsil edilen ulusal alanın içinde görünür olmasını sağlamaktır. Kur'an'da

¹⁴¹ Sigmund S. Freud, *Musa ve Tek Tanrıçılık*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yay., İstanbul 2019, 159-167.

mabetlerin dokunulmazlığını beyan eden Hac Suresi'nin 22/40. ayeti ise Müslümanlara bu konuda bir sınır getirmiştir.

Uluslaşmada dinin oynadığı rol, Avrupa'da Reform ve Rönesans ile tecrübe edilmiş, İncil'i kendi dillerine çeviren Avrupalı milletler uluslaşmayı milli din temelinde gerçekleştirmiştir. Avrupalı milletlerin edebiyatı, din dilinin millileşmesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye'de de milli din politikalarıyla dinin uluslaşması hedeflenerek ibadet dilinde milli söylem ve hukuk dilinde milli söylem var edilmiştir. Fakat Türk Edebiyatı, din dilinden çok önce millileşmiş ve ulus bilincinin ilk tezahür ettiği alan olmuştur. Üstelik Avrupa'da olduğu gibi bunun gerçekleşmesi için dine ihtiyaç duyulmamıştır. Türk Edebiyatı, Türkiye'de millileşme ve uluslaşma yönünde en erken rol oynayan alandır. Ali Şîr Nevâî, (ö. 906/1501) Farsça şiir yazmaya hevesli genç şairleri Türkçe şiir yazmaya özendiren, yazdığı *Muhakemetü'l-Lugateyn* kitabıyla dil şuurunu ortaya koyan bir şairdir.¹⁴² Yunus Emre, Anadolu Türkçesinin oluşmasında bunu Farsça ve Arapça kelimeleri Türkçenin fonetiğine uydurmakla başarmıştır- katkısı olan ilk Türk şairidir.¹⁴³ Türk dilinin bilinen ilk sözlüğünü yazan Kaşgarlı Mahmut'un, *Divan-ı Lugati't-Türk*'ü yazma nedeni Türkçenin üstünlüğünü göstermektir. Türk maddesinde yazdıklarıyla Türkçü bir dünya görüşüne sahip olduğunu ortaya koyarak Türkleri güzellikleriyle ve yiğitlikleriyle över.¹⁴⁴ Sade bir Türkçe ile halkın anlayabileceği tarzda, hece vezni ile şiirler yazan Mehmet Emin Yurdakul, şiirlerinde milliyetçi tutumun görülebileceği bir şair ve yazardır. O, Türklüğün milli 'ego'sunun ilk seslerinden biridir. "*Ben bir Türküm / Dinim cinsim uludur.*" derken hem bireysel kimliğine hem de toplumun kimliğine yücelik atfederek sahip çıkar. Türk ulusunun üzerine bina edildiği manevi varlıkları; benlik, milliyet, din; şiirlerine konu eden şair, uluslaşmanın edebiyattaki en önemli seslerindendir.¹⁴⁵ Türk yazın tarihi aynı milliyetçi ve halkçı duruşların örnekleriyle doludur. Aruz ölçüsü ile şiirler yazan Tevfik Fikret'in Mehmet Emin Yurdakul'un şiirini tetkik etmesi ricası üstüne yazdığı mektup¹⁴⁶ da gösterir ki ister aruz ölçüsüyle ister hece vezniyle yazsın şairler ve edebiyatçılar,

¹⁴² Günay Kut, "Ali Şîr Nevâî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1989, II, 449-453.

¹⁴³ Mustafa Tatcı, "Yünus Emre", *DİA*, İstanbul 2013, XL, 600-606.

¹⁴⁴ Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk*, (Haz.: Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu), TDK Yay., Ankara 2015, xxvii.

¹⁴⁵ Veysel Şahin, "Mehmet Emin Yurdakul'un Şiirlerinde Kimlik Kurgusu ve Benlik Algısı", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 2(4), 2016, 117-134.

¹⁴⁶ Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, 169-170.

Türkiye’de milliyetçiliğin ilk temsilcileridir. Yusuf Akçura da Türkçülüğün ilk temsilcilerinin Türk Edebiyatı’ndan çıktığını yazarak, Şinasi’nin milliyetçi bir bilinçle yazdığını, Türkçülüğü ilk sezen kişinin Şinasi olduğunu ifade eder.¹⁴⁷ Bir kıyasla Hristiyan reformu, İncil’in ulusal dillere çevrilmesi sonucunu doğurur. Türkiye’de ise bu durum aksi bir yönde ilerleyip önce edebiyatta uluslaşma, milliyetçileşme örnekleri ortaya çıkar ki dil şuuru ve milli benlik farkındalığının tarihi, cumhuriyetten ve Osmanlı’dan da öncelere uzanır. Türk milletinin duygularının, ülkülerinin, kültürünün ve manevi varlığının temsil edildiği yer, Türk Edebiyatı’dır ve edebiyat, milletin duygularının aynası olarak ülkülerinin gerçekleşme olanağını, yazgısını taşır.

Sanayi devrimi sonrası yükselen milli kültür, milli dil ve bu iki varlık üstüne kurulan ulusal ekonomik sistem ile milliyetçilik, yeni bir iktidar ve toplum ilişkileri ağı kurmuştur. Ulus devletlerin kurucu ideolojisi ulusçuluk ve milliyetçilik olmuştur. Milliyetçilik her zaman dinsellikle bağlantılıdır, içeriği dinin öğeleriyle doludur ve bu yüzden milliyetçi din politikalarını başarıyla uygulayan ülkeler, ulus devletler zeminindeki motivasyon kaynağını yenilemiş, manevi alan; din alanını yeniden ikame etmeyi başaramışlardır. Besim Atalay, Müslüman milletlerin her birinin tuttıkları yolun milliyetçileşme olduğunu, bunun yalnızca Türkiye’deki din temelli muhalefet tarafından iman meselesi haline getirilerek yanlış yapıldığını ifade eder. Atalay, İran’ın Şiiliği seçmekle İslam’da kendilerine has ve ayrı bir yol tuttıklarını, Şiiliğin, İran’ın milli bir dini haline geldiğini söyleyerek Türklerin böyle bir yol tutmamaları gerektiğini, İslam’ın İran’da yapıldığı gibi çehresinin değiştirilmeden de millileştirilebileceğini ifade eder. Toska Arnavutlarının kendi milli din dilleriyle hareket ettiğini ifade eden Atalay, Avrupa’daki Hristiyanların da artık kendi milli Hristiyanlıkları vesilesiyle millet olduklarını, Bulgarların, henüz maddi özgürlüklerini kazanmadıkları halde dini özgürlüklerini kazandıklarını ve Rum Patrikliğinden ayrılarak Bulgar Eksarhlığı’nı kurduklarını bildirir. Hiçbir Avrupalı milletin kendi milli Hristiyanlıklarını ilan ettikten sonra dinsizleşmediğini; bilakis bu vesileyle dine daha fazla sarıldıklarını ifade eder.¹⁴⁸

Cumhuriyetin uluslaşma politikalarında Türk Tarih Tezi, dinin uluslaştırılmasını içeren bir çalışmadır ve Batı’nın tarih yazımının antitezi olma iddiasını taşır. Türk

¹⁴⁷ Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, 30-31.

¹⁴⁸ Besim Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, 40-43.

modernleşmesi cumhuriyetle birlikte Türk Tarihi, Türk Antropolojisi, Türk Dili ve milli din dili alanlarında Batı'ya karşı kendi tezini üreterek Osmanlı modernleşmesinden farklılaşır. Batı tarih yazımında ulusluk Yahudilik temelli, süreci ve gelişimi Batı'ya ait bir olgudur ve yasası olan tek Tanrı ile terfi edilecek bir sistemdir. Türklerin uluslaşması da Batı tarih yazımına göre Yahudilerle ilişkileri sayesinde mümkün olmuştur. Batı tarih tezi, uygarlaşma ve uluslaşma içerisinde İslam öncesi Türk tarihinin sözünün edilmediği bir tezdır ve Batı Antropolojisine göre Türkler ilkel ırklardandır. Türk Tarih Tezi ise, Türk ulusunun İslam öncesinde de yasası olan bir Tanrı inancına sahip olduğunu, Türk milletinin İslam öncesinde de uygar bir millet olduğunu savunur. Uluslaşmanın başlangıcı için tek Tanrılı iki dini; Yahudiliği ve İslam'ı şart koşan Batı tarih tezine antitez olarak Türk Tarih Tezi, kültürü ve tarihi de temel alarak İslam öncesi Türk tarihinin medeni tarih olduğunu ve Türklerin Müslüman olmadan önce de ulus olduğunu bildirir. Yusuf Akçura'nın, Şemsettin Günaltay'ın ve cumhuriyet dönemi tarihçilerinin tarih çalışmalarıyla Türk Tarih Tezi oluşturulur, Birinci Türk Tarih Kongresi'nde Türk Tarih Tezi ve Türk Antropolojisi sunulur. Cumhuriyete kadar Osmanlı tarihi ile başlatılan Türk tarihi, cumhuriyetle birlikte İslam öncesinin mirasını devralır ve Selçuklu tarihi Şemsettin Günaltay'ın çalışmalarıyla eleştirilere karşı savunulur. Türklerin mongolian; sarı ırktan oldukları tezine dayanan ve sömürgeciliği meşrulaştıran Batı Antropolojisine karşı Türk Tarih Tezi savunmacıdır, Batı tarih tezinin antitezidir. Batı merkezli Osmanlı modernleşmesinden Batı'nın sömürgeci tarih anlayışının karşıtı olmakla ayrılan cumhuriyet dönemi uluslaşma siyaseti Tarih alanında Yusuf Akçura ve Şemsettin Günaltay'ın çalışmalarıyla Türk Tarih Tezi'ni ortaya koyar.¹⁴⁹ Akçura'ya göre sömürgeci Batı'nın tarih yazımının çevirisi niteliğinde olan tarih anlayışı terk edilmeli ve milliyetçi tarih yazımına geçilmelidir. Osmanlı'da 1877 itibariyle okutulmaya başlanan ve Sosyoloji'den önce müfredata eklenen Antropoloji, istibdat devrinde ders müfredatından kaldırılır, 1908'de II. Meşrutiyet ile yeniden ders müfredatına eklenerek okutulmaya başlanır. Satı Bey'in ve Ali Reşad'ın mütehassıslığında sürdürülen Antropoloji ve Tarih, Akçura'ya göre Batı'ya endekslidir, Tevrat merkezlidir ve Batı gözlükleriyle tarihe bakar. Türk milletinin tarihine kendi gözlükleriyle bakması gerektiğini belirten Akçura'ya göre uygarlık Türklerden

¹⁴⁹ Zafer Toprak, *Cumhuriyet ve Antropoloji*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2021, 132.

doğmuştur ve ulusluk Türklerin kadim özelliğidir.¹⁵⁰ Türk ulusunun özgün ve milli tarihinin, antropolojisinin, sadeleştirilmiş dilinin ve milli din dilinin inşa çalışmaları, bütün bir politikanın parçalarıdır ve öze dönme yolunda Batı'nın tarih tezine karşı Türk Tarih Tezi'yle ileri sürülür. Milli din politikasının da yer aldığı kültürleşme siyaseti, milliyetçilik akımının Türkleri tesiri altına almasıyla başlar. Milliyetçilik akımı başta Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve Milli Mücadele dönemlerinde Türkler arasında reflektif ve defansif siyaset olarak yaygınlaşır.

Dinin milliyetçilik içinde ve ulus bünyesinde aldığı son durumda dini bilginin yetkin sınıfı ve din eğitiminin ayrıcalıklı sınıfı yok edilir, dini bilgi ve din eğitimi eşitlikçi bir yüze kavuşur. Milliyetçilik, eğitimi halkın geneline yaymakla, din eğitiminden ve eğitimden toplumun her kesimini yararlandırır. Bu bakımdan milliyetçilik, toplumun üstünde hiçbir kuvvet görmeyen onu temsil yetkisinin de devlette olduğunu kaydeden toplumcu ve devletçi bir fikirdir. Milliyetçiliğin esas aldığı temel unsur millettir. Millet olmaksa ortak bir hikâyeye sahip olmak, bir geçmişle kayıtlanmak, aynı yazgıyla var olmaktır. Tesadüfen bir arada olmayan dili, kültürü ve din anlayışıyla özgül bir toplumun bir aradalığı anlamına gelen millet varlığı; dilini, kültürünü ve dinini de kendi varlığı ölçüsünde mümkün ve yaşanılır kılar. Milliyetçiliğin unsurları her millette olduğu üzere milli birlik, milli bağımsızlık ve milli kimlik bağlarına dayanır. İlk iki unsur üzerinde uzlaşma mümkünken milli kimliğin ne olduğu konusu uzlaşmadan uzaktır. Zira milli kimlik çok farklı tanımlarla tarif edilir ve bu tariflerin birçoğu milli kimliğin ne olduğunu açıklığa kavuşturamaz. Milli kimlik, Ziya Gökalp'te aynı terbiyeden gelmiş topluluğu ifade eder:

*“Millet, dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan; yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bir topluluktur.”*¹⁵¹ Bu tanım Renan'ın milliyetçilik tanımıyla benzeşir. Herder'e göre ise milli kimlik, milli şahsiyettir.¹⁵²

¹⁵⁰ Yusuf Akçuraoglu, “Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usullerine Dair”, *I. Türk Tarih Kongresi 02-11 Temmuz 1932 Konferanslar Müzakere Zabıtları*, TTK Yay., Ankara 2010, 577-607.

¹⁵¹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 34.

¹⁵² Herder, milli şahsiyeti milli ruh, halk ruhu, *volksgeist* kavramıyla açıklar, her milletin kendine has ve özgül bir ilerleme imkânı taşıdığını belirtir. Aydınlanmanın başka uluslara baskıcı karakterine karşı olan Herder, bir yerden doğan aydınlanmanın bir başka kültürde tutmayacağını, her halkın kendi kültür ve tarihiyle sahip olduğu özgül kimliğin aydınlanma akımıyla yok edileceği görüşündedir. Bkz. Alper İplikçi, “Johann Gottfried Herder’de Milliyetçilik Düşüncesi”, *Injosos al-Farabi International Journal on Social Sciences/ al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017 Vol. 1/1; Erkan Zengin, “Herder’in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası”, *Milli Folklor*, 16, 2020, 18-26.

Türk milliyetçiliğinin kökenleri Tanzimat dönemine kadar uzanır, cumhuriyetin kuruluşunun ardından ise devletin kurucu ideolojisi olur. Türk milliyetçiliği dinsel ve manevi unsurlarla hemhal bir milliyetçiliktir. Ziya Gökalp'in temellerini attığı Türk milliyetçiliği fikri, manevi unsurları haiz bir milliyetçiliktir. İslam'ı realist bir düzlemde ele alan milliyetçi düşünürler, ulus devletlerin doğuşunun ardından ve diğer Müslüman milletlerin kendi milli kimliklerinin ayırdına varmalarının sonrasında daha realist ve ulusun sınırlı yapısına uygun fikirler üretirler. Ulusun sınırlılığı Kemalizm'in ideolojileri içinde de tutmayan ideolojiler olduğunu göstermiş ve Şerif Mardin'in ifadesiyle Kemalizm'in milliyetçilik dışında benimsenen bir başka ideolojisi de olmamıştır.¹⁵³ Ulus devletin dinle ilişkisi, dini uluslaştıran bir ilişkidir ve uluslaşma sonrası, dinlerin milletleri ve aitlerinden ziyade milletlerin dinleri ve din anlayışları ortaya çıkar. Ulus devletler öncesi paradigmada yaygın kabul gören ümmet birliği, mezhep birliği ulus devletlerin doğuşunun ardından milli birlik olarak tezahür eder.

Milliyetçilik, devletlerin ve milletlerin birlikte bağlandıkları bir ilkedir. Ümmetçilik ve mezhepçilik fikirleriyse milliyetçileşme paradigmasında idealizasyonlar içine girer. İdealizmler, reel politığe ve sosyolojiye aktarılamazlar. Bütün dinsel idealizasyonların eksikliği yalnızca reel politığe uyumsuzlukları değil, bütün idealizasyonlar gibi insanı ve toplumu içermeyişidir. Kültürün ve insanın, milli ülkülerin yer almadığı siyasetlerin sınırsızlığı, ulusun sınırlarına çarpıp geri döner ve palyatif siyasetler sürdürülemez siyasetler olarak silinirler. Bunu, tam Batıcı aydınlanmacıların arzu ettiği dinin tamamen tasfiye edilmesi isteklerinin uygulanamazlığı da gösterir; zira din, ulusun din anlayışından bağımsız hareket edemez. Din, ulus devlet nizamının benimsenmesinin ardından ulusun din anlayışından bağımsız olarak idealize de edilemez. Din, endüstrileşme sonrası uluslaşmanın ardından ütöpik ve distöpik kurgularla yönlendirilemez gücüne kavuşmuş, sınırlar içinde realist konumuna ulaşmıştır.

Devletin toplumla doğan birliğinin ardından, toplumdakini yansıtan ve toplumun kabul edebileceği kadarını aktaran din yönetimi, ulus devlet nizamının meselesi olmuştur. Türk devlet anlayışında dinin devletin kontrolünde olması, ulus devlet düzeninin benimsenmesinden önce de vardır. İslam'ın belli bir yönetim sistemi ön görmemesinde ve tecrübe edilen tarih içinde Müslüman milletleri yöneten devlet

¹⁵³ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler*, İletişim Yay., İstanbul 2017, III, 140.

adamlarının dini devlete kıyasla ikinci planda tutmasında öne çıkan durum budur. Cumhuriyetin kuruluşunun ardından ilk dönem uluslaşma sürecinde din dilinde ve hukuk dilinde millileşme politikaları yürürlüğe konulmuştur. Devletin din yönetimi ise uluslaşmanın kurumsallaşması açısından önemlidir. Din alanı cumhuriyetle birlikte, yurttaşlarına dinî hizmet tahsis etmek için devletin üstlendiği bir alandır. Din görevlilerinin maaşı, cumhuriyetten önce cemaat tarafından, çoğunlukla bir zengin tarafından karşılanırken, cumhuriyetle birlikte din görevlisi devlet memuru kılınır ve halk içinde ona saygın bir konum verilir.¹⁵⁴ Din hizmetleri ve din eğitimi, cumhuriyetle birlikte devletin devletçilik ilkesiyle sahiplendiği, özellikle camilerin devlet tarafından üstlenildiği ve din görevlilerinin resmi devlet görevlisi olarak devlete bağımlı kılındığı uygulamaları cumhuriyet tarihinde ortaya çıkar.

2.4. TÜRK TİPİ LAİKLİK

Laiklik, Türkçeye Fransızca *laïque* kelimesinden geçmiştir. Kelimenin Grekçe ifadesi *laos* halk anlamına gelir. *Laicus* halktan olan, kiliseye ait olmayan, din adamı olmayan, ruhani yönü olmayan anlamlarını taşır. Tevrat tefsirlerinde de *laca* kelimesi rahipler ve Leviler dışındaki sıradan halkı tanımlamak için kullanılır. Hristiyanlıkta din adamlarına *lericci* ya da *clerici*, din adamı olmayan insanlar için de *laici* terimi kullanılır.¹⁵⁵ Feodalizm sonrası laiklik terimi siyaseten bir anlama kavuşarak, devletin dini olmaması, din ve devlet işlerinin ayrılıp, iktidarın kilisenin karışmadığı bir sistemde devlete bırakılması anlamında kullanılır.¹⁵⁶ Laik devlet düzeni, devletin dinden soyutlanması, kanun koyucunun yetkiyi dinden almaması ve yasanın din kaynaklı olmaması, kişilerin dini inanç ve hürriyetlerinin olması özelliklerine sahiptir.¹⁵⁷

Berkes'e göre bir kişinin keyfi uygulamalarıyla gerçekleşmeyip, uzun bir sürecin sonucu olan laiklik devletin dinsel destek sağlamayı terk etmesidir.¹⁵⁸ Kılıçbay laiklik ile sekülerizmin eşanlamlı olduklarını söyler. Kili'ye göre laiklik, çağdaşlaşma anlamına gelir. Narlı ise tanımında din ve devlet ayrılığı anlamını öne çıkarır. Ziya Gökalp'te laiklik, *lâdini* kavramıyla karşılanırken Ahmet İzzet Paşa *lâruhbanî*

¹⁵⁴ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler*, III, 97.

¹⁵⁵ Özek, *Devlet ve Din*, 13; Fırlı, *Laiklik*, 16.

¹⁵⁶ Özek, *Devlet ve Din*, 15.

¹⁵⁷ Özek, *Devlet ve Din*, 16-19.

¹⁵⁸ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 27.

kelimesini tercih eder.¹⁵⁹ Laiklik, devleti ilgilendiren ilke olmakla birlikte sekülerizm daha çok toplumsal anlamda asrileşme, çağdaşlaşma anlamlarını karşılar. Laikleşme, modernleşme ve sekülerleşme birbirinden farklı zeminlerde farklı seyreden olgulardır. Modernleşme ve sekülerleşme dinî olabilirken laikleşme için egemenliğin kaynağının ve tanımının değişmesi gerekir. Laiklik, sekülerizme göre daha politik ve halkçı bir siyasettir ve her zaman egemenlikle ilgilidir. Bu bağlamda Türk modernleşmesi Batılılaşma, çağdaşlaşma amacındaki politikalar ile başlayan, egemenliğin yeniden tanımlandığı laiklikle sonuçlanan süreçtir.

Fıglalı'ya göre bir Müslüman toplumun din anlayışını, dine dair düşüncesini belirleyen faktörler, laiklik anlayışına da sirayet eder ve her toplumun kendine has laiklik tecrübesi vardır.¹⁶⁰ Herder'in tarih felsefesine göre de her toplumun aydınlanmasını ve ilerleyişini kendisi sağlar ve bir toplumu ilerleten unsurlar bir başka toplum üzerinde etkili olmayabilir. Bu sebeple aydınlanmacı baskının dünyanın geri kalanına uyguladığı yöntemi haksız bulan Herder, her toplumun kendi kültürel kodları vasıtasıyla, kendilerine mahsus bir ilerleyiş kaydedeceklerini düşünür.¹⁶¹

Türkiye'de, Osmanlı döneminde başlayan Batılılaşma faaliyetlerinin Doğu mahreçli, İslam mahreçli olduğu, İslam'ın zaten protest bir din olduğu kimi Batılı araştırmacılar tarafından iddia edilir.¹⁶² İslam'da dinin ve devletin tek kurum olduğu, İslam'da din ve devletin ayrılmazlığı iddialarını Nikki R. Keddie, dinsel bir mit olarak görür ve bu yorumların din ve devlet ayrılığının ontik ayrılık olmasının es geçilerek İslam'a hasredildiğini ifade eder.¹⁶³ Bazı İslam araştırmacılarına göre İslam, öteden beri protest bir yapıya sahiptir. İslam dünyasında Reform ve Rönesans fikirlerinin değil de Fransız Devrimi'nin karşılık bulmasının nedenini Bernard Lewis, Reform ve Rönesans ilkelerinin İslam'da zaten olmasına bağlar.¹⁶⁴ Dinler içindeki en protest dinin İslam olduğunu ifade eden Ernest Gellner de İslam'ın bireyci bir din olduğunu ve birbirinden farklı Müslüman toplumların kendi yenilenmelerini, çözümlerini ürettiklerini ifade

¹⁵⁹ Erdal Gişi, "Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi", *The Journal Of Europe-Middle East Social Science Studies*, 1(1), 2015, 1-13.

¹⁶⁰ Fıglalı, *Laiklik*, 8.

¹⁶¹ Johann Gottfried Herder, *Tarih Felsefesi*, (Çev.: S. Battal Arvası), Doğu Batı Yay., Ankara 2020, 529-537.

¹⁶² Bernard Lewis, *İnanç ve İktidar Orta Doğu'da Din ve Siyaset*, (Çev.: Ayşe Mine Şengel), Arkadaş Yay., Ankara 2010, 56; Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 65-66; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, (Çev.: Osman Demir), Ketebe Yay., İstanbul 2022, 27.

¹⁶³ Riaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, (Çev.: Ergin Çenebaşı), Doğan Egmont Yay., İstanbul 2008, 133.

¹⁶⁴ Lewis, *İnanç ve İktidar*, 56.

eder.¹⁶⁵ Montgomery Watt, İslam'da Ortodoksinin olmadığını, birinin inancını makbul inanca göre onaylayıp, inanca ya da inançsızlığa karar veren hakim bir din anlayışına dair kurumun olmamasını, Ortodoks fikrinin İslam'da olmamasına bağlar.¹⁶⁶ İslam'ın tarihsel süreci beşerî hukukun, beşerî iktisadî çözümlerin ve beşerî sosyal pratiklerinin olduğunu gösterir. Levi Strauss'un ve Samir Amin'in, İslam'ın ekonomik bir sistemi olmadığı iddialarına karşın Fernand Braudel, İslam'ın bir ticaret medeniyeti olduğunu, Batı medeniyetinde, kapitalizm adına ne varsa İslam mahreçli olduğunu iddia eder.¹⁶⁷ Müslümanların tecrübe ettikleri üretim biçimleri ve iktisadî, Protestanlığın doğuşuna yön verdiği biçimde Batı tecrübesinden ayrılır. Feodalizmin olmadığı Osmanlı toprak siyasetinde burjuva sınıfının çıkışı ve burjuvazinin yön verdiği bir iktisadî ve siyasi devrim de gerçekleşmez. Fetihler ve toprak kanunu, mülkün devletin olduğu biçimde belirlenmiş Osmanlı'nın toprak kanununun bozulmasıyla iktisadî-siyasi iktidarı da zayıflar, Osmanlı Devleti'nin dağılmasından önceki iktisadının yabancıların eline geçmesi anlamına gelen *Düyun-ı Umumiye* kararları, cumhuriyetin iktisadî devrimine yön verir. Cumhuriyetle birlikte iktisat, solidarist bir anlayışa bürünür ve milli iktisat ilkesi benimsenir.¹⁶⁸ Milli din dili politikası da egemenlik bağlamında milli iktisat anlayışıyla aynı amacı gereksinen politikadır ve laiklik, iktisadî bir temele bağlı olarak doğar.

Türkiye için laiklik, egemenlik ve milliyetçilik meselesidir. Türk tipi laikliğin çerçevesinin çizildiği dönemlerde din ve laiklik ile ilgili görüşlerini bildiren Mustafa Kemal Atatürk, dinsiz bir toplum arzu etmediğini belirtir, laikliği milliyetçilik ve egemenlik içerisinde değerlendirir. Türk devrimi, dinin itikadî yönüne herhangi bir müdahalede bulunmamasıyla Batı laikleşme modellerinden ayrılır ve daha önce tecrübe edilen, özellikle Osmanlı döneminde başlayan laikleşme hareketlerindeki fikirlere öykünerek yasallaşır.¹⁶⁹

Türk tipi laiklik, Türk din ve devlet anlayışında temelleri olan bir laiklik tipidir. Din ve devlet ayrılığı, dinin devlet işlerinde belirleyici bir faktör olmadığı, iktidarın ve hukukun kaynağını dinden almadığı anlayış, Türk tarihinde tecrübe edilen bir anlayıştır.

¹⁶⁵ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, 65-66.

¹⁶⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 27.

¹⁶⁷ Orhan Türkdoğan, *İslam Değerler Sistemi ve Max Weber*, Çizgi Yay., Konya 2016, 154.

¹⁶⁸ Türkdoğan, *İslam Değerler Sistemi ve Max Weber*, 166, 177.

¹⁶⁹ Tarık Zafer Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, II, 49.

Dinî bürokrasiyi Diyanet kurumuyla yeniden inşa eden ve din hizmetlerinin devletçilik prensibiyle karşılandığı Türkiye Cumhuriyeti'nin, laiklik anlayışını kendi kökenlerinden aldığı ve Hanefî-Mâturîdî ekolün din ve siyaset ilişkilerindeki görüşlerine dayandığı söylenebilir. Örnek olarak Elmalılı Hamdi Yazır, meal ve tefsirinin mukaddimesinde sözleşme programını açıklar ve göz önünde bulunduracağı kuralları maddeler halinde yazar. Beşinci maddede: *“İnanç yönünden Ehl-i Sünnet mezhebi, ibadet ve hükümler bakımından da Hanefî Mezhebi gözetilerek ayetlerin içermekte olduğu dinî, şer’i ve hukuki, toplumsal ve ahlaki hükümlere işaret ettiği veya alakalı olduğu felsefi ve ilmi konulara dair açıklamalar.”* diyerek, ibadet ve hüküm meselelerinde Hanefî mezhebine göre meal ve tefsirini yazacağını ifade eder.¹⁷⁰

Cumhuriyet Halk Partisi genel sekreteri Recep Peker, 16 Ekim 1931’de dinin değil; dini telakki biçimlerin zararları üstünde durarak laikliğin dinsizliği istemek anlamına gelmediğini, herkesin din özgürlüğünün anayasal güvenceyle teminat altına alındığını bildirir. İçişleri Bakanı Şükrü Kaya da 5 Şubat 1937’de laikliğin anayasaya eklenmesiyle ilgili dinin devlet işlerindeki nüfuzunu önlemek gerektiğini dini eskiden olduğu gibi yine Türklerin müdafaa edeceğini ifade eder.¹⁷¹ Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din işlerinin devlet tarafından üstlenildiği bir kurumun varlığı, Kur’an’ın ve Hadis kitaplarının Türkçeleştirilmesi, Hanefî-Mâturîdî din anlayışıyla milli din söylemi politikalarının yürütülmesi, Türk tipi laikliğin halkın dininin benimsendiği bir laiklik biçimi olduğunu gösterir.

2.4.1. Türk Tarihinde Laikliğin Yeri ve Laiklik Tecrübesi

Dinler sistematik bir laikliği içkin olmasalar da laikliği en fazla barındıran ve siyasi toplumsal boyutlarında laikliğe aykırılığı olmayan dinin İslam olduğu yönünde yorumlar vardır. Bu yorumlara göre İslam, toplumu düzenlerken kutsal bir şekle bürünmediği, insanın hukukî alt yapısına dayanıp onu bir yasaya kavuştururken diğer dinler gibi kutsallıkla değil, dünyevî kisveyle davrandığı için laikliğe aykırılık barındırmaz; bilakis laikliğe uygun düşer.¹⁷² Fığlalı, Müslümanların yönetim tecrübelerinin dünyevi özellikler barındırmasını ve şartlara göre değişkenlik arz

¹⁷⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri*, I, 14.

¹⁷¹ Jaschke, *Yeni Türkiye’de İslamlık*, 97.

¹⁷² Ethem Ruhi Fığlalı, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla Üniversitesi Rektörlüğü Yay., Muğla, 1997, 2.

etmesini, halifelerin belirlenmesinde farklı yöntemlerin uygulanmasını, bir tür dünyevileşme durumu olarak ele alır. Mezheplerin farklı usûl ve hükümlerle itikadî, fikhî yorumlarda bulunması, İslam'ın çoklu doğruları barındıran dünyevî özellikte olduğunu gösterir. Ayrıca Kur'an'da ele alınan insanın egemenliğe bilgi ve adaletle hâkim olması, dünyanın onun akıl ve hikmetle, adaletle yönetimine bırakılmış olması, dinin dünyevî özelliklerinin bir başka ifadesidir. Müslümanların tecrübe ettikleri din anlayışları, dine dair düşünceleri, kültürün ve iletişimin ürünü olarak ortaya çıkar ve çoklu anlayışların her biri geçerliliğini korur. Kur'an'da egemenlik siyaseten insana verilirken Allah'ın hakimiyeti ontolojik, kozmolojik esastır.¹⁷³

İslam'da Ortodoksinin, kurumsal din anlayışının tezahürü olan Katolikliğin ve iktidarın kaynağı olarak tecessüm eden kilise benzeri bir kurumun olmayışı, toplumsal dogmatizmi önler. Tek din anlayışının hüküm sürdüğü ve diğer anlayışları bertaraf ettiği otoriter Müslümanlık yerine çoklu anlamlarla ve temsil edilen din anlayışlarının doğruluğuyla vuku bulmuş kısmî sekülerizmin, örflerin rol oynadığı çoklu Müslümanlığın sergilenmesi, bir Müslümanlığın değil; Müslümanlıkların olduğunu gösterir. Kabilevi toplumların parçalı din anlayışından tek tanrılı dinlere, ticaretin gelişmesi ile feodalizme ve feodalizm dönemi saray dini, halk dini ikiliğine, Sanayi Devrimi ile de burjuva laikliğine geçildiği, bu geçişlerin her birinde bir paradigma kırılması yaşandığı tespit edilir. Ekonomik nedenlerin, temelini oluşturduğu bu geçişlerde din anlayışları da değişir ve evrensel dinlerin dönemin şartlarına uyum sağlamak, bazen o şartları yaratmak hususunda dinamik ve etken olduğu görülür. Laiklik de burjuva yönetim sisteminin toplum devlet kuramı olarak dine dair bir düşünce ve dinin yeni devlet ve toplum sisteminde alacağı yer üzerine bir din anlayışı olarak ortaya çıkar.

Batı'dakinden farklı olarak İslam tarihinde din, devletin bünyesinde ve onun hakimiyetinde seyreder. İslam tarihinde din, devletin üstünde olmadığı gibi siyasal iktidarın yetkisini bölüşecek derecede ona eşit bir konuma sahip değildir. Dört halifenin belirlenimlerinin farklılıkları, onlar zamanında başlayan içtihat faaliyetleri, İslam'ın sosyal kurallarının yenilenebilir olduğunun ilk göstergesidir.¹⁷⁴ Kurumlaşması

¹⁷³ Fırlı, *Laiklik*, 77-85.

¹⁷⁴ Fırlı, *Din ve Devlet İlişkileri*, 16, 35.

birbirinden farklı olan Müslüman toplumların devletleşme pratiği içerisinde yerleşik teokratik devlet teorisi olmamakla birlikte teokratik dönemler tecrübe edilmiştir.

Türklerin Müslüman olmalarının ardından tecrübe ettikleri devlet yönetimlerindeyse dini otoritenin zapt edildiği görülür ve bu Türklerin devlet anlayışıyla yakından ilgilidir. Kutadgu Bilig’de Türklerin din, devlet ve toplum anlayışları ortaya konulur. Kağanın ilahi bir yetkiyle toplumu yönettiğini, Türklerde devletin teokratik kurulduğunu Kutadgu Bilig’den hareketle yorumlayanların yanı sıra, Kutadgu Bilig’de iktidarın akla bırakılmasını erken laiklik bilinci olarak yorumlayanlar vardır. Kutadgu Bilig’de Küntoldı karakteri töreyi, otoriteyi, Aytoldı karakteri ise kutu, mutluluğu, ahlâki kemâli temsil eder. Ögdülmiş aklın, Odgurmış ise gönlün tecessümü olarak anılır. Ögdülmiş’in yanına yardımcı olarak verilen Odgurmış sonradan inzivaya çekilir, onu halkın arasına katılması için davet eden Ögdülmiş’e olumlu yanıt vermez. Ögdülmiş’in “*Ben de seninle kalayım*” isteğine Odgurmış, “*Birinin halkın işlerini görmesi gerek.*” diyerek onu halkı yönetmeye geri dönmesi için ikna etmesi, yönetimin akla dayanan yönüne işaret eder ve Türklerde iktidarın kaynağının akıldan ve töreden alındığını gösterir.¹⁷⁵ Kutadgu Bilig’de egemenlik ilahi kaynaklı gibi görünse de bu ilahilik Batı din-devlet ilişkisi şeklinde tecelli etmez. Kağanın şahsiyeti siyaseten yüceltilir, onun şahsı kutsallaştırılmaz. Törenin üstünlüğüne gölge düşürmeyen kutsallığıyla kağan, töreyi uygulayamadığı takdirde görevine devam edemez. Kağanın yüceliği, kiliseden aldığı kutsal yetkiyle hükmeden monarkın kutsiyetine yahut İran’da kanunun üstünde duran ilahiliğe benzemez. Kutadgu Bilig’de töre yani yasa, hükümdarın üstündedir ve onun adaleti töreye uygunlukla belirlenir.¹⁷⁶

Türk devletlerini ve Osmanlı Devleti’ni teokrasiyle ilişkilendirmek, tarihi tecrübeye uygun değildir. İslam’da devlet üzerinde ya da devlete paralel bir kilise kurumunun olmaması, ilmiye teşkilatının çoğunlukla devlete tabi olması, herhangi bir kuruma Tanrı adına iş gören bir iktidar sultasının verilmediğini ve İslam’ın bu sultayı edinmediğini gösterir.¹⁷⁷ Allah adına yönetimi temsil etme iddiası, Allah’ın evreni yönetmesi fikrinden alınır. Allah’ın yönetmesi ise Kur’an’da kozmolojik, ontolojik bir

¹⁷⁵ Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig’de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2015, 32, 37, 123.

¹⁷⁶ Mehmet Akıncı, “Türk Siyasal Düşüncesinin İnşasında Kutadgu Bilig’in Yeri: Kutadgu Bilig’de İktidar, Siyaset ve Toplum”, *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla*, (Eds.: Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak), Kadim Yay., Ankara 2020, 133-156.

¹⁷⁷ Fırlı, *Din ve Devlet İlişkileri*, 17.

hakikat olarak anılır. Kur'an'da yönetimin biçimine dair belirleyici bir izah yokken yöneticinin sahip olması gereken ilkeler belirtilir ve dünyevi iktidar insanın iradesine bırakılır.¹⁷⁸ İnsandan beklenen de adalet prensibine uygun bir yönetimdir. İslam düşünce tarihinde rey ehli olarak anılan Hanefî-Mâturîdî ekolün ortaya koyduğu görüşlerde de devlet yönetiminde ve hukukta örfün tercih edilmesine yönelik izler bulunur. Örnek olarak Mâturîdî'nin "*İmamlar Kureş'tendir.*" rivayetine getirdiği yorumun, din ve devlet işlerini birbirinden ayrı işler olarak telakki ettiğini gösterdiği yönünde yorumlar vardır. Takvası üstün olanın Allah katında en üstün olduğunu bildiren ayetle ilgili de Maturidi'nin, takvayı dünyevi alanı gereksinmeyen, ahiretle ilgili bir üstünlük olarak yorumladığına ilişkin görüşler mevcuttur. Mâturîdî dinen faziletli olmanın dünyevi anlamda bir muktedirlik için paye olamayacağını savunur ve bu görüşleriyle din-siyaset ayrılığını ortaya koyar. Ona göre takva diyanetin alanındadır ve diyanet nebilerin elindedir. Siyaset ise kralların, siyasi iktidarı yönetebilenlerin elindedir ve siyaset dünyevi alanın içeriğidir.¹⁷⁹ Nikahta küfüv konusuyla ilgili Hanefî görüş, hukuki meselelerin dünyevi ele alındığı görüş olarak belirir. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre din ve takva konusu nikâhta denklik şartlarından sayılır. Mesela dini bütün salih bir adamın kızı aleni günah işlemekten çekinmeyen [fasık] biriyle evlense, kızın velilerinin bu evliliği reddetme hakkı vardır. İmam Muhammed'e göreyse kişinin, ensesine şaplak atılıp eğlenilecek, alay edilecek yahut sarhoş olarak dışarı çıkıp da çocuklar tarafından oynatılacak derecede aşırılık vasfı taşıyan biri olması istisna olmak üzere evlilikte din ve takva konusu denklik şartı olarak itibar görmez, dikkate alınmaz. Zira takva ahirete ait hususlardan olup, dünyevî hükümler bunun üzerine yapılandırılmaz.¹⁸⁰ Ebu Yusuf'a göre kişi mürüvvat sahibi bir fasıksa nikâhta denk sayılır; zira böyle birisi kapalı, gizli kalıp durumunu ortaya dökmez ve böylece kendisine herhangi bir ayıp, kusur ilişmez.¹⁸¹ Ebu Yusuf'un bu yaklaşımı şunu ispat eder ki, nikâhta denklik esas itibariyle her iki tarafın onurunu ve insanî değerini ihlâl edici hafifmeşreplik sayılan vasıflara mahsus bir özellik olup, bu da ağırlıklı olarak dünyevî bir yapı arz eder. Hanefî ekole göre hukuki işler dünyevi işler mertebesinde değerlendirilir ve akıl nassın yorumuna öncelenir.

¹⁷⁸ Fığlalı, *Din ve Devlet İlişkileri*, 24.

¹⁷⁹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Otto Yay., Ankara 2016, 36.

¹⁸⁰ Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr*, Dâru'l-Feyhâ, Beyrut 2020, II, 368.

¹⁸¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr*, II, 368-369.

Niyazi Berkes'e göre İslam, sosyal hayatı düzenlerken kutsallığa değil; adalet ilkesine, dünyevî bir prensibe dayanır. O, dünyevî kuralları belirlerken Hristiyanlık gibi ya da bir başka din gibi davranmaz; adeta hukuki bir sistem olarak davranır. Berkes, Weberyen bir görüşle¹⁸² bütün dinleri hesaba katarak mutlak anlamda din sözcüğünün karşılığı olan bir din bulamadığını; yalnız inanca ve ruhaniyete dayalı bir din görmediğini, dinlerin dünyaya da yöneldiklerini ifade eder. Din ve devlet kavramlarının modern anlamda kullanılmalarındaki genelleyici ve tekil anlamlarının, dinlerin ortaya çıktıkları zaman ve sahada algılanmadığının hesaba katılması gereği üzerinde durur. Dinler sofuluğu vazetmek, müntesiplerini dünyadan çekmek için değil; dünyada insanlar adına uygulayacakları emirler uygulansın diyedir. Dinler salt inanç örgütlenmeleri değil; çok yönlü toplumsal örgütlenmelerdir.¹⁸³ Dinler arasında dünyevilik vasfı en çok öne çıkan din İslam'dır ve Berkes'e göre Müslümanlığın siyasal kurumları salt İslamlık, din kaynaklı değildir. Müslümanlığı modern anlamda salt dinî kaynaklı gören yaklaşımlar ona göre laiklik karşıtı yaklaşımlardır.¹⁸⁴ Özünde siyasal olmayan İslam ve siyasallığı salt dinsel olmayan Müslümanların siyaset tecrübesi gösterir ki dinî kurallar dünyevilik barındırır ve devletle birlikte gelişip dinamik özellik sergiler. Hristiyanlığın aksine İslam'da dünya işleri dünya işleri olarak yürütülür ve dünyevi bir yapı arz eder. Evlilik, boşanma, aile hukuku, miras ve ceza hukuku, kutsal ilkeler olarak değil; dünyevî, hukukî ilkeler olarak vardır. Evlenen çiftleri, dinsel bir kurumda, dinî bir kişilik evlendirmez, devlet görevlisi olan müftü ya da kadı, evlenmeleri, boşanmaları yönetir ve bunu yasanın tanıklığı adına gerçekleştirir. Cumhuriyet sonrası ikiliğe dönüşmüş olan resmî ve dinî evlilik ayrılığı ise dinde yeri olmayan ve geleneksel olmayan uygulamalardır. İslam'da dinî nikah bulunmaz; nikahı kıyan kişinin müftü olması, nikaha dinsel bir özellik değil; hukuki bir özellik katar. Müslümanların, kendilerini dinî kişilikler olarak tanıyan, kabul gördükleri ve kendi iradeleri dışında o kabulden dışlanacakları bir kurum da yoktur ve muamelat meseleleri, dünyevî toplum düzeni kuralları olarak yürütülür. İslam'da hukuku yapan dini bir

¹⁸² Weber, dinleri, özellikle Hristiyanlığı, Yahudiliği ve İslam'ı, "Bu dünyaya özgü iş" tanımıyla ele alır. Bununla birlikte dinleri ne Marx gibi tamamen maddi olgular olarak görür, ne de yalnızca psikolojik bir olgu olarak görür. Weber için dinler, içerikleri ile yaşamı belirleyen ethoslar üreten sistemlerdir. Din, ona göre dini olanı dünyevi sisteme dahil eder. Bu bilgiler ve daha fazlası için bkz. Laurent Fleury, *Max Weber*, (Çev.: Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2009, 74.

¹⁸³ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 10-12.

¹⁸⁴ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 13.

kurum değil, devlettir.¹⁸⁵ İslam’da dünya, kutsallaştırılmaksızın dünya olarak algılanır, ahiret ve dünya iki farklı yurt olarak zikredilir. İslam, dünyayı kutsallaştırmadan dizayn eder ve bu dizaynı da dünyevî hususiyetler olarak gerçekleştirir.¹⁸⁶ Şeriatı, bir kilise hukuku olarak görmediğini ifade eden Berkes, devlet yönetimi içerisinde iktidarın uyguladığı hukuk modeli olarak şeriatın devlete tabi olduğu görüşündedir. Şeriatın uygulayıcısı, onu şartlarına göre yorumlayan devlettir ve kurallar dine değil; değişken yapı arz eden şeriata, sosyal-siyasal yapı içinde uygulanan fıkha göre şekillenir.¹⁸⁷ Şeriat, İslamlıkta sistemli bir kanunlaşma değil; tarihleri boyunca Müslümanların farklı farklı uyguladıkları, kendi kültürleri ile biçim verdikleri dinamik kurallardır. Şeriatın biçimlendirdiği bir devlet tecrübe edilmezken, devletlerin şeriatı biçimlendirdikleri tecrübe edilir. İslam dini, devlet karşıtı ya da devlet üstü değil; devletlik vasfı olan, devletin idaresinde dünyevî uhrevî nasihatler, kurallar sistemidir. Berkes’e göre İslam, bir devletlik dinidir; fakat devletin İslamlık devleti olması İslam’ın içeriği değildir. Çünkü İslam’da devlet adamına tanınan konum dünyevi bir konumdur ve dinin onun üzerinde konumlanacağı bir özerk alanı yoktur.¹⁸⁸

Falih Rıfkı Atay’a göre de devlet adamının şeriatı belirleme, uygulama ve uygulamama yetkisi vardır. *Çankaya* adlı eserinde bu konuyu şöyle açıklar:

*“Tanrı bir peygambere verdiği şeriatı ikinci bir peygamberde değiştirmekle hükümlerin toplum evrimini izlemesi gerektiğini göstermiştir. Fıkıhta buna nesih diyoruz. Son peygamberden sonra başka peygamber gelmeyeceğine göre nesih hakkı insan aklına bırakılmıştır. Onun için İslam bilginleri zamanla hükümlerin değişeceği içtihadında bulunmuşlardır. Mustafa Kemal’in yaptığı işte bu nesih hakkını kullanmaktır.”*¹⁸⁹

Atay’ın, bu görüşlerini Mâturîdî’nin din ve siyaset nazariyesinden aldığı söylenebilir. Mâturîdî’ye göre din ve siyaset birbirinden ayrı alanlardır ve hükmetmek devlet adamına aittir. Devlet adamının niteliklerinde aranacak şartlar ise onun adaletle hükmetmesi ve yönetmeye ehliyetli olmasıdır. *“Allah size emanetleri ehline vermenizi*

¹⁸⁵ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 14-45.

¹⁸⁶ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 18.

¹⁸⁷ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 32-55.

¹⁸⁸ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 55-90.

¹⁸⁹ Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Pozitif Yay., İstanbul 2022, 457.

ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”¹⁹⁰ ayetindeki *emanet* kavramını insan ilişkileri bağlamında ve kapsayıcı bir anlamda yorumlayan Mâturîdî, devlet adamının yönetmeye ehliyetli olmasının yeterlilik şartını sağladığını ifade eder. “Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kafirlerdir.”¹⁹¹ olarak yorumlanan ayeti Arap dil kurallarına göre yorumlayan Mâturîdî, *hakeme* fiilinin *ba* edatıyla kullanıldığında tasdik etmek, ikrar etmek anlamlarına geldiğini ve bu ayetin doğru anlamının “Allah’ın indirdiklerini tasdik etmeyenler kafirlerdir.” olduğunu izah eder. Ayetin siyasi alanı değil; toplumsal ve bireysel alanı kuşatan bir hükme sahip olduğunu ifade eden Mâturîdî’ye göre, yasama, kanun yapma yetkisi insana aittir.¹⁹²

Cumhuriyetin kuruluşunda din ve devlet ilişkilerinin düzenlenmesine öncülük eden düşünürlerin, Hanefî-Mâturîdî görüşü temel aldıkları görülür. Mansurizade Said Bey, Seyyid Bey ve Ziya Gökalp, hukuk alanında yürüttükleri çalışmalarda Hanefî-Mâturîdî ekolün din ve siyaset teorisine uygun görüşler ortaya koyarlar. Halifeliği ve Şer’iyye Vekaletini kaldıran yasada kimi hocaların yanı sıra Seyyid Bey’in de imzası vardır. Halifeliğin dini bir kurum olmadığını, dinin halifelik diye bir yönetim biçimi ortaya koymadığını delillerle açıklayan Seyyid Bey, Mustafa Kemal Atatürk’ün, “*Bana dinde halifeliğin yeri olmadığını o öğretti.*” dediği kişidir.¹⁹³ Seyyid Bey’in hilafet hakkındaki görüşleri, Hanefî fakihî İbn Hümmam’ın görüşlerinden etkilendiğini ortaya koyar niteliktedir. Halifeliği hukuki temelde ele alan Hanefî fakihlerinin görüşleri, din ve devlet ayrımında cumhuriyetin fikir ve ilim adamlarının yararlandığı görüşlerdir.¹⁹⁴ Ziya Gökalp’in de din ve devlet ayrılığına dair fikirlerinde ve hukuku millileştirme çalışmalarında Hanefî-Mâturîdî siyaset teorisinden yararlandığı görülür. Mâturîdî’nin

¹⁹⁰ Nisâ, 4/58.

¹⁹¹ Mâide, 5/44.

¹⁹² Mâturîdî, art arda zikredilen “*kafirlerdir*”, “*zalimlerdir*” ve “*fasıklardır*” ifadelerinden fasıklığın ve zalimliğin Müslümanlar için kullanıldığı, kafirler ifadesinin de Allah’ın indirdiklerini inkar edenleri; halihazırda inkar edenleri kapsadığı yorumunda bulunur. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilatu l-Kur’an*, IV, 237, 240, 242; Ramazan Altıntaş, “İmam Mâturîdî’de Din ve Siyaset İlişkileri”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(2), Mayıs-Ağustos, 2010, 53-66.

¹⁹³ Atay, *Çankaya*, 450.

¹⁹⁴ Seyyid Bey, hilafetin lüzumu, Ulu’l-Emr’e itaat, Ulu’l-Emr’in niteliği gibi hususları açıklığa kavuşturup, hilafetin siyasi bir yönetim biçimi olduğunu, Ulu’l-Emr’in kimler olduğu konusunda İslam düşünce tarihinde çeşitli görüşler ortaya atıldığını; özellikle ulemanın ve fukahanın da Ulu’l-Emr’in içinde olduğu görüşlerin artık uygulanamayacağını ve ulemanın velayet-i amme’de payının olamayacağını ifade eder. Ulu’l-Emr, Seyyid Bey tarafından Mâturîdîliğe uygun biçimde yönetici, vali, kumandan, devlet adamı olarak tarif edilir. Seyyid Bey’in hilafet hakkındaki görüşleri için bkz. İsmail Kara, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri*, Klasik Yay., İstanbul 2004, IV, 443-484.

diyanet-siyaset ayrımı retoriği Gökalp'te diyani-kazai retorikle işlenir. Mâtûrîdî, şer'i hükümlerin değişikliğinde içtihadı fakihlerin işi olarak görürken Gökalp, örfü merkeze alan hukukçuları zikreder.¹⁹⁵

Mâtûrîdî, dinle şeriatı birbirinden ayırır ve şeriatı *millet* anlamıyla karşılar. Ona göre din, bireyin inancıyla ilgiliyken şeriat, toplumun sahip olduğu ve pratik özellikleri haiz maddi kültürüdür. Cumhuriyet dönemi laikleşme politikası çerçevesinde çalışmalar yürüten hukukçu ve sosyologların Mâtûrîdî'nin diyanet-siyaset, din-şeriat, amel-iman ayrımı fikirlerinden yararlanmalarında görülen, Mâtûrîdî düşüncenin hukukta yenilik yapılmasına ön ayak olabilme rolüne sahip olduğudur. Mâtûrîdîliğin dini düşüncede yeniliğin imkanını taşıdığını ve cumhuriyetin din söyleminde Mâtûrîdî düşünceden yararlandığını bildiren İşcan'a göre Türk modernleşmesi, Türk din anlayışından hareket bulur.¹⁹⁶ Mâtûrîdî'nin din anlayışında din, bireyin ve toplumun akıl ve iradesiyle ilgilidir, Mâtûrîdîlik, devletin dinsel tasarlanamayacağının iddiasını barındırır. Cumhuriyetin din söyleminin Mâtûrîdîlik üzerine kurulmasının en önemli nedeni Mâtûrîdîliğin bu potansiyele sahip olmasıdır. Gerek cumhuriyetin din politikalarındaki çözüm arayışlarında, gerek ekonomik çözüm arayışlarında ve milli din söylemine şeriatın kültürel bir norm olduğu görüşleriyle kaynaklık eden Mâtûrîdîlik cumhuriyetin din söyleminde yeniden canlandırılması istenen düşüncedir.¹⁹⁷ Mâtûrîdîliğin cumhuriyetin din söyleminin teolojik temeli olduğu yorumunda bulunan düşünürler, cumhuriyetin dinsiz tasarlanmadığını, toplumun ahlaki denetimden eksik bırakıldığı Batı laikliği gibi bir yalnızlığa itilmediğini, laikliğe tarihi uygunluğu bulunan Hanefî-Mâtûrîdî ekolden faydalanılarak dinî politikalar yürütüldüğü görüşündedirler. Bu bağlamda cumhuriyet dönemi din politikaları, Türk din anlayışı kodlarına başvurmak ve öze dönmek olarak yorumlanır.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Sönmez Kutlu, *Güncel Dinî-Siyasî Meseleler Üzerine Yazılar*, Fecr Yay., Ankara 2017, 315-326.

¹⁹⁶ Mehmet Zeki İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, Kitap Yay., İstanbul 2015, 224-253.

¹⁹⁷ Halis Adnan Arslantaş, "Çağdaş Zamanların Çözümlemelerinde Bir Güç Faktörü Olarak Mâtûrîdî", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtûrîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, (Haz.: Ahmet Kartal), 28-30 Nisan, Eskişehir, 2014, 161-168.

¹⁹⁸ Mehmet Zeki İşcan, "Türk Basınında Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., Nu: 26, 22-24 Mayıs, İstanbul 2009, 478-492.

2.5. CUMHURİYETİN DİN SÖYLEMİNİN ŞAHSİYETLERİ

Osmanlı modernleşme sürecinin fikir öncüleri ve modernleşme dönemlerinde görev alan devlet adamları, cumhuriyetin din söyleminde öne çıkan fikirlerin öncüleridirler. Hukuk dilinde ve din dilinde millileşme, dinin uluslaştırılması politikalarında Ziya Gökalp'e kadar çok sayıda alim, fikirleriyle cumhuriyetin din söylemine öncülük etmiştir. Ali Suavi'nin, Abdullah Cevdet'in din dilinin Türkçeleşmesi ve laiklikle ilgili görüşleri, Jön Türklerin siyaset, kültür, hukuk ve eğitim alanlarında laiklik üzerine ürettikleri fikirleri ve politikaları, modernleşme sürecinin gelişim safhaları olmuş ve uluslaşmanın ilkesel olarak kurulduğu cumhuriyet dönemine kaynaklık etmiştir. Hukuka örfün kaynaklık etmesi ve milli hukuk fikri Cevdet Paşa ile başlarken Mansurizade Said Bey, Ziya Gökalp ve Seyyid Bey, egemenliğin tanımının değiştiği sanayi sonrası toplumların siyasetini Türkiye'ye uyarlanabilecek biçimde yorumlayıp teoriler üretmiş ve teorilerini teolojik zemine de oturtmayı başaramışlardır. Devletin laikleşmesi sürecine Ziya Gökalp'in *Hüsn ve Kubh* ve *İçtimai Usulü'l-Fıkıh* makaleleri katkı sağlarken aile kanununda gerçekleştirilen düzenlemelerde yine Gökalp'in ve Mansurizade Said Bey'in çalışmaları önemli olmuştur. Din dilinde millileşme politikalarına Gökalp'in çalışmalarının yanı sıra Kamil Miras, Sahih-i Buhari tercümesiyle, Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an meali çalışmasıyla katkı sağlamışlardır. Dinin uluslaşmasının kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilk başkanı olan Rifat Börekçi, din dilinin millileştirilmesinde Türkiye'deki camilerin yönetiminde rol oynayarak cumhuriyetin din söylemine muhalif hareketlere karşı da önlem almıştır. İlk ilahiyatçı başbakan olan Şemsettin Günaltay, din ve milliyetçilik ilişkisi üstüne kitaplar yazmıştır. Şerafettin Yaltkaya, milliyetçilikle bütünleşmiş din fikrinin savunusunu üstlenen ve Türkçe ibadet hakkında fetva veren bir alimdir. Besim Atalay, Türkçe ibadetin teolojik temeli üstüne yazılar yazmıştır. Son olarak mistik biçimde yorumladığı milliyetçilik fikriyle Nurettin Topçu, cumhuriyetin din söylemine, yazdığı pek çok kitap ve makaleyle katkı sağlamıştır.

2.5.1. Ahmet Cevdet Paşa

Ahmet Cevdet Paşa, 26/27 Mart 1823 tarihinde, bugün Bulgaristan sınırlarında olan Lofça kasabasında doğmuştur. Devlet görevine 23 yaşında Premedi kazasında

kadılık göreviyle başlamıştır. Siyasete Reşit Paşa ile tanışması vesilesiyle girmiş, ilmiyeden mülkiyeye terfi ederek valilik ve bakanlık görevlerinde bulunmuştur.¹⁹⁹

Tarihçi kimliğiyle vakanüvislik görevini on yıl boyunca yerine getiren Cevdet Paşa, II. Abdülhamit devrinin de en seçkin isimlerinden biridir. Onun hukukçu kişiliği 1858’de Arazi Kanunnamesinin hazırlandığı komisyona başkanlık etmesiyle önem kazanır. Bundan on yıl sonra 1868’de Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin başına atanır ve hukukta modernleşmenin prensiplerini belirler. Sadrazam Ali Paşa’nın Fransız kanununun kopyalanması fikrine karşı çıkarak Hanefi fıkına göre bir anayasa hazırlanması gerektiğini öne sürer ve on altı kitap, 1851 maddelik *Mecelle*’yi hazırlar. Meclis-i Adliye’den kanun yapma tecrübesi bulunan Cevdet Paşa’nın medeni kanun hazırlama görevine müdahale eden Ali Paşa, hazırlanacak medeni kanunun Fransız Medeni Kanunu’ndan alınması gerektiğini söylediğinde Cevdet Paşa, içeriğin geleneğe uygun, biçim ve üslubunun ise modern olması gerektiğini söyleyerek hazırlanacak kanunun milli hukuk çerçevesinde olması gerektiğini ifade eder. Çalışmaları bir ara Şeyhülislam Hasan Fehmi tarafından sekteye uğratılan Cevdet Paşa, 1876’ya kadar Mecelle adı verilen medeni kanun düzenlemelerinin ilk on kitabını tamamlar.²⁰⁰

Cevdet Paşa’nın hukukçu kişiliği hakkında Berkes şu tespitlerde bulunur:

*“Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin belki en büyük devlet adamı olduğu kadar o rejimin ikiliğinin de gerçek sembolüdür. İslam bilimlerini ve bu arada fıkı, bir teknisyen olarak değil, onu kavramış, özünü ve kapsamını bilen, çağdaşlaşma tarihinin yürüyüşünü de anlamış olan bu açık düşünlü adam, bizim bugünkü açımıza göre şeriatçılara kıyasla ilerici, sınırsız Batılılaşma (daha doğrusu Fransızlaşma) yanlılarına kıyasla gelenekçi olarak gözüktür. Tarih’inin birçok yerinde göstermeye çalıştığı gibi Cevdet Paşa, bu iki tutumun ikisinde de aşırılık, mutaassıplık olduğuna inanmış biridir.”*²⁰¹

1926 Medeni Kanun’un kabulüne kadar Türkiye’de uygulanmaya devam eden Mecelle, Cevdet Paşa’nın hukukun örf temelli ve gelişmeci olması gerektiği fikirleriyle çerçevelenir. Hukukta başlıca payı örfe ayıran Cevdet Paşa için Osmanlı’nın geri

¹⁹⁹ Yusuf Halaçoğlu, “Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri Bildiriler Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, 2-6.

²⁰⁰ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 227.

²⁰¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 224.

kalmışlığının nedeni maddi nedenlerdir. İlim, fen ve teknikte Batı'nın yakalanması gerektiğini düşünür; fakat tam Batılılaşma fikrine karşı çıkar.²⁰² O, Batı'nın maddi ilerlemeci yanlarının alınması, medeniyetin ise kültürel alanda örfi olarak canlandırılması gerektiğini düşünen bir sentezcidir. Medeniyeti bir ideal olarak değil; realite alanında ele alan Cevdet Paşa, eğitimin işlevsel yönüne vurgu yaptığı *Meclis-i Umumi Maarif Mazbatası*'nda devletin eğitim faaliyetine önem vermesi gerektiğini belirtir. Eğitimin yaygınlaştırılmasını, eğitim kurumlarının artırılmasını ve ders yayımlarının çoğaltılmasını lüzumlu gören Cevdet Paşa için ilerlemenin en önemli şartlarından biriye Türkçenin bilim dili olmasıdır. İlkokul öğrencileri için *Kavaid-i Türkiye* adlı bir gramer kitabı yazan Cevdet Paşa ayrıca Türkçenin bilim dili olması adına *Kavaid-i Osmanî* adlı bir gramer kitabı yazarak dilde sadeleşmenin lüzumunu ortaya koyar.²⁰³

Cevdet Paşa'nın cumhuriyetle nihayete eren hukukta modernleşme ve millileşme politikalarının öncüsü olması, onun örfe dayalı hukuk anlayışı ve medeniyet için kültürün gelişmesini gerekli bulması nedeniyledir. O Mecelle ve hukuk anlayışıyla cumhuriyetin din söylemini yaratan hukukçulara ve sosyologlara rehberlik etmiştir.

Cevdet Paşa'nın en önemli özelliği hukuku örf ile ele alışdır. Bu bağlamda hem geleneğe ve dine hem de halk hukukuna bağlıdır. Yine Berkes'in Cevdet Paşa'nın hukuk anlayışını Alman hukukçu Savigny'nin hukuk anlayışına benzeterek yazdıkları önemi haizdir:

“Cevdet Paşa'ya göre medeni hukuk, bir ulusun varlığının ve birliğinin temelidir. Ona göre hukuk, kanun yapıcıların koyacağı yargıların ürünü değildir. Hukuk halk inançlarından doğar, halk adetleriyle yerleşir, adalet uygulamalarıyla sağlamlaşır. Hukuk bir ulusun hayatında sessizce yaşayan, o ulusun kendine özgülüğünün, kendisi olan ulusal benliğinin görünüşüdür. Medeni kanun yapmak, ancak ulusal benlikte yaşayan uygulamalara uymak koşuluyla onlara sadece biçimsel görünüş vermekten

²⁰² Ercüment Kuran, “Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri Bildiriler Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, 7-12.

²⁰³ Şerafettin Turan, “Cevdet Paşa'nın Kültür Tarihimizdeki Yeri”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri Bildiriler Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, 15-20.

başka bir şey olamazdı. Başka bir deyişle hukuk (Savigny'ye göre) akla göre olması gerekeni değil, olanı ve yaşayanı yansıtır."²⁰⁴

Cevdet Paşa, Osmanlı'nın ilk medeni kanunu çalışmalarını milli medeni kanun çerçevesinde yürüten bir hukukçudur. Cilt cilt yayımlayarak muhalefetin baskıyla *Mecelle*'yi engelleme girişimlerinin önünü alır ve 1851 maddelik 16 kitaptan oluşturduğu kanunun mukaddime kısmını da kısa hukuki ilkeler halinde yazar. *Mecelle*'yi Nizamiye Mahkemelerinin yararlanacağı konularla sınırlı tutan Cevdet Paşa, şer'i mahkemelerin içeriği olan konular hakkında yazma gereği duymaz.²⁰⁵ II. Abdülhamit'in siyasetine Osmanlıcı ve İslamcı görüşleriyle katılan, halifeliği de elzem olarak gören Cevdet Paşa'nın cumhuriyetin din söylemine eklendiği fikirleri, milli hukukta öncü olmasıdır.

2.5.2. Ziya Gökalp

Mehmet Ziya Gökalp, 23 Mart 1876 yılında Diyarbakır'da doğmuştur. II. Abdülhamit'in baskı siyaseti ortamında yetişmiş, fikirleriyle Jön Türk Devrimi'ne ve sonrasında cumhuriyete öncülük etmiştir. İstanbul'da Türk Ocağı'nın üyesi olmuş, Yusuf Akçura ile *Türk Yurdu* dergisinde editörlük ve yazarlık etmiştir. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* adlı kitabını 1918'de yayımlamış, *İslam Mecmuası*, *Halka Doğru*, *Milli Tettebbüler Mecmuası*, *İçtimaiyyat Mecmuası* gibi dergilerde yazmıştır. 1924'te 49 yaşında öldüğü güne kadar milli iktisat, milli din, milli hukuk fikirleri üstüne yazdığı makalelerle Türk milliyetçiliğinin entelektüel öncüsü olmuştur.²⁰⁶

Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti'nin yıkılışıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu arasında gerçekleşen ulusal hareketin fikir alanını dolduran, yeni devletin, milliyetçilik ve laiklik ilkelerinin teorik temellerini atan kişidir. Ona göre milliyetçiliğin benimsenmesi için her şart gerçekleşmiş, toplumun varoluş krizini çözen unsur milliyetçilik olmuştur.

²⁰⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 225.

²⁰⁵ M. Akif Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri Bildiriler Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, 21-39.

²⁰⁶ Uriel Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, 21-46; Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Deniz Yay., İstanbul 2009, 35.

Durkheim sosyolojisinden beslenen Gökâlp, ideal kavramını ülküyle, kamu bilincini de örfle karşılar. Milleti, ulvi niteliklerin zemini olarak görür ve Durkheim'in evrimleşen toplum formlarının sonuncusu olarak tespit eder. Toplumlar, aşiretten kabileye, kavimden ümmete ve bir kültürün, ortak ülkünün bağladığı millet statüsüne erişirler. Millet olmak, onun için toplumun son terfi ettiği varoluştur ve bu varoluşa aynı kültürün, aynı idealin gücü sayesinde ulaşılır.²⁰⁷ Gökâlp, ulus olmayı tekil toplum varlıklarından ayırarak tarihin ortak terbiye unsurlarına bağlar ve millet olmayı kavim birliğinden, din birliğinden, ırk birliğinden üst birlik olarak adlandırır. Tarihin ortak terbiye unsurlarının her birini milliyet tanımının içine alan Gökâlp için kültür birliğiyle ulus olarak yeniden doğan bir birlik artık eski birlik değildir; yeni bir içtimaiyatın doğduğu ilkesel birliktir.²⁰⁸

Fikirlerinde halkçılığı ön planda olan Gökâlp için aristokrasiye değil halka ihtiyaç vardır ve halk, milletin ortaya çıkma potansiyelini barındıran tek varlıktır. Toplumu bireyin üstünde tutan bir kolektivist olarak Gökâlp, dine de aynı zaviyeden bakar ve dinin toplumsal yönüyle ilgilenir. Ona göre din, kolektif bilinçle ortaya çıkardığı bireylere kişilik kazandırır ve aktüel yönüyle toplumsal bağları güçlendirir. Durkheim'in Katolikliğe atfettiği bireyin ve toplumun ihtiyacı olan duygusal tatmin fikrini İslam'da bulan Gökâlp, ilk yazılarında tasavvufta kültürel idealizmi bulur ve toplumun sahip olması gereken hasletlerin tasavvufla sağlanabileceğini ileri sürer.²⁰⁹ Sonraki yazılarında laikliğin lüzumuna daha fazla yer veren Gökâlp, din ve hukuk arasında kurduğu ilişkide örfün nas kadar güçlü bir kaynak olduğu düşüncesiyle hareket eder ve bu iddiasına İmam Malik'in Medine örfünü hukukta kaynak saymasını ve Ebu Hanife'nin *istihsan* ilkesini delil olarak getirir. Gökâlp'e göre nassın uygulanabilir olması da örf temellidir ve örfte uygun olmadığında şeriat kuralları örfte uydurularak revize edilebilir. Çünkü dini kuralın içselleştirilmesi örfte bağlıdır.²¹⁰ Hukukun kaynağını örfte tevdi ederek din ve devlet ayrılığının gerekliliğini savunan ve milliyetçileşen dünyada hukuku dini bir zümrenin eline bırakan devletlerin bağımsız olamayacağını düşünen Gökâlp, Kur'an'daki Ulu'l-Emr'e itaat ayetini devletin otoritesi olarak yorumlar ve Devlet adlı şiirinde bu yorumunu şöyle ifade eder:

²⁰⁷ Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, 71.

²⁰⁸ Niyazi Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2021, 243-244.

²⁰⁹ Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 96.

²¹⁰ Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, 98.

*“İbadetle itikatte daima
 Kitap ile Sünnet benim rehberim
 Bu işlerde şüphem varsa mutlaka
 Müftülerin fetvasını dinlerim
 Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir
 Bırakılmış ululemre devlete”*

Devletin dinle ilişkisinin klerikalist olmaması gerektiğini düşünen Gökalp için devlet içinde devlet olan ulema sınıfının yetkinliğine müsaade edilmemeli, gerek Müslümanları temsil eden vakıfların gerekse Hristiyanların sahip olduğu dinî sermaye devletin kontrolünde olmalıdır. Kadının erkekle eşit kamusal haklara sahip olması gerektiğini düşünen Gökalp, erkeğin çok eşliliğinin muasır medeniyete ulaşma yolunda engel teşkil ettiğini, kadınların evlenme ve boşanma haklarını koruyacak bir kanun düzenlemesine ihtiyaç olduğunu belirtir ve bu hususta yanlış yorumlanan şeriatla hakları ihlal edilen kadınlar için hukukta yenilenme talep eder.²¹¹ Din ve devlet ayrılığı kadar din ve medeniyet ayrılığına da kanaat getiren Gökalp için medeniyet kültürün tüm öğelerinin tekamülüne bağlıdır. Her milletin sahip olduğu kültürün gelişmesi ve beynelmilel arenada medeniyete kendi biricik varlığıyla katılması gerekir. Medeniyetin tek başına dinden değil; dinin yer edindiği kültürün tüm öğelerinden hareketle doğduğunu düşünür. Gökalp’e göre Batı Hristiyanlık medeniyeti olmadığı gibi Doğu medeniyeti de İslam medeniyeti değildir. Her millet, kendi kültürüyle yordduğu dinini kültürünün bir parçası kılar ve tekamül eden kültürüyle birlikte medeniyete ulaşır. Bu bağlamda Türkler, Türk kültürünü, İslam dinini ve Batı medeniyetini aynı anda sahiplenebilirler.²¹²

Türkler için milli din arzusunda olan Gökalp, Ebu Hanife’nin fetvasından hareketle ibadetlerin, ezanın ve duaların Türkçe olması gerektiğini, halkın bu sayede dini coşkunluğunu daha fazla taşıyacağını düşünür. Ona göre vahiy ancak örfler sayesinde hayata geçebilir.²¹³ Müslümanlığı, Türk milletinin milli kimliğinin bir ögesi olarak gördüğü için korunması gerektiğini düşünür ve toplumsal faktör olarak işlevinin sürdürülmesi gerektiğini belirtir. Gökalp’e göre devletten ayrılması gereken, hukuka

²¹¹ Hamilton A. R. Gibb, *İslam’da Modern Eğilimler*, (Çev.: M. Kürşad Atalar), Çağlar Yay., Ankara 2006, 89.

²¹² Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 72.

²¹³ Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, 161.

dini bir zümrenin devletle otoriteyi bölüştüğü biçimde kaynaklık edemeyecek olan din, toplumsal bir faktördür ve Türk milliyetçiliğinin de içeriğidir. İslam, Gökalp için devlete ortak bir güç değildir fakat milli kültür içinde önemli bir role sahiptir.²¹⁴

1922 yılına kadar dinin kültürleşme içindeki önemine değindiği yazılar yazan Gökalp, 1923 yılında kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları* kitabında laiklik üzerinde daha fazla durur ve halifenin, ulema sınıfının yasama organında yer almasını, dinin devlet üstünde etkin olmasını eleştirir. Ona göre muasır medeniyetler seviyesine yükselmek isteyen bir devlette teokrasiye yer yoktur ve hukuk klerikalist yapıdan arınmalıdır. Din sanayi sonrası toplumsal karakteriyle uyumlu olarak fertlerin vicdanında ve toplum kültüründe yer almalıyken devlet, laik ve modern anayasaya göre yönetilmelidir.²¹⁵

2.5.3. Mansurizade Said Bey

Asıl adı Mehmet Said olan Mansurizade Said Bey, 12 Ocak 1848 yılında İstanbul'da doğmuştur. Katiplik, başkatiplik, Muhakemat Dairesi başkanlığı, Bidayet Mahkemesi başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nde fıkıh usulü hocalığı yapmış, Mecelle'nin tashihi çalışmalarında görev almıştır. II. Abdülhamit'in padişahlığı döneminde yazdığı yazılar yüzünden Yemen'e sürgün edilmiş, II. Meşrutiyet'in ilanı ile çıkan aftan yararlanarak İstanbul'a dönmüştür. 1908 yılında Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nde başkanlığa atanmıştır. Uzun süre gazetecilik yapan Said Bey, Arapçanın üstünlüğünü savunan Hacı İbrahim Efendi ile girdiği tartışma yazılarında Türkçenin yabancı dilden geçen kelimelerden arındırılmasını savunmuş, dilde sadeleşmenin gereği üstüne durmuştur. "*Arapça isteyen Urban'a gitsin / Acemce isteyen İran'a gitsin / Ki biz Türk'üz bize Türkî gerektir.*"²¹⁶ mısralarıyla Türkçü görüşünü ortaya koyan Said Bey, hukuk alanında yürüttüğü çalışmalarda milliyetçi bir görüşe sahiptir. Şeriat ve kanun ayrılığını ontik ayrılıklar gören Said Bey, şeriatın diyani, kanunun kazai olduğunu ve şeriatın hükümlerinin batınî ve zahirî hükümler olarak ayrıldığını ifade eder. Ona göre şeriatın zahirî hükümlerinden alınarak uygulanan kanunlar şeriat olarak değil kanun olarak alınır, dinî değil dünyevi kanun hükmüne dahil edilir; çünkü onların kanun olarak belirleyicisi ve uygulayıcısı

²¹⁴ Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, 195-199.

²¹⁵ Mehmet Cem Şahin, "Ziya Gökalp'in Fıkıh Teorisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Milli Mecmua*, 2019, Sayı: 6, 212-229, 6.

²¹⁶ Mehmet Ali Beyhan, "Said Bey, Lastik", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2008, XXXV, 549-551.

devlet adamıdır. Şeriatın yasaklamadığını devlet adamının yasaklama yetkisinin olduğunu dört halife döneminden örneklerle açıklayan Said Bey, maslahata uygun olarak yasa koyan kişinin devlet adamı olduğu, yasanın niteliğini de içtihadın belirlediği görüşündedir. “*Caizde ulu’l-emrin hakkı, tasarrufu vardır; şeriatın menetmediğini ulu’l-emr menedebilir.*” kuralını hatırlatarak devlet adamının yetkinliğini savunur.²¹⁷

Hakikat-ı İslam ve *Usul-i İctihat* yazılarıyla Said Bey, hukukta değişimin gerekliliğini savunurken en iyi kanunun da tabiata muvafık kanun olduğunu ifade eder. Zorunluluklar ve ihtiyaçlar karşısında değişen zaman ve değişen örfle birlikte kanunun da değişime ayak uydurması gerektiği fikriyle hareket eden Said Bey, eski örfün üstüne kurulu kanunun eskidiğini ve zamana hitap etmediği halde şeriat namına korunduğunu, bu nedenle şeriatın gayrı tabii bir konuma düşürüldüğünü belirtir.²¹⁸ Mecelle çalışmalarında yer verilmeyen aile hukukunun ihtiyaca binaen II. Meşrutiyet dönemi anayasa çalışmalarında bir kodifikasyonla düzenlenmesi için kurulan komisyonda görevli olan Said Bey, aile hukuku hakkında yazdığı *Teaddüdü Zevcat* adlı yazısında tek eşliliği savunur ve çok eşliliğin cevaz hükmünün şer’î bir hüküm olmadığını ifade eder.²¹⁹ Şeriat ve kanun ayrımı hakkında benimsediği usulü, aile hukuku çalışmalarında da kullanan Said Bey’e göre caiz olma konumundaki şey hüküm olamaz ve cevaz hakkında devlet adamının karar verme yetkisi vardır. Cevaz olan şey, devlet adamı tarafından yasaklanabilir; örneğin hüküm olmayıp cevaz olan dört eşlilik, tek eşten başka eşlerin yasaklanması kanunuyla kaldırılabilir. Değişen örf karşısında ahkâmın değişmesi gerektiği görüşünde olan Said Bey, hukuk dilinde millileşmenin öncülerindendir.

2.5.4. Mehmet Kâmil Miras

Mehmet Kâmil Miras, 1875’te Afyon’da doğmuştur. 1903 yılında başladığı Darü’l-Fünûn’un İlahiyat şubesinden mezun olmuş, 1907 yılında Beyazıt Camisi’nde hocalık yapmaya başlamıştır. Daha sonra Darü’l-Fünûn’un Ulûm-u Şer’iyye şubesinde

²¹⁷ Saide Beyaz, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarında Diyanet ve Kaza Kavramları* (Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum 2019, 71-76.

²¹⁸ Kaşif Hamdi Okur, “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)”, *Dini Araştırmalar*, 2(5), Eylül-Aralık, 1999, 271-276.

²¹⁹ Okur, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)*, 267-270.

ders vermiş, Süleymaniye Medresesi'nde Fıkıh Tarihi okuttuğu 1917-1919 yıllarında şeyhülislam olan Mustafa Sabri tarafından görevinden uzaklaştırılmıştır. 1920 yılında ders vermeye yeniden başlayan Kâmil Miras, cumhuriyetin kurulmasının ardından 1923-1927 yılları arasında Afyon milletvekilliğine seçilmiştir. Cumhuriyetin alimleri arasında yer alan Miras, Evkaf ve Şer'iyye'de görev aldığı gibi Diyanet'te de üyelik yapmıştır.²²⁰

Kâmil Miras, Babanzâde Ahmed Naim tarafından yürütülen *Tecrid-i Sarih* tercümesi görevini devralmış, Ahmed Naim'in yazdığı üç cildin ardından dokuz cilt daha yazarak tercümeyi 1947 yılında tamamlamıştır. Miras'ın *Tecrid-i Sarih* tercümesindeki tarzına, Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesinin gerekliliği üstüne savunduğu fikirleri yansımıştır. Türkçe Kur'an tartışmaları sırasında adı çokça geçen Kamil Miras, Kur'an'ın Türkçe tercümesinin bir an evvel yazılması gerektiğini savunmuş, *Tecrid-i Sarih* tercümesini yürüttüğü sırada da kendisi Kur'an'ı kısım kısım tercüme etmeye çalışmıştır. Tercüme ettiği hadisleri ayetlerle açıklayan Miras, Bakara Suresi'nin 255. ayetini de şiir biçiminde tercüme etmiştir. Kamil Miras'ın tercümesindeki en önemli husus, ayetlere ve hadislere verdiği anlamlarda milliyetçiliğini sergilemiş olmasıdır. Ulus birliğini, vatanseverliği, toplumun kemâlâtı olarak gören Miras, ayetleri ve peygamberin muradını milliyetçi bakış açısıyla yorumlayarak hadisleri tercüme eder. Türk milletini, alimlerden Türk olanları övdüğü tercümesinde Kur'an'dan bazı olay ve olguları Türk milletinin kurtuluş mücadelesiyle ilişkilendirir, Kur'an'da övülen bazı kişilerin ve kavimlerin de Türk olduğunu zikreder. Örneğin Zülkarneyn'in yecüc ve mecüc kabilesini demirci oldukları bildirilen bir kavimden yardım alarak hapsedmesini bildiren ayette bahsedilen kavmin Türk olduğu yorumuyla açıklar. Taberiî, Zemahşerî ve Neseî tefsirlerinde de o kavmin Türk olduğu bildirilir.²²¹

İslam'ın, gurur-u millî dini olduğunu belirttiği yorumlarında laikliğin de İslam'a aykırı olmadığı görüşünü savunan Miras, milli vicdandan, milli birlikten, millet mücadelesinden söz ederek ayet ve hadisleri tercüme eder, ayetlerin ve hadislerin fikhî yönlerini Ebu Hanife'yi referans vererek açıklar. Peygamberin, Bahreyn'den bir araziyi

²²⁰ Nesimi Yazıcı, "Miras, Kâmil", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2020, XXX, 145-146.

²²¹ Şükrü Maden, "Kur'an'ın Tercüme ve Tefsiri Konusunda Cumhuriyet Döneminin Dikkatten Kaçan Bir Siması: Tecrid-i Sarih Mütercim ve Şârihi Kâmil Miras", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 2020, 363.

Ensar'a vermek istemesi üzerine Ensar'ın, “*Muhacirlere ikta etmedikçe bize etmeyiniz.*” diyerek cevap verdikleri hadisi, Türk kültürüne dair kavramlarla, yurtseverlikle ve milli birlikle yorumlayan Miras'ın tercümesi milliyetçi tutumuyla doludur. “*Ey mümin! Mümin kardeşine ister zalim; ister mazlum olsun yardım et! Zalimin iki elinin üstünü tutasın!*” hadisini Şûra Suresi 42/39. ayetle²²² şerh eden Miras, şöyle yazar:

“Bu ayeti kerimede mündemiç bulunan siyasi ve milli yüksek bir hakikati İbrahim Nehai bildiriyor. İslam camiasına bir tecavüz vukuunda hemen milli birlik tesisine çalışılarak intikam alınması emir buyuruluyor. Bunun terki düşman tarafından milletin tezlili ve gurur-ı millinin kırılması demek olduğu bildiriliyor. İşte dört beş kelimeden ibaret olan küçük bir ayetiyle Hazreti Kur'an'ın bize kurduğu muazzam bir düstur-ı siyâsî ki içinde milletin tenasur ve tesanüdü, gurur-ı millinin muhafazası, milletin alicenaplık şiarı munderiç bulunuyor. İslam dini izzet-i nefis dinidir, gurur-ı milli dinidir. Mütecavizlere karşı milli istiklallerini milli varlık ve birlikleriyle müdafaa edecek yerde kemal-i zilletle müstevililere teslimiyet arz eden milletlerin feci akıbetlerini göz önüne getirmek kâfidir.”

Kamil Miras, bu ayeti, “*Milli Cidalimiz*” başlığıyla bahsi geçen hadisi tercüme etmek için tekrar yorumlar: “*Bu davanın muazzam şahidi milli mücadelemizdir. Bu kıyam, gurur-ı milliden doğan, mukaddes bir heyecanın mevlûdi idi. Milli heyecanın bir mevlûdi de millette vahdet, millette tesanüd idi. Müminler o seciyede erlerdir ki; haklarına, yurtlarına tecavüz edilince onlar hemen bir birlik kurarak düşmandan öç alırlar. Müslümanlık ve erliğin on dört asır sonra yeni misali milli hareketimizdeki intisar ve intikamdır.*”²²³

Tecrid-i Sarih'in tercümesine dördüncü ciltle başlayan Kamil Miras, önsözde şöyle yazar:

“Şimdi vesile-i şükran olmak üzere asıl kaydedilmesi milli ve dini bir vecibe olan bir cihet kalmıştır ki, o da bu eserin her şeyden evvel Büyük Meclis'in zade-i ilhamı olarak milletimize sunulan bir fazilet armağanı olmasıdır. Bu sebeple yüce meclisimize âli muvaffakiyetler dilerken, Türk Milleti'nin büyük

²²² “Onlara haksız bir saldırı yapıldığında elbirliğiyle kendilerini savunurlar.” Şûra, 42/39.

²²³ Kâmil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Müellifi: Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtîfî'z-Zebîdî), DİB Yay., sayı: 123-4, Ankara 1974, VII, 262, 367- 370.

başbuğu Atatürk'ü derin saygılarla selamlarım.''²²⁴

Milliyetçiliği dindar, dindarlığı da milliyetçi olan Miras'ın, hadislerden öğrenilecek olanın insan haklarına hürmet ve hürriyete riayet olduğunu belirttiği tercümesinin son cildindeki son sözü ise şudur: *“On senelik geceli gündüzlü devam eden mesa-i merhalelerinde Asr-ı Saadet'in ibadet hayatını yaşadık, iman ve akidelerini vicdanımıza sindirdik, o mübarek devrin medenî ve siyasî olaylarını gördük, birçok kahramanlık menkıbeleriyle dolu gaza ve fütuhatını temaşa ettik. Bu umumi hayatın yanında daima gördüğümüz ve öğrendiğimiz şey, insan haklarına hürmet ve adalet, hürriyet umdelerine riayettir.*”²²⁵

2.5.5. Mehmet Rifat Börekçi

Mehmet Rifat Börekçi, 29 Kasım 1860 yılında Ankara'da doğmuştur. Ulemadan Börekçizade Ali Kâzım Efendi'nin oğludur. İstanbul İzmir, Bursa ve Ankara'da müderrislik görevlerinde bulunan Rifat Börekçi 7 Aralık 1907'de Ankara müftüsü olarak atanmıştır. 1922-1924 yılları arasında Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'nde iftaiyye azası olarak görev yaptıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilk başkanı olarak atanmış, 1941 yılında öldüğü güne kadar bu görevde kalmıştır.²²⁶

Rifat Börekçi, cumhuriyetin kuruluşunun, milli mücadelenin manevi yüzüdür. O milli mücadeleye Ankara müftüsüyken destek veren, İstanbul hükümeti ve Ankara-Anadolu hareketi arasındaki dinsel-siyasal çatışmanın Ankara-Anadolu tarafında yer alan bir alimdir.

Börekçi, 29 Ekim 1919'da Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurarak başkanlığına seçilir ve Ankara'da milli teşkilatlanmanın öncüsü olur. Kuva-yi Milliye'nin Ankara'daki kurucularından olan Börekçi, Seymenler Alayı'nın da kuruluşunda yer alır. Milli Mücadele'ye Mustafa Kemal Atatürk'ün yanında yer alarak destek olur ve Ankara'nın milli merkez olmasında da katkıda bulunur. Ankara'daki işgalci askerlerin ve Anadolu'nun işgal altında olmasının verdiği rahatsızlıklar karşısında milliyetçi Ankaralıların teşkilatlanmasına önderlik eden Börekçi, Müdaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurar ve Erzurum Kongresi'nde alınan kararların uygulanması için seferber olur.

²²⁴ Kâmil Miras, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercümesi*, DİB Yay., Ankara 1988, IV, 9.

²²⁵ Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, XII, 430.

²²⁶ Veli Ertan, “Börekçi, Rifat”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992, VI, 325-326.

Yurtseverlerin düzenlediği mitinglerde milliyetçi mefkureyi, milli mücadelenin önemini halka anlatan Börekçi, işgali protesto ettiği ve halkı uyandırdığı mitinglerde manevi bir güç unsuru olarak bulunur. Bu mitinglerden sonra Ankara’da kurulan Milli Alay’a nefer olarak yazılır ve alayın fahri kumandanlığı ona verilir. Heyeti Temsiliye’ye yardımlar toplayan Börekçi, Ankara’ya geldikleri gün Heyeti Temsiliye’nin coşkuyla karşılanmasının da mimarıdır.²²⁷

Kuva-yi Milliye’nin hareketlerinden rahatsız olan İstanbul’daki Damat Ferit Paşa hükümeti, halifeye isyan ettikleri gerekçesiyle Rifat Börekçi’nin ve milli mücadeleçilerin öldürülmeleri gerektiğini bildiren bir fetva hazırlatıp duyurur. O sırada şeyhülislam olan Haydarizâde İbrahim Efendi (ö. 1933), fetvayı imzalamayıp istifa ettiği için kurulan yeni hükümette şeyhülislam olan Dürrizâde Abdullah Efendi’nin (ö. 1923), imzaladığı fetva 11 Nisan 1920’de Takvim-i Vekaiye’de yayınlanır. Kuva-yi Milliye’nin işgalle mücadelesine din temelli yöneltilen, milli mücadeleçileri kafir ilan edip öldürülmeleri gerektiğini bildiren suçlayıcı fetva karşısında Rifat Börekçi, Ankara-Anadolu Fetvası’nı hazırlar ve 16 Nisan 1920’de Heyet-i Temsiliye başkanlığınca Anadolu’ya yayar. 153 müftü ve müderrisin imzaladığı fetva, işgale karşı milli mücadeleyi ve esaret altında bulunan halifenin kurtarılmasını farz olarak bildirir. İstanbul Hükümeti’nin yayınlattığı fetvayla milli mücadeleçilerin kafir ilan edilmesine Ankara-Anadolu Fetvası’nın cevabı şu şekildedir:

“Bu suretle halifelîğin meşru hakkını elinden alanlardan kurtarmak ve fiilen saldırıya uğrayan vatan topraklarını düşmanlardan temizlemek için uğraşan ve çalışan İslam halkı şeriatça Allah yolundan ayrılmış olurlar mı? Cevap: Hakikati Allah en iyi bilir ki olmazlar.”

Ankara-Anadolu Fetvası’nın bir diğer önemli bildirisiyse milli mücadelenin ölenlerinin şehit, kalanlarının gazi olarak anılmasının ve İstanbul Hükümeti’ne işgale karşı mücadele etme yolunda itaat etmemenin meşru olduğunun bildirilmesidir. Fetvanın dördüncü soru ve cevabındaysa düşmanla birlik olup Kuva-yi Milliyecilerle savaşımların, milli mücadeleye taş koyanların fesatçı ve günahkar olduklarının

²²⁷ Abdurrahman Kaplan, *Milli Mücadele Dönemi ve Sonrasında Mehmet Rifat (Börekçi) Efendi* (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Müdürlüğü, Erzurum 2010, 9-60.

bildirilmesidir. Rifat Börekçi'nin hazırladığı Ankara-Anadolu Fetvası, milli mücadelenin teolojik temelini sağlamış ve halkın desteğini önemli oranda artırmıştır.²²⁸

Rifat Börekçi'nin Diyanet İşleri başkanlığı döneminde namazın, hutbenin ve ezanın Türkçeleştirilmesi politikaları yürütülmüş, başkanın talimatnameleriyle Türkiye'deki camilerde din dilinin millileştirilmesi kararları uygulanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in Türkçe meali çalışması ve Buhari'nin Sahih'inin Türkçeye çevrilmesi de yine Rifat Börekçi'nin Diyanet İşleri başkanlığı döneminde gerçekleştirilmiştir. Rifat Börekçi milli mücadelenin en etkili din adamlarının başında gelir. Türk ulusal hareketini gayrimeşru ilan eden İstanbul Fetvası'nın geçersiz olduğunun, milli mücadelenin dinen desteklenmesi gerektiğinin ulema çevresinde öncülüğünü gerçekleştirir. Ankara-Anadolu Fetvası'yla, Milli Mücadele'ye din muhalefetine önünü keser.²²⁹

2.5.6. Mehmet Şerafettin Yaltkaya

Mehmet Şerafettin Yaltkaya, 18 Kasım 1880 İstanbul doğumludur. Hafızlık eğitiminin yanı sıra Beyazıt ve Fatih camilerinde medrese eğitimi almış, Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde 1924- 1933 tarihleri arasında Kelam ve Felsefe dersleri vermiştir. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Şerafettin Yaltkaya, Darülfünun İlahiyat Fakültesinin kapanmasının ardından üniversite reformuyla birlikte ordinaryüs profesör unvanıyla İstanbul Üniversitesi İslam Tedkikleri Enstitüsü'nde müdür olarak görevlendirilmiştir. 19 Kasım 1938'de Dolmabahçe Sarayı'nda Mustafa Kemal Atatürk'ün cenaze namazını Türkçe olarak kıldıran Yaltkaya'nın Türkçe namaz kılınabileceği yönünde kaleme aldığı fetvası vardır. Hilmi Ziya Ülken'in, "*Sarıklı Türkçü, uyanık ve milliyetçi bir bilgin*" diyerek andığı Şerafettin Yaltkaya, Rifat Börekçi'nin ölümünün ardından 14 Ocak 1942'de ikinci Diyanet İşleri başkanı olarak atanmıştır.²³⁰

İslami ilimlerin Türkçü bakış açısıyla ihya edilmesi gerektiğini düşünen Yaltkaya'nın *İçtimai İlm-i Kelam* adlı eseri Ziya Gökalp'in fıkıh ilmini sosyolojiyle

²²⁸ Osman Oral, "Milli Mücadele'de Çıkarılan Ankara Fetvası'nın Psiko Sosyal Dinî Temelleri", *Milli Mücadele'nin 100. Yılı Mustafa Kemal Paşa'nın Anadolu'ya Geçışı ve Kongreler Uluslararası Sempozyumu*, 24-26 Nisan, 2019, Erzurum, (Haz.: Murat Saygın), Ankara 2021, 280-304.

²²⁹ Abdurrahman Kaplan, *İki Devirde Bir Din Adamı Mehmet Rifat Börekçi*, Net Ofset Matbaacılık, Ankara 2011, 87-93.

²³⁰ İsmail Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerafettin", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2013, XLIII, 308-310.

buluşturma çalışmasına benzer niteliktedir ve sosyolojiyi İslami ilimlerin ihyasında önemli bir faktör olarak ele aldığını gösterir. Toplumun tekâmülünün İslam'ın muradı olduğunu belirten Yaltkaya'ya göre dinî hükümlerin tek hakikatçi bilgisiyle Müslümanlar arasında ayrılıkçılık çıkaran Hariciler, Rafıziler ve Kaderiye karşısında Mürcilik, ihtiyaç duyulan içtimaiyye fikri olarak ortaya çıkar ve amel-iman ayrılığı hükmüyle sosyal bütünlüğe katkı sağlar. Bayrağın mukaddesliği üstüne Gökalp'in Durkheimci fikirlerini tekrarlayan Yaltkaya, bayrağın mukaddes olmasının bayrak nesnesiyle değil; ona kutsiyet atfeden kültür nedeniyle olduğunu bildirir ve Kâbe'nin de kutsallığının taşından, maddi yapısından değil; onun ruhaniyetini taşıyan içtimadan kaynaklı olduğunu ifade eder. Tanrı inancının sosyal yapıyı biçimlendirdiğini, özellikle cemaatle yerine getirilen ibadetlerin toplum birliğini güçlendirdiğini belirten Yaltkaya'ya göre bütün kutsiyetlerin varlığı toplumsaldır ve toplumu kuvvetlendirir. “*Ulûhiyyetin suret-i telakkisi, eşkâl-i içtimaiyyeye göre değişir.*” diyen Yaltkaya için toplumların terakki edeceği ve birlik olacağı fikirler tanrı varlığının ve birliğinin inancıyla şekillenirken inanç da toplumların gelişimleri oranında yükselir. Allah'a inandıkları halde birbirleriyle kanlı kabile savaşları veren Arapların kültürü kabileci olduğu için her bir kabilenin kendi içindeki kültürel varlığı muteberdir ve bu kültür biçimi, toplumsal birliği sağlayacak, tek tanrı bilgisini idrak edecek yeterlilikte değildir. Kabilelerin kendilerine has kültür varlıkları, kendilerine has ilah telakkilerinin nedenidir. İslam'ın tevhit inancının içtimai tevhide yol açtığı görüşünde olan Yaltkaya, uluhiyetteki ferdiyetin ve mutlakiyyetin umumi hukuku lazım kıldığını, mutlak tek tanrı inancından yoksun kalındığında muntazam ve umumi bir hukukun tesis edilemeyeceğini ifade eder.²³¹

İçtimai kurumların Türkçeleştirilmesi amacıyla *Dini Islah* çalışmasını yürüten 1924'te kurulan İlahiyat Fakültesi profesörleri, dinin de içtimai bir mesele olduğu için Türkçeleştirilmesi gerektiğini ve bu hususta alınacak kararları izah eder. *Dini Islah Beyannamesi* adıyla fakülte mecmuasında yayımlanan metinde ibadetlerin Türkçe yapılması, din görevlilerinin ve camilerin dinde yenileşmeye uygun olacak biçimde yetiştirilmeleri gerektiği vurgulanır. *Dinde Islah Beyannamesi* metninde imzası olan isimler arasında Şerafettin Yaltkaya da vardır ve milli din politikasının bir izahatı olan,

²³¹ Mehmet Şerafettin Yaltkaya, “Kelam: İctimai İlm-i Kelam”, (Haz.: Necati Şahin), *Marife*, yıl. 10, sayı. 2, Güz, 2010, 247-253.

uygulanacak kararları alan çalışmada bulunan, dinin uluslaştırılması yönünde yürütülmüş çalışmaların öncülerindendir.²³²

Diyanet İşleri Başkanlığı'na başkanlık ettiği dönemde yayım faaliyetleriyle Diyanet'in kurumsallaşmasına önemli katkılarda bulunan Yaltkaya, milli din dili inşasında da önemli role sahiptir. O, sade bir Türkçe kullanarak yazdığı dinî kitaplarla, Arapçadan, Farsçadan ve Fransızcadan çevirip Türkçeye kazandırdığı tercüme eserlerle Türkçe din dilinin oluşmasında etkili olan isimlerden biridir. Diyanet İşleri başkanı olduğu dönemde din görevlilerine, Arapça terkiplerden uzak durmalarını, vaazlarda Türkçeyi sade bir biçimde kullanmaları gerektiğini bildirirken, Türkçenin gelişmesinin ve dil devriminin başarısının din dilinden geçtiğini ifade eder.²³³ Şerafettin Yaltkaya, hem üniversitede profesörlük ettiği dönemde hem Diyanet bünyesinde başkan yardımcılığı ve başkanlık ettiği dönemde, din dilinin millileştirilmesinin Türk ulusluğuna uygun olarak gerçekleştirilmesi çalışmalarına öncülük etmiştir.

2.5.7. Mehmet Şemsettin Günaltay

Mehmet Şemsettin Günaltay, 1883 yılında Erzincan'ın Kemaliye ilçesinde doğmuştur. Kamu görevlerinde bulunan Günaltay, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* yazar ekibi arasında bulunmuş, Türk Ocağı'nda dersler ve konferanslar verdikten sonra *İslam Mecmuası*'nın çıkışıyla Türkçü düşünürler arasına katılmıştır. İlahiyat Fakültesi'nde hocalık ve dekanlık yapmış, 1915 yılında İttihat ve Terakki Partisi'nden Bilecik milletvekili olarak meclise girmiştir. Anadolu ve Rumeli Müdaafa-i Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul şubesinde yer almış daha sonra Kuva-yi Milliye'ye dahil olmuştur. Türk Tarih Heyeti'nde üyelik yapan Günaltay, ordinaryüs profesör unvanıyla Ankara Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Cumhuriyet Halk Partisi'nden Sivas milletvekili olarak girdiği mecliste, meclis başkanı vekilliğine seçilmiştir. İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanlığı sırasında 1949 yılında başbakan olan Günaltay, demokratik kişiliğinin etkisiyle çok partili siyasal hayata geçişte rol

²³² Yılmaz Topçu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Dinin Millileştirilme Süreci* (Yüksek Lisans Tezi), Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak 2020, 87-89.

²³³ Fahri Özteke, "Dil Devrimi İçinde Yer Almış Bir Diyanet İşleri Başkanı: Mehmet Şerafettin Yaltkaya", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 51, Ağustos 2017, 553-568.

oynamıştır.²³⁴ Milliyetçilikle buluşturduğu dinî fikirlerini eserlerine yansıtan, Dinler Tarihi, İslam Tarihi, İslam Felsefesi ve Türk Tarihi alanlarında kitaplar yazan Günaltay, Fransızca kaleme aldığı bir kitabında da İslam'ın çöküşünden Selçuklu Devleti'ni sorumlu tutan anlayışa cevap vermiş ve bu iddiayı çürütmeye çalışmıştır.²³⁵

Din ve devlet ilişkisini laiklikle, laikliğin dine aykırı olmamasıyla yorumlayan Günaltay, dini, ferdin ve toplumun ihtiyacı olarak görürken geri kalmışlığın nedenlerini ulemaya bağlar. Yasanın laik devlet tarafından konulacağını, halkın ihtiyaçlarına yönelik kanunların Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından çıkarılacağını ve dinî zümrelerin devlet işlerine müdahale edemeyeceğini belirtir. Din eğitiminin ihtiyari olarak hayata geçirildiği, din derslerinin 4. ve 5. sınıflarda seçmeli olarak okutulmaya başlandığı başbakanlık döneminde laikliğin vazgeçilmez bir ilke olduğunu savunur ve laikliğin din hürriyetinin de temeli olduğu görüşlerini ifade ederek din derslerinin seçmeli olarak okutulması gerektiği üstünde durur. Yine başbakanlığı döneminde Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi'ni açtırır ve kanunların Millet Meclisi tarafından yapıldığını, geleneksel Fıkıh dersine bu nedenle ihtiyaç olmadığını neden göstererek fakülte ders listesinde Fıkıh dersine yer verilmemesi gerektiğini ifade eder.²³⁶

Türk Tarih Tezi'nin hazırlanmasına katkılar sunan Günaltay, milli tarih fikri çerçevesinde kaleme aldığı tarih ve felsefe kitaplarında Türk milletinin üstünlüğü üzerinde durur ve Türklerin İslam öncesi tarihinin de İslam sonrası tarih kadar yüce olduğunu ifade eder. Günaltay'a göre, İslam medeniyeti Türklerin emek ve mücadeleleri sayesinde vardır ve İslam Arap dini olarak görülmemelidir. Türkiye'nin ulusal kimliğinin inşasına milli din kimliği çalışmalarıyla katkı sunan Günaltay, Türk tarihini Türkistan'dan başlatır ve İslam öncesinin de milli kimlikte yer bulması gerektiğini savunur.²³⁷ Osmanlı'nın din anlayışının, saray ve ulema çevresiyle ortaya konulan dini varlığın Türkleri geri bıraktığını belirten Günaltay, ilerlemenin yegane yolu olarak milliyetçilik mefkuresini kabul eder. Ulus olmayı ahlaki temele dayandırırken ahlakın

²³⁴ Yaşar Özüçetin, "M. Şemsettin Günaltay'ın Hayatı, İlmî, İdarî ve Siyasî Faaliyetleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(38), Haziran, 2015, 417-424.

²³⁵ Alaaddin Koç, *Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Laiklik Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011, 49.

²³⁶ Koç, *Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Laiklik Anlayışı*, 53-60.

²³⁷ Şemsettin Günaltay, *Türk İslam Tarihine Eleştirel Bir Yaklaşım (Maziden Atıye)*, (Haz.: Ahmet Gökbek, Dursun Ali Aykıt), Akçağ Yay., Ankara 2003, 80-104.

kaynağı olarak da toplumu görür. Kültür ve duygu birliğinin toplumu kuvvetlendireceği görüşünde olan Günaltay için ahlakın temeli, kültür ve duygu birliğinin olduğu toplumdur. Kültür ve duygu birliğinin unsurlarıysa dil birliği, ortak tarih ve din birliğidir. Milliyetçilik anlayışında dini dışarıda bırakmayan Günaltay'a göre din, hem toplumu birbirine bağlayan en güçlü duygudur hem de bireyleri birbirine düşman eden bir uçurum olma potansiyeline sahiptir. Dini toplumun fertleri arasında uzlaşmacı etkiye kavuşturacak olan fikir ise milliyetçiliktir.²³⁸

2.5.8. Besim Atalay

Besim Atalay, 1883 yılında Uşak'ta doğmuştur. Hem medrese hem modern eğitim almış, eğitimci ve maarif müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur. İçel maarif müdürü olduğu sırada Silifke'de Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurmuş ve Milli Mücadele'de aktif rol oynamıştır. Türk diline dair yazdığı eserlerle ve çalışmalarıyla ön plana çıkan Atalay, *Divan-ı Lügati't-Türk*'ü tercüme etmiş ve tercüme ettiği pek çok eserle Türkçeye hizmet etmiştir. Kur'an'ı Türkçeye tercüme eden ve Türkçe ibadeti savunan Atalay'ın Soyadı Kanunu'ndan önce eski Türk adlarını ve mahlaslarını yazdığı çalışması, milli kimlik inşasında önemli rol oynamış ve insanların eski Türk adlarına ilgilerini artırmıştır.²³⁹

Türk milliyetçiliği, Besim Atalay'ın Millet Meclisi'ndeki milletvekilliği faaliyetlerinde, yazarlığında ve din anlayışında öne çıkar. Osmanlı kimliğini kabul etmeyen Atalay, Osmanlı'nın bir aile adı olduğunu, milletin Türk adıyla anılmasını, Türkçeden yabancı tüm terkiplerin de çıkarılmasını lüzumlu görür. Meclisteki bir konuşmasında, *"Milliyet dil ile kaimdir, milliyetçi bir fırka evvela dilini kayırmalıdır, korumalıdır. Dil ortadan gittikten sonra milletin başka bir mefhumu kalmamış olur. Vaktile Karamanoğlu Mehmet Bey "Türk dili gidiyor." diye bağırıyordu. Ben de bugün muhterem İsmet Paşa'ya bağıryorum: Türk dili gidiyor."*²⁴⁰ diyerek yabancı dillerden Türkçeye geçen kelimelerin ve terkiplerin dili yozlaştırdığını, özellikle Fransızca kelime ve terkiplerin artmasının önüne geçilmesi gerektiğini ifade eder. Din dilinin Türkçeye

²³⁸ Ender Asım Atak, *Ulus İnşasında Şemseddin Günaltay ve Milliyetçilik Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2022, 124-151.

²³⁹ Besim Atalay, *Türk Büyükleri veya Türk Adları*, (Haz.: Gürol Pehlivan), (Ed.: Göktürk Ömer Çakır), Ötüken Yay., İstanbul 2021, 16, 27.

²⁴⁰ TBMM, I: 77, 3-7-1932, C: 1

dönüşmesi gerektiğini de aynı dil hassasiyetiyle ele alan Atalay'ın Kur'an tercümesinin adı *Tanrı Kitabı*'dır. Namazın Türkçe kılınabileceğini Ebu Hanife'nin fetvalarıyla açıkladığı *Türk Dili ile İbadet* adlı kitabında Atalay, her ulusun kendi milli dinine sahip olduğunu, uluslaşmanın dinde uluslaşmayla başarılabilirliğini ifade eder. İran'ın kendi ulusal dinini kurmayı başardığını fakat milli din inşasının Türkiye'de muhalefete maruz kalmasının yanlışlarını teolojik yöntemlerle eleştiren Atalay, milli din dilinin kültürel ve sosyolojik zemininin fıkhi uygunluklarını dile getirir ve Ebu Hanife'nin fetvasından yola çıkarak Arapça telaffuzuna hakim olsa bile kişinin Türkçe kıldığını namazın makbul olduğunu ifade eder.²⁴¹

Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olduğunu savunan Atalay, 30 Ağustos 1922'de Şer'iyye Vekalet'inin bütçesinin görüşüldüğü sırada, din işlerinin maişetinin devlet tarafından karşılanmaması gerektiğini, her gelen hükümetin başka bir bütçe tahsis edebileceği ihtimalinden doğacak problemleri bildirir. Tekke ve zaviyelerin de devlet tarafından kontrol edilmesi gerektiğini ifade eden Atalay, dini zümrelerin devlet otoritesini paylaşmasına zemin hazırlayacak her türlü kurumu ve işleyişini eleştirip laikliği savunur.²⁴²

Besim Atalay, dini, ulusun manevi denetleyici faktörü olmasıyla ele alır ve din dilinin Türkçeleştirilmesi gerektiğini bildirir. Dinin, fertle toplumun vicdanındaki işlevselliğinin millileştirilmesiyle güçlü kılınacağını düşünür ve devlet işlerine müdahil olacak şekilde biçimlendirilmemesini önerir. Dil bilimciliği, siyasi kimliği, dini ilimler sahasındaki yazarlığı, milliyetçilik görüşü altında konumlanan Atalay'ın din anlayışı da dinin milliyetçilik içerisinde yer bulduğu bir anlayıştır.

2.5.9. Nurettin Topçu

Nurettin Topçu, 20 Kasım 1909'da Erzurumlu bir ailenin çocuğu olarak İstanbul'da doğmuştur. Dedesinin Rusların Erzurum'u işgali sırasında topçu birliğinde yer alması nedeniyle ailesi Topçuzâdeler olarak anılmıştır. Eğitim hayatının bir kısmını Avrupa'da geçirmiş, Strasburg Üniversitesi'nde Felsefe okumuştur. *İsyan Ahlakı* adlı

²⁴¹ Besim Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, 86-87.

²⁴² Sadık Sarısan, "Birinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Kütahya Mebusu Besim Atalay Bey'in Faaliyetleri", *Atatürk Yolu Dergisi*, 4(14), Yıl: 1994, 234.

çalışmasıyla Sarbonne Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan Topçu, öğretim görevliliği yapmış ve emekliliğe ayrılana kadar öğretmenlik mesleğini yürütmüştür.²⁴³

Nurettin Topçu, milli devlet anlayışını özgül fikirlerle açıklayan, kendine has milliyetçi görüşe sahip fikir adamıdır. Onun din, devlet ve millet anlayışı Anadolu merkezlidir, Anadolu'nun sınırlarıyla anlam kazanır. Fikirlerinde mistisizmin önemli ölçüde etkisi hissedilir, devlete ve milli kimliğe bakışı da mistiktir. Devleti, yalnızca maddi bir düzenleyici olarak görmeyen Topçu, milletin şuurunun tecelli ettiği manevi bir unsur olarak devletin insanî bir düzen olması gerektiğini, aksi takdirde zorba devlet olacağı görüşündedir. İslamcılığı, Anadolu'daki emeği ve nesnel durumları tanımayan ümmet birliği dönemin kalıntısı olarak görür ve ülkelerdeki birliğin imparatorluklar dağıldıktan, Fransız İhtilali gerçekleşikten sonra ancak milli birlikle kurulacağı görüşündedir. Ulus devlet öncesi devlet yapısının çok fazla uluslu olması nedeniyle, milletler kendi kimliklerini politik edinme yoluna gitmedikleri halde, ulus devletleri ortaya çıkaran ekonomik, sosyopolitik nedenlerden sonra kavramaya başlarlar. Osmanlı Devleti de çok uluslu yapısıyla Oğuzları ihmal etmiş, yabancı etniklere çeşitli ayrıcalıklar, sarayda önemli konumlar ve ekonomik sınıf olma imkanı tanımıştır. Anadolu halkına, Türklere, milli devletini ve milli kimliğini kazandıran hareket ise İstiklal Harbi olmuştur. Devleti ve milleti ilahi, mistik değerler yükleyerek okuyan Topçu, devleti Allah'a ulaşma yolu, milletin şuurunun tezahürü olarak görürken, milleti de devletin hayat kaynağı olarak yorumlar. Devleti dinin hareketi olarak yorumlayan Topçu'nun bakışı, Hegel'in devleti ilahi iradenin yeryüzündeki tecellisi olarak yorumlamasına benzer. *Devlet nizamı, ilahi nizam* kavramlarını sıklıkla kullanan Topçu'ya göre devlet, insanın Allah'a ulaşma noktasındaki son durağı ve toplumun tekamül ettiği yerdir. Bu nedenle o, milli devletin halkına sunduğu hizmetleri manevi sonuçlara göre yorumlar ve devletin yüksek binalardan, otomobillerden değil; yolda yürüyen halkın huzurundan sorumlu olduğunu ifade eder. Kişilere ve topluma varlığının ruhunu borçlu olan devlet tanımıyla, ulus devlet modelini ve ulusal bilinci mistik biçimde tarif eder.²⁴⁴

²⁴³ İsmail Kara, "Topçu, Nurettin", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2012, XLI, 248-253.

²⁴⁴ Ahmet İşler, "Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı: Milli Devlet", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 9(29), Aralık, 2021, 151-164.

Otoriteyi, devletin meşruiyeti olarak belirleyen Topçu, manevi birliği sağlayan devletin otorite sahibi olduğunu ve halkın itaatini mesuliyeti derecesinde sağlayıp toplumda güven tesis edebildiğini iddia eder. Topçu'nun devleti ilahi bir güç olarak yorumlaması teokraziyle ilgili değildir. Teokratik devlet anlayışına karşı çıkar ve Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlığın devleti zafiyete uğrattığını ifade ederek, ilahi kavramıyla devleti, milletin tekamül ettiği şuur olarak görür ve dinin siyasetle ilişkilendirilmesinden de taraf değildir. Devleti, milletin egemenliğinin temsili olarak gören ve milletin hak ettiği devletin milli devlet olduğunu ifade eden Topçu, devlet ve millet uyumluluğunun bununla sağlanabileceği görüşündedir. Demokrasiye dair getirdiği eleştiriler, demokrasinin mutlak anlamda uygulanamayacak bir yönetim rejimi olması nedeniyledir. Topçu'ya göre demokrasinin beklentilere cevap verebilmesi için halkı aydınlatacak, eğitecek bir zümreye ihtiyaç vardır. Bu olmadığında cahil bırakılan halkın yönetime katılması, devleti zafiyete uğratacak ve ahlaksızlığın yayılmasına neden olacaktır. Üstelik yasanın aşağıdan yukarıya doğru olduğunu beyanı olan demokrasi, kanuna uymama problemlerini de doğurur, insan fıtratının yukarıdan uygulanan kanuna tabi olma hasletini görmezden gelir. Bir zümrenin eğitici önderliğinin eşlik etmediği demokrasi, bireyi yönetime katılma iddiasıyla yalnız bırakır ve onu ataletle sürükler. Onun için en ideal devlet biçimi mistik biçimde yorumladığı maneviyatçı devlet modelidir. Her an hesap vermeye hazır şekilde yasayı içselleştirmiş ve dinî sorumluluklara sahip kişilerin yönetimde olması gerektiği görüşünde olan Topçu'nun devleti, otoritesi maneviyatla biçimlenmiş devlettir. Anadolu Sosyalizmi fikrine de sahip olan Topçu, İslam'ın Sosyalizme yakın bir sistem olduğunu iddia eder. Onun esas aldığı sosyalizm, insan sevgisine ve insanı kurtarma idealine dayanırken dindarın kindar, dinsizin tacizkâr olduğu, dinin düzenleyici değil de ayırıcı olduğu toplum milli devletten yoksun toplumdur.²⁴⁵

Müslümanın ibadetinde mütevazı olması gerektiğini düşünen Topçu, dinin ticari bir gelire dönüştüğü yapılanmaların ve şekilci dindarlığın toplumsal yozlaşmaya neden olduğunu belirterek şekilci dindarlığı eleştirir. Din, birleştirici olduğu halde, dinci hareketlerin ayrılıkçılığı körüklediğini ve toplumu dinî terminoloji içerisinde, tekfir

²⁴⁵ Hüseyin Karaman, "Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı", *II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*, 26-28 Ekim, Kütahya, 2017, 365-374.

edici, aşağılayıcı etiketlerle böldüğünü bildirir.²⁴⁶ Din istismarının vücut bulduğu ahlakları ve kişilikleri tarif ederek eleştirir, din istismarını engelleyecek tek varlığın milli devlet ve kanunun gücü olduğunu düşünür. *Taşralı, Mübarek Zat, Deli Dam, Araboğlu, Kütük* adlı öykülerinde din istismarının yüzlerini sahneler, olumsuz örnekler üzerinden dinle olumlu ilişkinin olması gereken biçimini gösterir.²⁴⁷

Anadolu Türklüğünden ayrı bir İslam ahlakı tasavvuru olmayan Nurettin Topçu'nun milliyetçilik anlayışı, İslam ahlakıyla ilişkilendirilmiş bir anlayıştır. Onun milliyetçilik yorumu, İslam'ın milli kimliğin manası olduğu yeni bir yorumdur. Milliyetçilik bir ideoloji olmaktan ziyade millet şuurunun bireydeki tezahürüdür. Milliyetçiliği tabii topluma güven olarak tarif eder, milletin aklını tarihle, ruhunu dinle, şuurunu da toprak ve coğrafyayla kayıtlar. Vatan toprağı Anadolu'nun bir araya getirdiği Türk milletinin uzun yıllar boyunca ürettiği manevi varlık, millet birliğinin somut zeminidir. Milliyetçiliğin ilmî bir fikir olduğunu ve felsefesini oluşturmak gerektiğini belirten Topçu, onun karışıklıklar içerisinde bir konuma hapsedilemeyeceğini, iktidar kazanması umulan bir parti tarafından kuşatılamayacağını ifade eder. Topçu'ya göre milliyetçilik, kapitalizm karşısında insan haklarını savunan maneviyatçı bir fikirdir. İnsanları ilerleten unsurun maneviyat olduğunu belirten Topçu'nun milliyetçiliği, fertleri ve toplumu kurtaracak olan maneviyatçı milliyetçiliktir. Dinin insana yüklediği sorumluluk fikrini ve sonsuzluğu arzulama iradesini milliyetçilikten ayırmamak gerektiğini düşünen Topçu'ya göre kişiye şahsiyet kazandıran unsuru; dini, milliyetçilikten ayırmamak gerekir ve manadan arındırılmış salt maddi bir medeniyet emperyalist bir anlayışın doğmasına neden olur.²⁴⁸

Nurettin Topçu'nun milliyetçiliğinde ana unsur İslam'dır. Benedict Anderson'un tespit ettiği gibi milliyetçilik her zaman dinsellikle beraberdir; fakat Topçu'nun milliyetçiliği dini hazır bulmaz, onu ilerlemeci milliyetçilik uğrunda yenilenmeye ve dar şeriatçı kalıplardan kurtarmaya odaklanır.

²⁴⁶ Mevlüt Uyanık, "Ahmet Yesevi ve Nurettin Topçu'nun Din ve Dindarlık Tasavvurlarının Mukayeseli İncelenmesi", *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Ankara/Türkistan, 2019, 415-442.

²⁴⁷ Dursun Şahin, "Nurettin Topçu'nun "Taşralı" Adlı Eserinde Dini Otorite ve Din Adamı", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (2), 2017, 309-324.

²⁴⁸ M. Zeki İşcan, "Nurettin Topçu'nun Milliyetçilik Anlayışında İslâm Unsuru", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 11, Bahar, 2002, 45-58.

Nurettin Topçu'nun milliyetçilik anlayışını analiz eden M. Zeki İşcan'a göre Topçu'nun milliyetçiliği nefsinin millete adanmış insanı öngören bir milliyetçiliktir ve millet ahlaki bir topluluktur. Milliyetçilik, toplumda güven tesis edecek bir fikirdir. İşcan'ın aktarımıyla: *"Milliyetçilik, çokluktan birliğe, maddeden ruha, gevşeklikten sorumluluğa geçmektir. Toplumsal alanda ene-l hak sırrına ermektir. Millet mistiği olmaktır milliyetçilik. Hz. Peygamber'in kıyamet günü 'ümme-i ümmeti...': 'Ümmetimi isterim' feryadının temsil ettiği aşkı taşımaktır. 'Milletim milletim' diyebilmektir milliyetçilik."* Onun milliyetçiliğinde hürmet önemli bir rol oynar. Zira ancak insan şahsiyetine duyulan saygıyla millet kurtulacaktır. Bir milletin terakki etmesi için gereken en önemli husus ise dini, milliyetçiliğin merkezinde bir role kavuşturmasıdır. Çünkü Türk milleti, sahip olduğu ideal ahlaka Kur'an'la ve İslam'la kavuşmuştur. İşcan'a göre Gökalp'in toplumcu milliyetçiliğinden farklı olarak Topçu, bireyci bir milliyetçiliği esas alır; toplumları yönlendiren sanatın, felsefenin ve ilmin içinde toplumu değil, bireyleri görür. O, milliyetçiliğin evvela şahsiyet yönüne odaklanır ve milli şahsiyeti kaim kılabilmesi imkânıyla milliyetçiliğin ruhunun İslam olduğunu ifade eder.²⁴⁹

Cumhuriyetin din söyleminin şahsiyetleri, cumhuriyete meşruiyet ve teolojik itibar sağlama çabasıyla fikir üretmişlerdir. Cumhuriyetin din politikaları da bu fikir temelinden hareket edilerek uygulanmış, dinden arı bir sistem düşlemeyen cumhuriyetin kurucu kadrosu ve Mustafa Kemal Atatürk, İslam'ın Türkçeleştirilmesi politikası izlemiştir. Türk tipi laikliğin din ve devlet işlerinin ayrılığını teoride 1928 ve 1937 anayasalarıyla sağladığı fark edilse de pratikte Diyanet kurumuyla dinin devletin kontrolünde olmaya devam ettirildiği görülür. Halifeliğin ilga edilmesinin dine uygunluğunu Rasih Efendi'nin, Seyyid Bey'in yorumlarıyla, hukuk dilinde milli söylemin dine uygunluğunu, Ziya Gökalp'in, Mansurizade Said Bey'in çalışmalarıyla din siyasetine dahil eden cumhuriyetin din söylemi, laikliğe rağmen dini hassasiyeti gözetir. Halk iradesine ve ulusun egemenliğine dayanan bir rejim olduğu için laik cumhuriyetin, din politikalarını din adına ve dine uygun bir politika savunusuyla ileri sürmesi beklenilir değildir. Fakat cumhuriyetin din politikalarında din, uluslaşmaya dahil edilen bir olgu olarak ele alınır ve din üstüne yürütülen çalışmaların dine uygunluğu da milli din söyleminde yerini bulur. Çünkü din, bireyin ve toplumun doğal

²⁴⁹ İşcan, Nurettin Topçu'nun Milliyetçilik Anlayışında İslâm Unsuru, 45-58.

duygusu olarak varlığını paradigma çıkışlarında korumaya devam eder ve dinin yeni paradigmaya; ulus devlet sistemine uygun biçimde dizayn edilerek toplumsal denetimini olumlu biçimde sürdürmesi hedeflenir. Dinin geride, eski paradigmada bırakıldığı yenileşme politikaları kalıcı olamaz ve din, yeni paradigmaya uyarlanmadığı müddetçe gerici, yıkıcı eylemlerin motivasyonunu sağlar. Teolojisi uluslaşmamış bir cumhuriyetin din alanı dışındaki inkılapları da tehdit altında kalır. Çünkü teoloji, teoloji olarak kalmaz; o sosyolojik, ekonomik ve politik olarak da üretilir. Cumhuriyetin din söylemi, siyasette laikliği benimseyen yeni devletin söylemidir. Kurtuluşu *İttihad-ı İslam* (İslam Birliği) teorisinde görmeyen cumhuriyetin yönetim teorisi laikliktir. Din söylemini, milli din diliyle inşa etmek, milletin egemenliğinin tesis edilmesi amacıyla ve milli din, milli hukuk, milli iktisat politikalarından amaçlanan milli egemenlik ilkesine göre tasarlanır ve dinde millileşme, hukuk dilinde millileşmeden, iktisatta millileşmeden farksız bir ideal adına gerçekleştirilir. Tanzimat'la başlayan hukukta ve maarifte laikleşme, cumhuriyetin kurucu kadrosu için laiklikle ilgili bir hazır bulunuşluktur. Bu hazır bulunuşluk bir ikilik içindedir; hukukta şer'i ve örfi hukuk, maarifte dini ve modern müfredat, kanun yapıcılıkta ise klerikalist ve laik işleyiş söz konusudur. İkiliği, sanayi devriminin ardından şekil alan dünyaya göre gidermek lüzumu, Türkiye'nin modernleşme politikalarını etkiler. Dinin ulus devlete uygun biçimde düzenlendiği cumhuriyetin din söylemi, hilafetin ilgasını ve halkın egemenliğini siyasette laikleşme, şer'i mahkemelerin kapatılmasını ve örfün hukuka kaynak olmasını hukukta laikleşme, medreselerin, tekke ve zaviyelerin kapatılmasını ise eğitimde laikleşme olarak hedefler. Cumhuriyetin din söylemi yeni paradigmanın gereği olarak milli din söylemidir. Milli din söyleminde dinin kaynakları ve aktüeli Türkçeleştirilirken din yorumu da Hanefi-Mâturîdî ekolle; Türk din anlayışıyla temellendirilir.

2.6. MUSTAFA KEMAL ATATÜRK'ÜN DİN ANLAYIŞI

Dinin iktidarının talep edilmesiyle sorgulanan iktidarın dini, din temelli muhalefetin iktidar karşısında ürettiği siyasi söylemin temel meselesidir. Devlet adamının dini, İslam siyaset düşüncesinde tartışılan bir konu olmuş ve devlet adamının aynı zamanda halife olarak takva sahibi olması gerektiği yönünde hüküm bildiren

alimler olmuştur. Mâverdi²⁵⁰ ve Gazâlî²⁵¹ ile temsil edilen bu yorum, İbn Teymiye’de şiddetli biçimde savunulmuş²⁵², devlet adamının meşruiyeti şariat esaslarınca belirlenmiştir. İbn Haldun için din devleti toplumun yönetimi için şart değilken akıl devleti; siyasi iktidar zorunlu kabul edilmiştir.²⁵³ Din adamının dindarlığı meselesine hukuki açıdan dahil olan Ebu Hanife’ye göre devlet adamının şahsi yaşamı alanına giren dindarlığı yönetimin meşruiyeti için temel alınmamış, ötekinin haklarını ihlal etmeyen adil bir yöneticinin meşru yönetici olduğuna hükmedilmiştir.²⁵⁴

Türk siyasi tarihi içinde herhangi bir yöneticinin dindarlığıyla ve dine yaklaşımıyla ilgili Mustafa Kemal Atatürk üzerine yürütülen politika cihetinde bir örnek görülmemiştir. Atatürk’ün dindarlığı meselesi, hakkında çok fazla spekülasyonun üretildiği mesele olmuştur. Cumhuriyet dönemi din politikaları, din temelli muhalefetin söyleminde itiraz unsuru olarak ele alınırken din politikaları üzerinden Atatürk’ün dinle ilişkisi olumsuz biçimde kurgulanmıştır. Atatürk’ün din anlayışının din temelli muhalefet tarafından sorgulanması tekdüze ve tahkir edici bir üslupla sürdürülmüş; Mustafa Sabri, Şeyh Sait, Said Nursi, Eşref Edip, Osman Yüksel Serdengeçti, Necip Fazıl Kısakürek ve Kadir Mısıroğlu gibi İslamcı muhalefet temsilcileri tarafından dini terminoloji içinde Atatürk, *din düşmanı*, *deccal*, *Firavun* gibi isimlendirmelerle anılmıştır. Eşref Edip, Atatürk’ü, din tarihi içindeki olumsuz kişiliklerle tekfir edip *Firavun*’a benzetmiş, CHP’yi de *Ebu Cehilvari* bir hareket olarak anmıştır. Osman Yüksel Serdengeçti, Necip Fazıl Kısakürek gibi Atatürk için *suyun öte tarafından gelenler*, *Selanik dönmeleri* gibi ifadeler kullanmıştır.²⁵⁵

Mustafa Kemal Atatürk, cumhuriyet dönemi din temelli muhalefetin tepkilerinin ismine çekildiği, dinsiz devlet yaftasının cisminde toplandığı bir liderdir. Ticanilik

²⁵⁰ Mâverdi, Ebu’l- Hasen, Alî b. Muhammed b. Habîb, *Dürrü’s-Sülûk Fî Siyâseti’l-Mülûk, Mâverdi’nin Siyâsetnâmesi*, (Haz.: Abdüsselam Arı), (Eds.: Özgür Kavak, Hızır Murat Köse), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2019, 68.

²⁵¹ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *Nasihatü’l-Mülûk*, (Çev.: Osman Şekerci), Büyüyenay Yay., İstanbul 2016, 89.

²⁵² İbn Teymiye, Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *es-Siyasetü’s-Şer’iyye*, (Çev.: Vecdi Akyüz), Dergah Yay., İstanbul 1985, 192-194; Hanifi Şahin, “İbn Teymiyye’nin Siyaset Anlayışı”, *International Journal of Social Science*, c.6, 2013, 623.

²⁵³ İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1988, I, 18-19; Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir, Nejdî Durak, “İbn Haldun’da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi”, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 4 (1) 2019, 55.

²⁵⁴ Maksut Çetin, “İmam Ebû Hanîfe’nin Siyaset Anlayışı ve Siyasî Tutumu”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019, (Özel Sayı): 25-37, 34.

²⁵⁵ Ertuğrul Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, İletişim Yay., İstanbul 2023, 255.

tarikâtı üyelerinin Atatürk heykellerine saldırması, dinsiz rejim olarak yorumladıkları cumhuriyete karşı put olarak gördükleri heykellere saldırarak mücadele verdiklerini ifade etmeleri, Atatürk anıtlarının kendilerinde uyandırdığı dinsel tehdide dayanır.²⁵⁶ Türk egemenliği karşıtı oluşumlar, dinî kisveye girme zorunluluğuyla meşru egemenliği din zemininde gayrimeşru ilan etme silahını Atatürk'ün nezdinde Türk milletine karşı kullanırlar. Siyasi iktidarın karşıtının din temelli kurulmasıyla siyaset gayrimeşru ilan edilir. Türk egemenliği karşıtı hareketler, din temelli söylemle şekillendirilerek cumhuriyete karşı ayaklanmanın meşruluğunu; siyaseten gayrimeşru olanın meşruluğunu; meşru siyasete de gayrimeşruluğu yükleyerek muhalefet ederler. Dini zeminde gerçekleşen bu doğru-yanlış değiş tokuşunun ardından gayrimeşru karşıtlıklarının toplumsal kabulünü ve yaygınlığını kazanırlar. Siyasi iktidarın meşruluğu dinsel gayrimeşrulukla; *din düşmanı dinsiz devlet* gibi sıfatlarla karartılırken topluma yayılan köktendinci örgüt ve anlayışlar, kendi meşruiyetlerini dini savunan sıfatlarla edinirler.

Osmanlı son dönem modernleşme yanlısı ulemadan cumhuriyet dönemi politikalarına karşı olan isimler dışında Atatürk'e destek olan, cumhuriyetin din politikalarının teolojik uygunluğunu beyan eden alimler de vardır. Özellikle *Ulu'l-Emr*'e itaat emri gereğince din temelli muhalefetin karşısında konumlanan cumhuriyet ve laiklik yanlısı alimler, Atatürk'ün milli din dili oluşturma yönündeki politikalarda önünü açmıştır. Milli din siyasetinin içeriği olan yenileşmeler Türklerin din ve siyaset anlayışlarına uygun biçimde düzenlenmiştir. Atatürk'ün din politikası, Oğuzların dini, vücut, fikir ve ruh terbiyesi olarak görme anlayışlarına uygun biçimde ele alınmış, siyasi varlık olarak inşa edilmesine, hükmedici din sınıfına ve hilafete ihtiyaç duyulmamıştır. Atatürk'ün din anlayışına göre Türklerin Müslümanlığı halk Müslümanlığıdır ve insan tabiatını terbiye için dinin toplumsal varlığının korunması gerekir.²⁵⁷

Mustafa Kemal Atatürk'ün din anlayışı ve dinle ilişkisi, köktendinci örgütlerin ve din temelli muhalefetin söyleminde askeri ve siyasi liderliği bertaraf edilerek yer edinir. Öyle ki Atatürk'ün cumhuriyet kurulana kadar dini istismar ettiği ve dinî söylemle Milli

²⁵⁶ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Yenigün Haber Ajansı Yay., 1998, II, 47.

²⁵⁷ Cavit Sunar, *Atatürk Türkiye'sinin Maddî ve Manevî Temeli (Akıl ve İlim)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., No: 117, Ankara 1973, 170.

Mücadele'ye destek topladığı ifade edilerek bir anlamda Müslümanları İslam'ı kullanarak kandırdığı yönünde bir söylem üretilir. Atatürk'ün milliyetçi siyasetine yalnız din politikası değil; iktisat, hukuk, kültür politikaları da dahildir ve din dilinde millileşme, Atatürk'le başlamış değildir. Uzun bir sürecin; Osmanlı modernleşme sürecinin sonucu olan din dilinde millileşme politikaları üzerinden tekfir edilen Atatürk, Milli Mücadele zamanlarındaki konuşmalarında köktendinciliği eleştirir, İslam'ın anlaşılmasına ve siyasi iktidarın egemenliğine engel teşkil eden tüm gerici yaklaşımları hedef alır. 20 Mart 1923'te, Konya Türk Ocakları'ndaki konuşmasında tarikatların ve cemaatlerin cumhuriyet karşıtı din temelli muhalif söylemini hedef alan Atatürk, ileride gerçekleştireceği din dilinde millileşme politikalarının işaretini verir:

“İtiraf mecburiyetindeyiz ki bütün İslam aleminin cemiyatı içtimaiyesinde hep yanlış zihniyetler hüküm sürdüğü için şarktan garba kadar İslam memleketleri düşmanların ayakları altında çiğnenmiş ve düşmanların zincir-i esaretine geçmiştir.”²⁵⁸

İslam'da hürriyete ve insan haklarına verilen ehemmiyetin zamanla unutulduğunu ve özellikle Arapların kabileci kültürlerinin Müslümanlar üzerinde etkili olduğunu belirten Atatürk, Türk ananelerinin ise İslam'la uyumluluğuna dikkat çeker: *“Türk ananât-ı içtimaiyesinin pek çoğu hakikat-ı İslamiyeye mutabık ve yakındı fakat Türkler, İran, Arap ve Bizans milletleriyle hal-i temasta bulunmaları nedeniyle bu milletlerin fena cihetlerinden müteessir olmaktan men-i nefis edememişlerdir.”* Din dilinde ve hukuk dilinde millileşme politikalarının işaretini o günden vererek, *“Sınıf-ı münevverin halka telkin edeceği mefkûreler halkın ruh ve vicdanından alınmış olmalıdır.”* der. Milliyetçi bilincin yükselmesini isteyerek, *“Bizim milletimiz milliyetinden tegafül edişinin çok acı cezalarını gördü. Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki akvâm-ı muhtelif hep milli akidelerine sarılarak milliyet mefkûresinin kuvvetiyle kendilerini kurtardılar. Biz ne olduğumuzu onlardan ayrı ve onlara yabancı bir millet olduğumuzu sopa ile içlerinden kovulunca anladık. Kuvvetimizin zaafa uğradığı anda bizi tahkir, tezlil ettiler. Anladık ki kabahatimiz kendimizi unutmaklığımızmış. Bilelim ki milli benliğini bulmayan milletler başka milletlerin şikârıdır.”* ifadelerinde bulunur. Din temelli

²⁵⁸ Hâkimiyet-i Milliye, 26 Mart 1923, No: 773, 1, sütun: 5-6, 2, sütun: 1-6.

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67476/0274.pdf?sequence=274&isAllo wed=y> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2023)

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67476/0275.pdf?sequence=275&isAllo wed=y> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2023)

siyasete karşı tutumunu cumhuriyet ilan edilmeden gösteren Atatürk, dini istismar eden sultanları ve siyasetin dini istismar etmesine vesile olarak siyaseti istismar eden alimleri eleştirir: *“En mütehakim hükümdarlardan olan Muaviye’nin nasıl bir hiyle neticesinde sıfat-ı hilafeti takındığını biliyorsunuz. Ondan sonra bütün müstebit hükümdarlar hep dini alet edindiler, ihtiras ve istibdatlarını terviç için hep sınıf-ı ulemaya müracaat eylediler. Vahdettin’in harekatı gözümüzün önündedir. Onun emriyledir ki bile bile ölüme götürülen milleti kurtarmak isteyenler asi ilan edildi. Milleti ve vatani kurtarmak için kan döken aziz ordumuzun bağiler sürüsü olduğuna dair fetvalar veren ulema kıyafetli kimseler çıktı. Onlar bu fetvaları Yunan teyyarecileriyle ordumuzun içine atıyorlardı.”* Türk milletinin egemenliğini temin eden siyasete muhalefet edecek ulemayı ve kendi deyişiyle *“hoca kıyafetli sahte alimler”*i hedef alır: *“Ben şahsen onların düşmanıyım. Onların menfi istikamette atacakları bir hatve, yalnız benim şahsi imanıma değil, yalnız benim gayeme değil, o adım benim milletimin hayatıyla alakadar, o adım milletimin hayatına bir kasıd, o adım milletimin kalbine havale edilmiş zehirli bir hançerdir. Farzımuhal eğer bunu temin edecek kanunlar olmasa öyle menfi adımlar atanlar karşısında herkes çekilse ve ben kendi başıma yalnız kalsam yine tepeler yine öldürürüm.”*²⁵⁹

Mustafa Kemal Atatürk, dinî muhalif çevrelerin cumhuriyet karşıtı fikir ve eylemlerinin, din anlayışlarının, dinle sermayesini koruyan ulemanın ve onunla iş birliği eden hükümdarların meşru eylem ve siyaset izlemediklerini ifade eder. Dinin bireysel ve toplumsal yönüne vurgu yaptığı konuşmasında siyasetin istismarından dinin korunması ve iktidarı elde etmek isteyen köktendinci çevrelerin zararlarından da Türk egemenliğinin korunması gerektiğini ifade eder. Atatürk’ün laiklik anlayışı devlet düzenini esas alır, milletin egemenliği uygunluğunda yorumlanır ve halkın dindarlığını hedeflemez. Hurafelerden, fırkalaşmadan, devletin bölünmez bütünlüğünü tehdit eden yapılanmalardan etkilenmeyecek biçimde kurulacak din yorumuna cumhuriyetin duyduğu ihtiyacı dile getirirken, Türk tipi laikliğin uygulanacağını ve yenileşmeye, laikliğe ve milliyetçiliğe İslam’da bir mani bulunmadığını ifade eder:

²⁵⁹ Hâkimiyet-i Milliye, 26 Mart 1923, No: 773, 1, sütun: 5-6, 2, sütun: 1-6.

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67476/0274.pdf?sequence=274&isAllo wed=y> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2023)

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67476/0275.pdf?sequence=275&isAllo wed=y> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2023)

*“Türk milleti daha dindar olmalıdır. Yani bütün sadeliğiyle dindar olmalıdır demek istiyorum. Dinimize, bizzat hakikate nasıl inanıyorsam, buna da öyle inanıyorum. Şuura aykırı, ilerlemeye mâni hiçbir şey ihtiva etmiyor.”*²⁶⁰

Dinin antropolojik sürecine dikkat çekerek, insan ve din arasındaki ilişkinin bitimsiz olduğu üzerine gerçekleştirdiği konuşmasında,

“Bence dinsizim diyen mutlaka dindardır. İnsanın dinsiz olmasının imkânı yoktur. Dinsiz kimse olmaz. Bu genelleme içinde şu din veya bu din demek değildir. Tabiatıyla biz, içine girdiğimiz dinin en çok isabetli ve çok olgun olduğunu biliyoruz ve imanımız da vardır.” diyerek dinin birey için önemine dikkat çeker ve İslam’ın diğer dinlere oranla daha yeterli olduğunu ifade eder.²⁶¹ Millî Mücadele döneminde dinin birleştirici gücünden ve işgali kabul etmeyen itikadî yönünden kuvvet bulan Mustafa Kemal Atatürk’ün konuşmaları ve duaları, kişisel din anlayışını ortaya koyar:

*“En son olarak niyaz ederim ki, Cenab-ı Vâhibü’l-Âmâl Hazretleri, Habîb-i Ekrem hürmetine, necîb milletimizi muvaffak buyursun! Âmin.”*²⁶²

Keza İslam peygamberi hakkındaki görüşleri, ona olan sevgisini mütevazı bir biçimde ortaya koyar:

*“O, Allah’ın birinci ve en büyük kuludur. Onun izinde bugün milyonlarca insan yürüyor. Benim, senin adın silinir, fakat sonuca/sonsuzla kadar o, ölümsüzdür.”*²⁶³ İslam’ın akla uygunluğunu ve insana muhalif olmayan yönlerini tespit ettiği konuşmasında,

“Hangi şey ki akla, mantığa, halkın menfaatine uygundur, biliniz ki o bizim dinimize uygundur. Bir şey, akıl ve mantığa, milletin menfaatine, İslam’ın menfaatine muvafıkla kimseye sormayın; o şey dinîdir. Eğer bizim dinimiz, aklın, mantığın tetabuk ettiği bir din olmasaydı, ekmel (en mükemmel) olmazdı, ahir (son) din olmazdı.” diyerek İslam’ın son din olması hasebiyle kazandığı kemale dikkat çeker.²⁶⁴ Dinin lüzumuna dair ifade ettiği sözlerle de toplumun en büyük kuvvetlendiricisi olan dini yozlaştırmak isteyen ayrılıkçı, firkalaşmacı tavırlara dikkat çeker:

²⁶⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 2012, VIII.

²⁶¹ Fırlalı, *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*, 2.

²⁶² Fırlalı, *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*, 48.

²⁶³ Fırlalı, *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*, 49.

²⁶⁴ Fırlalı, *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*, 56.

*“Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkân yoktur. Yalnız şurası var ki, din, Allah ile kul arasındaki bağlılıktır. Mutaassıp İslamcılar din simsarlığına müsaade edilmemelidir. Dinden maddi menfaat temin edenler, iğrenç kimselerdir. İşte biz bu vaziyete muhalifiz ve buna müsaade etmiyoruz.”*²⁶⁵

Devlet adamının dindarlığı, İslam düşünce tarihinde Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiye gibi selefi itikadına bağlı alimlerce zorunlu bir varlık olarak görülür. Başta Ebu Hanife ve Mâtürîdî olmak üzere devlet adamının dindarlığı ve devletin diniliği bazı alimlere göre ise zaruri görülmez. Mâverîdî ve Gazâlî gibi devleti dinin gerçekleştiği yer olarak gören alimler, devletin küfürle devam edebileceği ama zulümle devam edemeyeceği yönünde düşünceye sahiplerdir. İbn Haldun, siyasi devletin varlığını zorunlu bulurken din devletin zorunlu olmadığı kanaatindedir. Türk devlet anlayışında devlet adamının kutsiyeti yoktur ve töre yani yasa devlet adamının üstündedir. İslam tarihi boyunca tecrübe edilen hilafetin dinen belirli bir yönetim teorisi olmadığı, ilga edilğinde de dinen bir sakınca olmadığı yorumlarına hilafetin ilga edilişi sırasında başvurulmuş ve yeni yönetim biçiminin teolojik uygunluğu adına gayret sarf edilmiştir. Atatürk, hilafetin biatla meşru olduğunu, halk onayının, istişarenin ve şurayla desteklenmeyen halifelüğün meşru olmadığını ifade ettiği bir beyanında Türklerin hakimiyetine kadar geçen siyasi süreçte hilafet çatışmaları nedeniyle çok kan döküldüğünü ve başta Ehl-i Beyt soyu olmak üzere pek çok insanın hilafet hırsıyla adaletsizliğe maruz kaldığını açıklar.²⁶⁶

Mustafa Kemal Atatürk için laiklik, ulusun egemenliği yönünde korunması gereken bir ilkedir ve Atatürk'ün uyguladığı laiklik için en uygun tanım, devlet tarafından toplumda görülen yaygın dinin kabul edilip, din hizmetlerinin devlet tarafından karşılandığı hukuk düzeni olduğu yönündeki tanımdır.²⁶⁷ Uluslaşma sürecinde ortaya çıkacak etnik firkalaşmalar gibi, dinî firkalaşmalar da Atatürk tarafından tehdit unsuru olarak görülerek bertaraf edilmiş ve zamanla din, ulusal düzleme çekilerek milli din inşası faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Örnek olarak Atatürk, Mason locasını da kapatmış, zararlı dini, lâdinî çevrelerin veya başka din ve mezhep çevrelerinin, cemiyetlerin faaliyetlerini de yasaklamıştır. Dinî muhalif çevrelerin

²⁶⁵ Fırlı, *Atatürk'ün Din ve Laiklik Anlayışı*, 57.

²⁶⁶ İsmail Kara, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri*, V, 265-277.

²⁶⁷ Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk (Söylev)*, İsmet Zeki Eyuboğlu'nun Türkçesiyle Tam Metin, Say Yay., İstanbul 2018, 534.

Atatürk'ü tekfiri ise, mali nedenler başta olmak üzere pek çok nedene; eski konumunu korumak isteyen ilmiyenin, sermayesini ve itibarını korumak isteyen çevre dini örgütlerin reflekslerine bağlıdır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN VE İDEOLOJİ

3.1. KARŞI SÖYLEMLER

Din ve devlet ilişkisi, iktisadi ve siyasi yönlendirmeye, sosyokültürel alt yapıyla uyumlu olarak ilerler. Tek tanrılı dinlerin ortaya çıktığı ticaretin ve üretim biçiminin kutsal metinlerle normlandırıldığı çağın din-devlet ilişkisi saray dini ve halk dini olarak ikilik, farklılık, üst din ve volk din olarak tezahür ederken yönetim hem dinsel hem halkın temsil ettiği dinden farklı olarak üst din dilinin yorumuyla hükmeder. Dinin, devletin meşrulaştırıcı rolünde siyasetle ilişkili olduğu feodalizm, hem siyasî hem iktisadi hem de hukukî ve dinsel yapıdır.

Mitos çağının dini; öğretisi olmayan, ayinsel, birleştirici, kutsal örüntüsü metne ve kanuna bağlı olmayan, ideolojik olmayan dindir. Logos çağının dini; öğretiyeye, kutsal metne dayalı, kurtuluş vadeden ve yayılmacı özelliklere sahiptir. Aydınlanma çağının, Sanayi Devrimi'nin ardından gelişen din yorumu ise burjuva laikliği ile ortaya çıkar, feodalizmin siyasal ve iktisadi yapısı yıkıldığında dinsel yönü de geride kalır ve devlet iktidarının kiliseyle bölüşülmediği siyasi iktidar sağlanır. Devletin meşruiyetini dinden değil; akıldan ve toplumsal katılımdan aldığı yeni devlet biçimi yeni paradigmanın ürünüdür ve eski paradigmanın ekonomik, siyasi ve din anlayışını geride bırakır. Fransız Devrimi'nin ardından aydınlanma sonrası devlet-toplum ilişkisi ulus devlet olarak ortaya çıkar. Ulus devlet de hem siyasi, iktisadi hem sosyal ve kültürel hem dini özgül anlayışı ve yapısı olan iktidar biçimidir. Ulusallık paradigmasında tüm bu yapılar milli biçimde millete ait olarak temsil edilir.

Kırılan paradigmanın eski sosyal faktörleri yeni paradigma içinde bütünüyle yok olmaz, taşınır ve korunurlar; fakat bu korunmanın şartı yeni paradigmanın siyasi, iktisadi ve kültürel şartlarına uyum sağlayabilmesine, dönüşebilmesine bağlıdır. Dönüşmeyen, yeni paradigma içinde güncellenemeyen faktörler, yeni toplumun ihtiyaçlarını karşılayamadıklarında yok olurlar. Sanayi sonrası toplumda din faktörü Batı'da burjuva laikliği olarak ortaya çıkar, Fransız Devrimi'nin ardından yeni paradigma, iktisadi dayatmasıyla Batı'dan Doğu'ya yayılır. Osmanlı'da on sekizinci

yüzyıl itibariyle başlayan gerçeğin dayatmasına uyum sağlama politikaları, cumhuriyet döneminde kurumsal anlamda tamamlanır. Din politikalarında sanayi sonrası toplumun temsil edilmesi olarak tezahür eden ulus devletin gereği olan yenilenmeler, eski paradigmadaki din konumunu ekonomik menfaat kaybı, itibar kaybı, iktidar kaybı nedenleriyle mağlup psikolojisi içinde talep eden karşı söylemlerini üretirler.

Karşı söylemlerin dili, siyasi itikadi bir içermeler ve dışlamalar cüzleşmesine dayanır. Karşı söylemler, kendi meşruluklarını inşa edebilmek için karşıtı oldukları söylemi gayrimeşru ilan ederler ve hak-batıl diyalektiğinin hak tarafında konumlanırlar. Doğrunun ikame edilebilmesi için yanlısın inşa edilmesi önceliğinde karşı söylemler, varlıklarının maruzatlarını haklı gerekçelere dayandırır ve bir yönüyle iktisadi olan, salt manevi olmayan söylemlerini maneviyatçı dille kurarlar. Kendi üst dillerini entelektüel söylemle de inşa eden karşıtlıklar, karşıtlıklarının epistemolojisini ve terminolojisini üretirler. Tezin doğal ve organik bağılı antitezin kendi tezini üretmesi gibi, üretilen karşıt da kendi karşıtlığını üretir. Benlik ve öteki, efendi ve köle diyalektiğinde birbirinin dolayımı olan karşıtlıklara benzer nitelikte siyasi karşıtlıklar da birbirlerinin dolayımıdır ve karşıt, kendi içinde dolayumsuz bir söylemle karşıtlığını epistemik söyleme, üst dile kavuşturur.

Kendi değerler sistemini ve tutumlarını üreten karşıtlıklar, kitle edindiklerinde direnç kazanırlar ve özgül bir siyaset olarak ortaya çıkarlar. Fanatizm, köktencilik, marjinalizm, taşralılık olarak vücut buldukları gibi ekonomik destek sağladıklarında kentli ve üst dili olan entelektüel vücuda da kavuşurlar. Karşıt zihniyetlerin evrimi, çoğunlukla ekonomik şartlara, siyasi sosyal boşluğa, alt kültürleşmenin üst kültürleşmeyi karşıt söylem üzerinden taklit etmesine bağlıdır. Karşıt zihniyetlerin oluşma meydanında iktisadi nedenler öncelikli nedenlerdir; değerler ve tutumlar bu ilk nedenin yorumlanmasına ilişkin düzenlenir. Kitlese karşıtlıklar, karşıtı oldukları siyasetin normlarıyla (ifade özgürlüğü, bireyleşme, inanç özgürlüğü) söylem üretirler ve hakim siyasetin söylemindeki değerler sistemini yasa karşıtlığıyla yadsırlar.²⁶⁸ Karşıtlıklar kitle kazandıklarında söylemlerini yalnızca iktidar karşıtı olarak değil, toplum karşıtı olarak da inşa ederler ve toplumun yaygın değer ve tutumlarına karşı kendi zihniyetlerinin normlarını dayatırlar.²⁶⁹ Karşıtlıklar, hakim siyasetin söylemini

²⁶⁸ Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, (Çev.: Ahmet Kotil), İletişim Yay., İstanbul 1991, 7, 37, 42, 53.

²⁶⁹ Mucchielli, *Zihniyetler*, 83.

yadsırlar, fakat söylem mecrasını yadsıma söylemine sahip değillerdir. Onlar hakim siyasi söylemle ortak alanda, karşıtı olduğu siyasetin mecrasını ele geçirme hedefiyle karşıtlık ederler. Din alanındaki karşıtlıklar, politik diğer karşıtlıklar gibi önce üretilirler, ardından üretilen karşıtlık içinde kendi karşıt kimliklerini üretirler.

Karşı söylemleri oluşturan zihniyetlerin tahlili, o zihniyetlerin kişilik ve kimlik tahlilidir. Zihniyet söylemleri, söylemin ve yorumun kimliğini, kişiliğini ortaya koyar ve karşıtı oldukları siyasetin yadsıdıkları unsurlarla ilişkileri hakkında bilgi verir. Ulus devlet politikalarının karşı söylemleri çoğunlukla dini ve Marksist söylemlerden oluşur. Marksist söylem, ulus devletin dini söylemini, dini tam olarak tasfiye etmediği için reddedip burjuva laikliğini devletin dinle ilişkisini devam ettirmesi olarak görüp eleştirirken dini söylem, ulus devletin din söylemini devletin dinsizleşmesine bağlayarak eleştirir. Marksizm, ulus içinde ve ulus aşırı alanda sınıf mücadelesini proleter sınıfa dayandırırken din temelli muhalefet, kendi ulus aşırı birliğine; ümmet varlığına sahiptir ve siyasi söylemini sınıf inkârına dayandırır. Dinî karşı söylemin varlık nedeni, ulus devletlerin laik devletler olmasıdır. Laik ulusal kurtuluş hareketleri, laik devrimlerle sonuçlanır ve karşılarına dini muhalefet çıkar. Ulusal kurtuluş hareketleri, egemenliğin teminatı olan halkı uluslaşma yönünde yeni bir kültürleşme ve iyileşme politikasının alanı olarak ele alır ve eşitlikçi yasayı tesis eder. Din temelli muhalefet ise dinin imtiyazlı sınıfını ve ekonomik ayrıcalığını geri kazanmak için laiklik karşıtı söylem üretir. Din ve devlet ayrılığının, ulusal hareketin en temel ilkesi olduğunu belirten Walzer'e göre devletin laikleştirilmesi karşısında konumlanan dini muhalefet, laik ulus devletin patolojisidir ve aynı zamanda ulus devletin ortak zaman ve mekanında karşıtı olduğu için modernidir.²⁷⁰ Karşıtlıklar, organik olarak karşıt olduğu yapıya bağlı olarak üretilir ve tezin antitezi, tezin mecrasında, ortak alanında söylem bulur. Tezin antitezi, tezin organik bağıntılısı diyalektik ilişkisi içinde onun sayesinde var olan şeydir. Yeniye tam olarak uyarlanamayan ve uyarlanma çevirisini kabul etmeyen gelenekçilerin, ulus devlet sisteminin din politikaları karşısında eskinin din politikasını arzulayan dinî muhalefetin geneli için din-devlet ayrılığı ilkesi, uzlaşılacak bir ilke değildir ve din yorumlarında çoğunlukla din-devlet ayrılığı kabul edilmez. Walzer'e göre din ve devlet ayrılığı ilkesi dinin değil; ulus devlet aydınlanmasının işidir

²⁷⁰ Micheal Walzer, *Kurtuluş Paradoksu Seküler Devrimler ve Dinî Karşıdevrimler*, (Çev.: Zeynep Şarlak), İletişim Yay., İstanbul 2021, 19, 24, 95, 107, 110.

ve bu ayrılık, dinin uyarlanması ve yeni paradigmaya tercüme edilmesidir ki yeni paradigmayı kavrayamayan karşı söylemlerle ulus devlet arasında kültürel ve siyasi bir çatışmaya neden olur.²⁷¹

Realitede iktisadi, siyasi dönüşümler hukuki ve dini dönüşümlere yol açar. Din bu realite alanında kendi başına bir iş değil; nedenlerin etkisine bağlı sonuçlara bağlı olan bir sonuçtur. Devlet reelde olanın, toplumsal gerçekliği olanın tezahürüdür ve devletle ilgili her algı içerilen devletin yansımasıdır. Karşı söylemlerin devlet algısı kapsayıcı değil; seçicidir; çünkü karşı söylemler ulusal bilinç içerisinde ulusa karşı kabileci zihnin kendi küçük birliğinin dünya görüşünü dayatır ve devlet algısı gibi din algısı da seçicidir, kayırmacı nitelikler taşır.²⁷²

Karşı dini söylem, din temelli muhalefetle siyasi iktidarın siyasi karşıtı olarak, karşıt potansiyeli bulunan; fakat kitle ortaya çıkmadığında eyleme geçemeyen ortak zihniyete sahip unsurları bünyesinde toplar. Bireysel olarak bir söyleme kavuşamayan karşıtlıklar, kitle içinde hareket bularak kalabalığın cesaretini umanlara muhalefetin coşkulu söylemini sunarlar. Bu bağlamda din temelli muhalefetin kitle ve örgüt birlikleri duygudaşçı birliklerdir.²⁷³ Siyasi söylemleri terminolojik ve epistemolojik olarak tamamlandığında din temelli muhalif örgütler, siyasi iktidarı ve toplumu çözümleyebilecekleri bir gizli politika geliştirirler. Takiyeyi benimseyen dini örgütler, toplum içinde gizlenebildikleri için kolay çözümlenemezler ve örgütlerinin yayılabileceği boşlukları kaydederler. Bu gizlenme esnasında toplumun yaygın meşru kimliklerini ve modern birliklerini taklit eden dini örgütler, bilinçli biçimde karşıtına dönüşürken din temelli muhalefet iken iktidar olduklarında, ekonomik destek elde ettiğinde yahut devletle anlaşma sağladığında bütünüyle karşıtına dönüşürler ve heterodoks iktidar haline gelirler.²⁷⁴

Yenilenme politikaları karşısında ilk üretilen muhalefet, din temelli muhalefettir. Batıda reform ve rönesans hareketleri, milli kiliselerin kuruluşu ve Fransız Devrimi karşısında kilisenin iktidarını talep eden din temelli muhalif söylemleri ortaya çıkarır. Modernleşmelerin öncüsü sayılan Reform hareketi de Katolik Kilisesi'ne karşı dini bir

²⁷¹ Walzer, *Kurtuluş Paradoksu Seküler Devrimler ve Dinî Karşıdevrimler*, 137.

²⁷² Pierre Bourdieu, *Karşı Ateşler*, (Çev.: Sertaç Canbolat), Sel Yay., İstanbul 2021, 45.

²⁷³ Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, (Çev.: Gülşat Aygen), Ayrıntı Yay., İstanbul 2021, 49-54, 62.

²⁷⁴ Canetti, *Kitle ve İktidar*, 60-67.

muhalefettir ve bu muhalefetin yayılmasıyla doğan devrimler süreç içerisinde milli din söylemini inşa ederek sekülerleşmenin önünü açar.

Seküler iktidarlar karşısında din temelli muhalefet, ekonomik bozuluşların ve siyasi istikrarsızlığın nedenini sekülerleşmede bularak dinin iktidarının geri döndürülmesi gerektiği üstüne söylem üretir. Somut yokluklar, dinin devletten tasfiye edilerek işlenen günahlara bağlanır ve Tanrı'nın yardımının iktidarı kiliseye geri vererek kazanılması hedeflenir. Batı'da din temelli muhalefetin kiliseye yeni yöneliş temsilcileri, Barth, Brunner, Niebuhr'dır. Onlara göre, aydınlanmanın getirdiği yozlaşmadan kurtuluşun tek yolu dine dönmek ve toplumların ihtiyaç duyduğu manevi motivasyonu sağlamak için dini yeniden canlandırmaktır.²⁷⁵ Totaliter din söyleminin temsilcilerinden Maurras, dinci tutuculuğun siyasete yarayacağı fikirlerini Burkei, Joseph de Maistre ve Bousset gibi düşünürlerin görüşlerine dayanarak oluşturur. Maistre'ye göre Hristiyanlık ilkelerinden yüz çevirmek, kötülüğün nedenidir. Devrimin getirdiği bu yozlaşmanın yok edilmesinin yolu monarşiyi yeniden canlandırmak ve bu vesileyle kiliseye otoritesini geri vermektir. Maistre'ye göre din, toplumsal düzeni sağlamak için yeterlidir ve Fransız İhtilali din düşmanlığı adına gerçekleştirilmiştir. Siyasi iktisadi tüm bozuklukların telafisi için dinle devletin bir olduğu Katolikliğin, papalık iktidarının otoritesi diriltilmelidir.²⁷⁶

Siyasi iktidarın politikalarını din temelinden eleştirip dini muhalefet sergilemek, iktidar üzerinde baskı yaratarak iktidarı yönlendirir. İktisadi, siyasi ve dünyevi sonuçları olan siyasi uygulamaların din temelli muhalefetle yadsınması, çözümün yalnızca dinle sağlanacağı iddiasıdır ve Batı modernleşmesi, din temelli muhalefetin dünya görüşüyle bir çatışma dönemi geçirmiştir.

3.2. OSMANLI DÖNEMİ DİN TEMELLİ MUHALEFET

Osmanlı modernleşme sürecinde temsil edilen din temelli muhalefet, modernleşme politikalarının dine uygunluğunu sorgulayan muhalefettir. Şer'î hukukun uygulanması isteğiyle Lale Devri modernleşmelerinde, Tanzimat ve Islahat düzenlemelerinde, ehl-i şer' ve ehl-i örf arasındaki fikir çatışmaları, siyasi iktidarı yeniden biçimlendirecek biçimde ehl-i şer' lehine sonuçlanır. Daha önce Kanuni

²⁷⁵ Özek, *Devlet ve Din*, 78.

²⁷⁶ Özek, *Devlet ve Din*, 107.

döneminde karşılanan şer'î hukuk talepleri, 1537 Fermanı ile sonuçlanmış, ulemanın şer'i hukukun uygulanması şartını sultan kabul etmiştir.²⁷⁷ Yeniçeri-ulema ortaklığıyla din temelli muhalefet, Osmanlı modernleşme hareketlerinde siyasi iktidar üzerinde baskı kurar.²⁷⁸ Batılılaşma, modernleşme politikaları, ulema, Yeniçeri ve sivil örgütlenmelerin din temelli muhalefetiyle sekteye uğrar ve siyasi iktidar güç kaybeder. Patrona Halil İsyanı (1730), din temelli muhalefetin padişahı tahttan indirdiği, sadrazamı idam ettiği bir isyandır. Muhalefetin İslam'a uygun bulmadığı yenileşme hareketleri III. Selim döneminde de devam eder. Kabakçı Mustafa Paşa'nın isyan hareketi sonrasında oluşan kaotik ortamın düzenlenmesi için IV. Mustafa Şer'î Hüccet'i ulemanın teklifiyle imzalar. Hukukta ve maarifte modernleşmenin başladığı Tanzimat dönemi, yine din temelli muhalefetle karşılaşır. Genç Osmanlıların İslamcı muhalefetiyle Abdülaziz tahttan indirilir, din-devlet birliğinin tesis edildiği 1876 Anayasasıyla Abdülhamit'in teokratik iktidarı sağlanır.²⁷⁹ Yeni Genç Osmanlıların Abdülhamit karşısındaki muhalefeti ise dinsel unsurlardan arınarak yurtseverlik söylemine evrilir ve sonrasında muhalefet, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesini sağlayan Türk milliyetçiliği muhalefetine temsilcileri tarafından sergilenir. Jön Türklerin ve partilileşmeleriyle İttihat ve Terakki Fırkası'nın milliyetçi muhalefeti, 1908'deki ilk Türk Devrimi'nin muhalif siyasetidir. Bu bağlamda, muhalefetin ideolojisi devrimin ideolojisidir ve iktidarın siyasi kimliğinin belirleyicisidir.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı dönemindeki muhalefet, İslamcı muhalefetin yeniden sahneye çıktığı tarihtir. II. Meşrutiyet devri muhalefeti, İslamcı muhalefetin Osmanlı'daki en yoğun olduğu dönemdir. Dinin bir yorumunun iktidarın din yorumunu ve toplumsal diğer yorumları din dışı ilan ederek teokrasiyi, ilmiyenin hukuk üstündeki otoritesini, dinin devlet üstünde konumlanması gereğiyle hareket eden, İslam'ı siyaseten biçimlendiren anlayış, II. Meşrutiyet sonrası hem saraya hem İttihat ve Terakki iktidarına karşı İslamcı muhalif söylem üretir. Osmanlı'da her modernleşme politikası karşısına çıkan İslamcı muhalefet, dini siyasi harekete dahil ederek iktidarı, ideolojik söylemle de toplumu etkileyecek gücü edinir. Topluma etki ederek söylem mecrasını genişletir, siyasi bir hareket olarak da devletin istikrarını sarsar. İslami

²⁷⁷ Özek, *Devlet ve Din*, 583.

²⁷⁸ Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, (Çev.: Fatmagül Berktaş (Baltalı)), Kaynak Yay., İstanbul 2021, 21.

²⁷⁹ Özek, *Devlet ve Din*, 427.

rönesans talebinin, dinin rasyonalizasyonu isteklerinin sahnelendiği bir dönem olarak II. Meşrutiyet dönemi, zafiyet hissine kapılan muhalefetin, gücü dinle talep ettiği dönemdir. Osmanlı'nın iktidar zafiyeti, kapitülasyonlar, toprak kayıpları, İslamcı muhalefetin psikolojik tutumunu ve söylemini belirler. Din temelli muhalefetlerin kaotik zamanlarda ortaya çıkma karakteri II. Meşrutiyet döneminin siyasetinin travmatize durumuna uyumlu olarak tekrar eder ve İslamcı muhalefet bir sakinleştirme, avutma ve yeniden İslamlaşmakla iktidar edinmek üzere harekete geçer.²⁸⁰

Problemler, ekonomik ve siyasi iken İslamcı muhalefet, çözümü dinin iktidarında arar. Toplumlar, İslam olarak geri düşmezler; iktisadi, siyasi, hukuki ve kültürel niteliklerle geri düşerler ve ekonominin eşlik etmediği bir ilerleme yoktur. İslamlaşmak, Osmanlı'yı eski azametine kavuşturma planı olarak önce İslamcı muhalefetin söyleminde yer edinir. Prens Mehmed Said Halim, Batı'nın ahlakından kurtulup İslamlaşarak Osmanlı'nın güçlendirileceğini iddia eder. II. Meşrutiyet'in ardından kurtarıcı ideoloji olarak devreye sokulan İslamcı muhalefet, her zaman anti-laiktir; fakat zaman zaman milliyetçi zaman zaman mandacı ve zaman zaman da rasyonalist modernleşme yanlısı temsillerle söylemini kopyalar. İslamcı muhalefetin siyaset alanı dinle belirlenir, sosyolojisi dinin ilk tarihi topluluğuyla kurulur, ilkeleri ve kanunları, dini metnin kaynaklığıyla oluşturulur. II. Meşrutiyet dönemi İslamcı muhalefetin hürriyet alanını da din tahsis eder; özellikle Mustafa Sabri'nin mutlakîyetin reddi görüşü bu bağlamda İbn Teymiyeci bir yorumdur, devletin mutlak iktidarını reddederek yöneten ve yönetilen için şeriatı en yükseğe konumlandırır.²⁸¹

İslam'a aykırı yaşamı ve şeriata uygun olmayan modernleşmeleri gerilemenin nedeni olarak gören İslamcı muhalefete göre iktidar zafiyeti ve Batı karşısındaki mağlubiyetler Tanrı'nın cezasıdır. Örneğin Said Halim Paşa'nın Balkan yenilgisi yorumu dinden uzaklaşmanın hükmü olarak tezahür eder.²⁸²

İttihat ve Terakki iktidarının politikaları II. Meşrutiyet dönemi İslamcı muhalefetin söyleminde dine aykırılık olarak tavsif edilir. Mehmet Akif Ersoy ve Süleyman Nazif, İslam'ın tek parti olduğunu, ümmet içinde partileşmenin İslam'a aykırı olduğunu belirterek muhalefet ederler. Ahmed Naim, Türk milliyetçiliği ilkesine bağlı

²⁸⁰ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Yenigün Haber Ajansı Yay., 1998, I, 13-15.

²⁸¹ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, I, 63.

²⁸² Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, I, 73.

İttihatçılara karşı Arapların Türklerden üstün olduğunu ve sevgiye daha layık olduklarını; çünkü İslam'ın onlar arasından neşet edip ilahi metnin onların diliyle indirildiğini söyleyerek muhalefetine Türk milliyetçiliği eleştirisini ekler. II. Meşrutiyet dönemi İslamcı muhalefeti, Ubeydullah Afgani'nin Türk milliyetçisi söylemine karşı Arapçı muhalif söylem geliştirir. Ulusçuluğun İslam'a aykırı olmadığını savunan, milletleşmenin zorunlu olduğunu, halkı din duygusunun değil ulusal birliğin harekete geçirdiğini ve bir arada tuttuğunu, milliyetçiliğin şeriata uygun olduğunu bildiren Türkçü İslamcı Ubeydullah Afgani (es-Sindi)'ye göre mezhebi Türkçülük olan bir halifelik hayata geçirilmelidir ve Arap kültürüne değil, Türk kültürüne gönül veren bir devlet tesis edilmelidir. Afgani'ye göre Türkçülük farz-ı ayındır. Onun bu görüşlerine muhalefet eden Mehmet Akif Ersoy'a göre İslam'a öncelikli bir milliyet yoktur. Ahmet Naim ise Türk milliyetçisi Ubeydullah Afgani'yi, üstün milletin Araplar olduğu fikrini merkeze alarak eleştirir. Ahmet Naim'e göre Araplar Türklere kıyasla seçkin millettir.²⁸³

İttihat ve Terakki Partisi'nin karşılaştığı muhalefet, Abdülhamit döneminin İslamcı politikalarının geri getirilmesi isteğiyle söylem bulan İslamcı muhalefettir.²⁸⁴ Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusçu yapısının fikri temellerinin atıldığı Türkçü muhalefetin ve ardından Türkçü iktidar döneminin temsilcisi olan İttihat ve Terakki Cemiyeti karşısında İslamcı muhalefet içinden de farklı sesler ortaya çıkar. Prens Mehmed Said gibi, halifeliğin babadan oğula geçmesiyle değil; seçimle belirlenmesi, Müslümanların yöneticisini seçme hakkının olduğu yönünde meşrutiyetçi İslamcı muhalefet temsilleri de olur. Mehmed Said Halim Paşa için İslam'da din ve devlet ayrılmaz olgulardır ve dinle devleti ayırmak, dinin ortadan kalkacağı gerçeğinden hareketle sapkınlıktır, küfürdür.²⁸⁵ İslamcı Garpçılar olarak anılan bir diğer muhalefet kolu da batının tekniğinin alınması gerektiği fikrine sahip olanlarca temsil edilir. Hürriyet ve İtilaf fırkası ise İttihat ve Terakki partisi karşısında İslamcı muhalefet ve Liberalizm iş birliğinin temsil edildiği söyleme sahiptir. Fırkanın İslamcı esaslarını Şeyhülislam Mustafa Sabri oluşturur. İttihat ve Terakki'nin laiklik eğilimli politikaları ve ekonomide millileşme, milli sermaye yaratma girişimleri karşısında İslamcı muhalefet, Hürriyet ve İtilaf Fırkası tarafından Liberalizmle birlikte sahiplenilir. İttihat ve Terakki'nin Birinci

²⁸³ Özek, *Devlet ve Din*, 455.

²⁸⁴ Özek, *Devlet ve Din*, 441.

²⁸⁵ İsmail Kara, *Hilafet Risaleleri*, IV, 393-408.

Dünya Savaşı'nı müteakiben kaybettiği iktidar, İtilaf Fırkası'nın ve muhalefesinde söylem bulan Liberalizm-İslamizm ortaklığına geçer. Parti programlarında devletin dininin İslam olduğunu belirten Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın iktidarında Şeyhülislam olan Mustafa Sabri'nin İslamcı söylemi, iktidarın İttihatçıların geçmiş yönetimleriyle hesaplaşması üstünedir.²⁸⁶

İtilaf Fırkası'nın iktidarında şeyhülislam olan Mustafa Sabri, İttihatçıların iktidarı döneminde geliştirdiği İslamcı muhalefeti, İtilaf Partisi'nin iktidarında dini politika olarak uygular. Hilafetin zorunluluğu fikrine Cihad-ı Ekber Fetvası'nın Anadolu dışındaki Müslümanların çoğunluğunca cevapsız bırakılması durumunun aykırılık barındırmasını, Cihad-ı Ekber Fetvası'nın dine uygunsuzluğuyla tevil eden Mustafa Sabri'ye göre, İttihad-ı İslam milliyet birliğiyle değil; ümmet birliğiyle gerçekleştirilir.²⁸⁷ Hürriyet ve İtilaf Fırkası, İslamcı muhalefetle iş birliği ile iktidara gelir ve iktidarı boyunca da İslamcı dernekleri destekler. Cemiyeti İlmiye-i İslamiye, Cemiyeti Sufiye, Teali İslam Cemiyeti, Tarih-i Salah Cemiyeti, Cemiyeti Müderrisin, Cemaati İslamiye İhzar, İtilafçılara destek olan ve iktidarında İtilafçılardan destek gören derneklerdir. II. Meşrutiyet dönemi İslamcı muhalefet arasında 31 Mart olayına yakın tarihte kurulan İttihad-ı Muhammedi Fırkası da anti-laik söylemle yerini alır. 31 Mart olayı, İslamcı muhalefetin çok kollu temsilinin sergilendiği gündür. Derviş Vahdeti, 23 Mart 1909'da Ayasofya'da miting düzenler ve partisi İttihad-ı Muhammedi'nin kuruluşunu ilan eder. Partisinin başkanının Hz. Peygamber olduğunu ifade eden Derviş Vahdeti, 31 Mart olayını doğuran fikirlerin arka planında yer alan *Volkan Dergisi*'nin baş yazarıdır. Halka ücretsiz dağıttığı *Volkan Dergisi*'nde İslamcı propaganda yayan Vahdeti, İttihat ve Terakki Partisi'nin politikalarına; laikliğe ve milliyetçiliğe din temelli söylemle muhalefet eder.²⁸⁸ Vahdeti'ye göre hukuk, Nizamiye Mahkemelerini kapsayacak şekilde şeriata göre düzenlenmeli, İslami yönetim tesis edilmelidir. İslamcı çevrelerden destek toplayan *Volkan* grubunun 31 Mart olaylarında yankılanan “*Şeriat isteriz!*” sloganlarında etkisi vardır. On bir gün süren olaylarda şeriata aykırı görülen yerlerin; kadın derneklerinin kapatıldığı, resimlerin, plakların, kravatların yakıldığı, mektebe gidenlerin öldürüldüğü, çıkan kaosta çok sayıda insanın yaralandığı kaydedilir.

²⁸⁶ Özek, *Devlet ve Din*, 456.

²⁸⁷ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, I, 32.

²⁸⁸ Feroz Ahmad'a göre, derginin finans kaynağı sultan ya da saray tarafından şeriatın yürürlüğe konulması talebiyle karşılanmış olabilir. Bkz. Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, 24.

Şeriatı kaim kılma iddiasıyla gerçekleştirilen eylemler, 24 Nisan'da Harekat Ordusu'nun müdahalesi sonunda durdurulur ve Derviş Vahdeti'nin de aralarında olduğu eylemciler, irticai faaliyetlerinden dolayı idam edilir. Olayların yatışmasının ardından İtilaf Fırkası'nın şeyhülislamı Mehmet Ziyaeddin Efendi, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinin vacip olduğu fetvasını verir. Fetvaya göre padişah, fitneyi sonlandıramayacak durumdadır ve mukateleye başvurarak meşruiyetini kaybetmiştir. Sarayın bu fetva ile İslamcı muhalefete maruz kalması, İttihatçıların teokrasi ve laiklik arasındaki tercihlerinde önemli bir yere sahiptir.²⁸⁹

Hilafetin Türkiye'de ilga edilmesinin ardından öncelikle iç siyaset olarak başlayan ve daha sonra küresel boyut kazanan din temelli muhalefetlerin Hindistan, Mısır, Irak, Suriye, Suud-i Arabistan, Afganistan ve Pakistan temellerinden dünyaya yayılan ideolojiler, iç siyasetlere nüfuz eden küresel ortak konular etrafında şekillenir ve ortak dini terminoloji üretir. Evrensel muhalefet halini alan din temelli muhalefet, modern devletlerin tağut ilan edildiği, anti-laik, anti-modern söylemle vücut bulur ve dinin küresel karşıtlık meydanını edinir. Türk düşüncesi olarak başlayıp II. Meşrutiyet döneminde teorisini pratiğinde kazanan İslamcılık ve din temelli muhalif siyaset, Mısır, Hindistan, Suriye, Irak, İran İslamcı düşüncelerine ve Selefizm'e eklenerek yabancılaşır, kültürel kaynağını dışarıdan kazanır. Karizmatik liderliklerle temsil edilen din temelli muhalif söylemler; Mısır'da Hasan el-Benna'nın kurduğu İhvanu'l-Müslimin (Müslüman Kardeşler), Irak'ta Ayetullah Bakır es-Sadr liderliğindeki Hizb'ud-Dava, Suriye Müslüman Kardeşler'i, Şia'nın kurtuluşçu mehdici hareketleri, Afganistan ve Pakistan'da hareket alanı bulan el-Kaide ve el-Kaide'den doğan çeşitli köktendinci örgütler, din devleti talebiyle iç muhalefetler olarak başlayıp küresel İslamcı örgütlere dönen muhalif söylemlerdir. Şiddete yönelmeyen hareketlerin de olduğu küresel ölçekli din temelli grupların siyasi söylemleri çoğunlukla muhalif söylemdir ve iktidar tecrübesinden uzaktır; çünkü köktendinciliğin karakteri karşı söylemde şekillenir.²⁹⁰

²⁸⁹ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, I, 38-63.

²⁹⁰ R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik Devrimci İslam*, İlke Yay., İstanbul 2003, 58-59, 89.

3.3. CUMHURİYET DÖNEMİ DİN TEMELLİ MUHALEFET

Cumhuriyet dönemi dini karşıtlıklar; mecliste, tarikatların bünyesinde ve dış siyasette temsil edilir. Saltanatın kaldırılması ve hilafetin ilgası, cumhuriyet dönemi İslamcı muhalefetin söylem konularını oluşturur. Mecliste söylem bulan İslamcı muhalefet, milletvekilleri tarafından Ankara Hükümeti'ne yöneltilen eleştirilerle seslendirilir. Afyonkarahisar vekili Mehmed Şükrü Hoca, hilafetin ilgasına getirdiği itirazlarla muhalefet eder. Lütfi Fikri Bey, halifeye mektup yazarak hilafet makamını terk etmemesi gerektiğini ifade eder. Mecliste söylem bulan İslamcı muhalefete göre halifelik, siyasi iktidardan ayrı temsil edilemez. *Tevhid-i Efkâr Gazetesi*'nin yazarı Rauf Bey, cumhuriyetin erken ilan edildiğini, hilafete ve saltanata hâlâ ihtiyaç olduğunu yazar. Buna karşılık şer'iyye vekili Mustafa Fevzi Efendi cumhuriyetin İslam'a en uygun yönetim olduğunu ve İslam'da ilk idare şeklinin cumhuriyet olduğunu ifade ederek yanıt verir.²⁹¹ Mecliste gerçekleşen hilafet tartışmalarında Yusuf Ziya Bey, Haşim Bey ve Gazi Mustafa Kemal Paşa karşı karşıya gelir. Hilafetin meclis bünyesinde temsiline itiraz eden Haşim Bey ve Yusuf Ziya Bey, Müslüman aleminin bu karara itiraz ettiğini, kargaşa çıktığını ve halifelik tesis edilmezse sonuçların kötü olacağını bildirirler. Gazi Mustafa Kemal Paşa ise hiçbir kargaşanın olmadığını beyan ederek meclisin ve Türkiye'nin başında bulunacak kişinin artık yalnızca Türk milletini temsil edeceğini, meclisin nazarında hilafetin tutulduğunu; fakat artık milletin iradesiyle birlikte İslam'ın koruyuculuğu iddiasıyla hilafetin hiçbir şahsa verilemeyeceğini ifade eder.²⁹² Hilafetin ilga edilişine dışarıdan gelen İslamcı muhalefet, Ağa Han ve Emir Ali tarafından temsil edilir. Hindistan'dan İsmet İnönü'ye mektup gönderen Ağa Han ve Emir Ali halifeliğin ilga edilişini eleştirirler.²⁹³ Hindistan Müslüman Toplumu hareketinin Türkiye'den beklentisi, Mekke, Medine, Kudüs'ten vazgeçilmemesi, Müslümanlar üzerinde dinsel hakimiyetin korunacağı hilafet kurumunun güçlendirilmesidir. Yine Hindistan'da Cemiyetü'l-Ulema, halifeliğin kurtarılması adına girişimlerde bulunur ve sonuç alınamayan Ankara-Hindistan iletişiminin ardından Vehabilerin siyasetini takip etme kararı alır. Mısır'da 13-19 Mayıs 1926'da gerçekleştirilen Hilafet Kongresi (Mutemeru'l-Hilafet) Ezher Üniversitesi üyeleri ve

²⁹¹ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, II, 77-84.

²⁹² İsmail Kara, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri*, Klasik Yay., İstanbul 2005, V, 295-299.

²⁹³ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, II, 84.

Mısır uleması tarafından düzenlenir. Halifeliğin lüzumu, halifenin özellikleri ve Türkiye’de hilafetin ilga edilmesine ilişkin meselelerin tartışıldığı kongreye Türkiye icabet etmez. Hilafetin Kureyşliliği, Suudi Arabistan’ın yeni konumu gibi tartışma konularına Tunuslu âlim, fikir ve siyaset adamı Abdülaziz b. İbrahim Sealibi eleştirel bir tutum sergiler. Sealibi’ye göre bu tartışmanın hiçbir gereği yoktur; çünkü şartlar değişmiş ve zorunluluklar karşısında hilafet uygulanabilirliğini yitirmiştir.²⁹⁴ Libya’nın Türkiye’de temsil edilecek halifeliği tanımayacağı ve Mağripli Müslümanların öteden beri Osmanlı hilafetini tanımadığı, Arapların kendi milliyetçi politikalarını sürdürdükleri dönemde Hindistanlı Müslümanların Türkiye’den beklentileri olan halifeliğin ihyası girişimleri Türkiye’ye dinsel dış muhalefetin biçimleridir.²⁹⁵

Yurt içinde İslamcı muhalefetin cumhuriyet karşısındaki hareketlerinden ilki Şeyh Sait isyanıdır. Şeyh Sait, Nakşi şeyhi Ali Septi’nin torunudur. Cibranlı Halit’in kız kardeşiyle ikinci evliliğini yapmıştır. Hem aşiret reisi hem de dedesinin yerini almış bir Nakşi şeyhi olan Sait, isyanı başlattığında altmış yaşındadır. 13 Şubat 1925’te Şeyh Sait’in kardeşi Şeyh Abdurrahim’in asker kaçaklarını saklaması ve kaçakların teslim edilmesi emrine silahla yanıt vermesi üzerine başlayan çatışma geniş bir bölgeye yayılır ve Şeyh Sait bölge halkını İslam adına ayaklanmaya çağırır. Hilafetin ilga edilmesine ve laikliğe tepki olarak doğan isyan, dinin yok edildiği ve din adına mücadele edilmesi gerektiği söylemiyle yayılır. Seyit Abdulkadir, Cibranlı Halit, Hacı Musa ve Yusuf Ziya Bey, Kürt Teali cemiyeti kapatıldıktan sonra gizli bir örgüt kurarak aşiret dini liderliğini ve aşiretlerin siyasi birliğini kurabilecekleri ortam için çalışırlar. Cibranlı Halit isyancıların örgütlenmesi için dini söylemle propaganda yapar, şeyhleri ve hocaları örgütler. Bitlis’te tutuklanan Halit’i ve arkadaşlarını kurtarmak isteyen Şeyh Sait, yüzlerce silahlı adamla Kırıkan köyüne gider ve Atatürk’ün İslam’ı yıkmaya çalıştığını, Kur’an’a aykırı hareket ettiğini, peygamberi inkar ettiğini, halifeyi sürerek de gayri İslami bir yönetim sergilediğini söyleyerek isyan çağrısı yapar. Mevcut yönetimin yıkılmasının farz olduğu fetvasını verir ve fetvasında “*Cumhuriyetin başında bulunan adamların ve cumhuriyete tabi olanların mal ve canlarının Şeriat-i Garra-i Ahmediye’ye göre helaldir.*” ifadelerinde bulunur. Emirü’l-Mücahidin es-Seyit Muhammed Saidi Nakşibendi imzasının bulunduğu fetva, kaleme alınarak dağıtılır.

²⁹⁴ Arnold J. Toynbee, *1920’lerde Türkiye, Hilafetin İlgası*, (Çev.: Hasan Aktaş), Ekin Yay., İstanbul 2021, 119.

²⁹⁵ Toynbee, *1920’lerde Türkiye, Hilafetin İlgası*, 65-92.

İsyan; Diyarbakır, Muş, Erzincan, Elazığ, Mardin, Tunceli, Urfa, Siirt, Bitlis, Van ve Hakkari'ye yayılır. Elliye yakın askerin esir alındığı isyan bastırıldıktan sonra Cibranlı Halit ve Yusuf Ziya'nın da aralarında bulunduğu isyancıların bir kısmı Bitlis mahkemesinin kararıyla idam edilir. Şeyh Sait ve yanındakilerin yargılanması ve idam edilmesi Diyarbakır'da gerçekleşir. 31 Mayıs'ta bastırılan isyanın sonucunda Takrir-i Sükûn Kanunu çıkartılır ve bu kanun kapsamında İstiklal Mahkemeleri kurulur. Şeyh Sait isyanına politika alanında destek olan Terakkiperver Fırkası da kapatılır.²⁹⁶ Ankara ve Şark İstiklal Mahkemeleri, olağanüstü halin ortadan kalkmasının ardından kapatılır ve 4 Mart 1929'da Takrir-i Sükûn Kanunu da yürürlükten kalkar. Şeyh Sait isyanı, öncesindeki Nesturi isyanının devamıdır, onunla ilişkilidir; yine Cibranlı Halit'in rol oynadığı Nesturi isyanı, Şeyh Sait isyanında olduğu gibi İngiltere'nin desteğiyle gerçekleşir. Nesturi isyanını bastırma görevindeki 21. Süvari Alayı'na İngiliz uçaklarının ateş açması, Yusuf Ziya Bey'in ve kardeşinin de aralarında olduğu bir grup isyancının Zaho'daki İngiliz grubuna sığınması, isyanların arkasında dış siyasetin olduğunu gösterir. Nesturi isyanı, Şeyh Sait isyanının ön adımıdır ve İngiltere'nin Musul üzerindeki politikalarıyla ilgilidir. Nesturi İsyanı ve Şeyh Sait isyanının ardından Türkiye'nin Musul'u alma isteğine karşı çıkan İngiltere kazançlı çıkar ve Musul meselesi Türkiye'nin aleyhine sonuçlanır. Dinin yok edildiği, İslam'ın kurtarılması gerektiği söylemiyle vuku bulan isyanlar, Türkiye'nin Misak-ı Milli sınırları içine giren Musul'u ve Kerkük'ü geri alma iddiasından vazgeçmesine neden olur.²⁹⁷ Şeyh Sait, mahkemede isyanın nedenini dini temellere bağlarken isyancılardan Kasım Bey, "*Kimi din için kimi siyaset için ayaklandı fakat maksadımız birdi.*" diyerek ifade verir.²⁹⁸

Cumhuriyetin kuruluşunun ardından din temelli muhalif çevreler tarafından, çeşitli illerde eylemler düzenlenir ve isyan hareketleri ortaya çıkar. Rize'de 25 Kasım 1925'te zorla şapka taktırılacağı propagandasının yayılmasının ardından başlayan isyan hareketi, Maraş'ta Süleyman oğlu Mehmet ve birtakım tahrikçilerin *Şapka giymeyeceğiz!* yürüyüşünün ardından başlayan kargaşa, cumhuriyet karşıtı İslamcı muhalefetin diğer eylemlerindendir. İstiklal Mahkemeleri, yurdu kaosa sürükleyen eylemleri tahrik eden isyancıların milli güvenliği tehdit etmeleri nedeniyle yine idamla

²⁹⁶ Hasan Acar, "Türk Siyasal Hayatında Şeyh Sait İsyanı", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (3), 2019, 2934-2952.

²⁹⁷ Sedat Işık, "Nasturi İsyanı ve Bitlis Milletvekili Yusuf Ziya Bey'in Bu İsyanındaki Rolü", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 27, Haziran-2021, 266.

²⁹⁸ Acar, *Türk Siyasal Hayatında Şeyh Sait İsyanı*, 2938.

cezalandırılmalarına hükmeder.²⁹⁹ 1930'da kendini mehdi ilan eden Derviş Mehmet'in başlattığı isyan hareketi, genç subay Kubilay'ın öldürülmesiyle sonuçlanır. Menemen Olayı olarak anılan hareket, Nakşibendi şeyhlerinden Esat Efendi, Şeyh Halit ve Hoca Saffet idaresinde ve yurt dışı temaslarının neticesinde gerçekleşir. Bursa'da 1933'te Nakşibendi tarikatından Kozanlı İbrahim ve arkadaşlarının çıkardığı olay, 1935'te Şeyh Halit ve oğlu Abdülkuddüs'ün başlattıkları öldürme ve yaralama eylemleri, İslamcı muhalefetin Anarko-İslamizm biçimleridir.³⁰⁰

Sosyal boyutta çok sayıda temsil bulan İslamcı muhalefetin siyasi sahada hareketlenmesi de 1945 sonrası hız kazanır. Cumhuriyetin politikalarıyla II. Meşrutiyet dönemi politikaları laikleşme bakımından birbirine benzer. 1945 sonrası İslamcı muhalefet, cumhuriyetin politikaları karşısında II. Meşrutiyet dönemi muhalefetinin söylemini tekrar ederek mecliste, kentte ve taşrada yaygınlaşır. 1945'te Türkiye'nin siyaset değişikliğiyle açığa çıkan din temelli muhalefetin cumhuriyet karşıtı söylemi 1947'de CHP'nin bölünmesiyle partileşir. Muhafazakar ve liberal çizgideki üyeleriyle cumhuriyetçi üyeleri arasındaki çatışmadan ve partinin kurucu ilkelerini paylaşmayarak ayrılanlarla bölünen CHP içinden çok sayıda din temelli siyaseti temsil eden parti doğar ve bu partiler dine daha fazla yer verilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle yeni rejimin dini ihmal ettiğini iddia eder. 1948'de DP'den ayrılarak kurulan Millet Partisi, din temelli muhalif söylemi sahiplenen bir partidir. Dinin, devletin nüfuzunun dışına çıkarılması gerektiğini parti programına ekleyen MP, din eğitimi de devletin idaresi dışında ayrı bir dini teşkilatın üstlenmesi gerektiğini talep eder. 1945'te kurulan Milli Kalkınma Partisi, 1946'da kurulan Sosyal Adalet Partisi, Arıtma Koruma Partisi, İslam Koruma Partisi, 1947'de kurulan Türk Muhafazakar Partisi, 1949'da kurulan Toprak Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi, din temelli muhalif söyleme sahip partilerdir. Dini cemaatlerin serbestliği, devletin dine karışmaması gerektiği söyleminde ortak olan bu partiler cumhuriyetin din söyleminin siyasi temelli karşıtlarıdır.

Türkiye'de İslamcılığın İngiltere merkezli yönetildiğine ilişkin yorumlar vardır; halife sultanın, sarayın ve Damat Ferit Hükümeti'nin Anadolu Hareketi'ne karşı yürüttükleri sistemli mücadelede İngiltere'nin desteği, cumhuriyet döneminde İslamcı örgütlerle yinelenir. Hilafeti ve Osmanlı son dönem teokratik iktidarı diriltme planıyla

²⁹⁹ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, II, 101.

³⁰⁰ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, II, 111.

İngiltere eski iş birliği ideolojisini canlandırmak ister ve bu istekle toplumsal tabanda tarikatlarla ve cemaatlerle, siyasi alanda da İslamcı partilerle birlikte hareket eder.³⁰¹ Çok partili siyasi hayata geçişle birlikte sosyalist fikir hariç her parti, İslamcı ideolojik söyleme sarılır ve toplumsal tabana yatırım yapar. CHP'den Arapça ezan yasağının kaldırılmasına ilişkin maddeye lehte oy kullanılması da bu nedenledir.³⁰² DP ise 1950'den itibaren İslamcı muhalefetin desteğini devşirerek iktidara gelen ve İslamcı muhalif söylemi iktidara taşıyan partidir.³⁰³ DP iktidarı, İslamcı çevrelerin ürettiği söylemde halk iradesi ve halkın dini tutumlarının tepkisel sonucu olarak yorumlanır. DP iktidarını doğuran somut nedenler ise bürokrasinin ve burjuvazinin serbest piyasa talebinin DP tarafından karşılanma vaadidir. Halk, bürokrasinin ve burjuvazinin belirleyici olduğu seçimlerde söylem üstünlüğü fırsatının yaratıldığı partiye yönelirken propagandadan bağımsız davranamaz.³⁰⁴ Türkiye'de İslamcılığın yükselişi, siyasi iktidar eliyle gerçekleştirilir ve yukarıdan aşağıya doğru hareket eder. Toplumsal sermaye dini kliklerle yaratılır ve bunu sağlayanlar bürokrasi, burjuvazi ve karşı söylemin aydınlarıdır. Bu bağlamda işlenmiş bir dini tepki yoktur önce kurulan sonra işlenen dini tepki vardır.³⁰⁵

1945'ten DP'nin iktidar olmasına kadar geçen süreçte İslamcı muhalefetin siyaseti etkileme gücünü edinmesinde iki sermayenin payı vardır: İlki serbest piyasa taleplisi bürokrasi ve burjuvazidir, ikincisiyse yaratılmış toplumsal CHP karşıtlığı sermayesidir. CHP karşıtlığı sermayesi, toplumsal hafıza boşluğunun doldurulmasıyla; propagandayla sağlanır. Diyanet'e bağlı hocaların cumhuriyet karşıtı muhalif söylemi vaazlarda yayması ve dini muhalefet yayınlarının cumhuriyet karşıtı yayım yapması, yeni hafıza oluşturma faaliyetleridir.³⁰⁶ Başgil'in tezleri çerçevesinde 14 Haziran 1950'de Arapça ezan yasağını kaldıran teklif, DP tarafından meclise sunulur ve kanun kabul edilir.³⁰⁷

³⁰¹ Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, Hil Yay., İstanbul 2020, 371.

Niyazi Berkes'e göre de Türk egemenliği karşıtı İngiliz mandacısı siyaset, toplumsal kabulünü İslamcı kisveyle sağlar. İngilizci ve Arap milliyetçisi Reşid Rıza örneğini vererek Reşid Rıza'nın ve Türkiye'den onun İslamcı görüşlerine katılan İslamcılarının Türk egemenliği karşıtı siyasetlerinin ortak mukaddesat algısından önce geldiğini ifade eder. Bkz. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2020, 228-229.

³⁰² Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, 386.

³⁰³ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Yenigün Haber Ajansı Yay., 1998, III, 13-15.

³⁰⁴ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, 109.

³⁰⁵ Çetin Özek, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, Varlık Yay., Ankara 1964, 187.

³⁰⁶ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 44-51.

³⁰⁷ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, III, 49.

Dini özgürlük partisi olarak toplumsal tabanda destek bulan DP, iktidarının ilk yarısında laikliğin korunmasına ilişkin taraf olurken söylemini yatırım alanı olarak kullandığı İslamcı muhalefete kısmî baskılar da uygular. Necip Fazıl Kısakürek'in yargılanması, bazı İslamcı yayınların yasaklanması, İslamcı ideolojik çevreden Hasan Fehmi Ustaoglu'nun partiden atılması, Kısakürek'in hapis cezasına çarptırılması, Millet Partisi'nin gerici eylemleri nedeniyle 1954'te kapatılması, DP iktidarının ilk yarısında tecrübe edilen laiklik yanlısı tavırlarıdır. Buna rağmen, *Sebilürreşad* ve *Büyük Doğu* dergileri, aynı yasaklar nedeniyle muhalefet ettikleri CHP kadar DP karşıtı söylem edinmezler; çünkü Menderes İslamcı söylemi kullanmaya devam eder. DP iktidarının İslamcı söylemi en net biçimde sahiplendiği dönem ekonominin kötüleştiği dönemdir. 1958 yılı; fakirliğin arttığı, ekonomik somut yokluğun, dinin soyut avuntu alanında istismar edildiği bir yıldır.³⁰⁸

Din temelli siyasetin temsilcilerinden biri de parti programını maneviyatçı söylemle oluşturan Erbakan'dır. Erbakan, kurduğu Milli Nizam Partisi kapatıldıktan sonra Milli Selamet Partisi'ni kurar ve yine maneviyatçı söylemle siyaset yapar. Her köye cami inşası, Ayasofya'nın ibadete açılması, taşranın ekonomik olarak canlanması vaatleriyle seçim propagandası yapan Erbakan'ın İslamcı çevrelerden aldığı destek, Konya mitinginde “*Ya Şeriat Ya Ölüm!*”, “*İslam Milleti Şeriat Devleti!*”, “*Dinsiz Devlet Yıkılacak Elbet!*”, “*Sınırsız İslam Devleti!*”, “*Tek Halife Tek Devlet Tek Millet*” sloganlarıyla görünür olur.³⁰⁹ İslamcılığın siyasette teknokrat yüzünü temsil eden Erbakan'ın siyasi söylemi hem dinsel hem de ekonomik olarak gelişime endekslidir ve ekonomik gelişim dini gelişime, dini gelişim ekonomik gelişime hamledilir.³¹⁰

Varlığı fiilen devam eden tarikatların ve cemaatlerin muhalefeti, cumhuriyetin din söyleminin toplumsal kabulünün önündeki engeldir. Tarikatlar ve cemaatler, cumhuriyet karşıtı dini söylemlerini Arapça ezan, şeriat hukuku, din-devlet birliği içerikleriyle üretip sosyal ve siyasal mecralarda iktidara ve topluma dayatırlar. Camilerde ve ev toplantılarındaki sohbetlerde yayılan cumhuriyet karşıtı dini söylem, Atatürk karşıtlığı için yeni bir hafıza yaratır ve bu hafıza, boş bırakılan yerleri genellikle

³⁰⁸ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, 380.

³⁰⁹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, 394-399.

³¹⁰ Hugh Poulton, *Silindir Şapka Bozkurt ve Hilâl, Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti*, (Çev.: Yavuz Alogan), Sarmal Yay., İstanbul 1999, 217.

sözlü, belgesiz efsanelerle doldurur.³¹¹ Gellner, “*Batı’da olmuş olanlar unutulur; Doğu’da olmamış olanlar hatırlanır.*”³¹² diyerek ulus olma yolunda Renan’ın ve Anderson’un da altını çizdiği unutmamanın gereğini hatırlatırken, uluslaşamayan kültürlerin efsanelerle ulus karşısı bir hafıza yarattığına dikkat çeker.

1945’te alenilik kazanan İslamcı muhalefet çevreleri, tarikat ve cemaatlerle toplumsal sermaye unsuru haline gelirler ve çok partili hayata geçişle iktidar yatırımı olarak belirirler.³¹³ İslamcı muhalif söylem, DP ile söylemin, kültürün iktidarını, DP ise İslamcı muhalefetle siyasal iktidarını edinir. Seçim söylemini Arapça ezan yasağının kaldırılması, dini programlar üstündeki yasağın kaldırılması, okullarda din derslerinin zorunlu tutulması konuları üstüne kuran DP, komünizm karşısı liberal ekonomi politliğini İslamcı söylemle kuşatır.³¹⁴ DP’nin iktidar olduğu 14 Mayıs 1950 seçimi İslamcı muhalefet çevresinde İslam’ın zaferi olarak anılır ve DP tarafından Türk Devrimi tutan ve tutmayan devrimler olarak ikiye bölünür. CHP’nin dinsiz parti olarak yaftalandığı DP iktidarı, İslamcı muhalefete göre İslam’ın kurtarıcısıdır. 1945 yılına kadar gizliliği ve takiyeyi benimseyen tarikatlar, 1950 yılı itibariyle devletin sakıncalılar listesinden çıkarılarak meşrulaştırılırlar. Gizlilik zamanlarında taşralaşan, köyden kente göç eden kitlelerle de gettolaşan İslamcı muhalefet, muhafazakar nüfus üstünde etkili olurken taşralılığı da siyasete taşır. Bir anlamda tarikatlar ve cemaatler uluslaşmaya, cumhuriyetin din söyleminin toplumsal kabulüne engel olduğu gibi kentlileşmenin önünde de engel teşkil ederler.³¹⁵ Osmanlı’nın cumhuriyete mirası, cemaatçi toplumdur. Sivil toplumun kurulmasının önündeki en büyük engel, dinî cemaatlerin sivil toplum kurulmasına karşı toplumu konsolide etme gücüne sahip olmalarıdır. Toplumda her bir cemaat, ayrı bir kimliklenme ortamı olarak vardır ve bu ortam, toplumun kendini kendisi için güncelleyebileceği kamu bilincinin doğmasına müsaade etmez. Her cemaat, kendi doğru hayat tarzının, din anlayışının ve siyasetinin pratiği içinde iktidar karşılığında bulunurken, toplumun bütününe kapsayacak muhalefetin, sivil toplumun kurulmasına engel olurlar. Cemaatçi zihniyetler, olumlu muhalefetin doğmasının önünde de engel teşkil ederler; çünkü cemaatçi zihniyet kabileci zihniyet kodlarına

³¹¹ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 104.

³¹² Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, 241-242.

³¹³ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 87.

³¹⁴ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, 374.

³¹⁵ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 112-113.

sahiptir ve eleştiriye, tartışmaya açık değildir, iktidarı ve din söylemini tekele alma arzusuyla hareket eder. İslamcı muhalefete heterodoks karakterini veren de bu daimi parçalı, kaotik ortamdaki din ve siyaset algısıdır.³¹⁶ Dini örgütlerin bünyesine çekilenler çoğunlukla köyden kente göçle birlikte yeni bir kimlik edinme ihtiyacı duyan kişilerdir. Dinî örgütlerin, tarikatların ve cemaatlerin çoğunlukla travmatize olmuş üyeleri kendisinde toplaması, dini örgütlerle örgütlere çekilen kişilerin amaç ortaklığı uygunluğunda gerçekleşir. Şerif Mardin'e göre din ve devlet işlerinin ayrılması bu bağlamda volk İslam'a devletten ayrı bir teşkilatlanma olanağı sağlar ve dini cemaatlerle, tarikatlarla, kişiler seçkin olabilme şansını edinirler. *“Doktorun halka yaklaşmadığı hastanenin etrafında üfürükçüler zengin olacaktır.”* diyen Mardin, halkın seçkini olabilmenin taşrada Nurculukla yahut bir başka dini cemaatle mümkün olabileceğini ifade eder.³¹⁷

Cumhuriyet dönemi İslamcı muhalefetin toplumsal tabanında Nakşibendilik, Ticanilik, Süleymancılık ve Nurculuk, cumhuriyet karşıtlığının proaktif söylemlerini sözlü ve yazılı olarak üretirler.³¹⁸ Tarikatlar, kendilerini soy olarak Hz. Ebubekir'e veya Ehl-i Beyt'e dayandırarak bir anlamda hilafetin Kureyşliliğini ve hilafette Ehl-i Beyt'in iktidar söylemini taklit ederler³¹⁹ ve bu soy bağıyla hem iktidar üzerinde hem toplum nazarında etkili olurlar hem de peygamberin kişiliğine duyulan hürmetten yararlanırlar. Siyasi iktidara dini temelden meydan okuyan tarikatlar ve dini cemaatler, hukuk, eğitim ve siyaset alanlarında karşıt bir iktidar olarak konumlanırlar, toplum içinde devletin nüfuzu dışına çıkan bir alan yaratırlar. Şeyhe veya cemaat liderine itaatin öncelendiği tarikat yapılanmalarında cemaate has bağımsız hukuk, ayırık dini birlik ve tekelci din anlayışı ortaya çıkar. Toplumsal bozuluşu ve ekonomik geriliği dinden uzaklaşmaya, laikliğe bağlayan tarikatlar, ilerlemeyi din-devlet birliğine bağlayarak laik devlete baş kaldırırlar. Patrona Halil İsyanı, Kabakçı Mustafa Paşa İsyanı, Nesturi ve Şeyh Sait İsyanları ve Menemen Olayı, Nakşibendiliğin din-devlet yorumu içinden devşirilen ve değişen sürece rağmen aynı kalan anlayışın yol açtığı olaylardır.³²⁰

³¹⁶ Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, Otorite Yay., İstanbul 2014, 43, 49, 57, 79, 93.

³¹⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul 2021, 156, 167.

³¹⁸ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 101.

³¹⁹ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 123.

³²⁰ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 93-98.

Cumhuriyet, üstüne kurulduğu ulusal kurtuluş hareketinin ve Türk Devrimi'nin muhafazakar düşüncesini de icat etmiştir ve cumhuriyet karşısında din temelli muhalefet sergileyen muhafazakarlıkları karşı devrim düşüncesine; gelenek yıkıcılığa itmiştir. Devrimin ve modernleşmenin ardından muhafazakar strateji benimseyen cumhuriyetin din söylemi karşısında konumlanan din temelli muhalefet, muhafazakarlıktan tepkisel bir ideolojiye dönerek siyasi iktidar tarafından artık muhafazakar olarak değil; irticai faaliyet olarak imlenmiştir.³²¹

Cumhuriyet dönemi din temelli muhalefetin söylemi temelde laiklik karşıtlığı üzerinden şekillendirilmiştir. Hilafetin ilgası, din-devlet ayrılığı, milli din dili politikası karşıtlığıyla motivasyonunu edinen karşı söylemler için laiklik İslam'a aykırıdır ve devlet yönetimi şeriata dayanmak zorundadır. Osmanlı modernleşme politikalarında bir karşı söylem hareketi olan Nakşibendilik, cumhuriyet dönemi din temelli muhalefetin de en önemli temsilcisidir. Diğer pek çok karşı söylemin bünyesinden doğduğu Nakşibendilik, Buharalı Muhammed b. Muhammed Bahaeddin Nakşibend'e (1318-1389) nispet edilen tarikattır. On yedinci yüzyılda Hindistan'ın reformist Nakşi şeyhi İmam Rabbani'nin (Sirhindi) (1564-1624) çizgisine geçen Nakşibendilik, Türkiye'ye on dokuzuncu yüzyılda Abdullah Dihlevi ve halefi Mevlana Halid Bağdadi üzerinden geçer. Halid Bağdadi, Hindistan'da Dihlevi yoluyla tarikata girdikten sonra Bağdat'a oradan da Şam'a geçer. Şam'dan tarikatın Osmanlı içinde yayılması için Muhammed Salih'i İstanbul'a halefi olarak gönderir. Muhammed Salih'in ardından göreve getirilen Abdülvehab es-Susi şeyhülislam ve kadıların da aralarında olduğu birçok devlet adamının Nakşibendi olmasını sağlar. II. Mahmut döneminde saray ve tarikat ilişkileri merkezileşme stratejisi gereği kullanılır ve Bektaşilik karşısında Nakşibendilik benimsenir ve Bektaşiliğin yaygın olduğu Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına ilişkin ferman, Nakşi tarikatından olan Pertev Mehmet Said Paşa tarafından yazılır. II. Mahmut, Halid Bağdadi'nin ölümünün ardından tarikattan şikayetlerin de artmasını göz önünde bulundurarak birçok Nakşi şeyhini sürgün eder ve strateji gereği benimsenen saray-tarikat ilişkisini ihtiyaç ortadan kalktığında sonlandırır. Siyasi iktidara nüfuz etmeye başlayan Nakşi tarikatının güçlenmesine Bektaşî Tekkesi'ni kapattıktan iki yıl sonra mani olan II. Mahmut'un bu kararında Nakşîlere öteden beri tepkili olan Mevlevî

³²¹ Hamit Emrah Beriş, "Kemalist Devrimden Muhafazakar Kemalizme", *Liberal Düşünce Dergisi* (34), 2006, 49-58.

tarikatına bağlı Halet Efendi'nin etkisi vardır. Abdülmecit dönemi, saray-tarikat ilişkisinin tekrar kurulduğu ve tarikatın Osmanlı içinde yayılmasının en hızlı olduğu dönemdir. Halid Bağdadi'nin mezarının türbeye çevrilmesi, II. Mahmut döneminde görevinden uzaklaştırılan Nakşi tarikatından olan Mekkezâde'nin yeniden şeyhülislam olarak atanması ve Nakşi olmayan tarikatların Nakşibendilik bünyesine katılması, Abdülmecit'in padişahlığı döneminde gerçekleşir. Osmanlı modernleşme politikaları karşısında din temelli muhalefetin merkezini ve çevresini yöneten Nakşibendilik, anti-modernizm ideolojisiyle hareket eder, İstanbul'da çeşitli ayaklanmaların içinde yer alır. Abdülmecit zamanında yürütülen Islahat politikası karşısında muhalif tavır sergileyen Nakşiler, Şeyh Ahmet önderliğinde 1859'da Kuleli Vakası'na katılarak isyan eder. Din temelli muhalefette ilk aktif eylemleri Kuleli Vakası olan Nakşiler, Tanzimat'a ve Islahat'a karşı şeriatı korumak amacı güderler. Osmanlı-Rus savaşı sırasında tarikatın Karadeniz bölgesinde yayılmasını sağlayan Ziyaeddin Gümüşhanevi II. Abdülhamit'in padişahlığı döneminde sarayla tarikat arasında olumlu ilişkilerin doğmasını da sağlar. Fakat bu sırada Jön Türklerden taraf olan Muhammed Esad Erbilî de Nakşi şeyhidir ve bu taraftarlığı nedeniyle Erbil'e sürgün edilir.³²² II. Meşrutiyet'in ardından Nakşibendilik kanlı eylemlerin merkezinde yer alan bir muhalefet benimser ve 31 Mart olayının meydana gelmesinde etkin rol oynar. Müntesipleri hem elit hem taşra zümresinden olan Nakşibendiliğin eylem ve faaliyet alanı geniştir.

Şeyhin halifelikle belirlenmesi, birçok beldede tarikatın halifelerinin bulunması vesilesiyle gücünü ve sürekliliğini koruyan Nakşibendilik Cumhuriyet döneminde de din temelli muhalefetin merkezindedir. Nakşi şeyhi olan Şeyh Sait'in isyanı, Nesturî isyanı, Maraş olayı, Rize olayı, Bursa ezan olayı ve Menemen olayı gibi birçok isyanda rol oynayan Nakşibendilik, anti-laik ideolojiyle devletin laikleştirilmesi politikalarının karşısında yer alır. Nakşi şeyhi Abdülhakim Arvasi, cumhuriyetin politikalarına karşı müritlerini dirayete çağırır ve cumhuriyetin din temelli reddi söylemini sahiplenir.³²³

Cumhuriyetin din söyleminin karşısında yer alan bir diğer grup da Süleymancılıktır. Müslümanlar için yeterli din eğitimi sağlama iddiasıyla kurulan Süleymancılık, Nakşi gelenekten gelen Süleyman Hilmi Tunahan'ın kurduğu dini

³²² Mehmet Furkan Ören, "Tarikat ve Siyaset: Hâlidilik Üzerine Bir Değerlendirme", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran, 2022, 9(1), 1-28.

³²³ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 118-132.

gruptur.³²⁴ Nakşibendi Tarikatı'nın karıştığı 1924-1938 yılları arasındaki ayaklanmalarda; Bursa Ulu Cami olayına adı karışan biridir. Diyanet kurumunun ve İmam Hatip okullarının eleştirileriyle cumhuriyet dönemi boyunca tecrübe edilen maarif anlayışına muhalif söylem geliştirir ve kurduğu yurtlarla alternatif din eğitimi sunar. Süleymancılar, açtıkları kurslarda Kur'an, Tecvit ve Arapça eğitimini, devlet okullarının; İmam Hatip, İlahiyat ve Diyanet'in alternatifi olarak gerçekleştirirler. Tunahan'ın halefi, damadı da olan Kemal Kaçar'dır. Kaçar aktif siyasette bulunan MP ve AP milletvekilliği yapmış bir isimdir. DP politikalarına da destek olmuştur.³²⁵ Vermiş olduğu bir röportajda Atatürk'ün İslam dininden uzak olduğunu söyler. İmam Hatip okullarının din eğitimi vermekte yetersiz olduğunu, hakiki Müslümanlar yetiştiremediğini iddia eder ve Tayyar Altıkulaç başkanlığındaki Diyanet'in Süleymancılara haksızlık ettiğini, Müslümanlara baskı kurduğunu ifade eder.³²⁶

Cumhuriyetin din söyleminin bir diğer karşıtı, DP iktidarı döneminde desteklenip yayılmaya başlayan, Türkiye'de en etkili örgüt olan Nurculuk hareketidir. 1945 sonrası aleni olarak faaliyete geçen Said Nursi, DP iktidarının erkânı ile buluşur ve Nurcular 1958'de Adnan Menderes'i kahraman olarak karşılar. Nurculara göre cumhuriyet, istibdat ve dalalet rejimidir, dinsizdir. Said Nursi'ye göre kurulacak olan meclis şeriatı esas alan ve meclisi mebusanı mukaddes olan meclis olmalıdır. Sosyal hayatın Nurculuk esaslarınca belirlenmesi gerektiğini iddia eden Nurculara göre İstanbul Üniversitesi'nde Nur Medresesi açılmalı, maarif Nurculuk eğitimiyle sürdürülmelidir.³²⁷

Metin merkezli İslamcı muhalefetin örneği olan Nurculuk, Risale-i Nur adlı eserlerin yazılması ve okunması görevlerinin gruplarına ayrılarak Yazıcılar, Okuyucular olarak iki farklı grupta temsil olunurlar. Yazıcılar grubu risaleleri Arap harfleriyle yazan, okuyucular ise Latin harfleriyle basılan risalelerin okunmasını yaygınlaştıran ve eğitimini veren gruptur. Nurcular, Yeni Asya, Kırkincılar (Mehmet Kırkinci) / Meşveret, Yeni Nesil, Aczimendiler, Med-Zehra grubu ve Fetullahçılar (Fetullah Gülen) grupları olarak çoğalmıştır. Fetullahçılar, derşhaneleşme, üniversite öğrencileri evleriyle

³²⁴ Süleyman Hilmi Tunahan, Nakşiliğin Hâlidîyye kolundan önce Anadolu'ya gelmiş olan ve doğrudan İmam Rabbânî'ye dayanan Müceddidiyye kolundan tasavvuf terbiyesi almıştır ve irşad icazeti vardır. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul 2015, s.144.

³²⁵ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 137-142.

³²⁶ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, I, 381.

³²⁷ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, I, 63; *Tunaya, İslamcılık Cereyanı*, III, 60.

yaygınlaşma grubu olarak devlet kadrolarını hedefleyen ve müntesipleriyle devlete nüfuz eden Nurcu gruptur. Nurcuların müntesipleri kendi aralarında şakirt olarak anılır ve hiyerarşik yapılanmaları içinde lider erkeklere abi, kadınlara abla denilir.³²⁸

Nurcular siyasete tepkili bir söylem üreterek, Said Nursi'nin siyasetten uzak durduğunu ve Nurculuğun siyasi bir topluluk olmadığını savunurlar. Siyasi partilerle yakınlık kuran, özellikle iktidar partileriyle yakınlaşan, seçimlerde hangi partiyi destekleyeceklerini bildiren Nurcuların siyaseti dolaylı olarak sahiplendikleri ve pasif bir tutumla devlete nüfuz ettikleri görülür. DP iktidarıyla yakın ilişkileri olan Nurcuların kendilerini Demokrat Nur Şakirtleri olarak tanımladıkları zamanlarda siyasi kimlikle dini cemaat kimliklerini buluşturdıkları da fark edilir.³²⁹ Türkiye'de köktendinci örgütlerin bir kısmı ya dışarıdan finans yardımı alır ya yurtiçi cumhuriyet karşıtı burjuvazi tarafından desteklenir ya da dönemin hükümetinin onayıyla devletten ödenek alırlar. Said Nursi'nin ve Nurculuk hareketinin DP iktidarı tarafından desteklendiği bilinir; bununla birlikte Nurculuk hareketinin yabancı sermaye tarafından da desteklendiği yönünde bilgiler vardır. Risale-i Nur Enstitüsü'nün Hollanda-Amerika ortaklığıyla kurulan petrol şirketi tarafından desteklendiği, ARAMCO adlı Amerikan-Arap ortak petrol şirketinin Türkiye'deki İslamcı örgütlere mali destek sağladığı yönünde iddialar vardır.³³⁰

Cumhuriyetin din söyleminin karşısında vulgarist eylemleriyle yer alan örgüt ise Ticaniliktir. 1930 yılında Fas merkezli tarikat olan Ticanilik, Türkiye'de Piri Kemal Pilavoğlu tarafından temsil edilmeye başlanır ve laikliğin en hareketli eylemci karşıtlığını temsil eder. Üyelerinin Atatürk heykellerine saldırmasıyla tanınan tarikat, cumhuriyete dinsiz rejim olması iddiasıyla karşıtlık eder.³³¹ Pilavoğlu ve müritleri 1966-1973 yılları arasında *İlahi Işık*, *Fedai*, *Sönmez* ve *Hilal* adlı dergilerini İslamcı muhalif söylemle yayımlar. Ticaniler, Vulger İslamcı muhalefetin temsilcileridir. Aralarından bir grup, kendilerini *Ezan Delileri* olarak isimlendirip Arapça ezan okuma eylemleri düzenler ve bu eylemleri meclise kadar taşırlar. 4 Şubat 1949'da TBMM'nin dinleyici

³²⁸ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 149-153.

³²⁹ Özek, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, 251-259.

³³⁰ Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, 391.

³³¹ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, III, 46.

bölümünde Arapça ezan okuyarak meclisi protesto ederler. Bu eylemlerinden dolayı dokuz ay cezaya çarptırılırlar.³³²

İslamcı muhalefetin temsillerinde Nakşibendilik, silahlı kanlı eylemleri gerçekleştiren, Ticanilik kaotik eylemleri ve saldırıları düzenleyen, Nurculuk ise pasif siyasi mücadeleyi sürdüren gruplardır.³³³ İslamcı muhalefetin din ve siyaset yorumu, modernitenin, ulus devlet sisteminin din ve siyaset ilişkileri yönetiminin karşıtı olan bir yorumdur. Ulus aşırı cemaatlerin ve tarikatların bünyesinde temsil edilen karşıtı yorumlar görece ulus-devlet bağının dışlandığı yapılar olmakla birlikte ulusun yapısal özelliklerini taklit eder.³³⁴ Ulusun anti-ulus biçiminde klonlandığı cemaatlerin ve tarikatların iç hukuku ve uluslararası İslam birliği duygusu mevcut ulusa karşı ulus kodlarıyla siyasi alanda varlık gösterme kategorileridir. Sosyolojik olarak dini de barındıran ulus kimliği karşısında salt dinsel kimlikli cemaatleşmeler, siyasi cemaatleşmeler olarak kimliğin dinle kurulduğu, ulus içinde ulus aşırı örgütlenmelerdir.³³⁵ İslamcı muhalefetin ulus-devlet varlığı karşısındaki konumu yalnızca siyasi muhaliflik içermez; İslamcı muhalif çevrelerin sahip oldukları cemaatler ve tarikatlar, salt dini örgütlenmeler olmayıp aynı zamanda iktisadi, siyasi, kültürel özerkliklerdir. Sermayeye katılan, kendi sermayesini kuran, siyasi iktidarı talep eden yahut siyasi iktidarı yönlendirecek biçimde kitle edinen, kültüre karşı İslamlaşma kültürüyle hareket eden ve eğitim alternatifi olarak yurttaşlığın kavranmadığı öznel hukuki alanlarda var olan köktendinci örgütler, menfaatlerinin karşılanması amacıyla toplumun bütününe gerilemesine neden olurlar. Din temelli muhalif yapılanmalarda yurttaşlığa dair eğitim, somut kültürün gelişip medeniyete intikal etmesi, ulusal ekonominin ve siyasetinin istikrarı yerine örgütün iktidarı ve devleti ele geçirmesi ideali vardır. Dini örgütlerin ulus altı zihniyetlerinde, toplumun ele alınma biçimi parçacıdır; eğitim cemaat içindedir, itaat cemaat liderinedir ve ideal dini, örgüt temsil eder.³³⁶

³³² Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcıların Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 171-184.

³³³ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, III, 102.

³³⁴ Sami Zubaıda, *İslam, Halk ve Devlet*, (Çev.: Sami Oğuz), İletişim Yay., İstanbul 1994, 224, 265.

³³⁵ Zubaıda, *İslam, Halk ve Devlet*, 226.

³³⁶ Gellner, *Müslüman Toplum*, 88.

3.4. KARŞI SÖYLEMLERİN ŞAHSİYETLERİ

1908 ilk Türk Devrimi ve cumhuriyetin ilanıyla birlikte sonuçlanan Anadolu Hareketi'nin ikinci Türk Devrimi, karşısında kurumsallığın karşıtı olan gayrinizami din çevresinin liderlerini; şeyhleri ve ulemadan köktendinci aktörleri bulur.

Cemaatler ve tarikatlar, cumhuriyetin din politikalarını benimsemedikleri halde gizli olarak cumhuriyetin kurumları içinde dönüştürücü ve uluslaşmayı engelleyici faktör olarak yer alırlar. Diyanet kurumunu uygun bulmayan Said Nursi'nin Risale-i Nur kitaplarının Diyanet tarafından basılarak yayılmasını talep etmesi, cami imamlarının, vaizlerin cumhuriyet karşıtı din propagandaları ve Diyanet içinde cemaat ve tarikat kadrolaşmaları bu duruma örneklik teşkil eder.³³⁷ II. Meşrutiyet dönemi ve cumhuriyet dönemi din temelli muhalif söylem, çeşitli dini grupların, tarikatların ve cemaatlerin karşıtlıklarında temsil edilirken; ulemadan, siyasetçilerden, İslamcı aydınlardan ve gazetecilerden de söylem temsili edinir. II. Meşrutiyet döneminin İslamcı muhalifi Mustafa Sabri, Said Nursi, cumhuriyet dönemi politikalar karşısında da din temelli muhalefet sergileyen isimlerdir. Necip Fazıl Kısakürek, 1950 sonrası ve Kadir Mısıroğlu, 1960 sonrası cumhuriyet döneminin din temelli muhalif söylemini temsil eden isimlerdir.

3.4.1. Mustafa Sabri

Mustafa Sabri, 1869 yılında Tokat'ta doğmuş, hafızlık ve medrese eğitimlerinin ardından ruûs sınavını kazanarak İstanbul Fatih Camisi müderrisliğine atanmıştır. II. Abdülhamit'in padişahlığı döneminde Yıldız Sarayı'nda hafız-kütüb görevine getirilmiş, çeşitli medreselerde Tefsir ve Hadis müderrisliği görevlerinde bulunmuştur.³³⁸

1908'de Tokat vekili olarak meclise giren Mustafa Sabri, *Beyanu'l-Halk* mecmuasında yazdığı ilk yazılarında Abdülhamit'in istibdat devrine son verdiği için İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne ve orduya teşekkür ederek destek verir. Daha sonra İttihatçıların politikalarını eleştirmeye başlar ve din temelli muhalefet sergiler. 1911'de Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kurucuları arasına girer, Cemiyet-i İttihadiye-i İslamiye

³³⁷ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, I, 275.

³³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2020, XXXI, 350-353.

adındaki bir derneğin kuruluşunda yer alır. 1913'te Babıali Baskını sonrası yurtdışına kaçır. Romanya'dayken İttihatçılar tarafından yakalanır ve Türkiye'ye gönderilir, Bilecik'te ikamet ettirilir. 1918'den sonra Daru'l-Hikmeti'l-İslamiye üyesi olur ve Damat Ferit hükümetinin şeyhülislamı olur. 1919'da daha sonra Teali İslam Cemiyeti olacak olan Cemiyet-i Müderrisin'in başkanlığını yapar. Burada Said Nursi, İskilipli Mehmed Atıf ve Mustafa Saffet'le birlikte çalışır. 1920'de tekrar Damat Ferit Hükümeti'nin şeyhülislamı olarak atanır. Vahdettin'in Şuray-ı Saltanat toplantısına katılır ve Sevr Anlaşması'nı müspet bulduğunu, Anadolu Hareketi ile mücadele edilmesi gerektiğini ifade eder. Aynı yıl şeyhülislamlık görevinden istifa eder ve 1922'de yeniden yurtdışına kaçır. Yunanistan'da *Yarın* adlı gazetesini çıkarır ve önce Hicaz'a ardından Mısır'a geçer. 1938'de gıyabında affedilen ve yurda dönmesi istenen Mustafa Sabri Mısır'da kalmaya devam eder.³³⁹

II. Meşrutiyet dönemi İslamcı muhalefетinin en önemli temsilcisi olan Mustafa Sabri, cumhuriyet dönemi politikaların karşısında da İslamcı muhalefетini sürdüren bir isimdir. Hilafetin ilgası üzerinden eleştirilerine başlayan Mustafa Sabri, Ankara Hükümeti'ni dinsizlikle suçlar ve mürted ilan eder. Damat Ferit Hükümeti'nin şeyhülislamlarından Dürriyade Abdullah Efendi'nin İstanbul Fetvası, Milli Mücadele'yi dini zeminde karalar, Milli Mücadele'ye katılan Kuvâ-yi Milliye fertlerini de tekfir eder. Fetvaya destek veren Mustafa Sabri, Mustafa Kemal Atatürk'ü ve arkadaşlarını eşkıya, Anadolu Hareketi'ni de eşkıyalık olarak tahkir eder. Mustafa Kemal Atatürk'e ve cumhuriyete karşı yürütölen din temelli muhalefетin temsilcisi ve en önemli ismi Türklükten istifa ettiğini kaçtığı yurt dışından açıklayan ve *"İşgalcilerin hakimiyetini tercih ederim."* diyen Mustafa Sabri'dir. Daha önce İttihatçılar karşısında dini muhalefет sergileyen Sabri, başından beri menfi tutum sergilediğı cumhuriyetin kurucu kadrosuna ve Atatürk'e karşı, hilafetin ilga edilişiyile birlikte daha sert üsluplu dini muhalefет takınır.³⁴⁰ Yalnızca din politikalarıyla sınırlı kalmadan siyasi her inkılabı dini değerler yükleyerek muhalefет eden Sabri'nin üslubu hakaretamizdir, tekfir ve tahkir edicidir. Atatürk'ün, kimi halifelerin edindiğı *zıllullah* sıfatını ve halifeliğı kendi liderliğinde reddederek, *"Ben Allah'ın gölgesi değilim; hakikat olan milletin*

³³⁹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler*, II, 917.

³⁴⁰ İstifa beyanını bir şiirle kaleme alan Mustafa Sabri, Türk kimliğine hakaret ettiğı şiirini şöyle bitirir: *"Yalnız Müslüman ve insan kalmak üzere Türklükten şeref ve izzetimle istifa ettim."* Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, (Çev.: Feridun Dinçer), İslami Medrese Yay., İstanbul 2019, 244.

mümessiliyim.” sözüne Sabri’nin verdiği cevap hem üslup bakımından hem de inançta tevazu ve edep bakımından sorunludur. “*Artık saraylar zıllullahların değil; zırtullahlarındır.*” yanıtıyla Sabri, kendine has İslamcı jargonu kullanır.³⁴¹ Mustafa Sabri’nin dini muhalefetine eşlik eden bir diğer tutumu da Türk karşıtlığıdır. Arapları Türklerden üstün tutarak “*Türklerin ve tüm Müslümanların Araplaşması gerekir.*” diyen Mustafa Sabri, Türklerin dillerinin değiştirilmesini isteyerek, Türklüğün Araplıkla mübadele edilmesi gerektiğini, Arap dilinin Türkçeden üstün olduğunu ifade eder ve Arapçılığın İslamcılık olduğunu iddia eder.³⁴² Mustafa Sabri, cumhuriyetin din politikalarına karşı yürüttüğü köktendinci muhalefetle, din dilinde millileşmenin dine aykırı olduğunu, Kur’an’ın tercüme edilemeyeceğini, Türkçe ezan okunamayacağını, bunu gerçekleştirenlerin dinden çıktığını ifade eder.³⁴³ Hilafetin lüzumunu savunan ve Müslümanları ancak hilafet makamının bir arada tutacağını iddia eden Mustafa Sabri, Türklerin Kur’an’ı Türkçeye tercüme ederek dini ortadan kaldırmayı planladıklarını iddia eder ve “*Temiz olanlardan başkasının el süremeyeceği Ku’ran’la laikliği benimseyen ladini Türklerin ne işi olabilir!*” diyerek cumhuriyetin milli din dili oluşturma politikalarında görev alanları ve idareyi tekfir eder.³⁴⁴

3.4.2. Said Nursi

Said Nursi, Bitlis’in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde doğmuştur. Doğum tarihinin 1874-78 yılları arasında olduğu bilgisi vardır.³⁴⁵ Soyunun peygamber soyu olduğunu iddia eden, gerek kendi anlatımında gerekse Nurcuların anlatımında olağanüstü yaratılışa sahip biridir. Nakşibendi tarikatına mensuptur ve üzerinde Sirhindi ile Mevlana Halid Bağdadi’nin etkisi vardır.³⁴⁶ Onun doğumu, peygamberlerin doğum hikayelerini andıran cinsten, bir müjde gibi anlatılır, çocuk yaşta sergilediği sıra dışı özellikleriyle tanıtılır. Yedi yıl sürecek tahsili birkaç ayda tamamladığından, rüyalarının doğa üstü güçleri bulunduğu kanıt olacak şekilde çıktığından söz edilir; Risale-i Nur’u rüyasına giren Abdulkadir Geylani’nin uyarısıyla yazdığı ve yine onun uyarısıyla

³⁴¹ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 218.

³⁴² Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, 160; İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler*, II, 939.

³⁴³ Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, 172.

³⁴⁴ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler*, II, 961.

³⁴⁵ İsmail Kara, Said Nursi’nin doğum tarihinin 1876 olduğu bilgisini verir, çoğunlukla kaynaklarda 1878 olduğu bildirilir. İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler*, II, 979-980.

³⁴⁶ Şerif Mardin, *Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, 101, 111.

cumhuriyetin politikalarına karşı din temelli muhalif duruş sergilediği ifade edilir: *“Mustafa Paşa’ya git! Onu hidayet yoluna davet et ve zulümden vazgeçmesini söyle! Onu namaza ve emri marufa davet et! Kabul ederse ne ‘alâ; aksi takdirde onu öldür!”* Bu anlatının sonunda Paşa’ya gittiği ve yanındaki alimlere üstün geldiği de anlatılır. Bütün ilimleri öğrendiği, Fizik, Kimya, Matematik, Jeoloji, Astronomi ilimlerinde Avrupalı alimlere de üstün olduğu Nurcular ve ona yakın olanlar tarafından aktarılır.³⁴⁷ Said Nursi, Kur’an-ı Kerim’de Nur Risalelerine ve Nurculara dair işaretler bulur, Nur ifadeleriyle; Al-i İmran, 3/138’de geçen haliyle kendisinin kastedildiğini ifade eder. Nasıl öldürüleceğini ve öleceği günü de bilir. Bu açıklamalarıyla Said Nursi, Yaşar Kutluay’a göre Şia’nın imamet teorisinden *Ricat* ve *Gayb* doktrinlerini kullanır.³⁴⁸

Said Nursi’nin cumhuriyet dönemi muhalifliği, II. Meşrutiyet döneminde sergilediği muhalif söylemin devamıdır. 1888’de Şeyh Mehmed Celali’den icazet alarak bitirdiği medrese eğitiminin peşi sıra kurmak istediği Medresetü’z-Zehra için siyasi iş birliği arayışına giren Said Nursi, önce II. Abdülhamit’e bir dilekçe sunarak kurmak istediği medresede mahalli dillerin eğitimde yer almasını ister. Bu talebindeki ifadelerinin akabinde tutuklanır. Serbest bırakıldıktan sonra Selanik’te İTC’nin önde gelen isimleriyle görüşür, Abdülhamit’i ve istibdadı eleştirerek meşrutiyeti över. Daha sonra II. Meşrutiyet’in politikalarına muhalefet ederek 1909’da kurulan İttihad-ı Muhammedi Fırkası’nın kurucuları arasına girer ve Volkancılar grubuna katılır. Volkan Dergisi’nde İslamcı muhalif söylemin temsilcisi olur ve yazdığı yazılarla 31 Mart olayını tetikleyenler arasında sayılarak tutuklanır, Divan-ı Harb-i Örfi’de yargılanır ve serbest bırakılır. Sonrasında Van, Şam, Beyrut ve İzmir güzergahlarının ardından yeniden İstanbul’a gelir ve kurmak istediği medrese planını Sultan Reşad’a takdim eder. Padişah’tan onay alan Said Nursi, 1918 yılında şeyhülislamlıktan da mahreç payesi edinir. Volkancılarla birlikte kurduğu İttihad-ı Muhammedi Fırkası’nın dağılmasının ardından dahil olduğu ve kurucuları arasında da yer aldığı cemiyetler; Teali İslam Cemiyeti ve Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti’dir. Şeyh Said isyanıyla irtibatlı olduğu fikriyle Barla’da sekiz sene tutulan Said Nursi, 1950 yılına kadar çeşitli yerlerde tevkif edilir ve en son Emirdağ’a nakledilir. DP iktidarıyla birlikte kendisine ve yazdığı

³⁴⁷ Eşref Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı, Eserleri, ve Mesleği*, Tan Matbaası, İstanbul 1957, 17-24.

³⁴⁸ Yaşar Kutluay, “Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursi ve Nurculuk”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, (Ed. Zeki Velidi Togan), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1966, III, 223.

eserlere itibar edilir. 1952’de yeniden yargılanarak hakkındaki suçlamalardan beraat eder ve 1957-1959 arasında yazdığı Risale-i Nur adlı kitaplar Latin harfleriyle neşredilir.³⁴⁹

DP iktidarının desteğiyle siyasi hayata yeniden katılım sağlayan Said Nursi, önceki dönemlerde bulunduğu talepleri gerçekleştirir; Menderes’in örtülü ödeneğiyle hareketi desteklenir ve kitapları yayımlanır. Said Nursi, yazdığı risalelerin hakikati içeren tek eser olduğunu iddia ederek Nurculuğu da hakikatin merkezi olarak sunar. CHP ve Atatürk karşıtlığına Nurculuğu İslam’ı temsil eden yol olarak konumlandıran Said Nursi’ye göre CHP kafirler medeniyeti, Nurculuk ise müminler medeniyetidir. Bu dikotomide Nurculuk aynı zamanda Mehdi cemaati CHP ise Süfyan komitesidir. Süfyan birliğini dağıtacak olan Nurculuk’tur. *Mürtedler, kafirler, deccaller ve zındıklar* grubu olan CHP içinde Atatürk ve İnönü de *deccaleyn* (iki deccal) olarak tahkir ve tekfir edilir.³⁵⁰ Said Nursi’ye göre millet İslam milletidir ve toplumu ayakta tutacak olan duygu dindir. Bu nedenle hukukun dini esaslarla belirlenmesi gerekir; çünkü kuvvetini beşeriyetten alan kanunlar, garplılaşmak adına dini ve maneviyatı yok etmiştir. Said Nursi’ye göre milliyet fikri Batı kaynaklıdır ve bu fikir Batı tarafından İslam milletini kırmak üzere Müslümanların içine atılmıştır.³⁵¹ DP’ye destek olan Said Nursi ve öğrencilerine Menderes de açıktan iltifat göstermiş ve 19 Ekim 1958’de Emirdağ’da zorunlu ikamet eden Said Nursi’yi ziyarete gitmiştir. Yeşil tuğralı bayrakla Said Nursi ve öğrencileri tarafından karşılanan Menderes ve DP milletvekilleri Nurculara ve Nurcuların fikirlerine destek vermiştir.³⁵²

Said Nursi’nin muhalif söylemi; hilafetin ilgası, laiklik, milliyetçilik ve din eğitimi üzerinden teşekkül eder. O, cumhuriyetin kurumlarını ancak kendi fikirlerinin uygulanması şartıyla onaylama arayışındadır. Diyanet’ten Nur Risalelerinin basılmasını ve yayılmasını talep ederken II. Abdülhamit zamanında dile getirdiği Nur okulu talebini cumhuriyet döneminde de yineler. Medresetü’z-Zehra talebine İstanbul Üniversitesi’nde Nur Medresesi açılması talebini de ekleyen Said Nursi, hakikatin Nur cemaati yolunda olduğunu ve cumhuriyetin Nur okulları kurmaya borçlu olduğunu

³⁴⁹ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler*, II, 979-980.

³⁵⁰ Said Nursi, *Sırr-ı İnnâ Aleyha Risalesi*, Derin Kültür Yay., İstanbul 2016, 37.

³⁵¹ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler*, II, 1013-1015.

³⁵² Çetin Özek, *Türkiye’de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İcyüzü*, 286.

Celal Bayar ve Menderes'e gönderdiği mektupla dile getirir.³⁵³ Said Nursi'ye göre laiklikle dinsizlik farksızdır; bu nedenle yeni devlet dinsizdir ve teokratik rejim ihdas edilene kadar yeni rejimle mücadele etmek gerekir. Atatürk için *deccal, süfyan, nefret-i ammeye layık adam* ifadelerini kullanır ve laikliğin *mutlak irtidat, deccalın yırtıcı rejimi, şerli inkılap* olduğunu söyler. Milliyetçilik fikrine de karşı olan Said Nursi hem Türkiye'de teokratik bir rejim kurulması hem de anayasası Kur'an olan beynelmilel bir İslam devleti kurulması gerektiğini söyler. Köktendinci ve Panislamizm din anlayışına aykırı olan milliyetçilik, onun için Müslümanların birleşmelerinin önündeki tek engeldir.³⁵⁴

Said Nursi'nin yazdığı Risale-i Nur kitapları Nurcular tarafından ilahi bir veçheyle sunulur ve daha önce tefsir kategorisinde yazılan eserlerin taşımadığı bir iddiayla pazarlanır. Bazı yönleriyle Hurufilik içeren kitapları, ayetlerin siyasi olarak gayba işaret ettiği tevillerini içerir ve tefsir şartlarını, yöntem ve usullerini taşımaz.³⁵⁵

3.4.3. Necip Fazıl Kısakürek

25 Mayıs 1905'te İstanbul'da doğan Necip Fazıl Kısakürek, birçok eğitim girişimini tamamlayamamış, iş hayatına bankalarda memuriyet ve müfettişlik görevleriyle başlamıştır. Yazarlığa çeşitli dergilerde şiirler, tiyatro oyunları ve hikayeler yazarak başlamış, eserlerinde Abdulhakim Arvasi'yle tanışıp Nakşibendi tarikatına girdikten sonra din teması ağırlık kazanmıştır.³⁵⁶ Necip Fazıl Kısakürek, Nakşi şeyhi Arvasi'ye intisap edene kadarki hayatını önceki hayat sayar ve sonraki hayatını diriliş olarak görür. Nurcuları destekleyen Kısakürek Nakşi-Nurcu birliğinin söylemini üretir. Siyasi iktidarla olumlu yahut olumsuz sürekli ilişkide olan ve din temelli muhalefeti 1945'le netleşen Kısakürek; Atatürk'ü, İnönü'yü ve vaktiyle cumhuriyetin inkılaplarını överken DP iktidarının geldiğini sezerek İslamcı muhalif kitleye yönelir. Başbakan olmasının ardından Menderes'i öven ve Celal Bayar tarafından *Ağaç* adlı dergisinin çıkarılması için milletvekillerinin 200 TL aldığı dönemde 1600 TL yardım alan Kısakürek, *Büyük Doğu* adlı dergisinin tirajını yükseltmek için de Menderes'in desteğiyle örtülü ödenekten destek alır. Sırasıyla CHP'yi, DP'yi, MNP'yi öven ve

³⁵³ Özek, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İcyüzü*, 250-251.

³⁵⁴ Çetin Özek, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İcyüzü*, 259-268.

³⁵⁵ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, I, 175-176.

³⁵⁶ M. Orhan Okay, "Kısakürek, Necip Fazıl", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2022, XXV, 484-488.

sırasıyla bu partileri terk eden Kısakürek bir dönem MHP'yle de yakınlaşır. MTTB ve Ülkü Ocakları arasında yer almak için de çeşitli yazılar yazar.³⁵⁷

1950 sonrası İslamcı muhalif söylemi netleşen Kısakürek, Atatürk'ü Allah'ın düşmanı olarak gördüğü yazılarında CHP'yi de tahkir edici biçimde dini temelde eleştirir.³⁵⁸ Kısakürek'e göre cumhuriyet dönemi maymunlar dönemidir ve cumhuriyetin nesli maymun neslidir. Namık Kemal, İTC mensupları, Ziya Gökalp ve cumhuriyetin kurucu kadrosu ona göre ceset üstündeki kurtlardır. Osmanlıcılık siyaseti güden Kısakürek'in dikotomik düşüncesinin bir tarafında zalim cumhuriyetçiler bir tarafında mazlum Abdülhamit ve Vahdettin vardır. Onun mazlum çevresinin içinde cumhuriyetin zulmettiğini ifade ettiği Şeyh Said, Said Nursi, İskilipli Atıf da vardır ve Şeyh Sait isyanının bastırılmasını mukaddesata saldırı olarak yorumlar. Said Nursi'yi kahraman olarak gördüğünü ifade eder ve Süleyman Hilmi Tunahan'ı da övgüyle yad eder.³⁵⁹ Atatürk ve cumhuriyetin fikir önderleri için, *bulanıklar, suyun öte tarafından gelenler* ifadelerini kullanan Kısakürek İslamcı söyleme geçmeden önce Halid b. Velid'e benzeterek övdüğü, Lozan Fatihi olarak gördüğü İnönü için de tahkir edici ifadeler kullanır. Kısakürek CHP'yi şeytan hizbi, DP'yi ise Allah hizbi olarak görür ve DP iktidarını Allah'ın hizbinin zaferi olarak tevil eder. Menderes'e “*Azat kabul etmez köleliğimizi buyurunuz.*” diye yazan Kısakürek, Malatya olayları sonucunda tutuklanınca “*Sevdiğimiz bizi bıraktı.*” diyerek sitem eder. 27 Mayıs 1960 ihtilalinin ardından örtülü ödenekten 174. 000 TL kullandığı ortaya çıktığında parayı İslami gayeler uğrunda harcadığını ifade eder ve ihtilal övücü yazılar yazmaya başlar. “*1960 yılının 27 Mayıs'ında bir yel esti ve kirli çamaşır sepetimizdekileri hallaç pamuğu gibi savurdu, ahlaki çöküntümüzün şifacısı oldu. Ameliyat olduk ve iş her zamankinden daha muhtaç olduğumuz şifaya kaldı. Bu ihtiyacı bu kadar keskin belirten ameliyata minnettar olsak yeridir.*”³⁶⁰

Necip Fazıl Kısakürek'in din temelli muhalefesinde söylem, Doğu-Batı dikotomisini de içerir. Ona göre cumhuriyet rejimi Doğu'ya karşı Batı'nın baskısının aracıdır. Edward Said'in Şarkiyatçılığa atfettiği Doğu-Batı dikotomisini kullanan

³⁵⁷ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 231-266.

³⁵⁸ Necip Fazıl Kısakürek, “Allahsız”, *Büyük Doğu*, 5(40), 1950, 6-11.

³⁵⁹ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 280-292.

³⁶⁰ Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, 301.

Kısakürek'e göre, Batı'nın aydınlanma sonrası Doğu'ya nüfuz etmesi karşısında *Büyük Doğu* tekniğin ve ahlakın bir aradalığıyla savunulabilir. Kapitalizm ethosuna öykünen görüşlerinde minareler ve fabrika bacaları aynı kutsal örüntü içine çekilir.³⁶¹

3.4.4. Kadir Mısıroğlu

23 Ocak 1933 yılında Trabzon'un Akçaabat ilçesinde doğan Kadir Mısıroğlu, kurduğu Sebil Dergisi'nde yazdığı yazılarda ve Sebil Yayınevi'nde ürettiği kitaplarda bilinmeyen tarihin ifşa edicisi olma iddiasıyla tanınır. Akademik tarihçiliği olmayan *üstat* namı Mısıroğlu'nun tarihçi kişiliği Osmanlıcılık üstünedir ve cumhuriyetin kuruluş yıllarıyla hesaplaşır. Fikirlerinin Necip Fazıl Kısakürek etkisiyle *Büyük Doğu*, *Sebilürreşad* ve *Serdengeçti* dergileri ile tanışmasıyla şekillendiğini ifade eden Mısıroğlu'nun Atatürk karşıtlığı öğrencilik yıllarında başlar ve girdiği bir tartışma nedeniyle okuldan uzaklaştırma cezası alır. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencisi olduğu ellili yılların ortalarında komünizmle mücadele siyasetinin savunucularındandır ve sağ siyaseti benimsemeyi hayatı boyunca sürdürür. 1964 yılında *Sebil Yayınevi*'ni kuran Mısıroğlu'nun tarih yazarlığı *Lozan Zafer mi Hezimet mi* kitabıyla başlar. Atatürk ve cumhuriyetin ilke ve inkılapları hakkında yazdıkları nedeniyle kitapları toplatılır ve yargılanır. Verilen cezalardan af kanunlarından ve Bakırköy Akıl Hastanesi Adli servisindeki kontrollerin ardından yararlanarak kurtulan Mısıroğlu, MSP'den milletvekili adayı olduğu 1977 seçimlerinde seçilemez; fakat partinin idari kadrosunda görev alır. 1980 darbesinin ardından yurtdışına kaçır ve 1983'te geri dönme çağrılarını cevapsız bıraktığı için vatandaşlıktan çıkarılır. İltica isteğiyle yurda dönen Mısıroğlu, din temelli muhalefetin yüzü haline gelir, nevi şahsına münhasır kılığıyla dikkat çeker. Fesi cumhuriyete isyan tavrı olarak taktığını belirten Mısıroğlu için cumhuriyet, Osmanlı efradına zulmeden ve politikalarıyla din düşmanlığı yapan bir rejimdir.³⁶² Osmanlı hanedanı yurttan zorla kovulmuş, hanedan üyelerine zorbalık yapılmış ve mirasları yağmalanmıştır. Osmanlı Devleti İslam'ın sancaktarı bir devlettir ve ona nefret duymak ancak Hristiyanların işi olabilir. Mısıroğlu'na göre Osmanlı düşmanlığı İslam düşmanlığıyla eş anlamlıdır; çünkü Osmanlı Müslümanların

³⁶¹ Fırat Mollaer, *Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi Politik Denemeler*, İletişim Yay., İstanbul 2016, 140-153.

³⁶² Ekrem Mücahit Sarı, "Siyasal Görüşleri Çerçevesinde Kadir Mısıroğlu'nun Popüler Tarih Yazarlığı ve Yayıncılığında Metodolojik Sorunlar", *Tarihyazımı*, Yaz, 2023, 5(1), 102-129, 106-110.

haçlı karşısındaki tek hamisidir.³⁶³ Vahdettin'in Mustafa Kemal Atatürk'ün Anadolu'daki faaliyetlerini yasaklamasını savunan Mısıroğlu, sultanın işlerini hanedandan birine vermesinin onun hakkı olduğunu ifade eder ve Vahdettin'in Atatürk'ün yanına verdiği şehzade Ömer Faruk Efendi'yi reddedip geri göndermesiyle ilgili Vahdettin'in şöyle dediğini yazar: “*Seni kabul etmeyeceğini biliyordum oğlum, Mustafa Kemal Paşa'nın saltanat ve hilafete karşı kötü emeller beslediği bir kere daha teeyyüd etti.*”³⁶⁴ Vahdettin'in kaçışıyla ilgili “*Sultan Vahideddin yerinde otursaydı ona dokunmayacaklarmış gibi fikir yürütmek astarı yüzüne uydurmaya çalışmaktan başka nedir?*”³⁶⁵ diyerek hanedan üyelerinin yurttan çıkmazlarsa devrimciler tarafından öldürüleceğini iddia eder. 1908 yılı ilk Türk Devrimi dahil Türk milliyetçilerinin hareketlerinde ise padişahı katletmek, ona zarar vermek, ailesini ortadan kaldırmak gibi Avrupa ve Bolşevik devrimlerinde görülen örneklere rastlanmaz. Yeniçeri-İlmiye iş birliğiyle gerçekleştirilen isyanlarda görülen hanedan üyelerinin idamı ve hanedan içinde gerçekleşen kardeş katlinin örnekleri Türk Devrimlerinde görülmez.

Hilafetin ilga edilmesini Mustafa Sabri'nin görüşleriyle telin eden Mısıroğlu saltanatın ilga edilmesinin asıl maksadının hilafet üstünde oynanan oyun olarak görür ve Abdülmecit'i halife atamanın tepkileri çekmemek adına olduğunu ifade eder.³⁶⁶

Osmanlı dönemini ve cumhuriyet dönemini şahsi ön algısıyla ayıran Mısıroğlu'nun cumhuriyet dönemi politikalarıyla hesaplaşma meselelerinden biri Lozan Anlaşması'dır. Ona göre Lozan Batı için kazançken Türkiye için kayıptır ve bu fikrini “*Lozan hezimettir.*” görüşü ile sloganlaştırır. Kıbrıs'ın Lozan'da kaybedilişinin ön sebeplerini İttihatçıların politikalarına bağlayan Mısıroğlu'na göre Osmanlı hanedanı hiçbir başarısız siyasetin ve toprak kaybının nedeni değildir ve Kıbrıs Lozan görüşmelerinde yer alan Türkiye temsilcileri tarafından hiçbir gayret gösterilmeden İngiltere'nin kontrolüne ve Yunanistan'la gerçekleştirilecek mübadele politikasına terkedilerek karar alınmıştır. Lozan Hezimet, Musul'un da benzer biçimde Türk

³⁶³ Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, Sebil Yay., İstanbul 1992, 22-27.

³⁶⁴ Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, 94.

³⁶⁵ Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, 99.

³⁶⁶ Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, 103-105.

heyetinin beceriksizliğiyle kaybedilmesinin nedenidir ve Lozan'da Misak-ı Milli iddiasından vazgeçilmiştir.³⁶⁷

Kadir Mısıroğlu'nun cumhuriyet muhalifliğindeki en önemli meselesi hilafetin ilga edilişi ve devletin laiklikle tesis edilmesidir. Ona göre devletin resmi bir dili olmasıyla resmi bir dini olması eşdeğerdir ve devletin dininin İslam olduğu maddesini anayasadan çıkarmak devleti dinsiz bırakmak anlamına gelir. Milli Mücadele döneminde Atatürk'ün dine sarıldığını, konuşmalarında ileride izleyeceği siyaseti gizlediğini ifade eden Mısıroğlu Atatürk'ün hilafete veryansın edene kadar dinin gücünden yararlandığını ifade eder.³⁶⁸ Ağa Han ve Emir Ali'nin İngiliz taraftarlığıyla hilafetin ilga edilişine itiraz ettikleri yorumları karşısında Mısıroğlu, Ağa Han ve Emir Ali'nin, İngilizlerin isteğiyle değil; her şeye rağmen samimi duygularla hilafetin ilga edilişine itiraz ettikleri ihtimali üzerinde durur, Ağa Han ve Emir Ali üzerinden hilafeti itibarsızlaştıranların cumhuriyetin kurucu kadrosu olduğunu ifade eder.³⁶⁹ Çünkü Hindistan hilafete en çok ihtiyaç duyan yerdir ve Şii Sünni birlikteliği için Ağa Han ve Emir Ali hilafetin gerekliliğini talep etmişlerdir.³⁷⁰

Mısıroğlu, inkılapların işgalden daha fazla işgal olduğu iddiasıyla harf inkılabını eleştirir ve Türkçenin yozlaştırılmasına harf inkılabının neden olduğunu belirtir. İslamcı *Gençliğin El Kitabı*'nda Osmanlı Devleti'nin İslam devleti olduğunu iddia eden Mısıroğlu için cumhuriyet rejimi karşısında İslamcı bir mücadele gerekir ve bu görev gençlerindir.³⁷¹ Mısıroğlu, İslamcı grupların ayrıklığından yakınır ve birleşmeleri gerekirken birbirleriyle mücadele etmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir. İslamcı gruplar arasında önemsenmeyecek derecede küçük farklılıklar vardır; bu sebeple İslamcı gençler diğer gruplar hakkında düşmanca fikirler beslememeli, o grupların görüşleri hakkında iyi niyetli olmalıdır. Gençlerin vazifesi düşmanı doğru tespit etmek ve topyekun ona karşı mücadele etmektir ki düşman, cihan imparatorluğu Osmanlı'yı yok eden garplılaşma hareketidir.³⁷² İslam ile yönetilmeyen ülkelerin Müslümanları için muhalefet seçeneklerini sıralayan Mısıroğlu, ilk seçeneğin mücahede olduğunu ifade

³⁶⁷ Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi Hezimet mi Maddi Kayıplar*, Sebil Yay., İstanbul 1992, I, 63-74, 141-149.

³⁶⁸ Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi Hezimet mi*, Sebil Yay., İstanbul 1979, III, 242-246.

³⁶⁹ Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi Hezimet mi*, III, 250.

³⁷⁰ Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi Hezimet mi*, I, 252.

³⁷¹ Kadir Mısıroğlu, *İslamcı Gençliğin El Kitabı*, Sebil Yay., İstanbul 2008, 164-180.

³⁷² Mısıroğlu, *İslamcı Gençliğin El Kitabı*, 182-185.

eder. Buğzetmek, sabretmek, her ne kadar cihat etme emrini yerine getirmekle denk olmasa da ona göre en azından kafir olmaya engeldir. Buğzetmek, sabretmek ve imkanlar oluşuncaya kadar isyan etmemek seçeneklerini tercih eden Mısıroğlu için, *huruç al'es-sulta* şartları sağlandığında cihat etmek vaciptir. Şartlar el vermediğinde isyan etmenin Donkişotluk olduğunu ifade eder ve isyanın sebep olacağı sonuçlardan kaçınmayı tavsiye eder. İslamcı gençler, fiili isyan yerine çalışkan olmalı ve ataleti terk etmelidir.³⁷³

Türk milliyetçilerini, Türk-İslam siyasetini tahrif etmekle suçlayan Mısıroğlu'na göre milliyetçiler, kan bağına din bağına tercih edenlerdir. Tevfik Fikret'i *Tarih-i Kadim* şiiri nedeniyle eleştirip tahrifçiler arasına katar; Fikret'in Osmanlı düşmanı olduğunu, Osmanlı tarihine sövdüğünü belirtir ve dostu olduğu için Mehmet Akif Ersoy'u da tahrifçiler arasına katar.³⁷⁴ Besim Atalay'ı da tahrifçiler arasında zikreder ve İslam'ı kaldırıp milliyeti yerine koyan politikalara destek olmakla suçlar. Din dilinde millileşme politikalarında yer almasını Arapça düşmanlığı olarak yorumlar ve dilci olması nedeniyle Atalay'ın Türkçeye de suikast düzenlediğini ifade eder. Güneş Dil Teorisi çalışmaları ve milli din dili inşası çalışmaları nedeniyle eleştirdiği Besim Atalay hakkında, *"Bu batıl yolda ölümüne devam etmiştir."* der ve Atalay'ın tarikatların toplum birliğini bozduğu yönündeki görüşlerini tarikat düşmanlığı olarak yorumlar. Önce milli din talebi nedeniyle samimi Müslüman olmadığına hükmettiği Atalay'ın daha sonra Müslüman olmadığına hükmeder.³⁷⁵ Laikliğin İslam'la bağdaşmadığını, şeriatın hayatın tamamına vakıf olmakla Yahudilikle benzeştiğini belirten Mısıroğlu'na göre laiklikle İslam tahrif edilmiştir ve bu vesileyle İslam'la mücerret Türklük de tahrif edilmiştir. Kurtuluş Savaşı'nın din duygusunun verdiği güçle kazanıldığını, Atatürk'ün de dinin gücünden yararlanarak ve ulemanın desteğini temin ederek başarıya ulaştığını iddia eden Mısıroğlu'na göre, hilafetin kaldırılması ve laikliğin uygulanması politikasının arkasında İngiltere vardır. Mısıroğlu'nun iddialarına göre Haham başı Hayim Naum Efendi, Lord Gürzon'un barış şartı olarak hilafetin kaldırılması isteğini Atatürk'e sunması üzerine başta halife olmak isteyen ve dini kullanmakta tereddüt

³⁷³ Mısıroğlu, *İslamcı Gençliğin El Kitabı*, 192-193.

³⁷⁴ Kadir Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, Sebil Yay., İstanbul 2010, I, 395-420.

³⁷⁵ Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, I, 444-484.

etmeyen Atatürk, İngiltere'nin şartına uyarak hilafeti ilga etmiştir ve İslam karşıtı fikirleri böylece başlamıştır.³⁷⁶

Ziya Gökalp'i devleti tamamen İslamsızlaştıran milleti de biraz İslamsızlaştıran politikaların fikir babası olduğunu ifade ederek tahrifçiler arasında zikreden Mısıroğlu'na göre, milliyetçi görüşleriyle Osmanlı'nın temelini yıkan kişi, dinin devletten ayrılması gerektiği fikirleriyle nasların hükümlerinin bağlayıcılığını reddeden Ziya Gökalp'tir.³⁷⁷

Kadir Mısıroğlu'nun tarihçiliğinin objektif tarih yazarlığı kriterlerine uygun olmadığı, referans sunduğu kaynakların bir kısmını tahrif ettiği, verdiği kaynaklarda kelime ve cümle değişikliği yaptığı yönünde tespitler vardır. Hanedan efradının sürgün hatıratıyla ilgili yazılan eserlerdeki ifadeleri duygusal biçimde dönüştüren Mısıroğlu, bazı referans aldığı kaynakları da Atatürk'ün kahramanlığının anlatıldığı pasajları çıkararak alıntılar. Tarık Mümtaz Göztepe'nin hatıratından yararlanırken, İttihatçılarla ve Mustafa Kemal Atatürk'le ilgili müspet ifadeleri yok ederken hanedan hakkındaki anlatıya Osmanlı'nın mağdur edildiğini gösteren duygusal eklemeler yapar. Göztepe'nin *Dağıstan Arslanı İmam Şamil* isimli kitabını kendi yayınevinde bastıran Mısıroğlu, kitapta Atatürk'ün övüldüğü pasajları çıkarır ve metinlere bu müdahaleyi meşru bularak Necip Fazıl Kısakürek'in de aynı yöntemle kaynak kullandığını ifade eder.³⁷⁸

Kadir Mısıroğlu'nun Osmanlıyı ve cumhuriyeti yorumlaması ideolojik tarihçiliğiyle yön bulur ve süreçten, realist siyasetten uzaktır. Niyet okuyucu, popülist ve niteleyen biçimde yazdığı kitaplarında cumhuriyetin tarih yazınına tersine çevirir ve gizlenmiş sırları ifşa eden bir tavır takınır. Olayları, kaynakları ve kişileri cumhuriyete muhalifliği oranında övücü, cumhuriyetçi oranında da kötücül ele alır. Mısıroğlu'nun tarih metodolojisi objektif tarih yazarlığı kriterlerince değil; hedeflediğine uyarlama üslubuyla ilerler.³⁷⁹ Anti-Kemalist tarihçiliği, Osmanlı'yı mutlak övülesi, cumhuriyet dönemi politikalarını ise mutlak yerilesi zamanlar olarak ele alan Mısıroğlu'nun en önemli kaynaklarından biri 1967 yılında *British Museum*'dan kendisine gönderilen Rıza

³⁷⁶ Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, I, 486-491.

³⁷⁷ Kadir Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, Sebil Yay., İstanbul 2011, II, 137-155.

³⁷⁸ Sarı, *Siyasal Görüşleri Çerçevesinde Kadir Mısıroğlu'nun Popüler Tarih Yazarlığı ve Yayıncılığında Metodolojik Sorunlar*, 114.

³⁷⁹ Sarı, *Siyasal Görüşleri Çerçevesinde Kadir Mısıroğlu'nun Popüler Tarih Yazarlığı ve Yayıncılığında Metodolojik Sorunlar*, 125.

Nur'un hatıratıdır. Türk milliyetçisi kimliğiyle tanınan Rıza Nur'un, *Hayat ve Hatıratım* kitabını yazdığı sıralarda sağlıklı ruh haline sahip olduğu iddia edilir ve muhalif kişiliğinin milliyetçi kişiliğiyle yan yana olduğunun da unutulmaması gerekir. Mono-diyalog biçimindeki hatırat, Atatürk'e ve ailesine küfürlerle, hakaretlerle doludur. Rıza Nur, Türk milliyetçisi kimliğiyle geçirdiği siyasi yaşamının ardından hatıratında milliyetçi politikalarla gerçekleştirilen inkılapları eleştirir, hilafetin ilga edilmesini tenkit eder. *Hayat ve Hatıratım* kitabı birçok bakımdan şüphe barındıran bir kitaptır. Rıza Nur'un ölümünden yirmi beş yıl sonra 1967'de basılan kitap, *British Museum*'da Şark yazmaları bölümünde bulunur ve o zamana kadar Rıza Nur'un yakın arkadaşlarının kitaptan haberi yoktur. Son döneminde de yanında bulunan Reha Oğuz Türkkan, kitabı 1970'te Almanya'da bulup okuduğunu söyler. Hüseyin Nihal Atsız'ın mezar taşına "Türklük için yaşadı, öldü." diye yazdırıldığı Rıza Nur'a ait olduğu söylenen hatıratın onun tarafından yazılmadığı yönündeki iddialar önemi haizdir; fakat muhalif kişiliği, yeni yönetim kadrosu içinde yer almayı ve sağlık koşulları nedeniyle hatıratın ona ait olabileceği yönünde de görüşler vardır.³⁸⁰

3.5. İSLAMCILIĞIN POLİTİK PSİKANALİZİ

Tek tanrılı dinler, dini metnin kaynaklığında ideal bir öğretinin yayıldığı ve Yahudilik dışında evrensellik iddiası olan dinlerdir. İdeal öğretinin yapısı ise anlayışlara, zihniyetlere göre çeşitlilik arz eder ve her zihniyet kendi ideal öğretisini kurtuluş getiren öğreti iddiasıyla dayatır.³⁸¹ Dinin toplumsal boyutuna değmeden dinde siyasal boyut icat eden ve iktidarı elde etmenin formülü haline gelen dini ideoloji, dinin dünyevileşmesinin en sert biçimidir. Bu bağlamda İslamcılık; dini, ideoloji olarak üretmekle dünyevileştirir, ideal bir siyaset olarak yaratmakla birbirinden ayrı alanları birleştirir ve dünyayı dinileştirme isteğiyle hareket ederken uhrevi olanı dünyevileştirir.³⁸² Dünyevi olanla uhrevi olanın birbirine girdiği ideolojik din anlayışında ne tam anlamıyla dünya vardır ne de uhrevi olanın bilgisine artık ulaşılır. Dünyada hükmeden öznel bir din hakikatini hakim kılabilmek adına uhrevi olanın anlamlarının dönüştürüldüğü anlayışta tüm yargılar Tanrı'nın kudretine havale edilir ve

³⁸⁰ Zakir Avşar, "Türklük İçin Yaşayıp Ölen Adam Dr. Rıza Nur ve Tanrıdağ Dergisi", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 3(I), 45-77, 58, 60, 74.

³⁸¹ Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, (Çev.: Bülent Peker), Ümit Yay., Ankara 1994, 15.

³⁸² Giorgio Agamben, *Dünyevileştirmeler*, (Çev.: Betül Parlak), Monokl Yay., İstanbul 2017, 131.

Tanrı'nın yargısı, uygulanacağı yer olan dünyaya çekilir. İslamcı zihniyet, haklılığını kendi malikliğini, kudrete indirgediği Tanrı'yı kullanarak gerçekleştirmenin yolunu böyle bulur. Yasanın kutsal olduğu ve kültürler üstü, insanüstü olarak algılandığı ideolojik din zihniyetinde herkes için, her kültür ve topluluk için tek bir ideal iyi vardır.

Ulus devletler sonrası İslamcılık, ulusa karşı İslami ulus birliği iddiasıyla, siyasal iktidara karşı, kültür ve halk karşıtı bir dini öğretiyle konumlanır. İslamcı zihniyetler, genellikle bir toplum ya da halk teorisine değil; devlet ve iktidar teorisine sahiplerdir ve toplum, hakikate tek başına sahip olan bu zihniyete göre baskılanacak olandır, siyasi ve kültürel projeksiyonlar olarak kurgulanan hakikatin dayatma alanıdır. Modernizmin etkisinde yer yer onunla uyumlu, onunla doğan ve ona karşı olan İslamcılık, modernizmin imkanlarını kullanarak modern yaşama anti pozisyonla, karşıt bir kültürel ve sosyolojik açıdan eklemlenir ve süratle ikircikli bir yapı halinde uyumlanır. Çağdaş yaşamın dinamiklerini kullanarak arınamacı, tek hakikatçi erdem anlayışıyla zamanı yadsıyan biçimde çağdaş yaşama karşı varoluşunu korumaya devam eder.³⁸³

İslamcılık, bir Türk düşüncesi olarak doğmuştur ve II. Meşrutiyet dönemindeki kültürel İslamcılık formlarından gittikçe sıyrılarak zamanla köktendinciliğe ve Selefizme evrilmiştir. İktidarın ve toplumun bozuluşunu dinî bozuluşa bağlayan İslamcı zihniyetler, çözümü dine sonradan dahil edilen unsurların temizlenmesinde bularak, refleksif bir köktenci tutum sergilemiştir. Müslümanların Batı karşısındaki geri kalmışlığının telafi edilmesi adına ıslah ve ihya hareketleri, çoğunlukla Kur'an'ın vazettiği İslam'a ve peygamber dönemine dönüş düşüncesi olarak ortaya çıkmıştır. Selefî içerdiği tarihler ve kişiler ise ihyacı her düşünür için aynı değildir. Örnek olarak çözüm için selefî dönülmesi gerektiği kanaatini taşıyan Muhammed Abduh için Eş 'ari ve Mâturîdî de selefî dahil alimlerdir. Köktenci İslamcılığa göre sonradan ortaya çıkan bidatler ve tarihi seyrin içindeki uygulamalar taklit, canlandırıcı ve taklit olmayan kurallar ise asıl olan tarihte, kökendedir.³⁸⁴ Köken arayışı, cumhuriyetin din söylemi karşısındaki bazı İslamcı zihniyetler için, yerini Osmanlı tarihinden bulabilmiştir.

Kültürden ayrı mutlak ahlak, bilgi ve yasa varsayımını kullanması nedeniyle köktenci İslamcılığın kısmi olarak kartezyen tutumu kullandığı iddia edilebilir.

³⁸³ Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, 40.

³⁸⁴ Hanifi Şahin, "İhya Islah Hareketleri ve Selefîlik İrtibatı", *Mezhep Araştırmaları*, IX / 1 (Bahar 2016), ss. 1-37.

Descartes'a göre, gelenek ve görenek yozlaşmanın kaynağı olarak görülmeliyken herkes için nesnel ve kurtarıcı olacak bilginin, kültürün dışında aşkın bir yasadan gelmesi gerekir.³⁸⁵ Öğrenmeyi, sosyokültürel, iktisadi ve milli yapıdan bağımsız olarak aşkın biçimde konumlayan köktendincilik, kendi aydınlanmasını apriori bütünsel bir ahlak toplamı olarak dayatarak ussal dinî aydınlanma anlayışını üretir. Ussal köktendinci aydınlanma, maddenin kendi dışında bir uzam varlığına dayandığı görüşü taklit ederek bilgiyi ve ahlakı doğanın dışında konumlandırır. Köktendincilikte, kültürün dışında olduğu ve her kültürü kapsadığı varsayılan üst ahlak yasası beşeri yaşama uyarlanmaya çalışılır ve dış ahlak yasası karşısında kültürlerin önemsizliği tezahür eder. Aydınlanmacı köktendincilik için kültürden, üretim biçimlerinden bağımsız mutlak dış ahlak vardır ve birbirine eşit tüm kültürlerden üstün olması nedeniyle tüm kültürler için geçerlidir. İleri ve geri kültür kabulü olmayan ussal aydınlanmacı köktendinciliğin esas aldığı dış öğretinin; herkesi, her toplumu aynı biçimde ve eşit derecede eğiteceği iddiası realitedeki gelişim ve ahlak farklılıklarını görmezden gelir.³⁸⁶

Kutsal metinlerin toplumsal tekamüle uyumlu olarak biçimlendiği görülür ve kültürün dışında bir ahlak bulunamaz. Sosyokültürel alanın dışında bilgi vardır; ancak ahlak, iktisadın ve hukukun zemininde kültürün ögesi olmak, ondan kaynaklanmak durumundadır.³⁸⁷ Dinin, kültürü dışlayan biçimde yorumlandığı köktendincilik, kültürden ayrı, onun tamamen dışında ve buyurgan bir ahlak teorisine sahiptir. Kendi aydınlanma teorisini ve pratiğini ulus karşısında dizayn eden köktendincilik, postmodernizmin izafiyetçi anlayışına tüm kültürlerin eşit olduğu kabulüyle dahil olur ve realist olmayan söylemle kendi kültürünün din anlayışını inkar eğilimindedir. *“Görelilikçilik, başkalarının mutlakçılığına destek çıkar. İşte bu yüzden onun görelilikçiliği kendi kendiyile çelişen bir mutlakçılığı bağrında taşır.”*³⁸⁸ diyen Gellner'den hareketle Türkiye'de milli din dili oluşturulması yönündeki politikalar karşısında din temelli muhalefet sergileyen köktendinciler, postmodernizmin izafiyetçi

³⁸⁵ Descartes'a göre, *“Yanılığa düşen Tanrı'nın yarattığı insan değil; kültür tarafından yoldan çıkarılmış insandır.* Kültürün hor görüldüğü ve yasanın toplum dışında aşkın bir yerden gelmesi gerektiği fikriyle kartezyen akılcılık köktendinci düşüncede tekrar edilir. Bkz. Ernest Gellner, *Dil ve Yalnızlık Wittgenstein, Malinowski ve Habsburg İnkılabı*, (Çev.: G. Aysu Oğuz), Kabalcı Yay., İstanbul 2013, s.81; Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, 61.

³⁸⁶ Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, 117-120.

³⁸⁷ Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, 83.

³⁸⁸ Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, 109.

karakterini sergileyerek, kendi kültürlerinin din anlayışını ve din dilini inkar ederken, bir diğer milletin kültürünü din olarak sahiplenirler ve Arapçayı kutsarlar.

İslamcı zihniyetler, günümüzde hem modernizmin dinamikleriyle hem de ona karşı postmodernizmin düşünce kollarıyla cumhuriyetin din söyleminin karşı söylemi olarak konumlanırlar. Ulusun halk-devlet birliği; ulus devlet birliği fikrine halkın kültürel ve inanç kodlarının devlet tarafından benimsendiği uluslaşmış milli din anlayışına karşı postmodern karakterle var olurlar. Postmodernizmde, yabancı kültürün milli kültüre mutlak eşit olarak kabul edilmesine olanak tanıyan izafiyetçilik ve öznelcilik, cumhuriyetin din söylemi karşıtlarının kullandığı söyleme hakimdir. Etnografiyi ve Antropolojiyi ulus altı düzlemde ve ulus öncesi tarihten seçerek yorumlayan köktendincilik, ümmet birliği idealizmine uygun olarak kendi milletinin dışından mutlak eşit kültür ve eşit din yorumu seçer. Nesneyi ve tarihi görmezden gelen köktendincilik böylece kendi aydınlanma karşıtı aydınlanma iddiasını ortaya koyar ama bu, geri dönüş yolunu seçen bir aydınlanmadır. Postmodernist köktendinciliğin teolojisi, teolojiden kayarak kültürü ve zamanı görmezden gelir. Oysa teoloji kültürden bağımsız değildir; onunla uyumludur.³⁸⁹ Siyasetin, kültürün ve sosyal tabanın etken olmadığı bir teoloji yoktur ve İslam, dini metniyle ilk muhatabı olan topluma o toplumun kültürel kodlarıyla hitap ederek, dönüştürdüğü geleneklerin yanında koruduğu gelenekleri de ifade eder. Toplumların hazır bulunuşluklarına hitap eden tek tanrılı dinlerin kuralları, yukarıdan aşağı hareket eden yasayı aşağıdan yukarıya doğru hareketlenme vesilesiyle işler. Gelişim, şimdinin geçmişi inşa edebildiği müddetçe vardır; bu yüzden teoloji belirleyici olmaktan çok belirlenen bir yapıya sahiptir, tarihsel olarak sonralığa tabidir ve sonradan tezahür eder.

Dinde öznelciliğin dışı vurumu olan ama bu özneliğin hakikati tekele alma iddiasıyla var olan köktendincilik, dinin ideolojik doğumudur. Köktendincilik, kendini köksüz bulan zihniyetin kök salma girişimidir. İdealist zemininde bir ideal yıkımından sonra yeniden idealleştirmeye dinin ele alınması ve o idealleştirme vasıtasıyla köktendinci zihniyetin hayatta kalmasıdır.³⁹⁰ Aynı ideal yıkımının ve yeniden idealleştirmenin merkezine çekilen kişiler o zihniyet içinde birbirlerine benzerler ve

³⁸⁹ Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, 49.

³⁹⁰ Fethi Benslama, *Ölüm Siyaseti Cihatçı "Üst Müslümanlar"*, (Çev.: Orçun Türkay), İletişim Yay., İstanbul 2019, 28-33.

kendi tekil benliklerini duyumsamaz olurlar. Bir varlığın ve yüzün bir toplum içinde tek bir yüz olarak biçimlenmesinin değil de kendisi olarak toplumun içindeki herkese benzeyerek özel olduğunu ifade eden Agamben'e göre özel olan kişiselleştirilemeyecek alandır ve haset duyan kişi özel alana kıskançlık besleyerek farklılaşan kişidir. "*Kıskanç kişi özeli kişisel olana karıştırarak katar, gaddar kişiyse kişisel olanı özel alana katar.*"³⁹¹ diyen Agamben'den hareketle köktendinci örgüt üyelerinin lider benimsedikleri kişiyle özdeşleştikleri ve birbirlerine benzeyerek toplumdan ayrıldıkları görülür. Köktendinci örgütlerin ve kapalı cemaatlerin üyeleri, birbirlerine benzerler; fakat toplumun hiçbir ferdine ve nihayetinde bütününe benzemezler. Kollektif şuurun ve yasanın dışında ulus altı biçimde konumlandıkları oluşumları içinde ayrı ve aykırı varoluşla durdukları topluma tek kurtuluş, tek hakikat yolunun kendilerinde olduğu fikrini dayatırlar. Eğer iktidarla ilişkileri güçlüyse, ekonomik kurtuluş olarak da var olmaları kaçınılmazdır. Köktendinci örgütlerin ve kapalı cemaatlerin üyelerinin çoğunlukla tekil benlikleri ve adları yoktur; onlar cemaatlerine ad veren liderlerinin adlarıyla anılırlar ve her bir fert kendi adını ve hikayesini değil; Nurculuğu, Süleymancılığı, Fetullahçılığı, Nakşibendiliği yansıtır, cemaatlerinin adlarının altında kendi adlarını silerler. Bu var olamama durumu, travma psikolojisi içindedir ve Engels'in tespitiyle karşıtı haset ve arzu içinde iktidara çeker. Din söylemli bir hareketin iktidarı dinsiz addederek iktidarı talep etme siyaseti, ekonomik nedenler üstünde yükselen arzu siyasetidir.³⁹²

İslamcılık, günümüzde din ve devlet ilişkisine dair bir değersizleştirme ve idealize etme ideolojisidir. İdealizasyonlar, realite alanını, bir politikanın uygulanma saiklerini görmezden gelen ve ideolojinin, üstüne konumlandırıldığı nesneyi mutlakiyetçi biçimde algılayan tasarımlardır. Klein, idealizmin realiteyi görmeyen, benimseyemeyen bir çocukluk travması olduğunu iddia eder. Freud'un arzu nesnesinin kaybında bulunduğu travmayı Klein, doğuştan gelen sevme yetisinin kazanılmamasıyla nesneyi kötücül ele alan hasede bağlar.³⁹³ Yok olma, ölme ve zulme uğrama korkusuyla çocuk, dış dünyada bulunduğu ilk şeye; annenin memesine saldırır ve iyi-kötü olarak böldüğü nesnenin iyi tarafını idealleştirip kötü tarafına kusmuğunu bulaştırarak dünyayı böler. O, nesneyi

³⁹¹ Agamben, *Dünyevileştirmeler*, 100.

³⁹² Engels'in 1894/5'te *Die Neu Zeit*'de yayımlanan Müslümanların Kuzey Afrika'daki ayaklanmalarının Mehdi karakteriyle ilgili tespitlerini içeren makalesinden aktaran Gellner, *Müslüman Toplum*, 91.

³⁹³ Melanie Klein, *Haset ve Şükran*, (Çev.: Orhan Koçak, Yavuz Erten), Metis Yay., İstanbul 2021, 10.

bütünleştirebileceği süreçten yoksundur ve nesnesi tarafından aynı anda hem tehdit edilip hem korunur. Klein'ın "*erken benlik*" olarak tanımladığı bu süreçte "ben" böldüğü iyi ve kötü arasında iyiyi kontrol altına alma, ona hakim olma, kötüyü de saldırganlaşarak yansıtma biçiminde ele alır ki bu saldırganlığın kaynağı paranoid şizoid zulme uğrama kaygısıdır.³⁹⁴ Tehdit eden ve aynı anda koruyan bu ilk nesne algısı, dünyanın düalist bölünüşüdür ve bir yarısını idealize ederken diğer yarısını şeytanlaştırmanın yolunu açacak şekilde değersizleştirir. Nesneyle kurulan bu kötücül ve hasetçi bağda her şeyin erken benliğin kendisi için var olması gerektiği fikri yatar ve bu yüzden sahip olunamayanın kirletilmesi ihtiyacı ortaya çıkar. Kendindeki kaygıyı, kayıp korkusunu, nesneyi ham haline getirene kadar soyma, en ilkeline, ilk haline döndürme isteğiyle saldırganlaşan "ben" onu anlamlarından da soyarak yoksunlaştırır ve şimdi olduğu biçimi reddeder. Klein'a göre fazla idealize etmelerde sığınma duygusu uyandıranın zulmetme tehdidinden kaçış vardır. İyiyi ve kötüyü aynı nesnenin bölündüğü farklı yarılarında bulan paranoid şizoid tutum, bölünmüş nesnenin iyi yanının idealize edilmesiyle, kötü yanının değersizleştirilmesiyle kavranmasıdır. Oysaki o nesne bütündür, iyiyi ve kötüyü aynı anda taşıyabilir ve madde; ona dışarıdan yüklenen iyilik ve kötülük manaları dışında iyiliği ve kötülüğü potansiyel olarak barındıran kendi manasına sahiptir.³⁹⁵

Klein'a göre her idealleştirme bir yanıyla çöken nesne bilgisine dayanır.³⁹⁶ Buradan hareketle köktendinci zihniyet, dinin bir zamanın yahut belli bir paradigmanın içindeki halini mutlak iyi olarak algılayarak şimdikininki çökmüş olduğu zannına göre hareket eder. Bu yüzden devlet yönetiminde mutlakiyetçi din algısına sahip köktendinci zihniyet, şimdinin ihtiyaçlarıyla şekillenen sürece tabi olan dini soyarak onu geçmişteki haliyle bulmak ister. Dinle bir varlık olarak dine tutunan köktendinci zihniyet için, bütünüyle dinle dolmuş ve yalnızca dinle karşılanabilen dünya vardır ve o dünyanın dinle karşılanmadığı şimdiki zamanın siyaseti tehdit edicidir. Her şeyin dinle karşılandığı dünya algısının dışındaki gerçek dünya dinin çökmüş yanını bir din travması olarak saklı tutan ve yadsıyan bir idealleştirmedir. Dinin yeni paradigma içindeki varlığına, zulmedilme korkusuyla karşı koyan dini idealite fikri, ham dinsel bakışla bu yeni dünyadaki dini, kötü yanıyla ele alır. Dini adeta ilksel nesne olarak

³⁹⁴ Klein, *Haset ve Şükran*, 10-13.

³⁹⁵ Klein, *Haset ve Şükran*, 14-41.

³⁹⁶ Klein, *Haset ve Şükran*, 42, 79.

algılayan bakış için din, süreçsiz, donuk, başı ve sonu hep o olan parçalanmış nesnenin mükemmelleştirilmesi gereken yanındır; çünkü çökmüştür.

Yeniden idealleştirmeyeyle yeniden doğan İslamcılık ise, “*Yaralanmış İslam İdeali*” üzerinden İslam’ı yeniden diriltmeye adanır. 1924’te halifeliğin ilga edilmesini, dinin egemenliğini yitirmesi olarak algılayan ve bu olayla İslam’ın yara aldığı zannına sahip olan İslamcılık, İslam’ı diriltmek için mücadele söylemi yaratır. İslamcı zihniyet, erken benliğin kayıp nesne idealindeki çökmüş İslam algısına dayanır ve idealleştirilen İslam, eski idealin yıkılması algısını kullanır. Yeniden idealleştirme, İslamcı zihniyet için iyi tarafına yatırım yapılması halinde bir daha yıkılmayacak olanın yaratılmasıdır.³⁹⁷ Benslama’ya göre İslamcılığın amacı, dinin siyasallığı değil; dinin yalnızca siyaset olduğu bir algıyla mevcut siyasi iktidarın tanınmamasıdır.³⁹⁸ İbn Teymiye’nin İslam’ın her şeye yettiği ve siyasete ihtiyaç olmadığı fikrini miras alan İslamcı zihniyetler için İslam, yaşamın her alanını dolduran bir sistemdir. İbn Teymiye’nin siyaset nazariyesinde peygamber bir devlet yöneticisidir ve İslam her şeydir. İbn Teymiye, “*Allah bana elçi kul, elçi kral olmam arasında seçim yaptırdı ve ben elçi kul olmayı seçtim.*” hadisini siyasetle bir kimlikli din olarak yorumlar.³⁹⁹ Zira hem kral hem peygamber olan peygamberlerin yönetiminde devlet kral kimliğinde, din ise peygamber kimliğinde temsil edilirken, kul peygamber kimliğinde devlet ve din İbn Teymiye’ye göre bir aradadır. Din siyasetinin ve ümmet birliğinin, ulusal birliği ve millet olgusunu gereksiz kılacak biçimde algılandığı İslamcı zihniyet için din devleti, kök geçmiştir ve onu geri getirme isteği mükemmel olan geçmişin talep edilmesidir. Freud’un tanımladığı travmatize olmuş üst benliği aksiyoner Müslümanlık olarak tasarlayan köktendinci zihniyetler Benslama’ya göre aksiyoner siyasi Müslümanlığı geriye dönüş yolu için kurarlar. Bu nedenle siyasi Müslümanlık, travma sonrası ideoloji olarak dinin geçmişinin idealleştirildiği, şimdinin değersizleştirildiği bir algıyla şimdiki zamana tevazu göstermez; bilakis şimdide bir gösteriş tasarımı olarak doğar.⁴⁰⁰ İslamcı zihniyet bu yönüyle Allport’un kategorize ettiği inanç tipolojilerinden dışsal inanç tipiyle de uyumludur. Allport’a göre içsel inancın müntesipleri uyumlu ve inancını hazmeden kişiler iken, dışsal inancın müntesipleri uyumsuz ve saldırgandır. İçsel inançlı kişiler,

³⁹⁷ Benslama, *Ölüm Siyaseti Cihatçı “Üst Müslümanlar”*, 41

³⁹⁸ Benslama, *Ölüm Siyaseti Cihatçı “Üst Müslümanlar”*, 52.

³⁹⁹ Benslama, *Ölüm Siyaseti Cihatçı “Üst Müslümanlar”*, 53.

⁴⁰⁰ Benslama, *Ölüm Siyaseti Cihatçı “Üst Müslümanlar”*, 67.

bir karşılık beklemezsizin başkalarının yardımlarına koşan, inanç esaslarına gönülden uyan kişilerdir. Dışsal inançlı kişiler ise dini manevi bir değer olarak değil; menfaate yarayacak maddi değerlere hizmet eden bir araç olarak görürler ve din anlayışlarının benimsenmemesi karşısında tepkisel tutum takınırlar.⁴⁰¹

Hilafetin kaldırılmasının peşi sıra kendini gösteren “*Yaralı İslam İdeali*” 1928’de Müslüman Kardeşler oluşumunda kendini gösterir. Ulus devletlerin karşıtı olarak hilafeti yeniden isteyen sonraki her oluşum, dinin devletle bir halinin yönetiminde, korumacı dini yönetimi idealize ederler. Bu oluşumlar, ulus aydınlanmasında bir toplumun refahını ve egemenliğini göz ardı ederek kendi din yorumlarının ve birliklerinin korunması adına dinin ve hilafetin aydınlanmasını talep ederler. Benslama’ya göre İslamcılık bu bakımdan bitmeyen ergenlik ve çocukluk çağının düşü olarak tezahür eder. Geçmişteki dinin iktidarı zannına dayanarak geçmişe dönmeyi talep etmek, çocukluğun sınırsız, mesafenin keşfedilmediği güvenli dünyasındaki duyguların canlanmasıdır ve Tanrı’nın o dünya dışında yorumsuz olarak kavranmasıdır.⁴⁰²

İslamcı zihinde birbirine karşıt iki erk vardır ve bu erklerden biri dinin içinde eritilmek zorundadır. Ümmet birliği ve o birliği sağlayan şeriatla, ulus birliği ve onu sağlayan hukuk karşıttır. İki egemenliği ve iki birliği ortaya koyan iki farklı yasadandır ve o yasaların toplumsallıklarından biri meşruiyet diğeri değildir. Benslama’ya göre bu topluluk fikri, toplum karşıtıdır. Organik toplum; ussal topluma, yasaya karşı hem kendi hukukunu dayatır hem de onunkini gayrimeşru ilan eder. Bu bağlamda asıl karşıtlık din ve laiklik arasında değil; ulus ve kabilecilik, us ve doğal arasındadır.⁴⁰³

İslamcılık, mevcut İslam’ın karşısına bir İslam çıkartılmasıdır. Mükemmelliyetçi bu İslam anlayışı kendi idealite İslam’ını realite olan İslam’a dayatır. Tarih aşırılığı, kültür aşırılığı olarak biçimlenen bu anlayışta altın çağa dönme arzusuyla gelenek reddedilir.⁴⁰⁴ Dini ideolojilerin gelenekçi karakterinin bir yanılsama olduğunu iddia eden Adorno, fanatik dini tutumların geleneksel dini tutumla ilişkisinin geçerli olmadığını ifade eder. Sabit fikirli, otoriter tutumla toplumun geri kalanının kendi ideolojisiyle pedagojik enfarmasyona tabi tutulmasını talep etmek, geleneğe bağlanmak ihtiyacı duymaz. Dünyayı kendi ideolojisinin ütopyasıyla düşlemek, gerçeklik bağının

⁴⁰¹ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık*, Çamlıca Yay., İstanbul 2021, 119-139.

⁴⁰² Benslama, *Ölüm Siyaseti Cihatçı “Üst Müslümanlar”*, 67-70.

⁴⁰³ Benslama, *Ölüm Siyaseti Cihatçı “Üst Müslümanlar”*, 80-99.

⁴⁰⁴ Fethi Benslama, *İslam’ın Psikanalizi*, (Çev.: Işık Ergüden), İletişim Yay., İstanbul 2020, 22.

kopmasıdır ve gerçeğe kapalıdır. İslamcı ideolojinin tutumları sahte bir gerçekliğe gelenekten ve tarihten, şimdinin gereksinimlerinden daha çok ihtiyaç duyar.⁴⁰⁵ Bu durumu psikoza yakın bir paranoid gösterge olarak okuyan Adorno, dışlanmış ve baskılanmış olma zannının radikal dini ideolojileri beslediğini belirtir.⁴⁰⁶ Böylece bir politik din grubunun müntesibi, kişiselleştirdiği siyasi alanı, kendi ideolojisini doğrulayabildiği kadar işgal etmek zorundadır.⁴⁰⁷

Travma sonrası ideoloji olarak İslamcılık, mevcudu katlanılmaz bulur ve idealize edilen kimliği şimdi buradaymış gibi giyinerek sahte bir benlik üretir. Bu, şimdiyi görmeyen ve travma sonrası köksüz kalma zannıyla kökenini geçmişte bulan Araplar için kendi olma ümitsizliğini zamanın süreksizliğiyle sunarken onlara milli köken, kültürel köken, milli kimlik krizi yaşatmaz; bilakis onu kendi ırkının geçmişinde buldurarak kuvvetlendirir. Türkiye’de tecrübe edilen İslamcılıklarda ise hem şimdide olamama, realiteyi kavrayamama, zamanın süreksizliğiyle birlikte bir ben olma ümitsizliği vardır hem de milli benlikten ve kültürden sıyrılarak var edilen sahte benliğin karmaşası vardır. Çünkü köken olarak edinilen dini tarihin içinde bir kültürel tarih de kavranılır ve Türkiye’deki İslamcılıklarda kültür aşırı kültür, Arap kültüründen, Selefizm’den seçilir.

Kuralı, anlaşılamadığı şimdiyi dönüştürmek için geçmişten seçen İslamcılık, çocuksuluğun talep edildiği eskiye, cennet vakte, anne rahmine geri dönme arzusuyla hareket eder. Ümmetçi ideolojinin ulus devlete ümmeti tercih etmesi “ü-m-m” kelimesinin anlamıyla bütünleşerek güvende hissetme birliğini baba otoritesine; ulusa ve yasaya karşı anne korumacılığıyla kurar. Yasal birlik olan milletten duygudaşçı ve kırılmış paradigmanın parçalanmış ve toparlanamamış birliği olan ümmete dönmek, yalnızca zamanda geriye gitmek değildir; aynı zamanda yasal iktidar oluşumundan; yani babadan anneye dönmektir. Bir yanıla ümmetçi olan İslamcılık, “ümm”e, anneye, ilksel nesneye, imago evresine dönmektir. Köken olarak hukuki birliği, simgesel alana geçilen ve oradan çıkılan aşamaları reddetmek, toplumsal boyutta ve siyasi boyutta realiteyi reddetmek, koruyan, gözetken anne kucağına dönmektir; çünkü travma sonrası ideolojidir.

⁴⁰⁵ Theodor W. Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, (Çev.: Doğan Şahiner), Sel Yay., İstanbul 2019, 205.

⁴⁰⁶ Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, 257.

⁴⁰⁷ Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, 125.

Ana tanrıça kültü ve köktenci İslamcı zihniyet arasında yasası olan Tanrı'nın dinine henüz geçemeyen bilinç bakımından benzerlikler vardır. Suçlayan ve kurtaran, koruyan ve nefes aldirmayan tanrı algısı ana tanrıça kültüründe bulunur ki köktendinci zihniyetteki tanrı da suçlayan, seçilimci, tutumu cemaatin tutumu olan ve cemaati koruyan tanrıdır. Bu tanrı algısı, mitos evreninin ana tanrıçasının uyandırdığı korku ve sığınma duygularının kuşatmasına dayanır ve erken benlik tutulumu içinde dinin tatminiyle tehdidini aynı anda yaşatır; fakat yasaya vardırılmaz. Freud, Yahudiliğin baba; yasa dini olarak başladığını ve ardından baba katli totemciliğini sürdüren Hristiyanlıkta oğul dinine; ana tanrıça kodlarına geri döndüğünü belirterek Hristiyanlığı ve Yehova'nın varlığıyla yasayı bulan Yahudiliği şöyle değerlendirir:

“Anneden babaya geçiş, düşünsellik, duygusallık üzerinde kazandığı zaferin yanında bir başka şeyi, yani anneliğin gerçekliği duyular tarafından kanıtlanırken babalık bir çıkarıma ve bir öncüle dayanan bir varsayım demek olduğu için medeniyetin gelişiminde ileri doğru atılan bir adımı da işaret eder.”⁴⁰⁸

Nietzsche ise Hristiyanlığı paganizme döndüğü yerde üretmeye başladığı köle ahlakı nedeniyle eleştirir ve onun suçlu insan üzerinden yükselmesine meydan okur. İslam'la Hristiyanlığı mukayese ettiği *Deccal* kitabında şöyle yazar:

“Hristiyanlık bizi antik kültürün mirasından etti, daha sonra bir kez daha İslam kültürünün mirasından etti. Aslında duygu ve zevk olarak bize Roma ve Yunanistan'dan daha yakın olan İspanya'nın olağanüstü Mağribi kültür dünyası ayaklar altında ezildi. Bunların ne tür ayaklar olduğunu söylemiyorum. Neden? Çünkü oluşumlarını soylu, erkekçe içgüdülerine borçluydu, çünkü yaşama “Evet” diyordu.”⁴⁰⁹

Benslama, İslam'ın babaya itibarını geri veren din olduğunu ifade ederek annenin adının bilinçli olarak gizlendiğini iddia eder. Yahudilik, Sara ile annenin iktidarının tanındığı dindir ve Yahudiler için soylarının hür kadına dayanması Müslümanlar karşısındaki üstünlüklerinin nedenidir.⁴¹⁰ Yahudilikte ve Hristiyanlıkta köken kadındır

⁴⁰⁸ Freud, *Musa ve Tek Tanrıçılık*, 163.

⁴⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, (Çev.: Firuzan Gürbüz), Alfa Yay., İstanbul 2015, 149.

⁴¹⁰ Pavlus, Galatyalılar'a Mektup'ta şöyle der: “İbrahim'in biri köle, biri de özgür kadından iki oğlu olduğu yazılıdır. Köle kadından olan olağan yoldan, özgür kadından olansa vaat sonucu doğdu. Burada bir benzetme vardır. Bu kadınlar iki antlaşmayı simgelemektedir. Biri Sina Dağı'ndandır, köle olacak çocuklar doğurur. Bu Hacer'dir. Hacer, Arabistan'daki Sina Dağı'nı simgeler. Şimdiki Yeruslaim'in karşılığıdır. Çünkü çocuklarıyla birlikte kölelik etmektedir. Oysa göksel Yeruslaim özgürdür, annemiz odur. Nitekim şöyle yazılmıştır:

ve Sara'dan Meryem'e uzanan silsilede oğul ananındır. İbrahim'e Tekvin 21'de bildirilenin kendisinin değil; hür kadının lütfu olduğunu ifade eden Benslama'ya göre İbrahim'e Sara'ya kulak vermesi ve İshak'ı mirasçı kılması emredilir: “*Senin zürriyetin İshak'ta çağırılacaktır.*” Yahudilik ve Hristiyanlık başlangıçları itibariyle anaerkildir; İshak annesiyle, Musa annesiyle, İsa annesiyle anlatılır ve anneler, peygamberlerle gelen kurtuluşun doğduğu bedenler olarak belirir. Benslama'ya göre İslam ise babanın geri dönüşüdür. Kur'an, Hacer'den çok az bahisle Tevrat'ı yinelemez ve İslam, köle kadınla kökenlenmeden İbrahim'den doğar. Babayı geri çağırmanın yolunu İsmail'in annesini silerek gerçekleştiren Kur'an, İsmail'i de Kabe'nin inşasında, babanın iktidarına oğulun tabi olduğunu bildirerek anar. “*Baba oğlunu tamamen terk etmez; kayanın sertliğinde onu tekrar bulur.*” diyen Benslama, İslam'ın anneyle değil; babayla kökenlendiğini ve İslam'da kadının adıyla birlikte bedeninin de bir sakınca olarak belirdiğini bildirir.⁴¹¹ Köktenci İslamcı zihniyetin, dönmek istediği ilksel çağı baba ve yasa olarak değil; anne olarak kurgulamasının nedeni ise travma sonrası ideoloji olmasıdır. Travma sonrası sığınma ve özdeşleşme vasıtasıyla kimlik edinme ihtiyacını karşılayan annedir. Arapların arkaik anne algısı, İslamcılığın idealize edilen nesnenin bölünmüş kötü tarafına saldırma dürtüsüne yadsıyıcı biçimde eklenir ve babayı yani yasayı talep etme taklidiyle kökende yok edilen anneyle yani hiçliğe döner.

İslamcılık, mesiyanizme ve mehdiciliğe travma sonrası ideoloji olarak benzese de onlardan ayrılır. Mesiyanizmde ve mehdicilikte zaman geçmişten geleceğe akar, anne geçmişten geleceğe taşınır. Ümmetçi İslamcı ideoloji ise geleceği geçmişe döndüğü

“Sevin, çocuk doğurmayan ey kısır kadın!

Doğum ağrısı nedir bilmeyen sen,

Yükselt sesini, haykır!

Çünkü terk edilmiş kadının,

Kocasından daha çok çocuğu var.”

Kardeşler! İshak gibi sizler de vaat çocuklarıdır. Olağan yoldan doğan, Kutsal Ruh'a göre doğana o zaman nasıl zulmettiyse, şimdi de öyle oluyor. Ama Kutsal Yazı ne diyor?

“Köle kadınla oğlunu kov.

Çünkü köle kadının oğlu

Özgür kadının oğluyla birlikte

Asla mirasa ortak olmayacaktır.” İşte böyle, kardeşler, bizler köle kadının değil, özgür kadının çocuklarıyız.” Bkz. “Galatyalılar: 4, 21-31”, *İncil, Mezmurlar ve Özdeyişler*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2020.

⁴¹¹ Benslama, *İslam'ın Psikanalizi*, 113-165.

geride bulur. Benslama'ya göre bu arzusuyla ümmetçi İslamcı ideoloji şimdiden şimdinin yasasından sürgün edilmiş bir eskiye dönmenin siyasal arzusudur.⁴¹²

İslamcılık, travma sonrası ideoloji olarak dinin yetersiz kavrandığı eksik üstüne bina edilir. Din eksiktir dolayısıyla tamamlanması gerekir. Bu tamamlanma da mükemmelliyetçi ve mutlakiyetçi dini ideolojiyle doldurulur. Benlik bunalımıyla ortaya çıkan İslamcılık, dini eksikliğinden kurtararak yeniden dinleştirir. Eski, şimdiki zaman içinde olmayandır ve artık dönülemez olandır. Bu nedenle köktenci İslamcılık, dönülemeyen geçmişin köken bilgisini ve tecrübesini değil, geçmişin şimdide var olmasını arzulamaktır, onu taklitçi ve tahnitçi biçimde dondurmaktır. Şimdide ve gelecekte zaman, İslamcı zihinde distopik olarak algılanırken geçmiş ütöpik bir algıyla geri çağırılır. Freud'dan hareketle, dine dair bu düşünce dinin tarihi içinde bir zamanı tarih olarak değil; öğreti olarak mutlak doğru hükmüyle ele alır ve inancın bir biçimini misyon olarak üstlenir. İslamcılık için, travmatize olmuş zamanın içinde din parçalanmıştır ve ulus devlet içinde temsil edilen biçimi din olarak kabul edilemez. Totaliter kitle ideolojisiyle hareket eden ve modernizm krizinden dini olarak tezahür eden İslamcılıkta, birincil öneme sahip olan din değildir; benlik çöküşü ilkin olandır ve dini ideoloji bu çöküşü telafi etmek için dinden kudret bulma arzusuyla harekete geçerek kökene sahip olma ihtiyacını giderir.⁴¹³ Modernizm krizinin ardından benlik çöküşleri sahiplendiği şeyin yıkımına ilişkin iddiayı beraberinde taşır ve topluluk benliği için seçilen köken sahte benlik inşası olarak kurgulanır. Kökenini dinin ilk tarihinden seçen köktenci İslamcılık için din şimdide yok olduğu için geçmişten köken bulmaya yarayacak biçimde, geçmişin geçmediği fikri üstüne kurulur. İslam'ı ideolojik bir kimlik olarak üretip somut milli kimliğe tercih edip milli kimliği yok sayan, köken olarak da dinin ilk çağını seçen anlayış, tarihi ve tecrübe edilmiş tüm geleneği reddeden gerici nihilist anlayıştır. Anlayışın gericiliği yalnızca umudu geçmişte araması değil; onu şimdinin eksikliğini dolduracak öğreti olarak şimdiye dayatmasıdır. Bu anlayışta tarih, tarih olarak değil din olarak kavranır ve dinin en doğru biçimi geçmişin yinelenildiği biçimdir.⁴¹⁴ İslam düşüncesinde hal'in süresiz olarak tasarlandığını, ebedi saadet ve ebedi azap bilgisiyle süresizliğin işlendiğini bildiren Massignon'a göre Müslümanlar için zaman geri dönüşlüdür ve bu nedenle geçmiş, geçmeyen bir an olarak

⁴¹² Benslama, *İslam'ın Psikanalizi*, 32.

⁴¹³ Benslama, *İslam'ın Psikanalizi*, 35-80.

⁴¹⁴ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2017, 32.

süresiz biçimde yinelenir. “*Kur'an'ın İsa'nın Geri Dönüşü ve Efesli Yedi Uyuyanların Uyanışı ile gösterdiği budur; Rac'a, Şiilerin adlandırdığı gibi, adaletin intikamı için geri gönüş, diriliş değil ancak onun önbelirtisidir: Bozuk bir dünyanın çözülme sürecini "hızlandıran" (teceddüd) eskatolojik zamanın ortaya çıkışıdır.*”⁴¹⁵ diyen Massignon’a göre İslam düşüncesinde zaman algısı, fiziksel kanunun tersine işler ve olayları çözüme kavuşturmada, İslam’ın ilk çağına geri dönülür. Böylece ortaya çıkan zamandaki farklılık, zamanı olduğu gibi algılayamamanın getirdiği sonuçtur.

Köktenci İslamcı zihniyetin süresiz zaman algısı, yinelenmeyi yenilenme karşısında konumlandırır ve yenilenme yinelenme karşısında zaafa uğrar. Bu döngüsel ve durağan zaman algısı, köktendinci siyasi Müslümanlığın yenilenme politikalarına ve geçen zamanla değişen dünyaya karşı tavırlarının nedenidir. Geçmişin yinlendiği, yenilenmenin reddedildiği köktendinci zihinde geçmişin bağlama gücü şimdinin ve geleceğin bağlama gücünden fazladır. Tarihte olanla yetinmek, şimdiyi ve geleceği oluşturup eylem üretmekten daha az yorucudur; çünkü eylem iradesini kabul etmek sorumluluk doğurur ve geçmişin yinelenmesinin geleceği işgal etmesine izin vermeden şimdi için çalışmayı gerektirir. Bu yüzden köktenci İslamcı, geçmişi yinelenmeyi, en azından olmuş olanın sonuçlarını kabul etmekte zorlanmadığı tarihi, kendi tarihini yaşamaya tercih eder. Başkaları tarafından yaşanmış, kendisi tarafından yüceltilecek o saklı cennete; geçmişe çekilmek istemek, şimdinin iş gerektiren dayatmasından kaçmaktır. Çünkü şimdi kendini mutlaka dayatır ve bu dayatmadan bir köken ve sığınılacak yer bulmadan kaçmak zordur.

Dinin bütünüyle siyaset olması iddiası, dinin inanç ibadet boyutlarının siyaset teorisi tarafından işgal edilmesidir.⁴¹⁶ Ulus devlet paradigması sonrası dünyada siyasal, ekonomik ve kültürel her hareket, ülkelerin iletişimi ve ulus kimliğinin özne olduğu iletişimdir. Bu paradigmada savaşlar ulusal, ekonomi ve ticaret ulusal, kültürler ve dinler de ulusal olarak tezahür eder ki bu gerçeğe aldırış etmeden bir ülke içinde bir zihniyetin, İslam adına tek hakikati temsil etmesi, İslam adına mücadele ilan etmesi gerçeğe yanlış ilişki kurmaktır.⁴¹⁷

⁴¹⁵ Louis Massignon, “İslam Düşüncesinde Zaman”, (Çev.: Muhsin Akbaş), *AÜFD*, Cilt: XLIV, 2003, Sayı: 1, 417.

⁴¹⁶ Benslama, *İslam'ın Psikanalizi*, 87-99.

⁴¹⁷ Benslama *İslam'ın Psikanalizi*, 107.

İslamcı cemaatler ve siyasal İslam tarikatları, bir lider etrafında ben idealinin yaratılmasıdır. Bu yüzden cemaatler birbirlerine benzeyen aynı ben idealinde kendi benliklerini bulan, liderin benliğini kendi benliğinin yerine geçiren kişilerden oluşur. Benslama'ya göre İslamcı yapılanmalarda kendi toplulukları bir beden varlıktır ve bu beden dişileşmiş bir bedendir. Çünkü lider, koruyan, kurtarıcı ve cennete ulaştıran figür olarak kavranır. Koruyan, kurtaran bu tek beden varlığındaki ideal, her zaman beklenilir, dışarıyla paylaşılması imkansız ideal bir cemaat hipnozudur.⁴¹⁸ İslamcı örgütlerde ve cemaatlerde doğrular ve yanlışlar bir lidere göre belirlenirken dinin iktidarı talebi de cemaat içindeki stratejik eylem planına dahil edilir. Kapsayıcı olmayan, seçilimci, İslamî cemaat kuralları topluma karşı toplum içinde gizli tutulan kurallardır. Hukuki ilişkisi, sorumluluğu, güven duygusu ve sadakat bağlılığı cemaati dışına çıkmayan İslamcı zihniyet için öteki yoktur; çünkü kendisi yoktur. Yasa alanına geçemeyen erken benlik, hukuk zemininde tanıyacağı ötekini de kuramaz. Bu yüzden İslamî cemaatlerde takiye yalandan sayılmaz; hukuki sorumluluklar ve sadakat bağı örgüt içinde örgüt içindir. Ulusun toplumsal sözleşmesi, yurttaşlık hukuku dışında ulusa karşı cemaat ve örgüt sözleşmesine bağlılıkla yasaya karşı konumlanan İslamcı zihniyetler, yasadan kaçış olarak kendi yasalarını kaçış yasası olarak icat ederler.

Siyasi ve iktisadi sanayi sonrası toplum paradigması, anlam ve değer evreni, modernlikle bina edilmiştir. Feodalizmin iktisadi, idari ve kültürel nosyonlarının geride kaldığı sanayileşme sonrası toplumun yapısı modern toplumdur. Modernizm karşıtı olarak uluslaşma karşısında konumlanan İslamcı zihniyetler, modernlikle dinsel ve kültürel anlamda mücadele ederken modernliğin siyasi iktisadi yönlerini kullanırlar. Modernlik, köktenci İslamcılık tarafından yalnızca ahlaki değerler yüklenerek, modernliğin bağlı bulunduğu somut iktisadi teknik ve düşünsel temellerden arındırılarak reddedilir. Şimdiyi geçmişin olaylarıyla, kutsal tarihle yoran zihniyet için bu zamanda yaşanan ve olan, geçmişte yaşanan ve olan olayların bir başka biçimidir. Şimdi, geçmişin taklit edildiği sahnede, eskiden oynanan rollerin oynandığı oyundan ibarettir.

Müslümanlar için zamandan ve kültürden kopan kökensel bağ, travma sonrası ideolojik dini üretir. Bu travma, modern devletin doğuşuyla bilinçdışından yüzeye çıkar fakat travmanın ilk izi Batı'nın Müslümanlara nüfuz etmeye başladığı tarihtedir. 1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı'nın yenilgiye uğraması, 1783 Kırım'ın ilhakı, 1798

⁴¹⁸ Benslama, *İslam'ın Psikanalizi*, 308.

Bonaparte'ın Mısır Seferi, yalnız askeri mağlubiyetler olarak sonuçlanmaz. Asıl ve kalıcı olan sonuç, ekonomik ve teknik olarak geride kalmış kültürün kültürel mağlubiyetidir.⁴¹⁹ Mağlubiyetin ön algısıyla kurulan iletişimin İslamcılığı doğurduğu ve Batı karşısında imal edilen modernlik karşıtı ideolojik dinin Batı icadı olduğu yönünde yorumlar vardır. Bu yorumlar, Amerika'nın Rusya ve Komünizm karşısında İslamcı ideolojiyi kullanmasına ve İslamcılığın modernleşme sonrası ulus devlet yapısı içinde organik bir karşıt olduğuna; modern bir ideoloji olduğuna dayanır. Türkiye'de İslamcılığın 1945'te yükselişiyle anti-komünizmin yükselişi eş zamanlıdır. İslamcı muhalif söylemde karşıt, anti-Kemalizm ile anti- komünizm olarak seçilir. II. Meşrutiyet ile yeni bir boyut kazanan İslamcı muhalefetin Batıcı olması, bazı temsilcileriyle İngiliz himayesini savunması, İslamcı ideolojinin modern bir ideoloji olduğunu gösterir. Bunlarla birlikte İslamcı ideolojinin modern bir ideoloji olduğu onun modernliği yadsımasından anlaşılır.⁴²⁰

İslamcı ideoloji, bir geri bırakılmışlık teması üstüne tam kurulmadan, zamanda aşırı ileri gitme paniğiyle ortaya çıkmış ve Müslümanların geride bırakılmalarına daha çok neden olmuş bir ideolojidir. Çünkü geride kalmışlığın gerçek nedenlerine temas etmeden sonuçlarının dini ve ahlaki yorumlanmasına odaklanır. Shayegan, İslamcı ideolojinin dini de gerilettiğini iddia eder ve siyasi alanda üretilen din yorumunun tek kurtarıcı olarak dünyevileştirdiği dini ontik kurumundan kopardığını ifade eder.⁴²¹ Shayegan da Benslama gibi, İslamcılığın geri dönüş arzusunu, köken krizinden doğan ve kökeni İslam'ın altın çağından edinme girişimine bağlar. Köktenci İslamcılık Shayegan'a göre bilinçli bir yalana işaret eden paranoyadır, şizofrenidir; çünkü postmodernizmin düşünce kurallarını kullanır ama modernliğin siyasi-iktisadi zemininde yapılır. Modernlikten doğan ve modernlikte yer bulamayan köktenci İslamcılık, postmodern ideoloji olarak bir yanılsamadır. Vücudu yeni söylemle eskiyi giyinirken ve söylem mecrası buradayken, söylemin bağlandığı dil arkaik bir dille kurulur ve geçmişin geçmemiş olduğunu şimdide ilan eder.⁴²² Bu bağlamda geçmiş şimdide dayatma ideolojisi olarak köktenci İslamcılık, şeriatın uygulandığı taktirde Allah'ın korumasının ve gözetmesinin gerçekleşeceği iddiasıyla, şeriatın eksiksiz

⁴¹⁹ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, (Çev.: Haldun Bayrı), Metis Yay., İstanbul 2020, 31.

⁴²⁰ Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, 36.

⁴²¹ Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, 37-38.

⁴²² Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, 88.

uygulandığı düşünülen bir geçmişi esas alır. İlahi koruma ve gözetme zuhur ettiğinde Müslümanların yorulmasına gerek kalmaz, Müslümanlar yalnızca şeriatı tesis ettiğinde ilahi yardım her zorlukta devreye girer ve onları kurtarır. Müslümanlara düşen şeriatın başarılı bir sonuç üretilip üretilmediğini sorgulamaktan ziyade şeriata başarılı bir son hazırlamaktır. Şeriata başarı idealizminin, şeriatın başarısının ya da başarısızlığının tartışılacağı realizme dayatıldığı İslamcılıkta siyasi düzen ilahi düzen olarak tasarlanır.⁴²³

İslamcılık için her şeyin mükemmel olduğu din ve devlet birlikteliği iktidarını cumhuriyetin laiklik politikası bir anda yok etmiş ve laiklik süreçsiz biçimde aniden İslam'a düşman bir siyasetin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Laiklik, arkasında bir geçmişin ve sürecin olmadığı, altında üretim biçimi değişikliği temelini olmadığı bir fikir değildir; laiklik bir sürecin siyasi ve kültürel sonucudur. İslamcılığın, laikliği ortaya çıkaran ulus devlet varlığının her hakkından memnun olma ama dini biçiminden rahatsız olma, somut olguları reddetme ve onları manevi biçimde düşleme anlayışı çelişkilidir. Bir iktidar eleştirisi olarak doğan İslamcılığın, ulus devlet paradigmasındaki din politikasını eleştirebilmesi için, dinin iktidarı kutsamayı bıraktığı laikliğe ihtiyaç duyar ki İslamcılığın en büyük paradoksu budur.⁴²⁴

Heterodoks karakterli İslamcılık, karşıtlıkların karakterindeki belirsizliğin ispatıdır. Organik olarak tezine bağlı bir antitez biçiminde karşıtının kılığının zıddını, onunla aynı aynaya bakarken giyinmek ister. Heterodoks muhalefet, karşı olduğu şeyleri iktidardayken dönüştüren ve kavramların geçmişini silen kişidir. İyi ve kötü arasında olgularla ilişkisine göre değerler yükleyip karar veren heterodoks İslamcılığın gerçek kötüsü ve iyisi yoktur. Çünkü dünyayı kendiyle ilişkisine göre yorumlar ve iyi ona yakınlığı nispetinde, kötü uzaklığı nispetinde belirlenir. Bu algı, ne sınıfsal, ne hukuki ne de örfidir; yalnızca dürtüseldir. Karşıtlığındaki talepleri ilkesel değildir. Haklar kullanımında ve yarayışında değerlendirilir, hak ihlalleri kendi varlığına zararlıysa itiraz nedenidir. Bu bağlamda İslamcılık, bir bütün içinde kendi olamama benmerkezciliğidir. Köktenci İslamcılık, yolculuğunu tamamlamamış, gelişimi bitmemiş egonun olabileceği biçimde sahte benlikle örtülüdür. Benlik, geçmişin kılığını

⁴²³ Fuad Zekeriyâ, *Çağdaş İslamcı Harekette Hakikat ve Hayal*, (Çev.: Sinan Köseoğlu), Kapı Yay., İstanbul 2007, 12, 219.

⁴²⁴ Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, 97.

giyinen şimdide bir var olamama tepkiselliği ve bencillik ürünü olarak ortaya çıkar, ötekini hukuki zeminde ele almaz ve mesafenin, sınırın algılanmaya başladığı yasa alanına geçemez. Bu kişiliğin en çok görüldüğü ideologlar, her zaman hazır bulundurdukları paket ideolojilerini her meselede kullanmak üzere buzdolabından çıkararak çözüm üretirler. Fıkhnın geçmiş paradigma içerisinde hakim olduğu zamanı geri isteyerek kendi ayrıcalıklarını talep eden laiklik karşıtı ulemaya, geçmişin canlanması, istediklerini geri verecektir. Bu talep, kendi içinde ekonomik, siyasi alt yapısı çökmüş olan zamanın şimdiki teknokrasi ve ekonomi zemininde istenmesidir ki buradayım ve burada olmamalıyım şizofrenisine neden olur.⁴²⁵

İlk nesne kaybının neden olduğu gözetilme, kurtarılma arzusu, zulme uğrama kaygısından doğar ve travmatize benliğin tatmin olma ihtiyacını gidermeye yarar. Nesnesini bölen imago evresindeki benlik, kendini de böler. İyinin ve kötünün ayrı parçalarda algılandığı nesne, onun yansıması olan benliği de düalist biçimde kurar ve iyiyi idealleştirerek yatırım yapmaya kötüyü de geri çevirerek saldırmaya neden olur. Nesnenin tek ve tam olarak algılanması aşamasında, nesne iyi ve kötüyü aynı anda barındıran gerçek haliyle algılanır. Tamamlayıcı rolüne kavuşan özne bundan sonra ötekine, yasaya, baba alanına geçer; yani ulusal olanı kavrar.⁴²⁶ Nesneyi iyi ve kötü olarak bölmez; onun bütününde iyiye ve kötüye neden olabilecek faktörleri failiyle ve şartlarıyla birlikte değerlendirir. Örneğin Şemsettin Günaltay, din politikasının mutlak olarak iyi yahut mutlak olarak kötü olmayacağı yorumunda bulunarak der ki: *“Din, hem toplumu birbirine bağlayan en güçlü duygudur hem de bireyleri birbirine düşman eden bir uçurum olma potansiyeline sahiptir. Dini toplumun fertleri arasında uzlaşmacı etkiye kavuşturacak olan fikir ise milliyetçiliktir.”*⁴²⁷

Mâturîdî’nin iyiyi ve kötüyü nesnenin bölünmüş biçimlerine; iyiyi nura, kötülüğü zulmete atfederek ahlakı insan iradesinden ayıran, dünyayı düalist zihinle bölen Maniheizm karşısındaki görüşleri bu bağlamda nesneyi bütüncül ele almanın ilk örneğidir. İyiliği ve kötülüğü insan iradesine bağlayan, insanın eylemlerinden sorumlu olmasını esas alan ve aklın iyiyi kötüyü ayırt edebilme yeteneğine sahip olduğunu ileri

⁴²⁵ Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, 136-178.

⁴²⁶ Bella Habip, *Kuram ile Kimlik Buluşunca*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2012, 27.

⁴²⁷ Ender Asım Atak, *Ulus İnşasında Şemseddin Günaltay ve Milliyetçilik Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Bursa 2022, 124-151.

süren Mâturîdî'ye göre nesne bölünmeksizin iyiliğin de kötülüğün de potansiyelini kendinde taşır.⁴²⁸ Mâturîdî'nin din-siyaset, din-şeriat, iman-amel ayrımı görüşleri üstünde, ontik ayrılığı bulunan olguları ayrı olarak ele almasının, bir nesnenin iyiliğinin ve kötülüğünün bölünmeksizin taşıdığına hükmetmesinin etkisi vardır. Mâturîdî, bir varlıktan aynı anda hem iyiliğin hem de kötülüğün doğmadığına, kötülüğün tek başına bir varlıkta, iyiliğin de tek başına bir başka varlıkta temsil edildiğine inanan Seneviye ekolünün (Maniheizm) düalizmine itiraz ederek bir varlığın bütünüyle hayır olamayacağına ve ondan şerrin doğabileceğine, bir varlığın da bütünüyle şer olamayacağına ondan hayrın da doğabileceğine kanaat eder. İnsan faktörünü ve iradesini devre dışı bırakarak dini yönetimin mutlak olarak iyi olduğuna, din-devlet ayrılığı üstüne kurulan yönetimin mutlak olarak dine aykırı ve kötü olduğuna hükmetmek, düalist dünya görüşüdür ve Mâturîdîlik düalizmin karşısında insan iradesine ve eyleme bağlı iyilik-kötülük anlayışını temsil eder.

Anneyle ya da koruyucu herhangi bir arzu nesnesiyle ayrılamama, özne olamama ve onunla bir varlık olma zannı, ontik iki ayrılığı olan olgunun ayrı olduklarını inkar etmekle kendini koruma altına alır. Parçalı benlik, kendisiyle bir varlık olarak algıladığı nesnesini parçalar ve ondan gelen zulme uğrama kaygısını yenebilmek için ölüm dürtüsünü ona yollar. Böylece parçalı benlik, dış gerçekliği kendi iç gerçekliğini yönetemediği ölçüde yönetmek isteyerek sahte benliğini dışarı açar.⁴²⁹ Din, ideoloji olduğunda bir fetiş nesnesi haline gelir ve özneyi yok eder, inkar alanı olarak düzenlediği iç dünya dış dünya arasında yalancı bir politika kurulmasını sağlar. Nesnenin tek boyutlu ele alınışı, nesnenin parçalı algılandığını gizler ve nesnenin bir parçası tek boyutlu olarak kötüdür. Totaliter bir gerçeklik inşası içindeki bu nesne özneyi hapseder. Dini, özne olunamayan bir dünyada güvenli nesne olarak arzulamak, dine karşı öznenin baskılandığı ve patojenik biçimde dinle aynı varlık olarak geri döndüğü andır.⁴³⁰ Bella Habip, bölünmüş nesne ve bölünmüş benlik sorununu, nesnesinden ayrı bir özne olarak var olamama problemini, ayrılamama üstüne kurulan bir düzenekteki ilişki olarak tasvir eder. Travma sonrası ideoloji olarak İslamcılık da nesne kaybı zannına, mutlak anlamda yeterli olan, koruyan ve kurtaran dini otoritenin

⁴²⁸ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 110-116; Sönmez Kutlu, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar Hanefilik-Maturidilik-Yesevilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2017, 134-135.

⁴²⁹ Habip, *Kuram ile Kimlik Buluşunca*, 56-79.

⁴³⁰ Habip, *Kuram ile Kimlik Buluşunca*, 87.

kaybı üstüne kurulur ve onun kaybolduğu zamandan ayrılamayan duygulara dayanır. Geçmişten ayrılamama ve geçmişi geri çağırma ya da ona geri dönme arzusu, onun hükmetmekten ayrılamayacağı ayrıldığında yok olacağı kaygısıyla beslenir. Onun ayrılığına karar verebilme, dinin imago evresindeki algılamadan ayrılmakla ve simgeleştirme evresine geçmekle gerçekleşir. Özne olabilmek adına bu merhalenin kat edilmesi gerekir ve öznenin dini olmayan din, ideolojik bir grubun dininden ibarettir. Din, bir toplumun dini olduğunda o toplumun fertlerinin her birinde bir biçimde tecelli eder ve özgün anlamalara müsaade eder. Bu bağlamda dinin kolektif bir sistem olduğu yönündeki genel görüşün aksine Whitehead, dinin bireysel faktörü üzerinde daha çok yoğunlaşarak bireyi, toplumun yerini aldığı kendi başına bir dinî anlayış birimi olarak görür. Dinle kişilik arasında zorunlu bir bağ gören Whitehead'e göre dinin meselesi kişiyi kendine özgü yönleriyle kişileştirmektir. *"Karakteriniz, inancınıza göre şekillenir."* diyen Whitehead'e göre din, yalnızlık olarak zuhur eder. *"Eğer yalnız değilseniz asla dindar değilsiniz."* sözüyle Whitehead, kişinin kendisine değer biçme yolunun dinden ve din anlayışında özgünlükten geçtiğini iddia ederek inancın kişisel yönüne vurgu yapar ve dini toplumun bütününe dayatılacak ideolojilerden arındırır. Ona göre din, her bir bireyde biricik olarak tecrübe edilen ve bireyden bireye farklılaşan bir olgudur.⁴³¹

Bella Habip, herhangi bir arzu nesnesinin ayrı bir varlık olduğunu kabul etmeye başlamakla nesnenin kıymetinin ve niteliklerinin ancak kavranabileceğini ifade eder.⁴³² Bu bağlamda din, hayatın anlamlandırılmasında bir öznenin penceresindeki diğer olgularla birlikte var olan, tek başına tüm algıyı kuşatmadığında ancak var olabilen bir olgudur. Aksi durumda din, Lacan'ın *"eksikliğin eksikliği"* olarak tarif ettiği boşlukla kavranır ve öznenin ortaya çıkmasına müsaade etmeyen alanda özneyle birlikte yok olur. Freud'un dönülmek istenen rahmin yokluğunu kaygı olarak sunmasına karşın Lacan için asıl kaygı, dönülmesi arzulanan rahmin varlığıdır. Lacan'a göre anne rahmine dönme nostaljisinde eksik olan annenin eksikliğidir ve asıl kaygı annenin orada olmasıdır. Özlenene dönme arzusunu besleyen anne rahmi, dönülemeyecek durumdadır; yasaktır ve nostalji edilemeyecek kadar da yakındadır. Babanın; otoritenin varlığı anneye dönmeyi yasaklarken annenin varlığı bu dönüşün arzulaması ve dönüşün

⁴³¹ Alfred North Whitehead, *Oluşan Din*, (Çev.: Mevlüt Albayrak), Fol Yay., Ankara 2019, 30-33.

⁴³² Habip, *Kuram ile Kimlik Buluşunca*, 117-121.

imkansızlığıyla oradadır. Lacan, bu gelgitli duygu durumunun çocuğa keyif verdiğini bildirerek samimi olmayan bir kaygı oyununun kurulduğunu ifade eder.⁴³³ Lacan'dan hareketle köktenci İslamcı zihniyetlerde geri dönülmesi istenen ilksel İslam çağı, asr-ı saadet olarak adlandırılan kusursuz zaman dilimi, geri dönülemeyecek kadar uzaktır, nostalji edilemeyecek kadar da yakındır. Dinin ulusal varlık kazanarak otoriteye, yasa alanına dahil olması, köktenci İslamcılığı artık dönülemeyen ilksel din varlığı karşısında çelişkiye ve çatışmaya iter; hem ona dönmek ister, dinin, ilksel çağı, asr-ı saadet dışında başka bir yerde bulunamayacağına inanır hem de dönemeyeceği alanda; yanı başında bir otorite alanı içinde bulur. Bu çatışma yaratan duygu, İslamcının samimi olmayan bir söylem üretmesine neden olarak isteğin uzaklığı ve nostalji edilenin nostalji konusu olamayacak kadar yakınlığı arasında dile dökülür ve politik bir söyleme döner.

Mesafesi ve sınırı belirli olmayan, her şey olan bir şey, hiçbir şeye döner. İslamcılar dinle dolu dünyasındaki din, hem siyasettir hem kültüredir hem de dindir. Dinin her şey olarak yorumlandığı din anlayışı, dinin, eksikliğin eksikliğinde boşluk olarak kavrandığı anlayıştır. Özne olamamış erken benliğin algısındaki din, otorite ve iktidarın henüz ortaya çıkmadığı alanın arzulandığı dindir. Bu bağlamda İslamcılık, dinin yasasının değil; tatmin sağladığı ilksel alana dönüşün talep edilmesi ve dinin tarihsel sürecinin bu dönüş yolunda politik söylemin simgeleştirme bilincinin taklit edildiği imago evresinde inkar edilmesidir.

İslamcı zihniyetlerin psikolojisi, birkaç ortak ruh hali etrafında kategorize edilebilir. Yabancılaşma ve köken arayışıyla hareket bulan İslamcı zihniyetler, tahammülsüzdür, aşağılanma travmasıyla üstünlük tavrına sahiptir, saldırgan tutumları şiddete yönlenebilir, vakitsiz mükemmellik hissiyle doludur ve üyeleri de vakitsiz mükemmellik (sonradan ihtidaya erme ve aktivizm alanını dinle bulma) sendromuna sahiptirler, cesaretin ve mertliğin yorumu olarak cihadı gereksinirler, idealizm ve görev duygusuyla cemaat liderine tam itaati, devlete ve topluma karşı isyanı savunurlar.⁴³⁴ Din anlayışları, İslam'ın ilk çağının altın çağ olarak yorumlanmasıyla teşekkül eden köktenci İslamcı zihniyetlerde, değişen zamana uyum, küfür olarak nitelendirilir ve neden-sonuç ilişkisi, tarihin akışı çarpıtılarak gerçek dünyaya ideal dünyadan çözümler

⁴³³ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan-Book 10 Anxiety (1962-1963)*, (Trans.: A. R. Price, (Ed.: Jacques Alain Miller), Polity Press, Cambridge 2014, 53, 54.

⁴³⁴ Dökmeciyen, *Arap Dünyasında Köktencilik Devrimci İslam*, 52-56.

dayatılır.⁴³⁵ Zaman algısı geri dönüşlü olan köktenci İslamcı zihniyetlerde *şimdide olamama* hissinin ilanı şimdiye karşı ve şimdinin imkanlarıyla söylem bulduğu için paradoksaldır, kökensizlik ön kabulüyle kökenin İslam'ın ilk çağından seçilmesi ben olma ümitsizliğinin dışa vurumudur ve üst benlik, siyasi Müslümanlık kurgusuyla inşa edilir. İslamcı zihniyetlerin dinle dolu dünya algısı, mitos çağının; ana tanrıçacı evrenin din algısıdır ve tatmini hedeflenen din şimdiki zamanda çökmüş olduğu varsayımıyla idealize edilir. Bununla birlikte İslamcılık, devlet otoritesi tarafından kontrol edilmesini yadsıyarak geçmişe gönderdiği dini yanı başında bulduğunda kapıldığı çelişkiyi söylemine aktararak söylemini zaman-mekan ve olay örgüsünün çelişkisi üstüne kurar.



⁴³⁵ Mehmed Şemseddin Günlaltay, *Maziden Atiye (Geçmişten Geleceğe)*, Marifet Yay., İstanbul 2000, 218.

SONUÇ

Cumhuriyetin din söyleminin ve karşı söylemlerin tahlilinde, amaç-kapsam çerçevesinde ulaşılan ön bulgu, din-devlet ilişkisinin, belirli bir iktisadi temel üstünde üretim biçimlerine uyumlu olarak, sosyokültürel alt yapıya, özgül paradigmaya bağımlı olarak geliştiği ve her paradigma içinde siyasi iktidarla muhalefet arasında çekişmeye neden olduğudur. Bu bulgu önceliğinde din-devlet ilişkilerinin seyri üç temel paradigma çerçevesinde izlenmiştir.

Osmanlı dönemi din-devlet ilişkisinde, dinin siyasi iktidara tabi olduğu bulgusuna ulaşılmış, ilmiye teşkilatının ve sultan tarafından ilmiyenin başına atanan şeyhülislam ile yönetim arasındaki ilişkide, ilmiyenin bağımsız siyasi role sahip olmadığı, şeyhülislamın sultanın arzu ettiği biçimde fetva verdiği, dinin iktidar için meşruiyet alanı olduğu gözlenmiştir. Hukukun örfi hukukla belirlendiği Osmanlı'da toprak kanununun değişmesiyle bozulan ekonominin ve geri kalmışlığın çözümünün şer'î yönetimle iyileştirilebileceğine ilişkin görüşlerle ehli şer'in öne çıkması klasik Osmanlı din-devlet ilişkisinde rastlanmazken on altıncı yüzyıl itibariyle devlet teşkilatı olan ilmiyenin, dini teşkilat halini aldığı ve modernleşme hareketlerinde Yeniçeri Ocağı ile iş birliği kurarak siyasi iktidar karşısında muhalif rol oynadığı görülmüştür. II. Meşrutiyet devrine kadar süren modernleşme hareketlerinde engelleyici rol üstlenen ilmiye ordu iş birliğini, II. Mahmut'un ilmiyeyi yeniden saraya bağlaması ve Yeniçeri Ocağı'nı dağıtmasıyla sonlandırdığı, bu suretle Osmanlı'da din-devlet ilişkisinin saray-ulema-ordu etrafında şekillendiği ve dini kontrol eden Osmanlı dönemleri olduğu gibi dinî teşkilat halini alan ilmiyenin siyaseti kontrol edebildiği Osmanlı dönemlerinin tecrübe edildiği de gözlenmiştir. II. Meşrutiyet'le birlikte din-devlet ilişkisinde, iktidara gelen partilerin kendi söylemlerini meşrulaştıran şeyhülislamlarla ilmiyenin siyasi iktidara tabi olduğu ve Birinci Dünya Savaşı sırasında hilafetin gücünden yararlanılması adına hilafet kurumunun korunduğu görülmüştür. Halifenin cihat çağrısı cevapsız kaldığında ve Anadolu'nun işgal edildiği, dışarda da toprak kaybeden Osmanlı'da hilafet makamının iktidar olarak üretildiği, Osmanlı'nın yönetimi altında olmayan coğrafyalardaki Müslümanların dini yönetiminin halifenin iktidarı iddiasıyla sürdürüldüğü ve Osmanlı'da hukukun şer'î hukukla belirlenmesi taleplerinin uygulanmasının ekonomik bozulmalarda ortaya çıktığı gözlenmiştir. Hilafet makamının

kaybedilen topraklardaki iktidarı koruyabileceği ve şer'î hukukla, din-devlet birliğiyle yönetilen devletin ekonomik geri kalmışlığı çözebileceği iddialarının, ulusal kurtuluş hareketi veren Anadolu'nun ulus devlet olarak bağımsızlığını ilan ettiği cumhuriyetle sahiplenilmediği, devletin din-devlet ayrılığı ilkesini ulus devlet nizamına uygun olması nedeniyle sahiplendiği bulgusuna ulaşılmıştır.

Cumhuriyet dönemi politikaların millileşme ve uluslaşma politikaları olduğu, iktisatta, hukukta ve din dilinde millileşme politikalarının, bir dizi kanun ve inkılapla gerçekleştirilirken din dilinde milli söylemin, hilafetin ilga edilmesinin, hem iç hem de dış muhalefete neden olduğu gözlenmiştir. TBMM bünyesinde hilafet yanlısı vekillerce söylem bulan din temelli muhalefetin Anadolu'da Şeyh Sait isyanıyla başlayan ayaklanmaları beraberinde getirdiği bulgusuna ulaşılmıştır. Nakşibendi Tarikatı'nın öncü rol oynadığı din temelli muhalefetin, Bursa'da ve Maraş'ta eylemlere neden olurken, İzmir'de kan dökülmesine, II. Meşrutiyet dönemi din temelli muhalefetin yol açtığı 31 Mart Vakası'na benzer olaylara neden olduğu görülmüştür. "*Devletin dini İslam'dır.*" ifadesinin 1928 Anayasası'nda yer almayışı, tarikatların ve cemaatlerin eylemlerinin kısıtlanması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, eğitimin modernleştirilmesi, cumhuriyet dönemi din temelli muhalefetin beslendiği meseleler olmuştur. Fiilen devam eden tarikatların devlet tarafından gayrimeşru bulunan varlığı, çok partili siyasi hayata geçişle birlikte siyasette etkin rol oynamaya başlamış ve yeni iktidar partisinin dini söyleminde meşrulaştırılmıştır. DP iktidarı, dini söylemin siyasi iktidarda yer bulmaya başladığı dönem olarak gözlenmiş, çok sayıda din temelli siyaseti sahiplenilen partinin ve tarikatın, dinin zaferi olarak gördüğü DP iktidarı, cumhuriyetin ilk dönem din politikalarının mülga olduğu dönem olarak görüldüğü saptanmıştır. Din temelli muhalefet tarafından dindar halkın tepkisi olarak addedilen DP iktidarının bürokrasi ve burjuvazi öncülüğünde sağlandığı, halkın tercihinin din temelli muhalefet zemininde kurulup işlendiği, tarikatların, dini yayımların, cumhuriyet karşıtı cami imamlarının ve vaizlerinin söylemleriyle anti-laik sosyal tabanın yaratıldığı bulgularına ulaşılmıştır.

Laikliğin cumhuriyet dönemi İslamcı muhalefet için hem teorik çarpışma alanı hem de toplumun tahrik edildiği bir mesele olduğu görülmüştür. Kabakçı Mustafa'dan Derviş Vahdeti'ye İslamcı muhalefetin aynı söylemi sahiplendiği ve söylemin anti-laik kişilikle, dinin iktidarı söylemiyle siyasi iktidarın karşısına çıktığı gözlenmiştir. İslamcı muhalefetin iktidar teorisi ve din anlayışı; İslam'ın devrimci ve sosyal bir din olduğu,

bireysel ve toplumsal yönünün ıslah ediciliğinin yeterli olduğu tezleri üstünde yükselmiştir. İslamcı muhalefet; dinin devletten ayrılmayacağı ve Müslümanların yönetiminin dini olması, yönetimin kaidelerinin şeriata uygunluk arz etmesi gerektiği teziyle cumhuriyete karşı söylem geliştirmiştir. İslamcı muhalefetin laikliğin İslam'a uyarlanamayacağı, yönetim kaidelerinin Kur'an'dan, sünnetten ve ilmiyenin yönettiği içtihadattan alınması gerektiği, İslam'ın kaidelerinin toplumlardan ve devletlerden yüce olduğu, yönetimin şeriata uygunsu itaatın esas olduğu; değilse din adına muhalefet edilmesi gerektiği görüşleriyle maneviyatçı söylem oluşturduğu bulgularına ulaşılmıştır. Din temelli muhalefete göre dinin toplumsal her ihtiyacı karşılamaya ve siyasete yeterli geldiği gözlenmiş, din-devlet ayrılığına dayanan devletlerle din adına mücadele edilmesi gerektiği görüşünün din temelli muhalefetlerde ortak söylem olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Cumhuriyetin din söyleminin, uluslaşma siyaseti çerçevesinde milliyetçilik ilkesine uygun planlanarak kültürleşme ve kültürleşme vasıtasıyla medenileşme hedefi taşıdığı görülmüştür. Hukukta, maarifte, din dilinde ve siyasette eşzamanlı uygulanan politikaların amacının, millet-devlet birliğinin ve devletin milleti yansıttığı ulus devlet ilkelerinin tanınması olduğu, din dilinde millileşme amacıyla gerçekleştirilen Kur'an'ın ve hadislerin tercüme edilmesinin, Türkçe ezan uygulamasının, hutbenin ve duaların Türkçe okunmasının, egemenliği ilan edilen milletin dininin, o milletin diliyle düzenlenmesi politikaları olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Din dilinde milli söylemin, yoktan var edilmediği; Hanefî-Mâturîdî zemindeki dinî yorumlardan hareketle sahiplenilen bir söylem olduğu ve politika ekseninde fikirlerinden yararlanan şahsiyetlerin; Ziya Gökalp, Mansurizade Said Bey, Seyyid Bey, Şerafettin Yaltkaya, Besim Atalay; milli din söyleminin teolojik uygunluğunu esas alan çalışmalar ürettikleri, dilde gerçekleştirilen yeniliklerin dinin itikadi ve ameli yönüne, inanç hürriyetine müdahil olmadığını savundukları görülmüştür.

Din dilinde millileşme siyasetinin kültürleşme politikasına dahil edilerek uygulandığı cumhuriyet dönemi din söyleminin karşı söylemleri, gelenekçi ve muhafazakar dinî muhalefet olmuştur. Ulus devlet sistemine uygun olarak düzenlenen din söyleminin karşı söylemlerinin, yeniye uyarlanamayacak olan ulus öncesi çağın, ulus altı birliğin ve ulus aşırı siyasetin talep edildiği söylemler olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Cumhuriyet dönemi din temelli muhalif söylemin maneviyatçı ve

mukaddesatçı kurulduğu gözlenmekle beraber birçok İslamcı örgütün ulusal ekonomiye karşı iktisadi bir temel üstünde kuruldukları, örgütlerin uluslararası sermaye tarafından desteklendiği, bazı isyan hareketlerin arkasında ulusal kurtuluş hareketinin verildiği işgalci güçlerin olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Cumhuriyetin din söyleminin dini tasfiye etmeyen, Osmanlı modernleşme sürecinin devamı niteliğinde olan ve Osmanlı son dönem devlet teşkilatı olan Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti nispetinde kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı kurumuyla dini hizmetleri uluslaştıran bir söylem olduğu saptanmıştır. Çalışmada sübjektivizmden olabildiğince uzak durulmaya çalışılmış, konunun materyal ve kaynak taraması sürecinde kaynak tahlili yapılmış ve cumhuriyetin din politikalarının incelendiği bazı çalışmaların objektif tarih yazarlığı kriterlerine uygun olmadığı, çalışmalarda cumhuriyetin din politikalarının dine saldırı olarak kurgulandığı tespit edilmiştir. Üç paradigma içinde din-devlet ilişkisi sürecini inceleyen çalışmanın ana konusu cumhuriyetin din söylemi ve karşısında bulunduğu din temelli muhalif söylemler olmuştur. Sanayi sonrası toplumun paradigmasına uygun yönetim olan ulus devleti benimseyen cumhuriyetin din söylemi devlet için laikliği esas almış, millileşme ve kültürleşme çerçevesine uygun olarak da toplumun dinini benimseyen bir tavır sergilemiştir. Bu tavrın gereği olarak din dilinde millileşme politikaları Türk devlet, din anlayışından hareketle uygulanmış ve din, uluslaşma sürecine dahil edilerek düzenlenmiştir. Bu çalışma sonucunda ulaşılan görece en önemli bulgu ise cumhuriyetin teolojik temele ihtiyaç duyduğu ve bu teolojik temeli Hanefî-Mâturîdî ekolden yararlanarak inşa ettiği bulgusudur. Sonuç olarak cumhuriyetin bir teolojisi olduğunu mütevazı bir biçimde söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Acar, Hasan, “Türk Siyasal Hayatında Şeyh Sait İsyanı”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (3), 2019, 2934-2952.
- Adorno, Theodor W., *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, (Çev.: Doğan Şahiner), Sel Yay., İstanbul 2019.
- Agamben, Giorgio, *Dünyevileştirmeler*, (Çev.: Betül Parlak), Monokl Yay., İstanbul 2017.
- Ahmad, Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, (Çev.: Sedat Cem Karadeli), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2022.
- Ahmad, Feroz, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, Hil Yay., İstanbul 2020.
- Ahmad, Feroz, *İttihatçılıktan Kemalizme*, (Çev.: Fatmagül Berktaş (Baltalı)), Kaynak Yay., İstanbul 2021.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay., İstanbul 1413-1992.
- Akçura, Yusuf, *Türkçülüğün Tarihi*, (Haz. Erol Kılınç), Ötüken Yay., İstanbul 2016.
- Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ötüken Yay., İstanbul 2015.
- Akçuraoğlu, Yusuf, “Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usullerine Dair”, *I. Türk Tarih Kongresi 02-11 Temmuz 1932 Konferanslar Müzakere Zabıtları*, TTK Yay., Ankara 2010, 577-607.
- Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Akid Yay., Ankara 1989.
- Akıncı, Mehmet, “Türk Siyasal Düşüncesinin İnşasında Kutadgu Bilig'in Yeri: Kutadgu Bilig'de İktidar, Siyaset ve Toplum”, *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla*, (Eds.: Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak), Kadim Yay., Ankara 2020.
- Akto, Akif, “Osmanlıda Medrese-İktidar İlişkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(27), Yaz, 2013, 41-48.
- Akyol, Aygün, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2015.

- Altıntaş, Ramazan, “İmam Mâtürîdî’de Din ve Siyaset İlişkileri”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(2), Mayıs-Ağustos, 2010, 53-66.
- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev.: İskender Savaşır), İstanbul 2020.
- Armstrong, Karen, *Tanrı’nın Tarihi*, (Çev.: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Pegasus Yay., İstanbul 2019.
- Arslantaş, Halis Adnan, “Çağdaş Zamanların Çözümlemelerinde Bir Güç Faktörü Olarak Mâtürîdî”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, (Haz.: Ahmet Kartal), 28-30 Nisan, Eskişehir, 2014, 161-168.
- Atak, Ender Asım, *Ulus İnşasında Şemseddin Günaltay ve Milliyetçilik Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2022.
- Atalay, Besim, *Türk Büyükleri veya Türk Adları*, (Haz.: Gürol Pehlivan), (Ed.: Göktürk Ömer Çakır), Ötüken Yay., İstanbul 2021.
- Atalay, Besim, *Türk Dili ile İbadet*, Nebioğlu Yay., İstanbul t.y.
- Atatürk, Gazi Mustafa Kemal, *Söylev*, Çağdaş Yay., İstanbul 1981.
- Atatürk, Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk (Söylev)*, İsmet Zeki Eyuboğlu’nun Türkçesiyle Tam Metin, Say Yay., İstanbul 2018.
- Atay, Falih Rıfkı, *Çankaya*, Pozitif Yay., İstanbul 2022.
- Avşar, Zakir, “Türklük İçin Yaşayıp Ölen Adam Dr. Rıza Nur ve Tanrıdağ Dergisi”, *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, III/ I, 45-77.
- Aydın, M. Akif, “Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri Bildiriler Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, 21-39.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Türk’e Doğru*, Kültür Basımevi, İstanbul 1943.
- Bein, Amit, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, (Çev.: Bülent Üçpınar), Kitap Yay., İstanbul 2013.

- Benslama, Fethi, *İslam'ın Psikanalizi*, (Çev.: Işık Ergüden), İletişim Yay., İstanbul 2020.
- Benslama, Fethi, *Ölüm Siyaseti Cihatçı "Üst Müslümanlar"*, (Çev.: Orçun Türkay), İletişim Yay., İstanbul 2019.
- Beriş, Hamit Emrah, "Kemalist Devrimden Muhafazakar Kemalizme", *Liberal Düşünce Dergisi* (34), 2006, 49-58.
- Berkes, Niyazi, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2021.
- Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2021.
- Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2020.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2020.
- Beyaz, Saide, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarında Diyanet ve Kaza Kavramları*, (Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum 2019.
- Beyhan, Mehmet Ali, "Said Bey, Lastik", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2008, XXXV, 549-551.
- Bourdieu, Pierre, *Karşı Ateşler*, (Çev.: Sertaç Canbolat), Sel Yay., İstanbul 2021.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul 2015.
- Canetti, Elias, *Kitle ve İktidar*, (Çev.: Gülşat Aygen), Ayrıntı Yay., İstanbul 2021.
- Cesur, Kerime, "Modernleşme Sürecinde Fıkıhın ve Fıkıh Usûlü'nün İhyası Söylemine Karşı Bir Duruş: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 2005, 269-296.
- Davison, Andrew, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (Çev.: Tuncay Birkan), İletişim Yay., İstanbul 2020.
- Demirel, İdiris, Akalın, İsa, "Batı Siyaset Felsefesi Tarihinde Siyasal Tezahürleri Bakımından Tanrı Tasavvurları", *Sbard Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 32, Bahar, 2018, 9-12.

- Dikici, Ali, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 2006, Sayı: 10, 77-104.
- Dökmeciyan, R. Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik Devrimci İslam*, İlke Yay., İstanbul 2003.
- Dural, Baran, “Kemalist Gelenek Karşısında Ana-Damar Türk Muhafazakârlığının Tarihsel Seyri”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 4, Bahar, 2005, 196-214.
- Edip, Eşref, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı, Eserleri, ve Mesleği*, Tan Matbaası, İstanbul 1957.
- Erdiç, Şaban, *Ebû Hanîfe’de Din ve Siyaset, Sosyolojik Bir Çözümleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2019.
- Ergin, Osman, *İstanbul Mektepleri İlim Terbiye ve San’at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi 5*, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- Ertan, Veli, “Börekçi, Rifat”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992, VI, 325-326.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 2012.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla Üniversitesi Rektörlüğü Yay., Muğla, 1997.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Laiklik*, Panama Yay., Ankara 2016.
- Fleury, Laurent, *Max Weber*, (Çev.: Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2009.
- Freud, Sigmund S., *Musa ve Tek Tanrıcılık*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yay., İstanbul 2019.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *Nasihâtü’l-Mülûk*, (Çev.: Osman Şekerci), Büyüyenay Yay., İstanbul 2016.
- Gellner, Ernest *Uluslar ve Ulusçuluk*, (Çev.: Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan), Hil Yay., İstanbul 2008.

- Gellner, Ernest, *Dil ve Yalnızlık Wittgenstein, Malinowski ve Habsburg İkilemi*, (Çev.: G. Aysu Oğuz), Kabalcı Yay., İstanbul 2013.
- Gellner, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, (Çev.: Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarak), İletişim Yay., İstanbul 2013.
- Gellner, Ernest, *Müslüman Toplum*, (Çev.: Müfit Günay), Kabalcı Yay., İstanbul 2012.
- Gellner, Ernest, *Postmodernizm, İslam ve Us*, (Çev.: Bülent Peker), Ümit Yay., Ankara 1994.
- Gibb, Hamilton A. R., *İslam'da Modern Eğilimler*, (Çev.: M. Kürşad Atalar), Çağlar Yay., Ankara 2006.
- Gişi, Erdal, "Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi", *The Journal Of Europe-Middle East Social Science Studies*, (1), July, 2015, 1-13.
- Gökalp, Ziya, "Fıkıh ve İctimaiyat", (Haz.: Âdem Efe), *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 7(25-26), 2010, 93-97.
- Gökalp, Ziya, "Hüsn ve Kubh", *İslam Mecmuası*, 8, 8 Mayıs 1330, 228-230.
- Gökalp, Ziya, "Hüsn ve Kubh", *Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, (Der.: Recep Alpyağıl), İz Yay., İstanbul 2017.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Ötüken Yay., İstanbul 2014.
- Gökalp, Ziya, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, TEDEV Yay., İstanbul 2019.
- Gökdemir, Bilgehan Bengü Tortuk, Durak, Nejd, "İbn Haldun'da Siyasî Otorite ve Meşruiyet Problemi", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 4 (1) 2019, 49-68.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin, *Maziden Atiye (Geçmişten Geleceğe)*, Marifet Yay., İstanbul 2000.
- Günaltay, Şemsettin, *Türk İslam Tarihine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Haz.: Ahmet Gökbel, Dursun Ali Aykıt), Akçağ Yay., Ankara 2003.
- Habip, Bella, *Kuram ile Kimlik Buluşunca*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2012.
- Halaçoğlu, Yusuf, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri Bildiriler Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih

Araştırma Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, 2-6.

Hassan, Riaz, *Müslüman Zihinler*, (Çev.: Ergin Çenebaşı), Doğan Egmont Yay., İstanbul 2008.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarih Felsefesi*, 4, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2006.

Herder, Johann Gottfried, *Tarih Felsefesi*, (Çev.: S. Battal Arvası), Doğu Batı Yay., Ankara 2020.

Heyd, Uriel, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, (Çev.: Adem Yalçın), Pınar Yay., İstanbul 2021.

Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni 1 (İslam'ın Klasik Çağı)*, (Çev.: Berkay Ersöz), Phoenix Yay., Ankara 2017.

Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni 3 (Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar)*, (Çev.: Berkay Ersöz), Phoenix Yay., Ankara 2017.

Işık, Sedat, “Nasturi İsyanı ve Bitlis Milletvekili Yusuf Ziya Bey’in Bu İsyanındaki Rolü”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 27, Haziran-2021, 260-275.

İbn Haldun Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1988.

İbn Teymiye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *es-Siyasetü's-Şer'iyye*, (Çev.: Vecdi Akyüz), Dergah Yay., İstanbul 1985.

İncil, Mezmurlar ve Özdeyişler, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2020.

İplikçi, Alper, “Johann Gottfried Herder’de Milliyetçilik Düşüncesi”, *Injosos al-Farabi International Journal on Social Sciences/ al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 2017, 126-135.

İsfehani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağıp, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, (Thk.: Muhammed Seyyid Keyhani), Daru'l-Marife, Beyrut H. 1340.

- İşcan, M. Zeki, “Nurettin Topçu’nun Milliyetçilik Anlayışında İslâm Unsuru”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 11, Bahar, 2002, 45-58.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, Kitap Yay., İstanbul 2015.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2017.
- İşcan, Mehmet Zeki, “Türk Basınında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., Nu: 26, 22-24 Mayıs, İstanbul 2009, 478-492.
- İşler, Ahmet, “Nurettin Topçu’nun Devlet Anlayışı: Milli Devlet”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 29, Aralık, 2021, 151-164.
- İzmirli, İsmail Hakkı, “Fıkıh ve Fetava”, *Sebîlü’r-Reşâd*, Sayı: 292, 94-97.
- Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye’de İslamlık*, (Çev.: Hayrullah Örs), Bilgi Yay., Ankara 1972.
- Kadı Abdülcebbar, Ebü’l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, Mutezilenin Beş İlkesi*, (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Kaplan, Abdurrahman, *İki Devirde Bir Din Adamı Mehmet Rifat Börekçi*, Net Ofset Matbaacılık, Ankara 2011.
- Kaplan, Abdurrahman, *Milli Mücadele Dönemi ve Sonrasında Mehmet Rifat (Börekçi) Efendi*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Müdürlüğü, Erzurum 2010.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam I*, Dergâh Yay., İstanbul 2019.
- Kara, İsmail, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri 6, Cumhuriyet Devri*, Klasik Yay., İstanbul 2014.

- Kara, İsmail, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri 4*, Klasik Yay., İstanbul 2004.
- Kara, İsmail, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik Hilafet Risaleleri 5*, Klasik Yay., İstanbul 2005.
- Kara, İsmail, “Topçu, Nurettin”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2012, XLI, 248-253.
- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2 Metinler Kişiler*, Dergâh Yay., İstanbul 2017.
- Kara, İsmail, “Yaltkaya, Mehmet Şerafettin”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2013, XLIII, 308-310.
- Karagöz, İsmail, “Ümmet”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2005.
- Karagöz, Kübra, “II. Mahmut Dönemi Tekke ve Zaviyelerine Yapılan Yardımlar (1808-1839)”, *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2020 4 (2), 106-122.
- Karaman, Hüseyin, “Nurettin Topçu’nun Devlet Anlayışı”, *II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*, 26-28 Ekim, Kütahya, 2017, 151-164.
- Karatepe, Şükrü, “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, *Yeni Türkiye*, 2000/31, 418-429.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati’t-Türk*, (Haz.: Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu), TDK Yay., Ankara 2015.
- Kaya, İsmail, “Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri”, *Tokat, İlmiyat Dergisi*, 8(1), Haziran, 2020, 403-428.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali, Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I, Fichte*, Doğu Batı Yay., Ankara 2021.
- Kısakürek, Necip Fazıl, “Allahsız”, *Büyük Doğu*, 5(40), 1950, 6-11.
- Kızılgeçit, Muhammed, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık*, Çamlıca Yay., İstanbul 2021.
- Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2015.
- Klein, Melanie, *Haset ve Şükran*, (Çev.: Orhan Koçak, Yavuz Erten), Metis Yay., İstanbul 2021.

- Koç, Alaaddin, *Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Laiklik Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011.
- Korkmaz, Arif, “Mehmed Said Paşa Sefaretnamesi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 2011, 201-236.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, DİB Yay., Ankara 2007.
- Kuran, Ercüment, “Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri Bildiriler Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, 7-12.
- Kut, Günay, “Ali Şîr Nevâî”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1989, II, 449-453.
- Kutlu, Sönmez, *Güncel Dinî-Siyasî Meseleler Üzerine Yazılar*, Fecr Yay., Ankara 2017.
- Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Otto Yay., Ankara 2016.
- Kutlu, Sönmez, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar Hanefilik-Maturidilik-Yesevilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2017.
- Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM Yay., İstanbul 2021.
- Kutluay, Yaşar, “Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursi ve Nurculuk”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, (Ed.: Zeki Velidi Togan), c. III, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1966.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2001-2008.
- Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan-Book 10 Anxiety (1962-1963)*, (Trans.: A. R. Price, (Ed.: Jacques Alain Miller), Polity Press, Cambridge 2014.
- Lewis, Bernard, *İnanç ve İktidar, Orta Doğu'da Din ve Siyaset*, (Çev.: Ayşe Mine Şengel), Arkadaş Yay., Ankara 2010.
- Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, (Çev.: Ünsal Oskay), Kronik Kitap, İstanbul 2021.

- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev.: Boğaç Babür Tuna), Arkadaş Yay., Ankara 2022.
- Locke, John, *Kelimelerin Suistimali*, (Çev.: Büşra Erdurucan), Tefrika Yay., İstanbul 2020.
- Maden, Şükrü, "Kur'an'ın Tercüme ve Tefsiri Konusunda Cumhuriyet Döneminin Dikkatten Kaçan Bir Siması: Tecrîd-i Sarîh Mütercim ve Şârihi Kâmil Miras", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 2020, 321-371.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul 2021.
- Mardin, Şerif, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yay., İstanbul 2017.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İletişim Yay., İstanbul 2017.
- Massignon, Louis, "İslam Düşüncesinde Zaman", (Çev.: Muhsin Akbaş), *AÜFD*, XLIV (1), 2003, 415-421.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabü't-Tevhîd*, (Terc.: Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2021.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilatu'l-Kur'an*, Daru'l-Mizan, İstanbul 2005.
- Mâverîdî, Ebu'l- Hasen, Alî b. Muhammed b. Habîb, *Dürerü's-Sülûk Fî Siyâseti'l-Mülûk, Mâverîdî'nin Siyâsetnâmesi*, (Haz.: Abdüsselam Arı), (Ed.: Özgür Kavak, Hızır Murat Köse), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2019.
- Meşe, Ertuğrul, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm İslamcılarının Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, İletişim Yay., İstanbul 2023.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Feyhâ, Beyrut 2020.
- Mısıroğlu, Kadir, *İslamcı Gençliğin El Kitabı*, Sebil Yay., İstanbul 2008.
- Mısıroğlu, Kadir, *Lozan Zafer mi Hezimet mi Maddi Kayıplar 1*, Sebil Yay., İstanbul 1992.

- Mısıroğlu, Kadir, *Lozan Zafer mi Hezimet mi 3*, Sebil Yay., İstanbul 1979.
- Mısıroğlu, Kadir, *Osmanoğulları'nın Dramı*, Sebil Yay., İstanbul 1992.
- Mısıroğlu, Kadir, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri 1*, Sebil Yay., İstanbul 2010.
- Mısıroğlu, Kadir, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri 2*, Sebil Yay., İstanbul 2011.
- Miras, Kâmil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Müellifi: Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtîfî'z-Zebîdî), DİB Yay., sayı: 123-4, Ankara 1974.
- Miras, Kâmil, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, DİB Yay., Ankara 1988.
- Mollaer, Fırat, *Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi Politik Denemeler*, İletişim Yay., İstanbul 2016.
- Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, (Çev.: Ahmet Kotil), İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı*, (Çev.: Feridun Dinçer), İslami Medrese Yay., İstanbul 2019.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî, *et-Teysîr fî't-Tefsîr*, (Thk.: Fâdi el-Mağribî, Mahir Edîb Habbûş), Daru'l-Lübâb, Beyrut, 1440/2019.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, (Çev.: Firuzan Gürbüz), Alfa Yay., İstanbul 2015.
- Okay, M. Orhan, "Kısakürek, Necip Fazıl", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2022, XXV, 484-488.
- Okur, Kaşif Hamdi, "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)", *Dini Araştırmalar*, 2(5), Eylül-Aralık, 1999, 271-276.
- Okur, Kâşif Hamdi, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar*, 1(3), Ocak-Nisan, 1999, 171-203.
- Oral, Osman, "Millî Mücadele'de Çıkarılan Ankara Fetvası'nın Psiko Sosyal Dinî Temelleri", *Millî Mücadele'nin 100. Yılı Mustafa Kemal Paşa'nın Anadolu'ya*

- Geçişi ve Kongreler Uluslararası Sempozyumu*, 24-26 Nisan, 2019, Erzurum, Yayına Hazırlayan: Murat Saygın, Ankara 2021, 280-304.
- Ören, Mehmet Furkan, “Tarikat ve Siyaset: Hâlidîlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran, 2022, 9 (1), 1-28.
- Özek, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul t.y.
- Özek, Çetin, *Türkiye’de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, Varlık Yay., Ankara 1964.
- Özteke, Fahri, “Dil Devrimi İçinde Yer Almış Bir Diyanet İşleri Başkanı: Mehmet Şerafettin Yaltkaya”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 51, Ağustos, 2017, 553-568.
- Öztürk, Hasan, “Ali Fuad Başgil ve Tarık Zafer Tunaya’nın Laiklik Üzerine Söylemleri”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 66, Bahar 2020, 281-303.
- Özüçetin, Yaşar, “M. Şemsettin Günaltay’ın Hayatı, İlmî, İdarî ve Siyasî Faaliyetleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(38), Haziran, 2015, 417-424.
- Parla, Taha, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları 1, Atatürk’ün Nutuk’u*, Deniz Yay., İstanbul 2008.
- Parla, Taha, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları 2, Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Deniz Yay., İstanbul 2008.
- Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, Deniz Yay., İstanbul 2009.
- Poulton, Hugh, *Silindir Şapka Bozkurt ve Hilâl, Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti*, (Çev.: Yavuz Alogan), Sarmal Yay., İstanbul 1999.
- Refik, Ahmet, *Lale Devri*, Pınar Yay., İstanbul t.y.
- Renan, Ernest, *Ulus Nedir?*, (Çev.: Gökçe Yavaş), Pinhan Yay., İstanbul 2021.
- Said Nursi, *Sırr-ı İnnâ Aleyna Risalesi*, Derin Kültür Yay., İstanbul 2016.

- Sarı, Ekrem Mücahit, “Siyasal Görüşleri Çerçevesinde Kadir Mısıroğlu’nun Popüler Tarih Yazarlığı ve Yayıncılığında Metodolojik Sorunlar”, *Tarihyazımı*, 5(1), Yaz, 2023, 102-129.
- Sarısaman, Sadık, “Birinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Kütahya Mebusu Besim Atalay Bey’in Faaliyetleri”, *Atatürk Yolu Dergisi*, 4(14), Yıl: 1994, 213-242.
- Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, (Çev.: Haldun Bayrı), Metis Yay., İstanbul 2020.
- Sözen, Edibe, *Söylem, Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, Profil Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Sunar, Cavit, *Atatürk Türkiye’sinin Maddî ve Manevî Temeli (Akıl ve İlim)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., No: 117, Ankara 1973.
- Şahin, Dursun, “Nurettin Topçu’nun “Taşralı” Adlı Eserinde Dini Otorite ve Din Adamı”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (2), 2017, 309-324.
- Şahin, Hanifi, “İbn Teymiyye’nin Siyaset Anlayışı”, *International Journal of Social Science*, c.6, 2013, 615-638.
- Şahin, Hanifi, “İhya İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, *Mezhep Araştırmaları*, IX / 1 (Bahar 2016), ss. 1-37.
- Şahin, Mehmet Cem, “Ziya Gökalp’in Fıkıh Teorisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Milli Mecmua*, sayı: 6, 2019, 212-229.
- Şahin, Veysel, “Mehmet Emin Yurdakul’un Şiirlerinde Kimlik Kurgusu ve Benlik Algısı”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 2(4), 2016, 117-134.
- Tatcı, Mustafa, “Yûnus Emre”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 600-606.
- Tocqueville, Alexis, *Eski Rejim ve Devrim*, (Çev.: Turhan Ilgaz), Kesit Yay., İstanbul 1995.
- Togan, A. Zeki Velidi, *Kur’an ve Türkler*, Kayı Yay., İstanbul 1971.
- Topakkaya, Arslan, *Fichte*, Say Yay., İstanbul 2011.

- Topal, Şevket, “Ziya Gökalp’in İçtimai Usûl-i Fıkh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı’nın Karşı Eleştirisi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2012, 7-25.
- Topçu, Yılmaz, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Dinin Millileştirilme Süreci* (Yüksek Lisans Tezi), Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak 2020.
- Toprak, Zafer, *Cumhuriyet ve Antropoloji*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2021.
- Toynbee, Arnold J., *1920’lerde Türkiye, Hilafetin İlgası*, (Çev.: Hasan Aktaş), Ekin Yay., İstanbul 2021.
- Toynbee, Arnold J., *Dünya ve Garb*, (Çev.: Emin Bilgiç), Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2014.
- Toynbee, Arnold J., Kirkwood, Kenneth P., *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: K. Yargıcı, N. Uğurlu), Örgün Yay., İstanbul 2017.
- Tunaya, Tarık Zafer, *Batılılaşma Hareketleri II*, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, Ocak, 1999.
- Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı I*, Yenigün Haber Ajansı Yay., 1998.
- Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı II*, Yenigün Haber Ajansı Yay., 1998.
- Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı III*, Yenigün Haber Ajansı Yay., 1998.
- Turan, Şerafettin, “Cevdet Paşa’nın Kültür Tarihimizdeki Yeri”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri Bildiriler Kitabı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, 15-20.
- Türkçe Sözlük, (Haz.: Şükrü Halûk Akalın), TDK Yay., Ankara 2011.
- Unat, Faik Reşit, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., VII. Dizi, Sa. 8.a, Ankara 1987.
- Uyanık, Mevlüt, “Ahmet Yesevi ve Nurettin Topçu’nun Din ve Dindarlık Tasavvurlarının Mukayeseli İncelenmesi”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Ankara/Türkistan, 2019.

- Uyanık, Mevlüt, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, Otorite Yay., İstanbul 2014.
- Ünlü, Suat, “Kur’an-ı Kerim’in Türkçeye Çevrilmesi ve İlk Türkçe Kur’an Tercümeleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9(27), Ocak – Nisan, 2007, 9-56.
- Walzer, Micheal, *Kurtuluş Paradoksu Seküler Devrimler ve Dinî Karşıdevrimler*, (Çev.: Zeynep Şarlak), İletişim Yay., İstanbul 2021.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, (Çev.: Osman Demir), Ketebe Yay., İstanbul 2022.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, (Çev.: Fikret Işıltan), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1963.
- Whitehead, Alfred North, *Oluşan Din*, (Çev.: Mevlüt Albayrak), Fol Yay., Ankara 2019.
- Yahaghi, Muhammed Cafer, “İlk Dönem Farsça Kur’an Tercümelerine Giriş”, (Çev.: Mustafa Özel), *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV (1), 2010, 399-403.
- Yaltkaya, Mehmet Şerafettin, “Kelam: İctimai İlm-i Kelam”, (Haz.: Necati Şahin), *Marife*, yıl. 10, sayı. 2, güz, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Mustafa Sabri Efendi”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2020, XXXI, 350-353.
- Yazıcı, Nesimi, “Miras, Kâmil”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2020, XXX, 145-146.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.
- Zekeriya, Fuad, *Çağdaş İslamcı Harekette Hakikat ve Hayal*, (Çev.: Sinan Köseoğlu), Kapı Yay., İstanbul 2007.
- Zengin, Erkan, “Herder’in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası”, *Milli Folklor*, 16, 2020, 18-26.
- Zubaida, Sami, *İslam, Halk ve Devlet*, (Çev.: Sami Oğuz), İletişim Yay., İstanbul 1994.

GAZETELER

Cumhuriyet, (04. 02. 1932), s. 1, 4.

Cumhuriyet, (23. 01. 1932), s. 1, 4.

Hâkimiyet-i Milliye, 26 Mart 1923, No: 773, s. 1, sütun: 5-6, s. 2, sütun: 1-6.

Milliyet, (23. 01. 1932), s. 1, 5.

Vakit, (23. 01. 1932), s. 1, 2.

ARŞİV

TBMM, I: 77, 3-7-1932, C: 1

ELEKTRONİK KAYNAKÇA

Encyclopedia.com, girdi başlığı: ancien regime, (Yayın Tarihi: 23.05. 2018), (Erişim Tarihi: 07. 12. 2022), URL: [https:// www.encyclopedia.com/history/modern-europe/ancient-history-middle-ages- and feudalism/ancien-regime](https://www.encyclopedia.com/history/modern-europe/ancient-history-middle-ages-and-feudalism/ancien-regime).

Britannica.com, (Erişim Tarihi: 07.12.2022), URL: [https:// www.britannica.comhttps://www.britannica.com/event/ancien-regime](https://www.britannica.com/event/ancien-regime)

U. Töre Sivrioğlu, *İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi*, Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, sayı: 20, 2013, Doi: <http://dx.doi.org/10.11611/JMER37>, s. 88-104. (Erişim Tarihi: 26.07.2023)

Mehmed Said Hatiboğlu, *İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği*, s. 162-175, <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/49772/9724.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Erişim Tarihi: 28. 06. 2023)

Hâkimiyet-i Milliye, 26 Mart 1923, No: 773, s. 1, sütun: 5-6, s. 2, sütun: 1-6. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67476/0274.pdf?sequence=274&isAllowed=y> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2023)

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67476/0275.pdf?sequence=275&isAllowed=y> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2023)

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67476/0274.pdf?sequence=274&isAllowed=y> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2023)

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67476/0275.pdf?sequence=275&isAllowed=y> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2023)

Kongar, Emre, “Bir Tarihçi Sosyolojiye Soyununca”, *Cumhuriyet*, 26.09.2017.
https://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/831670/Bir_tarihci_sosyolojiye_soyununca.html (Erişim Tarihi: 20.03.2024)

Kongar, Emre, “şerif Mardin ve Frankeştayn”, *Aydınlanma*, Son Güncellenme: 18.03.2024.

https://www.kongar.org/aydinlanma/2010/1027_Mardin_ve_Frankenstayn.php
(Erişim Tarihi: 20.03.2024)

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Meryem ÇAĞIL
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	