

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

II. DÜNYA SAVAŞI SONRASI İSLAMCILIK: SEBİLÜRREŞAD DERGİSİNİN
SİYASAL ANALİZİ

Doktora Tezi

Zafer GÜRBÜZ

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

II. DÜNYA SAVAŞI SONRASI İSLAMCILIK: SEBİLÜRREŞAD DERGİSİNİN
SİYASAL ANALİZİ

Doktora Tezi

Zafer GÜRBÜZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Nazan ÇİÇEK

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

Zafer GÜRBÜZ

II. DÜNYA SAVAŞI SONRASI İSLAMCILIK: SEBİLÜRREŞAD DERGİSİNİN
SİYASAL ANALİZİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı Prof. Dr. Nazan ÇİÇEK

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Nazan ÇİÇEK

.....

Doç. Dr. Demirhan Fahri ERDEM

.....

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sayim VURAL

.....

Prof. Dr. Filiz ZABÇI

.....

Prof. Dr. Mehmet VURAL

.....

Tez Savunması Tarihi: 26.09.2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Nazan ÇİÇEK danışmanlığında hazırladığım “II. Dünya Savaşı Sonrası İslamcılık: Sebilürreşad Dergisinin Siyasal Analizi” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 14.10.2022

Adı-Soyadı: Zafer GÜRBÜZ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
BİR DİN, FARKLI MÜSLÜMANLIKLAR	9
1.1. İSLAMCILIĞI TANIMLAMA ÇABASI	9
1.2. MEŞRUTİYET İSLAMCILIĞI.....	15
1.2.1. Oryantalizm ve Meşrutiyet İslamcılığı	19
1.3. CUMHURİYET ve DÖNÜŞÜM.....	25
1.3.1. Şeair ve Sekülerizasyon	28
1.3.2. Topyekûn Batılılaşma	34
1.3.3. Milliyetçilik ve Yeni Tarih Yazımı	36
1.3.4. Süreklilik ve Kopuş Arasında Cumhuriyet.....	39
1.4. II. DÜNYA SAVAŞI SONRASI SİYASAL ve TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM....	44
1.4.1. Laiklik Politikalarında Değişim.....	48
1.4.2. 1947 CHP Kurultayı	50
1.4.3. Cumhuriyet İslamcılığının Karakteristiği	52
1.4.4. Ötekilik, Komplo Teorileri ve Cumhuriyet İslamcılığı	61
1.4.4.1. Öteki Kavramı ve İslamcılık.....	61
1.4.4.2. “Öteki”yi İnşa Etmede Komplo Teorileri	71
İKİNCİ BÖLÜM	75
SEBİLÜRREŞAD DERGİSİ VE KURUCU ÖTEKİLERİ	75
2.1. SEBİLÜRREŞAD’IN TARİHÇESİ	75
2.2. KOMÜNİZM	84
2.2.1. Türkiye’nin Antikomünist Olduğunu İspatlama Çabası: Kore Savaşı	98
2.2.2. Antikomünist Mücadelede Nazım Hikmet Tahayyülü	102
2.3. SEMİTİZM ve SİYONİZM.....	105

2.4. MASONLUK ve DÖNMELİK.....	116
2.5. HETERODOKS İNANÇLAR: BÂTİNİLİK, BAHAİLİK ve ALEVİLİK	125
2.6. TEK PARTİ DÖNEMİ ve KEMALİZM.....	136
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	146
SEBİLÜRREŞAD'DA DÖNEMİN POPÜLER KAVRAMLARINA BAKIŞ	146
3.1. SEBİLÜRREŞAD ve DİNİN MAHİYETİ: İSLAMLAŞMA MI, MUHAFAZAKARLAŞMA MI?.....	146
3.2. DİN HÜRRİYETİ ve LAİKLİK'İN YENİDEN YORUMLANIŞI	152
3.3. DEVLET-İ EBED MÜDDET.....	163
3.4. TÜRK İSLAM SENTEZİ.....	167
3.5. DEMOKRASİ ve FİKİR HÜRRİYETİ.....	176
3.6. MANEVİYATÇILIK ve ABD İMGESİ.....	181
3.7. İTTİHAD-I İSLAM: İSLAM DEVLETLERİ ile İLİŞKİLER ve BAĞDAT PAKTI.....	192
SONUÇ	204
KAYNAKÇA.....	218
ÖZET	239
ABSTRACT	240

GİRİŞ

İslamcılık meselesini anlamak için bir taraftan İslam dininin toplumsal ve siyasal meselelere dair yaklaşımının tespit edilmesi, diğer taraftan da yaşadığımız dönemin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel şartları içerisinde bu mesajın ne anlama geldiğine bakılması gerekir. Bu da ancak İslam'ın verdiği mesajın dün, bugün ve yarın ne ifade edebileceğini idrak etmemize destek olacak bir perspektifle mümkündür. Slavoj Žižek'in ifadesiyle *paralaks* (eskilerin ifadesiyle *nazar*) manzara-i umumiyyeyi değiştirir ve hadisenin mahiyetini dönüştürecek kadar merkezi bir kavramdır. Manzara, ona nereden baktığımıza göre bizlere farklı görüntüler sunar. Bu bağlamda, İslamcılık özelinde konuşuyorsak İslam'ı değişmez, keskin ve kör bir yasa olarak gören bir kavrayışa sahip birisi için İslamcılık da değişip dönüşmez bir ilkedir. İslam'ın kamusal alana dair hiçbir iddiasının bulunmaması gerektiğini düşünen kişi için ise İslamcılık, Osmanlı Devleti'nin son devrinde de Cumhuriyet döneminde de irtica çerçevesinde ele alınması gereken bir kavramdır. Yine aynı kapsamda, İslam bazılarına göre yalnızca ibadetlerle sınırlanmış bir din ve bireysel sahadaki bir ahlak, bazılarına göre vicdanlarda kalıp dışarıya taşmaması gereken pasif bir inanç, kimilerine göre de bunlara ilaveten siyasal ve toplumsal bir sistem, bir ideoloji ve bir devlet modelidir. İslamcılık yorumları da buradan hareketle farklılık arz edecektir. Tüm bu değerlendirmeler bahsi geçen "nazar" kelimesi ile ilintilidir ve "hakikat"ın bazı durumlarda tekil olmayabileceğini gösterir.

İslamcılık üzerine yapılan bu çalışma da belli bir perspektifin ürünüdür. Bu perspektife göre, İslamcı düşüncüyü içine doğduğu zamanın şartlarından ve tarihsel arka planından soyutlamak mümkün değildir. Dolayısıyla İslamcı düşünce yeşerdiği dönemden bağımsız ele alınamaz. Bu da çeşitli İslamcılık yorumlarını beraberinde getirmektedir. Buradan hareketle de "İslamcı" kavramı zorunlu olarak tek bir politik

duruşa tekabül etmez. Herkesin farklı bir İslamcılık tanımı ve yorumu olabilir. Çünkü dinler değişmeyen, tarih dışı ve sabit kimlikler değildir. Ancak hem sürekliliği hem de kopuşu anlamak adına da *benden önce bir başkası*’nın İslamcılık hakkında ne dediği önem arz etmektedir.

II. Dünya Savaşı’nın sona ermesiyle Türkiye, demokrasi cephesindeki devletlere iltihak etmiştir. Ardından çift kutuplu dünyanın yeni koşullarında tek partili dönemin “bize özgü demokrasi” retoriğinden vazgeçilerek Batılı coğrafyalarda işlemekte olan “liberal demokrasi”nin keşfine doğru bir yolculuk başlamıştır. 1946 yılında çok partili hayata geçilmesinin ardından siyasal, toplumsal ve iktisadi alanda hareketlenme gündeme gelmiş, böyle bir konjonktürde İslamcılar da kendilerini daha fazla ifade etme imkânı bulmuşlardır. Bu iklim İslamcı dergilerin yeniden çıkmasına olanak sağlamıştır. “Hürriyet”in neşv-ü nema bulduğu yeni koşullar II. Meşrutiyet sonrası oluşan siyasal ve toplumsal iklime benzerlik göstermektedir. İslamcılar, Meşrutiyet’ten sonra dergiler, gazeteler, partiler ve dernekler vasıtasıyla seslerini nasıl yükseltmişlerse II. Dünya Savaşı sonrası konjonktüründe de yeniden ortaya çıkıp kendilerini göstermeye başlamışlardır.

İslamcılık da belli bir tarihte ortaya çıkıp sonrasında tarihe intikal etmiş bir akım olmaktan ziyade siyaset sahnesinde ortaya çıkan yeni parametreler ve dönemin kendine has koşullarıyla farklı dinamiklerle kendisini yeniden üretmiştir. Bu anlamda bir süreklilikten bahsedilebilir. Ancak yeni durum İslamcılık akımında değişimi zaruri hale getirmiştir. İlk dönem İslamcılık Cumhuriyet dönemine mirasını devredememiştir. Bu anlamda da bir kopuştan bahsetmek mümkündür.

Bu çalışmaya İslam inancının İslamcılık adını verdiğimiz ideolojiye evrilmesi sürecine dair anlatı ile başlanılacaktır. Bu bağlamda, İslamcılığın siyaseti, kapsamı ve kimler tarafından bir ideolojiye dönüştürüldüğünün cevabı aranacaktır. Ardından İslamcılığın ete kemiğe bürünmüş hali olarak Meşrutiyet İslamcılığı analiz edilecektir. Dönemin İslamcılığını anlamak için aktörlerin profiline, beslendikleri fikri kaynaklara,

ortaya çıkmalarını mümkün kılan ‘‘tarihsel durum’’a ve yöneldikleri amaçlara bakılacaktır. Aynı zamanda içinden çıkıp geldiği dönemin ihtiyaçları, hissiyatı ve söz konusu akım içindeki insanların beklenti ve perspektiflerinin fikirleri üzerindeki dönüştürücü etkisi üzerinde de durulacaktır

Takip eden kısımda Cumhuriyet’in kuruluşu sonrası Meşrutiyet dnemindeŐahikasını yaŐamıŐ olan İslamcılığın duraĐanlaŐmasının sebepleri, Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte din-devlet ilişkilerinin seyri ve inkılaplarla birlikte ortaya çıkan dönüşüm ele alınacaktır. İmparatorluktan ulus-devlete, hilafetten cumhuriyete geçiş sürecinde değişen siyasal beden ve bunun bütün bir Cumhuriyet İslamcılığına sirayet eden etkileri üzerine bir tartışma yürütülecektir.

Gerek iç dinamiklerin gerekse de dış dinamiklerin etkisiyle II. Dünya Savaşı sonrası siyasal ortam çok partili hayatla birlikte ‘‘İslam’ın yeniden inkişafını’’ beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet’in kuruluş yıllarıyla birlikte fetret devrine giren ve kamusal alandaki görünürlüğünü kaybeden İslamcılık, çeperleri kana bulanmıŐ dünyanın sunduğu imknların arasından başını kaldırıp ses vermeye başlamıştır. Dolayısıyla II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan tarz-ı siyaset ve zihniyet kalıpları içerisinde yer alan İslamcılık, yeni dünyanın sorunlarını ele alma ve temel itirazlara yanıt verme konusunda arayıŐlara giriŐmiŐtir. Bu bağlamda, çalışma içinde İslamcılığın yeniden canlandığı söz konusu dönemde siyasetini hangi biçimlerde günün koşullarına aktarma gayreti içinde olduğu incelenecek ve 1940’lı yıllarda ileri sürdüğü düşüncelerin temel özellikleri üzerinde durulacaktır.

Bu alıŐma, Cumhuriyet’in kuruluŐunun 25. yıldıŐnmnde küllerinden doğan Sebilürreşad dergisinin savunduğu İslamcılığı analiz etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla çalışmanın evrenini Sebilürreşad’ın haber ve makaleleri oluŐurmaktadır. Dergi analiz edilirken nitel araştırma yöntemi esas alınacak ve birinci el kaynakların toplanmasına dayalı araştırma yapılacaktır. Ancak, ihtiyaç duyulan yerlerde ikincil kaynakların

kullanımına da yer verilecektir. Sebilürreşad'da yer alan ve çalışmaya konu edilen makale ve yazılar bugüne kadar yapılan çalışmalardan daha kapsamlı olmasıyla ayrılmaktadır. Zira, haber ve makaleler derginin yayımlandığı on sekiz yıllık zaman diliminin bütününden seçilmiştir. Söz konusu haber ve makale incelemeleriyle İslamcıların bu dönemdeki temel gündemleri, düşünceleri ve yaklaşımları tespit edilip tartışmaya açılmıştır. Burada yine Sebilürreşad'ın fikriyatını anlamak üzere dönemin siyasal panoramasına ve taşıdığı fikri özelliklere değinilecektir. Bilindiği üzere çok partili yaşama geçilmesinin ardından Türkiye'de Sebilürreşad dışında da pek çok İslamcı dergi ve gazete yayımlanmaya başlamıştır. Bu nedenle İslamcılık düşüncesinin sadece Sebilürreşad'dan ibaret olmadığı, dolayısıyla da sadece bir dergi üzerinden İslamcılığı analiz etmenin eksik bir resim sunacağına dair itirazlar dile getirilebilir. Ancak bu çalışmanın sorunsalı ve amacı dönemin İslamcılığına dair tüm eğilimleri açıklamak değildir. Hem geçmişi ve tarihsel bağlamı hem de yayın süresi en uzun olan ana akım İslamcı dergi Sebilürreşad olduğu için çalışma kendisini bu derginin ele alınması ile sınırlamıştır. Kuşkusuz, İslamcılığın çok daha geniş bir alanda hem kuramsal hem de tarihsel olarak yeniden ele alınması ciltler dolusu çalışmayı gerektirmektedir.

Aktüel bir yayın üzerine çalışmak belli bir tarihsel kesitte neyin değiştiğinin, neyin değişmesinin istenmediğinin ve gündelik yaşama yansıyan konuların izini sürebilmeyi mümkün kılmaktadır. Gazete ve dergi gibi süreli yayınlar, o dönemde yaşayan insanların tartıştıkları ve önemsedikleri konuların neler olduğu, neleri göz ardı edip neleri sahiplendikleri konusunda pek çok ipucu verir. İnsanların öfkeleri, sevinçleri ve tepkileri bu yayınlardan takip edilebilir. Bu açıdan, II. Dünya Savaşı sonrası İslamcılığın halet-i ruhiyesini, fikriyatını ve ideallerini anlamak adına Sebilürreşad'ın sayfaları mümbit bir zemin sunmaktadır. Derginin sayfaları din-devlet ilişkilerini, komünizmle mücadeleyi, tek parti dönemi anlayışını kavramak açısından çokça fikir, kanaat ve malzeme içermektedir.

Literatürde Sebilürreşad üzerine yapılan başka çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan en bilineni ise, Fahrettin Gün'ün 1948-1954 yılları arasında çıkan Sebilürreşad sayılarını siyasal partilerle ve özellikle Demokrat Parti'yle ilişkileri bağlamında ele aldığı *Din-Siyaset ve Laiklik* isimli çalışmadır. Bir başka çalışma ise Esther Debus'nun Sebilürreşad'ın daha çok birinci dönemine odaklandığı ancak kısmen de olsa ikinci dönemine dair göndermeler de yaptığı *Sebilürreşad Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma* adlı çalışmasıdır. Yine yayımlanmamış yüksek lisans tezleri ve bazı makalelerden de bahsedilebilir. Ancak elinizdeki bu çalışma yukarıda zikredilen eserlerden hem odaklandığı konular itibariyle farklılık göstermekte hem de derginin yayımlanmaya başladığı 1948 yılından kapandığı 1966 yılına kadar çıkmış 362 sayısının tamamını özgün bir tasnifle ele aldığı için kapsam bakımından farklı bir nitelik sunmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın omurgasını Sebilürreşad dergisinin kurucu ötekilerinin tespitine dayanan bir okuma oluşturmakta ve çalışma boyunca Meşrutiyet dönemi İslamcılığıyla Cumhuriyet dönemi İslamcılığı arasında var olduğu düşünülen kopuş ve farklılaşma mekanizmalarına yoğunlaşan bir anlatı üretilmektedir. Çalışmanın Sebilürreşad dergisine dair ürettiği ötekiler ve müttefikler şeklindeki özgün tasnife kuramsal arka plan oluşturacak şekilde derginin analiz edilmesini önceleyen bir kısımda “ötekilik” meselesi de tartışılmaktadır. Bu bağlamda siyaset bilimi literatüründe “ötekilik” kavramının tanımlanması, üretilmesi ve algılanışı üzerinde durulacak, yakın zamanların siyaset felsefesi tartışmalarında sıklıkla referans verilen ünlü düşünür Carl Schmitt'in ötekilik üzerine söyledikleri ile ele alınan dönemdeki İslamcı siyasetin ötekilik hattında takındığı tutum arasındaki benzerliklere bilhassa dikkat çekilecektir. Aynı minvalde olmak üzere II. Dünya Savaşı sonrası gerçekleşen olayların Türkiye'de özgürlükçü bir iklimin yeşermesinde oynadığı rol Hegelyan “zeitgeist” kavramına referansla anlaşılmaya çalışılacak ve zamanın ruhunun döneme, topluma ve fikirlere nüfuz etme kapasitesi üzerine düşünülecektir.

Çalışma içinde, Sebilürreşad dergisinin İslamcı mahiyetini analiz etmek için dergi yazarlarının kurduğu politik ilişkiler, tarihsel bağlamı içerisinde ve dönemin önde gelen düşünce akımları ile etkileşimleri, Sebilürreşad dergisinin öncelikleri, talepleri, tartışmaları ve polemikleri çerçevesinde ele alınmış; bu ilişkilere dair tartışma ilk bölümünden itibaren bazı sorunsallar çerçevesinde sürdürülmüştür. İslamcılık kavramı üzerine odaklanan ilk bölümün temel sorunsalı, politik ve ideolojik bir yaklaşım olan İslamcılığın nasıl üretilmiş olduğu ve tarih içinde nasıl dönüştüğü üzerinedir. Meşrutiyet İslamcılığı başlığında ise İslam'ı asrın idrakine sunma çabası içinde olan İslamcılarının zamanın ruhu veya ilcaat-ı zaman diyerek siyasetlerini hangi esaslar üzerine bina ettiği sorgulanmaktadır. Cumhuriyetin kuruluşuyla meydana gelen kırılmaların sebepleri ve sonrasında yeniden ayağa kalkan ve çalışma içinde Cumhuriyet İslamcıları olarak adlandırılan grupların II. Dünya Savaşı'nın ardından argümanlarını nasıl oluşturdukları, konuştukları bağlam, yeni İslamcı düşünceyi mümkün kılan koşullar gibi hususlara eğilinmektedir. Bu minvalde, Meşrutiyet ve Cumhuriyet İslamcılığının kendilerini açıklarken kullandıkları argümanlar ve bu iki İslamcılık anlayışı arasında bir kopuş mu yoksa süreklilik mi olduğu hususundaki tartışmalar da ele alınmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Soğuk Savaş sonrasında şekillenen dünyanın politik ve kültürel kodlarını İslamcılık akımını merkeze alarak anlamak gayesiyle Sebilürreşad dergisinin siyasal bir analizi sunulmaktadır. II. Dünya Savaşı sonrası devletin yeni dönemdeki siyasal kimliğini inşa sürecinde İslamcılık anlayışını bir dergi üzerinden anlamaya dönük bu çaba, İslamcılardaki zihniyet değişimi ve bu değişimle dünyanın yeni siyasetine hangi pencerelerden baktıklarını sorunsallaştırmaktadır.

Bu kapsamda, Sebilürreşad'ın çok partili hayatla birlikte dünyayı *biz* ve *onlar* ayrımıyla algıladığı varsayımından hareketle derginin kimleri kurucu ötekileri ve müttefikleri olarak gördüğü üzerine bir tartışma yürütülecektir. Böylesi bir tartışmanın içine yerleştiği bağlamın daha anlaşılır ve analitik olmasını sağlayacak şekilde dönemin

politik ikliminde antikomünizm üzerinden nasıl bir devlet politikası inşa edildiği, antikomünist düşüncenin ne gibi sosyal veya siyasal sonuçlar ürettiği, neyi meşrulaştırıp doğallaştırırken neyi düşmanlaştırdığı ve sistemi nasıl dönüştürdüğü gibi konulara değinilecektir. 1940'lı yılların ortalarında çift kutuplu dünyada Amerika merkezli kurulan düşünsel hegemonyanın nasıl inşa edildiği ve anti-sovyetik hareketin nasıl kurgulandığı aktarılmaya çalışılacaktır. Yine 1948 yılında kurulan İsrail devletinin Sebilürreşad yazarlarında oluşturduğu sukut-u hayal ve tepkiler özelinde derginin bir diğer kurucu ötekisi olarak karşımıza çıkan Yahudi karşıtlığının nedenleri incelenecektir. Sonrasında aslında Yahudi karşıtlığıyla el ele yürüyen mason localarına yönelik karşıtlığın derginin kendisini kuran ötekileştirme mekanizmalarından bir diğeri olarak devreye girişine bakılacak, tek parti döneminde kapatılıp çok partili hayatla beraber kapılarını tekrar açma fırsatı bulan mason locaları üzerine dergide yayımlanmış pek çok yazı ve makale bu süreci anlamakta kullanılacaktır. Bu kapsamda, masonlara dair söz konusu tepkilerin nedenleri sorgulanacaktır. Yine bu minvalde heterodoks inançlara dair dergide yer alan ifadelerin nedenlerine ve tarihsel köklerine bakılacak ve antiheterodoksinin neden kurucu öteki olduğu üzerinde durulacaktır. Bu dört kurucu öteki ele alındıktan sonra derginin bir anlamda antitezini üretmek amacıyla kurulduğu tek parti dönemi ve Mustafa Kemal hakkındaki düşünceleri dile getirilmeye çalışılacak, Sebilürreşad İslamcılarının Cumhuriyet idaresinin din politikalarına yaklaşımıyla alakalı tespitlerde bulunulacaktır.

Derginin kurucu ötekilerinin tespit edildiği ve ayrıntılı şekilde ele alındığı bu bölümü takip eden son bölümde ise hem dönemin hegemonik siyasi ve düşünsel iklimine hem de söz konusu konjonktürde Sebiliürreşad tarafından temsil edilen İslamcılık anlayışının ajandasına damga vurduğu düşünülen “demokrasi”, “Türk-İslam sentezi”, “Amerika Birleşik Devletleri”, “maneviyatçılık”, “ittihad-ı İslam”, “laiklik” gibi bazı kavram ve aktörleri öne çıkararak dergi yazarlarının meramını yani neleri düşündükleri,

neyi dert etmiş olabilecekleri, neyi “kafaya takmış” olabilecekleri üzerine odaklanan bir anlatı sunulacaktır.

Elbette her tez çalışması gibi bu çalışmanın da birtakım sınırlılıklarla malul olduğu açıktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Soğuk Savaş döneminde tekil bir İslamcılık anlayışından ve siyasetinden bahsetmek mümkün değildir. Bu çalışma söz konusu çeşitliliği dışarıda bırakmakta ve sadece Sebilürreşad’ın konumunu ve duruşunu netleştirmeyi sağlayacak diğer İslamcı hareketlere farklılık temelinde göndermelerde bulunmaktadır. Keza bu çalışma Sebilürreşad’ın her konudaki görüşünü ele alan bir tür monografi olma iddiasında da olmadığından derginin devasa boyutlardaki envanterindeki sadece makro siyasi konularda yayımlanmış ve kurucu ötekilik işlevi gören kimliklere dair üretilmiş yazılar çalışmanın kapsamına dâhil edilmektedir. Çalışmanın ana temasını ve tezini yansıtan ikinci ve üçüncü bölümdeki alıntılar hem Sebilürreşad dergisi yazarlarının üslubunu göstermesi bakımından hem de tercümenin bazı durumlarda spekülatif yorumlara kapı aralayacağı düşüncesiyle orijinal haliyle verilmiştir. Ancak her bir başlıkta öncelikle meselenin tarihsel ve toplumsal boyutları dile getirilerek memleket sathında nasıl anlaşıldığı açıklanmış, akabinde İslamcıların bu olaylara bakışları incelenmiş ve son kertede İslamcı bir dergi olan Sebilürreşad’ın bahsi geçen hususları nasıl yorumladığı ele alınmıştır. Ancak bütün bunlarla beraber şunu da belirtmek gerekir ki: Her şeyden öte bir tez çalışmasını gerek üslup gerekse de içerik bakımından sınırlı hale getiren unsurların bu çalışma bağlamında da geçerli kabul edilmesi kaçınılmazdır. Bu şerhlerle birlikte *efradını cami ağyarını mâni* bir çalışma üretme gayretimin görünür olduğunu umut ediyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DİN, FARKLI MÜSLÜMANLIKLAR

1.1. İSLAMCILIĞI TANIMLAMA ÇABASI

Meşrutiyet dönemi İslamcılık tartışmalarına geçmeden önce, İslamcılığın anlam ve mahiyet olarak neye karşılık geldiği ve tarihsel serüveni içinde nasıl anlaşılması gerektiği ele alınmalıdır. Çünkü İslamcılığın muhtevası, nitelikleri ve tarihlendirmesi gibi hususlarda çeşitli tartışmalar ve düşünceler bulunmaktadır. Aynı şekilde İslamcılığın bağrında yer alan unsurlar arasında hangilerine öncelik verilmesi, hangilerinin ne kadar vurgulanması gerektiği konusunda da muhtelif düşünceler bulunmaktadır. Bu bakımdan İslamcılığı, İslam dininin bütününe kapsayan bir hareket ve ideoloji olarak gören ve bu çerçevede yapılan tanımlardan, İslam tarihi içinde tarihsel ve konjonktürel niteliklere sahip bir düşünce sistemi olduğu kabulüyle tanımlayanlara kadar sıralanan çeşitli tezler mevcuttur.¹

İslamcılık tartışmalarında altı çizilmesi gereken ilk husus, bir din ve inanç olarak İslam ile onu savunanların ideolojisi olan İslamcılığın farklı kavramlar olduğudur. İslam bir din ve inançtır, tabilerine İslam veya Müslüman denir. İslamcılık ise bu dinin siyasal ve toplumsal hayattaki yönlerine işaret eden daha sınırlı bir kavramdır. Ayrıca, toplumsal ve siyasal meselelere yaklaşımda vahyi algılama ve yorumlama biçimi farklılık gösterebilir. Dolayısıyla İslamcılık, İslam'a muhatap olanların onu nasıl algıladıklarıyla ilgilidir. Bir diğer husus ise isimlendirmeye ilgilidir. Panislamizm, İslamlaşmak, ittihad-ı İslam, İslamizm ve siyasal İslam gibi ifadeler, bazı dönemlerde İslamcılık kavramıyla eş değer, bazı dönemlerde ise İslamcılıkla bağlantılı ve kısmi benzerlikler kurularak

¹ Ali Osman Çakmak, "Sebilürreşad ve Büyük Doğu Dergileri Üzerinden 1940-1950 Döneminde Türkiye'de İslamcılık", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2016, s. 40.

kullanılan kavramlar olmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin son devrinin önemli devlet adamlarından Said Halim Paşa İslamcılık yerine İslamlaşmak tabirini kullanır ve bu tabiri şöyle izah eder: “İslam’ın din ve dünyayı, maddiyat ve maneviyatı kapsayan toplumsal bir din olduğu kabul edildiğinde, İslamlaşmak demek, İslam’ın itikat, ahlak, toplum ve siyasal sistemini zaman ve muhitin ihtiyaçlarına en uygun bir şekilde açıklamak ve bunlara tabi olmaktır.”² İttihad-ı İslam kavramının ise ilk defa Yeni Osmanlı düşüncesinin öncü isimlerinden olan Namık Kemal tarafından 1872 yılında kullanıldığı görülmektedir.³ İttihad-ı İslam kavramıyla yakın bir anlama gelen Panislamizm kavramını ise Yusuf Akçura kullanmıştır. Akçura, Abdülhamid’e muhalefeti döneminde 1904 yılında Mısır’da yayımlanan *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı makalesinde⁴ kavramı şöyle tanımlar: “Hilâfet’in Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından yararlanarak bütün Müslümanları hükûmet-i mezkûre idaresinde siyaseten birleştirmek.”⁵ İslamcılık adlandırması ise ilk olarak Ziya Gökalp’in 1913’te Türk Yurdu’nda yayımlanan *Üç Cereyan* isimli makalesinde kullanılmıştır.⁶

İslamcılığın⁷ tanımını kesin ifadelerle ortaya koymak ve sınırlamak çok zor olsa da en genel ifadelerle Müslümanın düşünce ve eylemlerini İslam’ın tarihsel mesajı ve kültürü içinden konumlandırarak bu perspektifi kendisine bir davranış ufku ve bir pusula kılma çabası olarak ifade edilebilir.⁸ Ali Bulaç ise İslamcılığı modern dünyanın toplumsal

² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 185.

³ Kemal Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 27.

⁴ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesi ile Osmanlı Devleti’nin krizden çıkmasının yollarını sorgulamıştır. Akçura üç farklı siyaset etme biçimiyle ilgilenmiştir ki bunlar Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük’tür. Bu politikalardan Osmanlılık, halkın Osmanlı ismi altında birleşmesini; Panislamizm, Müslümanların bir araya gelerek devleti idare etmelerini; Pantürkizm ise merkezinde Türklüğün olduğu ırk temelli bir ideolojiyi ifade etmektedir. Akçura makalesinde bu ideolojileri ele almış, bu üç siyasal tarzın kendisine göre eksik ve fazla yönlerini izah etmeye çalışmıştır. Bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Haz. Erol Kılınç, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011.

⁵ Akçura, a.g.m, s. 15.

⁶ İsmail Kara, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Edt: İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 17.

⁷ Çalışma içerisinde yukarıda yer alan tüm farklı yorum ve değerlendirmeleri içerecek şekilde İslamcılık adlandırması kullanılacaktır.

⁸ S. Said’den aktaran Yasin Aktay, “Sunuş”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 18.

ve siyasal koşullarında İslam'ın bir tür yeniden okuması olarak tarif etmektedir. Bulaç'a göre kendilerini bu dinin söylem ve pratikleri üzerinden tanımlayan kanaat önderlerinin ve politik zümrelerin İslam'ın genel parametreleri çerçevesinde ortaya koydukları siyasal, düşünsel ve fikirsel hâsıla İslamcılığı ortaya çıkarmıştır. İslâm'ın ahlaki, siyasal, toplumsal ve kültürel değerleriyle örtüşen bir sistemin inşa edilmesini amaçlamaktadırlar.⁹

İçtihat ve değerlendirme farklılığından kaynaklanan nedenlerle İslam'ın toplumsal ve siyasal hayata bakan yönlerinin kime göre ve neye göre tespit edileceği hususu da tartışmaya açıktır. Çünkü İslam'dan İslamcılığa giden sürecin aynı zamanda inançtan ideolojiye, düşünceye veya harekete giden bir yol olduğu da söylenebilir. Tarık Zafer Tunaya, 1962'de yayımlanan *İslamcılık Akımı* adlı kitabında İslamcılığın bir ideoloji (akım) olduğunu dile getirir ve onu şöyle tanımlar: “İslam'ın ahlak ve siyaset prensiplerini bütün saflık ve sadeliğiyle ortaya çıkarıp bunları bireyler, toplumlar ve devletler için birer hayat prensibi haline getirmek ve bunlara ideolojik bir değer vermektir.”¹⁰ İdeolojiler, doğaları gereği her yere nizam vermek amacıyla iktidar kaygısı güderler.¹¹ Bu bağlamda İslam'dan İslamcılığa giden süreç aynı zamanda uhrevi (öte dünya ile ilgili) olandan dünyevi olana yönelmektir ki burada farklı yorumlar, düşünceler ve içtihatlar ortaya çıkmaktadır.

Yine bu düşüncelerden yola çıkarak İslamcı da “İslami metin ve kaynaklara dayalı esasları farklı biçimleriyle kendisine rehber edinerek ve İslâm örneğinden esinlenilmiş bir dili kullanarak İslami ütopya hedefiyle hareket eden kişidir.”¹² Ancak bu noktada

⁹ Ali Bulaç, “İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 60.

¹⁰ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, Simavi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 32.

¹¹ Terry Eagleton, ideoloji kavramının birbiri ile bağdaşmaz nitelikte olan birçok anlamı bulunduğunu söyler. Çeşitli kavramsal liflerle farklı tarihlerde yoğrulmuş ve bir doku halinde örülmüş bir metin olduğunu ekler ve çeşitli tanımlarını yapar: “Sosyal hayatta gösterge, anlam ve değerlerin üretim süreci, egemen bir siyasal iktidarı meşrulaştırmaya katkı sağlayan fikirler, toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri, iktidar ve söylem konjonktürü, bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri koşullar.” Bkz. Terry Eagleton, *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 17-18.

¹² S. Said'den aktaran Yasin Aktay, a.g.m, s. 18.

İslamcılığın beşerî bir ideoloji olduğunu eklemek gerekir ki kutsal metinleri veya tarihsel olayları yorumlamada çok farklı mülahazaların olabileceği gözden kaçmamalıdır. Zira İslam kavramı, soyut anlamda bir din olarak temel kaynaklarındaki yazılı biçimiyle İslam inancını ve savunduğu itikat, ibadet ve ahlak unsurlarını tanımlar. “Müslümanlık kavramı ise bu dinin tarihsel süreç içinde, kendilerine İslam denilen kavim ve toplumlarca yorumlanarak eyleme geçirilmiş, yaşanmış ve son tahlilde kültür haline gelmiş olan çeşitli şekillerinin adıdır. Buradan yola çıkarak sosyolojik olarak tek değil, birçok İslam yorumunun olduğunu dile getirmek mümkündür.”¹³ Bir yönüyle İslam tek ve semavi olandır yani fevkalbeşerdir; Müslümanlıklar ise beşerî ve çeşitlidir.¹⁴ Yola çıkarken bütün “inananlar” kitabı olanla toplumsal praksis arasındaki paradoksu bertaraf etmek amacındadır. Ancak her çağın ve toplumun maddi/nesnel yapısı ve buna bağlı olarak temel ilkeleri doğrultusunda çözüm bekleyen sorunları ve farklı yapısal özellikleri nedeniyle vahyi algılama ve onu pratiğe geçirmede çeşitli düşünceler açığa çıkmıştır.¹⁵

Buradan hareketle İslam anlayışlarına dair ilk ayrım kültürel ve siyasal İslam kavramlarıyla yapılabilir. Siyasal İslam, eyleminde iktidarı ele geçirmeye öncelik veren, değişimi yukarıdan aşağıya kurgulayan, düşman olarak gördüğü veya tanımladığı yapılar karşısında İslami kimliğini ve özgürlüğünü savunan "devrimci" İslam olarak tanımlanabilir. Kültürel İslam'ın önceliğini ise iktidarı ele geçirmek değil, birey oluşturma. Yeni bir sistemin kurulmasından ziyade, iç dünyaların değiştirilmesi ve kuşatılması öncelikli hedeftir. Bununla birlikte, kültürel İslam, İslam'ın siyasallaşarak fakirleşmesinin, dünyevileşerek kutsallığını kaybetmesinin önüne geçmek istemektedir. Kültürel İslam hareketin temel esaslarını ve öğretisini temel alırken, siyasal İslam hareketin kimliğinden ziyade düşmanına karşı kendisini siyasal düzeyde zırhlandırmaya

¹³ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 162.

¹⁴ A.g.e, s. 162.

¹⁵ Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2014, s. 27.

çalışmaktadır.¹⁶ Kültürel İslam'ın savunucuları, siyasal boyutun çok fazla ön plana çıkarılmasının İslam'ın “öze ve esasa” dair boyutunu fakirleştirdiğini ileri sürmektedir. Siyasal İslam sistemle çatışmayı ön plana çıkarırken, kültürel İslam değer taşıyıcılığını üstlenmektedir. Kültürel İslam, Müslüman kişiliği ve kimliği temellendirerek öncelikle zihin dünyasında özgürleşmeyi savunarak kendi gündemine odaklanmaktadır.¹⁷

İslam'a dair bu tasnifin dışında İslam'ın algılanış biçimlerinde de farklılıklar bulunmaktadır. Ocak, İslam'ın, “sıradan halk tabakasından ulema sınıfına, ulema sınıfından devlet aygıtına kadar ve bu kesimlerin yapısal özelliklerine göre kazandığı bir takım kategorik görüntüleri olduğunun altını çizer. Bu görüntüleniş biçimlerini dört kategoride ele almaktadır: Halk İslam'ı (popüler İslam), devlet İslam'ı (siyasallaşmış İslam), kitabi İslam (medrese İslam'ı), tekke İslam'ı (mistik İslam). Her bir grubun İslam'ın birbirinden farklılık arz eden unsurlarını ön plana çıkardığına vurgu yapar.¹⁸

Öte taraftan söz konusu ayrımların dışında İslam'a tarihsel, sosyolojik ve antropolojik yönleriyle bakıldığında bir “Türk Müslümanlığı”ndan, bir “Fars Müslümanlığı”ndan, bir “Arap Müslümanlığı”ndan söz etmek mümkündür. Bu tasnif sadece farklı etnik unsurların din yorumuyla da sınırlı değildir. “Uzak Doğu Müslümanlığı”ndan, “Kuzey Afrika Müslümanlığı”ndan ya da “Türkiye Müslümanlığı”ndan da bahsedilebilir. Zira bu milletler, devletler veya toplumlar kendi tarihsel süreçleri içinde kültürel ve siyasal olayların etkisiyle kendi yaşam biçimlerine göre bir İslami hayat felsefesi, bir toplum yapısı, bir İslami dünya görüşü ve bir kültür meydana getirip bunu sürdürmüşlerdir.¹⁹

¹⁶ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 144-146.

¹⁷ Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 227.

¹⁸ Ocak, a.g.e, s. 58.

¹⁹ A.g.e, s. 162-163.

Çeşitli İslamcılık ve Müslümanlık yorumlarının olduğunu ileri süren bu tezlerle birlikte İslamcılığın²⁰ kökenleri İslam dünyasının Batı’da vuku bulan coğrafi keşiflere, Rönesans’a, Aydınlanma felsefesine yabancı kalmasına dayandırılabilir. Rönesans ve onu takip eden mütecessis ruhla Batı’nın diğer kültürlerle hükmetmesi neticesinde Batı için evren kontrol edilebilir bir nesne konumuna gelmişken İslam toplumları için toplumsal ve zihinsel altüst oluşlar yaşanmaya başlamıştır.²¹ Asırlarca galip ve “muzaffer” olmuş bir dinin mensupları Batı’daki fikri, teknolojik ve askeri gelişmelere ayak uyduramamış ve “yenik” duruma düşmüşlerdir. Bu noktada kırılmayı ve mağlubiyeti görenler İslâm dinini Batı’nın askerî teknolojisi, bilimi ve tekniğiyle güçlendirerek ona yeniden hayat vermeyi, böylece devlete içeride ve dışarıda kaybettiği prestiji yeniden kazandırmayı amaç edinmişlerdir.²² Buradan hareketle İslamcılığın ortaya çıktığı dönem itibarıyla “modernleşmiş Batı’nın siyasal, toplumsal, iktisadi, kültürel ve teknolojik gücünün Müslüman ülkelere tasallut olarak yönelmesinin İslami bilinçte yol açtığı kırılma” olduğu söylenebilir.²³ Bu düşüncelerle İslamcılık, modernleşmeyi ve Batılılaşmayı göğüsleme çabasına girmiştir. Aşağıda daha ayrıntılı açıklanacağı üzere Batı’nın sömürgecilik faaliyetleri ile gerçekleştirdiği bu tasallut halini meşrulaştıran ve Doğu’nun üzerinde hüküm sürülmeye mahkûm edilgen bir varlık olduğunu ileri süren basmakalıp söylemler bütünü olarak oryantalizm de bu noktada devreye girmiştir. Bir diğer deyişle İslam’ın siyasallaşması ile oryantalizmin hegemonik hale gelişi arasında bir korelasyon olduğu görülmektedir.

İslamcılığı geleneksel İslam’ın pratik ve söylemlerinden ayıran en önemli fark ise “modernleşme süreciyle birlikte Batı’dan gelen kültür edinme sürecinin ürünü olarak,

²⁰ İslam’ın çeşitlik arz eden yorumları yukarıdaki tasnifler dışında daha da genişletilebilir. Ancak çalışma içinde daha çok siyasal bir ideoloji olarak İslamcılık kavramı ele alınacaktır.

²¹ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018, s. 30.

²² Zerrin Kurtoglu, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s.201-202.

²³ A.g.m, s.201-202.

dinin kendisini meşrulaştırma ve doğrulama sistematığının değişim göstermesidir. Bu da beraberinde İslami referansların ve meşruiyet zemininin yeniden tanımlanmasını beraberinde getirmiştir. Bu safhadan sonra da İslamcı ideoloji içinde İslam, Batılı ideolojiler çerçevesinde bir dünya görüşü olarak belirmektedir.”²⁴ Şerif Mardin, Batı karşısındaki yenilgi nedeniyle İslami yaşam tarzının parçası olan toplumsal pratikleri yeniden canlandırma hedefinin bir “panik tepki” olduğunu söylerken bu karşılaşma ve yüzleşme halini vurgulamak istemiştir.²⁵

Yukarıda zikredilen hususlar bağlamında tarihsel serüveni içinde İslamcılığın tanımlanışının ve algılanışının farklılaştığı görülmektedir. Bu çalışmanın tezi kapsamında da Meşrutiyet dönemi İslamcılığı ile Cumhuriyet dönemi İslamcılığının parametrelerinin, referanslarının ve hayata bakışlarının farklılığı ortaya konulacaktır. Bu doğrultuda sonraki başlıkta Yeni Osmanlılar ile başlayan ve II. Meşrutiyet ile zirveye tırmanıp sonrasında düşüşe geçen İslamcılık anlayışı analiz edilecektir.

1.2. MEŞRUTİYET İSLAMCILIĞI

Din, siyaset ve modernleşme kavramları üzerine çalışan Tarık Zafer Tunaya, Şerif Mardin ve İsmail Kara gibi isimlerin genel eğilimi, İslamcılığın II. Meşrutiyet sonrasında doğmuş bir ideoloji olarak incelenmesi istikametindedir.²⁶ Ancak Mümtazer Türköne geleneksel İslam anlayışının nerede, ne zaman ve kimler tarafından modern bir ideolojiye dönüştürüldüğünü incelediği *İslamcılığın Doğuşu* isimli çalışmasında bu yaklaşıma karşı çıkmaktadır.²⁷ Türköne, İslamcılığın 1865-1872 yılları arasında Avrupa’ya gitmek zorunda bırakılan ve oradan Osmanlı Devleti idarecilerine karşı demokrat-devrimci muhalefet yürüten aydınlar tarafından kuramsallaştırıldığı iddiasındadır. Hürriyet

²⁴ Mümtazer Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, İstanbul, 2011, s. 30.

²⁵ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, İletişim yayınları, İstanbul, 2017, s. 233.

²⁶ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, Simavi Yayınları, İstanbul, 1991; Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017; İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

²⁷ Türköne, a.g.e, s. 37.

istemiyile yola çıkan ve bunun ancak anayasalı-parlamentar bir siyasal sistemle mümkün olabileceğini savunan bu aydınların öncülüğünü Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'nin yaptığını ileri sürmektedir.²⁸ Amaçları ise İslam'ı hayata yeniden hâkim kılmaktır.²⁹

Türköne'nin bu iddiasına karşın II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının, İslamcılığı modern Batı ile rekabet edebilecek bir ideolojiye dönüştürmesi ve özellikle *Türkçülük* ve *Batıcılık* gibi rakip ideolojilerin karşısında tezlerini sistematize edip derinlik kazandırmaları bakımından İslamcılığın en ete kemiğe bürünmüş halinin bu dönemle birlikte ortaya çıktığı söylenebilir.³⁰

Dinsel yaşamın modernleşme süreçleriyle birlikte görülen tıkanma işaretleri, “din ile hayat, din ile dünya veya din ile bilim arasında ortaya çıkan sorunlar ve gerilimler karşısında kendilerini nasıl konumlandıracağı hususu, Müslümanlar açısından başlı başına bir sorun alanı üretmiştir.”³¹ Buradan hareketle aktüel gerçekliğin belli başlı alanlarında “İslam'ın kuşatıcı, tarif edici ve tamamlayıcı bir ideolojik harita mahiyetinde cevap üretmeye zorlandığı koşullarda İslamcılar da İslam'dan bir kurtuluş ideolojisi üretme iştiağıyla yola koyulmuşlardır.”³²

Meşrutiyet İslamcılığı da teokratik bir monarşinin toplumsal ve siyasal yapısını koruma, “kurtarma” ve “diriltme” endişesiyle Meşrutiyet'in siyasal ve toplumsal hayatı

²⁸ 1883'te Ernest Renan Paris'te verdiği bir konferansta, İslam'ın ve Müslüman toplum yapısının bilime ve bilimsel çalışmalara müsait bir zemin sunmadığı gibi bu unsurlara karşı olduğunu ifade etmiştir. Bu kapsamda da Müslümanların bilimsel çalışmalara ve felsefeye kapalı olduğunu ve İslam'ın terakkiye mâni bir din olduğu tezini ileri sürmüştür. Bu tezle karşılaşan ve hem İslami eğitim kurumlarından hem de Batılı kültür içinde yetişmiş aydınlarında büyük tepkiler göstermelerine neden olmuştur. Namık Kemal bu iddia ve saldırıya yanıt vererek *Renan Müdafanamesi* isimli bir risale yazmıştır. Bkz. Namık Kemal, *Renan Müdafanamesi*, Haz. Nurullah Çetin, Akçağ Yayınları, Ankara, 2014.

²⁹ Türköne, a.g.e, s. 287.

³⁰ Bu nedenle çalışma içerisinde incelenen Meşrutiyet İslamcılığı, Yeni Osmanlılar ile birlikte başlayan, II. Meşrutiyet sonrası güçlenen ve Osmanlı Devleti'nin yıkıldığı dönemle nihayete eren İslamcılık anlayışını tanımlamaktadır.

³¹ Necdet Subaşı, “Erken Dönem İslamcı Düşüncenin ve Neşriyatın Dinin Toplumsallaşma Biçimlerine Etkileri”, *İslam'ı Uyandırmak Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, Cilt 1, Edt. Lütfi Sunar, İlmi Etüdler Derneği, 2018, s. 9.

³² A.g.m, s. 9.

içinde, çağdaş meseleleri karşılama baskısı altında doğmuştur. Tunaya'nın tespitiyle Meşrutiyet İslamcıları, fikirlerini bireysellikten kurtarıp bir sistem içinde toplayabilmişlerdir.³³ Müslümanlar neden geri kaldı? Batılılar neden ilerlediler? Medrese sistemi devam mı etmeli, değiştirilmeli mi? Çok eşlilik kalkmalı mı? Turan mı, irfan mı? Ulema sınıfından vatana zarar mı gelmiştir, yoksa fayda mı? İslam terakkiye mâni bir din mi, değil mi? Şiilik mi, Sünnilik mi? İctihat kapısı açık mıdır, kapalı mı? Latin harflerini alalım mı, almayalım mı?³⁴ Bu ve benzeri sorular etrafında tartışmalar yürütülmüştür. Zira Batılılaşma cereyanı Müslümanların üzerine gelen bir seyl-i huruşan (coşkun bir sel) gibi algılanmıştır.³⁵ Bu coşkun sel her önüne çıkanı devirmekte, her önüne kattığını sürüklemekte, her alanı işgal etmektedir. Mehmet Akif “ey katre-i avare bu cuşun, bu huruşun ahengine uymazsan emin ol boğulursun.” demektedir.³⁶ Bu çerçevede Batılılaşmasının ilk aşamalarında yeni İslam yorumlarına ihtiyaç duyulmuştur.

Meşrutiyet İslamcılığının, en genel anlamda Batı dünyasının yükselen siyasal, askeri, iktisadi gücü karşısında İslam dünyasının verdiği bir cevap olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda, Batı karşısında “geri kalmış” ve “yenilmiş” bir ruh halinin üstesinden gelmek amacıyla yeni çözümler ve tanımlar getirme çabasına girilmiştir. “Modernleşmenin ortaya çıkardığı yeni ilişkilere, Batı medeniyetine ve yeni koşullara kadim bir geleneği ve tarihi olan bir din adına yanıt verme iddiası, bu söylem ve hareketin varoluş şartlarından biri olmuştur.”³⁷ Bu bağlamda, Batı merkezli modernizasyon süreçlerine karşıtlık biçimi olarak okunabilecek Meşrutiyet İslamcılığı, İslam'ın “akli” ve “terakkici” yorumlarını geliştirmiştir. İslam'ın, “bütün modern gelişmelere açık bir din”

³³ Tunaya, a.g.e, s. 270.

³⁴ Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2020, s. 26.

³⁵ Sadık Rıfat Paşa şöyle demektedir: “Mizacı asr ve efkârı zamane cüşu hüruşa gelmiş bir nehre benzer.” Sadık Rıfat Paşa, “İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Mutazamın Risale”, Muntahabât-ı Âsâr, Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I, 1839-1965, Çev. ve Haz: M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 39.

³⁶ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm I*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, s. 408.

³⁷ Yasin Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 345.

olduğu sloganıyla çağın yeniliklerine kolaylıkla uyum sağlayabileceği iddiasındadırlar.³⁸ Meşrutiyet İslamcıları, XX. yüzyılın getirdiği koşullara uyma ve İslam'ın getirdiği prensipleri donmuş kalıplar olmaktan kurtararak dönemin şartları çerçevesinde ve rasyonel düşüncelerle yorumlamak isteğinde birleşmektedirler.³⁹

Bu dönemin İslamcıları, iddialarını ispatlamak amacıyla hem İslami düşünceye hem de Batı'ya seçmeci bir tavırla yaklaşmışlardır. Batılıların durağan toplumla özdeşleştirdikleri Orta Çağ ve İslam'ının elverişsiz buldukları yerlerini saf dışı bırakarak asli kaynaklara ve İslam'ın saf haline yönelmişler ve “akli” deliller bulmak amacıyla İslam felsefesine müracaat etmişlerdir.⁴⁰ “İçtihat kapısının yeniden açılması ve yeni hükümler üretilmesi gereklidir” diyerek yeni denemeler ve fikirler ortaya atmışlardır. Bu çaba, İslamcıların metinlerinde demokrasi yerine “meşveret”, iktidar yerine “hükümet-i meşruta”, seçim yerine “biat”, parlamento yerine “şura” kavramlarını kullanmak şeklinde kendini göstermiştir.⁴¹ Temel iddiaları ise İslam'ın “Batı'nın tasallutuna” karşı koyabilmesi ve sonrasında geniş kapsamlı bir ıslah ve tecdit hareketine girişilmesi durumunda, tekrar onurlu ve görkemli günlerine dönmesidir.⁴²

Gerilemenin ve çöküşün içtihat kapısı kapandıktan sonra başladığını ileri süren İslamcılar⁴³ “ahkâm-ı diniyeyi ihlal etmemek şartıyla” hürriyete ve meşrutiyete taraftarlardır. Meşrutiyet'in İslam'daki esasını “şura-yı ümmet” kaidesinde bulan İslamcılar, Kur'an'da geçen “her işte ümmetinle müşavere et” ayetini parlamentarizm olarak yorumlamışlardır.⁴⁴ Yine ittihad-ı İslam taraftarıdır. Hars (kültür) ve medeniyet (teknik, bilim) ayırdına giderek “biz Avrupa'nın yalnız bilim ve sanayisini kabule

³⁸ Türköne, a.g.e, s. 292.

³⁹ Tunaya, a.g.e, s. 32.

⁴⁰ Türköne, a.g.e, s. 287.

⁴¹ Yusuf Tekin, Birol Akgün, “İslamcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 652-653.

⁴² Türköne, a.g.e, s. 288-291.

⁴³ Safa, a.g.e, s. 55.

⁴⁴ A.g.e, s. 62.

muhtacdır. Çünkü hikmet bizim yitik malımızdır ve onu bulduğumuz yerde alırız. Lakin Avrupalıların adalet ve ahlakının tamamını, tarz-ı hayatlarını ve usul-ü maişetlerini kabul edemeyiz” düşüncesine sahiptirler.⁴⁵ “İnsan saadetinin temeli olan medeniyet-i sahiha’ya (gerçek, hakiki medeniyet) ulaşmanın ancak İslam’ın gösterdiği temel esaslarla mümkün olduğu konusunda ısrarcı olmuşlardır. Bu nedenle de sıkça İslam’ı gerilemeye neden olan amillerin önüne geçmek amacıyla asla rücu ve kaynaklara dönüş vurgusu yapmışlardır. Zira İslamcılara göre İslam medeniyetinin esası olan *Kitabullah*a dönüştür. Şayet bu yola girilirse İslam dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu *Zulmetten Nur’a*, karanlıktan aydınlığa çıkabilecektir.”⁴⁶

1.2.1. Oryantalizm ve Meşrutiyet İslamcılığı

Osmanlı modernleşmesinin⁴⁷ neredeyse her bir aşamasında, yapılması düşünülen her şeyin, dini bir mantık ve muhteva ile kaim olduğu ileri sürülebilir. Buradan hareketle de İslamcılık tartışmaları ile modernleşme tartışmaları birlikte gündeme gelmiştir. Dolayısıyla İslamcılık hakkında konuşuluyorsa bu tartışmanın en önemli eksenini modernleşme hususudur.⁴⁸ Osmanlı Devleti’nde din altyapısal bir unsur olarak telakki edildiği için modernleşmenin de yönünü ve gidişatını tayin etmiştir. Böylece doğaları gereği dini alanla modern alan arasında var olan boşluğun ve mesafenin tehditkâr olmaktan uzaklaştırılması hedeflenmiş ve modernleşme ile dinsellemenin birlikte yürütmesi çabasına girişilmiştir. İslam’ın bekasının devlet bekası ile aynileştirilmesi ile birlikte siyasal ve toplumsal hadiselerin çözümlerini dini bir muhteva ve çerçeveye gündeme getirme çabaları ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla “Meşrutiyet İslamcılığı,

⁴⁵ A.g.e, s. 57.

⁴⁶ Tunaya, a.g.e, s. 59.

⁴⁷ Çalışma içinde sıkça yer alan modernleşme kavramı Batı tipi modernleşmeye işaret etmektedir ve bu amaçla kullanılmaktadır.

⁴⁸ Nuray Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihî Bir Bakış”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 412.

Batılılaşmanın İslami bir kimliğe büründürülmesi ve din ile modernleşmenin uyumlulaştırılması olarak da okunabilir.”⁴⁹

Din ve modernleşmenin birlikte yer aldığı bir zeminde bu dönemin İslamcıları kendilerine ve tarihlerine Batı’nın boy aynasından bakmaya başlamışlar, zihinlerindeki kurucu ve dönüştürücü hâkim unsur Batılaşma ve Batı türü modernleşme olmuştur. Batı’yı hem öteki olarak görme ve hem de ona benzemeye çalışıp ötekileştirdiği üzerinden kendisini görme hali bir tür oryantalizmdir. Zira oryantalizm, “Batı’nın Doğu’yu siyasal, bilimsel ve imgesel düzeyde yeniden üretmesidir. Bu tasavvurda Batı, hem Doğu’yu her yönüyle kendisinden aşağıda görmekte ve bastırmakta, hem de Doğu aslında Batı dünyasının farklılığını yansıtıp sürekli olarak Batı kimliğini besleyip keskinleştirmektedir. Oryantalizm yine İslam inancını Doğu’yu medeniyetten ayıran bir bariyer olarak tarif eder. Bu yaklaşımda Doğu hayal gücünün eseri olan sembollerle varlık sahasına yansıtılır. Ayrıca Saidyen teoride Doğu/Batı sınıflaması sabit coğrafyaları tarif etmekten ziyade gelişmiş Batılı ülkeleri ile Batılı olmayan ülkeler arasındaki egemenlik ilişkilerinden bağımsız olmayan kültürel temsil biçimlerine atıfta bulunmaktadır. Doğu nasıl ki Batı kimliğinin tamamlayıcısı ve vazgeçilmez parçası ise Batı da bu çerçevede Doğu’nun tarih yapımının bir parçasıdır.”⁵⁰ Bu kapsamda Meşrutiyet İslamcılığının tezlerini ve taleplerini oryantalizmin etkisi altında dile getirdiklerini söylemek mümkündür.

İslamcılar, İslam dünyası Batı’nın rasyonalist dünyası karşısında gerilemeye başladıkça noksanlığın sebeplerini Batı deneyiminin izdüşümünde aramışlardır. Tanzimat’tan itibaren Batı’nın üstün olduğu kabulünün Osmanlı bilincine tesir edip yansması neticesinde kurtuluşçu akımlar düşünce ve fikirlerini Batı yansımalarında yeniden gözden geçirmişlerdir. “Batı’nın üstünlüğü kendi dünyalarında keskinleştikçe

⁴⁹ İsmail Kara ile Sefa Kaplan Söyleşisi, *Nokta*, Sayı 52, 31 Aralık 1989.

⁵⁰ Edward Said, *Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 15.

özgöl kimlikleri ve tarihleri de solmuştur. Diğer yandan da paradoksal biçimde kendine özgöl olan kimliklerini abartarak Batı karşısında teçhizatlanmaya çalışmışlardır.”⁵¹ İranlı felsefeci Daryush Shayegan’ın ifadesiyle “bilinçleri yaralanmıştır.”⁵² “Kendilerine geri kalmışlıklarını hatırlatan o anki tarihten sıyrılmaya çalışarak kimi zaman geçmişlerindeki ‘altın çağa’, kimi zaman gelecekteki ‘muasır medeniyete’ inanarak muhayyel Batı yolunda ilerlemeye çalışmışlardır. İdealize edilen ya geçmiş ya da gelecek olmuştur. Yaşadıkları an ise onlar için külfettir.”⁵³

Bir kurtuluş ideolojisi olarak İslamcılığın oryantalist dilin etkisi altında teşekköl ettiğini söylemiştik. Oryantalistlerin İslam dinine ve Müslümanlara dönük tespitleri şu hususlar üzerine bina edilmiştir: “Müstebit, otoriter ve despotik bir siyasal sistem; buna mukabil sesini çıkaramayan ve itaatkâr bir teba; hareketsiz, tembel, vurdumduymaz ve gözöl öte dünyaya çevrilmiş bir toplumsal yapı; ‘bir lokma bir hırka’ anlayışını öne çıkaran bir yaşama üslubu ve zihniyet kalıbı; çalışmaya, akletmeye, hür iradeye ve gayret etmeye kapalı tevekköl kavrayış; kanaati, şüköl, sabrı ve kaderciliğöl ön plana çıkaran hayat tarzı; hürle esirin, kadınla erkeğöl, Müslüman ile gayrimüslimin siyasal, kültürel, hukuksal açıdan eşit görülmediğöl bir sosyal yapı; bilimsel ve felsefi ilerlemesi XII. asırdan beri duraklamış, şerh ve haşiyelere boğulmuş, tekrara ve ezbere düşmüş ve bundan kaynaklı olarak taklitle sürmekte olan bir ilmi anlayış ve kendisini yeniden üretememesi nedeniyle tarihte kalan bir eğitim/öğretim tarzı.”⁵⁴ Bu tezler kapsamında oryantalistler, indirgemeci ve selektif yargılarla Doğu toplumlarının ve Müslümanların geri kalmalarının temel sebebinin inançlarındaki temel hükömlere bağılılık olduğı

⁵¹ Göle, a.g.e, s. 74.

⁵² Shayegan’a göre “modernliğöl henüz keşfetmiş toplumlar geçmişlerini daima Batı tecrübesi ve modernliğölün izdüşümünde yakalamaya çalıştıkları ve Batı medeniyetinin periferisinde kaldıkları için bu toplumlar değışim karnavalına katılamamışlardır. Bu nedenle de bilginin ve tarihin gerisine çekilmişlerdir. Kendilerini Batı’nın boy aynasında görölüp ne orada ne de burada olamamanın verdiğı hissiyat kültürel şizofreniye sebep olmuştur.” Bkz. Shayegan, a.g.e.

⁵³ Göle, a.g.e, s. 74.

⁵⁴ Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 413-414.

iddiasındadırlar. Oryantalist söylemin vurguladığı tez de kurtuluşun yolunun ancak kültürel ve inançsal kodların terk edilmesiyle mümkün olabileceğidir.

İslamcıların söz konusu iddialar nedeniyle İslam'dan şu veya bu ölçüde şüpheyeye düştükleri açıktır. Din ve “geri kalma” arasındaki ilişkilerde savunmacı perspektifleri bu tezleri ciddiye aldıklarının ve bazı yönleriyle kabul ettiklerinin göstergesidir. İslam devletlerindeki geri kalmışlığın nedenlerini, İslam’ın inanç sisteminde veya düşünce yapısında değil de “hakiki Müslümanlık”tan uzaklaşmada aranmasına dikkat çekerek “kabahatin İslam’da değil Müslümanlarda” olduğu tezini ileri sürmüşlerdir. İslam’ın, geri kalmanın öznesi olduğunu reddederek Müslümanlığın yanlış anlaşılıp yorumlandığına ve tahrif edilmiş olduğuna vurgu yapmışlardır.⁵⁵ Dolayısıyla Meşrutiyet İslamcılığı daha çok “İslam’ın mâni-i terakki” olmadığını kanıtlamaya ve bu söylemi yanlışlamaya dayalı bir zihniyet kalıbı olarak tezahür etmiştir. Kara’nın tespitiyle “oryantalist dilin inşa ettiği “mağlup” İslam dünyasına dair tasvirler ve onları Avrupa merkezli siyasal fikirler ve arzular doğrultusunda dönüşüme zorlama girişimleri ve ‘gururıyla oynanmış’ Müslümanları zihinsel olarak belli bir kategorinin ve kalıbın içine hapsetme düşüncesi ilmi ve fıkri olmaktan ziyade siyasal amaçlara dönüktür.”⁵⁶

İslamcıların savunmacı bir halet-i ruhiye içine gömülmüş olmaları İslamcı söylemin teşekkülü, işleyişi ve mantığı açısından önemli bir meseledir.⁵⁷ Bir taraftan beka psikozunu depreştirici hızlı bir travma etkisi,⁵⁸ diğer taraftan “mağlup” sayılmanın getirdiği haksızlığa uğrama duygusunu da hesaba katmak gerekir.⁵⁹ Hristiyan azınlık unsurları karşısında her alanda sürekli gerilemenin getirdiği kompleksi biraz gizli bir kıskançlıkla, biraz acıyla, biraz da günün birinde yeniden görkemli bir istikbale

⁵⁵ Tunaya, a.g.e, s. 29.

⁵⁶ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’nde Bir Mesele Olarak İslâm*, 1, s. 413.

⁵⁷ İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 38.

⁵⁸ Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 135.

⁵⁹ A.g.e, s. 133.

kavuşmanın umuduyla birlikte yaşamaktadırlar. İslamcılar bu hissiyattan kurtulmak adına, tarihe sığınıp “asr-ı saadet” özlemiyle İslam’ın en görkemli zamanlarının hatırasını anarak psikolojik tatminin yolunu aramışlardır.⁶⁰ Çünkü modernleşmeyle birlikte bir anlamda zihni olarak kendileri olmaktan çıkarak var olacaklarını düşünmüşlerdir.⁶¹

İslam dünyası gerilediğine ve çöktüğüne göre, bu “İslam’ın yanlış anlaşılması, yanlış yorumlanması ve yanlış uygulanması ile alakalı olmalıdır.” Buna karşın “biz kaynak olarak Kur’an ve sünnete, uygulama olarak da İslam Peygamberi ve dört halife dönemine dönersek çöküşün ve gerilemenin önüne geçebiliriz” düşüncesindedirler.⁶² Dinin sahil özüne, asıl kaynakları olan Kuran ve Sünnet’e dönüş aynı zamanda çağdaş İslam dünyasının, kaybettiğine inandığı maddi güç ve iktidarı yeniden ele geçirme arayışının önemli bir parçasıdır. Bu çerçevede, “düşmanlarınıza karşı elinizden geldiği kadar kuvvet hazırlayın” ayetinde geçen “kuvvet” kelimesinin çağdaş tefsirleri, bıkırtıcı denebilecek derecede maddi kuvvet, teknolojik donanım, askeri araç gereç ve siyasi iktidar vurgularıyla doludur.⁶³ Öze dönüş tavsiyesinde, Batı medeniyeti ve Batı maddi kalkınmasının aslında Müslümanlara ait olduğu iddiası yatmaktadır. “Geçmişte Müslümanlar tabiat bilimleri alanında üstün çalışmalar ve başarılı örnekler ortaya koymasalardı, bugünkü Batı medeniyeti ve Batı bilimi de olmayacaktı. Öyleyse biz Doğu dünyasının Müslümanları, Batı medeniyeti içerisinde yer alırsak, kendimizi Batılılara benzetmiş ya da dinimizi terk edip Hristiyanlığa girmiş değil, tam aksine kendi değerlerimize ve hakkımız olan bir medeniyete sahip çıkmış olacağız” düşüncesine sahiptirler.⁶⁴

“Her toplumsal hareket ütopya ile beslendiği gibi bir de ideolojik olarak teçhizatlandırılmıştır. Ütopya hareketin ideal boyutunu beslemekte, ideoloji ise bunu

⁶⁰ A.g.e, s. 124.

⁶¹ İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 383.

⁶² A.g.e, s. 345-346.

⁶³ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’nde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 419.

⁶⁴ Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 66.

toplumsal pratikle eklemleme yolunu aramaktadır.”⁶⁵ İslamcılığın da bu anlamda ütopyası veya altın çağı İslam peygamberinin yaşadığı dönem olarak kavramsallaştırılan “asr-ı saadet”tir. İslamcılığa göre kalkınma, ilerleme, hürriyet, düzenli ve istikrarlı bir toplum gibi bütün “iyi” şeylerin ön şartı İslâmî olana dönüşle mümkündür.⁶⁶ Dolayısıyla, “öz”e ve “asl”a dönüş, İslam’ın unsur ve esaslarını kullanmayı gerektirecek bir İslamileşmeyi barındırır. Bu çabada “öz” aslında icat edilecektir. Meşrutiyet İslamcılığı topluma İslâmî bilinç aşılayarak ahlaki bir kriz içinde bulunduğunu iddia ettiği toplumu “kurtarmayı” hedeflemiştir.⁶⁷ Kendisini Batılılaşmış kimlikten kurtarmak için sahici olduğu iddiasıyla otantik bir İslami yaşama sarılır ve kendi temel köklerini burada bulmaya çalışır. Ancak “dünyayı sarsan büyük dönüşümlere ayak uyduramama, aynı düzeye gelememe ve hazmedilmemiş fikirler”⁶⁸ nedeniyle İslamcıların Batı’yla olan ilişkisi, büyülenme ve tiksinti, aşk ve nefret arasında salınımlı hale gelmiştir. Nostaljik bir arkaizmle sorunlara çareler aranmıştır.

Meşrutiyet dönemi İslamcılarının temel fikirlerinin İslam’ın akla uygun bir din olduğu ve mâni-i terakki olmadığı çerçevesinde şekillendiği yukarıda zikredilmişti. Ayrıca bu tezlerin savunmacı bir perspektife sahip olduğunun altı çizilmişti. Her iki tezde de yani akıl-İslam, terakki-İslam arasındaki ilişkide özne konumu her daim ilkinde verilmektedir. Temel belirleyen akıl ve ilerleme gibi kavramlarken İslam, nesne yani belirlenen konuma itilmiştir. Dolayısıyla Meşrutiyet İslamcılığı, kendisini Batı’nın norm ve değerleri üzerinden görüp hakikatini onun ilke ve prensipleri üzerine tesis etmiştir. Bir anlamda, “kendilerini oryantalistlerin biçimsizleştirici prizmasında yeniden keşfederken ne orada ne burada, birinden kovulmuş ama ötekine de varamamış halde bulmuşlardır.”⁶⁹

⁶⁵ Göle, a.g.e, s. 143-144.

⁶⁶ Menderes Çınar, “Kemalist Cumhuriyet ve İslamcı Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 174.

⁶⁷ A.g.m, 174.

⁶⁸ Shayegan, a.g.e, s. 145.

⁶⁹ A.g.e, s. 148.

Gerek II. Meşrutiyet İslamcılığı ve gerekse Osmanlı Batıcıları Türkiye'nin geri kalmasının sebebini, yanlış İslâm anlayışında veya hurafelerde görerek aynı tespitte birleşmişlerdir. Batıcılar bu tespit çerçevesinde, kurtuluşu dinin belirleyiciliğinden sıyrılmak ve bu noktada bir din reformunda görürken, İslamcılar kurtuluşu dinin aslına rücu etmekte görmüşlerdir.⁷⁰ Süreç içinde Batıcıların tahayyül ettikleri gerçekleşmiş köklü reformlarla yeni bir siyasal sistem teşekkül etmiştir. Cumhuriyet devrimi laiklik ilkesi çerçevesinde uyguladığı sekülerleşme siyasetini, medenileşme tasarımının temeline yerleştirmiştir. I. Dünya Savaşı sonunda İmparatorluğun Türkler dışındaki Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğunu kaybetmiş olması ve savaş içinde ortaya çıkan devrim koşullarının bu köklü değişime zemin hazırladığı söylenebilir.⁷¹ Köklü değişimin başka bir sebebi de kurucuların zihniyet dünyasındaki beka kaygısı ve tehdit algılamasıdır. Burada Cumhuriyet'in yıkılmış bir imparatorluğun bakiyesi üzerinde inşa edilmesinin ve bu süreçteki olayların travmatik etkilerinin de belirleyici olduğunu söylemek gerekir.⁷²

Bu bağlamda çalışmanın sonraki başlığında Cumhuriyet'in kuruluşuyla beraber ortaya çıkan panorama ele alınacaktır. Kurulan yeni devletin Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık gibi akımlardan hangilerine istinad ettiği üzerinde durulacak ve bu kapsamda Cumhuriyet modernleşmesinin karakteristiği sorgulanacaktır.

1.3. CUMHURİYET ve DÖNÜŞÜM

Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte önceki döneme göre farklılığın ne olduğuna verilecek en kapsamlı cevap, 1922'de Saltanatın kaldırılması ile yeni kurulan devlette egemenliğin meşruiyet kaynağının ilahi olandan beşerî olana geçmiş olmasıdır. Bu amaçla toplumun dinsel ve geleneksel değerlerinin “bilimsel”, laik ve rasyonel değerlerle

⁷⁰ Murat Yılmaz, “Darbeler ve İslamcılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 632.

⁷¹ Nuray Mert, “Cumhuriyet Türkiye’inde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 198.

⁷² Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, s. 66.

mübadele edilmesi hedeflenmiştir. Niyazi Berkes'in "kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma" dediği ve çağdaşlaşmayla özdeşleştirdiği⁷³ "laikleşme"⁷⁴ adımları ile birlikte ulus egemenliği kavramının gereği olarak dinsel ve siyasal olan birbirinden ayrıştırılmış ve devlet aygıtı dünyevileştirilmiştir. Bu amaca yönelik olarak toplumun Batı uygarlığının ilkeleri ve kurallarına göre örgütlenmesi hedeflenmiştir. Sonrasında ise kimliğinin ayırt edici unsuru din olan tebaayı dönüştürerek "yeni insanı", Türk kimliği ekseninde "yaratmak" için reformlar yapılmıştır.⁷⁵ Bu çerçevede, Peyami Safa, Türk inkılabının milliyetçilik ve medeniyetçilik üzerine bina edildiğini ve bu iki çerçevenin dışına çıkan hiçbir hususun olmadığını vurgularken haklı gibidir.⁷⁶

Mustafa Kemal'in kurduğu Cumhuriyet Halk Partisi'nin 9 Eylül 1923 tarihli tüzüğünde yeni dönemin işaretleri sezilmektedir. "Parti, itikat ve vicdan meselelerini politikadan kurtarmayı... devlet ve millet işlerinde dinle dünyayı tamamıyla birbirinden ayırmayı en önemli ilkelerden sayar."⁷⁷ Bu kapsamda da radikal reformlara başlanır. Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam dininin devletle özdeşleşmesinin bir sonucu olarak siyasal simge konumunda olan hilafetin kaldırılması (3 Mart 1924) dönüşümün başlangıcı

⁷³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 19.

⁷⁴ Laikleşme, kendisini var ettiği her zeminde, dinlerin ve inançların varlıklarını sürdürdüğü fakat bu süreçte esas belirleyen olmadıkları, özne konumlarını kaybettikleri bir siyasal, toplumsal ve düşünsel sistemin kurulmasını ifade etmektedir. Eric Hobsbawm bu süreci; "Din, hiç kimsenin kendisinden kaçamayacağı, yeryüzünün ötesindeki her şeyi kapsayan gökyüzü gibi bir şeyken; büyük, ama sınırlı ve insani bir göğün durmadan değişen bir özelliği olarak bulut kümesini andıran bir görünüme büründü" diye tarif etmektedir. Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı*, Dost Yayınları, Ankara, 2005, s. 237.

⁷⁵ Nur Betül Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 85-86.

⁷⁶ Peyami Safa'nın tasnifinde milliyetçilikten kaynaklanan reform hareketleri şunlardır: "Millet egemenliğinin tesisiyle TBMM'nin kurulması, önce saltanatın ve sonrasında halifelik kurumunu kaldırılması, yerli mallarına rağbetin artırılması, sanayinin, bankacılık sisteminin millileştirilmesi, soyadları kanunu ve *Güneş-Dil Teorisi*'yle Türk dilinin tasfiye hareketi ve kendini bulması, Türk tarihinin artık Osmanlı İmparatorluğu sınırlarının ilerisine taşınarak Orta Asya'daki kaynaklarına kadar götürülmesi, ezanın Türkçeleştirilmesi ile Kur'an'ın tercüme ettirilmesi. Medeniyetçilik prensibi kapsamında doğan inkılap hareketleri ise şunlardır: Laikliğe dair tüm reformlar (din ile dünyanın birbirinden ayrılması ve medreselerin, şer'i mahkemelerin ve meşihatın ilgası, tekke, zaviye ve medreselerin kapanması, dinsel hukukun kaldırılarak Medeni Kanun'un kabul edilmesi, çok evliliğin kaldırılması), Latin alfabesine geçilmesi, Darülelhand (konservatuvar) alaturka kısmın ilga edilerek yalnız Batı musikisi öğreten konservatuvarın tesisi, Batı takviminin ve Pazar tatilinin kabulü ve bütün Batı toplumsal ilişkilerinin ve kıyafetlerinin zorunlu hale gelmesi." Bkz. Safa, a.g.e, s. 86-87.

⁷⁷ Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, s. 96.

olmuştur. Hilafetin ilga edilmesiyle hayatın en küçük alanlarına kadar nüfuz edip yönlendiren dinsel inancın bu alanlarla ilişiği kesintiye uğramıştır.⁷⁸ Aynı tarihte, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim ve öğretim birleştirilmiş din eğitimi veren kurumlar lağvedilmiştir. Bu genç devletin medreseleri kapatmasıyla bu eğitim kurumlarının artık bilimsel alanda kendisini yeniden üretme imkânı kalmamıştır.⁷⁹ Yine “İslam’ın yarı bağımsız finans kaynaklarını oluşturan vakıflar, önce yeni kurulan Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’ne bağlanmış, ancak belli bir zaman sonra bu kurumun da ortadan kaldırılmasıyla tamamen siyasal iktidarın denetimine alınmıştır. Neticede Osmanlı İmparatorluğu’nda yüzlerce yıldır oturmuş mali sisteminin ilgası ile İslam, ekonomik tabanından mahrum bırakılmış ve asıl önemlisi toplumsal alanda kurumsallaşmasının önüne geçilmiştir.”⁸⁰ Ardından, doğum, ölüm, eğitim, evlilik, miras, kültür vb. alanlarda reformlar yapılmış ve bu alanlar da dünyevi hukuka tabi kılınmıştır. Hayata geçirilmek istenilen reformlar kapsamında, dini mahkemeler kaldırılmış (8 Nisan 1924), şapka inkılabı yapılmış (25 Kasım 1925), tarikatlar dağıtılmış (30 Kasım 1925), miladi takvim kabul edilmiş (1 Ocak 1926), Medeni Kanun yürürlüğe girmiş (4 Ekim 1926), İslam devletin resmi dini olmaktan çıkarılmış (10 Nisan 1928), Latin alfabesi kabul edilmiş (1 Kasım 1928) ve Ezan 3 Şubat 1932’de Türkçeleştirilmiştir.⁸¹ Bu inkılapların son halkası ise laikliğin 1937’de Anayasal bir statüye kavuşmasıdır.

⁷⁸ “Halifeliğin ilgasının bir başka amacı da İslam’ın liderlik mekanizmasından yoksun bırakılarak kendi başına siyasal bir odak olmaktan çıkarılmasıdır. Bu aşamadan sonra da Müslümanlar için bir toplumsal ve siyasal beden yokluğu onların yeryüzündeki varoluşlarının anlamını problemli hale getirmiştir. Müslümanların artık bir siyasal veya toplumsal bedene sahip olmaksızın yaşamaları onları Müslümanlıkları boyutuyla yersiz ve yurtsuzlaştırmıştır.” Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, s. 384-385.

⁷⁹ “Din eğitiminin genel işlevi bir dinin arkasındaki tarihsel ve kurumsallaşmış bilginin ve tecrübe birikiminin yeni nesillere aktarılması, bununla da o dinin toplumsal varlığının belli bir tarihsel devamlılığa sahip kılınmasıdır. Daha üst düzeydeki din tedrisatıyla da o dinin bilgi ve fikirlerinin yeniden üretimi ve o dinin mensuplarının liderliğini üstlenecek kadroların yetiştirilmesi hedeflenir. Dolayısıyla, Tevhid-i Tedrisat kanunu sadece İslam’ın temel eğitimi üstlenen kurumları kaldırmayı hedefleyen bir kampanya yapmadı, aynı zamanda dinin çevresinde örgütlenmiş bir yapının da oluşum şartlarını bertaraf etmeye de yönelmiştir.” Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, s. 388.

⁸⁰ Ocak, a.g.e, s. 123.

⁸¹ Jaschke, s. 22-29.

Bahsi geçen reformlar, laiklik ilkesi kapsamında İslam'ın adım adım tüm tarihsel müesseselerinden sıyrılmasını getirmiştir. Bilim, eğitim, kültür, siyaset, ekonomi, sanat vb. alanlarda yapılan reformlarla İslam, kamusal alanın bütünüyle dışına çıkarılarak yalnızca inanç ve ibadetle ilgili bir din muamelesi görmüştür. İslam bu yönüyle toplumsallıktan çıkarılıp tamamıyla bireyselleştirilmiş ve özel alana sıkıştırılmıştır. Böylece, iktidarın meşruiyet kaynağını oluşturan dinsel inancın siyasal ve toplumsal etkisi azaltılmaya çalışılmıştır. Bahsi geçen dönüşüm ise İslami literatürde şair olarak bilinen semboller üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, sonraki başlıkta köklü değişim sürecinde bazı sembol reformlar üzerinde durulacaktır.

1.3.1. Şair ve Sekülerizasyon

Kemalist devrimler toplumun sembolik dünyasını radikal olarak değiştirmeyi hedeflemiştir. Hilafetin kaldırılmasından, harf devrimine; miladi takvimin kabulünden şapka devrimine, tatil günlerinin değişmesinden soyadı kanununa, Ayasofya'nın yüzyıllarca cami hizmeti vermesinden sonra müzeye dönüştürülmesine ve ezanın Türkçe okunmasına kadar bütün inkılaplar, İslâm inanç ve kültürünün toplumun hafıza ve tahayyülünde yer etmiş sembollerini hedef almıştır.⁸² Amaçlanan ise bu sembollerle Osmanlı ethos'undan kopuşun sağlanarak Türk sekülerleşmesini⁸³ bu dinamikler üzerine inşa etmektir. Bu kapsamda, 1927'de hutbeler, 1928 yılında asırlardır kullanılan alfabe değiştirilmiş, 1932'de ezan, salâ ve tekbirler Türkçeleştirilmiş, 1934'te Ayasofya Camii müze haline dönüştürülmüştür. Dolayısıyla Türk modernleşmesinin karakteristiğini

⁸² Kurtoğlu, a.g.m, s. 208.

⁸³ Sekülerleşme, Türkçe'ye "dünyevileşme" olarak çevrilen dinden uzaklaşma sürecini tarif etmektedir. Bu sürecin başlangıcı dini özel alana mahsus bir unsur olarak tarif etmekken, sürecin sonunda dinin özel alanda da meşruiyet kaynağı olmaktan çıkması yönünde bir beklentiye evrilmiştir. Bu kapsamda sekülerizm devlet ve din tasnifini yapan bir ilke olarak işlev görürken, sekülerleşme söz konusu ayrımında dinin sınırlarını sürekli daraltan bir fonksiyon icra etmektedir. Jose Casanova, "Seküler, Sekülerleştirmeler, Sekülerizmler," Çev. S. Erdem Türközü, *Laikliği Yeniden Düşünmek*, Der. Craig Calhoun, Jonathan Vanantwerpen, Mark Juergensmeyer, Nika Yayınevi, Ankara, 2017, s. 85-113.

anlamak amacıyla Cumhuriyet’le beraber içine girilen sekülerizasyon sürecinde şairin⁸⁴ nasıl dönüştürüldüğüne bakılabilir.⁸⁵

Dinler bir yönüyle şair sayesinde var olurlar; şairin olmadığı veya görünür olmadığı yerlerde kendilerini dindar olarak tanımlayan toplumsal kesimler dindarlık vasfıyla yer almakta büyük zorluklar yaşarlar. Şair inançların toplumsal hayattaki simgeleridir. Cumhuriyet’in kuruluşu ve sonrasında gelen inkılap süreçleriyle geçmiş kültürün simgeleri görünmez kılınmak istenilmiştir. Kendilerini Müslüman olarak tanımlayan tabakaların sahip oldukları sembol ve kodlar, bu dönüşümlerle altüst olmuş, söz konusu tabakalara mensup insanların kolektif bilincinde yarıklar açılmıştır. Kurucu felsefe, toplumun dünyayı anlamlandırdığı bilişsel, sosyal, kültürel referans noktalarını ve içinde kendisini ifade ettiği kodları kolektif hafızadan silmeyi hedeflemiştir.⁸⁶ Bu müdahaleyle yeni bir vatandaş tipolojisi yaratılmak istenilmiştir. Yaşadığı dünyayı onlarla anlamlandırmalarını sağlayan bildik ve tanıdık kodlardan mahrum kalan ve sonuç itibarıyla anlam dünyaları zaafa uğrayan “vatandaş” Batılı kodlar sisteminin diline, zamanına, ilişkilerine, ölçülerine adapte edilmeye çalışılmıştır.

Cumhuriyet inkılaplarının en dikkat çekenlerinden biri harf inkılabıdır. 1 Kasım 1928 tarihinde uzun yüzyıllar boyunca kullanılan Arap alfabesi değiştirilmiş ve Batı medeniyet dünyasına entegrasyon süreci kapsamında Latin harflerinin kullanılması zorunluluk haline getirilmiştir. Ancak Arap alfabesinin zorluğuna ve okuma yazma bilen insan sayısının azlığına vurgu yapılarak meşruiyet arayışına girilse de⁸⁷ arka planda başka

⁸⁴ Şiar kelimesinin çoğulu olan şair, yani şiarlar zaman içinde kendisine kolektif hafızada hangi anlamlar yüklenmişse ona işaret etmektedir. Kavramsal olarak şair dinin müntesip ve mensuplarınca kullanılan sembol, simge ve kodları tanımlamaktadır. Ayrıca şair, Allah’a kulluk etmeye vesile olan, saygı gösterilmesi ve korunması gereken belli ibadet, işaret ve semboller anlamında da kullanılmaktadır. Bkz. M. Sait Özervarlı, "Şiar", *DİA*, Cilt 39, 2010, s. 123-124.

⁸⁵ Muhammet Tacettin Kutay, İsmail Çağlar, "Şairin Sekülerizasyonu ve “Türkçe Ezan”", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, Ekim 2016, s. 29.

⁸⁶ Kurtoğlu, a.g.m, s.208.

⁸⁷ Harf inkılabı 1 Kasım 1928’de yapılmıştır. Meclisin bu tarihteki açılışında Mustafa Kemal: “Her vasıttan evvel, büyük Türk milletine onun bütün emeklerini kısırlaştıran çorak yol haricinde kolay bir okuma-yazma anahtarı vermek lâzımdır. Türk milletinin cehaleti ve bilgisizliği mümkün olduğu kadar az zahmetle aşabilmesi için kendi güzel dilinde meramını anlatabileceği bir vasıtaya ihtiyacı vardır. Bu anahtar

düşüncelerin olduğunu da görmek gerekir. Çünkü “kaligrafi, kültürel hafızanın önemli unsurlarında arasında yer almaktadır. Hiyerogliflerin Eski Mısır geçmişini hatırlatan kültürel hafıza unsurları olması örneğindeki benzer şekilde Osmanlı kaligrafisinin de İslam’a atıfta bulunan ve onu hatırlatan bir karaktere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, Osmanlı kaligrafisi İslam’ı hatırlatan simgelerin arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, harf inkılabının öteki sonuçlarının yanı sıra çok önemli bir sekülerleştirme unsuru olduğu dile getirilebilir. Bu yazı biçiminin terk edilerek yerine Latin alfabesinin benimsenmesi gündelik yaşamda İslam’ı çağrıştıran önemli bir hafıza ögesinin terk edilmesidir.”⁸⁸ Mete Tunçay, harf inkılabını “Tarık bin Ziyad’ın İberya’ya çıkarken geri dönülmesini imkânsız hale getirmek amacıyla gemilerini yaktırmasına” benzetir. Tunçay’a göre geçmişle ve tarihle bağların kopartılmasını hedefleyen inkılaplar arasında en köktenci olanı ve etkisi alfabenin değiştirilmesidir.⁸⁹ Bu inkılapla “yeni kuşakların, geçmişle olması muhtemel herhangi bir entelektüel bağının önü kesilmekte ve toplumun kolektif hafızasını muhafaza eden yazılı metinler, tıpkı hafızanın kendisi gibi tarihin dışına çıkartılmaktadır. Böylece Osmanlı-İslâm kültürüne dayalı hafızanın yeni topluma tevarüs etmesi engellenmiştir.”⁹⁰

Alfabenin değiştirilmesiyle ilgili reformu Cumhuriyet’in ilk on yılında dil üstünden denenen “İslam’ı Türkleştirme” hareketleri kapsamında da ele almak mümkündür. Bu inkılapla İslam dininin belirleyici olması istenen Türk milliyetçiliği bağlamında yeniden biçimlendirilmesi amaç edinilmiştir. Çünkü alfabenin

da Latin yazısına dayanan Türk alfabesidir.” Bkz. *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Cilt 1, Toplayan Nimet Arsan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1961, s. 72-79.

⁸⁸ Muhammet Tacettin Kutay, İsmail Çağlar, “Şeairin Sekülerizasyonu ve “Türkçe Ezan””, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, Ekim 2016, s. 39.

⁸⁹ Mete Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, Liberte Yayınları, Ankara, 2012, s. 173. ile Mete Tunçay, “Kemalizm ve Hegemonya”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 92.

⁹⁰ Kurtoğlu, a.g.m, s.208.

değiştirilmesiyle, bir kuşak için o döneme kadar yazılmış bütün eserler anlaşılır ve okunamaz hale gelmiştir.⁹¹

Ulus-devletin simgelere hâkim olması amacıyla yapılan değişikliklerden biri de hutbelerin “hutbeden maksat ahalinin tenvir ve irşadıdır” denilerek Türkçeleştirilmesidir. Hutbelerin günün “icap ve ihtiyaçlarına” temas etmemesi, “halife ve padişah ismini taşıyan müstebitlerin arkasından köle gibi gitmeye mecbur etmesi ve halkın anlayamayacağı bir lisanda olması” gerekçe gösterilerek⁹² Türkçeleştirilmeleri aynı zamanda ulus-devletin hizmetinde kullanılmalarının yolunu açmış ve ideolojik bir araç haline getirilmelerini sağlamıştır.⁹³ Hutbelerin Türkçeleştirilmesinden sonra yaşanan bir başka simgesel değişim ise ezanın Türkçeleştirilmesi olmuştur. Bu kapsamda Cumhuriyet’in kurucu kadrosu tarafından din alanını bir bütün olarak tanzim etmek amacıyla “milli din” projesi yürürlüğe konulmuştur. Milli din projesi Türkçe Kuran, Türkçe hutbe ve en geniş anlamda Türkçe ibadeti içinde barındıran siyasi bir yön alıştır.⁹⁴ Hükümet tarafından Türkçe ibadet ile ilgili ilk adım 1928 yılında hazırlanan, fakat uygulanmayan bir din reformu raporudur. Bu raporun hazırlanması amacıyla İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve Gökalp’in öğrencilerinden tarih profesörü Fuat Köprülü (1890-1966) başkanlığında bir komisyon görevlendirilmiştir. 20 Haziran 1928’de Vakit gazetesinde “Dini Islah” başlığıyla yayımlanan raporda, “ayet, dua ve hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir” denilerek Türkçe ibadet önerilir.⁹⁵ Amaçlanan ise bir yandan, mevcut İslami pratiği ve ibadet dili olarak Arapçanın kullanılmasını engellemek, diğer taraftan İbadet dilini Türkçeleştirme yöntemiyle İslam’ın sadece kamusal alandan çıkması ve vicdanlarla sınırlı kalması değil, ibadetlerin millileştirilmesi ve rasyonel hale getirilmesidir.⁹⁶ Bu amaca yönelik yapılan

⁹¹ Tunçay, “Kemalizm ve Hegemonya”, s. 93-94.

⁹² Umut Azak, *Türkiye’de Laiklik ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 91.

⁹³ A.g.e, s. 92.

⁹⁴ Mustafa Armağan, *Türkçe Ezan ve Menderes*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, s. 59.

⁹⁵ Azak, a.g.e, s. 96.

⁹⁶ A.g.e, s. 109-110.

değişikliklerle 1932 yılından itibaren ezan Türkçe okunmaya başlanmıştır. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi, 1933 tarihli bir yazıyla ezan ve kametin Türkçe okunması gerektiğini ve aksi davranacakların kati ve şedit mücazata uğrayacaklarını ifade etmiştir.⁹⁷ Türkçe ezan reformu, Gökâlp'in Türkleştirme programında tarif edilen, din dahil her alanın Türkleştirilmesini hedefleyen milliyetçi düşünceyi yansıtır.⁹⁸

Sekülerleştirilen bir diğer simge mekân, Resmî Gazete'de yayımlanan bir bakanlar kurulu kararnamesiyle 1934 yılında camiden müzeye dönüştürülen Ayasofya'dır. "Ayasofya Doğu Roma ve Osmanlı İmparatorluğu'nda, egemenliğin dinsel meşruiyet boyutunu oluşturan simge ve ritüellerin birçok efsane ve anlatıyla birlikte zihinlerde yer ettiği bir mabettir. Bizans İmparatorluğu'ndan Osmanlı'ya geçişte kurucu iradenin mekân üzerinde egemenlik kurmasının göstergesidir. İstanbul'un fethinin akabinde Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi de bir fetih sembolü olarak bir taraftan İslam dininin Hıristiyanlık dinine, diğer taraftan da yeni imparatorluğun eski imparatorluğa üstünlüğünü ve zaferini simgeler."⁹⁹

İstanbul'un Osmanlılaşması ve İslamlaşmasının bir sembolü olan Ayasofya, padişahların genellikle Cuma selamlığına çıktıkları, devletin en sembolik mabedidir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'yla özdeşleşen dini-sembolik bir üstünlük nişanesinin yitirilişiyse hilafetin ikinci kez ilgası denebilecek kadar önemli bir reform olarak karşılanmıştır. Ayasofya'nın 1934 yılında müzeye çevrilişini "yeni siyasal yapının bu mekân üzerinden kendi otoritesini seküler bir tescilleme gayreti" olarak okumak

⁹⁷ Armağan, a.g.e, s. 53.

⁹⁸ Ezanın Türkleştirilmesi düşüncesi ilk kez Ziya Gökalp tarafından 1918 yılında ortaya atılmıştır. 1918'de yazdığı "Yeni Hayat" kitabında yer alan "Vatan" şiirinde, "Bir ülke ki, camiinde Türkçe ezan okunur, Köylü anlar manasını namazdaki duanın, Bir ülke ki, mektebinde Türkçe Kur'an okunur, Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın, Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!" ifadeleriyle ezanın ve Kur'an'ın Türkçe okunması gerektiğini açık bir şekilde gündeme getirmiştir. Gökalp daha sonra bu görüşlerini ve ibadet dilinin Türkleştirilmesi fikrini *Türkçülüğün Esasları* isimli çalışmasında bir araya getirmiştir. Bkz. Azak, a.g.e, s. 109.

⁹⁹ M. İnanç Ekmekçi, "Türk Sağında Ayasofya İmgesi", *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 285-286.

mümkündür.¹⁰⁰ Zira Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi, İslami medeniyetin geçmişte kaldığı ve müzeleştirilebilir olduğu anlamına gelmektedir.¹⁰¹

Bahsi geçen harf inkılabı, ezanın Türkçeleştirilmesi ve Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi eylemlerinde “eski” olanla bağın koparılması istenilmiş, bunların yerine ulus-devlete dair simge ve emareler belleklere yerleştirilmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle değişimin katalizörü olan Türk laikliği sadece devlet ve din kurumunun birbirinden ayrılmasını amaçlamamış aynı zamanda bireysel anlamda da zihinlerin İslam'la yoğrulmuş geleneğin kavram, sembol ve pratiklerinden kurtulmasına çaba göstermiştir.¹⁰²

Cumhuriyet'le birlikte meydana gelen değişim ve kırılmaların kaynağında yer alan unsurlardan biri de topyekûn Batılılaşma projesidir. Batı uygarlığının bölünmezliği ve bir bütün olarak üstünlüğü ile bütünsel ve köktenci bir kültürel dönüşümün zorunlu olduğuna dair fikirler Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde de kısmen ortaya atılmıştır. Ancak bu görüş ve düşüncelerin devlet siyasetine dönüşüp kurumsallaşması Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen reformlarla mümkün olmuştur. Diğer bir ifadeyle Cumhuriyet öncesi düşünce ortamında olgunlaşmış olan “muasır medeniyet” önerisi yeni rejimin “kurucu babalar”ı tarafından ulus-devlet ilkeleri çerçevesinde yaşama geçirilmiştir.¹⁰³ Bu bağlamda Kemalizm'i Batılaşma yolunda atılan radikal adımlar olarak da okuyabiliriz.

¹⁰⁰ Ahmet Kabaklı'dan aktaran Said Öztürk, Ahmet Akgündüz, Yaşar Baş, *Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii*, OSAV, İstanbul, 2006, s. 406.

¹⁰¹ M. İnanç Ekmekçi, a.g.m, s. 289.

¹⁰² Stanford J. Shaw'dan aktaran S. Sayyid, “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslam'ın Siyasallaşması”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 952.

¹⁰³ Ayhan Akman, “Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Milliyetçilik*, Cilt 4, Edt. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 86.

1.3.2. Topyekûn Batılılaşma

Cumhuriyet Türkiye'sinin kurucu babaları olan Mustafa Kemal ve yol arkadaşlarının yeni bir devlet ve yeni bir toplum yaratma ideallerinin yönünü, modernleşme ile özdeşleştirdikleri Batılılaşma düşüncesi ya da daha doğru bir ifadeyle “muasır medeniyet” seviyesinin sembolü olarak gördükleri Batı gibi olma düşüncesi belirlemiştir. Öyle ki, aslında Cumhuriyet'in laiklik vb. reformlarının temel felsefesinin, kavramları ve ilkeleri sahih olarak belirlenmiş bir Cumhuriyet projesi olarak değil, Batıdan “iktibas” ve “ithal edilen bir uygarlık” projesi şeklinde gerçekleştiği ileri sürülebilir.¹⁰⁴ Batılılaşma bu kapsamda, Cumhuriyet'in kurucularının zihinlerinde, bir uygarlık projesi olarak şekillenir ve Batı uygarlığının tek medeniyet olduğu kabulüne dayanır.¹⁰⁵ Buradan hareketle Batılılaşma yoluyla modernleşme düşüncesi, Kemalizm'in çekirdeğini oluşturur.

Mustafa Kemal 1925 yılında Kastamonu'da tekke ve zaviyelerin kapatılmasına dair konuşmasında “Efendiler ve ey millet. Biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, meczuplar memleketi olamaz. En doğru ve en hakiki tarikat medeniyet tarikatıdır. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir” demiştir.¹⁰⁶ Bu bağlamda, Türkiye'nin modernleşme ve ulus-devletleşme tarihi, aynı zamanda bir Batılaşma girişimi ve pozitivist bir “dünya değiştirme” girişimidir.¹⁰⁷

Cumhuriyet'in idarecileri için Batılı olma ve muasır medeniyet seviyesine çıkma yolunda en önemli hedef, Doğu'yla özdeşleşmiş unsurların bertaraf edilmesidir. Kurucu kadro, Doğulu olmayı gölgelemek ve kendilerini Batı'nın bir parçası olarak tanımlamak amacıyla Doğu'yu andıran her türlü bağlantıyı zayıflatma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu

¹⁰⁴ Davut Dursun, *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 46.

¹⁰⁵ Kurtoğlu, a.g.m, s.205.

¹⁰⁶ Mustafa Selim İmece, *Atatürk'ün Şapka Devrimi'nde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri*, Türkiye İş Bankası Yayını, Ankara, 1959, s.17.

¹⁰⁷ Suavi Aydın, “Cumhuriyetin İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 344.

bağlamda, Kemalist söylemde İslâm, Doğu'nun tipik bir vasfı ve hatırlatıcısı olarak karşılık görmüştür. Bu kadro için “medeniyet yolunda ilerlemek” ve “Batılı devletlerin seviyesine ulaşmak” için yeniden organize edilmesi ve pratik tezahürleri kontrol edilmesi gereken değer ve kurumların başında din kurumu gelmiştir.¹⁰⁸ Cumhuriyetle birlikte geleneksel toplum yapısının radikal bir biçimde değiştirilmesi ve geleneksel kurumların devlet eliyle tasfiyesi, doğal olarak bu yapı ve kurumları oluşturan veya etkileyen en güçlü kaynak olarak İslâm dininin yönetilenlerin zihin dünyasında kapladığı yeri hedef almıştır. Zira kurucu kadroların düşüncesinde Doğulu bir kimliğe işaret eden İslâm'ın etkisini uzaklaştırmak suretiyle Batılı olunabilirdi.¹⁰⁹

Bu bakımdan, Kemalizm'in Doğulu kimliğinden sıyrılma ve Batılı kimliğe dahil olma isteği din kurumuyla yakından ilgilidir. Peyami Safa, “zira Garpcılık, bizde bir sistemden ziyade, dini taassuba karşı medeni ihtiyaçların sezilişinden doğma bir terakki ihtiyakıdır” diyerek bu hususun altını çizmiştir.¹¹⁰ Bu kapsamda yapılan bütün inkılap ve reform girişimlerinin kendisini Batı'nın parçası olarak görmek isteyen bir bilinçle ortaya çıktığı iddia edilebilir.¹¹¹

¹⁰⁸ Bekir Berat Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 237.

¹⁰⁹ S. Sayyid, a.g.m, s. 955.

¹¹⁰ Safa, a.g.e, s. 54.

¹¹¹ Kemalist devrimin Batıcı olduğu iddialarına mukabil Atatürkçülüğün Doğucu veya Batıcı değil çağdaşlaşmacı olduğunu iddia eden görüşler de literatürde yer almaktadır. Bu görüşte olan Niyazi Berkes ve Attila İlhan gibi yazarlar, Kemalist devrimin başka toplumların geliştirdiği sistemlere öykünmek yerine kendi gerçekliği üzerinden var olduğu iddiasındadırlar. Berkes, “Atatürkçülüğün Batıcılık davası olduğunu” düşünen aydınların büyük bir yanılgı içinde olduğunu ifade ederek Atatürk'ün gerçekleştirmek istediği dönüşümün Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki gibi taklitçilik üzerinden inşa edilmediğini ileri sürmektedir. Bkz. Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007, s. 143. Berkes'in düşüncelerinden önemli bir biçimde etkilenen Attilâ İlhan'a göre de “Atatürk'ün Batıcılığıyla Tanzimat Batıcılığı arasında benzerlikler” değil bilakis karşıtlıklar bulunmasına rağmen Türk aydını, Mustafa Kemal'i “Tanzimat'tan beri süregelen Batıcılık eğilimini sonunda gerçekleştiren” bir portre olarak çizmiştir. Oysaki İlhan'a göre Tanzimat, “Batı'nın önerdiği Batılılaşmaya evet” derken, Mustafa Kemal, “Batılılaşmasını Batılı yöntemlerle, ama kendi bildiğince yapmak” istemiştir. İlhan için; Atatürk Batılılaşması “o tarihte ‘en yüksek uygarlık düzeyini’ Batılı ülkeler temsil ettiği için, bir Batılılaşmaydı” ve Mustafa Kemal'in bundan anladığı şey, Türkiye'nin Batılı olmakla birlikte “Türk ulusunu merkeze alan bir toplum” olarak kalması, Türk ulusunun yalnızca kendisine benzemesiydi. Bkz. Attila İlhan, *Hangi Batı*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s. 10-90.

Cumhuriyetin genç idarecilerine göre Batı medeniyeti içinde yer alma hedefi aynı zamanda insanların kendilerini tanımladığı kimliğin de değişmesini gerektiriyordu. Yüzyıllardır kendisini tanımladığı İslam ve ümmet kimliği yerine ulus devletler çağında daha homojen bir tanımlamaya ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu kimliğin özü ve esası ise Türk milliyetçiliğidir.

1.3.3. Milliyetçilik ve Yeni Tarih Yazımı

Cumhuriyet ideolojisinin temel direklerinden biri de Türk milliyetçiliğidir; Mustafa Kemal'in "fıkriyatımın babası" dediği Ziya Gökalp, 1918'deki *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak* çalışmasından sonra 1923'te *Türkçülüğün Esasları*'nı yazmıştır.¹¹² 1925 yılının Kasım ayında Mustafa Kemal "milletin varlığını sürdürmek için bireyleri arasında düşündüğü ortak bağ asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini değiştirmiş; millet, dini ve mezhebi bağ yerine, Türk milliyeti rabitasıyla efradını toplamıştır" sözleriyle bu değişime işaret etmiştir.¹¹³ Yine "dünyevi bir zihniyet-i idareyi hayatının temeline yerleştirdiği" ifadesiyle kimliğin asli unsurunun dünyeviliğine işaret edilmiştir.¹¹⁴ Türk ulusçuluğu, bu çerçevede 1925-1945 arasında Türkiye'de yeni siyasal beden olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁵ "Ümmet devrinden millet devrine geçiyoruz"¹¹⁶ denilerek siyasal bünyenin değişimi vurgulanmıştır.

Eski kimlikten kurtulup odağı yeni devlete ve onun siyasal sistemine çekmenin bir yolu da tarihin yeniden yazılmasıyla gerçekleştirilmiştir. "Ulus-devletlerin inşa sürecinde bu devletler tarihten farklı şekillerde ve fırsatçı bir biçimde yararlanmışlardır. Yakın geçmişlerini unutma, göz ardı etme, hayali keşiflerde bulunma, köklerini tarih dışı

¹¹² Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 32.

¹¹³ Hasan Ünder, "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 148.

¹¹⁴ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, s. 35.

¹¹⁵ Ünder, a.g.m, s. 148.

¹¹⁶ Safa, a.g.e, s. 70.

değerlerle açıklamaya çalışma, bu yaratılmış ‘ulusal değerler’le iftihar etme ve böylece kendilerini öteki ülkelerden üstün görme gibi yollara girişmişlerdir.”¹¹⁷ Öte yandan “uluslar, başka şeylerin yanı sıra, ortak hafıza ve ortak unutuşa yaslanan topluluklardır.” Bu bağlamda, Kemalist tarih anlayışının merkezinde Osmanlı Devleti’nin “ötekileştirilmesi” bulunmaktadır. Yakın Osmanlı geçmişi ulus için bir felaket dönemi ve karanlık bir çağ olarak tarif edilirken, Osmanlı Devleti hanedanı ve hilafet, I. Dünya Savaşı’nın sonundaki hezimetin sorumlusu olarak resmedilir.¹¹⁸

Ulus devletlerin önderleri yeni kimlik arayışının önemli bir parçası olarak yeni bir tarih yaratmayı planlarlar. Bu çerçevede, genç Cumhuriyetin kurucu babaları da süreç içinde XX. yüzyılın ilk dönemlerinde siyasal ve askeri mağlubiyet almış ancak varlığını devam ettirmek isteyen bir halkın ivedilikle bir kimliğe sahip olması düşüncesiyle Kemalist tarih anlayışını ideolojilerinin önemi bir parçası haline getirmişlerdir.¹¹⁹

Kemalist tarih anlayışı ulusa yeni bir kimlik kazandırmak bağlamında *Türk Tarih Tezi* ve *Güneş Dil Teorisi*’ni esas almıştır. Bütün kavimlerin kendisinden doğup neşet ettiği bir asıl ve kök olarak Türklük tasavvurunu ileri süren *Güneş Dil Teorisi* ile Afet İnan’ın merkezinde olduğu, büyük bir çoğunluğu Türklerden oluşan bir topluma acil bir kimlik kazandırmak amacıyla ortaya konulan *Türk Tarih Tezi* neolitik uygarlıkla laik Cumhuriyetin kültürel devrimi arasında kurulan bir köprü olarak tasarlanmıştır.¹²⁰ “2-11 Temmuz 1932 tarihleri arasında toplanan Birinci Türk Tarihi Kongresi’nde kamuoyuyla paylaşılan ve *Türk Tarihinin Ana Hatları* başlıklı kitapta yer alan *Türk Tarih Tezi*, ulus-devlet inşası süreçlerinde seferber edilen retrospektif olarak tarihin yeniden yazılmasını amaç edinmiştir. Bu hedef kapsamında ulusun kadimliği gündeme getirilmiş ve bu iddialar çeşitli tarihsel, arkeolojik, antropolojik delillerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

¹¹⁷ Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih Türkiye’de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 239.

¹¹⁸ Azak, a.g.e, s. 40.

¹¹⁹ Ersanlı, a.g.e, s. 246.

¹²⁰ A.g.e, s. 151.

Ayrıca, yeni kurulan ulus devletin tarihin ilk dönemlerinden itibaren bozulmaya uğramaksızın varlığını koruyan ulusun eriştiği en olgun siyasal formu oluşturduğu gibi pek çok klasik argümanı kapsayan ve erken Cumhuriyetin varlığını meşrulaştırıp yüceleştiren bir resmi tarih yazımı hadisesi olarak değerlendirilebilir.”¹²¹ Bu tezler, Kemalizm’in ulusal birlik kurma hedefinde önemli araçlar arasında yer almaktadır. Kendine olan güveni yaşadığı travmatik olaylar silsilesi nedeniyle sarsılmış bir ulusa öz güven aşlamak amacıyla yazılmış tezlerin ana istikameti Osmanlı ve İslam tarihini karanlık dönem gören bir anlayış üzerine inşa edilmiştir. Yeni bilincin oluşturulması hedefiyle kurulmuş olan ulus devletin yeni bir tarih yazma girişiminde yurttaşlara “Osmanlı” kimliği dışında bir dayanak vermek amaçlanmıştır. Çoğunluğu anasır-ı İslam olan bir toplumun yönünü anasır-ı etrak muhayyilesine çevirmesiyle Türk tarihini Orta Asya’ya dayandırma motivasyonu ile yapılmıştır. Bu kapsamda, Osmanlı Devleti ve yaşadığı dönem paranteze alınmış, devamlılık bir anlamda terk edilmiş İslamiyet öncesi Türk tarihi ve eski Anadolu uygarlıklarına dair çalışmalar başlatılmıştır. Zira bu tür bir “kopuş” İslam dininin Anadolu Türkleri üzerindeki etkilerini ve Osmanlı İmparatorluğu’nun uzun yıllara dayalı siyasal egemenliğinin yarattığı kimliği neredeyse yok saymaktır.¹²²

Literatürde Kemalist milliyetçiliğin Türk vurgusunun etnik temelli olmadığına dair yapılan çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan biri de Ayhan Akman’ın etnik ve sivil milliyetçiliklerin dışında modernist milliyetçiliğin mevcudiyetine dair yaptığı çalışmadır.¹²³ Akman, Cumhuriyet projesinin de modernist milliyetçilik kategorisine

¹²¹ Nazan Çiçek, *Türkiye Örneğinde Milliyetçilik ve Ulus-Devlet Tartışmaları: Türk Tarih Tezi*, Yayınlanmamış Ders Notu, <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=74297> Erişim tarihi, 07.06.2022.

¹²² Ersanlı, a.g.e, s. 239.

¹²³ “Etnik milliyetçilik millet tanımında ırk, dil birliğini ve kültürü ön plana çıkararak özgünlük ve kültürel ayrıcalık meselelerini vurgular. Millet anlayışı daha çok organik ve bütüncüdür. Sivil milliyetçilik ise coğrafya (ülke), vatandaşlık bağı, sivil gurur ve katılım olguları ile belirlenir. Etnik milliyetçilik milletin özünü ve aslını neyin oluşturduğuna dair tezler ileri sürer. Bu kavrayışta milli kimlik etnik saflığı ve nüfusun benzeşliği üzerine kurulmuştur. Buna mukabil, sivil milliyetçilik öze yönelik olmaktan ziyade

girdiğini ileri sürmektedir. Akman'ın tasnifindeki modernist milliyetçilikte milleti oluşturan özün ırksal ve etnik temelli olmadığı iddia edilir. Milletin topyekûn Batılılaşma hedefiyle bütünleştiği ileri sürülür. Diğer bir deyişle, milli kimlik Batılılaşma gayretiyle hayata geçen “asri medeniyet”in toplumsal kimlikleri, kültürel kuralları ve ahlaki değerleri tarafından oluşturulur. “Modernist milliyetçilik topyekûn Batılılaşma hedefine sıkı sıkıya bağlı olduğu için bu amaç kapsamında kültürel dönüşümü gerekli görür. Geleneksel, yerel ve dinsel taleplerin gündeme getirilmesini sakıncalı ve hatta tehlikeli bulur. Temel amacı milli birlik ve bütünlük çerçevesinde toplumsal dönüşümü sağlamaktır. Bu kapsamda, Cumhuriyet döneminin resmî ideolojisi olarak geliştirilen Türk milliyetçiliğinin etnik bir proje olmaktan ziyade Batı dünyasında varlık bulan modernliğe erişmek iddiasını taşıyan topyekûn bir kültürel dönüşüm hareketi olarak da okunabilir.”¹²⁴

Bahsi geçen köklü reformlar, laiklik ilkesi kapsamında atılan adımlar, dinsel sembollerin dönüştürülmesi, kimliğin tanımının değiştirilmesi, topyekûn Batılılaşma hedefi vb. atılımlarla Cumhuriyet idarecileri selefleri konumunda olan Osmanlı İslamcılarıyla nasıl bir farklılık arz etmektedirler? Bu bağlamda sonraki başlıkta Cumhuriyet reformlarının kopuş mu olduğu ya da süreklilik mi getirdiği hususları ele alınacaktır.

1.3.4. Süreklilik ve Kopuş Arasında Cumhuriyet

1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti, modern bir devlet olma yolunda öncelikle, laiklik temelinde milliyetçilik ve medeniyetçilik prensipleri üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan, Osmanlı Devleti'ni kurtarmak üzere tasarlanmış *üç tarz-ı siyaset* 'ten kaybeden Osmanlıcılık ve İslamcılık, kazanan ise milliyetçilik olmuştur. Ancak Ziya Gökalp'in

şekilsel ve yönemseldir. Milletin belli bir etnik öz etrafında değil, ortak siyasi fikirler ve idealler çevresinde bir araya gelmesi gerektiğini ileri sürer.” Akman, a.g.m, s. 81-90.

¹²⁴ A.g.m, s. 81-90.

Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak fikriyatında yer alan medeniyetçilik unsuruyla birlikte bu kazanımın ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla, Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen ve “inkılaplar” olarak tanımlanan radikal dönüşümlerin, en azından düşünce alanında Cumhuriyet’le neşet etmediğini, çeşitli düşünce ve tartışmalar bağlamında, önceden ileri sürülmüş tezlerin devamı oldukları söylenebilir. Buradan hareketle “Cumhuriyet’in düşünsel bir boşluğa doğmadığını” söylemek gerekir.¹²⁵ Bu bağlamda, Kemalist devrimleri, yeni bir deneyimin parçası olarak görmek yerine Tanzimat’la belirginleşmeye başlayan reform politikalarının son safhası ve devlet merkezli modernleşme geleneğinin köktenci bir versiyonu olarak görmek mümkündür. Fakat buradaki süreklilik vurgusuyla birlikte Cumhuriyet tecrübesinin din anlayışı ve din politikaları bakımından Osmanlı modernleşmesinin beklenebilir bir uzantısı olmadığını, derin kırılmaları ve kültürel kopuşları getirdiğini de ilave etmek gerekir.

Mustafa Kemal, kurucu metin hüviyetinde olan Nutuk’ta *Takrirî Sükûn Kanunu*’nu savunduğu bölümde kanunun “Terakki ve teceddütü (ilerleme ve yenileşme) sağlamak; dünyaya, Türk milletinin hurafeperest, iptidai, mutaassıp ve kurun-u vusta-i (orta çağ) zihniyette boğulmuş olmadığını”¹²⁶ göstermek için çıkarıldığını ifade etmiştir. Pozitivist perspektifle “bilime inanma”, “hurafe”ye karşıtlık, akıl ve terakki kavramlarının önemine işaret edilen bu satırlar Osmanlı modernleşmesi sürecinde de tartışmalara sıkça konu olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, “Türkiye Cumhuriyeti’nin çağdaşlaşma projesinin, bilime ve akla beslediği inanç bakımından, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin uzantısı mahiyetinde olduğu söylenebilir. Şu farkla ki, o dönemlerin uzlaşmacı, sakıngan, telifçi ve eklektik tutumuna karşılık, kendi doğrularından çok emin olan Cumhuriyetçiler daha gözü kara davranmışlardır.”¹²⁷

¹²⁵ Mert, “Cumhuriyet Türkiye’inde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, s. 197.

¹²⁶ Jaschke, a.g.e, s. 37.

¹²⁷ Tunçay, “Kemalizm ve Hegemonya”, s. 95-96.

Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabında Celal Nuri'nin "hâsılı bir ucube-i içtimaiye olduk"¹²⁸ tespitinden hareketle Osmanlı modernleşmesini ve Cumhuriyet'le birlikte dönüşümü şu sözlerle karşılaştırmıştır: "Atatürk'ten evvel, Tanzimat ve Meşrutiyet gibi bütün inkılap hareketleri, yarım adamların yarım adımlarıydı. Milletın başına bütün belaları üşüştüren ise bu yarımliktı; Türk bünyesi hem şark ile garp hem din ile milliyet arasında yarımşar ve sakat iki parçaya bölünmüştü." Atatürk'le birlikte "Garp metodu, tek parça ve tastamam bir inkılap hareketi şeklinde memlekete sokulmuştur".¹²⁹ Bu kapsamda, Cumhuriyet dönemi reformlarının Tanzimat ve sonrasında gündeme gelen tanzim, tecdit ve ıslah hareketlerinden çok daha köktenci ve radikal bir mahiyet arz ettiğinin vurgulanması gerekir.

Osmanlı modernleşme girişimleri içinde gerek Meşrutiyet İslamcılarını gerekse diğer tarz-ı siyasetler "mâni-i terakki İslâm'dır" diskuruna cevap verme mahiyetinde tezler üretmiş, böyle olmadığını ispatlama çabası içinde olmuşlardır. Ancak Cumhuriyetin kurucu kadrolarının gerçekleştirdikleri bütün reformlar, "İslâm'ın mâni-i terakki" olduğuna dair oryantalist iddiayı benimsediklerini düşündüren nitelikler taşımaktadır. Dolayısıyla Osmanlı'dan kopuş söyleminin gönderme yaptığı yer aslında, toplumsal işleyişin bütünleyici ve biçimleyici bir parçası olan dinden kopuştur.¹³⁰ İsmet İnönü, Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen yenilik girişimleriyle Cumhuriyet inkılabı arasındaki fark için "İnkılabımız, dâhili ve milli mahiyeti itibariyle, Osmanlı sosyal hayatında zaman zaman vuku bulan ıslahat teşebbüslerinin bir devamı veya olgunlaşmış halleri değildir. Osmanlı camiasındaki ıslahat ve kurtuluş teşebbüsleri Türk milletinden başka bir bünye üzerinde ve yanlış temelde teşekkül etmiştir" demektedir.¹³¹ İnönü'nün bünyenin değişimine vurgu yaptığı satırlar köklü bir değişimin göstergesidir.

¹²⁸ Safa, a.g.e, s. 39.

¹²⁹ A.g.e, s. 79-80.

¹³⁰ Kurtoğlu, a.g.m, s. 207.

¹³¹ Safa, a.g.e, s. 85.

Cumhuriyet öncesi yapılan dini reformların hemen hemen tamamı şeri hukukun egemen olduğu ve bir halifenin bulunduğu koşullarda vuku bulmuştur. Amaçlanan ise dinin kamusal alandan kovulması değil, dinin pozitif bilimlerle, rasyonalist akılla ve ilerleme fikrine dayanan Batıcı anlayışla ortak yanlarının bulunup ortaya çıkarılması ve modernleşmeyle barışma girişimidir. Dinin toplumsal ve siyasal yaşamdan soyutlanmasını düşünmek şöyle dursun; devlet iktidarına karşı isyan bayrağı açan ilk dönem Yeni Osmanlılar'ın temel şikâyeti Tanzimat'ın "izzet-i İslamiyye"yi haleldar ediyor oluşudur.¹³² Batıcıların çoğunda bile modern dünya görüşü ile İslam'ın uzlaştırılmasına dair bir çaba olduğu görülmektedir. Batıcılığın radikal savunucularından olan ve “ikinci bir medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ve dikenle almak mecburidir” ifadelerini kullanan Abdullah Cevdet'in dergisinin adının İslami hüküm çıkarma anlamında *İçtihad* olması bu görüşü doğrular niteliktedir. Yine diğer Batıcılar, Celal Nuri ve Kılıçzade Hakkı gibi düşünürlerde bu çabalar baskın bir şekilde görülmektedir. Kılıçzade'nin ifadesiyle İslam kör bir taassuba mahkûm edilmişti ve yeni bir yoruma muhtaçtı.¹³³ Celal Nuri, İslam ve Batı medeniyeti arasında bir çatışma olmadığını, ancak çatışma gibi gösterilen ana temanın dinin yanlış yorumlanması olduğunu ileri sürer.¹³⁴ Batıcılığın katı taraftarlarından Kılıçzade Hakkı *İçtihad* dergisinde şöyle demektedir: “Halka diyeceğiz ki: Altı yüz seneden beri şeyhleri, dervişleri ve softaları dinlediniz kazancınız hüsrandan ibaret kaldı. Bunu defalarca ve fiilen tecrübe ettiniz. Şimdi biraz da softa ve şeyhlerin dinsiz dedikleri hakiki Kur'an dindarlarını, ilim, fen ve hür fikir taraftarlarını dinleyiniz.”¹³⁵ Öte taraftan başka bir tarz-ı siyaset olan Türkçülüğün iki temel ideoloğu Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın bu dönemdeki

¹³² Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 26.

¹³³ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 66.

¹³⁴ Ancak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e giden süreçte Celal Nuri'nin görüşlerinde dinin aleyhine bir radikalleşme olduğu görülmektedir. Celal Nuri'nin 1926 yılında yazdığı *Türk İnkılabı* adlı kitapta tarihsel koşulların kendi üzerindeki tesirlerinden bahisle İslamcılık ve Batıcılığın uzlaşamayacağına kanaat getirdiğini ifade etmektedir. Yine benzer düşüncelere sahip Ahmet Ağaoğlu da Batı uygarlığını kısmen değil topyekûn almamız gerektiğini Garp medeniyetinin tefevvuk ve galebesini öne çıkararak aktarmıştır. Bkz. Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 73-75.

¹³⁵ Kılıçzade Hakkı, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlân-ı Harb”, *İçtihad*, Sayı 58, İstanbul 14 Mart 1329.

yazılarına bakıldığında, iki düşünürün de Türk milliyetçiliği perspektiflerinde İslam'ı olmazsa olmaz bir esas olarak gördükleri ortaya çıkmaktadır.¹³⁶ Bahsi geçen isimler üç tarzı siyasetten ikisini teşkil eden Batıcılık ve Türkçülük taraftarıdır. Ancak yorum ve yaklaşımlarının İslam'a ne kadar yakın olduğu dikkat çekmektedir. Türkleşmek ve Batılılaşmak hedefleri arasındadır ancak İslam'ı dışlamadan, yeni değerlendirme ve içtihatlarla bunu yapmanın peşinde olmuşlardır. İslam'ı dışlamadan hatta temel referanslarına işaret ederek günün şartlarında Müslümanların söz, tavır ve davranış biçimlerinden dolayı Osmanlı Devleti'nin geri kaldığını ileri sürmüşlerdir.

Bu bağlamda, Kemalist inkılap bir anlamda Batıcı Jön Türkler için Batılılaşma sürecinin doruk noktasıdır ve Ahmet Emin Yalman'ın ifadesiyle “gerçekleşen bir rüya”dır.¹³⁷ Gerçek bir medeniyet değişimini temsil eden “ütopya”dır.¹³⁸ Zira XIX. yüzyılda başlayan, sanattan hukuka, eğitimden kılık-kıyafet ve yeme alışkanlıklarına kadar hayatın bütün alanlarına sirayet eden Batılılaşma süreci, Cumhuriyet döneminde büyük bir ivme kazanmış; Kemalist inkılapla birlikte hukuk, din ve eğitim-öğretim alanı bütünüyle sekülerleştirilmiştir.¹³⁹ “Kemalizm'in ilk dönemlerindeki inkılapçı asabiyyesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son devirlerinden beri tedricen olgunlaşmakta olan bir dizi medeniyetçi reformun bazen rızayla, bazen de zor kullanarak ama hızla ve kararlılıkla hayata geçirilmesini sağlamıştır.”¹⁴⁰ Bu bakımdan, yeni devletin Batılılaşma ve sekülerleşme reformları hem uygulanmaları açısından hem de çok daha köklü değişimi

¹³⁶ François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri/Yusuf Akçura (1876 – 1935)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005,

¹³⁷ Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 58-59.

¹³⁸ Cumhuriyet'in kuruluşu ile gerçekleştirilen dönüşümlerden, Meşrutiyet devrinde düşünülmüş, tartışılmış olanları bile, hiç değilse, kısa vadede gerçekleştirilmesi güç bir hayal olarak görülmüştür. Kılıçzade Hakkı'nın, Cumhuriyet reformlarını çağrıştıran önerilerinden oluşan makalesine “Pek Uyanık Bir Uykü” ve daha sonra “Rüya” başlığını vermiş olması bu ruh halinin en iyi ifadelerinden biridir. Celal Nuri, Cumhuriyet'in kuruluşundan hemen sonra; “Abdülhamit devrinde yetişmiş, Avrupa görmüş ve zihniyetini de anlamıştım. Lakin hiçbir zaman, o günlerde hatır ve hayalimizden geçmezdi ki, yirmi sene gibi kısa bir dönemden sonra kadınlarımız haklarına kavuşacaklar, saltanat ve hilafet milli hâkimiyete yerini bırakacak, çok evlilik yasaklanacak” diyordu.¹³⁹ Bkz. Mert, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu*, s. 197.

¹³⁹ Azak, a.g.e, s. 27.

¹⁴⁰ Ahmet İnsel, “Giriş”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 18.

ihativa ettiğinden önceki kuşakların projelerinden farklılık göstermektedirler. Bu reformlar, kendilerini, toplumun tümünden değişmesini hedefleyen kişilerce hayata geçirilmiştir.

Kemalist reformlar tek parti döneminde pek bir değişime uğramadan kesintisiz bir şekilde siyasal sisteme rengini vermişlerdir. Ancak, II. Dünya Savaşı sonrası içine girilen yeni dönemde gerek harici gerekse de dahili gelişmelerden kaynaklı nedenlerle siyasal ve toplumsal yapıda kısmi değişiklikler olacaktır. Savaşın nihayete ermesi sonrasında çift kutuplu bir dünya oluşacaktır. Türkiye’de ise tek parti dönemi sona erecek ve değişim hızlanacaktır. Bu süreçte Cumhuriyet’in ilanı, hilafetin kaldırılması, tevhid-i tedrisat politikası ve laikliğe dair atılan yapısal adımların vuku bulduğu 23 yıllık dönem sonrasında İslamcılık akımı tekrar canlanmaya başlayacaktır. Buradan hareketle sonraki başlıklarda çok partili hayatla birlikte gündeme gelen İslamcılığın yeni serüveni Cumhuriyet İslamcılığı başlığı altında incelenecektir.

1.4. II. DÜNYA SAVAŞI SONRASI SİYASAL ve TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

Cumhuriyet İslamcılığının karakteristiğini ve temel eğilimlerini anlamak için öncelikle içine doğduğu siyasal ve toplumsal koşullar ele alınmalıdır. II. Dünya Savaşı’nın akabinde “hür dünya”nın öncüsü konumunda olan ABD ile komünizmi savunan Sovyetler Birliği arasında Soğuk Savaş¹⁴¹ dönemi başlamıştır. Çift kutuplu dünyada İngiltere’nin de Orta Doğu’dan çıkmaya başlamasıyla birlikte ABD bölgede Batı blokunun en güçlü devleti olarak temayüz etmiştir. Söz konusu dönemde ABD ve Sovyet Rusya doğrudan silahlı çatışmaya girmemiş ve aralarındaki hesaplaşmayı “vekil

¹⁴¹ Soğuk Savaş en basit anlatımıyla, “II. Dünya Savaşı’ndan sonra, savaştan galipleri olan iki büyük devletin ve bu devletlerin etrafında kümelenmiş küçük devletler arasındaki çatışmanın ve anlaşmazlıkların birbirlerine karşı doğrudan silah kullanmadan sürdürüldüğü belirli bir döneme ve tarihsel kesite verilen isimdir.” Bkz. Oral Sander, *Siyasi Tarih*, 1918-1994, İmge Kitapevi, Ankara, 1994, s. 191. ABD ve Sovyetler Birliği, II. Dünya Savaşı’nda Nazi Almanyası’nı beraberce mağlup etmişlerdir. Ancak savaşın ardından dünya hâkimiyeti için birbiriyle mücadeleye başlamışlardır. Bu mücadele, ilk olarak Pulitzer ödüllü ABD’li gazeteci ve kanaat önderi Hebert Bayard Swope, daha sonra ise Roosevelt ve Truman’ın danışmanı Bernard M. Baruch tarafından “Soğuk Savaş” adıyla tanımlanmıştır. Bkz. Faruk Sönmezoglu, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul, 2005, s. 591.

savaşları” ve “ideolojik mücadele” ile sürdürmüşlerdir. ABD, “hür dünyanın” sesi ve kapitalist blokun lideri olarak dünya ölçeğinde bir hegemonya inşa etmeye girişmiş, Sovyetler Birliği ise Doğu bloku ülkelerinin liderliğini üstlenmiştir. Soğuk Savaş’ta ABD, İngiltere, Fransa ve diğer Batı Avrupa devletleri bir blokta, Sovyetler Birliği ve Nazi işgalinden kurtardığı Doğu Avrupa ülkeleri ise diğer blokta yer almışlardır.

Medeniyetler ölçeğinde yaşanan bu eksen kayması, siyaset ve ekonomiden kültür, sanat, bilim ve entelektüel düşünceye kadar birden çok alanda kısa sürede kendini hissettirmiştir.¹⁴² Bu dönemde, ABD İslam dünyasıyla ilk temaslarını kurmuş ve hegemonik gücünü göstermeye başlamıştır. ABD’nin Sovyetler Birliği’ne karşı sürdürmüş olduğu bu mücadelede İslam ülkeleri önemli bir yer tutmuştur.

II. Dünya Savaşı, Türkiye Cumhuriyeti’ni hem siyasal hem iktisadi hem de dinsel (manevi) açıdan etkilemiştir. Siyasal açıdan etkilemiştir çünkü genç Cumhuriyet, savaş sonrası koşullarda yönünü bütünüyle başını ABD’nin çektiği hür dünyaya doğru çevirmiş ve içeride çok partili yaşama geçilmiştir. İktisadi olarak etkilemiştir çünkü devletçilik politikasından serbest piyasa ekonomisine geçiş ivme kazanmış, Truman Doktrini¹⁴³ ve Marshall Yardımı¹⁴⁴ ile Batı bloku ülkelerinin ekonomi politikalarına entegrasyon sağlanmıştır. Dinsel yönüyle etkilemiştir, çünkü Türkiye’de bu süreçten sonra siyasetin

¹⁴² Tolga Gürakar, “Merkez-Çevre Paradigması Türkiye’nin Siyasetini Açıklamanın Anahtarı Olabilir mi?”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020, s. 28.

¹⁴³ Savaş’ın başlangıcında, Truman Doktrini, Türkiye’yi birkaç yönden ilgilendirmiştir. Türkiye’ye yapılacak askerî yardım, Türkiye’yi doğrudan hedef haline getirmektedir. Çünkü ABD, Truman Doktrini kapsamında, SSCB’nin nüfuz alanı dışında kalan Avrupa ülkelerinin korunması ve savunulmasında “hür dünyanın lideri” olarak inisiyatif almıştır. Truman Doktrini kapsamında, “Silahlı azınlıkların veya dış baskının boyunduruk sağlama çabalarına karşı, ABD’nin bu baskılara direnen özgür ülkeleri ve bireyleri desteklemesi” ifadesiyle gerekçelendirilmiştir. Bu kapsamda Yunanistan ve Türkiye’ye askerî ve mali yardım yapılması kararlaştırılmıştır. Toplamda 400 milyon dolar dış yardımın (300 milyon doları Yunanistan’a, 100 milyon doları ise Türkiye’ye) verilmesinin görünürdeki nedeni bir yana, asıl amacı, bu iki ülkedeki ABD nüfuzunu pekiştirmektir. Kaldı ki yardımlar, iki ülkeyi, siyasi ve iktisadi açıdan değil öncelikle askerî açıdan güçlendirmeye yöneliktir. Bkz. Barış Doster, “Soğuk Savaş Döneminde Türkiye-ABD İlişkileri”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020, s. 294-296.

¹⁴⁴ Truman yardımının askeri nitelikteyken Marshall yardımları ise iktisadi yapıdan başlayarak sivil ve askeri bürokrasinin yeniden şekillenmesine kadar uzanan bir dönüşüme yol açmıştır. Bkz. Cangül Örnek, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2015, s. 89.

temel zembereği antikomünizm üzerinden şekillenmeye başlamıştır, bu da beraberinde İslamcı damarın tekrar harekete geçmesine neden olmuştur.

Soğuk Savaş'la birlikte Türkiye başlangıçtan itibaren Batı kampında, ABD'nin yanında saf tutmuştur. İlerleyen yıllarda daha açık bir şekilde görüldüğü üzere, Soğuk Savaş'ın yarattığı iklim, getirdiği düzen, oluşturduğu düşünce ve dayattığı davranış biçimi, Türkiye'yi derinden etkilemiştir. Türkiye'nin toplumsal ve kültürel yapısı, ekonomisi, ordusu, iş dünyası, siyaseti, bürokrasisi, üniversiteleri, büyük ölçüde Soğuk Savaş'la birlikte yeniden şekillenmiştir.¹⁴⁵ Savaşın sonra dünya sisteminin değişmesi, tek partili siyasal sistemlere ilham veren otoriter yönetimlerin savaştan mağlubiyetle ayrılmaları, Sovyet yayılması ve Sovyetler Birliğinden Türkiye'ye yönelen tehditler Türkiye'yi "hür dünya" olarak tanımlanan Batı dünyasına yakınlaştırmıştır. Bu durum, Türkiye'yi savaştan sonra bir bakıma yol ayrımına getirmiş ve önüne iki seçenek sunmuştur: Mevcut siyasal sistemini koruyarak "tek parti ve tek şef" sistemine dayalı rejimle devam etmek veya dünyadaki gelişmeler doğrultusunda tek partili Cumhuriyeti demokrasi yönünde dönüştürmek. Savaşın "demokrasi cephesi" tarafından kazanılmış olması ve "otoriter rejimlerin" yenilmeleri "tek şef, tek parti" rejimini sürdürmenin imkânsızlığını ortaya koymuştur.¹⁴⁶

II. Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında, Türkiye'nin, Batı ittifakına dahil olmaya çalışmasının birkaç temel nedeni vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir: Dünyadan dışlanma korkusu ve yalnız kalma endişesi, SSCB ile Türkiye arasındaki gerilim, Batı'nın "hür dünya" olarak görülmesi ve Türkiye'nin bu blokla tarihsel bağları, ABD'den ekonomik yardım alma gayretleri, Türk ordusunu araç, gereç, donanım ve teknik anlamda güçlendirme çabası, ABD'nin NATO üzerinden kurduğu güvenlik şemsiyesi altına girme arzusu ve Türkiye'nin iç siyasetindeki tıkanma.¹⁴⁷ Bu sebeplerden kaynaklı olarak

¹⁴⁵ Doster, a.g.m, s. 297.

¹⁴⁶ Dursun, a.g.e, s. 55.

¹⁴⁷ Doster, a.g.m, s. 297.

Türkiye ABD aksına doğru hareket etmiş ve tek parti iktidarı da temel politikalarını gözden geçirmek durumunda kalmıştır.

Bu bağlamda, Türkiye’de çok partili hayata geçişin işaret fişeği Cumhurbaşkanı İsmet İnönü’nün 1 Kasım 1944 tarihindeki Türkiye Büyük Millet Meclisi açılış konuşmasında “Türkiye Cumhuriyeti iç idaresinde sağlam, demokratik ve milli bir siyaset takip eder” ifadeleriyle verilmiştir. Sonrasında ise, 19 Mayıs 1945 tarihindeki gençliğe hitabesinde “harp zamanlarının ihtiyatlı tedbirleri gerektiren zorlukları ortadan kalktıkça memleketin siyaset ve fikir hayatında demokrasi prensipleri daha geniş ölçüde hüküm sürecektir” ifadelerini çok partili yaşama geçileceğini ortaya koyan işaretler olarak okumak mümkündür.¹⁴⁸

Kemal Karpat, tek parti sisteminden çok partili hayata geçişi iç gelişmelerle dış etmenlerin birlikte hazırladığını belirterek, her iki unsurun da etkili olduğunu ifade etmiştir. Türkiye’deki değişimin ve çok partili hayata geçişin içerideki sebebi ülkede vuku bulan sosyal ve kültürel etkenlerken dışarıdaki sebebi ise savaş sonrasında Batı blokunun dünyaya hâkim olmasıyla, Türkiye’nin siyasal sisteminde demokratikleştirme zaruretinin ortaya çıkmış olmasıdır.¹⁴⁹

Türkiye, çok partili hayata geçilmesinden sonra siyasetini Batı blokuyla uyumlu hale getirmiştir. Bu amaçla Sovyet Rusya’nın genişleme politikalarına ve komünizme karşı duracak en kuvvetli araçlardan birinin din ve maneviyat üzerinden inşa edilecek “teşkilatlı bir Müslümanlık” olabileceği düşüncesiyle laiklik anlayışını tashih ve tadil etmiştir. Demokrasinin gelişmesi ve buna paralel olarak ilerleyen hürriyet ikliminde hâkim sınıflar ve gruplardan ayrı olarak çevrede kalmış dindar kesimler siyasal aktör

¹⁴⁸ Metin Toker, *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları 1944 -1973 Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998, s.37.

¹⁴⁹ Levent Cantek, *Cumhuriyet’in Büluğ Çağı (1945-1950)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 40.

olarak devreye girmiştir. Bu kapsamda, sonraki başlıkta Cumhuriyetin laiklik politikasındaki değişime bakılacaktır.

1.4.1. Laiklik Politikalarında Değişim

Yeni dönemde, devletin İslam’la olan ilişkisinin çerçevesi, dış politikadaki değişim ve çok partili hayata geçiş koşullarında restorasyona gidilerek tedavüle giren yeni kavram ve siyasetlerle yeniden belirlenmiştir. Din, siyaset ve devlet ilişkileri günün koşullarında kısmi değişikliklere uğramış, sert laiklik politikaları savaş sonrasında hemen hemen aynı kadrolar tarafından tadil ve tashihe tabi tutulmuştur.¹⁵⁰ Cumhuriyet’in kurulmasından itibaren kararlılıkla tatbik edilen laik bir devlet ve seküler bir toplum yaratma ilkesi çok partili yaşama geçilmesiyle birlikte eleştiri konusu olmaya başlamış, katı laiklik taraftarı siyaset tarzı eski tutarlılığını yitirmeye başlamıştır.¹⁵¹

Türkiye'nin dış politikada aks değiştirmesi, din serbestisine ve din eğitime pozitif şekilde yansımıştır. Devlet de yeni dönemde “komünizm tehlikesi”, “Rus tehdidi” ve ABD hattına yakınlaşma ve kısmen “ahlaki çöküntü” vurgusuyla¹⁵² yeni adımlar atmıştır.¹⁵³ Çok partili hayatla birlikte katı laiklik politikaları, din eğitimi, dini hayat vb. konularda bir dönemin kapandığının resmi işaretleri verilmiştir. Başbakanlık, eski medrese hocası ve modernist Molla Şemsettin Günaltay'a teslim edilmiş, Ahmet Hamdi Akseki Diyanet İşleri Başkanlığı'na getirilmiştir. Hacca gitmeye izin verilmiş, ilkokulların 4. ve 5. sınıflarına 1949 yılında iradi din dersleri konulmuş ve İmam Hatip kursları açılmıştır. Aynı yıl Ankara Üniversitesi'nin çatısı altında ilahiyat fakültesi açılmıştır. 1925 yılından beri kapalı olan türbelerden 19'u 1950 yılında ziyarete açılmıştır.

¹⁵⁰ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, s. 16.

¹⁵¹ Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 12.

¹⁵² İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 359.

¹⁵³ Sadece 1946 ila 1950 yılları arasında dinsel ağırlıktaki derneklerin sayısı bile bu hususu doğrular niteliktedir. 1946 yılında cami yaptırma derneklerinin sayısı 11'dir. Bu sayı, 1947 yılında 27'ye, 1948 yılında 58'e, 1949 yılında toplam 95'e ve 1950 yılında da toplam 154'e ulaşmıştır. Ahmet Naki Yücekök, “Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1960), *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 26, Sayı 2, Şubat 1971, s. 119-122.

Bu değişim 1950 seçimleri arifesinde CHP hükümetlerince gerçekleşmiştir. 14 Mayıs 1950 seçimlerini DP'nin kazanması ve iktidara gelmesiyle dini hayatta başlamış olan hürriyet iklimi daha da iyileşmiştir. DP iktidarını müteakiben 16 Haziran 1950 yılında 18 yıldır Türkçe okunan ezan uygulaması terk edilmiştir. 1951 yılından itibaren İmam Hatip okulları ve 1959 yılında Yüksek İslam Enstitüleri açılmaya başlanmıştır. İslamcılar bu süreçte dini hayatla, din eğitimiyle ve cami yapımıyla ilgili meselelerde aktif rol almıştır.

CHP'nin iktidarının son dört yılında yani 1946-1950 yılları arasında halkın din merkezli taleplerine bazı yönleriyle karşılık verilmesi dikkat çekmektedir. Bu politika değişiminin sebepleri tartışmalı olmakla birlikte birkaç varsayımda bulunulabilir: Bunlardan ilki, “çok partili hayat ortamında rejimin eski kodlarıyla iktidarını ve çizgisini sürdürmek istemesidir. Diğer taraftan Cumhuriyet'in getirdiğı dönüşümleri korumanın ve ortaya çıkabilecek ‘sapma’lara rejimin ana mantığına uygun istikametler çizmenin amaçlandığı söylenebilir.”¹⁵⁴ Diğer taraftan, Cumhuriyet inkılaplarının artık yerleştiğı, dolayısıyla din alanında ilk yıllardaki gibi sıkı tedbirlere ve yasaklamalara ihtiyaç olmadığı, vatandaşın din eğitimi ve din adamı ihtiyacı vb. taleplerinin artık bir şekilde karşılanması gerektiğı düşünölmüş olabilir. İktidarda, devletin bunu yapmadığı durumda söz konusu boşluğu illegal unsurların yani tarikat ve cemaat yapılarının dolduracağı ve “yanlış” bilgilenmelere sebep olabileceğı düşüncesi hâkimdir.¹⁵⁵

Din hürriyeti ve din tedrisatına dair atılan adımların temelinde 1947 CHP Kurultayında yapılan tartışmalar ve gündeme gelen konular etkili olmuştur. Kurucu iktidar 1947 kurultayında laiklik meselesini yer yer sert tartışmalarla uzun uzadıya görüşmüş ve hemen ardından hem CHP iktidarının son yıllarında hem de DP iktidarında ana mantığı ve istikametleri fazla değiştirilmeden uygulamaya konulmuştur. Bu kapsamda sonraki başlıkta kurultayda ele alınan konulara değinilecektir.

¹⁵⁴ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2, s. 32.

¹⁵⁵ A.g.e, s. 222.

1.4.2. 1947 CHP Kurultayı

Cumhuriyet'in din politikasında ve laiklik ilkesi çerçevesinde esaslı değişiklikler 1947 CHP Kurultayı ile gündeme gelecektir. Din eğitiminin yeniden okul müfredatlarına girmesinin, İmam Hatip okullarının ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasının kararlaştırıldığı bir kavşak noktası olarak söz konusu kurultay, Cumhuriyet'in siyasal tarihinde önemli bir kırılmaya işaret etmektedir. 1947 Kurultayı, CHP iktidarının son döneminde ve onu izleyen DP döneminde din politikalarında yaşanacak değişimin işaretlerini ihtiva etmektedir. Kurultay'da değişim isteyen gruplarla, değişime direnen ve tek parti dönemi uygulamalarına devam edilmesi gerektiğini düşünen gruplar arasında tartışmalar yaşanmıştır.¹⁵⁶ Bu tartışmalar temelde II. Dünya Savaşı sonrası konjonktüründe Türkiye'nin hangi tarafa doğru yönelim göstereceğiyle alakalıdır. Kurultayda dinin mâni-i terakki olduğu, menfaat ve geçim vasıtası kılındığı ve insanları hurafelere sevk ettiğine dair uzun zamandır kabul edilen ve ilgi gören tezlere ilk kez karşı çıkmıştır. Zira, inkılabın kendisini konsolide ettiği ve bu husustaki endişelerin zail olduğu dile getirilmiş, dinden korkulmaması gerektiğinin altı çizilmiştir.

Türk laikliğinin masaya yatırıldığı kongrede dinin toplumsal bir pekiştirici olduğu ama ihmal edildiği açık ve keskin çizgilerle dile getirilmiştir.¹⁵⁷ İnançlarını kuvvetlendiren milletlerin daima sosyal gelişmeye mazhar oldukları, ihmal edenlerin ise geri kaldıkları, insanlar arasında toplumsal dayanışmayı sağlayan ahlak ve vicdan mefhumlarının ancak din ile mümkün olduğu yoğunlukla gündeme gelmiştir. Bu bağlamda, Batı ülkelerindeki uygulamalardan yola çıkılarak dinin Batı'da nasıl kıymet gördüğü üzerinde durulmuştur. Dönemin ruhuna uygun olarak İngiliz Başbakanı Churchill ile Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Roosevelt'in bir gemide nasıl dua

¹⁵⁶ Tarık Zafer Tunaya değişim isteyen grubu gelenekçi, değişime direnenleri ise devrimci olarak nitelendirmektedir. Tunaya'ya göre gelenekçi cephe, açıkça laikliği reddetmemiştir. Amaçları ise katı bir biçimde uygulanan ve "gerçek laikliğe" aykırı olduklarını düşündükleri pratikleri yumuşatmaktır. Bkz. Tunaya, a.g.e, s. 182-184.

¹⁵⁷ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, s. 29-30.

ettikleri gündeme getirilerek gelişmiş ülkelerin dine verdikleri öneme dikkat çekilmiştir. Delegelerin söz aldığı tartışmalarda “dinsiz milletler yaşayamaz, muhakkak ki bir gün gelir, ademe giderler. Tarih, bunu ispat etmiştir ve ortaya koymuştur” ifadeleriyle toplumsal ahlakın zayıflamasının ve manevi boşluğun temel sebebinin dinin ihmal edilmesiyle ilgili olduğu ifade edilmiştir. Yine, Türk gençliğinin muhtaç olduğu manevi gıdanın din olduğu belirtilmiş, “ruhları manevi gıdadan mahrum olan, yalnız maddeye tapan milletlerde ahlaksızlığı önlemek asla mümkün olamamıştır” ifadeleriyle yeni dönemde dinin geçer akçe konumuna yükseltilmesinin işaretleri verilmiştir. Buradan hareketle gerek fert gerekse millet bazında dinin manevi bağlarına sarılmanın mecburiyetine vurgular yapılmıştır.¹⁵⁸

Kurultayda laikliğin yanlış uygulandığı, bu yanlış uygulamaların maneviyattan yoksun bir gençliğin ortaya çıkmasına neden olduğu ve senelerden beri dini terbiyenin ihmalinden kaynaklı nedenlerle memlekette dine dair bilgisizlik ve cehalet meydana geldiği sıkça ifade edilmiştir. Bu saikle de mekteplerde din tedrisatına başlanması gerektiğine işaret edilmiştir. Yine Batı ülkelerinde din adamlarına değer verildiği ama Cumhuriyet’in bu hizmet mensuplarını ihmal ettiği, istiklal mücadelesinin başlarında çıkarılan fetvaya ilk mukabele edenlerin din alimleri ve hocalar olduğuna vurgular yapılmıştır.¹⁵⁹

Tartışılan meselelerden biri de İslam ülkeleri ile yeni dönemde kurulacak ilişki üzerinedir. Şark dünyası ile alakadar olunmasının önemi vurgulanmış, bu ülkelerle tarihsel bağlara göndermeler yapılmış ve aradaki en önemli müşterek rabitanın din olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁰ Bu husus da yeni dönem İslamcılığının temel eğilimlerinden biri olarak

¹⁵⁸ CHP’nin Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı, Erişim Adresi: <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/842>, Erişim Tarihi: 04.05.2022, 1947 CHP Kurultayı’nda laiklik ve din eğitime dair yapılan tartışmaların tam metni İsmail Kara’nın kitabında yayımlanmıştır. Bu kapsamda kurultaya dair tartışmalara atıfta bulunurken bu esere müracaat edilmiştir. Bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2 s. 302.

¹⁵⁹ A.g.e. s. 301.

¹⁶⁰ A.g.e. s. 312.

sonraki süreçte İslamcı yayınlarda ittifad-ı islam başlığı altında sıkça gündeme gelecektir.

Nitekim kurultay sonrasında, devlet denetiminde din eğitiminin yeniden verilmeye başlanması, ilkokulların programlarına seçmeli din derslerinin konulması, türbelerin ziyarete açılması ve II. Meşrutiyet döneminde çıkan İslamcı yayınlardaki yazılarıyla da gündeme gelmiş Şemseddin Günaltay'ın başbakanlığa getirilmesi bu anlamda kurultayın önemli sonuçlarından¹⁶¹.

1.4.3. Cumhuriyet İslamcılığının Karakteristiği

Geç dönem Osmanlı'daki etkinliğinden sonra, Cumhuriyet'le birlikte siyasal etkisi sınırlanan İslamcılık ideolojisi, 1940'lı yılların ikinci yarısında gerek iç gerekse dış gelişmelerden kaynaklı olarak yeniden canlanmaya başlamıştır. Komünizm karşıtlığının güç kazandığı, ABD ile dost/müttefik ilişkisinin kurulduğu ve Cumhuriyet'in kuruluş dönemine kıyasla köklü inkılap teşebbüslerinin yavaşladığı bu dönemin İslamcılığı Türkiye ve Dünya siyasetinin izlerini taşımaktadır. Dünyadaki yeni siyasal yaklaşımlara maruz kaldığı, siyasal, toplumsal ve iktisadi alanda yeni gelişmelerin olduğu bu dönemde, İslamcılık da tek parti dönemindeki “sessizlik”ten sıyrılmış, dinsel, siyasal ve toplumsal talepleriyle gündeme gelmeye başlamıştır.

İslamcılık akımı çok partili yaşama geçildiği 40'lı yılların ortalarına kadar farklı alanlarda bir “yıldırım, gerileme ve söndürme politikasına maruz kalmıştır.”¹⁶² Dolayısıyla çok partili yaşama geçildikten sonra Türkiye’de yeniden canlanmaya başlayan İslamcı düşüncüyü analiz ederken dikkate alınması gereken hususların başında yaklaşık çeyrek asırdır süregelen politikaların “ortaya konulan fikirler üzerindeki etkileri, gölgesi ve izi gelmektedir. Müslümanların meselelere bakışlarında ve gelecekle ilgili

¹⁶¹ Tekin ve Akgün, a.g.m, s. 656.

¹⁶² Kara, *Şeyhfeşinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 348.

tasarımlarında tarihin derinliklerinden gelen unsurlar kadar Cumhuriyet devrinde ortaya çıkan derin kırılmaların, tehditlerin, biçimsizleştirmelerin ve saptırmaların da etkili olduğu söylenebilir.”¹⁶³ Büyük kopuşların ve sarsıntıların yaşandığı Cumhuriyet yıllarında ve bilhassa Takrir-i Sükûn Kanunu’nun yürürlüğe girmesinden sonra, İslamcılık bir hareket, sistem ve ideoloji olarak görünmesine müsaade edilmeyen, bastırılmış ve sindirilmiş bir cereyandır. 1925 yılında patlak veren ve dinsel tarafı daha ağır basan bir ayaklanma olan *Şeyh Said İsyanı* sonrasında *Hıyanet-i Vataniyye Kanunu*’na eklenen “halkın hissiyat-ı diniyesini alet ittihaz etmek, her ne şekilde olursa olsun yeni yazı yazmak, gazete çıkarmak, icrayı hitabet etmek gibi fiilleri yasaklanmıştır”¹⁶⁴ maddesiyle birlikte İslamcılık kapsamında değerlendirilebilecek hiçbir görüş yazılıp çizilememiş, söylenememiş ve savunulamamıştır. Ayrıca herhangi bir toplumsal hareketin ortaya çıkmasına izin verilmemiştir.

Bu bağlamda, yazılıp çizilen bir metin ya da ortaya konulan bir eylem ve hareketin olmadığı bir zeminde, İslamcılık akımının tek parti dönemindeki seyrüseferi neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Buradan yola çıkarak Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde başlayan İslamcılık ideolojisinin tarihsel gelişiminin 1925 yılı itibarıyla kesintiye uğradığını 40’lı yılların ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlayan özgürlük iklimiyle yeniden filizlenmeye başladığı söylenebilir.¹⁶⁵ İslamcılar bir anlamda aradıkları fırsatı II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan koşullar ve çok partili hayata geçişle bulmuşlardır. Toplumsal ve siyasal koşullar İslamcılığın yeniden filizlenip canlanmasına sebep olmuştur. İslamcılar, Türkiye’de rüzgârın din hürriyetinden yana esmeye başladığı

¹⁶³ Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 20.

¹⁶⁴ Mehmet Erken, “1923-1960 Yılları Arası Türkiye’de İslami Yayıncılık”, *İslam’ı Uyandırmak Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, Cilt 1, Ed. Lütfi Sunar, İlmî Etüdler Derneği, İstanbul, 2018, s. 44.

¹⁶⁵ Ancak bu iklim İslamcılığın hiçbir zaman II. Meşrutiyet döneminde bulduğu ifade hürriyetini sağlayacak kadar geniş bir etkiye sahip değildir. CHP iktidarının son dört yılı ve on yıllık Demokrat Parti tecrübesinde de rahatlıkla görülebileceği üzere, siyasal yapının müsaade ettiği sınırların dışında fikir beyan edenler kolaylıkla yargılanmakta, gözaltına alınıp tutuklanabilmekte ve sahip oldukları yayın organları kapatılabilmektedir. Bkz. Çakmak, a.g.t, s. 46.

bu koşullarda dinî hayatın yeniden “ihya ve inşasını” arzulamışlardır. Buna göre, Türk milletini var kılan bir amil olarak düşündükleri İslâm’ın “doğru” bir biçimde anlaşılmasını sağlamak temel öncelikleri olmuştur.¹⁶⁶

İslami neşriyat tufanı, sayısı hızla artan dergiler, imam hatip liselerinin açılışı, tarikatların yeniden canlanması, Hac yolculuklarına izin verilmesi, İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul Fetih Cemiyeti, Milliyetçiler Derneğı, Büyük Doğı Ocakları gibi farklı yapıların sayısının artması, radyoda dini konuşmaların başlaması, mecliste dini esaslara kapı aralayan bir siyasal partinin yer alması (Millet Partisi), dindar kimliğı ile tanınan isimlerin milletvekili olması vb. gelişmeler vesilesiyle II. Dünya Savaşı sonrası iklim Türkiye’de “İslam’ın yeniden inkişaf ettiğı dönem” olarak nitelenmiştir.¹⁶⁷

Bu bağlamda, Cumhuriyet İslamcılığının karakteristiğı ve temel eğilimleri nelerdir? sorusuna bazı açılardan çeşitli cevaplar verilebilir. Öncelikle Cumhuriyet dönemi İslamcılık akımının en temel özelliğı İslam’ın artık belirleyici olmaktan çıkıp özne rolünü kaybetmiş olduğı bir zeminde ortaya çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla argümanlarını, söylemlerini ve iddialarını kısıtlılıklar içinden ortaya koyabilmiştir. Tek parti dönemi politikaları Cumhuriyet İslamcılığının öz bilicinin kurucu unsurunu oluşturmuştur. Bunun tezahür biçimlerinden birisi mağduriyet duygusu şeklinde ortaya çıkmış ve yeni dönemde bu hissiyat üzerinden rövanşizme başvurulmuştur.¹⁶⁸

Cumhuriyet İslamcılığı, Kemalizm’in dini alanı daraltan laiklik politikaları nedeniyle Cumhuriyet’in kuruluşunu, “bütün kötülüklerin kaynağı” olarak addettikleri yüz elli yıllık Batılılaşma ve modernleşme projesinin son halkası ve doruk noktası olarak değerlendirmiştir. Bu düşünce sistematığında Kemalizm, Batı düşüncesinin İslami

¹⁶⁶ Asım Öz, “Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler”, *İslam’ı Uyandırmak Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*, Cilt 2, Ed. Lütfi Sunar, İlmî Etüdler Derneğı, İstanbul, 2018, s. 12.

¹⁶⁷ Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, TDV Yayınları, Ankara, 1995.

¹⁶⁸ Yasin Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 92.

değerlere olan üstünlüğünü kabul etmiş ve dini, insanların ve toplumun hayatından sökmek üzere kurulmuştur.¹⁶⁹ Tek parti dönemi ise din merkezli baskılar, kısıtlamalar, biçimsizleştirmeler, mahkemeler, göz hapisleri ve idamlarla dolu bir dönem olarak algılanmıştır. Hilafetin ilgası, medrese ve tekkelerin kapatılması, din hizmetlerinin ve camilerin ihmale uğraması, din eğitiminin en alt düzeylere inmesi, Türkçe Kur'an-Türk Müslümanlığı-Türkçe ibadet projeleri kapsamında ezanın Türkçe okunmaya başlanması, Ayasofya'nın müze haline getirilmesi vb. inkılaplar bu kesimlerde tepkiyle karşılanmıştır. Tek parti döneminde, İslam'ı ve dini çağrıştıracak dini-kültürel unsurların, işaretlerin ve sembollerin kaybolmuş olması “manevi buhran”ın ortaya çıkmasına neden olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet İslamcılığı, tek parti dönemi uygulamalarına karşı “intikam isteği, nefret ve haset” gibi dürtülerle hareket etmiştir. “Kendilerini bir bastırılma hali içinde duyumsadıkları için, tek parti dönemi, bu kesimler için milliyetçi-muhafazakâr hıncın olduğu dönem olarak deneyimlenmiştir.”¹⁷⁰

Cumhuriyet’le birlikte oluşan yeni sosyal gerçeklik inşasında, kendilerine gerek siyasal gerekse toplumsal açıdan yer bulamayan dindar, milliyetçi ve muhafazakâr kesimlerin yaşadıkları hoşnutsuzluk varoluşsal bir mahiyet göstermektedir. Bu sorunun en görünür yönleri arasında laik bir toplum yaratma amacını taşıyan seküler içerikli politikaların yarattığı tahribatlar büyük yer tutsa bile kültürel, toplumsal ve siyasal ve alanda “kendilerini tanıdıkları ve tanımladıkları temel değerler dünyasının daraltılması, işlevsizleştirilmesi ve hükümsüzleştirilmesi de önemli bir yere sahiptir.”¹⁷¹

Tek parti döneminde tekke, zaviye ve medreseler kapatılırken meydana gelen toplumsal boşluğun giderilmesi amacıyla yerlerine *Halkevleri* gibi mekânlar inşa edilmiştir. Ancak çok partili hayata geçişle birlikte bu kurumlar da işlevsiz hale gelmiştir.

¹⁶⁹ Serdar Şengül, “İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 526.

¹⁷⁰ Ertuğrul Meşe, *Komünizmle Mücadele Dernekleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 83-84.

¹⁷¹ A.g.e, s. 88-89.

Şerif Mardin, bu durumu, “Kemalizm’in, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos getirmedeki başarısızlığı” ile açıklamaktadır.¹⁷² İslam’ı yalnızca bir vicdan meselesi olarak gören tek parti dönemi idarecilerinin perspektiflerindeki yanlışlığa işaret eden Mardin, bunun neticesinde gündeme gelen katı laiklik anlayışının toplumda oluşturduğu boşlukları Kemalizm’in dolduramadığına dikkati çekmiş, “bu tutumun doğurduğu tepkinin Türkiye’de iki ulus yaratma tehlikesine kapı açtığını” vurgulamıştır.¹⁷³ Bu bağlamda, İslamcılığın yeniden canlanması, laik kesim tarafından karşı devrim veya irtica olarak algılanmış olsa da kamusal alanda boş bırakılan yerlerin, Batılılaşma projesiyle birlikte devre dışı bırakılan gruplarca tekrar doldurulmaya çalışılması olarak da yorumlanabilir.¹⁷⁴

Dinin tek parti döneminde ikinci plana atılması, kurucu bir unsur olarak ziyade gittikçe gözden düşen bir nesne muamelesi görmesi ve müstakil değil bağımlı bir hadise haline gelmesi, bazı Müslümanların içine kapanmalarına sebep olmuştur. “Uygulanan politikalar içe doğru kıvrılarak derinleşen ve sesini sedasını yükseltmek için beklemeyi tercih edenlerin sayısını artırmıştır.”¹⁷⁵ Bu tespiti dayalı olarak tek parti dönemi sonrasında karşımıza çıkacak olan bu gruplarda birbirine paralel giden ya da birbirini takip eden iki tür davranıştan söz edilebilir: “İlki, kapıların kapalı olduğu dönemlerde kapıları zorlamamak, ancak dinsel ve geleneksel öğeleri bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek. İkincisi ise kapıların açılmaya başladığı dönem bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak.”¹⁷⁶ Dolayısıyla tek parti döneminde İslamcılarının pasif bir muhalefet sergiledikleri görülmektedir. Aktif muhalefette bulunmamalarının kökenlerinde ise devletin siyasal ve kültürel hafızadaki konumu yatmaktadır. İslami bir yapıdaki devlet sisteminden, laikliğin esas alındığı bir siyasal yapılanmaya gelindiğinde

¹⁷² Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, s. 140.

¹⁷³ Şerif Mardin’den aktaran Ocak, a.g.e, s. 144.

¹⁷⁴ A.g.e, s. 125-126.

¹⁷⁵ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, s. 221-222.

¹⁷⁶ Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 289.

de “devlete isyan etmemek” esas alınmıştır. Tek parti döneminde dinin kamusal alandan kovulmuş olması karşısında dahi devlete sadakat misyonu İslamcılarının temel eğilimlerinden biri olarak kalmaya devam etmiştir.

Tek parti dönemi uygulamalarının kısmi değişikliklere tabi tutulduğu yeni dönemde Cumhuriyet İslamcılığının devlete yaslanarak destek talep etme çabası içinde olduğu görülmektedir. Buradaki asli sebep, geleneksel İslami çizgide devletin muhafaza ve himayesi olmadan dinin varlığını koruyamayacağı algısının hâkim olmasıdır. Bu bakış açısıyla devletin bizzat kendisi değil, icraatı veya yöneticiler dışlanmaktadır ki siyasal sistemin yeni dönemde bundan güç devşirdiğini söylemek gerekir. Cumhuriyet İslamcılığı, idari koltuklara Müslümanların oturmasıyla devletin İslamileşeceğini öngörmüştür.¹⁷⁷ Ancak devleti ve iktidarı sorunsallaştırmayan bu kutsal bağ, devletin dönüşümünden ziyade İslamcıları dönüştürmüştür. Devlet, yeni dönemde İslamcıları kontrol altında tutma mekanizmasını bulmuş, onları sistemin içine dahil ederek devletin mantığıyla daha ziyade iç içe ve yan yana olmaya doğru sürüklemiştir. Önceleri sistem dışında tutulan ve ister istemez muhalif olan İslamcı düşünce bu süreçte sistemin içine farklı saiklerle de olsa çekilmiş ve iktidardan bir ölçüde pay almıştır. Dolayısıyla tek parti döneminin sabırlı ve “sessiz” Müslümanları ile yeni dönemdeki İslamcı düşünce arasında bir nitelik ve mahiyet farkı oluşmaya başlamıştır.¹⁷⁸

Türkiye’de bu dönemde görülen İslami gelişimin temel dinamiğini teşkil eden unsurlar arasında “birçok tarihi ve psikolojik icbarı, aktüel dayatmaları ve zaruretlerin meşrulaştırdığı toplumsal ortamı da dikkate almak gerekir.” İslamcılığın temel referanslarından biri “zaruretler memnû olan şeyleri mübah kılar ve kendi miktarlarınca takdir olunur” içtihadıdır.¹⁷⁹ Ancak zaruretin geçici bir süre için uygun kıldığı ve aslında kötü ve yanlış olan şey, her zaman için “iyi” ve “doğru” olan şey haline gelmiştir.

¹⁷⁷ A.g.e, s. 290.

¹⁷⁸ A.g.e, s. 253.

¹⁷⁹ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 410.

"Kötü"nün "iyi" haline dönüşme sürecini, "zaruret hali"nin süreklileşmesi ve istisnanın kural haline gelmesi olarak okumak mümkündür.¹⁸⁰ Söz konusu olan "zaruret" yani Schmittyan teorideki istisna hali İslamcılara konjonktürel rüzgarlardan beslenen davranış tarzını enjekte etmiş, İslamcıları pragmatik davranmaya yöneltmiştir.

Bu bağlamda, Cumhuriyet İslamcılığı'nın temel eğilimlerinden biri de milliyetçiliğe yakınlaşmış olmalarıdır. Savaş sonrasında çok partili hayata geçişle birlikte İslamcılar uzun yıllar süren Kemalist hegemonyadan sonra milliyetçilerle ittifak kurarak güç birliğine gitmişlerdir. Artık İslamcılıktan yola çıkanların milliyetçilikle bir problemi kalmamış; Türkçülerin de dinin toplumsal rolü konusundaki fikirleri değişmemiş, aksine kuvvetlenmiştir. Üstelik bir de herkesin üzerinde birleştiği "komünizm tehlikesi" belirmiş, "iman ve millet davası peşinde koşanlar"ı rejim önünde meşru konuma getirmiştir.¹⁸¹ Ancak bu muvakkat ve geçici görünen birliktelik koyulaşarak İslamcılığın sonraki dönemlerine de tevarüs etmiştir. Milliyetçilikle barışık bir mücadele İslamcılığın karakterine dönüşmüştür.

Cumhuriyet İslamcılığının bir diğer eğilimi laikliğin evrensel yorumlarından yola çıkarak Türkiye'de uygulanan laiklik politikasının nevi şahsına münhasır bir deneyim olduğu ve Cumhuriyet'in laiklik siyasetinin tepeden inmeci ve yüzeysel olduğu iddiasıdır. Buna mukabil DP'nin 1950'lerdeki yükselişi laik devletin baskıcı siyasetine karşı bir tepki ve büyük bir başarı olarak değerlendirilmiştir.¹⁸² Bu bağlamda, İslamcılığın dindarlık kodlarının yeni dönemde daha pozitivist ve bilimci temayülle şekillendiğine işaret edilebilir. Ayrıca bu dindarlık biçiminin, "halk İslamı"nı İsrailiyat, "hurafe" ve "batıl inanç" edebiyatı üzerinden mahkûm etme arzusu taşıdığı görülür.¹⁸³ Bu perspektifle

¹⁸⁰ A.g.e, s. 410.

¹⁸¹ Gökhan Çetinsaya, "İslamcılıktaki Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 437.

¹⁸² Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 12.

¹⁸³ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm Cilt 1*, s. 247.

Cumhuriyet İslamcılarının ezoterik ve heterodoks inançlara karşı müsamaha göstermeyen bir tavır içinde oldukları görülür.

Cumhuriyet İslamcılığının yeni dönemdeki niteliklerinden biri de II. Dünya Savaşı sonrasındaki sömürgeci siyasetin kısmen de olsa zayıflaması neticesinde İslâm dünyasında bağımsızlaşma ve milletleşme hareketlerinin doğurduğu yeni imkânları Türkiye'nin menfaatleri için kullanmak şeklinde özetlenebilecek bir tavır ve tutuma sahip olmasıdır. İttihad-ı İslam düşüncesi olarak tanımlanacak bu siyaset tarzı 1950'li yıllara damga vuracaktır. Sebilürreşad dergisinin analiz edildiği bölümlerde görüleceği üzere İslam birliği siyaseti, Batı bloku ülkelerinin hedef haline getirip düşmanlaştırdığı komünizmin yükselişiyle yakından ilgidir.

Cumhuriyet İslamcılığının ifade edilmeye çalışılan “kendine has” yönlerinin daha önceki başlıklarda geçen Meşrutiyet İslamcılığına göre yukarıda geçen hususlar bağlamında farklılıkları, tezleri ve iddiaları ise İslamcılık ideolojisindeki değişimin veya sürekliliğin mahiyetini anlamak adına önemli veriler sunmaktadır. Cumhuriyet İslamcılığı ele alınırken içine doğduğu sınıf yapılarının, cemaat bağlarının ve dindarlık anlayışlarının kendisinin selefi konumunda olan Meşrutiyet İslamcılığının doğduğu döneme göre farklılıklar gösterdiğini dikkate almak gerekir. Bu unsurlar, Cumhuriyet dönemiyle birlikte paradigmatik değişikliklere uğramıştır. Modernleşmenin hızlandığı ulus devlet sisteminde dönüşüm keskinleşmiş ve böylece İslamcılığın yeniden ortaya çıkış koşulları değişmiştir.

Tek Parti dönemindeki yasaklar ve din eğitiminin 1930-1945 yılları arasında neredeyse ortadan kalkması, Türkiye'de zengin bir birikime sahip olan İslamcılık akımına ciddi bir sekte vurmuştur. İslamcılar, *Yeni Osmanlılar*'dan (özellikle Namık Kemal'den) ve II. Meşrutiyet'ten sonra modernliğe ilişkin temel sorunları tartışan, çeşitlenen ve olgunlaşan bu akımın geleneğini tevarüs edememenin kaybıyla, yeniden yola çıkmışlardır. Ayrıca, 1946 sonrası İslamcılığın, dinî eğitim kurumlarından yetişen

aydınların eksikliğiyle düşünsel ve fikri bakımdan zayıf olduğu ve II. Meşrutiyet döneminin seviyesine ulaşamayan bir çizgide olduğu da söylenebilir.¹⁸⁴

Cumhuriyet İslamcılığı, devletin hem siyasal düşünce açısından hem de fiiliyatta dinle irtibatının zayıfladığı, İslam dünyası ile irtibatlarını kopardığı bir vasatta ortaya çıkmıştır. Ayrıca, bir ideoloji ve fikriyat olarak İslamcılık artık yasak bir düşüncedir.¹⁸⁵ II. Meşrutiyet döneminden farklı olarak, devleti kurtarmak meselesi gibi gerekçelerle ortaya çıkmamıştır. Devletin İslami esaslara göre yönetilmesi fikrini ileri sürmemiştir. Öne çıkarılan temel düşünce, İslam'dan uzaklaşmanın toplumda ahlaki bir boşluk meydana getirdiği ve bunun da maneviyat buhranına sebep olduğudur. Bu kapsamda İslamcı yayınlarda sıklıkla dinin vaaz ettiği ahlaki kurallardan uzaklaşıldığı, bunun da “dinsizlik”, “ahlaksızlık” ve komünistliğe neden olduğu ifade edilmiştir. İslam'ın siyasal ve toplumsal meselelere dair düşüncelerinin ise çok fazla gündeme getirilmediği gözlenmektedir.

Tarık Zafer Tunaya, Cumhuriyet rejimi içindeki İslamcı fikirlerin, Meşrutiyet'tekilere kıyasla farklarına odaklandığı satırlarda Cumhuriyet İslamcılarının Meşrutiyet İslamcılarına kıyasla ilmi açıdan yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Cumhuriyet İslamcılığı, aktüel siyasete çok daha fazla müdahil olmuştur. II. Meşrutiyet dönemiyle karşılaştırıldığında düşünce ve fikir bakımından pek yenilik getirmemiştir. İslam'ın manevi yönleri, Batılılaşma ve modernleşme konularındaki fikirler hep aynı kalmıştır. Yalnız, Arapça ibadet konusu çokça gündeme getirilmiş ve laik rejimin getirdiği yenilikler İslamcı kesimler tarafından yorumlanmıştır.¹⁸⁶

Cumhuriyet İslamcılığı yukarıda bahsi geçen eğilimler dışında belli düzeyde ve formlarda düşmanlık ve komplocu hissiyatı bünyesinde barındırmakla da maluldür.

¹⁸⁴ Murat Yılmaz, “Darbeler ve İslamcılık”, s. 633.

¹⁸⁵ Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 347.

¹⁸⁶ A.g.e, s. 200.

Kendisi dışındakileri yabancı, düşman ve öteki olarak gören bu bakış açısının birçok örnekte komploculuktan beslendiği gözlenmektedir. Buradan hareketle sonraki başlıkta, “öteki” kavramı, komploculuk ve ortaya çıkardığı İslamcı siyaset tarzı analiz edilecektir.

1.4.4. Ötekilik, Komplo Teorileri ve Cumhuriyet İslamcılığı

1.4.4.1. Öteki Kavramı ve İslamcılık

“Öteki”nin nasıl anlamlandırılması ve tanımlanması gerektiğine dair tartışmalar sosyal bilimlerin her alanında kendisine yer bulmuştur. Kimliğin kurgulanışında “ben”i inşa etme sürecinin diyalektik karşıtı olarak üretilen “ötekilik” siyasal ve toplumsal tartışmalara sıkça konu olmuştur. Siyaset biliminden sosyolojiye, edebiyattan psikolojiye birçok disiplin geniş bir skalada “ötekilik” meselesini farklı açılardan analiz etmiştir. “Öteki”ye yönelik düşüncelerin açığa çıkması insanlığın ve tarihin doğuşuyla eş zamanlıdır. Kearney’in vurguladığı gibi “öteki kavramı, medeniyetin kendisi kadar eskidir.”¹⁸⁷

Bu bağlamda, çalışmanın temel iddiasını açığa çıkarmak amacıyla II. Dünya Savaşı sonrası İslamcılığın makro düzeyde kendisini nasıl kurduğunu, mikro düzeyde ise Sebilürreşad dergisinin kendi fikriyatını hangi unsurlar ve bağlamlar üzerine inşa ettiğini görmek gerekmektedir. Buradan hareketle de çalışmanın temel sorunsalıyla çok yakından ilgili olduğu düşünülen “ötekilik” meselesinin irdelenmesi zaruret arz etmektedir. Zira önceki başlıklarda Meşrutiyet İslamcılığı analiz edilirken vurgulandığı üzere o dönemdeki İslamcıların “ben” veya “biz”i tarif ederken kendilerini düşman veya “öteki” olarak gördükleri öğeler üzerinden kurduklarının altı çizilmişti. Yine Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte kurulan ulus devletin de kendisine “ötekiler” bularak veya inşa ederek varlığını sürdürdüğüne parmak basılmıştı. Çalışmanın sonraki bölümünde incelenecek

¹⁸⁷ Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018, s. 84.

olan Cumhuriyet İslamcılığı ve daha dar kapsamda Sebilürreşad dergisi İslamcılığı da kendisine “ötekiler” bulmuş düşüncesini ve siyasetini “öteki”ye karşıtlık üzerinden kurmuştur. Çalışmanın bu bölümünde de bahsi geçen teorik çerçeve dikkate alınarak “ötekilik” kavramının nasıl anlaşıldığı, neye tekabül ettiği ve İslamcıların “ötekiliği” nasıl kurduğuna değinilecektir.

“Öteki” kavramı ile ilgili yapılan çalışmaların üzerinde sıkça durduğu üzere “öteki” kavramı "ben" kavramıyla birlikte ele alınmalıdır. Zira “ben”i tanımlamak için yapılması gereken ilk şey öncelikle “öteki”ni tanımlamaktır. Çünkü “ben”in kurgulanış mekanizmasında “öteki” kavramı varoluşsal bir öneme sahiptir. Bu açıdan, “ben” kavramının “öteki” kavramını mutlak anlamda gerektirdiği ve mütemmim cüzü olduğu söylenebilir. Zygmunt Bauman’ın ifadesiyle “ben” ve “öteki” her türlü tanımlamayı ancak kendi zıddından alır. Bu kavramlar ancak birlikte karşılıklı çatışma içinde var olurlar, “öteki” olan “ben”in tutarlılığı ve güvenliği için kaçınılmazdır.¹⁸⁸

“Ben” ve “öteki” biçimindeki ayrılma, diğer taraftan “ben”in kendi “ötekisi”ni oluşturması bakımından çatışmayı zorunlu kılmaktadır. Wilhelm Schmid *Düşmanlığın Faydaları* adlı çalışmasında insanların, ideolojilerin veya siyasal partilerin neden “öteki”ye, düşmana ve günah keçilerine¹⁸⁹ ihtiyaç duydukları üzerinde durur. Düşman bulmanın veya yoksa onu inşa etmenin insana kazandırdıklarına atıfta bulunur. Bu bağlamda, “düşman arayışının sürdürülüşündeki adanmışlık, her defada yeniden ortaya çıkıp gündeme gelmesindeki kesinlik, insanların bağlılıkla tüm dirençlere rağmen ona tutunmasındaki inat ve onu hırsla koyulaştırmalarındaki öfkenin kökenlerine bakıldığında daha önce beyhude aranılan istikrarın ancak düşmanlık üzerinden kazanıldığını” ifade

¹⁸⁸ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 52.

¹⁸⁹ Çalışma içinde geçen öteki, düşman, günah keçisi ve hasım gibi ifadeler pek çok sosyal bilimci tarafından farklı anlamlara gelecek şekilde ve aralarında nüansların olduğu dile getirilerek literatürde yer almıştır. Ancak bu çalışmada geçen söz konusu ifadeler aralarındaki anlam farklılıkları dikkate alınmaksızın daha çok Schmittian teoride kastedildiği biçimde kullanılmıştır.

eder.¹⁹⁰ Bir anlamda toplumsal “düzen”in herhangi bir dış müdahaleye uğramadan tasarlandığı şekilde kendisini idame ettirmesi düşman arayışını zorunlu kılmaktadır. Kişi, ideoloji veya siyasal hareket kendi benliğinin tanımına yapılan belirleyici katkıyı bu çerçevede içinde düşmanlarına borçludur. Bu muhayyilede “ben”e yapılan gönderme aynı zamanda öteki’yi işaret etmeyi de elzem kılmaktadır. “Ben”in tanımlamasında “ötekiliği” kullanmak bir anlamda ne olduğundan ziyade ne olunmadığını söylemektir ki söz konusu süreç negatif bir inşa sürecidir.”¹⁹¹ Çünkü “ben” “öteki”yle zıtlaşırken veya çatışırken kendi zihninde ne olmadığı berraklaştırır. “Ben onlar gibi değilim!” demek, kendisiyle ötekileştirdikleri arasına bir sınır çizerek olumsuz olanı tanımlamak, kendi güçlerine dayanarak olumlu bir tanım yapmaktan daha kolay gelir.¹⁹²

Yanı sıra, “öteki”ni inşa etme sürecinin psikososyal tarafları da bulunmaktadır. Topluluk veya grup kendi kimliğini kurmaya başladığında veya kim olduğuna ilişkin fikirleri değiştikçe, bu kimliği neyin tehdit ettiğine ilişkin fikirler de değişir. “Üzerinde yaşadığı toprakların yerlisi olduğu fısıldanır kulağına.”¹⁹³ Bu kavrayışta ben gücünü çoğunluğun bir mensubu olmaktan almaktadır. “Öteki” olan ise azınlıkta kalandır.¹⁹⁴ Bu nedenle “biz”i oluşturan çoğunluk “öteki”yi taşıdığı farklılıkların içerdiği tehlike, yol açtığı düzensizlik ve saçtıkları kötülük yargısıyla kavramaktadır.¹⁹⁵ Kendilerini asli unsur görenler, “ötekileştirdikleri” “yabancı” gruplar tarafından tehdit edildiklerini, haklarını kaybettiklerini, kendi ülkelerinin ellerinden alındığını düşünmeye başlarlar. Sık sık şöyle denildiği duyulur; “onlar bizden daha zengin”, “onlar bizden daha güçlü”, “yabancılarla kıyasla biz daha elverişsiz durumdayız”, “burası artık bizim memleketimiz olmaktan

¹⁹⁰ Wilhelm Schmid, *Düşmanlığın Faydaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 17.

¹⁹¹ Mehmet Ali Kılıçbay, “Kimlikler Okyanusu”, *Doğu-Batı*, Sayı 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2003, s. 156.

¹⁹² Schmid, a.g.e, s. 17.

¹⁹³ Kearney, a.g.e, s. 16.

¹⁹⁴ Burada bahsi geçen azınlık ve çoğunluk kavramları sadece niceliksel ifadeler değildir, hâkim olmayı, güçlü olmayı da içermektedir.

¹⁹⁵ İsmet Parlak, “Kimliğin İnşası, Ötekinin İcadı ve Şeytanlaştırma”, *Öteki’nin Var Olma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri*, Edt. İ. Parlak, Bursa, Dora Yayıncılık, 2015, s. 32.

çıktı.”¹⁹⁶ Ancak, Slavoj Žižek’in ifadesiyle “öteki”nin tehdit algısı üzerinden kavranışı tamamen kurgusaldır. Bu kurgu da korkuya dayanmaktadır.¹⁹⁷ “Kurgusal söylemlerle “ötekileştirilmek” istenen unsur “ötekiliğe” mahkûm edilir.”¹⁹⁸

“Öteki” arayışının bir başka yönü de kendi içindeki çatışma ve kavgalarla yüzleşmek yerine, bunları görmezden gelip dışarıya ihraç etmektir. Hakikate sahip olunduğu zannı, kötücüllüğü kolaylıkla “öteki”lere yöneltir.¹⁹⁹ Söz konusu halet-i ruhiye analiz edildiğinde “öteki”ye ihtiyaç hissetmenin nedenlerinden birinin öz güven eksikliği olduğu görülecektir. Kişi, ideoloji veya siyasal hareket, kendi argümanlarını açıklıkla oluşturamadığı ve aktaramadığı bir zeminde ümitsizliğe girip eksik bir varlık olduğu düşüncesine kapılacaktır. Ancak meselenin diğer tarafı da çatışmanın ve “düşmanlığın” enerjisi bütün hayatını kuşatmışsa tamamen düşmanlık enerjisi ile yaşıyorsa ve kendi kaynaklarına sahip değilse, bu duygular onun kendi kendini kemirerek iliğini kurutmasına dahi yol açabileceğidir.”²⁰⁰ Çünkü sürekli düşmana buğzederek geçirilen yaşam en nihayetinde buğzedeni bu duygunun tutsaklığına götürecektir ki bu da en büyük zararı o kişiye veya gruba verecektir.

“Ötekilik” kavramı ve “öteki”ye olan ihtiyacın kök nedenlerine dair yukarıdaki girizgâhtan sonra İslamcılığın “öteki”lerini ele alabiliriz. Öncelikle çalışmanın başlangıcında yer alan Meşrutiyet İslamcılığının karakteristiğine değinmek gerekecektir. Din ve modernleşmenin birlikte var olduğu bir zeminde Meşrutiyet İslamcıları kendilerine ve tarihlerine Batı’nın perspektifinden bakmaya başlamışlar, kendi düşüncelerini inşa eden temel unsur Batı dünyasıyla olan karşıtlık üzerine bina edilmiştir. (Hristiyan) Batı dünyası bir anlamda Meşrutiyet İslamcılarının “öteki”sidir. Ancak

¹⁹⁶ Serge Moskovici, “Yabancı Parmağı-Komplo Zihniyeti”, Çev. Hacer Harlak, *Birikim*, Sayı 90, Ekim 1996, ss. 45-59.

¹⁹⁷ Slavoj Žižek, “Müstehcen Efendi”, Çev. Mustafa Yılmaz, *Toplum ve Bilim*, Sayı 70, 1996, s. 68.

¹⁹⁸ Hilal Onur İnce, “Almanya’da Farklı Olmak: Entegrasyon ve Hoşgörü Kavramına Eleştirel Bir Bakış”, *Bilgi Dergisi*, Sayı 58, Yaz 2011, s. 185.

¹⁹⁹ Schmid, a.g.e, s. 49.

²⁰⁰ A.g.e, s. 24.

buradaki nüans “öteki” olarak gördüğüne benzeme çabasıdır. Zira daha önce de dikkat çekildiği üzere “öteki”ne benzemeye çalışıp “ötekileştirdiği” üzerinden kendisini görme hali bir tür oryantalizmdir.²⁰¹ Bu kapsamda Meşrutiyet İslamcılığının tezlerini ve taleplerini oryantalizmin etkisi altında dile getirdiklerini söylemek mümkündür. Kendilerini Batı’nın norm ve değerleri üzerinden görüp hakikatini onun ilke ve prensipleri üzerine tesis etmişlerdir. Bir anlamda, kendilerini oryantalistlerin aynasında yeniden keşfetmişlerdir.

Meşrutiyet İslamcılığının “öteki” muhayyilesini (Hristiyan) Batı kavrayışı belirlemişken önceki başlıklarda üzerinde durulduğu gibi Cumhuriyet’in kurucu kadroları için “öteki” anlayışında köklü değişimler yaşanmıştır. Zira Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte ulus devlet inşa edilmiştir. Bu dönüşüm aynı zamanda yeni bir siyasal yapıyı zorunlu kılmıştır. Yeni kurulan devlet, meşruiyetini İslâmî bir referansa dayandırma ihtiyacını hissetmemiştir. Habermas’ın ulus devletlere dair söyledikleri Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte uygulamaya geçirilmiştir: “Ulusal kimliğin temelinde yatan ulus düşüncesi aynı topraklar üzerinde yaşayan insanlara politik ve hukuksal yollarla ortak dayanışmayla ve birbirine aidiyet temelinde ‘yeni bir bilinç’ kazandırmayı hedeflemiştir.”²⁰² Bu noktada, “yeni bir bilinç” perspektifiyle geçmişle bağlantılı olan toplumsal, siyasal ve kültürel yapıya dair birçok alanda “çağdaşlaştırma” adı altında reformlar yapılmıştır. Reformların amaçlarından biri de dinin kamusal alandan olabildiğince dışlanmasıdır. Söz konusu paradigmatic değişimlerle birlikte devrimleri yerleştirmek amacıyla İslam’ın toplumsal hayattaki pratiklerinin dönüştürülmesi gerektiği düşünülmüştür. Ulusun yapı taşları döşenirken dinden beklenen yeni “yapıya” uyum sağlamasıdır. “Dinin devletin

²⁰¹ Oryantalizm, daha önceki başlıklarda değinildiği gibi değinildiği gibi Edward Said’in 1979 yılındaki öncü çalışmasıyla daha fazla gündeme gelen ve Batılılar için Doğu’yu oluşturan, onların Doğu’yu Batı’dan ontolojik ve epistemolojik olarak ayrı bir varlık olarak anlamalarına ve bu anlayışın sonucunda sömürgeciler, gezginler, araştırmacılar ve sanatçılar tarafından keşfedilmeyi bekleyen bir yer olarak belirleyen, bir düşünme biçimi ve perspektife dayanmaktadır. Bu bakış açısında, oryantalizm ürettiği “Doğu” indirgemeci, selektif ve kurgusal olarak ele alınmaktadır. Bkz. Edward Said, a.g.e.

²⁰² Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, ‘Öteki’yle Yaşamak*, Çev. İ. Aka, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2002, s. 21.

çağdaşlaşma girişimlerini destekleyen bir vasıta haline gelmesi gerektiği değerlendirilmiştir.”²⁰³ Bahsi geçen “yenilikler” bazen rızayla ama bazen de tahakküm ve baskıyla uygulamaya geçirilmiştir.

Erken Cumhuriyet, millî kimliğinin "öteki"sini kurarken bu imgeyi kendi geçmişi yani eski kimliği olarak ortaya koymuştur.²⁰⁴ Osmanlı geçmişi hurafe ve gericilikle özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla eski kimliğe yönelik yeni bir düşünce ve tasavvur geliştirmiştir. Bu tasavvur dinle yoğrulmuş eski nizamdır. Eski kimlik (ancien regime) “Türkün cevherini baskı altında tutarak rüşdünü engelleyen heyula olarak algılanmış, İslam da bu eski medeniyetin cisimleşme potansiyeli dikkate alınarak muamele görmüştür.”²⁰⁵ Bu “idealistçe” tavır Cumhuriyet devriminin diğer politikalarında da kendisini göstermiştir.²⁰⁶ Cumhuriyet rejimi için eski olan “anomali”, üstesinden gelinmesi gereken toplumsal bir patoloji olarak görülmüştür.²⁰⁷ Buna karşılık yeni rejim ise “ilerici”, çağdaş ve muasır medeniyeti sembolize etmektedir.

Tek parti dönemi bu perspektif ve hedeflerle varlığını idame ettirirken II. Dünya Savaşı’nın vuku bulması ve sonrasında cereyan eden hadiseler Türkiye’de siyasal ve toplumsal alanda köklü değişimler meydana getirmiştir. Savaş sonrasında dünya iki kutuplu bir hale gelmiş Türkiye de Batı bloku içinde yer almıştır. Bu şartlar özgürlükçü bir iklimin başlamasına sebep olmuş çok partili hayata geçişe zemin hazırlamıştır.

²⁰³ Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 87-88.

²⁰⁴ Burada Batı dünyasının Cumhuriyet’in kurucu babaları için de öteki olarak kalmaya devam ettiğini söylemek gerekir. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu Batı*, Sayı: 20, Ağustos, Eylül, Ekim 2002, s. 159-188. Ancak yeni süreçte “ben”in kurulma sürecinde temel alınan esas öteki Osmanlı ve İslami kimliğe dair geçmiştir.

²⁰⁵ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 41-42.

²⁰⁶ Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, s. 163.

²⁰⁷ Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar Antropolojik Denemeler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 126.

Zeitgeist²⁰⁸ yani zamanın ruhu, liberal değerleri ve bu noktada demokrasiye geçişi gerekli kılmıştır.

İslamcılığın da zamanın ruhuna mutabakatla kendisini mevcut koşullarda yeniden ürettiği gözlenmektedir. Zeitgeist, İslamcıların bu dönemdeki fikirlerine, tutumlarına ve duygularına nüfuz etmiştir. Zamanın ruhu, Osmanlı Devleti'nin son döneminde cereyan eden hadiselerden kaynaklı olarak Meşrutiyet İslamcılığının “öteki”sini Batı dünyası olarak kodlamasına sebep olurken Cumhuriyet İslamcılığı ile İslamcıların zihnindeki düşman ve dost imgeleri değişmiştir. Düşmanların artık farklı bağlamlar içinde tahayyül edildiğini söylemek gerekir. Bu dönemin hâkim İslamcılık söyleminde sanık sandalyesine oturtulan “öteki”lerle düşmanlaştırma ve kriminalleştirme tüm dertlerin ve sıkıntıların anahtarı rolü işlevini görmüştür.

Cumhuriyet İslamcılığının filizlendiği yeni dönemin siyasal yapısı Meşrutiyet İslamcılığıyla farklılık arz etmektedir. Zira yeni bir devlet kurulmuş, İmparatorluktan ulus devlete geçilmiş, halifelik ilga edilmiş, egemenliğin kaynağına dair yeni yorumlar getirilmiş ve kamusal hayatta İslami sembollerin kullanılması yasaklanmıştır. Cumhuriyet İslamcıları çok partili hayata geçildiği döneme kadar bir anlamda “sessizce” yer altında yaşayıp varlıklarını idame ettirmişlerdir. Akabinde II. Dünya Savaşı ve tüm dünyayı etkisi altına almasının yansıması olarak iki kutuplu bir dünya teşekkül etmeye başlamıştır. Genç Cumhuriyet de “hür dünya”nın saflarında yer almayı tercih etmiş ve komünizm karşıtlığı temel siyasası haline gelmiştir. Yine bu dönemde Orta Doğu’da İsrail devleti kurulmuş (1948) ve eşgüdümlü olarak Türkiye’de antisyonist ve antisemitist bir damar güçlenmeye başlamıştır. Ayrıca, tek parti döneminde kapatılan mason localarının

²⁰⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi* isimli çalışmasının girişinde, zamanın bir ruhu olduğundan söz eder. Zeitgeist, dönemin ve toplumun zamanın ruhunun etkisi altında olmasıdır. Hegel’e göre çağlara hükmeden bir mutlak ruh yani “geist” vardır. Hegel şöyle der. “Bundan başka, çağımızın bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir. Tin şimdiye değin içinde var olduğu ve imgelediği dünya ile bozuşmuştur ve onu geçmişe gömme düşüncesini taşımaktadır: artık kendi öz dönüşümünün emeği içindedir.” G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, s. 26. Kavram diğer taraftan dönüşümü anlamının da zaruretiyle işaret eder.

tekrar açılmaya başlanması İslamcılarının bu dönemde dostlarını ve düşmanlarını farklılaştırmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla yeni dönem beraberinde İslamcılarının eskisinden farklı “öteki”ler bulmasına sebebiyet vermiştir.

İslamcılığın yeniden canlanıp güçlenmeye başladığı bu dönemde çalışmanın ana ekseninde yer alan Sebilürreşad dergisinin zihniyet dünyası da düşman olarak gördüğü fikirler, ideolojiler, partiler veya kişiler üzerinden inşa edilmiştir. Hemen hemen karşılaşılan tüm meselelerde bir düşman arayışına girilmiş, bir dış mihrak ve günah keçisi aranmıştır. İslamcılığın yeni gün doğumunda “öteki”ler tespit edilmiş, bu unsurlara husumet duygusuyla yaklaşılmış ve mutlak misilleme mantığı esas alınmıştır. Ancak şunu ilave etmek gerekir ki düşman ve “öteki” kategorisinin Cumhuriyet İslamcılığın siyasal normu haline gelmiş olması İslamcılığın sadece bir dönemine has bir eğilim değildir. “Öteki”ye olan ihtiyacın İslamcılığın özünde var olan ve ona içkin bir olgu olduğu gözlenmektedir. Bu durum İslamcılık için adeta bir mukadderat veya yazgıya dönüşmüştür. Bu perspektif “öteki”leştirme mekanizmasının kendisini yenileyerek var olmasını da beraberinde getirmiştir. İslamcılık tıpkı ilk dönemdeki gibi kendisini muarız gördüğü ideolojiler ve düşünceler üzerinden inşa etmeyi sürdürmüştür. Bu bağlamda bir süreklilikten ve Pierre Bourdieu’nun zikrettiği çerçevede bir “habitus”un varlığından söz edilebilir.²⁰⁹ İslamcı habitus’un zihin haritasının dost-düşman kavramsallaştırılmasıyla çizilmiş olması ve bunun düşünce alışkanlığına dönüşmüş olması yeni dönemde de İslamcılığın düşman ve “öteki” imgeleri üzerinden kurulmasına sebebiyet vermiştir. Bu raddeden sonra İslamcılarının kolektif bilinçaltında yer edinmiş “siyaset rasyonalitesi”

²⁰⁹ “Habitus, bireylerin çevrelerindeki sosyal dünyayı algılama ve ona tepki verme biçimlerini düzenleyen bir somutlaştırılmış eğilimler sistemidir. Habitus kavramı, kültürel sermayenin fiziksel düzenlemesine, yaşam deneyimimiz nedeniyle sahip olduğumuz derin yerleşmiş alışkanlıklara, becerilere ve haklara atıfta bulunmaktadır. Ancak varoluşsal bir mahiyete sahip habitus sabit ya da kalıcı değildir ve beklenmedik durumlarda ya da uzun bir tarihsel dönemde değiştirilebilir.” Anne Jourdain, Sidonie Naulin, *Pierre Bourdieu’nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, İletişim Yayınları İstanbul, 2016, s. 41-44.

İslamcıların değer sistemini, davranış ve norm kalıplarını belirleyen tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslamcılığın dert ettiği meseleleri ve bir yönüyle dost ve düşman haline getirdiği unsurları Sebilürreşad dergisi de bütünüyle sinesinde barındırmaktadır. Çalışmanın sonraki bölümlerinde görüleceği üzere antikomünist koreografiye gönüllü icabet, İsrail devletini “Müslümanların bağrına saplanmış bir hançer olarak görme”, heterodoksiyi “geleneksel olanı bozma” anlamında reddetme ve masonluk gibi örtük yapılara düşmanlık besleme konularında bir konsensüsten yani rıza birliğinden söz etmek mümkündür. Düşman kategorisi içerisine yerleştirilen bu fikirler/ideolojiler/kişiler toplum düzenini bozma potansiyeli taşıyan “sakıncalı” gruplar olarak damgalanmıştır. Rene Girard’ın “mutlak tabuları ihlal edenler en büyük suçlulardır”²¹⁰ tespitine mutabakatla İslamcı siyaset kendisini bu unsurlara karşıtlık üzerinden inşa etmiştir.

Kendi dışındaki siyasal ve toplumsal kategorileri “öteki” olarak gören Sebilürreşad kadrosu için İslamcılar ülkenin asli sahipleridir. “Öteki” gruplar ise devletin gücünü farklı metot ve araçlarla ele geçiren unsurlardır. İslamcılar asli unsurun Müslümanlar olduğu iddiasıyla memleketi “öteki”lerden kurtarma mücadelesi verdiğini iddia etmiştir.”²¹¹ Bu perspektif derginin üslubuna fazlasıyla yansımış komünistler, masonlar, misyonerlik faaliyetinde bulunanlar, Yahudiler ve “içimizdeki düşmanlar” “bölünme” ve “parçalanma” korkusunun kaynakları ve toplumun kolektif varoluşuna dönük düşmanlar olarak resmedilmiştir. Sebilürreşad dergisinin analiz edildiği bölümlerde görüleceği üzere, her meselenin altında güç birliği yapmış “siyonist, farmason, dönme ve kızılıllar” dörtlüsü aranmıştır ve bu unsurların Türkiye’yi yıkmak için ittifak yaptıkları sıklıkla dile getirilmiştir.

²¹⁰ Rene Girard, *Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 26.

²¹¹ Menderes Çınar, a.g.m, s. 174-175.

İslamcılığa dair bahsi geçen temel eğilim, bu ideolojinin siyasal ve toplumsal meselelere bakışındaki temel paradigmayı da ele vermektedir. Siyaseti kamusal bir etkinlik, “ortak iyi”ye dair bir arayış veya bir müzakere etme biçimi olarak anlamaktan ziyade dost-düşman ayrımı üzerinden kategorize etmişlerdir. Bu uslamlama biçiminde antagonist bir siyaset anlayışından bahsedilebilir. Cumhuriyet İslamcılığının kendisini yeni düşmanlar üzerinden var etmesi, siyasal ve toplumsal meselelere dost düşman ayrımıyla bakması akla XX. yüzyılın önde gelen siyaset teorisyeni ve düşünürlerinden biri olan Carl Schmitt’in sözlerini getirir. Schmitt’e göre bir meselenin siyasal olup olmadığını belirleyen esas kriter dost ve düşman kategorilerinin varlığıdır. Schmitt buradan yola çıkarak şayet siyasal olandan bahsediliyorsa dostun ve düşmanın tespit edilmesinin zaruretiine işaret etmektedir. Eğer bu ayrım yapılamıyorsa siyaset yapma ihtimalinin yoksunluğu söz konusu olacaktır. Zira Schmittyan teoride temel mesele diğer bütün hukuksal ve ahlaki normlar dışında evvela düşmanı belirleyebilmektir. Düşmanın açığa çıkmasından sonra ona karşı saldırıya geçmek ve onun saldırılarına karşı teyakkuz halinde olmaktır. Bu anlayışta çatışma, kavga, mücadele ve en nihayetinde savaş olmazsa olmaz bir unsurdur. Söz konusu teoride siyaset çatışmanın ve kavganın alanı olarak anlam kazanmaktadır. Diğer taraftan düşmanla arasında herhangi bir ortak değer ve çatışmanın önüne geçecek ortak bir ideal olmadığı için bir mutabakat zemini de olmayacaktır. Düşmanla bir araya gelmek sureti katiyede mümkün görünmemektedir. Bu nedenle “ben” ve “öteki” arasındaki ayrım çok açık olmalıdır.²¹²

Schmitt’in sözleri Habermas gibi düşünürlerin müzakereci demokrasi modeline²¹³ veya Hannah Arendt’in siyaseti kamusal bir etkinlik olarak gören siyaset anlayışına taban

²¹² Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2014. Ayrıca bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. M. Ertan Kardeş, *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

²¹³ Müzakereci demokrasi modelinde karar alma süreçleri rıza birliğine ve onay mekanizmasına bağlanmıştır. Bu teoride, “toplumu oluşturan tüm sınıfların diyalojik halde öneri ve eleştirileriyle siyasal süreçlere katılımlarının önemi üzerinde durulur. Dolayısıyla müzakereci demokrasi teorisinde, yurttaşların yeterince bilgilendirildiği hem birbirleri hem yöneticilerle sürekli iletişim hâlinde olduğu ve karar alma

tabana zıttır. Arendt, *İnsanlık Durumu* isimli eserinin neredeyse başından sonuna kadar kamusal alanda özgür bir şekilde var olmanın ön şartı olarak siyasal eylemi yerleştirir. Bu eylem biçiminde şiddet tamamen dışlanmakta; konuşmak, akıl yürütmek ve müzakere etmek esas alınmaktadır. Amaçladığı ise kamusallığın yaygınlık kazanmasıdır.²¹⁴ İslamcılığın zihinsel kodları ve siyasal meselelere bakışı bu kapsamda Arendt ve Habermas'tan ziyade Machiavelli ve halefi konumunda olan Schmitt'in görüşleriyle örtüşmektedir. “Öteki” olanı tespit etmek, yoksa inşa etmek sonra da “öteki” veya düşman gördüğü zümreleri yok etmek için bütün araçları kullanmak İslamcılığın temel eğilimi olarak temayüz etmiştir. Bu bağlamda, çalışmanın ana teması olan ve Sebilürreşad'ın düşman ve “öteki” kategorisinde gördüğü unsurlar ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

“Öteki”leştirme mekanizmasının önemli bir sacayağı da komplo teorileridir. Cumhuriyet İslamcıları da yukarıda bahsi geçen eğilimler dışında komplocu hissiyatıyla maluldür. Kendisi dışındakileri yabancı, düşman ve “öteki” olarak gören bakış açısı yaygın şekilde komploculuktan beslenmektedir. Komplo teorileri “öteki”nin inşasını hem kolaylaştırmıştır hem de varlığına derinlik kazandırmıştır. Buradan hareketle komploculuk ve ortaya çıkardığı siyaset tarzı analiz edilmelidir.

1.4.4.2. “Öteki”yi İnşa Etmede Komplo Teorileri

“Komplo teorisi” tabiri daha çok II. Dünya Savaşı sonrasında kullanılır olmuştur.²¹⁵ Düşmanların size karşı koalisyon içinde olduğu ve mutlak iyi-mutlak kötü ayırımına dayanan komplo kurgusunun temel unsurlarından biri düşmanın “içimizde bir

süreçlerine doğrudan katılım sağladıkları bir demokrasi anlayışı öngörülür.” Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999, s.133-144.

²¹⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.

²¹⁵ Kerem Karaosmanoğlu, *Komplo Teorileri Disiplinlerarası Bir Giriş*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 21.

yerlerde” dolaşabiliyor olmasıdır. “Sızma”, “içerden fethetme” ve “sessizce ele geçirme” gibi ifadelerle bütün düşmanların birbiriyle bağlantılı olduğu üzerinde durulur.²¹⁶

Dolayısıyla komplo teorileri yaşadığımız karmaşık dünyayı son derece basit bir şekilde açıklama eğilimi taşırlar. Ancak bir taraftan olayları basitleştirip siyah beyaz denklemleriyle açıklamaya çalışırken diğer taraftan içine koydukları bazı “veri”lerle de meseleyi içinden çıkılmaz bir hale de sokabilirler. Diğer taraftan “Her şeyi tarihsel bir süreç içinde birbirine kısa yoldan bağlama çabası nedeniyle komplo teorileri çok büyük veri okyanuslarını atlayarak ilerlerler. Kurulan bağlantılar ise son derece keyfi ve gevşek özelliklere sahiptirler.”²¹⁷

Komplo teorileri, aynı zamanda olayları çözümlemede günah keçisi ve düşman arayışını barındıran bir hâlet-i rûhiyenin dışı vurumudur. Toplumların kendi “hakikati”yle karşılaşmasından kaçınmasıdır. “Eksik ve noksanlıklarını kabul edip özeleştiri yapmak yerine bundan kaçınma ve toplumda ortaya çıkan tüm kötülükleri gizli güçlere yükleme kolaycılığıdır.”²¹⁸ Bahsi geçen muarızların hiç kimsenin şüphe etmediği şeytani güçlere sahipmiş gibi gösterilmesidir.

Öte taraftan, komplo teorileri etrafında dönen tartışma sadece hakikat/yalan, doğru/yanlış düzleminde değerlendirilecek ontolojik bir mesele değil aynı zamanda iktidarın ve güç ilişkilerinin müdahil olduğu söylemsel ve siyasal bir boyut da içerir.²¹⁹ Zira komplo teorileri, insandaki düzen ihtiyacını besleyen bir mekanizmadır. Toplumların hızlı ve kökten bir değişim dalgasına maruz kaldıkları zamanlarda komplo teorileri, yaşananlara karşı muhafazakâr bir tepki olarak algılanabilir. Her sorunun kaynağının dışarıda olduğunu öne süren bir yansıtma mekanizması devrededir.²²⁰ Komplocu halet-i ruhiye bilhassa beslediği korku damarıyla iktidarı mümkün kılan söylemsel bir araç

²¹⁶ A.g.e, s. 185.

²¹⁷ A.g.e, s. 82-84.

²¹⁸ Rıfat Bali, “Suçlu Sam Amca, Siyonistler ve Yahudiler'dir”, *Birikim*, Sayı 90, Ekim 1996, s. 60.

²¹⁹ Karaosmanoğlu, a.g.e, s. 72.

²²⁰ A.g.e, s. 141.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Genellikle “ulusal güvenlik” ve beka kaygısı gibi düşüncelerle ortaya çıkan cadı avı, ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve antisemitizm gibi fenomenler de korku damarıyla izah edilebilir.²²¹ Korkulan bir nesnenin, düşmanın veya durumun karşısında birbirinden farklı, birbiriyle çatışan düşüncelerin ve tarafların birlikte hareket edebilmesinin yolu açılır. Burada korkunun nesnel gerçekliğinin olup olmaması önemli değildir. “Korku icadı, kimi zaman bir gerçekliğin abartılması, bilinçli olarak belirli yönlerinin açığa çıkarılması biçiminde, kimi zaman da gerçeklikten tamamen kopuk bir kurgu biçiminde olabilir.”²²²

Yukarıda komplocu düşüncenin daha çok II. Dünya Savaşı sonrası gelişmeye başladığı belirtilmişti. Bu anlamda komploculuk, Cumhuriyet İslamcılığının ortaya çıkarak yeniden canlanmaya başladığı dönemde, düşünme ve akletme kalıplarını fazlasıyla etkilemiştir. Cumhuriyet İslamcıları, tarz-ı siyasetlerini reaksiyonerlik üzerine kurmuşlardır ve mevcudiyetlerini düşman imgeleri üzerinden göstermektedirler. Bu mücadele sürecinde ise kendisine yeni düşmanlar bulma arayışına girmişlerdir. Zira yeni düşmanların kendi hakikatini tahkim etmesi ve “ben”i oluşturma süreçlerine önemli katkıları olmuştur.

Bu bağlamda çalışmanın odağında yer alan ve sonraki bölümlerde analiz edilecek olan Sebilürreşad dergisi İslamcılarının da birçok vakada komploculuk psikolojisi ile kaim oldukları ileri sürülebilir. Sebilürreşad dergisinin muhayyilesi “komünist, siyonist, mason ve dönme” güç birliğine dair saplantı düzeyinde bir inanışın ipoteği ve egemenliği altında kalmıştır. Dergide birçok kez tekrarlanarak yayımlanan bir makalede derginin kurucusu ve başyazarı Eşref Edip, “kara irtica, sarı irtica ve kızıl irtica” isimli üç kuvvetin Türk milletini ve devletini tehdit eden tehlikeler olduğunu ifade etmiştir. Bu muhayyilede, Karl Marx’ın Yahudi kökenli oluşu sorunsallaştırılmış ve 1917 Bolşevik

²²¹ Kearney, a.g.e, s. 56.

²²² İnci Özkan Kerestecioğlu, “Korku ve Siyaset: Türk Sağının Ezberlerini Çözmek”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, 2016, s. 29.

Devrimi'nin kadrolarında bazı Yahudiler'in yer almış olmaları komünizmin arkasında Yahudiler'in mevcut olduğu saplantısına yol açmıştır. Yahudiler'in bir yandan komünizmi, diğer yandan cihan hâkimiyetini elinde bulundurduğu iddia edilmiştir. Yahudiler'in "cihan hâkimiyeti" hayali doğrultusunda her şeyi amaçlarına alet ettikleri sıkça tekrarlanmıştır.²²³ Dergide sıkça gündeme getirilen "protokoller" mevzusu, Yahudiler/İsrail ile ilgili düşünceler ve masonluğa dair çıkarımlar komplocu düşünceyle ilintilidir. Yine bu çerçevede, Sebilürreşad İslamcılığı kendisini kurduğu zeminde, "ötekilerle" mücadele kapsamında bütün takipçilerini bu politikanın aktif birer destekçisi ve ajanı haline getirmek için de bu yola tevessül etmiştir. "Her şeyi söyleyebilen ve yapabilen" fakat tam olarak kimlerden oluştuğu tanımlanmamış gruplara karşı girişilen bir politik mücadelenin, toplumun genelinin kontrolünü sağlamak için bir araç haline getirilmesi hedeflenmiştir. "Toplumsal bir teyakkuz halini öngören bu anlayış, kendi içinde gönüllü ajanlarını çıkartmakla birlikte, asıl olarak toplumun bütün kesimlerinin bu 'kutsal' görevi üstlenmesini beklemektedir. Böylece bu mücadeleye katılmayanlar da doğrudan karşı cephenin bir askeri olarak tanımlanabilecektir."²²⁴

İslamcılık akımının temel motifi haline gelen "ötekiler" icat edip onlara düşmanlık etmek dönemin İslamcılığının kurucu babaları diyebileceğimiz Necip Fazıl Kısakürek, Eşref Edip, Cevat Rıfat Atilhan ve M. Raif Ogan gibi isimlerde açıkça görülmektedir. Bu anlamda ilgili dönemde Sebilürreşad'da ifadesini bulan İslamcılık akımının alamet-i farikası düşmanlaştırma ve "öteki"leştirme gibi vasıflar olmuştur. Çalışmanın sonraki bölümünde Sebilürreşad'ın ötekileri ve bunları kurgulama mekanizmaları ele alınacaktır. "Öteki"leri nasıl kategorize ettiği ve bu kategorizasyonda hangi imgelere başvurduğu üzerinde durulacaktır. "Öteki"nin üretiminde hangi psiko-sosyal dinamiklerin etkili olduğuna ve bu güzergâhtaki düşünsel uğraklara değinilecektir.

²²³ Bali, "Suçlu Sam Amca, Siyonistler ve Yahudiler'dir", s. 60.

²²⁴ Sinan Yıldırım, "Nefretin ve Korkunun Rengi: Kızıl", *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 55.

İKİNCİ BÖLÜM

SEBİLÜRREŞAD DERGİSİ VE KURUCU ÖTEKİLERİ

2.1. SEBİLÜRREŞAD'IN TARİHÇESİ

Siyasal ve toplumsal yönleriyle bir geçiş dönemi olarak okunabilecek 1920-1924 yılları bir tarafa bırakılırsa Cumhuriyet döneminde 1945 yılına kadar bir vakıa olarak İslami yayın faaliyetlerinden bahsetmek pek mümkün değildir. 29 Ekim 1923 tarihinde Cumhuriyet'in ilanı sonrasında halifeliğin ilgası, *Şer'îye ve Evkaf Vekaleti*'nin lağvı ve *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'nun çıkarılması gibi düzenlemeler 3 Mart 1924 tarihinde yapılmıştır. Bu tarihten sonra yayınlanmış kayda değer dini eserlerin sayısı yok denecek kadar azdır.²²⁵ II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında faaliyetlerine başlayan İslami yayınlar, bilhassa 4 Mart 1925 tarihli *Takrir-i Sükûn Kanunu*'nuyla birlikte kapatılmış, sonrasında bazı girişim ve teşebbüslerde bulunulmuşsa da bunlar da başarılı olamamıştır.²²⁶ Zira İslami yayıncılık konusunda yapılan başvurulara olumsuz cevaplar verilmiştir.²²⁷

II. Dünya Savaşı sonrasında koşulların değişmesiyle birlikte²²⁸ İslami neşriyat canlanmış pek çok dergi ve gazete çıkmaya başlamıştır. Bu dergiler içinde en göze çarpanlardan biri de Sebilürreşad mecmuasıdır. Sebilürreşad'ın bir arka planı ve ilk dönemi bulunmaktadır. Mecmuanın neşredildiği ilk dönemdeki adı Sırat-ı

²²⁵ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2, s. 416.

²²⁶ Necdet Subaşı, "1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 222.

²²⁷ Devletin tek parti döneminde dini yayıncılığa nasıl yaklaştığı konusundaki en ilginç belgelerden biri Ömer Rıza Doğrul'un yazdığı *Hizmet-i Muhammed'in Hayatı* kitabının neşrine dair Eşref Edip'in izin talebine, Dâhiliye Vekâleti Matbuat Umum Müdürlüğü'nün 1934 tarihli cevabi yazısıdır: "Biz her ne şekil ve surette olursa olsun memleket dâhilinde dini neşriyat yapılarak dini bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dini bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz. Zat-ı âlilerinin herkesçe de müsellemler olan ilim ve faziletinize hürmetkârız. Ancak günün bu kabil neşriyata tahammülü olmadığını siz de takdir edersiniz." Bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2, s. 415.

²²⁸ İkinci Dünya Savaşı'nın sonuçları dergi yazarlarınca "Allah'ın bir lütfü" olarak görülmüş. Ortaya çıkardığı fırsatlardan yararlanılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. "İkinci Cihan Harbinin bizim için doğurduğu mesut bir netice. Milletin doğrudan doğruya kazandığı bir zafer." Bkz: Yusuf Ziya Kösemen, "Milli Varlığın Temellerini Sarsanlar", *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 86, Eylül 1950, s. 169.

Mustakim'dir.²²⁹ Sırat-ı Mustakim mecmuası II. Meşrutiyet'in ilanından bir ay sonra matbuat hayatına giren yayın organları arasındadır. Mecmua, Eşref Edip²³⁰ ve Ebu'l-Ulâ Mardin tarafından 27 Ağustos 1908 tarihinde Sırat-ı Mustakim adıyla yayımlanmaya başlamıştır. Mecmuanın İslami yayıncılık konusunda müstesna bir tarafının olduğunu söylemek gerekir. İstisnai durumu hem İslamcılık akımının merkez dergisi olmasından, hem de aynı zamanda bütün fikir akımlarına ve siyasi yönelişlere de kapılarını açmış olmasındandır. Mehmet Akif'in başyazarlığını ifa ettiği mecmua, 1912 tarihinden itibaren Sebilürreşad²³¹ ismiyle yayın hayatına devam etmiştir. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra vuku bulan olaylar ve özellikle Şeyh Said Ayaklanması sonrasında meydana gelen olaylar ve 1925'te çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu'yla birlikte 641. sayısı yayımlandıktan sonra da kapatılmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasındaki iç ve dış dinamiklerin etkisi ve kısmi özgürlük ikliminin sağladığı ortamda başyazarı Eşref Edip tarafından 1 Mayıs 1948 tarihinden itibaren Sebilürreşad ismiyle tekrar yayımlanmaya başlayan dergi, 1966 yılına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. Derginin bahsi geçen ikinci döneminde 362 sayısı yayımlanmıştır.

Sırat-ı Mustakim-Sebilürreşad dergisi, Osmanlı-Cumhuriyet basın tarihinin yayın süresi en uzun mecmualarından biridir. Derginin yayın hayatına başladığı ilk günden beri en önemli ismi diyebileceğimiz Eşref Edip, 1908-1925 yılları arasında Mehmet Akif

²²⁹ Sırat-ı Mustakim, “anayol, doğru ve apaçık yol” manalarına gelen sırat ile “dengeli ve dosdoğru” anlamındaki müstakim kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşur, “dosdoğru, apaçık ve hak yol” demektir. Bkz: Hülya Alper, “Sırat-ı Mustakim”, *DİA*, Cilt 39, İstanbul, 2009, s. 119-120.

²³⁰ Sebilürreşad'ın henüz Sırat-ı Mustakim olduğu ilk dönemlerinden beri kurucuları arasında yer alan Eşref Edip gerek Osmanlı Devleti'nin son döneminin ve gerekse Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki İslami neşriyatın en etkili isimlerindendir. Eşref Edip hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Sadık Albayrak, “Eşref Edip”, *DİA*, Cilt 11, İstanbul, 1995, s. 473-474.

²³¹ Sebilürreşad'ın ismi “Sırat-ı Mustakim”den Sebilürreşad'a dönüştürülmüştür. Sebilürreşad ifadesi Kur'an'da Mümin suresi 38. ayette geçmektedir. Doğru yol anlamına gelmektedir. Yeni ismin nasıl verildiğini Eşref Edip şöyle aktarmaktadır: “Abbas Paşa, bir teklifte bulundular: Kur'an'dan bir sahife açalım, ne isim çıkarsa oradan alalım. Muvafık dedik. Harem dairesinden bir Mushaf-ı Şerif getirildi. Besmele ile Paşa bizzat bir sahife açtılar, 'ittebiuni ehdi-küm Sebilürreşad' (bana uyun sizi en doğru yola götüreceğim) ayeti kerimesi çıktı. Hah dedik, 'Sebilürreşad' ismi pek münasip. Hem de Sırat-ı Müstakim manasındadır. Hemen karar verdik. Bkz. Caner Arabacı, “Eşref Edip Fergan ve Sebilürreşad Üzerine”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 101-102. Yine “Sebilürreşad” adının Sırat-ı Müstakim ekibine Akif'in arzusu üzerine Tahiru'l- Mevlevi tarafından hibe edildiği de söylenmektedir İsmail Kara, *Amel Defteri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 288.

Ersoy'un başyazarı olduğu derginin hem sürekli yayın sorumlusu hem de imtiyaz sahibidir. Sebilürreşad mecmuasının ikinci döneminin yazar kadrosuna bakıldığında da yine kurucusu, sahibi ve başyazarı olarak Eşref Edip ismi dikkat çekmektedir. Dergi, Eşref Edip'le adeta bütünleşmiştir. Neredeyse her sayıda yazılarının çıkmasının yanı sıra yazı üslubundan ona ait olduğu tahmin edilebilecek Sebilürreşad imzasıyla yayımlanmış pek çok makalesinin olduğu görülmektedir. Eşref Edip'in dışında M. Raif Ogan, Cevat Rıfat Atilhan ve Ahmet Hamdi Akseki mecmuada göze çarpan ve sıklıkla yazılarına denk geldiğimiz Sebilürreşad yazarlarıdır. Mehmet Raif Ogan, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde eğitim kurumlarında öğretmenlik ve idarecilik yapmış ayrıca gazetecilik faaliyetlerinde bulunmuş bir isimdir. Batı dillerine hâkimiyetiyle de bilinen Ogan, Cumhuriyet döneminde yayıncılık faaliyetlerinin arttığı dönemde Sebilürreşad dışında *İslâm*, *Türk Yurdu* ve *Büyük Doğu* gibi dergilerde de yazıları yayımlanmış milliyetçi ve İslamcı çevrelerde tanınmış isimler arasındadır.²³² Derginin ilginç simalarından biri olan Cevat Rıfat Atilhan ise asker kökenli olup Yahudilik ve masonluk karşıtı yazı ve kitaplarıyla ön plana çıkan bir isimdir. Atilhan yönetiminde yer aldığı siyasal partilerle ve katıldığı uluslararası toplantılarla ve kurduğu ilişkilerle yakın dönem tarihinin dikkat çeken popülist milliyetçi/muhafazakâr isimlerinden biridir.²³³ Dergide bu üç önemli isim dışında geç dönem Osmanlı uleması arasında yer alan ve uzun yıllar Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı yaptıktan sonra 1947-1951 arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Ahmet Hamdi Akseki ismi göze çarpmaktadır.²³⁴ Derginin yazar kadrosunda ayrıca Yusuf Ziya Kösemenoğlu, Tahir Harimi Balcıoğlu, Ali Fuat Başgil, Mustafa Kentli, Yusuf Ziya Çağlı, Kâmil Miras, Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay, Hakkı Şenkon, Ömer Nasuhi Bilmen, Sadi Irmak ve Kemal Kuşçu bulunmaktadır. Ayrıca az da olsa Nihad Sâmi Banarlı, Peyami Safa, Ali Nihad Tarlan, Mümtaz Turhan, Yusuf Ziya

²³² Bkz: Mustafa İsmet Uzun, "M. Raif Ogan", *DİA*, Cilt 33, İstanbul, 2007, s. 318-319.

²³³ Cevat Rıfat Atilhan hakkında ayrıntılı bir çalışma için Bkz. Celil Bozkurt, *Yahudilik ve Masonluğa Karşı Cevat Rıfat Atilhan*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2012.

²³⁴ Bkz: Süleyman Hayri Bolay "Ahmed Hamdi Akseki", *DİA*, Cilt 2, İstanbul, 1989, s. 293-295.

Yörükân, Fethi Tevetoğlu ve Nurettin Topçu gibi isimlerin de yazıları dikkat çekmektedir. Yeni dönemine bakıldığında derginin yazar kadrosunun kendisini yenileyemediği ve genç kalemlerle tazelenemediği altı çizilmesi gereken bir husustur.²³⁵

İslamcı hareketin mutedil, kuşatıcı ve itibarlı dergilerinden biri olan Sebilürreşad'ın devlet tarafından kapatılmasından yirmi üç yıl sonra yeniden yayınlanmaya başlaması, Tarık Zafer Tunaya'nın 1962'de yayımlanan *İslamcılık Cereyanı* kitabında II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığının çok partili dönemde yeniden canlanması olarak yorumlanır.²³⁶ Dergide dinî, ahlaki ve millî konularla birlikte siyasal ve toplumsal meseleler ele alınmış; dönemin önemli isimlerinin katkılarıyla İslamcı düşüncenin bakış açısı yansıtılmıştır. Sebilürreşad'ın yeniden çıkmaya başladığı ikinci döneminde güncel siyaset doğrudan ele alınmıştır. Bu bağlamda da dergi yazarları laikliğin yeniden ele alınıp tadil edildiği bu dönemde İslâm'ın esaslarına yapıldığını düşündüğü saldırılara karşı durmuş ve gelen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır.

Yeni Sebilürreşad'ın II. Meşrutiyet'ten sonra yayımlanmaya başlayan Sırat-ı Müstakim dergisinin ufkuna ve perspektifine sahip olduğunu söylemek zordur. Meşrutiyet İslamcıları Batı karşısında “geri kalış”ın sebeplerini tespit edip reçeteler sunmuşlar ve temel felsefeleri ittihad-ı İslam düşüncesi olmuştur. Eski Sebilürreşad'da üzerinde en çok durulan konular arasında, “İslâm terakkiye mâni midir, İslâm dünyasının gerileme sebepleri nelerdir, Müslümanların bir araya geliş koşulları nelerdir, Müslümanlar nasıl terakki edebilir, İslâm medeniyeti ile Batı medeniyeti barışabilir mi, İslam'la ilim/hikmet arasında çatışma var mıdır, din-siyaset ilişkisi, kadın hakları, çok eşlilik ve bunlar etrafındaki problemler nasıl çözülebilir” gibi başlıklar yer

²³⁵Sezai Karakoç Sebilürreşad'ın tekrar çıkışı üzerinden gördüğü bu noksanlığı naif üslubuyla şöyle yorumlamaktadır: "Yıllar sonra adeta kovuktan çıkmış gibi Sebilürreşad'ı yeniden çıkaran Eşref Edip'in hareketini, o korkunç hazandan hatıra olarak bize birkaç kurumuş ve sararmış yaprak gösteren bir insanın hareketi olarak sevgiyle saygıyla karşılıyor, ama gerçekte bir şey beklemiyorduk. Fonksiyonunu yapmış ve tamamlamıştı Sebilürreşad; genç kalemlerle tazelenememişti"; Sezai Karakoç, "Hatıralar-LX", *Diriliş*, Cilt 7, Sayı, 60, 8 Eylül 1989, s.14.

²³⁶ Tunaya, a.g.e, s. 178.

almıştır.²³⁷ Perspektiflerine yön veren temel düşünce, İslâm'ın temel kaynaklarına geri dönerek, onları mevcut krizlere çözüm getirecek şekilde yeniden yorumlamak ve Müslüman tebaayı bu yorum etrafında siyaseten birleştirmektir.²³⁸ Kuşkusuz II. dönem Sebilürreşad da İslam'ın kamusal alanda görünürlüğünün artması, İslam'a yöneltilen eleştirilerin bertaraf edilmesi ve dini eğitimin serbestleşmesi gibi amaçlarla yayımlanmaya başlamıştır. Ancak, ilk dönemden temel farkı konuştuğu zemin ve zamanın tamamen farklılaşmış olmasıdır. Derginin çıktığı ilk dönemde Osmanlı Devleti ve hilafet henüz mevcudiyetini sürdürmektedir. Ayrıca örfi hukukla birlikte şeri hukuka dayalı bir idare söz konusudur.

İkinci dönem Sebilürreşad'ın (1948-1966) ilk sayısı 1 Mayıs 1948'de yayımlanmıştır. Haftalık olarak çıkan derginin jeneriğinde siyasi, dini, ilmi, edebi ve ahlaki yazılar ihtiva ettiği vurgulanmıştır. İlk sayıdaki tanıtım yazısında Edip, derginin yeniden yayımlanmasını “basu badel mevt” (ölümden sonra yeniden diriliş) olarak tanımlamıştır. Bir başka ifadeyle “İslami Rönesans”a işaret etmektedir.²³⁹ Yani bir zamanlar hükümlan olmuş, itibar görmüş ve önemsenen İslamcılığın “fetret devri” (1923-1946) sonrasında yeniden canlanması ve ayağa kalkması kastedilmiştir. Sebilürreşad'ın manifestosu olarak görülebilecek ilk satırlarda derginin misyonunu ele veren ifadeler yer almaktadır. Din ve vicdan hürriyeti vurgusu ile “memlekette yaşayan Yahudi ve Hristiyanlar, dinlerini yaşamakta ne kadar özgürlerse bu toprakların esas sahibi olan Müslümanlar da aynı özgürlüğe sahip olmalıdır”²⁴⁰ vurgusu dikkat çekicidir. Derginin sonraki sayılarında da “memleketin öz evlatları” vurgusuyla Müslümanların başka dinlere mensup olanların hürriyetine sahip olması gerektiği vurgusu sürekli canlı tutulmuştur.

²³⁷ Âdem Efe, “Sebilürreşad”, *DİA*, Cilt 36, İstanbul, 2009, s. 251-253.

²³⁸ Kurtoğlu, a.g.m, s. 204.

²³⁹ “İslam Rönesansı” tabiri derginin 189. sayısında geçmektedir. *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 189, Ocak 1955, s. 224.

²⁴⁰ “Allah'ın İniyetiyle Sebilürreşad'a Başlıyoruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948, s. 2.

Tanıtım yazısında ayrıca tek parti dönemine dair sert ifadeler kullanılmıştır. Çok partili hayata geçişle birlikte esen özgürlük havasının etkisi “devr-i sabık”ı eleştirebilme cesaretini de beraberinde getirmiştir. Tek parti döneminin tasviri yapılırken “manevi sahanın harebezara (yıkıntı) çevrildiği, dini müesseselerin kapılarına zincir vurulduğu, din tedrisatı görenlerin cürmümeşhutla suçlandığı” dile getirilmiştir. Bütün bunları yapanların ise “laiklik nikabına (örtü) bürünerek komünizmin temellerini attığı” vurgulanmıştır. Bu tahribatın arkasındaki gizli özne olarak işaret edilen unsur ise “farmasonluktur ki ortaya çıkardığı dalalet rüzgârı millet için öldürücü bir zehirdir”. Yine bu dönemde “milletin manevi varlığının hançerlendiği ve içtima-i tasfiye” yapıldığının altı çizilmiştir. “Ortalığın yangın yerine döndüğü bu dönemden sonra halk ve hükümet harabeler arasında yıkılan enkazı toplayarak yeni bir bina kurmaya çalışmaktadır”.²⁴¹ Tek parti dönemine dair suçlamalar bunlarla da kalmamış çok daha sert ifadeler kullanılmıştır. Söz konusu dönem için “dalalet, azgınlık, küfür ve ilhad” gibi tanımlamalar kullanılmış ve derginin yayımlanmaya başladığı II. Dünya Savaşı sonrası dönem için “dalalet devrini takip eden hidayet devri” tanımlaması yapılarak dönemin söz dağarcığında sık kullanılan kavramla İslam’ın “yeniden inkişaf” ettiğinin altı çizilmiştir.²⁴²

İslamcılığın yeniden canlanıp güçlenmeye başladığı bu dönemde Sebilürreşad kendisini düşmanlar ve “öteki”ler üzerinden kurmuştur.²⁴³ Sebilürreşad’ın içten ve gönüllü bir yaklaşımla siyasal otoriteyle aynı minvalde düşman olarak tanımladığı ilk ideoloji komünizmdir. Komünizm karşıtlığı bu dönemde devlet ve İslamcılar arasındaki açık ve örtük mutabakatın merkezinde yer almaktadır. İslamcıların düşman olarak kodladığı bir başka kategori ise Yahudiler/siyonistler ve dönmelerdir. 1948 yılında, İslam

²⁴¹ A.g.m, s. 2-4.

²⁴² A.g.m, s. 2-4.

²⁴³ Bu düşmanlar genellikle siyonistler, masonlar, komünistler, misyonerlerdir. Zahirten en sıradan hadiselerde bile bu düşmanlar gündeme getirilmiştir. Örneğin Türkiye ve Yunanistan arasındaki tarihsel Kıbrıs sorununun arka planında İngiltere olduğu tespit edilmiş ancak devamında Atılhan asıl sorumlunun siyonistler ve masonlar olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Cevat Rifat Atılhan, “Kıbrıs Davası”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 243, Nisan 1957, s. 282-283.

devletlerinin arasında kurulan İsrail devleti “Müslümanların kalplerine hançer gibi saplanmış bir fitne” olarak görülür. Bir diğer düşman ise masonlardır. Tek parti döneminde üstelik Mustafa Kemal’in kapattığı mason locaları çok partili hayata geçişle birlikte tekrar açılmıştır. Bu bağlamda, Sebilürreşad’ın muhayyilesinde dine ve maneviyata dair her türlü saldırının arkasında masonlar bulunmaktadır. Derginin bir diğer kurucu ötekisi ise geleneksel İslami düşüncenin bazen kıyısında bazen de “sapkınları” olarak görülen heterodoks inançlardır. Dergide geleneksel İslami düşünce dışında kalan ve *Bâtını* yönleri ağır basan bu inançlar çokça eleştirilmiştir. Mücadele edilmesi gereken bir diğer düşman kategorisi ise *tek parti dönemidir* ki karşısında durulması ve antitezinin üretilmesi gereken “şerir” bir devir olarak tasvir edilmiştir.

Sebilürreşad kendisine rakip veya muhalif gördüğü tüm bu hareketlere karşı ise dini muhayyiledeki bütün şer alanlarını devreye sokarak kitlelerin harekete geçmesini hedeflemiştir.²⁴⁴ Derginin başyazarı Eşref Edip tarafından yazılan *Kara İrtica, Sarı İrtica, Kızıl İrtica*²⁴⁵ isimli makalede “milletin hakiki temsilcileri olan şuurlu ve imanlı milletvekillerine” hitabıyla “Türk milletinin üç büyük tehlikeyle karşı karşıya olduğu ve bu üç büyük ejderin onun manevi varlığına mütemadiyen saldırdığını ve her ne kadar başka maksatlar gütseler de temel hedeflerinin “Türkün dinini yıkmak” olduğu ileri sürülmüştür. Edip’in söz konusu yazısındaki düşman imgelerinden ilki “Türk milletini Hristiyanlaştırmak isteyen kara kuvvettir. İkincisi sarı kuvvettir ki farmasonluk ve siyonizmdir. Bu ejder Türk milletini Yahudileştirmek istemektedir. Üçüncüsü ise kızıl kuvvettir ki Türk milletini dinsizliğe sürüklemek istemektedir.” Edip bahsettiği üç düşmanı yazısında daha da açarak zihnindekileri ifşa etmiştir:

²⁴⁴ Meşe, a.g.e, s. 255.

²⁴⁵ Bu makalesi nedeniyle Eşref Edip’e İstanbul Birinci Ağır Ceza Mahkemesi’nde 163. maddeden dava açılmıştır. Gerekçe ise “laikliğe aykırı olarak devletin içtimai, siyasi, hukuki ve iktisadi nizamlarını kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla veya siyasi menfaat veya şahsi nüfus temini maksadıyla dini veya dini hissiyatı ve dince mukaddes tanınan şeyleri alet edilmesidir.” “Sebilürreşad’ın Tamimi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 150, Mayıs 1953, s. 386-399.

Kara kuvvet bir diğer ifadeyle Hristiyan misyonerleridir ki İslam'ın medeniyete uyan bir din olmadığı, geri bir din olduğu ve orta çağa ait olan hükümlerin bugün uygulanamayacağını vaz ederler. Türk milletini Müslümanlıktan tecrit ettikten sonra Hristiyan cemiyetleri kurarak birer ikişer, üçer beşer Türkleri Hristiyanlaştırmaya başlayacaklar ve Hristiyanlığa geri döndürmeye çalışacaklar. Sarı kuvvet ise, daha ziyade perde arkasından İslam kalesini tahrip için savaşıyor. Farmason ve siyonistler, bütün cemiyetleri bütün milli teşekkülleri bilhassa basını ellerine alarak Müslümanlığı yıkmaya çalışıyor. Bunların araçları ise bazı dönme yazarlardır... Siyonizmin dünyanın her yerindeki temel ilkesi insanların dine ve milleyete dair bağlarını zayıflatmaktır. Yaşadıkları devletin ve toplumun içinde barınabilmek için her aracı kullanarak cemiyetlerin dini ve milli bağlılıklarını zaafa uğratarak kendilerine karşı düşmanlık hislerini yok etmek isterler. Farmasonluğun temel amacı budur. İleri sürdükleri insaniyet ilkesi bir maskedir. Kızıl Kuvvet de Türkün iman kalesini yıkarak onu kıpkızıl dinsiz bir cemiyet haline sokmaya çalışır. Diğer iki tehlike uzun süredir var olmasına rağmen bu tehlike yeni baş gösterdi. Dinsizliği açıkça terviç ve müdafaa eden bir zümre peyda oldu.²⁴⁶

Sebilürreşad'ın kendisini kurduğu zeminde karşısında gördüğü düşmanlarına dair kapsamlı bir diğer yazı da “İslam Dünyasını Saran Tehlikeler” isimli makaledir. Makalede İslam dünyasını saran tehlikeler, komünizm, siyonizm, masonluk, misyonerlik, emperyalizm, beşinci kollar/ajanlar, beynelmilelcilik ve cehalet olarak belirtilmiştir.²⁴⁷ İlginç olan husus harici düşmanların dışında yazıda dahili düşman denilerek yeni bir kategoriye başvurulmuş olmasıdır. “Dahili zaafılardan Müslüman milletlerde en başta geleni ahlak bozukluğudur. Nüfuz rekabeti, haset, sosyal yardım, mevki ihtirası ve ortak bir birlik teşekkülünün olmaması gibi esaslı noksanlıklar da bu dahili tehlikeleri ortaya çıkaran ve yaşatan etkenler arasındadır. Bunlar harici tesir olmadığı halde yalnız başına bir milleti, bir cemiyeti, bir hükümeti ve bir memleketi kalkınma ve ilerlemeden

²⁴⁶ Eşref Edip, “Kara İrtica, Sarı İrtica, Kızıl İrtica”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 91, Kasım 1950, s. 242-248. Temsil gücü yüksek olan bu metnin devamında Eşref Edip, 45 maddede tek parti dönemindeki bütün kusur ve noksanlıkları sayarak bu problemlerin temel kaynağı olarak bu üç kuvveti görür.

²⁴⁷ Eşref Edip, “İslam Dünyasını Saran Tehlikeler”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 183, s. 122-125.

alıkoyacak kuvvetlerdir”²⁴⁸ denilerek İslam milletlerinin müşterek zaafı, kusurları ve kabahatleri dile getirilmiştir. Ancak Müslümanların kendilerinden, iç yaşantılarından kaynaklanan zaafı, noksanlıklar ve problemlere çok az değinildiği görülmektedir.

Sebilürreşad dergisinde gerek rövanşist reflekslerden gerek ideolojik saiklerle ve gerekse “memleket elden gidiyor kaygısıyla” düşman seçilen kişilere karşı geliştirilen olumsuz tavırların zorunlu kıldığı ve bir türlü ardı arkası kesilmeyen polemikler de önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Güncel siyasal tartışmaların hararetiyle ve kendisine yönelik suçlama ve sataşma dönemlerindeki bu yazılarda mebzul miktarda hissiyat ve hamaset yüklü ifadeler yer almaktadır.

Ana akım İslamcı dergi olan Sebilürreşad kendisini ve “davasını” tanımlarken İslam’ın ahlak anlayışı, dinin temel ritüelleri veya toplumsal/siyasal hadiselerle dair mesajlarını aktarmaktan (tebliğ) ziyade karşıtlarını ve düşmanlarını anlatmıştır. Denilebilir ki kendisini Müslüman olarak tanımlayan birisi, Sebilürreşad’ı eline aldığı anda İslam’ın mesajını öğrenmek yerine İslam’ı reelpolitikaya göre ve kendi perspektifleriyle yorumlayan bir grubun düşmanlaştırdığı ideoloji ve fikirleri öğrenecektir. Dergi İslam’ı anlatmaktan ziyade, İslamcılık anlayışı çerçevesinde düşmanlarını ele almaktadır. Dönemin önemli isimlerinden ve Risale-i Nur Külliyyatı’nın müellifi Said-i Nursi’nin ifadesiyle dergi yazarları “müspet hareket” etmek yerine menfi olanla iştiğal etmişlerdir. “Kendi mesleğinin muhabbetiyle hareket etmek yerine başka mesleklerin adaveti (düşmanlığı) ve başkalarının tenkisi (noksanlığı)” üzerinden mesajını aktarmışlardır.²⁴⁹

Çalışmanın bundan sonraki başlıklarında, Soğuk Savaş sonrasında şekillenen dünyanın politik ve kültürel kodlarını İslamcılık akımını merkeze alarak anlamak gayesiyle Sebilürreşad dergisinin siyasal analizi yapılmaya çalışılacaktır. Dönemin İslamcı panoramasını Sebilürreşad üzerinden okumak ve İslamcılık akımını bu dergideki

²⁴⁸ Eşref Edip, a.g.m, s. 122-125.

²⁴⁹ Said-i Nursi, *Lemalar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 189.

söylemler üzerinden tespit ve deşifre etmek amacıyla dergide yer alan temel iddialar, söylemler ve tezler üzerinde durulacaktır. Derginin mahiyetini analiz etmek için dergi yazarlarının kurduğu politik ilişkiler, tarihsel bağlamı içerisinde ve dönemin önde gelen düşünce akımları ile etkileşimleri çerçevesinde değerlendirilecektir. Ancak derginin kendisini inşa ettiği zeminde kimliğini kendisine muarız gördüğü ideolojiler ve düşünceler üzerinden kurması nedeniyle ilk olarak “kurucu ötekiler” ele alınacak onlarla mücadele etme biçimlerine bakılacaktır. Bahsi geçen “ötekilerin” derginin ikinci dönemindeki yayın hayatının tümüne damgası vurduğunu söyleyebiliriz. Yani 1948’den 1966 tarihine kadar yazılan makalelere bakıldığında bu “odak”lara karşı yaklaşımın değişmediği ve bir süreklilik arz ettiği görülmektedir.

Analizde en temelde bazı soruların cevapları aranmaya çalışılacaktır. Sebilürreşad yazarları neyi amaçlamışlardır, neyi dert etmişlerdir, kimlerle dost olmuş, kimlere husumet beslemişlerdir? Bu dönemde yeniden teşekkül etmeye başlayan İslâmî neşriyata ve Sebilürreşad’a yön veren etmenler ve genel eğilimler nelerdir? Sebilürreşad mecmuası yazarlarının düşünme kalıpları, meselelere bakış açıları ve ideolojik tortuları nelerdir? Politik ve ideolojik bir yaklaşım olan İslamcılık söylemi bu dönemde nasıl üretilmiştir? İkinci nesil İslamcılar, II. Dünya Savaşı sonrasında argümanlarını nasıl oluşturmuşlardır? Konuştukları bağlam nedir?

2.2. KOMÜNİZM

II. Dünya Savaşı sonrasında dünya konjonktüründe meydana gelen gelişmelerle “bloklar politikası” ortaya çıkmış, dünya kamplara bölünmüş ve Soğuk Savaş başlamıştır. Savaşın “hür dünya”nın zaferiyle neticelenmesi sonrasında dünyada tek partili siyasal sistemler gözden düşmüş ve bu ülkelerin çoğunda serbest seçime dayanan siyasal sistemler kurulmuştur. Aynı zamanda kendilerini Batı ittifakına yakın gören ülkeler siyasal sistemlerini revize etmek zorunda kalmışlardır.

Çift kutuplu dünyada başını ABD'nin çektiği Batı blokunun temel ideolojisi ve işleyişi, her beşerî ilişkiden ve her coğrafyadan kendi döngüsü bakımından lâzım olanı almak diğer taraftan işine yaramayanı ise süzüp atmak üzerine tesis edilmiştir.²⁵⁰ Bu kapsamda, Soğuk Savaş'ın başlarından itibaren Sovyetlerin ideolojisi olan komünizme karşı amansız bir mücadele verilmiştir. Komünizmle mücadele devasa propaganda ve bilhassa gazete, kitap, makale, radyo, televizyon, sinema filmleri vb. telkin araçlarıyla geniş çevrelere yayılmıştır.²⁵¹

Antikomünizm, toplumun mobilize edilmesinde kullanılan ve Sovyetler Birliği'ne karşı oluşturulmak istenen cephenin bütünleştirilmesi işlevini üstlenen bir ideolojik kamplaşma vasıtası olarak planlanmıştır.²⁵² II. Dünya Savaşı sonrası dönem, antikomünizmin bir toplumsal kontrol mekanizması olarak işlev gördüğü ana denk düşmektedir. Uluslararası alanda da benzer gelişmelerin yaşandığı göz önüne alındığında, antikomünizm, siyasal ve toplumsal alanın tüm aşamalarını belirleyip kontrol edecek bir araç haline gelmiştir. Bu çerçevede komünizm ya da komünistler hem devlet katında hem de popüler yayın organlarında korkulması ve nefret edilmesi gereken unsurlar olarak tanımlanmıştır.²⁵³ Bu yolla antikomünizmin gündelik hayata kök salması ve kamusal alanda hâkimiyet kurması amaçlanmıştır.

Antikomünizm güçlü bir devlet adına toplumsal destek ve iş birliği de aramıştır. Tüm sosyal ve politik kurumların denetimi işinin, yalnızca devletin güvenlik güçlerinin değil, “vatanını ve milletini seven” bütün vatandaşların “vazifesi” olduğu anlayışı antikomünist politikanın özünü oluşturmaktadır. Bir yönüyle antikomünizm, toplumsal otokontrolün sağlanması yoluyla “zararlı” olarak tanımlanan unsurların etkisinin en aza indirilmesinin yöntemlerinden birisi olarak da değerlendirilebilir.²⁵⁴

²⁵⁰ Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, s. 9.

²⁵¹ Meşe, a.g.e, s. 21.

²⁵² Yıldırım, a.g.m, s. 56.

²⁵³ A.g.m, s. 47-48.

²⁵⁴ Yıldırım, a.g.m, s. 54.

Antikomünist damarın en genel anlamda iki teze dayandığı söylenebilir: İlki komünizmin devasa bir şeytan olduğu, ikincisi ise Sovyet liderlerinin, komünizmi dünyanın geri kalanına empoze etmenin yollarını aradıkları bir “bela ve musibet” olduğudur.²⁵⁵ Antikomünist propagandayla siyasal, dinsel, ahlaki ve beşerî korkuların harekete geçirilmesi amaçlanmıştır.²⁵⁶ Halkın karşılaştığı tehlikeleri büyüterek ve saptırarak kamusal korku manipüle edilmiştir. İnsanları komünizm üzerinden sürekli teyakkuz halinde tutmak amacıyla korku bazen de kasten inşa edilmiştir. Bu da bazen bilinçli bir şekilde gerçekliğin abartılması ve belirli yönlerinin açığa çıkarılmasıyla bazen de gerçeklikten bütünüyle kopuk bir kurgu biçiminde ilerlemiştir. Amaçlanan ise “korkuyla siyasal ve toplumsal yaşamda uyumu, itaati ve oluşturulmak istenilen ittifakın devamlılığını temin etmektir.”²⁵⁷ Yine bu politikanın gereği olarak kriminalleştirme gibi antipolitik tutumlarla antikomünizm, fikir özgürlüğü ve düşünce hayatı üzerinde histeri boyutlarına varan ağır bir baskı oluşturmuştur. Bu psikoloji çoğunlukla obesesyona varan, gerçeğe bağları kopuk ve her türlü muhalif düşünceyi ve hareketi gayri meşru göstermenin yöntemi haline gelmiş ve çok kapsamlı bir kampanya halinde sürdürülmüştür.²⁵⁸ Buradan hareketle de politik hasmını ancak savaşın veya cezai takibatın konusu olarak düşünmeye meyledenler için antikomünizm geniş imkânlar sunmuştur.²⁵⁹

Antikomünizm kendisini Batı bloku içinde gören Türkiye’de de güçlü bir şekilde göstermiştir. Batı ittifakının Soğuk Savaş döneminde uyguladığı politik stratejinin Türk siyasal hayatına etkilerinden en önemlisi antikomünist söylemin kendisine alan bulmasıdır. İkinci Dünya Savaşı’na katılmamakla birlikte savaşın sonuçlarından bir hayli etkilenmiş olan Türkiye, savaşın nihayete ermesinin akabinde Batı’yla yakınlaşmış ve

²⁵⁵ Meşe, a.g.e, s. 22.

²⁵⁶ A.g.e, s. 24.

²⁵⁷ A.g.e, s. 31.

²⁵⁸ A.g.e, s. 25.

²⁵⁹ Tanıl Bora, “Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 15.

“hür dünya”nın saflarına katılmıştır. Bu süreç, Türkiye’de sosyal, siyasal ve iktisadi değişimlere neden olmuştur. Dolayısıyla II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye’inde herhangi bir meselenin Soğuk Savaş’ın etkileri dikkate alınmadan açıklamak mümkün değildir. Öncelikle Batı dünyasında olduğu gibi çok partili hayata geçilmiştir. Daha sonra paradigmatic değişimlerle Türkiye, siyasal, toplumsal ve ekonomik olarak dönüşüme uğramış; o günün toplumsal yapısı, birey merkezli bir Batılılaşma hedefiyle yeniden yapılanmıştır. Bu amaçla demokratikleşme teşebbüslerine girişilmiş; iktisadi sahada devletçilik ilkesinden vazgeçilmiş ve piyasa ekonomisine geçişin koşulları oluşturulmaya çalışılmıştır. Yine bu tarihlerde kadar tek parti döneminin en katı politikalarından biri olarak işlev görmüş laiklik uygulamaları gevşetilmeye başlatılmıştır.²⁶⁰

Türkiye’de başlangıçta Sovyet korkusu ve bu ülkenin oluşturduğu tehdide karşı²⁶¹ başta ABD olmak üzere Batılı devletlerin desteğine gereksinim duyulması, yerini giderek aşırı bir Amerikan hayranlığına ve buna paralel olarak da ülke içinde komünist avına bırakmıştır. Bunda kuşkusuz ülkede komünizmin bir iç tehlike oluşturduğu izlemine yaratarak daha çok Amerikan yardımı sağlama çabasının da etkisi olmuştur.²⁶² Türkiye’nin ekonomik saiklerle ve Batı yardımı sağlamak hedefiyle hızlı bir şekilde Batıyla yakınlaşması zamanla her türlü olumsuzluğun komünizm ve Sovyetler Birliği hanesine yazılmasına sebep olmuştur.

II. Dünya Savaşı sonrası çok partili hayata geçen Türkiye’de antikomünizmin başka bir biçimde daha işlev gördüğü dikkat çeker. Bu yıllarda zaman zaman kavgaya ve husumete dönüşmüş siyasi rekabete rağmen antikomünizm birbirine muhalif yapılar

²⁶⁰ Hacı Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Doğu Kitapevi, İstanbul, 2012, s. 11-15.

²⁶¹ “Sovyetler Birliği, 7 Haziran 1945’te Türk hükümetine verdiği bir notada, Kars ve Ardahan bölgelerinin Rusya’ya terki ile boğazlarda Sovyetler’e üs verilmesini istemiştir. Sovyetler Birliği Dışişleri Bakanı ile Türkiye’nin Moskova büyükelçisi arasında yapılan görüşmelerde de bu istekler tekrar edilmiştir. Türkiye ise bu isteklere boyun eğmeyeceğini kesin bir dille Sovyetler Birliği’ne bildirmiştir.” Bkz. Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi:1914-1980*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1984, s. 415.

²⁶² Çetin Yetkin, *Türkiye’de Askeri Darbeler ve Amerika*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995, s. 16.

arasında ortak bir payda oluşturmuş ve birleştirici bir ortak düşman yaratmıştır. Özellikle komünizmin kadim düşman olan bir ülkeyle özdeşleştirilmesi, antikomünizmi bir “ulusal politikaya” dönüştürmüştür. Bu surette hükümetler, partiler ve programlar değişse de komünizmle mücadele politikası değişmemiştir. Diğer taraftan “az sayıdaki sosyalist aydınlar bir tarafa, farklı ideolojilerden beslenen düşünce çevrelerinin yakınlaşma, uzlaşma ve kimi zaman da birbirleriyle ittifak kurma zemini antikomünizm olmuştur.”²⁶³ Devlet merkeziyle kendilerini özdeşleştiren Kemalistlerden, İslamcılara ve milliyetçilere kadar birbiriyle pek çok başlıkta karşı karşıya gelen ve çatışan kesimler söz konusu antikomünizm olunca farklı niyet ve beklentilerle de olsa ortak bir zeminde buluşabilmişlerdir. Bu gruplar, Soğuk Savaş siyasetini partiler üstü görüp benimsemişlerdir.²⁶⁴ Türkiye’de antikomünist söylemin siyasal hayatta belirleyici olmaya başlamasıyla yükselen muhafazakâr ve milliyetçi tepkiler başarılı bir biçimde “komünizmle mücadele ile birleşerek, Batı merkezli yeni ekonomik politikalara önemli bir kitle desteği sağlama” biçiminde işlev görmüştür.²⁶⁵ Çünkü antikomünizm Batı blokunda yer alan bir ülkenin yurttaşları için kolaylıkla rıza üretimine denk gelmektedir. Türkiye’de antikomünizm milliyetçiler ve İslamcılar arasında devletin merkezinde kurulan yakın ilişki olarak da okunabilir. Antikomünizm milliyetçi ve muhafazakâr unsurlarla güçlendirilmiş, İslamcılar ise bu zemin üzerinden devletin merkeziyle ittifak yapma fırsatını bulmuşlardır.²⁶⁶ Dolayısıyla bu dönem tekrar yeşermeye başlayan İslamcılığın kendini inşa yollarından ve ana beslenme damarlarından biri de antikomünist söylemdir.

Devlet ve İslamcılar arasındaki açık ve örtük mutabakatın hedefi haline gelen antikomünizm her türlü kapıyı açan bir anahtar işlevi görmüştür. İslamcılığın müesses

²⁶³ Cangül Örnek, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2015, s. 64.

²⁶⁴ A.g.e, s. 30.

²⁶⁵ Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 117.

²⁶⁶ Behlül Özkan, “Soğuk Savaşta Türkiye Müesses Nizamı ile Siyasal İslam’ın Kutsal İttifakı”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020, s. 125.

nizama kök salmaya başladığı bu dönemde komünizm bir “boş gösteren” konumundadır. Devinimini muğlaklığından alan bir iktidar aracı olarak temayüz etmiştir.²⁶⁷ Her türlü kötülüğün, fitnenin ve kavganın temelinde yatan temel kaynak olarak görülmüştür. Ancak devletin farklı kesimleri antikomünist cepheye dahil etme girişiminde İslamcı kesimlerin de gönüllü olduğunu söylemek gerekir. Hâkim resmî ideoloji kalıpları ile düşünmeye başlayan İslamcılar, komünizmi düşmanlaştırmak adına gönüllü misyonerliğe soyunmuştur.

Soğuk Savaş’la birlikte Türkiye’de resmî ideolojinin yapısal bir unsuru haline getirilen antikomünizmin inşasında özellikle dini olanın manipülatif kullanımı sıkça göze çarpar.²⁶⁸ Çok partili hayata geçişle birlikte siyasal anlamda kendini ifade imkânları bulan İslamcılar, komünizm karşıtı mücadeleye dinden ve gelenekten devşirilen kavramlarla önemli bir malzeme sağlamışlardır.²⁶⁹ Ancak Meşe’nin işaret ettiği üzere, milliyetçi-muhafazakâr-antikomünist söyleme sahip metinlerde üretilen düşüncenin gayesi “Kemalizm’in modern, laik ve seküler bir toplum inşa girişimleri nedeniyle küstürülmüş kitlenin, ‘yeni bir alternatif siyasal sosyalleşme’ projesiyle geri kazanılmasıdır.” Bu anlamda Kemalizm’in yaratmak istediği toplum ve kimlik inşasına alternatif olan antikomünizmi, Türk toplumunun sahip olduğu temel ve vazgeçilemez hassasiyetlerinin komünist bir toplumda olamayacağına dair bir “korku kültürü” üreterek işletilen Kemalizm karşıtı bir siyasallaşma projesi olarak okumak mümkündür.²⁷⁰ Kötüler/düşmanlar, çoğu zaman iyiler/dostlar arasındaki ittifakın tutkalıdır. Düşmanlara dair korkular ne denli abartılırsa tutkalın gücü de o kadar artar. Antikomünizm ve “Moskof düşmanlığı” uzun süre Türkiye sağının özelde de İslamcılığın tam da zikredilen

²⁶⁷ Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, “Soğuk Savaş Türkiye’sinin Tarihsel Arkeolojisi”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020, S. 15.

²⁶⁸ Meşe, a.g.e, s. 48.

²⁶⁹ Zülküf Oruç, *Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, 33.

²⁷⁰ Meşe, a.g.e, s. 30-31.

işlevleri gören unsurlarındandır.²⁷¹ “Moskof”u ve onunla özdeşleştirilen komünizmi her türlü kötülüğün müsebbibi olarak belirlemek, İslamcılığın bu dönemdeki alamet-i farikalarından biri olmuştur.

Antikomünizmin İslamcı dergilerdeki yansıması ise resmî ideolojinin söylemlerine paraleldir. Bu dergilerde komünizme taraftar olmak “vatan hainliği” olarak görülmüştür. Bu perspektifle de komünizmle mücadele ontolojik bir zorunluluk olarak değerlendirilmiştir. Zira bu dergilerde antikomünist söylem düşmanlaştırma ve şeytanlaştırma üzerine bina edilmiştir. Komünizme bulaştığı düşünülen insanlar veya fikirler damgalanmış düşman, suçlu ya da kötü addedilmişlerdir. Bu bağlamda “komünizm sadece başa çıkılması gereken muhalif bir düşünce değil, aynı zamanda defedilmesi gereken bir bela, geriletilmesi hedeflenen bir hasım ve kökünün kurutulması gereken bir fitnedir. Üstelik komünizmin yabancı bir ideoloji olması bir tarafa yabancı bir devlete, üstelik de kadim düşman olan Moskof’a hizmet ettiği suçlaması, bu algıyı fazlasıyla ajite etmeye yetmiştir.”²⁷²

II. Dünya Savaşı sonrasında çok partili hayat ve demokrasi rüzgârıyla birlikte hareketlenen İslami neşriyatta komünizmle mücadele konulu yazılarda bu minvalde önemli bir artış gözlenmiş, komünizmle mücadelede din ve özellikle de İslam’a biçilen rol sürekli vurgulanmıştır.²⁷³ 1950’lerin resmi ve milli ideolojisi haline gelmiş antikomünizm²⁷⁴ bu dönemin İslamcılarının ufkunu ve muhayyilesini biçimlendiren ana kurucu unsur olmuştur.²⁷⁵ “İslami neşriyatta komünizm, hem dini inkâr eden, insanları köleleştiren ve mülkiyeti tanımayan zalim bir rejim olarak resmedilmiş hem de Osmanlı-Rus harbiyle birlikte düşmanlığı halkın gözünde pekişmiş olan Rusya’nın Türkiye’ye

²⁷¹ Güvenç Gürkan Öztan, “Ezeli Düşman ile Hesaplaşmak: Türk Sağında ‘Moskof’ İmgesi”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 77.

²⁷² Bora, “Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi”, s. 14-15.

²⁷³ Tunaya, a.g.e, s. 184.

²⁷⁴ Tanıl Bora, Kerem Ünüvar, “Ellili Yıllarda Türkiye’de Siyasal Düşünce Hayatı”, *Türkiye’nin 1950’li Yılları*, Haz: Mete Kaan Kaynar, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 109.

²⁷⁵ Meşe, a.g.e, s. 21.

yönelik tehdidinin maskesi olarak devasa bir tehlikeyi simgeliyordu.”²⁷⁶ Ali Fuat Başgil *Din ve Laiklik* kitabında İslamcıların muhayyilesindeki komünizmi ve onunla mücadelede dinin rolünü şöyle tasvir eder: “Komünizm, maddi yoksulluktan ziyade, manevi yoksulluğun çocuğudur. Manevi sefalet ise inançsızlık ve hedefsizlikten doğan ruhi bir hastalıktır... Komünizmin anası ruhları bir buhran içinde ve manevi bir destekten mahrum olan insanların, fırsat buldukları zaman birbirlerine, ‘Niye onun var da benim yok?’ diye sormasıdır. Din bu soruya cevap verir. Dindar olan insan başkasının varlığını kıskanmaz. Din kıskançlığı önlediği ve bu sebeple komünizmi kökünden yok ettiği içindir ki, komünistler en koyu din düşmanındırlar.”²⁷⁷

İslami neşriyatın tekrar canlanmasıyla birlikte yeniden yayın hayatına başlayan Sebilürreşad dergisi de ilk çıktığı 1948 yılından yayın hayatına son verdiği 1966 yılına kadar şaşmaz bir çizgiyle kendisini antikomünist mücadeleye adanmıştır. Dergide hem yabancı gazete ve dergilerden alınan antikomünist metinler Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmış, hem de bu kapsamda ülkede çıkan diğer gazete ve dergilerden makaleler Sebilürreşad sayfalarında yer bulmuştur. Gerek alıntılanan haberlerin diliyle gerekse yazarların üslubuyla komünizmin ne kadar “meşum” (kötü, uğursuz) bir ideoloji olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Devletin komünizmle mücadelesi adeta İslamcıların komünistlerle savaşına dönüşmüş ve “komünistlerin dinsizliği” bahsiyle bu kavga, Sebilürreşad için hayat-memat meselesi haline gelmiştir.²⁷⁸ Antikomünist mücadeleye kutsiyet atfedilmesi konusunda yazarlarından, siyasetçisine kadar konsensusun sağlandığı bir zeminde Sebilürreşad dergisinde de siyasetçilerin ve devlet idarecilerinin komünizm karşıtı sözleri iktibas edilerek devletle yakınlaşmanın zemini aranmıştır. Sık sık din ve komünizmin birbirinin antitezi olduğu iddia edilmiştir. “Dinin bulunduğu yerde

²⁷⁶ Bora, “Türk Sağ: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi”, s. 14.

²⁷⁷ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 217.

²⁷⁸ Murat Küçük, “Sol ve Aleviler: Yeryüzünü Kızıl Taçlar Bürüye”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 277.

komünizmin, komünizmin bulunduğu yerde dinin olamayacağı” ileri sürülerek “komünizmin en bariz karakterinin dine karşı cephe alması” olduğu vurgulanmıştır. Ancak din eleştirisi yapan, dini farklı yorumlayan veya kamusal alanda dini pratiklere dair içtihat geliştiren her türlü fikir ve düşünce de “dine karşı cephe alan her teşekkül komünizmdir”²⁷⁹ değerlendirmesiyle kıyasıya eleştirilmiştir.

Sebilürreşad’ın yazarlarından Hakkı Şengün, “kızıl tehlike”nin işlevlerine dair yazısında “komünizmin girdiği yerlerde yerleşip kök salmak adına ilk taarruzunu başlıca düşmanı olan dine karşı yaptığını, milletlerin din ve ahlaki inançlarını yok eden bir afet olduğunu, cemiyet ve aile hayatını kökünden yıktığını” belirtmiştir. Şengün’e göre bu husus komünizmin ayırt edici özelliklerinden biridir. Fakat bu tespitinden sonra uyarısını yapar: “Ahlak ve fazilet düşmanı olan bu kızıl tehlikenin istilasını önleyebilmek için önlem alınmalıdır.”²⁸⁰ Sebilürreşad dergisi komünizm karşıtlığı konusunda politikacıların söylediklerini de sayfalarına taşır. Meclis müzakerelerinde DP Antalya Milletvekili Burhanettin Onat’ın söyledikleri de bu kapsamda değerlendirilebilir: “Kızıl akideyi çözmek ve dağıtmak için dinin gücüne sarılmak şarttır. Komünizm bir yıldırım ise bunun paratoneri dindir. Bir zehirse panzehiri dindir, eğer bir mikropsa serumu ve aşısı yine dindir.”²⁸¹

Komünizmle mücadelede için ileri sürülen fikirlere bakıldığı zaman, devlet merkezli bir mücadele yönteminin bütün yazarların metinlerinde belirgin biçimde kendini hissettirdiği görülmektedir. Aynı yazarlarca çözüm için manevi alanları tahkim etmek gerektiğinin altı sürekli çizilmiştir. Derginin komünizm tehdidine işaret ettiği yazılarda dünyanın komünizm tehlikesi ile baş başa olduğu ve komünizmin yegâne korktuğu cephenin “İslamiyet kalesi” olduğu her daim vurgulanmıştır. Buradan hareketle İslam’ın

²⁷⁹ Eşref Edip, “Dini Neşriyatı Kösteklemek İsteyenler”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 24, Aralık 1948, s. 374.

²⁸⁰ Hakkı Şengün, “Kızıl Tehlikeye Karşı Din ve Ahlak Cephesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 34, Mart 1949, s. 139.

²⁸¹ “BM Meclisinde Dini Müzakereler V”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 105, Haziran 1951, s. 72-73.

komünizme panzehir olduğu belirtilerek maneviyatın desteklenmesi gerektiğine parmak basılmıştır. “İslam’ın en kuvvetli memleketi de Türkiye olduğu için komünizm bütün kuvvetini Türkiye’ye yöneltmektedir. Komünizm ejderhası Türkiye’ye sokulmaya çalışılıyor. Komünizmi hazmedemeyecek bir kuvvet varsa o da ancak İslam maneviyatıdır. Bunun için dini yeniden canlanmasına destek verilmelidir.”²⁸² Sebilürreşad yazarları bu ve benzeri satırlarla dönemin ana istikametine muvafık olarak komünizm karşısında en etkili silahın din ve maneviyat olduğuna mütemadiyen işaret etmişlerdir. İdarecilerden “sosyal ve manevi buhranı durdurmak ve komünizm dalgasına set çekmek için halkın manevi ihtiyaçlarına cevap vermelerini” talep etmişlerdir. Dergi Batı dünyasındaki söylemlere mutabakatla dinin “Moskova’dan akıp gelen istilaya” karşı dünyanın her tarafında muazzam bir kuvvet olduğunu ileri sürmektedir.²⁸³ Bunun için de dergi yazarlarının yeni dönemden en büyük beklentisi tek parti döneminde ihmal edilen din eğitiminin önünün açılması ve maneviyatın her tarafa yayılmasıdır.

İslam’ın komünizme karşı dünyadaki en büyük set olduğu²⁸⁴ iddiasıyla komünizmle mücadele için başvurulmuş yahut devreye sokulmak istenen bir diğer organ Cumhuriyet Türkiye’sinde dinin tanzim edilmesinde ideolojik bir aygıt olarak konumlandırılan Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. Derginin etkili kalemlerinden Mehmet Raif Ogan’ın 1950 yılının Eylül ayındaki yazısında komünizm “asri bir hastalık ve mühlik (tehlikeli) bir illet (hastalık)” olarak tasvir edildikten sonra Diyanet İşleri Başkanlığı göreve çağırılmıştır. “İslam şeriatı sebep ne olursa olsun fitne ve nifakı uyandırmamayı emreder. Bu itibarla düzeni bozacak ve kamuoyunun emniyet ve huzurunu tehdit edecek her türlü fikri ve fiili girişimler, ihtilalleri telin eder (lanetler)”²⁸⁵ demektedir. Dönemin

²⁸² Hüseyin Saruhan, “Komünizme Karşı Duracak Olan Ancak İslamiyet Kalesidir”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 9, Temmuz 1948, s. 142.

²⁸³ “Komünizme Karşı Dünya Din Cephesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 10, Ağustos 1948, s. 151.

²⁸⁴ “Komünizme Karşı Dünyada En Büyük Set Müslümanlık”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 59, Eylül 1949, s. 140.

²⁸⁵ Mehmet Raif Ogan, “Oğlum Necip Fazıl’a Açık Mektup”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 87, Eylül 1950, s. 179.

Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki de bir yazısında İslam’da mülkiyet hakkına vurgu yaparak “insanları kazandıklarından ve mal mülk sahibi olmak hakkından meneden bir rejimin İslam’la bağdaşmadığını” belirtir. “İslam’a göre zenginliğin, mal mülk sahibi olmanın ve mülkünde tasarruf etmenin meşru bir hak olduğunu” ifade eder.²⁸⁶ Akseki’nin İslam’da mülkiyet hakkına tecavüz edilemeyeceğini ifade ederken işaret ettiği ve hedefe koyduğu esas unsur yine komünizmdir. Komünizm’in iktisadi söylem ve pratikleri derginin sayfalarında sıkça eleştirilmiş, iktisadi öğretisinin İslam’la kati surette bağdaşmayacağı üzerinde durulmuştur.

Sebilürreşad’da antikomünist mücadele kapsamında çeşitli ülkelerde yayın yapan gazete, dergi ve radyolardan sık sık alıntılar yapılmıştır. İktibas edilen yazıların ortak tezleri komünizmin zararlı bir ideoloji olduğu, toplumsal nizamı yıktığı ve İslam’la bağdaşmadığı üzerinedir.²⁸⁷ Bu haberlerden bazılarında Müslümanların “komünizm tehlikesine” karşı birleşmeleri gerektiğine²⁸⁸ bazılarında “Sovyetlerde yaşayan Müslümanların sürekli baskı ve tarassut altında olduğuna”²⁸⁹ bazılarında ise komünizmin mahiyetine ve “zararlarına” dair analizler yapılmış, “komünizmin İslam’ın felsefesine, manevi nizam ve temel kaidelerine karşı amansız mücadeleden hiçbir zaman vazgeçmediği ve İslam medeniyetine ait eser ve abideleri yıkıp yakmayı ilke edindiğinden” bahsedilmiştir.²⁹⁰ İsviçre’de yayımlanan bir gazetede İslam’ın özel mülkiyeti tehdit ve inkâr etmediğine işaret edildiği üzerinde durulmuş, bu hususun “İslam’ın içtimai doktrini” olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca, Marks ve Lenin’in komünizmin temel ilkeleri adına simge isimler olduğunu işaret edilerek “komünizmde Karl Marx ve Lenin’in peygamber, kitaplarının da kutsal görüldüğü” belirtilmiştir.

²⁸⁶ Ahmet Hamdi Akseki, “İslam Dininin Yüksek Hedefi”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 43, Mayıs 1949, s. 376.

²⁸⁷ “İslamiyet ve Komünizm”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 111, Eylül 1951, s. 170.

²⁸⁸ “İslam Dünyasına Hitap”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 208, Kasım 1955, s. 125-127.

²⁸⁹ “Sovyet Rusya’da Yaşayan Müslümanlar”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 231, Ekim 1956, s. 94.

²⁹⁰ Mirza Bala, “İslam Dinine Yeni Komünist Hücumları”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 275, Ağustos 1958, s. 375-382.

Alıntılanan yazıda Bolşevikler'in bu kitaplara taassup derecesinde bağlı oldukları ve bu çerçevede bir ahlak sistemi yerleştirmek istedikleri ve diğer inançları yok etmek istediklerinin altı çizilmiştir. Yazının hedefindeki Lenin'in "insanları tutan ve insanların inançlarını muhafaza eden en büyük kuvvetin din olduğunu fark etmesi nedeniyle "evvela dinin boş olduğunu din esaslarının ispat edilemeyeceğini savunduğu" vurgulanmıştır. Buradan hareketle de yazıda "dinsizlik Sovyetlerin şiarıdır" denilmiştir.²⁹¹ Yine Batı ülkelerinde İslam hakkında yeni bir merak ve tecessüs uyandığını dile getiren ve Time dergisinden alıntılanan makalede Batı ittifakı ve Sovyetler arasındaki mücadeleye yer verilerek "çarşıyan iki büyük kuvvetten hangisi müttefik sıfatıyla İslam âlemini kazanırsa büyük bir üstünlük elde eder" denilmiştir.²⁹²

5 Mart 1953 tarihinde Stalin'in ölümü sonrası Sebilürreşad "İslam dinine ve Müslümanlara karşı uygulanan zalimce siyaset hafifleyecek mi, yoksa şiddetlenecek mi?" diye sormaktadır. Bu çerçevede dergide Londra'da yayımlanan bir makale alıntılanmıştır. Makalede, Stalin dönemindeki din politikasının istikrarsızlığı gündeme getirilerek "dine karşı yıldırma politikası uygulandığını ve dinin toplumsal köklerine hücum edildiği" üzerine durulmuştur. İslam dünyası için Sovyet nüfuzunun ne anlama geldiği ve komünizmin Batı bloku tarafından nasıl anlaşıldığı üzerinde durulmuştur: "Kupkuru bir materyalizmin her şeye hâkim olması, şahsi hürriyet, haklar ve adaletin tamamıyla kaybolması, kudret sahiplerinin iradesini zorla tatbik edecek bir gizli polis sistemi ve her şeyin üzerinde Moskova'nın mutlak kontrolü."²⁹³ Bu satırların Komünizm'e dair antipropaganda metinleri olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bu ve benzeri metinlerde "öteki" olarak inşa edilen Komünizm hakkında kurgusal öğeler ön plana çıkarılarak korku duygusunun harekete geçirilmesi amaçlanmıştır.

²⁹¹ Volter Durnatı, "Rusya'da Din", *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 191, Şubat 1955, s. 254-255.

²⁹² "Dünya Mücadelesinde İslam Kuvvetinin Ehemmiyet ve Azameti", *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 110, Eylül 1951, s. 154-155.

²⁹³ "Stalin'in Ölümü", *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 146, Mart 1953, s. 333-334.

İslam ve komünizmin birbirine her açıdan muhalif oldukları tezi dergide sürekli altı çizilen hususlardan biri olmuştur. “İslam ve komünizm birbirine tam manasıyla zıt unsurlar olduklarından gerek teorik düzeyde gerekse pratikte bir araya gelmeleri imkân dahilinde değildir. Çünkü bir taraftan Allah’ı tanıma diğer taraftan onu inkâr etme esasları hiçbir zaman bağdaşamaz.” denilmektedir.²⁹⁴ “Tanrıtanımaz” olduğu, *Kuran* ve *Sünnet*’le uyuşmadığı iddiası nedeniyle komünizmle kurulan her ilişki dergide “mukaddesata saygısızlıkla” eş anlamlı görülmüştür.²⁹⁵ Ancak Sebilürreşad’ın İslam ve komünizmin birbirleriyle bağdaşmadığı tezinin temel kaynağının sadece bu düşünceden kaynaklı olduğu söylenemez. Bu teze cevap arayışı aynı zamanda İslamcılığın antikomünizme dair ideolojik-söylemsel koordinatlarını çizmemize de yardımcı olacaktır.

İslamcıların komünizmi mutlak ve sistematik bir dinsizlik olarak algılaması nedeniyle antikomünist bir mücadele içinde olduğunu belirtmek yeterli sayılamaz. Çünkü İslam inancında Allah'a iman eden kişi *mümindir*; üretim araçlarının kimin elinde olacağı ya da mal paylaşımı hakkındaki görüşler dinin özü ile ilgili değildir. Buradan hareketle komünizmin “dinsiz”liğine yapılan vurgu, kapitalizmin ve modernleşme sürecine yeni girmiş İslam toplumlarındaki nizamın ideologları için verimli bir çarpıtma ve dikkati dağıtma manevrası olarak da okunabilir.²⁹⁶ İslam’ın komünizmin önünde kullanışlı bir araç olduğu düşüncesi gücün ve hegemonyanın kimin elinde bulunması gerektiği tartışmasına içkindir. 1952-1953 yıllarında Türkiye’de ABD Büyükelçisi olarak bulunmuş George McGhee’nin anılarında “İslam’ı komünizmin yayılmasına karşı önemli bir bariyer olarak gördüklerini, İslam dininin tabiatı gereği komünizme antipatik”²⁹⁷ olduğunu söylemesi sadece “dindar” olanla “dinsiz” olanın karşı karşıya gelmesi şeklinde

²⁹⁴ A. Kantemir, “İslamiyet ve Komünizm”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 291. Nisan 1959, s. 254-256.

²⁹⁵ Kazım Özdoğan, “Hangi İslam, Neden ‘Sol İlahiyat?’”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 113.

²⁹⁶ Ömer Laçiner, “Bir İlahiyat Olacak İse”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 86.

²⁹⁷ Özkan, a.g.m, s. 133.

masumane bir düşünceyle ele alınamaz. Burada İslam'ın başını ABD'nin çektiği Batı dünyasının politika ve ideolojine alet edilmesi söz konusudur.

İslamcılığın kendisini bütünüyle antikomünizm üzerinden ifade etmesiyle belirginleşen tavrında dikkate değer olan diğer nokta şudur ki; İslamcı söylemde komünizm, yalnız mutlak bir inançsızlık ve ateizm olarak değil, gelenek karşıtı ve modernleşmenin seküler karakterinin en bariz tezahürlerinin göstergesi olarak kavranır.²⁹⁸ Klasik antikomünist siyasal tahayyülde din, toplumun en yüce kimliği ve doğal halidir, bir anlamda toplumun kendisidir. Dine yapılan ya da yapılması muhtemel bir saldırı, topluma yapılmış olarak telakki edilir. Bu yüzden yapılan saldırılar ya da tehditler karşısında dinin savunusu, aynı zamanda toplumun savunusudur. Çünkü din, toplumun kutsalıdır.²⁹⁹ Demokrat Parti'nin kurucularından olan Fuat Köprülü'nün Sebilürreşad'da yayımlanan Adana nutku bu hususu destekler niteliktedir. “Komünizm bir memlekette namusu, şerefi, hürriyeti, aileyi, mülkiyeti ve nihayet milletlerin en mukaddes varlığı olan dini ortadan kaldırmayı amaç edinmiş meşum (uğursuz) bir fikirdir.”³⁰⁰ Köprülü'nün tanımı, devletin bilinçaltını yansıtmakla birlikte din, millet, vatan aile gibi toplumun kurucu ögesi olduğunu düşündüğü olguları komünizmin karşısına yerleştirmektedir.

Komünizmle mücadele sürecinde belirtilmesi gereken bir diğer husus da din ve milliyetçiliğin bu mücadelede çoğu zaman iç içe geçmiş olmasıdır. Antikomünizm milliyetçiliği ve İslamcılığı birbirine rapteden bir tutkal işlevi görmüştür. Komünizme karşı İslam'ın sağlayacağı ideolojik motivasyon ile şekillenen milliyetçilik devletçe de desteklenmiştir. Antikomünist temelli milliyetçi ve İslamcı reaksiyonerlik, 40'lı yılların ikinci yarısından itibaren kurulan bütün milliyetçi teşekküllerin birinci vazifesi gibidir.

²⁹⁸ Ömer Laçiner, “İslamcılık, Sosyalizm, Sol”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 470.

²⁹⁹ Meşe, a.g.e, s. 230.

³⁰⁰ “Komünizm Tarifi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 142, Ocak 1953, s. 262.

Özellikle nüvelerinin bu yıllarda *Milliyetçiler Derneği* gibi yapılarla atıldığı sonrasında da *Komünizmle Mücadele Dernekleri* gibi kuruluşlarla kurumsallaşan antikomünizm devlet katında açıkça himaye görmüştür. Antikomünizmin aynı zamanda çok sayıda resmi uygulamaların ve “kamusal/sivil” örgütlerin temel faaliyetlerinin içeriğini oluşturduğunu da söylemek mümkündür. Sebilürreşad dergisinde ifade ve eylemlerine sıkça yer verilen Fethi Tevetoğlu ve Bekir Berk gibi milliyetçi isimlerin antikomünist cephede de birlikte yer aldıkları görülür. *Milliyetçiler Derneği* ve *Komünizmle Mücadele Derneklerinde* yer alan isimlerin benzerliği dikkat çekmektedir. “Tevetoğlu, 1944-1945 yıllarında görülen Türkçülük-Turancılık davasına yol açan olayların önemli figürlerinden biri olmasının yanında antikomünizmin uluslararası ağını bilen bir isimdir. Tevetoğlu aynı zamanda komünizmle mücadele amaçlı kurulmuş beynelmilel kuruluşlarda da yer almıştır. Bekir Berk ise komünizmle mücadele sürecini başlatan ve antikomünizmin kurumsallaşmasında önemli rol oynayan bir aktördür.”³⁰¹ Bahsi geçen isimler Kore Savaşı’na Türkiye’nin asker göndermesiyle de gündeme gelmiştir. NATO’ya kabul edilmek isteyen Türkiye’nin savaşta güney tarafını desteklemesinin meşrulaştırıcı söylemi antikomünizm olacaktır. Bütün sorunların kaynağı olarak görülen komünizm bir günah keçisidir ve bu yüzden de ideolojik bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır.³⁰² Bu kapsamda Türk Kültür Derneği, Ankara’da *Kore Kahramanlarını Tebcil ve Komünizmi Tel’in Toplantısı* düzenlemiştir. Fethi Tevetoğlu burada bir konuşma yapmıştır ve Kore’de Türklerin yeni bir şeref destanı yazdığını ifade etmiştir.³⁰³

2.2.1. Türkiye’nin Antikomünist Olduğunu İspatlama Çabası: Kore Savaşı

Antikomünizm çerçevesinde bu dönemin önemli hadiselerinden ve Sebilürreşad’da gündeme getirilen meselelerden biri de Kore’ye asker gönderilmesi

³⁰¹ Meşe, a.g.e, s. 118-134.

³⁰² Yıldırım, a.g.m, s. 52.

³⁰³ “Komünizm Afeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, sayı 96, Şubat 1951, s. 326.

mevzusudur.³⁰⁴ Türkiye basını, Kuzey Kore ile Güney Kore arasında 25 Haziran 1950’de başlayan savaşa Amerika’nın ilgisinin de artmasıyla yüzlerce Türk’ün “hür dünya”yı savunmak amacıyla “gönüllü” bir şekilde savaşa gitmek istediğini yazmıştır. “Kızılar”a karşı ve Amerika lehine öyle bir hava yaratılmıştır ki, neredeyse hiç kimse alınan kararlara aykırı davranmaya cesaret edebilmiştir. Amaç kısa süre içinde gerçekleşmiş Kore’ye asker göndermenin neticeleri alınmıştır.³⁰⁵ Henüz Kore Savaşı devam ederken, Türkiye 1952’de NATO’ya kabul edilerek üye yapılmıştır.³⁰⁶

Resmî söylemde, “hür dünya için, dost ülke ABD askerleriyle birlikte, kızıl komünistlere karşı savaşan” Türkiye, bu savaşta 900 civarı askerini kaybetmiştir.³⁰⁷ Demokrat Parti’nin ön plana çıkan isimlerinden Samet Ağaoğlu’nun şu sözleri dönemin ruhunu anlamak açısından dikkat çekicidir: “Kore’de bir avuç kan verdik ama büyük devletler arasına katıldık.” Başbakan Adnan Menderes ise Kore Savaşı’na asker yollanmasını şu sözlerle savunmuştur: “Kore’ye yardım, dünya barışına yapılan hizmettir. Türkiye, barışa hizmet etmek için ABD’nin yanında savaşa gitmektedir.”³⁰⁸

Sebilürreşad dergisine fikri bakımdan yakın duran *Milliyetçiler Federasyonu*’nun antikomünizm çerçevesinde önemli gündemlerinden biri de Kore Savaşı olmuştur.

³⁰⁴ “14 Mayıs 1950 genel seçimi, CHP iktidarına son verip Demokrat Parti’yi iktidara taşımıştır. Ertesi ay 25 Haziran 1950 tarihinde Kore Savaşı başlamıştır. Yeni hükümet, tıpkı kendisinden önceki CHP hükümeti gibi Türkiye’nin NATO’ya üye olmasını istemektedir. Kore Savaşı da Soğuk Savaş döneminde dünya ölçeğinde meydana gelen ilk sıcak çatışmadır. Ayrıca, Türkiye’nin kendi sınırları dışında bir bölgeye asker gönderdiği ilk savaştır. Türkiye’nin Güney Kore’nin yanında savaşmak üzere Kore Savaşı’na asker gönderme kararı hem NATO’ya kabulünü garanti altına almak, hem de ABD yanlısı ve SSCB karşıtı tavrını ortaya koymak istemesiyle ilgilidir. 17 Ekim 1950’de Kore’de BM saflarında savaşmak üzere 5000 kişilik bir Türk Tugayı gönderilmiştir. Başbakan Adnan Menderes, bu kararın ülkenin NATO üyeliği şansını arttırmak açısından önemli olduğunu düşünmüştür. Mehmet Ali Tuğtan, “Soğuk Savaş ve Türkiye’de Siyasal İslam’ın Yükselişi: 1945-1970”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020, S. 90,

³⁰⁵ Cem Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, Yordam Kitap, İstanbul, 2017, s. 91.

³⁰⁶ “1951 başlarında artık Türkiye’nin NATO üyeliği önündeki engeller ortadan kalkmıştı. Türkiye’nin Kore’ye asker göndererek komünizmle mücadeledeki kararlılığını göstermiş olması ve Türk askerinin Kore’de özellikle de Kasım 1950’de gerçekten Kunuri Muharebeleri’nde gösterdiği “kahramanlık”, Amerikan tarafını etkilemişti. Üstelik Sovyetler Birliği’ne karşı nükleer saldırılar için ülke sınırlarına yakın hava üslerine ihtiyaç duyuluyordu. 16-20 Eylül 1951 tarihleri arasında Yunanistan ve Türkiye’nin NATO’ya davet edilmeleri kararlaştırıldı.” Bkz. Tuğtan, a.g.m, S. 90.

³⁰⁷ Doster, a.g.m, s. 309.

³⁰⁸ A.g.m, s. 308.

Dernek için Kore savaşı, komünizme karşı dışarıda verilen mücadelenin simgesi ve en önemli unsuru haline gelmiştir. Kore Savaşı milliyetçiler tarafından komünizme karşı dünya ölçeğinde verilen bir mücadele olarak görülmüş ve şiddetle desteklenmiştir. Federasyon, bu desteğin bir göstergesi olarak Ankara’da 14 Aralık 1950 Cuma günü Şehir Tiyatrosu’nun büyük salonunda *Mehmetçik Günü* adlı bir toplantı düzenlemiştir.³⁰⁹ Komünizmi telin mitingleri kapsamında binlerce kilometre ötede sürdürülen savaşa destek verilen toplantıda Nurettin Topçu da bir konuşma yapmıştır. Topçu konuşmasında, Kore Savaşı’nın “Moskof uşaklarına” ve komünizme karşı verilen bir mücadele olduğunu belirttikten sonra, bu mücadeleye sahip çıkılması ve bu mücadele etrafında birleşilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³¹⁰ Toplantıda söz alan Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri de Kore’ye asker göndermenin “hikmetini” şu sözlerle gerekçelendirmiştir. “Kore’de Mehmetçik niçin savaşıyor? Bütün millet biliyor ki bugün dünya ikiye ayrılmıştır. Bir tarafta komünistler öbür tarafta komünist düşmanları vardır. Biz komünist düşmanları insanların arasındayız ve onlarla birlikte komünizmin ve komünistin karşısında durmaktayız. Mehmetçik işte bunun için insanlık ideallerini ortadan kaldırmak isteyen komünistlerle dövüşüyor.”³¹¹ Yine bu kapsamda, Kore şehitleri için Süleymaniye camisinde dini bir anma toplantısı düzenlenmiştir. Diyanet İşleri Reisi Ahmet Hamdi Akseki’nin de katıldığı bu anma toplantısı radyoda yayımlanmıştır. Anma töreninde Akseki’nin söyledikleri devlet politikaları söz konusu olduğunda dini söylemin nasıl araçsallaştırıldığını göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Akseki, “Kore harbi sıradan bir savaş ve bir toprak kavgası değildir. Bu savaş, imanla küfrün, hakla batılın, kitap ehli olanlar ile kitapsızların, Allahsız, dinsiz imansızlar ile Allah’a inananların, özetle hayır ile şer kuvvetlerinin çarpışmasıdır” düşüncesiyle Kore savaşı hakkında dini otoritenin kanaatlerini paylaşmıştır. Diyanet İşleri Başkanı olması sıfatıyla Akseki’nin bu

³⁰⁹ Kılıç, a.g.e, s. 98.

³¹⁰ A.g.e, s. 99.

³¹¹ Kılıç, a.g.e, s. 101.

konusmasının diğ er önemli yansıması da Başbakanlığın emriyle başka dillere de çevrilerek radyoda yayımlanmasıdır.³¹²

Kore'ye asker gönderilmesine karşı çıkan eski Milli Eğitim Bakanı (1891-1980) ve MP kurucusu Yusuf Hikmet Bayur gibi isimler de dergide sertçe eleştirilmiştir. M. Raif Ogan, Kore Harbi'ni "mukaddes bir cihat" olarak vasıflandırmış ve "savaşa iştirak edenlerden kalanların gazi ve ölenlerin de şehit" olduğunu ifade etmiştir. Ogan'a göre bu savaş, "insanlık ülküsü ve şerefi" için verilmektedir.³¹³ Kemal Ohri ise, askerlerin kahramanlıklarına dair yazdığı satırlarda bu savaşın kutsal bir vazife olduğunu dışa vurmuştur: "İşte Türk ordusu budur. Onun  n plana çıkan yönleri kendisiyle övünmesi değil, kutsal vazifesini ifa etmekten ortaya çıkan manevi bir huzurdur. O yaptığı fedak rlığı Allah için yapar. M k fatını da yalnız Allah'tan bekler. Kalırsa gazi, ölürse şehit. İşte Kore'deki muvaffakiyet ve kahramanlıkların sırrı budur." demektedir.³¹⁴

Sebilürreşad'da yer alan haber ve yazılara bakıldığında şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Kore savaşı bir ülkenin iki bölgesi arasında cereyan eden bir kavga ve k plaşmayken dünya siyasetindeki hâkimiyet kavgasının sonucu olarak Doğu ve Batı blokunun kavgası haline gelmiştir. Türkiye ise bu ülkelerden binlerce kilometre uzakta yer alan bir coğrafyaya sahip olmasına rağmen ideolojik yönlendirmelerle bu savaşa dahil edilmiştir. Ancak savaşa dahil olunurken dinin ideolojik amaçlarla kullanıldığı ve ölenlere şehit, yaralı olarak hayatta kalanlara gazi denildiği gözlenmektedir. Zira savaş Müslümanların coğrafyasında değildir ayrıca Müslümanları tehdit de etmemektedir. Üstelik bu meselenin dinle uzaktan yakından bir ilişkisi de yoktur. Diyanet İşleri Başkanı'nın ve konumuz çerçevesinde ele alınan Sebilürreşad yazarlarının bu kavgaya en üst perdeden dahil olmasının İşlam'la ilgili bir tarafı

³¹² "Muazzam Tarihi Bir Gün", Cilt 4, sayı 92, Aralık 1950, s. 258-260.

³¹³ Mehmet Raif Ogan, "Hikmet Bayur'un Yanlış Mütalaaları", *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 93, Ocak 1951, s. 276-278.

³¹⁴ Kemal Ohri, "Türk Askerinin şehameti", *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 94, Ocak 1951, s. 291.

bulunmamaktadır. Burada söz konusu olan İslamcılığın devlete yakınlaşmak amacıyla “ötekileştirdiği” komünizme karşı dillendirdiği politikalaradır. İslam, politik ve ideolojik kamplaşmanın aracı olarak kullanılmıştır.

2.2.2. Antikomünist Mücadelede Nazım Hikmet Tahayyülü

Sebilürreşad’ın antikomünist cephedeki söylem ve duruşunu kavramak için Nazım Hikmet’e dair yazılanlara da bakılabilir. Nazım Hikmet uzunca bir dönem komünistlerin ülkedeki “temsilcisi” olarak görülmüştür. Bu nedenle de “Moskova’nın sözcülüğünü” yaptığı gerekçesiyle sık sık hedef tahtasına oturulmuştur. Nazım Hikmet bu açıdan bir semboldür. Zamanla hedef haline getirilen isimler çeşitlense de Nazım Hikmet’in isminin “kara listeden” hiç çıkartılmadığı görülmektedir.³¹⁵

1950 yılında seçimler öncesinde mahkûmlara siyasi af gündeme geldiğinde Nazım Hikmet’in de kapsama alınması amacıyla geniş çaplı girişimlere başlanır. Nazım Hikmet de açlık grevine başlayarak³¹⁶ siyasi affını ülke gündemine getirmeyi başarır. Hükümet temsilcileriyle yapılan görüşmeler ve imza kampanyaları ile farklı yayınlarda sürdürülen destek yazıları peşi sıra gelir.³¹⁷ Bekir Berk başkanlığındaki Milliyetçiler Federasyonu ve diğer milliyetçi öğrenci teşekküllerinin protestolarına rağmen, 15 Temmuz 1950’de çıkarılan 5677 numaralı af kanunu ile tutuklu bulunan solcularla birlikte Nazım Hikmet

³¹⁵ Tebessüm Yılmaz, “Ötekiyi Çizmek: Milliyetçi Tahayyülde Düşman Portreleri”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, 2016, s. 155.

³¹⁶ “1950 Nisan’ında hapiste bulunan Nazım Hikmet’in açlık grevi kararı verdiğinin haber alınmasıyla, basında Nazım Hikmet’in adli bir hataya kurban gittiği ve affedilmesi gerektiğiyle ilgili bir kampanya başlar. Özellikle Vatan gazetesi sahibi ve başyazarı Ahmet Emin Yalman’ın öncülüğünü yaptığı bu kampanyaya yüz kadar yazar da katılmış ve Nazım Hikmet’in affını isteyen bir dilekçe, Başbakan ve Cumhurbaşkanına sunulmuştur. Kampanyaya destek veren İstanbul Yüksek Tahsil Gençlik Derneği de (İYTGD) önce Nazım Hikmet’in masum olduğuna dair bir bildiri dağıtmış, daha sonra da 15 Mayıs 1950’de Nazım Hikmet lehine İstanbul Laleli’de bulunan Çiçek Palas salonunda bir toplantı tertip etmiştir. Toplantının amacı kamuoyunun dikkatini Nazım Hikmet’in adli bir hataya kurban gittiğine dikkat çekmektir.” Bkz. Murat Kılıç, *Allah, Vatan, Soy, Milli Mukaddesat: Türk Milliyetçileri Derneği (1951-1953)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 91.

³¹⁷ Levent Cantek, *Cumhuriyet’in Büluğ Çağı (1945-1950)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019, s. 47.

de serbest bırakılır. Bu durum, milliyetçi ve İslamcı cephede hayal kırıklığından öte bir tepkiye, hatta öfkeye yol açmıştır.³¹⁸

Sebilürreşad, Nazım Hikmet'in salıverilmesine ve sonrasında Sovyetler'e kaçmasına tepki gösteren yayın organları arasındadır. Vatan gazetesi başyazarı Ahmet Emin Yalman'ın Nazım Hikmet'i savunan yazılarına cevaben “vatan haini bir komünisti hapisaneden çıkarmak için yapmadık şaklabanlık bırakmadı. Bu haini en namuslu en faziletli bir vatanperver bir kahraman olarak takdim ediyor. Nihayet zindandan çıkarıyor ve bu ‘vatanperver’ adam Rusya’ya firar ediyor” ifadeleri kullanılmıştır.³¹⁹ Dergide Yalman'dan “vatan haini komünisti hapisten çıkartıp Moskova'ya kaçırılan mütecaviz gazeteci”³²⁰ olarak bahsedilmiştir. Çünkü Sebilürreşad yazarları için Nazım Hikmet “vatan haini bir komünist”tir ve “Moskof uşağı”dır.³²¹

Nazım Hikmet'in ülkeden kaçması sonrasında da Sebilürreşad dergisinde tepkiler devam etmiştir. Stalin'in ölümü nedeniyle bazı komünist şairlerin şiirleri Bakü radyosunda okunmuştur. Şiir okuyanlardan biri de Nazım Hikmet'tir. Nazım Hikmet şiirinde Stalin'i övmekte ve “ölümü dolayısıyla bütün medeni ve kalkınmış devletlerin kendisine ağladığını” dile getirmektedir.³²² Bu yaklaşım Sebilürreşad'da tepkiyle karşılanmış ve derginin 156. sayısının kapağına “Stalin'i Başında Taşıyanlar” üst başlığıyla Nazım Hikmet ve üzerinde orak çekiç resmi ile başında İsrail bayrağını andıran şapka olan birisinin Stalin'in resmini taşıdığına dair bir görsele yer verilmiştir.³²³ Burada amaçlanan ise sonraki başlıklarda daha kapsamlı ele alınacak olan ve “öteki”

³¹⁸ Bunu Milliyetçiler Birliği Başkanı Bekir Berk'in Başbakan Adnan Menderes'e çektiği telgrafta açıkça görmek mümkündür: “Sayın Adnan Menderes, politikacıların affettiği Nazım Hikmet'i ve onu serbest bırakanları milliyetçi gençlik affetmeyecektir”³¹⁸ Murat Kılıç, a.g.e, s. 94-95.

³¹⁹ Nazım Hikmet, serbest kaldıktan sonra Barışseverler Cemiyeti'nin kuruluşunda yer almıştır. Ancak yasal olarak yükümlülüğü olmamasına rağmen askere çağrılınca, öldürüleceği düşüncesiyle 17 Haziran 1951 tarihinde İstanbul'dan ayrılmış ve Romanya hattından Moskova'ya gitmiştir. Kaçtığı anlaşıldıca da 25 Temmuz 1951 tarihinde çıkarılan Bakanlar Kurulu Kararıyla da Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığından çıkarılmıştır.

³²⁰ “İçi İntikam Ateşiyle Yanıyor”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 141, Aralık 1952, s. 251.

³²¹ “Komünist Ajanları Kimlerdir?”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 140, Aralık 1952, s. 239.

³²² “Vatancının Hamisi Hain Komünist Şair”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 147, Mart 1953, s. 351.

³²³ *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 156, Ağustos 1953, s. 81.

kategorisinde yer alan unsurlardan olan komünizm-siyonizm-masonluk birlikteliğini daha güçlü şekilde vurgulamaktır.

Sebilürreşad dergisinin bu söylenenler çerçevesinde antikomünist duruşunun “hür dünya” ile aynı paralelde olduğu söylenebilir. Hegemonya mücadelesinde mevzi kazanmak isteyen Batı bloku, antikomünizme karşı din üzerinden oldukça geniş bir meşruiyet alanı inşa etmiştir. Bu da beraberinde dinin bir hâkimiyet ve meşruiyet aracı olarak kullanılmasını beraberinde getirmiştir. Bu süreçte din, sadece dışarıdan gelen yönlendirmelere değil aynı zamanda dönemin iktidarlarına ve resmi söylemlerine de angaje edilmiştir. Kurulu düzen tarafından adeta sistemin rıza üretme aracı haline getirilmiştir. “Devletin ve sistemin bekası için rıza üreten din, antikomünizm vesilesiyle İslamcılar, milliyetçiler ve Kemalistler arasında zımnî bir uzlaşma zemini sağlamıştır.”³²⁴ Bu süreçte varoluşsal mücadele süreci içine giren İslamcıların pratikleri muhalifleri olan tek parti dönemi savunucularıyla aynı minval üzere ortaya çıkmaya başlamıştır. Egemen sistemin siyasi önceliklerini kendine rehber ittihaz etmiş İslamcılık, düşmanlarını seçerken mer’i siyasi nizamla uyumlu hareket etmiştir. Yeni siyasi panoramada baş düşman komünizmdir ve siyasi merkezle uzlaşma mecburiyeti hisseden İslamcılar da diyalektik bir sapmayla rakibini bu raddeden sonra Kemalizm olarak değil komünizm olarak kodlamaya başlamıştır.

Sebilürreşad dergisinin antikomünist mücadelede temel misyonu düşman ve “öteki” olarak gördüklerinin fikirlerini, tezlerini ve düşüncelerini çürütmek ve üstün gelmek üzere kurgulanmıştır. Müslüman olmanın birinci şartı, antikomünist olmaya indirgenmiştir. Bu dışlayıcı tavır kendi mesleğinin tamiriyle uğraşmaktan ziyade karşıtı olarak gördüğü ideolojiler üzerinden ispat-ı vücut etmeye çalışan bir zihniyetin

³²⁴ Laçiner, “İslamcılık, Sosyalizm, Sol”, s. 470.

yansımasıdır. Sonraki başlıkta düşman ve “öteki” kategorisinde yer alan bir diğer unsur olarak görülen Yahudiler ve İsrail devletine dair metinler analiz edilecektir.

2.3. SEMİTİZM ve SİYONİZM

İkinci Dünya Savaşı sonrası Türkiye’inde çok partili hayata girilmesiyle birlikte canlanan İslamcılığın yeni dönemdeki karakteristik vasıflarından biri de İsrail ve Yahudi karşıtlığıdır.³²⁵ İsrail devletinin kurulmasıyla dönemin İslamcı siyasetinin düşman ilan ettiklerine bir yenisi eklenmiştir. İsrail’in kurulması tüm İslam dünyasıyla birlikte Türkiye’deki İslamcı kesimde de hayal kırıklığına sebep olmuştur. İsrail devletinin kuruluşunu Müslümanlar ve İslam dünyası için bir hezimet olarak okumuşlardır.³²⁶ Ancak başlangıçta İsrail’in kurulmasına karşıtlık olarak kendini gösteren tepkiler süreç içinde antisyonizmden sıyrılarak bazı yazarların nezdinde antisemitizme dönüşmüştür.³²⁷ İslami kesimler İsrail devletinin kuruluşuyla sonuçlanan 1948 yılındaki savaşa bir Arap-İsrail savaşı olarak değil, bir Müslüman-Yahudi savaşı olarak bakmışlardır. İsrail devletinin varlığı hiçbir zaman bu kesimler tarafından hazmedilmemiştir. Rıfat Bali’nin ifadeleriyle “İslamcılar açısından İsrail devleti, eşyanın tabiatına aykırı bir varlık ve bir anomali” olarak algılanmıştır.³²⁸

Bu dönemde, “düşman Yahudi” imgesi siyasal İslamcı söyleminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.³²⁹ İslamcılar için Yahudiler “İslam’ın hasmı” olarak görülmüş ve “her türlü fesadın müsebbibi” şeklinde bir görünüm kazanmıştır.³³⁰ İsrailoğulları,

³²⁵ İlgili konjonktürde Türkiye’deki milliyetçi muhafazakâr siyasi düşüncenin antikomünizm kadar antisemitizmi de içselleştirmiş ve yeniden üretmiş pek çok somut örneği bulunmakla beraber bu entelektüel tartışma düzeyine açıkça çıkarılmış bir husus olmaktan oldukça uzaktır. Bu husus, muhafazakâr görüşleriyle tanınan aydınlardan biri olan Beşir Ayvazoğlu tarafından “1960’lardan sonra sağın ayırıcı vasıflarından biri de antikomünistliği kadar antisemit oluşudur” şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Beşir Ayvazoğlu, “Türkiye’de Sağcı Olmak”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 16, Güz 1991, s. 32-49.

³²⁶ Rıfat N. Bali, “Musa’nın Evlatları Cumhuriyet’in Yurttaşları”, *İletişim Yayınları*, İstanbul, 2014, s. 325.

³²⁷ Antisemitizm en genel anlamda Yahudilere Yahudilikleri nedeniyle husumet beslemek ve onlara hakk-ı hayat tanımamaktır. Bu düşünce dışlayıcı ve ırkçı bir düşünce tarzına işaret etmekten ziyade antisyonizm Ortadoğu’da İsrail devletinin kurulması ve yayılmacı bir politika izlemesi durumuna karşı olmak şeklinde tanımlanabilir. Dolayısıyla her iki kavramın bağlamı ve işaret ettiği anlamlar farklılık göstermektedir.

³²⁸ Bali, *Musa’nın Evlatları Cumhuriyet’in Yurttaşları*, s. 292-293

³²⁹ A.g.e, s. 293.

³³⁰ A.g.e, s. 293-294.

tarihsel süreçte Türklerin ve Müslümanların başına gelen kötülüklerin, bozguncu faaliyetlerin müsebbibi ve günahkârı olarak tarif edilmiştir. Ancak bunu her daim açıktan yapmak yerine “perde arkasında çalışan, daima maske kullanan sinsi, tehlikeli ve riyakâr kuvvet” olarak tasvir edilmiştir. İslamcı yazarlara göre Yahudiler amaçlarını “her milletin içinden seçtiği bazı menfaat ve ikbal düşkünleri elleriyle gerçekleştirmektedirler.”³³¹

*İslam dininin ve Türk milletinin düşmanları vardır... Tanzimat'tan beri başımıza gelmiş ne kadar felaket varsa memleket içinde ne zaman bir karışıklık bir fitne-fesat gözükmüş ise cümlesi Müslüman Türk düşmanlarının eseri melanetidir. Yakın tarihimizde ne kadar ihtilal hareketi olmuş ise, milletin yolunu şaşırtan hangi hareket faaliyet görülmüş ise hepsinde düşmanlarımızın, tarihimizin, şerefimizin, ırkımızın ve dinimizin düşmanlarının parmakları vardır. İslam tarihinin başladığı ve Muhammed nurunun gözler kamaştırdığı günden başlayarak ardı arkası kesilmeksizin şu içinde yaşadığımız dakikaya kadar sürüp giden nahoş hadiselerin ve bozguncu faaliyetin bir tek mesulü bir tek günahkârı vardır ki o da hiç şüphesiz İsrailoğlu'dur.*³³²

Türkiye’de 1940’lı yıllarda Yahudi karşıtlığının boy göstermesinin ve “öteki” olarak kodlanmasının her hareket veya düşünce açısından farklı nedenleri bulunmaktadır. Bu hareketlerden biri olan Türkçülük, ırk, soy ve kan bağı gibi öğeler üzerine inşa edilmiş ve bu unsurlara sahip tüm Türklerin bir araya gelip ittifak kurmalarını hedefleyen bir ideolojidir. Ayrıca kendilerini bu hareketin mensubu olarak görenler soy, ırk ve kan bağlarına dayanarak Türkiye’de yaşayan gayrimüslimlerin “öz Türk” olmadığı iddiasındadırlar. Gayrimüslimler onlar için her zaman birer “yabancı” ve “gayri Türk” unsur olmuştur.³³³ İslamcılar özelinde ise Yahudiler tek parti döneminden başlayarak devleti İslam’dan uzaklaştıran ana aktörler arasında yer alır. Buradan hareketle Yahudiliğin İslam’ın düşmanı olduğu mitosuna çokça işlenmiş, Batı düşüncesini temsil ettikleri ileri sürülmüş ve Yahudileri kültürel yozlaşmanın kaynağı olarak gören komplo

³³¹ Cevat Rifat Atilhan, “Mukaddesat Cephemize Yapılan Tecavüz”, *Sebilürreşad*, Cilt XI, Sayı 254, s. 54.

³³² A.g.m, s. 54.

³³³ Bali, *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, s. 312.

teorileri sıklıkla vurgulanmıştır. Bu isimlere göre, eleştirdikleri yüzeysel Batılılaşma, Türk-İslam kültürünü içeriden yıkmayı amaçlayan bir Yahudi planıdır.³³⁴ Bu kapsamda da İslam'dan uzak olduğu düşünülen isimlerden sıklıkla “Sabetay Sevi'nin torunu” olarak bahsedilmiştir.³³⁵

Bu çalışmanın odağında yer alan Sebilürreşad dergisinin 1 Mayıs 1948 tarihinde tekrar yayına başlamasından kısa süre sonra 14 Mayıs 1948'de İsrail devleti kurulmuştur. Derginin ikinci döneminde geçmişe kıyasla, Yahudilik/siyonizm meselesi çok daha kapsamlı ele alınmış ve yazılara konu olmuştur. Eski döneminde çıkan yazıların ve haberlerin yaklaşık yüzde onluk kısmı bu konulara ayrılmışken yeni dönemde İsrail devletinin kurulmasının da etkisiyle her üç yazıdan biri bu konular hakkındadır.³³⁶ Ancak sadece Sebilürreşad dergisinde değil, diğer İslamcı dergi ve yayınlarda da Yahudilik-İsrail-siyonizm konuları çokça işlenmiştir. Sebilürreşad'da İsrail “İslam'ın bağrına hançer gibi saplanmış” bir devlet olarak görülmüştür. “İsrail baki kaldıkça huzur ve sükûn bu coğrafyada teessüs edemez ve insanlık zaman zaman cihan sulhunu tehdit eden krizler geçirmeye ve daimî tehlikeler içinde bulunmaya mahkûm olur” uyarısı dergide sürekli tekrarlanmıştır.³³⁷

İhtilal, savaş, kavga ve kamplaşmanın kaynağının Yahudiler olduğu tezi üzerinden kurulan söz konusu “ötekileştirme mekanizması” yazarların satırlarında açıkça görülür. Derginin yazarlarından Ziya Uygur “Tarih Boyunca İnkılaplar, İhtilaller” adıyla bir araştırma yazısı kaleme almış ve Batı'da ve Ortadoğu'da 3500 yıldır vuku bulmuş dinsel, siyasal ve toplumsal inkılap ve ihtilallerin temelinde Yahudilerin (siyonistlerin) olduğunu ifade etmiştir:

³³⁴ Azak, a.g.e, s. 167.

³³⁵ “Müslüman Heyeti İçtimaiyesinin Temellerine Taarruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 154, Temmuz 1953, s. 50-58.

³³⁶ Bali, *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, s. 292.

³³⁷ Cevat Rifat Atilhan, “Filistin'den Sonra Kıbrıs Buhranı”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 244, Mayıs 1957, s. 299.

*Yahudiler insan ruhunun ihtiyacı olan içtimai ve tarihi birlik ve tesanüdün kuvvet ve kudret kaynağı olan ve vatan mefkûresinin hakiki temeli olan mukaddesat düşmanlığını umumileştirmeyi yani Yahudi olmayan milletleri dinsizleştirmeyi gayesinin fiili tahakkuku için en verimli bir yol olarak kabul etmiştir. Bu nedenle Yahudi asırlardır bu esasları bozmaya milletlere vatansızlığı dinsizliği Allahsızlığı aşlamak onların tabiriyle “kozmpolitileştirmek” için uğraşıyor. Bu yolda Yahudilerin müracaat ettiği en kesin yol vasıtalar ise ticari ve iktisadi sahadaki ihtikâr ve faizciliktir... Ayrıca Fransız ihtilali de dâhil bütün ihtilallerin temelinde Yahudi'nin parmağı bulunmaktadır... Yahudi'nin bize telkin ettiği din, anane, tarih ve mazi düşmanlığına dayanan inkılapçılığın tarihini tetkik etmeye kalkarsak kendimizi 35 asır sonrasına gitmiş buluruz. Yahudilik mukaddesatçılık ve milliyetçilik düşmanıdır... Yahudiler inkılap ve medeniyet maskesi altında gizlilikle faaliyetlerini sürdürmektedirler... İnkılap Yahudi'nin siyasi arzusunun, laiklik ise dini arzusunun nihai gayesidir.*³³⁸

Derginin itibarlı yazarlarından M. Raif Ogan, Filistin topraklarında neden bir İsrail devleti kurulmasına karşı olduğunu belirtir. “İkinci Dünya Savaşının Yahudiler için müsait bir zemin oluşturduğunu” ve böylece İsrail devletinin kurulduğunu ifade ettikten sonra “Yahudilerin Nazilerden gördükleri zulmün daha fazlasını vatanlarına ortak çıktıkları Filistinlilere yaptıklarını” belirtir.³³⁹ Hasan Zeki İskeçeli ise *Siyonizm Tehlikesinin Ehemmiyeti* isimli yazısında pejoratif ve küçümseyici ifadelerle “450 milyon Müslüman üç buçuk siyoniste mağlup olursa Hz. Muhammed bugünkü Müslümanlardan davacı olacaktır” demektedir.³⁴⁰ Eşref Edip ise İsrail’den “750 bin Müslüman’ı yuvasından, ocağından kaçırıp perişan eden zulüm ve hıyanet şebekesi”³⁴¹ olarak bahsetmektedir. Edip, yazısında “siyonist tehlikesine” karşı İslam milletlerinin müşterek tedbirler almak üzere bir İslam kongresinin tesis edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³⁴²

³³⁸ “Tarih Boyunca İnkılablar, İhtilaller”, *Sebilürreşad*, Cilt VI, Sayı 135, Eylül 1952, s. 150-152.

³³⁹ Mehmet Raif Ogan, “İsrail Saltanatı mı? Yahudi Mezalimi mi?”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 52, Temmuz 1949, s. 23.

³⁴⁰ Hasan Zeki İskeçeli, “Siyonizm Tehlikesinin Ehemmiyeti” *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 18, Ekim 1948, s. 285.

³⁴¹ Eşref Edip, “Türklerin Kalplerine Sokulan Siyonist Hançeri”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 25, Aralık 1948, s. 391.

³⁴² Eşref Edip, “Siyonist Tehlikesine Karşı”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 38, Nisan 1949, s. 200.

Atilhan ise daha da ileri giderek İsrail devleti için “Ortadoğu’daki bu kangreni Türk, Arap, Fars, Hint Müslüman milletleri el birliğiyle bir hamlede koparıp atmalıyız” demektedir.³⁴³

Yahudilik karşıtı edebiyatın başlıca kaynakları arasında yer alan *Siyon Önderlerinin Protokolleri* kırklı yıllarda İslamcı yayınlarda yoğun bir şekilde gündeme gelmeye başlamıştır. Nitekim *Protokoller* Sebilürreşad dergisinde 1948 ile 1960 yılları arasında yazı dizisi şeklinde defalarca yayımlanmıştır. Derginin yazarları, protokollerin Yahudi bilgelerin verdikleri talimatlar çerçevesinde “Yahudi’nin dünya hâkimiyetine ulaşabilmesi için kullandığı el kitabı niteliği taşıdığını” iddia etmişlerdir. Protokoller’de Yahudilerin Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra şu itirafta bulundukları dile getirilir: “Büyük bir devlet tahrip edildi. Orada zafersiz bir sulh yapıldı. Bütün milletler servetlerinden tecrid edildi. Türk devletini parçaladık ve Filistin’i teslim aldık. Bundan sonra hazırlayacağımız İkinci Dünya Harbi, bütün gayrı Yahudi hükümetlerin tamamen ortadan kalkmasıyla neticelenecektir.”³⁴⁴

Sebilürreşad’da özellikle Cevat Rıfat Atilhan’ın imzasını taşıyan yazılarla söz konusu “Protokoller” sık sık gündeme gelmiş; bu metin üzerinden antisemitizm sürekli canlı tutulmuştur. Emekli bir asker olan Cevat Rıfat Atilhan³⁴⁵ komplocu bir halet-i ruhiye ile ayağı taşa takılsa suçu Yahudilere yükleyen, her taşın altında “Yahudi-farmason parmağı” arayan ve kendini Yahudilik-masonluk araştırmalarına vakfetmiş milliyetçi ve muhafazakâr bir isimdir.³⁴⁶ Son iki yüzyılda yaşadığı coğrafyada her ne olmuşsa, başrolde daima Yahudilerin ve masonların olduğuna inanmaktadır. Derginin bu

³⁴³ Cevat Rıfat Atilhan, “Orta Şarkta Kangren”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 236, s. 169.

³⁴⁴ Cevat Rıfat Atilhan, “Siyonistlerin Protokolleri”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 13, Eylül 1948, s. 222.

³⁴⁵ Cevat Rıfat Atilhan aynı zamanda 27 Ağustos 1951 tarihinde İslam Demokrat Parti’sini kurup başkanlığını üstlenmiştir. İDP’nin ömrü kısa olmuş ve Cemiyetler Kanunu’nun 24. Maddesine aykırı faaliyette bulunduğu iddiası ile parti aleyhine dava açılmış ve mahkeme 7 Kasım 1952 tarihinde partinin kapatılmasına karar vermiştir. Bu parti dışında da Atilhan, Milli Kalkınma Partisi ve Türk Muhafazakâr Partisi üyeleri arasında yer almıştır. Bkz. Bozkurt, a.g.e.

³⁴⁶ Cevat Rıfat Atilhan, “Nerede bir ihtilal ve harp varsa muhakkak ki orada Yahudi parmağı vardır.” demektedir. Cevat Rıfat Atilhan, “Kimler Bizimle Mücadele Ediyor?”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 103, Mayıs 1951, s. 43.

dönemdeki düşünsel formasyonu üzerinde önemli bir tesiri olan Atılhan, *Yahudi'nin ve Masonların İç Yüzü* temasına dair onlarca makale yazmıştır.

Cevat Rıfat Atılhan, İsrail devleti ve Yahudiler üzerine kaleme aldığı yazılarda Yahudilik, siyonizm, masonluk ve komünizm mefhumlarını bir arada ve aralarındaki kavramsal farklılıkları dikkate almadan iç içe geçirerek kullanmaktadır. Bir yazısında “Komünizmle el ele veren siyonizmin bütün yakın şarkı ve Arap dünyasını olduğu kadar Türkiye’yi de tehdit ettiğini” vurgulamış ve bunun da “kızıl siyonizm” olduğuna dikkat çekmiştir.³⁴⁷ Başka bir yazısında ise “siyonizmle farmasonluğun el ele vererek Yahudi devletini kurduklarını”³⁴⁸ ifade etmiştir. Katıldığı bir toplantıda ise Atılhan, “Cümlemizin müşterek üç düşmanı vardır. Bunlar siyonizm, komünizm ve farmasonluktur. Her üçü de ayrı ayrı gözüken fakat özünde bir tek gaye bir tek hedef takip eden insanlık düşmanı teşekküllerdir.” demektedir.³⁴⁹

Atılhan, 4 Mart 1934’de Almanya’nın Münih şehrinde Amerika, Asya, Avrupa ve Afrika’dan yirmi milletin murahhaslarıyla *Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı* isimli bir toplantı yapıldığını ifade etmiştir.³⁵⁰ “Siyon tehlikesini gören” muhtelif ülkelerden Yahudi karşıtlığıyla bilinen isimlerin katıldığı toplantının muhtevasına dair çokça yazı kaleme almıştır.³⁵¹ Bu ve benzeri çalışmalarda ismi sıkça geçen Atılhan, Yahudilerin sadece İslam dünyasıyla değil daha mikro düzeyde Türkiye’yle de sorunları olduğunu ileri sürmektedir: Ona göre “Yahudi parolası şudur: Dünyayı harbe sok. Türk devletini parçala. Filistin’e sahip ol.”³⁵² Bu bağlamda Atılhan’ın

³⁴⁷ Cevat Rıfat Atılhan, “Filistin İçin Cihad-ı Mukaddes”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948, s. 7.

³⁴⁸ Cevat Rıfat Atılhan, “Siyonizmle Farmasonluk Elele Vererek Trablusgarb’ı İtalyaya Peşkeş Çektiler ve Yahudi Devletini Nasıl Kurdular?”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 4, Haziran 1948, s. 61.

³⁴⁹ Cevat Rıfat Atılhan, “Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı 3”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 7, Temmuz 1948, s. 104.

³⁵⁰ Cevat Rıfat Atılhan, Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 4, Haziran 1948, s. 54.

³⁵¹ Cevat Rıfat Atılhan, Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı 2”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 5, Haziran 1948, s. 72.

³⁵² Cevat Rıfat Atılhan, “Filistin Hadiseleri ve Türkiye”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 3, Haziran 1948, s. 45.

perspektifinde “Filistin yalnız bir Arap davası değil, ondan evvel bir Türk ve Müslüman davasıdır.”³⁵³

Yahudilerin zengin ve sınırsız güce sahip olduklarına dair söylem de dergide sıklıkla işlenmiştir. Atilhan, Yahudiler’in sahip olduğu kudreti olduğundan çok daha büyütür muhatap olduğu kitleyi etkilemek istemiştir: “Maddi menfaatler, imtiyazlar ve iktisadi sebeplerden dolayı Müslümanlığa cephe almış İsrail oğulları bugün elinde bulundurduğu sınırsız araçlar ve hizmetinde çalıştırdığı Garp emperyalistleriyle asırlardan beri Müslüman âlemini içine soktuğu bu uçurumlarda uyutarak onu merhametsizce sömürmüştür.”³⁵⁴ Zengin bir unsurun fakir olanları sömürerek büyüdüğü söylemi aynı zamanda tepkilerin daha da büyümesini sağlayan bir vasıta işlevi de görmüştür. Buradan hareketle bir “öteki” olarak Yahudi imgesinin oluşumunda abartının ve kurgusallığın önemli bir rolü olduğu yadsınmamalıdır.

Cumhuriyet İslamcılarındaki Yahudi karşıtlığının bir başka nedeni ise Osmanlı İmparatorluğunun çöküşünde Yahudi parmağı olduğuna ilişkin teorilerdir.³⁵⁵ Buradaki “temel vasıta tarihi olay ve şahsiyetlerin güncel siyasetin hizmetinde seçici bir şekilde kullanılmasına, kutsallaştırılmasına ya da unutturulmasına dayalı bir hafıza siyasetidir.” Retrospektif bir bakışla ve basın aracılığıyla yürütülen kamusal tartışmalarla geçmişten seçilmiş figür ve olaylar güncel siyasi bağlamın gerekliliklerine göre araçsallaştırılmıştır.³⁵⁶ Bu kapsamda en çarpıcı örnek kırklı yıllardan itibaren Sultan Abdülhamid’in siyasal tartışmalara yeniden dahil edilmesidir. Kuşkusuz buradaki temel amaç kendisini siyasal ve toplumsal alandan dışlayan Cumhuriyet’in Batıcı merkeziyetçiliği karşısında, İslamcıların Osmanlı mirasına, tarihine ve “eski” kimliğine

³⁵³ Cevat Rifat Atilhan, “Asri Ehli Salip: Siyonizm”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 18, Ekim 1948, s. 283-284.

³⁵⁴ Cevat Rifat Atilhan, “Müslümanlığın Büyük Hedefi 7”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 85 Ağustos 1950, s. 156.

³⁵⁵ Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, s. 416.

³⁵⁶ Azak, a.g.e, s. 10.

sahip çıkmasıdır. Söz konusu tercih kendini Osmanlı mirasıyla irtibatlandırmayı muhayyel bir seçkinlik statüsü olarak görmüş olmakla ilgilidir.³⁵⁷

Sebilürreşad dışında kalan İslamcı dergilerde de II. Abdülhamid'i ideal bir sultan ve yönetimini ise ideal bir devlet düzeni olarak çizme girişiminde bulunulmuştur.³⁵⁸ Necip Fazıl bu teşebbüste o kadar ileri gitmiştir ki “Abdülhamid'i anlamak her şeyi anlamaktır” ifadesini kullanmıştır. Necip Fazıl'a göre Abdülhamid; “Türk tarihi ve sahte inkılaplar bilmecesinin anahtar şahsiyetidir. Jön Türk ve Yahudi elinde köksüzlük ve asliyetsizlik hareketinin kurbanıdır.”³⁵⁹ Sebilürreşad dergisinde de bu düşünce sistematığı içinde geçmişin parlak günlerinin hayaline sığınarak ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisinin hiç hak edilmedik biçimde birtakım fitne fesat faaliyetlerinin sonucu olduğu ileri sürülmüştür. Bilhassa Sultan Abdülhamid'in tahtan indirilmiş olmasının bir siyonist-farmason-dönme komplosu olduğu iddia edilmiştir. Bu anlatıda, “Teodor Herzl'in İstanbul'a gelerek Sultan Abdülhamid'den bir yurt istediği, Sultan Abdülhamid'in de “ecdadımızın ve milletimizin kanıyla elde edilen bir vatan para ile satılamaz” cevabını verdiği ileri sürülmüştür. Bu anlatıda Abdülhamid Müslüman topraklarında bir Yahudi memleketi kurmaya çalışanlara karşı koymuştur.³⁶⁰ Atılhan'a göre bu hadisenin vukuundan sonra Türk hükümdarlarıyla siyonistler arasında şiddetli bir mücadele başlamıştır.³⁶¹ Derginin yazarları bu talebin reddedilmesi nedeniyle Yahudilerin bir misilleme yaptığını düşünürler. II. Abdülhamid'in masonlar ve “maskeli Siyonistler” tarafından müştereken hazırlanan 31 Mart ihtilaliyle İttihat ve Terakki Cemiyeti

³⁵⁷ Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, s. 416.

³⁵⁸ Barış Zeren, “Hayal ile Gerçeklik Arasında İslamcı İktidar: Hamidizm Üzerine”, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni*, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2020, s. 339.

³⁵⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2013, s. 643.

³⁶⁰ Ahmet Cevdet, “Müslüman Topraklarında Yahudi Hükümeti”, *Sebilürreşad*, Cilt VI, Sayı 139, Kasım 1952, s. 218-219.

³⁶¹ Cevat Rifat Atılhan, “Siyonizm ve Sultan Abdulhamid”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 19, Kasım 1948, s. 299.

tarafından tahttan indirilmesi³⁶² İslamcılar açısından İmparatorluğun çöküş sürecinin başlangıcını sembolize etmektedir.³⁶³ İsrail devletinin de Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi pahasına kurulduğuna inanırlar.³⁶⁴

İslamcıların perspektifinde İttihat ve Terakki Cemiyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve halifeliğin ilga edilerek seküler bir devlet kurulması süreçlerinde başroldedir. İTC'nin Selanik'de kurulmasının sebebi olarak bu şehrin “nüfusunun çoğunluğunun Yahudi ve dönme” olması gösterilir. “İTC'nin gizli toplantılarının, üyelerinin çoğunluğunun Yahudi ve dönmelerden müteşekkil Selanik'teki mason localarında” yapıldığı iddia edilir. Buradan yola çıkarak İslamcıların ve milliyetçilerin düşüncesinde, Sultan Abdülhamid'in bir Yahudi komplosuyla tahttan indirildiğine dair inanç pekişmiştir. Öte taraftan sultanın hal'ini bildiren grupta yer alan Yahudi kökenli ve Selanik mebusu Emanuel Karasu'nun da³⁶⁵ yer alması bu kanaatin sarsılmaz bir şekilde zihinlerde yer etmesine neden olmuştur.³⁶⁶

Sebilürreşad'ın önemli yazarlarından M. Raif Ogan *Sultan Abdülhamid ve Bugünkü Muasırları* isimli bir kitap yazarak Abdülhamid'in 31 Mart Vakası sonrası hal fetvası ile tahttan indirilmesini ele almıştır. Hal fetvasındaki hususların “tezvirat ve iftira” olduğunu ileri süren Ogan'a göre “daha sonra gelen din adamları bu fetvadan utanç duymaktadırlar. Fetvasının esas sebebi ise Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasına mâni olan Sultan Abdülhamid'den Farmason Yahudilerin aldıkları intikamdır. Hal fetvasının tebliğinde yer alan Karasso Selanik'teki mason locasının üstadı azamı ve İtalyan tabiiyetindeki bir Yahudi Osmanlı mebusudur.”³⁶⁷ Sebilürreşad'da sultanın

³⁶² Cevat Rıfat Atilhan, “Siyonizm ve Sultan Abdulhamid III”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 21, Kasım 1948, s. 332.

³⁶³ Atilhan'a göre “Yahudiler Filistin'e malik olabilmek için işe Türkiye'yi cihan haritasından silmek ve imparatorluğunu yıkmak emeliyle ilk adımı atmışlardır.” Bkz. “Müslüman Memleketlerinde Tedkikler”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 51, Temmuz 1949, s. 10.

³⁶⁴ Bali, *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, s. 293.

³⁶⁵ Cevat Rıfat Atilhan, “Filistin Hadiseleri ve Türkiye”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 3, Haziran 1948, s. 45.

³⁶⁶ Bali, *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, s. 310-311.

³⁶⁷ M. Raif Ogan, “Sultan Abdülhamid Hal Fetvasının Yazılışı”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 230, Ekim 1956, s. 73-76.

tahttan indirilmesine ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olduğu değerlendirilen 31 Mart Vakası'nın bir facia olduğu belirtilmiş³⁶⁸ “Türk imparatorluğunu bir hamlede ve kökünden yıkmak için hazırlanan sahte bir ihtilaf” olduğu tezi işlenmiştir.³⁶⁹

Mehmet Raif Ogan sadece bu kitabıyla değil, gazete yazılarında da Abdülhamid savunusunu sürdürmüştür. Peyami Safa'nın Sultan Abdülhamid'in kızı Ayşe Sultan'a yönelik “Osmanlı tarihi zalim ve baskıcı Sultan Hamid için veya Avrupalıların dili ile Kızıl Sultan için sizin gibi düşünmüyor! Muhterem pederiniz bir katildir. Hem de bir değil birkaç defa katildir” sözlerine tepki göstermiş Sultan Abdülhamid'e “Kızıl Sultan” unvanını takanların Ermeniler olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁰ Ayrıca Ogan, Abdülhamid'in insanları denize atarak öldürttüğüne dair rivayetlerin kasten yayıldığını iddia ederek Mithat Paşa'yı Taif'te boğdurduğu iddiasına karşı çıkmış ve katilinin Sultan Abdülhamid olmadığını ileri sürmüştür. Ogan, Sultan Abdülhamid'e katil diyen Peyami Safa'ya hitaben bu iddiaların tümüyle iftira olduğunu öne sürmüştür.³⁷¹

Sebilürreşad dergisinde basının Yahudilerin kontrolünde olduğu, Yahudilerin “matbuatı beslediği”³⁷² tezi de çokça üzerinde durulan konular arasındadır. Derginin başyazarı Eşref Edip, “Kara İrtica, Sarı İrtica, Kızıl İrtica” adlı yazısında “sarı kuvvet”in siyonistler ve farmasonlar olduğunu ve bu kuvvetin “bütün cemiyetleri, bütün milli müesseseleri ve özellikle basını kontrol altına alarak İslam'ı yıkmaya çalıştıkları” tezini işlemiştir. Makalede, “dönme muharrirleri kullanan” bu kuvvetin dayanak noktasının

³⁶⁸ Atilhan “31 Mart Vakası” için “Aradan elli yıl geçti. Bir faciaydı. Müslüman Türkü, geri, cahil ve mürteci göstermek bahasına düzenli tertipli ve gayet ince hesaplı bir dramdı. İstanbul ve Ankara meydanlarında sahneye kondu. Bu kanlı dramın figüranları Türk'tü. Rejisörleri ise dünya siyonizmin uşaklarıydı.” demektedir. Cevat Rifat Atilhan, “Yine 31 Mart Faciası”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 266, Nisan 1958, s. 252-253.

³⁶⁹ Cevat Rifat Atilhan, “31 Mart Faciası”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 222, Haziran 1956, s. 250.

³⁷⁰ M. Raif Ogan, “Sultan Abdülhamid (Kızıl Sultan) Lafını Çıkaranlar Ermenilerdir”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 232, Kasım 1956, s. 100-102.

³⁷¹ M. Raif Ogan, “Sultan Abdülhamid Katil Değildir, Peyami Safa Bey!”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 233, Kasım 1956, s. 115-116.

³⁷² “İzmir'de Siyonist Şebekesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 109, Ağustos 1951, s.136.

İsrail devleti olduğu iddia edilmiş, Yahudilerin farmasonlara sermaye temin ettikleri iddia edilmiştir. Derginin Yahudilerle ilgili temel paradigmasına mutabakatla “siyonizmin dünyanın her tarafındaki temel ilkesinin insanların dinsel ve millî yönlerini zaafa uğratmak” olduğu ifade edilmiştir.³⁷³ Bahsi geçen dönme yazarların başında Vatan gazetesinin sahibi olan gazeteci Ahmet Emin Yalman gelmektedir. Derginin yazarları ile Yalman arasında sık sık şiddetli polemikler yaşanmıştır. Bu polemikler, Yalman’ın 22 Kasım 1952 tarihinde Malatya’da bir suikasta uğramasıyla zirveye tırmanmıştır.³⁷⁴ Ahmet Emin Yalman’ın bir taraftan “dönme” olduğu iddiası ve diğer taraftan laikliğin de ateşli bir savunucusu olması, İslamcılarının zihinlerindeki “düşman Yahudi” düşüncesini daha da canlandırmıştır. Yalman’ın hayatta olduğu yıllarda Yahudilerin İslam’a düşman olduğuna ve İslam’ı yıkmak için dönmeleri de “gizli ajan” olarak kullandıklarına dair İslamcılarda yer etmiş popüler kanaat Sebilürreşad’da da sürekli canlı tutulmuştur. Dönmelerden “gizli Yahudiler” şeklinde bahsedilmiştir. Dönmelerin “düşman” olarak kabul edilmelerinin esas nedeni, “dalaletten” kurtularak “hidayete eren” gayrimüslim unsurların esasında İslam dinini hiçbir zaman samimi bir şekilde benimsemediklerine dair yerleşik inançtır. Aynı zamanda bu grupların perde altından Yahudiliklerini veya Hristiyanlıklarını sürdürdüklerine dair kamuoyunda yaygın kanaat bulunmaktadır.³⁷⁵

İslamcı düşünceye göre dönmeler, milliyetçi ve muhafazakâr değerlere sahip bir toplumu, açılıp saçılmaya, çarşafını ve peçesini atmaya, gülüp eğlenmeye, kadınlı erkekli bir arada içki içmeye, dans etmeye özetle sefahate sürüklemeye çalışmaktadırlar. Bu düşüncenin temelini oluşturan hadiselerden biri 1952 yılında Yalman’ın sahibi olduğu Vatan gazetesinin tertip ettiği güzellik yarışmasıdır.³⁷⁶ Sebilürreşad’da “güzellik

³⁷³ Eşref Edip, “Kara İrtica, Sarı İrtica, Kızıl İrtica”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 91, Kasım 1950, s. 242-248.

³⁷⁴ Malatya Hadisesi özelinde “İrtica yaygarasını yapanlar farmason dönmelerdir.” denilmektedir. “Komünist Ajanları Kimlerdir?”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 140, Aralık 1952, s. 239.

³⁷⁵ Bali, “Musa’nın Evlatları Cumhuriyet’in Yurttaşları”, s. 411.

³⁷⁶ A.g.e, s. 435.

yarışması” hakkında yazılar kaleme alınmış³⁷⁷ arkasında dönmelerin olduğu iddia edilmiştir. Yine Eşref Edip *Türkiye’de Dönmelik Tarihçesi* isimli yazılar kaleme alarak³⁷⁸ “Meşrutiyetten sonra memleketimizde masonluğun sevk ve idaresi dönmelerin eline geçti. Milli ve dini sembollere karşı yapılan taarruzların başında dönme yazarlar yer almıştır” diyerek rotayı masonluğa kırmıştır.³⁷⁹ Çalışmanın sonraki başlığında bu kapsamda bir başka düşman kategorisi olan ve her daim Yahudilik’le birlikte ismi zikredilen ve aralarında bağ kurulan masonluk ele alınacaktır.

2.4. MASONLUK ve DÖNMELİK

Cumhuriyet İslamcılığının komünizm ve antisemitizm dışında kendisine has taraflarından biri de antimasonik damarıdır. Bu dönemki İslamcı söylemde masonluk, nefret ilişkisinin temel aktörlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, çalışma içinde II. Dünya Savaşı sonrası İslamcılığın, daha mikro düzeyde ise Sebilürreşad’ın masonluğu ele alışı incelenecektir. Dolayısıyla masonluğun tarihi, örgütsel yapısı ve dünyadaki konumu gibi hususlar çalışmanın kapsamında değildir.

Cumhuriyet’in kurulmasından sonra henüz Mustafa Kemal hayattayken 9 Ekim 1935 tarihinde kapatılan³⁸⁰ mason localarının 1948 yılında çok partili hayata geçilmesinden kısa süre sonra tekrar açılması beraberinde yeni tartışmalar getirmiştir. Mason localarının yeniden açılmasıyla mason karşıtlığı da tırmanmaya başlamıştır. Bu çerçevede İslamcı dergilerde masonlukla ilgili yazılar geniş yer bulmuş, masonluk faaliyetleri sürekli gündemde tutulmuş ve masonluk-komünizm-siyonizm arasında irtibat kurulmaya çalışılmıştır. Bu yazılarda masonluk, ekseriyetle İslamcı ve milliyetçi tonlamalarla kıyasıya eleştirilmiştir. Gizliliğe dayalı örgütlenme biçimi, mason

³⁷⁷ “Müslümanlar Kendi Memleketlerinde Garip mi Kaldılar”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 135, s. 146. ve “Millî Mücadelede Milletin Atatürk İnkılabına Medyun Bulunduğu İddiası Asla Doğru Değildir”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 137, Ekim 1952, s. 180-181.

³⁷⁸ Eşref Edip, “Türkiye’de Dönmelik Tarihçesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 4, Haziran 1948, s. 55.

³⁷⁹ Eşref Edip, “Dönmeliğin Türkleştirilmesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 140, Aralık 1952, s.226-232.

³⁸⁰ Orhan Koloğlu, *Cumhuriyet Dönemi Masonlar*, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2013, s. 88.

localarının doğrudan doğruya komploların öznesi olarak kurgulanmasına yol açmıştır. Masonların Türkiye’de Müslümanların dinine karşı düşmanca politikalar uygulayan perde arkasındaki odaklar olduğu sürekli gündemde tutulmuştur.

İslamcı düşüncede en genel anlamda “masonların yaşadıkları yerlerin idarelerini ellerine almak amacıyla devlet adamlarını derneklerine üye yapmak adına cansiperane çalıştıklarına” ve buradan da yola çıkarak “bir zümre ve cemiyet olarak gizli yollarla ve sinsi hareket ederek milletleri idareye yeltendiklerine” hükmedilir.³⁸¹ Popüler söyleme paralel olarak “beşeriyete hizmet” şiarıyla aslında milli ve dini değerleri topyekûn karşılarına alarak, Türkiye’yi içten çökertmeye çalıştıkları üzerine durulur. Bu söylem masonların toplumsal hayatta görünmezliği üzerinden kendisini kurar. Burada masonların kendi örgütsel kimliklerinden soyutlanarak, her türlü “maske” altında en kritik yerlere nüfuz ettikleri iddiası gündeme getirilir. Amaçlanan ise komünizm karşıtı söylemde olduğu gibi “dışarı”da bildiğimizin aslında düşündüğümüzün tersine her yerde olabileceği ihtimaliyle bir yüzleşme niteliğindedir. Mesaj açıktır: Masonlar içimizde, uyanık olalım!³⁸²

Masonların “her işin arkasında, görünmeden var oldukları” tezi beraberinde komploculuğu gündeme getirir. “Dini ve milli değerlere düşman” telakki edilen masonluk komplo teorilerinin merkezine yerleştirilmiştir.³⁸³ Komploculuk ise daha önce işaret edildiği üzere abartıya ve kurguya dayanmaktadır. Nitekim padişahların tahtan indirilmesinden imparatorluğun çökmesine, Atatürk’ün ölümünden, askeri müdahalelere ve hükümet değişikliklerine kadar farklı tarihsel bağlamlarda ve farklı dinamiklerle gerçekleşen pek çok hadise, mason faaliyetlerine ve masonları yönettiği iddia edilen

³⁸¹ “Farmasonluk Tarikatı Kapanıyor”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 94, Ocak 1951, s. 300-302.

³⁸² Aylin Özman, Kadir Dede, “Türk Sağı ve Masonluğun Söylemsel İnşası: İktidar, Bilinmezlik, Komplo”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, 2016, s. 181.

³⁸³ Öte yandan komplo teorilerinin karmaşık siyasal ve toplumsal meselleri basit değişkenlerle, indirgemeci bir perspektiften açıklıyor olması bu çevrelerin işine de gelmiştir. Özgür Taburoğlu, “Komplo Teorileri: Modern Sonrasının Politik Tahayyülleri”, *Birikim*, Sayı 235, 2008, s.36.

Yahudilerle-siyonistlerle irtibatlı olarak değerlendirilmiştir. Yahudi karşıtlığı ile meşhur Cevat Rifat Atilhan bu düşüncenin en açıklayıcı satırlarını ortaya dışa vurmuştur: “Memleketimizde ne gibi siyasi hareket ve teşebbüsler meydana gelmişse, başımızdan ne gibi felaketler geçmiş ise hepsinden farmasonlar mes’ul, hepsinde masonların parmağı bulunmaktadır.”³⁸⁴ Atilhan, “kriz, ayaklanma ve savaşların arkasında” daima masonların bulunduğuna dair sarsılmaz bir inanca sahiptir.³⁸⁵

Sebilürreşad’ın çıkış amacının ortaya konulduğu ilk yazısında yer alan şu satırlar daha ilk baştan Masonluğun düşman kategorisi içinde kendisine yer bulduğunun kanıtıdır: “Gözleri kıpkızıl bir hale gelen farmasonluk, intikam ateşiyle yanmakta ve azgınlığını öyle bir seviyeye getirmiştir ki din kitaplarından ayetleri kaldırmış, camilerde kuran ezberi yapanları ‘suçüstü’ yakalattı. Laiklik örtüsüne bürünerek komünizmin temellerini kurmaya çalıştı.”³⁸⁶ Metin esas itibariyle tek parti dönemi laiklik politikalarının masonluk ve komünistlik üzerinden kurgulanan örtük bir eleştirisidir. Bu bağlamda, İslamcılar için masonlukla mücadelenin arka planındaki bir diğer düşmanın yaklaşık çeyrek asır süren tek parti dönemi ve Kemalizm olduğunu söylemek mümkündür. Masonluğun “yirmi küsur sene din cephesini dövdüğü, manevi hudutların duvarlarını yıktığı”³⁸⁷ ifadelerinde hedef alınan esas odakların kim olduğu açığa vurulmaktadır. Bu bağlamda dine ve maneviyata zarar veren aktörlerin aynı zamanda mason olduğuna da işaret edilmiştir. Üçüncü bölümde derginin tek parti dönemiyle ilgili bakışını yansıtan satırlarda da görüleceği üzere Atatürk imgesi dergide oldukça işlevsel ve pragmatik bir mahiyette kullanılmıştır. Bir taraftan tek parti döneminde uygulanan politikalar kıyasıya eleştirilip bu dönemin “dalalet devri” olduğu zikredilirken diğer taraftan İslamcıların “öteki” olarak

³⁸⁴ Cevat Rifat Atilhan, “Siyonizm’in Beşinci Kolu Masonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 226, Ağustos 1956, s. 14-16.

³⁸⁵ Cevat Rifat Atilhan, “Garb Memleketlerinde Masonların Yırtılan Maskesi,” *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 222, Haziran 1956, s. 243-246.

³⁸⁶ “Allah’ın İnayetiyle Sebilürreşad’a Başlıyoruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948, s. 2.

³⁸⁷ “Din Düşmanı Komünizmle Mücadele İçin Manevi Enerji Lazım”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 2, Mayıs 1948, s. 29.

gördüğü bir zümrenin dernek ve localarını kapatması için devleti göreve çağırmaları ve Atatürk imgesine başvurulması paradoksal bir durumu yansıtmaktadır.

Sebilürreşad'ın yazarlarına göre “masonluk, din, milliyet, ahlak, fazilet, anane, aile, asalet, hükümet ve hülasa her iyi ve meşru şeyin amansız düşmanıdır.”³⁸⁸ Bir “hücum ve fesat vasıtasıdır.”³⁸⁹ Dini tahkir ve tezyif, masonluğun en birinci vazifesidir. Ayırıcı vasfı ise “insana ilahlık atfeden korkunç bir ilhad (sapkınlık) şebekesi” olmasıdır.³⁹⁰

Masonluk diğer yandan, çalışmada alıntılanan farklı pasajlarda da anlaşılabacağı üzere diğer “yıkıcı” fikriyat ve düşüncelerle ittifak halinde olduğu teziyle gündeme getirilir. Eklemlenme çoğu kez birbiri ile ilişkilendirilen “düşman” imgelerinin amaçlarında bir birliktelik olduğu savıyla ve ortak nitelikleri haiz oldukları düşüncesinden hareketle aralarında bir yakınlık/iş birliği olduğuna dair kurgu temelinde dile getirilmektedir.³⁹¹ Farmasonlarla komünistlerin “din ve iman düşmanlığının” birbiriyle örtüştüğü savunulmuştur. Yani her iki teşekkül de devletin ortadan kaldırılması, İslam'dan uzaklaştırılması konusunda mutabıktır. Bu düşmanlara karşı koruma kalkını olarak yine komünizm karşıtı mücadelede olduğu gibi dine ve maneviyata işaret edilmiştir: “Farmasonluk ile komünistlik Yahudi ananın iki öz evladı, iki öz kardeşidir.”³⁹² “Allah, iman ve milliyet düşmanıdırlar. Farmasonlara, Marksistlere, Komünistlere ve özellikle Yahudi karakterine sahip tüm akımlara karşı mücadele edebilme imkânını sadece din verebilir” denilmiştir.³⁹³

Bu husus İslamcı dergilerde masonluğun söylemsel inşasına dair perspektifin tanımlayıcı niteliklerinden biridir. Farklı düşman imgelerinin birbirleri ile

³⁸⁸ Cevat Rifat Atilhan, “Türkiye’de Farmasonlar: Din Düşmanı Kızıl ve Sinsi Tehlike”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948, s. 9

³⁸⁹ Binbir Hadis Şarihi Arif, “Farmasonluk Yıkıcı Siyasi Bir Şebekedir”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 40, Nisan 1949, s. 232.

³⁹⁰ Cevat Rifat Atilhan, “Farmasonluk ve Dinsizlik”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 35, Mart 1949, s. 155.

³⁹¹ Özman, Dede, a.g.m, s. 188.

³⁹² Cevat Rifat Atilhan, “Farmasonların Din Düşmanlığı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 3, Haziran 1948, s. 43.

³⁹³ A.g.m, s. 43.

ilişkilendirilmesi/eşleştirilmesi eğiliminin masonluk özelindeki yansımalarıdır ki bu aynı zamanda masonluğa atfedilen konuma dair ipuçlarını barındırır.³⁹⁴ Masonluğun ilişkilendirildiği yapıların başında siyonizm-Yahudilik gelmektedir. Dergide çıkan yazılarda masonlukla Yahudilik özdeş, iç içe ve birbirinden ayrılamaz yapılar olarak sunulmuştur. İslamcıların masonluğu “dinsizlik” diye kabul ettikleri bir zeminde, masonluğun simge ve ritüellerinden bazılarının Yahudilerin bazı sembolleriyle örtüşmesi kapsamında masonluk her daim Yahudiliğin destekçisi, bir kolu ve ortağı olarak kabul görmüştür. Mason toplantılarının ve ritüellerinin gizli olması yüzünden de masonlar İslam’ı yıkmak amacıyla “Yahudiliğin cihan hâkimiyeti” amacına hizmet eden ve Yahudiliğin emrinde olan gizli bir tarikatın mensupları olarak görülmüşlerdir.³⁹⁵ Mason karşıtı duruşun en hararetli savunucularından Sebilürreşad dergisinin sekizinci sayısından itibaren yayımlanan bir dizi makalede antisyonizm ile masonluğa karşı duyulan antipati birleştirilerek, masonluğun siyonizm ve komünizm kadar tehlikeli bir Yahudi icadı olduğu öne sürülür. Atılhan’a göre “Farmasonluk her milletin imanlı halkından intikam almak için ortaya çıkmış bir Yahudi oluşumdur. Âdetleri, gelenekleri, sembolleri, dili ve bütün gülünç ve iğrenç kurallarıyla Yahudiliğe aittir.”³⁹⁶ Buradan yola çıkarak farmasonların İsrail’in hizmetçileri olduğu ve Yahudilikten başka bütün dinlerin yok olacağı beklentisi içinde olduğuna parmak basılmıştır.³⁹⁷

Bu bağlamda Müslüman-Türk toplumunu çökertmek için sürekli iş birliği ve dayanışma içerisinde tahayyül edilen masonlar, Yahudiler, gayrimüslimler, dönmeler, komünistler “öz”e “yabancı” gruplar olarak tarih sahnesine yerleştirilirler. Dergiden alıntılanan metin bu bağlamda tipik bir örnektir:

³⁹⁴ Özman, Dede, a.g.m, s. 198.

³⁹⁵ Bali, *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, s. 315.

³⁹⁶ Cevat Rıfat Atılhan, “Mukaddesat Cephemize Yapılan Tecavüz”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 254, Ekim 1957, s. 54.

³⁹⁷ Cevat Rıfat Atılhan, “Gözcü Kulesi Teşkilatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 225, Temmuz 1956, s. 393-396.

*Siyonistler, masonlar, komünistler müştereken, manevi cephemizi hedef tutan umumi taarruzlarına geçtiler. Dinimizi, iman ve akidelerimizi kökünden kazıyarak, aşılamayan, nüfuz edilemeyen kalemizi içinden çökertmek için uğraşmaktadırlar. Sabatay Sevilerin torunları dönmeler, siyonizmin kuklaları masonlar, Rus uşakları komünistler iş birliği yaptılar; birlikte harekete geçtiler. Bize yani bu vatanın hakiki sahiplerine yaylın ateşi açmaktadır.*³⁹⁸

Cevat Rıfat Atılhan’a göre “farmasonluk siyonizm ve komünizmin uşağıdır. Farmasonluk siyonizm denilen beynelmilel gizli kuvvetin konakçısı ileri karakolu ve yatağıdır... Farmasonluk her gizli teşekkülün başıdır ve her gizli ve bozguncu, beynelmilel ve esrarengiz varlık zehrini ondan alır.”³⁹⁹ Atılhan’a göre dinlere, mukaddesata düşman olan bu yapı siyonizmin beşinci koludur.⁴⁰⁰ Atılhan’ın beşinci kol ifadesini kullanması dikkat çekmektedir. Zira bu söylemde, siyonizm dışarıdan İslam ülkelerini ve Türkiye’yi yıkmaya çalışan bir ideolojiyen içerideki destekçisi de masonluktur. Metinlerde masonluk ve siyonizm kategorilerinin yanına zaman zaman komünizm de eklenir. Bahsi geçen üç “düşman” birlikte zikredilerek bir potaya yerleştirilmeye çalışılır. Masonluk ve komünizm Yahudi’nin tahakküm yolundaki vasıtaları olarak kabul görür.⁴⁰¹

Komünizm ve masonluk arasındaki ilişkinin kurulmasına dair çarpıcı bir örnek de mason derneklerinin kapatılması hakkında Tokat Milletvekili Ahmet Gürkan’ın verdiği takrirdir. Bu belge komploculuğun ulaştığı boyutları göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Gürkan’ın verdiği ve Sebilürreşad’da yayımlanan takrirden “sosyalizmin anasının masonluk olduğu” ileri sürülmüş, Karl Marx’ın “33. dereceden mason” olduğu

³⁹⁸ “Asıl İrtica”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 99, Nisan 1951, s. 381.

³⁹⁹ Cevat Rıfat Atılhan, “Farmason Metotları ve Silahları”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 224, Temmuz 1956, s. 381-382.

⁴⁰⁰ Cevat Rıfat Atılhan, “Siyonizm’in Beşinci Kolu Masonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 226, Ağustos 1956, s. 14-16.

⁴⁰¹ Cevat Rıfat Atılhan, “Türkiye’de Farmasonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 7, Temmuz 1948, s. 102.

ve “komünizm öğretisini masonluğun eşitliği ifade eden işaretlerini alarak yazdığına” parmak basılmıştır.⁴⁰²

Sebilürreşad’da masonlarla ve faaliyetleriyle ilgili kaleme alınan yazıların teması genel anlamda mason derneklerinin “millet ve memleket için zararlı ve gizli tarikat yapılanmaları” olduğu tezidir. Bu sebeple “cemiyetler kanununa muhalif oldukları ve dernek kurarak toplu bir surette faaliyete başlamaları” nedeniyle kapatılmalarının zaruret teşkil ettiği üzerinde durulmuştur.⁴⁰³ Burada dikkat çeken unsur tek parti döneminde gadre uğradığını iddia eden İslamcı cenahın mason localarının yasal olarak Cemiyetler Kanunu çerçevesinde faaliyetlerini sürdürmesine dair takındığı eleştirel tavidir. Bu tepki, bir anlamda İslamcılığın siyasal arenada “kendisine” tanınmayan özgürlüğün “öteki”ne tanınmasına⁴⁰⁴ yaptığı itiraz olarak da okunabilir. Yine söz konusu tavır alışı, devletin kanunlarına itaat ve kanunlarla inşa edilmiş sistemin içinde kalarak siyasete dahil olma isteği yani sistemi reddetme radikalliğinden uzak olma belirtisi olarak da okumak mümkündür.

Mason localarının 5 Şubat 1948 yılında tekrar açılması⁴⁰⁵ dergide sert bir karşılık görmüş bu meseleye dair çok sayıda yazı kaleme alınmıştır. Ancak verilen tepkilerin kaynağında meşrulaştırıcı bir unsur olarak Atatürk’ün adının zikredilmesi ilginçtir. Zira bir taraftan masonluğu tek parti dönemi icraatlarının temel sorumlusu gören dergi yazarları, diğer taraftan Mustafa Kemal’in bu “bozguncu” ve “gizli”⁴⁰⁶ yapıyı haklı olarak kapattığını ifade etmişlerdir. Masonluğun beynelmilel bir teşkilat olduğu ve “dış

⁴⁰² “Din ve Milliyet Düşmanı Farmasonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 103, Mayıs 1951, s. 41.

⁴⁰³ Eşref Edip, “İfratın Menfur Taassubu”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 32, Şubat 1949, s. 98-103.

⁴⁰⁴ Özman, Dede, a.g.m, s. 174-175.

⁴⁰⁵ Koloğlu, a.g.e, s. 107.

⁴⁰⁶ Atatürk’ün ilga ettiği mason localarının Türkiye Mason Derneği adı altında tekrar açılması münasebetiyle masonların Türkiye üstadı azamı Doktor Mim Kemal Öke’nin “Masonluğun Mahiyet ve Maksudı” başlığıyla Cumhuriyet gazetesinde bir yazısı çıkmıştır. Öke, yazısında masonluğun “ahlak prensiplerini telkin eden estetik bir terbiye müessesesi, hurafe ve taassupla mücadele eden bir içtimai müessese” olduğu tezini işlemiştir. Buna karşın derginin yazarlarından Raif Ogan da “o halde neden bu işleri açıktan yapmaz da birtakım hurafelere, masallara, rivayetlere, çok iptidai gelenek ve göreneklere, sırlara ve gizliliklere bağlarsınız?” diye sormaktadır. “Atatürk ve Farmasonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 25, Aralık 1948, s. 393-394.

mihrak”larla bağlantılı bir yapı olduğu tezi sürekli işlenmiştir. Mason localarını kapatması “Atatürk’ün yaptığı işlerin en büyüğü ve önemlisi” olarak görülmüştür.⁴⁰⁷

Mason localarının tek parti döneminde kapatılmaları ve sonrasında çok partili hayata geçişle birlikte tekrar açılmalarına tepki gösterenlere masonların üstadı azamı olduğu düşünülen Mim Kemal, şu ifadelerle cevap vermiştir: “Memlekette meydana gelen siyasal olaylar bir an için bizi mesaimizden men etmişti. Bu yalnız bizimle ilgili değildi, Türk Ocakları ve Kadınlar Birliği gibi teşekkülleri de kapsama dahil etmişti. Atatürk mason teşekküllerine büyük önem vermiş ve her yıl üç bin lira yardımda bulunmuştur... Atatürk mason teşekkülünü kapatmamış siyasal şartlar o günün koşullarında böyle olmasını gerektirmişti.” Bu iddialara mukabil Sebilürreşad yazarları Atatürk’ün masonluğu memleket menfaatlerine aykırı görerek men ettiğini dile getirmişlerdir. Atatürk’ün mason localarını beynelmilel birer teşkilat olmaları ve inkılap kanunlarına aykırı olmalarını gerekçe göstererek kapattığı ileri sürülmüştür.⁴⁰⁸

Eşref Edip, Türkiye Mason Derneği’nin 12 Aralık 1948 tarihli ilanında toplantı yapılacağı ve şubeler açılacağını duyurmasıyla “farmasonluğun din ve milliyet düşmanı, beynelmilel, bozguncu bir teşekkül olduğunu, siyonizmle el ele vererek dinsizlik yaydığını” ifade etmiştir. “Atatürk mason şebekesini dağıtmıştır. Bu yüzden Atatürk’e düşman oldular ve ancak o öldükten sonra harekete geçtiler.” demektedir.⁴⁰⁹ Edip bu mesele üzerinden dönemin CHP’sine de yüklenmektedir. CHP’nin mason localarının tekrar açılmasına izin vermesini eleştirdiği yazısında “Tahsin Banguoğlu⁴¹⁰ eğer

⁴⁰⁷ Bu minvalde, Atatürk’ün vaktiyle bir akşam sofrasında mason locaları hakkında söylediği olumsuz ifadelere şahadet etmiş olması sebebiyle Millet Partisi Başkanı Hikmet Bayur’a Eşref Edip tarafından açık mektup yazılmıştır. Mehmet Raif Ogan, “Mason Tarikatının Türkiye’de Cemiyet Kurması Türk Kanunlarına Tamamıyla Aykırıdır”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 30, Şubat 1949, s. 80.

⁴⁰⁸ “Tarihi Bir Hadisenin Hakikati”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 169, Mart 1954, s. 297-299.

⁴⁰⁹ Eşref Edip, “Farmasonluk Atatürk Yolu mudur?”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 24, Aralık 1948, s. 376-377.

⁴¹⁰ Tahsin Banguoğlu, tek parti döneminin milletvekillerindendir. 1946’dan 1948’e kadar Halkevleri’nin Başkanlığını üstlenmiştir. 1948-1950 yılları arasında DP iktidarı öncesinde II. Hasan Saka ve Şemsettin Günaltay kabinelerinde Millî Eğitim Bakanlığı yapmıştır. Bkz. Osman Fikri Sertkaya, “Hasan Tahsin Banguoğlu”, *DİA*, Cilt 5, İstanbul, 1992, s. 57-59.

hakikaten Atatürk inkılapçısı ise, niçin Atatürk'ün kapattığı farmason ocaklarının açılmasına bir şey demedi ve demiyor?" diye sormaktadır.⁴¹¹

Masonluğun gizli bir teşekkül olduğu vurgusu derginin satırlarında sürekli canlı tutulmuştur. Bütün gayret ve çabalara rağmen kendisini saklayabilen, perde altında iş yapan takiyyeci bir yapı olarak telakki edilmiştir. Perde altında iş görmesi ve gayesine ulaşmak için nasıl hareket ettiği dergide şu satırlarla tasvir edilmiştir:

*Cemiyet arasında herhangi bir cereyan belirmeye, inkişaf etmeye başlarsa onu elleri altına almak masonluğun umdesidir. O cereyan ister dini, milli olsun ister içtimai ve siyasi. Masonluk ne yapar eder o cereyanın başına geçer, kendi maksadına göre ona bir istikamet verir, o cereyan kendi gayesine aykırı olsa da. Böyle yapmakla o cereyanın samimi taraftarlarının başa geçmesine mâni olur, tabii inkişafını önler, kendi aleyhinde bir istikamet almasına meydan vermez. Bir müddet o cereyanın mürevvici gibi görünür. Sonra yavaş yavaş o cereyanı köreltmeye bozmaya dejenere etmeye başlar. Çünkü siyonizmin emirberi olan onun gayesine hizmet eden masonluğun din ve milliyete karşı tabii ve fitri müthiş bir kin ve husumeti vardır.*⁴¹²

Masonların “görünmezliği” aynı zamanda toplumsal ve siyasal alanı kuşattığı tezi mason iktidarının belirleyici boyutu olarak sunulmuştur.⁴¹³ Derginin başyazarı Eşref Edip, Demokrat Parti’nin büyük kongresinin masonluğun kaldırılmasına karar vermesine rağmen bu işlemi yapacak merkez heyetine masonları seçmesinin kasıtlı olmadığını savunur. Çünkü Edip’e göre “onlar cinler, periler gibi gizlidirler.” DP kongresindeki delegeler onların mason olduğunu bilecek durumda değildir?⁴¹⁴ Yine benzer bir yaklaşım

⁴¹¹ Eşref Edip, “Medreselere Aslan, Farmasonluğa Karşı Serçe”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 26, Ocak 1949, s. 12.

⁴¹² “Kurana Karşı Suikasd”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 252, Eylül 1957, s. 18.

⁴¹³ Özman, Dede, a.g.m, s. 197.

⁴¹⁴ “İslam Cephesinin Bir Kalesi Sükût Etti”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 135, Eylül 1952, s. 147. Eşref Edip Ahmet Hamdi Akseki’nin selefi konumunda olan ve 1941-1947 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Şerafettin Yaltkaya’nın da Farmasonların ileri gelenlerinden Adnan Adıvar’ın delaletiyle Başkanlığa getirildiğini düşünür. Bkz: Eşref Edip, “Hakka Arka Çevirenlerin Akıbeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 78, Mayıs 1950, s. 35. Ayrıca devlet kadrolarında pek çok masonun bulunduğu da değerlendirilmektedir. Antimasonik söyleme rağmen, *Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar* büyük locasının Üstadı-ı Azamı Ahmet Salih Korur uzun yıllar Başbakanlık Müsteşarlığı yaptığı gibi MİT müsteşarlığı da yapmıştır. Bir diğer MİT müsteşarı Celal Tevfik Karapasan da masondur. Bkz: Tanel Demirel, *Türkiye’nin Uzun On Yılı Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 134.

da *Malatya Hadisesi* sonrası *Büyük Doğu mecmuasının* kapatılması üzerine gösterilmiştir. Başbakan Menderes'in desteğini çekmesiyle böyle bir karar verildiği ve bu kararın arkasında da masonların olduğuna işaret edilmiştir. Dergide masonluğun gücünün sınırları öylesine ileri bir noktaya götürülmüştür ki “bütün kuvvetlerin fevkinde hâkimi mutlak” olduğu iddia edilmiştir.⁴¹⁵

Sebilürreşad, masonlukla ilgili haber ve analizlerin yanı sıra bu meseleye dair devlet ricalini ikaz eden yazılar da ihtiva eder. Fikirlerinden ziyade istihbaratçılığı ve muhbirliği ile öne çıkan bu yazılarda mason dernekleri ile ilgili ikazlar yapılmış ve bu derneklerin kapatılmasına olan inancın gerekçelerine yer verilmiştir. Bu yazılardan biri de M. Raif Ogan'a aittir. İhbar yazısında “İçişleri Bakanı ve milletvekillerinin dikkati nazarlarına” notuyla “tarikatların ilga edilmiş olmalarına rağmen dalalet ocağı olarak işlev gören mason derneklerinin kapatılması” talep edilmiştir. Masonluğun gizli bir tarikat yapılanması olduğunu ifade eden Ogan, masonluğun gizli kitapları olduğuna dikkat çekerek kitaptan bazı bölümleri de bu ihbar yazısına eklemiştir.⁴¹⁶

Masonluğun “Yahudi ananeleri ve hurafeler üzerine kurulduğu”, mestur (örtülü) ve mahfuz (gizli) bir tarikat olduğu tezi masonluğun Bektaşilik ve Batınilik'le de irtibatlandırılmasını gündeme getirmiştir.⁴¹⁷ Sebilürreşad buradan hareketle geleneksel İslami düşünceye mutabakatla heterodoks olana, Bâtınilige ve Aleviliğe de karşı bir duruş sergilemiştir. Bu bağlamda, çalışmanın sonraki başlığında Sebilürreşad'ın heterodoksiye karşıtlığı ele alınacaktır.

2.5. HETERODOKS İNANÇLAR: BÂTİNİLİK, BAHÂİLİK ve ALEVİLİK

İslamcılığın yeniden canlanıp inkişaf ettiği bu dönemde heretik inançlar dinsel açıdan İslamcılığın sosyopolitik “öteki”leri muamelesi görmüşlerdir. Ancak bu kadarla

⁴¹⁵ “İslam Cephesinin Bir Kalesi Sükût Etti”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 135, Eylül 1952, s. 147-148.

⁴¹⁶ Mehmet Raif Ogan, “Tarikatlar İlga Olundu Fakat Mason Tekyeleri İşliyor”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 80, Haziran 1950, s. 78-80.

⁴¹⁷ M. Raif Ogan, “Masonlukta Teslis”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 34, Mart 1949, s. 135.

kalmamış söz konusu inanç biçimleri dönemin İslamcılarını bir arada tutan işleve de sahip olmuştur. İslamcılar için “ortak düşman” kategorileri arasında yer alan komünizm, siyonizm-Yahudilik ve masonluk gibi imgelerin yanına heterodoks inançlar da dahil edilmiştir.

Bütün dinlerde dinin bazı yorumlarını “gerçek”, geçerli ve “hakiki” gösterip diğer alternatif yorum ve anlayışları yanlış, geçersiz ve sahte gösteren kesimler bulunur. Kendilerinin üretmediği dinsel yorumları “sapkınlık” suçlamasına maruz bırakan bu yaklaşım “makbul” (ortodoks) olanın dışındaki “heterodoks” inançları⁴¹⁸ bastırmaya, hatta ezip tasfiye etmeye çalışır. Hakikatin bilgisinin kendilerinde olduğuna inanan mutaassıp tavır, kendi geliştirdiği yorumunun “mutlak” olduğuna inanır. Dinin geleneksel formlarına ve söylemlerine sadakatle “düzen dışı” gördüğü inançlarla mücadele eder. Ortodoks dindarlığı hakikat olarak kabul eder ve onu eleştiriden vareste tutar. Dolayısıyla hakikate ve doğrunun künhüne vâkıf olmanın farklı yollarla mümkün olabileceğini reddeder.⁴¹⁹ Dinin tarihe ve zamana göre farklı özellikler geliştirdiğini dikkate almaz.

Mutlak gerçeğe, “ilahi hakikate” sahip olma iddiası ve nihayetinde bunu herkese zorla kabul ettiren bu entegrist tutum, gerçekliğin tek boyutlu olduğuna işaret eder. Bu yaklaşım tarzının faydası daha kolay yönetebilmeyi de beraberinde getirmesidir. Çünkü modern bir ideoloji için tek tipleştirilmiş bir topluluğun ve bir kafa yapısının daha kolay kontrol altına alınabilir ve daha rahat bir istikamete doğru sevk edilebilir oluşu cezbedicidir. Tek tipleşmenin ilmi ve kültürel karşılığı yeni yorumlara açık olmaması,

⁴¹⁸ “Kavram olarak ‘kabul gören öğreti’ anlamına gelen Ortodoksi, bir dinsel inancın dinsel otorite tarafından sahiplenilen, resmi olarak kabul edilen ve topluma enjekte edilen şeklidir. Heterodoksi ise aynı inancın bazı kesimlerce benimsenip hayata geçirilen ve genellikle de yönetenlerce temsil edilen dinselliğe karşı konumlanmış ve doğal olarak da onlar tarafından reddedilip dışlanan biçimdir. Bu çalışma kapsamında yer alan heterodoks İslam ise İslam öncesi inanç motifleri, eski ritüeller, atalar kültü, Gök Tanrı telakkisi, Budizm, Şamanizm’den esintilerle karşımıza çıkar. Şii-Safevi devletinin iktidara gelmesinden bu yana heterodoksi bir kenara itilmiş olup Sünnilik, Anadolu-Türk -İslam coğrafyasında ortodoks bir merkezi konum arz eder. En önemlisi de neyin ortodoks neyin Heterodoks olduğuna/olacağına iktidar mekanizması karar vermektedir.” Atay, a.g.e, s. 82.

⁴¹⁹ Kazım Özdoğan, “Hangi İslam, Neden “Sol İlahiyat?”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 102.

daha kolay anlaşılır kuşatılabilir/herkes tarafından eşit seviyede ve aynı şekilde idrak edilebilir olmasıdır. Bu yaklaşımın inanç boyutundaki yansıması ise, farklı mezhep ve meşreplerin biriktirdiği “tarihte kalmış” tartışmalardan uzak, teoriden ziyade pratik olanı öne çıkaran, bir yük haline gelen tarihi mirasın ve ilmi-kültürel birikimin bağlayıcılığından ve teferruatından kurtulmuş bir din anlayışıdır.⁴²⁰ Tavır alışlardaki çoğulculuğun önüne geçilmesi amacıyla kendi anlayışını dikte eden mütecanis bir din yorumu ortaya çıkarılır. “Hangi din?” sorusu, bu nedenle anlamsız değildir. Tartışma din hakkında söylenmiş sözlerle mi, dinin iç referanslarına mı, yorumlanma biçimine ve tarihselliğine mi yoksa o sözlerin arkasındaki niyete mi bakmak gerektiği soruları üzerinden ilerler.⁴²¹

İslami neşriyatın yeniden güçlenmeye başladığı kırklı yıllarda “hakiki Müslümanlık” ve “hurafe” vurgularında bir artış görülmektedir. Aslında bu edebiyat muhalefeti sindirmek, din merkezli muhalif fikirleri gayrimeşru ilan etmek için kullanılan bir tarzdır. Diyanet de bu kapsamda tarihi boyunca “halk Müslümanlığına”, bir başka deyişle empoze etmek istediği kendi din anlayışının dışındaki geleneksel manevi fikirlere ve teamüllere hurafe demeyi tercih etmiştir.⁴²² Bu bakış açısıyla İslam’ın yerel ve tarihsel bağlamlarda sergilediği söylem ve çeşitlilik görmezden gelinir. Hurafelerin dinden çıkarılmasıyla dinin toplumu ve vicdanları “tertipledecek” bir mekanizma olduğu değerlendirilir.

“Hurafe”yle olan mücadelede hukuk disiplininin İslam inancındaki karşılığı olarak düşünülen katı “fıkıhçı” anlayış gündeme getirilmiştir. Bu suretle ilahi olanın toplumsal ve siyasal bir dile tercüme edildiği süreç daha ön plana çıkarılmıştır.⁴²³ Ancak

⁴²⁰ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 205.

⁴²¹ Burhan Sönmez, “Kötülük ve Aşk arasında: Sol İlahiyat!”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 59.

⁴²² İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 165.

⁴²³ İslam hukukunun karşılığı olan fıkıh, gündelik hayatın tüm ayrıntılarını tertip eder, tasnif eder ve not verir. Sönmez, a.g.m, s. 58.

fıkıhçı anlayışın kutsal kitabın tenzil edilmesinden sonra ortaya çıkan bir tercih ve okuma yöntemi olduğu pek dikkate alınmaz. Fıkıh, Kuran'ın ne söylediğinin değil, bazı Müslümanların Kuran'ın ne söylediği konusunda düşündüklerinin belirleyici olduğuna vurgu yapar. Söz konusu perspektifin vardığı yer kendi Kur'an okumasına aykırı bütün yorumları mürted (dinden çıkmış) ilan ederken⁴²⁴ kendisiyle barışık olanın makbul ve meşru görüldüğü, “öteki”lerin ve muhalefette olanların sahip çıktığı her türlü düşüncenin ve pratiğin dışlandığı bir zemin ihzar etmektedir.

Ortodoks olanın kitabiliğe, püritenliğe ve İslam'ın zahiri (exoteric) bilgisine istinad eden kurumsallığına karşın heterodoks olan dinin batını (esoteric) boyutuna dair yorumlar üretir.⁴²⁵ Şifahi, geleneksel ve yarı mitolojik öğretilere dayanır.⁴²⁶ Kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarıla gelmiş “efsaneler”, “hikâyeler” ve öğretiler barındırır.

İslamcı söylemin güçlenmeye başladığı bu dönemde tek parti dönemi pratiklerini savunan gazeteciler ve politikacılar sık sık *Alevilik*, *Bektaşilik*, *Bahailik*, *Hurufilik* ve *Mevlevilik* gibi heretik inançlara vurgu yapmaya ve bu çeşitliliği ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Bu inanç biçimlerine tahşidatın Sünni İslamcı tonlamaları frenlemek ve dinin daha “yumuşak tonlu” yorumlarına kapı aralama amaçlı olduğu düşünülebilir.⁴²⁷ Buna mukabil İslamcı basın da ana dini gövde olan Sünnilik üzerindeki ağır baskıları hafifletmek ve onu dönüştürme/biçimsizleştirme teşebbüslerine mâni olmak istemektedir.⁴²⁸ Ancak İslamcı yayınlar arasında geleneksel İslamcılığın en katı savunucusu olarak görülebilecek Sebilürreşad'ın ezoterik inançlara karşı takındığı tavır bu inanç biçimlerini komünizm, masonluk, Yahudilik ve Mecusilik'le özdeş görme derecesine kadar ileri gitmiştir.

⁴²⁴ Murat Utkucu, “Kapının Önündeki Duvarı Yıkma İçin”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 122.

⁴²⁵ Ocak, a.g.e, s. 181.

⁴²⁶ A.g.e, s. 135.

⁴²⁷ A.g.e, s. 162.

⁴²⁸ Kara, “Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1, s. 114.

Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin söyledikleri Sünni akide dışında kalan mezheplere menfi bakışın örnekleri arasındadır. “Ehli Beyte muhabbet perdesi altında Yahudilik ve Mecusilik’ten ibaret olan Rafizilik tarikatının kurulduğunu” ifade eden Akseki, “maksadın Müslüman itikadını bozmak olduğunu” ifade etmiştir. Söz konusu inanç biçimlerinin “İslamiyet’i içinden yıkmak için gizli cemiyetler kurmak suretiyle” işlev gördüğüne vurgu yapmıştır.⁴²⁹

Sebilürreşad, batını inançları ön plana çıkaran mebzul miktardaki yazı ve kitaplara karşı bu inançları İsrailiyat, hurafe ve batıl inanç edebiyatı üzerinden mahkûm etme arzu içindedir. Dönemin ezoterik inançları “batıl, çürük ve aslı faslı olmayan demode akideler” olarak görülmüş; amaçlarının ise “ihtilafı tazeleyerek körüklemek”⁴³⁰ olduğuna işaret edilmiştir. Buradan hareketle şayet devlet kendi denetiminde din eğitimi vermezse gittikçe artan bu boşluğu “cahil, kötü niyetli” kişilerin dolduracağı uyarısı sıkça tekrarlanır. Zira genel kanı dini terbiyenin kendi haline bırakıldığında çeşitli tarikatların/mezheplerin kaplaması ve toplumsal bütünlüğü bozacağı ihtimallerinin baş göstereceği yönündedir.⁴³¹

Sebilürreşad’da Bâtını inançlar dönüştürülmesi gereken “hastalıklı” ve arkaik yapılar olarak görülmüş ve Sünnilikle tahkim edilmeleri gerektiğine inanılmıştır. Hatta suçlamalar öyle bir raddeye ulaşmıştır ki, bu inançların temel iddiaları ile komünizmin ilkeleri üzerinden özdeşlik kurulmuştur. Komünizme isnad edilecek negatif içerikli tanımlar için İslam tarihindeki bilinçaltından yararlanma yollarına gidilmiştir. Bu duruma örnek olarak Sebilürreşad’da heterodoks inançlara karşıtlığıyla ön plana çıkan Mehmet Raif Ogan’ın yazdıkları gösterilebilir. Ogan, bilhassa *Bahailik* inancına dair yazılarında bu inanç biçimi hakkında *kızıl komünizm* ifadesini kullanmıştır. Ogan’ın düşüncesinde

⁴²⁹ Ahmed Hamdi Akseki, “Gizli Tarikatlar Nasıl Başladı 2”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 25, Aralık 1948, s. 386-387.

⁴³⁰ “Beyanı Hakikat”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 273, Temmuz 1958, s. 355-358.

⁴³¹ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 2, s. 270.

“Kendisini umumi insanlık dini olarak tarif eden Bahailik, İslam mezheplerinden biri değildir; milliyet, vatan müdafaası, millet bağlılığı gibi duyguları yok etmeyi gaye edinmiş, din perdesi ile maskelenmiş ve dini istismar eden komünist” bir yapıdır. Buna kanıt olaraksa *Bahaiyye*’yi anlatan kitapların Tan matbaasında basılmış olması gösterilir. Ogan *Babiye ve Bahaiye*’yi şöyle tanımlamaktadır:

İlmin ilerlemesi karşısında tarih olmaktan başka değer taşımayan eski Yunan felsefesinden din namına dünya üzerinde ne varsa hepsinin en uydurma taraflarından ayetlerin yanlış tevilinden, mevzu hadislerden tasavvuf felsefesinin işine gelen taraflarından faydalanıp da hepsini kendi gayesine göre tahrif etmiş bir teşekküldür.”⁴³² “Bahaiyye İslam dinine hürmet eder gibi gözükür, ancak bu maske altında gizlenerek dinin usulünü yıkmaya savaşıır. Millet ve vatan mefhumları yoktur, bütün dünya insanın vatanıdır” diyerek “kızıl komünistlik doktrinlerini din talimi biçiminde aşılamaaya uğraşıır.”⁴³³

Sebilürreşad dergisinde heretik inançlar arasında yer alan Aleviliğe dair meselelerde daha dikkatli bir dil kullanıldığı gözükse de Hz. Ali’ye yakın ve uzak Alevilik ayrımına gidilmiştir. “Hazreti Ali’nin düşüncesine uzak Alevilik gerek İslamlık gerek Türklük için tahrip, iftirak, sevgisizlik, yıkıcılık, hurafe ve ebatili (batıl) yaymaktan başka bir şey değildir.”⁴³⁴ Ancak bu Alevilik sadece hurafelerle ve “*batılı yaymak*”la sınırlı düşünülmez. İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun *Ulus*’taki yazısında “dini tedrisatın mecburi olmasının memleket nüfusunun önemli bir bölümünü teşkil eden Alevileri ve Kızılbaşları müteessir edeceğini ve ahlaki yozlaşmanın kaynağının dini tedrisatın kaldırılmasında değil, iktisadi tesirlerden kaynaklandığı” düşüncesine Davut Batur, Alevilerin çocuklarını dini tedrisattan uzak tutacağına dair yaklaşımı eleştirerek “Aleviler komünist mi, kızıl dinsiz mi?” diye sormaktadır. Devamında ise pejoratif ifadelerle “üç buçuk Alevi ve Kızılbaş hatırı için bütün Türk milleti bu kızılılık hareketine sürüklenmeye

⁴³² M. Raif Ogan, “Bahailik”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 208, Kasım 1955, s. 121-125.

⁴³³ Mehmet Raif Ogan, “Bahaiyye’nin İslam Dinine Hücumları”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 226, Ağustos 1956, s. 5-9.

⁴³⁴ M. Raif Ogan, “Yeni Türeyen Alevi Misyonerleri”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 39, Nisan 1949, s. 214.

mecbur mudur?” diye sormaktadır. Bu soruların akabinde nihayet Davut Batur ağzındaki baklayı çıkarmış ve “Alevilerin, Kızılbaşların böyle bir davası varsa icabına bakılır. Din dersi görmeyen çocuklar Allah ve peygamber tanımadıkları için elbette ahlaksız olurlar.” demiştir.⁴³⁵

Dergide Hüseyin Cahit Yalçın, Nurettin Artam, Falih Rıfkı, Ahmet Emin ve bilhassa *püşkülsüz* lakabıyla İ. Hakkı Baltacıoğlu’nun Alevilikle ilgili yazdıkları eleştirilerek Alevilerin hukukunu ve Türkiye’deki Alevilerin sayısını dile getirmeleri eleştirilmiş, bu zevatin “mezhep ayrılığını körüklediği, nifak ve ayrılık tohumları serptiği” öne sürülmüştür.⁴³⁶ Ogan, bu kişilerin Alevilerin nüfusuna dair iddialarına mukabil “Alevilerin sayısının bırakın 4 milyon olmasını 300 bini bile geçmediğini” ifade etmiştir.⁴³⁷

Elbistanlı bir araştırmacı Halil Toprak’ın 1956 yılında Alevilik hakkında yazdığı kitabı da yine bu açıdan Sebilürreşad’da tepkiyle karşılanmıştır. Halil Toprak genel hatlarıyla “memleketin öz ve hakiki evlatları Alevilerdir, beş vakit namaz İslam peygamberi sonrasında farz olarak kabul edilmiştir, halkın hacca gitmesi Kuran’da yoktur, farz demek kurnazlıktır, bir yeri daimî olarak kible kabul etmek o nokta veya o şehri putlaştırmak gibi bir şey olur. Allah’u Teâlâ ol ulu Ali’dir.” demiştir. Öztoprak kitabında, “her din ve mezhebin kuruluşunda mevcut olmayan akaid (inançlar) ve kavaid (kurallar) peygamberlerin ölümünden sonra onların teşkilatçıları, havarileri, imamları ve mücahitleri tarafından vazedilir. Sonradan vazedilen bu kaideler zamanla katiyet kesb etmekte ve dinin esaslarından zannedilerek ona göre amel edilmektedir. İşte namaz, oruç, hac, kible ve sair bütün bu ritüeller anlayış farkından kaynaklanmaktadır”⁴³⁸ ifadelerini

⁴³⁵ Avukat Davut Batur, “Aleviler, Kızılbaşlar Komünist midir?”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 90, Kasım 1950, s. 237.

⁴³⁶ Mehmet Raif Ogan, “Aleviler ve Halk Partisi”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 107, Temmuz 1951, s. 104-105.

⁴³⁷ M. Raif Ogan, “Asri Aleviler”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 29, Ocak 1949, s. 63.

⁴³⁸ Yusuf Ziya Çağlı, “Müslümanlığın Temellerine Taarruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 265, Mart 1958, s. 229.

kullanmıştır. Sebilürreşad bu sözleri ehlişünnet akidesinin esaslarını yıkmak ve Aleviliği memlekete yaymak olarak okumuştur. “Namazı ve haccı inkâr eden bu görüşlerin müşrikane olduğu” dile getirilmiştir. “Aleviliğe dair geniş kapsamlı ve sistematik propagandanın kabul edilemeyeceği” vurgulanmıştır. Bu ifadelerin “tecavüz ve küfür olduğu, şirk ve dalalet içerdiği ve fitne-fesat saçtığı” vurgulanarak Diyanet İşleri Başkanlığı göreve çağırılmıştır.⁴³⁹

Dinde reform, mezheplerde içtihat, ibadet dilinde değişiklik ve aklın dini yorumlamada daha öne çıkarılmasına ilişkin tartışmalarda da heterodoksiye ve bilhassa Alevilik meselesine sıklıkla referans verildiği görülmektedir. M. Raif Ogan, Vatan Gazetesi başyazarı Ahmet Emin Yalman’ın Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayımladığı *Keşful Esrar-al Batıniyye ve Ahbar-al Karamita* adlı eserle ilgili makalesine cevaben şayet Alevilik Hz. Ali’ye taraftarlık olarak anlaşılırsa pekâlâ birçok Sünni’nin de Alevi sayılacağını dile getirmiştir. Ancak “Alevilik namı altında mütalaa olunabilecek Bektaşilik, Hurufilik, Noktavilik, Haydarilik, Kızılbaşlık, Ali Allahilik gibi yapıların zındıka olduğunu” iddia etmiştir. “Sırlı inançlar, gizli ayinler ve dağ başında yatan atsız meçhulden şefaathumanlar, mum söndürenler, aleve tapan, posttan himmet bekleyenlerin yolunun batıl olduğunu” belirten Ogan, Şemsettin Günaltay’ın *Hurufattan Hakikata* adlı eserine gönderme yaparak Bâtini inançlarda “helallerin haram, haramların da helal kılmaya varan bir meslek olduğunu” ifade etmiştir. Hatta daha da ileri giderek “bu inanç biçimlerinde kadında, malda ve mülkte iştirak olduğunu ve bunun da ‘kızıl komünistlik’ olduğunu” iddia etmiştir. Dönemin İslamcılarına dair yapılan irtica suçlamasına Ogan’ın da “batılı ve hurafeyi teşvik ve himaye irticadır”⁴⁴⁰ diyerek bu inançları suçlaması bir yandan İslamcı tasavvurun moderniteyle ne kadar hemhal olduğunu göz önüne sererken

⁴³⁹ “Alevilik Propagandası ve İslam’ın Temellerine Taarruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 247, Haziran 1957, s. 349.

⁴⁴⁰ M. Raif Ogan, “Türkiye’de Geriliğin Batıl Tarikatçılık’ın Müdafaası Ahmet Emin’e mi Kaldı?”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 28, Ocak 1949, s. 38-41.

aynı zamanda kendilerine yönelik “irtica” söylemlerine karşı odağı başka bir yöne çevirme gayretini de göstermektedir.

Aynı hat üzerinde tartışabilecek olan Mevlana’yı anma törenleri de dönemin popüler polemik mevzularından biri olarak Sebilürreşad’da yerini almıştır. Mehmet Şevket, Mevlana’yı anma törenlerinin arka planındaki niyeti sorgulamakta “dini hayatın tezahürlerini katı sınırlamalara tabi tutan ve bilhassa tarikatları kapatan bir hükümetin neden Mevlâna için anma töreni düzenlemek istediğini” sormaktadır. Bu faaliyetin zahiri görünüşü altında başka gizli niyetlerin bulunduğunu dile getiren Şevket, “Mevlana’yı anmalarda onu bir İslam büyüğü ve veli olarak göstermekten ziyade bir Türk mütefekkeri ve şairi yahut bir hümanist olarak tanıtmaya gayret edildiğini, Mevlana’nın İslami cephesinin perdelendiğini” düşünmektedir. Bu anma töreni ve komünistler arasında bağ kuran yazar “Mevlana’yı istismar edenler içinde tanınmış ve sicilli komünistlerin olduğuna ve Mevlana’yı istismar edenlere karşı müteyakkız olunması” gerektiğine vurgu yapmıştır.⁴⁴¹ Yine bu minvalde, Mehmet Raif Ogan, “Mevleviliği sadece musiki ve sema cephesinden görenler ne Mevlana’yı ne Mevleviliği hatta ne de tasavvufu anlayabilmişlerdir. Her şeyden evvel Mevlâna İslami ilimlerde vukufiyet kesb etmiş bir din âlimidir” demektedir.⁴⁴² Derginin yazarları, Mevlana’nın araçsallaştırıldığı kanaatindedir. Bu kapsamda, Nurettin Artam’ın yazdığı *Müslüman Çocuklarına Din Kitabı* bahse konu yapılarak kitapta geçen “Mevlâna Şems ile görüştüktan sonra değişti. Mevlâna, Şaman dedelerimizin adetlerini medreselerde diriltiyordu” ifadelerine çok sert karşılık vermiştir. Mevlana’nın Bâtını olmadığı bu iddianın isnat ve iftira olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁴³

⁴⁴¹ Mehmet Şevket, “Laik Bir Devletin Emniyet Sübabı”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 285, Ocak 1959, s. 153-154.

⁴⁴² M. Raif Ogan, “Mevlana’yı Ters Anlayanlar”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 300, Aralık 1959, s. 397-398.

⁴⁴³ “Hazreti Mevlana’ya Büyük İftira”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 25, Aralık 1948, s. 392-393.

Benzer eleştiriler Ziya Şakir'in *Müslüman Çocuğun Din Kitabı* ile ilgili de yapılmaktadır. Burada üzerinde durulan husus ise kitapta batını bir vurguyla Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Hacı Bayram, Mevlâna Celalettin-i Rumi, Abdulkadir-i Geylani, Pir Sultan, Seyrani ve Hatai gibi İslam büyüklerinden misaller verilirken Hasan Basri, Ebu Hanife, Malik Bin Enes, Şafii, Maturidi, Gazali ve Eşari gibi isimlerden örneklerin neden alınmadığıdır. Kitapta “tarikat perdesi altında Pir Sultan Abdal ve Şah İsmail gibi hurufat propagandacılarının”⁴⁴⁴ reklamının yapıldığı kitabın “yanlış akide, asılsız hikâye ve hurafelerle dolu” olduğu iddia edilmiştir.⁴⁴⁵ Dönemin Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu'na *Müslüman Çocuğun Din Kitabı* nedeniyle eleştiriler yöneltilmiştir. “Bu kitap ilmi ve dini yanlışlarla doludur. Şah İsmail Safevi'ye varıncaya kadar birçok tarikat şiirleri Bektaşî ve Kızılbaş nefesleri nakletmekte ve din adına birtakım hurafeler içermektedir.” Buradan hareketle de “Bakanlığınız hurafeler naşiri midir?” diye sorulmaktadır.⁴⁴⁶ Ziya Şakir'in yazdığı *Mezhepler ve Tarikatlar* isimli kitaba da eleştiri getirilerek bu kitabın Alevi-Sünni çatışması çıkarabileceği vurgulanmıştır. “Şah İsmail öldükten dört yüz yıl sonra Müslümanlar arasına fitne sokulduğu” iddia edilmiştir.⁴⁴⁷

Sebilürreşad'da tarihsel hafızanın bir siyasi mücadele aracı olarak kullanılmasına bir diğer örnek Şeyh Bedrettin'le ilgilidir. Bursa cezaevinde tutuklu olan Nazım Hikmet'in verdiği bir röportaj hakkında dergide bir analiz yazısı yayımlanmıştır. Nazım Hikmet verdiği röportajda “Şeyh Bedrettin'in komünistliğini Marks'ın komünistliğinden daha güçlü gördüğünü” belirtmesi sert karşılık görmüştür. “Bedrettin'in dünya uğruna dini yıkmaya cüret eylemiş bir Bâtını ve bir zındık” olduğu ve “Bedrettin'in kendisinden

⁴⁴⁴ M. Naci Saraçlar, “Güzel Bir Gaye İçin Tutulan Yanlış Bir Yol”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948, s. 14.

⁴⁴⁵ M. Naci Saraçlar, “Başbakan Hasan Saka'ya Açık Teşekkür”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 2, Mayıs 1948, s. 21.

⁴⁴⁶ M. Naci Saraçlar, “Millî Eğitim Bakanlığı Hurufat Naşiri midir?”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 8, Temmuz 1948, s. 118.

⁴⁴⁷ Yusuf Ziya Gürkan, “Şah İsmail'in Yeni Propagandacısı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 16, Ekim 1948, s. 244.

önceki Bâtınilerden ilham aldığı⁴⁴⁸ altı çizilmiştir. Benzer şekilde İslami hafızada ismi pek de hayırlı bir şekilde anılmayan Niyazi-i Mısri de gündeme getirilerek onun söylediği rivayet edilen Hz. Hasan ve Hüseyin’in peygamber olduğuna dair iddiaya “Niyazi-i Mısri’nin koyu Kızılbaş olduğu” ifadesiyle karşılık verilmiştir.⁴⁴⁹

Sebilürreşad’ın düşman kategorisi içinde yer alan komünizm, Yahudilik/siyonizm ve masonlukla ilgili yaklaşımlarında nasıl ki bu düşmanlar, birbiriyle eklemlenerek iç içe değerlendiriliyorsa heterodoks inançlarla ilgili kanaatlerinde de benzer bir yol izlenmiştir. Antisemitizmin şaşmaz savunucularından Cevat Rıfat Atilhan söz konusu inançları Yahudilik ve masonlukla ilişkilendirmiştir. Bahailiğin İslam’ın içine dahil edilen bir “fitne” olduğunu ileri sürmüş “Yahudiler ve onların her memleketteki uşakları olan masonlar böyle batıl ve sahte dinlere karşı son derece müsamahalıdır” demiştir.⁴⁵⁰ Ogan’a göreyse bu inançlar “gizli olarak içimize sokulmuştur.”⁴⁵¹ Derginin diğer yazarları ise bu inanç biçimlerini komünizmle irtibatlandırmışlardır. “Bahailiğin komünist prensipleri üzerine kurulmuş olduğunu”⁴⁵² “vatanperverlik ve millet rabıtası gibi yüksek esasları cehalet ve dalalet saydıkları için masonlardan ve komünistlerden müzaheret gördükleri”⁴⁵³ ve “Bahailiğin hakiki bir ışık değil, kopkoyu, kıpkızıl bir dalalet, bir zulmet” olduğu dergide sürekli vurgulanmıştır.⁴⁵⁴ Derginin başyazarı Eşref Edip de bu meseleye dair söz söylemiş *Bahailik Komünizm Prensipleri Üzerine Kurulmuştur* isimli yazısında komünistler, masonlar ve Babiler-Bahailer arasında güçlü rabıtalardan bahsetmiş ve savunmuştur.⁴⁵⁵ Sebilürreşad’da bu ve benzeri yazılarda görüleceği üzere, antikomünist

⁴⁴⁸ M. Raif Ogan, “Batıl Bâtını Davalar ve Bedrettin Simavi”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 63, Ekim 1949, s. 199-200.

⁴⁴⁹ Yusuf Ziya Çağlı, “Sapık ve Gülünç Sözler”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 268, Mayıs 1958, s. 278-279.

⁴⁵⁰ Cevat Rıfat Atilhan, “Bahailik Fitnesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 286, Şubat 1959, s. 168-169.

⁴⁵¹ M. Raif Ogan, “Bahailik Gizli Bir Teşekküldür”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 285, Ocak 1959, s. 147-150.

⁴⁵² “Bahailik Tarikatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 201, Temmuz 1955, s. 7-12.

⁴⁵³ A.g.m, s. 10.

⁴⁵⁴ Osman Ergin, “Bahailerin İçyüzü”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 203, Ağustos 1955, s. 40-42.

⁴⁵⁵ Eşref Edip, “Bahailiğin İç Yüzü, Bahailik Komünizm Prensipleri Üzerine Kurulmuştur”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 283, Aralık 1958, s. 118-122.

mücadelede herhangi bir deliğin açılmaması adına geleneksel İslami dindarlık biçimleri, yani İslam'ın Sünni yorumu, komünizme karşı önemli bir savunma bariyeri olarak algılanmıştır. Bu savunma hattının güçlendirilmesi için heterodoks inançlara karşı aralıksız ve sert bir mücadele yürütülmesi gerektiği düşünülerek o doğrultuda hareket edilmiştir.⁴⁵⁶

Belirtilmesi gerekir ki Sebilürreşad dergisinde antiheterodoksi kapsamında değerlendirilebilecek içerik bu çalışmada atıf yapılanlarla sınırlı olmayıp birçok haber yazısı, makale ve kitap tanıtımı içinde ifadesini bulan bir yaygınlık gösterir. İslam'ın farklı yorumları “mevzu hadis”, hurafe, batıl inanç, eski kültürlerden İslam'a dahil olan unsurlar, İsrailiyat, gayri medenilik ve çağdışılık denilerek dışlanmış, “öteki”leştirilmiş ve hatta düşmanlaştırılmıştır. Bir sonraki başlıkta komünizm, siyonizm-Yahudilik, masonluk ve heterodoksi karşıtlığının yanı sıra derginin “öteki” kategorisi içinde yer alan *tek parti dönemi* ele alınacaktır.

2.6. TEK PARTİ DÖNEMİ ve KEMALİZM

Sebilürreşad dergisi 1 Mayıs 1948 tarihinde tekrar yayın hayatına başlamasından itibaren tek parti dönemi uygulamalarına sıkı bir muhalefet retoriği inşa edip bu uygulamaları eleştirmiştir. Derginin ana kadrosu, sistemin külliye dejenereyona uğradığını ve bunun da yozlaşmaya sebebiyet verdiğini düşünmektedir. Kültürel erozyonun dahildeki esas müsebbibi ise tek partili dönem olarak görülmektedir. Söz konusu dönem Sebilürreşad'da, dinin bastırılmaya çalışıldığı, bir fetret dönemi olarak algılanmış, ezanın Türkçe okunmaya başlaması, cami olan Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi, dini eğitimin engellenmesi, harf inkılabı ve dinde reform tartışmaları üzerinden tek parti dönemi kıyasıya eleştirilmiştir. Dergide, erken Cumhuriyet dönemi bir *ilk günah* olarak ele alınmış ve problemlerin temel kaynağı olarak işaret edilmiştir.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Meşe, a.g.e, s. 235.

⁴⁵⁷ Aynur Demirli, *Demokrat Parti ve Laiklik*, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2020, s. 17.

Tek parti döneminin ideolojisi olarak görülebilecek Kemalizm de her türlü eleştirinin uzantısı şeklinde başvurulmuş bir ilkyardım seti, her şeyin müsebbibi görülen bir “boş gösteren” dir.⁴⁵⁸ Bu çevre mensuplarınca tek parti dönemi “27 senelik istibdat” devridir ve iktidarda olan CHP’ de “dinsiz parti”dir.⁴⁵⁹

Dergide çıkan yazı ve haberlere bakıldığında tek parti dönemi dini pratiklerine cevap vermek ve antitez üretmek amacıyla yayımlanmaya başladığı ileri sürülebilir. Hatta satır aralarına odaklanıldığında “Cumhuriyet tarihini ve Kemalizm’i Batıcı bir travma olarak gördükleri de dile getirilebilir.”⁴⁶⁰ Bu bağlamda, dergi yazarlarından M. Raif Ogan, “zira evvelkiler şarka mensuptur, biz ise garplı olmaya mecburuz” düşüncesiyle vücuda gelen Cumhuriyet inkılaplarının “kör ve batıl bir taklitçilik” olduğunu savunmuştur. Ogan “Halk Partisinin değişmez zihniyetin kökü mazide ne kadar anane ve mefahir varsa atıp yerine tarihle bağdaşmayan şekilleri almaktır”⁴⁶¹ değerlendirmesiyle inkılapların “köksüzlüğüne” işaret etmiştir. Dergide Ogan’ın çerçevesini çizdiği ve İslamcılığın Kemalizm’i okuma biçimi olan “Cumhuriyet modernleşmesinin taklit ve batıcı olduğu” tezi çok revaçtadır. Hukukçu Ordinaryüs Profesör Ali Fuat Başgil, inkılapların “derin bir aşağılık duygusu içinde” yapıldığı kanaatindedir. Bu inkılapların taklitçilik üzerine müesses olduğunu ileri süren Başgil, “ilim, teknik ve metot yerine kabareyi ve müzikholü medeniyet sandılar. Milli ve mazinin her şeyini kötü fakat garbın her şeyini iyi gördüler, hata ettiler. Bu hatalarına halkı da peşlerinden sürüklemek istediler ancak halk direnmiştir.” Başgil’e göre bu direnme “kolektif bir korunma ve varlıkta devam etme insiyakının bir tezahürüdür.”⁴⁶²

⁴⁵⁸ Zeren, a.g.m, 374.

⁴⁵⁹ Tunaya, a.g.e, s. 247.

⁴⁶⁰ Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 12.

⁴⁶¹ M. Raif Ogan, “Türk Medeniyetine Delice Suikast”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 85, Ağustos 1950, s. 147-148.

⁴⁶² Ali Fuat Başgil, “İnkılaplarımıza Dair”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 126, Mayıs 1952, s. 5-7.

Dergide Kemalizm'in kültürel Batılılaşmacılık vurgusuna ve Osmanlı-İslam kültürel mirasından kopuş arzusu gibi kurucu ilkelere itiraz edilmiş ve bu ilkeler dine saldırı olarak nitelendirilmiştir.⁴⁶³ Batıcılığın taklitçilik olduğunu ileri süren yazarlar, bahsi geçen kamplaşmayı, “ceberrut” laik devlete karşı İslamcı halk kitlelerinin vermekte olduğu kültürel mücadele olarak sunmaktadırlar.⁴⁶⁴ Taklit tartışmalarını yürüten isimlerin düşüncelerine bakıldığında bu konuda Meşrutiyet İslamcılarıyla ve erken Cumhuriyet dönemi tartışmalarıyla olan benzerlik dikkat çeker. Şenol Gündoğdu’nun isabetli tespitiyle “en nihayetinde faydacı anlatılara dönüşen tarih yazımları, taklit kavramı üzerinden ele aldıkları “öz”ü araçsallaştırır. Bu nedenle içerik açısından erken Cumhuriyet’in Türk Tarih Tezi’nde billurlaşan tarih anlayışı, ele alınan Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi İslamcılığının tarih anlayışlarından farklı gözükse de usul açısından benzerdir. Türkiye’de yerleşmiş tarih anlayışı bu tarih yazımlarının polemiksel taraflarının içselleştirilmesine dayanır. Taklit söylemi de bu içselleştirmenin yerleşikliğini perçinlemiştir.”⁴⁶⁵

Sebilürreşad dergisinde Cumhuriyet’in din politikası hakkında sert eleştiriler dile getirilmiş ve laiklik adına yürütülen uygulamalardan yakınılmıştır. Başgil, *Son Posta* gazetesinden alıntılanan yazısında ise tek parti dönemini şöyle tasvir etmiştir: “Cumhuriyet dediler, Osmanlı sultanlarına parmak ısırtacak bir saltanat sürmediler mi, Milli hâkimiyet dediler, mebusları şef idaresi ve işaretiyle tayin etmediler mi? Demokrasi dediler, otokrasi uygulamadılar mı? Hürriyet dediler terör yapmadılar mı? Laiklik dediler, Moskova’yı imrendirecek bir din ve maneviyat düşmanlığı takip etmediler mi? Milli tarih dediler, milliyeti ve tarih ilmini toptan inkâr etmediler mi?”⁴⁶⁶ Yazıda geçen saltanat, şef

⁴⁶³ Azak, a.g.e, s. 172.

⁴⁶⁴ Demirli, a.g.e, s. 17.

⁴⁶⁵ Şenol Gündoğdu, “Türkiye Modernleşmesinde Taklit Tartışmaları”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2021, s. 33.

⁴⁶⁶ Ali Fuat Başgil, “Çeyrek Asır Devam Eden Zulüm Devri”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 85, Ağustos 1950, s. 146. (Son Posta gazetesinden iktibas edilen yazı)

idaresi, otokrasi, din aleyhtarlığı gibi kavramlar diğer İslamcı yayın organlarında da tek parti dönemini tasvir etmek için sıkça kullanılmıştır.

Dergide, tek parti dönemi “dalalet devri” diye nitelendirilmiş, inkılapların din hürriyetini boğmak adına getirilen anti demokratik tutumlar olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶⁷ Dergi yazarlarınca söz konusu antidemokratik tutumların başında Arapça ezan yasağı gelmektedir. “Türk milleti kendi öz diyarında, kendi öz mabedinde, kendi öz minaresinde, Kuran diliyle ezan okuyamadı.” denilerek uygulamaya tepki gösterilmiştir.⁴⁶⁸ Eşref Edip, laiklik uygulamalarını gündeme getirerek tek parti döneminin eleştirisini yaptığı *Onlar İçin Hidayet Kapıları Kapalıdır* isimli yazısında “laikliği fikir ve vicdan hürriyeti diye sundular. Fakat maalesef uygulamada din düşmanlığı olarak gösterdiler. Yirmi yıldan fazla bir dönemde milletin maneviyatına hücum ettiler. Din kurumlarının kapılarına zincir vurdular. Millet evlatlarını din bilgisinden mahrum ettiler. Din merkezli oluşumları engelleyerek dinin canlanmasına engel oldular. Allah-u Ekber diyeni üç ay zindana attılar. Din adamlarını perişan bir hale getirdiler. Laiklik bu mu? Bu laiklik değil maneviyattan tecrittir”⁴⁶⁹ diyerek tek parti dönemi laiklik anlayışının dinin karşısında konumlandığına vurgu yapar.

Sebilürreşad’da yazılanlar dikkatle incelendiğinde, “komünizm kaynaklı dinsizlik tehlikesine” işaret edilirken hedef alınanın tek başına Sovyetler Birliği ve komünizm olmadığı göze çarpmaktadır. Kemalist laiklik uygulamaları ve onların sorumlusu olarak görülen Halk Partisi de hedeftedir. İslamcıların gözünde komünizm adeta Kemalizm’in bir uç versiyonudur. Hatta bazen onun büründüğü daha korkunç bir çehredir. Laiklik uygulamalarının eleştirilmesi amacıyla komünizm yaftalaması bir karalama yöntemi

⁴⁶⁷ S. B, “Büyük Millet İnkılabı Karşısında”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 84, Temmuz 1950, s. 136-142.

⁴⁶⁸ “Artık Yeter Efendiler!”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 17, Ekim 1948, s. 262.

⁴⁶⁹ Bu ifadelere karşılık Ulus Gazetesinin din müesseselerinin kapısına zincir vuruldu sözünden hareketle suçlayıcı ifadeler kullanmasına, Sebilürreşad din müesseselerinin kapısına zincir vuranın Kemalizm olmadığını Farmasonluk olduğunu söylemiş, “Atatürk Farmasonluğu lağvetmeseydi kim bilir daha neler yapacaklardı demiştir. Eşref Edip, “Onlar İçin Hidayet Kapıları Kapalıdır”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 3, Haziran 1948, s. 34-38.

olarak kullanılmıştır. “Din düşmanlığı” yapılarak komünizmin önünün açıldığı öne sürülmüş ve laiklik uygulamaları ile komünizm arasında doğrudan ilişki kurulmuştur.⁴⁷⁰ Yusuf Ziya Kösemenoğlu Tevhid-i Tedrisat’ın ilgay-ı tedrisat şeklinde tecelli ettiğini, din ve ahlak müesseselerini ortadan kaldırdığına vurgu yaptıktan sonra “kızıl hayat işte bu harabeler üzerinde saltanat kurdu. Yirmi küsur sene yaşadı, filizlendi ve şimdi tehlikeli olmaya başladı” diyerek idarecileri ikaz etmiştir.⁴⁷¹ Hakkı Şenkon ise “yirmi küsur sene devam eden komünizm umdeleri milletin manevi bünyesini yıktı ne din ne de ahlak bıraktı”⁴⁷² diyerek “laiklik maskesi altında komünistlik” icra edildiğini dile getirmiştir.⁴⁷³

Sebilürreşad’ın tek parti dönemini yargılamak hedefe koyduğu teşekküllerden biri de *Halkevleri*’dir. Halkevleri *Türk Ocakları*’nın kapatılması üzerine ortaya çıkan boşluğun doldurulması amacıyla 19 Şubat 1932 tarihinde açılmıştır.⁴⁷⁴ “Devrimlerin telkin ve terbiye yolu ile halka benimsetilmesi” en önemli işlevidir.⁴⁷⁵ Halkı terbiye etmek ve ulusu katılaştırmak, sınıfsız katı bir kitle haline getirmek⁴⁷⁶ üzere kurulmuştur; ancak temel hedefi sadece bazı ilkeleri öğretmek değil, bedenleri ve ruhları şekillendirerek halkın katılımını da sağlamaktır.⁴⁷⁷ Bu kapsamda, “iş ve ev hayatı dışında yeni bir toplanma mekânı oluşturulmuştur. Yeni eğlence anlayışları, müzik, dans, tiyatro, Kemalizm’in yaygınlaştırılması için vasıta olarak kullanılır. Kadın ve erkeklerin birlikte müzikli aile toplantıları yapması için balo salonları ve müzik holler; bir arada çalışma ve

⁴⁷⁰ Örnek, a.g.e, s. 338.

⁴⁷¹ Yusuf Ziya Kösemenoğlu, “Müspet İlim Maskesi Altında Dini inkişafı Boğmak İçin Oynanan Oyunlar”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 11, Ağustos 1948, s. 168.

⁴⁷² Hakkı Şenkon, “20 Küsur Sene Süren Komünizm Umdeleri”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 17, Ekim 1948, s. 264.

⁴⁷³ Hakkı Şenkon, “Laiklik Maskesi altında Komünistlik”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 90, Kasım 1950, s. 235.

⁴⁷⁴ M. Bülent Varlık, “Ülkü: Halkevleri Mecmuası”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 268. Resmi amacı Cumhuriyet döneminde ülkenin kültürel ve sosyal kalkınmasında Cumhuriyet’in getirilerinin geniş halk kitlelerine ulaşmasıdır. Bu bağlamda ilk olarak Ankara ve 14 il merkezinde açılmıştır. Süreç içinde bu sayı büyük bir artış göstermiştir. 14 Mayıs 1950 tarihinde iktidara gelen Demokrat Partinin girişimleriyle 11 Ağustos 1951 tarihinde bütün Halkevlerinin kapılarına kilit vurularak malları hazineye devredilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için Bkz. Neşe Gürallar Yeşilkaya, *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

⁴⁷⁵ Neşe G. Yeşilkaya, “Halkevleri”, s. 114.

⁴⁷⁶ Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 98.

⁴⁷⁷ Fay Kirby, *Türkiye’de Köy Enstitüleri*, İmece Yayınları, Ankara, 1963, s. 71.

retme için Őbelere ait çalışma odaları; telkin için tiyatro salonları; sağlıklı ve gürbüz yeni nesil için spor salonları; okuma zevkinin aşılanması için kütüphaneler ve toplantı salonları inşa edilir.”⁴⁷⁸ Aile toplantılarıyla erkek ve kadının bir araya getirilmesi amaçlandığı gibi, danslarda da erkeklerin ve kadınların bir araya getirilmesi hedeflenir, kadın roller asla erkeklere verilmez ve kadınların tiyatro oyunlarında sahneye çıkması desteklenir.⁴⁷⁹ Ayrıca, Halkevi binaları üzerinde “ne mutlu Türküm diyene” gibi vecizeler ile ulus fikrinin aşılanması hedeflenir.⁴⁸⁰

Sebilürreşad yazarlarının Halkevlerine dair en önemli itirazları şunlardır: “Halkevleri’nin İşlamiyet’i yıkmak üzere birer merkez haline getirilmek istenmiş olması, nizamnamesi (tüzük) gereği Halkevlerine dini eserlerin girmesinin yasaklanması ve Halk Partisi’nin faaliyetlerini buradan yürütmesidir.”⁴⁸¹ Dönemin Başbakanı Adnan Menderes, “Halkevleri kurmak, gençlik teşkilatını ele almak faşistvari düşüncelerin maksadı olsa gerektir. Halkevleri içtimai ve siyasi bnyemiz içinde tamamıyla abes, beyhude ve geri bir yalan uzuv halindedir”⁴⁸² değerlendirmesini yaptıktan sonra Halkevleri 11 Ağustos 1951 yılında kapatılmıştır. Sebilürreşad dergisi yazarlarınca arka planında masonların olduğu iddia edilen 1201 Halkevinin kapatılması alkışlanmış ve takdir görmüştür.⁴⁸³

Tek parti dönemine yapılan itirazlardan biri de harf inkılabına ilişkindir. Sebilürreşad dergisine göre “Halk Partisi şimal (kuzey) Türklerinin mazi ile alakalarını kesmek ve birbirleriyle anlaşmalarını teşettte (dağılmak) düşürmek maksadıyla harf ve lisan inkılabını yapan Bolşeviklerden mülhem olarak uydurma bir dil ortaya çıkarılmış mazi ile müstakbel arasına derin bir uçurum açılmıştı.”⁴⁸⁴ Eşref Edip, harf inkılabının 20. yıl dönümünde Cumhuriyet gazetesi başyazarı Nadir Nadi’nin “harf inkılabı sadece şekil

⁴⁷⁸ Yeşilkaya, “Halkevleri”, s. 114.

⁴⁷⁹ A.g.m, s. 117.

⁴⁸⁰ A.g.m, s. 117.

⁴⁸¹ Tevfik İleri, “Halevlerinin Hazin Akibeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, sayı 92, s. 260.

⁴⁸² “Abes Teşekküller”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 111, Eylül 1951, s. 176.

⁴⁸³ “Başabakanın Mühim Beyanatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 141, Aralık 1952, s. 250-251.

⁴⁸⁴ “Dil İnkılabı da Yıkıldı”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 141, Aralık 1952, s. 249-250.

meselesi değildir. Harf inkılabı şark medeniyetini bir daha dönmek üzere bırakıp bütün gücümüzle garba teveccüh edişimizin en sağlam teminatıdır” sözlerine itiraz ederek bunun bir adım ilerisinin Hristiyanlığa duhul olacağını ifade etmiştir.⁴⁸⁵

Sebilürreşad dergisinde yayımlanan makalelerde Mustafa Kemal’e dair kanaat ve görüşlerin de izi sürülebilir. Dergide Demokrat Parti iktidara gelene kadar Mustafa Kemal’e dokunulmazlık atfedildiği ve yapılan işlerde İnönü’yü bir günah keçisi haline getiren yazıların yayımlandığı görülmektedir. Hatta mason localarının kapatılmasını sağlayan ana aktör olması itibariyle Mustafa Kemal’in takdirle karşılandığı ve bu hususa pek çok kez referans verildiği görülür. Yine özellikle derginin 138. sayısının kapağında Mustafa Kemal’in Balıkesir Zağnos Paşa Camisinde minberde söylediği “kanuni esası Kuran’ı Azimüşşandır”⁴⁸⁶ ifadelerine yer verilerek bir anlamda Kurtuluş Savaşı dönemindeki “dindar Mustafa Kemal”in sahiplenilmeye çalışıldığı gözlenmektedir.

DP’nin iktidara gelmesinden sonra Atatürk dönemine dair eleştirilerin dozu artmaya başlamıştır. Eşref Edip’in *Tarihi, Gayri Tarihi Şefler, Mefler* isimli yazısı yeni konjonktürde Atatürk’e bakışın manifestosu gibidir. Yazıdaki tarihi şefler ifadesi İsmet İnönü’ye göndermede bulunurken gayri tarihi (ölümsüz, tarih üstü) ifadesiyle de Mustafa Kemal kastedilmektedir. Daha önce İsmet İnönü dönemi nazara verilip kötülüğün sembolü olarak gösterilirken tedricen ana hedef olan Atatürk dönemi hedef alınmaya başlanılmıştır. Söz konusu yazıda geçen “dirisinden korkuluyordu, ölüsünden de mi korkulacak”⁴⁸⁷ ifadesi Atatürk’ün dokunulmazlığına ilişkin çatışmalı bilinç dışı kendisini ele vermektedir. Yine bu minvalde Mustafa Kemal’e dair yaklaşımın su yüzüne çıkmasına katalizör olan konulardan biri de radyoda dini yayınların başlamasıdır. Tek parti rejiminin zeitgeist’ına sahip çıkan çevreler buna itiraz etmiş ve radyoda dini yayın

⁴⁸⁵ Eşref Edip, “Garplılaşma Hareketinde Hristiyanlaşma da Var mıdır?”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 10, Ağustos 1948, s. 146.

⁴⁸⁶ “*Sebilürreşad*”, Cilt 6, Sayı 138, Kasım 1952.

⁴⁸⁷ “Tarihi, Gayri Tarihi Şefler Mefler”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 87, Eylül 1950, s. 190.

yapmanın Atatürk inkılaplarına uymadığını ileri sürmüşlerdir. Buna karşın Sebilürreşad'da şu satırlara yer verilmektedir: “Kızıl taassup her meselede Atatürk inkılabını ileri sürüyor. Din ve vicdan hürriyeti üzerindeki baskıları Atatürk’e izafe ederek kapatmaya çalışıyorlar. Ancak millet iradesi her şeyin üzerindedir. Eğer Atatürk’ün de milletin arzu ve iradesine aykırı yaptıkları varsa millet onları da düzeltmeye kabildir. Sağ olanların diktatörlüğüne son veren millet ölü olanlarınkini mi yaşatacak. Artık diktatörlük, şeflik ve istibdat dönemi sona ermiştir.”⁴⁸⁸ Metindeki “sağ olan diktatör” ifadesiyle İsmet İnönü, “ölü olan diktatör” ifadesiyle de Mustafa Kemal kastedilmektedir. Yusuf Ziya Kösemen de yine şeflik sistemi üzerinden örtük bir Mustafa Kemal eleştirisi yapmıştır: “Dünyanın hiçbir medeni ülkesinde görülme imkânı olmayan ebedi şeflik sistemi çıkarıldı. Bu sisteme de Cumhuriyet denildi. Cumhuriyet ismi altında mutlakıyet usulü olan şef sistemi ile senelerce memleketi idare edenlerin” tagallüp ve tahakküm ettiklerini dile getirmiştir.⁴⁸⁹

Sebilürreşad’ın Mustafa Kemal’a nasıl yaklaştığını görmek adına bir diğer örnek DP Samsun Milletvekili Hasan Fehmi Ustaoglu’nun 1952 yılında Büyük Cihad gazetesinde neşrettiği yazı üzerine çıkan tartışmadır. Ustaoglu ilgili yazısında: “Milletin Atatürk inkılabına medyun (borçlu) bulunduğu iddiası asla doğru değildir” diyerek “milli mücadelede Atatürk değil de başka bir başkumandan olsaydı da yine de Allah’ın inayetiyle savaşın kazanılacağı” vurgusu yapmıştır. Ustaoglu yazısında “tek parti döneminde mili bünyenin istihaleye (başkalaşım) uğratıldığı ne üretimin ne ekonominin ne de askeri savunmanın güçlenmediği” eleştirisinde bulunmuş ve “Millî Mücadele’nin din için yapıldığını, sonraki reformların yararsız olduğunu” ifade etmiştir.⁴⁹⁰ Bu yazı üzerine gerek medyada gerekse siyaset âleminde fırtınalar kopmuş Ustaoglu bir tür linç

⁴⁸⁸ “Radyoda Kuran”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 83, Temmuz 1950, s. 126-127.

⁴⁸⁹ Yusuf Ziya Kösemen, “Mesuliyet Tanımayan Üç Ayaklı Diktatörler”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 85, Ağustos 1950, s. 153-154.

⁴⁹⁰ “Millî Mücadelede Milletın Atatürk İnkılabına Medyun Bulunduğu İddiası Asla Doğru Değildir”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 137, s. 180-181.

kampanyasına maruz bırakılmıştır. Dünya gazetesinden Bedii Faik “Ustaoğlu Samsun’da başkaldıran yobazdır” derken DP’nin naşir-i efkârı olan Zafer Gazetesi ise Ustaoğlu’ndan “İnsanlığın, medeniyetin ve dinin düşmanı ve irticanın mümessili” olarak bahsetmiştir.⁴⁹¹ Kısa bir süre sonra da Hasan Fehmi Ustaoğlu bu yazısı nedeniyle DP Haysiyet Divan’ınca 9 Aralık 1952’de partiden ihraç edilmiştir. Gerekçe ise, parti programında yer alan laiklik ve inkılapçılık prensiplerine aykırı kanaatler beslediği ve bunları alenen müdafaa suretiyle programa açıkça aykırı harekette bulunmasıdır.⁴⁹²

Sebilürreşad’da DP’nin Ustaoğlu’na sahip çıkmadığı, vefasızlık ve sadakatsizlik gösterdiği düşüncesi hâkimdir.⁴⁹³ Eşref Edip, Ustaoğlu’nun yazısını değerlendirirken “27 sene müthiş bir istibdat idaresi altında gasp olunan haklarını istemenin bir cürüm ve tahkir olmadığını ortada bir zafer veya muvaffakiyet varsa bunu bir şahsa mal etmenin doğru olmadığı milletin var olduğu zaferin istihsalinde küçük büyük, nefer, kumandan, her ferdin müşterek hissesi bulunduğunu hatırlatmak istiyor” demiştir. Edip yazısında Atatürkçülük eleştirisi yaparak “şahısları layuhti (yanılmaz, hata yapmaz) derecesine çıkarmak çok geri bir zihniyettir. Şahıslar insan olmak itibarıyla hatadan beri değildirler. Atatürkçülük davası Atatürk’ün ölümünden sonra ortaya çıkan içtimai bir hastalıktır.” Edip’in yazısının devamında Atatürk’ün 1923 Şubat’ında Balıkesir Zağnos Paşa Camisi konuşması ve meclisin açılışındaki hitabesine yer verilerek milli mücadelede hâkim olan ruhun iman ve İslam olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹⁴

Ali Fuat Başgil’in Sebilürreşad’da yayımlanmayan ancak daha sonra kitap olarak basılan ifadeleri zahiren İnönü’yü hedefe koysa da Atatürk’e nasıl bakıldığına dair işaretlere yer vermektedir. “Ünlü selefi gibi, parti ve devlet başkanlarını şahsında toplayan İnönü, çağdaşları Musolini ve Hitler’in kurdukları diktatörlükler modelinde bir

⁴⁹¹ A.g.m, s. 181-182.

⁴⁹² “Fehmi Ustaoğlu ve Demokrat Parti”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 141, Aralık 1952, 246-248.

⁴⁹³ A.g.m, s. 248.

⁴⁹⁴ Eşref Edip, “Milli Kabiliyeti İnkâr Eden İnkılap Yobazları”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 138, Kasım 1952, s. 194-201.

diktatörlük yolunu tuttu. Esasen, önceden beri mevcut tek parti sistemi böyle bir teşebbüse müsaitti. Köylerde jandarmanın dipçığıne, şehirlerde ise polisin copuna dayanan bir terör rejimi kurulmuştu.”⁴⁹⁵ *Demir Perde* arkasındaki memleketlerde olduğu gibi, o zamanın Türkiye'si bir kışla gibi idare edilmekteydi.⁴⁹⁶

Sebilürreşad'ın yukarıda geçen beş “kurucu öteki” üzerinden kendisini tanımladığı görülmektedir. Post-kemalist dönemde çıkan İslamcı bir derginin Kemalizm eleştirisi doğal karşılanmalıdır. Ancak özellikle antikomünist mücadeledeki gönüllü misyonerliği, İsrail devletine karşıtlığı nedeniyle söyleminin antisemitist bir çizgiye doğru kayması, mason localarına olan muhalefeti ve heretik inaçlara olan tahammülsüzlüğü derginin siyasal ve toplumsal meselelere bakışını yansıtmaları açısından dikkat çekmektedir. Derginin siyasal meseleler hakkındaki düşüncelerinin bir ayağı bahsi geçen “kurucu ötekiler”se diğer ayağı ise İslamcıların kendilerini onlarla ifade etme olanağı bulduğu bazı siyasal kavramlardır. Dolayısıyla İslamcılık akımının yaslandığı, taraftar olduğu ve kendisini “onlarsız” düşünemediği kavramlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda, sonraki bölümde derginin din, devlet, milliyetçilik, ittihad-ı İslam gibi kavramlara bakışı ele alınacaktır.

⁴⁹⁵ Ali Fuad Başgil, *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2017, s. 37.

⁴⁹⁶ A.g.e, s. 89.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEBİLÜRREŞAD'DA DÖNEMİN POPÜLER KAVRAMLARINA BAKIŞ

3.1. SEBİLÜRREŞAD ve DİNİN MAHİYETİ: İSLAMLAŞMA MI, MUHAFAZAKARLAŞMA MI?

Modern zamanların öncesinde din hayatın içinde her yerdedir. Hans Freyer, ilkel kabileleri kastederek “onların hiçbir bayramı yoktur ki, aynı zamanda dinî bir mâna ifade etmesin. Hiçbir mukaveleleri yoktur ki, Tanrı adına aktedilmiş olmasın. Hiçbir spor yarışmaları yoktur ki, kendisine dinî bir âyin eşlik etmesin” demektedir.⁴⁹⁷ Bu dönemde din, sadece bir ibadetler manzumesi olarak algılanmamış, neredeyse hayatın bütününe yayılmıştır. Eğitim, hukuk, ahlâk, siyaset, sanat, bilim, tıp gibi alanların neredeyse tümü dini olanın etkisindedir. Ancak süreç içinde “modernlik, dinin hayatın içindeki bu merkezi ve ‘özne’ konumunu değiştirerek nesneleştirmiştir. Din, ‘her şey’ olmaktan çıkmış, ‘şeyler arasında bir şey’ olmuştur.”⁴⁹⁸ Modern tahayyülde insan eski alışkanlıklarından sıyrılıp adım adım “medenileştikçe” din fenomeni de ortadan kaybolmaya başlayacaktır. Belirleyici olan bu süreçten sonra din veya gelenekler değil, rasyonalite olacaktır. Görünmeyen bir öte dünyanın varlığına ihtiyaç duyulmayacaktır. Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması” olarak yorumladığı bu dönüşümün⁴⁹⁹ dini alanındaki en önemli etkisi yüzyıllardır “özne”si olduğu bir hayatın içinden çıkarılıp toplumsal etkisinin minimize edilerek bireysel bir alana dönüştürüldüğü bir döneme girilmiştir. “Aklını kullanmaya cesaret eden” bireyin dünyayı fethetmeye çıktığı bu dönemde din, kıyıya itilmiştir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Doğubay Yayınları, Ankara, 2013, s. 54.

⁴⁹⁸ Atay, a.g.e, s. 61-62.

⁴⁹⁹ Deniz Kundaçlı, *Max Weber*, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 61.

⁵⁰⁰ Atay, a.g.e, s. s. 62.

Din meselesini yalnızca “tarihe gömülmesi gereken bir dinamik” olarak gören ve dinlerin derin etkilerini görmezden gelen pozitivist aydınlanmacı çevrelerin dine yaklaşımları geçici bir süreliğine galebe çalmıştır. Din zamanla yeniden canlanıp ortalığa çıkmıştır. “Metafizik” arayışların yeniden zuhur ettiği bir döneme girilmiştir.⁵⁰¹ Modernliğin krize girmesiyle dinlerin tekrar sosyolojik ve manevi bir “geri dönüş” sürecine girdiğini dile getiren Gilles Kepel, bu dönüşümü “Tanrı’nın intikamı” diye karakterize etmiştir.⁵⁰² Çünkü “hakikatin” sadece görünür olanla ilgili olmadığını fark eden insan, fizikle çözemediği meselelerde metafiziğe ve “görünmeyen bir ele” ihtiyaç duymayı sürdürmüştür.

Peter Berger, dinin mahiyeti hakkında şunları söylemektedir: “Hayata anlam ve gaye kazandıran din, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamaktadır. Din, evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimidir.”⁵⁰³ Din insanın açmazlarını çözmeye çalışır, ona bir çıkış yolu sunar. İnsana evreni ve yaşamı anlama çabalarında yardımcı olacak kavramlar seti sunar. Akılla denetlenemeyen, tam olarak idrak edilemeyen, beklenmedik olayların yarattığı endişe, korku ve kaygı gibi durumları karşılamak ve üstesinden gelmek için inancın pratiklerine müracaat edilir. Birçok problem hakkında bilimsel yanıtlar sunma gayretinde olan modern sanayi toplumları pek çok mesele hakkında cevaplar üretememiş, çaresiz kalmıştır. “Kimiz, nereden geldik, nereye gidiyoruz?” sorularına yanıtlar üretir. Yani bilimin bittiği yerde bir yönüyle din başlar. Böylesi bir zeminde din bu tür sorulara, hiç değilse geniş halk kesimleri açısından tatmin edici cevaplar verir.⁵⁰⁴

Dini kendisine rehber edinmiş insanlar dinin kendilerine kazandırdığı perspektif ve zihniyet kalıplarıyla karşılaştıkları hadiseler, etrafındaki olaylar ve başlarına gelen

⁵⁰¹ Atay, a.g.e, s. 15-16.

⁵⁰² Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, Çev. Selma Kırmızı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

⁵⁰³ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. A. Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s.52

⁵⁰⁴ Atay, a.g.e, s. 34.

meseleler hakkında nasıl davranacaklarına dair fikirlere sahip olurlar. Ancak dinin emirlerine tabi olan kişi, bazı toplumsal ve siyasal meselelere karşı müspet ve pozitif bir tutum içine girebilirken başka bir inanan da aynı meseleler hakkında menfi ve olumsuz bir tutum benimseyebilir. Bu kapsamda, din bütünleşmeyi ve barışı tesis edebileceği gibi, çatışmayı ve savaşı da getirebilir. Hayatta karşılaşılabilecek birçok meseleyle alakalı yaklaşım tarzları, insanları ilgilendiren çeşitli problemlere karşı bir takım davranış ve tutumları içinde barındırır.

Toplumsal gerçekliğin önemli unsurlarından birisi olan din, toplumsal yapının davranışlarının belirlenmesinde merkezi bir konuma sahiptir. Bu bağlamda din, insanın ‘kozmos tasavvurları’nda yani dünya kurma eyleminde stratejik bir rol oynamaktadır.⁵⁰⁵ “Din denetlenemeyeni denetlemek, ‘açıklanamaz’ olanı açıklamak, ‘kaos’u ‘kozmos’a çevirmek ve hayata dair bir anlam haritası sunmak gibi psikokültürel işlevlerinin dışında toplumsal ilişkiler ve süreçlerde de birtakım işlevlere sahip olduğu söylenebilir. Bu işlevlerden biri dinin toplumsal bir denetim mekanizması olarak çalışabileceğidir. Toplumun kabul ettiği davranış ve tutumları teşvik ederek ve uygun olmayanları hoş karşılamayarak toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunabilir.”⁵⁰⁶ Tam da burada dinin hayat içindeki yeri, toplumsal ve siyasal hayatın şekillendirilmesindeki işlevi ve bu işlevi meydana getiren dinamiklerin günümüzdeki mevcut durumuna dair çözümlemeler henüz analiz edilip derinleştirilmeyi beklemektedir.

Din, dünyayı anlamak ve kendisini o dünya içinde belli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir. Bireyin toplumun bir üyesi haline gelmesinde dinin rolü yadsınamaz. Bu çerçevede Şerif Mardin, dinin icra ettiği fonksiyonun bir tür “yumuşak ideoloji” olduğunu dile getirir.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Berger, a.g.e, s. 58.

⁵⁰⁶ Atay, a.g.e, s. 15-37.

⁵⁰⁷ Şerif Mardin, “yumuşak ideoloji”yi kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel sistemleri olarak tanımlar ve dinsel inançları önemli yumuşak ideolojiler arasında saymaktadır. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 25.

Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* kitabında dinin içtimai ve siyasal yönlerini ele alarak demokrasinin gündeme geldiği bu dönemde yeni içtihatlar da bulunmuştur. Başgil, Cumhuriyet modernleşmesini kastederek “Türkiye’nin tüm çabasına rağmen kalkınamamasının başlıca sorumlusunun din ve maneviyat sanıldığını”⁵⁰⁸ ancak bu görüşün zamanla çürümeye mahkûm olduğunu, insanların din ve maneviyat kuvvetine ihtiyacının her zamankinden fazla olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁰⁹ Başgil, buradan yola çıkarak “nazarımda din, yalnız fert için bir fazilet ve feragat kaynağı değil; aynı zamanda içtimai hayat temizliğinin de en kuvvetli bir teminatıdır.” demiştir.⁵¹⁰ Bu sözler kuşkusuz içeride tek parti dönemine verilen cevap mahiyetindedir. Ancak diğer taraftan antikomünist mücadelenin yoğunlaştığı bir dönemde gündeme gelmesi manidardır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası koşullarda dinin toplumsal etkileri daha fazla gündeme gelmeye başlamıştır. Yeni dönemin politikası gereği din, meşruiyet ve toplumsal nüfuz aracı olarak kullanılmış, maneviyatın önemi vurgulanarak toplumu ayakta tutma ve içtimai tutkal işleviyle öne çıkarılmıştır. İslam’ın sosyal kimlik ve bir çeşit dayanışma meydana getirmede etkisi keşfedilmiştir. İslamcılık da kendisini bu etki üzerinden meşrulaştırıp söylemini buradan bina etmiştir. Dinin toplumsal işlevi aynı zamanda devlet ve iktidarla olan açıklığı da kapatmıştır. Zira tek partili dönemin şartları ortadan kalkmış gibidir. Demokrat Parti henüz 14 Mayıs 1950 tarihinde iktidara gelmeden CHP başta laiklik olmak üzere siyasal söylem ve eylemlerinde değişikliğe gitmiştir. Zamanın ruhu İslamcılarla, siyasal rejimin aralarındaki husumeti bir tarafa bırakarak ortak düşman olan komünizme karşı koymalarını salık vermektedir. Yeni dönemde de din devlet için ideolojik aygıt olma işlevini sürdürmüştür. Dinin dayanışmayı, bir arada durmayı ön plana çıkaran ve toplumsal düzeni korumaya dönük yönleri dillere pelesenk edilmiştir. Kuşkusuz bu süreç Türkiye’nin içinde bulunduğu kampın da politikasıdır.

⁵⁰⁸ Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 16.

⁵⁰⁹ A.g.e, s. 20-21.

⁵¹⁰ A.g.e, s. 14.

Çalışmanın “Maneviyatçılık ve ABD imgesi” başlığı altında görüleceği üzere Batı dünyasında da dine dair merak ve ilgi artmaya başlamıştır. Politikacılar, yazarlar ve dernek başkanları konuşmalarında ve yazılarında dinin bahsi geçen işlevlerine değinmeden önce mutlaka Batı’daki örneklerle işaret etmişlerdir.

Dinin içtimai faydalarına⁵¹¹ dair söylem sadece İslamcılara has değildir, bu söylemi dönemin konjonktürü gereği devlet idarecileri de kullanmışlardır. Devlet, dinle olan rabıtasını güçlendirmeye yönelmiştir. Bunun Cumhuriyet’in ana ilkelerinden bir kopuş olarak düşünülmesi yanıltıcı olabilir. Zira söz konusu yaklaşım, Cumhuriyet’in sosyal ethos yaratma zaafıyla ve dinsiz bir milletin yaşayamayacağına dair ortaya çıkan tartışmalarla ilgilidir.⁵¹²

Öte taraftan dinin dünyevi kullanımının dozunu artırması İslamcılıktan daha çok muhafazakârlığı akla getirir. Dinin muhafazakâr düşünce içinde de önemli bir işlevi bulunmaktadır. Muhafazakârlık vazgeçilmez hazinesi olan dini modern bir müdahaleye tabi tutar ve onu dünyevi amaçlarla yeniden yorumlayarak biçimlendirmek ister. Dini kendisi uğruna olmaktan ziyade otorite ve toplumun istikrarı açısından kaçınılmaz sayar. Dindarlıktan çok dinin ritüellerine ve din bağına önem verir.⁵¹³ Muhafazakâr düşüncede önemli olan dinin nasıl işlevselleştirildiğidir. Bu bağlamda, Sebilürreşad’ın yazarları dinin toplumsal yönlerine vurgu yaparak dinin muhafaza eden ve dogmatik yönüne işaret etmişlerdir.

Sebilürreşad’ın yazarlarından Mümtaz Faik Fenik, dinin “içtimai yardım sigortası” olduğunu ifade ederek “dinin herhangi bir bahane ile kökünden koparıp

⁵¹¹ Dinin Latincedeki karşılığı religion kavramı ile karşılanmaktadır. Religion bağlanma, bira arada olma ve toplanma gibi anlamlara gelmektedir. Kavramın söz konusu anlamları dikkate alındığında dinin bir gruba, topluluğa veya cemaate işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bkz. Craig Calhoun, Jonathan Vanantwerpen, Mark Juergensmeyer, “Giriş”, *Laikliği Yeniden Düşünmek*, Der. Craig Calhoun, Jonathan Vanantwerpen, Mark Juergensmeyer, Nika Yayınevi, Ankara, 2017, s. 18.

⁵¹² Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, s. 125.

⁵¹³ Philippe Benetton, *Muhafazakârlık*, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 110. Akt. Tanıl Bora.

atılamayacağına” işaret etmiş ve şayet din devre dışı bırakılırsa vicdanların büyük bir kuvvetten mahrum bırakılacağını” belirtmiştir.⁵¹⁴ Eşref Edip de yine dinin toplumsal hayata dair yönlerine değindiği yazısında İslam’ın içtimai bir nizam olduğu ve cemiyetin hayatına çeki düzen verdiği fikrinden hareketle ahlaki ve fikri inkişaf, medeni hayat, devlet hayatı ve beynelmilel münasebetler hakkında düsturlar koyduğunu dile getirmiştir. Edip, “Müslümanlık hayat dinidir. Amel dinidir. Kuru mücerret nazariyeler değildir. Hayatın her safhasına tecelli eden esasları düsturları vardır. Fertler için cemiyet için ve tüm insanlık için... Cemiyetler o sayede saadete erişirler. İnsanlık o sayede kemale vasıl olur” demiştir.⁵¹⁵

Çok partili hayatla birlikte görüşlerin daha açıklıkla dışa vurulduğu bu dönemde dinin tek parti ideolojisine aidiyet ve taraftarlık duyanlarca nasıl anlaşıldığına işaret eden satırlarda “din sahasının devlet eliyle inkâr edildiği ve bunun ‘içtimai solidarite’yi sarstığı”⁵¹⁶ ifade edilmiştir. Bu dönemde “din müessesesinin hayattan hariç tutulduğu ve tarihe karışmış müstehase (fossil) olarak telakki edildiği” belirtilmiştir.⁵¹⁷ Devamında ise “din cemiyette yaşayan, ruhlarda ve kalplerde yaşayan bir müessese olduğuna göre cemiyet harici bir şey addetmek hayat ile alakası olmayan mücerret bir mefhum telakki eylemek doğru olur mu?”⁵¹⁸ sorusu gündeme getirilerek bir anlamda iade-i itibar vurgusu yapılır. Yine ABD ve İngiltere gibi ülkelerden örnek verilerek “yeryüzünde dinin tarihe karıştığını ve laiklik devrinde din namına söz söylenemeyeceğini ifade eden iki müessese olduğu ve bunların da farmasonluk ve komünizm” olduğu dile getirilir. “Dünyanın en büyük devletleri olan Amerika ve İngiltere’de din tarihe mi karışmıştır” diye sorulur.⁵¹⁹

⁵¹⁴ Mümtaz Faik Fenik, “Asıl Kara İrtica Dinsizliktir”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 148, Nisan 1953, s. 363-364.

⁵¹⁵ Eşref Edip, “Kuranın Siyasi ve İçtimai Umdeleri”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 218, Nisan 1956, s. 275.

⁵¹⁶ Nurettin Arıçoğlu, “Laiklik Dine Tahakküm Demek Değildir”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 36, Mart 1949, s. 169. (Kudret Gazetesinden iktibas edilen makalesinden)

⁵¹⁷ Eşref Edip, “Partilerin Din Siyaseti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 76, Nisan 1950, s. 4.

⁵¹⁸ A.g.m, s. 4.

⁵¹⁹ A.g.m, s. 4.

İlahiyat Fakültesinin kurulmasının gündeme geldiği dönemde Tasvir gazetesine röportaj veren isimlerin “dinin yalnız ibadete taalluk eden kısımları okunsun, ahkâma taalluk eden kısımları okunmasın” görüşü dergi yazarlarını adeta çileden çıkarmıştır. İslam dininin kemal bulmuş bir din olduğu ve inkılaba ihtiyacı olmadığı savunusu yapılmıştır.⁵²⁰

Sebilürreşad yazarları benzeri yazılarda da dinin bir zihniyet dünyası, değerler sistemi, yaşama tarzı ve üslubu olduğu üzerinde durmuşlardır. Ancak dönemin ruhuna uygun olarak İslam'ın toplumsal bir tutkal işlevine sahip olduğunu ve toplumda önemli bir dayanışma duygusu yarattığını ileri sürmüşlerdir.⁵²¹ Toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir unsur olarak gördükleri din mefhumunu toplumsal denetim ve bütünleşme aracı olarak kullanmak istemişlerdir. Dolayısıyla bu süreçte din sadece bireysel ritüelleri ve ahlak sistemi ile değil aynı zamanda milli homojenliği kuvvetlendirecek bir unsur olarak da ön plana çıkarılmıştır.⁵²²

Dinin siyasal ve toplumsal bir fenomen olduğu vurgusu beraberinde kamusal alandaki uygulamalara dair yeni içtihatlar getirecektir. Din ve devlet/siyaset arasındaki ilişki yeni dönemde nasıl olmalıdır, CHP'nin söylemini değiştirmeye başladığı bu yıllarda laiklik ve ifade hürriyeti gibi meselelere nasıl bakılmıştır? Bir sonraki başlıkta bu soruların cevabı aranacaktır.

3.2. DİN HÜRRİYETİ ve LAİKLİK'İN YENİDEN YORUMLANIŞI

Soğuk Savaş'ın başlaması ve Türkiye'de çok partili hayata girilmesiyle birlikte laiklik meselesinin ele alınışı da kısmen değişmiş, tarafların sertlikleri büyük ölçüde yumuşamıştır.⁵²³ Dinin hem siyasal hem de toplumsal görünürlüğünün yok edilerek

⁵²⁰ “Ahkâm-ı Şeriye Okunmayan Bir İlahiyat Fakültesi Ancak Moskova'ya Yaraşır”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 4, s. 63.

⁵²¹ Azak, a.g.e, s. 22.

⁵²² Bora, a.g.e, s. 127.

⁵²³ Kara, “Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2”, s. 77-78.

yalnızca “vicdanlarda ve mabetlerde” yaşanmasını öngören erken Cumhuriyet ideolojisine asıl rengini vermiş laiklik anlayışı⁵²⁴ bu dönemde yeniden yorumlanmıştır.

Yeni dönemde, laikliğin zihniyet ve muhtevasından ziyade Türkiye’deki uygulanışını sorun eden İslami bir muhalefet söylemi gelişmeye başlamıştır. Bu süreçte İslami dergi ve neşriyattaki hızlı yükseliş göze çarpmasına rağmen bu dergi ve gazetelerdeki yazar ve aydınların laikliği red ve inkâr etmek yerine “hakiki laiklik”ten söz etmeleri dikkat çekmektedir.⁵²⁵ Laikliğe dair temel siyasal söylemlerinin çıkış noktası ise tek parti dönemi laiklik politikalarına yöneltlen eleştiriler üzerine inşa edilmiştir. Bu söyleme göre, laikliğin dinsizlik olarak anlaşılmasının neticesinde din hürriyeti ülkede ciddi derecede zarar görmüş ve ülke insanların ferdi hürriyet alanı olarak din, idarecilerin politikaları nedeniyle adeta işgale uğramıştır. Buradan hareketle, Cumhuriyet rejimine geçildikten sonra kurucuların ülkedeki İslami değerleri bir tehdit olarak algılaması, ülkede laikliğin yanlış inşa edilmesine ve din özgürlüğünün açıkça saldırıya uğramasına yol açmıştır.⁵²⁶

İslamcı çevrelerin laikliğe dair temel yönelimlerinin başında laikliğin din hürriyeti odaklı yeniden yorumlanması gelmektedir. Laikliğin tek parti iktidarınca “münkirlik” olarak anlaşıldığına işaret eden İslamcı yazarlar laikliğin ülkenin çoğunluğunun mensubu olduğu İslam’a referansla “din hürriyeti” çerçevesinde yeniden yorumlanmasını salık verirler.⁵²⁷

⁵²⁴ Ahmet Yıldız, “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 224.

⁵²⁵ Sebilürreşad mecmuasında yer alan makalelerde “hakiki laiklik” şöyle tanımlamaktadır: “Hakiki laikliğin icabı, dinine sahip olmak, dininin hükümlerini ifade etmekte serbest olmak, dininin inkişaf ve tealisine çalışmakta hür olmak, dinine karşı teaddi ve tecavüzden, her nevi müdahaleden, dininin değiştirilmesinden azade olmaktır.” “13. Cilde Başlıyoruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 13, Sayı 301, Ocak 1960, s. 2.

⁵²⁶ Demirli, a.g.e, s. 107.

⁵²⁷ Bu dönemin hâkim ideolojisi küreselleşmenin sacayaklarından biri olarak liberalizm ortak paydası üzerinden yürüten söz konusu değişme ve yumuşama “laiklik-laikçilik” (laisite-laisizm) ayırımına dayalı bir meşruluk ve uygunluk zemini arayacaktır. İsmail Kara’nın tespitiyle laikliğin bütün felsefi ve pratik problemlerini Türkiye’de aynı zamanda şaibeli tarihinin karartılarını laikçiliğe yükleyerek laikliği bir tür “temize çıkarmak” tadil etmek istikametinde işleyen bu naif çıkış etkileri ve neticeleri itibariyle karşılık bulmuştur. Bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2, s. 78.

Dönemin ruhuna münasip görülen laiklik yorumu ise devletin dine müdahalesini kısıtlayan din ve inanç özgürlüğü söylemine ağırlık veren Anglo-Sakson laikliğidir.⁵²⁸ Laikliğin bu yorumu İslamcılar tarafından benimsenmiştir. İslamcıların söz konusu yorum hakkındaki tezlerinin en önemli dayanak noktası ise Türkiye'deki laikliğin ilk sistematik ve eleştirel değerlendirmesini yapan Ordinaryüs Profesör Ali Fuad Başgil'dir. Gerek İslamcılar ve gerekse Demokrat Parti idarecileri tarafından laiklik ve din özgürlüğü konusunda sözlerine itibar edilen Başgil, 1954'te yayımlandığı *Din ve Devlet* başlıklı kitabında⁵²⁹ memlekette din hürriyetinden bahsedebilmenin koşullarını gündeme getirmiştir. Din hürriyetinin, dindar vatandaşların, din bahsinde sahip oldukları haklardan her birini serbestçe, korkusuz ve endişesizce kullanmalarını ve her birinden serbestçe faydalanmalarını gerektirdiğini dile getiren Başgil, eğer “öğretip okutma, neşretme/yayma ve telkin etme” hakkı serbestçe ve dinin temel ahkâmına uygun bir surette kullanıyorsa, o memlekette din hürriyetinden bahsedilebileceğine, kullanılmıyor da bu hak, resmi ve gayri resmi, kanuni veya idari bir baskı ve tehdit altında kalıyorsa, o ülkede din hürriyeti bahsetmenin mümkün olmadığına işaret etmektedir.”⁵³⁰ Mustafa Kentli ise dergide Başgil'in din hürriyetine dair ifadelerini daha da genişleterek yorumlamıştır. “Vicdan hürriyetinden sadece itikat hürriyeti anlaşılmamalıdır. İtikat hürriyetinden başka her çeşit ibadet ve ayin hürriyeti, din öğretim hürriyeti, dini vaaz ve neşir hürriyeti, dini cemiyet kurma hürriyeti, bu cemaatlerin varlıklarına serbestçe

⁵²⁸ İslamcılar ülkenin bir anlamda “dışlayıcı laik”lik anlayışından sıyrılarak “pasif laiklik” anlayışına geçmesi konusunda ısrarcı olmuşlardır. “Dışlayıcı laiklik” anlayışının hüküm sürdüğü ülkelerde, devlet yurttaşlarının inançlarına müdahale ederek dini kamusal alandan dışlamakta ve özel alana hapsedmektedir. Buna karşın “pasif laiklik” ise, devletin dinin kamusal alandaki görünürlüğüne hoşgörü ile yaklaştığı ve dinsel çeşitliliğe karşı tarafsız kaldığı bir anlayışı ifade etmektedir. Söz konusu “pasif laiklik” modelinin temsilcisi olan ülke ise ABD'dir ve bu laiklik anlayışının özgürlükçü ve çoğulcu bir “sivil toplum” inşa ettiğinin altı çizilir. Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 14-15.

⁵²⁹ Başgil, laikliğin ciddi ve ilmi bir izah yoksunluğundan hareketle ve efkârı aydınlatma niyetiyle Yeni Sabah gazetesinde On iki makale halinde neşrettiği çalışmayı genişleterek 1954 yılında bu isimle kitap çalışması haline getirdiğini belirtir. Başgil, “Din ve Laiklik”, s. 11. Sebilürreşad Başgil'in bütün yazılarını onaylayarak ve övgü dolu sözlerle yazı dizisi halinde yayımlamıştır. Daha sonra bu yazı dizisi genişletilerek *Din ve Laiklik* isimli kitap ortaya çıkmıştır. Sebilürreşad'da kitaptan pasajlarla tanıtımını yapmıştır. Ali Fuad Başgil, “Din ve Laiklik”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 204, Eylül 1955, s. 53-57.

⁵³⁰ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 10-11.

tasarruf hürriyeti, mabetlerin ve dini tedris müesseselerinin hükümet sansüründen azade yaşama hürriyeti ve nihayet hacca gitmek ve sair dini seyrüsefer hürriyetleri anlaşılmalıdır. Bunlar din hürriyetinin hayattaki pratikleridir. Şayet bu serbestiler sağlanmazsa vicdan hürriyeti manasız sözlerden ibaret kalacaktır.”⁵³¹

Başgil’in laiklik hususundaki tezleri dikkat çekicidir. Ali Fuad Başgil, yaşanan devir ve hayatın realitelerini göz önüne alarak din hürriyetinin ancak laik bir devlette mümkün olabileceğini ileri sürer.⁵³² Zira “bunun önüne geçemeyiz, kaideleri değiştiremeyiz. Vakıaları değiştirmeye çalışmak, ırmakları kaynaklarına akıtmaya çalışmak kadar boş bir gayrettir. ... Hülasa, bugün Türkiye devlet hayatında dini usul ve hukukun yeniden hâkim olmasını istemek, bizce, muhali temenni etmektir.”⁵³³ Başgil günün koşullarında laikliğin bir zaruret olduğunu savunarak “dereleri yokuş yukarı akıtamayız; sadece yollarını açıp akışlarını düzeltebiliriz. Türkiye’de eski dini hukuku yeniden tatbik bugün imkân yoktur. Bizde bu imkân ta II. Mahmud devrinden beri yavaş yavaş, Cumhuriyet’ten sonra da hızla ortadan kalkıp kaybolmuştur. Bugün buna imkân aramak ve bu noktada nazariyata dayanarak ısrar etmek, din mevzuundaki mücadele ve müşateme (atışma) devam ettirmektir” demektedir. “Biz istesek de istemesek de vaziyet bugün budur. Bu vaziyet tarihi bir oluşun ve sosyolojik vukuat seyrinin doğurduğu bir neticedir... Laiklik itidal ve muvazene sistemidir. Bu sistemde ne devlet dine ne de din devlete bağlanır. Sadece din ve devlet birbirinden ayrılır ve her biri diğerlerine karşı muhtar bir vaziyet alır. Devlet ne din bezirgânlığı yapar ne de din düşmanı kesilir.”⁵³⁴

Laikliği münkirlik olarak yorumlayan İslami gruplara karşı ise Başgil, laikliğin katı bir müdafiidir. “Laiklik diyorum ne münkirliktir ne de hususiyle din düşmanlığıdır. Laiklik din ile devletin birbirinden ayrılması; dinin mana ve ruh aleminde ve ferdin hususi

⁵³¹ Mustafa Kentli, “Türkiye’de Vicdan Hürriyeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 149, Nisan 1953, s. 370-372.

⁵³² Başgil, “Din ve Laiklik”, s. 171.

⁵³³ A.g.e, s. 156-157.

⁵³⁴ A.g.e, s. 174-182.

hayatı ile ailesi hariminde, devletin de madde ve cisim aleminde ve cemiyetin umumi hayatında hükümrân olması” demektir.⁵³⁵

Çalışmanın kapsamı içindeki Sebilürreşad dergisinin laiklikle ilgili yorumları Başgil’in yaklaşımlarına yakın olmakla birlikte farklılık gösterdiği noktaların da olduğu görülmektedir. Derginin laiklik hakkındaki tezleri iki temel başlık altında incelenebilir. İlki, İslam dininin toplumsal ve siyasal meselelere yaklaşımında diğer tek tanrılı dinlerden farklı amel ve tonlamalara sahip olduğu vurgusudur. Buradan yola çıkarak da laikliğin Batı toplumlarındaki uygulama ve pratikleri ile doğu toplumlarındaki pratiklerinin farklılığına vurgu yapılmıştır. Diğer husus ise laikliğin ret ve inkârından ziyade, İslam ülkesi olan Türkiye’de laiklik nasıl anlaşılmalı ve uygulanmalıdır? sorusunun izi sürülmüştür. Öte taraftan, belirtmek gerekir ki hem Sebilürreşad ve hem de diğer İslamcı dergilerde Cumhuriyet’in laiklik anlayışına dair yoğun eleştirilere rastlamak mümkün olsa da, Takrir-i Sükûn sonrası kapatılmış ilk dönem Sebilürreşad’da çıkan ve Meşrutiyet döneminin İslamcı tezlerinden söz etmek imkânsızdır. Cumhuriyet Türkiye’sinde, laiklik konusunda, artık “demokrasi” ve “din hürriyeti” çerçevesinde sadece bazı hususlar ifade edilebilmektedir.⁵³⁶

Sebilürreşad yazarlarına göre tek parti döneminde laiklik yanlış tefsir ve tarif edilmiştir. Bu nedenle de çeyrek asırlık bir zaman diliminde ahlaki zaaflar baş göstermiş, maneviyat cephesi gerilemiştir. Laiklik özünde din ve vicdan hürriyetidir ki, bu anlamda İslam dinine mündemiçtir.⁵³⁷ “Hakiki laiklik” din aleyhtarlığı ve muhalefeti olmadığı gibi, dinsizliğin mürevviçkarlığı (tarafkarlığı) ve koruyucusu da demek olmayıp sadece halkın itikadatına (inançlarına) baskı yapmamak ve onları inanç ve ibadetlerinde kendi hallerine terk eylemektir.⁵³⁸

⁵³⁵ A.g.e, s. 175.

⁵³⁶ Mert, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, s. 208.

⁵³⁷ Yusuf Ziya Kösemen, “Millet Hâkimiyeti Ahlak Hâkimiyeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 5, Haziran 1948, s. 73.

⁵³⁸ M. Raif Ogan, “İslam Mektepleri ve İlahiyat Fakültesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 73, Mart 1950, s. 365.

Eşref Edip, her milletin kendine mahsus sosyal hayatı, yaşam biçimi ve ahlakı bulunduğundan hareketle şark ve garp toplumları arasındaki inanç farklılıklarına işaret etmektedir. Laikliğin doğru yorumlandığında ve uygulandığında dinin lehine olabilecek pek çok hususu da içerdığını aktaran Edip, yanlış uygulamalardan dolayı laikliğin İslam hukukuna aykırı olduğu görüşünün yayıldığını ifade etmektedir. Ayrıca tek parti taraftarlarını kastederek laikliğin yanlış yorumlanarak komünizme yakınlaştırılmaya çalışıldığını ileri sürmektedir:

*Laiklik müessesesini de yabancı memleketlerden aldık. Bu müessesese oralarda ne gibi ahval ve şerait altında ortaya çıkmıştır. O milletlerin tarihleri, ahlakıyatı, içtimaiyyatı ve itikadiyatı ile bizimki arasında bir münasebet var mıdır? Garp medeniyetinin dini olan Hristiyanlık esasları ile Şark medeniyetinin dini olan Müslümanlık esasları bir midir? Bunların hiçbirini tetkik etmeden ne ilim ne kanun ne de kaide tanımayan müstebit bir mukallit haleti ruhiyesiyle her kanun ve müessesese gibi laikliği de gelişi güzel kabul ettik, temelsiz bir bina kurduk.*⁵³⁹

Yeni dönemde çokça altı çizilen hususlardan biri olan laikliğin bir realite olduğu tezine ve din ile laiklik arasındaki ilişkinin mahiyetine Eşref Edip cevap vermeye çalışır. Edip, laikliğe itiraz etmediğini vurgular ancak laikliğin manasının ve hudutlarının tayin edilmemesini sorunsallaştırır. Sonrasında da tek parti döneminde Halk Partisi'nin laiklik hususunda takip ettiği siyaseti eleştiren Edip, laikliğin gereği olarak hayata geçirilen bazı politikaları eleştirmiştir. Edip, okullarda din derslerinin kaldırılmasını, insanların özel hayatlarında din öğrenimi almasının engellenmesini ve din ehli yetiştirecek müesseselerin kapatılmasını eleştirir. Yine dini mahiyette cemiyet teşkili gayrimüslimlere serbestken Müslümanlara Ezanın Kuran-ı Kerim'in diliyle okunmasının yasaklanmış olması başka itiraz noktalarıdır. Halkevlerine dini kitapların girmesinin engellenmesi ise dergide en

⁵³⁹ Eşref Edip, "Laiklik Şariat Aleyhtarlığı mıdır?", *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 45, Mayıs 1949, s. 315-316.

çok eleştirilen meselelerden biri olmuştur.⁵⁴⁰ Edip bütün bu engellemeleri kaldıran özgürlükçü bir laiklik talep etmektedir.

Muhallif ve muvafıklarca laikliğin ne olduğuna ve uygulanma biçimine dair konsensusun sağlanamadığı şartlarda laiklik kavgayı ve polemikleri daha da artıran bir mefhum haline gelmiştir. Yeni Sabah gazetesinden alıntılanan Sadi Irmak'ın "Laiklik Manası" isimli yazısında, laiklik kavramı üzerine müşterek bir anlaşılmaya varılamadığı takdirde zararlı bir ilke olarak görüleceğine işaret edilmektedir. Laikliğin tarihsel arka planını aktaran Irmak, zaman içinde kavramın anlamındaki değişim ve dönüşüme işaret etmiştir. Buradan hareketle de laikliğin ne olduğunu (ne olmadığını) anlatmaya çalışmaktadır. "Laiklik (dönemin söz dağarcığında layiklik) din hürriyetidir. Ladinilik (dinsizlik) ve ateizm değildir. Laiklik dini terbiye hürriyetidir, bu terbiyeye müdahale değildir. Laiklik nazari ahlak mebdelerinde hürriyettir, fakat laahlakilik (ahlaksızlık) değildir. Laiklik ruhban sınıfının cemiyetlere ve kanunlara hâkimiyeti değildir. Fakat din cemaatlerinin okul, hastane yurt gibi hayır müesseseleri açmasına müdahale etmez. Dini ve laik müesseselerin karşılıklı saygı ile yan yana yaşamalarını ister. Laiklik devletin dini müesseselere maddi ve manevi yardım yapmasına mâni değildir. (Fransız parlamentosundaki tartışmaların bu görüşü doğruladığını belirtmiştir.) Laiklik dini mevzuların yalnız ruhban sınıfının imtiyaz ve inhisarında kalması değildir." Irmak bu kanaatlerini serd etikten sonra uygulamada Hristiyanlık ve İslam'ın esasları arasındaki farklılıkların da dikkate alınması gerektiğine vurgu yapar. Hristiyanlığın daha çok dogmalara dayanan bir din olduğu, buna karşılık İslam'ın eşitliğe dayanan bir dünyevi nizam kurma arzusu taşıdığı düşüncesini paylaşır. Dini ve dünyayı bilen bir münevver kadro yetiştikten sonra dini cemaatlerin kurulmasına izin verilmesi, bu cemaatlerin tamamen siyaset dışı kalarak hayır ve yardım faaliyetinde bulunmaları, din abidelerini imar etmeleri ve din adamları yetiştirme konusunda özgür bırakılması gerektiğini ifade

⁵⁴⁰ Eşref Edip, "Partilerin Din Siyaseti", *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 76, Nisan 1950, s. 4-5.

etmiştir. Irmak son kertede, laikliğin zaruretime ve dinin realitesine bir milli mesele olarak bakılması gerektiğine de işaret etmiştir.⁵⁴¹

Laiklik tartışmalarında karşımıza çıkan bir diğer husus ise yukarıda belirtildiği gibi İslam'ın diğer dinlerden farklılaşarak toplumsal hayatı yönlendirme konusundaki vurgusudur. Raif Ogan İslam'ın bir hayat dini olduğuna vurgu yaparak “beşerin maddi ve manevi vazifelerini tayin ve tespit eden ilahi bir nizamdır ve hukuk nizamı silsilesidir”⁵⁴² demektedir. Peyami Safa'nın Milliyet gazetesinden alıntılanan yazısı da yine bu minvaldedir. Dinin sadece uhrevi bir nizam olmadığı aynı zamanda bir hukuk ve ahlak nizamı olduğu belirtilerek devletlerin de insan topluluklarının da ahlak temelini kuran dine karşı lakayt kalamayacağına dikkat çekmiştir. Daha sonra da dönemin din hürriyeti tartışmalarındaki referans kaynaklarından Batı dünyasındaki pratikler nazar-ı dikkate sunulmuştur:

*Amerika'da Cumhurbaşkanları İncil'e el basarak vazifelerine başlarlar. Birçok Amerikan eyaletlerinde rahibin sosyal ve faal yönü vardır. Fransa'da Lourde kasabasında dua ile resmen tedavi yapılır. Hükümet kendi bütçesinden din öğretmenine yardım eder. İtalya, Almanya, Belçika ve Fransa'da Hristiyan siyasi partiler vardır. Avrupa ve Amerika memleketlerinde Azizlerin, Evliyaların merkadleri (türbe) umumi ziyarete açıktır, bizdeki bazı türbeler gibi kapalı değildir.*⁵⁴³

Batı'daki pratikler uyulması ve taklit edilmesi gereken dayanak noktalarıdır. Sebilürreşad yazarları laikliğin uygulanması hususunda bu ülkelerdeki pratikleri mütemadiyen vurgulamıştır. Özellikle de “kızıl tehlike” olarak ifade edilen komünizm tehlikesine karşı din ve ahlak terbiyesinin önemine işaret edilmiştir. Dergi yazarlarından Hakkı Şengün “İngiltere ve bilhassa Amerika'da tatbik edilmekte olan din ve ahlak terbiyesi hakkındaki kanun ve nizamnamelerin memleketimizde de tatbiki suretiyle kızıl

⁵⁴¹ Sadi Irmak, “Laiklik Manası”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 172, Mayıs 1954, s. 351-352.

⁵⁴² M. Raif Ogan, “İslam Dinindeki Üstünlük”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 284, Ocak 1959, s. 132-133.

⁵⁴³ Peyami Safa, “Din İki Dünyaya Ait Hukuk ve Ahlak Nizamıdır”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 266. Nisan 1958, s. 229. (Milliyet Gazetesinden iktibas edilen yazı)

tehlikeye karşı halkı din ve ahlak serumuyla aşlamak hükümetin acil tedbirlerden olmalıdır” demektedir.⁵⁴⁴ Hamdullah Suphi ise Amerikalıların dine meyyal olduğuna dikkat çekecektir: “Amerikalıların ruhu, din mertebesinde kıymeti olan bir takım büyük maksatlara gönül vermeye ve o maksatlar yolunda sebatla çalışmaya müsaittir.”⁵⁴⁵

Derginin laiklik meselesine bakışında üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise siyasal partilerin laiklik hakkındaki yorum ve değerlendirmeleri ile ilgilidir. Sebilürreşad dergisinin Demokrat Parti ile kurduğu ilişki kuruluşundan 14 Mayıs seçimlerine kadar inişli çıkışlı bir seyir takip eder. DP’ye tereddütlü yaklaşılmasının başlıca sebebi laiklik konusunda takındığı tavırdan kaynaklanır. DP’nin tüzüğünde yer alan laiklik yorumu Halk Partisi’nin laiklik anlayışından çok daha katıdır. Bu nedenle dergi 14 Mayıs seçimlerine kadar DP’nin din siyasetinden şikâyetçidir. DP’nin laiklik tanımı CHP’ye kıyasla daha katı görülmektedir. Edip bu kapsamda partilerin laikliğe bakışını ve din politikalarını karşılaştırmalı bir şekilde ele alıp incelemiştir.

CHP programında laiklik “partimiz devlet işlerinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin muasır medeniyete, ilim ve fenlerin temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini, din fikirlerinin dünya ve devlet işlerinden ve siyasetten ayrı tutulmasını milletimizin her yönden ilerleyip yükselmesinde başlıca muvaffakiyet amil görür” şeklinde tanımlamasına karşın, DP’nin programında “partimiz, laikliği, devletin din ile hiçbir ilgisinin bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar” şeklinde tanımlanmıştır. Partilerin din ve devlet ilişkileri hakkındaki bu görüşleri nazara alınarak Halk Partisi ve Demokrat Parti arasında bir fark olmadığı hatta DP’nin kullandığı dilin daha sert olduğu vurgulanmıştır. DP’nin politikasını eleştiren Edip, bu tanımdan “kanunların hiçbir maddesinin dine uygun olmamasının anlaşıldığını ifade ederek laikliği

⁵⁴⁴ Hakkı Şenkon, “Kızıl Tehlikeye Karşı”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 34, Mart 1949, s. 139.

⁵⁴⁵ “Dinler Arası Konferans”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 9, Temmuz 1948, s. 144.

ancak Moskova böyle telakki eder. Bu telakki tamamıyla dine karşı cephe almaktır” değerlendirmesini yapmıştır.⁵⁴⁶

Derginin bu dönemde laiklik ve din politikaları hakkında destek verdiği ve siyasetini isabetli bulduğu parti ise Millet Partisi’dir. Parti’nin kuruluş nizamnamesi⁵⁴⁷ Eşref Edip’i onaylar niteliktedir. Programın 5. maddesinde, “hak, bizim için yalnız ameli bir takdir prensibi değil, ahlaki bir gaye ve bir iman unsurudur”, Madde 6’da “parti anayasamızın hakiki demokrasiye uymayan hükümlerinin ve bilhassa CHP siyasi umdelerini devletin ana vasıfları haline sokan ikinci maddesinin kaldırılmasını ister.” Madde 7’de, “parti içtimai nizamın teşekkülünde itikatların, ahlakın, geleneklerin, örf ve âdetin büyük hisselerini tanır. Bunlar sık sık değişmezler ve devletin nüfuz sahasının dışında kalırlar”, Madde 8’de, “parti din müesseselerine ve milli ananelere hürmetkârdır” denilmektedir. Madde 10’da “aile müessesini cemiyetin temeli ve yüksek manevi bir kıymet olarak kabul eden partimiz onu tehdit eden kötü cereyanlarla mücadele etmeyi ve aile bağlarını kuvvetlendirecek her türlü tedbirleri almayı cemiyetin varlık şartı sayar.” Madde 12’de, “parti din işlerinin devlet işlerinden ayrı tutulmasını kabul eder. Herkesin vicdan ve itikat hürriyetini ve dilediği dilde ve dilediği şekilde ibadet etmek” hakkını mukaddes tanır. “Parti, Türkiye’de muhtelif din ve mezheplere mensup cemaatlerin dini maksatla teşkilat vücuda getirmelerini ve dini vakıfların bu teşkilata devredilmesini tasvip ve müdafaa eder. Bu teşkilat kendi mensuplarının din işlerini tanzim ve idareye salâhiyetli olmalıdır. Parti, ilk ve orta tedrisatta din dersleri ilave edilmesini ve üniversitelerde ilahiyat fakülteleri ihdasını muvafık görür.”⁵⁴⁸ Parti programından da anlaşılacağı üzere bu tanımlama ve tespitler diğer partilerce çok sert bulunacaktır.

⁵⁴⁶ Eşref Edip, “Partilerin Din Siyaseti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 76, Nisan 1950, s. 6-7.

⁵⁴⁷ *Millet Partisi Programı*, Atlı Matbaası, Ankara, 1967. Eşref Edip’in makalesinde incelediği MP Tüzüğü’ndeki maddelerin sırası ile bu kaynakta yer alan madde sıraları farklılık göstermesine rağmen içerik bütünüyle benzerlik göstermektedir.

⁵⁴⁸ Edip, a.g.m, s. 6-7.

Sebilürreşad'ın ana kadrosundaki yazarlar, tek parti döneminin sona ermesiyle oluşan koşulların da dayatmasıyla laikliği yeniden yorumlamışlardır. Ancak ilk bakışta bu tezler, İslami normların kamusal hayata tekrar geri dönmesi olarak görülse de uygulamada böyle olmamıştır. Laikliğin yine ortak payda ve nihai bir mutabakat zemini olarak kalmaya devam ettiği bu dönemde İslami bir projeden ziyade “demokratik” bir projenin hedeflendiği ileri sürülebilir. Bu kapsamda, toplumsal ve siyasal hayatta yeni bir sentezin oluşmaya başladığı görülür. Dönemin ruhunu sembolize eden kavramların (liberal-demokrat-laik) senteziyle din ve devlet arasındaki ilişkiler yeniden yorumlanmıştır.⁵⁴⁹ Temel referans kaynakları olarak Batı'nın geliştirdiği norm ve kurallar kabul edilmiş, laiklik hakkında Batı'nın kavram aparatları içselleştirilmiştir. Batı'nın tayin ve tespit ettiği sınırlar içinde seküler bir epistemolojiyle cevap arayışına girilmiştir. Burada belirleyici ve tayin edici olan temel referanslar İslami norm ve esaslar değildir. Bu dönemin İslamcılarının İslam'a dair talepleri, seküler alanın iznine tabi kılınmıştır.⁵⁵⁰

İslamcı kesimlerin laikliği dışlamadan hatta laikliğin getirebileceği kazanımları dikkate alarak ona sahip çıkmaları nasıl yorumlanmalıdır? Mütedeyyinlerin hem dindarlaşmayı ve hem de laikliğin levazımı ne varsa onu istemeleri, edinmeleri ve benimsemeleri, laiklik damarının dini bir muhtevaya bürünmesi, sekülerliğin dini kendi istikametinde araçsallaştırması anlamına da gelmektedir.⁵⁵¹ Sebilürreşad kadrosu da bu minvalde dini pratiklerin kamusal hayata tekrar giriş yapması için çabalarken laiklik anlayışına yeni yorumlar getirerek rejimle sürtüşmeye girmemeye özen göstermiştir. Ancak yukarıda da vurgulandığı gibi dinin bağımsız ve belirleyici bir faktör olduğu günler çoktan geride kalmıştır. Bu husus bir yönüyle de geleneksel Sünni inançtaki devlete itaat ezberiyle de ilgili bir durumdur. Bu bağlamda sonraki başlıkta Sebilürreşad'ın devlet mefhumuna bakışı ele alınacaktır.

⁵⁴⁹ Atasoy Müftüoğlu, *Umut ve Sorumluluk*, Der. Asım Öz, Beyan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 70.

⁵⁵⁰ A.g.e, s. 101.

⁵⁵¹ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, s. 23.

3.3. DEVLET-İ EBED MÜDDET

Tek parti döneminde dinin kamusal alandan kovulmuş olmasına rağmen çok partili hayat sonrası “İslam’ın yeniden inkişaf” ettiği yeni dönemde devlete sadakat misyonunun İslamcılarının temel eğilimlerinden biri olarak kaldığı söylenebilir. Buradan hareketle, Cumhuriyet İslamcılığının devlete bakışının anlaşılması adına İslami gelenekte devletin nasıl algılandığı ve dinle devlet arasında kurulan zaruri ilişkilerin, tarihin derinliklerine doğru uzanan mantığı tespit edilmelidir. İslamcılarının zihniyet kodlarını anlamak adına devletle münasebetleri bizlere tasavvur ettikleri “siyasetin grameri”ni anlamada ve “politik olan”ı anlamlandırmada önemli ipuçları sunacaktır.⁵⁵²

Geleneksel İslami hafızada devletle din arasında varoluşsal boşluklar ve gerilim alanları bulunmaz. Din ve devlet birbirinin karşıtı değil, mütemmim cüzüdürler. Hangisi öne çıkarsa çıksın kendisini var kılabilmek için diğerini kuvvetle yanında hissetmelidir. İlmihal kitaplarının satırlarına kadar sinmiş olan “din-ü devlet mülk ü millet” gibi kalıplar toplumun zihniyet dünyasında işlerliğini her daim muhafaza etmiştir.⁵⁵³ Dinle devlet arasındaki bu zaruri toplumsal rabıta İslamcılığın iktidara en uzak olduğu zamanlarda bile zihinlerde var olmaya devam etmiştir. Kara’nın tespitiyle buradaki asıl vurgu yapılan nokta, devletle milletin ve tek tek fertlerin birbirlerinden farklılaşmaları değil bir tür aynileşmeleri, benzeşmeleri ve iç içe geçmelerinedir. Bu terkibi tek taraflı işleyen ve sadece devletin kendisini meşrulaştırma aracı yahut baskı vasıtası olarak görmek meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmayacaktır.⁵⁵⁴ Dinle devleti ayrılmaz parçalar olarak gören anlayışta devletin ayakta kalması için dine ihtiyacı olduğu gibi dinin de varlığını daim kılması adına devlete olan ihtiyaç gündeme getirilir. Bu noktada devleti koruma asabiyyesi ön plana çıkarılmıştır.⁵⁵⁵

⁵⁵² Öztan, a.g.m, s. 425.

⁵⁵³ Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 356.

⁵⁵⁴ Kara, *Amel Defteri*, s. 266.

⁵⁵⁵ İnsel, a.g.m, s. 18.

Dinle devlet arasındaki kopmaz bağı tarihsel nedenleri ve arka planı bulunmaktadır. Asli sebep, Türk-İslam kültüründe kuvvetli bir ilke olarak yer alan ve bazen her şeye katlanmaya sebebiyet veren *ulü'l emre itaat* düsturunun, devlete ve onu yönetenlere itaat olarak anlaşılmasıdır.⁵⁵⁶ Bu şaşmaz ezber İslami devlet modelinde de hilafetin ilga edilmiş olduğu ve hâkimiyetin kaynağının değiştiği ulus devlet sisteminde de hükmünü icra etmiştir.

Cumhuriyet İslamcılığı açısından da devletin söz konusu algılanma biçimi değişmemiştir. Devletin muhafaza ve himayesi olmadan dinin varlığını koruyamayacağı düşüncesinin hâkim olması İslamcıları devletle ve devletin mantığıyla daha fazla iç içe olmaya doğru sürüklemiştir. Diğer taraftan İslamcıların siyasal açıdan bir kıymet ifade edebilmesi ve ses getirebilmesini teminen sırtını devlete yaslama ve destek talep etme çabası içinde olduğu görülmektedir. Cumhuriyet döneminde tekkelerin, zaviyelerin, tarikatların ve cemaatlerin yasaklama ve tutuklamalarla dolu zor koşullarından sonra varlıklarını sürdürebilmeleri için bir siyasi şemsiyeye, devlet şemsiyesine olan ihtiyaçlarının da hesaba katılması gerekir.⁵⁵⁷ Ayrıca bu okuma biçimi bir “güç istenci” ve “iktidar arzusu” olarak da okunabilir. Bu davranış biçimi, iktidara sahip olup tebliğini suhuletle gerçekleştirme ve misyonunu yerine getirmenin en realist ve pragmatik biçimidir.

İslamcılığın merkezi dergilerinden biri olan Sebilürreşad kadroları da ortodoks İslami pratiklere tabiiyetle devlete muhalefet etmemişlerdir. Derginin muhalif olduğu yapı devlet değil, devlet idaresine yerleşip milletle devletin bütünleşmesine perde çektiğini iddia ettikleri kesimlerdir. Dergi yazarlarınca tek parti dönemindeki pratikler milleti devletinden koparmıştır. Problem devlette değil, icraatlardadır, bir başka deyişle

⁵⁵⁶ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 213.

⁵⁵⁷ Şemsiye tutan yalnız siyasi merkez değil. Çok partili hayata geçişle birlikte paradoksal olarak devletin İslami endişe sahiplerinin şemsiyesine muhtaç olduğu da ileri sürülebilir. Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 65.

“devlet bizimdir fakat şimdilik, yabancıların, dinsizlerin elindedir” fikriyatı hâkim düşünce konumundadır.⁵⁵⁸ Bu sürecin asıl sorumluları ise masonluk, komünizm, misyonerlik, dönmelik, siyonizm ve diğer benzeri zümrelerdir.

Sebilürreşad dergisi sürekli milli mücadele günlerine göndermede bulunarak İslamcılık ve siyasal iktidar arasındaki makası kapatmaya çalışmıştır. Devleti kuran asli unsurun ve “milli mücadele mucizesini yaratan kuvvetin din olduğu”⁵⁵⁹ daima vurgulanmıştır. “Vatan müdafaasında ulemanın büyük hizmetleri ve cephelerde milli kuvvetleri kumanda eden hocalar” hatırlatılmaktadır.⁵⁶⁰ Yine iddialarını pekiştirmek adına 58. sayının kapak sayfasında Kurtuluş Savaşı’nda kullanılan ve üzerinde ayet ve hadisin yer aldığı sancağın resmine yer verilmiş ve milli mücadelede ulemanın hizmetlerine değinilerek karargâh olarak kullanılan müftülük dairelerinden bahsedilmiştir.⁵⁶¹ Ayrıca dergide dizi halinde Milli Mücadele döneminde Sebilürreşad’ın ülkenin kurtarılması için verdiği mücadele⁵⁶² ve “buhranlı zamanlarda düşmanın Ankara’ya yaklaştığı sırada ve Anadolu insanında tereddüt hâsıl olduğu dönemde” neşredilen beyannamelere ve hitabelere yer verilerek⁵⁶³ meşruiyet arayışında yeni bir sayfa açılmıştır. Burada amaçlanan devletin İslamcılarının sahip olduğu manevi hissiyatla kurulduğu tezinin vurgulanmasıdır. Sebilürreşad yazarları bir yönüyle “devleti biz kurduk, devletin asli sahipleri bizleriz” demektedir.

Yeni dönemde ortaya çıkan “ortak düşman” komünizm üzerinden devlet ve İslamcılık arasında tarihten gelen simbiyotik ilişki iyiden iyiye pekişmiştir. Komünizme karşı kurulan cephenin bir tarafında devlet varsa hemen öte tarafında İslamcılar gönüllü

⁵⁵⁸ Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 56.

⁵⁵⁹ Cevat Rifat Atilhan, “Azametli Bir Gün”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 76, Nisan 1950, s. 15.

⁵⁶⁰ “Millî Mücadeledeki Din Uleması”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 46, Mayıs 1949, s. 333.

⁵⁶¹ Doktor Lütfi, “İstiklal Savaşında Ulemanın Büyük Hizmetleri II”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 58, Eylül 1949, s. 105-108.

⁵⁶² Hayrettin Karan, “Millî Mücadelede Sebilürreşad Mehmet Akif ve Eşref Edip”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 234, Aralık 1956, s. 142.

⁵⁶³ “Millî Mücadelede Sebilürreşad”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 158, Ağustos 1953, s. 114-116.

kuvvet olarak yer almışlardır. Derginin yazarları komünizmle verilen mücadelede devletin kazanım sağlaması adına dinle barışması gerektiğini sıklıkla tekrarlamışlardır. Fakat çağrıları sadece o günün devlet idarecilerine değildir. Tarihsel figürlerin de İslam’la barıştırılmalarına gayret edilmiştir. Bu çerçevede, derginin 136. sayısının kapağında Mustafa Kemal’in meclis önünde milletvekilleri ve sarıklı-cüppeli din adamlarıyla yaptıkları dua merasimi resmedilmiştir. Değerlendirme yazısında ise “millî mücadele böyle başladı. Atatürk Allah’a böyle yalvardı. Ulema bu davaya canla başla hizmet etti. Millet zaferi bu imanla kazandı. Bunlar hep yalan mıydı? İnkılap ve istiklalin temelleri din ve imandır... Bu hususta Yahudilere, dönmelere, masonlara ve Rumlara söz düşmez.” denilmektedir.⁵⁶⁴ Bu dini merasim göz önüne alınarak Kurtuluş Savaşı’nın din merkezli mücadelesinin yeni döneme örnek olması amaçlanmıştır. Diğer taraftan bu girişim İslamcı kesimlerin taleplerini meşrulaştıran, onları iktidara ve devlete yakınlaştıran bir işlev görmüştür. “Kurucu babalara” referans verilen bir diğer kapak resmi ise 138. sayının kapağında yer almaktadır. Mustafa Kemal’in Balıkesir Zağnos Paşa Camisinde minberde söylediği “Kanuni Esasi Kuran’ı Azimüşşandır”⁵⁶⁵ ifadelerine yer verilmiştir. Mustafa Kemal konuşmasının devamında da “din faziletimizi hiçbir kuvvet milletimizin vicdanından alamaz. Tevakkuf (duraklama) ve inhitatımızı (gerileme) dine atfetmek hatadır. Allah’ın emrini tutsaydık bu akıbetlere maruz kalmazdık” demektedir. Yine benzer yaklaşımla dergide referans verilen diğer bir tarihsel kişilik ise 14 Mayıs sonrasının Cumhurbaşkanı Celal Bayar’dır. 137. sayının kapak sayfasına Millî Mücadelenin “Galip Hocası” Celal Bayar’ın sakallı, sarıklı ve cüppeli fotoğrafı konularak bu kıyafetle çok hizmet ettiği vurgusu yapılmıştır. “Milletin başına geçenlerin

⁵⁶⁴ “Millî Mücadelede Hâkim Olan Ruh”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 136, Ekim 1952, s. 161.

⁵⁶⁵ “Anayasamız Kurandır” şeklinde çevrilebilecek bu ifadeler Mustafa Kemal tarafından Cumhuriyet kurulmadan önce 7 Şubat 1923 yılında camide yaptığı bir konuşma içinde yer almıştır.

muvaffakiyetleri halkın imanına ve şehameti İslamiyelerine borçludurlar.” ifadeleri kullanılmıştır.⁵⁶⁶

Derginin tüm bu yazılarına bakıldığında “kurucu irade” ile maneviyat arasındaki bağın ne kadar güçlü olduğunu ispatlama çabasının hâkim olduğu görülür. Bu çerçevede, dinin ve dindarların devlet idaresindeki yerine atıflar yapılmış; Dünyada maneviyat buhranının hüküm sürdüğü dile getirilmiş ve devletin ancak dinle ayakta kalabileceği hatırlatılmıştır.⁵⁶⁷

İslamcıların devlet tahayyülünde müttefikleri ise Türkçüleridir. Savaş sonrasında İslamcılar ve Türkçüler bir araya gelip ortak düşman olan komünizme karşı müttefik bir cephe oluşturmuşlardır. Buradan hareketle sonraki başlıkta Türk-İslam sentezi ele alınacaktır.

3.4. TÜRK İSLAM SENTEZİ

Savaş sonrasında çok partili hayata geçişle birlikte İslamcı yayınlarda göze çarpan hususların başında İslâm'la Türklüğün birbirinden kopmaz parçalar olarak bir arada oluşu gelmektedir. Bu kapsamda, Sebilürreşad mecmuasının temel belirleyenlerinden biri, Türklükle İslam'ın birbirinden ayrılmazlığı üzerine inşa edilmiş fikirlere sahip olmasıdır.

1940'ların ikinci yarısında gerçekleşen Türk-İslam buluşmasının tarihsel konjonktürüne dikkat edildiğinde Türkiye'nin Sovyet tehdidine karşı Batı bloğunda özellikle de ABD'nin savunma çemberinde yer aldığı görülmektedir. Soğuk Savaş yıllarında, komünizme karşı ideolojik savaşta iktidar açısından sadece Türk milliyetçiliğine yaslanmanın yetersizliği ortaya çıkınca daha kuvvetli ve toplumun çok daha iyi bildiği bir ideolojiyi, komünizme karşı örgütlemek için hiç vakit

⁵⁶⁶ “Millî Mücadelenin Galip Hocası, Demokrasinin Cumhurbaşkanı”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 137, Ekim 1952, s. 177.

⁵⁶⁷ Ali Fuat Başgil, “Din Hürriyeti ve Laiklik”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, sayı 78, Mayıs 1950, s. 44-47. (Yeni Sabah gazetesinden iktibas edilen makale)

kaybedilmeyecektir. Bu süreçte İslam, “dine karşı bir tutum sergileyen” ve geleneksel olarak Türkiye’nin karşısında yer almış olan Sovyetler Birliği’ne karşı iktidarın kozu haline gelmiştir.⁵⁶⁸

Şartlar milliyetçilerle İslamcıların birlikte hareket ettikleri ortak bir politik iklim oluşturmuştur. Türk milliyetçileri, iktidarın İslam’la ilişkisini yeniden düzenleme sürecini gözlemleyerek bu sürece dahil olmuşlardır. CHP İslam ile ilişkisini yeniden kurmaya çalışırken özellikle 1947’deki 7. Kongresiyle birlikte laiklik anlayışı dönüşüme uğramıştır.⁵⁶⁹ Türk milliyetçiliği de artık bir tehdit ve tehlike olarak algılanmaktan çıkan İslamcılığı bir müttefik olarak kolayca kabul etmeye hazırlanmaktaydı. Türk milliyetçiliği oluşum sürecinde, seküler bir karakter taşıırken değişen koşullara uygun olarak Türklük, İslam ile ortak bir paydaya oturtulmak isteniyordu.⁵⁷⁰ Çeyrek asır süren tek parti hegemonyasından sonra milliyetçiler ve İslamcılar güç birliğine gitme yolunu tercih etmişlerdir. Milliyetçi-muhafazakâr/mukaddesatçı⁵⁷¹ cephe altında bir araya gelerek iş birliği yapma kararı almışlardır. Üstelik artık aralarında Meşrutiyet yıllarından kalma farklılıklar da silinmiş, rejime eleştirileri ve geleceğe ait beklentileri örtüşmeye başlamıştır. Bu süre zarfında İslamcılıktan yola çıkanların milliyetçilikle bir problemi kalmamış; Türkçülerin de dinin toplumsal rolü konusundaki fikirleri pekişmiş ve güçlenmiştir. Ayrıca, herkesin üzerinde ittifak kurduğu bir “komünizm tehlikesi” belirmiş, “iman ve millet davası peşinde koşanları” rejim önünde meşru konuma getirmiştir.⁵⁷² Böylece Türk-İslam sentezinin düşünsel altyapısı hazırlanmıştır.⁵⁷³ Ayrıca,

⁵⁶⁸ Cemil Koçak, *Türkiye’de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950), Dönüşüm*, Cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 298.

⁵⁶⁹ 1947 yılında CHP’nin 7. Kurultayında yapılan tartışmalar için Bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, s. 299-327.

⁵⁷⁰ Cemil Koçak, a.g.e, s. 297.

⁵⁷¹ Dönemin koşullarında muhafazakâr milliyetçilik’ten kast edilenin İslamcılığa tekabül ettiğini söylemek gerekir. Söz konusu kavram çalışma içinde de bu amaçla kullanılmıştır.

⁵⁷² Çetinsaya, a.g.m, s. 437.

⁵⁷³ İslamcı çevrelerin saygın ismi Ali Fuad Başgil şöyle der: “Çağdaş Türk milliyetçiliğinin mana ve gayesi şudur: Her türlü komünist ideolojiyi red ve milli değerlere ve vatan aşkına bağlılık.” Başgil, *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, s. 101.

bu sentezin ortaya çıkmasının Soğuk Savaş'la doğrudan bağlantılı diğer nedeni de Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren iki kesimin de projelerine konu olan Türkî-Müslüman toplulukların, “komünist mezalim” altında kalmalarının yarattığı ortak duygulardır.⁵⁷⁴

Türk-İslam sentezinin asıl vurgusu, din faktörünün vatanperverliğin ve milli kimliğin ayrılmaz bir parçası olduğu iddiasıyla, vatanperverlik kavramı üzerinden dinin alanını genişletmeye çalışmasıdır.⁵⁷⁵ Üstelik bu terkinin destekçileri sadece muhalefettekiler değildir, iktidar mensupları da bu görüşe destek vermişlerdir. “İslam’ın Türklerin karakterine uygun bir din olduğu ve Türklerin hizmetleri ile yükseldiği” gibi tezleriyle nam yapmış ve CHP’nin son Başbakanı olan Şemsettin Günaltay bu isimlerden biridir. Günaltay, milli kimliğin tanımlanmasında din ve milliyet unsurlarını birlikte kullanmaktadır.⁵⁷⁶

Dönemin yeni filizlenen milliyetçilik anlayışını anlamak adına Serdengeçti mecmuasının ilk sayısında yer alan makale önemli veriler sunmaktadır. Yazının girişinde “Serdengeçtiler tam anlamıyla milliyetçidirler, milliyetçilik bizim için bir vasıta değil bizatihi bir gayedir” denildikten sonra, devamında milliyetçilik anlayışları tarif edilmiştir. “Allahtan başka kimseden korkmuyoruz, Bizler münkir değiliz. Tanrı Dağı kadar Türk, Hıra Dağı (Cebelinur) kadar Müslüman’ız. Bütün gayemiz Küçük Asya insanının o bilinmez, o görünmez, bir avuç toprak kadar mütevazı fakat o kadar manalı ruhunu anlamak bu topraklar için toprağa düşenlerin çocuklarını bu topraklar üzerinde mesut ve bahtiyar görmektir.”⁵⁷⁷ Bu cümleler aslında çok partili hayata geçişle birlikte dip akıntı

⁵⁷⁴ Örnek, a.g.e, s. 334.

⁵⁷⁵ Dönemin önemli isimlerin ve Selamet mecmuasının kurucusu Ömer Rıza Doğrul “İslamiyet’in Türklerin milli dini olduğunu ve Türkün dini ile milliyeti arasında tam bir ahenk kurulduğunu belirtmiş ve bu ahengi bozacak hiçbir sebep ve amil kalmadığını” dile getirmiştir. Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 129.

⁵⁷⁶ Bir diğer ilginç isim de 1941-1947 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Şerafettin Yaltkaya’dır. Yaltkaya da Türk milliyetçiliği ile İslam’ı mecz etmeye çalışan kişilerden biridir.

⁵⁷⁷ Serdengeçtiler, “Yolumuz- Bizim Milliyetçiliğimiz”, *Serdengeçti Mecmuası*, Sayı 1, 20 Nisan 1947, s. 3.

olmaktan kurtulmuş ve su yüzüne çıkan iki milliyetçilik anlayışının bir terkiibini ifade ediyordu. Tanrı Dağı'yla ırk, soy, Turan gibi konularda duyarlı Türkçülük, Hira Dağı'yla, İslami ve geleneksel olan sembolize ediliyor ve "Türklük" noktasında bir birliğin formülasyonu ifade ediliyordu.⁵⁷⁸ İslamcı dergiler milliyetçiliği nasıl sahipleniyorlarsa, Türkçülerin 1945 sonrasında çıkardıkları dergilerde de İslam'ı ciddi manada sahipleniyor olduklarını görmek mümkündür. Milliyetçilik ve İslam eklemelenmiş, ayrılmaz parçalar haline gelmiştir. Öyle ki, dine önem vermeyen bir milliyetçilik anlayışı marjinal kabul edilir olmuştur. Türkçü dergilerin neredeyse tamamında İslam ile ilgili bağımsız köşeler, ayetler ve hadisler, İslami bilgilere ve sohbetlere yer verilen ayrı kısımlar yer almaktadır. Böylece, tek parti döneminde dine karşı takınılan silik tavır iyiden iyiye netleşmiştir.⁵⁷⁹ Aslında her iki kesim de (İslamcılar ve Türkçüler) milliyetçilik anlayışını tek parti dönemi milliyetçilik anlayışından farklı göstermeye gayret etmişlerdir. Bu söylem çerçevesinde din millileşmiş, milli kimlik dinselleşmiş oluyordu.⁵⁸⁰

Sebilürreşad dergisinin de din ve milliyet birlikteliğine dair görüşleri diğer İslamcı-Türkçü dergilerle örtüşmektedir. Derginin milliyetçilikle ve daha dar dairede Türkçülükle ilgili görüşlerinin açığa vurulduğu zaman "1931'de aşırı, fevri ve ırkçı faşizme temayüllü olmakla damgalanarak fakat esasen devlet kontrolü dışına kayabileceği ve aşağıdan yukarı bir milliyetçilik cereyanına mecra açabileceği kaygısıyla kapatılan Türk Ocakları'nın yeniden açılışına denk gelir. 18 yıllık bir fasıladan sonra 10 Mayıs 1949'da Türk ocaklarının kapıları yeniden açılır. Türk Ocakları'nın açılışında dindar bir milliyetçilik rüzgârı esmiştir."⁵⁸¹ Dergi, Türk Ocakları'nın açılışını haber

⁵⁷⁸ Kılıç, a.g.e, s. 48.

⁵⁷⁹ A.g.e, s. 45.

⁵⁸⁰ Mert, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", s. 208-209. Bu dönemin ruhuna işleyen ve rengini veren Türk-İslam sentezinin hayırhah yorumu ise şöyle yapılabilir: "Türk ve Müslüman kelimeleri uzun tarih içinde birbirinin yerine rahatlıkla kullanılabilecek kelimeler hatta kavramlar olduklarından 'Müslüman olmayan Türk' halkın nazarında anlamlı, anlaşılabilir bir ifade değildir. Toplumsal hafızada nakşedilmiş din ile devlet arasındaki zorunlu ilişki bu aşamada milleti de içine alacak şekilde genişlemekte ve derinleşmektedir." Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 214.

⁵⁸¹ Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, s. 126.

yapmakta sakınca görmemiştir. Derginin başyazarı Eşref Edip Türk Ocakları'nın açılması münasebetiyle yazdığı satırlarda Türkçülüğü ikiye ayırır: “Dinsiz Türkçülük ve Müslüman Türkçülük”. Edip, kaleme aldığı makalede milliyetçiliğe dair kanaatini belirtmektedir: “Farmason tekkeleri açıldı, Türk Ocağı faaliyetlerine tekrar başlıyor ancak din ocaklarının kapılarındaki kilitler asılı durmaktadır. Türk Ocakları ilk açıldığı zaman İslam'dan uzaklaşma hareketine öncülük etmeyi kendisine asli vazife görmüştü. Ancak 18 sene sonra tekrar açılırken dinin milletlerin hayatındaki tesiri ve varlığı takdir olunuyor.” Edip, bu yaklaşımı hayra doğru büyük bir başkalaşım olarak değerlendirip “dinsiz Türkçülük yerine Müslüman Türkçülük kaim olursa yeni Türk ocakları hakiki surette milli bir müessese halini alır milleti yabancılaştırmaya ve soysuzlaştırmaya değil milli kimliğini muhafazaya manevi varlığını yükseltmeye büyük hizmet etmiş olur.” demektedir.⁵⁸² Ayrıca bu süreçten sonra da Hamdullah Suphi'nin katıldığı konferanslara ve yazılarına dergide yer verilmeye başlanılmıştır.

Hamdullah Suphi Türk Ocakları'nın yeniden açıldığı merasimdeki açış konuşmasında “din, milletlerin en eski müesseselerinden biridir ve esarete uğramış milletlerin son müdafaa siperidir... Yeni kurulan devletlerde ilk kaynaşmayı, ilk terkihi din yapar” demiştir. Bu sözler Edip'in dünyasında “milleti özvarlığından uzaklaştırmayı istihdaf eden sapık hareketler yerine özvarlığına yaklaştıran bir mahiyete sahiptir.” Orhan Seyfi Orhon'un ifadelerinden alıntı yaparak “hakiki Türkçü olmanın bir neticesinin de samimi dindar ve Müslüman olmayı gerektirdiğini” belirten Edip, hem Türkçü hem de dindar olmanın çelişkisine dikkat çeker. “Zira milliyeti vücuda getiren bütün unsurlar dine karışmıştır” der.⁵⁸³ Edip'in ifadeleri kuşkusuz Türklüğün İslam'la müttehid olduğu ve ayrılmazlığı üzerinedir. Bir anlamda İslam'la bağları kopuk bir Türkçülüğün

⁵⁸² Eşref Edip, “Dinsiz Türkçülük, Müslüman Türkçülük”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 44, Mayıs 1949, s. 401.

⁵⁸³ Bir taraftan Ocakların yeniden açılmasını takdir eden Edip, öte taraftan idarecilerini de masonlara karşı uyarmayı ihmal etmemiştir. “Zira eskiden masonların tesir ve nüfuzunda olan Ocaklar tekrar masonların kontrolüne girerse milletin maneviyatına saldıran kurumlara bir yenisi daha eklenecektir.” Eşref Edip, a.g.m, s. 403.

olamayacağını kasteder. Ancak ifadelerinde Türkçülüğü İslami olana doğru sevk etme ve yönlendirme eğilimi de hissedilir. Bir vakıa olarak Türkçülüğün varlığını kabul eder, ama onu kendi dünyasındaki “müspet” istikamete doğru yönlendirme gayretine girer.

Hamdullah Suphi’nin milliyetçilik anlayışındaki değişim aynı zamanda devletin de dönemin ruhuna münasip milliyetçilik anlayışını ele vermektedir. Zira çok partili hayatla birlikte esen milliyetçilik iklimi, 1930’ların milliyetçiliğinden farklıdır. Bunun en bariz göstergelerinden biri de 1936 yılında kapatılan, ancak 1946 yılında tekrar faaliyete geçen Milli Türk Talebe Birliği’nin (MTTB) söylemindeki değişimdir. 1930’larda MTTB milliyetçiliği tanımlanırken vurgu Kemalizm ve Türk etnisitesi üzerinedir: “Kemalizm Türk’e dayanır, Türklük davasıdır. Türklük davası Türk demek, her bir yeri karış karış kanla sulanan Türk vatanında Türk vardır ve var olacaktır demektir.” 1946 yılında Eminönü Halkevi’nde MTTB’nin yeniden faaliyete geçmesi dolayısıyla düzenlenen törende konuşan Prof. İsmail Gürkan ise milliyetçiliği şöyle tarif ediyordu: “Bu memleket dağları, taşları, ocakları, insanları milliyetimizin temel taşıdır. Milliyet, Süleymaniye Camii’ni seyretmek, milliyet şiirimizi beğenmek ve zevk almaktır.”⁵⁸⁴

Sebilürreşad’ın milliyetçiliğe dair yaklaşımındaki önemli bir tutamak noktası da milli kimlikte dinin rolünü ön plana çıkaran Türk Milliyetçiler Derneği (TMD) ve üyeleri ile kurduğu ilişkidir. Dergi bu süreçte Türk Milliyetçiler Derneğinin faaliyetlerine sık sık yer vermiştir.⁵⁸⁵ TMD, Demokrat Parti, İslamcı dergiler, Türkçü dergiler ve Nurcular arasında kurulduğu görülen güçler koalisyonunun merkezindedir. DP Isparta Milletvekili Tahsin Tola, derneğin üyesidir. Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri’nin⁵⁸⁶ ismi dernekle ilgili tartışmalarda sürekli karşımıza çıkmaktadır. TMD Başkanı Sait Bilgiç ve dernek üyeleri

⁵⁸⁴ Tuğtan, a.g.m, s. 99.

⁵⁸⁵ Dernek neredeyse her yıl İstanbul’un fetih yıldönümünde programlar ve konferanslar düzenlemiş, İstanbul’un fethinin yıldönümlerinde Ayasofya’nın aslına irca talebi sürekli dile getirilmiştir. “Ayasofya Eşya Ambarı mı Kalacak”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 12, Ağustos 1984, s. 184.

⁵⁸⁶ Öte yandan TMD ile ilişkisi nedeniyle basının hücumuna uğrayan ve bu hücumlar karşısında Menderes’in sahip çıktığı Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri 6 Nisan’da istifa etmiştir. Kılıç, a.g.e, s. 240.

arasında bulunan Tahsin Tola gibi isimler dönemin DP milletvekilleridir.⁵⁸⁷ Bu durum, her ne kadar TMD tarafından reddedilse de siyasetle derneğin iç içe olduğu aşîkârdır.⁵⁸⁸ Nurculuk ayağında⁵⁸⁹ ise ileride Said-i Nursi'nin avukatlığını da yapacak Bekir Berk'in adı ön plandadır. TMD'nin halefi sayılabilecek Milliyetçiler Federasyonu'nun⁵⁹⁰ Başkanı Bekir Berk'tir. Federasyonun parolası ise “komünizme karşı birleşelim ve çarpışalım” olarak açıklanmıştır.⁵⁹¹

TMD, bildiri ve konferanslarında Türk kimliğinin kurucu bileşeni olarak, İslam öncesi Türk tarihinden ziyade Osmanlı/İslam geçmişini vurgulamıştır. TMD çatısı altında ortaya konulan milliyetçilik anlayışı, dini ve ananevi değerlere dönüşü simgelemektedir.⁵⁹² Seküler milliyetçiliği dinsel bir milliyetçiliğe dönüştürme çabasıdadırlar. Milliyetçi çizgisi Kemalist milliyetçiliğe karşı hem bir tepki hem de ona bir alternatif olarak şekillenmiştir. Bu çizgi Osmanlı geçmişini karanlık bir çağ olarak resmeden ve Batılılaşma hedeflerine odaklanan Türk milliyetçiliğinin reddiyesine dayanır. Bir başka ifadeyle, derneğin milliyetçiliği Cumhuriyet'in getirdiği kültürel kırılmaya bir itirazdır. Kültürel Batılılaşmaya karşı, dini kimliği sahiplenilen muhafazakâr bir milliyetçiliktir. Dolayısıyla, Osmanlı geçmişinden kopuşu ve Cumhuriyet'le başlayan

⁵⁸⁷ Kılıç, a.g.e, s. 251.

⁵⁸⁸ A.g.e, s. 146.

⁵⁸⁹ Said-i Nursi'nin takipçilerinin bu koalisyona dahil olmaları ilk bakışta garip gelebilir. Ancak Nursi'nin “müspet milliyet” yorumuna istinaden talebeleri milliyetçiliğe kapı aralamıştır. Nursi'de müspet milliyet, “içtimai hayatın bir gerekliliği olarak karşımıza çıkar. Yardımlaşmaya ve dayanışmaya yol açar; fayda getirecek bir kuvvetin tesisine sebep olur. Ayrıca İslam kardeşliğini daha ziyade güçlendirecek bir vasıtaadır”. Bkz. Said-i Nursi, “Yirmi Altıncı Mektup, Üçüncü Mebhas”, *Mektubat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.322. Nursi'nin bu yaklaşımını inceleyen Burhanettin Duran'ın İslam'ın hizmetindeki Türklük formülüne dair görüşü isabetli olsa da İslamcılığa bir sığınak bulmayı amaçladığını söylemesi hem delilsiz hem de fazlasıyla iddialı görünmektedir. Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 136.

⁵⁹⁰ Federasyon, Kore Savaşı'nın ideolojik harcına katkı için, 14 Aralık 1950 tarihinde Ankara’da “Mehmetçik Günü” düzenlemiştir. Toplantıda Nurettin Topçu, Arif Nihat Asya ve Tevfik İleri gibi dönemin antikomünist zevatı dini içeriği güçlü ve antikomünist vurgusu yüksek konuşmalar yapmışlardır. Meşe, a.g.e, s. 111.

⁵⁹¹ A.g.e, s. 110-111.

⁵⁹² Kılıç, a.g.e, s. 252.

bir milli uyanışı vurgulayan Kemalist resmi tarihe karşı, İslam mirasının Osmanlı İmparatorluğu'nun geçmiş ihtişamının altını çizen alternatif bir milli hafızaya dayanır.⁵⁹³

Ancak akla bu milliyetçilik anlayışının Nihal Atsız milliyetçiliği ile temel farklarının ne olduğu gelmektedir. Muhafazakâr milliyetçilik, ırkçılık ve dünya Türklerinin birliği idealini temel alan Turancı milliyetçi akımdan ayrışır. Nihal Atsız'ın (1905-1975) Turancı milliyetçiliği ile muhafazakâr çizgi karşılaştırıldığında, iki milliyetçilik tipinin Türklük tanımlarının birbirinden farklı olduğu görülür. Nihal Atsız milliyetçiliği Kemalizm'in düşünsel ve politik mirasına sahip çıkarak önemser. Muhafazakâr milliyetçilik için din faktörü Türk kimliğinin birincil unsuruyken, diğerinin Türklük tanımında temel alınan ırktır. Umut Azak'ın tespitiyle “Atsız'ın Turancı milliyetçiliğinde ırksal saflık kritik önem taşır. Bu temel farka rağmen, iki çizginin bir araya gelebilmesinin nedeni, komünizm karşıtlığı ve resmi tarihe karşı alternatif milli hafıza iddialarıdır. Muhafazakâr milliyetçiler fetihler yolu ile İslam'ın yayıldığı Osmanlı geçmişinin altını çizerler. Osmanlı döneminin altın çağına duyulan tarihsel bir nostaljiyle yaşarlar.”⁵⁹⁴

Muhafazakârların zamanla milliyetçiliğe doğru kayması veya milliyetçilerle barışması sürecinde etkili yapılardan biri de kuşkusuz DP'nin iktidara gelmesidir. DP'nin iktidara gelmesi ve sonrasında dinin kamusal alandaki varlığının genişlemesi iktidar ve İslamcılar arasında iş birliği veya hoşgörü temelli bir ittifakı gündeme getirmiştir. DP, Türk siyasal yaşamında pek çok kez Kemalizm'in antitezi olarak görülüp karşı-devrimci⁵⁹⁵ olduğu “suçlamasına” maruz kalmışsa da toplumsal süreç açısından bir kopuşun değil belki bir devamlılığın olduğunu belirtmek gerekir.⁵⁹⁶ DP'nin iktidara gelişinden sonraki ilk icraatları arasında 5816 sayılı ve 25 Temmuz 1951 tarihli “Atatürk

⁵⁹³ Azak, a.g.e, s. 121.

⁵⁹⁴ A.g.e, s. 121-122.

⁵⁹⁵ Çetin Yetkin, *Karşı Devrim 1945-1950*, Kilit Yayınları, İstanbul, 2019. Buna karşın DP'nin iktidara gelmesi dönemin basınında “beyaz devrim” ve “kansız ihtilal” gibi iddialı sözcüklerle sıfatlandırılmıştır.

⁵⁹⁶ Taner Timur, *Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş*, İmge Kitapevi, İstanbul, 2020, s. 30.

Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun”un yer almış olması da bu bakımdan kayda değerdir. Keza, 3. Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ın “Atatürk, seni sevmek milli ibadettir” deyişi de hatırlanmalıdır.⁵⁹⁷ Bu bağlamda hem DP’nin kurucu babalarından olması hem de dönemin Cumhurbaşkanı olması hasebiyle Celal Bayar isminin Kemalizm’in sağ yorumlarına kapı araladığı söylenebilir. Bayar DP’ye yapılan eleştirileri “Atatürk davasını tam manasıyla tahakkuk ettirmek” savunmasıyla bertaraf etmiştir. Soğuk Savaş döneminde milliyetçi muhafazakârlık Sağ Kemalizm’le sorunlu bir ilişki kurmak şöyle dursun milliyetçilik söylemiyle devlet erkânına yakınlaşmıştır.⁵⁹⁸ İslamcı çizgide olan ve DP’ye müsamaha ile yaklaşan kadroların bu söylemlerden etkilenmemiş olması düşünülemez. İslamcılar devlete yakınlaşmanın temel araçlarından biri olarak milliyetçi dile sahip çıkmış ve bunu kendi düşünceleri çerçevesinde yorumlamışlardır.

Milliyetçi-mukaddesatçı kadroların “makbul” görüldüğü bu dönemde İslamcılık ve Türkçülüğün iş birliğine dönük ittifakında hangisinin daha fazla fayda sağladığı veya Türk İslam terkinde baskın olanın İslamcılık mı yoksa milliyetçilik mi⁵⁹⁹ olduğu sorularına gelince Sebilürreşad dergisi özelinde İslamcıların milliyetçiliğin diline hapsoldüklerini söylemek gerekir. İslami tepkisellik, zamanla milliyetçi ideolojinin hegemonyası altına girmiş ve asıl belirleyen olamamıştır. Milliyetçilikle müşterek kurdukları zihniyet dünyasında farkında olarak veya olmayarak İslamcılığı da milliyetçi bir ideolojiye dönüştürmüşlerdir. Türklük ve İslam Sebilürreşad dergisinde bir arada o kadar çok kullanılmıştır ki adeta İslam, milliyetçi bir ideoloji ve ulusal kimlik dayatan bir

⁵⁹⁷ Levent Köker, “Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 111.

⁵⁹⁸ Tanıl Bora, Yüksel Taşkın, “Sağ Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, S. 529-545.

⁵⁹⁹ Kemal Karpat bu dönemin İslamcıları için “Dindar muhafazakârlar, Cumhuriyet’in dinsel faaliyetlerine getirdiği kısıtlamalarla karşılaştılar. İslam’ı seferber edemeyince, kendilerine yeni ve yabancı görünen düşüncelere karşı milliyetçiliği kullandılar... Pek çoğu için milliyetçilik psikolojik bir savunma aracı haline geldi” demiştir. Bu süreç beraberinde politik ve ulusal tutkularına yenilmiş İslamcılık ideolojisinin yeşermesine sebebiyet vermiştir. Bkz. Yüksel Taşkın, *Anti Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 72.

anlatı olarak resmedilmiştir.⁶⁰⁰ İttihad-ı İslam söyleminde dahi Türkiye'nin İslam dünyasının ve birliğinin yegâne potansiyel önderi olarak düşünülmesi, eğer bir ittifak söz konusu olacaksa bu ittifakın esas sahiplerinin Türkler olduğu mülâhazası derginin satırlarına sinmiştir.

Tük-İslam terkihiyle bir araya gelen milliyetçilerin ve İslamcılarının muhayyilesindeki devletin bir diğer unsuru demokrasidir. Çift kutuplu dünyada Türkiye'nin dahil olmak istediği “hür dünya”nın politikası gereği devlet, İslamcılar ve Türkçüler arasında ihtilaflar bir tarafa bırakılarak uzlaşma zemini doğmuştur. Bu politikanın nüvesi ve özü ise demokrasidir. Savaş sonrası Türkiye’inde üç unsuru bir araya getiren ve yakınlaştıran temel uğrak tıpkı II. Meşrutiyet günlerinde esen “hürriyetçi” rüzgâra benzer şekilde esen demokrasi söylemidir. Bu bağlamda sonraki başlıkta İslamcılarının demokrasiye dair söylemleri analiz edilecektir.

3.5. DEMOKRASİ ve FİKİR HÜRRİYETİ

II. Dünya Savaşı sonrası yeni dünya konjonktürü ile demokrasi kavramı dillere adeta pelesenk olmuştur. Yapılan her eylemin kaynağı ve meşruiyet sağlayıcısı demokrasi olmaya başlamıştır. Çok partili hayata geçişle birlikte ağır aksak da olsa demokrasi aynı zamanda daha çok dindarlaşmaya ve İslam’ın daha görünür hale gelmesine sebebiyet vermiştir. Sebilürreşad’ın Eşref Edip, Ahmet Hamdi Akseki, Kâmil Miras, Tahir Harimi Balcıoğlu, Yusuf Ziya Kösemen, Cevat Rifat Atilhan gibi yazarları İslâm-demokrasi ilişkisi konusunda çok sayıda yazı kaleme almışlardır. Sebilürreşad yazarlarının demokrasi havariliğine soyunmuş olmalarının temel nedenini bu yazılarda görmek mümkündür. Yazılardaki ana tema, demokrasi ile din hürriyetleri arasında kurulan doğrudan ilişkidir. Aslında, Sebilürreşad’ın bu kavramlara müracaat ettiği çerçeveye daha ziyade, din hürriyeti adına, “dindar halkın siyasi iradesine imkân vermek anlamında

⁶⁰⁰ S. Sayyid, “İslamcılık ve Postkolonyal Durum”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 942.

demokrasi”dir. Dergide demokrasi kavramı genellikle “liberal” bir muhtevayla ve otoriteye karşı dinsel serbestiyet talebini öne çıkararak kullanılmıştır. Bu yazarlara göre demokrasinin en önemli işlevi dinî hürriyetlerin tanınmasıdır. Bir başka deyişle demokrasi kavramının daha geniş bir çerçevede tanımlanıp içselleştirilmiş olduğu şüphelidir, ancak Cumhuriyet İslamcılığının farklı bir zeminde farklı kavramlar etrafında şekillenmesi açısından önemsenmelidir. Zira demokratik siyaset süreçlerinin kısmen de olsa işlemeye başladığı bu süreçte Cumhuriyet İslamcılığı üzerinde etkili olmuştur.⁶⁰¹

“Hür dünya”nın saflarında yeni bir mücadelenin içinde kampını belirlemiş İslamcılar için demokrasi kavramının bir fikir köprüsü olarak işlevi göz ardı edilmemelidir. Demokrasi kavramı etrafında yapılan tartışmalar, hem Soğuk Savaş’ın dünya çapındaki ideolojik çekişmesinin konusu olmuş, hem de Türkiye içinde siyasi yapıdaki dönüşümün temel kriteri olarak döneme damgasını vurmuştur. İslamcı ideolojinin söz konusu dönemde demokrasi kavramını sıkça kullanmasına bu açıdan iki yönüyle bakmak gerekir. Bir taraftan hariçte süregiden ideolojiler savaşında İslamcılığa yeni bir konum kazandırırken, dâhilde de Kemalist merkeze karşı başlıca muhalefet kanalı bu kavramla teşekkül edecektir.⁶⁰² Bu yüzden dönemin İslamcı yayınlarında demokrasi, hürriyet ve fert kavramlarına çok sık rastlanmakta, bu kavramların İslamcıların dünya görüşleri çerçevesinde tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Örnek’in isabetli tespitiyle sistemli ve bütünsel bir tanımlama çabasından bahsetmek mümkün olmasa da söz konusu kavramların tanımlanma ve kullanılma biçimi İslamcı ideolojinin bu kavramlara yüklediği anlamları analiz edebilmek açısından önemli veriler sunmaktadır.⁶⁰³

⁶⁰¹ Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, s. 417.

⁶⁰² İsmail Kara’nın işaret ettiği üzere merkezi bürokrasinin ve aydınların demokratikleşme ve İslam arasındaki bu irtibatı irticanın yükselişi olarak yorumlaması ironiktir. Bu da beraberinde demokrasiye mesafeli durmaya sebebiyet vermiştir. Kara, “*Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*”, s. 214.

⁶⁰³ Örnek, a.g.e, s. 341.

Öncelikle demokrasi ve hürriyet tartışmasının İslamcılar için tamamen yeni olmadığını, bir arka planı olduğunu vurgulamak gerekir. Aslında İslam ve demokrasi arasındaki uyuma dair ifadeleri ilk olarak Yeni Osmanlıların ve Meşrutiyet İslamcılarının söylemlerinde görmek mümkündür. Meşrutiyet İslamcılığı tahlil edildiğinde halkın iktidarın kaynağı olarak rolüne işaret eden ve egemenliğin halkta olduğunu imleyen “meşrutiyet” kavramının II. Dünya Savaşı sonrasında gündeme gelen “demokrasi” tartışmasına bir arka plan oluşturduğundan söz edilebilir.⁶⁰⁴ Bu dönemde meşrutiyet savunusu, öncelikle Batı’nın yakaladığı üstünlüğün siyasi alandaki özgürlüklerle ve iktidarın paylaşılması ilkesiyle bağlantılı olduğu fikrinden türetilmiştir. Yani Batı’ya yetişme ve böylece İmparatorluğu ayakta tutma gayreti içerisinde meşrutiyet (demokrasi) savunulmuştur.⁶⁰⁵

Cumhuriyet İslamcılığı da geçer akçe konumuna yükselen demokrasi kavramına tıpkı selefleri gibi kıymet verip “İslam ruhunun temeli”⁶⁰⁶ muamelesi yapmıştır. Sebilürreşad kadrosunun kendisine rehber ve öncü gördüğü selefleriyle demokrasiye yaklaşım bakımından benzerlikler gösterdiği görülmektedir. İslâm tarihinden örneklerle; “İslam’ın demokraside mündemiç olduğu, en iyi demokrasinin İslâm olduğu” fikirleri sıkça vurgulanmıştır. Ahmet Hamdi Akseki, *Müslümanlıkta Demokrasi Esasları* başlıklı yazısında icmalen “gerçek demokratik ilkeleri İslam Peygamberinin tebliğ ettiğini ve İslam’ın en yüksek demokrasi umdelerini ihtiva ettiği” vurgusunu yapmıştır. Ancak daha da şümüllü bir içtihatla “İslam’ın kişisel sorumluluğu esas almasından hareketle istibdatın ve müstebitlerin en büyük düşmanı” olduğunu ifade etmiştir. “İdare bakımından onun takip ettiği rejimin cumhuriyet ve halkçılık olduğunu ve bunun da günün koşullarındaki

⁶⁰⁴ Bu konuda ayrıntılı analiz için Bkz. İsmail Kara, “İslamcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet”, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

⁶⁰⁵ Örnek, a.g.e, s. 341.

⁶⁰⁶ M. Raif Ogan, “İslam Kültürünün Garp Medeniyetine Tesiri” *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 53, Temmuz 1949, s. 39.

karşılığının demokrasi olduğunu” belirtmiştir.⁶⁰⁷ Benzer yazılarda da yine demokrasi ile İslam arasındaki rabıtaya dair ifadeler kullanılmıştır. Kâmil Miras, İslam ve demokrasinin istişareye verdikleri önemi göz önüne alarak buna parmak basar: “İslam medeniyeti milletin hâkimiyeti ve meşveret esası üzerine kurulmuş bir din ve devlet sistemidir” der.⁶⁰⁸

Eşref Edip, “Millet irade ve hâkimiyeti bir emanettir, bu büyük emaneti ehline vermek en büyük farızdır. Demokrasi idaresi güzel bir sistemdir ve büyük bir nimettir”⁶⁰⁹ diyerek demokrasinin İslami düsturlarla olan yakınlığına temas etmiştir. Derginin etkili isimlerinden M. Raif Ogan ise esen demokrasi rüzgârının beraberinde din hürriyetini de getireceğinin farkındadır:

*Dinsizlik taununun karşısında hidayet rüzgarlarının esmesi demokrasi sayesinde mümkün olacaktır. Allah-u Teâlâ hakkı söylemek ve batılı izhar eylemek medeni cesaretini göstermeyenlere merhamet buyurarak bir demokrasi havası estiriyor, bu hidayet fırtınasının önünde dinsizlik salgını günden güne şiddetini kaybediyor, hazan mevsiminde dökülen yapraklar gibi her an biraz daha yere seriliyor; mecburen yürekte saklanan iman söz ve fiil olarak açıklanması imkânına ulaşıyor.*⁶¹⁰

Dergi yazarlarınca demokrasi idaresinin çoğunlukçu taraflarına dikkat çekilerek “madem halkın kahir ekseriyeti Müslümandır, dolayısıyla siyasal ve toplumsal her yapının halkın hâkimiyetinde olması gerekir” yönünde bir argümanın ısrarla savunulduğu görülmektedir. “Demokrasi, halk hâkimiyetidir. Bu da ekseriyetin iradesidir. Binaenaleyh her siyasi ve içtimai müessese bu ekseriyetin mahsulü ve onun küçük mikyasta bir haritası olmak gerektir. Aksi takdirde demokrasi ancak bir ankadır. Halk, en aşağı yüzde doksan beş dindardır. Müslümandır. Serbest ve sırf bir mihver etrafında yapılacak umumi bir

⁶⁰⁷ Ahmet Hamdi Akseki, “Müslümanlıkta Demokrasi Esasları” *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 48, Haziran 1949, s. 356. ve Ahmet Hamdi Akseki, “İslam’ın Mümtaz ve Üstün Bazı Vasıfları”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 51, Temmuz 1949, s. 3.

⁶⁰⁸ Kâmil Miras, “İslam’da Demokrasi” *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 114, Kasım 1951, s. 212.

⁶⁰⁹ Eşref Edip, “Partilerin Din Siyaseti” *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 76, Nisan 1950, s. 3.

⁶¹⁰ Mehmet Raif Ogan, “Reylerimizi Kime Vermeliyiz?”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 73, Mart 1950, s. 360.

yoklama, bu söz götürmez hakikati derhal meydana çıkaracaktır.”⁶¹¹ Ancak öte taraftan demokrasi madem feyizli bir müessesedir ve büyük bir “nimettir”, dolayısıyla ondan nasıl fayda sağlanacağını da bilmek lazımdır.

*Temenni edelim ki bu hakiki bir surette memleketimize yerleşsin. Yalnız bu nimetten istifade etmeyi bilmek lazımdır. Yolsuz ve şüursuz hareketler, teşkilatsız başıboş gidişler, hiçbir fayda temin etmez. Onun içindir ki demokraside partiler teşekkül eder, siyasi prensipler üzerinde birlikler vücuda getirilir, münakaşa ve ikna yollarıyla gönüller feth edilir, bu suretle hayır kuvvetlenir, şer zaafa düşer ve darmadağın olur. Bu sebeple demokraside her fert hayrı takviye ile mükelleftir. Bu en mühim bir vazifedir.*⁶¹²

Zamanın ruhuyla İslamcılar tarafından ön plana çıkarılan ve demokrasi mefhumuyla birlikte zikredilen kavramlardan biri de fikir hürriyetidir. Kâmil Miras İslam dininin “dinde zorlama yoktur” düsturuyla insanlara tebliğ ettiği temel hürriyetlerden birisinin de fikir hürriyeti olduğunu ifade etmektedir. Fikir ve tefekkürle eşyanın hakikatini ve hikmeti vücudunu serbest düşünüp araştırmanın önemini vurgulayan Miras, “İslam’la birlikte fikr-i beşerin fitri sahada tamamıyla serbest bırakıldığını” dile getirmektedir.⁶¹³

Sebilürreşad dergisinde demokrasi ve fikir hürriyetiyle birlikte altı çizilen kavramlardan biri de yine müsavattır (eşitlik). Dönemin İstanbul il müftüsü ve daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı da yapacak olan Ömer Nasuhi Bilmen, İslam’ın eşitlikçi yönüne temas etmiştir. Ancak söz konusu vurgu “kanun önündeki eşitlik”tir. “İslam’da müsavat esastır. Bu eşitliğin tecelli ettiği yer ise hukuktur. Yine İslam’a göre “yönetilenlerin yönetene tabasbusla (yaltaklanma) yaklaşmamaları, her daim doğruyu söylemeleri gerekir. İslam’da meşveret, müdavele-i efkâr (fikir alışverişi), ferdi ve içtima-i bir umdedir. İstibdat ve ferdi hareket ise mezmumdur (yerilmiştir).”⁶¹⁴ Dergide sosyal

⁶¹¹ “Sözün Özü” *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 5, Haziran 1948, s. 67.

⁶¹² “Allah’ın İnayetiyle İkinci Cilde Başlıyoruz” *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 26, s. 3.

⁶¹³ Kâmil Miras, “İslam’da Fikir Hürriyeti ve Şahsi İstiklal” *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 40, Nisan 1949, s. 226.

⁶¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, “İslam’da Demokrasi”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 205, Eylül 1955, s. 70-73.

eşitsizliklere dair tartışmalara sık rastlanmasa da bu meseleye nadiren değinilen yazılardan biri Tahir Harimi Balcıoğlu'na aittir. Balcıoğlu, emek ve demokrasiyi bir arada tartıştığı yazısında “Demokrasi bir görüşle adalet ve hak; emekle karşı karşıyadır. Dünya demokrasisi de bu davayı önder tutmak yolundadır. İslamiyet, say ve sermaye arasında çarpışmayı değil, muvazeneyi aramaktadır. Herkes say derecesinde hak alır. Fakirle varlıklı, kanunu cephelerde müsavidir. Allah'ın yanında da takvacılar üstündür. Ne servet, fakire tecavüze ve ne de varlıklı fakiri köle etmeğe hakkı vardır” demektedir.⁶¹⁵

Demokrasi temalı yazılarda dikkat çeken bir diğer husus ise ABD'ye ziyadesiyle referans verilmesidir. Amerika başkanı Truman'ın Noel yortusundaki demokrasiyi “muhtelif inançların birleşmesinden husule gelmiş bir kültür” olarak tanımlayan cümleleri hatırlatılır ve yorumlanır.⁶¹⁶ Bu çerçevede sonraki başlıkta komünizme karşı maneviyatçı vurgunun dünyadaki öncüsü konumunda olan ABD imgesinin İslamcılar için ifade ettiği anlam üzerinde durulacaktır.

3.6. MANEVİYATÇILIK ve ABD İMGESİ

II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda İslamcılığın çeyrek asır devam eden suskunluğu son bulmuş ve İslamcı hareket yeniden inkişaf etmiştir. Bu canlanma kendisini en çok yayıncılık alanında, özellikle süreli yayınların niceliğindeki artışta hissettirmiştir. Böylece, yeniden yapılanan siyaset sahnesinde İslamcılık da kendisine yeni ifade kanalları bulmaya başlamıştır. İslamcılığın söz konusu “ikinci doğumu” çok partili yaşama geçilen koşullarda ve dünyanın iki kampa bölündüğü bir zeminde gerçekleşmiştir. Yeniden şekillenen dünyada “hür dünya”nın saflarında bulunan taraflar için ayırım ölçütlerinden biri manevi değerlerdir; dünyadaki kutuplaşma *dinsizlik* cephesiyle dindarlar arasında, materyalist/maddiyatçı kesimlerle maneviyatçılar

⁶¹⁵ Tahir Harimi Balcıoğlu, “Dünyada Tek Bir Tehlike: Allahsız Yaşamağa İnanmak-2” *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 13, Eylül 1948, s. 203.

⁶¹⁶ Mehmet Raif Ogan, “Hikmet Bayur'un Yanlış Mütalaaları”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 93, Ocak 1951, s. 276-278.

arasındadır. Bu düşünceyle “Batı bloku komünizmin karşısına farklı dinlerden ya da inançlardan oluşan bir maneviyat cephesini yerleştirmeyi amaçlamıştır.”⁶¹⁷

“Maneviyatçılık” söylemi Türkiye’de de etkisini göstermiş Cumhuriyet döneminde ilk kez sesi bu kadar duyulur olmuştur. Savaşın pek çok parametreyi değiştirdiğini gören Sebilürreşad yazar kadrosu, “harbin en hayırlı neticesinin insanların dine ve maneviyata yönelmesi olduğunu” dile getirmiş ve “insanların dine ihtiyacı olduğu ve dünyada yıkılmayacak medeniyetlerin din üzerine müesses” olduğu tezi dergide sürekli tekrarlanmıştır.⁶¹⁸ Derginin yazarlarından Tahir Harimi Balcıoğlu, harbin dünya milletleri üzerinde yaptığı derin yankılardan sonra kurulmasına çalışılan yeni “içtimai düzenin” dayanaklarının, sadece “iktisadi sahadaki galip kuvvetlere göre değil, o kuvvetleri insanlığın haysiyeti ve ruhi hayatın yeniden temiz ve münezzeh esaslarına göre ayarlanması gerektiğinin kati bir zaruret olarak bütün insanlık âlemince anlaşıldığına” işaret etmiştir.⁶¹⁹ Balcıoğlu bu sözleriyle örtük bir biçimde Komünizm eleştirisi yapmıştır. Derginin sayfalarında dünyanın manevi bir buhran içinde olduğu ve ahlaki bir çöküntü yaşadığı tezi sürekli gündemde tutulmuştur.

Dönemin siyasal ve toplumsal ikliminde maneviyatın gerilediği, dünyanın bir buhran içinde olduğu, “dalalet eşkıyasına karşı milletlerin varlığını inhilalden (yok olmaktan) koruyacak en büyük kuvvetin, din ve iman kuvveti olduğu ve bunun inkişafı için ciddi tedbirler alınması gerektiği” vurgusu hep sıcak tutulmuştur.⁶²⁰ Manevi değerlere kıymet vermeyen hayatı yalnız maddeci gözle gören insanların bireysel ve toplumsal hayatta mutlu olamayacaklarının altı çizilmiştir.⁶²¹ Balcıoğlu’na göre günün koşullarında manevi çöküntünün sebepleri ise şunlardır: “Kökleri hariçte olan ideolojilere

⁶¹⁷ Örnek, a.g.e, s. 320-321.

⁶¹⁸ “Dünya Dine Dönüyor”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 105, Haziran 1951, s. 76-77.

⁶¹⁹ Tahir Harimi Balcıoğlu, “Dünyada Tek Bir Tehlike: Allahsız Yaşamaya İnanmak!”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 12, Ağustos 1948, s. 189.

⁶²⁰ “İfratın Menfur Taasubu”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 32, Şubat 1949, s. 101.

⁶²¹ Fahrettin Kerim Gökay, “Manevi Cephe”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 244, Mayıs 1957, s. 290.

bilmeyerek inanmak, insaniyet perdesine bürünen beynelmilel teşekküllere kapılmak ile kardeşlik, din ve ahlak duygularını çürütmek için bu teşekküllerin menfi propagandalarına aldanmaktır.”⁶²² Buna karşın ülkeyi muhafaza edip kurtaracak amil ise, “ahlaki ve dini terbiye ile tarsin edilmiş milli ruh ve mefkûredir. Bu ruh ve fikirle yetişmiş akıl ve vicdanlar hiçbir vakit yabancı ve aykırı cereyanlara kapılmayacaktır.”⁶²³ Balcıoğlu bu bağlamda, dinin antikomünist mücadeledeki ideolojik yönüne açıkça işaret etmiştir.

Derginin sıkça referans verdiği Ali Fuad Başgil maneviyatın önemine dair vurgularında “bugün din ve maneviyata karşı duyulan aşk ve ihtiyaç daha şuurlu ve daha zaruridir”⁶²⁴ ve “din, insan mahlûkunun iç âlem hayatının muhtaç olduğu bir destek bir disiplindir. İnsanları içlerinden fethedip fiil ve amellerini kumanda eden istikamet veren bir nizamdır”⁶²⁵ diyerek dinin maddi hayatı da düzenlediğine dair muhafazakâr bir yorum yapmış, “Dünya boğucu bir buhran geçiriyor. Cihanşümul buhran ve ortaya çıkardığı ızdırabın sebepleri manevidir. İlacı da maneviyattır. Bu buhran siyasi ve iktisadi tedbir ve planlarla yatıştırılmaz. Devrimizin insanı hayatı önemde iki şeyi kaybetmişlerdir ki bunlar da maneviyat ve ruh disiplindir” demiştir.⁶²⁶ Dönemin İstanbul valisi Fahrettin Kerim Gökay da “Cemiyetin kutsi mefhumlarını umursamayan, hayatı hayvani zevklerden ibaret fizik bir varlık sayan gençlik zümresi bütün cemiyetleri ürküten bir meseledir”⁶²⁷ diyerek toplumun maneviyata aç olduğu tezini işlemiştir.

Cumhuriyet dönemi İslamcılığında yukarıda söylenenler ışığında Meşrutiyet İslamcılığından farklılaşmış ve antikomünizmin üst belirlediği bir zeminde maneviyatçı

⁶²² Tahir Harimi Balcıoğlu, “Diyanet Riyasetinde Mühim Bir Toplantı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 20, Kasım 1948, s. 309.

⁶²³ Yusuf Ziya Kösemenoğlu, “Hükümet, Halkın Manevi İhtiyaçlarından Elini Çekemez”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 8, Temmuz 1948, s. 120.

⁶²⁴ Ali Fuat Başgil, “İlim ve Din Mücadelesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 127, Mayıs 1952, s. 19-21. (Milliyet gazetesinden iktibas edilen yazı)

⁶²⁵ Ali Fuat Başgil, “Maneviyat Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 114, Kasım 1951, s. 216-218.

⁶²⁶ Ali Fuat Başgil, “Maneviyat Buhranı”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 113, Ekim 1951, s. 203-204.

⁶²⁷ Fahrettin Kerim Gökay, “Cemiyetimizi Tehdit Eden Manevi Çöküntü”, *Sebilürreşad*, Cilt 13, Sayı 305, Mart 1960, s. 70-71.

Batı düşüncesi ve bu düşünceye verilen destek ön plana çıkmıştır.⁶²⁸ Meşrutiyet İslamcılarını hatırlanacağı üzere Batı'dan tekniğini alıp kültürünü (hars) almamak üzere kendisini konumlandırmıştı. Bu açıdan kendi inançlarının üzerine dayalı bir yapıya işaret etmekteydiler. Cumhuriyet İslamcılığının mikro örneklerinden biri olan Sebilürreşad da maneviyatçı Batı tezini işlemiş ve Batı düşüncesinin temelini dine ve maneviyata istinat ettiğini dile getirmiştir. Bu çerçevede Arnold Toynbee'nin *Allah Fikrinin İhmali* adlı makalesi ABD'de çıkan *Look* mecmuasından tercüme edilerek dergide yayımlanmıştır. Toynbee'nin modern insanın tabiatüstü bir varlığa inanmasının zaruretine işaret ettiği satırlar aynı zamanda Batı medeniyetinin temelini iktisadi yapı, coğrafi keşifler, eleştirel düşünce veya siyasi birlik fikri üzerine değil Allah fikrinin kabulü üzerine teşekkül ettiğini işaret etmesi anlamında dikkat çekmektedir.⁶²⁹

Zamanın ruhunun döneme nüfuz etmesiyle maneviyatçı söylem ideolojileri, düşünceleri, toplumsal ve siyasal meseleleri etkilemiş, hatta etkilemekle de kalmayıp yeniden şekil vermiştir. Kuşkusuz İslamcılık da bundan nasibini fazlasıyla almıştır. En başta da İslamcılığın Batı, Batı düşüncesi, Batıcılık konusundaki tavrını bu yeni bağlam içerisinde yeniden üretmesi gerekmiştir. Savaş sonrasında Batılılaşma sürecinde muasır medeniyetin simgesi olarak görülen ülkeler değişmiş, Fransa ve Almanya ideal olmaktan çıkmış ve ABD onlardan boşalan konuma yerleşmiştir.⁶³⁰ Savaşın son bulmasından itibaren, ABD Batı dünyasının en önemli bileşeni olarak algılanır olmuştur. ABD bu süreçte toplumsal ve siyasal hadiselerde örnek alınması ve taklit edilmesi gereken merci konumuna yükselmiştir. Sadece çok partili hayat ve sonrasında iktidara gelen DP özelinde değil neredeyse tüm siyasal partiler ve toplumsal kesimlerin referans kaynağı haline

⁶²⁸ Sebilürreşad dergisi Arnold Toynbee'nin Ankara'da *Medeniyetlerin Yayılmasında Dinin Rolü* konulu "mühim bir konferans" verdiğini nakletmektedir. Konferansın temel vurgusu şudur: "İnsanların birbirini yemesinden ancak din kurtarabilir, tekniğin terakkisi dini ihtiyacı arttırmıştır" Bkz. *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 20, Kasım 1948, s. 314-315.

⁶²⁹ Arnold Toynbee, "Allah Fikrinin İhmali", *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 26, Ocak 1949, s. 8.

⁶³⁰ Demirel, a.g.e, s. 119.

gelmiştir.⁶³¹ Nitekim dönemin İslamcı yayınlarına bakıldığında ABD ile ilgili haberlerin ve yorumların sayısının azımsanamayacak kadar fazla sayıda olduğu görülür. Haritanın kuzeyinde yer alan Sovyetler Birliği, ABD'nin antitezi gibidir ve kuzeydeki komşuya beslenen duygularla ABD'ye bakış arasında güçlü bir alâka vardır.⁶³² “Hasta adamı” paylaşmaya çalışan Batılı güçlerin yerini, “yeni dost Amerika'ya” duyulan güvenin almaya başlamasıyla, Batılı güçlere karşı beslenen kuşkular siyasetin adeta “bilinçaltına” doğru itilmiştir. Bu kuşkuların zaman zaman bilince çıkarıldığı ya da öfkeyle dışa vurulduğu olmuştur. Ancak artık kuşkuların üzerinde yoğunlaştığı esas güç Sovyetler Birliği'dir. Kuzey'deki kadim düşman, bu kez Hıristiyan azınlıkların himayecisi olarak değil, “Allahsız komünizm”in anayurdu olarak görülmektedir.⁶³³

İslamcılar içeride tek parti dönemindeki baskının rövanşını almak, dışarıda ise beliren komünizmin yükselişini fırsat bilerek maneviyatçı söylemin ana direği olan ABD'deki uygulamalara dikkat çekmişlerdir.⁶³⁴ Ancak ABD'ye yönelik bu muhabbet öyle bir seviyeye yükselmiştir ki “vasıta” olmaktan çıkıp adeta “amaç” haline gelmiştir. ABD, İslamcıların gözünde, komünizme karşı mücadelenin bayraktarı olmasının yanında, dini değerlere bağlı, bunu da teşebbüs hürriyetiyle çok güzel bağdaştırmış bir ülkedir. Bu bağlamda, Batı dünyasında örnek alınabilecek öncü devlettir. Ayrıca, ABD'nin çok partili hayat ve demokrasi konusundaki fikirleri de İslamcı hareketin bu ülkeye duyduğu muhabbetin nedenleri arasındadır. Ancak ABD yandaşlığını besleyen en

⁶³¹ 1945 sonrasında hız kazanan Türk-Amerikan ilişkileriyle birlikte ABD, Türkiye'nin önüne bir model olarak konmuş veya model olarak kabul edilmiştir. Siyasi tarihimizde “Küçük Amerika olacağız” sözü 1950'li yılların Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a mal edilmişse de ilk kez 1949 yılında Başbakan Yardımcısı Nihat Erim tarafından söylenmiştir. İzmit Halkevi'nde yaptığı bir konuşmada Türkiye'nin kalkınması için Marshall Yardımı'ndan geniş ölçüde yararlanıldığını belirten Erim, “Eğer bir dış felakete uğramazsak ben memleketin yakın geleceği için çok nikbinim (iyimserim). Çünkü yakın bir gelecekte Türkiye küçük bir Amerika haline gelecektir” demiştir. Ayla Acar, “Soğuk Savaş Yıllarında Amerikan Kültürünün Türkiye'ye Girişinde Basının Rolü (1945-1960)”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2008, s. 70.

⁶³² Örnek, a.g.e, s. 322.

⁶³³ A.g.e, s. 322.

⁶³⁴ Maneviyatçı cephenin öncüsü olan ABD'nin bu süreçteki sembollerinden biri 1954 yılında, bayrak törenlerinde okunan sadakat yeminine “tek ulus tek tanrı” ifadesinin eklenmesidir. ABD kongresince madeni ve kâğıt paralarının üzerine “Tanrıya Güveniriz” (“In God We Trust”) ifadesi eklenmiştir. İki yıl sonra ise bu ifade resmi düstur haline gelmiştir.⁶³⁴ Kirby, Dianne'dan aktaran Örnek, a.g.e, s. 96.

temel unsur, komünizm ve SSCB karşıtlığıdır ki bu da İslamcı yayınlarda fazlasıyla belirgin bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³⁵

İslamcı çevrelerin önemli isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek'in 1959 yılında Büyük Doğu dergisindeki *Amerika, Dünya ve Biz* isimli makalesi İslamcıların ABD'ye bakışını göstermesi açısından önemli veriler barındırmaktadır: “Dünya iki kutba ayrılmıştır. Ya Amerika'yı tutacaksınız ya Sovyet Rusya'yı ya demokrasiyi ya komünizmayı” diyen Kısakürek “bunlardan birine temayül derhal ve kat'i olarak öbürüne aykırılık manasına gelir. Onun için, en küçük Amerikan aleyhtarlığı, hangi zaviyeden olursa olsun, Sovyetleri desteklemek diye anlaşılır. Bu yüzden komünizmaya zıt bir dünya görüşü kerhen de olsa, Amerikan politikasını korumakla mükelleftir” demektedir. Ona göre, “Amerikan siyasetini tutmak, Türkiye hesabına biricik doğru yol” idi. Fakat bu politika karşılığında yeterince ödül alınamadığından şikâyet ediyordu. Bu satırlar kuşkusuz İslamcıların iki kutuplu bir dünyada neden ABD saflarında yer aldığıın an açık itiraflarından biridir. ABD tarafında olmak komünizm karşıtlığı olarak okunmuştur. Necip Fazıl'a göre üçüncü bir seçenek yoktur. Ancak makalenin devamındaki satırlar bu durumun reel politik gereği olduğunun göstergesidir. ABD desteklenmeliydi, ancak bu destek karşılıksız olmamalıydı ve bu durumdan olabildiğince istifade edilmeliydi. “Bize düşen, kendi kendimize sahip olarak, Amerika'nın ebedi müttefiki, Amerikalının da 'Sen sensin, ben de ben' tarzında dostu olmaktır... Amerika'dan nazlı bir sevgili muamelesi görmek biricik dikkatimiz olmalı. Yoksa bir Amerikan bahriyelisinin, iki yana açık bacakları arasında mütalaa ettiği kadından ileri geçemeyiz. Dış siyasetimizde Amerikan siyaseti ve iç bünyemizde Amerikanizm politikasını kendimize tecezzi etmez (birbirinden ayrılmaz) bir siyaset vahidine (tekliğine göre ayarlamakta büyük ve her işe hâkim bir mânâ gizlidir.”⁶³⁶ Necip Fazıl, Türkiye'nin Amerika'dan "nazlı bir sevgili" muamelesi

⁶³⁵ Doster, a.g.m, s. 314-315.

⁶³⁶ Necip Fazıl Kısakürek, “Amerika, Dünya ve Biz”, *Büyük Doğu*, Cilt 10, Sayı 20, 17 Temmuz 1959, s. 1.

görememesine adeta hayıflanmaktadır. ABD'ye yakın olunması gerektiğini haykırmakta ve bu birliktelikten elde edilecek çıkarın maksimize edilmesini tavsiye etmektedir.

ABD'ye yakın olunması gerektiği söylemi sadece Necip Fazıl ve Büyük Doğu mecmuasına has değildir. Soğuk Savaş'ta maneviyatın oynamaya başladığı rolün farkında olan Sebilürreşad dergisinde de maneviyat ve dinin etkileri gündeme geldiğinde “imanlı” Batı dünyasından sık sık örnekler verilmiştir. Ancak bu ülkelerin arasında öncelik ABD'nindir. Sebilürreşad'da ABD Başkanlarının sözlerine, dua merasimlerine ve kilise ziyaretlerine çok sık yer verilmiş ve dinin kamusal alandaki pratikleri okuyucularının dikkatine sunulmuştur. Bu haberlerin birinde Eisenhower'in⁶³⁷ *Amerika'nın Sesi* radyosundan yaptığı açıklamaya değinilerek Sovyetler Birliği ve peyklerine hitaben yayımlanan mesajında Rus halkı ve *Demirperde* ülkelerinin ahalisinin Amerikalılarla birlikte tertiplenecek hususi niyaz gününde dünya barışı için duaya davet edildiği ifade edilmiştir. “Dünya yarın ilahi zihniyet yoluyla yeryüzünde sulh arayan insanlar arasında küçük adamlar tarafından dikilen zalim ve suni engelleri yıkabilecek derecede kuvvet ve kudretli bir iman tezahürüyle çılasın... Bu itibarla insanın emrindeki en muazzam kudretin iman olduğuna inanıyoruz. Bu itibarla bir iman tezahürü olarak milli bir niyaz günü idrak edeceğiz” denilmektedir.⁶³⁸ Yine dergide, ABD paraları üzerinde “Allah'a iman ediyoruz” ifadesinin yer aldığı ve İncil'e el basılarak yemin edildiği çokça verilen örnekler arasındadır. Bu ve benzeri ifadelerle ABD devlet başkanlarının dine tahşidat yapan açıklamalarına çok sık yer verilmiştir. Bunlardan biri de dönemin ABD Başkanı Eisenhower'ın yılbaşı münasebetiyle verdiği ve maneviyata vurgu yaptığı demettir. “Maddi üstünlüğümüz ne kadar açık ve kati olursa olsun manevi ve ruhi faikiyet

⁶³⁷ Yeni Sabah'tan iktibas edilen bir haberde, Eisenhower kendisinin Allah tarafından dünya sulhunu korumak için vazifedar edinmiş olduğuna inanmakta olduğunu, İngiltere ve Fransa'yı durdurduğunu ve Sovyetleri de aynı yola sokmak istediği belirtilmiştir. Ancak esas vurgu Eisenhower'ın çok dindar ve itikadı bütün bir Hristiyan olduğu üzerinedir. “Eisenhower'ın İnanışı”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 235, Aralık 1956, s. 159. (Yeni Sabah'tan iktibas edilen haber)

⁶³⁸ “İman Kuvveti”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 181, Eylül 1954, s. 95.

olmadıkça başarı sağlanamaz. Binaenaleyh hangi dine tabi olursak olalım o dinin maneviyatına dayanmak mecburiyetindeyiz.”⁶³⁹

Sebilürreşad’da ABD ve Avrupa’da çıkan muhtelif gazetelerden dinin kamusal alandaki işlevlerine dair haberler de yer bulmuştur. Sebilürreşad’da Batı’da yayımlanan gazetelerden alıntılar yapılarak ABD’nin komünizmle mücadele ederken maneviyata verdiği önemin altı çizilmiştir. Dünyanın en büyük iki laik ülkesi denilerek ABD ve İngiltere’den örnekler verilmiş ve tek parti dönemi uygulamaları bu referanslar üzerinden kıyasıya eleştirilmiştir:

İkinci Dünya Savaşında mücadelenin en hararetli olduğu bir safhada Roosevelt ve Churchill bir harp gemisinde siyasi müzakereler için buluştukları vakit ilk vazife olarak birlikte ibadet ve dua etmişler ve Allah’ın yardım ve lütfunu dilemişlerdir... Dünyanın en büyük iki laik ve demokrat ülkelerinde bu hadiseler cereyan edip giderken bizde devlet başkanı bütün harp yılları boyunca nutuklarında Allah kelimesini ağzına almamıştı. Çünkü Rabbin lütfunu istemek yobazlık sayılıyor ve laiklik ve cumhuriyete aykırı addolunmaktadır. Hâlbuki dünyanın en büyük laik cumhuriyeti Amerika’dır ve Birleşik Amerika Cumhurbaşkanı başta Roosevelt ve Truman olarak her vesile ile ilahi inayete sığınmaktan ve ondan medet istemekten hiç vazgeçmemişlerdir.”⁶⁴⁰

Din pratikleri anlamında numune-i imtisal olarak gösterilen bu ülkelerin karşı cephesine ise menfiliğin kaynağı olarak resnedilen Sovyet Rusya yerleştirilmiştir. Dergi yazarlarına göre uygulamada “Allah adının resmi ağızlardan tamamen sürüldüğü tek saha Sovyet Rusya ve ona bağlı peyklerdir.”⁶⁴¹

Sebilürreşad’da ABD imgesinin nasıl tahayyül edildiğini anlamak açısından ABD’den gelen bir mektuba dair dergide yer alan anlatı dikkat çekmektedir. Mektupta “Amerikalıların Müslüman olmadığı ama adeta Müslüman gibi yaşadıkları” gündeme

⁶³⁹ “Cemiyetin Temeli Dindir”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 142, Ocak 1953, s. 268-269.

⁶⁴⁰ “Allah’ın İnayetiyle”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 123, Mart 1952, s. 364-368. (Yeni Sabah gazetesinden iktibas edilen makale)

⁶⁴¹ A.g.m, 364-368.

getirilerek “din adamlarına duydukları saygıdan” bahsedilmiş, “Pazar günü herkesin kiliseye koştuğu, ibadet gününde mabetlerin önünden araçların geçmediği, radyolarda müzik yayını yapılmadığı, insanların iyilikte bulunduğu” ifade edilmiştir.⁶⁴² Yine buna benzer bir haberde ABD anayasasından ve dini yaşantısından örnekler verilerek ABD’de din hürriyetinin ne kadar gelişmiş olduğu İncil’in Amerika’da en çok satışı yapılan kitap olduğu vurgulanmıştır.⁶⁴³

Sebilürreşad ABD’deki uygulamaları içeride kamusal hayatta dini özgürlüklere dair eleştirilerin önünü almak için de sıkça kullanmıştır. Örneğin, Cumhuriyet gazetesinden Vala Nureddin’in “radyoda dini bahislerin konuşulmasının doğru olmadığını, dinin bir mabet işi olduğunu ve radyonun ise daha ziyade dünya işlerine ait bir icat olduğu ve radyoda konuşulan dini bahislere herkesin saygı duyacağına istinaden dini bahislerin özel alanda kalması” fikrini ileri sürmesi üzerine dergi yazarlarından Halil Aslangül ABD’den örneklerle *hür dünyada* radyonun dini yayıncılık konusundaki işlevine değinmiş, bir anlamda gelişmiş bir Batı ülkesindeki uygulamaları dâhildekilerin de benimsemesini talep etmiştir.⁶⁴⁴ Öte taraftan bu vurguların temel amaçlarından birisi yine antikomünist mücadeledir. Bu bağlamda yapılması gerekenin “hükümetin acil tedbirlerle Amerika’da tatbik edilmekte olan din ve ahlak terbiyesi hakkındaki kanun ve nizamnamelerin memleketimizde de tatbiki suretiyle kıvılcık tehlikeye karşı halkı din ve ahlak serumuyla aşılama” olduğu ifade edilmiştir.⁶⁴⁵

ABD imgesinin İslamcılar nazarındaki kıymeti onun “maneviyatçı cephenin” öncüsü olması ve “kıvılcık tehlike”nin önündeki en önemli bariyer olarak görülmesiyle ilgilidir. Komünizme karşı maneviyat eksenli bir politikaya Müslüman din adamlarının

⁶⁴² Enis Alpaytaç, “Din Adamlarına Saygı”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 178, Ağustos 1954, s. 43.

⁶⁴³ “Amerika’da Din”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 106, Temmuz 1951, s. 96.

⁶⁴⁴ Halil Aslangül, “Radyoda Dini, Ahlaki Konuşmalar”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 180, Eylül 1954, s. 70-71.

⁶⁴⁵ Hakkı Şenkon, “Kıvılcık Tehlikeye Karşı Din ve Ahlak Cephesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 34, Mart 1949, s. 139.

da ortak edilmesi için birtakım girişimlerde bulunulmuş, Soğuk Savaş'ta Ortadoğu'nun önem kazanmaya başlamasıyla birlikte “komünizme karşı dinler buluşması” cazip bir Soğuk Savaş politikasına dönüşmüştür.⁶⁴⁶ Bu kapsamda, Türk İslam sentezinin önemli isimlerinden Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi Tanrıöver ABD’de *Komünizme Karşı Dünya Din Cephesi* isimli bir konferansa katılmıştır. Tanrıöver konferansın maksadının “komünizme karşı dini kuvvetleri seferber etmek ve tarih sahnesinde yıllarca birbirine karşı vaziyet almış olan dinlerin artık müşterek bir tehlike karşısında birbirine yardım etmeleri” olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁷ Konferanstan döndükten sonra ise izlenimlerini Tasvir gazetesine aktaran Tanrıöver, konferansın amacını şu cümlelerle açıklamaktadır: “Rus fütuhatchılığının elinde çok tehlikeli ve müessir bir şer aleti olan komünizme karşı manevi kuvvetlerimizi bir araya getirerek yeni bir cephe kurabilir miyiz? Memleketlerimizi iç âlemimize mahsus olan harim iklimi bu sokulgan, sinsî ve meşum fikirlerin hücumundan ve işgalinden masun tutabilir miyiz?”⁶⁴⁸ Bu girişim dışında yine “maneviyat cephesini” güçlendirmek adına NATO üyeleri arasında dini konferanslar yapılmış ve bu konferanslara Türkiye de davet edilmiştir. Davet için, Amerika’daki Katolik, Protestan ve Musevileri temsil eden ruhani heyet Amerikan Bahriye nazırı ile Başkan Eisenhower’ın davet mesajlarını getirmişlerdir.⁶⁴⁹

Kimi zaman açık kimi zaman da örtük biçimde işlenen ancak bir tema olarak varlığını sürekli hissettiren “komünizme karşı manevi birleşme” dünyada ve Türkiye’de “mukaddes değerlerin çiğnenmesine karşı” farklı dinler ve inançlar arasında düşünsel bir ortaklaşmaya gidilmesi fikrini beslemiştir.⁶⁵⁰ Bu yönde somut bazı adımlar da atılmıştır. Sebilürreşad dergisinde bu kapsamda, Amerika’da toplanacak manevi silahlanma

⁶⁴⁶ Örnek, a.g.e, s. 118.

⁶⁴⁷ “Dinler Arası Konferansı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 9, Temmuz 1948, s. 144.

⁶⁴⁸ Hamdullah Suphi Tanrıöver, “Komünizme Karşı Dünya Din Cephesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 11, Ağustos 1948, s. 172.

⁶⁴⁹ “NATO Din Konferansı”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 244, Mayıs 1957, s. 297.

⁶⁵⁰ Bütün bu girişim ve teşebbüslerin ne kadarının hayata geçtiği bir tarafa Örnek’in işaret ettiği üzere, ittifak ve birlikteliklerin somutluğundan çok düşünce dünyasında neden olduğu dönüşümdür. Örnek, a.g.e, s. 327.

teşekkülünden bahsedilmektedir. Teşekkülün İstanbul’a gönderdiği tebliğde: “Komünist ideoloji hür dünyayı tehdit etmektedir. Buna mukabil manevi destek olmadıkça hür dünyayı kurtarmak amacıyla siyasal, iktisadi veya askeri alanlarda yapılacak çalışmaların etkisi ve getirileri sınırlı kalacaktır. Dolayısıyla toplantı manevi esaslara dayalı bir demokrasinin ilhamlar dolu sesini dünyaya duyurmak için mükemmel imkânlar vermiştir. Bu ahlaki prensiplerle beraber Allah’ın rehberliği hürriyetin en büyük istihkâmını oluşturur” denilmiştir.⁶⁵¹

ABD’nin başını çektiği “maneviyatçı ittifak” İslam’a da yoğun ilgi göstermiştir. Amerika’da İslam’a olan alakanın artmasıyla konferanslar ve seminerler düzenlenmiş, İslam üzerine kitaplar yazılmıştır. Amerika’da Princeton üniversitesinde *Bugünkü Dünya Üzerinde İslam Kültürünün Etkisi* isimli konferansta İslam memleketlerinde içtimai ve ilmi meseleler, dini tedrisat, güzel sanatlar ve arkeoloji İslam hukukunun yeniden düzenlenmesi gibi mevzular ele alınmıştır.⁶⁵² Maneviyatçı ittifaka dair Sebilürreşad’da çıkan bir diğer haber ise, dönemin iktidar partisinin başkanı ve Başbakan Menderes’in manevi ittifakı güçlendirmek adına Papa’yla görüşmesidir. Haberde “Gerek Vatikan gerekse umumiyet itibariyle Müslüman memleketler ‘Allahsız komünizme karşı müşterek bir muhalefet’ hissetmekte olup Katolik âleminin bu bakımdan İslam âleminde daha sıkı münasebetler kurmak istediği bilinmektedir” denilmektedir.⁶⁵³

Maneviyatçılık hususunda Sebilürreşad dergisinin üzerinde durduğu bir diğer husus ise İslam’a yaptıkları vurgudur. “Dünya milletleri hakiki müsavat ve hürriyeti İslamiyet’in içinden başka hiçbir yerde bulamazlar.”⁶⁵⁴ “İslamiyet bir medeniyetin kanun ve dünya nizamının mihverinde cereyan etmesini sağlayan en mükemmel umdeleri

⁶⁵¹ “Allah’ın Rehberliği Hürriyetin En Büyük İstihkâmıdır”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 103, Mayıs 1951, s. 42.

⁶⁵² Ali Abdulkadir, “Garpta İslamiyet’e Duyulan Alaka”, (Tercüme Eden Mehmet Şevket), *Sebilürreşad*, Cilt 8, Ekim 1954, Sayı 182, s. 110-111.

⁶⁵³ “Papa Menderes Görüşmesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 190, Şubat 1955, s. 236.

⁶⁵⁴ Tahir Harimi Balcıoğlu, “Milletlerarası Hak ve Hürriyet Prensibini İlk İslamiyet Tanıtmıştır”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 16, Ekim 1948, s. 253.

nefsinde cem etmiş ilahi bir manzumedir” denilmiştir.⁶⁵⁵ Eşref Edip ise milletlerin kendilerine münhasır hususiyetlerinin olduğuna vurgu yapar. “Cemiyetlerin kendi seciyeleri, kendi mümeyyiz vasıfları kendi kökleri ve kaynakları elhasıl kendi varlıklarıyla mütalaa edilmelidir ki hakikate ulaşılabilsin”⁶⁵⁶ diyerek maneviyata yapılan vurguda İslam’ın esas unsur olduğu üzerinde durmuştur.

İslamcıların manevi cephenin öncüsü olarak gördükleri ABD, aynı zamanda dönemin söz dağarcığında sıkça yer alan “ittihad-ı İslam” söylemine de katkı sunmuştur. Hatta katkı sunmaktan da öte bu hedefin zahiren de olsa gerçekleşmesi adına bir birlik (Bağdat Paktı-CENTO) kurulması için İngiltere’yle birlikte öncülük etmiştir. Bu çerçevede, sonraki başlıkta “ittihad-ı İslam” söylemi ve sahadaki yansımaları ele alınacaktır.

3.7. İTTİHAD-I İSLAM: İSLAM DEVLETLERİ ile İLİŞKİLER ve BAĞDAT PAKTI

Cumhuriyet İslamcılığının siyasal görüşlerinden biri de *ittihad-ı İslam* düşüncesidir.⁶⁵⁷ II. Dünya Savaşı’ndan 1960’ların sonlarına kadar Ortadoğu, Asya ve Afrika’dan çok sayıda sömürge ülkesi bağımsızlıklarına kavuşmuştur. Zamanın koşulları ve reelpolitik durum, görece bağımsız İslam ülkeleri arasında Sultan Abdülhamid’in Panislamizm politikası ve I. Dünya Savaşında gündeme gelen ittihad-ı İslam politikası sonrasında ittihat ve birlik fikrini yeniden gündeme getirebildikleri bir zemin hazırlamıştır.

Yeniden gündeme gelen ittihad-ı İslam politikasını kavrayabilmek adına imparatorluğun mirasından doğan Cumhuriyet’in kuruluş yıllarına gitmek gerekir.

⁶⁵⁵ Cevat Rifat Atilhan, “İslamiyet ve Siyaset”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 285, Ocak 1959, s. 157-158.

⁶⁵⁶ Eşref Edip, “Tevfik Fikret, Örnek Adam mı, Hasta Adam mı?”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 132, Ağustos 1952, s. 108-110.

⁶⁵⁷ “İttihad-ı İslam” dergide bazen bir düşünce, bazen bir siyaset olarak gündeme gelmiştir. Dolayısıyla çalışma içinde de muhtelif yerlerde bahsi geçen farklı isimlendirmeler kullanılmıştır.

Cumhuriyet yeni bir rejim, yeni bir toplum, yeni bir ideoloji ve yeni bir kültür yaratma iddiasıyla amaçlarına ulaşmak istemiştir.⁶⁵⁸ Bu kapsamda yapılan inkılaplarla devlet “dini” kimlikten büyük ölçüde tecrit edilmiştir. Özellikle de hilafet kurumunun ilga edilmesi Türkiye’nin İslâm dünyasıyla merkezî irtibat noktası olan makamın ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Genç Cumhuriyet bu tarihten itibaren yüzyıllardır aynı dairenin içinde yer aldığı, politik ve stratejik açıdan pek çok ortak noktasının bulunduğu İslam dünyasıyla irtibatını kurup geliştirecek mekanizmalar ve kurumlar inşa etme peşinde olmamıştır. Bir anlamda Türkiye için artık “kayıp” bir İslâm dünyası vardır.⁶⁵⁹ Geçmiş düşman ilan edilmiş, bir anlamda devlet redd-i miras üzerine kurulmuştur.⁶⁶⁰

Kendisini Batı medeniyet dünyası içinde görmek isteyen genç Cumhuriyet’in tek parti dönemi ile yönetildiği yıllar boyunca İslam dünyasıyla bağları kopuktur. Ancak, II. Dünya Savaşının sonuçları ve Soğuk Savaş dönemine girilmesi, içeride de çok partili hayata geçilmesiyle beraber Türkiye kültürel ve tarihsel bağlarının yoğun olduğu İslam ülkeleriyle rabitasını yeniden tesis etmeye çalışmaktadır. Böylece dönemin ön plana çıkan fenomenlerinden biri olan ittifak-ı İslam politikası yeniden gündeme gelmiştir. Bu söylemin temelinde *ümme* fikri bulunmaktadır. Müslüman milletler ne kadar kendi algılayış ve kültürel yapılarına göre bir İslam anlayışı ve tarzı oluşturlarsa oluştursunlar, temelde onlara “Müslüman” dedirten, onları “İslam dairesi” içinde görmemize, nitelememize sebep olan bazı temel inanç ve pratikler vardır ki, hangi ulusa, hangi ırka, hangi meşrebe veya mezhebe mensup olurlarsa olsunlar, yine de onları ortak duygularla evrensel bir İslam üst kimliğinde birleşmelerine *İslam ümmeti* denir.⁶⁶¹ İttihad-ı İslam

⁶⁵⁸ Ocak, a.g.e, s. 146.

⁶⁵⁹ İsmail Kara, “Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, s.180.

⁶⁶⁰ Ocak, a.g.e, s. 147.

⁶⁶¹ A.g.e, s. 164.

siyaseti bu bağlamda Müslümanları veya İslamcıları millî sınırların ötesinde bir *ümme*t fikrinde veya duygusunda buluşmaya davet eder.

İslam devletlerinin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla beraber İslamcı dergilerde çeyrek asırdır kan kaybetmiş ittifak-ı İslam siyasetinin yoğunlukla gündeme geldiği görülür. Bu süreçte İslam birliği düşüncesi İslam devletlerinin iki kutuplu dünyaya üçüncü bir ağırlık noktası olarak yerleşebileceği beklentisiyle daha da cazip hale gelmiştir. Sebilürreşad dergisinde buradan hareketle dünyada üç büyük ideoloji olduğunu ve bunların ikisinin demokrasi ve komünizm olduğu vurgulanmıştır. Ancak esas vurgu üçüncü blokadır. Buna da “İslamizm” denilmiştir. Kastedilen İslam devletleri arasında bir blok teşkilidir.⁶⁶² Dergi yazarlarınca, iki kutuplu dünyada İslam, alternatif bir toplumsallığa işaret etmektedir. Bu nedenle de potansiyel bir güç, insanlık için varoluşsal bir güvenlik alanı ve bir imkân olarak görülmesi için çaba harcanmıştır.

Sebilürreşad’da II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan yeni koşullar, “İslam âleminin uyanışı ve intibahı” olarak tasvir edilmiştir. Dönemin İslamcılarına göre İslam sadece kendileri için değil aynı zamanda Türkiye ve insanlık âlemi için varoluşsal düzeyde bir öneme sahiptir. İslam olmadan bir Türkiye tasavvuru felsefi ve tarihi açıdan mümkün değildir. İslam Türkiye ve insanlık için büyük bir imkân, bir çıkış, bir diriliş ve kurtuluş yoludur.⁶⁶³ Bu bağlamda dergide, dış dünyadaki Müslüman yazarlardan yapılan çeviriler, İslam dünyasındaki düşünce hareketleri konusundaki analizler, siyasal anlamda İslam birliği fikrine dair metinler ve İslam ülkelerinin uluslararası siyaset içindeki yerini konu alan yazılarla İslam birliği fikri canlı tutmuştur. Derginin yayımlandığı süre boyunca İslam dünyasından haberler aktaran sayfalar hazırlanmış ve sömürgecilikten kurtulan İslam devletlerinin bağımsız birer birim olarak dünya tarih sahnesine yeniden çıkmasını analiz eden yazılara yer verilmiştir. Bu yazılarda Mısır, Yemen ve Suudi

⁶⁶² “Yakışksız Sözler”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 111, Eylül 1951, s. 172.

⁶⁶³ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm I*, s. 21.

Arabistan'daki iktisadi, ticari ve siyasi gelişmeler aktarılmıştır.⁶⁶⁴ *Arap Âleminde Uyanıklık Alametleri* isimli yazılarda Hindistan, Pakistan, Filistin ve Libya gibi ülkelerde var olan toplumsal ve siyasal meseleler ele alınmıştır.

Sebilürreşad, sadece Müslüman ülkelerdeki gelişmeleri takip etmekle de kalmamış, Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanların faaliyetlerine de sayfalarında yer vermiştir. Bu aktarımlar arasında özellikle Almanya, İngiltere ve ABD'de yaşayan Müslümanların örgütlenmeleri ve yayınları ile ilgili haberlere sıkça rastlanmaktadır.⁶⁶⁵ Ayrıca yine İslam dünyasından haberler jeneriği altında ABD ve Avrupa ülkelerinde inşa edilen camiler ve bu ülkelerdeki Müslümanların faaliyetleri hakkında yazılar çıkmıştır.⁶⁶⁶

Derginin birçok sayısında sömürge olmaktan kurtulup hürriyetine yeni yeni kavuşan Pakistan ve Hindistan hakkında haberlere yer verilmiştir. Hindistan ve Pakistan arasında Keşmir sorunu nedeniyle ortaya çıkan ihtilafların çözülmesi için çözüm önerileri geliştirilmiştir.⁶⁶⁷ Özellikle de Pakistan'ın 14 Ağustos 1947 tarihinde bağımsızlığını elde etmesinden sonra bu ülkeye yakın ilgi gösterilmiş Pakistan'ın coğrafyası, tarihi, demografisi ve eğitim sistemi hakkında haberlere yer verilmiştir.⁶⁶⁸ Bu süreçte Sebilürreşad adeta bir Pakistan gazetesi gibi sürekli Pakistan hakkında haberler nakletmiştir. Dergide 1945 yılında bağımsızlığını kazanan Endonezya ise "İslam dünyasında doğan parlak bir yıldız" olarak nitelendirilmektedir.⁶⁶⁹

⁶⁶⁴ A.R, "İslam Âleminde Haberler", *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 49, Haziran 1949, s. 380.

⁶⁶⁵ Örnek, a.g.e, s. 574-583.

⁶⁶⁶ "İslam Dünyasından Haberler", *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 36, Mart 1949, s. 175.

⁶⁶⁷ Ömer Rıza Doğrul, "Şark ve İslam Âleminin Davaları: Kışmır Meselesi", *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 23, Aralık 1948, s. 361.

⁶⁶⁸ Bekir Özbek, "Bugünkü Pakistan", *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 204, Eylül 1955, s. 62.

⁶⁶⁹ Mehmet Kıdeys, "Endonezya Müslüman Devleti", *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 67, Aralık 1949, s. 268. Cevat Rıfat Atilhan Endonezya'nın kuruluşu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Darülbeyza'dan (Casablanca) Kahire'ye, Mekke-i Mükerrreme'den Karaşiye, Pekin'den Kabil'e, Bakü'den İstanbul'a kadar olan ve engin denizlerin ortasında yetmiş milyonluk çalışkan bir nüfusla Endonezyalılar da dâhil beş yüz milyonluk bir Müslüman kütlesi medeniyetin ve beşeriyetin karşısına yeni, uğurlu ve ümitli bir kuvvet olarak dikilecektir ve dikilme zamanı gelmiştir bile." Bkz. Cevat Rıfat Atilhan, "Müslümanlığın Büyük Hedefi 4", *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 70, Ocak 1950, s. 310.

Cevat Rifat Atilhan, “İslam âlemi yeni bir doğuş ve canlı bir oluşun içindedir” diyerek İslam devletlerinin çoğunun istiklallerini kazanmalarına rağmen “teşkilatsız” olduklarını ve Müslüman milletler arasında dayanışma sağlayacak bir merkezden mahrum olduklarına işaret etmiştir.⁶⁷⁰ Bu kapsamda, İslam ülkelerinin bir araya gelmelerine dair ikazlar yapmıştır. Bilhassa İsrail-Arap Savaşı hakkında pek çok yazı kaleme alan Atilhan, “Ey Koca Arap Millet: Beydin ne oldun! Tefrika seni ne hale getirdi! Kalk, birleş, dinine sarıl! Yoksa dünyanın en zelil milleti haline geleceksin!”⁶⁷¹ uyarısını yapmıştır. Atilhan’a göre “Kuzey Afrika’dan Endonezya’ya, Arap yarımadasından Pakistan’a ve Çin Seddi’ne ve Orta Asya’ya kadar yayılmış olan İslam dünyasının geri ve dağınık kalmasında Batı medeniyetinin etkisi bulunmaktadır.” İhtilaf ve ayrılıkların çözümüne dair önerisi ise şudur: “Zulmetleri nura, cehaleti ilme, fakr ve zarureti saadete, meskenet ve ataleti say ve amele çevirecek daldığı ölüm uykusundan onu uyandıracak yegâne çare ittifad-ı İslam projesidir.”⁶⁷² Atilhan’ın bu mesele özelinde örnek gösterdiği ülke de kadim düşman olarak gördüğü İsrail’dir. “Dünyada mevcutları on beş milyonu aşmayan bir ekalliyet (azınlık) İsrailoğulları ittifadı etrafında toplanabiliyorlarsa ‘bütün müminler kardeştir’ diyen bir dinin etrafında *Dünya Müslümanlar Birliği* parolası altında toplanmak ve bu utanç veren mağlubiyet ve geriliğe son vermek Müslümanlar için artık farzı ayn (herkesin uygulamakta zorunlu olduğu farz) olmuştur” demektedir.⁶⁷³

Sebilürreşad sayfalarında İslam birliği fikrini kuvveden fiile geçirmek amacıyla yapılan çalışmalara ve kongrelere de sıkça yer vermiştir. Bazen bu birliğin nasıl olması gerektiğine dair yönlendirmeler yapılmış, bazen de uluslararası alanda İslam devletlerinin yaptıkları toplantılara yer verilmiştir. Eşref Edip, *Müslüman Milletler Arasında İslam Kongresi* isimli yazısında “yeni vaziyet karşısında İslam âleminin tutacağı yolu

⁶⁷⁰ Cevat Rifat Atilhan, “İslam Dünyasındaki Kalkınma ve Uyanış!”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 242, Nisan 1957, s. 266-267.

⁶⁷¹ Cevat Rifat Atilhan, “Ey Koca Arap Milleti”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 28, Ocak 1949, s. 43.

⁶⁷² Cevat Rifat Atilhan, “Dünya Müslüman Birliği”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 36, Mart 1949, s. 167.

⁶⁷³ A.g.m, s. 168.

kararlaştırmak bugünün en mühim meselesi” olduğunu belirterek İşlam’ın mukadderatı ile uğraşan fikir ve düşünce insanların öncelikli işleri olduğunu ifade etmektedir. Bunun için de bir İşlam şurasının toplanmasının gerektiğini vurgulayan Edip, böyle bir teşekkülün İşlam dünyasını canlandırıp içtimai tezebzübden (karışıklık) kurtaracağını ileri sürer. Edip, İşlam dünyasındaki gazeteler, mecmualar, muharrirler (araştırmacılar) ve hatipler aracılığıyla bu görüşün mütemadiyen (sürekli) neşredilerek büyük İşlam ideali haline getirilmesi gerektiğini” vurgular.⁶⁷⁴ Atilhan ise “Yahudi ideal ve hedeflerine” karşı *Türk-Arap Birleşik Federe* devletleri çözümünü önermektedir. Söz konusu federe yapıyı da “Kendi anane ve arzularına göre hükümet süren harici ve askeri meselelere müttefik ve birleşik Arap-Türk Devleti” olarak tanımlamaktadır.⁶⁷⁵ Burhan Felek’in Cumhuriyet gazetesinden alıntılanan yazısında da Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmasıyla beraber kaybedilen topraklardaki sancılı durumun devam ettiği; karışıklıklar, ihtilal ve harplerin sonlanmadığı ifade edilmiştir. Felek, bu bölgelerdeki sancıların ve idaresizlik halinin *Yakın Şark Siyasi Federasyonu* doğuracağını tahmin etmektedir.⁶⁷⁶

Dergide İşlam birliğinin sağlanması hakkında özellikle Pakistan merkezli çalışmalar dikkat çeker. Pakistan İşlam Birliği Başkanı’nın Ortadoğu seyahati kapsamında Nuri Demirağ’la görüşmesinde *İşlam Birliği-Şark Federasyonu* gündeme gelmiştir. Burada örnek alınan devlet modeli de federal yapısından dolayı ABD’dir. Demirağ’a göre “harice karşı şark milletleri arasında bir federasyon vücuda getirilmesinden bahisle milletle devleti el ele veren 49 Amerikan Birleşik Hükümeti yenilmez bir kuvvet halindedir. Amerikan sistemini geleneklerimize uyarlayarak bir Şark federasyonu kurmakla millete emniyet, selamet, bolluk, ucuzluk ve refah temini

⁶⁷⁴ Eşref Edip, “Müslüman Milletler Arasında İşlam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 54, Ağustos 1949, s. 51.

⁶⁷⁵ Cevat Rıfat Atilhan, “Türk-Arap Birleşik Devleti”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 258, Aralık 1957, s. 122-123.

⁶⁷⁶ Burhan Felek, “Osmanlı İmparatorluğunun Yerine Yakın Şark Siyasî Federasyonu”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 70, Ocak 1950, s. 315.

mümkündür” demektedir.⁶⁷⁷ Pakistan merkezli bir diğer çalışma da *Beynelmilel Müslüman Gençlik Kongresi*’dir. 1955 yılı başlarında Pakistan’da *Müslüman Gençlik Kongresi* yapılmış ve İslam dünyasının ittihat ve terakkisi için birçok karar alınmıştır. Dikkat çeken bir içeriğe sahip kongrede alınan kararlardan bazıları şunlardır: “İslam gençliğinin uyanarak İslam ideolojisine yardımda bulunması, Müslümanlığın temel prensip ve inanışlarının günün modern ihtiyaç ve şartlarına göre tatbiki, iki kutuplu dünyada Müslümanlığın üçüncü bir sistem olarak modern dünya şartlarına uyarlanması, İslam prensip ve ideallerini yayacak bir radyo istasyonunun kurulması ve İslam memleketleri arasında birliği kuvvetlendirecek fikir ayrılıklarını bertaraf etmek.”⁶⁷⁸ Bu çabaların yanı sıra *İslam İktisadi Konferansı*⁶⁷⁹, *İslam Kongresi*⁶⁸⁰, *Dünya Müslümanları Kongresi*⁶⁸¹, *Cemaati İslamiye Teşkilatı*⁶⁸², *Enternasyel İslam İktisat Konferansı*⁶⁸³ ve *Dünya İslam Alimleri Konferansı*⁶⁸⁴ gibi pek çok girişim Sebilürreşad sayfalarında kendisine yer bulmuştur.

İslam birliğinin tesisi amacıyla girişilen teşebbüslerden biri olan *Dünya İslam Alimleri Konferansı*na katılan Ali Fuat Başgil’in İslam birliği hakkındaki görüşleri derginin ittihad-ı İslam konusundaki temel misyonunu yansıtmaları açısından dikkate değerdir. Kendisiyle sohbet eden gençlere “bizim düştüğümüz hatalara düşmeyin, terakki namına kötü ve ruhsuz bir garp taklitçiliğine sapmayınız, maneviyata arka çevirip maddeye tapmayınız... Yoksa Garbın amelesi bir Pakistan bulursunuz... İslam’ın istikbali yalnız hafızı kuran ve imam hatip yetiştirmekte değildir. İslam’ın asıl istikbali İslami ilimlerde yüksek ehliyetli şahsiyetler yetiştirmektir... Bir İslami ilimler külliyesi

⁶⁷⁷ Eşref Edip, “İslam Birliği-Şark Federasyonu”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 84, Temmuz 1950, s. 134-136.

⁶⁷⁸ “Beynelmilel Müslüman Gençlik Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 190, Şubat 1955, s. 234-235.

⁶⁷⁹ “İslam İktisadi Konferansı”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 56, Ağustos 1949, s. 91.

⁶⁸⁰ “Beynelmilel İslam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 259, Aralık 1957, s. 142.

⁶⁸¹ “Dünya Müslümanları Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 95, Şubat 1951, s. 317.

⁶⁸² “Cemaati İslamiye Teşkilatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 132, Ağustos 1952, s. 106.

⁶⁸³ “Müslüman Milletler Arası Beyanname”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 69, Ocak 1950, s. 299.

⁶⁸⁴ A. Fuad Başgil, “Pakistanda İslam Kongresi: Kongreden Sonra Görüşmeler ve Ziyaretler”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 130, Temmuz 1952, s. 67-71.

açılmalıdır” demektedir. Bu bağlamda dergide Bağdat’ta çıkan El İttihad gazetesinin haberi de alıntılanarak Karaçi’de toplanacak *Dünya İslam Alimleri Konferansında* görüşülecek maddeler gündeme getirilmiştir. Görüşülen maddeler arasında “İslam’ın modernize edilerek zamanın ruhuna uygun şekilde yeniden yorumlanması, iş birliğine açık olması amacıyla ortak bir idarenin kurulması, İslam fıkhnının güncellenmesi, zamana hitap edecek bir üniversite kurulması ve İslam devletleri arasında yolculukların kolaylaştırılması ve talebe/hoca mübadelesi” gibi hususlar yer almaktadır.⁶⁸⁵

Pakistan’da İslam devletlerinden delegelerin katıldığı bir kongreye Türkiye’den Ali Fuat Başgil ve Nuri Demirağ katılmışlardır. Kongrenin amacı Müslüman milletlere ait ortak meseleler ve İslam birliğinin teşekkül etmesidir. Kongrede Başgil bir konuşma yapmıştır. Başgil, “Dünya buhrandadır ve parçalanmış bir İslam dünyası bu buhrana karşı koyamaz” tespitini yaptıktan sonra “İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem milletlerarası siyaset bakımından bir bloklaşma dönemidir. Milletler menfaatlerine, tarihi ve siyasi yakınlıklarına göre bloklaşmaktadırlar. O halde Müslümanlar da bir araya gelmeli ve bir İslam Birliğini oluşturmalıdır. Bu çerçevede bir gümrük birliği oluşturulmalı, talebe mübadelesi yapılmalı ve Müslüman ülkeler arasında seyahatler kolaylaştırılıp pasaport ve döviz işlemleri basitleştirilmelidir. Müslümanlar siyasi birliğini tesis etmeden önce iktisadi, ticari, harsi (kültürel) ve içtimai (sosyal) birliğini kurmalıdır. Siyasi birlik bu yapı üzerine müesses olmalıdır. Garbı bir küll halinde bütünsel olarak Müslüman diyarına almaya çalışmak affedilmez bir cinayettir” demektedir. Başgil devamında da bir İslami ilimler külliyesi kurulmalı ve Müslümanlar arasında içtihat yetkisi olan bir *İslam Şurası* kurulması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁸⁶ Başgil’ il hem öncü isimlerden olması hem de yurt dışında eğitim almış bir hoca sıfatıyla bunları söylemesi önemlidir. Başgil’in yukarıda söyledikleriyle birlikte değerlendirildiğinde sözlerinin sömürgecilikten henüz kurtulmuş

⁶⁸⁵ “Pakistan’da Dünya İslam Alimleri Konferansı”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 118, Ocak 1952, s.284.

⁶⁸⁶ Ali Fuat Başgil, “Pakistan’da İslam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 129, Temmuz 1952, s. 51-59.

İslam ülkeleri için ne kadar hayati olduğu ortadadır. Zira ittihad-ı İslam kavramını eğitim politikalarındaki değişim ve Batı taklitçiliğinden kurtulmak şeklinde tarif etmesi laiklik konusunda daima örnek verdiği Batı ülkelerini eleştirmesi ilginçtir. Diğer taraftan, II. Meşrutiyet döneminin Batıcılarından olan Abdullah Cevdet'in "gülü ve dikeniyiyle batıcı olma" tezine karşı Batı'ya daha selektif bir anlayışla yaklaşması, İslam ülkeleri için Batı değerlerinin bütünüyle alınmasını cinayetle özdeşleştirmesi Meşrutiyet İslamcılarının ana tezlerine benzerlik göstermektedir.

Sebilürreşad'da yer alan kongre haberleri sadece İslam ülkelerinde yapılanlarla sınırlı da değildir. Dergide, Müslümanlar arasındaki birliği sağlamak adına Büyük Britanya'nın Cardiff şehrinde İslam dünyasındaki devletlerin temsilci göndererek katılım sağladığı bir İslam kongresinden bahsedilmektedir.⁶⁸⁷ Yine, Associated Press'de yer alan bir haber alıntılanarak *Princeton Üniversitesi ve Birleşik Amerika Kongresi Kütüphanesi Direktörlüğü* tarafından Amerika'da İslam medeniyetin kültürel temelleri ve İslam hayatının manevi ve entelektüel yönleri hakkında bir kongre düzenleneceği bildirilmektedir.⁶⁸⁸

Sebilürreşad'da İslam birliği söyleminde dikkat çeken hususlardan biri de kurulması planlanan müessese veya idarenin başında Türklerin bulunması gerektiğine dair yapılan vurgulardır. Çünkü dergi yazarlarına göre "Türkiye orta şark devletlerinin ve halklarının kendilerine numune yaptıkları ve ona adeta bir manevi lider ve kardeş yaptıkları bir ülkedir."⁶⁸⁹ Ayrıca, "Türkler bütün İslam milletlerini kavim ve kabile gözetmeksizin Müslümanlığın gösterdiği vahdet (birlik) ve uhuvvet (kardeşlik) hedefine götürmek için çok çalışmışlardır."⁶⁹⁰ Dolayısıyla eğer bir birliktelik ve ortak bir idarenin

⁶⁸⁷ "Büyük Britanya'nın Kardif Şehrinde Toplanan Kongre", *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 54, Ağustos 1949, s. 64.

⁶⁸⁸ "Amerika'da İslam Kongresi", *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 149, Nisan 1953, s. 380.

⁶⁸⁹ M. Raif Ogan, "İsrail Saltanatı mı? Yahudi Mezalimi mi? Suriye'de Gördüklerim", *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 52, Temmuz 1949, s. 24.

⁶⁹⁰ Cevat Rifat Atilhan, "İslam Dünyasında Uyanan Şuur 4", *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 58, Eylül 1949, s. 119.

kurulması gündeme gelirse buradaki ana aktör Türkiye olmalıdır. Türklerin kurulan veya kurulacak yapılarda öncü rolüne dair söylemler halifelğin geçmişteki temsilcisi ve İslam devletlerinin hamisi gibi sıfatlarla birlikte düşünüldüğünde yeni dönemde de geçmişin izleri ve gölgesiyle hareket edildiği gözlenmektedir. Ayrıca milliyetçilik bahsinde değinildiği üzere Türklere her daim öncü rolünü vermek “İslam’ın Türkleri değil, Türklerin İslam’ı şerefliendirdiğine” dair yorumlara kapı aralamaktadır.

Kongreler, toplantılar ve iş birliğinin arkasındaki amaçlardan biri de yine büyük düşman olan komünizm karşıtlığıdır. Milli Kalkınma Partisi’nin kurucusu Nuri Demirağ, ABD örneğinden yola çıkarak “şark devletlerinin iktisadi ve ticari inkişafa kavuşmaları için bir bayrak altında birleşmelerinin zarureti” işaret etmiştir. Demirağ “Eğer şark milletleri bir sancak altında birleşirse komünizme karşı aşılmaz bir set kurulmuş olur” demektedir.⁶⁹¹ Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki de İslam Birliği hakkındaki bir suale bu paralelde cevap vermektedir: “Dünya komünizmin tecavüzüne karşı umumi barışı idame ettirmek ve Müslümanlığın hürriyet ve eşitlik prensiplerini korumak için yeryüzünde bütün Müslüman dindaşlarımızın birleşeceklerini ve bu uğurda teşrik-i mesai edeceklerini samimi olarak ümit ediyorum.”⁶⁹² Akseki’nin de belirttiği üzere İslam birliği söyleminin temel amaçlarından biri komünizmin İslam ülkelerine girmesinin engellenmesidir. Diyanet İşleri Başkanlığını ideolojik ve politik kamplaşmada rolü burada da ön plana çıkmıştır.

Komünizme karşı ortak teşebbüsler, kongreler ve paktlar dönemin ruhunu yansıtmaları açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda İslam birliği fikrinin ete kemiğe bürünmüş hali ABD’nin teşvikiyle kurulan Bağdat Paktı’dır. 24 Şubat 1955’te Irak ile Türkiye arasında imzalanan karşılıklı iş birliği antlaşmasına 4 Nisan’da İngiltere’nin, 23 Eylül’de Pakistan’ın, 3 Kasım’da ise İran’ın katılmasıyla Bağdat Paktı kurulmuştur.

⁶⁹¹ “Üniversite ve İslam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 146, Mart 1953, s. 335-336.

⁶⁹² “Diyanet Reisinin Mühim Beyanâtı”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 86, Eylül 1950, s. 167.

Böylece Ortadoğu bölgesinde Batı çıkarlarını savunan yeni bir Atlantik Paktı kurulmuştur.⁶⁹³ Antikomünist mücadele kapsamında kurulan Bağdat Paktı Sebilürreşad dergisinde “muazzam bir hadise” olarak okunmuştur.⁶⁹⁴ İslam birliğinin gerçekleşmesi adına “hayal telakki edilen hadiselerin hakikat olduğuna” vurgu yapılmıştır. Ancak derginin itiraf mahiyetindeki sözlerine bakılırsa bu paktın komünizme karşı ABD tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. “Amerika komünizm seline karşı Şarkta Türk-İslam kuvvetine dayanabileceğine inanmış, bu itimat ve kanaat neticesi olarak İslam devletleri arasında bir birlik teminini temel siyaset addetmiştir” denilmektedir.⁶⁹⁵

Eşref Edip’e göre Bağdat Paktı Türkiye ve İslam dünyası için tarihin kaydetmediği büyük bir fırsat olarak görülmelidir. “Türk ve İslam dünyasının esas menfaati ile demokrasi dünyasının siyasi menfaatlerinin birleşmesinden husule gelen müstesna ve fevkalade vaziyet” olarak gördüğü bu durumdan istifade edilmesi İslam milletleri için bir vecibedir diyen Edip, “İslam dünyası Amerikan yardımı ile silahlandıktan ve teknik inkişafa mazhar olduktan sonra yeryüzünde üçüncü bir kuvvet olarak cihan muvazenesinin temininde bir sulh amili olacağında şüphe yoktur” değerlendirmesini yapmıştır. Edip, ortaya çıkan Paktı *Orta Şark İslam Camiası* olarak tanımlamıştır.⁶⁹⁶ Sebilürreşad süreçle bu ittifaka karşı duran Suriye ve Mısır gibi ülkeler aleyhinde de yazılara rastlanmaktadır.⁶⁹⁷ Bu yazılarda söz konusu ülkelerin Sovyetler’e yaklaşması eleştirilmektedir.⁶⁹⁸

Dergide çıkan haberler ve yazılan makalelere bakıldığında İslamcılar, ittifad-ı İslam politikasının arkasında başını ABD’nin çektiği Batı ülkelerinin olduğunun farkındadırlar. Ancak tıpkı Diyanet İşleri Başkanlığı’na yaklaşıma benzer şekilde

⁶⁹³ Eroğul, a.g.e, s. 153.

⁶⁹⁴ “Muazzam Bir Hadise”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 170, Nisan 1954, s. 318.

⁶⁹⁵ “İslam Devletleri Arasında Birlik ve Kardeşlik”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 189, Ocak 1955, s. 221-223.

⁶⁹⁶ Eşref Edip, “Orta Şark İslam Camiası”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 190, Şubat 1955, s. 226-228.

⁶⁹⁷ “Suriyelilerin Tuttukları Yanlış Yol”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 257, Kasım 1957, s. 111.

⁶⁹⁸ Abdulgani Derbendi, “İslam Kongresinde Mahkûm Müslüman Milletler Meselesi 6”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 259, Aralık 1957, s. 132-134.

arkalarındaki niyete ve sebeplere değil bu kuruluş ve yapıların hedefleri için nasıl işlevselleştirileceğine bakmışlardır. Amaca giden yolda araçlar mubah görölmüş, pragmatik bir perspektifle hadiseleri yorumlamışlardır.



SONUÇ

İslam, yaklaşık 1400 yıldır takipçileri bulunan semavi bir dindir. Dinler mahiyetleri gereği sadece görünmeyi, metafizik olanı ve “öte dünya”yı açıklamakla kalmazlar, aynı zamanda içinde bulundukları dünyayı da getirdikleri esaslar çerçevesinde tanzim ve tertip etmek isterler. Ancak, toplumsal ve siyasal olana yön vermek, şeklini tarif etmek ve sınırlarını çizmek İslam tarihi özelinde genellikle dinin “emrettikleri”nden ziyade iktidarda olanın buyruklarıyla ortaya çıkmış ve süregelmıştır. Bu da bir yönüyle İslam’ın katı siyasal prensipler getirmemesiyle ilgilidir. Zira İslam’ın *adaletin ayakta tutulması* vurgusu dışında keskin çizgilerle sınırlanmış bir siyasal sisteme işaret ettiği söylenemez. İslam peygamberinin ölümü sonrasında başlayan dört halife döneminde, her bir halifenin seçilme yönteminin farklılık göstermesi bu iddiayı doğrular niteliktedir.⁶⁹⁹ Ahlak, fazilet ve dinin temel esasları ile ilgili görece daha açık hükümler getiren İslam’ın siyasal olana dair ayrıntı vermemesi, Kur’an’da sıkça geçen akletme ve tefekkür etme eylemleri kapsamında değerlendirilebilir. Hangi siyasal sistemle ve nasıl bir idarecinin yönetimi altında yaşanabileceğine dair düşünce ve çıkarımlar kişilere bırakılmıştır. Hangi siyasal yönetim olursa olsun İslam, zulmetmemeyi ve adaletle hükmetmeyi ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla İslam siyasal düşüncesinin keskin bir modelden ziyade adaletin merkezde olduğu siyasal sistemlere göndermede bulunduğu söylenebilir.⁷⁰⁰

İslamcılık, yukarıda söylenenler ışığında İslam dininin siyasal ve toplumsal boyutunu ifade etmektedir. Ancak bu kavram daha ziyade tarih içinde Müslümanların iktidarlarını kaybettikleri XIX. yüzyılın son dönemlerinde kullanılmıştır. Burada bir çelişki olduğu dile getirilebilir. Ancak yüzyıllarca iktidarda kalmış, Batı dünyasına galebe çalmış ve kıtalara hâkim olmuş bir dinin mensuplarının İslam’ı bir kimlik olarak görmesi

⁶⁹⁹ Mehmet Azimli, “Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri”, *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 1, 2007.

⁷⁰⁰ Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

ve dillendirmesi gerekmemiştir. Çünkü siyasal bedenin Müslümanlara ait olduğu, kanun ve nizamnamelerin İslam'ın kutsal kitabına göre tanzim edildiği bir yapıda kimliğin ayırt edici mahiyetini ön plana çıkarmak zaruret arz etmemiştir. İslam'ın bir kimlik haline gelmesi Batı dünyası karşısında geri kalınan, geleneksel müesseselerinin çökmeye, eğitim yöntemlerinin tartışılmaya başlandığı süreçte gündeme gelmiştir. Buradan hareketle İslamcılık, Müslüman kimliğini vurgulayarak onu modern dünya içinde yeniden inşa etmiştir. Bu çabasında siyasal bir hayali cemaat yaratmış, birbirlerini tanımayan ancak büyük bir yatay bağlılık özlemi içinde olan insanların arasındaki toplumsal bağları pekiştirmiştir.⁷⁰¹

İslamcılık bahsinde vurgulanması gereken en önemli hususlardan biri de farklı Müslümanlıkların, dolayısıyla farklı İslamcılıkların olduğunu görebilmektir. İslamcılık, sınıf yapılarına, milletlere, dönemlere ve etnik aidiyetlere göre şekil alabilir. Bir halk Müslümanlığından bahsedilebileceği gibi saray Müslümanlığından da bahsedilebilir. Avami bir İslamcılık olabileceği gibi kitabi bir İslamcılık da olabilir. Kültürel İslam ve siyasal İslam ikiliği de öne sürülebilir. Ya da Türk Müslümanlığı, Arap Müslümanlığı ve Fars Müslümanlığı gibi tasnifler de yapılabilir. Bu minvalde dönemsel ayrımlar ve zamanın ruhu dikkate alınarak Meşrutiyet dönemi İslamcılığı ve Cumhuriyet dönemi İslamcılığı ayrımı da yapılabilir. Çünkü Müslüman olmakla dünyaya bu dinin penceresinden bakmak farklı şeylerdir. Bu bakımdan İslam kör ve keskin bir yasa olarak algılanmamalıdır. Hiçbir zaman ve şartta değişmeyen, zamanın koşullarına göre esnemeyen bir sertlikte olduğu zannıyla bireysel yorumunu İslam'ın değişmez itikadı olarak mutlaklaştırmak bahsi geçen bakış açılarını dikkate almamakla eş değerdir.

Bu çalışma, literatürde tartışmalara sıkça konu olmuş, anlam ve niteliği kavranmaya çalışılmış, tarihlendirmesi ve ortaya çıkış koşulları üzerinde her yönüyle

⁷⁰¹ Göle, a.g.e, s. 39.

mutabakat sağlanamamış İslamcılık kavramıyla ilgilidir. Dolayısıyla çalışma içinde İslamcılık, daha çok devleti ve iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan siyasal bir kavram olarak ele alınmıştır. İslamcılık, Osmanlı modernleşmesinin son dönemlerinde gündeme gelmiş ve meşruiyet kaynağının dinsel olduğu bir idarede devleti kurtarmak adına yola çıkmış bir projedir. Bu anlamda, Batı dünyasına karşı güç arayışının simgesidir. Kavramı ilk defa Yeni Osmanlılar kullanmış olmakla birlikte İslamcılık yerine Panislamizm ve ittihad-ı İslam gibi türevlerini tercih etmişlerdir. Sonraki dönemlerde Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* ve Cumhuriyet'in bir anlamda fikir babalarından Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak* makalelerinde kavramın izi sürülebilmektedir.

Modern bir kavram olan İslamcılık ortaya çıktığı ilk andan itibaren kendisini Schmittyan bir yaklaşımla dost-düşman ikiliği üzerine kurmuştur. Düşman onun kurucu ötekisi, aynası ve tamamlayıcısıdır. Carl Schmitt'in perspektifinde kamplaşmanın ve çatışmanın bittiği yerde siyasetten bahsetmek mümkün değildir. İçerikler değişebilir ancak mutlak düşmanın varlığı zaruret arz etmektedir.⁷⁰² Düşmanlığın süreklileşmesi ve ona karşı teyakkuz hali dost ve düşman arasındaki ayrımı da silikleştirebilir. Zira mütemadiyen karşınızdakinin argümanları, söylemleri ve iddialarıyla konuşmak belli bir yerden sonra onun gibi olmak, ona benzemek ve en nihayetinde onsuz yaşayamaz duruma gelmektir. İslamcılık da ilk baştan itibaren kendisini kamplaşma ve çatışma üzerinden kurup Kur'an'da geçen "düşmanın silahıyla silahlanın" ifadesini kendisine rehber edinmiştir. İslamcılığın bu ayeti yorumlama biçimleri teknik, bilim, sanayi veya ekonomi gibi kavramlar ekseninde gerçekleşmemiş, kuvvet ve iktidar merkezli yeni bir kültür ve medeniyet algılamasına yol açarak pek çok dini hassasiyete zarar vermiş ve yozlaştırmıştır. Bu bakımdan düşmanın silahıyla silahlanmak, bir noktadan sonra düşman gibi olmak ve düşman gibi düşünmek istikametine evrilmiştir.⁷⁰³ Müslümanın, İslamcıya

⁷⁰² Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

⁷⁰³ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, Cilt 1, s. 415-416.

dönüşmesiyle bilinci yaralanmıştır. İçinde bulunduğu krizi bu noktadan itibaren başkalarının üzerine yıkma çabası içine girmiştir. “Hakikat”le yüzleşmek yerine “nefret dili”yle hadiselerle yaklaşmıştır. Bu anlayışla da adeta içine girdikçe müteferrik düşmanlarla karşılaştığı bir yapıya mahkûm kalmıştır.

İslamcılığı anlamak amacıyla Bourdieu’nun ifadesiyle “habitusu anlamak”, geriye gitmek, toplumsal dönüşümlerin ve kültürel kırılmaların izini sürmek gerekir. Çünkü her dönemin toplumsal ve siyasal koşulları farklılık göstermektedir. Bu bağlamda, Cumhuriyet dönemi İslamcılığını anlamak için Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’e nelerin intikal ettiği, hangi unsurların sonradan kesintiye uğradığı tespit ve deşifre edilmelidir. Ancak bu karşılaştırmalı analizle İslamcılığın kuvvet ve zaafı görülebilir; niteliği ve mahiyeti anlaşılabilir. Bu bakımdan İslamcılık ideolojisi analiz edilirken geç dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemine nasıl bir tariyografik perspektifle yaklaşıldığı önem arz etmektedir. Zira tarihsel olaylarda devamlılık olabileceği gibi kopuş da görülebilir. Süreklilik kadar kırılmaların da etkisinin olduğuna dikkat edilmelidir.

Meşrutiyet İslamcılığı, geleneksel düzenin yerini Batı kurum ve fikirlerinin aldığı, ödünç kavramların zihinleri işgal ettiği, insanların inançlarından şüpheyne düştüğü bir dönemde ortaya çıkmış ve tezlerini ortaya koymuştur. İslam ilerlemeye ve “medeniyete” engel bir din midir? Müslümanlar’ın gayrimüslimlere göre geri kalmalarının sebepleri nelerdir? Geleneksel eğitim sisteminin tıkanıklıkları nerelerde aranmalıdır? Medresenin mektep ve tekkeyle birlik içinde hareket ederek akıl ve kalp birlikteliğini esas alması gerekmez mi? Batı’yla ilişkiler çerçevesinde Arap alfabesinin terk edilip Latin alfabesine geçilmesi istikametli midir? Eğitim kurumlarının ıslahından sonra ulema sınıfının yeni koşullardaki durumu ne olmalıdır? Taaddüd-ü zevcat yani bir erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evli olması zamanın koşullarında nerede konumlanmalıdır? Bu ve benzeri sorular etrafında tartışmalar yürütülmüştür. Zira Batı dünyası dünyevi anlamda

ilerlemekteyken geleneksel usul ve yöntemlerle onlarla aynı seviyeye gelmek mümkün görünmemektedir. Bu idrak ile karşı konulması gereken rakip, hasım veya düşman aynı zamanda taklit edilmesi gereken merci konumuna da yükseltilmiştir. Yapılması gereken ilk şeyin Batı’da ortaya çıkan ancak İslam’ın serüveni içinde de yer alan kavram ve uygulamalara kapı aralamak olacağı düşünülmüştür. Buradan yola çıkarak demokrasi, parlamento, seçim, milletvekili vb. kavramların İslam’ın özüne dair esaslarla uyumlu olduğu iddia edilmiştir. Öte taraftan, kavramların yerlileştirilmesi konusunda İslamcılar da yalnız değildir. Fransız Devrimi’nin sembol kavramları *liberte* (özgürlük), *egalite* (eşitlik) ve *fraternite* (kardeşlik) II. Meşrutiyet Dönemi’nin de simge kavramları haline gelmiş *hürriyet*, *müsavat* ve *uhuvvet* üçlemesi İslamcılarla birlikte İttihatçıların dillerine pelesenk olmuştur.

Meşrutiyet İslamcıları, “İslam’ın akla aykırı ve terakkiye mâni” bir din olduğuna dair oryantalist iddialara cevap vermeye çalışmışlar ve meselelere de bu tezlerin çizdiği sınırlamalar çerçevesinde bakmışlardır. Buradan hareketle “içtihat kapısı”nın yeniden açılması ve yeni hükümler üretilmesi üzerine yoğunlaşmışlardır. Ancak oryantalistlerin ileri sürdüğü iddialara yine onların yöntem ve araçlarıyla cevap vermişlerdir. Bu da örtük anlamda muhataplarının söylemlerini kabul etmek anlamına gelmektedir. “Madem İslam akıl dini değildir diyorsunuz, biz de bunun böyle olmadığını size ve bütün dünyaya ispat edeceğiz” düşüncesiyle yeni içtihatlar ortaya koymuşlardır.

Meşrutiyet İslamcılarının akıl, terakki, halkın katılımı, pozitif bilimler gibi yeni kavramları İslam’a uyarlama çabasında referansları hem Batı dünyası hem de İslam’ın *altın çağ*’ında yani *asr-ı saadet*’teki kullanım biçimleri olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken husus Batı’dan gelen düşünce ve mülahazalara kategorik karşıtlık gösterilmeyip İslam’ın ortaya çıktığı ilk dönemdeki referanslarla çözüm arayışına girilmesidir.⁷⁰⁴

⁷⁰⁴ Meşrutiyet İslamcılığı, Batı’dan, özellikle Aydınlanma ve Fransız Devrimi’nden mülhem kavramları İslamlaştırmada hiçbir sorun yaşamayıp mevcut din dilini görece modern sayılabilecek kavramlarla ilişkilendirirken Cumhuriyet İslamcılığında dil bütünüyle Kemalizm eleştirisine yoğunlaşarak

Şayet Müslümanlar “geri kalmak”tan kurtulacaksa ve devletin çöküşünün önüne geçilecekse İslam’ın ilk dönemine odaklanılmalıdır. Bir laboratuvar olduğu mülahazasıyla İslam peygamberinin yaşadığı dönem ve sonrasındaki Hulefâ-yi Râşidîn⁷⁰⁵ dönemi asli referans konumuna getirilmiştir. Kurtuluşun anahtarı asla rücu olarak görülmüştür. Zira devlet “Daru’l-İslâm”dır ve hâkim millet ise Müslümanlardır. Yapılacak şey devletin İslamcılığın önerileri doğrultusunda köklü bir reform yapmasıdır; bu da İslam’ın temel kaynaklarına dönmekle mümkündür.⁷⁰⁶

Diğer bir tarz-ı siyaset olan Batıcılık ise kurtuluşun anahtarını dinde yapılacak reform ve ıslahatlarda aramıştır. Lakin Batıcılar dini bir kenara bırakmak şöyle dursun dinin içinden yorumlar geliştirerek tezlerine dayanak bulma arayışı içinde olmuşlardır. Bahsi geçen siyaset tarzının en ateşli savunucuları konumunda olan Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Kılıçzade Hakkı gibi isimler bile dine her daim saygı göstermişler, geri kalmanın esas sebebini akla kapı açan yorum ve içtihatların terk edilmesinde aramışlardır. Meşruiyet kaynakları ve dayanak noktaları dinle kaim bir düşünce sistematigi içinde yoğrulmuştur.

Süreç içinde Batıcılar için bile bir ütopya ve “rüya” olan reformlarla yeni bir siyasal sistem teşekkül etmiştir. Cumhuriyet devrimi laiklik ilkesi çerçevesinde uyguladığı siyasetini, medenileşme tasarımının temeline yerleştirmiştir. I. Dünya Savaşı sonunda İmparatorluğun Türkler dışındaki Müslüman nüfusunun kahir ekseriyetini yitirmiş olması, bu köklü değişime zemin hazırlamıştır. Ayrıca, radikal dönüşümün bir başka sebebi de kurucuların zihniyet dünyasındaki beka kaygısı ve tehdit algısıdır. Burada Türkiye Cumhuriyeti’nin dağılan bir imparatorluğun bakiyesi üzerinde kurulmasının ve dağılma sürecindeki olayların travmatik etkileri de hesaba katılmalıdır.

şekillenmiştir. Bkz. Necdet Subaşı, “Erken Dönem İslamcı Düşüncenin ve Neşriyatın Dinin Toplumsallaşma Biçimlerine Etkileri”, s. 8.

⁷⁰⁵ *Hulefâ-yi Râşidîn* kavramı, İslam peygamberi Muhammed’in vefatından sonra Ebûbekir’le başlayan, sonrasında ise Ömer ve Osman ile devam edip Ali ile sona eren dört halife dönemine verilen isimdir.

⁷⁰⁶ Bulaç, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli” s. 62.

Bahsi geçen radikal dönüşüm, saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922), Cumhuriyet'in kurulması (29 Ekim 1923) ve sonrasında hilafetin kaldırılması (3 Mart 1924) ile başlayan inkılaplarla gerçekleşmiştir. Yeni devlette bu süreçten sonra egemenliğin niteliği değişmiş, meşruiyet kaynağı ilahi olandan beşerî olana geçmiştir. Bu kapsamda, toplumun dinsel, geleneksel ve ahlaki değerlerinin laik, rasyonel ve bilimsel değerlerle değiştirilmesi hedeflenmiştir. Dinsel olan, siyasal ve kamusal alandan çıkartılmış ve devlet aygıtı dünyevileştirilmiştir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle toplumun Batı uygarlığının esasları ve kurallarına göre örgütlenmesi hedeflenmiştir. Akabinde reform hareketleri ile kimliğinin ayırt edici unsuru din olan insanlar, “Türk kimliği” inşasıyla yeniden tanımlanmıştır. “Ümmet devrinden millet devrine” geçilmiş, referans kaynakları dinsel olandan dünyevi olana doğru yönelim göstermiştir.

İmparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinde gündeme gelen inkılaplar ve yenilikler uzun yılların birikimine dayanan sembollerini hedef almışlardır. İslami literatürde şair olarak bilinen bu simgeler insanların kendilerini onlarla adlandırdıkları “kurucu kod” işlevini görmüşlerdir. “Yeni hayat”a geçişte harf devrimi, şapka inkılabı, ezanın Türkçe okunmasının zorunlu kılınması, yaklaşık beş asırdır cami olarak işlev gören Ayasofya mabedinin müzeye çevrilmesi, soyadı kanunu vb. reformlar, halkın hafızasına nakşedilmiş simgeleri hedef edinmiştir. “Teba”nın yurttaşa dönüşümü ve yeni insanın “inşa edilmesi” sürecinde başat rol sembollere verilmiştir. “Eski” simgelerin bertaraf edilerek onların yerine yeni siyasal yapının gerektirdiği simgelerin yerleştirilmeye çalışıldığı “dönüşüm” sürecinde kitlelerin kendilerini onlar üzerinden tanımladıkları kodlar altüst olmuş ve böylece kolektif bilinçte yarıklar açılmıştır. Kolektif hafızanın silinmesine dair müdahalelerle başka bir “siyasal beden”e ait insan tipolojisi ortaya çıkarılmak istenilmiştir.

Cumhuriyet reformları, tek parti döneminde zamana yayılarak gerçekleşmiştir. Ancak II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan yeni koşullar beraberinde çok partili

hayata geçişi getirmiştir. Kuşkusuz, yeni sisteme geçişte dünyadaki değişim dalgası kadar içerideki şartlar da etkili olmuştur. İki kutuplu dünyanın vücut bulmasıyla medeniyetler ölçeğinde bir eksen kayması yaşanmış, bu değişim siyasetten ekonomiye, kültür-sanattan bilimsel düşünceye kadar birçok alanda kısa sürede kendini hissettirmiştir. Soğuk Savaş’la birlikte Türkiye başlangıçtan itibaren Batı kampında, ABD'nin yanında saf tutmuştur. Soğuk Savaş'ın yarattığı iklim, getirdiği düzen, oluşturduğu düşünce ve dayattığı davranış biçimi, Türkiye'yi hem siyasal hem iktisadi hem de dinsel açıdan etkilemiştir. Genç Cumhuriyet, savaş sonrası koşullarda yönünü bütünüyle ABD’nin başını çektiği “hr dünya”ya doğru çevirmiş ve içeride de çok partili yaşama geçilmiştir. Zamanın ruhu tek partili otoriter yönetimlerin aleyhine işlemiş yerini demokrasinin esas alınmaya başlandığı koşullara bırakmıştır. Siyasal gelişmelerin yanı sıra, iktisadi açıdan da gelişmeler yaşanmış *Truman Doktrini* ve *Marshall Yardımı* ile dahil olunan “yeni dünya”nın koşullarına uyum sağlanmıştır. Ayrıca, bu tarihsel uğraktan sonra Türkiye’de siyasetin temel taşları komünizm karşıtlığı üzerinden şekillenmiştir. Siyasal ve iktisadi dönüşüm İslamcı damarın tekrar harekete geçmesinin önünü açmıştır. İslamcılık, devlet için uzun yıllar boyunca hizaya getirilmesi ve kontrol edilmesi gereken riskli bir unsur olarak görüldükten sonra koşulların kendisine sunduğu fırsatlardan istifade ederek bu dönemde yeniden inkişaf etmiştir. Tek parti dönemi uygulamaları, Cumhuriyet İslamcılığının z bilincinin kuran unsurların başında gelmektedir. Yaklaşık eyrek asırlık bir dönemde İslamcılar kendilerini “z yurdunda garip ve parya” olarak görmüşlerdir. Bunun tezahür biçimlerinden birisi mağduriyet duygusu şeklinde ortaya çıkmış ve yeni dönemde bu hissiyat üzerinden rvanşizme başvurulmuştur. Dolayısıyla bu dönemin İslamcılığını şekillendiren unsurlardan biri tek parti dönemi siyasal pratikleridir.

İslamcı düşüncede, II. Dünya Savaşı sonrasında paradigmatic bir değişim yaşanmış, kavga ve çekişmelerin, diyalog ve ittifakların yönü değişmiştir. Bir anlamda, siyasal varoluş tarzları eksen değiştirmiştir. Yeni dostlar ve yeni düşmanlar kazanılmıştır.

Soğuk Savaş'la birlikte başını ABD'nin çektiği Batı bloku ülkeleri, ittifaka katılan ülkelere siyasetlerini, kültürlerini ve medeniyetlerini “hür dünya”nın ideolojik çerçevesi doğrultusunda biçimlendirmesini dayatmıştır. Bu noktada Türkiye de gerek Batı'nın jeopolitik çıkarları gerekse tarihsel ve ideolojik saiklerle Sovyet Rusya'nın karşısında yer almıştır.

Sovyet Rusya'nın karşısında olmak aynı zamanda onun ideolojisi, kültürü ve siyasetine muhalefet etmek şeklinde algılanmıştır. Batı bloku, dine hürmetkâr bir ittifak olarak değerlendirilirken Sovyet Rusya ise komünist ideolojiden kaynaklı olarak dine muhalif bir devlet olarak görülmüştür. Buradan hareketle, hegemonya mücadelesinde mevzi kazanmak isteyen Batı bloku, antikomünizme karşı din üzerinden oldukça geniş bir meşruiyet alanı inşa etmiştir. Bu da dinin egemen sınıfların hâkimiyet ve meşruiyet aracı olarak kullanılmasına ve kurulu düzen tarafından sistemin rıza üretme aracı haline gelmesine sebep olmuştur.

Dönemin önemli İslamcılarından Necip Fazıl Kısakürek'in “öz ruhumuza dönmek, onu bütün asliyet ve saffetiyle ihya etmek, yeni zaman ve mekâna tatbik etmek”⁷⁰⁷ şeklinde tarif ettiği İslam, zamanının ruhuna mutabakatla yeni düşmanlar kazanmış ve kendisini onlar üzerinden inşa etmiştir. Herkesin İslam karşıtı olarak kodlandığı ve komplo teorilerinin dolaşıma sokulduğu bu süreçte İslamcılık cereyanı kendini yeniden tahkim etmiştir.

İslamcılığın yeniden filizlenip canlandığı bu dönemde İslamcı yayıncılıkta da II. Meşrutiyet sonrası dönemi andıran bir hareketlilik gözlenmektedir. İslami dergi ve gazetelerin sayısı hızla artmış, İslamcılar bu yayınlar vasıtasıyla tezlerini ortaya koymuşlardır. Bu dergilerden biri de geçmişi ve tarihi arka planı olan Sebilürreşad'dır. Dergi, II. Meşrutiyet döneminde Mehmet Akif Ersoy'un öncülüğünde Sırat-ı Müstakim

⁷⁰⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Hitabeler*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1996, s. 192.

adıyla çıkmış ve Cumhuriyet'in ilanı sonrası *Takrir-i Sükûn* koşullarında kapatılmıştır. Dergi tek parti döneminden sonra ve dünyada değişen konjonktürle 1948 yılında Eşref Edip'in öncülüğünde yayın hayatına yeniden başlamıştır. Sebilürreşad yazarlarınca yeni dönem "İslami Rönesans" olarak görülmüştür.

Sebilürreşad'ın siyasal analizine dayalı olan bu çalışmada görüldüğü üzere İslamcılar, II. Meşrutiyet'ten intikal eden temel eğilimleri bir kenara bırakarak daha çok aktüel dayatmaların sınırlılıkları içinde hareket etmişlerdir. Yapısal değişimler veya zihinsel devrimler yerine maslahatçı yaklaşımlarla reel politikanın gereklerini yerine getirmişlerdir. Dünyadaki kamplaşma bir anlamda İslamcılığın da ekseninin kaymasına sebep olmuştur. Meşrutiyet İslamcılarının aksine kamusal alana dair yeni fikirler geliştirme gibi bir amaçları olmamıştır. Meşrutiyet dönemi İslamcılığının yeşerdiği yer yani kuluçkası Batı karşıtlığıyken Sebilürreşad'da ifade edilen İslamcılık kendisini antikomünizm, antisemitizm, antimasonluk ve antiheterodoksi üzerinden var etmiştir. Söz konusu düşmanların yanında derginin tek parti dönemi uygulamalarına bir antitez olduğunu da ilave etmek gerekir.

Sebilürreşad dergisi yazarları zamanın tesiratinin altında kalmış bir halet-i ruhiyeyle meselelere eğilmişlerdir. Bu tasavvurla da kendi kimliklerini yabancı bir düşmanla karşıtlık içinde tanımlamışlardır. Sebilürreşad'ın kendisini üzerinde kurduğu ilk düşman komünizmdir. Süreç içinde devlet ve İslamcılar arasındaki açık ve örtük mutabakatın öznesi haline gelen komünizm karşıtlığı her türlü kapıyı açan bir anahtar işlevi görmüştür. Her türlü kötülüğün, fitnenin ve kavganın arkasında komünizmin olduğu vurgulanmıştır. Devletin farklı kesimleri antikomünist cepheye dâhil etme girişiminde İslamcı kesimlerin gönüllü olduğunu söylemek gerekir. Hâkim resmî ideoloji kalıplarıyla düşünmeye başlayan İslamcılar, bu dönemde komünizmi düşmanlaştırmak adına gönüllü misyonerliğe soyunmuşlardır. Din, komünizmin karşısındaki en etkili silah olarak görülmüştür. DP Antalya Milletvekili Burhanettin Onat'ın söyledikleri dönemin

ruhunu yansıtmaları açısından önemli işaretler vermektedir: “Kızıl akideyi çözmek ve dağıtmak için dinin gücüne sarılmak şarttır. Komünizm bir yıldırım ise bunun paratoneri dindir. Bir zehirse panzehiri dindir, eğer bir mikropsa serumu ve aşısı yine dindir.”⁷⁰⁸

Öteki düşman, İsrail’in 1948 yılında kurulmasıyla belirmiştir. Böylece “düşman Yahudi” imgesi Sebilürreşad’daki İslamcı söyleminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. İslamcılar için Yahudi “İslam’ın hasmı” ve “her türlü fesadın müsebbibi” şeklinde bir görünüm kazanmıştır. İsrailoğulları, tarihi süreçte Türklerin ve Müslümanların başına gelen kötülüklerin, bozguncu faaliyetlerin müsebbibi ve günahkârı olarak tarif edilmiştir. Derginin sayfalarında İsrail devletine olan karşıtlık belli bir aşamadan sonra kendisini antisemitizm olarak göstermiştir.

Sebilürreşad’ın bir diğer düşmanı kapılarını çok partili hayatla birlikte tekrar açan masonlardır. Masonluk, nefret ilişkisinin temel aktörlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Masonların “her işin arkasında görünmeden var olduklarına” inanılır. Bu düşüncenin anıt ismi Yahudi karşıtlığı ile meşhur Cevat Rifat Atilhan’dır. Atilhan, “Memleketimizde ne gibi siyasi hareket ve teşebbüsler vukua gelmişse, başımızdan ne gibi felaketler geçmişse hepsinden farmasonlar mes’ul, hepsinde masonların parmağı mevcuttur” sözleriyle masonluğu bir “fesat şebekesi” olarak gördüğünü dile getirir.⁷⁰⁹

İslamcılığın inkişaf ettiği bu dönemde ezoterik inançlar da dinsel açıdan İslamcılığın “öteki”leri muamelesi görmüşlerdir. İslamcılar için “ortak düşman” kategorileri arasında yer alan komünizm, siyonizm-Yahudilik ve masonluk gibi imgelerin yanına heterodoks inançlar da dâhil edilmiştir. Bâtını inançlar “batıl, çürük ve aslı faslı olmayan demode akideler” olarak görülmüş; amaçlarının ise “ihtilafı tazeleyerek

⁷⁰⁸ “BM Meclisinde Dini Müzakereler V”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 105, Haziran 1951, s. 72-73.

⁷⁰⁹ Cevat Rifat Atilhan, “Siyonizm’in Beşinci Kolu Masonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 226, Ağustos 1956, s. 14-16.

körüklemek” olduğu iddia edilmiştir. Suçlamalar öyle bir raddeye ulaşmıştır ki bu inançların temel iddialarıyla komünizmin ilkeleri arasında özdeşlik kurulmuştur.

Sebilürreşad’ın siyasal ve toplumsal meselelere yaklaşımı bahsi geçen düşman imgeleri üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamda makro düzeyde Cumhuriyet İslamcılığı mikro düzeyde ise üzerinde çalışılan Sebilürreşad dergisi kendisini düşman olarak algıladığı “ötekiler” üzerinden tarif etmiştir. Rene Girard, toplumların inşa ettikleri “öteki”nin bir ayinle kurban edilmesi üzerinde yükseldiğini ifade ettiği satırlarda “toplumu oluşturan bireylerin bir arada var olması için gerek duyulan asıl mutabakat, bütün suçun ‘biz’in dışında kalan bir yabancıya atılması ile sağlanır. Günah keçisi arayışı halkta bir dayanışma duygusu yaratmaya yarar; halk, yabancıya yönelik bu ortak düşmanlık etrafında kenetlenir” demektedir. Sebilürreşad İslamcılığı da sayfalarında sıkça yer verdiği bahsi geçen düşman imgeleri üzerinden okurlarına ve takipçilerine mesajını iletmiştir.

Sebilürreşad’ın bu dönemde karşıtları ve düşmanları dışında bir de savunduğu temalar vardır. Ayrıca kendisine yakın bulduğu siyasal kavramlar ve yakınlık kurduğu siyasal düşüncelerden de bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda, Sebilürreşad, din ve maneviyat vurgusuyla ABD’yi dost addeder. ABD dine hürmetkâr ve dini sahiplen bir sembol ülke olarak resmedilir. Sadece bu vurguyla da değil, “hakiki laikliğin” uygulandığı ülke olması açısından da örnek alınması gereken bir örnek devlet olarak algılanmıştır. Sebilürreşad yazarları laikliğe kategorik olarak karşıtlık göstermezler ancak laikliğin özgürlükleri kısıtlamadan var olabileceği teziyle Batı dünyasındaki pratiklere göndermede bulunurlar.

Dönemin İslamcılarının temayüz eden vasıflarından biri de devletin ürettiği dil ve kavramlarla oluşan düşünce kodlarıyla hareket ederek analiz ve yorumlarını temellendirmeleridir. “Devlet bizimdir, başındakiler kötüdür” paradigmasıyla hareket eden İslamcılar, milliyetçilerle birlikte hareket etmişlerdir. Buradan yola çıkarak

komünizm karşıtlığı üzerinden milliyetçiler ile İslamcılar arasında bir güç birliğine gidilmiştir. Din, devlet, laiklik ve milliyet gibi fenomenler mecz edilerek yeni bir sentez ortaya çıkarılmıştır. Din, devlet ve milliyetçilik arasındaki mesafe daralmaya başlayınca da İslamcılık ideolojisinde sapmalar, kırılmalar ve tutarsızlıklar ortaya çıkmıştır.

İslam inancında “dinin bir imtihan” olduğu sürekli dillendirilir. Bu imtihan, dışarıdan çok kişinin kendisiyle, kendi nefsiyle verdiği bir mücadeledir. Kişi eğer kendi içindeki bu “imtihanı” kaybetmişse savaş ve çatışmayı dışarı taşırmaya başlayacaktır. Bu kapsamda, İslam’ın temel ilkelerinden biri nefis tezkiyesidir. Söz konusu kavrayışta, düşmanını dışarıda ve zahirde aramak yerine içeride ve “öz”de aramak tavsiye edilir. İslam’ın şu vurgusu tasavvuf tarihinde sıkça yer bulmuştur: “Düşman istersen nefis yeter.” İslam, enfüsi olanı zenginleştirmeyi ve kişinin kendisiyle olan mücadelesini daha fazla önemser. Çünkü kendi gündemi üzerine inşa edilmiş fikirler ve inançlar baki kalır. Kendisini düşman üzerinden kurmak ve “öteki” olarak gördüğüne yapılan vurgu kişiyi/cemaati/ideolojiyi esas olandan, inandıklarından ve ilkelerinden alıkoyar. Ayrıca kendisi dışındakine düşmanlık kişiyi “misilleme” denilen bataklığa sürükler ki birçok “zulmün/adaletsizliğin” kaynağını da burada aramak gerekir. Bu bakımdan, “Tanrı’ya hizmet ettiği zannıyla yola çıkanlar ‘canavar’la dövüşürken kendileri canavara dönüşebilir.”⁷¹⁰

Bu bağlamda, Cumhuriyet İslamcılığının İslami bir vicdan ve bilinç yaratma konusunda zayıf kaldığını söylemek mümkündür. Siyasetlerini İslam’ın kutsal kitabı veya peygamberinin söz ve davranışları üzerinden değil konjonktürel ve tarihsel süreçler üzerinden kurmuşlardır. Kabuk benimsenip onaylanırken içerik ve öz ya unutulmuş ya da hafife alınmıştır. Sebilürreşad İslamcıları, kendi doğrularına hayat vermek ve derinlik kazandırmaktan ziyade “öteki” olarak gördüklerinin hatalarıyla, kusurlarıyla veya

⁷¹⁰ Kearney, a.g.e, s. 84.

yanlışlarıyla ilgilenmişlerdir. Mevcut koşulların sağladığı imkânları tarihsel tecrübelerle birleştirip problemlerin kaynağını daha ziyade iç bünyede aramış olsalardı sonraki dönemlere bırakacakları çok daha zengin bir mirasları olabilirdi.

KAYNAKÇA

- ACAR, Ayla, “Soğuk Savaş Yıllarında Amerikan Kültürünün Türkiye’ye Girişinde Basının Rolü (1945-1960)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2008.
- AKÇURA, Yusuf, *Üç Tarzı Siyaset*, Haz. Erol Kılınç, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011.
- AKMAN, Ayhan, “Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik*, Cilt 4, Edt. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- AKTAY, Yasin, “Sunuş”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- AKTAY, Yasin, "Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı", *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- AKTAY, Yasin, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- ALBAYRAK, Sadık, “Eşref Edip”, *DİA*, Cilt 11, İstanbul, 1995.
- ALPER, Hülya, “Sırat-ı Mustakim”, *DİA*, Cilt 39, İstanbul, 2009.
- ARABACI, Caner, “Eşref Edip Fergan ve Sebilürreşad Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- ARENDT, Hannah, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- ARMAĞAN, Mustafa, *Türkçe Ezan ve Menderes*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.
- ARMAOĞLU, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi:1914-1980*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1984.
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Cilt 1, Toplayan Nimet Arsan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1961.
- ATAY, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar Antropolojik Denemeler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- AYDIN, Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 1993.
- AYVAZOĞLU, Beşir, “Türkiye’de Sağcı Olmak”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 16, Güz 1991.
- AZAK, Umut, *Türkiye’de Laiklik ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.
- BALİ, Rıfat N., *Musa’nın Evlatları Cumhuriyet’in Yurttaşları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

- BALİ, Rifat, “Suçlu Sam Amca, Siyonistler ve Yahudiler'dir”, *Birikim*, Sayı 90, Ekim 1996.
- BAŞGİL, Ali Fuad, *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2017.
- BAŞGİL, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2019.
- BELGE, Murat, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- BENETTON, Philippe, *Muhafazakârlık*, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- BERGER, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. A. Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.
- BERKES, Niyazi, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Ahmed Hamdi Akseki”, *DİA*, Cilt 2, İstanbul, 1989.
- BORA, Tanıl, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.
- BORA, Tanıl, “Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- BORA, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012.
- BORA, Tanıl, TAŞKIN, Yüksel, “Sağ Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- BORA, Tanıl, ÜNÜVAR, Kerem, “Ellili Yıllarda Türkiye’de Siyasal Düşünce Hayatı”, *Türkiye’nin 1950’li Yılları*, Haz: Mete Kaan Kaynar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.
- BOZKURT, Celil, *Yahudilik ve Masonluğa Karşı Cevat Rifat Atilhan*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2012.
- BULAÇ, Ali, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2014.
- BULAÇ, Ali, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- CALHOUN, Craig, VANANTWERPEN, Jonathan JUERGENSMEYER, Mark, “Giriş”, *Laikliği Yeniden Düşünmek*, Der. Craig Calhoun, Jonathan Vanantwerpen, Mark Juergensmeyer, Nika Yayınevi, Ankara, 2017.
- CANTEK, Levent, *Cumhuriyet’in Büluğ Çağı (1945-1950)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

- CASANOVA, Jose, “Seküler, Sekülerleştirmeler, Sekülerizmler,” Çev. S. Erdem Türközü, *Laikliği Yeniden Düşünmek*, Der. Craig Calhoun, Jonathan Vanantwerpen, Mark Juergensmeyer, Nika Yayınevi, Ankara, 2017.
- CİZRE, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- ÇAKMAK, Ali Osman, “Sebilürreşad ve Büyük Doğu Dergileri Üzerinden 1940-1950 Döneminde Türkiye’de İslamcılık”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2016.
- ÇELİK, Nur Betül, “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- ÇETİNSAYA, Gökhan, “İslamcılıktaki Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- ÇINAR, Menderes, “Kemalist Cumhuriyet ve İslamcı Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- ÇİÇEK, Nazan, “Türkiye Örneğinde Milliyetçilik ve Ulus-Devlet Tartışmaları: Türk Tarih Tezi”, Yayımlanmamış Ders Notu, <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=74297> Erişim Tarihi, 07.06.2022.
- DEMİREL, Tanel, *Türkiye’nin Uzun On Yılı Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
- DEMİRLİ, Aynur, *Demokrat Parti ve Laiklik*, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2020.
- DOSTER, Barış, “Soğuk Savaş Döneminde Türkiye-ABD İlişkileri”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020.
- DURAN, Burhanettin, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- DURSUN, Davut, *Türkiye’nin Siyasal Hayatı*, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- EAGLETON, Terry, *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.
- EFE, Âdem, “Sebilürreşad”, *DİA*, Cilt 36, İstanbul, 2009.
- EKMEKÇİ, M. İnanç, “Türk Sağında Ayasofya İmgesi”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- ERKEN, Mehmet, “1923-1960 Yılları Arası Türkiye’de İslami Yayıncılık”, *İslam’ı Uyandırmak Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, Cilt 1, Ed. Lütfi Sunar, İlmi Etüdler Derneği, İstanbul, 2018.
- EROĞUL, Cem, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, Yordam Kitap, İstanbul, 2017.

- ERSANLI, Büşra, *İktidar ve Tarih Türkiye’de Resmi tarih Tezinin Oluşumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- FREYER, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.
- GEORGEON, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri/Yusuf Akçura (1876 – 1935)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.
- GİRARD, Rene, *Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- GÖLE, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.
- GÜNDOĞDU, Şenol, “Türkiye Modernleşmesinde Taklit Tartışmaları”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2021.
- GÜRAKAR, Tolga, “Merkez-Çevre Paradigması Türkiye’nin Siyasetini Açıklamanın Anahtarı Olabilir mi?”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020.
- GÜRALLAR YEŞİLKAYA, Neşe, *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- GÜRALLAR YEŞİLKAYA, Neşe, “Halkevleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- HEGEL, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.
- HOBBSAWM, Eric, *Devrim Çağı*, Dost Yayınları, Ankara, 2005.
- İLHAN, Attila, *Hangi Batı*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.
- İMECE, Mustafa Selim, *Atatürk’ün Şapka Devrimi’nde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri*, Türkiye İş Bankası Yayını, Ankara, 1959.
- İNCE, Hilal Onur “Almanya’da Farklı Olmak: Entegrasyon ve Hoşgörü Kavramına Eleştirel Bir Bakış”, *Bilig Dergisi*, Sayı 58, Yaz 2011.
- İNSEL, Ahmet, “Giriş”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- JASCHKE, Gotthard, *Yeni Türkiye’de İslamlık*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.
- KAÇMAZOĞLU, Hacı Bayram, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Doğu Kitapevi, İstanbul, 2012.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu Batı*, Sayı: 20, 2002.
- KARA, İsmail ile Sefa Kaplan Söyleşisi, *Nokta*, 31 Aralık 1989.
- KARA, İsmail, *Amel Defteri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

- KARA, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- KARA, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- KARA, İsmail, “Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KARA, İsmail, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- KARA, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- KARA, İsmail, *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- KARA, İsmail, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Edt: İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- KARAKOÇ, Sezai, "Hatıralar-LX", *Diriliş*, Cilt 7, Sayı, 60, 8 Eylül 1989.
- KARAOSMANOĞLU, *Komplo Teorileri Disiplinlerarası Bir Giriş*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- KARDEŞ, M. Ertan, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.
- KARPAT, Kemal, *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001.
- KEARNEY, Richard, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018.
- KEMAL, Namık, *Renan Müdafaaanamesi*, Haz. Nurullah Çetin, Akçağ Yayınları, Ankara, 2014.
- KEPEL, Gilles, *Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, Çev. Selma Kırmızı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- KEYMAN, Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.
- KILIÇ, Murat, *Allah, Vatan, Soy, Milli Mukaddesat: Türk Milliyetçileri Derneği (1951-1953)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Kimlikler Okyanusu”, *Doğu-Batı*, Sayı 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2003.
- KILIÇZADE, Hakkı, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlân-ı Harb”, *İctihad*, Sayı 58, İstanbul 14 Mart 1329.

- KISAKÜREK, Necip Fazıl, “Amerika, Dünya ve Biz”, *Büyük Doğu*, Cilt 10, Sayı 20, 17 Temmuz 1959.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Hitabeler*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1996.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2013.
- KIRBY, Fay, *Türkiye’de Köy Enstitüleri*, İmece Yayınları, Ankara, 1963.
- KOÇAK, Cemil, *Türkiye’de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950), Dönüşüm*, Cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- KOLOĞLU, Orhan, *Cumhuriyet Dönemi* Masonlar, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2013.
- KÖKER, Levent, “Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- KUNDAÇI, Deniz, *Max Weber*, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
- KURTOĞLU, Zerrin, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- KURU, Ahmet T, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- KUTAY, Muhammet Tacettin, ÇAĞLAR, İsmail, “Şeairin Sekülerizasyonu ve “Türkçe Ezan””, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, Ekim 2016.
- KÜÇÜK, Murat, “Sol ve Aleviler: Yeryüzünü Kızıl Taçlar Bürüye”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.
- LAÇİNER, Ömer, “Bir İlahiyat Olacak İse”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.
- LAÇİNER, Ömer, “İslamcılık, Sosyalizm, Sol”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.
- MARDİN, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, İletişim yayınları, İstanbul, 2017.
- MARDİN, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- MERT, Nuray, “Cumhuriyet Türkiye’inde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- MERT, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1994.

- MERT, Nuray, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007.
- MERT, Nuray, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- MEŞE, Ertuğrul, *Komünizmle Mücadele Dernekleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- MOSKOVİCİ, Serge, *Yabancı Parmağı-Komplo Zihniyeti*, Çev. Hacer Harlak, Birikim, Sayı 90, Ekim 1996.
- NURSI, Said-i, *Lemalar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- NURSI, Said-i, “Yirmi Altıncı Mektup, Üçüncü Mebhas”, *Mektubat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- ORUÇ, Zülküf, *Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2005.
- ÖRNEK, Cangül, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2015.
- ÖZ, Asım, “Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler”, *İslam’ı Uyandırmak Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*, Cilt 2, Ed. Lütfi Sunar, İlmi Etüdler Derneği, İstanbul, 2018.
- ÖZDOĞAN, Kazım, “Hangi İslam, Neden “Sol İlahiyat?””, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.
- ÖZERVARLI, M. Sait, “Şiar”, *DİA*, Cilt 39, 2010.
- ÖZİPEK, Bekir Berat, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- ÖZKAN Behlül ve GÜRAKAR, Tolga, “Soğuk Savaş Türkiye’sinin Tarihsel Arkeolojisi” *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020.
- ÖZKAN KERESTECİOĞLU, İnci, “Korku ve Siyaset: Türk Sağının Ezberlerini Çözmek”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, 2016.
- ÖZKAN, Behlül, “Soğuk Savaşta Türkiye Müesses Nizamı ile Siyasal İslam’ın Kutsal İttifakı”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020.
- ÖZMAN, Aylin, DEDE, Kadir, “Türk Sağı ve Masonluğun Söylemsel İnşası: İktidar, Bilinmezlik, Komplo”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, 2016.
- ÖZTAN, Güvenç Gürkan, “Ezeli Düşman ile Hesaplaşmak: Türk Sağında ‘Moskof’ İmgesi”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

- ÖZTÜRK, Said, AKGÜNDÜZ, Ahmet, BAŞ, Yaşar, “Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii”, OSAV, İstanbul, 2006.
- PARLAK, İsmet, *Kimliğin İnşası, Ötekinin İcadı ve Şeytanlaştırma, Öteki'nin Var Olma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri*, Edt. İ. Parlak, Bursa, Dora Yayıncılık, 2015.
- Sadık Rıfat Paşa, “İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Mutazamın Risale”, *Müntahabât-ı Âsâr, Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I, 1839-1965*, Çev. ve Haz: M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- SAFA, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2020.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- SAİD, Edward, *Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul 2001.
- SANDER, Oral, *Siyasi Tarih 1918-1994*, İmge Kitapevi, Ankara, 1994.
- SAYYİD, S, “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslam’ın Siyasallaşması”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- SAYYİD, S. “İslamcılık ve Postkolonyal Durum”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- SCHMİD, Wilhelm, *Düşmanlığın Faydaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- SCHMİTT, Carl, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.
- SERDENGECİTİLER, “Yolumuz- Bizim Milliyetçiliğimiz”, *Serdengeçti Mecmuası*, Sayı 1, 20 Nisan 1947.
- SERTKAYA, Osman Fikri, "Hasan Tahsin Banguoğlu", *DİA*, Cilt 5, İstanbul, 1992.
- SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018.
- SİTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban, “Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)”, *TDV Yayınları*, Ankara, 1995.
- SÖNMEZ, Burhan, “Kötülük ve Aşk arasında: Sol İlahiyat!”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.
- SÖNMEZOĞLU, Faruk, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul, 2005.
- SUBAŞI, Necdet, “1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- SUBAŞI, Necdet, “Erken Dönem İslamcı Düşüncenin ve Neşriyatın Dinin Toplumsallaşma Biçimlerine Etkileri”, *İslam’ı Uyandırmak Meşrutiyet’ten*

Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler, Cilt 1, Edt. Lutfi Sunar, İlmî Etüdler Derneği, 2018.

ŞENGÜL, Serdar, “İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

TABUROĞLU, Özgür, “Komplo Teorileri: Modern Sonrasının Politik Tahayyülleri”, *Birikim*, Sayı 235, 2008.

TAŞKIN, Yüksel, *Anti Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

TEKİN, Yusuf, AKGÜN, Birol, “İslamcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

TOKER, Metin, *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları 1944 -1973 Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998.

TUĞTAN, Mehmet Ali, “Soğuk Savaş ve Türkiye’de Siyasal İslam’ın Yükselişi: 1945-1970”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2020.

TUNAYA, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, Simavi Yayınları, İstanbul, 1991.

TUNÇAY, Mete, *Eleştirel Tarih Yazıları*, Liberte Yayınları, Ankara, 2012.

TUNÇAY, Mete, “Kemalizm ve Hegemonya”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

TÜRKÖNE, Mümtazer, *İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, İstanbul, 2011.

UTKUCU, Murat, “Kapının Önündeki Duvarı Yıkarak İçin”, *Sol İlahiyat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.

UZUN, Mustafa İsmet, “M. Raif Ogan”, *DİA*, Cilt 33, İstanbul, 2007.

ÜNDER, Hasan, “Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

VARLIK, M. Bülent, “Ülkü: Halkevleri Mecmuası”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

YETKİN, Çetin, *Karşı Devrim 1945-1950*, Kilit Yayınları, İstanbul, 2019.

YETKİN, Çetin, *Türkiye’de Askeri Darbeler ve Amerika*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995.

YILDIRMAZ, Sinan, “Nefretin ve Korkunun Rengi: Kızıl”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

YILDIZ, Ahmet, “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

- YILMAZ, Murat, “Darbeler ve İslamcılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, Edt. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- YILMAZ, Tebessüm, “Ötekiyi Çizmek: Milliyetçi Tahayyülde Düşman Portreleri”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İletişim Yayınları, 2016.
- YÜCEKÖK, Ahmet Naki, “Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1960), *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 26, Sayı 2, Şubat 1971.
- ZEREN, Barış, “Hayal ile Gerçeklik Arasında İslamcı İktidar: Hamidizm Üzerine”, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni*, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2020.
- ŽIŽEK, Slavoj *Müstehcen Efendi*, Çev. Mustafa Yılmaz, Toplum ve Bilim, Sayı 70, 1996.

SEBİLÜRREŞAD DERGİSİNDE YER ALAN MAKALE ve HABERLER

- ABDULKADİR, Ali, “Garpta İslamiyet’e Duyulan Alaka”, (Tercüme Eden Mehmet Şevket)”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Ekim 1954, Sayı 182.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, “Gizli Tarikatler Nasıl Başladı 2”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 25, Aralık 1948.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, “İslam Dininin Yüksek Hedefi”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 43, Mayıs 1949.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, “İslam’ın Mümtaz ve Üstün Bazı Vasıfları”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 51, Temmuz 1949.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, “Müslümanlıkta Demokrasi Esasları” *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 48, Haziran 1949.
- ALPAYTAÇ, Enis, “Din Adamlarına Saygı”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 178, Ağustos 1954.
- ARDIÇOĞLU, Nurettin, “Laiklik Dine Tahakküm Demek Değildir”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 36, Mart 1949. (Kudret Gazetesinden iktibas edilen makalesinden)
- ASLANGÜL, Halil, “Radyoda Dini, Ahlaki Konuşmalar”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 180, Eylül 1954.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “31 Mart Faciası”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 222, Haziran 1956.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Asri Ehli Salip: Siyonizm”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 18, Ekim 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Azametli Bir Gün”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 76, Nisan 1950.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Bahailik Fitnesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 286, Şubat 1959.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Dünya Müslüman Birliği”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 36, Mart 1949.

- ATILHAN, Cevat Rifat, “Ey Koca Arap Milleti”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 28, Ocak 1949.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Farmason Metotları ve Silahları”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 224, Temmuz 1956.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Farmasonların Din Düşmanlığı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 3, Haziran 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Farmasonluk ve Dinsizlik”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 35, Mart 1949.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Filistin Hadiseleri ve Türkiye”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 3, Haziran 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Filistin İçin Cihad-ı Mukaddes”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Filistin’den Sonra Kıbrıs Buhranı”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 244, Mayıs 1957.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Garb Memleketlerinde Masonların Yırtılan Maskesi,” *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 222, Haziran 1956.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Gözcü Kulesi Teşkilatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 225, Temmuz 1956.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “İslam Dünyasında Uyanan Şuur 4”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 58, Eylül 1949.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “İslam Dünyasındaki Kalkınma ve Uyanış!”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 242.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “İslamiyet ve Siyaset”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 285, Ocak 1959.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Kıbrıs Davası”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 243, Nisan 1957.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Kimler Bizimle Mücadele Ediyor?”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 103, Mayıs 1951.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Mukaddesat Cephemize Yapılan Tecavüz”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 254.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Müslümanlığın Büyük Hedefi 4”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 70, Ocak 1950.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Müslümanlığın Büyük Hedefi 7”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 85.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Orta Şarkta Kangren”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 236.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Siyonistlerin Protokolleri”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 13, Eylül 1948.

- ATILHAN, Cevat Rifat, “Siyonizm ve Sultan Abdulhamid III”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 21, Kasım 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Siyonizm ve Sultan Abdulhamid”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 19, Kasım 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı 3”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 7, Temmuz 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Siyonizm’in Beşinci Kolu Masonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 226, Ağustos 1956.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Siyonizmle Farmasonluk Elele Vererek Trablusgarb’ı İtalya’ya Peşkeş Çektir ve Yahudi Devletini Nasıl Kurdular?”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 4, Haziran 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Türk-Arap Birleşik Devleti”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 258, Aralık 1957.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Türkiye’de Farmasonlar: Din Düşmanı Kızıl ve Sinsi Tehlike”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Türkiye’de Farmasonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 7, Temmuz 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, “Yine 31 Mart Faciası”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 266, Nisan 1958.
- ATILHAN, Cevat Rifat, Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 4, Haziran 1948.
- ATILHAN, Cevat Rifat, Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı 2”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 5, Haziran 1948.
- Avukat Davut Batur, “Aleviler, Kızılbaşlar Komünist midir?”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 90, Kasım 1950.
- BALA, Mirza, “İslam Dinine Yeni Komünist Hücumları”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 275, Ağustos 1958.
- BALCIOĞLU, Tahir Harimi, “Diyanet Riyasetinde Mühim Bir Toplantı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 20, Kasım 1948.
- BALCIOĞLU, Tahir Harimi, “Dünyada Tek Bir Tehlike: Allahsız Yaşamağa İnanmak-2” *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 13, Eylül 1948.
- BALCIOĞLU, Tahir Harimi, “Dünyada Tek Bir Tehlike: Allahsız Yaşamaya İnanmak!”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 12, Ağustos 1948.
- BALCIOĞLU, Tahir Harimi, “Milletlerarası Hak ve Hürriyet Prensibini İlk İslamiyet Tanıtmıştır”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 16, Ekim 1948.
- BAŞGİL, Ali Fuad, “Din ve Laiklik”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 204, Eylül 1955.

- BAŞGİL, Ali Fuat, “Çeyrek Asır Devam Eden Zulüm Devri”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 85, Ağustos 1950. (Son Posta Gazetesinden iktibas edilen yazı)
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Din Hürriyeti ve Laiklik”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, sayı 78, Mayıs 1950. (Yeni Sabah gazetesinden iktibas edilen makale)
- BAŞGİL, Ali Fuat, “İlim ve Din Mücadelesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 127, Mayıs 1952. (Milliyet gazetesinden iktibas edilen yazı)
- BAŞGİL, Ali Fuat, “İnkılaplarımıza Dair”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 126, Mayıs 1952.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Maneviyat Buhranı”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 113, Ekim 1951.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Maneviyat Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 114, Kasım 1951.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Pakistan’da İslam Kongresi: Kongreden Sonra Görüşmeler ve Ziyaretler”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 130, Temmuz 1952.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Pakistan’da İslam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 129, Temmuz 1952.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, “İslam’da Demokrasi”, Cilt 9, Sayı 205, Eylül 1955.
- Bin Bir Hadis Şarihi Arif, “Farmasonluk Yıkıcı Siyasi Bir Şebekedir”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 40, Nisan 1949.
- CEVDET, Ahmet, “Müslüman Topraklarında Yahudi Hükümeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 139, Kasım 1952.
- ÇAĞLI, Yusuf Ziya, “Müslümanlığın Temellerine Taarruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 265, Mart 1958.
- ÇAĞLI, Yusuf Ziya, “Sapık ve Gülünç Sözler”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 268, Mayıs 1958.
- DERBENDİ, Abdulgani, “İslam Kongresinde Mahkûm Müslüman Milletler Meselesi 6”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 259, Aralık 1957.
- DOĞRUL, Ömer Rıza, “Şark ve İslam Aleminin Davaları: Kişmir Meselesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 23, Aralık 1948.
- Doktor Lütfi, “İstiklal Savaşında Ulemanın Büyük Hizmetleri II”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 58, Eylül 1949.
- DURNATI, Volter, “Rusya’da Din”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 191, Şubat 1955.
- EDİP, Eşref, “Bahailiğin İç Yüzü, Bahailik Komünizm Prensipleri Üzerine Kurulmuştur”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 283, Aralık 1958.
- EDİP, Eşref, “Dini Neşriyatı Kösteklemek İsteyenler”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 24, Aralık 1948.

- EDİP, Eşref, “Dinsiz Türkçülük, Müslüman Türkçülük”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 44, Mayıs 1949.
- EDİP, Eşref, “Dönmeliğin Türkleştirilmesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 140, Aralık 1952.
- EDİP, Eşref, “Farmasonluk Atatürk Yolu mudur?”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 24, Aralık 1948.
- EDİP, Eşref, “Garplılaşma Hareketinde Hristiyanlaşma da Var mıdır?”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 10, Ağustos 1948.
- EDİP, Eşref, “Hakka Arka Çevirenlerin Akıbeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 78, Mayıs 1950.
- EDİP, Eşref, “İfratın Menfur Taassubu”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 32, Şubat 1949.
- EDİP, Eşref, “İslam Birliği-Şark Federasyonu”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 84, Temmuz 1950.
- EDİP, Eşref, “İslam Dünyasını Saran Tehlikeler”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 183.
- EDİP, Eşref, “Kara İrtica, Sarı İrtica, Kızıl İrtica”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 91, Kasım 1950.
- EDİP, Eşref, “Kuranın Siyasi ve İctimai Umdeleri”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 218, Nisan 1956.
- EDİP, Eşref, “Laiklik Şariat Aleyhtarlığı mıdır?”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 45, Mayıs 1949.
- EDİP, Eşref, “Medreselere Aslan, Farmasonluğa Karşı Serçe”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 26, Ocak 1949.
- EDİP, Eşref, “Milli Kabiliyeti İnkâr Eden İnkılap Yobazları”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 138, Kasım 1952.
- EDİP, Eşref, “Müslüman Milletler Arasında İslam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 54, Ağustos 1949.
- EDİP, Eşref, “Onlar İçin Hidayet Kapıları Kapalıdır”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 3, Haziran 1948.
- EDİP, Eşref, “Orta Şark İslam Camiası”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 190, Şubat 1955.
- EDİP, Eşref, “Partilerin Din Siyaseti” *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 76, Nisan 1950.
- EDİP, Eşref, “Siyonist Tehlikesine Karşı”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 38, Nisan 1949.
- EDİP, Eşref, “Tevfik Fikret, Örnek Adam mı, Hasta Adam mı?”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 132, Ağustos 1952.
- EDİP, Eşref, “Türklerin Kalplerine Sokulan Siyonist Hançeri”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 25, Aralık 1948.
- EDİP, Eşref, Türkiye’de Dönmelik Tarihçesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 4, Haziran 1948.

- ERGİN, Osman, “Bahailerin İçyüzü”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 203, Ağustos 1955.
- FELEK, Burhan, “Osmanlı İmparatorluğunun Yerine Yakın Şark Siyasî Federasyonu”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 70, Ocak 1950.
- FENİK, Mümtaz Faik, “Asıl Kara İrtica Dinsizliktir”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 148, Nisan 1953.
- GÖKAY, Fahrettin Kerim, “Cemiyetimizi Tehdit Eden Manevi Çöküntü”, *Sebilürreşad*, Cilt 13, Sayı 305, Mart 1960.
- GÖKAY, Fahrettin Kerim, “Manevi Cephe”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 244, Mayıs 1957.
- GÜRKAN, Yusuf Ziya, “Şah İsmail’in Yeni Propagandacısı”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 16, Ekim 1948.
- IRMAK, Sadi, “Laiklik Manası”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 172, Mayıs 1954.
- İLERİ, Tefik, “Halevlerinin Hazin Akibeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4.
- İSKEÇELİ, Hasan Zeki, “Siyonizm Tehlikesinin Ehemmiyeti” *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 18, Ekim 1948.
- KANTEMİR, A., “İslamiyet ve Komünizm”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 291. Nisan 1959.
- KARAN, Hayrettin, “Millî Mücadelede Sebilürreşad Mehmet Akif ve EDİP, Eşref”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 234, Aralık 1956.
- KENTLİ, Mustafa, “Türkiye’de Vicdan Hürriyeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 149, Nisan 1953.
- KIDEYŞ, Mehmet, “Endonezya Müslüman Devleti”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 67, Aralık 1949.
- KÖSEMEN, Yusuf Ziya, “Mesuliyet Tanımayan Üç Ayaklı Diktatörler”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 85, Ağustos 1950.
- KÖSEMEN, Yusuf Ziya, “Millet Hâkimiyeti Ahlak Hâkimiyeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 5, Haziran 1948.
- KÖSEMEN, Yusuf Ziya, “Milli Varlığın Temellerini Sarsanlar”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 86, Eylül 1950.
- KÖSEMENOĞLU, Yusuf Ziya, “Hükümet, Halkın Manevi İhtiyaçlarından Elini Çekemez”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 8, Temmuz 1948.
- KÖSEMENOĞLU, Yusuf Ziya, “Müspet İlim Maskesi Altında Dini inkişafı Boğmak İçin Oynanan Oyunlar”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 11, Ağustos 1948.
- MİRAS, Kâmil, “İslam’da Demokrasi” *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 114, Kasım 1951.
- MİRAS, Kâmil, “İslam’da Fikir Hürriyeti ve Şahsi İstiklal” *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 40, Nisan 1949.

- MÜFTÜOĞLU, Atasoy, “Umut ve Sorumluluk”, Der. Asım Öz, Beyan Yayınları, İstanbul, 2017.
- OGAN, Mehmet Raif, “Aleviler ve Halk Partisi”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 107, Temmuz 1951.
- OGAN, Mehmet Raif, “Asri Aleviler”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 29, Ocak 1949.
- OGAN, Mehmet Raif, “Bahailik Gizli Bir Teşekküldür”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 285, Ocak 1959.
- OGAN, Mehmet Raif, “Bahailik”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 208, Kasım 1955.
- OGAN, Mehmet Raif, “Bahaiyye’nin İslam Dinine Hücumları”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 226, Ağustos 1956.
- OGAN, Mehmet Raif, “Batıl Bâtını Davalar ve Bedrettin Simavi”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 63, Ekim 1949.
- OGAN, Mehmet Raif, “Hikmet Bayur’un Yanlış Mütalaaları”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 93, Ocak 1951.
- OGAN, Mehmet Raif, “İslam Dinindeki Üstünlük”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 284, Ocak 1959.
- OGAN, Mehmet Raif, “İslam Kültürünün Garp Medeniyetine Tesiri” *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 53, Temmuz 1949.
- OGAN, Mehmet Raif, “İslam Mektepleri ve İlahiyat Fakültesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 73, Mart 1950.
- OGAN, Mehmet Raif, “İsrail Saltanatı mı? Yahudi Mezalimi mi? Suriye’de Gördüklerim”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 52, Temmuz 1949.
- OGAN, Mehmet Raif, “Mason Tarikatının Türkiye’de Cemiyet Kurması Türk Kanunlarına Tamamıyla Aykırıdır”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 30, Şubat 1949.
- OGAN, Mehmet Raif, “Masonlukta Teslis”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 34, Mart 1949.
- OGAN, Mehmet Raif, “Mevlana’yı Ters Anlayanlar”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 300, Aralık 1959.
- OGAN, Mehmet Raif, “Oğlum Necip Fazıl’a Açık Mektup”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 87, Eylül 1950.
- OGAN, Mehmet Raif, “Reylerimizi Kime Vermeliyiz?”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 73, Mart 1950.
- OGAN, Mehmet Raif, “Sultan Abdülhamid (Kızıl Sultan) Lafını Çıkaranlar Ermenilerdir”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 232, Kasım 1956.
- OGAN, Mehmet Raif, “Sultan Abdülhamid Hal Fetvasının Yazılışı”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 230, Ekim 1956.

- OGAN, Mehmet Raif, “Sultan Abdülhamid Katil Değildir, Peyami Safa Bey!”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 233, Kasım 1956.
- OGAN, Mehmet Raif, “Tarikatlar İlga Olundu Fakat Mason Tekyeleri İşliyor”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, sayı 80, Haziran 1950.
- OGAN, Mehmet Raif, “Türk Medeniyetine Delice Suikast”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 85, Ağustos 1950.
- OGAN, Mehmet Raif, “Türkiye’de Geriliğin Batıl Tarikatçılık’ın Müdafaası Ahmet Emin’e mi Kaldı?”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 28, Ocak 1949.
- OGAN, Mehmet Raif, “Yeni Türeyen Alevi Misyonerleri”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 39, Nisan 1949.
- OHRİ, Kemal, “Türk Askerinin Şehameti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 94, Ocak 1951.
- ÖZBEK, Bekir, “Bugünkü Pakistan”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 204, Eylül 1955.
- R, A. “İslam Âleminde Haberler”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 49, Haziran 1949.
- S. B, “Büyük Millet İnkılabı Karşısında”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 84, Temmuz 1950.
- SAFA, Peyami, “Din İki Dünyaya Ait Hukuk ve Ahlak Nizamıdır”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 266. Nisan 1958. (Milliyet Gazetesinden iktibas edilen yazı)
- SARAÇLAR, M. Naci, “Başbakan Hasan Saka’ya Açık Teşekkür”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 2, Mayıs 1948.
- SARAÇLAR, M. Naci, “Güzel Bir Gaye İçin Tutulan Yanlış Bir Yol”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948.
- SARAÇLAR, M. Naci, “Millî Eğitim Bakanlığı Hurufat Naşiri midir?”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 8, Temmuz 1948.
- SARUHAN, Hüseyin, “Komünizme Karşı Duracak Olan Ancak İslamiyet Kalesidir”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 9, Temmuz 1948.
- ŞENGÜN, Hakkı, “Kızıl Tehlikeye Karşı Din ve Ahlak Cephesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 34, Mart 1949.
- ŞENKON, Hakkı, “20 Küsur Sene Süren Komünizm Umdeleri”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 17, Ekim 1948.
- ŞENKON, Hakkı, “Laiklik Maskesi altında Komünistlik”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 90, Kasım 1950.
- ŞEVKET, Mehmet, “Laik Bir Devletin Emniyet Sübabı”, *Sebilürreşad*, Cilt 12, Sayı 285, Ocak 1959.
- TANRIÖVER, Hamdullah Suphi, “Komünizme Karşı Dünya Din Cephesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 11, Ağustos 1948.
- TOYNBEE, Arnold, “Allah Fikrinin İhmali”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 26, Ocak 1949.

- “13. Cilde Başlıyoruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 13, Sayı 301, Ocak 1960.
- “Abes Teşekküller”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 111, Eylül 1951.
- “Ahkâm-ı Şeriye Okunmayan Bir İlahiyat Fakültesi Ancak Moskova’ya Yaraşır”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 4.
- “Alevilik Propagandası ve İslam’ın Temellerine Taarruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 247, Haziran 1957.
- “Allah’ın İnayetiyle İkinci Cilde Başlıyoruz” *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 26.
- “Allah’ın İnayetiyle Sebilürreşad’a Başlıyoruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 1, Mayıs 1948.
- “Allah’ın İnayetiyle”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 123, Mart 1952. (Yeni Sabah gazetesinden iktibas edilen makale)
- “Allah’ın Rehberliği Hürriyetin En Büyük İstihkâmıdır”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 103, Mayıs 1951.
- “Amerika’da Din”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 106, Temmuz 1951.
- “Amerika’da İslam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 149, Nisan 1953.
- “Artık Yeter Efendiler!”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 17, Ekim 1948.
- “Asıl İrtica”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 99, Nisan 1951.
- “Atatürk ve Farmasonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 25, Aralık 1948.
- “Ayasofya Eşya Ambarı mı Kalacak”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 12, Ağustos 1984.
- “Bahailik Tarikatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 201, Temmuz 1955.
- “Başbakanın Mühim Beyanâtı”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 141, Aralık 1952.
- “Beyanı Hakikat”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 273, Temmuz 1958.
- “Beynelmilel İslam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 259, Aralık 1957.
- “Beynelmilel Müslüman Gençlik Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 190, Şubat 1955.
- “BM Meclisinde Dini Müzakereler V”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 105, Haziran 1951.
- “Büyük Britanyanın Kardif Şehrinde Toplanan Kongre”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 54, Ağustos 1949.
- “Cemaati İslamiye Teşkilatı”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 132, Ağustos 1952.
- “Cemiyetin Temeli Dindir”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 142, Ocak 1953.
- “Dil İnkılabı da Yıkıldı”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 141, Aralık 1952.

- “Din Düşmanı Komünizmle Mücadele İçin Manevi Enerji Lazım”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 2, Mayıs 1948.
- “Din ve Milliyet Düşmanı Farmasonluk”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 103, Mayıs 1951.
- “Dinler Arası Konferans”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 9, Temmuz 1948.
- “Diyanet Reisinin Mühim Beyanâtı”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 86, Eylül 1950.
- “Dünya Dine Dönüyor”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 105, Haziran 1951.
- “Dünya Mücadelesinde İslam Kuvvetinin Ehemmiyet ve Azameti”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 110, Eylül 1951.
- “Dünya Müslümanları Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 95, Şubat 1951.
- “Eisenhower’in İnancı”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 235, Aralık 1956. (Yeni Sabah’tan iktibas edilen haber)
- “Farmasonluk Tarikatı Kapanıyor”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 94, Ocak 1951.
- “Fehmi Ustaoglu ve Demokrat Parti”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 141, Aralık 1952.
- “Hazreti Mevlana’ya Büyük İftira”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 25, Aralık 1948.
- “İçî İntikam Ateşiyle Yanıyor”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 141, Aralık 1952.
- “İfratın Menfur Taasubu”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 32, Şubat 1949.
- “İslam Cephesinin Bir Kalesi Sükût Etti”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 135, Eylül 1952.
- “İslam Devletleri Arasında Birlik ve Kardeşlik”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 189, Ocak 1955.
- “İslam Dünyasına Hitap”, *Sebilürreşad*, Cilt 9, Sayı 208, Kasım 1955.
- “İslam Dünyasından Haberler”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 36, Mart 1949.
- “İslam İktisadi Konferansı”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 56, Ağustos 1949.
- “İslamiyet ve Komünizm”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 111, Eylül 1951.
- “İzmir’de Siyonist Şebekesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 109, Ağustos 1951.
- “Komünist Ajanları Kimlerdir?”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 140, Aralık 1952.
- “Komünizm Afeti”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, sayı 96, Şubat 1951.
- “Komünizm Tarifi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 142, Ocak 1953.
- “Komünizme Karşı Dünya Din Cephesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 1, sayı 10, Ağustos 1948.
- “Komünizme Karşı Dünyada En Büyük Set Müslümanlık”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 59, Eylül 1949

- “Kurana Karşı Suikasd”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 252, Eylül 1957
- “Millî Mücadelede Hâkim Olan Ruh”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 136, Ekim 1952.
- “Millî Mücadelede Milletın Atatürk İnkılabına Medyun Bulunduğu İddiası Asla Doğru Değildir”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 137, Ekim 1952.
- “Millî Mücadelede Sebilürreşad”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 158, Ağustos 1953.
- “Millî Mücadeledeki Din Uleması”, *Sebilürreşad*, Cilt 2, Sayı 46, Mayıs 1949.
- “Millî Mücadelenin Galip Hocası, Demokrasinin Cumhurbaşkanı”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 137, Ekim 1952.
- “Muazzam Bir Hadise”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 170, Nisan 1954.
- “Muazzam Tarihi Bir Gün”, Cilt 4, sayı 92, Aralık 1950.
- “Müslüman Heyeti İctimaiyesinin Temellerine Taarruz”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 154, Temmuz 1953.
- “Müslüman Memleketlerinde Tedkikler”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 51, Temmuz 1949.
- “Müslüman Milletler Arası Beyanname”, *Sebilürreşad*, Cilt 3, Sayı 69, Ocak 1950.
- “Müslümanlar Kendi Memleketlerinde Garip mi Kaldılar”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 135.
- “NATO Din Konferansı”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 244, Mayıs 1957.
- “Pakistan’da Dünya İslam alimleri Konferansı”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 118, Ocak 1952.
- “Papa Menderes Görüşmesi”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 190, Şubat 1955.
- “Radyoda Kuran”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 83, Temmuz 1950.
- “Sebilürreşad’ın Tamimi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 150, Mayıs 1953.
- “Sovyet Rusya’da Yaşayan Müslümanlar”, *Sebilürreşad*, Cilt 10, Sayı 231, Ekim 1956.
- “Sözün Özü” *Sebilürreşad*, Cilt 1, Sayı 5, Haziran 1948.
- “Stalin’in Ölümü”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 146, Mart 1953.
- “Suriyelilerin Tuttukları Yanlış Yol”, *Sebilürreşad*, Cilt 11, Sayı 257, Kasım 1957.
- “Tarih Boyunca İnkılablar, İhtilaller”, *Sebilürreşad*, Cilt VI, Sayı 135, Eylül 1952.
- “Tarihi Bir Hadisenin Hakikati”, *Sebilürreşad*, Cilt 7, Sayı 169, Mart 1954.
- “Tarihi, Gayrı Tarihi Şefler Mefler”, *Sebilürreşad*, Cilt 4, Sayı 87, Eylül 1950.
- “Üniversite ve İslam Kongresi”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 146, Mart 1953.
- “Vatancının Hamisi Hain Komünist Şair”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 147, Mart 1953.

“Yakışksız Sözler”, *Sebilürreşad*, Cilt 5, Sayı 111, Eylül 1951.

“İman Kuvveti”, *Sebilürreşad*, Cilt 8, Sayı 181, Eylül 1954.

“Komünist Ajanları Kimlerdir?”, *Sebilürreşad*, Cilt 6, Sayı 140, Aralık 1952.

Sebilürreşad, Cilt 1, Sayı 20, Kasım 1948.

Sebilürreşad, Cilt 6, Sayı 138, Kasım 1952.

Sebilürreşad, Cilt 7, Sayı 156, Ağustos 1953.

Sebilürreşad, Cilt 7, Sayı 189, Ocak 1955.



ÖZET

İslamcılık, tek partili dönemde hizaya getirilmesi ve kontrol edilmesi gereken riskli bir unsur olarak görüldükten sonra koşulların kendisine sunduğu fırsatlardan istifade ederek II. Dünya Savaşı sonrasında yeniden inkişaf etmiştir. İslamcılığın yeniden filizlenip canlandığı bu dönemde İslamcı yayıncılıkta da II. Meşrutiyet sonrası dönemi andıran bir hareketlilik gözlenmektedir. İslami dergi ve gazetelerin sayısı hızla artmış, İslamcılar bu yayınlar vasıtasıyla tezlerini ortaya koymuşlardır. Bu dergilerden biri de tarihi arka planı olan Sebilürreşad'dır. Cumhuriyet İslamcılığının ana taşıyıcılarından biri olan Sebilürreşad dergisi gerek öne çıkardığı konular gerekse çok partili hayatla birlikte değişen iç ve dış dengelerin şekil verdiği siyasal sistemle irtibatları açısından analiz edilmeyi hak eden yazılar barındırmaktadır. Ayrıca yazarlarının benimsedikleri dil ve kullandıkları üslup itibarıyla İslamcılığın 1960 sonrası istikametini önemli ölçüde belirlediği de söylenebilir.

Sebilürreşad dergisinin siyasal analizine dayalı olan bu çalışmada görüleceği üzere İslamcılar, II. Meşrutiyet döneminden intikal eden temel iddiaları ve eğilimleri bir kenara bırakarak yaşadıkları zamanın aktüel dayatmalarıyla hareket etmiş ve onlara mahkûm olmuştur. Yapısal değişimler yerine konjonktürel süreçlerle meşgul olmuşlardır. Meşrutiyet İslamcılarının aksine kamusal alanı biçimlendirmeye dair programlı bir çalışma ve projeleri olmamıştır. Meşrutiyet İslamcılığı kendisini Batı karşıtlığı üzerinden inşa etmişken Cumhuriyet İslamcılığının mikro düzeyde bir prototipi olan Sebilürreşad İslamcılığı kendisini antikomünizm, antisemitizm, antimasonluk ve antiheterodoksi üzerinden var etmiştir. Tabii bu silsileye tek parti dönemi karşıtlığını da ilave etmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Meşrutiyet İslamcılığı, Tek Parti Dönemi, Cumhuriyet İslamcılığı, Antikomünizm, Antisemitizm, Antimasonluk, Antiheterodoksi.

ABSTRACT

Having been considered as a hazardous element that needs to be brought into line and controlled during the single-party era, Islamism took advantage of the opportunities offered by new conditions and underwent a revival in the aftermath of the Second World War. During this period, where Islamism sprouted and flourished, there was also a growing activity in Islamist publishing, reminiscent of the Second Constitutionalist Period. There was a rapid rise in the number of Islamist journals and newspapers where Islamists put forward their theses. One of these journals was *Sebilürreşad*, which had a historical background. *Sebilürreşad* was one of the main pillars of Islamism in the republican era. It contains articles that deserve to be analysed due to both their themes and their connections with the political system, which was shaped by internal and external conditions that changed with multi-party system. It can also be stated that the discourse and style adopted by the authors of *Sebilürreşad* largely determined the direction taken by Islamism after 1960.

As can be seen in this study, which is based on the political analysis of *Sebilürreşad*, Islamists put aside the fundamental claims and tendencies that they inherited from the Second Constitutionalist Period, acted in accordance with the actual impositions of their period and became condemned to these impositions. Rather than structural changes, they occupied themselves with conjunctural processes. Unlike the Islamists of the Second Constitutionalist Period, they did not pursue systematic works and projects aimed at reshaping the public sphere. Whereas the Constitutional Islamism built itself on the basis of anti-westernism, *Sebilürreşad*, which was a micro-prototype of Republican Islamism, based itself on anti-communism, anti-semitism, anti-masonry and anti-heterodoxy. Of course, opposition to the single-party system must be added to this chain.

Keywords: Islamism, Constitutional Islamism, Single Party Period, Republican Islamism, Anticommunism, Antisemitism, Antimasonry, Antiheterodoxy.

