Amit Bein
Çeviri Bülent Üçpunar

Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti

Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları



Kitap Yayınevi

OSMANLI ULEMASI VE TÜRKİYE CUMHURİYETİ
DEĞİŞİMİN FAİLLERİ VE GELENEĞİN MUHAFIZLARI

KİTAP YAYINEVİ – 274
TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ – 82

OSMANLI ULEMASI VE TÜRKİYE CUMHURİYETİ: DEĞİŞİMİN FAİLLERİ VE GELENEĞİN MUHAFIZLARI / AMIT BEIN

ÖZGÜN ADI
OTTOMAN ULEMA, TURKISH REPUBLIC: AGENTS OF CHANGE AND GUARDIANS OF TRADITION

© 2011, BOARD OF TRUSTEES OF THE LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY PRESS
© 2012, KİTAP YAYINEVİ LTD.
STANFORD UNIVERSITY PRESS İLE YAPILAN ANLAŞMA GEREĞİ YAYINLANMIŞTIR.
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

ÇEVİRİ
BÜLENT ÜÇPUNAR

YAYINA HAZIRLAYAN
HAMDİ CAN TUNCER

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

KAPAK FOTOĞRAFI
CENGİZ KAHRAMAN

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞITHANE
SERTİFİKA NO. 12055
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
OCAK 2013, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-106-2

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO. 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Osmanlı Uleması *ve* Türkiye Cumhuriyeti

Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları

Amit Bein

Çeviri
Bülent Üçpunar

Kitapyayınevi

Ira, Omri ve Roi'ye

İçindekiler

Teşekkür 7
Çevriyazı, İsimler ve Tarihler 8

1- Ulema Meselesi 9
2- İlmiye Sınıfı: Olumlu ve Olumsuz Etiketleme 22
3- Reforma Farklı Bakışlar 54
4- Dini Eğitimde Yenilik ve Hazin Son 76
5- Siyasi Eylemcilik ve Muhalifleri 112
6- Erken Cumhuriyet Döneminde Denemeler 151
7- Osmanlı'nın Hatıraları, Cumhuriyet'in Gerçekleri 192
8- Miraslar ve Umutlar 217

Kaynakça 233
Dizin 244

Teşekkür

Bu çalışma sırasında gösterdikleri yardımlardan ötürü birçok kurum ve şahsa en içten şükranlarımı arz ediyorum. Şükrü Hanioğlu'nun Osmanlı tarihi hakkındaki engin bilgisi ve anlayışlı yol göstericiliği, bu çalışmanın başından itibaren kılavuzum oldu. Michael Cook'un derin bilimsel vukufiyeti ve rehberliğinin kaynaklara ve yazım sürecine nasıl yaklaşacağım hususunda büyük etkisi oldu. Robert Tignor'un isabetli yorum ve önerileri bir çok yönden ilham kaynağım oldu. Muhammad Qasim Zaman, Hossein Modarrassi, Mark Cohen, Abraham Udovitch ve Erika Gilson'a da bu çalışmanın değişik aşamalarında gösterdikleri yardım ve destekten dolayı minnettarım. Ayrıca, akademik kariyerimin erken bir aşamasında Orta Doğu çalışmalarına yönelmeme vesile oldukları için Yossi Kostiner, David Menashri, Michael Winter ve Yaacov Ro'i ye müteşekkirim. Başta Tom Kuehn, Steve Marks ve Roger Grant olmak üzere Clemson Üniversitesi Tarih Bölümündeki meslektaşlarıma yardım ve destekleri için teşekkür ediyorum. Stanford University Press'ten Kate Wahl, Joa Suorez ve Mariana Raykov'a kitap basım sürecinin farklı aşamalarındaki yardımları, redaktör Alice Rowan'a titiz çalışması ve Stanford University Press'ten iki anonim okuyucuya taslağı inceledikleri ve çok değerli öneri ve tavsiyelerde bulundukları için minnettarım.

Araştırmam sırasında birçok kütüphane ve arşivin yardımını gördüm. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, Meşihat Arşivi, Atatürk Kitaplığı, Süleymaniye Kütüphanesi İslâm Araştırmaları Merkezi ve Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü çalışanlarına teşekkür ediyorum. Ayrıca, Londra'daki British Library (Britanya Kütüphanesi) ve British National Archives (eski adıyla PRO, Britanya Millî Arşivi) ile ABD'deki Library of Congress (Kongre Kütüphanesi) ve Princeton ile Clemson'daki üniversite kütüphanelerinin süreçte büyük yardımları oldu.

Çevriyazı, İsimler ve Tarihler

Osmanlıca isim ve terimlerde, birkaç önemli istisna hariç, genel itibariyle modern Türkçenin imlası esas alınmıştır. Osmanlıcadaki *b* ve *d*, modern Türkçede *p* ve *t* olarak yazıldıkları durumlarda dahi orijinal hallerinde bırakılmıştır. Bu yüzden kitapta, mesela, *Ahmet* yerine *Ahmed* kullanılmıştır.

Türkiye'nin Müslüman uyrukları, bir soyadı almanın zorunlu hale getirildiği 1934 tarihli Soyadı Kanunu'ndan evvel ancak nadiren soyadı kullanmışlardır. Bu yüzden, Hüseyin Cahid ve Mehmed Şemseddin sırasıyla Hüseyin Cahid Yalçın ve Mehmed Şemseddin Günaltay olmuştur. Söz konusu kanunun 1934'te kabulünden önceki faaliyetlere ve yayınlara atıfta bulunulduğunda, bu soyadları parantez içinde verilmiştir.

İmparatorluğunun son dönemlerinde, Osmanlı bürokrasisi ve özel yayınlar üç farklı takvim kullanmıştır. Bunlardan biri, Hz. Muhammed'in MS. 622'de Mekke'den Medine'ye hicretinden başlayarak ay yıllarını esas alan *Hicrî* takvim (H.) idi. Bir diğeri, başlangıç yılı olarak yine Hz. Muhammed'in hicretini esas alan ama güneş yılını kullanan Jülyen takvimine dayanan *Rumi* takvimdir. Üçüncü takvim ise 1908'den önce esas olarak Osmanlı Hariciye Nezareti tarafından kullanılan *Gregoryen* takvimidir. 1917'nin başlarında yapılan bir reform, yıl sayımı hariç, Rumi takvim ile Gregoryen takvimi arasındaki farkı fiilen ortadan kaldırmıştır. Cumhuriyet hükümeti ise 1926'da Rumi takvimi kaldırmıştır. Kitabın ana gövdesindeki tüm tarihleri Gregoryen takvimine dönüştürdüm. Notlar kısmında ise söz konusu belge ve yayınlarda kullanılan orijinal tarihleri kullandım ve bu tarihlerin Gregoryen takvimindeki karşılıklarını parantez içinde verdim.

Birinci Bölüm

ULEMA MESELESİ

Son dönem Osmanlı uleması, modern Türkiye tarih yazımının özellikle ilgilendiği bir konu olmamıştır. Avrupa dillerinde de ulemanın entelektüel üretimi, eylemleri ve kurumlarını konu edinen kitap ve makalelerin sayısı bir elin parmaklarını geçmez. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte ulemanın hep kaybeden tarafta olmak zorunda kaldığını göz önüne alınca, bu ilgi eksikliğine belki de fazla şaşırmamak lazım. Yeni rejimin 1923'ün sonlarında kurulmasından sonraki birkaç yıllık sürede, ilmiye sınıfı küçültüldü ve merkezden çevreye itildi, kurumlarının çoğu lağvedildi, yetkileri büyük oranda budandı ve hatta ulema unvanı Türkçeden neredeyse tamamen çıkartıldı. Ulema, dönemin tarih yazımının konusu olduğunda ise çoğu zaman, II. Meşrutiyet'ten 20. yüzyılın ortalarına dek imparatorluğa ve Cumhuriyet'e hâkim olan modernleşmiş ve batılılaşmış yeni elitin asıl "ötekisi" olarak tasvir edilmiş, bazen hor görülmüş, hatta alay konusu olmuştur. Ulema sık sık, 20. yüzyılın başlarında vadesi dolmuş ve bu yüzden de tarihin çöplüğüne atılmış epey yeknesak bir toplumsal-dini zümre olarak sunulmuştur. Böyle olduğu için de çok yakın zamanlara kadar akademik çalışmaların ilgi alanına girmemişti.[1]

Ancak, herhangi bir İslami kitabevine girdiğinizde veya Türkçe kitapçıların internet sitelerini ziyaret ettiğinizde karşınıza çok farklı bir resim çıkmaktadır. Son dönem Osmanlı uleması ve onlarla ilişkili kurumların, son yıllarda yayımlanmış düzinelerce kitabın konusu olduğunu görürsünüz. Bu yayınların bazıları, son dönem Osmanlı uleması tarafından Arapça olarak ya da Osmanlı alfabesiyle yayımlanmış kitapların yeni tercümeleri veya gözden geçirilmiş baskılarıdır. Diğer birçok yayın ise, çoğunlukla, son yirmi otuz yıl içinde Türkiye'de sayıları hızla artan ilahiyat fakültelerinin öğretim kadroları veya mezunlarının son dönem

1 David Kushner, "The Place of the Ulema in the Ottoman Empire During the Age of Reform (1839-1918)," *Turcica* 19 (1987), 51-53.

Osmanlı ilmiye teşkilatı hakkında yaptıkları yeni çalışmalardır. Bu yayınlar oldukça çeşitlidir: Bazıları son derece akademik bir içeriğe sahipken, diğer birçoğunun amacı daha geniş bir kitleye ulaşmaktır. İslami dergilerin ve İslami yönelimli günlük gazetelerin büyüyen pazarı da sık sık yayımlanan makaleler, başyazılar ve kitap eleştirileriyle bu eğilime katkıda bulunmaktadır. Bu yayınlara ulemayı ve onların kurumlarını takdir eden bir genel bakış açısı hâkimdir. Bu yayınlar açıkça, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türkiye'deki tarih yazımına ve hegemonik söyleme egemen olan olumsuz değerlendirmelere bir karşı-anlatı oluşturmayı amaçlamaktadır. Türkiye'deki İslami hareketlerin özellikle 1990'lardan itibaren artan görünürlüğü ve etkisi temelinde bakıldığında, Osmanlı ulemasının ve onların kurumlarının imajlarını yeniden değerlendirmeye ve düzeltmeye dönük bu çabalar, kendilerini laik Cumhuriyet'in muhafızı olarak tanımlayanlar için sinir bozucudur, hatta birtakım kötü şeylerin habercisidir.

Kısa bir süre önce kamuoyu önünde cereyan eden bir tartışma, Cumhuriyet'in kurulmasının üzerinden seksen yıldan fazla bir süre geçmesine rağmen, hâlâ bu konuya atfedilen hassasiyeti bütün yönleriyle ortaya koymuştur. Ulema meselesi, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM), Türk üniversitelerinde uygulanan başörtüsü yasağının hukuka uygunluğunu onaylayan kararından sonra, Kasım 2005'te manşetlere çıktı. Bu karara tepki gösteren Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın hâkimlerin verdiği kararı eleştirerek, "Bu konuda söz hakkı mahkemelerin değil, ulemanındır." demesi bir tartışma kasırgasının fitilini ateşledi. Partisinin İslami köklerini ve kendisinin başörtüsü meselesi hakkında daha önce açık bir şekilde dile getirdiği fikirleri göz önüne alınınca, Başbakan'ın mahkeme kararını şiddetle eleştireceği belki beklenen bir şeydi. Ancak, muhaliflerini asıl hiddetlendiren, "ulema"nın Başbakan tarafından alternatif ve tercih edilebilir bir otorite olarak görülmesiydi.

Başbakan'ı eleştirenler, onu gerçek İslamcı yüzünü açığa çıkardığını ileri sürerek suçlarken, Başbakan ve taraftarları kendisini kötüleyenleri açıkça cahil olmakla itham ettiler. Muhalefet sözcüleri ve onlara sempati besleyen yorumcular, Erdoğan'ın, ulemayı Osmanlı döneminde ve bugün Suudi Arabistan ya da İran gibi İslami rejimlerde sahip olduğu türden bir güce

tekrar kavuşturmayı amaçlayan laiklik karşıtı gizli emelleri olduğunu iddia ettiler. Erdoğan ve destekçileri bu suçlamaları histerik, samimiyetsiz ve cahilce bularak derhal reddettiler. Başbakan ve onu destekleyenler, kendisinin sadece, bu tür meselelerde mahkemenin, konunun uzmanlarına danışmış olması gerektiğini kastettiğinde ısrar ettiler. Ulema teriminin esasında "bilirkişi"yi temsil ettiğinin ispatı için sözlüğe bir kere bile bakılmasının yeterli olduğunu ve dolayısıyla bu kadar öfke ve eleştirinin yersiz olduğunu ileri sürdüler. Ancak, en önde gelen Türk politikacıları, akademisyenler ve uzman yorumcular, yine de bizzat AİHM'in tartışmalı kararına odaklanmak yerine, ulaşabildikleri tüm medya mecralarında günlerce, Başbakan'ın "ulema"ya yaptığı atfın gerçek anlamı ve imaları üzerinde tartıştılar ve çarpıştılar. Hatta bir ara Başbakan'a karşı başlatılacak bir yasal yaptırım tehlikesi hakkında da tartışmalar oldu.[2] Bu yaptırım o zaman gerçekleşmedi ve Başbakan kısa süreli bu krizi yara almadan atlattı. Yine de, tüm bu mesele ve neden olduğu ateşli tartışmalar, Başbakan'ın "ulema"ya göndermede bulunarak oldukça hassas bir konuya dokunduğunun bir kanıtıydı.

Karşılıklı riyakârlık atışmaları ve tarih-dışı iddialar etrafında mevzilenmeleri haricinde, Erdoğan'ı eleştirenlerin ve destekleyenlerin konu hakkında çok az ortak noktası vardı. Başbakan'ın, ulema kelimesinin başörtüsü yasağı gibi tartışmalı bir konu bağlamında sadece telaffuzunun bile muhalefet tarafından laiklik karşıtı provokatif bir beyan olarak yorumlanacağının farkında olmaması mümkün değildi. Erdoğan gibi tecrübeli bir siyasetçi, kendi siyasi tabanında bir heyecan uyandırabilecek ama aynı zamanda rakiplerinin kaçınılmaz olarak sert tepkisine neden olacak simgesel anlamlarla yüklü bir kelime yerine, rahatlıkla günlük dilden nötr bir terim de kullanabilirdi. Bu arada onu eleştirenler, ulema kelimesi, sanki kendiliğinden tek boyutlu ve ezeli olarak olumsuz bir referansı temsil ediyormuş gibi tepki gösterdiler.

Başbakan'ın beyanı etrafında kamuoyunda yaşanan ateşli tartışma Türkiye'deki mevcut siyasi bölünmelerin bir göstergesiydi. Bu tartışma

2 "Ulema tartışması büyüyor," *Hürriyet*, 16 Kasım 2005; "'Ulema' sözü muhalefeti ayağa kaldırdı" ve "Başbakan'ın kastettiği fetva makamı mı?" *Radikal*, 17 Kasım 2005; "Erdoğan 'ulema' sözüyle bilirkişiyi kastetti," *Zaman*, 17 Kasım 2005; "Ulema'yı bilmeyen lügate baksın," *Yeni Şafak*, 20 Kasım 2005; "AKP'ye tüzük ihtarı istendi," *Hürriyet*, 1 Aralık 2005.

aynı zamanda Cumhuriyet'in ilk günlerinden beri çözülemeden duran bazı meselelere de işaret ediyordu. Türkiye laik bir devlettir. Bu gerçek, 1930'ların sonlarından beri anayasalarda kutsanmıştır. Buna karşın, devlet ve dini kurumlar birbirlerinden tam olarak ayrı değildir ve resmi dini idarenin görevleri ve yetkilerine ilişkin nihai bir çözüme kavuşturulmamış meseleler can sıkıcı bir konu olarak beklemektedir. Erken dönem Cumhuriyet liderliği laikliğe olan sadakatine rağmen, İslami dini idareyi ve kurumları tümüyle lağvetmemiştir. Bunun yerine, bazılarını bastırmış, bazılarının işlevlerini sınırlandırarak önemlerini azaltmış ama tümünü katı bir şekilde devlet kontrolü altına almaya çalışmıştır. Yeni bir devlet kurumu olarak Diyanet İşleri Reisliği ya da kısaca Diyanet, Osmanlı dönemine kıyasla çok daha küçük, cılız ve daha az özerk bir dini idarenin sorumluluğunu üstlenmiştir.[3] Yeni yönetimin de, Cumhuriyet'in kendisi gibi, Osmanlı'dan bir kopuşu simgelemesi bekleniyordu. Ancak, çeşitli sebeplerden dolayı bu kopuş hiçbir zaman gerçekten yaşanmadı. Evvela, eski Osmanlı uleması Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra onlarca yıl Diyanet'e hâkim olmaya devam etti. Ayrıca, II. Dünya Savaşı'ndan sonra demokrasiye geçiş, toplumdaki kimi kesimlerin Osmanlı ulemasının ve onların kurumlarının lekelenen miraslarına iadei itibar için daha özgür bir şekilde kampanya yürütebildikleri bir süreç başlattı. Erdoğan'ın demecine gösterilen sert tepkiler, Cumhuriyet'in ilk günlerinden itibaren kimi Kemalist çevrelerde ulemayla ilgili herhangi bir hususta lehte olabilecek herhangi bir bahse karşı gösterilen, neredeyse refleks haline gelmiş düşmanca tepkilerle aynı düzlemdeydi. Benzer basitleştirilmiş ve özselleştirilmiş tasvirler, Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet'in başlarındaki ilmiye teşkilatı hakkında yapılan çalışmaları da etkiledi ve engelledi. Çok yakın zamanlara kadar, bu dönemlerin hâkim tarih yazımı ulema ve kurumlarını geri kalmışlığın, durgunluğun, gelenekçiliğin ve gericiliğin karikatürlerine indirgedi. Buna karşın, İslamcı yayınlar ulemayı çoğunlukla, din-karşıtı komploların, zulümlerin ve iftiraların masum kurbanları olarak resmetti. Çoğu örnekte olduğu üzere, bu tür tek taraflı anlatımlar gözlemleme iddi-

3 *Diyanet*'in tarihi ve işlevleri hakkında yakın tarihli çok sayıda makalenin yer aldığı, bu konuya hasredilmiş özel bir sayı için bkz.: *The Muslim World* 98/2-3 (2008).

asında oldukları zümre ve kurumlardan ziyade bizatihi gözlemcileri tarif ediyordu. Aslında, ulema Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in başlarında karşı karşıya kaldığı meydan okuyuşlara ve fırsatlara muhtelif şekil ve yöntemlerle karşılık vermişti.

Ulema, Osmanlı devleti içinde oluşum döneminden itibaren önemli resmi roller oynamıştı. Devletin bir Anadolu beyliğinden 16. yüzyıla kadar geçen sürede bir dünya imparatorluğuna dönüşümü ulemanın resmi konumunun yasal olarak düzenlenmesini ve kurumsallaştırılmasını gerektirmişti. Başında şeyhülislamın bulunduğu, devlet destekli hiyerarşik bir dini yapılanma (*ilmiye*) örgütlenmişti. Şeyhülislam doğrudan padişaha karşı sorumluydu ve sembolik düzeyde sadrazamla eşitti. Osmanlı ilmiye teşkilatı Sünni bir kurumdu ve Hanefi fıkhı ekolüne mensup din adamlarının hâkimiyeti altındaydı. Genel olarak Şiiler özel olarak Aleviler tanınmıyorlardı ve bu kurum içinde resmi olarak temsil edilmiyorlardı. Bu kesimler, İslam'ın hak yolundan sapmış ve -bilhassa 16. ve 17. yüzyıllarda Şii Safevi hanedanlığı ile girişilen uzun savaşlar boyunca- siyasi açıdan güvenilmez bir unsur olarak değerlendiriliyorlardı. Osmanlı'nın resmi dini müessesi esas olarak kadılardan, önemli medreselerdeki müderrislerden ve ağırlıklı olarak büyük şehirlerdeki diğer önde gelen din görevlilerinden oluşuyordu. Özellikle kırsal kesimde ve sınır bölgelerinde bulunan diğer birçok ulemanın resmi ilmiye sınıfıyla bağı ise, en iyi ihtimalle, çok zayıftı ve bu ulema "gayriresmi" sınıf olarak mütalaa ediliyordu. Üst düzey ulema, başka herhangi bir modern-öncesi İslami imparatorlukta olmadığı kadar, Osmanlı seçkinlerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Ancak, liyakat veya iyi talih sonucu ilmiye sınıfı içinde yükselmek ender karşılaşılan bir durum değildi. İlmiye teşkilatının sembolik düzeyde, İslami imparatorluğun başlıca sacayaklarından biri olduğu resmen kabul ediliyordu; bu, gerçek hayatta, ilmiye hiyerarşisi içinde önemli mevkileri işgal edenler için imtiyaz, itibar ve siyasi nüfuz anlamına geliyordu.[4]

4 19. yüzyıla kadarki Osmanlı ilmiye teşkilatı hakkında ek bilgi için bkz. R.C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Londra: Ithaca Press, 1986); Madeleine C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-classical Age (1600-1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988); Murat Akgündüz, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık* (İstanbul: Beyan, 2002).

19. yüzyılda Osmanlı devletinin yeniden yapılandırılmasının ilmiye sınıfı üzerinde derin bir etkisi oldu. Devlet aygıtının boyutlarının ve nüfuz alanının genişlemesiyle devlet idaresi ve maliyesini merkezileştirme çabaları ulema ve onların kurumlarını çeşitli şekillerde etkiledi. Bir yandan, ilmiye teşkilatı gittikçe bürokratikleşiyor, eskiye kıyasla daha katı bir tarzda merkezi devlet idaresinin otoritesi altına alınıyor, geleneksel yetkilerine yönelik gittikçe daha fazla müdahaleye maruz kalıyor ve mali özerkliğini büyük oranda kaybediyordu. Diğer yandan, devlet idaresi "gayriresmi" Sünni ulemayı ve tarikat şeyhlerini resmi ilmiye teşkilatıyla bütünleştirmeye ve ilmiye teşkilatının faaliyet alanını büyük şehir merkezlerinin ötesine genişletmeye çalıştıkça resmi dini idarenin boyutları ve nüfuz alanı gerçek anlamda büyüyordu. Bu politikaların sonucu ise çeşitli ve karmaşıktı. Uzmanlaşmış nezaretlerin yetkisi altında kurulan yeni nizamiye mahkemeleri ve yeni tarz okullar, belirgin biçimde şeyhülislam ve ilmiye teşkilatının yetki alanına el uzatıyordu. Ancak, aynı zamanda, birçok ulema yeni mahkemelerde, modern okullarda, yeni Evkaf Nezareti'yle bağlantılı kurumlarda ve diğer nezaretlerde istihdam ediliyordu. İdari anlamda örtüşmeler ve kurumların iç içe geçişi aşikârdı. Yine de diğer devlet birimleri çok daha hızlı büyüdüğü ve kadroları gittikçe daha fazla yeni tarz okulların mezunlarıyla doldurulduğu için 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, ulema devlet aygıtı içindeki izafi ağırlığını ve önemini artık kaybetmeye başlamıştı.[5]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu gelişmeler Avrupa'daki önceki örnekleri izliyordu ve birçok başka çağdaş toplumdaki benzer gelişmelerle aynı çizgideydi. 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başları birçok ülkede dini teşkilatların ve kurumların aleyhine devlet aygıtının boyut ve işlevlerinin hızla genişlemesine tanıklık etti. Avrupa ve Amerika kıtalarındaki Katolik ülkelerde, devletlerin kilisenin gücünü ve nüfuzunu sınırlamaya dönük çabaları, sonuçları muhtelif ve karmaşık olsa da özellikle dikkat çekiciydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun kaybettiği Balkan topraklarında kurulan yeni devletler de Ortodoks kiliseleriyle ilgili olarak benzer eğilimle-

5 Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), 61-63, 140-141; Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmiyye Sınıfı* (İstanbul: Birey, 2004), s. 253-274; Esra Yakut, Şeyhülislamlık (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 55-70.

re tanıklık ettiler. Kilise mülklerine el konulması ve yeni örgütlenen "milli kiliselerin" yetki ve rollerini azaltma ve bu kiliselerin siyasete karışmasını engelleme çabaları, çoğu kez Balkanlardaki yeni devletlerin oluşum aşamalarının belirgin bir özelliğiydi. Neredeyse aynı yolu izleyen tek Müslüman devlet Osmanlılar değildi. İran'da ve İngiliz işgalinin öncesinde ve sonrasında Mısır'da da geleneksel dini kurumların yerine geçecek veya onlarla rekabet edecek ve devletin İslami kurumların yönetimi ve maliyesi üzerindeki hâkimiyetini güçlendirecek devlet güdümünde kurumlar oluşturmaya dönük çabalar vardı. Ancak, her iki örnekte de sonuçlar karışıktı ve bu yöndeki çabaların etkisi Osmanlı İmparatorluğu'ndakilere kıyasla daha zayıftı.[6]

Birçok ülkede, merkezi devletin dini kurumlar karşısında güçlendirilmesine yönelik politikalar, muhtelif ölçülerde din ve ruhban sınıfı karşıtı fikirlerle takviye ediliyordu. Halka ilerici ve bilimsel olarak gösterilen pozitivist ve materyalist düşünceler yeni orta sınıfları ve bazı yerlerde kitleleri, geleneksel dini kurumların aleyhine çeviriyordu. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, dini ortodoksluk ve kurumları birçok entelektüel, bürokrat ve siyasi liderin düşüncelerinde ve yazılarında artık geri kalmışlıkla ve dar görüşlülükle ilişkilendiriliyordu. Avrupa ülkeleri bu anlamda öncü konumundaydılar. Ancak, Avrupa emperyalizminin hedef aldığı bazı ülkelerde, yeni ortaya çıkmakta olan milliyetçi entelijensiya da bu modeli izliyordu. 20. yüzyılın başlarında, din karşıtı ve seküler etkiler sadece birçok Avrupa ülkesinde değil, doğrudan sömürge yönetimi altında olan veya emperyalizmin dolaylı biçimleriyle karşı karşıya olan Avrupa dışı toplumlarda da gittikçe bariz ve önemli bir hale geliyordu.[7] 19. yüzyılın sonlarında benzer gelişmeler İran, Kafkaslar, Mısır, Doğu Akdeniz ve Osmanlının merkezi

6 Nikki R. Keddie, "Secularism and Its Discontents," *Daedalus* 132 iii (2003), 16-21; José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 77 vd.; John S. Koliopoulos ve Thanos M. Veremis, *Greece: The Modern Sequel* (Londra: Hurst, 2002), 141-148; Jordan Kolev, "The Bulgarian Exarchate as a National Institution and the Position of the Clergy," *Études balkaniques* 27 ii (1991), 40-54; Abbas Amanat, *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896* (Berkeley: University of California Press, 1997), 413-415.

7 Eric Hobsbawn, *The Age of Empire, 1875-1914* (New York: Vintage Boks, 1989), 265-266; Prasenjit Duara, "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-Century China," *Journal of Asian Studies* 50 i (1991), 77; T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (New Delhi, India: Oxford University Press, 1997) 266-269.

topraklarındaki Müslüman aydınların görüşlerinde çok daha aşikârdı. Kimi aydınlar din karşıtı eğilimlere kucak açarken, aydınların büyük bir kısmı dinin kendisinden ziyade, yerleşik İslami ortodokslukla ilişkilendirilen geleneksel normları ve uygulamaları hedef alıyordu. Ulema ve onlarla ilişkilendirilen kurumlar bu anlamda başlıca hedefti. Ne var ki 20. yüzyıla girilirken, ulema sınıfının muhaliflerinin savunduğu değişiklikler, Osmanlı İmparatorluğu da dahil çoğu Müslüman toplumda, ilmiye sınıfının konumu ve mahiyeti bakımından, henüz tamamen ve çoğu durumda kısmen bile resmi politikalara veya büyük değişimlere dönüştürülememişti.

Ruhban sınıflarının ve diğer dini kurumların, karşılaştıkları gerçek ve algılanan meydan okumalara verdikleri tepkiler muhtelif toplumlarda büyük bir farklılık gösteriyordu. Devlet politikaları ve siyasi koşullardaki belirli nüanslar ve ayrışmalar ile belli bir toplumun yapısı ve kendine özgü tarihi, coğrafi ve ekonomik değişkenler din, devlet ve toplum arasında değişen ilişkiler konusunda birbirinden oldukça farklı sonuçlar doğuruyordu. Belli zamanlarda belli yerlerde ortaya çıkan ihtilaflar, ağır krizler ve kanlı çatışmalar, başka yerlerde ve zamanlarda müzakere sonucu ulaşılan uzlaşmalara tezat oluşturuyordu. Bazı ortamlarda varlığını sürdüren geleneksel ortodoksluklar, birçok başka yerde reformist etkilerin yayılmasıyla aynı zamana tesadüf ediyor; bu da reformcu din adamlarını sık sık, daha muhafazakâr meslektaşları ve geleneksel din otoriteleriyle karşı karşıya getiriyordu. Her vaka benzersizdi ama buharlı gemi, demiryolu ve matbaa gibi yeni ulaşım ve iletişim biçimlerinin hızla yayılması hem kuvvetli bir şekilde yükselen bir küresel olgu izlenimi oluşturuyor hem de siyasi coğrafi ve kültürel ayrım hatlarındaki çok taraflı etkilerin gücünü artıyordu.[8] Aynı zamanda, Avrupa'daki gelişmeler son derece önemliydi, çünkü Avrupalı uluslar 20. yüzyılın başlarında dünyanın çoğu kesiminde büyük siyasi, askeri, ekonomik ve entelektüel hâkimiyete sahipti ve buna ilaveten dünya çapında birçok aydın, belli başlı Avrupalı emsalierin moderniteye giden evrensel bir yolu temsil ettiğine inanıyordu.

Gerek Osmanlı İmparatorluğu gerekse İngiliz egemenliği altındaki Mısır ve Hindistan'dan İran'a ve Rus yönetimindeki Orta Asya ve Kafkasla-

8 Keddie, "Secularism," 16-20.

ra uzanan coğrafyadaki diğer Müslüman toplumlar ve cemaatler bu anlamda bir istisna değillerdi. Ulemaya yöneltilen suçlamalar (mesela, onlara isnat edilen gelenekçilik, irtica (*obscurantism*) ve bilim karşıtı eğilimlerin Müslüman toplumlarının ilerlemesine ve modernleşmesine engel olduğu iddiası– aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu gibi İslam devletlerindeki muasır ruhbanı, rahipleri ve hahamları da hedef alıyordu. Benzer şekilde, Müslüman ilmiye sınıflarının, kendi geleneksel yetkileri ve işlevlerine yönelik gerçek ve algılanan meydan okumalara karşı geliştirdikleri yanıtlar, bir ucunda katı gelenekçiliğin diğer ucunda coşkulu bir reformizmin olduğu bir çeşitlilik gösteriyordu. Her toplumun uleması yerel şartlardan kaynaklanan belirgin meydan okumalarla karşı karşıyaydı. Bununla birlikte, karşı karşıya oldukları baskıların ve meselelerin eşsiz ve yerel olmadığını, aksine dünyadaki diğer birçok çağdaş Müslüman ve gayrimüslim toplumla ortak olduğunu bilmeleri de rakiplerinin duruş ve davranışları kadar ulemanın konum ve eylemlerini etkiliyordu.

İstanbul'daki ve diğer büyük şehirlerdeki ulema bilhassa yeni meydan okumaların ve bunların ulemaya getireceği maliyetin farkındaydılar. 20. yüzyılın başlarında, bahsi geçen ulemanın çoğu devletle bağlantılıydı ve birçoğu maaşlı memurdu. 19. yüzyılın ikinci yarısında hızla genişleyen devlet bürokrasisi ulemaya yeni istihdam fırsatları ve ikbal imkânları yaratmıştı. Ancak, 20. yüzyılın başına gelindiğinde, yeni sekülerist fikirler ile hızla yayılan yeni tarz okulların mezunlarının teşkil ettiği rekabetin, çoğu kez profesyonellik ve liyakat temelli atanma talepleri kisvesi altında, ulemanın devlet sektöründeki istihdam olanağını gittikçe daha fazla tehdit ettiği görülüyordu. Hatta birçok kıdemli ulemanın kendi çocuklarını, kimi köklü reform taleplerine karşın 19. yüzyılda sadece çok küçük müfredat değişikliklerine tanıklık eden geleneksel medreselerden ziyade yeni tarz okullara kaydetmeyi giderek daha çok tercih ettiklerine dair ciddi kanıtlar vardır.[9] Bilahare, geçimle ilgili gündelik kaygılar, ilmiye sınıfının ve İslami kurumların rollerini ve işlevlerini kısıtlamaya dönük taleplerin potansiyel siyasi, toplumsal ve kültürel sonuçlarına ilişkin genel kaygıları büyüttü. Geçim kaygısı, hem ilim için hem de gelecekte iş

9 Amit Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics in the Late Ottoman Empire (1876-1924)," yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University (2006), 61.

bulma amacıyla İstanbul'un medreselerine akın eden on binlerce taşralı genç için özellikle öncelikli bir kaygıydı.

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde ulema, Osmanlı seçkin zümresinin hegemonik söyleminde giderek daha fazla farklı bir grup olarak tasvir ediliyor ve algılanıyordu. Bu, kendi içinde yeni bir olgu değildi. Osmanlı İmparatorluğu, ilmiye sınıfını kurumsallaştırmak noktasında başka herhangi bir erken modern İslam devletinden çok daha ileri gitmişti. 19. yüzyıldaki reformlar bu farklılığı ulema ile ilişkilendirilen çeşitli kurumları şeyhülislamın bir bakanlığı andıran makamı (*Meşihat-i İslâmiye*) içinde toplayarak ve daireler hâlinde yeniden örgütleyerek tekrar teyit etmişti. Sakal, elbise ve serpuşların tarzları gibi harici alametler, Osmanlı seçkin zümresi arasında moda ve görünüşte yaşanan hızlı değişimler döneminde ulemaya bir başka ayırt edici veçhe ekliyordu. "*Fesliler*" olarak anılan modern eğitimli Osmanlıların aksine ulemadan, topluca "*sarıklılar*" olarak bahsediliyordu. Bununla birlikte, ulemanın birçoğunu, rüştünü 20. yüzyılın başlarında kazanan yeni nesil Osmanlı aydınları, bürokratları ve subaylarından gittikçe daha fazla uzaklaştıran, herhangi bir şeyden daha çok eğitim geçmişleri, sosyalleşme biçimleri, hayat tarzları, boş vakit ve eğlence alışkanlıkları ile muhafazakâr eğilimleri idi. Ulemanın ayrışma hatları gerçekte oldukça yumuşak olabilirdi ama bu hatlar, ulemanın hegemonik söylemde ve halk muhayyilesinde, benzer özelliklere sahip bir topluluk olarak, iyi olsun kötü olsun, ortak telmihler hak etmesine yetecek kadar gerçektiler. Ulema cemiyetlerinin ve yayınlarının kurulması, ulemanın kendi arasında da belli düzeyde bir grup kimliğinin var olduğu, ya da en azından ortak çıkarlar olgusunun kabul edildiği gerçeğinin açık bir kanıtıdır.

Bu dönemle ilgili tarihi çalışmalar çoğu kez bu gerçekleri ulema ve onların kurumlarına ilişkin ideoloji güdümlü, tek boyutlu genelleştirmelere dönüştürmüştür. Kemalist yorumcular ve bilim adamları, son dönem Osmanlı ulemasını genellikle "koyu taassup ve dinin iptidai yorumu"yla ilişkilendirmişlerdir.[10] Böylece, bir bütün olarak ulema, Türkiye'deki hegemonik tarih yazımında, engelleyicilikle ve gerici eğilimlerle irtibatlandırılmış ve Osmanlı

10 Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, 2. b. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963), I. cilt, II. kısım, 30, 38, 63.

devletinin modernleşmesi ve yenilenmesinin önündeki başlıca engellerden biri olmakla suçlanmıştır.[11] Ulemanın Batı tarih yazımındaki konumu çok daha iyi değildir. Önde gelen tarihçilerden biri, ulemanın imparatorluğun son birkaç on yılı boyunca "[Osmanlı] reformcularının çalışmalarını geciktirdiğini veya hüsrana uğrattığını" ve "sosyolojik ve siyasi olarak Hristiyan ruhban sınıfı ile kıyaslanmayı hak ettiğini" iddia etmiştir.[12] Bir başka önemli tarihçi de şu noktada hemfikirdi: "Ulema bir zümre olarak muhafazakârdı ve reforma mani idi, münferit istisnalar olmakla birlikte, [... onlar] yerleşik geleneği savunmak dışında başka hiçbir yol bilmiyorlardı [ve] bu yüzden yeniliğe karşıydılar."[13] Her ne kadar çok yakın zamanlara kadar akademik dünyada herhangi bir varlıkları olmasa da, İslamcı yazarlar ise hâkim tarih yazımına taban tabana zıt bir anlatım geliştirdiler. Bu kesim, çoğu kez ham ve polemikçi yayınlarda, ulemayı, Osmanlının son dönemlerinde ve erken Cumhuriyet döneminin başında hâkimiyeti ele geçirmiş din karşıtı güçlerin biçare kurbanları olarak resmediyorlardı.[14][14] İslamcı yazarlar, birkaç istisnai örnekte ise arşiv belgelerini ve karanlıkta kalmış yayınları ortaya çıkararak daha ciddi bir tarihi çalışma yaptılar; bundaki amaçları, son dönem Osmanlı ulemasının bir tarafta küçük bir grup Mason ve işbirlikçiler, diğer tarafta 20. yüzyılın ilk döneminde kudretli ve baskıcı din karşıtı güçlerin hedef aldığı ve mağdur ettiği haysiyetli kişiler ve ilke sahibi eylemcilerden oluşan çok daha büyük bir çoğunluk olmak üzere ikiye bölündüğü şeklindeki sunumlarını desteklemekti.[15] Ancak, bu tip yayınların okuyucu kitlesi ve etkisi esas olarak, Türkiye'deki İslamcı hareketlerle ilişkilendirilen muhafazakârla sınırlıydı. Bu yayınlar, 1970'ler boyunca Kemalist hassasiyetler ile kalkınmacı faraziyelerin baskın olduğu akademik literatürde kendilerine çok az yer buldu.

11 Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı* (İstanbul: Baha Matbaası, 1962), vii-viii, 183-184, 269-270; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998 [1.b. 1964], 5-8, 495.
12 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 3. b. (New York: Oxford University Press, 2002 [1. b. 1961], 16, 265.
13 Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), 5-33.
14 Bkz. örneğin, Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1992), 5-33.
15 Sadık Albayrak, *Şeriat Yolunda Yürüyenler ve Sürünenler* (İstanbul: Medrese Yayınevi, 1979); Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası* (İstanbul: Feyiz Yayınevi, 1973); Sadık Albayrak, *Cumhuriyet'e Doğru Hilafetin Sonu* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1990).

Daha yakın tarihli çalışmalar, bilhassa Soğuk Savaş'ın sona ermesinden bu yana yapılan araştırmalar, Osmanlı'nın son dönemlerinin ve erken Cumhuriyet döneminin dogmatik olmayan bir şekilde yeniden değerlendirilmesi için yeni yönler keşfettiler ve yeni alanlar açtılar. Bu çalışmalarda Cumhuriyet'in ilk algıları ve kurucu mitleri sorgulanmakta ve egemen tarihi anlatımlar gözden geçirilmektedir. Mesela, karşıt bir ikilik üzerinden bir tarafta ilerici modernleştirici öncü bir gücün diğer tarafta geleneksel gerici güçlerin yer aldığı sürekli bir mücadeleyi tasvir eden eski baskın anlatımlar, yerlerini, en azından akademik yayınlarda, ince ayrıntılara daha fazla önem veren analizlere bırakmaktadır. Bu gelişme özellikle ulema ve onların kurumları için geçerlidir. Son yirmi yılda yayınlanan bazı önemli eserler, ulemanın, Osmanlı'nın son döneminde siyasi faaliyetlere, eğitim çabalarına ve kamusal hayata katılımına yeni bir ışık tutmaktadır.[16] Ne var ki ilmiye sınıfı bu çalışmaların konusu bakımından çoğunlukla en fazla periferik bir konumdadır. Aynı zamanda, Türkiye'de yakın zamanlarda çoğunlukla ilahiyat fakültelerinin mezunları ve öğretim üyeleri tarafından, ulema ve onların kurumları üstünde yoğunlaşan düzinelerce kitap ve makale yayınlanmıştır. Bu yazarların çok az bir kısmı yayınlarını Türkçe dışında başka bir dilde yapmışlardır ve çoğunluğu itibariyle yaptıkları çalışmalar, ele aldıkları dönemler ve temalar açısından sınırlıdır.[17]

Son dönem Osmanlı uleması, onların kurumları ve mirasları daha kapsamlı bir araştırmayı hak etmektedir. Çok katmanlı öyküleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin ve Cumhuriyet'in ilk birkaç on yılının mühim ama yeterince araştırılmamış bir parçasıdır. Tecrübeleri ve karşı karşıya kaldıkları meydan okumalar, modern dönemde ulema hakkında yapılan genel içerikli çoğu çalışmanın gözünden de kaçmıştır.[18] Bu kitap

16 Bkz. örneğin, M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995), 49-58; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (Londra: I. B. Tauris, 1999), 44-67; Benjamin Fortna, *Imperial Classroom* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2002), 13; Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908* (Leiden: Brill, 2001), 273; Michael Meeker, *A Nation of Empire* (Berkeley: University of California Press, 2002), 3-39.

17 Bu anlamda önemli çalışmalardan ikisi için bkz. İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001); Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002).

18 Yakın tarihli en önemli çalışma: Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

münhasıran olmasa da esas itibariyle, imparatorluğun başkenti ve 15. yüzyılın sonlarından itibaren İslami ilimlerin tarihi merkezi olan İstanbul'daki ulemanın faaliyetleri ve kurumları üstünde yoğunlaşmaktadır. Elinizdeki kitap, reformcular ile gelenekçileri veya ilericiler ile gericileri bir zıtlık içinde konumlandıran ikilikçi ve ahlakçı sınıflandırmaların ötesine geçerek, Osmanlı ulemasının, ortak birçok kaygılarına rağmen genel anlamda devletin geleceği özel anlamda devlet içindeki İslami kurumların rolleri ve işlevleriyle ilgili temel meselelerde nasıl bölündüğünü ele almaktadır. Ulemanın ve kurumlarının öyküsü, bir hızlı çöküş, anlamsızlaşma ve tutarsızlık hikâyesi değil, yeni vaziyet alışların ve dönüşümlerin hikâyesidir. Ulemanın değişen koşullara nasıl tepki verdikleri ve bu şekilde bu koşulların şekillenmesine nasıl katkıda bulundukları, modern Türkiye tarihinde birden fazla yönde iz bırakan önemli miraslar oluşturmuştur. Son dönem Osmanlı uleması kendilerini genellikle hem değişimin failleri hem de geleneğin muhafızları olarak görmüşlerdir. Ancak, temel rollerinin bu ikisinden hangisi olması gerektiği, kendi aralarında başlıca ihtilaf konusu hâline gelmiştir. Deneyimleri ve tepkileri bazı açılardan diğer çağdaş Müslüman ve gayrimüslim toplumlardaki benzer gelişmeleri aksettirmektedir. Başka açılardan bakıldığında, karşı karşıya kaldıkları meydan okumalar ve bunlara karşı geliştirdikleri tepkiler, içinde hareket ettikleri özel siyasi ve sosyokültürel koşullar yüzünden, özgün bir niteliğe sahipti. Onların öyküsü modern Türkiye'nin oluşum döneminin ayrılmaz bir parçasıdır ve bu öykünün sonuçları ve mirası bugüne dek, Türkiye'de dinle devlet arasındaki ilişkiye dair görüş ve tartışmalarının temel niteliğini belirlemeye devam etmiştir.

İkinci Bölüm

İLMİYE SINIFI: OLUMLU VE OLUMSUZ ETİKETLEME

Osmanlı İmparatorluğu'nun son birkaç on yılı, devletin bekasına yönelik tehditlerin arttığı ve devleti kurtarmaya dönük acil iç tartışmaların yaşandığı bir dönemdi. Büyük tehditlerden biri Avrupa emperyalizmiydi. Balkanlarda ve Anadolu'da, bilhassa Hristiyan azınlıklar arasında ortaya çıkan yeni ulus devletler ve ayrılıkçı hareketler bir başka ciddi tehditti. Bu çok katmanlı tehditler, en azından 19. yüzyılın başlarından itibaren, devlet kaynaklı reformların muhtelif başarı dereceleri ile tasarlandığı ve uygulandığı zemin için bir arka plan vazifesi görüyordu. Ancak, bu yüzyıl sona ererken imparatorluğun karşı karşıya olduğu tehditler birçok Osmanlı bürokratı ve aydınının gözünü korkutuyordu. Bu kesimlerin birçoğu, devletin bekasının, büyük oranda, başarılı olduğu iddia edilen Avrupalı örneklerin etkisini taşıyan daha kapsamlı reformlar ve derin sosyal, eğitimsel, kültürel ve siyasi dönüşümler gerektirdiği sonucuna varmışlardı. Ulema ve kurumları, birçok aydın ve bürokrat tarafından imparatorluğun içinde bulunduğu darboğazların esas nedenlerinden biri ve en azından mevcut halleriyle, devletin yenilenmesi ve gelecekteki refahı açısından ciddi bir engel olarak görülüyordu.

Bunların hiçbiri kendi içinde, sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine has olgular değildi. Bütün dünyada, Avusturya-Macaristan ve İran gibi komşu ülkelerin de içinde bulunduğu birçok çağdaş toplum ve devlet, Avrupa emperyalizmi tehdidi ve tecrübesi ile etnik milliyetçiliğin meydan okumalarıyla muhtelif derecelerde karşı karşıya kalmıştı. Bu toplumların yüz yüze geldiği krizler reform çağrılarını tetiklemişti ve dini kurumlar ile bunların yetkileri ve işlevleri de bu çağrıların hedefindeydi. Bazı İslam ülkelerinde "ilerici" veyahut "ajitatör" ulema değişim taleplerine öncülük ediyor veya bunları destekliyordu. Diğer birçok muhalif ise yeni modern okulların mezunlarıydı yahut Avrupa'nın modernist ve laik düşüncesini benimsemiş kişilerdi. Bunların bazıları ruhban sınıfına, hatta dine tamamen karşıyken, çoğu, İslami kurumların yetki ve işlevlerinin, çoğunlukla rollerinin azalacağı bir tarzda ve dini hayatın birçok veçhesinde

gerçekleştirilecek kapsamlı reformlardan sonra, yeniden tanımlanmasını tasavvur ediyordu. Gerekli değişikliklere ilişkin farklı görüşlere rağmen, Osmanlı İmparatorluğu ve diğer İslam topraklarındaki muhalifler ilgili toplumlardaki dini kurumların ve görevlilerin mevcut durumuna ilişkin ortak güçlü çekincelere sahiptiler.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durum bazı önemli yönlerden, Orta Doğu ve ötesindeki diğer birçok çağdaş toplumdan farklılık gösteriyordu. Evvela, Osmanlı İmparatorluğu aynı zamanda hem Avrupalı hem de Orta Doğuluydu. Bu, her ne kadar Avrupalılar ve aynı zamanda birçok Osmanlı tarafından Avrupa kültürüne, tarihine ve geleneklerine hâlâ yabancı olduğu düşünülse de, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki gelişmelere Batılı olmayan diğer toplumların çoğundan daha yakından bağlı olduğu anlamına geliyordu. İkinci bir husus, Osmanlı İmparatorluğu hem Avrupalı kolonyalist güçlerin hedefindeydi hem de kendisi emperyalist bir güçtü ve hâlâ mücadele edilmesi gereken önemli bir güç olarak görülüyordu. Bir diğer husus, Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılın sonlarında İslami karakterini yeniden öne çıkarmaya çalışmış olsa da, devletin son derece büyük bir değer atfedilen yeni modern okulları çoğunlukla pozitivist, materyalist ve ilimperest fikirlerle aşılanmış bürokratlar, subaylar, profesyoneller ve aydınlar yetiştiriyordu. Bu kişilerin birçoğu, İslam'a karşı araçsal tutumlar geliştirirken, kendilerini ilmiye sınıfından sosyal, kültürel ve entelektüel olarak ayırıyor; ulemayı ve kurumlarını hakir gören bir bakış açısı benimsiyorlardı.[1] Başka hiçbir İslam devletinde ilmiye sınıfı ile devlet arasındaki bağlar bu kadar sıkı değildi; ancak, aynı şekilde Müslümanların çoğunlukta olduğu diğer ülkelerin hiçbirinde, yükselen sınıf konumundaki devlet memurları ve aydın çevrelerinde zaman içinde ulemaya karşı oluşan yabancılaşma bu boyutta değildi. Hatta 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde *taassup, gericilik, Orta Çağcılık ve skolastizm* gibi olumsuz kavramlar Osmanlı bürokrasisinden ve aydın kesiminden birçok kişinin zihninde ulemayla ve onların kurumlarıyla giderek daha fazla özdeşleştirilir bir hale gelmişti.

İstanbul ve diğer büyük şehir merkezlerindeki ulema bu gelişmenin gayet farkındaydı. Aslında, sadece avam arasında, işçi sınıfları ve kırsal

1 Hanioğlu, *The Young Turks*, 7-28, 200-212.

kesimde yaşayanlar arasında itibar görmeyi umabilecekleri ve şehirli seçkinler ile yeni tarz okulların yükselen mezunları arasında hor görüldükleri gerçeğine hayıflananların sayısı hiç de az değildi. Bu gelişmenin sebepleri hararetli tartışmalara konu oluyordu. Ancak, konu hakkında fikir beyan eden ulema ve aydınlara göre bu, izahtan vareste bir durumdu: Ulema ve kurumlarının imaj ve itibarları, uzun vadeli bekalarını tehdit eden, şiddeti gittikçe artan olumsuz bir etiketlenme süreciyle karşı karşıyaydı. Ulemanın Osmanlı toplumundaki konumu hakkında fikir beyan eden hemen herkes bu varsayımdan hareket ediyor, bu olguyla ilgili analizlerini aynı varsayım üzerine bina ediyor ve bununla mücadele etmek için stratejiler teklif ediyordu. Gelişmelerden kaygı duyan yorum sahipleri, ulema ve kurumlarının itibarına yönelik meydan okumaları, çoğu kez, laik ve din karşıtı fikirlerin Osmanlı seçkinleri arasında yayılmasıyla ilişkilendiriyorlardı. Aslında, II. Meşrutiyet'ten önce ve laikliğin Cumhuriyet tarafından ideolojik bir dogma olarak benimsenmesinden onlarca yıl önce kendilerini çevreleyen tehlike işaretlerinin farkındaydılar. İlmiye sınıfı içinde ve dindar fikir sahipleri arasında bu sözde eğilimin denetlenmesi ve tersine çevrilmesi gerektiği hususunda geniş bir mutabakat vardı. Bu amaçla yapılacaklar arasında ulema ve kurumlarının olumlu bir şekilde yeniden etiketlenmesi de vardı. Okumayazma oranlarının önemli oranda yükselmesine ve Osmanlı topraklarında matbuat kapitalizminin ortaya çıkışına şahit olunan bir dönemde, bu imaj yenilenmesi için tercih edilen vasıta yazılı yayınlardı.

Diğer taraftan, ulema arasında, ilmiye sınıfına isnat edilen itibar kaybının kökünde yatan nedenlere dair pek fazla görüş birliği yoktu. Ne de bu durumun düzeltilmesinin ön şartları hakkında bir mutabakat vardı. Kimi ulema, imaj sorununun ilmiye sınıfı içindeki ciddi eksikliklerin ve anakronizmlerin bir belirtisi olduğuna inanıyordu. Bu nedenle başarılı bir imaj tazelemenin ancak, daha önce devletin öncülük ettiği reformların ortaya koyduğu örnekleri en azından kısmen dikkate alarak, İslami kurumların köklü bir şekilde ıslahının bir parçası olarak gerçekleştirilebileceğinin altını çiziyorlardı. Diğer birçok ulema ise bu önermelere karşı çıkıyordu. Bu, illa ki, bazı değişikliklerin yapılması gerektiğini reddettikleri anlamına gelmiyordu. Bununla birlikte, yapılacak herhangi bir değişikliğin ancak ted-

ricen ve ihtiyatlı bir şekilde uygulanması ve mevcut kurumların liyakatinin rakiplerine karşı güçlü bir şekilde savunulması gerektiği hususlarını vurguluyorlardı. İlmiye sınıfını hedef alan düşmanca tutumlara karşı koymanın, mahcubiyet ve mevcut kurumlar, uygulamalar ile geleneklerde hızlı ve aşırı değişikliklere gitmekten ziyade sağlam bir duruş ve öz-güveni zorunlu kıldığına inanıyorlardı. Bu iki yaklaşım, Osmanlı ulemasının imparatorluğun son yıllarında kendilerini konumlandırdıkları görüşler yelpazesini tarif ediyordu. Ulema arasında, dindarlıkta yaşanacak genel bir düşüş ve bununla eş zamanlı olarak sekülerleşmenin artması ihtimali hakkında büyük bir kaygı vardı; ancak, bu tehlikelerin gerçeğe dönüşmesine engel olmak ve genel manada dinin özel manada ilmiye sınıfı ile kurumlarının bekasını güvenceye almak için başvurulacak en iyi yöntem hususunda keskin fikir ayrılıkları mevcuttu.

Mesele, kendini dindar olarak ilan eden II. Abdulhamid rejimi sırasında çoktan bir endişe konusu haline gelmişti ve II. Meşrutiyet'ten sonra hararetli tartışmalara konu oluyordu. İhtilalden önce geliştirilen ve benimsenen endişeler ve algılar, ulemanın izleyen yıllardaki ideolojik ve siyasi tercihleri ile tutumlarını muhtelif şekillerde etkiledi. Görüşler ve duruşlar şüphesiz ki ihtilalden sonra da gelişme göstermeye devam etti. Ancak, Abdülhamid rejimi altında zaten oluşum evresinde olan genel algılar, eğilimler ve yönelimler, bu rejimin devrilmesini izleyen yıllarda da kayda değer bir ölçüde kendilerini muhafaza ettiler.

Avrupa'nın Uzun Gölgesi

Avrupalı emperyalist planlar ve misyoner faaliyetleri büyük endişe kaynaklarından biri olmaya devam etmesine rağmen, son dönem Osmanlı aydınları Avrupa'ya büyük bir hayranlık besliyorlardı. Avrupa'nın gücünün, zenginliğinin ve bilimsel başarılarının tezahürlerinin etkisi altındaki genel anlamda Osmanlı ıslahatçıları dar anlamda Batıcılar (*Garbcılar*) ilham için yüzlerini çoğu kez Avrupa'ya çeviriyorlardı. Avrupalı akademisyenler, aydınlar ve bürokratlar çoğu kez, Avrupa tarihi hakkındaki kendi yorumlarını, diğer toplumların tamamen geride kaldığı, tek yönlü evrensel bir *Tarih*'in örneği olarak sunuyorlardı. Batı'nın teknolojik, bilimsel ve ekono-

mik hâkimiyeti bu tür analizlere imkân tanıyordu. Aslında, birçok Osmanlı gözlemcisi, imparatorluğun uzun vadeli bekası ve refahını sağlayacak kimi anahtarların Avrupa'nın tarihinde ve mevcut koşullarında aranması gerektiğine inanıyordu. Bu yüzden, Avrupa'yı "yakalamak", onun başarısının temel unsurlarının tespit edilmesini ve bunların Osmanlı İmparatorluğu'nun özel koşullarına uyacak şekilde bir takım değişikliklere tabi kılınarak uygulanmasını zorunlu kılıyor gibi görünüyordu. Avrupa'daki egemen aydın çevreleri dini reformları ve laikleşmeyi kıtanın ilerlemesinin önemli bir bileşeni olarak takdim ediyorlardı ve bu bakış açısı daha sonra birçok Osmanlı gözlemcisi tarafından da benimsendi. Avrupa'da gözlenen hızlı laikleşme, yorumcular tarafından çoğu kez, dindarlıkta yaşanan zayıflamayla da ilişkilendiriliyordu. Fransa, tüm kıtayı kapsadığı iddia edilen bu eğilimin mükemmel bir örneğiydi. Osmanlı gözlemcileri, örgütlü dinin Üçüncü Cumhuriyet'teki konumuyla ilgili uzun savaştan ve 1905 tarihli din ile devleti birbirinden ayıran kanundan haberdardılar. Çoğu kez, bu tür kurumsal değişimleri büyük oranda Fransız seçkinlerinin din karşıtı tutumlarının sürüklediği düşünülüyordu. Buna mukabil, bu değişimlerin hayata geçirilmesi hem dini kurumların gittikçe marijinalleşmesinin hem de orta ve üst sınıflarda dindarlıkta yaşanan zayıflamanın bir yansıması olarak görülüyordu. Osmanlı yorumcuları, bu noktaya kadar neredeyse tam bir mutabakat içindeydi. Ancak, Avrupa'daki bu gelişmelerin Osmanlı topraklarındaki etkilerinin, eğer böyle bir durum söz konusu olacaksa, ne olabileceği ya da olması gerektiği hususunda aralarında derin bölünmeler vardı. Birçoğu, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesinin en azından, ulemanın ve İslami kurumların yargı ve eğitim sistemleri dâhil olmak üzere devletin resmi işlerindeki ve daha genel manada toplumsal ve kültürel hayattaki rolünün azaltılmasını zorunlu kıldığına inanıyordu.

Benzer şekilde, 20. yüzyılın büyük kısmında Batılı akademik çevrelerde ve aydınlar arasında hâkim olan görüş, devletlerin ve toplumların modernleşmesinin tabiatı gereği, hem bir şart olarak hem de bir yan ürün olarak laikleşme süreçleriyle bağlantılı olduğuydu. Ancak, son yıllarda bizatihi kavramın anlamına ve hem Avrupa'daki hem de bilhassa Avrupa sınırlarının ötesindeki toplumlara uygulanabilirliğine gittikçe daha fazla

itiraz yükselmektedir. Kimi bilim adamları ilk laikleşme teorilerinde birtakım değişiklikler yapılması ya da en azından bunların belli ortamlara hasredilmesi ama tümüyle gözden çıkartılmaması gerektiğine inanmaktadırlar. Başka bilim adamları ise ilk laikleşme teorilerinin, tarafsız gözlemlerden ziyade laik ideolojik bir gündemin göstergeleri olduğunu ve bu sebeple ulaştıkları sonuçların çarpıtılmış ve savunulamaz olduğu hususunda ısrar ediyorlar. José Casanova laikleşme tezinin unsurlarını, bu tezin bazı temel varsayımlarını ve ilkelerini analiz yoluyla ve yeniden formüle ederek kurtarmaya çalışmıştır. Casanova, teorinin taraftarlarının çoğunlukla üç ayrı önermeye başvurduklarına işaret eder: "(1) laik alanların dini kurumlar ve normlardan ayrışması olarak laikleşme, (2) dini inançlar ve pratiklerde görülen bir zayıflama olarak laikleşme ve (3) dinin özel hayat alanına sınırlandırılması olarak laikleşme." Casanova, bu birbirinden ayrı yönlerin çoğu kez, yanlışlıkla birleştirildiğini iddia etmektedir. Ona göre ikinci önerme uygulanabilir değildir ve bu yüzden göz ardı edilmelidir. Üçüncü önerme ise yalnızca bazı toplumlarda uygulanabilirken, ilk önerme tüm modernleşmiş toplumlardaki gelişmeleri yansıtmaktadır.[2] Talal Asad bu sonuçlara itiraz eder. Asad, daha yakından baktığımızda, sadece ikincisinin değil, bütün önermelerin temelinin çürük olduğunu öne sürer. O, laikleşme tezinin, aynen "laik" kavramı gibi, 19. yüzyılda Avrupa'da geliştirilen "laiklik denilen doktrinin bir parçası olduğunu" ısrarla savunur. Bu nedenle, Asad, laikleşme tezinin özel gaye ve hedeflerle yüklü ideolojik bir inşa olarak görür ve ona göre bu tez en azından belli bir analitik ve açıklayıcı değeri olan, uygulanabilir bir teori olmaktan tamamen uzaktır.[3]

Bu iki bilim adamının, laikleşme tezinin değeri, ya da değersizliği, hususunda hemfikir olmaları zor olabilir ama her ikisi de tezin muhtelif önermelerinin, Avrupa'daki ve Avrupa dışındaki yorumcular tarafından, en azından 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve 20. yüzyılın büyük kısmında geçerli olduğunun varsayıldığında mutabıklar.[4] Bu nedenle,

2 Casanova, *Public Religions*, 19, 211-215.

3 Talal Asad, *Formations of the Secular* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 181-192.

4 Casanova ve Asad'ın birbirlerinin tezleri hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. David Scott ve Charles Hirschkind, ed. *Powers of the Secular Modern* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), 12-30, 207-210.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında Avrupa'daki ve başka yerlerdeki entelektüel seçkinler, kavramın kesin anlamı ve tanımı birçok durumda gerçekten muğlâk kalmaya devam etse de, çoğu kez modernite ile laikleşme arasında kesin bir bağ olduğunu varsaymışlardır.

Aslında, ulemanın da dâhil olduğu Osmanlı gözlemcileri, laikleşme tezinin üç önermesini genellikle birleştirmişlerdi. 20. yüzyılın başlarında, ilmiyenin işlevleri ve yetkisinin daha da sınırlandırılması ve daraltması ihtimali üstünde kafa yoran ulema, meseleyi hemen her zaman seçkinler arasında dindarlığın azalmasına ve kendilerinin ve kendileriyle ilişkilendirilen kurumların işlevsizleştirilebilme ve marjinalleştirilebilme tehlikesine bağlıyordu. Osmanlı aydınlarının ulemaya yönelttikleri sert eleştiriler bu tür kaygıları körüklüyordu. Özünde, bir bütün olarak ulemayı hedef alan eleştiriler kesinlikle yeni bir şey değildi. Daha önceki asırlarda, ilmiye sınıfını ve liderliğini şiddetle eleştiren iyi konumlara sahip eleştirmenler ve halk hareketleri bu anlamda birçok emsal sağlıyordu. Ancak, geçmişte eleştirmenler çoğunlukla gündemlerini dini kavramlarla tanımlıyorlardı ve dini kurumların konumlarının zayıflatılması gibi bir gayeleri yoktu. Bunun aksine, imparatorluğun son yıllarında, en sert eleştiriler pozitivist, materyalist ve din karşıtı fikirlerin etkisi altındaki aydınlar tarafından yöneltiliyordu. Üstelik laikliğin Avrupa'daki tarihine dair belli bir anlatıma maruz kalmanın bir sonucu olarak, birçok ulema, ilmiyenin diğer eleştirmenlerini de, İslami kurumların marjinalleştirilmesine ve dini hayatta mukabil bir zayıflamaya doğru giden tehlikeli bir eğilimin parçası olarak algılıyordu.

Daha 1880'ler gibi erken bir tarihte, Abdülhamidci basın, Avrupa'daki örgütlü dinin bir düşüşte olduğu fikrinin yayılmasına yardım ediyordu. Bu durum, fiziki bilimler ile yaşam bilimlerinde sağlanan ilerlemelerle, genel anlamda gelişmeyle ve bizzat moderniteyle yakından bağlantılı, bütün kıtayı kapsayan bir olgu olarak takdim ediliyordu. Örneğin, ünlü gazeteci Mizancı Murad Bey 1887'de Fransız ruhban sınıfının karşılaştığı talihsizlikleri, ruhbanlığın tüm "müterakki ülkeler"de yaşadığı gerilemenin mükemmel bir örneği olarak anlatıyordu.[5] Bu, Abdülhamidci yayınlarda yer bulan yaygın bir varsayımdı. O günün en önde gelen Osmanlı edibi Ahmed Midhat Efendi,

5 "Ruhban Cemiyetleri," *Mizan* 23, 24 Mart 1887, 191-192.

1880'lerin ortasında benzer bir analiz yapıyordu. Örneğin, *Mufassal Tarih-i Kurun-i Cedide* adlı ünlü eserinde durumu "ruhbanlar eski güç ve kuvvetlerini kaybettiler ve şimdi bazı Avrupa ülkelerinden kovuluyor ve sürgün ediliyorlar" diye açıklar. Kalmalarına izin verilen yerlerde bile faaliyetlerinin dini merasimlerle sınırlandırıldığını ekler – bu durum öyle bir boyuta gelmiştir ki kendisi şu sonuca varır: "Bugünlerde, bir kişi Avrupa'da *dinsiz* olduğunu açıkça ilan ederek yaşayabilir, ... [ve] eğer bir rahip böylesi bir şahsa itiraz edecek olursa, vazifesinin sınırlarını aşmakla suçlanır ve hapse atılır."[6] Bu tür gözlemler ve bunlara ilaveten Fransa'daki gelişmelerin, genellikle, görünürde tüm Avrupa'yı kapsayan süreçlerle birlikte değerlendirilmesi, Avrupa'daki dini eğilimler hakkında tek yönlü algıların yerleşmesine neden oluyordu. Bu algılardan biri de, birçok durumda temelsiz olmamakla birlikte, Avrupa'da "kilise"nin kötüye giden kaderinin, dini hayatta devam eden ve hızla yayılan bir zayıflamayı da yansıttığı şeklindeki varsayımdı.

Konuyla ilgili haberlere bu olgunun sebeplerine dair analizler ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki muhtemel etkilerine dair değerlendirmeler eşlik ediyordu. Hristiyanlığın Avrupa'daki iddia konusu zayıflamasını izah etmek için esas olarak iki grup açıklama sunuluyordu. İlk grup, Hristiyanlık inancındaki, bilhassa da Katoliklikteki, belirgin kusurları öne çıkarıyordu. Bu tür analizlere göre, Hristiyanlıktaki belli yetersizlikler ve ruhban sınıfının yozlaşması ve günahları genel anlamda dine özel olarak ise Katolik Kilisesi'ne karşı kaçınılmaz bir güçlü bir ters tepkiyi tetiklemişti. Bu tür izahların anlamı, bu gelişmelerin Avrupa'ya ve Katolik Kilisesi'ne özgü olduğu ve Müslüman toplumları hiçbir şekilde ilgilendirmediğiydi. İkinci tür açıklama, bir kültür ya da inanca has olmaktan ziyade evrenseldi. Din kurumlarına isnat edilen marijinalleşmeyi ve dindarlıktaki düşüşü modern hayat ve bilimsel düşünce ile köklü dini dogmalar ve gelenekler arasındaki gerilimlerin oluşturduğu bağlama oturtuyordu. Bu izah, modernleşen tüm toplumlar üzerinde potansiyel etkilere sahip genel bir olgu olarak sunuluyordu.

Bu konu hakkında fikir beyan eden ulema ilk izah türünü kabul etme eğilimindeydi. Avrupa'daki laikleşmenin başlıca nedeni olarak hemen

6 Ahmed Midhat Efendi, *Mufassal Tarih-i Kurun-i Cedide* (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1303 [1886]), I. cilt, 107.

her zaman Hristiyan ruhban sınıfında var olduğu iddia edilen kusurların altını çiziyorlardı.[7] Örneğin, Ayasofya Camii'nin kürsü şeyhi Manastırlı İsmail Hakkı 1908'in sonlarında bir cuma hutbesinde Avrupalı din adamları hakkında, daha sonra meşhur İslami dergi *Sırat-ı Müstakim* tarafından yeniden yayınlanacak sert bir değerlendirmeye yer vermişti. Cemaate verdiği hutbede, "ruhbanların yolsuzlukla yaşamaya nasıl alıştıkları" hakkında ayrıntılar vermişti. "Kendi şahsi çıkarlarını sağlama almak için her türlü alçakça fiile başvurdular... Kendi hevaları doğrultusunda bazı şeyleri yasakladılar ve bazı şeylere izin verdiler... Daha sonra, Avrupalılar dünyevi alanı [*umur-i cismaniye*] ruhani alandan [*umur-i ruhaniye*] ayırarak bunların nüfuzundan kurtuldular."[8] Burada ima edilen, bunun Hristiyanlığa has bir soruna Avrupa'ya has bir çözüm olduğu ve bu nedenle Müslüman topraklarına uygulanabileceğinin düşünülmemesiydi. En fazla dini makamların istismarı hakkında uyarıcı bir hikâye vazifesi görebilirdi. Bu, konu hakkında yorumda bulunan hemen hemen tüm ulemanın standart yaklaşımı haline geldi.

Ulema, bazen evrenselci açıklama türlerini de irdeliyordu ama bunu yalnızca bu açıklamaların zaaflarını ortaya koymak ve Müslüman toplumlara uygulanamaz olduklarını vurgulamak için yapıyorlardı. Kıdemli bir âlim olan ve daha sonra şeyhülislamlık yapan Musa Kâzım Efendi, 1898'de yayımladığı bir dizi makale ile bu meseleleri ele almıştır. Bu makalelerde, "mevcut devrin, bilimsel ilerlemelerin bir neticesi olarak, din ile bilim arasında tam bir ihtilaf varmış gibi görünen bir zaman olduğu" izlenimine aşina olduğunu göstermektedir. Ancak, ona göre, Hristiyanlığın aksine İslam'da bilime hiçbir zaman karşı çıkılmadığı için Müslümanlar bu eğilimi reddetmeliydiler.[9] Onun Hristiyanlığın aksine İslam'ın modern bilimlerle ve yeni teknolojik gelişmelerle tamamen uyumlu olduğu şeklindeki tezi izleyen yıllarda İslami yayınlarda bir düstur hâline geldi. Onların tezi şuydu: Her ne kadar ilerleme ve modernleşme Hristiyanlıkta dini kurumların marjinalleştirilmesini ve belki de dindarlıkta bir zayıflamayı bile zorunlu kılmış olsa da, İslam dünyasının benzer laikleşme tedbirlerine ihtiyacı

7 "Huzur Ders-i Hümayun," *Kanun-i Esasi* 33, 18 Şubat 1314 [2 Mart 1899], 2.
8 Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevaiz* (İstanbul: Matbaa-i İhsan, 1324 [1908]), 71-76.
9 Musa Kâzım Efendi, "Hami-i Medeniyet," 26 Şubat 1313 [10 Mart 1898], *Külliyât-i Şeyhülislam Musa Kâzım* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336 [1920]), 72, içinde yeniden yayımlanmıştır.

yoktu; zira İslam ve onun ehil yorumcuları bilim ve medeniyet alanındaki gelişmelere hiçbir zaman engel olmamışlardı.

Aynı zamanda, ulema için, gittikçe daha fazla sayıda Osmanlı aydını ve bürokratının bu kanâati paylaşmadığının farkında olmak acı veren bir gerçekti. Bu, II. Meşrutiyet'ten önce de aşikârdı. Örneğin, Ali Vehbi Efendi'nin 1892'de basılan bir kitaptaki sözlerini ele alalım. Ali Vehbi şer'iye mahkemelerinde görevli bir kadıydı, ihtilalden sonra ise parlamentonun bir üyesi olacaktı. *Medeniyet-i İslamiye Hakkında Birkaç Söz* adlı eserinde, Hristiyanlığın aksine İslam'ın aslı itibariyle, dindarlıkta bir zayıflamaya davetiye çıkaran hiçbir kusurunun bulunmadığını vurgular. Bunun tüm Osmanlı gözlemcileri için apaçık ve neredeyse izahtan vareste bir durum olması gerektiğine inanır. Dini zayıflamanın, moderniteyle yakından ilişkili kaçınılmaz, evrensel bir olgu olması hasebiyle aynen Avrupa'yı etkilediği gibi İslam topraklarına da tesir etmesinin mukadder olduğunda ısrar ettikleri iddia edilen Müslümanlara, bu yüzden, sert bir şekilde çıkışır.[10] İlerde şeyhülislamlık makamına gelecek olan Musa Kâzım Efendi de benzer biçimde, her dinin aslı itibariyle ilerlemeye engel olduğu ve bilime karşı olduğu şeklindeki yanıltıcı varsayıma karşı ikazda bulunur.[11] Bu tür uyarılar ve tembihler, özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra İslami yayınlarda düzenli bir temelde boy gösteriyordu.[12] Bu şekilde, bir tarafta din ile diğer tarafta ilerleme, bilimsel düşünce ve modernite arasında içkin bir karşıtlığı esas alan algılamaların – bu tür algılamalar evrensel bir kabul görmese bile – en yüksek konumu elde ettiği bir entelektüel iklime karşı koymaya çalışıyorlardı.

Ulema ve diğer dindar gözlemciler, yeni nesil genç ve yükselen aydınlar, bürokratlar ve subaylar arasında din karşıtı etkilerin yaygınlığından bilhassa kaygı duyuyorlardı. Bunların toplam sayısı nispeten küçüktü. Ancak, imparatorluğun bürokratik, askeri ve profesyonel seçkinleri olmak üzere eğitim alan ve böyle olmaları umulan yeni modern okulların mezunları arasındaki temsil güçleri sayılarına oranla çok fazlaydı. Açıkça ateist

10 Ali Vehbi Efendi, *Medeniyet-i İslamiye Hakkında Birkaç Söz* (Bursa: Matbaa-i Emiri, 1308 [1892]), 23, 44, 51-63, 122-123.

11 Musa Kâzım Efendi, "Mesalik-i İrşad," 1314 [1898], *Külliyât*, 99 içinde yeniden yayımlanmıştır.

12 Bkz. örneğin, Ferid, *Dini, Felsefi Musahabeler* (İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, H. 1329 [1911]), 25; Mehmed Şemseddin [Günaltay], *Zulmetten Nura* (İstanbul: Tevsi'-i Tıbaat Matbaası, H. 1331 [1913]), 76.

ya da en azından agnostik bir mahiyete sahip pozitivist, materyalist ve bilimperest fikirler bu grup içinde moda hâline gelmişti. Bu durum dindar gözlemciler açısından tedirgin ediciydi, bilhassa da laik fikirlerin ve hareketin yayılmasının Avrupa'da benzer bir yörünge izlediğine yaygın olarak inanıldığı için. Saygın yorumcular, Osmanlı muhataplarını, Avrupa'daki özgür düşünceli aydınların da geçmişte küçük bir azınlık olduğunu ama "bunların kâffesi envar-ı ulum ve maarifle fikr ve nazarları münevver olan zevat" oldukları için yine de istediklerini yapmayı ve laik etkilerle politikaların yayılmasına öncülük etmeyi başardıklarını anlatıyorlardı.[13] Din karşıtı etkilerin yeni tarz okullar, sivil ve askeri bürokrasi ile basında benzer bir şekilde yayılması ihtimalinden duyulan kaygı, Abdülhamid döneminde de belli bir derecede bariz olmakla birlikte, II. Meşrutiyet'ten sonra çok daha ciddi bir hale büründü.

Bu tür kaygılar çoğu kez, "laik alanlar"ın "dini kurumlar"dan ayrılmasına yönelik öneriler hakkındaki şüphelerle ilişkiliydi. Avrupalı gözlemciler 19. yüzyılın sonlarında devletin resmen kurumsal olarak laikleşmesine yönelik önerileri gündeme soktular; bu dönem, laikleşme tezinin kendi anavatanlarında rağbet görmeye başladığı bir zamandı. Osmanlı aydınları ve bürokratlarına en aşina öneri, Fransız diplomat Édouard Engelhardt tarafından sunulmuştu. Engelhardt, 1884'de yayımlanan ve oldukça etkili olmuş bir kitapta Osmanlı topraklarının tüm sakinlerinin "bilimsel kurtuluş"u için devlet aygıtının laik otorite (*l'autorité laïque*) tarafından laikleşme (*secularization*) ilkeleri doğrultusunda yeniden yapılandırılması gerektiğini ileri sürer. Sözü edilen kitap II. Meşrutiyet'ten sonra Türkçeye tercüme edilerek tekrar yayımlanmıştır.[14] Muhafazakârlar, kitabın o kadar etkili olduğuna inanıyorlardı ki önde gelen bir İslamcı 1923'te, kitabın, din ile devletin birbirinden ayrılmasını ve "Türkiye'nin İslam'dan uzaklaştırılması"nı savunanlar için II. Meşrutiyet'ten itibaren bir ana tas-

13 Ahmed Midhat Efendi, "Taali-i Hak," *Müntahabat-ı Tercüman-ı Hakikat*, 2. cilt, 468-469; Ahmed Midhat Efendi, *Niza-i İlm ü Din* (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1313-1318 [1895-1900], 4. cilt, şerh 344-345.

14 Édouard Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat* (Paris: F. Pichon, 1884), 2. cilt 295-299; Édouard Engelhardt, *Türkiya ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye Tarih-i İslahatı* 1826-1882, çev. Ali Reşad (İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328 [1912]).

lak vazifesi gördüğünü iddia etmiştir.[15] Casanova'nın diliyle ifade edecek olursak, "seküler alanların dini kurumlardan ve normlardan ayrışması olarak laikleşme" ile "dini inanç ve pratiklerde yaşanan bir zayıflama olarak laikleşme"nin bu şekilde birlikte değerlendirilmesi muhafazakâr çevrelerde hiç de olağandışı bir durum değildi.[16] Ülkeye yakın birçok somut örneğin pekâlâ farkındaydılar. Osmanlı topraklarında ise 1860'larda bir emsal oluşmuştu: Ermeni, Rum ve Yahudi toplumlarının her biri, Ermeni ve Rum patrikhanelerinin ve Yahudi hahambaşılığının yanı sıra ilgili cemaatin "*maddi*" ihtiyaçları üstünde yetki sahibi kılınmış bir "*meclis-i cismani*" kurmuştu.[17] Aynı dönemde, Rus İmparatorluğu'nda Müslümanların çoğunlukta olduğu her bölgede, "*İdare-i Ruhani*" denilen yapı çerçevesinde İslami dini otoriteler teşkil edilmişti. Benzer yapılar, Osmanlıların 19. yüzyılda fiilen kaybettikleri Romanya ve Bosna-Hersek gibi Balkan memleketlerinde de oluşturulmuştu. Bu ülkelerdeki İslami dini yönetimler belli bir düzey özerkliğe de sahipti ama esas olarak, hâkimiyeti altında bulundukları devletin otoritesine tabiydiler.[18] 1905'te Fransa'da gerçekleştirilen laiklik reformlarıyla birlikte tüm bu örnekler gerek uyarıcı hikâyeler gerekse Osmanlı topraklarındaki değişimin olası taslakları olarak, Osmanlı gözlemcilerine yabancı değildi.

1908'deki II. Meşrutiyet, laikleşme politikalarının kimi taraftarlarına bu tür politikaları alenen savunmak için altın bir fırsat olarak göründü. Abdülhamid rejiminin katı sansürcülüğünde böyle bir şey imkânsızdı. "Laik" devlet kurumları ile ilmiye teşkilatının birbirinden ayrılmasına yönelik ilk çağrıların ihtilali izlemesi fazla uzun sürmedi. Ünlü bir fikir adamı ve vaktiyle Jön Türk muhalefeti eylemcisi olan Mizancı Murad Bey, 1909'ün başında, yürütme ve yargı işlevlerinin ilmiye teşkilatından ayrılması için adımlar atılmasını önererek dikkatleri üstüne çekti. Ulema yayınlarında çok sayıda eleştiriye muhatap olan bir gazete makalesinde, tüm yargı işlevlerinin

15 Eşref Edib, "Meşrutiyet Devrinde Türkiye'yi İslam'dan Uzaklaştırma Hareketleri," *SR* 22/549, 9 Ağustos 1339 [1923], 24-27.
16 Casanova, *Public Religions*, 19.
17 Davison, *Reform*, 114-135.
18 Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 49-91; Alexandre Popovic, *L'Islam balkanique* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986), 204-215.

Adliye Nezareti'nin yetkisi altında toplanmasını savunuyor ve Şeyhülislamın kabinede yer almaması gerektiğini ileri sürüyordu; zira Müslümanların manevi liderinin, imparatorluğun gayrimüslim topluluklarının manevi liderleriyle aynı konum ve işlevlere sahip olması gerekirdi.[19] Yeni rejimin ilk günlerinde başkentteki İttihatçılar da benzer bir zihniyet sergiliyorlardı. Şeyhülislam'la yaptıkları bir görüşme sırasında kendisine şunu hatırlatmışlardı: "Avrupa'da sadece tek bir yargı sistemi var. Her ne kadar bir zamanlar ruhbanların [yargısal] yetkisi var idiyse de, bilindiği üzere Combes [ruhbanlık karşıtı başbakan Émile] göreve gelir gelmez, eğitimle ilgili işlevlerinin yanı sıra bu yetki ellerinden alındı." Fransa'daki örnekten bahsederek, yargı ile ilgili tüm işlevlerin Adliye Nezareti'ne devrini kabul etmesi için kendisini sıkıştırıyorlardı.[20] Bu tür beyanlar, Osmanlı aydın kesimi ve bürokrasi içindeki birçok kişinin amaçlarını ve inançlarını yansıtmış olabilir ama zamanın siyasi koşulları bu tür tartışmalı reformların aleyhineydi.

Büyük Harp, bu tür çok önemli reformlar için daha elverişli koşullar oluşturdu. 1913'te otoriter bir tek-parti rejimi kuran İttihat ve Terakki Cemiyeti, savaş yıllarına kadar tüm muhalefeti yok etti. İktidar partisi, bu koşullarda ve imparatorluğun gittikçe umutsuzlaşan durumu radikal reformlar için fırsatlar oluştururken, yargı işlevlerinin Şeyhülislamlık makamından ayrılmasını da içeren bir dizi reformu hayata geçirdi. Bu reformları 3. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Şimdilik, "laik alanlar"ın ve dini kurumların ayrışmasını savunanların çağdaş Avrupa düşüncesinden etkilendikleri bir sır olmamasına rağmen, değişimleri İslami ve faydacı kavramlarla meşru göstermek için bilinçli bir İttihatçı çaba olduğunu söylemekle yetinelim. Evvela, değişimlerin devlet yönetimiyle ilgili İslami ilkelere uygun olduğu iddia ediliyordu. İkinci olarak, ulemaya, ilmiye teşkilatının yeniden yapılandırılmasının genel anlamda İslam'ın özel olarak ise kendi sınıflarının çıkarlarına en iyi şekilde hizmet ettiği noktasında güvence veriliyordu. Osmanlı devletinin I. Dünya Savaşı'ndaki yenilgisi, İttihatçı yönetimi sona erdirdi ama ilmiye sınıfı içindeki birçok kişinin perspektifin-

19 Küçük Hamdi, "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye," *BH* I/22, 16 Şubat 1324 [1 Mart 1909], 511 içinde aynen alıntılanmıştır.

20 Ahmed Cevdet, "Şeyhülislam Efendi Hazretleriyle Mülakat ve Hükkâm-ı Şer'iyenin Tensikatı," *Tanin*, 22 Temmuz 1324 [4 Ağustos, 1908], 3.

den bakıldığında, ister İslami gerekçeler ister Avrupalı emsaller temelinde olsun Osmanlı devletinin resmen laikleşmesi için yapılan çağrılar büyük bir rahatsızlık uyandırmaya devam ediyordu.[21]

Ulema, İslami kurumların rollerini ve işlevlerini yeniden yapılandırma ve azaltma çabalarını çoğu kez gizli din karşıtı maksatlarla ilişkilendiriyordu. Birçoğu, "laik" ve "dini" alanların birbirinden ayrılmasına yönelik hareketler için İslami gerekçelere başvurulmasını yanıltıcı ve samimiyetsiz buluyordu. Önde gelen bir âlim ve aynı zamanda bir siyasetçi olan Muhammed Hamdi Efendi [Yazır], 1919'un başında resmi laikleşme taraftarlarını "İslam'ı anayasadan, Şeyhülislam'ı hükümetten ve halife unvanını padişahtan uzaklaştırmak" amacı gütmekle[22] suçladığında bu duruşu yansıtıyordu. O ve onunla aynı fikirdeki kaygılı ulema, laikleşme taraftarlarının, hem kurumsal anlamı itibariyle hem de dini inanç ve pratiklerdeki bir zayıflama anlamında Avrupa tarzı tam teşekküllü bir laikleşmenin ilk aşamaları olarak, ilmiye sınıfını zayıflatmaya, statüsünü düşürüp önemini azaltmaya ve ulemayı marjinalleştirmeye çalıştığından şüpheleniyordu.[23] Bu uyarıların ve kaygıların İttihatçı yönetimin sona ermesinden sadece birkaç hafta sonra, Anadolu için verilecek mücadelenin başlamasından aylar önce ve Cumhuriyet'in kurulmasından yıllar önce dile getirildiğini vurgulamak lazım. O zamanlar, daha sonra Kemalizm ile özdeşleştirilen laiklik türü hâlâ marjinal bir ideoloji olmuş olabilir ama bu mesele birçok ulema için çoktan ciddi bir kaygı konusu hâline gelmişti. Bu, herhangi etkili bir zümre ya da siyasi parti tarafından belirlenen, açıkça laiklik taraftarı bir gündeme tepki olarak ortaya çıkmış değildi. Tersine, bizatihi ulema, Avrupa'nın laikleşmesi hakkında maruz bırakıldıkları belli bir anlatımın noktalarını birleştiriyordu; burada bahsedilen, Avrupa'nın birçokları tarafından taklit edilecek bir örnek olarak algılandığı ve ilmiye sınıfının muhalifleri tarafından Osmanlı uleması ile Avrupa ülkelerindeki ruhban sınıfları arasında tekrar tekrar analojilerin kurulduğu bir entelektüel iklimdi. Devletin öncü-

21 "Meşihatı Takviye," *Vakit*, 9 Aralık 1918, 2.

22 Mehmed Hamdi, "Dinimiz, Devletimiz," *SR* 15/328, 12 Kânunuevvel 1334 [12 Aralık 1918], 323-329.

23 Bkz. örneğin, Ahmed Şirani, "Din Devletten Tefrik Edilemez," *İ'tisam*, 12 Aralık, 1918, Sadık Albayrak, *Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'e Meşihat Şeriat Tarikat Kavgası* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 1994), I. cilt, 237-239 içinde aynen alıntılamıştır.

lük edeceği, "Avrupa tarzı" laikleşmenin hayaleti ilmiye sınıfının üstünde dolaşıyor ve laikliğin makul bir siyasi gündem ve Cumhuriyet yönetiminde baskın ideoloji hâline gelmesinden yıllar önce Osmanlı ulemasının bakış açılarına ve duruşlarına tesir ediyordu.

Olumsuz Etiketleme: Ruhban Olarak Ulema

Osmanlı uleması ile Hristiyanlıktaki ruhban sınıfı arasında kurulan analojiler, ilmiye sınıfının muhalifleri tarafından imparatorluğun son yılları boyunca sık sık ve etkili bir şekilde devreye sokuluyordu. Bu tür tezleri en sık ve en kuvvetli şekilde seslendirenler Osmanlı devletinin Avrupa-tarzı bir laikleşme sürecinden geçmesini savunanlardı. Bu etiketleme tuttuğu takdirde, uzun bir süredir Hristiyan din adamlarıyla özdeşleştirilen olumsuz nitelikler ulemaya atfedilebilir ve ulemanın da benzer bir toplumsal, siyasi ve kurumsal marjinalleşme sürecinden geçmesi gerektiği açıktan ya da örtülü olarak öne sürülebilirdi. Ne var ki ilmiye sınıfının dindar ve muhafazakâr muhalifleri de Hristiyan ruhban sınıfı ile hiç de övücü olmayan kıyaslamalar yaparak ulemaya sert eleştiriler yöneltmeye başlamıştı. Onların gündemi, resmi laikleşmenin karşısındaydı. Hatta bu eleştirmenler sık sık ilmiye sınıfını, aynen ruhban sınıfının Avrupa'da laikliğin ve dinsizliğin yayılmaya başlamasına neden olması gibi ulemanın kifayetsizliği, aşırı gelenekçiliği ve bencilliği yüzünden farkında olmayarak din karşıtı cepheyi güçlendirmekle suçluyorlardı. Bu tür analojilerin birleşik etkisi, ulemanın Hristiyan ruhbanlarına benzediği şeklindeki olumsuz bir etiketlenmenin, imparatorluğun son yıllarında kamusal söylemde, Batıcılar, milliyetçiler ve kimi muhafazakârlar arasında benzer şekilde oldukça baskın bir hâle gelmesiydi. Mustafa Kemal bu arka plana dayanarak 1923'te şöyle diyordu: "Her şeyden evvel şunu en iptidai bir hakikat-i diniye olarak bilelim ki, bizim dinimizde bir sınıf-ı mahsus yoktur. Ruhbaniyeti reddeden bu din inhisarı kabul etmez. Meselâ ulema, behemehâl tenvir vazifesi ulemaya ait olmadıktan başka, dinimiz de bunu katiyetle meneder."[24] Mustafa Kemal, genel itibariyle İslami kurumlar, uygulamalar ve normlarda reform taleplerini, özel olarak ise ilmiye teşkilatının yetki ve işlevlerinde değişim

24 *Atatürk Konya'da* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986), 30.

taleplerini desteklemek için Osmanlı'nın son dönemlerinde ve daha sonra Cumhuriyet döneminde sık sık başvurulan bir retoriği kullanıyordu.[25]

Ulemanın ruhbanlar olarak karikatürleştirilmesi, II. Meşrutiyet'ten sonra artık her yerde karşılaşılır bir hâle geldi ama bu tür girişimler ilk olarak ihtilalden önceki yıllara rastlar. Abdülhamid döneminin yasal yayınlarında bu tür analojilere karşı yapılan uyarılar, bunların bazı aydın çevrelerinde tedavülde olduğuna işaret etmektedir. Bu yüzden, Ahmed Midhat Efendi 1890'larda, kolayca etki altında kalan genç Osmanlıları "Avrupalılarca Kilise hakkında yazılan şeyleri ulemaya atfetmemeleri" noktasında uyarma gereği hissetmişti. Kendisinin, William Draper'ın *History of the Conflict Between Religion and Science* adlı eserinin şerhli çevirisi bu tür yorumlarla doludur; ancak, bunların derin bir kanâatten mi kaynaklandığı yoksa daha ziyade Ahmed Midhat'ın bu tür tartışmalı bir konu hakkındaki bir kitabı tercüme etme kararına ilişkin muhtemel şüphelere karşı bir kalkan olarak mı kullanıldığı tam olarak açık değildir.[26] Jön Türk hareketinin muhalif yayınlarında daha açık analojilere yer veriliyordu. Ulema, bir defasında "*Türkiye'nin sınıf-ı ruhanisi*" olarak resmedilmiş ve bir bütün olarak, Katolik ruhban sınıfının haddi aşınalarına benzer şekilde kendi konum ve makamlarını suistimal etmekle itham edilmişlerdi.[27] Başka örneklerde, Müslüman toplumlar üstündeki uzun dönemli etkileri ruhban sınıfının Avrupa tarihindeki olumsuz etkileriyle bir tutuluyordu. Bu şekilde, yozlaşmış dini doktrinler ve uygulamaları tesis edip dayatarak ve özgürlüğün ve refahın bilimsel ilerleme vasıtasıyla gelişmesine kasten engel olarak benzer obskürantist roller oynamakla suçlanıyorlardı.[28] Bu tür nitelemeler, bunlara maruz kalan ulema açısından rahatsız edici olsa da, kendilerini bu fikirlerin kamusal söylemde çok marjinal kalmasıyla avutabiliyorlardı.

25 Hüseyin Cahit Yalçın, "Hocalar Saltanatı," *FH* 1, 29 Ekim 1933, 13-15; Osman Nuri Çerman, *Modern Türkiye İçin Din'de Reform* (İstanbul: Tan Matbaası, 1958), 52-53; İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet* (İstanbul: AFA, 1993), 130-131.

26 Ahmed Midhat, *Niza*, 4. cilt, 285-288.

27 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 147, 325 içinde alıntılanmıştır.

28 "Nur ve Zulmet," *Şura-yı Ümmet* 21, 29 Ocak 29, 1903, 2-3; Henry Thomas Buckle, *İngiltere Tarih-i Medeniyeti Medhalinden İspanya Faslı*, içinde çev. Mahir Said (Kahire: Türk Matbaası, H. 1325 [1907]), 3-8 mütercimin önsözü; A.F., "Cehl!" *Terakki* 16 [Şubat 1908], 3-5.

Ne var ki II. Meşrutiyet'ten sonra benzer analojiler ve suçlamalar çok daha büyük bir görünürlük ve aleniyet kazandı. Subay olarak görev yapan ünlü hikâye yazarı Ömer Seyfeddin, 1909'da "sarıklıları" ilerlemenin düşmanı olarak alenen suçluyor ve okuyucularına bu gericilerin hiçbir şansının olmadığına dair güvence vererek şöyle diyordu: "Zaten tarih bize göstermiyor mu ki, hürriyet ve serbestinin her tarzına ancak rahipler karşı gelmiş ve nihayet mağlup olmuşlardır."[29] Ulema, izleyen yıllarda benzer tehditkâr mesajlardan şikâyet etmeyi sürdürdü. Örneğin, 1912'de İstanbul'daki Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin sözcüsü, ulema ile Avrupa'daki ruhban sınıfı arasında kurulan üstü hafif örtülü analojileri şiddetle eleştiriyordu; peşinden, Osmanlı "nur kuvvetleri"ne, Avrupalı meslektaşlarının izinden giderek Osmanlı toplumundaki "kara kuvvetleri" yok etmeleri çağrısı yapıyordu.[30] Bu münferit bir vaka değildi. Aynı yıl içinde bir "*klerikal papaslık*"ın parçası olmak ithamıyla karşılaşan ulema ile ilgili haberler vardı. Hatta kimi ulema şu iddia da bulunuyordu: "Çok sık olarak şu tür korkunç tehditleri [işitmek] zorunda kalıyoruz: 'Fransa, ruhbanları kovdu, sürgün etti, öldürdü ve katletti [ve bu sayede] ilerledi ve potansiyelini gerçekleştirdi. Bizim de kendi ulemamızı katletmek dışında başka hiçbir çaremiz yok.'"[31] Bunlar o zamanının siyasi gerilimlerinden kaynaklanmış aşırı vakalar olabilir. Ancak, belli bir söylem iklimini yansıtıyorlardı ve bunların hem basılı hem sözlü olarak geniş bir alana ulaşması, imparatorluğun son yıllarında gittikçe daha fazla sayıda ulemanın hissettiği bir saldırıya maruz kalma ve kurban olma hissini ağırlaştırıyordu. Kimi ulema "ulemanın ruhani görevliler, ruhani bir sınıf " ya da "ruhani bir liderlik olarak tasvirinin" analitik bir kıymeti olmadığını göstermek için yoğun çaba harcıyordu.[32] Ulema ve Hristiyan ruhban sınıfının, bilhassa ulema İslam için faydalı olurken diğerleri kendi inançla-

29 Tahir Alangu, *Ömer Seyfeddin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı* (İstanbul: May Yayınları, 1968), 138 içinde alıntılanmıştır.

30 Mustafa Safvet, "Kara Kuvvet, Nur Kuvveti," *BH* 6/167, 6 Temmuz 1328 [19 Temmuz 1912], 2942-2945.

31 S., "Meydan Ceridesi'ne," *Meydan* 21, 13 Mart 1328 [26 Mart 1912], 3; Topalzâde, "İntihab Müslümanları," *Meydan* 22, 14 Mart 1328 [27 Mart 1912], 2-3; Kudret, "İttihadcılar İnkasına Vesile-i İbret," *Yeni Meydan* 73, 19 Ağustos 1328 [1 Eylül 1912], 4.

32 *SM* 1/18, 18 Aralık/Kânun-u evvel, 1324 [31 Aralık, 1908], 299-300; Küçük Hamdi, "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye," *BH* 1/22, 16 Şubat, 1324 [1 Mart 1909], 511.

rına zarar verdiği için, konumları ve rolleri bakımından mukayese edilemez olduklarını tekrar tekrar vurguluyorlardı.[33] Buna rağmen, hiç de övücü olmayan analojiler kurulmaya devam etti.

Aslında, ulemanın ruhban benzeri bir zümre olarak olumsuz bir biçimde etiketlenmesi bazı dindar aydınlar ve aktivistler arasında bile rağbet görüyordu. Çoğu kez bir İslamcı olarak anılan Said Halim Paşa, 1918'de, ilmiye sınıfının yozlaşarak bir *"kısm-ı ruhban"*a dönüştüğünü ileri sürüyordu. Bu eski sadrazam, ulemayı sadece kendi şahsi ve kurumsal imtiyazlarına önem vererek, bir bütün hâlinde Müslümanların ilerlemesine mani olmakla suçluyordu.[34] İlmiye teşkilatının benzer görüşlere sahip dindar muhalifleri, ulemanın itirazı hilafına ve ilmiye teşkilatının dağıtılarak yeniden yapılandırılması amacıyla savundukları kapsamlı dini reformları desteklemek için ilmiye sınıfının benimsediği iddia edilen, ruhbanlara has nitelikleri gündeme getiriyorlardı.[35] Dindar eleştirmenler böyle yaparak, her ne kadar mutlaka resmi laikleşmeyi desteklemek amacıyla olmasa da, Osmanlı bürokrasisi ve aydın kesimi içinde ulemanın olumsuz bir şekilde etiketlenmesine fiilen katkıda bulunuyorlardı. Aslında, bazı eleştirmenler "ulemanın ruhban sınıfı olarak" tasvirini bir Avrupa-vari laikleşme gündemine destek olmak için devreye sokuyorlardı; buna karşılık, dindar aydınların eleştirisinin esasını, bu tehlikenin gerçekleşmesini önlemek için ulemanın acil olarak ciddi bir ıslaha girişmesi ihtiyacı belirliyordu.

İslami Aydınlar ve İlmiye

Türk tarih yazımında, geriye dönük olarak çoğu kez *İslamcılar* olarak anılan, ilmiye teşkilatının dindar eleştirmenleri kendi içlerinde muhtelif dini ve ideolojik yönelimleri barındıran bir çeşitliliğe sahip bir gruptu. Bazıları, Osmanlı medreselerinde okutulan geleneksel İslami ilimlerde belli bir düzey eğitim almıştı. Ancak, çoğu böyle bir eğitime sahip değil-

33 Mustafa Sabri Efendi, "İlmiye Büdcesi Münasebetiyle...," *BH* 5/106, 4 Nisan 1327 [17 Nisan 1911], 1959.

34 Hasan Kayalı, "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Hâlim," *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 326.

35 Amit Bein, "A 'Young Turk' Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire," *IJMES* 39 (2007), 611-612.

di. Çoğunluğu itibariyle, yeni tarz okullardan mezun olmuşlar ve devlet bürokrasisi içinde yönetici, öğretmen, hukukçu vesaire olarak istihdam ediliyorlardı. Bazıları, II. Meşrutiyet'ten sonra asıl uğraşları olarak gazeteciliğe başlamıştı. Dolayısıyla, eğitim ve meslek profilleri, ihtilalden sonra Osmanlı entelekteül hayatına egemen olmaya başlayan diğer çoğu kişiden mutlaka farklı değildi. İslami aydınları, entelektüel camiadaki diğer birçok kişiden farklı kılan devletin ve toplumun İslami karakterine olan derin bağlılıklarıydı. Kendi aralarında ideolojik ve siyasi farklılıklar olmakla birlikte, hemen hemen hepsi ilmiye teşkilatını ve kurumlarını, kapsamlı reformlara ihtiyaç duyan, devri geçmiş ortodoksinin kaleleri olarak görüyordu. İhtiyaç duyulan değişimlerin şekli ve hızı noktasında aralarında farklılıklar vardı. Ancak, hepsi, içlerinde birkaç istisna olmakla birlikte bir bütün olarak ulemanın kendi reform gündemlerinin başarısı önünde büyük bir engel olduğu kanâatine sahipti. Avrupa tarzı laikleşmenin muhtemel sakıncalı sonuçlarına ilişkin kendi kaygıları vardı. Buna rağmen, konu hakkındaki coşkuları aynı ölçüde olmamakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun, egemenliğine yönelik tehditleri savuşturabilmesine, teknolojik olarak ileri ve müreffeh bir devlet hâline gelmesine ve dini zayıflama tehlikesinden kurtulabilmesine yardımcı olmak için ulemanın, İslami kurumlar, uygulamalar ve geleneklerde geniş çaplı reformlara duyulan ihtiyacı ister istemez kabul etmek zorunda olduğunu savunuyorlardı.

II. Meşrutiyet'ten önce bu tür eleştirel görüşler, 1870'lerdeki kısa bir dönemi hariç tutarsak ancak yurtdışında alenen dile getirilebilirdi. Yine de bu tür görüşlerin gözden ırakta olgunlaşmaya devam ettiği gerçeği, Abdülhamid'in sansürcü rejiminin kısıtlamalarından uzaktaki Mısır'da gün yüzüne çıkan Osmanlı yayınlarından anlaşılabilir. Örneğin, Mehmed Ârif Bey 1890'larda, ilmiye teşkilatı hakkında sert eleştiriler içeren bir hadis şerhi kitabı yazmıştır. Gençliğinde kısıtlı da olsa medrese eğitimi alan bu tecrübeli Osmanlı bürokratı, hakir gören bir dille "devrimizde İslam uleması olarak bahsedilenlerin hepsi, sanki aynı fabrikada imal edilmiş, aynı okuldan mezun olmuş ve aynı tarzda eğitim almışlar gibi görünüyorlar" diyordu. Yorumlarına, bu alelade insanlara hakiki âlimlermiş gibi saygı duyulamayacağını, zira tek bildiklerinin, yöntemleri ve yorumları İslam

Peygamberi'nin belirlediği yoldan sapmış olsa bile, nakilcilik olduğunu ileri sürerek devam ediyordu. Bu habis kümenin yerine, "günümüzün materyalistlerinin tez ve savlarını tahlil etmelerine ve bilahare onları çürütmelerine ya da dinimize uyarlamalarına yardım edecek [modern] bilimlere vâkıf ulemaya ihtiyacımız" olduğunu öne sürüyordu.[36] Benzer acımasız eleştiriler, 1906'da Mısır'da yayımlanan bir kitapta Ubeydullah Efendi tarafından da dile getiriliyordu. Eski bir medrese öğrencisi, geleceğin mebusu ve ihtilalden sonrasının ünlü vaizi bu renkli şahsiyet, ulemayı iddia edilen dar kafalı, iktidar hırsıyla dolu ve genellikle zararlı tutumları dolayısıyla paylıyordu. Özellikle, ulemanın, Kur'an'ın Arap olmayan Müslümanların ana dillerine tercüme edilmesine karşı çıkmasının üstünde duruyordu. Ulemanın gayesinin, kutsal kitabın yorumu üstündeki tekellerini sürdürmek için Müslümanları cahil bırakmak olduğunu iddia ediyordu.[37] İslami akidelerin, ilmiye sınıfının adi menfaatleri uğruna bu biçimde bencilce tahrif edildiği ve çarpıtıldığı şeklindeki suçlama, ulema muhaliflerinin eleştirilerinin temel bir unsuru hâline geldi. Bu tür yıkıcı eleştiriler Abdülhamid rejiminde alenen ifade edilememesine rağmen, yine de İstanbul ve diğer büyük şehir merkezlerinde özel ortamlarda dile getiriliyordu.[38]

İlmiye sınıfı, 19. yüzyılın sonlarından itibaren İslam dünyasının hemen hemen tüm büyük şehir merkezlerinde dindar muhaliflerin bu tür hiddetli eleştirilerine hedef oluyordu. Osmanlı'daki ulema muhalifleri bu şikâyetlerin pekâlâ farkındaydılar ve çoğu kez bunlardan etkileniyorlardı. Kesin şikâyetler ve önerilen çareler farklılık gösteriyordu ama kendilerini reformcu olarak görenler, ulemanın tahripkâr tutuculuğunu öne çıkarmakta birleşiyorlardı: Ulema ve kurumlarını "Ötekileri, kendilerini tanımladıkları zıtları" olarak resmediyorlardı.[39] Şikâyetlerin listesi uzundu ve çeşitli unsurlar barındırıyordu. Bu liste çoğu kez, ulemanın içtihat ve fıkıh konu-

36 Mehmed Ârif Bey, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi* (Kahire: Matba'at al-Ma'arif, H. 1319 [1901]), 77-79, 244-263.

37 Azmzâde Refik Bey, *Kıvam-ı İslam*, çev. Ubeydullah Efendi (Kahire: yayınevi belirtilmemiş, H. 1324 [1906]), xv-xix, 52-53, 107 ve devamında mütercimin girişi ve notları.

38 Mustafa Sabri Efendi, "Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olan Mesailden: Tesettür-i Nisvan," *BH* 5/110, 2 Mayıs 1327 [15 Mayıs 1911], 2022-2024.

39 Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam* (New York: I. B. Tauris, 2010), 59.

sundaki katılıkları, dini eğitimi ıslah etmekteki isteksizlikleri, kendi yetki ve imtiyazlarını savunmakta aşırıya kaçmaları ve devrin meydan okumalarını kavramak ve onlara etkili bir şekilde yanıt vermek noktasında sergiledikleri dar kafalılık ve yetersizlik üzerinde yoğunlaşıyordu. Bir bütün olarak ulema hakkındaki bu tür özselleştirici tavsifler, içlerinde bazıları eğitimleri itibariyle ulemadan olan reformcu aydınlar ve eylemciler için vazgeçilmez bir esas hâline geldi. Bu kişiler çoğunlukla, Avrupa'nın ilerleme ve modernite kavramlarının İslami kavram ve hassasiyetlerle harmanlanmış şekillerini içeren reform programlarını savunuyorlardı. İslami reformculuğun alenen dile getirilmesi ve savunulması, 1870'lerdeki kısa bir boşluktan sonra Abdülhamid rejimi tarafından büyük oranda engellenmişti. Aynı dönemde İngiliz hâkimiyetindeki Mısır ve Rusya egemenliğindeki Kafkaslar ve Orta Asya ise bu tür fikirlerin geliştirilmesi ve Osmanlı toprakları da dâhil olmak üzere yayılması için oldukça mümbit sahalardı. Muhammed Abduh'un reformcu gündemi, bu anlamda bilhassa etkiliydi; bu da, doğal olarak, kendisini Abdülhamid rejimi sırasında İstanbul'da istenmeyen bir kişi kılıyordu.[40]

İslami reform çabaları 1870'lerden sonra güçlü bir sesle ilk defa II. Meşrutiyet'in ardından tekrar kamuoyunun gündemine geldi. İslami reformcular, başlarda, imparatorluğun hem Türkçe konuşan merkezi topraklarındaki hem de Arapça konuşan çevresindeki toy milliyetçi akımlarla ortak bir davada buluşmuşlardı.[41] Hem İslamcı modernistlerin hem de erken dönem milliyetçilerin söylemlerinde kullandıkları tarih, ilerleme ve bilim algılamaları Avrupa etkisi altında, İslami terimler ve sembolizmle harmanlanmıştı. Her iki grup da çoğu kez, Müslümanların Avrupa karşısındaki güçsüzlüğünden tutun da yaşadıkları ekonomik güçlüklere, iddia konusu cehaletleri ve geri kalmışlıklarına kadar İslam dünyasında teşhis ettikleri hemen her türlü kötülüğü ulemaya atfediyorlardı. Ancak, I Dünya Savaşı'nın arefesine gelindiğinde, iki grubun ideolojik yönelimlerindeki farklılıklar gittikçe daha belirgin bir hâl aldı. Ayrışma noktalarından birisi dinin modern devlet ve toplum içindeki yeriydi. Milliyetçiler dine şu iki

40 Gesink, *Islamic Reform*, 59-88, 165-169, 177-181; A. Holly Shissler, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey* (Londra: I. B. Tauris, 2003), 101-115.

41 David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), 89-103.

seçenekten birini sunan bir yaklaşım benimsiyorlardı: Ya özel inanç ve ibadet şekillerinin sınırları içinde kalacak ya da hayat üzerinde önemsemeye değmez taleplerde bulunan kamusal söylemle sınırlandırılacaktı.[42] Bazı milliyetçilerin "Türklerin hayatında İslam'ın nüfuz etmediği hiçbir unsur ya da kurum yoktur ve İslam haklı olarak Türklerin milli dini olarak adlandırılabilir."[43] şeklindeki teminatları, bu tür vaatlerin, İslam geleneğinden kopma arzusunu gizleyen bir retorikten ibaret olduğunu düşünen, milliyetçiliğin dindar eleştirmenlerinin kaygılarını gidermekte pek işe yaramıyordu. İslamcılar, bu arada, geleneksel ulemaya yönelttikleri tüm tenkitlere rağmen, hâlâ "tarihi İslami geleneğin" geniş sınırları içinde kalmak için her türlü çabayı sergiliyor, bu geleneği değersizleştirmekten ve dini kurumlar, değerler ile uygulamaları marjinalleştirmekten kaçınıyorlardı.[44] İslamcılar ile milliyetçiler arasında ve bu iki grubun kendi içlerindeki farklılıklar zaman içinde belli bir evrim geçirdi ve dönüştü ama aradaki çatlaklar ancak 1912-1913 Balkan Savaşları'ndan sonra görünmeye başladı. Daha öncesi ve bir ölçüde 1920'lerin başlarına kadar giden süre için, çağrışımlarla yüklü *İslamcılar* teriminden ziyade daha az sınırlayıcı olan *İslami aydınlar* terimi, devletin ve toplumun İslami karakterine bağlı ama ilmiye teşkilatına çoğu kez oldukça eleştirel yaklaşan, modern eğitimli, reform yanlısı ama bunlara rağmen muhafazakâr eğilimlerini koruyan bu insanların ideolojik yönelimini daha iyi ifade edebilir.

İslami aydınlar, aslında ulema ve kurumları hakkındaki değerlendirmelerinde çoğu kez oldukça serttiler. Said Hâlim Paşa, "kendi çıkarlarının peşine düşmüş ulemanın ataletinin İslam ümmetine zarar verdiğini"[45] söylediğinde, bu aydınların birçoğunun görüşünü ifade ediyordu. İslami aydınlar, evvela, ulemanın Müslümanların sosyal, ekonomik ve teknolojik ilerleme anlamında geri kalmasına neden olduğu ve bunun da Müslümanların Avrupa sömürgeciliğinin baskılarına karşı koyma kabiliyetini zaafa uğrattığı şeklindeki suçlamaları tekrarlıyorlardı. İkinci olarak, İslami aydınlar, Osmanlı aydın kesimi ve şehirli seçkinler arasında din karşıtı fikirler,

42 Asad, *Formations*, 199.
43 Shissler, *Between*, 171.
44 Asad, *Formations*, 195-199.
45 Kayalı, "Islam," 326.

tutumlar ve pratiklere olan rağbetin artmasının nedeni olarak ilmiye teşkilatının kifayetsizliklerine yaptıkları vurgu ile dikkat çekiyorlardı. Çok saygın bir şair ve dindar bir aydın olan Mehmed Âkif [Ersoy], örneğin, 1910'da karamsar bir şekilde, "Doğrusu bu herifleri dinledikçe gençlerdeki dinsizlik modasını hemen hemen ma'zur göreceğim geliyor." diyordu. Ulemayı dine kötülük etmekle suçlayan Akif, yorumlarını "Eğer dinin ne olduğunu bunlardan öğrenseydim mutlaka İslam'ın en büyük düşmanı olurdum." diyerek sürdürüyordu.[46] Bu tür sert ifadelere çoğu kez, bazı istisnaların varlığına dair şerhler eşlik etse de eleştirilerin genelleyici havası yine de geçerliydi. Eleştirmenlerin mesajının can alıcı noktası, ulema ve kurumlarının, hayatiyetlerini yeniden kazanıp faydalı bir hâle gelebilmeleri için kapsamlı reformlara tabi olmaları gerektiğiydi. Dindar eleştirmenler, tenkitlerinin ilmiye sınıfının imajına kısa vadede zarar verebileceğini ama eğer ciddiye alınırsa, iyi niyetli eleştirilerinin hem ulemanın hem de bir bütün olarak Müslümanların yararına olabileceğini düşünüyorlardı.

Birçok Müslüman aydın, Avrupa emperyalizminin ve ateist etkilerin tecavüzlerine karşı yürüttükleri mücadeleyi, genel anlamda dinde özel olarak ilmiye teşkilatında yapılmasını sarsılmaz bir şekilde savundukları kapsamlı reformlarla dengelemeye çalışıyordu. Filibeli Ahmed Hilmi, popüler gazete yazıları ve kitaplarında bu duruşun sesi oluyordu. Ulemaya ve kurumlarına isnat edilen yetersizlikler hakkında çok sert değerlendirmeler yapmaktan kaçınmıyordu. Ulemanın "bencil ve şekilci taassubu"nu yerden yere vururken ve ulemayı Avrupa'daki "ruhbanların bazı zararlı vasıflarını" benimsemiş "farklı bir içtimai sınıf" olmakla suçlarken, 1911'de şu gözlemde bulunuyordu:

> [Meslek icabı] din tedris edenler, İslam ümmetinin seyrini tarihin ve değişen zamanların akışının tersine çevirmek için asırlardır ellerinden gelen her şeyi yaptılar. ... Ulemanın ekseriyeti hâlâ zaruri ıslahat ve fikirlere karşı çıkma ve direnme zihniyetine sahip. ... Ulemanın ilmi mevcut zamana ve şartlara uyumlu değil. Muasır zihniyet ve ilimden kopuklar ve bunlara muhalefet ediyorlar. Netice

46 *Mehmed Akif Ersoy'un Makaleleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 52.

olarak, Müslümanları şu iki sakat ve fena seçenekten birini kabul etmeye zorluyorlar: tabiatçılığı, şüpheciliği ve dinsiz felsefeleri kabul etmek ya da kendi dinlerinden ve milli hasletlerinden uzaklaşmak veyahut ilim ve irfana karşı bir nefret hissi oluşturmak ve netice olarak cehalette inat.[47]

Filibeli'nin ulaştığı sonuç, reform yanlısı İslami aydınların ve çok az sayıdaki mevcut "münevver" ulemanın, yıkıcı gelenekçiliğin kalelerine karşı verilen mücadelede güçlerini birleştirmeleri gerektiğidir. Ona göre, ulemanın kahir ekseriyetinin obskürantizmi ve boş lafları tamamen bir kenara itilmelidir, zira Müslümanların "bir ruhban sınıfı yoktur ve eğer inançlarına hizmet etmek ya da inançlarının herhangi bir veçhesini tartışmak isterlerse herhangi bir otoriteden müsaade veya icazet almalarına gerek yoktur." Yine ona göre, kurumları eksiksiz bir reformdan geçirilene kadar, ulemanın resmi, devletten icazetli tüm yetkileri elinden alınmalıdır, çünkü dindar Müslümanların "Dini iş ve hususlara karşı ilgisiz kalmak, dini idareyi İsrailiyyat veyahut nakilcilikten başka sermayesi olmayanların eline" bırakmak gibi bir hakları olamaz.[48] Filibeli'nin ifadeleri son derece sertti ama birçok başka İslami aydın onun temel önermelerini paylaşıyordu.

Ulemaya isnat edilen aşırı tutuculuğa yönelik benzer sert eleştiriler, o dönem İslam dünyasının birçok büyük şehir merkezinde dile getiriliyordu. İslami aydınlar hem kendilerini ilmiye sınıfına atfettikleri olumsuz hasletlerin zıddı ile tanımlıyor hem de ulemayı kimi zaman merkezi hükümetin maşası olarak hakir görerek ama hemen her zaman dini ehliyetlerini ve zihnen anakronistik ve yıkıcı geleneklere hapsolmuş olmalarını alay konusu yaparak onlarla çoğu kez dini otorite alanında rekabete girişiyorlardı. Ulemanın otoritesini hedef alan bu tür meydan okumaların etkileri yere ve zamana göre farklılık arz ediyordu. Çoğu durumda, Müslüman toplumlarda dini otoritenin parçalanmasına neden oluyor, dolayısıyla da ulemanın

47 Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam* (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327 [1911]), 2. cilt, 612, 647, 650-659. Uzun alıntılar s. 650-651'den.

48 "İlmiyemizi İ'lâ İçin," *Hikmet*, 24 Kasım, 1910, 4; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, "Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz?", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar* (İstanbul: Rağbet, 1999), 24 içinde yeniden basılmıştır.

statüsünü sadece aydın kesimi içinde değil, kendi geleneksel tabanlarında da karmaşıklaştırıyor ve tartışmaya açıyordu.[49]

İslami Osmanlı aydınları dini hayat ve kurumlarda devlet güdümünde, gerektiğinde cebri yöntemlerle yapılacak reformları destekliyorlardı. Bir taraftan, gerekli reformların hayata geçirilmesi için ulemaya telkinde bulunuyor, diğer taraftan onlara isnat edilen dar görüşlülük, aşırı gelenekçilik ve yıkıcı bencilliğin, ulemanın kapsamlı reformları onaylamasına asla izin vermeyeceği şüphesini taşıyorlardı. Bu nedenle, birçok İslami aydın, ulemanın çoğunluğunun hoşuna gitsin gitmesin, ilmiye teşkilatının kapsamlı bir şekilde yeniden yapılandırılmasında devletin inisiyatif almasını destekliyordu. Bu tür bir eylem planı, II. Meşrutiyet'ten sonra her yerde her zaman savunulur olmuştu.

İlmiye teşkilatında devlet güdümlü reformların uygulamaya konması kaçınılmazdı. 3. ve 4. Bölümlerde tartışılacağı üzere, ilmiye sınıfı ve kurumlarında gerçekleştirilecek devlet güdümlü reformların ne kadar makul ve etkili olacağı imparatorluğun son yıllarında değişen siyasi manzara ve koşullarla doğrudan ilgiliydi. İslami aydınlar çoğunlukla, ulema ve kurumlarının ıslah edildikten sonra, Osmanlı devleti ve toplumundaki merkezi kamusal rollerini oynamaya devam etmeleri gerektiğine inanıyorlardı. İlmiye sınıfına yönelttikleri sert eleştirilerin, ulemanın yetersizliğinin, Avrupa tarzı laikleşme ve dinin zayıflaması süreçlerinin ilerlemesini kolaylaştıracağı korkusuyla, ilmiyenin kendi kendisinden kurtarılması gerektiği inancından kaynakladığını her daim vurgulamak gereği hissediyorlardı. Bu aydınların görüşünce, imparatorluğu kurtarmak, istikbaldeki refahı ile İslami karakterini güvence altına almak iç içe geçmişti ve ilmiye sınıfında, bu sınıfın kurumlarında ve bakış açısında kapsamlı değişiklikler yapmayı zorunlu kılıyordu. Bu önermeler üzerinden bakıldığında, İslami entelektüeller ile ulema arasındaki ilişkiler özü itibariyle çatışmacı değildi. Belli durumlarda, belli konular hakkında, belli koşullarda ilişkiler etkileşim ve işbirliğine dayanan bir hâl de alabiliyordu. Birçok ulema, İslami aydınların savlarına ve emellerine karşı cephe alsa da, bazı reform yanlısı ulema, aydınların bakış açılarını ve gündemlerini paylaşıyordu. Destekçileri tarafından genellikle, kendi meslektaşları arasın-

49 Zaman, *The Ulama*, 179.

da "münevver" ve "terakkiperver" bir azınlık olarak tasvir edilen bu ulema çoğu kez İslami aydınları, reformcu bir öncü rol üstlenme çabaları açısından yararlı müttefikler olarak görüyorlardı – bu öncülük, Müslümanların hakiki çıkarlarına hizmet etmek ve ilmiye sınıfı ile kurumlarının düşen itibarı ve kalitesini kurtarmak çabasındaki bir arayıştı.

Olumlu Etiketleme: Proaktif ve Savunmacı Tutumlar

Her sınıftan ulemanın Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında kaleme aldığı yazılar, ilmiye teşkilatının Osmanlı aydın kesimi ve bürokrasisi içinde düşen itibarıyla ilgili yoğun bir kaygı olduğunu ortaya koymaktadır. İtibar konusu birçok nedenden dolayı, bilhassa da laiklik yanlısı ve din karşıtı fikirlerin toplumun bu etkili kesimlerine nüfuzuyla ilişkilendirildiği için endişe vericiydi. Osmanlı toplumuna yıllarca, Avrupa'da laikleşmeye doğru gidişi, sayı bakımından küçük ama stratejik olarak, kamuoyunu ve devlet politikalarını etkileyebilecek makamlara yerleşmiş bu tür etkili ve iyi konumlardaki grupların başlattığı anlatılmıştı. Bu durum, kendisiyle ilişkilendirilen varsayımlar ve endişeleri dikkate alınca, her sınıftan ulema için gerçekten tehlikeli bir ihtimaldi. Bu tür kaygılar II. Meşrutiyet'ten sonra daha da yoğunlaştı. Ulemadan hiç kimse laikleşmenin kaçınılmaz bir ihtimal olduğunu düşünmüyordu ama potansiyel tehdidin, istisnasız hepsinin Osmanlı bürokrasisi ve aydın kesimi içinde yükselen bir akım olarak gördüğü laiklik yanlısı ve din karşıtı eğilimleri tersine çevirmek için etkili eylemler gerektirecek kadar ciddi olduğunda tümü hemfikirdi. Ayrıca, eğer ulema, devletin ve toplumun İslami karakterini gelecekte muhafaza etmede bir rol oynayacaksa ilmiye teşkilatının olumlu bir etiketlenmeye ihtiyaç duyduğu görüşünü de paylaşıyorlardı. Ancak, bu hedeflere ulaşmak ve zamanın ciddi meydan okumalarına karşı koymak için tam olarak ne yapılması gerektiği hususunda anlaşamıyorlardı.

Ulemanın ilmiye teşkilatının uzun vadeli bekasını güvenceye alma amacı imparatorluğun istikbali ve İslami karakteri hakkındaki kaygılarla birleşiyordu. Çoğunlukla, tüm ulema bu meseleleri birbirine bağlı ve hatta bağımlı görüyordu. Bununla birlikte, bu hedefleri gerçekleştirmek için izlenmesi gereken yol noktasında aralarında bölünmeler vardı. Safları içindeki

ihtilaflar, II. Meşrutiyet'ten sonra keskinleşti ve daha belirgin bir hal aldı. Bu anlaşmazlıklar, imparatorluğun siyasi ve entelektüel hayatının merkezi olan, ulema ve İslami kurumların en fazla yoğunlaştığı İstanbul'da özellikle keskin ve görünürdü. Kimi ulema ilmiye sınıfında, İslami kurumlarda ve dini hayatta radikal reformlar yapılmasını talep eden bir gündemi benimsiyordu. Diğer birçok ulema ise, mevcut kurum ve geleneklerde ancak tedrici, ihtiyatlı ve dikkatle hesap edilmiş değişiklikleri savunan daha muhafazakâr bir yaklaşımı tercih ediyordu. İlk yaklaşım, eğer reformları bizzat ulema sınıfı başlatmayacak olursa, bunun ağır sonuçlarından hem kendileri hem imparatorluk hem de Osmanlı topraklarındaki dini yaşamın zarar göreceğini ileri süren proaktif bir eğilimdi. İkincisi ise, "terakki" ve "ıslahat" adı altında, aziz ve değerli gelenekleri ve kurumları tahrip edebilecek ve dinsiz ya da dinen sapkın toplumsal normlar ve dini uygulamaların yayılmasını aslında kolaylaştıracak aceleci değişikliklerden duyulan kaygıyı yansıtan bir tutumdu. Bu zıt yaklaşımlar, Osmanlı ulemasını gerçek hayatta, birbirinden belirgin hatlarla ayrılmış, açık bir şekilde tanımlanmış, son derece kurumsallaşmış iki kampa bölmemişti. Duruşları ve görüşleri, bir ucunda proaktif ve reform yanlısı eğilimlerin diğer ucunda savunmacı ve aşırı tutucu perspektiflerin olduğu bir yelpazeye yayılmıştı. Bireyler ve gruplar zamanla ve koşulların değişmesiyle birlikte bu yelpaze içinde hareket edebiliyorlardı ve ettiler.

Reform yanlısı duruş, ilmiye sınıfının temel sorunlarının imajdan ziyade özle ilgili olduğu tezini büyük oranda kabul ediyordu. Bu bakış açısına göre, birçok İslami aydın tarafından da açık bir şekilde izah edildiği üzere, ulemanın itibarı, ancak kurumlarında ve bakış açılarında kapsamlı değişiklikler yapıldıktan sonra düzeltilebilir ve uzun vadeli bekası güvence altına alınabilirdi. Buradaki temel önerme, muhatap oldukları eleştirilerin çoğunun haklı olduğuydu. Örneğin, ilmiye teşkilatının zaaflarının genel manada İslam dünyasında sayısız bunalıma özel manada ise din karşıtı görüşlerin ve uygulamaların yayılmasına neden olduğu görüşü, reform yanlısı birçok ulema için içi boş bir iddia değildi. Modern hayatın icaplarının, mevcut gelenekler, yorumlar ve kurumların kapsamlı ve hızlı bir analizini ve devamında ıslahını gerektirdiği tezine muhafazakâr meslektaşlarından daha fazla açıktılar. Bu açıdan, reform yanlısı ulema, hem İslami kurum-

ların hem de ulemanın eğitim ve toplumla ilgili bakış açısının kapsamlı bir şekilde yeniden şekillendirilerek ilmiye sınıfının yeniden ihya edilmesi gerektiğine inanıyordu. İlmiye sınıfının kendi içinden çıkacak eylemleri savunuyorlardı ama bunun gerçekten mümkün olduğundan kuşku duyuyorlardı. Reform yanlısı çok sayıda ulema, daha ıslahatçı birçok Osmanlı için bir ikon olan Muhammed Abduh'la (ö. 1905) aynı fikirdeydi. Abduh, yıllar önce eğer "ulema kendi başına değişmezse, devletin – terakkinin ana faili olarak – onları aşmak zorunda kalacağı" noktasında uyarılarda bulunmuştu. Mısırlı reformcunun, çok sayıda ulemanın "dinin muhafızları kisvesine bürünmüş, cahil taassubun engelleri ve ahmaklığın muhafızları" olduğu[50] ithamı birçok İslami aydında olduğu gibi reform yanlısı ulemada da bir yankı buluyordu. Bu nedenle, isteksiz ve obskürantist aşırı tutucu ulemanın imparatorluğun güçlenmesine ve ilerlemesine daha fazla mani olacağı ve din karşıtı tutumların, normların ve uygulamaların seçkinler arasında yayılmasını kolaylaştıracağı korkusuyla, ilmiye sınıfında ve dini hayatta reformları başlatmak için devletin gücünü seferber etmek istiyorlardı.

Musa Kâzım Efendi (1858-1920), II. Meşrutiyet'ten sonra reform yanlısı ulemanın göstermelik lideri haline geldi. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sadık bir destekçisi olarak Cemiyet'in on yıllık siyasi hâkimiyetinin neredeyse yarısında şeyhülislam olarak görev yaptı. İhtilalden kısa bir süre sonra, ulema ve kurumlarının anlamlı bir yeniden dirilişe ihtiyacı olduğu yönündeki inancını zaten ayrıntılı bir şekilde izah etmişti. Örneğin, Eylül 1909'da medrese öğrencilerine bir konuşma yapmış ve ulemanın, dini otorite olduğu iddiasının geçerliliğini yeniden düşünmenin zorunlu olduğunu vurgulamıştı. İslam kelamının devrin gerisinde kaldığını ve bu yüzden ulemayı din karşıtı fikirlere karşı silahsız bıraktığını iddia ediyordu. "Şimdi biz kalkar da [İslam'ı] hazır bilgilerimizle müdafaaya yeltenirsek gülünç oluruz. Çünkü bilmiyoruz. " diye açıklıyordu durumu. Bu nedenle, dar görüşlülüğün ve "bu hususta taassub"un terk edilmesini ve İslam kelamının zamanın gereklerine göre yenilenmesini ısrarla tavsiye ediyordu.[51]

50 Gesink, *Islamic Reform*, 81, 169.

51 Musa Kâzım Efendi, "Kütüb-i Kelâmiyenın İhtiyacât-ı Asra göre Islâh ve Te'lifi," *Külliyât*, 292-293 içinde yeniden yayımlanmıştır; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1939-1943), 1. cilt, 102-104.

Ulemanın mevcut durumuna ilişkin bu tür küçümseyici bir değerlendirme, ulema saflarındaki reform yanlısı muhaliflerin eleştirilerinin esas bir unsuru hâline geldi. Örneğin, Hâlim Sabit Efendi (Şibay) 1909'un sonlarında *Sırat-ı Müstakim*'de, bir bütün olarak ulemanın liyakati ve itibarı hakkında çok sert eleştiriler içeren bir dizi yazı yazdı. Tatar kökenli bu genç âlim (çoğ. ulema) bu makalelerde, ulemanın kılavuzluk ve otorite noktasında tüm iddiasını kaybettiğini, hatta *avam-ı nas*'dan hiçbir farkının kalmadığını iddia ediyordu. Onları farklı kılan ilim ve ahlâkları değil, yalnızca cüppeleri ve dış görünüşleriydi. Eski otorite ve itibarlarını tekrar kazanabilmelerinin kurumlarının ve zihniyetlerinin tam teşekküllü bir ıslahtan geçmesine bağlı olduğunun üstünde duruyordu. Yüzeysel bir makyaj, ulemayı tümüyle ıslah etmek ve olumlu olarak yeniden etiketlemek için yeterli olamazdı.[52] Bir bütün halinde ulemanın reform yanlısı ulema ve benzer görüşlere sahip İslami aydınlar tarafından bu şekilde yerden yere vurulması aynı hızda devam etti, hatta I. Dünya Savaşı'na doğru giden yıllarda bazı durumlarda daha da şiddetlendi.

Abdülhamid rejimi sırasında kamuoyuna ulaşması engellenen sert değerlendirmeler reform yanlısı muhitlerde bir ana unsur hâline geldi ve İttihatçı yönetim sırasında geniş bir görünürlük ve dolaşım kazandı. Kullandıkları retorik, din karşıtı eğilimlerinden kuşku duyulan Jön Türk aydınları tarafından dile getirilen eleştiriyi kısmen tekrar ediyordu. Ancak, reform yanlısı ulema ve İslami aydınlar, acı sözlerinin kötü bir kastının olmadığını, aksine ilmiye sınıfı açısından iyi niyetli uyanma çağrıları olduğunu vurguluyorlardı. Bir fikir sahibi, 1914'te ulemaya azarlayıcı bir edayla şu retorik soruyla hitap ettiğinde bu duruşu yansıtıyordu: "Camilerimizin kutsal kürsülerinden ne din ne dünya için bir değeri olan vaazlar vermekte ısrar ederek insanımızı camilerden uzaklaştırmaya devam edecek misiniz?"[53] Bu tür aleni çıkışmalardaki maksat, durumun aciliyetini vurgulamak, ulema ve talebeleri arasındaki desteği harekete geçirmek, aleyhtarları utandırarak susturmak ve baştakilere, ilmiye sınıfının, ancak

52 Kazanlı Hâlim Sabit, "Ulema ve Avam," *SM* 2/48, 23 Temmuz 1325 [5 Ağustos 1909], 343; *SM* 2/49, 30 Temmuz 1325 [12 Ağustos 1909), 356-358.

53 Hoca Şir İdris, "Ulema-yı Kiram Hazeratı'na Lozan'dan bir Hitab," *İM*, 27 Şubat 1329 [12 Mart 1914], 91.

reform yanlısı ulema başa getirilip onlara reformları başlatma yetkisi verilirse tekrar canlandırılabileceği ve yararlı olabileceğini göstermekti. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, reform yanlısı muhalifler, ulemayı hedef alarak kendilerini olumsuz niteliklerle "etiketlenmekten" uzak tutmak ve medrese talebelerinin, siyasi otoritelerin, aydınların ve genel manada halkın gözünde ilmiye teşkilatını ıslah edebilecek, ulema ile kurumlarının imajını olumlu bir şekilde yeniden düzeltebilecek ilerici ve yenilikçi görünümlerini teyit etmek istiyorlardı.

Birçok ulema, bilhassa muhafazakâr eğilimleri olanlar, bu kibirli duruşa öfke duyuyor ve önermelerini reddediyordu. Eleştirilerin hem üslubundan hem de ayrım gözetmeyen yapısından oldukça rahatsızdılar. Muhafazakâr ulema, her şeyden önce, meslektaşlarının kullandığı sert retoriğin dolaylı olarak, "din düşmanları" taraftan yayılan fikirleri yüceltmesi ve meşrulaştırmasından endişe ediyorlardı. Ayrıca, dini otorite, fıkhi gelenekler, İslami eğitim, toplumsal değerler ve ahlâk vesaire gibi önemli ve ciddi mevzularda aynı fikirde değillerdi. Bu konuları ileriki bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Şimdilik, muhafazakâr ulemanın kendilerini kutsal İslami geleneklerin sarsılmaz savunucuları olarak görürken, reform yanlısı muhalifleri hakkındaki algılarının, onları Osmanlı seçkinleri içindeki din karşıtı güçlerin "faydalı ahmaklar"ı olarak görmeye yakın olduğunu söylemekle yetinelim. Reform yanlıları, en iyi ihtimalle, gerek ilericilikleri kendinden menkul Osmanlıların gerekse Avrupalıların propagandası ve her türlü meşum baskı ve etkisi sonucu yönlerini kaybetmiş, kolay tesir altında kalan kişiler olarak algılanıyorlardı. En kötü ihtimalde ise bazıları, ulema ve Osmanlı topraklarındaki dini hayat açısından yeis ve karamsarlık anlamına gelen Avrupa tarzı laikleşme gündemine hizmet eden ilkesiz işbirlikçiler olarak nefreti üzerlerine çekiyorlardı. Bu, muhafazakâr ulemanın genel manada devlette özel manada İslami kurumlarda her türlü değişim ya da reforma karşı oldukları anlamına gelmez. Aksine, ilmiye teşkilatının itibar ve liyakatini özür dileyici olmayan bir üslûpla savunan ve merkezi hükümet tarafından yürütülecek ya da dayatılacak reformlar yerine, yalnızca, ulemanın nezaret edeceği tedrici ve sınırlı reformlara destek veren ihtiyatlı bir duruş benimsiyorlardı.

Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), II. Meşrutiyet'ten sonra savunmacı-eğilimli ulemanın sözde lideri haline geldi. O ve benzer görüşteki ulema İstanbul'daki *Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye*'ye ve yeni cemiyetin yayın organı *Beyan'ül-Hak*'ın yayın çizgisine hâkim oldular. Mustafa Sabri, derginin başyazarı, Meclis-i Mebusan'ın bir üyesi ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra şeyhülislam olarak görev yapmıştır. Destekçileriyle birlikte, bu nüfuz ve iktidar konumlarından istifade ederek, gündemlerinin ana konularından biri olan ilmiye sınıfına atfedilen olumsuz sıfatlara karşı mücadele verdiler. Bir bütün olarak ulemaya yönelik *geri kalmışlık, taassup, dar görüşlülük* gibi yakıştırmaların ister din karşıtı fikir sahiplerinden isterse İslami aydınlar ve reform yanlısı ulemadan gelsin haksız ve çok zararlı bir etiketleme olduğunu sık sık vurguluyorlardı. Mustafa Sabri Efendi, aslında II. Meşrutiyet'ten kısa bir süre sonra reform yanlısı ulemayı, "dini yok etmek için ulemayı karalayanların" yönlendirdiği "düşman bir elin haince din-i İslam'a uzandığı" hususunda uyarmıştı. Ulemaya yönelik itibarsızlaştırma çabalarının ve vahşice suçlamaların, dini marjinalleştirmek ve en sonunda tamamen yok etmek için aşama aşama yürütülen gizli bir planın parçası olarak gündeme getirildiği hususunda onları ikaz ediyordu. Bu sebeple, herhangi bir dini reform önerisine karşı uyanık olunmasını tavsiye ediyor ve ulemayla kurumları hakkında yayılan yanlış ve abartılı bilgilerle yalanların kuvvetle reddedilmesini telkin ediyordu.[54]

Mustafa Sabri ve aynı fikirdeki muhafazakâr ulema ısrarla, ilmiye sınıfına yapılan saldırıların aşırı ve haksız olduğunu vurguluyorlardı. İslami kurumların da düzeltilmesi gereken kusurları olduğu kabul ediyorlar ama buna rağmen medrese mezunlarının hâlâ dini yorumlayacak en ehil ve güvenilir insanlar olduklarının altını çiziyorlardı. Geleneksel dini eğitimde hiçbir altyapısı bulunmayan, "ulemadan olmayanlar"ın (layman) İslami metinleri ve gelenekleri doğru ve anlamlı bir şekilde yorumlayacak

54 Mustafa Sabri Efendi, "Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâil," *BH* 1/3, 6 Ekim 1324 [19 Ekim 1908], 8-11, *BH* 1/5, 20 Teşrinievvel 1324 [2 Kasım 1908], 92; ve *BH* 1/8, 10 Teşrinisani 1324 [23 Kasım 1908], 155; Mustafa Sabri Efendi, "Kurban Paraları ve Donanma İanesi," *BH* 4/91, 20 Kânunuevvel 1326 [2 Ocak 1911], 1717; Mustafa Sabri Efendi, "İlmiye Büdcesi Münasebetiyle (Cenâb-ı Hak İlmi Sarıklılardan aldı Feslilere Verdi)," *BH* 5/106, 4 Nisan 1327 [17 Nisan 1911], 1959; Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994 [ilk b. 1919]), 17-33.

ehliyete sahip olduklarını kabul etmiyorlardı. Aslında, Mustafa Sabri Efendi *kelam*'da yeterli ilim tahsil etmemiş, İslam felsefesinde (*hikmet*) uzmanlığı olmayan ve *mantık* ile diğer zaruri İslami ilimlerin eğitimini almamış insanların yorumlama ehliyeti iddiasında bulanacak kadar cüretkâr olmalarını haddini bilmezlik olarak görüyordu. Ne var ki bu iddialı suni âlimler ise bu gerçeklerle yüz yüze geldiklerinde, ulemanın, "İslam'ın kanunlarını bir ruhban sınıfı olarak uygulamak" için kendilerini susturmak istediğini öne sürüyorlardı. Mustafa Sabri "ulemaya bu denli bir güvensizliğin ancak külli bir akılsızlığın ürünü olabileceği" hususunda ısrar ediyordu. Bu nedenle, reform yanlısı ulemanın benimsediği "öz eleştiri" üslubunu reddediyor ve meslektaşlarına uzmanlıkları, kurumları ve gelenekleri ile iftihar etmelerini ve ilmiye sınıfını ayrım gözetmeden hedef alan saldırıları kabullenmeye razı olmamalarını tembih ediyordu.[55]

Dolayısıyla, ilmiye sınıfının ve kurumlarının kaderleriyle devlet ve toplum içindeki yerlerine dair geniş çaplı bir mücadele için sahne hazırdı. Kamusal tartışmalar ve ulema içindeki siyasi manevralar Osmanlı İmparatorluğu için kuşkusuz yeni bir şey değildi. Ancak, bağlam yeniydi ve risk büyüktü. Zira bekasına yönelik gittikçe daha fazla tehdit belirmeye başlasa da ve tartışmanın tüm taraflarının zihnini, laikleşme ile dini zayıflama arasında var olduğu iddia edilen Avrupa kaynaklı paradigmanın oluşturduğu tehdit meşgûl etse de, Osmanlı İmparatorluğu ayakta kalan son bağımsız Müslüman güçlerden biriydi.

55 Bkz. örneğin, Mustafa Sabri Efendi, "Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olan Mesailden: Talâk," *BH* 2/27, 23 Mart 1325 [5 Nisan 1909], 628-629.

Üçüncü Bölüm

REFORMA FARKLI BAKIŞLAR

İkinci Meşrutiyet Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal, iktisadi ve siyasi hayatının birçok veçhesinde değişim için yeni kulvarlar açtı. 1918'e kadar hâkim siyasi güç konumundaki İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC), hükümet ve devlet bürokratlarına geniş çaplı reformların failleri olarak büyük bir rol yükledi. Cemiyet'in devlet merkezli idari, eğitimsel ve toplumsal değişim vizyonu, reform yanlısı ulemaya oldukça cazip görünüyordu, zira birçoğu kendi gündemlerinin İttihatçıların programıyla pekâlâ uyuşacağını düşünüyorlardı. Gizli bir muhalefet örgütüyken hâkim güç haline gelen Cemiyet, kendisini Abdülhamid rejimine isnat edilen atalete taban taban zıt ilerici ve dönüşümcü bir güç olarak konumlandırıyordu. Birçok reform yanlısı ulema, dini hayat ve kurumlarda cesur, kapsamlı ve hızlı ıslahatlar için yürüttükleri kampanyaya İttihatçıların hayati önemde bir katkı sunabileceklerine inanıyordu. Savunmacı bir eğilime sahip ulema da, her ne kadar değişimin kapsamı ve hızına ilişkin olarak çok daha ihtiyatlı bir tutumları olsa da, ilk başlarda en azından söylem düzeyinde reform gündemine oldukça sıcak bakıyordu. Reform yanlısı kamp, ulemayı değişimin failleri olarak yeniden tanımlamak isterken daha muhafazakâr meslektaşları kendi rollerini esas olarak geleneğin muhafızlığı olarak görüyorlardı. Bu zıt görüşler, ilmiye sınıfının ve kurumlarının geleceğine dair uzun yıllar süren bir mücadeleye dönüştü. Kamuoyu mahkemesi ile siyasi arena, dini kurumların, değerlerin ve uygulamaların Osmanlı topraklardaki geleceği için iki tarafın verdiği savaşın başlıca meydanları hâline geldi.

Yazılı basın yayın araçları, her kanaatten ulema tarafından kendi görüşlerini yaymak ve halkın desteğini harekete geçirmek için geniş bir şekilde kullanılıyordu. Yeni dergiler çıkarılıyor, günlük basın için makaleler yazılıyor, düzinelerce kitap ve risale yayımlanıyordu. Abdülhamid rejiminin sansürcülüğünün 1908'de ortadan kalkmasını izleyen nispi özgürleşme daha önce kamusal alana çıkması engellenen ihtilaflı konular hakkında heyecanlı tartışmalara imkân sağladı. Dini akideler ve uygulamalar ile İslami kurumların geleceği son derece hararetli tartışmalara konu oluyordu. Hızla

serpilmeye başlayan basın, tüm taraflar için camiler, medreseler ve sosyal toplantılardaki sözlü iletişim biçimlerinin ulaştığı sınırların ötesinde yeni kitlelere ulaşma imkânı sağlıyordu. Uzmanlar ve eylemciler, kamuoyunu etkilemek, siyasi arenada nüfuz elde etmek ve ilmiye teşkilatı içinde güç kazanmak için yarışıyorlardı.

Osmanlı İmparatorluğu, ilmiye sınıfı ile devlet arasındaki bağlar bakımından uzun bir geleneğe sahipti. Osmanlı hükümetleri silsilesi, önceki gelenekleri takip ederek, 19. yüzyılın başlarından itibaren dini kurumların idaresini merkezileştirme ve dinin devlet onaylı yorumlarını yaygınlaştırma gayreti içinde oldular. Bu çabalar ancak kısmen başarılı oldu ama İttihatçı hükümetler yine de, bilhassa çevreden ve sınır bölgelerinden ziyade imparatorluğun merkezini teşkil eden Anadolu ve Balkanlarda daha yoğun olmak üzere, benzer siyasetler izlemeyi sürdürdüler. İstanbul'daki gerek reform yanlısı ulema gerekse savunmacı eğilimli meslektaşları, dini yaşantıyı hemen hemen tamamen devletleştirmeyi hedefleyen devlet merkezli bu politikalara ilke olarak karşı değildiler. Hiziplerden hiçbiri, gerçek anlamıyla dini çoğulculuğu ya da dini kurumların özelleştirilmesini savunmuyordu. Bunlardan kimileri, en fazla, ulemaya devlet denetimi altında ilmiye sınıfı ve teşkilatı üzerinde önemli bir ölçüde özerklik tanınması gerektiğine inanıyordu.

Oynanan oyun büyüktü ve rakip hizipler bilahare ilmiye teşkilatının kontrolü için amansız bir savaşa girdiler. Hizipler arasındaki hatlar oldukça güçlü olsa da yine de tamamen sabit değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nun istikrarsız durumunda meydana gelen değişimler ve dın karşıtı etkilerin nüfuzuyla ilgili abartılı kaygılar zaman içinde saflaşmalarda bazı değişikliklere yol açtı. İhtilalden sonraki ilk yıllar ateşli tartışmalara tanıklık etti ama ilmiye sınıfında, kurumlarında ya da dini yaşantının herhangi bir veçhesinde kayda değer çok az değişim yaşandı. Reformların hızı çok yavaştı ve kapsamı sınırlıydı. Kilitlenme, ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti I. Dünya Savaşı'nın arifesinde iktidarını pekiştirince açıldı. Siyasi arenadaki gelişmeler ve karışıklıkların, reform yanlısı ulema ile muhafazakâr meslektaşları arasındaki güç ve nüfuz mücadelesinin akıbeti açısından gerçekten de çarpıcı etkileri oldu.

1914'e kadar, ilmiye teşkilatında veya herhangi bir İslami kurumda kapsamlı hiçbir reform hayata geçirilmedi. Yine de, eski kamusal tartışmalar, 1913'den önce bazı gözlemcilerin algıladığı gibi boş laflardan ibaret değildi. Zira bu tartışmalar ilmiye sınıfı içindeki tutumların şekillenmesine yardımcı oldu ve bunun uzun vadeli etkileri oldu. Her ne kadar ulemadan hiçbir kimse kamuoyu önünde "ıslahatlar"a karşı çıkmasa da, ulema, bu reformların ne gerektirebileceği ve daha genel olarak, yeni siyasi koşullarda benimsemeleri gereken duruş hakkında hiçbir şekilde fikir birliği içinde değildi.

1908 yılına ait, görünüşte küçük bir semantik tartışma, bize ilmiye sınıfı içindeki farklı eğilimlerin ilk örneklerinden birini sunmaktadır. Tartışma Mustafa Sabri Efendi'nin, İstanbul'da yeni kurulmuş olan Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin yayın organında yayımlanan bir yazısı ile başladı. Mustafa Sabri, yazıda devletin yeni kurulan yasama organını adlandırmak için yaygın olarak *Kuvve-i Teşriiye* teriminin kullanılmasına itiraz ediyordu. Parlamentonun, etimolojik olarak şeriat kelimesine (Her iki kelime de Arapça *şın, ra, 'ayn* kökünden gelmektedir.) yakın olduğunu iddia ettiği bir kelime ile adlandırılmamasını gerektiğini söylüyordu. Meclisin devlet yasaları çıkarmak dışında başka bir şeyle meşgul olmadığına dair tüm muhtemel kuşkuları ortadan kaldırmak için başka terimlerin kullanılabileceğini öne sürüyordu. Hatta terim seçiminin masum olmadığını, aksine İslam şeriatına karşı saygısızlığı yansıttığı ve belki de şeriatın ve onun ehliyetli yorumcuları olan ulemanın altını kazmaya dönük uzun süreli bir kampanyanın bir parçası olduğu imasında bulunuyordu. Bu nedenle, parlamentonun yasalarının herhangi bir şekilde, Allah'ın kanunları olan şeriatla kıyaslanabileceği şeklinde herhangi bir yanılgıyı önlemek için ihtiyati tedbirlerin alınmasını istiyordu.[1] İtiraz ve dayandığı önermeler, zamanın en önemli reform yanlısı dergisi *Sırat-ı Müstakim*'de yayımlanan bir yazı ile hemen tartışmaya açılıyor ve derhal reddediliyordu. Azarlayıcı bir üslup taşıyan bu yazı, selâtin camilerinden Ayasofya Camii'nin kürsü şeyhi Manastırlı İsmail Hakkı tara-

1 Mustafa Sabri Efendi, "Edeb-i Tahrir," *BH* 1/15, 29 Kânunuevvel 1324 [11 Ocak 1909], 327; Mustafa Sabri Efendi "Cevabım," *BH* 1/17, 12 Kânunusani 1324 [25 Ocak 1909], 382-384. Ayrıca bkz., Mustafa Sabri Efendi, Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olan Mesâilden," *BH* 1/3, 6 Teşrinievvel 1324 [19 Ekim 1908], 8-9.

fından kaleme alınmıştı. Kendisi hiçbir şekilde radikal bir ıslahatçı olmasa da, reform yanlısı ulema ile ilişkilendiriliyordu. Mustafa Sabri'nin aşırı bir tepki verdiğini söylüyordu, zira kelime seçimindeki tek maksat yeni bir kavramı aşina bir kelime kullanarak açıklığa kavuşturmaktı. Ona göre, ne kafa karışıklığı ne de aşırı savunmacı olmak için bir neden yokken, yeni meşruti düzene talep ettiği güveni duymak içinse her türlü neden mevcuttu.[2]

İstanbul'daki bu semantik tartışma, belli bir ölçüde, o zamanlar siyasi bir karmaşanın ortasında olan İran'da cereyan eden çok daha çarpıcı bir münakaşayı aksettiriyordu. Bir yıl önce meşrutiyet hareketine destek veren ve hareketin anayasayı ilan etmesine ve meclis seçimlerini yapmasına yardım eden muhafazakâr Şii ulema 1907'ye gelindiğinde artık Şeriat'ın meclisin yasama yetkisinin üstünde olduğunu temin edecek değişiklikler talep ediyordu. Bu, uygulamada, üst düzey ulemaya, kutsal İslam şeriatına aykırı addettikleri her türlü yasa üstünde veto yetkileri tanınması anlamına geliyordu. O zaman birçok başka konu hakkında aralarında derin bölünmeler olmasına rağmen, üst düzey ulemanın tamamı bu talebi destekliyordu. Bilahare, meclis üst düzey ulemadan oluşan ve bu kişilerin İslam şeriatına aykırı gördükleri her türlü yasayı feshetme yetkisi ile donatan bir konseyin kurulmasını öngören ek bir kanunu onayladı. Konsey o zaman kurulmadı. Yine de, konu etrafında kamuoyunda cereyan eden tartışmalar ve ulemanın tavrı lehine çıkan netice, temsili meclis sisteminin muhtemel etkilerine dair İranlı birçok ulema arasında var olan rahatsızlığı ve kaygıları ortaya çıkardı.[3] İran Meşrutiyet İnkılabı'nın başarısı ve karşılaştığı engeller, II. Meşrutiyet'ten önce Osmanlı muhalefet eylemcileri tarafından yakından takip ediliyordu ve ihtilalden sonra, aşırı muhafazakâr yayınlar da dahil İstanbul basını tarafından olaya geniş bir yer verildi.[4]

2 Manastırlı İsmail Hakkı, "Kuvve-i Teşriiye," *BH* 1/17, 12 Kânunusani 1324 [25 Ocak 1909], 381-382.

3 Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911* (New York: Columbia University Press, 1996), 89-115.

4 Nader Sohrabi, "Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew About Other Revolutions and Why It Mattered," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002), 45-79; Palmira Brummett, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911* (Albany, NY: SUNY Press, 2000), 91-110; Faruk Bilici, "L'Iran dans deux journaux ottomans: Beyan ül-hak et Tanin (1908-1912)," Thierry Zarcone ve Fariba Zarinebaf, ed., *Les Iraniens d'Istanbul* içinde (Paris: Institut français de recherches en Iran, 1993), 61-74.

Mustafa Sabri Efendi ile Manastırlı İsmail Hakkı arasındaki tartışma, meşruti bir rejimde şeriat ve ulemanın rolüne ilişkin kaygıları yansıtıyordu. Bu görünüşte önemsiz tartışma, birkaç yazıya daha konu oldu ve zamanla gündemden düştü. Mustafa Sabri'nin itirazlarına rağmen, *Kuvve-i Teşriiye* tabiri, devletin yasama organını anlatmak için kullanılmaya devam etti, hatta Cumhuriyet'ten sonraki ilk anayasaya da girdi.[5] Ancak, bu iki âlim arasında cereyan eden tartışma gelecekte olacakların habercisiydi. Onlar, ulema arasında daha önemli tartışmalardan aşina olacağımız birbirinin antitezi konumundaki iki tutumu sergiliyorlardı. Mustafa Sabri, "Avrupa-tarzı" mütecaviz bir laikleşmeden duyulan korkuları teyit eden her türlü yeniliğe karşı endişeli ve şüpheci bir yaklaşımı temsil ediyordu. Yeni siyasi düzeni desteklemesine rağmen, bu savunmacı ruh hali, meşrutiyet rejiminin ilk günlerinde yazdığı yazılarda açıkça görülmekteydi. Bu tutumun aksine, reform yanlısı ulema yeni siyasi düzene esas itibariyle, kötü şeylerin habercisi ve riskli bir durum olarak değil, kendi gündemleri için sunduğu yeni ve heyecan verici fırsatlar açısından bakıyordu. Bu, siyaseten, ilk grubun ya İttihatçılara karşı fazlasıyla ihtiyatlı ya da tümüyle muhalif olduğu anlamına gelirken, ikinci grubun çoğu kez daha destekleyici ve işbirliğine daha açık olduğuna işaret ediyordu.

İlmiye sınıfı içinde meydana gelen daha ciddi ihtilaflar bu farklılıkları kısa bir süre sonra iyice keskinleştirdi. Örneğin, 1909'da Mecelle'yi genişletmeyi amaçlayan bir girişim, ulema arasındaki tartışmaların başlıca nedenlerinden biri hâline geldi. Hanefi fıkhı üzerine bina edilen Mecelle, 1870'lerde yürürlüğe konmuştu. Mecelle, tüm imparatorluk çapında uygulanacak, şeriat temelli tek ve standart bir medeni kanun olarak tasarlanmıştı ama proje tamamlanmamış ve bu yüzden bir medeni kanunun tüm veçhelerini kapsamıyordu.[6] Bir zamanlar mükemmel bir reform projesi örneği olarak mütalaa edilen Mecelle'nin, 1909'da, hukuk sisteminin Avrupalı modellere göre reformuna yönelik girişimleri akamete uğratmak için genişletilmesini destekleyenler muhafazakâr ûlemaydı. Bu nedenle,

5 *Teşkilat-ı Esasiye Kanunu* (Ankara: Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1926),-3.

6 Deringil, *The Well-Protected*, 50; Brinkley Messick, *The Calligraphic State* (Berkeley: University of California Press, 1993), 54-58; Osman Kaşıkçı, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle* (İstanbul: Osmanlı Araştırma Vakfı Yayınları, 1997).

Mecelle'nin genişletilmesine dönük çalışmaların tekrar başlatılması için Meclis-i Mebusan'da bir yasa girişimi başlattılar. Mustafa Sabri ve onunla aynı görüşleri paylaşan ulema kökenli mebuslar, İttihatçı liderliğe danışmadan Mecelle'nin yeni bölümlerini hazırlamak için Şeyhülislam'ın himayesinde, ulemadan oluşan bir komisyon kurulması için bir yasa teklifi hazırladılar. Ayrıca, basındaki yayınlarla ve İstanbul çarşılarındaki siyasi propaganda faaliyetleriyle girişime kamuoyunun desteğini kazandırmak için harekete geçtiler.

Yasa girişimini başlatanlar reform yanlısı ulemanın da tasarıyı destekleyeceğini ummuş olabilirler. Eğer gerçekten öyle idiyse, çok geçmeden hayal kırıklığına uğrayacaklardı. Proje, ulema için ortak bir dava hâline gelmekten daha çok aralarındaki gittikçe genişleyen çatlağı ortaya çıkardı. Aslında, önde gelen reformcu ulema inisiyatife gayet açık bir şekilde karşı çıktı. Bu, girişime mutlak manada karşı oldukları anlamına gelmiyordu ama tasarının zamanlamasının ve girişimi başlatanların art niyetlerinin, çıkarılacak yasanın sahip olabileceği tüm avantajları baltaladığını iddia ediyorlardı.[7] Örneğin, Hâlim Sabit Efendi konu hakkındaki iki yazısında, inisiyatifin arkasındakilerin Mecelle'yi tamamlama görevini, gerekli derin ilimden yoksun ve içinde bulunulan çağın şartlarına vâkıf olmayan ulemanın eline bırakmak istediğini izah ediyordu. Bunun, arzulananın tersi istikametinde sonuçlar doğuracağını ileri sürüyordu. Bunun yerine, böylesi bir girişim, dini eğitim alanında yapılacak kapsamlı reformlar aydın ve ehliyetli ulema yetiştirene kadar ertelenmek zorundaydı.[8]

Yasa girişimi, 1909'un başında umut verici bir başlangıç yapmıştı ama yılın sonuna gelmeden tam bir fiyasko ile sonuçlandı. Aynı yılın Şubat ve Mart ayları içinde üç ayrı zamanda, Meclis çoğunluğu tasarıya destek verdi. Aynı anda Meşihat'te tasarının gerçekleşmesi için bazı hazırlık çalış-

7 Mardinizâde Ebül'ula, "Şeriat'a Hizmet: Mecelle Cemiyeti," *SM* 3/55, 10 Eylül 1325 [23 Eylül 1909]. 42-44. Ebül'ulâ Mardin, 1916'da, Meşihat-ı İslamiye müsteşarı iken, Mecelle'yi genişletmek için bizzat girişimde bulunmuş ama başarısız olmuştur. Yıllar sonra, Mecelle ve tarihi hakkında kapsamlı ve değerli bir çalışma yayımlamıştır. Bkz. *İMMA-S.A.* (60), no. 189; Ebül'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (İstanbul: Hukuk Fakültesi Yayınları, 1946).

8 Hâlim Sabit, "Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-ı Acizane," *SM* 2/33, 26 Mart 1325 [8 Nisan 1909], 102-106, ile 2/35, 22 Nisan 1325 [5 Mayıs 1909], 131-133; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2001), 199-205.

maları yapılıyordu. Bununla birlikte İttihatçı liderlik tasarıya karşı çıkıyordu. Zamana oynayan Meclis-i Mebusan Reisi tasarının nihai onayını yılın sonundaki bütçe tartışmalarının sonrasına erteledi. O vakit geldiğinde, İttihatçı liderlik, Avrupalı hukukçu ve ünlü şarkiyatçı Kont Leon Ostrorog'un Adliye Nezareti'nde özel müşavir olarak istihdam edilmesi işini çoktan halletmişti. Ostrorog'a "Osmanlı medeni kanununu Avrupa'daki medeni kanunlarla uyumlu hale getirme" vazifesi verilmişti.[9] Mustafa Sabri ve Mecelle girişiminin diğer destekçileri, hukuk sisteminin ıslah edilmesi görevinin yabancılara değil Müslüman âlimlere verilmesi gerektiğini güçlü bir şekilde savunarak Ostrorog'un atanmasına karşı çıktılar. İtirazları dikkate alınmadı. Üstelik Mecelle girişiminin nihayet Meclis-i Mebusan'da görüşülmesi için bir takvim belirlendiği zaman, İttihatçı liderlik usule ilişkin gerekçelerle görüşmenin belirsiz bir tarihe ertelenmesini sağladı.[10] Mecelle girişimini destekleyen ulema, kamuoyu desteğini harekete geçirmek için bir kez daha çabaladı, ancak kendi arkadaşlarının tamamını dahi ikna edemediler ve girişim asla bir sonuça ulaşamadı.[11]

Mecelle girişiminin başarısızlığı, muhafazakâr ulemanın, önleyici gündemlerini ilerletme çabalarının da başarısızlığa uğradığının altını çiziyordu. Bilahare, 1909'un sonundan itibaren Mustafa Sabri Efendi ve aynı görüşteki ulema tamamen savunmacı bir hareket tarzı benimsediler. Bu kanadın gerilemesi ve yeni vaziyet alışları tam da reform yanlısı ulemanın yeni güç ve nüfuz konumları elde ettikleri döneme denk düşmekteydi. İlmiye sınıfı içindeki güç dengesi, İttihatçıların desteği sayesinde yavaş yavaş reform yanlısı cephenin lehine değişiyordu. Bu eğilim, Musa Kâzım Efendi'nin 1910'da şeyhülislam olarak atanmasıyla hayati bir dönüm noktasına ulaşmış gibi görünüyordu. Reform yanlısı duruşla en çok özdeşleştiri-

9 Feroz Ahmad, *The Young Turks* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1969), 63.

10 *TV* 127, 6 Şubat 1324 [19 Şubat 1909], 11; *TV* 137, 16 Şubat 1324 [1 Mart 1909], 9; *TV* 160, 11 Mart 1325 [24 Mart 1909], 9-10; *TV* 266, 26 Haziran 1325 [9 Temmuz 1909], 17; *TV* 358, 7 Teşrinievvel 1325 [20 Ekim 1909], 3-6; *TV* 314, 14 Ağustos 1325 [27 Ağustos 1909], 1-5; "Müteferrika," *BH* 1/22, 16 Şubat 1324 [1 Mart 1909], 519; "Mecelle Hey'eti," *YTE*, 24 Haziran 1909, 3.

11 "Mecelle Cemiyeti Hakkında Hükümetten Vârid Olan Kanun Lâyihasının Ta'diline Dair Encümen-i İlmiye Mazbatası," *BH* 2/41, 24 Ağustos 1324 [6 Eylül 1909), 917-919; Küçük Hamdi, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa," *BH* 2/48, 8 Şubat 1325 [21 Şubat 1910], 1024-1026 ile bundan sonraki üç sayıda devam etmiştir.

len kişi, artık ilmiye teşkilatının başındaydı. Ataması, destekçileri arasında yeni umut ve beklentilere yol açarken, ilmiye sınıfının daha muhafazakâr çevrelerinde endişe ve tedirginlikle karşılandı. Yeni şeyhülislamın farmason olduğu yönündeki söylentiler, hakkındaki kuşkuları daha da artırıyordu. Bu nedenle savunmacı eğilimli ulema, destekleyebileceği veyahut uygulamaya çalışabileceği herhangi kapsamlı bir reforma engel olmaya kararlı bir şekilde, yaptıklarını yakından takip ediyordu.[12]

Musa Kâzım Efendi ve destekçileri, ilmiyede geniş çaplı kurumsal reformlar yapılmasını savunuyorlardı. Bu amaca mebni olarak, Şeyhülislam, başında bulunduğu makamın idari, hukuki ve eğitimle ilgili fonksiyonlarında yapılması gerekli değişiklikler için özel teklifler hazırlamak üzere birkaç tane komisyon kurdu.[13] Bu arada, muhafazakâr muhalifleri bu komisyonların teklif edeceği hemen hemen tüm önerileri engellemek için derhal harekete geçtiler. Sürekli ihtilaf konularından biri, muhaliflerin, "ıslahatlar"ın ideolojik rakiplerin nüfuz makamlarından tasfiye edilmesi için çoğunlukla bir kılıf olduğu yönündeki suçlamalarıydı. Bir diğer anlaşmazlık konusu önerilen reformların hızıydı. Muhafazakârlar, yerleşik usûl ve geleneklerde sadece tedrici ve kademeli değişiklikler yapılmasını istiyorlardı. Örneğin, 1911'de Bab-ı Meşihat, İstanbul'da medrese müderrisi olmak isteyen adayların girdiği sözlü ruûs imtihanına yazılı bir bir kısmın da eklenmesine karar vermişti. Muhafazakârlar bu değişikliğe esası itibariyle karşı değillerdi, ancak yeni sınav şeklinin derhal uygulanamayacağını, aylar değil yıllar içinde oldukça yavaş bir şekilde uygulamaya sokulması gerektiği hususunda ısrar ediyorlardı. Mustafa Sabri Efendi ve destekçileri, bu olayı Meşihat'teki üst düzey yetkililerin ehliyet ve liyakatlerini sorgulamak için bir fırsat olarak değerlendirdiler ve onları beceriksizlikle suçladılar.[14] 1911'in sonundan 1913'e kadar devam eden istikrarsız siyasi koşullar bağlamında süren bu didişme

12 "Bab-ı Meşihat ve Hey'et-i İlmiye," *Hikmet*, 21 Temmuz 1910, 2-3; Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951), 122; Ferhat Koca, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendinin Hayatı ve Fetvaları* (İstanbul: Rağbet, 2002), 51-54.

13 *BOA-İ.MŞH* 1328/N/3, no. 1; "Bab-ı Fetva'da Teşkil Olunacak Şûra-yı İlmiye'nin Vezâifi Hakkında Nizâmnâme," 25 Ağustos 1326 [7 Eylül 1910], *Düstur*, 2. tertip (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330 [1914]), 2. cilt, 675-676; "Islah-ı Medaris," *SM* 5, 23 Kânunuevvel, 1326 [5 Ocak 1911], 303.

14 "Haftalık Zübde-i Havadis," *BH* 6/133, 17 Teşrinievvel 1327 [30 Ekim 1911], 2407; Mustafa Sabri Efendi, "Hemze-i Vasi Meselesi," *BH* 5/124, 8 Ağustos 1327 [21 Ağustos 1911], 2246-2250.

kapsamlı reformların başlatılmasına engel oldu. Musa Kâzım Efendi'nin ilmiye sınıfı içindeki tartışmalı namı, 1911'de görevden alınmasına neden oldu. 1914'e kadar yerine gelen halefleri ise oldukça muhafazakârdı. Dolayısıyla, reform yanlısı ulemanın gündemi, İttihat ve Terakki Cemiyeti 1913'de otoriter tek-parti rejimini kurana dek tümüyle rafa kaldırıldı.

Yine de, geçmiş yılların tartışma ve ihtilafları sonuçsuz değildi. Bu tartışmalar, ulema arasında reforma ilişkin görüş farklılıkların ayrıntılarının ortaya çıkmasına yardımcı oldu ve ulemayı daha bariz bir biçimde rakip kamplara böldü. Reformcular ve savunmacı eğilimliler arasındaki çekişme, rakip gündemler arasındaki ayrışma hatları her zaman çok net olmasa da, ulemayı bir saf seçmeye zorladı. İhtilalin hemen ardından, neredeyse İstanbul'daki ulemanın tamamı ilmiye sınıfındaki reformları desteklediklerini vurgulamaya özel bir dikkat gösteriyorlardı. 1911'e gelindiğinde ise kimi ulema "*muhafazakârlık*"la[15] ilgili kendi tanımlarını geliştirmeye başladı ve I. Dünya Savaşının sonuna kadar başka birçok kişi aynı yolu izledi.

Teolojik bir Tartışma

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında ulema arasında kamuoyu önünde cereyan eden tartışmalar, teolojik sorulardan ziyade pratik meseleler üstünde yoğunlaşıyordu. Bununla birlikte, kuşkusuz doktrinel tartışmalar da vardı. Birkaç örnekte, bunlar, bilhassa da reformcu-muhafazakâr çekişmesiyle bir ilgileri olduğu için, kamuoyunu ilgilendiren bir tartışma haline geldi. Bu teolojik tartışmaların en iyi bilinenlerinden biri, kâfirlerin ahiretteki kaderi meselesiyle ilgiliydi; tartışma Mustafa Sabri'yi, İstanbul'da birçok hayranı ve taraftarı olan Tatar âlim Musa Carullah Bigiyev'le karşı karşıya getirmişti. Tartışma Rusya'da ortaya çıkmış ama kısa sürede Osmanlı topraklarına sirayet etmiş ve halk nezdinde yüksek bir ilgi uyandırmıştı. Meselenin en can alıcı noktası, cehennem ateşinin ebedi olup, kâfirler ve günahkârların bu yüzden ahirette sonsuz bir azaba mı mahkûm olacakları yoksa bunun yerine çekecekleri azabın, rahman ve rahim olan Allah tarafından belli bir zaman dilimiyle mi sınırlı tutulacağıydı. Tartışma oldukça hararetliydi ama bu, ele alınan konunun aciliyetinden kaynaklanmıyordu.

15 "Karesi Meb'us-ı Muhteremi Mecdi Efendi Hazretleriyle Mülakat," *Hikmet*, 18 Mayıs 1911, 3-4.

Tersine, konunun dikkat ve ilgi çekmesinin nedeni, reform yanlısı ulema ile muhafazakâr ulema arasında dini otorite ve nüfuz için verilen daha genel bir mücadelenin bir başka mücadele alanı haline gelmesiydi. Dışarıdan bakıldığında, tartışma yalnızca, İslam geleneği içindeki köklü ihtilaflardan birini yeniden canlandırmıştı. Gerçekte ise taraflar tartışmayı, "değişimin failleri olarak ulema" paradigması (Çoğu kez dinin hakiki form ve ideallerinin yeniden ihya edilmesi olarak sunuluyordu.) ile "geleneğin muhafızları olarak ulema" modeli (*Gelenek* çoğu zaman İslam akait ve fıkhının Hanefi yorumları çerçevesinde tanımlanıyordu.) arasındaki mücadelenin bir parçası olarak görüyordu.

Tartışmanın fitili, Musa Carullah'ın I. Dünya Savaşı arifesinde Rusya'nın Orenburg kentindeki önemli bir medresede verdiği bir dizi konferansın ardından ateşlenmişti. Carullah, konferanslarda, daha sonra dergi yazılarında ve en son bir kitapta, merhameti sonsuz olan Allah'ın insanlığın çoğunluğunu cehennemde ebedi azaplara dûçar etmesinin tasavvur edilemez olduğunu iddia eder. Tersine, Kur'an'da apaçık belirtildiği üzere gayrimüslimlerin cehennemde ebedi olarak kalacaklarını ama belli bir noktada oradaki ateş ve azabın son bulacağını ileri sürer. Carullah, bu sonuca bağımsız olarak ulaştığını açıklıyor; ama hemen ardından, yorumunun Celaleddin Rumi (ö. 1273) ve İbn-i Arabi (ö. 1240) gibi geçmişteki Müslüman bilgeler ile İbn-i Teymiye (ö.1328) gibi saygın âlimler tarafından desteklendiğini görünce rahatladığını ekler. Buna dayanarak, İslam kelamı ile ilgili çoğu kitapta serdedilen karşıt fikirlerin yanlış olduğunu ve göz ardı edilmesi gerektiğini ileri sürer.[16]

Carullah bu fırsattan yararlanarak, tarihsel ve çağdaş durumu bağlamında, İslam kelamının kıymetine ilişkin daha genel bir hücum başlatır. İslam kelamının en önemli kitaplarındaki öğretileri kabul eden ve sürdüren ulemayı eleştirir. Ona göre, bu, çoğu ulemanın İslam'ın hakikatlerini keş-

16 Kâfirlerin cehennemde ebedi azaba maruz kalıp kalmayacakları hakkındaki yüzlerce yıllık tartışma hakkında daha fazla bilgi için bkz. William C. Chittick, "Ibn al-'Arabi's Hermeneutics of Mercy," Steven T. Katz, ed., *Mysticism and Sacred Scripture* içinde (New York: Oxford University Press, 2000), 156-157; Jane Idleman Smith ve Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurection* (Albany, NY: SUNY Press, 1981), 92-95; Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus* (Londra: Routledge Curzon, 2005), 32-35.

fetmek ve öğretmek noktasındaki kayıtsızlığının bir göstergesidir. Ulemayı, mevcut gelenekleri körü körüne takip etmekle ve geçmiş pagan medeniyetlerin rahipleri ve Hristiyan ruhbanlar gibi yüzlerce yıllık kitaplara karşı kınanacak bir fetişizmle bağlı olmakla suçlar. Ulemanın yorumlarının yanlış olduğunda ve İslam'ın çıkarlarına zarar verdiğinde ısrar eder. Tartışmaya konu olan özel mevzuya, kâfirlerin ahiretteki kaderlerine gelince, kendi yorumunun sadece doğru olmadığını, aynı zamanda bir tarafta Müslümanlar arasındaki dini taassup ve tahammülsüzlüğe karşı, diğer tarafta Avrupalı eleştirmenler tarafından İslam'a yöneltilen temelsiz suçlamalara karşı verilen mücadelede yararlı olabileceğini ileri sürer. Diğer bir deyişle, gayet açık bir şekilde, bu eski kelam tartışmasını yeni, reformcu bir gündemin çerçevesine yerleştirmeye çalışıyordu.[17] Benzer bir strateji, reformculuğa özenen birçok başka kimse tarafından tüm İslam dünyasında bu dönem boyunca kullanılmıştır.

Carullah'ın kitabı 1911'de Türkçe olarak yayımlandı ve kısa sürede Osmanlı topraklarına ulaştı. Kendisi zaten iyi tanınan biriydi ve İstanbul'daki reform yanlısı dergilerde bolca yazısı çıkıyordu. Bu nedenle, kitabı geniş bir yankı uyandırdı ve Rusya'da olduğu gibi Osmanlı topraklarında da derhal tartışma konusu haline geldi.[18] Görüşleri bazı ulemanın hayranlığını kazanırken, birçok başkası tarafından şiddetle reddedildi. Meşihat-i İslamiye'de dini yayınlardan sorumlu komisyon ikinci gruptaydı. Onlara göre, Carullah'ın yorumları "usul-i İslamiyeye külliyen mübayin ve nusus-ı kat'iyeye muhalif"ti, "bir takım küfriyat ve batıldan ibaret"ti ve "ehl-i İslam'ı iğfal ediyor ve dalalete" düşürüyordu. Komisyon bu nedenle 1911'in başında Dâhiliye Nezareti'ne başvurarak kitabın Osmanlı topraklarında yayım ve tedavülünün yasaklanmasını istedi. Buna mukabil, Carullah bu fırsatı, Osmanlı ilmiye sınıfının üst kademesini tutuculuğun ve geriliğin kalesi olmakla suçlayarak Meşihat'e misillemede bulunmak için kullandı.[19]

Belli bir süre kesilen tartışmayı, Mustafa Sabri Efendi I. Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden alevlendirdi. İstanbul'daki muhafazakâr ulema-

17 Ömer Hakan Özalp, ed., *İlâhi Adalet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 263-270, 334-337; Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 55-56.
18 Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında*, 56-57.
19 Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında*, 232-234.

nın sözde lideri Mustafa Sabri, Carullah'ın belli tezleri ve daha genel anlamda reformcu gündemiyle ilgili uzun bir reddiye yazdı. Kitap, 1919'da basıldığında, Mustafa Sabri Efendi artık şeyhülislamdı ve kamu kariyerinin zirvesindeydi. Bu kitapta, söz konusu teolojik tartışmanın kendisi için ancak ikinci dereceden bir önemi haiz olduğunu açık bir şekilde belirtir. Gerçek amacı, Carullah'ın ve dinde reformculuğa özenen başka kişilerin ilmi iddialarını çürütmek ve onların reformcu gündemlerinin zayıflığını ortaya çıkarmaktır. Carullah'ı, İslam dünyasına musallat olan sözde din müceddidlerinin öncülük ettiği yaygın eğilimin timsali olarak görür. Bazı Osmanlı yorumcuları, Carullah'ı "Müslüman Luther" olarak bile tasvir etmişlerdir; Mustafa Sabri bu durumu hem rahatsız edici hem de gülünç bulur. Muhafazakâr âlimimize göre, bu "Müslüman Luther" arayışı yersiz ve tedirgin edicidir ama aynı zamanda İslam dünyasının dûçar olduğu yön kaybını ve sıkıntıyı da yansıtmaktadır.[20] İslam'ın, Avrupalı gözlemcilerce iddia edildiği ve kimi reform yanlısı ulemayla İslami entelektüeller tarafından gizlice savunulduğunun aksine hiçbir reforma ihtiyacının olmadığı düşüncesindedir.[21]

İslam kelamı ve onun geleneksel metinleri, genel olarak reform yanlısı ulemanın özel olarak ise Carullah'ın son derece yoğun saldırılarına maruz kalıyordu. Mustafa Sabri, bu kesimlerin fikirlerini yanlış ve yanıltıcı buluyordu ama bunların birçok Müslüman'ın İslami ilimlerin bu hayati önemdeki branşına duyduğu güveni zayıflatmak noktasında ne yazık ki çok etkili olduğunun da farkındaydı. Carullah'ın kâfirlerin ahiretteki kaderlerine ilişkin iddialarını, yerleşik düzeni temsil eden bir âlim olarak gayet metodik bir tarzda ele alıyor ve reformcuların, kâfirlerin göreceği azabın sonsuz olmadığı şeklindeki fikirlerini çürütmeye çalışıyordu. Ancak, Mustafa Sabri burada durmuyordu. Daha ileri giderek, Carullah ve onun gibilerin, Müslümanları İslam dininin diğer tüm dinlerden üstün olduğu gerçeğini teyit etme ve bununla övünç duyma haklarından mahrum bırakmaya çalıştıklarını iddia ediyordu. İslam'ın Avrupalı eleştirmenlerine medeni görünme gayreti içinde oldukla-

20 "Müslüman Luther" arayışı hakkında, bkz. Charles Kurzman ve Michaelle Browers, "Comparing Reformations," Michaelle Browers ve Charles Kurzman, ed., *An Islamic Reformation?* içinde (Lanham, MD: Lexington, 2004), 2-5; Dücane Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 181-197.

21 Mustafa Sabri Efendi, *Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998 [ilk bs. 1919]), 7-13. Kitabın orijinal ismi *'Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi'* idi.

rından ve Avrupa'nın maddi güç ve refahı yollarını şaşırttığı için, izafiyetin hatalı önermelerine kucak açtıklarını ve çarpık terakki anlayışlarının önünde durduğunu düşündükleri tüm İslami gelenek ve inançlardan vazgeçmeye razı olduklarını söylüyordu. Mustafa Sabri, bu yaklaşımın lüzumsuz olduğunu, çünkü hiçbir İslami öğretinin medeniyetin yürüyüşüne mani olmadığını vurguluyordu. Bununla birlikte, daha sonra İslami akidelerin gelişmeye ve refaha engel olduğu kuramsal olarak ispatlansa bile –ki asıl mesele buydu–, Müslümanların yine de, karşılaştıkları her zorluğu günahlarına karşılık ilahi bir ceza olarak kabul edip, kendi yollarından ve Allah'ın kanunlarından sapmamaları gerektiğinin altını çiziyordu. Bu nedenle, müminleri kendilerini "din reformcuları" (*müceddidler*) olarak tanıtanların fikir ve yorumlarına uyarak yoldan çıkmamaya çağırıyordu.[22] Kısacası, bu şekilde reform yanlısı ulema ile muhafazakâr ulema arasında tutum bakımından en önemli ama çoğu kez açıkça zikredilmeyen farklardan birini tasvir ediyordu.

Mustafa Sabri'nin cehennem ateşinin ebediliği meselesi hakkındaki görüşü, çoğunluğun görüşü olmaya devam etti ama yenilikçi ulemaya karşı yürüttüğü daha kapsamlı ideolojik kampanya çok daha az başarılıydı. Carullah ise izleyen birkaç on yılda reformcu çevrelerdeki saygınlığını korudu ama kâfirlerin kaderi hakkındaki tezi Türkiye'de ve diğer yerlerde azınlığın görüşü olarak kaldı.[23] Ancak, Mustafa Sabri Efendi'yle aynı fikirleri paylaşan muhafazakâr ulema aynı dönemde, I. Dünya Savaşı'nın arifesinde güç kaybediyordu. Osmanlı İmparatorluğu, sonunu getirecek savaşa doğru sürüklendiği sırada, reform yanlısı hasımları ilmiye sınıfının merkezi kurumlarında hâkimiyetlerini tesis ederken, savunmacı eğilimli ulema olan biteni tedirginlik içinde seyretmek dışında pek fazla bir şey yapamıyordu.

Reformcuların Acı Zaferi

Yenilikçi ulema ile daha muhafazakâr hasımları arasındaki kilitlenme I. Dünya Savaşı'nın arefesinde kırıldı. İttihat ve Terakki, 1912'nin

22 Mustafa Sabri Efendi, *Musa Carullah*, 6-10, 101, 228-231.

23 Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında*, 238-241; Özalp, *İlâhi*, 9-14; "Büyük Üstad Musa Cârullah 25 Ekimde Allah'ın Rahmetine Kavuştu," *Selâmet*, 2 Kasım 1949, 10-11; "Cehennemde ebedi kalmak meselesi," *HD* 7/178, 25 Mayıs 1950, 5; "Tanrı Teala'nın rahmet-i ilahiyesini bildiren hadis-i şerifler," *HD* 7/178, 25 Mayıs 1950, 8.

sonlarındaki kısa süreli bir kesintiden sonra iktidarın dizginlerini Ocak 1913'te yeniden ele geçirdi. İttihatçıların muhalefette olduğu birkaç ay içinde, İttihat ve Terakki eylemcileri muhtelif derecelerde baskıya maruz kalırken, imparatorluk Balkanlarda şok edici toprak kayıpları yaşamıştı. İttihatçıların lider kadrosu, bir askeri darbe sayesinde tekrar iktidara döndüklerinde, kendi kendilerini tayin ettikleri imparatorluğun kurtarıcısı rolüne gösterilecek her türlü direnci yok etmeye kararlıydılar. İttihat ve Terakki liderliğinde önemli roller üstlenen Enver Paşa ve Cemal Paşa gibi subaylarla birlikte, İTC muhaliflerine karşı çok daha sert politikalar izlenmeye başlandı. Birilerinin olan bitenin tam olarak farkına varmamış olması ihtimaline karşın, İttihatçı Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi, Nisan 1914'te muhalif ulemayı "kamu düzenini bozabilecek" faaliyetlerde yer almaya cesaret etmemeleri noktasında sert bir şekilde uyardı.[24] Bunun ardından, savunmacı eğilimli ulemanın sesi, I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar kamusal alanda neredeyse tamamen saf dışı bırakıldı. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1913'te kurduğu, bir tek-parti rejimine denk düşen bu düzen, reform yanlısı ulemanın hâkim kesim haline gelmesine imkân veren şartları oluşturdu ve ilmiye sınıfında kapsamlı reformlar yapılabilmesi için yeni fırsatlar oluşturdu.

Mustafa Hayri'nin Mart 1914'de şeyhülislam olarak atanmasını müteakip, reformlar için yeni bir gün doğuyordu. Ünlü bir reformcu olan Mustafa Hayri, *Mekteb-i Hukuk-i Şahane* mezunuydu. Abdülhamid döneminde nizamiye mahkemelerinde farklı konumlarda bulunmuş, Meclis-i Mebusan'a seçilmiş ve II. Meşrutiyet'ten sonra birkaç kabinede görev almıştı. Sadık bir İttihatçı olarak partinin lider kadrosuyla çok iyi bağlantıları vardı ve biri Ocak 1913'deki İttihatçı darbeden sonra olmak üzere iki kez Evkaf Nazırı olarak görev yapmıştı. Dolayısıyla, eğitim geçmişi, kariyerinin izlediği hat, siyasi eylemciliği ve daha önceki kabinelerde üstlendiği görevler, kendisini Meşihat'teki tüm seleflerinden ayrı bir yere oturtuyordu. Aynı zamanda Evkaf Nezareti'ndeki görevine devam ediyor olduğu gerçeği, yetkisinin de yakın geçmişteki tüm seleflerinden daha kapsamlı olduğu, Osmanlı topraklarındaki İslami yaşantının hemen hemen tüm veçhelerini

24 *İMMA-TTMT* (1619), 29 Mart 1330 [11 Nisan 1914].

kapsadığı anlamına geliyordu. İlmiye sınıfını ve kurumlarını ıslah etmesi emri ile atanmış ve bu emir bir fermanda ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştı.[25]

Atanmasını izleyen yıllar, ilmiye teşkilatında gerçekten önemli değişimlere tanıklık etti. Ancak, yeni politikaların uygulamaya konması, reform yanlısı çevreleri derhal harekete geçireceğine, aralarında yeni çatlaklar oluşmasına neden oldu. Geçmiş yıllarda, reform yanlısı ulema ve müttefikleri, kapsamlı reformlara yönelik muhafazakâr muhalefete karşı koymaya odaklandıklarından, reformların çapı ve yönüne ilişkin potansiyel anlaşmazlıklar gün yüzüne çıkmamıştı. Fakat reformcular 1913'den sonra baskın güç hale gelince, bunu reformların kapsamı, biçimi ve yönelimi hakkındaki iç tartışmalar izledi.

İstanbul'daki reformcu muhitler içindeki bölünmenin ilk işaretleri I. Dünya Savaşı'nın arifesinde bu çevrelerin yayınlarında bariz bir hale geldi. *Sırat-ı Müstakim* dergisi II. Meşrutiyet'ten sonra reformcu yayınların ana mecrai vazifesini görüyordu. Ancak, 1912'de derginin kapanmasına yol açan, yayın çizgisine ilişkin anlaşmazlıklar reformcu çevreler içinde gittikçe artan ideolojik gerilimlerin habercisiydi.[26] *Sırat-ı Müstakim*'in ilk iki kurucusundan biri olan Eşref Edib, bu derginin yerine geçmek üzere *Sebilürreşad*'ı kurdu. Yeni dergi, İzmirli İsmail Hakkı ve şair Mehmed Âkif Bey gibi ılımlı reformcuların merkezi haline geldi. Bilhassa eğitim ve İslam kelamı alanında olmak üzere reformları desteklemeye devam etmelerine rağmen[27], bu aydınlar yine de I. Dünya Savaşı sırasında gittikçe daha savunmacı bir duruş benimsediler –hatta o kadar ki savaşın sona ermesinden kısa bir süre sonra, 1919'da, dergi kendisini "muhafazakâr" olarak lanse etmeye başladı ve bir sayısında Mustafa Sabri'nin İslami reformculuğa karşı yazdığı polemikçi kitabını kuvvetle tavsiye etti.[28] Bu arada, daha radikal bir görüşü savunanlar ise I. Dünya Savaşı'nın arifesinde ayrı olarak kendi dergilerini kurdular. *Sırat-ı Müstakim*'in diğer sahibi Ebül'ula Mardin 1912'de, yayın hayatı kısa süren *Kelime-i Tayyibe*'yi

25 *BOA-DH.SAID* 92; *Cl* 1, 15 Mayıs 1330 [28 Mayıs 1914], 3; "Hayri Bey'in Şeyhülislamlığı," *Türk Yurdu* 6/1, 5 Mart 1330 [18 Mart 1914], 2048; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları* (Ankara: Akyıldız Matbaası, 1972), 243-249.

26 Mardinizâde Ebül'ula, "İfade-i Mahsusa," *Kelime-i Tayyibe* 1/1, 5 Nisan 1328 [18 Nisan 1912], 1-2.

27 M. Sait Özvarlı, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought Against Materialist Scientism," *IJMES* 39 (2007), 85-93.

28 "Mühim Bir Eser-i Dini," *SR* 17/439, 17 Temmuz 1335 [1919], 112.

çıkardı[29], daha sonra ise çok daha önemli bir yayın olan *İslam Mecmuası*'nın yayın kurulunda yer aldı. Başında Hâlim Sabit Efendi'nin bulunduğu bu yeni dergi, mali olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nce destekleniyordu. Dergi, etkili entelektüellerin yanı sıra Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi ve daha sonra, Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Reisliği yapan Şerafeddin [Yaltkaya] gibi önde gelen ulemanın yazılarını yayınlıyordu. *İslam Mecmuası*, İslami mesajlarının içinde Pan-Türkçü motiflere yer veriyor ve dergiye katkıda bulunanlar önemli İslami gelenekler, uygulamalar ve kurumların oldukça liberal bir şekilde yeniden yorumlanmasını savunuyorlardı.[30]

İki derginin yazarları, dergilerin kurulmasından kısa bir süre muhtelif konular hakkında tartışma yaşamaya başladılar ve çoğu kez *Sebilürreşad*, *İslam Mecmuası*'nı eleştiriyordu. *İslam Mecmuası*, kadın hakları, milliyetçilik ve İslami ilimlere ilişkin olarak radikal reformlar ve yeni yorumlamalar lehine muhtelif öneriler ve fikirler yayınlıyordu. Örneğin, tartışmalardan biri İslam'da çok eşlilik meselesiyle ilgiliydi. *İslam Mecmuası*'nın yazarlarından biri çok eşliliği yasaklamanın mümkün ve caiz olduğunu iddia edince, *Sebilürreşad* derhâl sert bir reddiye yayınladı.[31] Her defasında dergilerden birinin diğerinde yayınlanan görüşlere karşıt tezlerle cevap verdiği bu karşılıklı tartışma haftalarca sürdü. *İslam Mecmuası* yazarlarının, İslami pratiklerin ve geleneklerin yaratıcı bir şekilde yeniden yorumlanmasına yönelik her çağrısını benzer reddiyeler ve karşılıklı eleştiriler izledi. İslam'ın incelenmesinde ve yorumlanmasında sosyolojik yöntemlerin uygulanması çağrısını son derece yüksek düzeyde bir tartışma takip etti. Gündemi tayin eden, o dönemin öncü Türkçü düşünürü ve I. Dünya Savaşı'nın arifesinde en önemli İttihatçı ideologlardan biri olan Ziya Gökalp'ti. Bu görüş fazla zaman geçmeden *İslam Mecmuası*'nın diğer yazarlarınca da benimsendi. Örneğin, Şerafeddin *İctimai İlm-i Kelam* olarak adlandırdığı bir bilim dalının geliştirilmesini savunuyordu. Hâlim Sabit ise *İctimai Usul-i Fıkıh*'ı savunmakta Ziya Gökalp'in peşinden gidiyordu. Temel tezleri, İslam fık-

29 "İslam Mecmuası Şiarı," *İM* 2, 13 Şubat 1329 [26 Şubat 1914] s. no. yok; *İMMA-S.A.* (60), no. 189.
30 Masami Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era* (Leiden, NL: E. J. Brill, 1992), 83-95; Tuba Çavdar, "İslam Mecmuası," *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23. cilt, 53-54.
31 Mansurizade Said, "Taaddüd-i Zevcat İslamiyette Men' Olunabilir," *İM* 8, 8 Mayıs 1330 [21 Mayıs 1914], 233-238.

hının ve kelamının önemli bir kısmının ilahi olmayıp insan ürünü olduğu ve bu yüzden zamanın taleplerine cevap vermek için değiştirilebileceğiydi.[32] *Sebilürreşad* hiç zaman kaybetmeden böylesi bir projenin önermelerini ve gerekliliğini reddetti. İzmirli İsmail Hakkı, İslam fıkhının ve kelam ilminin güncellenmek zorunda olduğu ama sosyolojik yöntemler temel alınarak yeniden yorumlanmaması gerektiği tezine öncülük etti.[33] Reform yanlısı cephenin eski müttefikleri artık, İslami ilimler ve Osmanlı topraklarındaki dini kurumlara ilişkin hararetli tartışmaların rakip taraflarıydılar.

Reformcu cephedeki bu taze sürtüşme, I. Dünya Savaşı sırasında, İttihatçı hükümetin benimsediği yeni politikalar hakkındaki ihtilafların sonucunda daha da büyüdü. *İslam Mecmuası*'nın 1915'ten itibaren, Şeyhülislam'ın yetkilerinin yeniden tanımlanması ve daraltılması çağrılarına sahip çıkması birçok ulemayı huzursuz etti. Derginin yazarları, şeyhülislamın yürütmeyle ilgili yetkilerinin elinden alınmasını ve bu yetkilerin diğer devlet birimlerine aktarılmasını savunuyorlardı. Örneğin, derginin başyazarı şer'iye mahkemelerinin ve medreselerin Adliye Nezareti ve Maarif Nezareti'nin yönetimine geçmesi taraftarıydı. O ve derginin başka yazarları bu tür değişikliklerin devlet yönetimiyle ilgili gerçek İslam geleneğini ihya edeceğini ileri sürüyorlardı. İslam şeriatının, fetva verme (*ifta*) ve yargılama (*kaza*) görevlerinin iki ayrı birim tarafından yerine getirilmesini emrettiğini söylüyorlardı. Buradan hareketle, Şeyhülislam'ın şer'iye mahkemeleri üstündeki yetkilerini devretmesi ve fetva makamı olarak kendi görevi üstünde yoğunlaşması gerektiğini düşünüyorlardı. Aslında, *İslam Mecmuası* yazarları Şeyhülislam'ın icrai hiçbir görevi ve yetkisinin olmaması gerektiğini öne sürüyorlardı. Yetkisinin, yalnızca insanların maneviyat ve diyanetle ilgili ihtiyaçları ile hukuki meselelerde genel esasları belirlemek üzerinde toplanması gerektiğini savunuyorlardı.[34]

32 Bkz., örneğin, [Ziya] Gök Alp, "İctimai Usul-ı Fıkıh," *İM* 3, 27 Şubat 1329 [12 Mart 1914], 84-87; Hâlim Sabit, "İctimai Usul-ı Fıkıh," *İM* 5, 27 Mart 1330 [9 Nisan 1914], 145-150; Mustafa Şeref, "İctimai Usul-ı Fıkıh Nasıl Teessüs Eder," *İM* 6, 10 Nisan 1330 [23 Nisan 1914], 162-166; Şerefeddin, "İctimai İlm-i Kelam," *İM* 15, 6 Teşrinisani 1330 [19 Kasım 1914], 434-436.

33 İzmirli İsmail Hakkı, "İctimai Usul-ı Fıkıha İhtiyac Var mı?" *SR* 12/298, 15 Mayıs 1330 [28 Mayıs 1914], 211-216.

34 Bkz. örneğin, Hâlim Sabit, "Velâyet-i Diniye: Meşihat-ı İslamiye Teşkilatı," *İM* 29, 28 Mayıs 1331 [10 Haziran 1915] ile *İM* 30, 11 Haziran 1331 [24 Haziran 1915], 680-683.

Bu önerilerin bazıları, İttihat ve Terakki tarafından 1916'da resmen kabul edildi. Bu nedenle, partinin o seneki yıllık kongresinin kapanış bildirisinde yargı erkinin Bab-ı Meşihat'in yetkisinden alınması istendi. Partinin siyasi beyannamesi benzer ifadelerle, *İslam Mecmuası*'nın, şeriatın *ifta* ve *kaza* işlevlerinin tek bir makam altında toplanmasına karşı olduğu şeklindeki tezini tekrarlıyordu. Bu sebeple şeyhülislam sadece *diyaniye* ve dini eğitimden sorumlu olmalıydı. Partinin bildirisi yeni politika üzerinde, bir tarafta Avrupa'nın fanatik hayranları (Bunu din ile devletin birbirinden ayrılmasını savunanlar olarak okuyun.) ile diğer tarafta *medrese mutaassıbları* (Bunu güçlü bir ilmiye teşkilatı savunanlar olarak okuyun.) arasında bir orta yol tutmak arzusunun etkili olduğunu ortaya koyuyor.[35] Karar, kabine ve İttihatçıların kontrolündeki meclis tarafından kabul edildi ve daha sonra 1917'nin başında yürürlüğe kondu. Birkaç aylık bir süre içinde şer'iye mahkemeleri beklendiği gibi Adliye Nezareti'ne devredildi ve Evkaf Nezareti şeyhülislamın yetkisinden alındı.

Yeni politikalar reformcu çevrelerdeki bazı en önde gelen ulemanın dahi süreçten uzak durmasına neden oldu. Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi, rüzgârın hangi yöne estiğini fark etti ve Mayıs 1916'da istifa etti. Bulunduğu makama, seleflerinden daha geniş bir yetki ve emirle gelmişti ve ilmiye teşkilatının zayıf düşürüldüğü bu sürecin başında bulunmak istemiyordu. 1914'ten beri reformcu politikaların mükemmel bir temsilcisi konumundaki Mustafa Hayri, birçokları tarafından, devletin laikleştirilmesi ve ulemanın marjinalleştirilmesini sağlamaya dönük üstü örtük bir çaba olarak kuşku duyulan politikalarla ilişkilendirilmek istemiyordu. Yerine daha uyumlu biri olan Musa Kâzım Efendi getirildi; Musa Kâzım, tesadüf o ki *İslam Mecmuası*'nın yayın kurulunun bir üyesi olarak da görev yapmıştı. I. Dünya Savaşı'nın son haftalarına kadar bu görevde kaldı ve ilmiye teşkilatının yetki alanının daraltılmasına nezaret etti. Savaştan sonra, kendisinin de bu politikalara karşı olduğunu ama kaygılarının İttihatçı lider kadrosu tarafından dikkate alınmadığını iddia etti.[36]

35 "İttihad ve Terakki Kongresi," *İM* 48, 27 Teşrinievvel 1332 [9 Kasım 1916), 975-978, ile *İM* 49, 17 Teşrinisani 1332 [30 Kasım 1916], 987-994.

36 *BOA-MV* 205/111; *BOA-MV* 254/92; Türkgeldi, *Görüp*, 118-122; Koca, *Şeyhülislam*, 63-66.

Onun aksine, *Sebilürreşad* kaygılarını kamuoyuna duyurdu. İzmirli İsmail Hakkı tarafından yazılan bir dizi makale, hükümetin ilmiye teşkilatındaki reformlara ilişkin olarak öne sürdüğü "İslami" gerekçeleri çürütmeye çalışıyordu. Bu saygın âlim, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın başlarından itibaren vaki olduğu üzere, *ifta* ve *kaza* işlevlerinin aynı çatı altında olmasında hiçbir zorluk olmadığını uzun uzun izah ediyordu. Hattâ, aksini iddia ediyordu. Bu nedenle, öne sürdüğü tezler İttihat ve Terakki tarafından kabul edilen ve İttihatçıların kontrolündeki savaş dönemi kabinesi tarafından onaylanan politikanın özüne aykırıydı.[37] Hükümet bu tür bir muhalefete müsamaha göstermek istemiyordu ve 1916'nın sonunda *Sebilürreşad*'ın yayınını süresiz olarak durdurulması emrini verdi. Bir zamanlar İttihat ve Terakki yanlısı reformcu çevrelerin başlıca dayanaklarından biri olarak görülen dergi ve yazarları böylece I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden kısa bir süre öncesine kadar susturulmuş oldu.[38]

İlmiye teşkilatının idari yetkileri ve işlevleri hakkındaki tartışmalar özü itibariyle İslami ya da Osmanlı devlet gelenekleriyle ilgili değildi. Meşihat-i İslamiye'nin mevcut idari çerçevesinin 19. yüzyıldaki bürokratik reformların bir sonucu olduğu herkes için aşikârdı. Bu durum, şer'iye mahkemeleri üstündeki yetkiyle ilgili olarak özellikle geçerliydi.[39] Yine de, ifade özgürlüğü üstündeki ağır kısıtlamalar ve siyasi yerindelikten kaynaklı engellerden dolayı, tartışmanın kamuoyuna yansıyan kısımları gerçek İslami ve Osmanlı geleneklerin ve devlet yönetimi biçimlerinin tespiti üstünde yoğunlaşıyordu. Bu nedenle, Şeyhülislam'ın yetkilerinin daraltılmasını savunanlar, tezlerini "tecdit" ve "ihya" kavramları çerçevesinde ifade ediyorlardı. Bazıları bu hususta samimiydi, diğerleri ise muhtemelen o kadar samimi değildi. Reformcuların, *Sırat-ı Müstakim* günlerinden eski müttefiklerinin

37 İzmirli İsmail Hakkı "İfta ve Kaza," *SR* 14/358, 29 Eylül 1332 [12 Ekim 1916], 157-158. İzmirli Ismail Hakkı, "Müfti ve Kadı," *SR* 14/359, 6 Teşrinievvel 1332 [19 Ekim 1916], 169-171; İzmirli İsmail Hakkı, "Kadı'nın İftası," *SR* 14/360, 13 Teşrinievvel 1332 [26 Ekim 1916], 183-184.

38 *Sehilürreşad* Haziran 1918'de tekrar yayımlanmaya başladı, fakat dergiyle özdeşleştirilen kişiler ile İTC arasındaki ilişki düzelemeyecek kadar bozulmuştu. Bkz. Sadık Albayrak, "Eşref Edip Fergan," *TDV İslam Ansiklopedisi*, 11. cilt, 473; Muhittin Birgen, *İttihat ve Terakkide On Sene* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 1. cilt, 366.

39 İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilâtı'nda Reform (1826-1876)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 23-168.

de içinde bulunduğu hasımları ise reformların aslında, İttihat ve Terakki içindeki baskın hiziplerin takip ettiği daha büyük, gizli bir sekülerist gündemin sadece bir parçası olduğundan şüpheleniyorlardı. *Sebilürreşad* 1918'in sonunda, İttihatçı yönetimin sona ermesinden sadece birkaç hafta sonra, bu tür ithamları açıkça dile getirecekti.[40]

Bu nedenle, savaşla birlikte İttihat ve Terakki yönetimi de sona erdiği zaman ulema ilmiye teşkilatındaki reformlar konusunda hiç olmadığı kadar bölünmüş durumdaydı. Her şeyden önce, reformcu gündemin amaçları ve olası sonuçları hakkında ciddi kuşkuları olanlar vardı. Geçmiş yıllardaki gelişmeler, Mustafa Sabri ve onunla aynı görüşteki savunmacı eğilimli ulemanın, hızlı ve kapsamlı reformlara karşı duruşlarında hemen hiçbir değişiklik meydana getirmemişti. Bilakis, reformcu gündem hakkındaki çekincelerinin haklı çıktığını düşünüyorlardı. En başından itibaren, statükoya aniden son verilmesinin laikçi ve İslam karşıtı politikaların yararlanacağı bir boşluk yaratacağından şüphe etmişlerdi. Onların perspektifinden, İttihat ve Terakki reform yanlısı ulemayı "faydalı ahmaklar" olarak kullanırken tam da bunu yapmıştı. Artık, İttihatçı hükümetler tarafından 1913'den itibaren hayata geçirilen değişiklikleri tersine çevirmeyi umut ediyorlardı. Üstelik I. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde, bazı konularda, eski reform yanlısı muarızları içindeki daha az radikal kesimle ortak bir zemin yakalamışlardı. *Sebilürreşad*'la özdeşleştirilen kişiler, reform davasından tümden vazgeçmek istemiyorlardı ama savaş yıllarda uygulamaya konulan bazı değişiklikleri ortadan kaldırmak amacıyla Mustafa Sabri ve destekçileriyle işbirliği yapmaya da meyilliydiler. Aslında, ılımlı reformcular kendilerini, reform yanlısı cephedeki eski müttefiklerinin aşırılıkları olarak gördükleri durumlara karşı daha muhafazakâr tutumlar almak zorunda hissediyorlardı. Hatta kimi ılımlı reformcular tamamen "muhafazakâr" bir siyasi kimlik benimsediler. Aynı dönemde, daha radikal reformcular ise savaştan sonra kendilerini zor bir durumda buldular. Tamamen İttihat ve Terakki Cemiyeti ile özdeşleştirildikleri ve onlara bağımlı oldukları için, bu fırkanın feshi kendilerinin de derhâl marijinalleşmesini beraberinde getirdi. Buna uygun olarak, *İslam Mecmuası* Ekim 1918'de, Osmanlılar ile İtilâf güçleri arasın-

40 Mehmed Hamdi, "Dinimiz, Devletimiz," *SR* 15/328, 12 Kânunuevvel 1334 [12 Aralık 1918], 323-329.

da mütareke antlaşmasına son şeklinin verildiği sırada yayınını durdurdu. Savaş sona erdiğinde, savaş yıllarının reformları ile en çok ilişkilendirilen ulemanın itibar ve nüfuzu da göründüğü kadarıyla paramparça olmuştu.

1919 penceresinden bakıldığından, reform yanlısı ulemanın, I. Dünya Savaşının arefesinden itibaren muhafazakâr gruba karşı sağladığı üstünlük gerçekten de acı bir zafer gibi görünüyordu. *Sebilürreşad*'ın yayın çizgisi ile özdeşleştirilen ılımlı reformcular, reform ülküsünün İTC içindeki aşırı hizipler tarafından kötü niyetli bir şekilde istismar edildiğine inanıyorlardı. Bariz bir biçimde, yanıltıldıklarını ve yönlendirildiklerini düşünüyorlardı. Bu sırada daha radikal reformcular, savaş yıllarındaki rollerinden dolayı şahıslarına karşı acımasız eleştirilere muhatap oluyor ve muhafazakâr hasımlarının geçmiş yılların değişimlerini tersine çevirme çabalarını çaresizce izlemek zorunda bırakılıyorlardı.[41]

Reformun İtibarsızlaşması

Reform, I. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde hem kavram olarak hem de gündem olarak çok tartışmalı bir hâle gelmişti. Aslında, bir zamanlar hemen herkes tarafından yüceltilen bu kavram, birçok ulemanın ve İslami aydının gözünde olumsuz çağrışımlar yüklenmişti. Oysaki II. Meşrutiyet'ten hemen sonraki günlerde neredeyse ulemanın tamamı ilmiye teşkilatına yönelik "ıslahat" çağrılarını onaylıyordu. İttihatçıların on yıllık hâkimiyetinin ardından, birçok kişi, reformlar için oluşturulan gündemin, İslami gelenekler ve pratiklerde yapılmak istenen çok zararlı devrimci değişiklikler için bir kılıf olduğundan kuşkulanıyordu. "Islahat"lara karşı çıkan ve bunlardan kuşku duyanlar, dini yaşantı ve kurumlarda, esası itibariyle değişime mutlaka karşı çıkıyor değillerdi. Onların kaygısı, "ıslahat" gündeminin baştakiler tarafından, ilmiye sınıfının marjinalleştirilmesini ve sekülerist ve belki de din karşıtı politikaların uygulanmasını amaçlayan adımların üstünü örtmek için bir araç olarak sürekli kullanılabileceğiydi. Netice itibariyle, I. Dünya Savaşı öncesinde ilmiye sınıfı içindeki tartışmalar hangi reformları hangi hızda uygulanması etrafında dönerken, savaş bittikten

41 Esat K. Ertur, *Tamu Yelleri: Emekli Yargıç Hüseyin Kâmil Ertur'un Anıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 155-156.

sonraki mesele, eski reformların iptal edilmesinin gerekli olup olmadığıydı. Bilahare, her ne kadar kimi ulema ve İslami aydın, dini ıslahatlara olumlu bir gözle bakmaya devam etse de, 1920'lere gelindiğinde bu gündem birçok başka kişinin gözünde tüm itibarını kaybetmişti. Buna rağmen, önceki yıllarda gerçekleştirilen reformların mirasını ve etkilerini göz ardı etmek veya yok etmek o kadar kolay olamayacaktı.

Birbirleriyle rakip reform görüşleri ve bunların sonuçları, medreselerdeki dini eğitim söz konusu olduğunda son derece aşikârdı ve hararetli tartışmalara konu oluyordu. İlmiyenin kurumlarının bu sancak gemileri, ulemaya isnat edilen kusurlar ile bunları düzeltmek, ilmiye sınıfının olumlu bir şekilde yeniden etiketlenmesine destek vermek ve Osmanlı topraklarında dini yaşantının uzun vadede bekasını güvence altına almak için gerekli vasıtalar hakkındaki ateşli tartışmaların merkezindeydiler. Dolayısıyla, II. Meşrutiyet'ten sonra medrese eğitiminin kaderi, ilmiye sınıfı içindeki rakip reform görüşlerinden etkilenmişti ve buna karşılık "ıslahat" gündemine ilişkin değişen algılamaların şekillenmesinde rol oynamıştı. 4. Bölümde, II. Meşrutiyet'ten sonra medrese eğitiminin yeniden yapılandırılması, kapsamlı değişikliklerin sonuçları ve bunların Cumhuriyet dönemine bıraktığı uzun vadeli mirasları hakkındaki tartışmaya eğileceğiz.

Dördüncü Bölüm

Dini Eğitimde Yenilik ve Hazin Son

Medrese eğitimine ilişkin değerlendirmeler, çoğu kez, son dönem Osmanlı ulemasının liyakat ve noksanlıklarını ölçmek için bir kıstas olarak kullanılmıştır. Bu durum, Osmanlı dönemi için olduğu kadar o zamandan bu yana yapılan tarihi araştırmalar için de geçerlidir. Medrese eğitimine yönelik şiddetli eleştiriler ile müfredat, pedagoji ve idareyle ilgili ilk kapsamlı reform çağrıları 1860'larda dile getirilmişti. Ne var ki, birkaç küçük değişikliği saymazsak, medrese eğitimiyle ilgili olarak 19. yüzyılın son birkaç on yılında çok az sayıda reform uygulamaya konmuştu.[1] Bu durum, yeni tarz Osmanlı okul sistemindeki muazzam büyümeye ve ara sıra yapılan reformlar ile aynı dönemde Mısır, Hindistan ve Rusya'da İslami eğitim alanında görülen reform girişimlerine apaçık bir tezat teşkil ediyordu. II. Meşrutiyet, Abdülhamid dönemi statükosuna ani bir şekilde son verince medrese eğitiminde yapılacak ciddi değişiklikler için yeni fırsatlar oluşturdu. İlmiye sınıfı içinde, medreselerde müfredat, pedagoji ve idare anlamında değişime gerek olduğu hususunda geniş bir fikir birliği vardı. Bununla birlikte, değişikliklerin kapsamı ve hızı, hem reform yanlısı ulema hem de muhafazakâr ulema arasında hararetli tartışmalara konu oluyordu. Bunu bir iç iktidar mücadelesi izledi ama kapsamı ve etki alanı şümullü reformları savunanlar I. Dünya Savaşı'nın arifesinden önce üstünlüğü ele geçirdiler. Medrese eğitiminde, kapsamlı reformları ilk başlatanlar Osmanlılar değildi ama İttihatçı hükümet bu görevi üstlenir üstlenmez, mutabakattan daha ziyade kanun gücüne dayanarak başka herhangi bir Müslüman toplumda görülmemiş bir coşkuyla reformları uygulamaya koymaya başladı.

İstanbul medreselerinde II. Meşrutiyet'ten sonra yaşanan gelişmeler birkaç nedenden ötürü incelemeye değerdir. Evvela, ulemayı ideolojik ve siyasi olarak bölen konuların başında dini eğitimin şekli ve içeriğiyle ilgili

1 Amit Bein, "Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire," *IJMES* 38 (2006), 283-301; Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, 1876-1909 (Adana: Baki Kitabevi, 2003), 3-10.

tartışmalar geliyordu. Aslında, medrese reformu projesinde görülen iniş ve çıkışlar ile projenin en sonunda gerçekleştirilmesi, ilmiye sınıfı içinde muhafazakâr ve reform yanlısı ulema arasındaki değişen güç ilişkilerini yansıtıyordu. İkinci bir husus, son dönem Osmanlı medreselerinde uygulamaya konan kapsamlı değişiklikler, Cumhuriyet dönemindeki dini eğitim kurumları için bir şablon vazifesi gören modern dini eğitim formlarının meşruiyet kazanmasına yardımcı olmuştur.

Kapsamlı Reformlar İçin Ortamın Hazırlanması (1908 – 1912)

Medrese eğitiminin içinde bulunduğu durum, II. Meşrutiyet'ten hemen sonra kamusal bir mesele haline geldi. Basında çıkan, birçoğu ulema ve İslami aydınlar tarafından kaleme alınan düzinelerce yazıda, Abdülhamid dönemi sansürcülüğünün sona ermesinden istifade edilerek, hükümet öncülüğünde yapılacak reformlar teşvik ediliyordu. Bu konuda kalem oynatanlar, modern bilimlerin müfredata bir an evvel alınmasını özellikle vurguluyorlardı. Bu talepleri, hem umumi basın organlarında hem de bilhassa ulemayla özdeşleştirilen yayınlarda dile getiriyorlardı. Örneğin, yeni kurulan Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin sözcüsü konumundaki *Beyan'ül-Hak* dergisi yeni rejimin ilk günlerinde konuyla ilgili kamuoyunda bir farkındalık oluşturulmasında öncü bir rol üstlenmişti.[2] Dergi, 1870'lerde onaylanan ama hiçbir zaman uygulanmayan bir reform programı yayınladı ve okuyucularından, dergide yayımlanmak üzere, konu hakkında kendi önerileri ve düşüncelerini göndermelerini istedi. Bu çağrıya cevap verenlerin çoğu, medreselerin içinde bulunduğu mevcut duruma oldukça eleştirel yaklaşıyor ve diğer ulemadan yeni siyasi koşulların sunduğu fırsatları fark etmelerini ve dini eğitimin idare, pedagoji ve müfredat bakımından modernleştirilmesi için hükümet öncülüğündeki girişimlere destek vermelerini istiyorlardı.[3]

Ancak, rejimin ilk aylarında hükümetin öncelikleri oldukça farklıydı. İhtilal sonrası ilk kabinenin ana gündem maddesi, 1890'ların başından itibaren medrese öğrencilerini, aralarında bir fark gözetmeksizin askerlik-

2 Zengin, *II. Meşrutiyette*, 29-36.

3 "Beyan'ül-Hak," *BH* 1/12, 8 Kânunuevvel 1324 [21 Aralık 1908], 251-252; Müntesibin-i İlmiyeden Biri, "Islah-ı Medaris," *BH* 1/12, 8 Kânunuevvel 1324 [21 Aralık 1908], 250-251; Müntesibin-i İlmiyeden Biri, "Islah-ı Tedris Hakkında," *BH* 1/13, 15 Kânunuevvel, 1324 [28 Aralık 1908], 274-276.

ten muaf tutan uygulamaya bir son vermekti. Kasım 1908'de bu doğrultuda bir karar aldı. Kabinenin kararı, medrese talebelerinin (*talebe-i ulum*) öncülük ettiği ve ulemanın destek verdiği bir protesto dalgasıyla karşılaştı. Talebeler, mitingler düzenlediler, sokak gösterilerine katıldılar ve basında, yeni düzenlemenin ancak tedrici olarak uygulanması gerektiğini iddia ettikleri yazılar ve mektuplar yayımladılar. 1909'a gelindiğinde, bu sokak gösterileri, İTC'nin siyasi nüfuzuna yönelik sesi gittikçe daha fazla çıkmaya başlayan muhalefetle birleşti. Tahminler, başkentte o zamanlar on binden fazla medrese talebesi olduğu yönündedir. Bu talebeler kıyafetleri ve serpuşlarıyla kolayca ayırt edilebiliyorlardı. Bu nedenle, çok sayıda talebenin muhalif eylemlere katılımı epey göze batıyordu. Ancak, bu kadar meydanda olmak, birçok talebenin gerçekten desteklediği, Nisan 1909'da İstanbul'da gerçekleşen kısa ömürlü, İttihatçı karşıtı bir isyandan sonra ters tepti. Ayın sonuna gelindiğinde, İTC iktidarını tekrar tesis edince, yetkililer medreseleri ve talebelerini sıkı bir şekilde denetim altına almayı amaçlayan sert politikaları devreye koydular. Bazı talebeler ve müderrisler tutuklanıp taşraya sürülürken, birçoğu askere alındı. Sonuç olarak, başkentteki talebe sayısı yarıya indi; 1908'de on binden fazla öğrenci varken, bu sayı 1910'da beş bin civarına indi ve taşra merkezlerinde de buna yakın düşüşler yaşandı.[4]

1909 olayları ilmiye sınıfı içindeki ve İttihatçı liderlik ile muhafazakâr ulema arasındaki potansiyel gerilimi alevlendirdi. Bazı ulema ve medrese talebeleri, başarısız isyanın sonrasında ara sıra kötü muameleye maruz kaldıklarından ve sık sık ihanetle ve gericilikle suçlandıklarından şikâyet ediyorlardı. Bu şartları dikkate aldığımızda, muhafazakâr ulemanın İttihatçılardan ve onların medreselerle ilgili niyetlerinden kuşkulanmalarına pek fazla şaşırmamak gerekiyor.[5] Aynı dönemde, kapsamlı yenilikle-

4 Bein, "Politics," 293-298; *BOA-MV* 122/10, 15 Teşrinisani 1324 [28 Kasım 1908]; 'Pencşembe Günü Talebe-i Ulum Cemiyeti Tarafından...," *Serbesti*, 7 Şubat 1324 [20 Şubat 1909], 2-3; *BOA-M V* 142/29, 5 Temmuz 1326 [18 Temmuz 1910]; Sina Akşin, *Şeriatçı Bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı* (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 18-42; Zengin, *II. Abdülhamit*, 160.

5 *BOA-DH.EUM.THR* 15/20, 24 Teşrinisani 1325 [7 Aralık 1909]; Mustafa Sabri Efendi, "Talebe-i Ulum'a," *BH* 2/33, 29 Haziran 1325 [12 Temmuz 1909], 764-765; Mustafa Sabri Efendi, *el-Nekr ala Münkiri'n-Ni'meti mine'd-Dini ve'l-Hilafeti ve'l-Ümme* (Beyrut: el-Matba'a el-'Abbasiyya, H. 1342 [1924]), 143-144, n. 1; Ahmet Halit Yaşaroğlu, "Kaybettiğimiz büyük insanlardan: Sabık İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Efendi," *Selâmet*, 27 Nisan 1949, 7.

ri destekleyen reform yanlıları ise yeni siyasi koşullara farklı bakıyorlardı. İTC'nin 1909'un sonlarında kontrolü tam anlamıyla sağlaması, medrese talebelerinin sayısının düşmesi ve daha muhafazakâr ulemanın savunma pozisyonuna geçmesi sayesinde cesur reformlar için ufukta yeni ihtimaller belirmişti.[6]

Aynı dönemde Mısır'daki olaylar hakkındaki haberler, kapsamlı reformların bir ön şartı olarak talebelerin disiplin altına alınmasının öneminin altını çiziyordu. Mısır'daki dini eğitimin yüzlerce yıllık sancak gemisi El-Ezher'in ıslahı meselesi, 1908'de ön plana çıktı. Bu cami-medresede 19. yüzyılın sonlarında zaten bazı reformlar başlatılmıştı ama II. Meşrutiyet'ten sadece birkaç ay önce daha iddialı ve kapsamlı reformlar kabul edildi. Bunlar arasında müfredat ve idareyle ilgili geniş çaplı ve ayrıntılı değişiklikler de vardı. Ancak, yeni programın uygulanması talebeler ve onlara sempati besleyen müderrisler tarafında önemli bir muhalefetle karşılaştı. Muhalifler reform programının içeriğine mutlaka karşı çıkıyor değillerdi ama programın ancak tedrici bir şekilde yürürlüğe konmasını istiyorlar ve üst düzey ulemaya El-Ezher'in yönetiminde merkezi bir rol tanınması gibi, El-Ezher'in bazı köklü geleneklerinin devam ettirilmesi gerektiği noktasında katı davranıyorlardı. Muhalefetlerini grevlerle, sokak gösterileriyle ve hatta bazı noktalarda büyük çaplı ayaklanmalarla sergiliyorlardı. Netice itibariyle, reform programının hayata geçirilmesi, en sonunda, muhafazakâr ulemanın El-Ezher'in yönetimindeki merkezi söz hakkını sürdürmesini de içeren daha küçük çaplı bir reform üzerinde anlaşılıncaya kadar yaklaşık üç yıl boyunca engellendi.[7]

Nisan 1909'daki ayaklanmadan itibaren sıkıyönetimin yürürlükte olduğu İstanbul'da, hükümet benzer bir güçlü tepkiden endişe duymaksızın reformları başlatabildi. Reform taraftarı ulema ve İslami aydınlar, 1909'un sonunda İstanbul ve taşrada medrese eğitiminde yapılacak reformlar için yürüttükleri kampanyalarını yeniden başlattılar. Destekleri ilk meyvelerini verdi. Bâb-ı Meşihat, Şubat 1910'da İstanbul'daki birkaç medresede bir

6 Kazanlı Halim Sabit, *Ulema ve Talebe-i Ulum Efendilere: Islah-ı Medaris Münasebetiyle* (İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, H. 1329 [1911]), 3.

7 Gesink, *Islamic Reform*, 197-230.

reform programının başlatıldığını ilan etti ve çok geçmeden bu program Meclis-i Mebusan tarafından onaylandı ve Padişah tarafından imzalanarak nizamname haline geldi. Yeni nizamnamenin 48 maddesinin birçoğu, düzen ve disiplinin korunması, talebelerin kayıt-kabulü ve eğitime devamları ile öğretim kadrosunun atanması gibi medrese eğitiminin muhtelif idari veçhelerini düzenlemeyi amaçlıyordu. Yeni düzenleme, geleneksel pedagoji ve derslerden radikal bir kopuş getirmiyordu. Bunun yerine, müfredatı standartlaştırmayı ve mezuniyet koşullarını düzenlemeyi ve geleneksel derslerin yanına dini içerikli olmayan dersler eklemeyi hedefliyordu. Esas yenilik buydu. Yeni dersler arasında, örneğin, kimya, fizik, zooloji, jeoloji, kozmografya, coğrafya ve aritmetik vardı. Bu dersler, çoğunlukla ulema sınıfı dışından uzmanlar tarafından, cami veya medrese odalarındaki geleneksel ders halkaları yerine bu amaca tahsis edilmiş sınıflarda ve laboratuarlarda verilecekti.[8] Yeni reformlar, başkent ve taşradaki başka medreseler uygulamaya dahil edilmeden önce, ilk başta küçük çapta denenecek bir pilot program olarak tasavvur edilmişti.[9]

Bu yeni olay, medrese eğitiminde uzun bir süredir devam eden durgunluğun sonunu ve bir değişim döneminin başlangıcını müjdeleyen bir girişim olarak övgü ve coşkuyla karşılandı. Bu nedenle, yeni düzenin başlaması halka açık debdebeli ve tantanalı bir törenle kutlandı. Törenin müdavimleri arasında ilmiye sınıfının önde gelen tüm yetkililerinin yanı sıra Sadrazam, Meclis-i Âyân Reisi, Meclis-i Mebusan üyeleri ve birçok başka ileri gelen makam sahibi vardı. Bu vesile ile yapılan konuşmalar, girişimi dini eğitimde yeni bir yenilenme ve diriliş döneminin şafağı olarak tasvir ediyordu. Osmanlı basınında ve Mısır dâhil yurt dışındaki İslami dergilerde çıkan haberler, hükümetin, medreselerin eski ihtişamlı günlerine dönmesine yardım etme azminden övgüyle bahsediyorlardı.[10] Gerçekte ise, müfredat ve idareyle ilgili birkaç önemli emsal oluşturmak dışında, reform programının ilk etkileri çok sınırlı kaldı. Örnek vermek gerekirse, reformlar başkentteki birkaç medreseyi

8 "Medaris-i İlmiye Nizâmnâmesi," *Düstur*, 2. tertip, 2. cilt, 127-138; "Medarisin Islahı," *YTE*, 18 Şubat 1910, 7.

9 Zengin, *II. Meşrutiyette*, 92-94.

10 "Maarife Aid Bir Tebşir—Medarisin Islahı," YTE, 13 Şubat 1910, 2; "al-Madaris al-Diniyya fi al-Asitana," *al-Manar* 13, 11 Mart 1910, 150.

aşamayıp sadece onlarla sınırlı kaldı; bu da çok geçmeden eleştiri konusu oldu.[11] Başka bir örnek, mali kaynak yokluğu ve öğretmen değişimi oranının yüksekliğinden dolayı, öğrenciler dini içerikli olmayan derslerde ya çok yetersiz bir eğitim görüyorlar ya da bazen hiçbir eğitim alamıyorlardı. Sonuç itibariyle, reformlar oluşturdukları yüksek beklentileri karşılayamadı.[12]

Buna rağmen, Musa Kâzım Efendi'nin Temmuz 1910'da şeyhülislam olarak atanmasının ardından daha kapsamlı reformları destekleyenlerin iyimser olmak için bir nedenleri vardı. İlmiye teşkilatının başındaki yeni isim, dini eğitimde büyük çaplı bir ıslah çabasını desteklediğini gizlemiyordu. Bunun yanı sıra, İttihatçı liderliğiyle yakın bir ilişki içindeydi; bu, medrese eğitiminin ciddi manada yeniden yapılanması için ihtiyaç duyulan siyasi desteği harekete geçirebileceği izlenimi veriyordu. İlk işaretler umut vaat edici görünüyordu. Atamasından kısa bir süre sonra, medrese talebeleri ve müderrislerinin ücretsiz yemek yemeleriyle ilgili uygulamaların kaldırılıp, bunun yerine talebelere, gıda ve kılık kıyafet giderlerini karşılamaları için aylık maaş verilmesi sürecine nezaret etti. Değişikliğin amacı, masrafları azaltmak ve medreseleri, yeni tarz devlet okullarının en iyi örneklerine benzer şekilde tam yatılı okullara çevirmek hedefi için mali kaynak oluşturmaktı.[13] Ayrıca, bu idari değişiklikler uygulamaya konurken, yeni Şeyhülislam, medrese eğitimiyle ilgili ayrıntılı reform teklifleri hazırlamaları için uzmanlardan oluşan bir komisyon kurdu.[14]

Komisyon, çalışmalarına 1911'in başında, ilmiye sınıfı içinde siyasi gerilimlerin arttığı bir dönemde başladı. Yeni Şeyhülislam ve reform yanlısı ulemanın çoğu İTC ile bağlantılıydı. Daha muhafazakâr meslektaşları ise muhalefeti desteklemeye meyilliydiler. Bu siyasi bölünme, medrese eğitiminde ciddi değişiklikler yapılması meselesi gündeme geldiğinde

11 "Medreselerimiz," *BH* 2/51, 1 Mart 1326 [14 Mart 1910], 1078-1079.

12 *MMZC*, 24 Ocak 1326 [6 Şubat 1911], 1007; Osman Nuri, "Tedenniye Doğru," *BH* 6/136, 7 Teşrinisani 1327 [20 Kasım 1911], 2446-2449; Hamid Sa'di, "Dershaneler Hakkında bir Mütalaa," *BH* 7/165, 18 Haziran 1328 [1 Temmuz 1912], 2915-2916; Ispartalı Mehmed Aziz, "Medaris Dershanelerinde Tahsil-i Riyaziyat," *HK*, 26 Kânunuevvel 1329 [8 Ocak 1914], 23-24; Hafız Hilmi, "Dershanelerimizin İç Yüzü," *HK*, 2 Kânunusani 1329 [15 Ocak 1914], 69-70.

13 *BOA-MV* 142/29, 5 Temmuz 1326 [18 Temmuz 1910]; "Talebe-i Ulum Muhassasatına Dair Nizâmnâme," *Düstur*, 2. tertip, 3. cilt, 1-3; Müftizade, "İstanbul Medreseleri: İaşe," SR 21/544-545, 12 Temmuz 1339 [1923], 190; Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 126-127.

14 "Islah-ı Medaris," *SM* 5/122, 23 Kânunuevvel 1326 [5 Ocak 1911], 303.

de kendini belli ediyordu. Reform yanlısı ulema ve İslami entelektüeller 1910'un başında gerçekleştirilenlerden çok daha kapsamlı reformların ve geniş çaplı değişiklerin yapılmasını savunuyorlardı.[15] Diğer tarafta, muhafazakâr ulema ise yeni reformların başlatılmasına ilişkin çekincelerini dile getiriyordu. Değişiklerin uygulamaya konmasına ilke olarak karşı değillerdi. Aslında, muhafazakâr eğilimli Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin yayın organı *Beyan'ül-Hak* 1910'un başındaki reformu memnuniyetle karşılamış ve hatta bu reformun bizatihi ulema tarafından başlatıldığını, kabine tarafından dayatılmadığını vurgulamak için büyük çaba sarf etmişti.[16] Ne var ki Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislam olarak tayininden sonra, bazı muhafazakâr ulema, kendisinin reform kisvesi altında, ileride yarardan çok zararı olabilecek birtakım aşırı değişiklikleri devreye sokabileceğine dair kaygılar dile getirmeye başladı. Endişeleri, bazı reform taraftarlarının müfredatta İslami ilimlerin ağırlığını, modern bilimlerin lehine azaltmak için gizli bir plan içinde olduklarıydı. Bazı muhalefet eylemcilerinin kuşkuları çok daha kötüydü: Hükümetin, reform kisvesi altında, medreselerin mali ve insani kaynaklarını kurutmak ve böylece en sonunda kapanmalarını hızlandırmak için gizli hesapları olabilirdi.[17] Bu düzeyde bir itimatsızlık, İTC'nin 1911'deki sallantılı siyasi durumuyla da bir araya gelince, o zaman için medreselerde yakın tarihli herhangi bir reform ihtimaline yer bırakmıyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC), medrese eğitiminin ıslah edilmesi hedefini parti programına kesinlikle eklemişti ve basında çıkan bazı haberler konunun kabine tarafından tartışıldığına işaret etmektedir. Buna rağmen, Musa Kâzım Efendi 1911'in sonunda görevi bıraktığında, ufukta dini eğitimin yeniden örgütlenmesi yönünde hiçbir pratik adım görünmüyordu.[18]

15 Bkz., örneğin, A[bdürreşid] İ[brahim], "Usul-i Tedris ve Islahat," *TM*, 7 Teşrinievvel 1326 [20 Ekim 1910], 289-290; "Dersler Başlandı," *TM*, 14 Teşrinievvel 1326 [27 Ekim 1910], 299.

16 "Hayat-ı İlmiye ve İlk Hatve-i Terakkicûyâne," *BH* 2/47, 1 Şubat 1325 [14 Şubat 1910], 11-13.

17 Mustafa Sabri Efendi, "Talebe-i Ulum'a," *BH* 2/33, 29 Haziran 1325 [12 Temmuz 1909], 765; Ermenekli M. Safvet, "Medreselerimiz," *BH* 4/87, 15 Teşrinisani 1326 [28 Kasım 1910], 1642-1645; *MMZC*, 24 Kânunusani 1326 [6 Şubat 1911], 997, 1000-1001.

18 Emrullah, *İzahname* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, H. 1330 [1912]), 88; Abdullah Ziyaüddin, "Şeyhülislam Efendi Hazretlerinin Nazar-ı Dikkata," *BH* 6/144, 9 Kânunusani 1327 [22 Ocak 1912], 2576-2578.

Ancak, komisyonun çalışması tümüyle beyhude değildi. Komisyonun üyelerinden ikisi, Halim Sabit ile Şevketi Efendi, medrese eğitimin yeniden yapılanmasına yönelik ayrıntılı teklifler hazırladılar ve bunları hem basın aracılığıyla hem de risaleler halinde yayımladılar. *Sırat-ı Müstakim*'de sık sık yazıları çıkan ve daha sonra *İslam Mecmuası*'nda başyazarlık yapan Halim Sabit, medreselerin devlet okullarıyla aynı doğrultuda birleşik, iki kademeli bir sistem olarak yeniden yapılandırılmasını öneriyordu. Medresenin alt kısmı, ilmiye teşkilatındaki düşük rütbeli makamlara hitap edecek şekilde düzenlenecekti. Bu kısımdaki talebeler İslami ilimlerin yanı sıra, mukayeseli din, psikoloji, zooloji, fizyoloji, anatomi, astronomi, kozmografya ve sağlık eğitimi gibi konularda dersler görecekti. Bu kısmın seçkin mezunları, yeni medrese sisteminin ihtisas kısmı olarak hizmet verecek ve belli İslami ilimlerde uzmanlar yetiştirecek olan yüksek kısmına alınacaktı. Bu yüksek medresenin mezunlarına eğitim, hukuk ve idare branşlarındaki yüksek rütbeli makamlara giden bir kariyer hedefi çiziliyordu.[19] İstanbul'da ve Batı Avrupa'da yeni modern okullarda da eğitim görmüş müstesna bir müderris olan Şevketi Efendi de benzer bir teklif sunmuştu. Ancak, mevcut müderrislerin muhtemel kaygılarının yatıştırılması ihtiyacına ayrı bir vurgu yapmıştı. Bu kesimin destek ve işbirliğini güvenceye almak çabası çerçevesinde, programında reformların tasarlanması, uygulanması ile sevk ve idaresinde müderrislere anlamlı bir rol verilmesini temin eden şartlara yer vermişti.[20] Hem onun hem Halim Sabit'in önerilerinin, aynı dönemde Mısır'da olgunlaştırılmakta olan reform önerileriyle birtakım ortak yönleri vardı.[21] Her halükârda, bu öneriler o sırada İstanbul'daki en ayrıntılı ve en kapsamlı reform girişimleriydi. Kamuoyunun konuya ilgisini artırdıkları gibi, medrese eğitiminde yapılacak kapsamlı değişiklikler için de potansiyel bir şablon vazifesi gördüler. Geçmiş yıllarda kamuoyunda uzun bir süre devam eden tartışma, ilmiye sınıfının hem içinde hem de dışında reform projesine olan desteği harekete geçirmeye yardımcı oldu. Reformların fiilen uygulamaya konması ise Osmanlı İmparatorluğu'nun 1911'in sonundan 1913'ün başına kadar hapsolduğu, istikrarsızlık kaynağı iç

19 Kazanlı Halim Sabit, *Ulema*, 3-46.
20 Eşref Efendizade Şevketi, *Medaris-i İslamiye Islahat Programı* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, H. 1329 [1911]), 3-65.
21 Gesink, *Islamic Reform*, 214, 226.

buhranlardan ve felaketle sonuçlanan uluslararası savaşlardan daha elverişli siyasi koşulların oluşmasını beklemek zorundaydı.

İstanbul'da Medrese Eğitimin Yeniden Yapılandırılması (1913-1914)

İTC, Ocak 1913'de otoriter bir idare kurup muhalefeti ezdikten sonra, kapsamlı reformlara giden yol nihayet açıldı. Medreselerin geleceği, İttihatçı darbeyi izleyen aylarda hararetli tartışmaların bir konusu haline geldi. İTC, kısa bir süre muhalefette kaldıktan sonra, I. Balkan Savaşı'nın hemen ardından iktidarın dizginlerini tekrar ele geçirmişti. Osmanlı'nın yenilgisi ve muazzam toprak kaybı, imparatorluğun tamamen çökmesini ve dağılmasını engellemeyi amaçlayan milli düzeyde bir iç hesaplaşmayı ve radikal ve hızlı reform taleplerini tetikledi. Bu endişe ve aciliyet ortamında, medreselerin gerekli olup olmadığı ilk kez alenen sorgulanmaya başladı. 1913'e kadar kamuoyundaki tartışmalar dini eğitim alanında hangi değişikliklerin uygulamaya konması gerektiği konusuna yoğunlaşmıştı. Bu tarihten sonra, Osmanlı basınındaki bazı uzmanlar tanıtımı gayet iyi yapılan makalelerde, çoğu kez kışkırtıcı bir tarzda, medreselerin varoluş hakkını sorgulamaya başladılar. Reform yanlısı ulema ve İslami aydınlar, geleneksel kurumlara karşı duyulan tahammülsüzlüğün ve toplumsal alanda medreselere karşı gittikçe artan hasmane tutumların oluşturduğu bu zeminde, dini eğitimin kapsamlı bir şekilde ıslahına yönelik kampanyalarının yeni bir evresini başlatıyorlardı.

İstanbul'daki süreli yayınlar, 1913'de, genel olarak ulemaya özel olarak medrese eğitimine karşı o zamana kadar görülmemiş seviyede sert eleştirilere yer veriyordu. En acımasız eleştiriler, Osmanlı toplumsal hayatında Batıcı görüşlerin kalesi konumunda olan *İctihad* dergisinde yayımlanıyordu. Derginin yazarları, sözlerini sakınmadan, medreselerin gelişmenin önünde büyük bir engel olduğunu ama ıslah etmeye de değmediklerini ileri sürüyorlardı. Açık açık, "mevcut medreselerin kapatılacağı" ve yerlerine Avrupalı yüksek öğrenim kurumlarını model olan eğitim kurumlarının kurulacağı bir gelecek tasavvur ediyorlardı.[22] Benzer görüşler, aynı dönemde tanıtımı

22 A[bdullah] C[evdet], "Softalığa Dair," *İctihad* 60, 4 Nisan 1329 [17 Nisan 1913], 1303-1306; Kılıçzade Hakkı, "Dervişlik, Softalık Mes'elesi," *İctihad* 62, 18 Nisan 1329 [1 Mayıs 1913], 1349-1352; Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Bâtılaya İ'lan-ı Harb* (İstanbul: İkbal Kütübhanesi, 1332 [1916]), 71.

gayet iyi yapılan çok sayıda kitap ve risale aracılığıyla da yayılıyordu. Bu görüşler arasında, medreselerin gericiliğin ve geri kalmışlığın kaleleri haline geldiği ve bu nedenle, ortadan kaldırılmaları, "hiçbir işe yaramayan talebelerini" faydalı bireylere dönüştürmenin tek yolu olduğu için "mevcut medreselerin tümüyle kapatılması gerektiği" gibi suçlamalar vardı.[23] Ulemayı ve kurumlarını hedef alan bu aleni saldırıların üslûbu, şiddeti ve insicamının geçmişte bir emsali yoktu. Hatta çok iyi bilindiği üzere, *İctihad*'ın önemli yazarlarından biri, derginin sayfalarında kendi ifadesiyle "sahte softalığa ve dervişliğe i'lan-ı harb" ediyordu.[24] Bâb-ı Meşihat sık sık *İctihad* ve benzeri görüşteki yayınlar hakkında Dâhiliye Nezareti'ne şikâyette bulunuyordu. Bu yayınlara, bazen gerçekten de geçici yayın yasağı cezaları veriliyordu. Fakat bu dönemde muhatap oldukları düşmanca tutumun derinliği yine de birçok ulemayı huzursuz ediyordu.[25]

Bu insafsız eleştiriler, basında genel manada Osmanlı eğitimi özel olarak medreselerdeki reformlar hakkında üst düzey tartışmaların yapıldığı bir zeminde gerçekleşiyordu. Bu bağlamda, Türkçü-milliyetçi eğilimlerle özdeşleştirilen aydınlar imparatorluğun tüm uyrukları veya hiç değilse tüm Müslüman öğrencileri için tek tip bir devlet okulu sistemi savunuyorlardı. İmparatorluktaki eğitim kurumlarının birleştirilmesine yönelik böylesi bir adım, medreselerin bu kadar iddialı bir proje içindeki yerine dair bir değerlendirme yapmak zorunda kalacaktı. Böylesi bir değerlendirmeden çıkacak sonuçlar çoğu ulema açısından ümit verici değildi. Aslında, 1914'ün başında *Sebilürreşad*'da yayımlanan bir makale, "medreselerin ıslah edilmek yerine aynı idare ve müfredatı paylaşacak şekilde [devlet] mektepleriyle birleştirilmesini" öneriyordu.[26]

Bu tür öneriler ve ilmiye sınıfı ile medreseler hakkındaki acımasız aleni eleştiriler siyasi ve ideolojik eğilimleri ne olursa olsun tüm ulemayı

23 Alıntılar ve referanslar sırasıyla şu eserlerden alınmıştır: Haşim Nahid [Erbil], *Türkiye İçin: Necat ve İ'tila Yolları* (İstanbul: İkbal Kütübhanesi, H. 1331 [1913], 134, 232; Hemedanizade Ali Naci [Karacan], *Softalar ve Medreseler* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası [1913]), 9-12; Celal Nuri [İleri], *İttihad-ı İslam* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, H. 1331 [1913]), 317.

24 Kılıçzade Hakkı, "Sahte Softalığa ve Dervişliğe İ'lan-ı Harb," *İctihad* 58, 14 Mart 1329 [27 Mart 1913], 1277-1281.

25 *İMMA-NA/D* (1499), 26 Ağustos 1329 [8 Eylül 1913]; *İMMA-NR/D* (1328), 1 Eylül 1329 [14 Eylül 1913].

26 Mehmed Şükrü, "Medrese, Mekteb Birleşmeli," *SR* II/285, 13 Şubat 1330 [26 Şubat 1914], 400.

tedirgin ediyordu. Birçoğu, kendileri ve kurumlarının basın yoluyla muhatap oldukları husumet ve saygısızlığın, İttihatçıların baskın olduğu o günün siyasi ve entelektüel seçkinleri arasında birçok kişi tarafından paylaşıldığını farz ediyorlardı ki bunda pek de yanılmıyorlardı. Ne var ki ulema kendilerini eleştirenlere engel olmak ve genel manada ilmiye sınıfının özel manada medreselerin uzun vadede hayatta kalmasını sağlamak için ne yapmaları gerektiği hususunda bir mutabakata varamıyordu. Muhafazakâr ulema, medrese eğitiminde ivedi, kapsamlı ve hükümet tarafından dayatılacak değişiklikler yerine, yapılacak tüm yeniliklerin tedrici ve kademeli olarak gerçekleştirilmesi ve karar verme sürecinde müderrislere kesinlikle önemli bir söz hakkı tanınması gerektiğini ileri sürmeye devam etti. Medrese müderrislerinden biri, mevcut geleneklerden radikal bir kopuş anlamına gelecek ve en sonunda yarardan çok zararı olacak, alelacele gündeme getirilen reformların uygulamaya konmasının kendisini niye endişelendirdiğini izah ediyordu.[27] Bir başkası, "tekâmül kaideleri gereğince, dini tahsil her zaman tedrici olarak ilerlediği" için değişimin hızının yavaş olması gerektiğini açıklamaya çalışıyordu.[28] Ancak, başka bir muhafazakâr yorumcu daha da ileri giderek, "değişikliklerin çoğunun gelecek nesillere bırakılması [gerektiğini]" iddia ediyordu.[29] Her ne kadar bu tür savunmacı tavırlar ulema arasında istisnai olmasa da, bir mutabakatı da kesinlikle yansıtmıyorlardı.

Aslında, reform yanlısı cephenin, muhafazakârların bakış açılarına tahammülleri gittikçe azalıyordu. Dini eğitimde köklü bir ıslahatı savunanlar, yavaş ve tedrici değişikliklerin "çok az, çok geç" kalacağını ve medreseleri topluca kaçınılmaz bir yıkıma sürükleyebileceğini iddia ediyorlardı. Hatta muhafazakâr meslektaşlarını, dolaylı olarak din ve ulema düşmanlarının elini güçlendirmekle suçluyorlardı, zira kapsamlı reformlara karşı sergiledikleri muhalefet, görüldüğü kadarıyla, ilmiye sınıfına isnat edilen gericilik damgasına meşruiyet kazandırıyordu.[30] Yeni bir çıkmaz gelip çattığı için,

27 Medrese, "Def '-i Zunun," *Mİ* 3, 20 Mayıs 1329 [2 Haziran 1913], 17-18.
28 Bayezid Dersiamlarından Urfalı Hafız Mehmed Hilmi, "Medaris Mes'elesi," *SR* 10/251, 20 Haziran 1329 [3 Temmuz 1913], 278-279.
29 H. S., "Islah-ı Medaris Münasebetiyle: İfrat-Tefrit," *el-Medaris*, 16 Mayıs 1329 [29 Mayıs 1913], 44-45.
30 "Talebe-i Ulum'da Hareket-i Fikriye," *SR* 10/242, 18 Nisan 1329 [1 Mayıs 1913], 134; Medreselilerden H. N., "Medrese Fikirleri," *Mİ*, 6 Mayıs 1329 [19 Mayıs 1913], 17.

reform yanlısı yayınların sayfalarını, 1909'dan beri neredeyse tamamen susturulmuş olan yeni aktörlere, yani medrese talebelerine açarak reformlara yönelik baskıyı artırmaya karar verdiler.

Birçok talebe, 1913'e gelene kadar, medrese eğitimi hakkında daha önce eşi benzeri görülmemiş eleştirilerin etkisiyle, dini eğitimin büyük bir ıslahata ihtiyaç duyduğuna artık kani olmuştu. Statükonun sürdürülmesinin genel olarak imparatorluğun uzun vadeli çıkarları özel olarak kendilerinin hem gelecekteki istihdam olanakları hem de halktan görecekleri saygı açısından zararlı olduğu tezini yürekten benimsemişlerdi. Endişelerinin ciddi olduğu, 1913'deki yayınları ve eylemcilikleri ile bariz bir hale geldi. Talebelerin, müderrislerine karşı, daha önce benzeri görülmemiş genellemeci ve insafsız sözlü saldırılara girişmeleri birçok ulemayı dehşete düşürdü. Birçok talebenin, eleştirilerini kendi gerçek isim ve kurumsal aidiyetlerini kullanarak yayımlaması, ne kadar kararlı ve inançlı olduklarının, ya da belki de çaresizliklerinin açık bir kanıtıydı. İki yüzden fazla öğrenci tarafından imzalanan ve Mayıs 1913'te *Sebilürreşad*'da yayımlanan bir dilekçe, reform yanlısı öğrenci protestolarının meydana getirdiği hareketin karakterini belirledi. Dilekçe sahipleri genç neslin reform isteğini vurguluyorlardı. Ancak, müderrislerinin savunulamaz muhalefeti yüzünden, talebeler Osmanlı basınında geri kalmış ve mürteci olarak da resmediliyorlardı. Dilekçede imzası olan talebeler, müderrislerini, "hatalı uygulamalarını terk etmeye" ve kapsamlı, hızlı değişikliklerin zaruri olduğunu kabul etmeye çağırıyorlardı. Müderrisleri, medreselerin yenilenmesine inatla karşı çıkmalarının zararlı ve savunulamaz olduğu ve bu tutumu derhal terk etmeleri gerektiği hususunda ikaz ediyorlardı.[31]

Talebelerin dilekçesini, benzer görüşleri savunan bir makaleler ve mektuplar dalgası izledi. Bu mektup ve yazılarda, talebeler müderrislerinin nakıs zihniyetlerinden akademik ehliyetlerinin yetersizliğine kadar her şeyi eleştiriyorlardı. Bir defasında, talebelerden biri müderrislerin, ilmi çalışmalarını ve öğretimlerini sadece geleneksel İslami ilimlerin üstüne bina etme ısrarlarını eleştiriyordu. Bu tür uygulamalar akıl kârı değildi çünkü günün

31 İki yüz öğrenci tarafından yazılan bir dilekçe, "Görmek İstemeyenlerin Nazar-ı İnsafına," *SR* 10/242, 18 Nisan 1329 [1 Mayıs 1913], 135.

meselelerini "bin sene evvelki felsefe ile, beş yüz sene evvel telif edilen akait ve mantık ile" anlamak kabil değildi.[32] Bir başka öğrenci daha da ileri gidip, "kendi elleriyle bile bile biz biçarelerin izmihlal mezarını kazıyorlar" diyerek müderrisleri suçluyordu. Bu nedenle, müderrislerin ıslahatlara olan muhalefetinin hiçbir şekilde dikkate alınmaması gerektiğini düşünüyordu.[33] Bu acımasız dil ve çıkarımlar, öğrencilerin mektup kampanyasında istisnayı temsil etmiyordu. Örneğin, makalesinde ismini ve kurumsal bilgilerini tam olarak veren bir başka öğrenci, "müderrislerimizin Orta Çağ'dan kalma usûllerini ortadan kaldırmak için hoşnutsuzluğumuzu toplu halde göstermeliyiz" diyerek talebe arkadaşlarına çağrıda bulunuyordu. Arkadaşlarını, eğer harekete geçmezlerse, "tembelliğimiz ve ataletimiz dini eğitimin genel tahribatıyla neticelenebilir" diyerek uyarıyordu.[34]

Eleştirilerin acımasızlığı ve ortaya çıkardığı nesiller arası çatlak, birçok medrese hocası için endişe vericiydi. Kapsamlı reformların bazı destekçileri bile, talebeleri eleştirilerini yumuşatmaları ve daha mutedil bir dil kullanmaları hususunda uyarıyordu. Aynı zamanda, bazı müderrisler öğrencilerin, statüko karşısındaki hayal kırıklığından mütevellit hislerini ve düşüncelerini anlayışla karşıladıklarını ifade ediyorlardı.[35] Aslında, tam da birçok muhafazakâr müderrisin medrese eğitiminde yapılacak radikal değişikliklere karşı muhalefetleri sürdürdükleri sırada, İstanbul'da çok sayıda reform yanlısı müderris dini eğitimde geniş çaplı idari ve pedagojik değişiklikler yapılmasını desteklediklerini ilan etti.[36] Onların bu aleni duruşu medreselerdeki reformlar için yeni bir ivme oluşması açısından hayatiydi. Bu şekilde, reform yanlısı öğrencilerle birlikte, İslami çevrelerde değişime ciddi bir destek olduğunu ortaya koymuş oluyorlardı. Onların desteği, hükümetin sürece müdahil olmasının meşruiyet kazanmasına ve

32 M. Satvet, "Maksadımız, Hulâsa-i Âmâlimiz," Sadık Albayrak, *Meşrûtiyet'ten*, 1. cilt, 180-191 içinde aynen alıntılanmıştır.

33 Talebe-i Ulumdan Adapazarlı Reşid Aşki, "Talebe-i Ulum Feryadları," *HK*, 12 Şubat 1914, Albayrak, *Meşrûtiyet'ten*, 1 .cilt, 191-192 içinde aynen alıntılanmıştır.

34 Talebe-i Ulum'dan Uşaki İsmail Hakkı, "Talebe-i Ulum Arkadaşlarımla Hasbıhal," *SR* 10/242, 18 Nisan 1329 [1 Mayıs 1913], 134-135.

35 Bayezid Dersiamları'ndan Mehmed Fuad, "Acı Fakat Doğru Sözler," *HK* 5, 5 Kânunuevvel 1329 [18 Aralık 1913], 33-34; Fatih Dersiamları'ndan Ö. Atıf, "Sebilürreşad Ceridesinde Münderic Talebe Mektubları Dolayısıyla," *Mİ*, 6 Mayıs 1329 [19 Mayıs 1913], 3-5.

36 Zengin, II. Meşrutiyette, 75-80.

birçok muhafazakâr ulemanın şüphe ve endişeleri göz ardı edilerek, devlet öncülüğünde reformların başlatılmasına yardım etti. Reform yanlısı ulema ve talebeler kapsamlı bir değişim için coşkuyla yürüttükleri kampanyanın, sadece reformların gerçekleşmesine değil, ilmiye sınıfının, rehavet ve gericilik suçlamalarından aklanmasına da yardımcı olacağını umut ediyorlardı.

Mart 1914'te ilmiye teşkilatının idaresinde yaşanan ani ve çarpıcı bir değişimin ardından, talebelerin beklentilerine çok geçmeden büyük bir destek gelmiş olacaktı. Yeni Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi, genel manada dini kurumlarda dar anlamda medreselerde önemli değişikleri başlatmasını isteyen açık bir emirle tayin edilmişti.[37] Kendisinin yakın geçmişteki sicili de oldukça cesaret vericiydi. Evkaf Nazırı olarak görev yaparken, 1913'te cami görevlileri yetiştirecek iki yeni mesleki medresenin kurulmasına ön ayak olmuştu. Yeni kurumlardan biri (*Medreset'ül-Vaizin*) vaiz yetiştirilmesine hasredilirken, diğeri (*Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutaba*) imam ve hatip yetiştirecekti. Yeni kurumların, ayrıntılı ve muntazam müfredatları ile kurumsal olarak merkezi bir idareleri vardı. Bunlara ilaveten, bu medreselerin ders programı, İslami ilimlerin yanı sıra kayda değer sayıda sosyal bilimler, matematik ve doğa bilimleri, hatta beden eğitimi dersleri içeriyordu.[38] Şubat 1914'te, Mustafa Hayri'nin şeyhülislam olarak atanmasından kısa bir süre önce, yetkililer bir yükseköğretim kurumu olarak tasavvur edilen *Medreset'ül Mütehassısın*'in kuruluşunu duyurmuşlardı. Öğrencilerini düzenli medreselerin tüm mezunları arasından alacak olan bu ihtisas medresesinin mezunlarının, belli İslami ilimlerde uzmanlaşması ve gelecek neslin önde gelen dini bilimler uzmanları olmaları bekleniyordu. Reform yanlısı cephe yeni kurumu memnuniyetle karşıladı ama yeni Şeyhülislam'ın başkentteki ve taşradaki tüm medreselerde benzer değişiklikleri daha büyük bir ölçekte uygulamaya koymasını bekliyorlardı.[39]

37 *Cl* 1, 15 Mayıs 1330 [28 Mayıs 1914], 3.

38 "Medreset'ül-Vaizin Nizâmnâmesi," *Düstur*, 2. tertip, 6. cilt, 212-215; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 308-311.

39 Y[esari] Sami, "Büyük bir Beşaret, Büyük bir Fi'l-i Teceddüd ve İnkılâb," *el-Medaris*, 19 Eylül 1329 [1 Ekim 1913], 292-293; "Islah-ı Medarise Aid Mukarrerat-ı Mühimme," *HK* 2, 15 Teşrinisani, 1329 [28 Kasım 1913], 15; "Ders Vekalet-i Celilesinin Mühim Bir Teşebbüsü," *SR* II/286, 20 Şubat 1329 [5 Mart 1914], 418-420.

Yıllarca devam eden tartışmalar ve tehirlerden sonra, Mustafa Hayri'nin kapsamlı bir reform programı hazırlaması ve bunu yasama sürecinden geçirmesi aslında altı aydan daha kısa bir süre aldı. Hükümetteki İttihatçı müttefiklerinin desteği başarıya ulaşmasında kesinlikle etkili olmuştu. Sultan Mehmed Reşad, "*Islah-ı Medaris*" nizamnamesini, kabine ve Meclis tarafından onaylanmasının ardından 1 Ekim 1914'te imzaladı. Bu iddialı reform programı, İstanbul'daki medrese eğitimini merkezileştiriyor, bir düzene sokuyor ve aslında devletleştiriyordu. Böylece, 19. yüzyılda şeyhülislamın medreseler üstündeki gözetiminin yavaş yavaş sıkılaşmasıyla başlayan bir süreç, medreselerin müfredatı, pedagojisi ve idaresi üzerindeki tüm yetkinin Meşihat-i İslamiye'ye verilmesiyle son buldu. Reform programı elbette devlet tarafından da onaylanmıştı ve bu sebeple hükümetin, şeyhülislam aracılığıyla medreselerin meselelerine müdahale etmeye hazır olduğunu da gösterivordu.

Reform programı başkentteki tüm medreselerin *Dâr'ül-Hilafet'il-Aliyye Medresesi* adıyla üç kademeli birleşik bir sistem halinde yeniden örgütlenmesini gerektiriyordu. Yeni sistemde, ilk ve ortaokullar, lise düzeyinde okullar ile en üstte bir üniversiteden oluşan devlet okulları sistemi model alınmıştı. Reformdan geçen sistemin yeni branşları, başkentin geleneksel medreselerini hiçbir şekilde andırmayan betimleyici ve bürokratik isimlere sahipti. Reforma uğrayan sistemin giriş düzeyine, buraya alınacak öğrenciler ilkokul mezunu olmak zorunda oldukları için *Medrese-i Tâliye* dendi. İki kısma ayrılan *Medrese-i Tâliye* sekiz yıllık bir ders programına sahipti. *Medrese-i Âliye* olarak adlandırılan bir sonraki kademenin, talebeleri ilmiye teşkilatının başlangıç-düzeyi kariyerlerine hazırlamayı amaçlayan dört yıllık bir programı vardı. Diğer bir deyişle, bu kademe özel bir misyonu olan bir meslek okulu olarak görülüyordu. Mezunları, münferit müderrislerden alınan geleneksel kişisel belgelerin yerine kurumsal bir *icazetname* alacaklar ve çeşitli dini görevlerde istihdam edilmeye hak kazanacaklardı. Bunların içinden en iyi olanları, yeni sistemin en yüksek kısmı olan *Medreset'ül Mütehassısin*'e de kaydolabileceklerdi. Bu iki yıllık kurumdan mezun olanlara medreselerde müderrislik ve ilmiye teşkilatının gelecekteki lider kadrosunda yer alma imkânı garanti ediliyordu.[40]

40 "Islah-ı Medaris Nizâmnâmesi," *Düstur*, 2. tertip, 6. cilt, 1325-1328.

Yeniden yapılandırılmış medreselerin müfredatı, reform öncesi dönemdekilerden çok farklıydı. Müfredatta, din dışı konularla ilgili çoğunlukla devlet okullarının programına dayanan çok sayıda ders vardı. Medrese talebeleri, İslami ilimlerin yanı sıra sosyoloji, felsefe, matematik, sağlık bilgisi ve Avrupa dilleri gibi dersler göreceklerdi. Derslerin çoğu, hâlâ fıkıh, tefsir ve kelam gibi konularla ilgiliydi. Bu dersler ulema tarafından veriliyordu. Ancak, diğer birçok ders, özellikle de matematik bilimleri ile fizik, kimya ve biyoloji gibi doğa bilimleri dersleri ile tarih ve felsefe gibi sosyal ve beşeri bilimler dersleri hemen hemen tamamen muallim mektepleri ya da Darülfünun mezunlarınca veriliyordu. Ders verenlerden bazıları, o zamanın en önde gelen aydınları arasındaydılar. Örneğin, 1914'te yayınlanan bir öğretim görevlisi listesi, Türkçü eylemci Ahmed Agayef [Ağaoğlu] (tarih), İttihatçı ideolog Ziya Bey [Gökalp] (sosyoloji) ve İslamcı entelektüel İzmirli İsmail Hakkı (İslam felsefesi tarihi) gibi isimleri içeriyordu.[41] Islah edilen medreselerin yeni öğretim kadrosu ve müfredatın standartlaştırılıp genişletilmesi, dini eğitimi devlet okulları sistemi tarzında yeniden yapılandırmak isteyen Şeyhülislam'ın bilinçli bir çabasının parçasıydı. Bu sayede medreseleri modern eğitim kurumları olarak yeniden biçimlendirmeyi ve medreselerin Osmanlı seçkinleri arasındaki sorunlu imajını düzeltmeyi arzu ediyordu.[42]

Medreselerin ihyası, fiziki çevreleriyle de belli edilmeliydi. Geleneksel olarak, medrese talebeleri öğrenimlerini cami köşelerindeki veya medreselerde bu amaca tahsis edilmiş odalar, ders salonları ve avlulardaki ders halkalarında sürdürürlerdi. Reformdan sonraki sistemde, aynen devlet okullarındaki akranları gibi, bu amaca tahsis edilmiş sınıflarda sıra halinde art arda dizilmiş sıraların arkasında sandalyede oturacaklardı. Hocalarının ise dersleri modern okullarda olduğu gibi, bir kürsünün arkasından anlatmaları bekleniyordu. Uzun vadeli plan, eski medrese yapılarının yerine yavaş yavaş modern binalar yapmaktı. Ancak, kısa vadede dersler mevcut medreselerin yenilenmiş sınıflarında yapılmak durumundaydı. Bu nedenle, 1914'te mev-

41 İMMA-BFMK (1641), 25 Mart 1331; *Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi: Nizamname, Ders Cedveli, Suret-i Tedris ve Kitablar, Talimatname* (İstanbul: Matbaa-ı Ahmed Kâmil, 1330 [1914]).

42 Muallim Cevdet, *Mektep ve Medrese* (İstanbul: Çınar Yayınları, 1978), 43-45; Mahir İz, *Yılların İzi* (İstanbul: Kitabevi, 2003), 449.

cut tüm yapıların fiziki ve sıhhi koşullarını tespit etmek için geniş çaplı bir inceleme yapıldı. En uygun yapılar yenilendi ve yenilenmiş sistem için sınıf olarak tahsis edildi.[43] Yeni sistemin göz bebeği *Medreset'ül Mütehassısin* ise istisna tutuldu. Yenilenmiş medreselerin sancak gemisinin en başından itibaren özellikle bu amaç için inşa edilmiş yeni bir binada iskân edilmesine karar verildi. Binanın dini eğitimin yeni şeklinin modernist vizyonunu yansıtması amaçlanıyordu. Bundan dolayı, binanın tasarımı güçlü Türkçü eğilimlere sahip, önde gelen bir mimar olan Kemaleddin Bey'e emanet edildi. Kendisi, o dönem hakkındaki çalışmalarda genellikle, Osmanlı canlandırmacılığı olarak bilinen bir mimari tarzla ilişkilendirilir, [44] fakat yeni binada geçmişin medreseleriyle özdeşleştirilebilecek hemen hiçbir "geleneksel" motif kullanmamıştır. Yavuz Sultan Selim Camii'nin yanına inşa edilen heybetli iki katlı bina, U şeklindedir ve yüksek, kırmızı kiremitli bir çatısı vardır. Binada, İstanbul'daki padişah medreseleri ile özdeşleştirilen kubbe çatılar ve dikdörtgen plan gibi motifler kullanılmamıştır. Tersine, bina, yaklaşık olarak aynı dönemde inşa edilen devlet okullarının yapılarını andırmaktadır.[45] Aslında, yeni binanın, geleneksel medreselerden ziyade, yeni okullarla bağlantılı bir yenilenme ve değişim imajı yansıtması amaçlanıyordu.

Tüm bu değişimler reform yanlısı ulemada büyük bir heyecan uyandırmıştı ama meslektaşlarından birçoğu onların bu coşkusunu paylaşmıyordu. Medreselerin başarılı bir şekilde devletleştirilmesi, dini eğitimin geleceğinin bundan böyle, birçok muhalifin gizli laik hatta belki de din karşıtı eğilimleri olduğundan şüphelendiği İttihatçı hükümetin yetki alanına girmesi demekti. İhtilalden sonraki altı yıl içinde, ilmiye sınıfı içindeki ve dışındaki birçok kişi, İttihatçı liderliğin genel anlamda dine özel anlamda İslam'a karşı tutumunun hasmane olduğunu düşünür hale gelmişti. Bu nedenle, bir kısım ulema reformlara, hâlâ geleneksel medrese eğitiminin değerine inandığı ya da daha ılımlı ve yavaş değişiklikleri tercih ettiği için

43 Mübahat S. Kütükoğlu, Dârü'l-Hilafeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 15-18.

44 Sibel Bozdoğan, *Modernism and Nation Building* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 29-34.

45 Binanın kat planı ve binayla ilgili ayrıntılar için bkz. Yıldırım Yavuz, *Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi* (Ankara: yayınevi belirtilmemiş., 1980), 44, 227-231.

karşı çıkarken, bazıları ise daha çok, hükümetin dini eğitimi zayıflatmak için reform kılıfı altında aşama aşama ilerleyen bir plan tezgâhlıyor olabileceğinden kaygı duyuyorlardı. Medrese eğitiminin tam anlamında ıslah edilmesiyle ilgili bir emsal oluştuktan sonra, hükümetin gerekli görürse başka değişiklikleri, ulemanın çoğunluğunun bunları isteyip istemediğine bakmaksızın, uygulamaya koymakta tereddüt etmeyebileceğini düşünmek için iyi bir sebep vardı ortada.

1914 reformu, en azından ilmiye sınıfının bazı çevrelerinde çoktan alarm zillerini çalmıştı, zira medrese öğrencilerinin sayısına bir sınırlama getirilmişti. Yeni nizamnameye göre, *Medrese-i Tâliye* 2080, *Medrese-i Âliye* ise 800'den fazla öğrenci kaydedemeyecekti.[46] *Medreset'ül-Mütehassısin'de* eğitim görmesi tasarlanan birkaç düzine öğrenci eklendikten sonra bile, yeni kontenjan, 1910'daki medrese talebesi sayısına ilişkin tahminlere kıyasla toplam öğrenci sayısında %40'lık bir azalma anlamına geliyordu. Reform yanlısı ulema talebe sayısındaki düşüşü ödenmeye değer bir bedel olarak görüyordu, oysaki daha muhafazakâr meslektaşları bunun, gelecekte olacakların bir habercisi olmasından korkuyorlardı.

Islahat programına karşı çıkanlar, reformun destekçilerini, dini eğitim kurumlarının hâlâ sahip olduğu her türlü özerklikten, üzerinde fazla düşünmeden vazgeçmelerinden dolayı şiddetle eleştiriyorlardı. Mevcut düzenlemelerin, ilerde hükümetin kötü niyetli müdahalesine karşı herhangi bir güvence verilmeden, pervasızca yürürlükten kaldırıldığını ve yerlerine kıymeti ispata muhtaç ve üzerinde kafa yorulmamış bir sistemin getirildiğini iddia ediyorlardı. Otoriteler bu tür görüşleri kısa süre içinde susturdular. Hatta son derece sert bir muhalif, "*Mersiye-i Medaris*" adını verdiği, hicvedici bir risale yayınlayınca derhal tutuklandı, isyana teşvik suçlamasıyla divan-ı harpte yargılandı ve bir yıl hapse mahkûm edildi.[47] Ayrıca, yasal işlemlerin dışında, reformlara aleni olarak karşı çıkmak, bir kişinin, işini ve temel geçim kaynağını kaybetme tehlikesini göze alması demekti. Siyasi olarak güvenilmez addedilen ya da reformlara muhalif oldukları düşünülen onlarca ulema aslında yeni sistemin dışında tutulmuşlardı. Reform yanlısı arkadaşları ise

46 "Islah-ı Medaris Nizâmnâmesi," *Düstur*, 2. tertip, 6. cilt, 1325-1328.
47 *İMMA-TTMT* (1625), 12 Mart 1332 [25 Mart 1916].

aynı dönemde yeniden yapılandırılan medreselerin idare ve öğretim kadrolarında üst düzey mevkilere getirilerek mükâfatlandırılmışlardı.[48]

Bu suretle, 1914'teki reform programı ilmiye sınıfı içindeki bölünmeleri tekrar ön plana çıkardı ve genişletti. Medrese eğitiminin yeniden yapılandırılması birçok ulema ve talebe tarafından destekleniyordu. Aslında, reformlar bu iki zümrenin hayati bir rol üstlendiği uzun süreli bir kamuoyu kampanyasının hemen ardından gerçekleşmişti. Bu eylemciler elbette, 1914'te uygulamaya konan kapsamlı değişiklikleri İttihatçıların düşmanca bir dayatması olarak görmüyorlardı. İstanbul'daki medreselerin yeniden yapılandırılmasının, dini eğitimin imparatorluğun her yerinde yeniden canlandırılmasına doğru giden ilk etkili adıma işaret ettiğine dair büyük umutları vardı. Reformların, muhafazakâr muhaliflerin hatalı olduğunu ortaya çıkaracağına ve onların da en sonunda yeni sistemi, ilmiye sınıfının bir bütün olarak yenilenmesine doğru olumlu bir adım olarak kabul edeceklerini umut ediyorlardı.[49] 1914'ün sonunda Avrupa'nın üstünde toplanmakta olan savaş bulutlarının, yakında Osmanlı İmparatorluğu'nu kuşatacağından ve dini eğitime yönelik reform projesi üstünde beklenmeyen çarpıcı etkilerinin olacağından tartışmanın taraflarının pek haberi yoktu.

Zor Zamanlar: Güçlükler, Hayal Kırıklıkları ve Yenilikler (1914-1918)

Reform sonrası medreseler, 19 Kasım 1914'te (H. 1 Muharrem 1333) ilk eğitim yılına başladıklarında Osmanlı İmparatorluğu çoktan savaşa dâhil olmuştu. Derslerin başlamasının üzerinden bir haftadan az bir süre geçmeden, Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi ve ilmiye teşkilatının tüm diğer önde gelen yetkilileri İtilâf Kuvvetleri'ne karşı cihat ilan edilmesi kararını onaylayarak imzalamışlardı.[50] Bu nedenle, reforma tabi tutulan medreselerin başarısı, hükümetin öncelikler listesinde en dibe itildi. İmparatorluğun bekası tehlikedeydi ve savaşla ilgili faaliyetler her şeyin önüne geçti. Bu koşullardan dolayı, ilmiye teşkilatının liderliği bile, savaşın içindeki

48 Ahmed Şirani, "Mağdurlar Hâlâ Mağdur ve Müteneimler Hâlâ Müteneim," *İ'tisam*, 6 Şubat 1335 [1919], 1-4.

49 "Makam-ı Meşihat'ın Mühim Bir Teşebbüsü," *SR* 12/312, 16 Teşrinievvel 1330 [29 Ekim 1914], 439-440.

50 Geoffrey Lewis, "The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914," *Islamic Quarterly* 19 (1975), 157-163; "Beyanname," *Sabah*, 25 Kasım 1914, 1.

imparatorluğa destek seferberliğine yardım etmek üstünde yoğunlaşmıştı ve reformların uygulamaya konmasını kutlamak için pek zamanları yoktu. Bu defa, 1910'da yapılan aksine, olayı kutlamak için hiçbir üst düzey tören düzenlenmemişti. Bu uğursuz başlangıç, yeni sistemin uzun savaş yılları boyunca yüz yüze geleceği güçlük ve sıkıntıların habercisiydi.

Hükümet, medreselerin insani ve maddi kaynaklarını tümüyle çekerek, savaşa yönlendirmek noktasında çok fazla çekingenlik göstermiyordu. Savaş halinin başlamasından kısa bir süre sonra, müstakbel ve mevcut birçok öğrenci askere yazılırken, ulemadan olsun olmasın birçok müderris aynı şekilde ya silahlı kuvvetler içinde çeşitli mevkilerde görev yapmak üzere seferber edildiler ya da başka öğretim görevlerine tayin edildiler.[51] Şeyhülislam, talebelerin, derslerine yoğunlaşabilmelerine imkân vermek için askerlikten muaf tutulmasını talep etti, fakat milli çıkarların onların seferberliğini gerektirdiği öne sürülerek talebi reddedildi.[52] Talebelerin çok büyük bir oranda askere alınmaları, İstanbul'a seyahat etmenin giderek zorlaşmasıyla bir araya gelince kayıt ve devam rakamlarında çarpıcı bir düşüş yaşandı. Reform sonrası sistemdeki talebe sayısı sert bir şekilde, 1914'te çıkarılan nizamnamede getirilen kontenjanların altına düştü. Örneğin, nizamname Medrese-i Âliye için 800 talebelik kontenjan belirlemişti. Gerçekte ise, yalnıza 178 talebe derslere kaydolmuş, bunlardan ise aslında yalnızca 38'i yılsonundaki zorunlu sınavlara girebilecek kadar uzun bir süre medresede kalmışlardı. Eğitimlerinde bir sonraki kademeye geçebilmek için bu sınavlar zorunluydu. Sayılardaki benzer bir düşüş reform sonrası sistemin diğer branşlarında da barizdi. Uzun savaş yılları boyunca kayıtlı öğrencilerin toplam sayısı, 1914'teki nizamnamede öngörülen rakamların yaklaşık 3/1'ine kadar düşmüştü. Bu arada, hükümet, askerleri ve sivil mültecileri barındırmak için mevcut binaların birçoğuna resmen el koyarken, medrese binalarının yenilenmesiyle ilgili planlar durdurulmuştu.[53]

51 Bu konuyla ilgili resmi politika için bkz. "Dersiam ve Müderris ve Fetvahane-i Âli'ye Memur Efendilerin Askerlikleri Hakkında," *Cî* 4, Şevval 1332'nin başları [Eylül 1914], 184.

52 *BOA-DH.MB.HPS.M* 16/12.

53 *İlmiye Salnamesi*, 185; *Cî* 2/23, 523 ile 3/32, 915; "Medarisin Teftişi," *Vakit*, 26 Kasım 1920, 2; "Medreseleri Tahliye," *Vakit*, 30 Kasım 1920, 3; Sadık Albayrak, "Birinci Dünya Harbinde İstanbul Medreseleri," *İslam Medeniyeti* 29 (Mart 1973), 26-29.

Savaş yıllarındaki zorluklar hem medreselerde bir karamsarlık havası hem de reformların sonuçlarına dair derin bir hayal kırıklığı hissi yarattı. Reformlara en başında karşı çıkan ulema, ilk kaygılarının ve kuşkularının haklı çıktığına iyice ikna olmuşlardı. Dini eğitimin gidişatıyla ilgili kaygılar Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'nin Mayıs 1915'te istifasının ardından daha da arttı. 3. Bölüm'de de tartışıldığı üzere, reformların mimarının görevinden ayrılmasının nedeni, şeyhülislamın yetkilerinin kısıtlanması hususunda İttihatçı liderlik ile yaşadığı ihtilaflardı. İstifası, birçok ulemanın I. Dünya Savaşı'nın başlangıcından beri muzdarip olduğu sıkıntıyı iyice artırdı. Çok az ulema, 1914 reformlarının sonuçlarından memnundu. Çok daha fazla sayıda ulema ise reformlardan sonra İslami ilimler ve Arapça tedrisinin düzelmeyip, aslında eskiden de kötüye gittiğini ve aynı zamanda din dışı derslerin öğretiminin ehliyetsiz öğretmenler yüzünden başarısız olduğunu düşünüyordu.[54]

Mayıs 1916'da tekrar şeyhülislam olarak tayin edilen Musa Kâzım Efendi bu endişe ve korkuları dağıtmaya gayret etti. Ulemaya, hükümetin dini eğitime ve ilmiye teşkilatının menfaatlerine bağlılığının devam ettiğine dair güven telkin etmek için, 1917'nin başında reform programında değişiklik çalışmaları başlattı. Bu sınırlı bir revizyondu, 1914 reformlarında esaslı bir değişikliğe gidilmiyordu. Yine de bu revizyonu başlatan yeni nizamname birkaç önemli değişiklik içeriyordu. Bunlar arasında, medrese müderrislerine işe alım ve işten çıkarmalarda daha fazla söz hakkı güvencesi verilmesi ve idare ve öğretim kadrolarına yapılan atamalarda ulemaya diğer öğretmenlere nazaran öncelik tanınmasının tekrar vurgulanması vardı. Bir başka önemli adım, reformdan geçen sistemin Bursa, Edirne, Konya ve başka 16 taşra merkezi dâhil olmak üzere, Anadolu ve Doğu Trakya'daki tüm büyük şehirleri kapsayacak şekilde genişletilmesiydi. Daha çok sembolik bir düzeyde olan bir başka değişiklik, reform sonrası medrese sistemindeki öğretim kademelerinin eski sıradan isimlerinin kaldırılarak, yerlerine 16. yüzyıldan beri medrese eğitimiyle özdeşleşmiş geleneksel isimlerin geri getirilmesiydi. Orta kademe

54 Bkz. örneğin, bir medrese müderrisi tarafından Aralık 1919'da "İttihat ve Terakki medreseleri nasıl tahrip etti?" başlığı altında kaleme alınan bir yazı, Albayrak, *Meşrûtiyet'ten*, 1. cilt, 247-248 içinde aynen alıntılanmıştır.

medresenin iki seviyesi sırasıyla *İbtida-i Haric* ve *İbtida-i Dâhil* olarak, yüksek kademe medrese *Sahn* olarak, ihtisas düzeyi medrese ise ismini aldığı meşhur camiden farklı bir mahallede bulunuyor olmasına rağmen, resmen *Süleymaniye Medresesi* olarak yeniden adlandırıldı.[55]

Bu sınırlı değişiklikler ıslah edilen sistemi eleştirenleri pek fazla teselli etmedi. Evvela, bu düzenlemenin arkasındaki İttihatçı ulemaya hiçbir şekilde itimat etmiyorlardı. İkinci bir husus, yeni reform programı birçok kişi tarafından en hayati sorun olarak görülen şu olguya hitap etmiyordu: Talebelerin sayısının çarpıcı şekilde azalması. Aslında, yeni kanun İstanbul'daki öğrenci kontenjanını daha da düşürmüştü: 1914'te 2.880 olan sayı, 1917'de 1.350'ye kadar düşmüştü. Üstelik sistemin her kademesindeki öğretim programının uzunluğu dört yıldan üç yıla indirilmiş, diğer bir ifadeyle toplam süre on iki yıldan dokuz yıla düşmüştü. Görüldüğü kadarıyla, bu değişiklikler, İttihatçı hâkimiyetindeki Meclis'te dahi, çok sert olmasa da bazı eleştirilere neden olacak kadar tedirgin ediciydi. Ancak, öğrencilerin sayısındaki çarpıcı düşüş sorulduğunda, Bâb-ı Meşihat'ten üst düzey bir temsilci, 1914 reformlarından önce, talebelerin zaten yaklaşık % 90'ının asker kaçağı olduğunu ve artık sadece kendilerini gerçekten bu işe adamış talebelerin kayıt yaptırdığını söylemişti. Bu şaşırtıcı cevap ne ulema içindeki muhalifleri ne de Meclis'teki kuşkucuları tatmin etti. Ancak, mebusların tek başarısı, savaşın sona ermesinden sonra imparatorluktaki ekonomik ve siyasi koşullar iyileşir iyileşmez, kayıt kontenjanının yeniden gözden geçirilmesine olanak sağlayan bir maddenin eklenmesi oldu.[56]

1917'de çıkarılan reform yasası, ulemanın büyük çoğunluğu açısından özellikle ilham verici ya da yüreklendirici değildi. Öğrenci kontenjanındaki düşüş, ıslah edilen sistemin muhalifleri arasındaki kızgınlık ateşini canlandırmak dışında bir işe yaramadı. Programın diğer koşulları da onları etkilemekten çok uzaktı. Bu arada, reform yanlısı birçok ulema yeni yasayı bir tür gerileme olarak görüyordu. Reforma tabi tutulan medreselerin, geleneksel medreselerin varisi olduğunun sembolik olarak yeniden

55 *Cİ* 3/32. Şevval 1335 [Mayıs 1917], 915; "Medaris-i İlmiye Hakkında Kanun" *Düstur*, 2. tertip, 9. cilt, 598-600; "Dar'ül-Hilafet'il-Aliye Medresesi'yle Taşra Medarisi Hakkında Nizâmnâme, 4 Teşrinievvel 1333 [4 Ekim 1917]," *Cİ* 3/33, Zilhicce 1335 [Ekim 1917], 936-943.
56 *MMZC-A* 3, 361-364.

vurgulanması, reform yanlısı ulemanın yeniden yapılandırılan sistemi 1914 öncesi kurumların kötü şöhretinden uzak tutma umutlarına darbe vuruyordu. Benzer şekilde, ulema sınıfından olmayan öğretmenlerin ve din dışı derslerin sayısının düşürülmesi, devlet okulları ile medreseler arasında müfredat bakımından benzerlikleri artırmaya dönük ilk başlardaki niyeti baltalıyordu. Bir bütün olarak bakıldığında, 1917'deki reform programı, I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar medreselerin üstüne gittikçe daha fazla çökecek olan olumsuzluk havasını ve başarısızlık hissini dağıtmaya muvaffak olamamıştır.[57]

Bu sıkıntılı hal, reforma uğramış sistemle ilgili çoğu değerlendirmeyi etkiliyordu, böyle olunca da bu değerlendirmeler dini eğitimdeki değişikliklerin bazı yapıcı etkilerini göz ardı etmeye meyliediyordu. Yeni kurumsal ortamın en önemli yönlerinden biri, medrese müderrislerine yeni bilimsel ilgileri denemeye izin vermesiydi. Yüzlerce yıllık derleme eserleri okutmak ve yorumlamaktansa, artık kendi ders malzemelerini ve kitaplarını şekillendirebileceklerdi. Bazıları gerçekten tam da bunu yaptılar. Örnek vermek gerekirse, Esad Efendi mukayeseli dinler dersi veriyordu. Derslerine, Avrupa'da yakın zamanlarda yapılan bilimsel çalışmaları dâhil ediyor ve bunları sunuyor, ya da daha doğrusu İslami algılara ve hassasiyetlere uyacak şekilde bazen yeniden yorumluyordu. Ders notları en sonunda bir araya getirilmiş ve ders kitabı olarak yayımlanmıştı.[58] Medrese müderrisleri, gerçekten de reformdan önce bu tür konularda ders vermiyor veya benzer kitaplar yayımlamıyorlardı. Yeni kurumsal ortam müderrisleri yeni bilimsel çalışma biçimleri tecrübe etme ve medrese sınıflarında talebelerini bunlarla tanıştırma noktasında cesaretlendiriyordu.

Dini ilimlerde yeni yönelimlere tanınan meşruiyet, dönemin en önde gelen ulemasından bazılarının çalışmalarında ifadesini buldu. Muhammed Hamdi Efendi [Yazır]'ın eğitim noktasındaki ilgileri ve yayınları belki de bu eğilimin en öğretici örneğiydi. Bu çok saygın âlim II. Meşrutiyet'in hemen sonrasında *Beyan'ül Hak* ve Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin muhafazakâr

57 "Teşkilat-ı Hayriye" *İ'tisam*, 20 Mart 1335 [1919], 63-64; Medrese-i Süleymaniye Talebesinden Cevad, "Medrese Teşkilatı," *SR* 18/453, 1 Kânunusani 1336 [1 Ocak 1920], 127-130.
58 Esad, *Tahlili ve Tenkidi Tarih-i Edyan* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, H. 1336 [1918]).

çizgisiyle özdeşleştiriliyordu. Ancak, I. Dünya Savaşı'nın arifesine gelindiğinde, İslami ilimlerin ayakta kalmaya devam etmesi için din âlimlerinin Avrupa felsefesiyle ve düşüncesiyle meşgul olması gerektiği kanaatindeydi. Aynı sonuca ulaşan diğer ulema çoğu kez Avrupalı eserlerin tercümelerini okumakla yetiniyorlardı. Hamdi Efendi ise Fransızca öğrenerek Avrupalı kaynaklara doğrudan ulaşmaya kararlıydı. Böylece, hiçbir zaman devlet okullarına devam etmediği ya da yurtdışına gitmediği halde bir Avrupa dilini yeterli düzeyde bilen Osmanlı din âlimlerinin müstesna bir örneği oldu. Avrupa felsefesiyle ilgili eserleri okuyor, tercüme ediyor ve ıslah edilen medrese sistemindeki derslerinde okutuyordu. Daha sonra, çevirilerinden birkaçını genel kamuoyunun istifadesi için yayımladı. Tercümeleri arasında, Alexandar Bain ve Stuart Mill'in mantıkla ilgili kitapları ile Gabriel Séalles ve Paul Janet'in felsefe tarihi ile ilgili bir kitabı vardı.[59] Hamdi Efendi, Türkiye'deki İslam âlimleri arasında önde gelen bir kişilik olmaya devam etti. Daha sonra, 1930'larda Kur'an'ın Türkçedeki epey etkili tefsirlerinden birini yayımladı.[60] Medreselerin ıslahı sayesinde, akademik denemeleri ve yeniliği cesaretlendiren bir kurumsal ortamdan istifade edebildi ve böylece Türkiye'de bir sonraki İslam âlimleri kuşağının gözünde dini araştırmalarda yeni yönelimlerin meşrulaşmasına katkıda bulundu.

Medreselerin reformu kesinlikle çok ses getiren bir başarı değildi ama bazı zamanlarda düşünüldüğü gibi, uzun vadede hiçbir önemi olmayan bir fiyasko da değildi.[61] I. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde, 1914 reformlarının coşkulu destekçilerinin bile ortaya çıkan sonuçlardan dolayı hayal kırıklığı yaşadıkları doğrudur. Buna rağmen, çoğu hâlâ reformların haklı ve gerekli olduğuna inanıyordu. Aslında, birçok ulema ve medrese talebesi de, hâlâ, dini eğitimin geleneksel biçimlerinin vadesinin dolduğu kanaatine sahipti. Bu kesimler, medreselerdeki reformların, hükümetten

59 Hamdi Efendi şu eserde tercümelerini anlatıp böyle bir işi üstlenmekteki amaçlarını açıklar: *Tahlili Tarih-i Felsefe: Metalib ve Mezahib*, çev. Elmalılı Hamdi (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1341 [1925]), 10-13.
60 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1935-1938). 2 cilt; Ahmet Karamustafa, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır's (1878-1942) Philosophy of Religion," *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 273-279.
61 Bkz. örneğin, Bahattin Akşit, "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic," Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey* içinde (Londra: I. B. Tauris, 1991), 160.

daha büyük bir destek görmüş ve daha iyi yönetilmiş olması gerektiğini düşünüyorlardı, fakat ıslah edilen sistemle ilgili kararlılıklarından geri adım atmamışlardı. Bu kararlılık, İttihatçıların 1918'in sonunda iktidardan gitmelerinin hemen ardından bir sınava tabi tutulacaktı.

I. Dünya Savaşı'nın bitişi, hem yeni bir siyasi istikrarsızlık dönemi başlattı, hem de genel anlamda imparatorluğun özel anlamda dini eğitimin geleceği hakkında belirsizliğe yol açtı. İttihatçı yönetimin sona ermesiyle, medreselerin geleceği muallâkta kaldı. Muhafazakâr muhalifler artık, reformlarla ilgili memnuniyetsizliklerini dile getirebiliyor ve bunların iptal edilmesine çalışabiliyorlardı. Bu arada, bazı milliyetçiler en sonunda, medreselerin tümden kaldırılması ve yerlerine daha ilerici milli bir din eğitimi sistemi kurulması gerektiğine kanaat getirmişlerdi. Bu koşullarda ve I. Dünya Savaşı sonrasında İstanbul'un üstüne bir karamsarlık ve belirsizlik havası çökerken, ıslah edilen sistemin savunucuları kendilerini bir çıkmazın içinde buldular. Anadolu'nun ve Doğu Trakya'nın kaderine ilişkin tartışmalar ve mücadeleler Ekim 1918'deki mütarekenin hemen ardında şiddetlenmeye başlarken, genel manada Türkiye'deki dini eğitimin geleceği özel olarak ıslah edilen medreselerin kaderi gittikçe ciddi bir risk altına giriyordu.

Tehlikeli Sularda Sürüklenmek (1919-1924)

Dini eğitimin geleceği için verilen savaşta ilk salvo, Ocak 1919'da muhafazakâr medrese müderrisleri tarafından geldi. Otoriter İttihatçı yönetimin sona ermesinin üstünden henüz birkaç hafta geçmişken, İstanbul'da onlarca ulema geçmiş yılların reformlarının iptali için bir kampanya başlattı. Basında çıkan bir dizi yazı, hareketin niteliğini ortaya koyuyordu. Reform sonrası sistemin muhalifleri, *"İttihad ve Terakki Medreseleri Nasıl Tahrib Etti?"* gibi başlıklar kullanarak 1914'den beri yapılan değişiklikleri kötü niyetli ve yıkıcı olarak tasvir ediyor ve geleneksel medreseleri yenilerinden üstün tutuyorlardı.[62] Bu yüzden, düzinelerce medrese müderrisi tarafından imzalanan ve Şeyhülislam'a hitaben yazılan bir dilekçe "gerekli sayıda ehliyetli ulemanın yetişmesi noktasında 1300 yıldır işe yaradıklarını ispatlamış

62 Hüseyin Şem'i, "İttihad ve Terakki Medreseleri Nasıl Tahrib Etti?" *İ'tisam*, 26 Aralık 1918, Albayrak, *Meşrûtiyet'ten*, 1. cilt, 247-248 içinde aynen alıntılanmıştır.

eski tahsil prensiplerinin geri getirilmesini" talep ediyordu. Ayrıca, medrese müderrislerinin ve talebelerinin I. Dünya Savaşı öncesinde olduğu gibi askerlikten muaf tutulmalarını istiyorlar ve mevcut sistem feshedilip 1914 öncesi sisteme geri dönülmeden, gelecek için hiçbir reformun tasarlanmaması gerektiğini ısrarla vurguluyorlardı.[63]

Reform yanlısı ulema ve medrese talebeleri dehşet içindeydiler. Bu düşüncelere ve taleplere, basındaki bir protesto kasırgası eşliğinde, öfkeli bir karşılık verdiler. Ekseriyetle, ıslah edilen sistemin birçok kusuru olduğunu ve İttihatçı hükümetin medreseleri kötü yönettiğini bir tereddüde yer bırakmadan kabul etmeye hazırdılar. Ancak, aynı zamanda, 1914 öncesine ait düzenlemelerin daha tercih edilebilir olduğuna yönelik herhangi bir öneriyi derhal reddediyorlardı. Aslında, dilekçe sahiplerini Orta Çağ'a ait, geri kalmış ve bu nedenle modern çağa uygun olmayan, tamamen tıkanmış bir sisteme akıl dışı bir özlem duymakla suçluyorlardı. Hatta kimi uzmanlar, medreselerdeki sorunların 1914 reformlarının, geleneksel medreselerin pedagojilerinden ve ders programlarından kopmak noktasında yeterince radikal olmamasından kaynaklandığını ileri sürüyorlardı. Bu nedenle, reform yanlısı ulema ve talebeler, baştakilerin reform sonrası sistemi feshetmekle ilgili herhangi bir düşünce üzerine kafa yormaktan ziyade, medreselerin idare ve müfredatlarındaki spesifik sorunların giderilmesi üstüne yoğunlaşması gerektiğini savunuyorlardı.[64] Ancak, gerçekte farklı bir şeyin olabileceği ve muhafazakâr meslektaşlarının, muhalefete rağmen, istediklerini yaptırabilecekleri hususunda kaygı duymak için haklı nedenleri vardı.

İstanbul'da ilmiye sınıfı içindeki güç ilişkileri 1919'un başından itibaren çarpıcı şekilde değişti. Mustafa Sabri Efendi Mart'ta şeyhülislam olarak atandı. Bu gelişme ilmiye teşkilatının idaresinde muhafazakâr bir dönemin başlamasına işaret ediyordu. Atanmasından birkaç gün sonra, sırasıyla 1914 ve 1917 reformlarının mimarları olan Mustafa Hayri Efendi ve Musa Kâzım Efendi tutuklandılar ve İttihatçı liderlikle işbirliği yaptıkları için yar-

63 Fatih ve Bayezid Dersiamlarından Birçoklarının imzalarıyla Makam-ı Meşihat'a Takdim ve Bir Sureti İdarehanemize İrsal Olunan Layihadır, "Makam-ı Mualla-ı Cenâb-ı Meşihatpenahiye," *İ'tisam*, 16 Kânunusani 1335 [16 Ocak 1919], 4-7.

64 M. T. Hilmi, "Layiha Münasebetiyle," *İ'tisam*, 30 Ocak 1919, 7-9; Mustafa Sıdkı, "Talebe-i Ulum Ne Diyor?" *İ'tisam*, 27 Şubat 1919, 14-15.

gılandılar. Yeni Şeyhülislam, ne eski iki selefini hor gördüğünü ne de ıslah edilmiş sistem hakkındaki ciddi kaygılarını saklıyordu. Bu makama tayininden önce yazılan ama 1919'da basılan bir kitapta, "İstanbul'daki, yeniden yapılandırılan medreselerin programına devlet mekteplerinin derslerinin çoğu dahil edilmiş olmasına rağmen, yeni yöntemin eski [sistemin] yetiştirdikleri kadar ehil ulema yetiştirmediğini" ileri sürüyordu.[65] Islah edilmiş sistem için işlerin kötüye gideceğinin tek alameti bu değildi. Mustafa Sabri'nin İttihatçıların hâkimiyetindeki on yılın izlerini silme temayülünün bir başka işareti, medrese müderrislerinin 1919'un başında kurduğu muhafazakâr eğilimli yeni derneğin kuruluşunda kendisinin üstlendiği öncü roldü. Balkan Savaşlarından önce kendisiyle Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'de ve onun sözcüsü *Beyan'ül-Hak*'ta işbirliği yapmış birçok başka ulemanın desteğiyle, yeni derneğin ilk başkanı olarak görev aldı.[66] Bu gelişmeler ıslah edilen sistem için iyiye işaret değildi.

Geleneksel medreselere geri dönüş ihtimali, İstanbul'daki birçok medrese talebesini huzursuz ediyordu. Islah edilen sistemin kaldırılması çağrılarına karşı çıkarak, tıpkı öğrencilerin 1913'teki reform yanlısı kampanyasında olduğu gibi, seslerini duyurmaya karar verdiler. 1919'un başlarında, *Talebe-i Ulum Cemiyeti*'ni kurdular.[67] Cemiyet, basında yayımlanan bir layihada, modern bilimlerin ve Avrupa dillerinin öğretimi dâhil olmak üzere mevcut sistemin temel parametrelerinin muhafaza edilmesini savunuyordu. Buna karşılık, talebeler geleneksel sistemin yeniden canlandırılmasına yönelik her türlü fikri reddediyorlardı.[68] Münferit talebeler tarafından kaleme alınan ve basında yayımlanan mektuplar çok daha açık sözlüydü. Son derece keskin dilli bir örnekte, talebenin biri, "şu anda söz konusu olan medreselerin ölüm kalım meselesi" diyerek arkadaşlarını uyarıyordu. Sadece iki seçenek olduğunu söylüyordu: "Ya mevcut koşulların ıslahı ya da altı yıl önceki duruma [yani 1914 öncesine] geri dönmek; diğer bir deyişle: ya

65 Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 211.

66 *Cemiyet-i Müderrisin Nizamname-i Esasisi—Beyanname* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, H. 1337 [1919]), 3-10; *İMMA-NA/D* (1499), 4 Mart 1335 [1919].

67 Talebe-i Ulum Cemiyeti, medrese talebelerinin hem eğitimle hem de başka konularla ilgili menfaatlerini korumak amacıyla 1919'un başlarında kurulmuştur. Bkz. *Talebe-i Ulum Cemiyeti Nizamnamesi* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1335 [1919]), 2-5; *İMMA-NA/D* (1499), 19 Şubat 1335 [1919]).

68 "Talebe-i Ulum Cemiyeti'nin Layihası," *SR 18/462*, 1 Nisan 1336 [1920], 239-240.

kurtuluş ya iflas." Ayrıca, "Maalesef, ikinci görüşün kendi destekçileri var ve bunlar hiç de az değiller." diyerek uyarıyordu. İlmiye sınıfının radikal eleştirmenlerini aksettiren bir şekilde, *iskolastik*'in zararlı yöntemlerini yeniden canlandırmaya çalışarak Hristiyan ruhbanların izinden gittiği için bu muhafazakâr ulemayı kınıyordu. Mektubunu "Bu tür gerici görüşler mağlubiyete uğratılmalıdır." diyerek sonlandırıyordu.[69] Bu arada, ıslah edilmiş sistemin yakın tarihli mezunları, yeni medreselere darbe vurulmasının, ilmiye teşkilatında veya devlet birimlerindeki muhtemel istihdamlarını tehlikeye atmasından kaygı duyuyorlardı.[70]

Reform yanlısı ulemanın ve talebelerin sert muhalefeti, siyasi iklimdeki değişikliklerle de birleşince, en sonunda geleneksel medreselere geri dönüş girişimini engelledi. Muhafazakârlar ne eskiye dönüş konusunda mutabakata varabildiler ne de ıslah edilen sistemin kaldırılmasını icbar etmeye yetecek derecede bir siyasi güce hükmedebildiler. Tüm bu olup bitenler, I. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde, İstanbul'daki birçok ulema ve talebenin gözünde geleneksel medrese eğitiminin itibarının tamir edilemeyecek kadar yıprandığını çok açık bir şekilde ispatlıyordu. Bu arada, Mustafa Sabri Efendi ve eskiye dönüşün destekçileri 1919'un başında yakaladıkları görülen siyasi ivmeyi devam ettiremediler. 1919'un ikinci yarısından itibaren Anadolu ve Doğu Trakya için verilen mücadelenin kızışması ve bunun İstanbul'da tetiklediği siyasi krizler, zihinlerini medrese eğitiminden çok daha acil siyasi meselelerle meşgul ediyordu.

Yine de, ilmiye teşkilatı içindeki iç gerilimler kaynamaya devam ettiği için, İstanbul'daki medreselerde her şey yolunda gitmiyordu. Muhafazakârlar ıslah edilen sistemi yürürlükten kaldıramamış olabilirlerdi ama gidişatını değiştirmek için yoğun çaba harcıyorlardı. Mustafa Sabri 1919'da ve tekrar 1920'de şeyhülislam olarak görev yaparken, İslam dışı konularla ilgili derslerin yoğunluğunu azaltmış ve ideolojik veya siyasi muhalif olmalarından kuşkulandığı müderrisleri tasfiye etmişti. Kendi tayin ettikleri de, kendisi iki kez görevden ayrılmak zorunda bırakılınca işten çıkarılmış-

69 Sahn Talebesinden A. Şükri, "Medarisin Hayat ve Mematı Arifesinde" *SR* 18/462, 1 Nisan 1336 [1920], 237-240.

70 Bkz. örneğin, İstrumcalı Yusuf bin Abdullah'ın 25 Şubat 1920'de "Süleymaniye Medresesi mezunları namına" verdiği dilekçe, *BOA-BEO* 346363 içinde.

lardı.[71] İstanbul'daki medrese öğrencileri, 1914 reformları doğrultusunda Avrupa dilleri ile kimya, fizik, felsefe, Türk edebiyatı ve sağlık bilgisi gibi geniş bir konu yelpazesini içeren bir müfredata göre eğitimlerine devam ediyorlardı.[72] Ancak, sonu gelmeyen çekişmeler ve idari istikrarsızlık şüpheleri kuvvetlendiriyor ve hem öğretim kadrosu hem de öğrenciler arasında moral çöküntüsüne yol açıyordu. İç tartışmalar, bazen çok ufak tefek meselelerden kaynaklanıyordu. Örneğin, bir defasında birkaç talebe, grup fotoğrafı çektirdikleri için okuldan uzaklaştırılmışlardı. Muhafazakâr müderrisleri, İslam şeriatının insanların fotoğrafının çekilmesini yasakladığını iddia ediyorlardı. Bu olayı takip eden tartışma, ilmiye sınıfı içinde devam eden ideolojik ve nesiller arası derin bölünmeleri yansıttığı gibi, aşırı muhafazakâr ulema ile reform yanlısı meslektaşları arasında zaten var olan gerilimleri de şiddetlendirdi.[73]

O döneme hâkim belirsizlik ve istikrarsız siyasi koşullar, İstanbul'daki medreselere sürekli düşük kayıt rakamları olarak yansıyordu. Kayıt sayıları, I. Dünya Savaşı'nın ve İttihatçı yönetimin sona ermesinden sonra bile düşük kaldı. O dönemki siyasi istikrarsızlık, toplumsal huzursuzluk ve ekonomik zorlukların yanı sıra medrese eğitiminin değerine ve medrese talebelerinin istihdam olanaklarına ilişkin belirsizlik hep birlikte sorunda pay sahibiydiler. Örneğin, Kısm-i Salın'daki giriş sınıfının büyüklüğü, 1919 ile 1923 yılları arasında 19 ile 46 öğrenci arasında değişiyordu.[74] Bütün olarak bakıldığında, 1924'ün başında İstanbul'daki tüm medrese kademelerindeki öğrencilerin toplam sayısına ilişkin tahminler 700 ile 1000 arasında bir yerlerdeydi.[75] Bunlar, reform öncesi yılları ya da Abdülhamid devrini bir yana bırakın, ıslah edilen medreselerin ilk zamanlarıyla kıyaslandığında bile can sıkıcı düzeyde düşük rakamlardı. Düşük kayıt rakamları, medrese-

71 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese/Milli Gazete Yayınları, 1980), 2. cilt, belge 11 ile 4. cilt, belge 30; *İMMA-TYD* (1247), Ekim 1919.

72 Eşref Edip, "Dini irfan müesseselerini nasıl yıktılar?" *İTAM* 2/87 (Aralık 1947), 8; *İMMA-TYD* (2247); İMMA-TYD (2248).

73 Ahmet Halit Yaşaroğlu, "Kaybettiğimiz büyük insanlardan: Sabık İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Efendi," *Selâmet*, 27 Nisan 1949, 13.

74 *İMMA-TUİD* (2176), Kısm-ı Sahn İmtihan-ı Umumi Cedvelleri— 1335-1339.

75 Müftizade, "İstanbul Medreseleri," *SR* 21/450-451, 28 Haziran 1339 [1923], 161; "Sarıklar Çıkartılıyor," *Tanin*, 7 Mart 1924, 2; "Müfti Efendi Son Mes'eleler Hakkında Ne Diyor," *Tanin*, 8 Mart 1924, 2; "Medreselerin Talebesi Anadolu Liselerine Gönderilecek," *TE*, 10 Mart 1924, 1-2.

leri müdahaleci hükümet politikalarına karşı eskiye kıyasla daha fazla zayıf kılıyordu.

Ankara'da oluşum aşamasındaki yeni hükümet, dini eğitimle ilgili olarak ilk başlarda ıslah edilen modele destek verdi. Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin teşekkülünden kısa bir süre sonra, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti kuruldu. Yeni bakanlık, fiilen Şeyhülislamlık makamına bir alternatif olarak hizmet veriyor ve kadrosu esas itibariyle reform yanlısı ulemadan oluşuyordu. Bekleneceği üzere, dini eğitim için model olarak İstanbul'un reform geçiren medreselerini benimsemişlerdi. Ancak, bu dönemler savaş zamanlarıydı. Şurası çok açık ki mali sıkıntılar ve vasıflı öğretim görevlisi yokluğu böyle bir sistemin geniş bir ölçekte kurulmasının önünde engeldi.[76] Evkaf Vekâleti bu arada kırsal kesimdeki medreselerde daha sınırlı reformlar yapmayı tercih etti. Büyük Millet Meclisi, Mayıs 1921'de Anadolu'nun daha küçük şehirlerinde, ıslah edilen sistemin daha gevşek bir modelini kurmayı amaçlayan bir yasayı kabul etti. Revizyondan geçirilerek *Medaris-i İlmiye* olarak adlandırılan bu medreselerin müfredatı, birkaç yeni ders içerecekti ama en mühim değişiklik idarelerinin yasal bir zemine oturtulması ve daha sıkı bir hükümet kontrolüne tabi kılınmalarıydı. Aslında, yeni reform ülkedeki dini eğitimin tamamen devletleştirilmesine giden bir başka adımı teşkil ediyordu.[77] O zaman için, 1922'nin sonuna gelindiğinde yeni Türkiye'nin her tarafını kontrolü altına alacak olan milliyetçi hükümetin ıslah edilen medreselerin davasına sahip çıktığı görülüyordu. Milliyetçi hareketi destekleyen ulema ve İslami aydınlar, ıslah edilen medreseler hakkında Mustafa Kemal [Atatürk] ve diğer üst düzey siyasi liderlerin 1922'deki övgü dolu sözlerinden cesaret alıyorlardı.[78]

Ankara hükümetinin ıslah edilen medreseler hakkındaki niyetleri, 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasından sonra daha belirsiz bir hal aldı. Görüldüğü kadarıyla, Mustafa Kemal ve diğer hükümet yetkilileri tara-

76 Mehmet Akif Erdoğru, "İstanbul Medreseleri ve Milli Mücadele (1914-1924)," *Üçüncü Uluslararası Atatürk Sempozyumu* içinde (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1998), II, 628-631.

77 "Medaris-i İlmiye Nizâmnâmesi," *SR* 19/481, 21 Mayıs 1337 [1921], 135-136; Atay, *Osmanlılarda*, 325-328; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Vakfı, 1999), 2-12.

78 Eşref Edip, "Dini irfan müesseselerini nasıl yıktılar?" *İTAM* 2/87 (Aralık 1947), 9-10.

fından verilen beyanlar, dini eğitimi Maarif Vekâleti'nin yetkisi altında yeniden yapılandırma niyetlerine işaret ediyordu. Bu tür bir kurumsal düzenlemede medreselerinin kaderinin ne olacağı belli değildi. Gelişmelerden kaygı duyan bazı ulema ve medrese talebeleri, bunun medrese eğitiminin sonu anlamına gelebileceğinden korkuyorlardı.[79] Hükümet, 1923'ün sonunda gönülsüz tekzipler yayımladı ama söylentiler Ankara ve İstanbul'da 1924'ün başına kadar ısrarla dolaşmaya devam etti.[80] Söylenti, İstanbul'daki medrese öğrencilerini bir kez daha reforma uğramış sistemin imdadına yetişmeye sevk edecek kadar güvenilir görünmüştü. *Talebe-i Ulum Cemiyeti* bu nedenle, medreseleri veya medreselerin herhangi bir branşını kapatmaya dönük olası tüm niyetlere karşı bir protesto notası yayınladı ve Cumhuriyet'in çiçeği burnunda başkentinde yetkililer ve milletvekilleri nezdinde kulis yapmaları için Ankara'ya talebe heyetleri gönderdi.[81] Ancak, bu defa kamuoyu kampanyaları sonuçsuz kaldı. Hükümet, aylarca süren belirsizlik ve ertelemeden sonra, nihayet, medrese eğitimine son veren kati bir hamle yaptı.

Cumhuriyet, Mart 1924'in başında kendisini Osmanlı devletinden uzaklaştırmak için bir takım çarpıcı adımlar attı. Hilafet'in kaldırılması, Osmanlı hanedanlığının geride kalan tüm mensuplarının sürgün edilmesi ve dini idarenin, bakanlık düzeyinden başbakanın yetkisi altındaki bir idari birim seviyesine düşürülmesi bu adımların en önemlileri arasındaydı. En son karar, medreseler üstündeki yetkinin Maarif Vekâleti'ne devredileceğine yönelik uzun süredir ortalıkta dolaşan söylentiye son verdi. Bu bürokratik yeniden yapılandırma, eğitimin tek bir milli otorite altında birleştirilmesi (*tevhid-i tedrisat*) zarureti açısından meşrulaştırılıyordu. Medreselerin yeni düzenleme çerçevesinde faaliyet göstereceğine halkın kısa bir süre için inanması sağlandı. Fakat Maarif Vekili birkaç gün sonra, sözde ıflah olmaz

79 "İstanbul Müftülüğü ve Bab-ı Fetva," *Renin*, 15 Kasım 1922, 2; "Darü'l-Hilafet Medreseleri Evkaf'a Rabt Edildi," *Renin*, 15 Kasım 1922, 2; Sadi Borak, *Atatürk: Resmi Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri* (Ankara: *Kırmızı Beyaz*, 2004), 268-270.

80 "Medaris-i İbtidaiye Hakkında Bir Tekzib," *Tanin*, 2 Ağustos 1923, 2; *BCA-DİR (051)*, 2.1.13, 31 Aralık 1922 ile 5.43.3, 26 Ağustos 1923; "Yeni Müftimizle Mülâkat," *TE*, 7 Şubat 1924, 4.

81 "Talebe-i Ulum Cemiyeti'nden Varid Olmuştur," *Mahfel* 4/39, Muharrem 1342 (Ağustos 1923), 52; "Bir Talebe-i Ulum Hey'eti Ankara'ya Gidiyor," *TE*, 6 Şubat 1924, 2; "Talebe-i Ulum Hey'eti Avdet Etti," TE, 20 Şubat 1924, 3.

geri kalmışlıkları ve birçok başka kusurları yüzünden medreseleri tümüyle kapatma kararını ilan etti. Hükümet medreselerin yerine, imam ve diğer cami görevlilerini yetiştirmek için mesleki imam-hatip okulları, din âlimlerinin eğitimi için de Darülfünun bünyesinde bir ilahiyat fakültesi açacağı sözünü verdi. Bu son derece önemli karar elbette Mustafa Kemal'in yanı sıra Cumhuriyet'in diğer üst düzey liderlerinin tam desteğiyle alınmıştı. Bilahare, başkentteki medreseler, müderrislere gelecekteki istihdamlarıyla ilgili herhangi bir güvence verilmeden 15 Mart 1924'te kapılarını son kez kapattılar.[82] Sembolik olarak, yüzlerce yıllık bir eğitim geleneği ortadan kaldırılırken, gerçekte ise sadece on yıllık, reforma uğramış bir sistem büyük beklentiler, bazı başarılar ve nice mücadele, hüsran ve yıkılan umutlarla geçen yılların ardından aniden son bulmuştu.

Islah Edilen Medrese Sisteminin Mirası

Medreselerin kapatılması, 1924 sonrası Türkiye'de ihtilaf konusu olmaya devam etti. Dönemin hükümet yanlısı yorumcuları, Kemalist gözlemcilerin ve benzer görüşteki bilim adamlarının o zamandan beri hep yaptıkları gibi, çoğu kez, medrese eğitiminin ilgasının sadece, reform karşıtı ve irticacı ulemanın kontrolündeki, uzun bir süredir çöküş halinde olan iflah olmaz bir sisteme yapılan kaçınılmaz bir *coup de grâce* olduğunu iddia ediyorlardı.[83] Bu anlatı ve ıslah edilmiş sistemin hatırasını yok etme çabaları, medreselerin kapatılmasının hemen ardından başladı. 1924'te hükümet yanlısı basın organlarında çıkan yazılar çoktan, medreseleri Orta Çağlardan beri fosilleşmiş cehaletin ve gericiliğin ıslahı imkânsız kaleleri olarak resmetmeyi başlamıştı. Kapatılmaları, Türkiye'de milli birliğe ve aydınlanmaya giden yolda kaçınılmaz bir adım olarak sunuluyordu.[84] Bu anlatım uzun yıllar boyunca sürdürüldü; Türk kamuoyuna, medrese talebelerinin çoğunlukla cahil asker kaçakları olduğu ve hocalarının obskürantist, gerici olduk-

82 "Medaris Maarife Rabt Olundu," *TE*, 6 Mart 1924, 2; "Diyanet İşleri," *İleri*, 7 Mart 1924, 2; "Medreseler Hakkında Ne Karar Verildi," *TE*, 8 Mart 1924, 5; "Maarif Vekili Vasıf Beyefendi'nin Beyanatı," *Hâkimiyet-i Milliye*, 13 Mart 1924, 1; "Medreselerin İlgası," *İleri*, 13 Mart 1924, 3; "Dün Medreseler Kamilen Kapatıldı," TE, 16 Mart 1924, 1.

83 Berkes, *The Development*, 415-416; Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977), 2. cilt, 306-307.

84 "Tevhid-i Tedrisat Neticesinde Medreseler," *İleri*, 13 Mart 1924, 1.

ları ve dini eğitimde her türlü değişime karşı çıktıları anlatılıyordu. 1914 reformları ve arkasından kurulan yeni sistem çoğunlukla ya görmezden geliniyor ya da İttihatçı hükümetin, ulemayı kendi kendilerinden kurtarmayı amaçlayan başarısız bir çabası olarak sunuluyordu.[85] Bu tür yanlış ve abartılı değerlendirmeler, sadece, erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'deki Kemalist entelijansiya ile muhafazakâr çevreler arasındaki boşluğu genişletmeye ve güvensizliği artırmaya hizmet etti.

Ulemanın ve İslami aydınların çoğunluğunun, 1924'te medreselerin kapatılmasından dolayı kızgın olduklarını rahatça söyleyebiliriz. Bazı reform yanlısı ulema büyük bir hayal kırıklığı içindeydi, hatta Cumhuriyet hükümetinin, doğru istikamette ilerleyen ve parlak bir geleceği olabilecek bir projeye aniden son verdiğini düşündükleri için ihanete uğradıklarına inanıyorlardı. Dini eğitimin yeniden yapılandırılması için yıllardır verdikleri mücadele ve elde ettiklerine inandıkları ilerlemeler bir kenara itilmişti. Onların bakış açısına göre, medreseler hem kurtarılabilirdi hem de aslında modern dini eğitim alanında ilerici okullar olma yolunda epeyce yol kat etmişlerdi. Bu nedenle, hükümetin medreselerin kapatılmasına dair açıklamaları, bazı reform yanlısı ulemaya mesnetsiz ve sahtekârca görünüyordu. Muhafazakâr ulema da aynı şekilde hayal kırıklığı içindeydi ama aynı zamanda on yıl önceki reformlara karşı yaptıkları ikazlarda haklı çıktıklarını düşünüyorlardı. En başından itibaren hep, hükümetin medrese eğitimdeki reformlara destek vermesinin, kendi müdahalesini artırmak ve en sonunda medreseleri tamamen ortadan kaldırmak için yalnızca bir bahane olduğu noktasında uyarılarda bulunmuşlardı. Onların penceresinden bakıldığında, Cumhuriyet otoritelerin 1924'te yaptıkları, on yıl önce İttihatçı selefleri tarafından tertiplenen gizli bir planın son sahnesini icra etmekten ibaretti. Bu korkuların bazıları, hükümet 1925'te tüm muhalif yayınları sindirmeden önce İstanbul basınında bile dile getirilmişti. Ancak, en fütursuz eleştiri-

85 Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, çev. Niyazi Berkes (New York: Columbia University Press, 1959), 278; Nafi Atuf [Kansu], *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932), 2. cilt, 108-110; Hüseyin Cahit [Yalçın], "Hocaların mevkii ve rolü," *FH* 30, 17 Mayıs 1934, 52-54; Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005), 88-89.

ler siyasi sürgünler tarafından yurtdışındaki yayınlarda ifade ediliyordu.[86] Erken Cumhuriyet hükümeti, yurt içindeki muhalifler hakkında yasal işlem başlatarak ve yurt dışından gelecek "bozguncu yayınlar"ın dağıtımını yasaklayarak tüm muhalif sesleri susturmaya çalıştı. Bu şekilde, ulema ve diğer muhaliflerin, ıslah edilen medreseler ve onların etkileri ile mirasları hakkındaki görüşlerini kamuoyu önünde dile getirmeleri çeyrek yüzyıldan daha uzun bir süre engellendi.

Muhalifler, fikirlerini ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra ifade özgürlüğü üstündeki yasakların yumuşatılmasıyla tekrar dile getirebildiler. Eşref Edip, 1947'de yayımlanan bir makalede ıslah edilen medreseleri gayet olumlu bir şekilde yâd eder. Erken Cumhuriyet liderliğine eleştirel yaklaşan bu tanınmış İslamcı gazeteci, gayet haklı olarak, ulema ve medrese talebelerinin, "eski tür eğitimden"den kurtulmak ve "yerine yepyeni bir yapılanma ve zengin bir müfredat ikame etmek" isteyen hareketin arkasındaki çok önemli bir itici güç olduğunu vurgular. 1914 reformlarını, yolunda gitmeyen bazı şeylere rağmen, bir başarı öyküsü olarak tasvir eder. Onun anlatımında, idealleştirilmiş olsalar da, bu reformlardan sonra, "medreseler, yirminci asrın müspet ilimlerine aşina ve hem Şark hem de Garp lisanlarına vakıf insanlar yetiştirmeye başlamıştır."[87] Medrese eğitiminin başındaki son isim olan ve daha sonra Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Reisliği de yapan Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) 1950'de kaleme aldığı bir raporda benzer düşünceler dile getirmiştir. Ayrıca, her iki fikir adamı medreselerin kapatılmasının ve dini eğitimin Maarif Vekâleti'ne devredilmesinin Cumhuriyet döneminde Türkiye'deki dini eğitim üzerinde çok olumsuz etkileri olan yanlış kararlar olduğunu ileri sürüyorlardı.[88] Diğer birçok meslektaşları gibi, ıslah edilen medreselerin 1920'lerde faaliyetlerine devam etmiş olması gerektiğine inanıyorlardı. Üstelik 7. Bölüm'de bazı ayrıntılarıyla ele alınacağı üzere, onlarca yıl

86 Yahya Afif [Ahmed Şirani'nin müstear ismi], "Vebali Müderris Beylerin Boynuna," ile "Tevhid-i Tedrisat Demek İlga-yı Tedrisat Demek Midir?" *SR* 24, 29 Mayıs 1340 [1924], 55-59; Mustafa Sabri Efendi, *el-Nekr*, 144.

87 Eşref Edip, "Dini irfan müesseselerini nasıl yıktılar?" *İTAM* 2/87 (Aralık 1947), 8-11.

88 Ahmed Akseki'nin raporu 1960'da "Dini Müesseselerimiz Hakkında Bir Rapor," adıyla tekrar yayımlanmıştır: *İslam* 3/34 (Temmuz 1960), 295-300.

sonra bile, ıslah edilen sistemin II. Dünya Savaşı sonrasındaki Türkiye'de yeni dini eğitim kurumları için hâlâ bir model vazifesi görebileceğini ileri sürüyorlardı.

Medrese eğitiminde yapılan reformlar ve bu reformların öncesi ve sonrasındaki tartışmalar ile mücadeleler önemliydi ve ne görmezden gelinmeliler ne de değersiz addedilmelidirler. Reformların 1914'te uygulamaya konulması ve izleyen on yıl boyunca destek görmeye devam etmesi, o dönemde ilmiye sınıfı içinde önemli değişimlerin meydana geldiğinin kanıtıdır. Çoğu zaman farz edilenin aksine, dini eğitimin geleneksel biçimleri, ulema ve talebeleri arasında bile gittikçe itibar kaybediyordu. Gerçi bu herkesçe paylaşılan bir görüş değildi ama yine de ilmiye sınıfının saflarından da dini eğitimin şekil ve içerik olarak modernleşmesi yönünde talepler geliyordu. Reformlar, sadece, bir bütün olarak gönülsüz olan ulema ve medrese talebelerine müdahaleci bir devletin dayattığı bir şey değildi. Islah edilen medreselerin müfredatına "dünyevi" konuların dâhil edilmesi, birçok ulema ve talebe için öfke nedeni olmaktan ziyade gurur kaynağıydı. Bir müddet, İstanbul medreselerinin birkaç yıl zarfında, modern pedagoji ve yönetim ilkelerini benimsemek bakımından Mısır, Hindistan ve Rusya'daki medreseleri geride bıraktığı gibi bir izlenim oluşmuştu. Bazı muhafazakâr ulema da, reformlar hakkındaki çekinceleri ne olursa olsun, bunları bir emrivakiyle kabul etmek zorunda bırakılmıştı; bu durum İttihatçı yönetimin sona ermesinden sonra bile değişmedi. Bu kadar çok sayıda reform yanlısı ulema ve medrese talebesi, reformları büyük bir coşkuyla sahiplendikten sonra, geriye dönüş asla mümkün değildi. Bu nedenle, ulemanın ve talebelerin kahir ekseriyeti medrese eğitimine son verilmesini haksız, hatta belki de haince bir hareket olarak görüyordu. Bunlar, o dönemde birçok kişinin, 1920'lerin başında yeni kurulan Sovyetler Birliği'nde kök salmakta olan ateist Bolşevik rejimiyle özdeşleştirdiği türden politikalardı. Bundan dolayı, medreselerin kaldırılması, hem reform yanlısı hem de muhafazakâr ulema arasında hükümete karşı duyulan güvensizliği artırdı ve izleyen yıllarda, dinle ilişkili meselelerde devlet önderliğinde yapılan neredeyse tüm reformlara karşı ciddi bir kuşku ve hatta güçlü bir husumet mirasının oluşmasına neden oldu.

Ulema ve diğer tüm İslami kurumlarda olduğu gibi, medreselerin kaderi de sonunda siyasi alanda tayin edildi. En temelde, reforma uğrayan sistem ve daha genel manada medreseler, ulemanın, 5. Bölüm'de tartışılacağı üzere bu yönde gayret göstermiş olmasına rağmen, yeterli bir siyasi nüfuz sağlama becerisi gösterememesinden dolayı bu kadere mahkûm olmuşlardı.

Beşinci Bölüm

Siyasi Eylemcilik ve Muhalifleri

Osmanlı İmparatorluğu, 1908'deki Jön Türk İhtilali'nin hemen ardından meçhul siyasi sulara doğru yol alıyordu. Parti siyaseti ve parlamenter sistem ilk defa, siyasi düzenin baş aktörleri haline gelmiş gibi görünüyordu. Tüm diğer Osmanlı vatandaşları gibi ulema da siyasi eylemciliğe iştirak etmek noktasında sözde serbestti. Birçoğu, bu yeni keşfedilen haklardan yararlanmak noktasında gerçekten de büyük bir istek duyuyordu. Dini ve ahlaki alanda sahip oldukları otoritenin, çoğunlukla, Jön Türklerin yükselen entelektüel ve bürokratik elitinin dışında kalan birçok seçmenin desteğini cezbedeceği ve aynı otoritenin siyasi nüfuza dönüştürülebileceği beklentisine girmek için iyi nedenleri vardı. Ne var ki dönemin siyasi gerçekliklerinin çok daha karmaşık olduğu ortaya çıkacaktı.

İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC), ihtilale meşrutiyetçilik adına ön ayak olmuştu ve üyelerinden bazıları, seçimle işbaşına gelen bir hükümetin ve parlamenter sistemin değerini tasdik ederken samimiydiler. Bununla birlikte, ihtilali izleyen yıllarda, İttihatçı liderlik içindeki baskın hizipler, gerek yasal yollara başvurarak gerekse anayasal sistemi çiğneyerek, İTC'nin siyasi hegemonyasını hedef alan her türlü meydan okumanın önünü kesmek hususunda gittikçe daha kararlı bir hale gelmişlerdi. Gizli bir örgütten egemen siyasi güce dönüşen İTC, kendi himayesi altında olduğu sürece ulemanın siyasi eylemciliğinden hoşnuttu. İttihatçı liderlik, ilmiye içindeki rakiplerinin siyasi faaliyetlerini engellemek ve meşruiyetten yoksun bırakmak için ise elinden gelen her şeyi yapıyordu. Bir taraftan İTC ulemanın siyasete katılmasının meşruiyetini sorgulamaktan kaçınmazken diğer taraftan İTC'nin ulema arasında destekçi bulmak için yürüttüğü etkin çabalar ve atamalar ile görevden almalara müdahalesi ilmiye sınıfının politize olmasına yol açıyordu. Bu çelişkili yaklaşım, iktidar için İTC'yle rekabet eden diğer büyük siyasi gruplaşmalarda da bariz olarak gözlemleniyordu.

Ulemanın siyasete katılımı, Jön Türk İhtilali'nden sonra aslında hararetli bir tartışma konusu haline gelmişti. Siyasi eylemciliğin avantajları ve riskleri ilmiye sınıfı içinde de bir tartışma ve ihtilaf konusuydu. Bazıları is-

rarla, ulemanın siyasi eylemciliğinin devletin İslami karakterini güvenceye almak ve ilmiye sınıfının çıkarlarını savunmak açısından gerekli olduğunu savunuyordu. Diğer birçok ulema ise bu görüşe karşı çıkıyordu. Siyasi eylemciliği eleştirenler, ulemanın parti siyasetine dâhil olmasının bölücü bir unsur olduğunu, bir bütün olarak ilmiye sınıfının itibarının zedelenmesi tehlikesini barındırdığını ve ulemayı potansiyel siyasi misillemeye ve olumsuz tepkilere maruz bıraktığını ileri sürerek endişelerini dile getiriyorlardı. Bu nedenle, İslam'ın erken asırlarından bu yana birçok ulema arasında olduğu gibi Osmanlı ilmiye sınıfı içinde de 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasından ve akabinde "siyasetin ve dinin birbirinden ayrılması"nı öngören resmi bir siyasetin benimsenmesinden çok daha önce, siyasi eylemciliğin meziyetleri ve tehlikeleri hususunda ihtilaf vardı.

İmparatorluğun son yıllarında ulemanın siyasete katılması hakkındaki tartışmalar, ilmiye sınıfına yönelik gittikçe artan meydan okumaların oluşturduğu bir zeminde cereyan ediyordu. Bu bağlamda, bazı önde gelen ulemanın siyasi eylemciliğinin düzeyleri ile ilmiye sınıfının perifelileştirilmesi arasında kurulan muhtemel korelasyon ateşli bir tartışma konusu haline gelmişti. Birçok ulema, kesinlikle bir sebep-sonuç ilişkisi olduğunu varsayıyordu, sadece bu ilişkinin şartları hususunda hemfikir değillerdi. Bazıları ilmiye sınıfı içinde siyasi eylem noktasında bir kararlılık olmamasının İslami kurumların marjinalleştirilmesini ve en sonunda yok oluşunu kolaylaştırdığını iddia ediyorlardı. Başka birçok kişi ise bazı meslektaşlarının siyasi eylemciliğinin aslında rakiplerini tahrik ettiğini ve onların eline dini kurumlara saldırmak, bunları meşruiyetten yoksun bırakmak ve yok etmek için bahaneler verdiğini iddia ederek bu görüşe karşı çıkıyorlardı. Cumhuriyet'in kurulmasına giden yıllarda edinilen tecrübeler ve bunların icbar ettiği zıt çıkarımlar önemli miraslar bırakmıştır. Bu miraslar, müteakip yıllarda, Türkiye'deki İslami çevreler içinde siyasi eylemciliğin avantajları ve riskleri hakkında cereyan eden tartışmaları etkilemeye devam etmiştir.

Muhafazakâr ulemanın sözde lideri Mustafa Sabri Efendi, siyasi eylemciliğin fırsatlarının ve risklerinin mükemmel bir örneği olmaya herhangi bir meslektaşından daha fazla layıktır. 1908'den önce fazla tanınmayan bir âlimken, Jön Türk İhtilali'ni izleyen yıllarda gazeteci, mebus, parti lideri

ve en sonunda şeyhülislam olarak görev yapmıştır. Başarıları, karşısına çıkan güçlükler ve başarısızlıkları siyasi eylemcilik tercihinde bulunan ulemaya refakat eden fırsatları, riskleri ve tartışmaları resmetmektedir. Süreç içinde, ilmiye teşkilatında bölünmeye neden olan bir şahsiyet haline gelmiştir: Bazıları için bir kahraman ve ilham kaynağı iken, başkaları için bir yüz karası ve ulemayla ilgili yanlış giden her şeyin sembolüydü. Kariyeri ve bıraktığı mirasa ilişkin ihtilaflar, Türkiye'deki İslami çevreler içinde siyasi eylemciliğin meziyetleri ve dezavantajları hakkındaki zıt fikirlerin şekillenmesine katkıda bulunmuştur.

Siyasi Arenaya İlk Adım

1908'deki Jön Türk İhtilali, Mustafa Sabri gibi hırslı ulema için siyasi eylemcilik açısından yeni kulvarlar açtı. Hamid rejiminin, ifade özgürlüğü noktasında dayattığı ağır sınırlamalara, belki de, Osmanlı toplumundaki başka herhangi bir zümreden daha fazla maruz kalmışlardı. Sultan II. Abdülhamid (1876-1909 arasında hüküm sürmüştür.) statükoya yönelik olarak kamuoyuna yansıyacak herhangi bir eleştiri emaresine karşı tetikteydi fakat ulema saflarından gelecek tenkitlere veya siyasi eylemciliğe doğru bir temayül olduğunu gösteren herhangi kanıta karşı bilhassa hassastı ve bunun için iyi bir nedeni vardı. Tahta çıkışı, amcası Abdülaziz'in ve kardeşi V. Murad'ın azillerinin hemen ardından gerçekleşmişti; her iki olayda da ilmiye sınıfının en üst düzey kademelerinin etkin işbirliği ve binlerce medrese öğrencisinin desteği vardı. II. Abdülhamid, bu nedenle, uzun hükümranlığı boyunca kendisine karşı benzer bir komplonun tekrarından hep endişe duymuştu. Bir taraftan ulemaya himaye ve farklı türde destekler sağlayarak, diğer taraftan ulemanın kamusal faaliyetlerini yakın bir denetime tabi tutarak potansiyel tehdidi azaltmaya çalışıyordu. Siyasi emelleri olduğundan kuşkulanılanlar şiddetle cezalandırılıyordu. Doğal olarak birçok ulema bu tutuma ve içinde barındırdığı gözdağına karşı bir kızgınlık besliyordu. Bu nedenle, önemli sayıda ulema, Jön Türk İhtilali'nin hemen ardından meşruti rejimin geri getirilmesini samimi bir zafer hissiyle memnuniyetle karşıladı.[1]

1 Kara, *İslamcıların*, 128-140; Bein, "Politics," 289-290.

Hatta Mustafa Sabri ve birçok başka ulema ihtilalin hemen ardından İTC'ye yönelik olarak tam desteklerini ifade ettiler. Kendisi ve birçok meslektaşı, meşruti rejimin Temmuz 1908'de geri getirilmesini izleyen günler ve haftalarda mitinglere katıldılar ve ihtilali başlatan ve artık siyasi arenaya egemen olmaya çalışan gizli örgüt lehinde coşkulu konuşmalar yaptılar. Yeni siyasi düzene ve onun öncülerine verilen bu destek ilk bakışta, en azından Mustafa Sabri örneğinde, biraz şaşırtıcı görünebilir. İstikbali belirsiz, kırsal kökenli bu genç 1890'ların başında İstanbul'a geldiğinde çok az şahsi bağlantısı vardı ve aslında neredeyse başkente ayak basar basmaz Hamid rejiminin himayesinden yararlanmıştı. Yine de, görüldüğü kadarıyla, 1908'e gelindiğinde ilmiye sınıfının içindeki ve dışındaki birçok başka Osmanlı uyruğu gibi, Abdülhamidci siyasi düzene olan inancını kaybetmişti.

Aslen Tokat'lı olan Mustafa Sabri, yirmili yaşlarına doğru hanedanlık şehrindeki medreselerde dini eğitim almak amacıyla İstanbul'a gelmişti. Anadolu ve Osmanlı Balkanlarından gelen birçok talebe için bu tipik bir güzergâhtı. Bunların birçoğu, ilimlerini başkentteki medreselerde ilerletmek için harekete geçmeden önce, ilk olarak kendi memleketlerinde veya bölgesel ilim merkezlerinde temel dini eğitimlerini alırlardı. Bu talebelerin en seçkinleri icazet almaya hak kazandıktan sonra müderris olabiliyor ya da devlet yönetiminde (çoğunlukla idare, eğitim veya yargıyla ilgili mevkilerde) istihdam edilebiliyorlardı. Hamid rejimi sırasında, ulema hızla genişleyen hükümet bürokrasisi ve devlet kurumlarında yeni istihdam olanakları bulmuştu.

Mustafa Sabri müstesna derecede parlak bir talebe olduğunu ispatlamış ve bu sayede, henüz yirmili yaşlarının başlarındayken, üç yıldan daha kısa bir sürede icazet almayı başarmıştı. Bu, hem fevkalade kısa bir eğitim süresiydi hem de bir kişinin eğitimini tamamlaması için son derece genç bir yaştı. Bununla birlikte, daha da önemlisi Mustafa Sabri'nin, İstanbul'daki hocası ve mürşidi Ahmed Âsım Efendi ile kurduğu güçlü kişisel bağlardı. Böylesi durumların çoğunda vaki olduğu üzere, medrese müderrisi ile en parlak öğrencisi arasındaki bağlar genç âlimin, hocasının kızıyla evlenmesiyle iyice sağlamlaştırılırdı. Bu, Mustafa Sabri için önemli bir gelişmeydi. Mürşidi ve kayınpederi sıradan müderrislerinden biri değildi. Ahmed Âsım aynı zamanda, Meşihat-ı İslamiye'de *ders vekili* olarak görev yapıyordu ve

bu durum kesinlikle bu genç adamın kariyer olanaklarına zarar veren bir durum değildi. Aslında, Mustafa Sabri akademik meziyetleri ve belki de nüfuzlu kayınpederi sayesinde daha yirmili yaşlarının başında İstanbul'da medrese müderrisi olarak bir makam elde etmişti ki bu sıra dışı bir durumdu. Üstelik birkaç yıl sonra ve daha otuz yaşına basmadan, her yıl ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan *huzur dersleri*'ne davet edilmişti. Anlaşıldığı kadarıyla, II. Abdülhamid genç âlimi takdir ediyordu, zira 1900'de onu, imparatorluk sarayında özel kütüphanecisi olarak atamıştı. Mustafa Sabri, izleyen yıllarda çok sayıda resmi nişan ve mükâfata layık görüldü ve 1903'de, otuz üç yaşındayken (Bu bile başlı başına sıra dışı bir durumdu.) kendi öğrencilerinden elli tanesine icazet verdiğinde çok cömert bir şekilde taltif edildi. İttihat ve Terakki, ihtilali başlattığında, otuz dokuz yaşında, oturmuş bir kariyer çizgisi ve muhtemelen parlak bir geleceği olan orta düzey bir âlimdi.[2] Mütevazı taşra kökenlerine rağmen, 1890'larda başkentteki ulema arasında bir ölçüde yükselen bir yıldız haline gelmişti.

Padişah himayesinin faydaları bariz ve somut olmasına rağmen, yine de Mustafa Sabri'nin imparatorluğun gittiği yöne ilişkin endişelerini tam olarak dengeleyemiyordu. Hükümetin dış tehditlere ve ayrılıkçı hareketlerin faaliyetlerine karşı takındığı tutum birçok Osmanlı'nın kaygı duyduğu alanlardan biriydi. Ancak, Mustafa Sabri ve birçok arkadaşı açısından, entelijansiya ve bürokrasinin genişleyen çevrelerinde İslami geleneklerin ve değerlerin erozyona uğraması ve din karşıtı fikirlerin yayılması olarak değerlendirdikleri olgu daha az rahatsız edici değildi. Abdülhamid rejimi tarafından sürdürülen aldatıcı İslami dindarlık görüntüsünün, imparatorluğun İslami karakterine yönelik gittikçe artan tehditlerin üstü örtük bir biçimde gelişmesini engellemekten ziyade sadece üstünü örtüyor olmasından korkuyorlardı.

Mustafa Sabri'nin, 1898'de, yirmi dokuz yaşındayken yayımlanan ilk gazete yazısı bu kaygıları gayet canlı bir şekilde yansıtmaktadır. Makale, Osmanlıların "Arapların ilimlerine" olan inatçı bağlılıklarından vazgeçmeleri ve yalnızca çağdaş Avrupa bilgisine odaklanmaları gerektiğini ileri

2 Müfrah Süleyman el-Kavsi, *eş-Şeyh Mustafa Sabri ve-Mevkıfuhu mine'l-Fikri'l-Vafid* (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l Buhus ve'd Dirasati'l İslamiyye, 1997), 63-70.

süren başka bir makaleye cevap olarak yazılmıştı. Mustafa Sabri, Osmanlı İmparatorluğu'nun *Avrupalılaşmasının* bu şekilde savunulmasını tiksindirici buluyordu. Bu makaleyi yazan genç edibe karşı sözünü sakınmadan, acımasız bir saldırıya girişmişti. Mustafa Sabri, küstah bir sefil olarak kınadığı bu kişiyi ve onunla aynı fikirde olanları dini ilimlerin önemini doğrudan veya dolaylı olarak sorgulamamaları noktasında kesin bir dille uyarıyordu. Hücum ettiği isim o dönem genç aydınların etkili bir kliğinin bir mensubu olan ve Jön Türk İhtilali'nden sonra, İTC'nin gayriresmi sözcüsü günlük *Tanin* gazetesinin başyazarlığını yapan ünlü gazeteci Hüseyin Cahid [Yalçın]'dı. O zaman için bu iki adamın farkında olmadığı, her ikisinin de onlarca yıl sonra bile hatırladığı bu erken karşılaşmanın, aslında, Mustafa Sabri'nin genel manada İttihatçı liderlik ile özel olarak ise Hüseyin Cahid'le ilişkilerini haber verdiğiydi.[3]

Makale, aynı zamanda, Mustafa Sabri'nin Osmanlı toplumunun gelecekteki gidişatına dair kamuoyunda cereyan eden tartışmalara katılma arzusunu gösteriyordu. Aslında, bu olaydan kısa bir süre sonra en az bir makale daha yazmıştı ama Abdülhamid'in yetkilileri bunun yayınlanmasını engellediler; kendisine kamuoyunda münakaşa çıkarmaktan uzak durması tavsiye edilmiş olabilir.[4] Böyle bile olsa, kamuoyu önündeki suskunluğunu on yıl koruduğu ve ikinci makalesini ancak ihtilalin hemen ardından yayımlayabildiği açıktır. İzleyen yıllarda, hem sayısız fikir yazısı, makale ve kitap kaleme aldı hem de üç yıldan daha uzun bir süre İstanbul'daki Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin yayın organının başyazarı olarak görev yaptı. Bu nedenle, 1908'in sonlarında Abdülhamid rejiminde ulemanın baskı altında olmasından ve susturulmasından şikâyetçi olduğunda, samimi olarak kendi şahsi tecrübelerini naklettiği çıkarımında bulunabiliriz rahatlıkla.[5]

İhtilalden sonraki ilk makalelerinden birinde, yeni meşruti düzende ulemanın oynaması gereken rolü izah eder. Makalesine, "iyiliği emretmek, kötülüğü men etmek" şeklinde İslami emirle eş tuttuğu ulemanın siyasete

3 Hüseyin Cahid'in orijinal yazısı ile Mustafa Sabri'nin reddiyesi için bkz. Hüseyin Cahid [Yalçın], *Kavgalarım* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1326 [1910]), 95-114.

4 Ali Ulvi Kurucu, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıraları*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Kaynak, 2007), 2. cilt, 38.

5 Mustafa Sabri Efendi, "Beyan'ül-Hak'ın Mesleği," *BH* 1/1, 22 Eylül 1324 [5 Ekim 1908], 2-3.

katılmasına engel olduğu için Abdülhamid rejimini sert bir şekilde eleştirerek başlar. Burada, bu kilit İslami emrin hayata geçirilmesi noktasında ulemaya temel bir rol yükleyen uzun bir âlimler geleneğinin izinden gidiyordu.[6] Bu nedenle, İttihat ve Terakki'yi, ulemanın nihayet "devletin yürütme organına rehberlik etme sorumluluğu"nu yerine getirebileceği anayasal bir rejimin yeniden kurulmasındaki önderliğinden dolayı över.[7] Ancak, aynı duruş uzun vadede kendisini İttihatçı liderlik ile ihtilafa sürükleyecekti. İTC'nin ve aynı şekilde muhalif siyasi grupların lider kadroları, siyaset söz konusu olduğunda ulemaya en iyi ihtimalde en fazla yan bir rol vermeye meyilliydiler, en kötü ihtimalde ise ulemayı tümüyle siyasetin dışında tutma taraftarıydılar.

Bununla birlikte, kısa vadede iki taraf aralarında vizyon bakımından mevcut olan bariz farklılıkların üstünü örtmeye ve işleyebilir siyasi bir ilişki kurmaya çalışıyorlardı. Mustafa Sabri, ihtilalin hemen ardından başkent ulemasının, ilk başta İTC ile gevşek bağları olan bir gönüllü cemiyette örgütlenmesine yardımcı oldu. Yeni kurulan Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin yönetim kuruluna seçildi ve cemiyetin yayın organı *Beyan'ül-Hak*'ın başmuharriri olarak görevlendirildi. Bundan kısa bir süre sonra da memleketi Tokat'ı temsilen parlamentoya mebus olarak seçildi. Kendi beyanına göre Tokat'a yaklaşık yirmi yıldır gitmemişti, ama buna rağmen, İttihatçıların desteği sayesinde 1908'in sonlarında Tokat'ın parlamentodaki temsilcilerinden biri olarak seçilmeyi başarmıştı.[8] İttihatçı liderlik o zamanlar iktidardaki gücünü pekiştirmeye çalışıyordu ve müttefiklerinin seçiminde çok titiz davranabilecek bir konumda değildi. Mustafa Sabri ve diğer ulemanın desteği, İTC'nin muhafazakâr çevrelerdeki güvenirliğini artırmaya ve ilk başlardaki dinsizlik suçlamalarını püskürtmeye yardım ediyordu. Bu siyasi mantık evliliği, bir o kadar da Mustafa Sabri'nin işine yarıyordu. Daha önce pek az tanınan bu medrese müderrisi kısa bir süre içinde, genel manada

6 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (New York: Cambridge University Press, 2000), 488-489.

7 Mustafa Sabri Efendi, "Beyan'ül-Hak'ın Mesleği," *BH* 1/1, 22 Eylül 1324 [5 Ekim 1908], 2.

8 "Cemiyet-i İttihadiye-i İlmiye," *Tanin*, 7 Ağustos 1324 [20 Ağustos 1908], 4; Fatin, "Cemiyetimiz," *BH* 1/1, 22 Eylül 1324 [5 Ekim 1908], 10-11; "Beyanü'l-Hak," *Tanin*, 3 Teşrinievvel 1324 [16 Ekim 1908], 8; *MMZC*, 26 Kânunusani 1325 [8 Şubat 1910], 234.

kamu yaşamında özel manada siyasi arenada önde gelen bir şahsiyet olarak ulusal sahnede arz-ı endam etti.

Mustafa Sabri ve Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin çok sayıda başka mensubu Meclis-i Meb'usan'ın Aralık 1908'de açılmasından sonra İTC'nin meclis grubuna katıldılar. Ancak, İttihatçıların şeriatın ve geleneksel değerlerin korunması davasına sadakatleri hakkındaki ciddi kaygılar hızla önemli sayıda ulemanın desteğinin kaybedilmesine neden olduğu için İttihatçı liderlik ile Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye arasındaki ilişkiler çok geçmeden zayıfladı – iş o raddeye geldi ki, Cemiyet-i İlmiye kendi saflarındaki birliği korumak için Ocak 1909'da, İTC'den ayrıldığını kesin bir dille ilan etmeyi gerekli gördü.[9]

İki taraf arasında altan alta tırmanan gerginlikler, 1909'un ilk aylarında şeriatın uygulanması meselesi yüzünden iyice alevlendi. Gerilimler, Cemiyet-i İlmiye mensupları "Şeriat İsteriz" sloganıyla kamuoyuna dönük bir kampanya başlatınca ön plana çıktı. İstanbul'un sokaklarında ve pazar yerlerinde destek arıyorlar ve parlamentoya verilecek bir dilekçe için imza topluyorlardı. Girişim, İTC'nin önde gelen mebusları ve İTC yanlısı yayınlar tarafından istihza ile karşılandı. Ayrıca, girişimi örgütleyenler irticai eğilimlere sahip olmakla suçlanıyorlardı. Mustafa Sabri ise, onların aksine, kampanyayı savunan çok sayıda makale yazdı. Buna ilaveten, 1909'un başlarında İttihatçı liderliğin benimsediği diğer tutum ve siyasi duruşları alenen eleştirmek için de sebepleri vardı.[10] Eleştirilerini, İTC'nin meclis grubundan ayrılmaya kadar götürmese de bunlar, kopuşun ve yaklaşan bir krizin apaçık işaretleriydi.

Yükselen tansiyon, Nisan 1909'daki İttihatçı-karşıtı başarısız bir isyanın ardından zirveye ulaştı. Askeri ayaklanmanın bir sonucu olarak, İTC yaklaşık on beş gün İstanbul'da kontrolü kaybetti ve liderleri canlarını kurtarmak için İstanbul'dan kaçmak zorunda kaldı. İttihatçı liderlik, bu kriz döneminde, taşra vilayetlerinde destek aramakla ve başkente yürüyüp siyasi hâkimiyetlerini yeniden tesis edecek askeri bir gücün örgütlenmesine çalış-

9 *BH* 1/14, 22 Kânunuevvel 1324 [4 Ocak 1909], 298.

10 Mustafa Sabri Efendi, "Edeb-i Tahrir," *BH* 1/15, 29 Aralık 1324 [11 Ocak 1909], 327-328; "Şeriat İsteriz," *BH* 1/23, 23 Şubat 1324 [8 Mart 1909], 541-542; Hüseyin Cahid, "Meşrutiyet Hatıraları," *FH* 4/98 (1936), 309-310.

makla meşguldüler. Mustafa Sabri ve müttefikleri, bu zor zamanlarda güç durumdaki İTC'ye hiçbir yardım teklifinde bulunmadılar. Tersine, Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye, taşra vilayetlerindeki ahaliye meşruti rejimin hâlâ yerinde olduğu güvencesini veren ilanlar yayınladı ve İstanbul'daki yeni kabinenin meşruiyetini kabul etti. Üstelik Cemiyet-i İlmiye, meşruti rejimin kutsallığını vurgularken rejimin ana destekçisi ve muhafızı olma rolünü de sahipleniyordu. Bu tutumlar, İttihatçıların İTC'nin başkentteki egemenliğini yeniden tesis etme stratejilerine meydan okuyordu. İTC propagandası, isyanı, istibdatçı Abdülhamid rejimini yeniden kurmayı amaçlayan irticai bir hareket olarak resmediyor ve yeni hükümeti, gayrimeşru olduğundan reddediyordu. Bu iddialar temelinde, taşra vilayetlerinde kayda değer bir desteği seferber etmeyi başarmışlardı. Bu nedenle, İttihatçı liderlik, içinde İTC'ye herhangi bir rol vermeksizin anayasal rejime destek beyan ettiği için İlmiye Cemiyeti'nin tavrına karşı öfkeliydi.[11]

Dolayısıyla Mustafa Sabri ve müttefikleri ile İTC'nin birbirlerinden nihai kopuşu sadece bir uygun zaman meselesi haline gelmişti. İki taraf arasındaki çatlak gerçekten kapatılamayacak kadar genişti. Ancak, bu siyasi boşanma hemen gerçekleşmedi. İsyanın bastırılmasından ve İttihatçıların siyasi hâkimiyetlerini yeniden kurmalarından belli bir süre sonra, Mustafa Sabri ve arkadaşları İTC'yle olan ilişkilerini düzeltmek için bir yol bulmaya çalıştılar. Hatta *Beyan'ül Hak*, ortamın sakinleşmesine imkân tanımak amacıyla, yayınına gönüllü olarak yaklaşık iki ay ara verdi. Haziran 1909'un ortasında yayınına tekrar başladığında, sayfalarının çoğunu ulemanın meşruti devlet şekline olan sarsılmaz desteğini yineleyen makalelere ayırdı. Dergide yazanlar kriz sırasında meşrutiyetin feshedilmesinin önlenmesinde Cemiyet-i İlmiye'nin oynadığı rolün altını çiziyorlardı. Mesela, Mustafa Sabri ulemaya ve bilhassa medrese öğrencilerine yöneltilen irticai eğilim ithamlarını kuvvetli bir dille reddediyordu. Aynı zamanda, "her iki tarafın yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için çabalayacağı ve memleketin iyiliği için işbirliği yapmak hususunda karşılıklı olarak hemfikir olacakları, *unsur-i*

11 Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye, "Asker Evlâdlarımıza Hitabımız," ile "Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin Hafta İçinde Neşr Olunan Beyannâmeleridir," *BH* 2/29, 6 Nisan 1325 [19 Nisan 1909], 668-676 ile 687-689.

dinimizle unsur-i siyasimiz arasında bir yakınlaşma olmasına yönelik ... samimi bir umudu" da dile getiriyordu.[12] Bu zeytin dalı eşit ortaklar arasında bir işbirliği teklif ediyordu. İttihatçı liderliğin bu şartları kabul etme ihtimali çok zayıftı. Genel manada Osmanlı askeri ve bürokratik seçkinleri özel manada İTC, hiçbir şekilde, imparatorluğun idaresinde ilmiye sınıfına eşit bir statü verme eğiliminde değillerdi.

Liderlik Peşinde

İttihatçı liderliğe karşı duyulan gittikçe artan hayal kırıklığı ve giderek büyüyen siyasi acziyet hissi en sonunda Mustafa Sabri ve birkaç arkadaşının İTC'den kopmasına neden oldu. Şubat 1909'da İttihat ve Terakki'nin parlamento grubundan resmen çekildiler ve *Ahali Fırkası* adında yeni bir siyasi parti kurdular. Yeni partinin üyelerinin çoğunluğu, daha önce İTC ile bağlantılı olan ulemadan oluşuyordu. Partinin kuruluşu Mustafa Sabri'nin siyasi kariyerinde yeni bir safhayı başlatıyordu. Artık, İTC'nin siyasi hâkimiyetine son verme arayışına girmiş, kendisi için siyasi liderlik ve nüfuz konumları elde etmeye çalışan bir muhalefet eylemcisiydi. Bu, İttihatçı liderliğin ne pahasına olursa olsun iktidarda kalma yönünde gittikçe kuvvetlenen azmini dikkate aldığımızda riskli bir girişimdi. Her ne kadar İTC'nin kimi üyeleri gerçekten sadık meşrutiyetçiler olsalar da ihtilâli izleyen yıllarda örgütün gündeminin ve hareket tarzının belirlenmesinde gittikçe daha etkili olanlar daha radikal yoldaşlarıydı. Farklı ama bağlantılı bir düzlemde ele alındığında, Ahali Fırkası'nın kuruluşu ilmiye sınıfı içindeki derin siyasi bölünmenin gittikçe daha resmi bir boyut kazanmasına da katkıda bulunuyordu.

Kimi ulema parti siyaseti kaynaklı çekişmenin üstünde kalmayı yeğlerken, siyasi eylemcilik tercihinde bulunan çok sayıda ulema gittikçe iki muhalif kampa bölünüyordu. İttihatçıların "ya bizimlesiniz ya bize karşısınız" zihniyeti ulemayı kutuplaştırarak, hükümet yanlısı ve İttihatçı karşıtı olmak üzere iki cepheye bölmüştü. Cemiyet-i İlmiye ve daha muhafazakâr ulema 1909'dan sonra muhalefet ile ittifak kurmak eğilimine girmişken, reform

12 Mustafa Sabri Efendi, "Menkabelerimiz ve Ayıblarımız," *BH* 2/30, 8 Haziran 1325 [21 Haziran 1909], 693-696; Mustafa Sabri'nin Tanin'de yayımlanan yayımlanan bir yazıya verdiği cevap: "Din," *BH* 2/31, 15 Haziran 1325 [28 Haziran 1909], 718-719.

yanlısı cephe çok büyük ölçüde İTC'yi destekliyordu. Bu grup bu sebeple Cemiyet-i İlmiye'den ayrıldı ve İTC'nin himayesinde ulema ve İslami aydınlardan oluşan alternatif bir dernek kurdu.[13] Bu "İttihatçı ulema" genel itibariyle, siyasi süreç içinde ikincil roller üstlenmeye ve İTC liderliğinin yetkisine tâbi olmaya razıydı. İTC'yi radikal din karşıtı ve Batıcı yönelimlerden uzak tutabileceklerine inanıyorlardı ama İTC içinde liderlik rolü üstlenmek gibi bir hülyaları yoktu. Mustafa Sabri ve yoldaşları bu önermeleri reddediyorlardı. İTC'nin lider kadrosunun, birçok ulemanın safiyane veyahut şuursuz işbirliği sayesinde din karşıtı politikaları tedricen uygulamaya koymak yönünde gizli bir programı olduğuna emindiler. Onların perspektifinden bakıldığında, İttihatçıların siyasi hâkimiyeti o kadar tehlikeli bir hale gelmişti ki iktidar partisini yerinden etmek için gayrimüslimlerle veya "dini bakımdan lakaytlıklarıyla" adı çıkmış Müslümanlarla bile siyasi ittifaka girmeye değerdi. Aslında, Mustafa Sabri, yıllar sonra, 1927'de yayımlanan bir makalede İTC ile işbirliği yapan ulemanın birçoğunun dindar Müslümanlar olduğunu ve kendisinin, İttihatçılara karşı olan mücadelesinde kimi zaman dinsizlerle işbirliği yaptığını kabul etmiştir. Ancak, ona göre "hayati fark şudur: İTC'deki dindarlar asıl nüfuzu dinsizlerin eline vermiş oldukları halde", kendisinin kurduğu ve liderliğini yaptığı partilerde "bu asla böyle olmamıştı."[14]

Mustafa Sabri ve arkadaşlarının muhalefet saflarına geçmesinde bardağı taşıran son damla, 1910'un başlarında yeni bir şeyhülislam atanmasıyla ilgiliydi. Resmi olarak, sadrazamı ve şeyhülislamı seçen padişahtı. Ancak, uygulamada yeni padişah V. Mehmed'e bu atamaları dayatan İTC'ydi; V. Mehmed, Nisan 1909'da İttihatçılar başkentte kontrolü yeniden ele geçirip II. Abdülhamid'in azlini sağladıktan sonra tahta çıkarılmıştı. Yöntem basitti. İTC parlamento grubu, bu göreve layık üç adayı belirlemek üzere gizli bir oylama yapıyordu. Aday listesi daha sonra yapacağı sadrazam tercihiyle ilgili üstü örtük tavsiyelerle birlikte padişaha arz ediliyordu. Mustafa Sabri ve müttefikleri şimdi şeyhülislamın tayininde de benzer bir usulün izlenmesini talep ediyorlardı. Aslında, oylama yapılmış,

13 Kara, *İslamcıların*, 88-89; Ahmet Hamdi Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı," *Selâmet* 73, 9 Şubat 1949, 4.

14 Sadık Albayrak, *Hilafet ve Kemalizm (Hilâfet-i Muazzâma-i İslamiye)* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992), 192-193 içinde aynen alıntılanmıştır.

üç kişilik aday listesi usulünce hazırlanarak padişaha arz edilmişti. Ne var ki V. Mehmed listedekilerin hiçbirini atamamıştı. Anlaşılan, padişahın tayin ettiği Hüseyin Hüsnü Efendi, İttihatçı liderlik tarafından, İTC'nin parlamento grubunun tamamını bilgilendirmeden gizlice aday gösterilmişti. En azından Mustafa Sabri ve arkadaşları böyle olduğuna inanıyorlardı ve bundan dolayı oldukça kızgındılar – hatta o kadar ki perde arkasında cereyan eden birkaç günlük öfke ve istişarenin ardından iktidar partisinden ayrılmaya ve muhalefete katılmaya karar verdiler. Başka birçok İttihatçı mebusun, kendileri gibi lider kadronun yönlendirmelerinden bıktığına ve kendilerini takip edeceğine inanıyorlardı. Yeni siyasi yuvaları, Ahali Fırkası on ile yirmi arası mebustan oluşuyordu. Partinin üye yapısıyla ilgili çağdaş değerlendirmeler büyük farklılıklar göstermektedir. Ancak, tüm kaynaklardan elde edilen bilgiler, yeni partinin üyelerinin kahir ekseriyetinin ulema olduğunu teyit etmektedir.[15]

İTC mensupları ve İttihatçı sempatizanları yeni partiyi karakteri bakımından klerikalist, eğilimleri bakımından gerici bularak sert bir şekilde eleştirmekte gecikmediler. Partinin meşruiyetini yok etme gayreti içinde, kamusal söylemde ulema ile ilişkilendirilen ve dolayısıyla bu damgalamayı yeniden ön plana çıkaran obskürantizm imajlarını gündeme getirdiler. Kamuoyu yeni partinin, Nisan 1909 tarzında başka bir gerici ayaklanmayı dahi kışkırtabileceği hususunda uyarılıyordu. İttihatçılar, bunlara ilaveten, partinin programını ya da mensuplarının ilan edilen hedeflerini incelemek yerine, basında, kişileri ön plana çıkaran oldukça iyi planlanmış bir kampanya yürütüyorlardı. Bu suretle, yeni partinin mensupları muhteris olmakla, vatanperver olmamakla ve İTC'ye katılırken ettikleri iddia edilen İslami sadakat yeminine saygı duymamakla itham ediliyorlardı.[16]

15 "Yeni Fırka," *İkdam*, 22 Şubat 1910, 1; "Ahali Fırkası," YG, 10 Şubat 1325 [23 Şubat 1910], 1; Mustafa Sabri Efendi, "Fırka-ı Ahali ve Jeune Turc, Osmanischer Lloyd, La Turquie," *YG*, 14 Şubat 1325 [27 Şubat 1910], 2; "Bilans Hebdomadaires," *Stamboul*, 26 Şubat 1910, 1; G. Lowther to E. Grey, 2 Mart 1910, PRO/F.O. 371/1006/7780; "Şeyhülislam Efendi Hazretleri'nin Beyanâtı," *İkdam*, 8 Mayıs 1919, 1.

16 Ahmed Rasim, "Meclis-i Meb'usan'da," *Sabah*, 11 Şubat 1325 [24 Şubat 1910], 1-2; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, "Ahali Fırkası Münasebetiyle . . . Nazariyât ve Bizdeki Tatbikat," *YTE*, 19 Şubat 1325 [23 Şubat 1910], 1; Hüseyin Cahid "Meclis-i Meb'usan'da," *Tanin*, 11 Şubat 1325 [25 Şubat 1910], 1; Babanzade İsmail Hakkı, "Cevabsız Kalmaması Lâzım Gelen Bâzı Sualler," *Tanin*, 15 Şubat 1325 [28 Şubat 1910], 1-2.

Mustafa Sabri ve yoldaşları iyi koordineli bir kişilik suikastı kampanyası olarak gördükleri bu çabaya karşılık olarak hasar kontrolüne ihtiyaç duyulduğunun farkındaydılar. Bu nedenle, meşrutiyete, demokrasiye ve halkın çıkarlarına olan bağlılıklarını tekrar tekrar vurguluyorlardı. Ruhbancı olmadıklarının altını ısrarla çiziyorlar ve kendilerini Avrupa'daki halkçı (*populist*) partilere benzetiyorlardı. Aynı zamanda İttihatçıların kendilerine yönelttiği ithamlardaki ikiyüzlülüğe dikkat çekiyorlardı. Mustafa Sabri, bu noktadan hareketle, kendisine ve arkadaşlarına karşı, İTC'den ayrılmadan önce hiçbir zaman ruhbancılık ve taassup suçlaması yöneltilmediğini dile getiriyordu. İTC'yi destekledikleri müddetçe, bu tür vahşi iftiralara maruz kalmadıklarını ısrarla vurguluyordu. Kimi ulemanın çağın gerisinde ve cahil kalmış olabileceğini kabul etmeye razıydı ama bunların birçoğunun aslında ikiyüzlü İTC ile işbirliği halinde olduğunu iddia ediyordu.[17]

Bunların sonucu olarak ortaya çıkan siyasi ihtilaf, ulema arasındaki bölünmeleri artırdı. İttihatçı yanlısı eylemciler ile rakipleri arasındaki husumet aslında oldukça bariz bir hal almıştı ve hatta kimi zamanlarda bu husumet çirkin bir boyut kazanıyordu – hatta iş o raddeye varmıştı ki Ayasofya Camii'nin yaşlı kürsü şeyhi Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912) camide düşüp bacağını kırdığında, olaya sevinen kimi ulema arasında "İttihatçılara teslim olduğu için Allah ona bir ders verdi" dedikodusu çıkmıştı.[18] Suriye-Mısır kökenli ünlü gazeteci ve âlim Reşid Rıza, 1910'da uzun bir süre İstanbul'da kalmış ve ulema arasındaki gerginliklere birinci elden tanık olmuştu. 1910'un sonlarında yayımlanan bir yazıda, İttihatçılarla bağlantılı ulemanın kendisini, Cemiyet-i İlmiye'nin, ilerlemeye ve ıslahata karşı çıkan mürtecilerin bağnaz bir örgütü olduğu noktasında uyardıklarından bahseder.[19] İki taraf arasındaki gerilim tırmanmaya devam etti, zira İTC'nin müttefikleri farklı ek ayrıcalıklara kavuşurken, İttihatçıların muhalifleri kendilerinin yetkililer tarafından gittikçe daha fazla mağdur edildiğini düşünüyorlardı.

17 Gümülcine Meb'usu İsmail, "Fırka-ı Ahali ve Jeune Turk, La Turquie, Osmanischer Lloyd Gazeteleri," *YG*, 12 Şubat 1325 [25 Şubat 1910], 2; Mustafa Sabri Efendi, "Fırka Mes'elesi," *YG*, 16 Şubat 1325 [1 Mart 1910], 2; Mustafa Sabri Efendi, "Devr-i Hazır Müraileri," *YG*, 18 Şubat 1325 [3 Mart 1910], 2; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyede Siyasal Partiler* (Basım yeri belirtilmemiş: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), 1. cilt, 242-244.

18 İz, *Yılların*, 326.

19 "al-Jam'iyya al-'Ilmiyya fi al-Asitana," *al-Manar*, 13. cilt, 2 Kasım 1910, 753-758.

Mustafa Sabri ve destekçileri, muhalefete katılmalarının üstünden fazla bir süre geçmeden hükümetin gizli takip operasyonlarının hedefleri haline geldiler. Postaları denetleniyor ve gizli ajanlar ile sivil polisler tarafından takip ediliyorlardı. Bu ajanlardan biri yıllar sonra yayımladığı hatıratında, Mustafa Sabri'nin yakın destekçi çevresine sızma çabalarını anlattığı bir bölüme yer vermiştir. Kendisine, onların yıkıcı faaliyetlerle bağlantıları hakkında delil toplama görevi verilmişti. Mustafa Sabri ve yoldaşları bu çabaların farkındaydılar ve casus kısa bir süre içinde ifşa edilmişti.[20] Haziran 1910'da İstanbul ve çok sayıda başka şehirde, aralarında Mustafa Sabri'nin birkaç tanıdığının da bulunduğu düzinelerce insan, gizli ihtilalci bir örgüte üyelik şüphesi üzerine tutuklanınca tansiyon iyice tırmandı. Mustafa Sabri gözaltına alınmamıştı ama basına sızan raporlar onun da bu komployа bulaştığını ima ediyordu. Bu arada, iki tanıdığı, kendisi aleyhinde ifade elde etmek amacıyla, gözaltında iken sorgulanmış ve işkenceye uğramışlardı. Mustafa Sabri'nin, "Şeriat İsteriz" sloganıyla 1909'daki gibi bir isyan çıkarmayı hedefleyen komplonun arkasındaki azmettirici olduğu yönünde ifadeye vermeye zorlanmışlardı. Baskılar sonuçsuz kalmış ve sonunda zanlıların çoğu serbest bırakılmışlardı. Mustafa Sabri, muhakkak ki suçlamalardan ve yakın çevresinin maruz kaldığı kötü muameleden ötürü sarsılmıştı ama İTC'ye karşı mücadelesini sürdürme azmi kırılmadı. Yapılanların kendisini yıldıramayacağını ve siyasi gündeminden vazgeçmemeye kararlı olduğunu ilan etti.[21]

Bu sıkıntılar, İttihatçı yanlısı ulemanın aynı dönemdeki tecrübeleriyle keskin bir tezat teşkil ediyordu. Birçoğu, İTC'ye sadakatlerinin karşılığında elde ettikleri muhtelif menfaatlerin keyfini sürüyordu. Musa Kâzım, Temmuz 1910'da şeyhülislam olarak atanırken, Mustafa Hayri Efendi aynı yılın Aralık ayında Evkaf Nazırı olmuştu.[22] Bu iki atama, yalnızca en üst

20 A. R. Öge, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Polis Şefinin Gerçek Anıları* (Basım yeri belirtilmemiş: Günlük Ticaret Gazetesi Tesisleri, 1982), 105-106, 165-170; "Espionage in Turkey: Deputies and the Post Office," *Times* (Londra), 19 Mayıs 1910, 5.

21 *BOA-DH.MUI* 113/66; "L'Association secrète: Une Arrestation sensationnelle," *Stamboul*, 20 Temmuz 1910, 1; "L'Association secrète," *Stamboul*, 22 Temmuz 1910, 2; *BOA-DH.EUM.THR* 42/43; Hafız Kemal, *Cemiyet-i Hafiyye İşkenceleri yahud bir Sergüzeşt-i Hunin* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993 [ilk baskı 1911]), 9-29; Rıza Nur, *Cemiyet-i Hafiyye* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1997 [ilk baskı 1914]), 108-120, 438; Mustafa Sabri Efendi, "Ma'nası Yanlış Anlaşılan Kelimeler," *Tesisat*, 28 Teşrinisani 1327 [11 Aralık 1911], 1-2.

22 Altunsu, *Osmanlı*, 234; *BOA-DH.SAID* 92.

düzey iki "İttihatçı ulema"yı ödüllendirmiyor, aynı zamanda ilmiye teşkilatının idare ve maliyesinin kontrolünü tüm boyutlarıyla, onların eline bırakıyordu. İnsanların kariyerlerin kaderine hükmetme yetkisine sahiptiler ve İstanbul'daki ulemanın çoğunluğu ile taşradaki birçok ulemanın geçimlerini belli ölçüde onlar kontrol ediyorlardı. "Tamamen dini nitelikli görevlerde dahi, atamaların [İttihat ve Terakki] Cemiyet[i] üyeliğine göre belirlenmesini"[23] protesto etmek dışında muhalefet eylemcilerinin elinden pek bir şey gelmiyordu ve bu da pek bir işe yaramıyordu. Ulemanın İttihatçı hizbinin üst düzey bir mensubu olan Hüseyin Kâmil [Ertur]'un hatıratı, bu suçlamaların temelsiz olmadığını ortaya koymuştur.[24] Muhafazakâr muhalifler de Musa Kâzım Efendi'nin dinsiz bir mason olduğu yönündeki söylentilerin yayılmasına yardım ediyorlardı. Fısıltı kampanyası ve neden olduğu tepkiler öyle ciddi bir boyuta erişti ki Şeyhülislam, en sonunda, basında kızgın tekzipler yayımlamak zorunda kaldı. Yine de ithamlar etkili oldu ve bazı çevrelerdeki itibarını lekeledi.[25]

Dolayısıyla bedeller her iki hizip için de arttı ve ilmiye sınıfının siyasallaşması daha belirgin bir hale geldi. İmparatorluğun hızla, uzun süre devam edecek siyasi bir krizin içine düştüğü 1911'in sonlarında gerilimler iyice tırmandı. İTC'den kopuşlar, Berberiye'deki (bugünkü Libya) Trablusgarb'da İtalya'ya karşı yaşanan mağlubiyetle birleşince İttihatçıların iktidarını sarstı. Bu bariz zayıflığı sezen Cemiyet-i İlmiye ve yayın organı *Beyan'ül-Hak*, daha önce hiç olmadığı kadar açık bir şekilde muhalefetin tarafını tutmaya başladılar.[26] Mesela, Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye Ağustos 1911'de, İttihatçı İstanbul şehreminini Kanun-i Esasi'yi çiğnediği iddiasıyla kınarken, kendilerinin "meşrutiyetin hakiki muhafızı" olarak üstlendikleri role atıfta bulunuyordu.[27] İTC'yi hedef alan bu yaylım ateşi ve pek de üstü

23 Abdülrahman Zeki, "Ders Vekaleti'nde neler oluyor," *BH* 6/144, 9 Kânunusani 1327 [22 Ocak 1912], 2583-2584.
24 Ertur, *Tamu*, 74-77.
25 Koca, *Şeyhülislam*, 51-54.
26 Mustafa Sabri Efendi, "Hemze-i Vasi Meselesi," *BH* 5/124, 8 Ağustos 1327 [21 Ağustos 1911], 2246-2250; "Haftalık Zübde-i Havadis," *BH* 6/133, 17 Teşrinievvel 1327 [30 Ekim 1911], 2407; Abdülrahman Zeki, "Ders Vekâleti'nde neler oluyor," *BH* 6/144, December 9 Kânunuevvel 1327 [22 Ocak1912], 2583-2584.
27 Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye, "Beyanname," *BH* 5/127, 29 Ağustos 1327 [11 Eylül 1911], 2294.

örtük olmayan hakaretin hedefini ıskalaması imkânsızdı ve büyük bir gerginliğe neden oldu.

İTC'nin cevabı hızlı ve sertti. Ekim 1911'de, yıllık kongresinin ardından, siyasetle arasında mesafe koyması için Cemiyet-i İlmiye'yi hedef alan sert bir uyarı yayımladı. Resmi bildiri, "ulema"ya, devlet hazinesinden maaş alan resmi memurlar olduklarını ve bu nedenle "devletin iç siyaseti"ne müdahil olmamaları gerektiğini unutmamalarını salık veriyordu. Bildiri, ayrıca, siyasetten uzak durmanın ulemanın çıkarına olduğunu vurguluyordu. Zira "siyasi mücadelelerin tabiatında var olan hücum ve saldırıların, 'nebilerin varisi' olarak konumlarını zedelememesi için parti ihtilaflarından uzak durmak ulema için dini bir vecibe"ydi. İttihatçıların mesajı, ulemanın siyasete daha önce, 1909'da yaptığı müdahalenin gerici bir ayaklanmayla son bulduğunu oldukça meşum bir tehditle hatırlatarak devam ediyordu.[28] Bu, ulema ile dini taassup arasında kurulan ilişkiyi gündeme getirmeye ve pekiştirmeye matuf pek de üstü örtük olmayan bir girişimdi. Ayrıca, Cemiyet-i İlmiye siyasete müdahalesinin ağır bir bedeli olacağı hususunda uyarılıyordu. Ancak, aynı zamanda, bu ihtarlar İttihatçı liderliği, ilmiye sınıfı içindeki kendi müttefiklerinin siyasi eylemciliğini desteklemekten kesinlikle alıkoymuyordu.

Cemiyet-i İlmiye, İTC'nin iddialarını ve üstü örtük tehditlerini derhal reddeden kısa ama sert bir cevap ile karşılık verdi. Mustafa Sabri ise İttihatçıları önemli güncel meseleler yerine "[ulemayı] sadece soyut kavramlarla meşgul, duyarsız bir zümreye indirgemek" şeklinde bir plan kurmakla suçladığı daha uzun bir yazı kaleme aldı. Yazıda, kendisinin ve arkadaşlarının hiçbir zaman bu tür oyunlara yenik düşmeyeceklerini, zira "iyiliği emredip kötülükten men etme" sorumluluğunun kendilerini siyasete müdahil olmaya mecbur ettiğini ısrarla vurgular. Daha sonra, İttihatçıların taleplerindeki ikiyüzlülükle alay eder. Çok sayıda ulemanın İTC'den yana siyasete müdahil olduğuna işaret ederek, iktidar partisinin gerçek amacının İttihatçıların siyasi hegemonyasını tehdit edebilecek tüm bağımsız sesleri susturmak olduğunu iddia eder. Cemiyet-i İlmiye'nin ve mensuplarının, siyaset yapmaktan hiçbir

28 "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti 1327 kongresinde kâtib-i umumi tarafından kıraat olunan merkez-i umumi raporu hulasasıdır," *SM* 165, 20 Teşrinievvel 1327 [2 Kasım 1911], 145.

zaman vazgeçmeyeceklerini taahhüt eder ve bunu onların anayasal bir hakkı ve İslami bir sorumlulukları olarak tanımlar.[29]

Siyasi eylemciliğe verilen bu coşkulu destek, ulema arasında üzerinde herkesin hemfikir olduğu bir duruş olmaktan uzaktı. Doğrusu, bazı muhafazakâr ulema bile bunu onaylamıyordu; bu durum, siyasete karışmanın yarar ve zararları noktasında kararsız bir tutum takınan İslam âlimlerinin geçmişi oldukça uzun geleneğini hatırlatmaktadır. Siyasi eylemciliğe eleştirel yaklaşanların çoğu, ulemanın güncel meseleler hakkında yorumda bulunmak ve kendi görüşlerini serbestçe ifade etmek hususunda her türlü hakkı haiz olduğunda kesinlikle hemfikirdiler. Ancak, kimi ulema, parti siyasetine dâhil olmak hususunda tedirgindi. Mesela, Ahmed Şirani, 1912'de ulemanın siyasi partilere üye olmasının sadece kendi içlerinde bölünmeye neden olduğuna, ilmiye sınıfı içindeki gerginlikleri artırdığına ve ulemanın, İslami hakikatler ile vicdanın tarafsız ve herkesin saygı duyduğu bir sesi olarak hizmet etme yeteneği önünde bir engel olduğuna dikkat çeken çok sayıda makale yayımladı. Ona göre, ulema siyasi makam peşinde koşmayan apolitik bir örgüt oluşturmak için bir araya gelmeli ve bu örgüt, ister İTC olsun ister başka herhangi bir parti olsun iktidardakileri gerektiğinde eleştirmeli gerektiğinde de onlara yol göstermeliydi. Ulema siyasi hizipçiliğe boyun eğdiği için, devlet yönetimindeki etkilerinin azaldığını ve gittikçe marjinalleştiklerini ileri sürüyordu.[30] Bu bakış açısına göre, Mustafa Sabri gibi muhalefet eylemcileri, ilmiye sınıfının yaşadığı yanlış siyasallaşma hususunda en az İttihatçı meslektaşları kadar suçluydular. Bu nedenle, aşırı hizipçilik ve siyasi ihtirasla ilgili suçlamalar, izleyen yıllarda da Mustafa Sabri'yi hedef almaya devam etti; hatta bu eleştirileri yapanlar arasında bazı muhafazakâr ulema bile vardı.[31]

Mustafa Sabri, siyasi tarafsızlık taraftarlarının saf ve beceriksiz olduklarını kanaatindeydi. Baskıcı İTC'yi ve İslam karşıtı entrikaları durdurabilmek için

29 Mustafa Sabri Efendi, "İttihad ve Terakki Kongresi'nde Kıraat Olunan Raporun Bir Noktası," *BH* 6/131, 3 Teşrinievvel 1327 [16 Ekim 1911], 2359-2363; Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye, "Cevab-ı Sevab," *a.g.e.*, 2358.
30 Ahmed Şirani, "Ulema-yı Kiram ve Fırkalar," *BH* 6/147, 13 Şubat 1327 [26 Şubat 1912], 2621-2623; Ahmed Şirani, "Yine Ulema'nın Bitaraflığı Meselesi," *BH* 6/148, 20 Şubat 1327 [4 Mart 1912], 2642-2643; Ahmed Şirani, "Ahval-i Ulema ve Teessürlerim," *BH 6/149*, 27 Şubat 1327 [11 Mart 1912], 2651-2652; Hafız Hüseyin, "Ulemanın Mevki-i Siyasisi: 3," *BH* 7/160, 14 Mayıs 1328 [27 Mayıs 1912], 2828-2829.
31 Albayrak, *Hilafet*, 277.

ulemanın parti siyasetine girmekten başka çaresi olmadığında ısrar ediyordu. Nitekim Kasım 1911'de kurulan *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*'nın kurucularından ve liderlerinden biri oldu. *Liberal Birlik* olarak da bilinen bu yeni ittifak, etnik yapılarına ve ideolojik yönelimlerine bakmaksızın tüm muhalefet gruplarını İTC'ye karşı ortak bir cephede birleştirme çabasının bir sonucu olarak kurulmuştu. Mustafa Sabri partinin iki başkan yardımcısından biri olarak seçildi; bu durum, ulemanın ve diğer muhafazakâr seçmenin oyunu alabileceği beklentisini yansıtıyordu. Bu itibarla, parlamentodaki tartışmalarda, halka yönelik konuşmalarda ve basındaki fikir yazılarında partiyi o temsil ediyordu. Kamuoyu önüne bu kadar çok çıkması, gördüğü ilgiyi ve siyasi ününü daha yükseklere taşıyordu. Siyasi bir krizin ardından parlamentonun feshedilip 1912'nin başlarında yeni seçimlerin yapılmasına karar verilince, Mustafa Sabri ve siyasi müttefikleri İTC'yi sandık yoluyla iktidardan düşürmek için nihayet bir şans yakalayabileceklerine inanmak istiyorlardı.[32] Kendisi ve ilmiye sınıfı içindeki destekçileri görev için hazırdılar. Cemiyet-i İlmiye'deki birçok yol arkadaşıyla birlikte Hürriyet ve İtilâf'tan aday oldular. *Beyan'ül Hak*'ın yayın çizgisi ise açık bir şekilde ana muhalefet partisini destekliyordu. Kampanya dönemi Şubat 1912'de coşkuyla başladığında, Mustafa Sabri ve müttefikleri, dindar Müslümanların hayati öneme sahip oyları için İttihatçı ulemaya karşı mücadeleye hazırlanıyorlardı. Hal böyle olunca, ateşli kampanya döneminin yarattığı karmaşa, meslektaşlarının parti bağlantılarını eleştiren ulemanın sesini işitmeyi âdeta imkânsız kılıyordu. Günün galibi siyasi eylemcilikti.[33]

Muhalefet eylemcilerinin hükümet yetkilileri ve İttihatçı eylemciler tarafından taciz edilmeleri daha en başında kampanya dönemine halel getirmişti. Mustafa Sabri, Trakya ve Orta Anadolu'da seçim kampanyası yürütürken bu tür baskıları ilk elden tecrübe etmişti. Rum bir adayla birlikte kampanya yaptığı Kavala'da, İttihatçılardan oluşan bir kalabalık siyasi bir mitinge katılmasını engellemeye çalışmış, kendisini Müslüman kardeşlerine ihanet etmekle suçlamışlardı. İşin doğrusu, her iki büyük parti de gayrimüslim örgütler ve eylemcilerle işbirliği yapıyor ve her ikisi de Müslümanların gerçek

32 Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 45-57, 93-121.

33 1912 seçimleri hakkında genel bilgi için bkz. Hasan Kayalı, "Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919," *IJMES* 27 (1995), 273-277; Rashid Ismail Khalidi, "The 1912 Election Campaign in the Cities of Bilad al-Sham," *IJMES* 16 (1984), 461-474.

çıkarlarını temsil ettiklerini iddia ediyordu. Mustafa Sabri, güç de olsa topluluğu geçerek alana ulaşabilmiş ve konuşmasını yapmıştı; ancak, ilerleyen günlerde basında Müslümanların düşmanlarıyla işbirliği yaptığı iddiasıyla bir suçlama bombardımanıyla karşı karşıya kaldı. *Beyan'ül Hak*, tüm Osmanlı tebaası arasında inançlar arası işbirliğinin yararlarını anlatan ateşli ve kararlı bir savunmayla karşılık verdi; bu, Cemiyet-i İlmiye'nin muhafazakâr sözcüsünün 1908'in sonlarındaki kuruluşundan o ana dek hemen hemen hiçbir zaman yapmadığı bir şeydi. Kampanya yolculuğunun Anadolu ayağında Mustafa Sabri'yi başka engeller bekliyordu. Konya'da, şehrin merkez camisinde verdiği Cuma hutbesi, muhafazakâr âlimi İslam karşıtı mesajlar vermekle suçlayan vilayetin İttihatçı valisi tarafından kesildi. Bu arada, İttihatçı eylemciler, doğum yeri Tokat'ta seçmenler üstünde bir baskı kurmakta başarılı olmuşlar ve hemşehrilerini, Mustafa Sabri daha memleketine ulaşmadan onu yeniden seçmekten vazgeçirmişlerdi. Bu aksilik üzerine, partisi için başkentte destek toplamak üzere İstanbul'a dönmeye karar verdi. Muhalefeti destekleyen başka birçok ulema benzer güçlüklerle karşılaşıyorlardı ve yetkililerin tacizlerinden şikâyetçiydiler. Oysaki İttihatçı ulema, herhangi bir engelle karşılaşmadan iktidar partisi için kampanya yürütüyordu.[34]

Resmi devlet politikası, dini alanlar ve ibadet mekânlarının siyasi amaçlar için kullanılmasına izin vermiyordu. Mevcut kanıtlar, bu yasakların uygulandığını ve kusuru bulunanlara ceza verildiğini ama bu durumun yalnızca, Hürriyet ve İtilâf Fırkası adına kampanya yürüten ulema söz konusu olduğunda geçerli olduğunu göstermektedir. Hatta birkaç vakada muhalefet eylemcileri, halkı isyana tahrik suçlamasıyla tutuklanmış ve divan-ı harpte yargılanmak üzere başkentte gönderilmişlerdi.[35] Aynı dönemde, eski Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi ve diğer İttihatçı ulema herhangi bir baskıyla karşılaşmadan partileri için kampanyalarına devam ediyorlardı.[36]

34 Bein, "The Ulema," 153-165.

35 "Hürriyet-i Vicdan Nerede?" *Meydan* 11, 2 Mart 1328 [15 Mart 1912], 2; "Dersaadet Cemiyet-i İlmiye-i İslamiyesi Merkez-i Umumisi'ne," *BH* 6/149, 27 Şubat 1327 [11 Mart 1912], 2662-2663; *BOA-DH.SYS* 83-1/2-46; *BOA-DH.SYS* 52/4; *BOA-MV* 163/79; Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşrutiyet'ten Cunhuriyet'e Hatıralarım* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 109-110.

36 Musa Kâzım, "Kuvvetin Esası İttihad ve İttifakdır," *Külliyât*, içinde 301-305; "İzmir Mü'temer-i İlmiyesi," *SM* 7/176, 5 Teşrinisani 1327 [18 Ocak 1912], 322; "Aleyhe dönen Konferans," *Meydan*, 1 Mart 1328 [14 Mart 1912], 4.

"Sopalı Seçim" olarak adlandırılan seçim, çok düşük bir halk desteğiyle de olsa İTC'ye Meclis'e tamamen hâkim olma imkânı verdi. Ancak, muhalefet adaylarının yüz yüze geldiği yaygın baskı ve seçim süreciyle alakalı suistimal haberleri seçimlerin meşruiyetine gölge düşürdü. Olayların aldığı bu hal, İTC'yi sandık yoluyla iktidardan düşürmeyi uman muhalefet eylemcileri için büyük bir hayal kırıklığıydı. Kimi parti eylemcileri parlamenter rejime hâlâ kalpten bağlı olsalar bile, İttihatçı liderliğin, bizzat İTC'nin 1908'de yeniden kurulmasını sağladığı meşrutiyeti düzmece bir rejime dönüştürmeye hevesli olduğu artık açıktı. Mustafa Sabri'nin de içinde bulunduğu bazı Osmanlılar bizatihi demokratik seçimlerin ve parlamenter sistemin geçerliliğini sorguluyorlardı. Mustafa Sabri, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna dek parti siyasetiyle uğraşmaya devam etti ama yıllar sonraki beyanlarından, 1912 seçimlerinin ardından parlamenter rejimin adaletine ve işlerliğine olan inancını gittikçe kaybettiği anlaşılmaktadır.[37] Diğer birçok muhalefet taraftarı da benzer düşünceler taşıyordu. Bu nedenle, seçimlerden kısa bir süre sonra, güç kullanma tehdidiyle İttihatçı hükümetin Ağustos 1912'de istifasını sağlayan İTC karşıtı bir grup subayın ortaya çıkışını memnuniyetle karşıladılar. Bu şekilde, seçimlerin üzerinden altı ay geçmeden İTC iktidardan uzaklaştırılmış, meclis tekrar feshedilmiş ve devlet işlerinin idaresi için emektar devlet adamlarından oluşan İttihatçı karşıtı bir kabine atanmıştı.

Ancak, birkaç ay sonra yeni kabinenin idaresindeki imparatorlukta vuku bulan büyük sıkıntı ve felaketler İTC'nin hızlı bir şekilde iktidara dönüşünü kolaylaştırdı. Emektar devlet adamlarından teşkil olunan kabinenin konumu, 1912 sonlarındaki I. Balkan Savaşlarında yaşanan şok edici askeri yenilgilerin ve toprak kayıplarının ardından zayıfladı ve sonunda savunulamaz bir hale geldi. Başkentin üstüne karamsarlık ve ümitsizliğin neden olduğu kasvetli bir hava çökerken, bir grup İttihatçı subay bir darbe yaparak İttihat ve Terakki'yi 23 Ocak 1913'te yeniden iktidara getirdi. İTC, yönetimin kanlı bir şekilde ele geçirilmesini, imparatorluğu sorumsuz ve aciz bir kabinenin elinden kurtarmak zaruretini öne sürerek haklı göste-

37 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbi'l-'Âlemin ve-'İbadihi'l-Mürselin. (Kahire: Dar İhya' el-Kütüb el-'Arabiyyah, 1950)*, 4. cilt, 332-334.

riyordu. Artık radikal subayların eskiye kıyasla daha hâkim bir konumda bulundukları İTC liderliği, herhangi bir muhalefete tahammül gösterecek bir hâlet-i ruhiyede değildi. Darbenin ardından muhalefet eylemcilerine ve sempatizanlarına yönelik olarak gerçekleşen tutuklama dalgasını, Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın Haziran 1913'de suikast sonucu öldürülmesinin ardından çok daha acımasız önlemler izledi. İstanbul'da, muhalefetle bağlantılı, içlerinde onlarca ulemanın da bulunduğu yüzlerce kişi tutuklandı. Düzmece bir sıkıyönetim mahkemesinde alelacele yargılanarak mahkûm edildiler ve Anadolu'nun ücra köşelerine gönderildiler.[38] Mustafa Sabri, o zaman için benzer bir akıbete uğramaktan kurtulmayı başarmıştı: İttihatçı darbenin hemen ardından, bir tutuklama emrinden güç bela kurtularak yurtdışına kaçmıştı.[39] Bu noktadan I. Dünya Savaşı'na kadar geçen sürede, İTC'ye karşı muhalefet her yönden etkisiz hale getirildi. Olaylar aniden, hiç beklenmedik bir şekilde yön değiştirmişti. Osmanlı uleması siyasi eylemcilik bakımından, Jön Türk İhtilali'nden sonra belli bir süre diğer tüm İslam ülkelerindeki ulemanın yaşadığından daha özgür bir ortama sahip olmuştu. Ne var ki 1913'e gelindiğinde İstanbul'daki siyasi ortam belki de, Avrupalı sömürge idaresi altında olanlar da dâhil İslam dünyasındaki diğer tüm büyük şehirlerdekinden daha kısıtlayıcıydı.

İttihatçıların sınırsız siyasi gücü, ilmiye sınıfı içinde de önemli bir güç dengesi değişimine yol açtı. İktidar partisinin rakipleri, uzun yıllar boyunca siyasetin ıssızlığında sürgüne, hapse ya da korku dolu bir suskunluğa mahkûm edildiler. Aynı dönemde, İttihatçı ulemaya ilmiye teşkilatındaki tüm üst düzey idari mevkilerin kapıları açılmıştı. Siyasetten uzak duran veya siyasi tarafsızlığı savunan ulemaya ise genellikle müsamaha gösteriliyordu ama bu kişilerden çoğunlukla uzak duruluyor ya da görmezden geliniyorlardı. Mustafa Sabri'nin 1908'de, ulemanın hükümet açısından bir ahlak pusulası ve hidayet rehberi vazifesi görmesi şeklinde tarif ettiği amaçlar gerçekleştirilmekten çok uzaktı. 1912'nin sonlarında Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye dağıtılıp yayın organının yayınını durdurmasının ardından ve İTC'nin 1913'te fiilen bir tek-parti rejimi kurmasını müte-

38 *BOA-MV* 178/70; BOA-BEO Der Saadet Gelen, 314138.
39 Kurucu, *Üstad*, 2. cilt, 39-41; Altunsu, *Osmanlı*, 255.

akip bu amaçların peşinden gitmek için kullanılabilecek açık hiçbir mecra kalmadı. 1914'ün sonlarında savaş bulutları Avrupa'nın ve imparatorluğun üstünde toplanırken, ulemanın herhangi bir şekilde bağımsız siyasi nüfuz iddiasında bulunmasının neredeyse imkânsız olduğu herkes için aşikârdı.

Siyasi Marjinalleşme

İlmiye sınıfının siyasi ağırlığı I. Dünya Savaşı sırasında azalmaya devam etti. Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi, önüne geleni sorgusuz sualsiz imzalamaktansa Mayıs 1916'da istifa etmeyi tercih ederken, Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi savaştan sonraki beyanatında kendisine hemen hemen hiçbir zaman danışılmadığını ya da herhangi mühim bir siyasi karar hakkında bilgi verilmediğini söylüyordu. Bu tür bir beyan, İttihatçı yönetimin 1918'in sonlarında nihayete ermesinin ardından muhakkak ki kendisinin işine yarıyordu ama biraz abartılı da olsa, tanıklığı yine de doğru gibi görünmektedir. İttihatçı ulema, I. Dünya Savaşı'ndan önce İttihatçı liderliğin arkasında ikinci planda kalmaya alışmış olabilirdi ama ilmiye teşkilatı ve kurumları söz konusu olduğunda hâlâ önemli bir söz hakkına sahip olabiliyorlardı. Ancak, savaş yıllarında bu güçleri bile önemli ölçüde erozyona uğramıştı. İttihatçı ulema ilmiye teşkilatındaki üst düzey mevkileri ellerinde tutmaya devam etti ama siyasi nüfuzu çok sınırlıydı. Bu dönemde, muhalefet eylemcileri tamamen merkezden uzaklaştırılmışlardı. İslami kurumlardaki reformları ve ilmiye teşkilatının yetkilerinin daraltılmasını, çaresiz bir hayal kırıklığı ve acı bir haklı çıkma duygusuyla seyretmek zorunda bırakılmışlardı. Şer'iye mahkemeleri üstündeki yetkinin Adliye Nezareti'ne devredilmesi ve şeyhülislamın icrai yetkilerinin elinden alınmasına dönük öneriler, Mustafa Sabri ve onunla aynı fikirdeki ulema tarafından, İttihatçıların, ilmiye teşkilatı ve kurumlarını önce ele geçirmek ve en sonunda tasfiye etmek şeklindeki gizli büyük planının yeni merhaleleri olarak görülüyordu.

Mustafa Sabri ilk başta siyasi eylemciliğini yurtdışından sürdürmeye teşebbüs etti. Ocak 1913'te İstanbul'dan firar etmesinden sonra sürgündeki ilk yılı, Avrupa'daki mevcut Osmanlı muhalefet ağlarına katılma çabalarıyla geçti. Ancak, Fransa'da geçirdiği birkaç ay ve Mısır'da kaldığı birkaç

hafta, izlediği yolu değiştirmeye ikna olması için yeterli oldu.[40] Tamamı ne muhafazakâr ne de dindar olan İttihatçı karşıtı siyasi müttefikleri arasında kendisini rahat hissetmiyordu. Bu nedenle, o zaman için Romanya'da Müslümanların ağırlıkta olduğu bir bölgeye yerleşmeye karar verdi. Acele firarı sırasında İstanbul'da geride bıraktığı ailesini yanına getirtti. Ancak, geride Osmanlı başkentinde, hükümet, Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın Haziran 1913'te öldürülmesiyle sonuçlanan komploya karıştığı suçlaması temelinde hakkında dava açmaya karar vermişti. Mustafa Sabri, mahkemeye çıkmak için Osmanlı İmparatorluğu'na dönmeyi reddedince, yetkililer vakit kaybetmeden misillemede bulundular. Geride bıraktığı mallarına el konuldu, ilmiye teşkilatındaki rütbesi iptal edildi ve dersiamlık maaşı kesildi. Hükümet daha da ileri giderek vatandaşlık haklarını askıya aldı, pasaportunu iptal etti ve Rumen yetkililerden kendisinin sınır dışı edilmesini talep etti. Bundan kısa bir süre sonra, Şubat 1914'te Rumen polisi tarafından tutuklandı, aile mensuplarından ayırılarak trenle Avusturya yönetimindeki Bosna'ya gönderildi. Saraybosna'ya, Avusturya Arşidükü Franz Ferdinand'ın haziran ayında şehri ziyaret etme planları duyurulmadan kısa bir süre önce vardı.[41]

I. Dünya Savaşı'nın fitilini ateşleyen suikaste doğru giden aylar, Mustafa Sabri'nin yetişkin hayatındaki en perişan ve kasvetli zamanlardandı – o kadar ki siyasi yaşantısını tümüyle terk etmeyi düşünmeye dâhi razıydı. Hâlâ Romanya'da olan ailesi ve maddi sıkıntılar ile muzdarip olduğu sağlık sorunları yüzünden siyasi eylemcilik kendisi açısından cazibesini kaybediyor ve İTC'yle herhangi bir uzlaşmaya karşı kararlı muhalefeti zayıflıyordu. Osmanlı arşivinde bulunan şimdiye kadar yayımlanmayan belgeler, aslında kendisinin resmi bir af elde etmek çabası içinde 1914'ün ortasında Osmanlı hükümetiyle temasa geçtiğini ortaya koymaktadır. Aleyhindeki tüm davaların ve cezaların düşürülmesi karşılığında, sessizce memleketine yerleşmeyi ve siyasetten tamamen çekilmeyi taahhüt ediyordu. Mustafa Sabri'nin, teklifi müzakere etmek üzere şahsen Osmanlı konsolosu ile buluşmasından

40 "Fusion politique," *Mecheroutiette* 45 (Ağustos 1913), 2; "Turks in Egypt," 31 Ocak 1914, F.O. 371/2131/7975 içinde.

41 "Divan-ı Harb'a Da'vet," *Tanin*, 3 Kânunusani 1329 [16 Ocak 1914], 3; *BOA-HR.SYS* 1857/1; Ali Sarıkoyuncu, "Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılapları Karşıtı Tutum ve Davranışları," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 39 (1997), 809.

önce, Bosna Reis'ül-Uleması Mehmed Cemalüddin Efendi de onun adına aracı olmuştu. İstanbul'daki yetkililer bu teklife karşı ne çok istekliydiler ne de tamamen duyarsızdılar. Bu tür bir anlaşma için henüz şartların olgunlaşmadığı şeklinde bir karşılık verdiler; ancak, güven artırıcı bir önlem olarak Saraybosna'daki konsolosa, Romanya'ya seyahat edebilmesi ve oradaki ailesiyle tekrar bir araya gelebilmesi için, Mustafa Sabri adına bir pasaport düzenleme yetkisi verildi. Bu cevap tam vaktinde gelmişti. Zira Arşidük Franz Ferdinand 28 Haziran'da suikaste uğradığında Mustafa Sabri hâlâ Saraybosna'daydı. Ancak, Temmuz'un sonlarında sınırlar kapatılmadan ve Avusturya-Macaristan ile Sırbistan arasında savaş hali başlamadan birkaç gün önce tarafsız konumdaki Romanya'ya geçmeyi başardı.[42]

Tüm bu olaylar, Mustafa Sabri'nin kişisel olarak maruz kaldığı büyük sıkıntıları ortaya koymanın da ötesinde, İttihatçı siyasi hegemonyanın, 1913'ten sonra muhalefet eylemcilerinin maneviyatı üstündeki yıkıcı etkisini yansıtmaktadır. Muhtemelen bu durumun, aşırı muhafazakâr muhitlerde, İTC'nin baskıcı ve din karşıtı politikalarına karşı mücadele eden tavizsiz, gözü kara savaşçı olarak sahip olduğu imaja olumsuz aksedebileceğinden çekindikleri için gerek Mustafa Sabri'nin kendisi gerekse taraftarları, siyasi yaşamının bu safhasını gizlemişlerdir. Doğrusu şu ki, Mustafa Sabri ve diğer muhalefet eylemcileri, İttihatçıların egemen olduğu dönemde ve yıllarca süren Büyük Harp boyunca bir tarafta koyu bir umutsuzlukla diğer tarafta savaşın ve İttihatçı yönetiminin sona ereceğine dair iyimser beklentiler arasında kalmışlardır.

Bununla birlikte, Mustafa Sabri, Romanya tarafsızlığını koruduğu müddetçe siyasi aktivizmden uzak durma vaadine sadık kalmıştır. Büyük Harp'in ilk yıllarında Romanya'daki bir medresede öğretmen olarak görev yapmıştır.[43] Medrese eğitimiyle ilgili gelişmelerin ve şeyhülislamın yetkilerinin kısıtlanmasına dönük girişimlerin kendisini dehşete düşürdüğünde şüphe olmasa da bu dönem zarfında, Osmanlı hükümetini herhangi bir şekilde alenen eleştirdiğine dair hiçbir işaret yoktur. Ancak, Romanya Ağus-

42 *BOA-HR.SYS* 1857/1.
43 Müstecib Ülküsal, *Kırım Yolunda Bir Ömür: Hatıralar* (Ankara: Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 1999), 49.

tos 1916'da İtilâf Devletlerinin safında savaşa girince, Osmanlı hükümetini açıktan eleştirmek noktasında kendisini daha serbest hissetmiş olabilir. Açık olan şu ki Romanya bundan kısa bir süre sonra, içinde bir Osmanlı birliğinin de bulunduğu İttifak Kuvvetleri tarafından işgal edilince, Mustafa Sabri Müslümanların ağırlıkta olduğu Karadeniz kıyısındaki evini ve ailesini geride bırakarak başkent Bükreş'e kaçma lüzumunu hissetmişti. Rumen başkenti Şubat 1917'de düşünce, Osmanlı seferi kuvvetleri tarafından tutuklandı. Romanya'da haftalarca hapiste kaldıktan sonra, ucu açık hapis cezasını Batı Anadolu'nun küçük kenti Bilecik'te çekmek üzere en sonunda Osmanlı topraklarına nakledildi.[44]

Hem I. Dünya Savaşı hem de İttihatçı yönetim yavaş yavaş sona yaklaşırken, Mustafa Sabri muhalefetteki birkaç eski müttefikiyle tekrar bir araya geldi. 1913'ten itibaren, Mustafa Sabri'nin iki damadının da dâhil olduğu yüzlerce siyasi tutuklu Anadolu'da Bilecik gibi muhtelif yerlerde gruplar halinde hapsedilmişlerdi. Siyasi mahpuslar vakitlerini çoğunlukla, imparatorluğun içinde bulunduğu darboğazları ve gelecekte karşılaşabileceği ihtimalleri tartışarak geçiriyorlardı. Mustafa Sabri, 1917'nin başlarında onlara ve tartışmalarına katılmaya başladı, aynı zamanda iki kitap taslağı üzerinde çalışacak kadar zaman ve enerji de buluyordu. Kitapların ikisi de kendisi için yetişkin hayatı boyunca son derece ciddi bir kaygı nedeni olan İslam reformculuğuna karşı yazılmış polemikçi eserlerdi. Her iki kitap savaşın sona ermesinden kısa bir süre sonra yayımlandı.[45] İçindeki siyasi eylemcilik ateşinin, Büyük Harp'in ilk yıllarında sönüp sönmediğini bilmiyoruz ama Bilecik'teki hapis dönemi şüphesiz ki siyaset tutkusunu yeniden ateşlemişti.

Temmuz 1918'de tahta çıkan VI. Mehmed Vahideddin, İttihatçı idarenin son bulmasının ardından, aynı yılın Ekim ayında genel af ilan edince Mustafa Sabri vakit kaybetmeden derhal başkentte döndü. Muhalefetteki ve sürgündeki "kayıp yıllar"ı telafi etmek yönünde güçlü bir azimle kuşanmış olarak Kasım ayında İstanbul'a vardı. İktidarın dizginlerini kendi ellerine alma vaktinin çoktan geldiğine inanan çok sayıdaki muhalefet eylemcisin-

44 BOA-DH.EUM.1.Şb 6/31; BOA-DH.EUM.MH 157/38.
45 TİTE 62/124; Refik Halid Karay, *Minelbab İlelmihrab* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992), 42-43; *BOA-DH.EUM.1.Şb* 6/31.

den biriydi. Ancak, Mustafa Sabri aynı zamanda, İTC'nin yenilmesi ve itibarının lekelenmesi sayesinde, ulemanın siyasi arenadaki etkisine yeniden kavuşması için bir fırsat kapısı açıldığına inanıyordu.

Pervasız Siyasallaşma ve Muarrızları

İttihatçıların iktidarının 1918'in sonlarında son bulması, tüm Osmanlı topraklarında bir siyasi başkaldırılar dönemi başlattı. Savaş halinin Ekim'de sona ermesinin ardından, Osmanlı kabinesi hâlâ doğrudan Osmanlı yönetiminde olan topraklardaki fiili kontrolü muhafaza etmeye ve muzaffer İtilâf Devletleri'yle onurlu bir barış antlaşması müzakere etmeye çalışıyordu. İtilâf Devletleri'nin zafer sarhoşu tutumlarının yanı sıra hem kendi aralarında hem de bölgesel müttefikler ve bağımlı devletlerle bir anlaşmaya varmakta karşılaştıkları güçlükler bu amaçların gerçekleştirilmesine mani oluyordu. Başta bir milyondan fazla Ermeni'nin ölümündeki sorumluluğu olmak üzere, savaş yılları boyunca Osmanlı devleti tarafından işlenen mezalimlere duyulan öfke bu anlamda işleri çetrefilleştiren bir başka büyük etkendi. 1919'un sonlarına gelindiğinde, nihai barış antlaşması hakkındaki ihtilaflar daha kötü bir hal alarak, Anadolu'nun hemen her köşesinde, silahlı çatışmaların hedefinde çoğunlukla Müslüman nüfusun olduğu savaşlara dönüştü. Bu istikrarsızlaştırıcı etkenler, İstanbul'daki hükümeti zayıflatıyordu. Müslümanların yerel örgütleri ve taşradaki askeri birlikler İstanbul'dan bağımsız olarak, gittikçe tüm Anadolu'yu kapsayan bir direniş hareketi oluşturacak şekilde birleşiyorlardı. 1919'un sonlarına gelindiğinde Mustafa Kemal Paşa gönüllü milliyetçi güçlerin lideri olarak ortaya çıktı. Ankara ise hareketin ana karargâhı vazifesini görüyordu. Milliyetçilerin birçoğu, çoğunlukla orta-düzey rütbelerden olmak üzere, eski İttihatçılardı.

Bu arada, İttihatçı karşıtı eylemciler İstanbul'da Osmanlı hükümeti üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışıyorlardı. Birçoğu Mustafa Kemal ve yakın arkadaşlarını kılık değiştirmiş İttihatçılar olarak görüyordu. İTC'nin maceraperestliğinin Arap vilayetlerinin I. Dünya Savaşı'nda kaybedilmesine yol açtığını ve şimdi de direniş hareketinin İstanbul ve Anadolu'nun kaybına neden olabileceğini ileri sürüyorlardı. Bilahare, milliyetçiler ile rakipleri

arasındaki mücadele hatları, tıpatıp aynı olmamalarına ve önemli istisnalara rağmen, İttihatçılar ile muhalifleri arasında önceki yıllarda meydana gelen bölünmelerle olağanüstü bir benzerlik arz etmeye devam etti.[46] Ulema arasındaki mukabil ayrışmalar da tekrar gün yüzüne çıktı ya da belirgin bir hale geldi. Milliyetçi hareketle ilgili siyasi ihtilaflar, ulemanın, ilmiye teşkilatının yeniden güçlendirilmesi ve devletin İslami karakterinin yeniden ön plana çıkarılması gibi çoğunlukla hemfikir oldukları konular hakkında bile işbirliği yapmalarını engelliyordu. Doğrusu, Mustafa Sabri ulemanın çoğunluğunu kendi liderliği altında ortak bir siyasi cephede birleştirme çabasında ciddi zorluklarla yüz yüzeydi.

1918'in sonlarında başkente dönmesinin hemen ardından yeniden güçlü bir siyasi destek tabanı oluşturmak için işe koyuldu. Bu amaç doğrultusunda birçok kesimi hedefine aldı. İlk olarak, Kasım 1918 gibi erken bir tarihte Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nı yeniden canlandırdı. Yeniden diriltilen parti, tüm Anadolu'da şubeler açıyor ve kabine atamaları için padişah nezdinde kulis yapıyordu.[47] İkinci olarak, ulemayı, artık faal olmayan Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'ye benzer gönüllü bir dernek etrafında örgütleme girişimine öncülük etti. Bilahare, yeni derneğin ilk başkanı olarak seçildi.[48] Üçüncü olarak, Büyük Harp'ten önce İTC'yi desteklemiş ama daha sonra İttihatçı liderliğe karşı hayal kırıklığı yaşamış muhafazakâr aydınlarla gayriresmi bir işbirliği çerçevesinde sıcak ilişkiler kurdu. Bu bakımdan en dikkat çeken durum, *Sebilürreşad*'ın aleni desteğini kazanmasıydı. Bu önemli İslami dergi I. Dünya Savaşı arefesine dek İttihatçı yanlısı bir çizgi izlemişti ama derginin sahibi ve önemli yazarları savaş yıllarında İTC'den uzaklaşmışlardı. Korkuları, İttihatçıların laik bir devletin kuruluşunun öncüsü olabilecek politikalara ön ayak olmalarıydı.[49] Mustafa Sabri, bu eğilimleri

46 Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 3. baskı (New York: I. B. Tauris, 2005), 136-152.

47 "Hürriyet ve İtilâf Fırkası," *Yeni Gün*, 22 Kasım 1334 [1918], 2; Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele* (İstanbul: İŞ, 2004), 184-191; *BOA-DH.EUM.AYŞ* 64/40.

48 *Cemiyet-i Müderrisin Nizamname-i Esasisi*, 9.

49 Bkz. örneğin, Ahmed Nairn, "Bizde Din ve Devlet," *SR* 15/380, 28 Teşrinisani 1334 [28 Kasım 1918], 293-295; Mehmed Hamdi, "Dinimiz, Devletimiz," *SR* 15/382, 12 Kânunuevvel 1334 [12 Aralık 1918], 323-329; Ahmed Şirani, "Din Devletten Tefrik Edilemez," *İ'tisam*, 12 Aralık 1918, Albayrak, *Meşrutiyet'ten*, içinde 1. cilt, 237-239.

tersine çevirmeyi vaat ettiği için güvenlerini kazanmıştı.[50] Partisinin güçlü siyasi desteği, ulema arasında yeniden kazandığı liderlik statüsü ve yeni elde ettiği, İslami aydınların gayriresmi desteği sayesinde 1919'un başlarında siyasi kariyerinin zirvesine ulaşmayı başardı.

Mustafa Sabri, 4 Mart'ta, Damad Ferid Paşa'nın başında olduğu ve Hürriyet ve İtilâf Fırkası mensuplarının ağırlıkta olduğu kabinede şeyhülislam olarak görev aldı. Bundan kısa bir süre sonra da Âyân azası olarak atandı.[51] Uzun mücadele, sürgün ve hapis yıllarının karşılığını alıyor gibi görünüyordu. Siyasi eylemciliği, kendisini ilmiye teşkilatının en üst makamına getirmişti. On yıllık başarısız siyasi mücadelenin ardından nihayet liderlik ve iktidar mevkiine gelmişti. Bu nedenle, ilmiye teşkilatının zayıflatılması olgusunu tersine çevirmek ve kamusal alanda geleneksel İslami değerlere ve uygulamalara riayet edilmesini yeniden temin etmek için derhal harekete geçti. Basına verdiği beyanlarında, siyaseten faal bir şeyhülislam olduğu gerçeğine özür dileyici bir şekilde yaklaşan bir tavır yoktu. İttihatçı seleflerinin yıkıcı politikalarının izinden gitmeye hiçbir niyetinin olmadığını üstüne basa basa vurguluyordu. Bu nedenle, şeyhülislamın kabineden çıkarılması ve makamının depolitize edilmesi gerektiğini ileri süren tüm önerileri reddediyordu. Bu tür taleplerin, şeyhülislamın yanlış bir şekilde Hristiyan kiliselerinin ruhani önderleriyle bir tutulmasından kaynaklandığını ileri sürüyordu. Mustafa Sabri çok farklı bir yönde ilerlemek istiyordu. İlk önceliği şeyhülislamın, şer'iye mahkemeleri üstündeki yetkisine tekrar kavuşmasını sağlamaktı. Bunu ilmiye teşkilatının desteğiyle kamusal davranış kurallarıyla ilgili İslami normların yasa haline getirilmesi ve uygulanması izleyecekti.[52] Bunların "eski İTC hükümetinin, devlet ile dinin birbirinden ayrılmasını amaçlayan, herkesin malumu hedefi doğrultusunda bir ön hazırlık olarak başlattığı" reformların boşa çıkarılabilmesi için gerekli ve acil önlemler olduğuna inanıyordu.[53]

50 Ebuzziyazâde, "Tesettür Değil, Ahlâk Mes'elesi," *YTE*, 9 Şubat 1335 [1919], 1; Ahmed Nairn, "Tesettür İşine Zabıta Karışmasın mı?" *YTE*, 11 Şubat 1335 [1919], 1; Ali İhsan, "Şeyhülislam Efendi Hazretleri'nin Nazargâh-i Semuhilerine," *SR* 16/398, 13 Mart 1335 [1919], 72-73.

51 *İMMA-NA/S* (1516), 17 Mart 1335 [1919].

52 "Şeyhülislam Efendi Hazretleri'nin Beyanâtı," *SR* 16/404, 10 Nisan 1335 [1919], 130-132.

53 "Makam-ı Meşihat'ın Sadaret-i Uzmâ'ya Mühim Bir Tezkeresi," *İ'tisam* 38, 21 Ağustos 1335 [1919], 388-392.

Bu zikredilen amaçlar, Şeyhülislam'a ilmiye sınıfı ve İslami çevrelerde geniş bir destek kazandırdı ama aynı zamanda Osmanlı basınında sert eleştirilere hedef oldu. Bazı yorumcular, ulemanın devletin maaşlı memurları olduğu ve bu veçhile siyasetten uzak durmaları gerektiği şeklindeki tezi yeniden devreye soktular. Diğerleri ise Mustafa Sabri ve destekçilerini klerikalist eğilimlere sahip olmakla suçluyorlardı. Bir "*medrese saltanatı*" kurmaya teşebbüs ettiği iddiasıyla sert bir şekilde eleştiriliyor ve alay konusu ediliyordu. Muhalifleri, bu yoldan ilerlememesi hususunda kendisini uyarıyorlardı, zira bürokrasi, askeriye ve aydın kesimi kendisinin siyasi vizyonunun aleyhinde birleşmişlerdi. Şeyhülislam'ın, çoğunluğun bakış açısını savunduğu iddiası da eleştirmenlerini etkilemiyordu. Seçkinci eğilimlerini sergileyen bazıları ise Şeyhülislam'a, tarihin başlangıcından itibaren tüm toplumlarda ilerlemeyi sağlayanın cahil yığınlar değil, küçük bir münevver azınlığın ilerici vizyonu olduğunu hatırlatıyorlardı. Mustafa Sabri'nin müttefikleri ve destekçileri bu tür algıların potansiyel sonuçlarının farkındaydılar. Bu nedenle, *Sebilürreşad* gibi İslami dergiler Şeyhülislam'a dönük sert eleştirileri reddeden ve onun siyasi gündeminin arkasında duran makaleler ve dilekçeler yayınlıyorlardı.[54]

Mustafa Sabri'nin hedeflerinin gerçekleşmesi, Osmanlı kabinesinin desteğini alabilme yeteneğine bağlıydı. Diğer nazırların desteği garanti değildi. Hürriyet ve İtilâf Fırkası içindeki birçok siyasi müttefiki de ne dindardı ne de muhafazakâr. Bu nedenle, İslami kurumların ve geleneksel normların güçlendirilmesi noktasında işbirliği yapmaya çok istekli değillerdi. İmparatorluğun geleceğine dair belirsizliği dikkate alan bazıları, zaten bu tür tartışmalı konuların şimdilik bir kenara konması gerektiğini düşünüyordu. Bu nedenle, Mustafa Sabri sıkı bir kulis yürütmek ve bazı siyasi koşulları fazlasıyla zorlamak zorundaydı.

Kamusal davranış kuralları ve normların yasayla düzenlenmesi meselesi bilhassa tartışmalıydı. Mustafa Sabri, Müslüman âlimlerden müte-

54 "Autour des déclarations du Cheikh-ul-Islam," *Le Courrier de Turquie*, 13 Nisan 1919, 2; "La femme turque: déclarations du Cheikh-ul-Islam," *Le Courrier de Turquie*, 16 Nisan 1919, 1-2; "Beyanât-ı Meşihatpenahi Etrafında," *SR* 16/406, 17 Nisan 1335 [1919], 151-152; "Zât-ı Hazret-i Meşihatpenahi'nin Söz Gazetesi'ne Cevabnâmesi," *İ'tisam* 22, 24 Nisan 1919, 282-284; Ömer Rıza, "Klerikalizm," *SR* 16/410, 1 Mayıs 1335 [1919], 185-188; Albayrak, *Meşrutiyet'ten*, 1. cilt, 280-286.

şekkil bir birimin, Müslüman kadınların İslam'a aykırı bir şekilde dışarı çıkması, kadın ve erkeklerin eğitim kurumlarında ve işyerlerinde bir arada bulunmaları, kamuya açık yerlerde alkol tüketimi ve ramazan ayında oruç yenmesi ile basındaki ve tiyatro oyunlarındaki gayri ahlaki içerik gibi izin verilmeyecek kamusal davranışları tayin edecek bir yasa tasarısı hazırlamasını öneriyordu. Şeyhülislam'ın gözetiminde bir akademik kurum olarak 1918'de açılan *Dar'ül Hikmet'il İslamiye* ana esasları tespit edecek ve bunların devletin yasa uygulayıcı birimleri tarafından tatbikini denetleyecekti.[55] Tüm bunlar şüphesiz ki I. Dünya Savaşı'ndan önce zaten hararetli tartışmalara konu olmuş oldukça ihtilaflı meselelerdi. 1918'de İttihatçıların iktidarının son ermesinden sonra tekrar gündeme oturdular.[56] Aslında, İttihatçıların çok istememesine rağmen, savaş yılları sırasında bir "*zabıta-ı ahlakiye*" kurulmasına öncülük eden bir İTC hükümetiydi.[57] Şimdi ise Mustafa Sabri, Dar'ül Hikmeti'il İslamiye'nin, devlet tarafından sıkı ve iddialı bir şekilde tatbik edilecek ana esasları belirlemesini istiyordu.

1919'un sonlarına gelindiğinde belli bir mesafe kat etmeyi başarmıştı. Haftalar süren müzakerelerden sonra, kabine Temmuz'da girişimi ilke olarak desteklemeye nihayet karar verdi. Karara, şer'iye mahkemelerinin Meşihat Makamı'na iadesi önergesi eşlik ediyordu. Ancak, kabine derhal harekete geçmek yerine, bir "*ahlak komisyonu*" kurulmasına ve şer'iye mahkemelerinin ilmiye teşkilatının bürokratik yetki alanına devri için gerekli hazırlıkları yapmak üzere bakanlıklar arası komisyonlar kurulmasına karar verdi.[58] Mustafa Sabri ve taraftarlarının gecikmelerden dolayı memnun olmaları mümkün değildi ama bunların, o zaman için verilmesi gereken tavizler olduğunu düşünüyorlardı. Osmanlı kabinesi şer'iye mahkemelerinin aşamalı olarak yeniden Meşihat Makamı'na iadesini Mayıs 1920'de nihayet ilan etti. Yetki devri Temmuz'un ortasında tamamlandı.[59] Bu arada, Şeyhülislam'ın himayesinde Dar'ül Hikmet'il İslamiye'de bir ahlak komis-

55 "Darü'l-Hikmet'il-İslamiye," *SR* 15/365, 15 Ağustos 1334 [1918], 18-19; Sadık Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi: Dâr-ül Hikmet-il İslamiye* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1973), 11-39.

56 Sadık Albayrak, *Meşrutiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim* (İstanbul: Yeditepe, 2002), 248-281.

57 BOA-DH.EUM.MEM 73/69; BOA-DH.EUM.r.Şb 14/52; BOA-DH. EUM.j.Şb 9/51.

58 BOA-M V 216/27; *İMMA-DHİD* (1786), 54, 6 Ağustos 1335 (1919); "Dar'ül-Hikmet'il-İslamiye'de Ahlâk ve Vezaif-i İslamiye Komisyonu," YTE, 27 Ağustos 1335 [1919], 1.

59 BOA-MV 254/106.

yonu kuruldu. Komisyonun üyeleri ahlaka ve İslam'a mugayir olduğu iddia edilen davranışları izliyor ve zabıtayı bunlardan haberdar ediyordu ama bu faaliyetlerin gerçek sonuçları hem Mustafa Sabri hem de onunla aynı fikirdeki ulema için büyük bir hayal kırıklığıydı. Ancak, 1920'ye gelindiğinde, Mustafa Sabri'nin daha bir yıl öncesine kadar sahipmiş gibi göründüğü siyasi nüfuzunu kaybettiler ve bu nedenle onun gündeminin uygulanmasını sağlamak noktasında yapabilecekleri fazla bir şey kalmadı.[60]

Mustafa Sabri'nin girişimlerinin yavaş bir şekilde kabul görmesi ve gönülsüzce tatbiki aslında siyasi kariyerindeki büyük bir terslikle eş zamanlı olarak ilerliyordu. 1919'daki siyasi yükselişinde, partisinin kendisini İTC'ye karşı başarılı olabilecek bir alternatif olarak sunma becerisi, partisi içindeki üst düzey konumu ve kendisinin ulemanın çıkarlarını temsil etme iddiası hep birlikte kolaylaştırıcı bir rol oynamıştı. Tüm bu etkenler, kendi liderliği altında siyasi açıdan iddialı bir ilmiye sınıfı oluşturma vizyonunun gerçekleşmesi bakımından hayati bir öneme sahipti. Ne var ki 1919'un sonlarına gelindiğinde, bu siyasi dayanakların her biri, ayrı ama birbiriyle ilgili çok sayıda dramatik gelişmenin bir sonucu olarak hızlı bir erozyon sürecine maruzdu.

İzmir ve çevresinin Yunanlılar tarafından işgaline karşı gösterdikleri zayıf tepkiden dolayı, Osmanlı hükümeti ile Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın gemisi Mayıs 1919'da su almaya başladı. İstanbul'un sergilediği acziyet, Anadolu'nun birçok köşesinde ortaya çıkan başkaldırı ve direniş mesajlarına keskin bir tezat teşkil ediyordu. Anadolu'daki Müslüman-Türk egemenliği tehlikede olduğu için, birçok Müslüman, genel manada İstanbul'daki hükümetin özel manada Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın bu göreve layık olduğuna dair inancını yitirmişti. Birçoğu, düşman Yunan, Ermeni ve İtilâf kuvvetlerinin ülke topraklarıyla ilgili planlarına karşı vatanın savunulmasında, Anadolu'da şekillenmekte olan milliyetçi hareketinin başarı ihtimalini, riskli de olsa, daha yüksek görüyordu. İstanbul'daki hükümet yetkililerini hayal kırıklığına uğratsa da çok sayıda muhafazakâr ulema bile Anadolu'daki

60 *BOA-DH.EUM.AYŞ* 41/68; *İMMA-DHİD* (1786), 30 Mart 1336 [1920]; *İMMA-NA/D* (1499), Kânunusani 1336 [Ocak 1920]; *İMMA-DHİD* (1786), 14 Mayıs 1337 [1921]; "Turkish Immorality: Medieval Methods of Reform," *Times* (Londra), 25 Ağustos 1920, 9; "Moslem Morality," *Times* (Londra), 2 Eylül 1920, 9.

direniş hareketini destekliyor veya en azından onaylıyordu.[61] Mustafa Sabri kuşkusuz ki bunlardan biri değildi. Hatta çok geçmeden Mustafa Kemal ve Ankara'daki yol arkadaşlarının en sert muhaliflerinden biri olarak öne çıktı. Kendini milliyetçi olarak adlandıran hareketin aslında kılık değiştirmiş bir İttihatçı örgütü olduğuna kanaat getirmişti. Hatta ne kadar esef verici olursa olsun, Anadolu'nun kimi bölgelerinde yaşanacak toprak kaybını, adı Müslüman ama özü itibariyle din karşıtı olacak daha büyük bir devlete tercih ediyordu.[62]

Bu radikal duruş kendisine, 1919'un başlarında kendisini destekleyen ama milliyetçi karşıtı tutumunu paylaşmayan ulemanın ve İslami aydınların desteğine mal oldu. Bu anlamda, belki de en dikkat çekici örnek *Sebilürreşad*'la özdeşleştirilen ünlü âlim ve entelektüellerin çevresiydi. Dergi, 1919'un başlarında Mustafa Sabri'yi destekliyor ve gündemini methediyordu. Ancak, 1920'ye gelindiğinde, derginin yazarları Mustafa Kemal ve yol arkadaşlarını desteklemeye başlamışlardı. Onlar da, Mustafa Sabri gibi, milliyetçi hareketin sosyokültürel yönelimine kuşkuyla bakıyorlardı. Yine de, Anadolu'da Müslüman egemenliğinin sağlanması için verilen mücadelenin daha öncelikli olduğuna ve bu durumun direniş hareketini desteklemeyi zorunlu kıldığına inanıyorlardı; hareketin sekülerist ve din karşıtı istikametlerden uzaklaşmasını sağlayabileceklerini düşünüyorlardı.[63] Daha sonra, Mustafa Sabri ve onun siyasi gündeminden tamamen koptular- hatta o kadar ki Mustafa Sabri'nin oğlu onlarca yıl sonra bile bu İslamcı eylemcilerin, Anadolu için verilen mücadele sırasında milliyetçilere verdikleri destekten hâlâ kızgın ve öfkeli bir şekilde bahsediyordu.[64]

Bir zamanlar kendisini destekleyen gayriresmi muhafazakâr cephenin dağılması, Mustafa Sabri açısından bir başka tersliğe rastlıyordu: kendi partisi içinden gelen meydan okumalar. 1919'un sonlarına gelindiğin-

61 Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995), 17-70.
62 Kendisinin ilham verdiği, Kuva-yı Milliye karşıtı bir bildirinin metni ve bu bildirinin yayımlanmasında oynadığı rol hakkında, bkz. Tunaya, *Türkiye'de*, 2. cilt, 388-396; Tahir'ul Mevlevi Olgun, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1990), 62-71.
63 Hoca Şükrü, "Ulema-yı İslam'a Müteretteb Vazife," *Sebilürreşad* 19/478, 30 Nisan 1337 [1921], 97-98; Eşref Edib Fergan, *Milli Mücadele Yılları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 35-109.
64 M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Mısır Hayatı ve Kur'ân Meali* (İstanbul: Şule Yayınları, 2003), 23-28.

de, İTC'ye karşı yürüttükleri muhalefette kendisiyle uzun bir yol yürümüş ve kendisi gibi, milliyetçi harekete düşman olanlar bile tüm bunlara rağmen ona sırtlarını döndüler. Mustafa Sabri'nin partisiyle sorunları Mayıs 1919'da, Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın savaş öncesi dönemdeki lideri Sadık Bey altı yıllık sürgünden geri dönünce başlamıştı. Sadık Bey birkaç hafta içinde partinin başkanlığını yeniden üstlenmişti ama ayrıca sadrazamlık koltuğunda da gözü vardı, bu olmazsa bile en azından kabine içinde etkili bir konum elde etmek istiyordu. Mustafa Sabri işbirliği yapmaya pek istekli değildi. Bunun sonucunda, ikisi arasındaki ilişkiler hızla kötüleşti. En sonunda, Haziran sonlarında Mustafa Sabri'ye bir ultimatom verildi: Ya parti liderinin otoritesini kabul edecek ya da partiden ihraç edilecekti. O sırada, Şeyhülislam aynı zamanda Sadrazamlık makamına da vekâlet ediyordu, çünkü Damad Ferid Paşa devlet işleriyle alakalı olarak Avrupa'daydı. Mustafa Sabri ultimatoma uymayı reddetti. Bunun yerine, basında. Sadık Bey'in siyasi basireti ve kişiliğini hedef alan çok ağır bir eleştiri yayımladı. Sert bir cevap bekleniyordu ama cevabın özel içeriği Mustafa Sabri'nin hiç beklemediği bir şeydi. İttihatçıların izinden giden Sadık Bey, Şeyhülislam'ı, aşırı hırsı ve ahmaklığı kendisini *klerikaller*'in egemen olduğu bir rejim için mücadele etmeye sevk eden çağdaş bir Kardinal Richelieu olmakla suçladı. Bunu izleyen karşılıklı yergiler Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın iki düşman hizbe bölünmesine yol açan, tamiri mümkün olmayan bir parçalanmaya yol açtı. İki hizbin mensupları, Anadolu, İstanbul ve Doğu Trakya'da Müslüman-Türk egemenliğini temin etmek noktasında başarılı olabilecek stratejiler geliştirmeyi bir yana bırakın, en az milliyetçileri sabote etmekle uğraştıkları kadar birbirleriyle kavga etmekle meşguldüler.[65]

Tüm bu olanlar ulemanın o sıralar içinde bulunduğu siyasi açmaz hakkında çok şey anlatmaktadır. Mustafa Sabri, bir birey olarak değil, tersine klerikal arketipin temsilcisi olmak isnadıyla eski siyasi müttefikinin hücumuna uğruyordu. "Siyasete müdahalesi" ulema arasındaki tarihsel bir eğilimin yansıması olarak sunuluyordu[66], hatta kendisinin siyasi ortaklarından bazıları bile "Yirminci asırda softa kabinesi olmaz." diyerek öfkelerini

65 Bein, "The Ulema," 252-254; Tunaya, *Türkiye'de*, 2. cilt. 2, 318-320; Akşin, *İstanbul*, 386-391.
66 Ahmed Refik, "Hoca Nüfuzu," *İkdam*, 25 Teşrinievvel 1335 [25 Ekim 1919], 2.

ifade ediyorlardı.[67] Mustafa Sabri, ulemayı geçmişin klerikal kalıntıları olarak küçümseyen tasvirlerin karşısında yol arkadaşlarının arkasında safları sıklaştıracaklarını umduysa da, çok geçmeden hayal kırıklığına uğradı. Aslında, birçoğu "Sadık Bey'i ilmiye aleyhine pot kırmaya" tahrik ettiği ve bunun akabinde ilmiye sınıfına yapılan hücumlara yol açtığı için Şeyhülislam'ı suçluyordu. Bu kişiler arasında, Mustafa Sabri'nin genel sosyokültürel bakış açısını paylaşan aşırı muhafazakâr arkadaşları da vardı. Bunlardan bazıları, Şeyhülislam'ı, ülkedeki en üst dini yetkili olarak değil de küçük bir siyasetçi gibi hareket ettiği için sert bir şekilde eleştiriyorlardı. Bu nedenle, ulemanın zaten lekelenmiş itibarını daha da zedelemek ithamıyla karşı karşıyaydı. Gerçekten de kimi ulema, Şeyhülislam'ın ilmiye sınıfını pervasızca siyasallaştırmasının Müslümanların davası ve çıkarlarına hizmet etmekten ziyade ters teptiği ve ulemayı yaraladığı kanaatindeydi.[68]

Aslında, Mustafa Sabri'nin keskin siyasi eylemciliğinin, çıkarlarını temsil ettiğini iddia ettiği zümre içinde bile iki tarafı keskin bir bıçak olduğu ortaya çıktı. Siyaset söz konusu olduğunda, ulema en azından 1912'den itibaren üç ana gruba bölünmüştü: İttihatçılar, muhalefet eylemcileri ve apolitik kesim. İttihatçı ulema, İTC iktidarının her türlü nimetinden yararlanırken, 1918'in sonlarından itibaren tasfiye ve baskıların hedefi haline geldi ama birçoğu 1919'un sonlarından itibaren milliyetçi olarak sahneye geri dönmeye başladı. Bu arada, muhalefet eylemcileri İTC iktidarında muhtelif şekillerde cezalandırmaya maruz kalmışlardı ama Büyük Harp'ten sonra ilmiye teşkilatının yönetimini ele geçirmeyi başardılar. Bu ulemadan birçok kişi yıllarca haksız yere çektikleri acıların tazmin edilmesini hak ettiklerine inanıyordu. Bundan dolayı, ilmiye teşkilatında arzulanan makamlara tayin edilmeleri onlara göre son derece meşru bir uygulamaydı ve Mustafa Sabri'nin kendisinden umulanı yapmasını bekliyorlardı. O da öyle yaptı. Şeyhülislam olarak atanmasının üzerinden fazla geçmeden, siyasi müttefiklerinin birçoğunu üst düzey mevkilere getirdi. Eğer yeni atananlar sadece İttihat ve Terakki sempatizanlarını yerlerinde etmiş olsalardı, buna itiraz

67 Türkgeldi, *Görüp*, 242-243.

68 Ahmed Şırani, "Tedbirsiz veyahud Talihsiz Sabri Efendi," *İ'tisam*, 30 Ekim 1919; Ahmed Şirani, "Ağyarın Sabri Efendi'ye Sebeb-i Hücumları," *İ'tisam*, 6 Kasım 1919, Albayrak, *Meşrûtiyet'ten*, içinde 1. cilt, 327-331.

eden çıkmayabilirdi. Ancak, Mustafa Sabri siyasi müttefiklerine menfaat sağlamak arzusuyla, siyasetten uzak duran ulemayı da görevden aldı. Bu kişilerin İTC iktidarı döneminde görev yaptıkları kesinlikle doğruydu ama İttihatçıları aktif olarak desteklememişlerdi. Bu nedenle, Mustafa Sabri'nin siyasi müttefiklerine sağladığı imtiyazlar için hiçbir gerekçe bulamıyorlardı ve birçoğu ilmiye sınıfının aşırı bir şekilde siyasallaştırılması olarak gördükleri olgudan dolayı öfkeliydi.[69]

Bu nedenle, çok sayıda ulema ve bir zamanlar kendisini destekleyen başka birçok kişi, Haydarizade İbrahim Efendi'nin Eylül 1919'da Mustafa Sabri'nin yerine atanmasından dolayı son derece memnundular. Altı aylık bir fasıladan sonra makamına geri dönen yeni şeyhülislam, toplumsal açıdan Mustafa Sabri kadar muhafazakârdı ama siyasetten uzak duran bir şahsiyetti ve bu nedenle daha az kutuplaştırıcı bulunuyordu. Haydarizade'nin bu göreve yeniden atanması genel itibariyle, ilmiye teşkilatı içindeki tansiyonu düşürmeyi ve şeyhülislamı parti siyasetinden uzak tutmayı amaçlayan bir önlem olarak algılandı. Bu yüzden Mustafa Sabri'nin siyasi eylemcilik gündemi ciddi bir darbe yemiş oldu. Kendisi ve taraftarları için, İttihatçıların iktidarının sona bulmasının ardından büyük beklentilerle başlayan bir yıl acı bir hayal kırıklığıyla noktalanmış oluyordu. Mücadele henüz bitmemiş olmasına rağmen, başarı ihtimali 1920'ye gelindiğinde oldukça azalmıştı. Mustafa Sabri ve destekçilerinin kontrolü dışındaki gelişmeler, iktidarın merkezini İstanbul'dan Ankara'ya doğru kaydırdıkça, gündemleri Osmanlı başkentindeki ilmiye sınıfı içinde dahi hızla güç yitiriyordu.

Siyasi Eylemciliğe Tepki

En nihayetinde ulemanın siyasi duruşunu tayin eden İstanbul ile Ankara arasındaki nüfuz mücadelesi oldu. Uzlaşma teşebbüsleri, kısmen İtilâf güçlerinin müdahalesinin bir sonucu olarak akamete uğradı ve Osmanlı kabinesi ile milliyetçi hareket arasındaki gergin ilişkiler kötüleşerek 1920'nin ortalarında açık bir sürtüşmeye dönüştü. İtilâf kuvvetlerinin İstanbul'u işgali ve son Osmanlı Meb'usan Meclisi'nin Mart'ta dağıtılma-

69 *İMMA-MAİ*, 6. cilt, 26-31, Mart 1335 [1919]; *İMMA-BFMK* (1637), 12 Mayıs 1335 [1919]; Albayrak, *Meşrûtiyet'ten*, 1. cilt, 327-331.

sıyla başlayan bir dizi gelişme Nisan'da Ankara'da alternatif bir hükümet kurulmasıyla sonuçlandı. Bu arada, İstanbul'da yine Damad Ferid Paşa'nın sadaretinde, milliyetçi hareket karşıtı eğilimleri bariz, yeni bir hükümet göreve başladı. Ferid Paşa'nın kabinesi Mustafa Kemal ve taraftarlarına uzlaşmaz bir biçimde hücum ediyordu. Hatta Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Efendi işi Ankara liderliğini kesin bir dille, her türlü vasıta kullanılarak yok edilmesi gereken eşkıyalar olarak ilan eden bir fetva yayımlamaya kadar vardırdı. Ankara hükümeti aynı şekilde karşılık verdi. Taşra vilayetlerindeki onlarca ulema hükümet adına, Osmanlı kabinesini kınayan ve gerektiğinde güç kullanmak da dâhil olmak üzere milliyetçilerin kendilerini savunmaya hazır olduklarının altını çizen karşı bir fetva yayımladı.[70] Ulema aslında çatışmanın her iki tarafında da, tam olarak aynı şekilde olmasa bile, bir role sahipti. Ankara'da, İTC iktidarı döneminde olduğu gibi, ikincil derecede bir rol oynamaları bekleniyordu. Milliyetçi liderlik tarafından, hemen hemen yardımcı oyuncular olarak görülüyorlardı. Bu arada, İstanbul'daki kimi meslektaşları ve siyasi hasımları, Mustafa Sabri ve müttefiklerinin 1908'den beri arzuladıkları gibi, önemli liderlik rolleri peşinde koşmaya devam ediyorlardı.

Aslında, Mustafa Sabri ilmiye sınıfı ve kendisi için siyasi karar alma sürecinde anlamlı bir söz hakkı elde etme çabasına önderlik etmeye devam ediyordu. Her ne kadar Nisan'da kurulan kabinenin dışında bırakılmış olsa da, "Anadolu'daki İttihatçı eşkıyaları" İslam'ın din karşıtı düşmanları olmakla itham ettiği miting konuşmaları, yazdığı başyazılar ve risalelerle kabineye destek veriyordu.[71] Bu nedenle milliyetçilere karşı verilen fetvayı onaylıyor ve bunları yok etmek için silahlı güçlerin sevk edilmesini destekliyordu. Ona göre, milliyetçi bir zafer ihtimali, Anadolu'da yaşanması muhtemel toprak kayıplarından daha kötüydü. Hatta İtilâf Devletleri, Osmanlı hükümetine aşağılayıcı barış şartları dayattığında, bu şartların ehveni şer olarak kabulünü desteklemişti, çünkü Ankara hükümetinin yok edilmesi ihtimalinin artması için toprak meselelerinin bir çözüme ka-

70 Ali Sarıkoyuncu, *Atatürk, Din ve Din Adamları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 176-184.
71 Albayrak, *Meşrûtiyet'ten*, 2. cilt, 300-304; Osman Akandere, "Damat Ferit Paşa Hükümetleri Döneminde Kuva-yı Milliye Hareketine Yöneltilen İthamlar," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2006), 5-6, 18-19.

vuşturulması gerektiğine inanıyordu. Mustafa Kemal ve yol arkadaşlarına karşı sergilediği bu sarsılmaz husumette, milliyetçi hareketi İttihatçılarla ve onlara isnat edilen din karşıtı gündemle özdeşleştirmesinin payı vardı. Bu kararlı milliyetçi karşıtı duruş ve Sevr Antlaşması'nın ağır şartlarını kabul etmesi Mustafa Sabri'yi Temmuz 1920'de yeniden şeyhülislamlık koltuğuna oturttu.[72]

Mustafa Sabri, bu ikinci ama çok daha kısa süren görevi sırasında, zamanının ve enerjisinin çoğunu Osmanlı kabinesinin otoritesini yeniden tesis etmenin yollarını keşfetmeye ayırdı. Milliyetçi liderlikle herhangi bir uzlaşmaya varılmasına karşı çıkmaya devam etti. Onun bakış açısından, izleyen yıllarda kendisinin tekrar tekrar vurguladığı üzere, Mısır'daki İngiliz sömürgeciliği gibi bir sömürgecilik idaresi bile adı Müslüman ama özünde mülhit bir milliyetçi yönetimden daha evlaydı.[73] İster milliyetçi hareketi destekledikleri için isterse siyasete bulaşmayan bir ilmiye teşkilatını tercih etmelerinden dolayı olsun bu perspektifi paylaşmayan ulemaya öfkeleniyordu. Bu nedenle, bunların büyük bir kesiminin görevden alınmasını ve yerlerine siyasi müttefiklerinin atanmasını sağladı. Bu önlemler büyük oranda ters bir etki oluşturdu. Yaptıkları kendisini birçok ulemanın gözünde sevimli kılmadığı gibi, genel manada İslam dininin özel manada ulemanın çıkarları açısından, siyasallaşmanın hem gerekli hem de faydalı olduğu tezine de destek kazandırmadı. İşlerinden olanlar kuşkusuz farklı düşünüyorlardı. Bu olayın akabinde ilmiye sınıfı içinde ortaya çıkan gerginlikler, Ankara hükümetini bastırmak için en etkili stratejinin ne olduğu hususunda Sadrazamla yaşadığı bir görüş ayrılığına denk düştü. Kendisinin daha saldırgan fikri kabul görmeyince, yeniden atanmasının üzerinden iki ay geçmeden Eylül 1920'de istifa etti.[74] Kendisiyle aynı fikirlere sahip bir sadrazamın sadaretindeki yeni bir kabinede yeniden şeyhülislam olarak atanmayı umuyordu ama tüm bu olanlar olaylı siyasi kariyerinin sonunun başlangıcı oldu. Bir daha asla hiçbir devlet görevine getirilmedi. Aynı zamanda, siyasi kari-

72 "Turkey's Last Act of Surrender," *Times* (Londra), 24 Temmuz 1920, 11; Altunsu, *Osmanlı*, 256-257.
73 Mustafa Sabri Efendi, *el-Nekr*, 3-10; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4. cilt, 281-285.
74 Karay, *Minelbab*, 255-56; "Dealing with Mustapha Kemal," *Times* (Londra), 23 Eylül 1920, 9; Bilâl N. Şimşir, *British Documents on Atatürk* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973), 2. cilt, bel. 117 ile 125, s. 314-315, 336; Albayrak *Meşrûtiyet'ten*, 2. cilt, 300-304.

yerindeki gerileme, siyasallaşmış bir ilmiye teşkilatı vizyonunun çöküşünü de beraberinde getirdi.

Yeni ve son şeyhülislam, Mehmed Nuri Efendi, ulemanın siyasete karışması meselesi hakkında taban tabana zıt bir görüşü temsil ediyordu. Apolitik din bilginlerinin mükemmel bir örneğiydi. İttihatçıların ülkeyi yönettiği yıllarda, ne iktidar partisiyle ne de muhalefetle ilişki kurmuştu. Selefinin siyasi eylemciliğine gerçekten de çok olumsuz bir gözle bakıyordu. Bu nedenle, atanır atanmaz, Mustafa Sabri'nin sadece birkaç hafta önce siyasi saiklerle gerçekleştirdiği görevden almaları ve atamaları iptal etti. Görevdeki son iki yıl boyunca, son Osmanlı hükümetinin Kasım 1922'de istifasına kadar herhangi bir siyasi tartışmaya girmekten kaçındı. Ayrıca, ilmiye teşkilatındaki tüm üst düzey yetkililerin de aynı şekilde davranmasını zorunlu kıldı. Esasında, Ankara'daki hükümet egemenlik alanını Batı Anadolu ve İstanbul'a kadar genişletmeden çok önce, ilmiye teşkilatının depolitize edilmesine dönük bir siyaset uyguluyordu. Mustafa Sabri ile ilişkilendirilen siyasi eylemcilik türüne karşı gelişen bu olumsuz tepki ilmiye sınıfının kendi içinden doğmuştu ve birçok ulema tarafından destekleniyordu.[75]

Dolayısıyla, on beş yıllık siyasi eylemcilik, Cumhuriyet'in Ekim 1923'de kurulmasından önce, ilmiye sınıfı içinde birbiriyle tezat halinde olan miraslar bıraktı. Mustafa Sabri Efendi hayatını kurtarabilmek için 1922'nin sonlarında İstanbul'dan kaçmak zorunda kaldı ama görüşleri ve örnekliği, izleyen yıllarda da Türkiye'deki kimi İslamcı eylemcilere ilham vermeye devam etti. Modern çağın meydan okumalarının ulemanın siyasi eylemciliğini ve devlet yönetimine müdahil olmasını zorunlu kıldığı inancından hiçbir zaman geri adım atmadı. Ulemayı ve İslami kurumları kötü niyetli hükümet politikalarına karşı savunmasız bıraktığı için siyasetten uzak durmanın naifçe olduğunu ve [ulemayı] güçsüz kıldığını ısrarla vurguluyordu.[76] Ne var ki çok sayıda ulema bu bakış açısını paylaşmıyordu. Cumhuriyet döneminde yaklaşık yirmi yıl süresince İstanbul Müftüsü olarak görev yapan ve kısa bir süreliğine Cumhuriyet'in din idaresinin başında bulunan Ömer Nasuhi [Bilmen], "haki-

75 *İMMA-NA/S*, 14 Teşrinievvel 1336 [14 Ekim 1920]; *İMMA-BFMK* (1637), 30 Teşrinievvel ve 1 Teşrinisani, 1336 [30 Ekim ve 1 Kasım 1920]; Albayrak, *Son Devir*, 1. cilt, 144-149 ile 2. cilt, bel. 11; Altunsu, *Osmanlı*, 265-267.

76 Albayrak, *Hilafet*, 276-277.

ki din adamlarının vazifesi milletin ve memleketin selameti için dua etmek ve siyasete herhangi bir şekilde karışmaktan kaçınmaktır"[77] tezini ileri sürdüğünde bu gruptaki ulemanın fikirlerine tercüman oluyordu. O ve birçok arkadaşı, ulemanın 1908'den sonraki siyasi eylemciliğinin ilmiye sınıfının itibarına leke düşürdüğüne ve ilmiye sınıfını siyasi nitelikli tepki ve cezalara karşı daha savunmasız bıraktığına inanıyorlardı. Mustafa Sabri, bazıları için, haklı bir dava için verdiği mücadelede başarısız olmuş trajik bir kahraman olmaya devam etti. Başkaları için ise uzlaşmasız yöntemleri ve izleyen başarısızlıkları, itidal ve uzlaşmanın meziyetlerini gösteren önemli derslerdi. Bu zıt görüşler ve miraslar Cumhuriyet'in ilk dönemine taşındı ve yeni cumhuriyet rejiminde, değişen koşullara ve zorlu meydan okumalara karşı benimsenen tutum ve tercihleri etkiledi.

77 Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı—Eserleri—Anıları* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975), 19-20.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE DENEMELER

Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması, Anadolu için verilen savaşın uluslararası boyutlarını büyük oranda bir çözüme kavuştururken, Türkiye'de iç karışıklıkların yaşanacağı bir döneme kapı araladı. Önceki yıllarda, milliyetçiler, ortak düşmanlarına karşı birlikte göğüs germeye odaklanmışlar ve aralarında mevcut, oldukça belirgin ideolojik ve sosyokültürel farklılıkların üstünü örtmekte çoğunlukla başarılı olmuşlardı. Bir ucunda laiklik yanlıları ve devrimcilerin diğer ucunda İslamcılar ve aşırı muhafazakârların bulunduğu bir görüşler yelpazesi, büyük şemsiyelerinin altında temsil imkânı bulmuştu. Ne var ki, 1921 ve 1922'deki bir dizi muhteşem askeri başarı mücadelenin kaderini tayin edince, Türkiye'nin geleceğine dair vizyonlardaki farklılıklar yavaş yavaş ama hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde bariz bir hale geldi. Bu yüzden, Ekim 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasını ve Mart 1924'te Hilafet'in ilgasını – ki her iki olay da kendi içlerinde çok tartışmalı kararlardı – yeni Türkiye'de siyasi ve ideolojik hâkimiyet kazanmak için verilecek bir mücadeleler dönemi izledi. Bu mücadeleler yeni devletin güneydoğu bölgelerindeki Kürt isyanlarıyla aynı döneme rastlayacak ve bunlardan etkilenecekti. 1923 ile 1930 arasında kalan dönemin en belirgin özelliği, Mustafa Kemal'in ve başında bulunduğu Cumhuriyet'in rakiplerinin ve muhaliflerinin muhtelif ölçülerde siyasi baskı altına alınması ve Türk milliyetçiliğinin ve devletin ekonomik, kültürel ve siyasi istikameti noktasında milliyetçiler arasında yaşanan iç çekişmeydi. 1930'da yaşanan kısa süreli demokrasiye geçiş dönemini, çok geçmeden daha kısıtlayıcı bir otoriter yönetim şekli ve Kemalizm olarak bilinegelen ideolojinin cüzleri olarak düşünülen Türk milliyetçiliği, laiklik ve devletçiliğin daha radikal formlarının hâkim konuma yükselişi izlemişti. Genç Cumhuriyet'in birçok vatandaşı için bu dönem nefes kesiciydi. Başka birçok kişi için ise, bu dönemler devlet ve toplum için yıkıcı sonuçları olan bedbaht zamanlardı.

Hiçbir şekilde tamamı olmasa da, ulemanın çoğunluğu büyük oranda ikinci bakış açısına meyilliydi. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki hükümet politikaları İslami kurumların rollerinin ve işlevlerinin sınırlandırılmasını, ulemanın sosyal ve siyasi sermayesinin değerinin düşürülmesini ve siyasi nüfuzunun yok edilmesini zorunlu kılıyordu. Tehlikede olan yalnızca devlet ve topluma dair vizyonları değildi, geçimleri de risk altındaydı. Şeriye ve Evkaf Vekâleti Mart 1924'te kaldırıldı ve yerine rütbesi düşürülmüş bir *Diyanet İşleri Reisliği* ikame edildi. Bu yeni devlet birimi doğrudan Başbakan'ın idari yetkisine tabi kılındı ve rol ve işlevleri çok büyük oranda azaltıldı. Aynı dönemde, şer'iye mahkemeleri de kaldırıldı ve medreseler kapatıldı. Kısa bir süre sonra İslam şeriatının yargı sistemi içindeki tatbiki tümden sona erdi, bunu resmi dini eğitimin bitişi ve 1930'ların başlarında birçok ibadet yerinin kapatılması izledi.[1] Hükümetin, dini eğitimin Maarif Vekâleti'nin himayesinde ıslah edileceği ve canlandırılacağına dair 1924'te verdiği vaatlere rağmen, 1933'e gelindiğinde hem çok az sayıdaki imam-hatip okulu hem de İlahiyat Fakültesi işlevsiz hale gelmişlerdi. Üstelik, yaklaşık on yıl süren faaliyeti sırasında Fakülte'de görev alan hocaların önemli bir kısmı modern okulların mezunlarıydı ve ne herhangi bir medreseye gitmişler ne de herhangi bir formel dini eğitim almışlardı.[2] Bunlar ve devlet öncülüğünde yürütülen çok sayıda başka idari ve sosyokültürel reform, ulemanın çoğunluğunun bakış açısına göre, büyük oranda arzu edilmeyen gelişmelerdi.

Teknik olarak, ilmiye teşkilatının varlığı ortadan kalktı ve yerine çok daha katı bir bürokrasi ve yasal düzenlemeye tabi olan sivil bir idare kuruldu. Bu bürokratikleşme ve yasal düzenlemelerin temelleri aslında Osmanlı'nın son dönemlerinde atılmıştı ama yeni Cumhuriyet'in politikaları geçmişle olan bağlarını da gerek sembolik düzeyde gerekse başka açılardan köklü bir biçimde kopardı. Evvela, 1930'larda bizatihi *ulema* kavramı resmen terk edildi ve din görevlileri ve âlimlerle ilişkilendirilen geleneksel kıyafetler ya yasaklandı ya da kullanımları yalnızca ibadet mekânlarıyla sınırlandırıldı. İkinci olarak, Cumhuriyet'in din teşkilatındaki görevlilerin sayısında Osmanlı'nın

1 Tarhanlı, *Müslüman*, 20-47.

2 Ayhan, *Türkiye'de*, 65-70; Hamit Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları* (İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1999), 13-31.

son dönemlerine kıyasla çok büyük miktarda bir kesintiye gidildi ve başta eğitim ve yargı olmak üzere bir zamanlar ulemanın işgal ettiği makamların sayısı ya azaltıldı ya da bunlar tümden kaldırıldı. Aynı zamanda, Osmanlı ilmiye sınıfına isnat edilen obskürantizm ve geri kalmışlıkla ilgili küçümseyici yayın bombardımanına ve Osmanlı ulemasının güya ruhbanlığı andıran bir kuruma dönüştüğü gerekçesiyle sık sık muhatap olduğu eleştirilere, ulema, sesini çıkarmadan katlanmak zorunda bırakıldı. Hükümetin politikalarının, devlet hizmetinde çalışanları teslimiyete ve marjinalleşmeye zorlayarak, geri kalanları ise susturarak ve periferileştirerek ulemanın önemini zaman içinde yok etmeyi hedeflediği, Cumhuriyet'in kurulmasından sonraki on yılda aslında gayet bariz bir hale geldi.

Anadolu için verilen savaş sırasında, İslam temelli dayanışma, milliyetçi hareket içindeki farklı etnik grupları ve ideolojik akımları birleştirmeye hizmet etmişti. Ancak, Cumhuriyet'in kurulması ve Hilafet'in kaldırılmasından sonra, kayda değer laik izler taşıyan bir Türk milliyetçiliği yavaş yavaş, genel anlamda ulus inşasıyla dar anlamda yeni Cumhuriyet içindeki çeşitli etnik unsurların milli homojenizasyonuyla ilgili hükümet politikalarının temeli haline geldi. Buna rağmen, İslam en azından sembolik düzeyde, Türk milliyetçiliğin vatandaşlığa dayalı, teritoryal, kültürel ve etnik tarifleriyle birlikte Türk milli kimliğinin tanımlanmasında önemli bir rol oynamaya devam etti. Laiklik ve milliyetçiliğin daha radikal biçimlerinin egemen olduğu ve milli kimliğin tanımında dinin dışarıda bırakılmaya çalışıldığı 1930'larda bile Müslümanlık, Türk kimliğinin önemli bir göstergesi olarak hâlâ anlamlı bir role sahipti.[3] Dini idare, İslami akideleri, öğretileri ve gelenekleri Türk milliyetçiliğinin izlerini taşıyacak şekilde yeniden yorumlayıp İslam'ı, hükümetin asimilasyoncu, modernist ve laik politikalarını kolaylaştıracak şekilde hizmete sunması yönünde beklenti ve baskılara maruz kalıyordu.

Erken Cumhuriyet dönemindeki politikalar "eski" ulemayı ağır sorular ve zorlu tercihlerle karşı karşıya bıraktı. İslami kurumlar ve değerlerle ilgili reformların, görüldüğü kadarıyla ucu açık olması birçoğunu özellikle

3 Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who Is a Turk?* (New York: Routledge, 2006), 13-19, 82-84.

huzursuz ediyordu. "İnkılapçılık" ilkesinin ya da daha doğrusu Kemalist reformculuğun 1930'larda rejimin ideolojik ilkelerinden biri olarak benimsenmesi, sonu gelmeyen milliyetçi ve laik radikalleşmeyle ilgili endişeleri iyice arttırdı.[4] Ulema, geçmiş tecrübelerin, mevcut koşulların ve gelecekteki muhtemel eğilimlerle ilgili varsayımların etkisiyle, erken Cumhuriyet hükümetine ve onun politikalarına karşı muhtelif türde tepkiler ve tutumlar benimsedi. Aslında, bu tepkiler bir ucunda tam işbirliğinin diğer ucunda muhtelif türde kararlı muhalefet ve direniş biçimlerinin olduğu bir yelpaze oluşturuyordu. Genellikle olduğu üzere, çoğunluk her iki ucu da tercih etmiyor ve orta bir yol izlemeye çalışıyordu. Ulema arasında Osmanlı'nın son zamanlarında zaten mevcut olan ayrılıkları dikkate alınca tutumlardaki çeşitliliğin herhalde şaşırtıcı olmaması gerekir. Ancak, bu, Cumhuriyet'e umutsuzca ve çaresizce karşı oldukları için ya da tersine devlet tarafından adeta sorunsuzca sistemin bir parçası haline getirildikleri ve kontrol edildikleri için "eski" ulemayı gereksiz gören genelleştirmeci tasvirleri hiçe saymak olur.[5]

Tarafını Seçmek

Erken Cumhuriyet hükümetleri, Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) yönetiminde gittikçe daha iddialı ve müdahaleci laik politikalar benimsediler. İktidar partisi, daha Cumhuriyet'in ilk günlerinden itibaren *sekülerizm*'in erdemlerini tasdik etmişti. Laiklikle ilgili adımlar tartışılıyor ve bazen gelişigüzel olmak üzere, parça parça uygulamaya konuyordu; 1920'ler boyunca yavaş yavaş gerçekleşen bir gelişme seyri izleyen bu adımlar, 1930'larda laikliğin Kemalizm'in ve Cumhuriyet'in merkezi ilkelerinden biri olarak kabul edilmesiyle nihayete erdi.[6] Bu dönem boyunca, hükümetin laiklik politikalarının kesin tanımı ve pratik sonuçları, bilhassa da bunların İslami

4 Fazla önem atfetmeyen bir yaklaşımla ele alınmış olsa da, inkılapçılık ilkesi hakkında bir tartışma için bkz. Taha Parla & Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004), 92-100.

5 Berkes, *The Development*, 483-484; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2003), 49-50.

6 Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), 134-173; Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009), 219-221.

kurumlar ve dini hayat açısından ne tür neticeler doğuracağı tartışılmaya devam etmiştir ve bu tartışmalar hiçbir zaman tam bir sonuca bağlanamamıştır. Cumhuriyet'in kurulmasından kısa bir süre sonra hükümetin laiklikle ilgili gündemi şekillenmeye başlayınca, bu gündemin ne derece iddialı olacağı ve nihai sonuçları bir şekilde öngörülebiliyordu ama bunlar ne Cumhuriyet'in lider kadrosu ne onların destekçileri ne de rakipleri tarafından kestirilemiyordu. 1920'ler boyunca devlet destekli resmi milliyetçilik ve laiklik vizyonu tekâmül ettikçe ve hükümet politikaları kademe kademe ortaya çıktıkça, bunlar İslami çevrelerde muhalefet, teslimiyet ve muhtelif düzeylerde destekle karşılaştı.

Hükümete ve politikalarına en coşkulu destek, daha önce *İslam Mecmuası* tarafından savunulan ıslahatçı görüşlerle ilişkilendirilen çevrelerden geldi. Aslında, erken Cumhuriyet'in dinle ilgili reformlarının önemli bir kısmı İttihatçıların yönetimi sırasında gündeme getirilen ve *İslam Mecmuası* ile İttihatçı yanlısı benzer görüşteki diğer yayınlar tarafından İslami açıdan gerekçelendirilen fikirlerin izinden gidiyordu. 1918'de şahsi manada ağır olumsuz sonuçlarla karşı karşıya kalan birçok eski İttihatçı ulema, milliyetçi hareket içinde ve erken Cumhuriyet döneminde esenliğe ve eski itibarlarına geri kavuşmuşlardı. Hüseyin Kâmil [Ertur] (1862-1944) buna bir örnek olarak verilebilir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne 1908'de katılmış ve İttihatçı yönetim sırasında ilmiye teşkilatında, Meşihat Müsteşarlığı gibi çok üst düzey görevlerde bulunmuştu. Ancak, Büyük Harp'in sona ermesinin ardından ilmiye teşkilatından tasfiye edildi ve Osmanlı hükümetinin tehdit ve baskılarıyla karşı karşıya kaldı. "Kuvayı Milliye"ye katılmasından ve İtilaf Devletleri'nin İstanbul'u işgal etmesinden sonra Ankara'ya kaçmadan önce son Osmanlı Mebusan Meclisi'ne seçilmesinin ardından işleri yoluna girmeye başladı. Milliyetçilerin *de facto* başkentindeki çiçeği burnunda hükümet, kendisini Anadolu'daki önemli şehirlerden birine hâkim olarak atadı ve Cumhuriyet'in kurulmasına dek burada kaldı. İzleyen yıllarda ve 1930'ların başındaki emekliliğine kadar, yargı sistemi içinde farklı mevkilerde görev yapmaya devam etti ve Cumhuriyetçi liderliğin her zaman sadık bir destekçisi oldu. Ertur, 1937'de yazdığı ama onlarca yıl sonra yayımlanan hatıratında, Atatürk'e ve onun başarılarına olan hayranlığını şöyle ifade eder:

> Mustafa Kemal Paşa... yurdumuzu düşmanlardan temizlemiş; yeteneksiz padişahlardan, halifelerden, hayınlardan kurtarmış; Arabi çorabı etkisiz bir duruma getirmiş; bize yepyeni pırıl pırıl bir devlet, bağımsızlık ve özgürlük armağan etmiştir ... Tanrı daha uzun yıllar Büyük Atatürk'e bu ulus ve yurt için giriştiği tüm işlerde başarılı olması için yardım etsin.[7]

Benzer düşüncelere sahip başka din âlimleri ve İslami aydınlar da vardı. Bilim adamları, bu tür kişilerin ideolojik ve siyasi eğilimlerini anlatmak için *İslami milliyetçiler* ve daha yakın zamanlarda *Kemalist-İslamcılar* gibi kavramlar ortaya atmışlardır.[8] Bu kesim, özellikle de Cumhuriyet'in ilk yıllarında Mustafa Kemal'in gerçekleştirdiği reformlar için İslami gerekçeler bulunmasına ve bunların delillendirilmesine yardım etmişti. Örneğin, Cumhuriyet'in kurulup Hilafet'in ilga edilmesini ilk dört "raşid" halife döneminde mevcut olan hakiki İslami devlet yönetim biçiminin ihyası olarak tasvir ediyorlardı. Sünni İslam geleneğinde büyük saygı duyulan bu halifeler bir cumhuriyetin liderleri olarak tasvir ediliyorlardı. Her biri, Mustafa Kemal'e verilen aynı unvanla, yani birer *Reis-i Cumhur* olarak tanımlanıyorlardı. Bu ideal İslami devlet yönetimi biçiminine son vermekle itham edilenler ise hem Sünniler hem de Şiiler için geleneksel kötü aktör konumundaki Emevilerdi. Görüldüğü kadarıyla, onların hak yoldan sapmış halifelik biçimi, müteakip asırlardaki farklı hanedanların yönetiminde çok daha kötü bir hale gelmişti; bunda bilhassa bununla eş zamanlı olarak gerçekleştiği iddia edilen ulemanın kemikleşmesi sürecinin ve dini eğitimde yaşanan mukabil durgunluğun büyük payı vardı. Türkiye'deki yeni rejim, orijinal İslami devlet yönetimi biçiminin hakiki ruhunu ihya etmeyi ve asırların yozlaşması ile geri kalmışlığını yok etmeyi amaçlayan bir çaba olarak sunuluyordu.[9] Bazı örneklerde, Mustafa Kemal gerek doğrudan ge-

7 Ertur, *Tamu*, 151-217. Alıntılar s. 216-217'den.

8 Meeker, *A Nation*, 46-55; Hilmi Ziya Ülken'in bu kişileri "modernist ve Türkçü İslamcılar" olarak tanımlaması biraz sorunlu gibi görünüyor. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), 394.

9 Ömer Hakan Özalp, *Ulemadan Bir Jöntürk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 546-551; Esat Sezai Sünbüllük, "İslamda Dördüncü Cumhurreisi Hazret-i Ali," *HD* 6/138, 20 Ekim 1949, 5.

rek ima yoluyla, bir kurtarıcı figür olarak bizatihi Hz. Muhammed'e bile benzetilmektedir.[10]

Bunlar ve benzer fikirler, en azından 1930'ların ortalarından itibaren devlet okullarında Cumhuriyet'in yeni nesil çocuklarına aşılanıyordu. Buna iyi bir örnek Abdülbaki [Gölpınarlı] tarafından 1920'lerin sonlarında yazılan ilkokul ders kitaplarıdır. İlerde üniversite profesörü, Mevlevi şeyhi ve akademik anlamda önde gelen bir tasavvuf uzmanı olacak olan Gölpınarlı o sıralar İstanbul'da bir doktora öğrencisiydi ve ilkokul öğretmenliği yapıyordu.[11] Üçüncü ve beşinci sınıflar için yazdığı ders kitapları, Cumhuriyet liderliğinin hâkim eğitim gündemini oldukça basitleştirilmiş bir biçimde nakletmektedir. Kitaplarda öğrencilere, Cumhuriyet hükümetinin politikalarının Hz. Muhammed'in bıraktığı modelin yolundan gittiği ve bu politikaların onun yaptıklarıyla benzer olduğu tekrar tekrar anlatılmaktadır. Örneğin, aynen Hz. Muhammed'in birçok düşmanını mağlup etmesi gibi Mustafa Kemal'in de hasımlarının karşısına çıkıp onları alt etmek zorunda kaldığı anlatılmaktadır. Hem yeni Türkiye'de hem de erken İslam döneminde, her türlü "bağnaz ve sahtekâr dindar", kendi özel zümrevi çıkarlarından dolayı milletin ilerlemesine engel olmaya çalışmışlardır. Ancak Mustafa Kemal başarılı olmuştur, çünkü Hz. Muhammed'in yolunda gitmiş ve onun dört âdil halifesinin, yani "Hülafa-i Raşid"in, davranışlarını benimsemiştir. Bir başka örnekte, genç öğrencilere, bir hadise dayanılarak, dini ve dünyevi otoritelerin birbirinden ayrılmasını ilk emredenin İslam peygamberi olduğu öğretilmektedir. Bilahare, peygamberin ilk dört halifesinin hepsi de cumhur-u reislik görevine seçilerek gelmişlerdir. Öğrencilere, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin aslında, bu bozulmamış İslami devlet yönetimini ve Peygamber tarafından öğretildiği şekliyle Tanrı'nın gerçek dinini diriltmek için gayret ettiği anlatılıyordu. Bu amaçla hareket eden hükümet birçok reform başlatmış ve din âlimi kılığındaki "bağnazlar" ile mürtecilerin etkisini kırmıştı. Cumhuriyet, bu zararlı takım yerine, cahil olmayıp gerçekten "milletin menfaati için çalışan" ve "bize kendi dilimizle hitap eden" *hocaları*

10 Sam Kaplan, *The Pedagogical State* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), 84-85; Richard Tapper & Nancy Tapper, "'Thank God We're Secular': Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town," Lionel Caplan, ed., *Studies in Religious Fundamentalism* içinde (Albany, NY: SUNY Press, 1988), 68-69.
11 Ali Alparslan, *Abdülbâki Gölpınarlı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 3-17.

yükseltmişti. Bu nedenle, öğrencilere, kendisinden önceki geri kalmış ve zararlı rejim yerine Cumhuriyet döneminde büyüyecek kadar iyi talihli oldukları için sevinmeleri öğütleniyordu.[12] En azından 1930'ların başlarına kadar devletin eğitim sisteminin tüm düzeylerinde, biraz daha az sadeleştirilmiş olsa da benzer mesajlar veriliyordu.

Cumhuriyet'in lider kadrosu, politikalarını İslami açıdan onaylayan, hiç olmazsa kendilerini din karşıtı olarak lanse eden iddiaların çürütülmesine yardımcı olan din âlimlerine arka çıkılmasına önem veriyordu. Son dönem Osmanlı uleması içindeki münevver azınlık olarak methedilen bu kişiler, buna karşılık bir takım menfaatler elde edebiliyorlardı. Şerafeddin [Yaltkaya] (1879-1947), Kemalizm'i benimsemiş reformcu ulemanın mükemmel bir örneğidir. İTC iktidarı döneminde, ıslah edilen medreselerde ders vermiş ve İslam kelamında kapsamlı değişiklikler yapılmasını savunduğu birçok makale yayımlamıştı.[13] Modernist olarak edindiği ün, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra kendisini üst düzey akademik ve idari mevkilere getirdi. 1924'te, İstanbul'da yeni kurulan İlahiyat Fakültesi'ne atandı. Burası 1933'te kapatıldıktan sonra, çok sayıda eski meslektaşı öğretim üyeliği görevlerini kaybetti ama kendisine yeniden yapılandırılan üniversitede profesörlük bahşedildi. CHF'nin İslami çevrelerdeki en güvenilir müttefiklerinden biri olarak görülüyordu. Bu sebeple, Mustafa Kemal, Kasım 1938'de İstanbul'da vefat ettiği zaman, Cumhuriyet'in kurucusunun halka kapalı cenaze namazını kıldırma görevi verilen kişi Şerafeddin Yaltkaya'ydı.[14] Atatürk'ün halefi İsmet İnönü yönetimiyle de yakın bir ilişki kurdu; bu sayede 1942'de dini idarenin başına getirildi ve beş yıl sonra vefat edene kadar bu görevi sürdürdü. Cumhuriyetin ilk birkaç on yılında, kendilerini hükümetle ve onun sekülerist ve milliyetçi gündemiyle tam bir işbirliğine adamış ulemanın somut bir temsilcisi haline geldi. Benzer görüşlere sahip diğer din görevlileri de erken Cumhuriyet rejimini ve onun

12 Abdülbaki, *Cumhuriyet*, 50-51, 65, 71, 89-91.

13 M. Sait Özervarlı, "Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gökalp and Mehmed Şerafeddin," *MW* 97 (2007), 324-327.

14 Aykut Kazancıgil, "Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947)," *Bilim. Felsefe, Tarih* 1 (1991), 113-119; Günter Seufert & Petra Weyland, "National Events and the Struggle for the Fixing of Meaning," *New Perspectives on Turkey* 11 (1994), 80

politikaları ile güdülerini benzer şekilde savunuyor ve Mustafa Kemal'in İslam hakkındaki gerçek düşüncelerini sorgulama cüretinde bulunan "bedhahları", "Atatürk dine karşı hiçbir zaman kayıtsız kalmamış, yalnız dini [kendi şahsi çıkarları için] istismar edenlere cephe almıştır" diyerek sert bir şekilde eleştiriyorlardı.[15]

Bu arada, hükümete ve hükümetin yaptığı reformlara muhalif olanlar ise mürteci ve vatan hainleri olarak kötüleniyorlardı. Muhalefetlerini kamusal alanda gösterenler, istihdamlarının engellenmesinden sürgüne, hatta bazı durumlarda idama kadar uzanan ağır misillemelere maruz kalıyorlardı. Örneğin, 1925'te onlarca ulema ve tarikat şeyhi, hükümetin iç muhalefetle ve güneydoğu bölgelerinde büyük bir Kürt isyanıyla karşı karşıya kaldığı bir sırada tutuklandılar ve vatana ihanetten yargılandılar. Bazıları hapse atılırken, diğerleri idam edildi. Hükümet bu şekilde, kendisine meydan okumaya ya da karşı çıkmaya cesaret eden herkesin ağır bir karşılık göreceğine dair açık bir mesaj göndermiş oluyordu. İktidardaki CHF, 1930'daki kısa bir boşluk hariç 1925 ile 1945 arasını kapsayan dönemde her türlü siyasi muhalefeti bastırdı. İktidar partisi bilhassa, dini saiklerle ya da İslam temelinden hareket eden muhalefeti ezmeye kararlıydı. Dini güdülere sahip her türlü protesto ya da şiddet içeren muhalefet vakası – ki 1920'ler ve 1930'larda bu tür birkaç olay vardı – dini taassubun bir tezahürü olarak ağır bir şekilde eleştiriliyor ve güvenlik kuvvetleri tarafından acımasızca bastırılıyordu.[16] Bu şartlar altında, Türkiye'de tamamen İslam'a dayanan, hükümet karşıtı görüşlerin kamuoyu önünde dile getirilmesi neredeyse imkânsızdı.

Yurtdışında çok daha az engelleme vardı. Mustafa Sabri, Cumhuriyet'in ilk yıllarında uzlaşmaz İslami muhalefetin en önemli temsilcisi haline geldi. Milliyetçilerin şehri teslim almasından hemen önce, 1922'nin sonlarında İstanbul'dan kaçan sabık şeyhülislam, Mısır, Hicaz, Lübnan, İtalya ve Romanya'da birkaç yıl kaldıktan sonra 1927'de Yunanistan'da Batı Trakya'ya yerleşti. Sürgündeki bu beş yılda, İslam karşıtlığı isnat edilen Ankara'daki hükümeti ağır bir şekilde eleştirdiği, Arapça ve Türkçe olarak birkaç makale

15 Bkz. örneğin, Hafız Yaşar Okur, *Atatürk'le On Beş Yıl* (İstanbul: Sabah Yayınları, 1962), 9.
16 Tunaya, *İslamcılık*, 156-166; Umut Azak, "A Reaction to Authoritarian Modernization in Turkey," Touraj Atabaki, *The State and the Subaltern* içinde (New York: I. B. Tauris, 2007), 143-158.

ve bir kitap yayımladı.[17] Cumhuriyet hükümeti eski şeyhülislamın yıkıcı faaliyetler içinde yer aldığından da şüpheleniyordu. 1925'te çok sayıda tanınmış ulema ve İslami aydın, Mustafa Sabri'nin kurduğu ve yönettiği iddia edilen gizli bir ihtilalci tarikata üye olmakla suçlandı. Bunlardan bazıları, örneğin gelecekte Diyanet'in başına geçecek olan Ahmed Akseki, haftalarca cezaevinde kaldıktan sonra beraat ettiler; diğerleri ise suçlu bulunup ya hapse atıldılar ya da idam edildiler.[18] Mustafa Sabri, Türk sınırının diğer yakasında ağırlıkla Müslümanların yaşadığı bir yer olan Batı Trakya'daki yeni üssünde Türkçe olarak yayımlanan *Yarın* adında yeni bir süreli yayın çıkardı. *Yarın*, Balkanlardaki Müslüman toplulukları hedef alıyordu ama Ankara hükümetinin resmi bir yasağına rağmen kaçak olarak Türkiye'ye de sokuluyordu.[19]

Mustafa Sabri, erken Cumhuriyet'in laik politikalarına öfke duyan ve Türk milliyetçiliğine kucak açmasına karşı çıkan aşırı muhafazakârların sesi oldu. Milliyetçi ideolojilerin, tüm İslam dünyasında kendilerine önemli mecralar edindikleri bir dönemde, eski şeyhülislam, İslam'ı Ortaçağ'ın başlarında kabul eden Türklerin dillerini ve etnik kimliklerini muhafaza etmelerinden dolayı büyük üzüntü duyuyordu. Ona göre, Türkler ve Arap olmayan diğer tüm Müslümanlar *Araplaşma* sürecinden geçmiş olsaydı çok daha iyi olurdu. Böyle olsaydı, onları İslam'dan uzaklaştırmak için hiç kimse Müslümanların dini ve etnik kimliklerinin arasına bir duvar örmeye ve zengin bir çeşitliliğe sahip olan dillerini ve etnokültürel vasıflarını kullanmaya teşebbüs edemezdi. Eski şeyhülislam "dönek" Cumhuriyet'in aslında İslami kurumları ve bunların kadrolarını "yok edip ortadan kaldırmaya azmettiğini" iddia ediyordu. Bu nedenle, *dinsiz Diyanet*'in hizmetinde çalışmaya hevesli "sahtekâr ulema"nın "ruhsal alçaklığı"nı şiddetle kınıyordu. Türkiye'deki insanları, "İslam dinini ayaklar altına alan ve [hakiki] ulemayı tekmeleyerek susturan" bir rejimi destekleyen bu gibi "akılsız ulema"nın

17 "Muhaciran el-Asitane," *el-Ahram*, 20 Kasım 1922, 4; "Şeyh el-İslam es-Sabık," *el-Ahram*, 2 Aralık 1922, 1; Kavsi, *eş-Şeyh*, 116-120, 631.

18 "Müdafaa-i Hukuk-i Hilafet-i Kübra Namıyla İnkılaba Suikasd Yapanlar Cezm-i Meşhud Halinde Tutuldular," *Vakit*, 12 Haziran 1925, 2.

19 Nuray Mert, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: Yarın ve Müsavat," *Toplum ve Bilim* 69 (1996), 128-149.

ve "İslam'ın gizli düşmanları"nın sözlerini dikkate almamaya çağırıyordu. Bu nedenle, hiç olmayacak bir şey yaparak Türklükten "istifa" ettiğini ilan ediyor ve etnik bağı yerine Müslüman kimliğini tercih ettiğini vurguluyordu.[20] Etnik temelli milliyetçiliklerin tüm İslam dünyasında hızla yükselişine şahit olunan bir dönemde, bu gerçekten de olağan dışı bir mesajdı. Mustafa Sabri Efendi daha da ileri giderek, Anadolu'nun Avrupalı sömürgecilerce işgalinin Kemalist yönetimden daha iyi olacağını bile ileri sürüyordu.[21]

Mustafa Sabri milliyetçi karşıtı duruşunun arkasındaydı. Bu tavır, Türkiye'de bazılarının hayranlığını iyice pekiştirirken, diğer birçok kişi bu durumu istihza ile karşılıyordu. 1930'ların başlarında, Ankara ile Atina arasındaki buzların erimesinin ardından yer değiştirmek zorunda kaldı. Mısır'a yerleşti ve daha önceki siyasi cihadının (*el-cihad el-siyasi*) yalnızca bir devamı olarak "ilmi-dini cihat" (*el-cihad el-'ilmi'd-dini*) diye tabir ettiği mücadelesini oradan sürdürmeye karar verdi.[22] 1938'de affa uğramak ve Türkiye'ye dönmek için bir fırsat oluştuysa da, eski siyasi müttefiklerinin ve sürgündeki arkadaşlarının aksine, bunu hiçbir zaman kabul etmedi. Kendi tabiriyle "dinsiz Kemalist rejim"in, Türklerin başına gelen en büyük felaket olduğu inancından 1954'teki vefatına kadar hiç vazgeçmedi. Resmi Türkiye açısından bir parya olarak kaldı ama Türkiye'deki bazı İslami çevrelerde büyük bir saygı görüyordu. Bu nedenle, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Cumhuriyet bir demokratikleşme süreci yaşayınca, birtakım Türk öğrenciler Mustafa Sabri'yle buluşmak ve onun irşad ve ilminden faydalanmak üzere Mısır'a gitti. Yazıları ve öğretileri sonraki yıllarda Türkiye'deki taraftarları arasında gizlice yayılmaya devam etti. 1970'lerden itibaren kanuni yasaklar yavaş yavaş kaldırıldıkça, hemen hemen tüm eserleri günümüz Türkçesine çevrilip yeniden yayımlanmıştır ve bunlara İslami kitabevlerinde ve internet üzerinden satış yapan kitapçılarda kolayca ulaşmak mümkündür.[23]

20 Albayrak, *Hilafet*, 27, 133, 176-187, 206-208, 288.
21 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4. cilt, 281-285.
22 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 1., 2. ciltler ve 4. cilt, 281-285.
23 Amit Bein, "Ulama and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)," Meir Hatina, ed., *Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East* içinde (Leiden: Brill, 2009), 86-90.

Bununla birlikte, Cumhuriyet'in ilk birkaç on yılında, erken Cumhuriyet rejimine karşı benzer uzlaşmaz hasmane tutumlara sahip olanlar, kamuoyu önüne çıkamıyorlardı. Hükümet baskısı karşısında, tedbirli olmak ve ince eleyip sık dokumak zorundaydılar. Rejime karşı gelişen İslami muhalefet çoğunluğu itibariyle yasadışı tarikat ağları, özel toplantılar, küçük mahalle camileri vesaire gibi gizli faaliyet merkezlerine çekilmişti.[24] Kimi muhafazakâr ulema kamusal alandan ve yetkililerin nazarından uzakta, öğrenci yetiştirmeye ve onlara çoğu kez devletin resmi politikalarına ters düşen geleneksel dini akide ve öğretileri aşılamaya devam ettiler. Bu tür riskli faaliyetler esas itibariyle, hükümet kurumlarının meraklı gözlerinden uzakta, taşra kasaba ve köylerinde gerçekleşiyordu. Bu sayede, yer yer yetkililerin tacizleriyle karşılaşsalar da, bazı gayriresmi medreseler, rüştünü Cumhuriyet döneminde kazanan yeni bir nesle İslami ilimleri ve Arap dilini öğreterek faaliyetlerini sürdürdüler.[25] Hükümetin baskılarına rağmen, geleneksel dini ilimler ve bilgiler ile donanmış yeni bir öğrenci nesli yetiştirmeye muvaffak oldular. Osmanlı zamanlarına kıyasla sayıları az ve karşılaştıkları güçlükler göz korkutucuydu. Yine de, marjinalleştirilmelerine ve birçok aksiliğe rağmen, nihai anlamda kendilerini tamamen anlamsız kılmayı ve İslami ilimleri, değerleri ve bunlarla ilişkilendirilen uygulamaları lüzumsuz bir hale getirmeyi hedefleyen çabalara karşı koymayı başardılar.

"Eski" ulemanın büyük çoğunluğu ne rejimi ve politikalarını büyük bir coşkuyla destekliyordu ne de her türlü işbirliğine karşı çıkan iflah olmaz muhaliflerdi. Bunun yerine, farklı düzeylerde sınırlı işbirliğini ve düşük yoğunluklu direnişi esas alan orta-yolcu yaklaşımları tercih ediyorlardı. Birçoğu, gerek dini idare teşkilatı gerek diğer devlet kurumları olmak üzere hükümet için çalışıyordu. Bundan ötürü ve zamanın siyasi koşullarından dolayı, hükümet politikalarına açıktan muhalefet edemezlerdi. Yine de, çoğu kez, devlet çalışanlarının bile bazı siyasa hedeflerine karşı fazla göze çarpmayacak biçimlerde direniş göstermek için belli bir manevra alanı vardı. Devletle işbirlikleri ve uyumlarının ya da devletin talimatlarına karşı gösterdikleri direnişin kapsamı ve düzeyi kuşkusuz kişiden kişiye değişi-

24 Yavuz, *Islamic*, 52-57.
25 Örneğin, bkz. İsmail Kara ed., *Kutuz Hoca'nın Hatıraları* (İstanbul: Dergâh, 2000), 36-41, 71-76.

yordu. Ancak, genel itibariyle birçok ulema ve İslami aydının tercihi, coşkulu destek veya açık ve doğrudan düşmanlık ve ilişkileri koparmak yerine Cumhuriyet'le pragmatik bir ilişki kurmaktan yanaydı. Hükümetin siyasa hedefleri ve gündemi hakkındaki ciddi ve yaygın kaygıya rağmen, birçok kişinin sınırlı işbirliğini tercih etmesinde pratik mülahazalar etkili oluyordu. İstihdam ve kişisel güvenlik kesinlikle önemli etkenlerdi. Ancak, İttihatçıların yönetiminde yaşananlardan çıkarılan pragmatik sonuçlar daha önemsiz değildi. Birçok ulema artık, İTC'ye karşı sergilenen açık ve doğrudan muhalefetin din karşıtı çevreleri güçlendirdiği ve gittikçe daha radikal tepkileri tetiklediği kanaatindeydi. Cumhuriyet döneminde de durum farklı görünmüyordu, her din-kaynaklı muhalefet vakası daha baskıcı politikaları beraberinde getiriyordu. Bu şartlarda, Cumhuriyet'in liderliğinin aşırılıkları ve radikalizminin oluşturduğu etkilerinin sistemin içinden azaltılması birçok ulemaya, tehlikeli ve sonuçsuz açık muhalefete kıyasla daha işe yarar bir seçenek gibi görünüyordu. Mutlak destek ya da hükümete karşı uzlaşmaz muhalefet taraflarından birini seçmeye kıyasla, sınırlı işbirliği ehveni şer gibi görünüyordu. Birçok ulema için, din karşıtı duygular beslediğinden şüphelenilen bir hükümetle ilişkilendirilmek bazı zamanlarda kabullenilmesi güç bir durumdu ama Osmanlı ulemasının, devlet aygıtıyla bütünleşmeyi ve devlet otoritesine boyun eğmeyi esas alan uzun geleneği ve Sünni İslam'da görülen birçok erken siyasi dingincilik örneği, bu duruma katlanmayı kolaylaştırmış olabilir.

Ahmed Hamdi Akseki, orta-yolcu yaklaşımı başka herhangi bir dini yetkiliden daha iyi temsil ediyordu. İttihatçıların iktidarı döneminde reform yanlısı ulema arasında belli bir ün kazanmış çok saygın bir âlimdi. Daha sonra, Anadolu için verilen mücadele sırasında Ankara'ya taşınmış ve yeni kurulan milliyetçi hükümetin yönetimindeki medrese eğitiminin genel müdürlüğüne getirilmişti. Bu görevi medreseler 1924'te kapatılana kadar sürdürdü. Ancak onun açısından daha kötüsü, bir yıl sonra, Mustafa Sabri Efendi'nin önderlik ettiği gizli bir hükümet karşıtı cemiyete üyelik zanniyla, onlarca başka ulemayla birlikte tutuklanmasıydı. Tüm suçlamalardan aklanıp serbest bırakılıncaya kadar yaklaşık kırk gün cezaevinde kaldı. Bu olayın üzerinden yalnızca birkaç hafta geçtikten sonra, dini idarede üst düzey bir makama ge-

tirildi ve 1951'deki vefatına kadar devlet hizmetinde kaldı. Hükümet hizmetinde geçirdiği onlarca yıl, cumhuriyet tarihinin en müdahaleci sekülerist politikalarının uygulamaya konmasına tanıklık etti. O ve Diyanet'teki diğer üst düzey görevliler bu politikaların birçoğunu şahsen onaylamıyorlardı. Yine de devlet hizmetinde kalarak onaylamadığı hükümet politikalarının meşrulaştırılmasına sağladığı katkıyı, içeriden biri olarak sahip olduğu konumu, erken Cumhuriyet'in hasmane siyasi ortamında İslami bir gündem oluşmasını teşvik etmek için kullanarak dengelemeye çalışıyordu.[26]

Ahmed Akseki, İslam'ın esaslarını, Kemalist liderliğin beğenileri açısından yeterince "aydınlanmış" olacak ama ana akım Sünni yorumların köklü geleneğinden çok radikal bir biçimde sapmayacak itidalli bir modernizmle yeniden sunmayı amaçlayan onlarca makale ve kitap yayımladı. Akseki'nin kendi yazdıklarının yanı sıra kendisiyle benzer görüşlere sahip diğer âlimlerin yazılarının yayımlanmasındaki yardımı 1928'te yeni alfabeye geçilmesinin ardından son derece önemli bir hale geldi. Arapça temelli Osmanlı alfabesinin terk edilmesi ve müteakip yıllarda uygulamaya konan dil reformları Osmanlı dini literatürünün önemli bir kısmını yok oluşa mahkûm etmekle tehdit ediyordu. Akseki ve kendisiyle hemfikir âlimler bunun gerçekleşmesini engellemeye çalışıyorlardı. Örneğin, 1940'ların başlarında "İslami" bir ansiklopedi için makaleler yazdı. Bu ansiklopedi projesi, o zamanın Batı şarkiyatçılığının en gözde eseri *İslam Ansiklopedisi*'nin hükümet desteğiyle Türkçeye tercüme edilmesine karşılık olarak tasarlanmıştı.[27] Aslında, Akseki hükümet hizmetinde geçirdiği uzun yıllara ve genel olarak işbirliğine açık tavrına rağmen, yerleşik İslami akidelerden, uygulamalardan ve değerlerden aşırı bir radikallikle saptığını düşündüğü hükümet-öncülüğündeki reformları onaylamaya razı değildi.[28]

26 Süleyman Hayri Bolay, "Akseki, Ahmet Hamdi," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı, 1989), 2. cilt, 293-294; İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 30-37.

27 Lewis, The Emergence, 417.

28 Kara, *Şeyhefendinin*, 32-33; Süleyman Uludağ, "İslam'ın Bir Savuncusu Olarak Ahmet Hamdi Akseki," Hüseyin Arslan & Mehmet Erdoğan, ed., *Ahmet Hamdi Akseki* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 35; "Muhterem Okuyucularımıza Hasbıhal," *İTAM* 2/65-66 (1946), 3; Ahmet Saim Kılavuz, "Ahmet Hamdi Akseki'nin İslam-Türk Ansiklopedisi'ne Katkıları," Arslan & Erdoğan, ed., *Ahmet Hamdi Akseki* içinde 131-139; Lewis, *The Emergence*, 417.

Akseki'nin ve benzer şekilde hareket eden diğer birçok eski ulemanın sınırlı işbirliği tercihi farklı tepkilere neden oldu. CHF'nin bazı uzlaşmaz İslami muhaliflerine göre, onların orta-yolcu yaklaşımının din karşıtı bir hükümetle işbirlikçilikten aşağı kalır hiçbir yanı yoktu. Aynı dönemde, bazı Kemalistler ise Akseki ve onunla hemfikir ulemayı temel dini reformların yürürlüğe konmasına engel olan aşırı muhafazakâr eğilimlere sahip olmakla suçluyorlardı. Ancak, hatırı sayılır sayıda meslektaşı için Akseki, otoriter bir tek-parti rejiminin hüküm sürdüğü zor bir zamanda (Anılan dönem, iddialı laikliğin, Osmanlı'nın son dönemlerindeki mümkün ama gerçekleşmesi pek de ihtimal dahilinde olmayan geleceğe dönük bir ideolojik yönelim olmaktan çıkarak 1930'larda rakipsiz bir ideolojik hâkimiyete eriştiği bir dönemdi.) hükümetin ağır baskılarının ve müdahaleci laik politikalarının olumsuz etkilerini azaltmak için elinden gelen her şeyi yaptığı için takdiri hak eden bir âlimdi.[29] Akseki ve ulemanın çoğu, bu şartlar altında, devlet yönetimindeki hizmetlerinin kendilerine, Türkiye'deki dini hayatın geleceğine yönelik gittikçe arttığı görülen tehditlerin zararlı etkilerini azaltmak için en azından belli bir fırsat tanıdığını düşünüyorlardı. Eski ulema, resmen izin verilen yerlerde hükümet onaylı Kur'an dersleri veriyorlardı. Ulema, ayrıca, birçok durumda küçük camilerde, bürolarda, atölyelerde ve hatta kendi şahsi ikametgâhlarında gayriresmi olarak öğrenci yetiştirmeye devam ediyorlardı.[30]

Bu dönemler, cumhuriyetin birçok dindar vatandaşının perspektifinden gerçekten de zor zamanlardı. Bu dönem, *Din Niçin Öldüyor?* başlıklı bir kitabın yayımlanabildiği ve birçoklarının korkularını ve beklentilerini celbedebildiği bir zamandı. Bu dönem, bir yazarın *Milli Din Duygusu ve Öz Türk Dini* başlıklı bir kitap yazıp esas olarak İslam'ın yerine milli bir dinin tesis edilmesini savunduğu radikal milliyetçilik yıllarıydı.[31] Dini idarenin küçültülmesi, birçok İslami kurumun kapatılması ve bazı geleneksel pratik

29 Kâmil Miras, "Yeni Diyanet Reisi Profesör Ahmed Hamdi Akseki," *İTAM* 2/70 (Mayıs 1947), 6-9; Uludağ, "İslam'ın Bir Savuncusu," 35; Kara, *Şeyhefendinin*, 34-36.

30 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Meslek Olarak İslam* (İstanbul: Dergâh, 2008), 109-111; Bayram Sarıcan, *1930'lardan Günümüze Bursa'da Dini Hayat* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003), 31 ve devamı; Kara, *Kutuz*, 36-41.

31 *Din Niçin Öldüyor* (İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1927); A. İbrahim, *Milli Din Duygusu ve Öz Türk Dini* (İstanbul: Türkiye Matbaası, 1934).

ve normlara sınırlama getirilmesi gibi uygulamalarla üst üste konunca, bu yayınlar ileride gerçekleşmesi muhtemel bir eğilimi temsil ediyor gibi görünüyordu. Ahmed Akseki gibi insanlar Cumhuriyet'le yaptıkları işbirliğini ve Cumhuriyet'in politikalarına uyum göstermelerini çoğu kez zor bir durum olarak ve hatta bazen işkence olarak görüyorlardı; yine de çok daha kötü aşırılıkların önüne geçmek için bunun zorunlu olduğuna inanıyorlardı. Onların perspektifinden bakıldığında, dini idarenin ve İslami kurumların bir anlam ifade etmeye devam etmesi açısından sınırlı işbirliği, dalkavukça işbirlikçilikten de uzlaşmaz muhalefetten de daha iyi fırsatlar vaat ediyordu. İlk yaklaşımı benimseyenler destekleri garanti olarak görülen şakşakçılar oldukları için hafife alınmaya mahkûmdular, ikinci duruşu benimseyenlerinse karar alma sürecine herhangi bir tesirde bulunmalarının imkânı kalmamıştı. Bu nedenle, hükümetin politikalarının genel istikametinin gittikçe aşikâr bir hale geldiği ama nihai menzilinin son derece belirsiz olduğu bir dönemde ve İslami yaşantıya yönelik tehditler hakkında İslam dünyasının her yanından ve bilhassa ateist Sovyetler Birliği'nden her türlü kaygı verici haberin geldiği bir zamanda, sınırlı işbirliği yönünde yaptıkları tercihin ehveni şer olduğuna inanıyorlardı.[32] Bu yaklaşımın yaşama kabiliyeti en çarpıcı biçimde, Türkçenin dini hayatta kullanılmasının artırılmasını amaçlayan bir hayli tartışmalı girişimlerle sınanacaktı.

Bir Tercüme Meselesi

Kur'an'ın da içinde bulunduğu temel İslami metinlerin tercümesinin mümkün olup olmadığı meselesi ve bu yöndeki arzu Osmanlı'nın son dönemlerinden beri ateşli bir tartışma konusuydu. Reformcu ulema ve İslami aydınlar, Allah'ın kelâmının ve diğer temel metinler ile önemli tefsirlerin istisnasız her mümin için ulaşılabilir ve anlaşılabilir olması gerektiğini savunuyorlardı. Bu tercümeleri çoğunlukla, orijinal Arapça metinlerle birlikte sadece eğitim amaçlı kullanılacak yardımcı kaynaklar olarak öngörüyorlardı. Birçok muhafazakâr ulema ise, çoğunlukla ilke olarak karşı

32 Türkiye'deki Kemalist proje ile Orta Asya'daki Bolşevik proje hakkındaki ufuk açıcı bir karşılaştırma için bkz. Adeeb Khalid, "Backwardness and the Quest for Civilization: Early Soviet Central Asia in Comparative Perspective," *Slavic Review* 65 (2006), 231-251.

çıkmamalarına rağmen, bu tür çabaları onaylamıyordu. Onların temel kaygısı, tercüme metinlerin muhtemel suiistimaliydi. Muhafazakâr ulemadan bazıları, bilhassa da orijinal metin, Müslümanları yeni dini görüşleri ve yorumları kabul etmeye yönlendirmek amacıyla yanlış tercüme edilebileceği ve belki de daha da kötüsü ibadetlerde Arapça metnin aslı yerine bu tercümeler kullanılabileceği için, en fazla Kur'an'ın yerel ana dillere tercüme edilmesi çağrılarından kaygı duyuyorlardı. Bu kaygılar tamamıyla hayali değildi. Kimi Türk milliyetçileri gerçekten de, Kur'an'ın ve diğer temel İslami metinlerin tercümelerinin dini yaşantının her veçhesinde orijinal Arapça metinlerin yerine geçmesi gerektiğine inanıyorlardı. Bunu, Cumhuriyet'in tüm Müslüman vatandaşlarını asimile etmeyi, bu grupların Türk milli kimliğinin ve müşterek bağlarının güçlendirilmesini ve Türk milleti ile Müslümanların çoğunlukta olduğu diğer halklar ve etnik gruplar arasındaki sınırların en kesin şekilde çizilmesini hedefleyen çabaların zaruri bir cüzü olarak görüyorlardı. Bir ucunda tamamen tercüme metinlere geçilmesini savunanların, diğer ucunda statükonun katı bir şekilde korunmasını isteyenlerin olduğu bu fikirler yelpazesi, arada geniş bir manevra ve tartışma alanı bırakıyordu.

Kur'an, Kur'an tefsirleri ve diğer temel İslami metinlerin Türkçeye tercümesiyle ilgili oldukça eskilere uzanan tarihi emsaller vardı. Osmanlı döneminden çok önceki birkaç istisnai vakada bu tür metinler orijinal Arapça metinlerin eşdeğer ikameleri olarak kullanılmıştı. Ancak, bu metinler ekseriyetle, sadece açıklama amaçlı yardımcı kaynaklar olarak kullanılmışlardı; Osmanlı döneminde de durum kesinlikle böyleydi. Örneğin, bir Amerikalı misyoner 1836'da, "Arapça her kelimenin altına Türkçe anlamlarının verildiği bir kuran [*metinde aynen*] hazırlayan bir yazar gördüğünü" bildirmiştir. Kur'an'ın bu tür satır arası tercümelerin izini, 1000 yılı civarında Orta Asya'da Türkçe konuşan Müslüman toplumlara kadar sürmek mümkündür. Bu tercümeler, Osmanlı topraklarında oldukça yaygındı ve bunlar 19. yüzyıla kadar hatırı sayılır miktarlarda üretilmeye devam etti.[33] İlginç olan, Amerikalı misyonerin, bu geleneksel tercüme biçimine

33 Eleazar Birnbaum, "On Some Turkish Interlinear Translations of the Koran," *Journal of Turkish Studies* 14 (1990), 113-138.

işaret ettikten sonra, "Türkçede [bağımsız] bir kuran [*metinde aynen*] tercümesi yoktur ... onların bazı geniş görüşlü adamları bir tane hazırlamaktan bahsetmektedirler"[34] diyerek bir eklemede bulunmasıdır. Bu tür bir meselenin 1830'larda herhangi bir şekilde gündemde olup olmadığı tartışmalıdır. Öyle bile olsa, izleyen yıllarda, matbaanın eskiden el yazması metinlerin hâkimiyetinde olan bir alanı yavaş yavaş işgal etmesi çok daha önemli bir gelişmeydi. Kur'an'dan parçaların ve tefsirlerin eski tercümeleri daha önce hiç görülmediği kadar fazla miktarlarda yeniden basılıyordu. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, eski tercümeler ve onların eskimiş dilleri yeni tercümelerle ikame ediliyor ve eskileri gitgide yerlerini daha geniş kitlelerin ulaşabildiği yenilere bırakıyordu. Ancak, bunlar çoğunluğu itibariyle kısmi çevirilerdi ve ekseriyetle tefsir formundaydı. Her ne kadar bazı aydınlar daha 1870'lerde tam Kur'an tercümelerinin yayımlanmasını savunmaya başlamış olsalar da bu hiçbir zaman gerçekleşmedi ve 1880'lerde Abdülhamid rejimi gittikçe daha otoriter ve sınırlayıcı bir hale gelince konunun tartışılması engellendi. Ondan sonra, kamuoyunda Kur'an'ın Türkçeye tercümesini savunmak çoğunlukla yurtdışındaki muhalefet yayınlarıyla sınırlı kaldı.[35]

II. Meşrutiyet, genel manada İslami metinler özel manada Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesinin faydalarının kamuoyunda tartışılmasının önündeki engelleri kaldırdı. Örneğin, Ubeydullah Efendi, 1910'da Ayasofya Camii'ndeki bir hutbede şu beyanda bulunmuştur: "Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesine hiçbir makul itiraz olamaz. ... Türkler için Türkçe basılmalıdır," çünkü "ilahi vahiy Arapça ile Türkçe arasında hiçbir ayrım yapmaz."[36] Bunlar, ihtilalden önce ancak Mısır'da sürgünün sağladığı emniyet içinde dile getirebileceği ve getirdiği görüşlerdi. Artık, bir mebus ve İttihatçıların bir müttefiki olarak, mesajı başkentteki en büyük selâtin camisinde yankılanıyor ve hem yerel hem de yabancı basında tekrarlanıyordu. Türkçe Kur'an savunucuları çoğunlukla, tercümenin Arapça metnin aslının yerine geçmesi gerektiğini iddia etmiyorlardı. Yine de kimileri, hedefin gerçekten de bu olması gerektiğini ima ediyorlardı. Bu duruş en meşhur

34 "Extracts from a letter of Mr. Homes, dated Dec. 29, 1836," *Missionary Herald* 33 (1837), 307.
35 M. Brett Wilson, "The Qur'an After Babel: Translating and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Turkey," yayımlanmamış doktora tezi, Duke University, 2009, 80-118.
36 "The Reformation of Islam," *The Independent* (New York), 19 Mayıs 1910, 1085.

olarak, Ziya Gökalp tarafından, 1918'de kaleme aldığı ünlü bir şiirde izah edilmiştir.[37] Kur'an'ın tercüme edilmesine karşı çıkan muhafazakârlar esas olarak bu meseleden kaygı duyuyorlardı. Yapılacak herhangi bir tercümenin, hem uygulamayla ilgili hem de teolojik nedenlerden dolayı, tefsirle sınırlandırılması gerektiğini ileri sürüyorlardı; burada, büyük oranda, Türkçe Kur'an'ın orijinal Arapça metnin yerine geçmesi gibi bir ihtimalin önüne geçmek maksadı güdülüyordu. İttihatçıların iktidarı döneminde istedikleri oldu. Meselenin son derece tartışmalı ve siyasi açıdan riskli tabiatını dikkate alan otoriteler, Kur'an bütün bir Türkçe tercümesini yayımlamaya dönük az sayıdaki girişime engel oldular.[38]

Tercümenin potansiyel faydaları ve muhtemel sakıncaları hakkındaki tartışmalar Anadolu için mücadele verilen yıllarda ve Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yeniden canlandı. Aslında, bazı aydınlar ve özel girişimciler, bağımsız ve özel bir girişim olarak Kur'an tam bir tercümesini yapmak ve yayımlamak işini üstlenmişlerdi. Bunların üç tanesi, Cumhuriyet'in ilan edilmesinin ve Hilafet'in ilgasının hemen ardından 1924'te basıldı. Mütercimlerin hiçbiri İslami ilimlerde uzmanlık iddiasında bulanamadıkları gibi ilmiye sınıfıyla bir bağlarının olduğunu dahi ileri süremiyorlardı ama üç tercüme de özet ya da tefsirden ziyade birebir tercüme oldukları için göklere çıkarılıyordu. Mütercimlerden Cemil Said [Dikel]'in aslında tercümesini orijinal Arapça metin yerine büyük oranda daha eski bir Fransızca tercümenin üstüne bina ettiği ortaya çıktı. Eserine en cüretkâr ismi veren de oydu: *Türkçe Kur'an-ı Kerim*. Yine de bu üç tercüme de derhal İslami basın ve yeni kurulan *Diyanet*'in üst düzey yetkileri tarafından çok sert eleştiriye uğradı. Müellifler, bizatihi metinlerin doğruluğundan ve edebi değerinden tutun da bunun gibi tarihi boyutta önemi olan bir işi üstlenmek noktasın-

37 "Vatan" başlığını taşıyan şiir şu dizelerle başlar:
"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 Hudâ'nın...
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!" Dücane Cündioğlu, *Türkçe İbadet I* (İstanbul: Kitabevi, 1999), 185-186. Bkz. M. Brett Wilson, "The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924-1938)," *IJMES* 41 (2009), 421.

38 Wilson, "The Qur'an," 119-163.

daki amatör ve ehliyetsiz küstahlıklarına kadar her konuda acımasızca eleştiriliyorlardı.[39]

Ancak, bu anlamda geçmişle bağlarını koparan Diyanet, Kur'an ve diğer temel İslami metinlerin Türkçeye tercüme edilmesi çağrılarını ilke olarak kabul etti. Daha önce uzun süre Ankara Müftüsü olarak görev yapan Diyanet'in ilk başkanı Rıfat Börekçi (1924-1941), 1924'te kendisi ve meslektaşları adına şu duyuruyu yaptı: "Kur'an-ı Kerim'in tam bir Türkçe tercüme ve tefsirinin gerekli olduğuna inanıyoruz. Bu tür bir tercümenin ve tefsirin milletimiz için çok hayırlı ve faydalı olacağını düşünüyoruz." Ancak, sahasında otorite olabilecek bu tür bir tercümenin güzel ve doğru bir nesir şaheseri olması gerektiğinin ve aynı zamanda, bir kutsal kitap gibi asıl Arapça metnin yerine geçmesinin hiçbir zaman söz konusu olmaması gerektiğinin altını çiziyordu. Bu, reformcu ulemanın ve *Sebilürreşad* gibi İslami dergilerin genel itibariyle paylaştığı bir tutumdu.[40] Büyük Millet Meclisi bu onamda Şubat 1925'in sonlarında Başvekil Ali Fethi [Okyar]'ın onayıyla "Kur'an ve diğer İslami eserlerin Türkçeye tercüme edilmesi için uzmanlardan oluşan bir komisyon tayin edilmesini için verilen bir önergeyi" kabul etti.[41]

Yeni resmi girişim tam da Türkiye'de büyük siyasi değişiklikler gerçekleşmeye başlamak üzereyken eyleme dönüştü. Güneydoğu vilayetlerinde alevlenen geniş çaplı bir Kürt isyanı, 1925'te daha radikal ve otoriterlik yanlısı İsmet [İnönü]'nün başvekil olarak atanması, muhalefet yayınlarının susturulması ve baskıcı bir tek-parti rejiminin kurulması için bir arka planı vazifesi gördü. Yine de tercüme projesi kendi istikametinde ilerlemeye devam ediyordu. Diyanet'in desteği ve Meclis'in verdiği ödeneklerle, devlette resmi hiçbir görevi olmayan bir grup önde gelen âlim 1926'nın başlarında arzulanan tercümelerin yapılması için işe koyuldu.[42] Tanınmış şair ve İslami aydın Mehmed Âkif [Ersoy] Kur'an'ın tercüme edilmesi işini üstlendi; meşhur âlim Muhammed Hamdi [Yazır] Türkçe'deki ilk modern ama

39 Wilson, "The First Translations," 422-426.
40 Wilson, "The First Translations," 426-428.
41 "The Turkish Cabinet," *Times*, 23 Şubat 1925, 11.
42 Diyanet Reisi Rifat Börekçi 1925'te hâlâ Kur'an'ın tercümesi için yakında âlimlerden oluşacak bir komisyonun kurulmasından bahsediyordu. Ancak Mart 1926'da bu ağır vazife için tek başına Mehmed Akif görevlendirildi. Bkz. Kara, *Cumhuriyet*, 37; "Turkish Republic Translates Koran: Two of Nation's Most Able Scholars Have Two-Year Task," *Hartford Courant*, 18 Mart, 1926, 15.

gelenek-temelli Kur'an tefsirini yazmakla görevlendirildi; Ahmed Naim ise Buhari'nin hadis koleksiyonunu tercüme etme sorumluluğunu üstlendi. Eserlerin tamamı Diyanet'le müştereken ve Cumhuriyet hükümetinin himayesiyle yayımlanacaktı.[43] Mehmed Âkif'in Kur'an mealinin, tercüme projesinin göz bebeği olması bekleniyordu. 1926'da *New York Times*'ın muhabirine verdiği bir röportajda nakledildiğine göre Diyanet Reisi gerçekten de "yakında yayınlanacak Kur'an'ın Arapçadan Türkçeye tercümesinden gururla bahsetti – bu, kutsal kitabın, İslam tarihinde Luther'in İncil'inin Kilise tarihinde oynadığından sadece biraz daha az sarsıcı bir rol oynaması beklenen ilk resmi tercümesi olacak." Ancak, Rifat Börekçi "ibadetler orijinal Arapça formlarını muhafaza edecek" diye bir ekleme yapmayı gerekli görmüştü.[44]

Tartışmanın tüm tarafları, tezlerini İslami kavramlarla ifade ediyorlardı ama Hıristiyanlık tarihinden dersleri gündeme getirmeyi de ihmal etmiyorlardı. İslam'da kapsamlı reformlar yapılmasını savunanlar sıklıkla, İslam dünyasının, modern dünyada yeniden hayat bulması ve hayatiyetini sürdürebilmesi için Protestan-vari bir reformasyona ihtiyaç duyduğunu ileri sürüyorlardı. İncil'in yerel ana dillere tercüme edilmesi ve en sonunda yerel versiyonların Latince metnin yerine geçmesi çoğu kez Protestan Reformasyonu'nun ön şartları ve başarısının temel etkenleri olarak görülüyordu. En azından 19. yüzyılın başlarından itibaren Batılı aydınlar, devlet adamları ve misyonerler tarafından ileri sürülen bu anlatı, I. Dünya Savaşı'nın sonlarına gelindiğinde Osmanlı aydın zümresindeki birçok kişi tarafından kabul görüyordu. Aynı şekilde, İslam'da kapsamlı, Reformasyon-vari dini reformlar yapılmasını savunanlardan bazıları da bu nedenle dini yaşantının tüm veçhelerinde Türkçenin Arapçanın yerini almasını istiyorlardı.[45] Bu arada, kapsamlı dini reformların muhafazakâr karşıtları Protestan örneğinden tamamen zıt bir sonuç çıkarıyorlardı. Örneğin, Mustafa Sabri, Protestan reformlarının aslında Hıristiyan dünyasında istenmeyen etkilere yol açtığı uyarısında bulunuyordu, zira İncil'in yerel tercümelerinin

43 "Kur'anı Kerim tercümesi hakkında," *Selâmet*, 20 Nisan 1949, 5.

44 Rose Lee, "New Turkey Clings to Old Islam Ways," *NYT*, 4 Temmuz 1926, 31.

45 Celâl Nuri İleri, *Türk İnkılabı* (İstanbul: Kaknüs, 2000 [ilk baskı 1926]), 291-300; Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı* (İstanbul: Ensar, 2004), 224-226.

çıkması Hıristiyanlık içine ayrılık tohumları ekilmesinin bir vasıtası olmuş ve din karşıtı değer ve uygulamaların yayılmasını kolaylaştırmıştı. Yurtdışında sürgünde olmanın verdiği emniyet içinde, "Ankara'daki sapkınların, Türkiye'de hâlâ İslam'dan geriye kalan ne varsa yok etme planları"nın bir başka adımı olarak Kur'an'ın Türkçeye tercümesine destek vererek benzer bir sonuç elde etmeyi tezgâhladıkları uyarısında bulunuyordu.[46] O ve kendisiyle hemfikir, erken Cumhuriyet döneminin diğer iflah olmaz muhalifleri, hiçbir şeyden dolayı olmasa bile projenin nihai amacı orijinal Arapça Kur'an'ı ikame etmek olduğu için saygın, Allah'tan korkan hiçbir âlim ve dindar aydının devlet destekli tercüme projesine yardım etmemesi gerektiği noktasında katı bir tutum sergiliyorlardı.[47]

Mehmed Âkif ve aralarında Ahmed Akseki gibi üst düzey Diyanet yetkililerinin de bulunduğu dostları bu kaygıların bazılarını paylaşıyorlardı ama farklı sonuçlar çıkarmışlardı. Tercüme projesine iştirak etmelerinde birkaç fayda görüyorlardı. Evvela, kamusal eğitiminin yaygınlaştığı ve okuryazarlık oranının arttığı bir çağda temel İslami metinlerin alanında otorite olacak tercümelerinin gerekli olduğuna gerçekten inanıyorlardı. Bu tür kaliteli tercümeler olmaksızın, Arapça bilmeyen Türkler Avrupalı tercümelere itimat etmek zorunda kalabilirler veyahut İslami metinler hakkında bilgi edinmek yönündeki ilgilerini tamamen kaybedebilirlerdi. İkinci bir husus, Cumhuriyet seçkinleri içindeki nüfuzlu çevrelerin Kur'an ve temel İslami metinlerin tercümesini her halükârda teşvik etmeye kararlı olduklarının farkındaydılar ve bu nedenle bu girişimin başında ehliyetsiz ve güvenilmez mütercimlerin yerine kendilerinin olmasını tercih ediyorlardı. 1924'te özel şahıslarca yayımlanan üç Kur'an tercümesi bu anlamda bir uyarı alarmı vazifesi görmüştü. Gerçekten de resmi tercümelere maddi destek verme kararı Meclis'te onaylanır onaylanmaz, tüm özel tercüme girişimleri yasaklandı.

İzledikleri sekülerist politikalardan kuşku duyan bir grup tanınmış şahsiyeti devlet destekli tercüme projesiyle görevlendiren Cumhuriyet'in lider kadrosunun kendi nedenleri vardı. Mehmed Âkif, Muhammed Hamdi

46 Mustafa Sabri Efendi, *Kur'an Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Bedir, 1993 [ilk baskı *1932*]), 7-12, 132-136, 194.
47 Kara, *Şeyhefendinin*, 25-26.

Efendi ve arkadaşları II. Meşrutiyet'ten itibaren hem dindarlıkları hem de ilmi liyakatleri ile büyük bir itibar kazanmışlardı. Bu tip kişiler, tercümelere CHF ile yakından ilişkilendirilen şahısların sağlayamayacağı bir güvenilirlik ve meşruiyet kazandırabilirlerdi. Mustafa Kemal ve Cumhuriyet'in diğer liderleri 1920'lerde, genel anlamda dini yaşantıda özel anlamda Kur'an'ın tercümesi bağlamında Türkçe'nin daha fazla kullanılmasına açıktan destek veriyorlardı. Kur'an'ın Türkçe tercümesinin ibadetlerde kullanılıp kullanılamayacağı hususunda ise tutumları belirsizliğini koruyordu.[48] Hükümete verdikleri ateşli destekle değil, dindarlıkları ve ilmi ehliyetleri ile ün yapmış kişilerin bu göreve getirilmesi tercümelerin güvenilirliğine ilişkin her türlü söylentiye son vermek bakımından daha iyi bir şansa sahipti. Bu, başlangıcından itibaren, hem hükümetin bir parçası olan hem de tercüme projesinin arkasındaki kişilerle şahsi dostluğu bulunan Ahmed Akseki gibi üst düzey Diyanet yetkililerinin kolaylaştırıcılık rolü üstlendiği zor bir ilişkiydi.

Devlet destekli girişim, hükümetin yoğunlaşan laiklik politikalarının bu huzursuz işbirliğinin üstündeki yükleri iyice artırdığı bir sırada, 1928'de ilk meyvesini verdi. Diyanet 1927'de Türkiye çapındaki tüm camilerde kullanılmak üzere Ahmed Akseki tarafından yazılan ve elli bir Türkçe hutbeden oluşan bir mecmua yayımladı. Mustafa Kemal, Cumhuriyet'in ilk günlerinden itibaren bu tür bir reformu alenen savunuyordu.[49] Ancak, Akseki herhangi bir yersiz korku ve yanlış beklentinin oluşmasını engellemek maksadıyla, kitaba yazdığı giriş kısmında namazın ve ibadetin tüm vechelerinin Arapça olmaya devam edeceğini vurgulama gereği hissetmiştir.[50] Tercüme projesi de hızla ilerliyordu. 1928'e gelindiğinde Ahmed Naim, Buhari'nin devasa hadis koleksiyonundan yaptığı tercümelerin ikinci cildini tamamlamayı ve yayımlamayı başarmıştı.[51] Bu arada, Mehmed Âkif ve Muhammed Hamdi sırasıyla kendi Kur'an tercümeleri ve Türkçe Kur'an tefsirleri üstünde çalışmakla meşguldüler. Akseki ve Naim'in çalışmaları

48 Halil Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 65-97; Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 19-46; Berkes, *The Development*, 486-487.

49 Kara, *Cumhuriyet*, 37, 70.

50 Kitap son yıllarda "Atatürk'ün Cuma Hutbeleri" şeklinde oldukça yanıltıcı bir isimle yeniden basılmıştır. Bkz. Emine Şeyma Usta, *Atatürk'ün Cuma Hutbeleri* (İstanbul: İleri Yayınları), 16-17.

51 Kara, *Cumhuriyet*, 104.

Arapça-temelli Osmanlı alfabesiyle yayımlandı ve meslektaşlarının henüz tamamlanmamış eserlerinin de aynı yolu izlemesi bekleniyordu. 1928'de harf devriminin ve müteakip yıllarda dil reformlarının uygulamaya konmasıyla tüm bunlar değişti. Bu politikaların bir sonucu olarak, Arapça-temelli alfabe kısa bir süre sonra yerini Latince-temelli yeni Türk alfabesine bıraktı, Arapça ve Farsça devlet okullarının müfredatından çıkarıldı ve Arapça kökenli ve Farsça-temelli "yabancı" kelimeler tasfiye edildi ve yerlerini "öz Türkçe" yeni kelimelere bıraktılar.[52] Bu arada, İslam'ı devletin resmi dini olarak tanımlayan ibare 1928'de anayasadan çıkarıldı.

Artık mütercimlerin genel manada İslam'ın Türkiye'deki geleceği özel olarak kendi eserlerinin bu gelecekteki potansiyel rolü hakkında daha güçlü kaygıları vardı. Alfabe değişikliği ve Türkçeyi "sadeleştirme" çabaları gelecek nesillerin genel anlamda Osmanlıca ve Arapça dini literatüre, dar anlamda temel İslami metinlere ulaşmasını tehlikeye attı. Bu koşullar mütercimleri bir ikilemle karşı karşıya bıraktı. Bir taraftan, tercümelerinin yeni alfabeyle ve resmen onaylanan kelime hazinesi temel alınarak yayımlanması, en önemli İslami metinleri gelecek yıllarda da ulaşılır ve anlaşılır kılacaktı. Diğer taraftan, metinlerin kendileri ve oluşturacakları emsal, Cumhuriyet'in lider kadrosu tarafından, mütercimlerin illaki paylaşmak durumunda olmadığı siyasa hedeflerini desteklemek için gasp edilebilirdi. Çoğunluğu itibariyle, projenin potansiyel faydalarının, barındırdığı risklere daha ağır bastığına karar verdiler. Böylelikle, Ahmed Naim'in Buhari'nin hadis koleksiyonu tercümesi 1934'teki vefatına kadar, planlandığı gibi devam etti ve proje daha sonra Kâmil Miras tarafından sürdürülerek tamamlandı. Bu arada, Muhammed Hamdi tefsir çalışmasına devam ediyordu. Bu her iki önemli eser eksiksiz olarak 1940'da yeni alfabeyle yayımlandı. Ancak, Kur'an tercümesi meselesinde Mehmed Âkif en sonunda, suiistimal tehlikesinin çok fazla olduğu kararına vardı. Tercümesini tam olarak ya da kısmen bitirip bitirmediği tam olarak aydınlığa kavuşmamıştır. Ancak, kesin olan bir şey, projeden çekildiği ve en sonunda, 1936'da vefat etmeden kısa bir süre önce yazdığı taslağın yakılması talimatını verdiğidir. Cum-

52 Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success* (New York: Oxford University Press, 1999), 27-56.

huriyet liderliği için bu büyük bir hayal kırıklığı olmuş olmalıdır. Bizatihi Mustafa Kemal'in Mart 1930'da yabancı bir muhabire, büyük ihtimal Mehmed Âkif'in devam eden çalışmasını kastederek, "Kur'an'ı ilk kez Türkçe yayınlatıyorum." dediği nakledilmiştir.[53] Nihayetinde, dindar şairin, yaptığı tercümenin hükümet tarafından dini yaşantının tüm veçhelerinde orijinal Arapça metnin yerine kullanılmasının zorunlu kılınabileceği şeklindeki endişesi, Kur'an'ı Türkçe konuşan gelecek nesiller açısından daha ulaşılabilir ve anlaşılabilir kılma yönündeki arzusuna baskın gelmiştir.[54]

1930'ların başlarında, benzer kaygılar içlerinde tercüme projesinin katılımcılarının da bulunduğu diğer birçok muhafazakâr tarafından paylaşılıyordu. Aslında, Muhammed Hamdi Yazır, Kur'an'ın mealini de içeren tefsirine yazdığı giriş kısmında meseleyi kökünden halleder. Konuyu tartışmaya açmaması yönündeki resmi baskıya rağmen, "Kur'an'ın Arapça bir metin" olduğunu ve hiçbir şart altında "Türkçe Kur'an" olarak tercüme edilemeyeceğini ve sunulamayacağının kesin bir dille belirtir. Türkçe bir versiyonun ancak orijinali teşrih ve tavzih etmeye yardımcı olabileceğini ama ibadette, namazda veya ciddi ilmi çalışmalarda aslının yerine geçemiyeceğini ısrarla vurgular. 1924'te yapılan Kur'an tercümelerinin niteliklerini eleştirir ve müelliflerinin motivasyonlarını sorgulayıp, bu kişilerin kasten veya farkında olmayarak inananların aklını karıştırma ve onları yanlış yönlendirme yoluna saptıklarına dikkat çeker. Kendi metninin ve tercümelerinin suiistimal edilmeyeceğinden emin olmak için, birçok ayeti tercüme etmeden Arapça olarak bırakır ve tercüme ettiği kısımları uzun tefsir-paragraflarıyla ilişkilendirir. Bu formatın yanı sıra, zor kelime seçimi ve karmaşık cümle yapısı kullanımı eserinin niyetlenilen ilmi amacı dışında başka herhangi bir maksat için kullanılmasını önlemiştir.[55] Ahmed Akseki ve Diyanet'teki diğer birçok üst düzey yetkili ise bu sonuçtan memnundu. Yazır'ın kanaat ve endişelerini onlar da paylaşıyorlardı. Her ne kadar başlangıçta Kur'an

53 "Kemal: A Vivid Portrait of a Dictator," *NYT*, 9 Mart 1930, 20.
54 "Kur'anı Kerim tercümesi hakkında," *Selâmet*, 20 Nisan 1949, 5; Ergin, *Maarif Tarihi*, 5. cilt, 1933-1935; Altuntaş, *Kur'anın*, 97-103; Dücane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şâiri* (İstanbül: Birun, 2000), 112-182.
55 Yazır, *Hak Dini*, 8-9, 15-17; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5. cilt, 1935-1937; Dücane Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset* (İstanbul: Kaknüs, 2005), 115-118; Wilson, "The First Translations," 429-431.

tercümesi için Mehmed Âkif'in görevlendirilmesini desteklemiş olsalar da, 1930'ların başlarına gelindiğinde, hükümetin tercümeyi Kur'an'ın aslına bir alternatif olarak sunmaya teşebbüs edebileceğine ilişkin gittikçe artan haklı korkular, projeden yana iştahlarını kesmişti. Bu perspektiften bakıldığında, Yazır'ın tefsiri, tam bir tercüme yerine kabul edilebilir bir alternatifti, çünkü neredeyse Kur'an'daki her ayetin anlamının Türkçe olarak yorumunu içermesine rağmen, orijinal Arapça metnin yerine kullanılabilmesi gibi bir ihtimal hiçbir şekilde söz konusu olamazdı.

Bu noktada, muhafazakârlar ile Cumhuriyet'in lider kadrosu arasındaki işbirliği sona erdi. Bu durum devlet destekli tercüme projesi hakkında çok farklı değerlendirmeler yapılmasına yol açtı. Ahmed Akseki ve Diyanet'in hem içinden hem dışından yol arkadaşları ortaya çıkan sonuçtan genel itibariyle memnundular. Dini yaşantının "Türkçeleştirilmesi"ni savunan Kemalistler bu durumdan onlar kadar hoşnut değillerdi. İlk grubun perspektifinden bakıldığında, temel İslami metinlerin yeni Türk alfabesiyle yayımlanması, Cumhuriyet rejimindeki dini hayat ve ilimlere yönelik muazzam meydan okumaların var olduğu zor bir dönemde, modern Türkiye ile İslami-Osmanlı geçmişi arasında bir köprü kuruyordu. Örneğin, Yazır'ın tefsiri ilmi kıymeti ve Osmanlı'nın son dönemlerindeki dini ilimler geleneğinin Cumhuriyet döneminde devamına katkısından dolayı İslami çevrelerde hayranlık uyandırmıştı. Tamamen aynı nedenden ötürü, bazı Kemalistler Yazır'ın başarısını küçümsüyorlar ve aşırı derecede muhafazakâr ve çağın gerisinde buluyorlardı.[56] Onların bakış açısına göre daha da kötüsü Kur'an'ın resmi bir tercümesinin yayımlanmasının hiçbir zaman gerçekleştirilemediği gerçeğiydi. 1926'da, Mehmed Âkif projeyi bizzat üstlendiğinde İslami çevrelerde, Kemalistlerin onu kendi amaçları doğrultusunda istismar edebileceğine ilişkin belli bir kaygı var idiyse de, on yıl sonra arzulanan metni hazırlamadan vefat ettiğinde hayal kırıklığı yaşayan ve kullanıldıklarını düşünen taraf Kemalistlerdi. Kur'an'ın tercüme edilmesi işini en sonunda bizzat birtakım Kemalist aydınlar üstlendi. Bu çalışmaların hiçbiri 1950'lerden önce gün yüzüne çıkmadı ki o zamanlar, erken Cumhuriyet'in nefes kesici sekülerist reformlar dönemi sona ereli bir hayli olmuştu.

56 Berkes, *The Development*, 489, dipnot 7.

İbadetlerin Modernizasyonu ve "Türkçeleştirilmesi" İçin Özel Girişimler

Ancak, İslami çevreler, hükümetin Kur'an'ın tercümesini desteklemekteki güdüleri hakkında neden kuşku duyuyorlardı? Her şeyden evvel, "Türkçe Kur'an"ı orijinal Arapça metnin yerine ikame etmek noktasında ne herhangi bir kabine mensubu ne de Mustafa Kemal herhangi bir zamanda alenen herhangi bir niyeti dile getirmişlerdi. Buna rağmen, onların niyetinin bu olduğuna dair algı 1930'lara gelindiğinde hem destekçilerinin hem de muhaliflerinin birçoğu arasında mevcuttu. Bunun cevabı, 1930'ların gittikçe daha iddialı ve müdahaleci bir hale bürünen milliyetçi ve sekülerist politikaların oluşturduğu genel havada ve İttihatçı dönem ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında edinilen tecrübelerin kümülatif ağırlığında aranmalıdır. Cumhuriyet'in ikinci on yılı, hükümet öncülüğünde, devletin ve toplumun tüm veçhelerinde kültürel olarak "saf Türk" öğelerin, "yabancı" tesirlerin yerini almasına tanıklık etti. Osmanlı'nın son dönemlerinden devranılan bir şablon içinde, ilk başta devlet yetkililerince sahiplenilmeyen özel girişimler çoğu kez radikal reformlar için bir tetikleyici ve hatta temel vazifesi görüyordu. Görüldüğü kadarıyla, dini hayatın "Türkçeleştirilmesi" projesi de Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu tanıdık güzergâhtan ilerliyordu.

1908'den beri hükümetin önderlik ettiği dini politikalar ve reformlar aşağı yukarı şu ortak şablonu izliyordu: İlk başta, iktidar partisi ile ilişkili yorumcular basın marifetiyle, dini yaşantının veya İslami kurumların belli veçhelerinde kapsamlı değişiklikler yapılması için öneriler yayımlıyor ve hükümeti bunları resmi bir politika olarak benimsemeye çağırıyorlardı. İkinci aşamada, bu fikirler basında ve özel sosyal ortamlarda ihtilafa ve kamuoyunda tartışmalara neden oluyor, böylece reform önerileri geniş bir kesime duyurulmuş oluyordu. Üçüncü aşamada, hükümet kurumları ortamı yatıştırmak için, çoğu kez, teklif edilen geniş kapsamlı değişiklikleri uygulamaya koymak gibi herhangi bir niyetlerinin olmadığını iddia ederek devreye giriyordu. Dördüncü aşamada, reform tekliflerinin her şeye rağmen bürokrasi ve aydın kesim içinde kabul görmesi için belli bir süre geçtikten sonra, bu teklifler siyaseten uygun bir anda uygulamaya konuyordu. Muhafazakârlar ve İslamcılar bu şablonun çok iyi farkındaydılar, hatta bazıları bu

duruma komplocu bir anlam yüklemeye çalışıyordu. Bu nedenle, hükümet yanlısı yorumcular 1920'lerin ortasında ağır sansüre tabi basında radikal dini reformlar için öneriler yayımlayınca, yazdıkları olması muhtemel birtakım şeylerin habercisi olarak ciddiye alınıyordu.

Örneğin, namaz ve ibadet dili meselesine bakalım. 1925'te, tam da hükümet konuşma ve ifade özgürlüğünü baskıcı bir şekilde kısıtlarken, basında Türkçeye geçişi savunan bir makale dalgası görüldü.[57] Dini hayatın her veçhesinde anadile geçişi savunanlar önerilerini Türk milliyetçisi bir dille ifade ediyorlardı ama sık sık İslami gerekçelere de işaret ediyorlardı. En bariz olarak, Türkiye'deki baskın Sünni mezhebin kurucusu Ebu Hanife'ye (699-767) atfolunan görüşlere başvuruyorlardı. Ebu Hanife'nin, belli şartlarda namazda, orijinal Arapça yerine Farsça kıraate cevaz verdiği iddia edilir. İslami ibadetler ve metinlerde Türkçeye geçişi destekleyenler, bir otorite olarak onun görüşünün aslında, çoğu Türk Müslüman'ın anlamadığı "yabancı" Arapça metinlerden anlaşılabilir tercümelere geçişi meşru kıldığını iddia ediyorlardı. Ebu Hanife ile öğrencileri ve takipçilerinin görüşünün bu şekilde yorumlanmasına yönelik muhafazakâr itirazları aşırı tutucu, sığ görüşlü ve gerici olmakla suçlayarak kal'e almıyorlardı.[58]

1925'teki yayın dalgasının üstünden birkaç ay geçtikten sonra, sözleri icraatlar takip etti. Mart 1926'da, dini hayatının tüm veçheleriyle "Türkçeleştirilmesi"nin taraftarlarından biri meseleye el koydu ve konuyu kamuoyunun ve hükümetin gündemine dayattı. Bu kişi Mehmed Cemaleddin [Seven] (1876-1964) idi. Eski bir müderris olan ve Göztepe Camii'nde imam olarak görev yapan Mehmed Cemaleddin, hutbeyi Türkçe olarak okuduktan sonra -ki bu yavaş yavaş norm olmaya doğru gidiyordu- namazı da Arapça yerine Türkçe olarak kıldırmaya devam etti. Anlaşıldığı kadarıyla ilgili metnin kendi yaptığı tercümesini kullanmıştı. Nakledildiğine göre, cemaatten bazıları bu beklenmedik yenilikten duydukları rahatsızlığı ifade etmişlerdi ve birçoğu bu durumu şok edici ve hatta kutsala karşı bir saygı-

57 Bu yazılardan birkaçının metni için bkz. Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, 187-190, 195-198, 202-210.

58 A. L. Tibawi, "Is the Qur'an Translatable? Early Muslim Opinion," Colin Turner ed., *The Koran* içinde (Londra: Routledge Curzon, 2004), 4. cilt, 1-13; Hidayet Aydar ve Necmettin Gökkır, "Discussions on the Language of Prayer in Turkey: A Modern Version of the Classical Debate," *Turkish Studies* 8 (2007), 123-126; Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten*, 49-51, 69-71; Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 192-195.

sızlık olarak görmüş olmalıdır ama bunun ardından hiçbir şiddet olayı ya da başka herhangi büyük bir toplumsal huzursuzluk yaşanmamıştı. Olayın haberi birkaç gün içinde, ilk olarak gizli resmi raporlarla ve ağızdan ağıza, daha sonra Ankara ve İstanbul'daki basın yoluyla dört bir yana yayıldı.

Öfkeli eleştirmenler, Diyanet'e şikâyetçi oluyor ve Mehmed Cemaleddin'in görevden alınmasını talep ediyorken, olaydan dolayı büyük bir sevinç duyan destekçiler ise onun oluşturduğu görülen emsali destekliyorlardı. Büyük gazeteler yenilik hakkında genellikle lehte haberler ve başyazılara yer veriyorlar, "reformcu imam" tanınmış gazeteciler ve aydınlar tarafından methediliyordu. Diyanet liderliği ise bu coşkuya katılmıyordu. Mehmed Cemaleddin kısa bir süre sonra görevinden alındı ve çok geçmeden dini idareden tamamen uzaklaştırıldı. Diyanet Reisi Rıfat Börekçi, görevden almayı hem idari hem dini gerekçelerle savunuyordu. Börekçi, her şeyden önce Mehmed Cemaleddin'in Diyanet'teki amirlerinin ön onayını alması gerektiğini, ikinci olarak namazın dilinin asla orijinal Arapça metinden farklı bir dille değiştirilemeyeceğini bilmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Mehmed Cemaleddin, eylemlerine karşı gösterilen bu uzlaşmaz muhalefetin bir sonucu olarak işini kaybetmiş olabilirdi ama Kemalist seçkinler tarafından hiçbir şekilde dışlanmadı. Hatta Diyanet tarafından işten atılmasından kısa bir süre sonra, Maarif Vekâleti'nce öğretmen olarak çalışmak üzere İstanbul'daki imam-hatip mekteplerinden birine tayin edildi. Bu meslek okullarının resmi görevi olan gelecek nesil dini yetkilileri eğitmek için yapılan bu atama, eski meslektaşlarının ve Diyanet'teki amirlerinin gözünde, haklı olarak, kendi işlerine parmak sokmak olarak görülmüş olmalı. 1930'ların başlarında bütün imam-hatip mektepleri kapatıldı, fakat Mehmed Cemaleddin, Mart 1926 olaylarından yıllar sonra devlet memuru olarak emekli olana kadar devlet okullarında farklı mevkilerde öğretmenlik yapmaya devam etti.[59]

Girişimin, basında onay gördüğü ve Mehmed Cemaleddin'in herhangi ciddi bir cezaya uğramadığı dikkatlerden kaçmadı. Dini hayatın "Türkçeleştirilmesi"ne karşı çıkan birçok kişi aslında Mehmed Cemaleddin'in

59 Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, 215-234; Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten*, 83, dipnot 123; Aydar & Gökkır, "Discussions," 127-128.

eylemlerinin iktidardaki CHF içindeki unsurlarla birlikte tezgâhlandığından şüpheleniyorlardı. Muhaliflere göre, başka türlü olsaydı mücrim, yetkililer tarafından muhtemelen çok daha sert bir biçimde cezalandırılırdı. Muhalif gözlemciler, Diyanet tarafından 1927'de resmen onaylanan Cuma hutbesinin Türkçe olarak verilmesi uygulamasından önce de "münevver" din görevlilerinin şahsi girişimleri olduğunun ve basında destekleyici yazılar çıktığının fazlasıyla farkındaydılar.[60] Hükümete yönelik her türlü eleştiriye karşı 1925'in başlarından itibaren insafsız kanunlarının yürürlükte olduğu Türkiye'de bu tür kuşku ve kaygılar şahsi alanla sınırlı tutulmak zorundaydı. O zamanlar yurtdışındaki muhalefet yayınlarının önünde bu tür engeller yoktu. Örneğin, Mustafa Sabri'nin Yunanistan'daki gazetesi, Mehmed Cemaleddin'in özel girişimini hükümetin gizli bir gündemine bağlarken hiçbir endişe taşımıyordu. Nitekim 1928'in başlarındaki bir yazı Cemaleddin'in hareketlerinin CHF adına yapılan bir nabız yoklaması olduğu uyarısında bulunuyordu. Yazının müellifi, iktidar partisinin bu "dalâlet"e resmen onay vermeden ve tüm Türkiye çapında uygulanmasını mecbur tutmadan önce halkın tepkisini ölçmek istediğini açıklıyordu.[61] Türkiye'deki birçok muhafazakârın, Cumhuriyet hükümetinin genel manada İslam dini özel manada camilerdeki ibadetin geleneksel şekil ve içeriğinin muhafazası hakkındaki niyetlerine karşı duyulan bu itimatsızlığı paylaştığında hiçbir şüphe yoktur. II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar bu tür görüşleri gizli tutmak zorundaydılar ama bu arada hınçlarını dini beddua ve lanetlerle ifade edebilecekleri bir mecra bulmuşlardı.[62]

Hükümetin camilerdeki ibadetlerin biçim ve içeriğine müdahale etmeye yönelik gizli bir gündemi olduğuna ilişkin kuşkular ancak 1928'de yoğunlaştı. Bir yıl önce Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin öğretim üyeleri dini hayatta yapılacak reformlarla ilgili teklifler hazırlamak üzere bir heyet kurmuşlardı. Haziran 1928'de İstanbul basını bu heyetin müzakerelerinin sonuçları olduğu iddia edilen, tek kelimeyle afallatıcı önerileri yayımladı. Yasama organının, anayasadan devletin resmi dininin İslam olduğuna dair ibareyi çıkarmasının üstünden henüz haftalar geçmişken, ülkedeki en yük-

60 Sarıkoyuncu, *Atatürk*, 95-97.
61 Metin için bkz. Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, 238.
62 Kara, *Cumhuriyet*, 181-182.

sek İslami eğitim kurumunun müderrisleri, nakledildiğine göre, namaz ve ibadetlerin şekil ve içeriğini köktenci bir şekilde yeniden yapılandırma çağrısı yapan bir reform programına destek veriyorlardı. Örneğin, bu plana göre namaz dâhil ibadetlerin ve ibadetle ilgili faaliyetlerin her veçhesinde mevcut Arapça metinler yerine Türkçeleri kullanılmalıydı ki bu en radikal önerilerden biri değildi. Çok daha çarpıcı olan, camilere sıralar ve müzik aletleri konması ve ibadet mekânlarına girilmeden önce ayakkabıların çıkarılması uygulamasının kaldırılması gibi önerilerdi. İbadetlerin şekil ve içeriğinin bu kadar radikal bir biçimde değiştirilmesinin gerekçesi modern hijyenik ihtiyaçlar, camilerdeki ruhani deneyimin kalitesinin artırılması zarureti ve eğitimli seçkinlerin gözündeki cazibelerini artırmak amacıyla İslami ibadet mekânlarının imajının acilen yenilenmesi gereği temelinde açıklanıyordu.[63]

Reform programı büyük bir ihtimal, 1924'teki kuruluşundan itibaren İlahiyat Fakültesi'nde müderris olarak görev yapan ünlü eğitimci İsmayıl Hakkı [Baltacıoğlu]'nun fikriydi. Anlaşıldığı kadarıyla, önerilerini, meslektaşları tarafından etraflıca tartışılmadan ve onaylanmadan önce basına sızdırmıştı. Ancak, Türkiye'de ve yurtdışındaki basında çıkan haberlerde, onun teklif ettiği değişiklikler tüm öğretim üyelerinin yer aldığı bir ekip çalışmasının sonucu olarak sunuluyordu.[64]

Radikal reform programının yayımlanmasının haberi dünyanın dört bir köşesine ulaştı. Avrupa basını reformları, her ne kadar zaman zaman amaçlarının İslam'ın demokratikleştirilmesi olduğu şeklinde tartışmalı bir iddia ile sunsa da, doğru bir şekilde "taslak öneriler" olarak tasvir ediyordu.[65] Bu arada, Kuzey Amerika'da *Associated Press*'in, reform programını bizatihi Mustafa Kemal'e atfeden yanlış ve teyit edilmemiş haberi çok daha sansasyonel manşetlere neden oldu. *New York Times*'daki bir manşet "Kemal Müslüman Camilerine Sıralar [Konmasını] Emretti" diye haykırıyordu. *Montreal Gazette*'deki bir başka manşet "Halıların Yerine Sunaklar, Sıralar, Korolar ve Orglar – Müminler Ayakkabılarını Çıkarmamak Zorundalar"

63 Metin için bkz. Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, 249-252.
64 Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten*, 99-104.
65 "Religious Changes in Turkey," *Times* (Londra), 19 Haziran 1928, 16; "Religion et principes démocratiques en Turquie," *Journal de Geneve*, 20 Haziran 1928, 2.

diye izah ediyordu olayı. *Los Angeles Times*'daki bir başka manşet "Türkler Modern İbadet Uğruna Kadim Âdetleri Terk Etmek Zorunda" diye açıklıyordu olanları. ABD'de Seattle şehrinin hemen dışında yer alan küçük Ellensburg kasabasının yerel gazetesi bile okuyucularını olaydan haberdar etme gereği hissediyordu: "Türkler İbadet Ederken Ayakkabılarını Giymek ve Sıralara Oturmak Zorundalar."[66] Tüm bu haberler reform programını Türkiye'nin Batılılaşmasının bir başka adımı olarak sunuyor, bazıları ise açıkça, Kemalist rejimin camileri kilisevari dini ibadet mekânlarına dönüştürmek istediğini belirtiyordu. Bu tür algılar, ya da daha doğrusu yanlış algılamalar, Batılı gözlemcilerle sınırlı değildi. Reform projesinin yayımlanması Mısır basınında da benzer tepkilere yol açtı. Projeyi eleştirenler "İslami namaza Hıristiyan ve pagan unsurlar karıştırılmamalıdır." diyerek olayı protesto ediyorlardı.[67] Bu arada, *Associated Press*'in bir muhabirinin bildirdiğine göre İstanbul'da kendileriyle röportaj yapılan "dindar Müslümanlar üstüne basa basa, sıralarla ve orglarla ve ayakkabılarla ve Hıristiyanlığa ait başka edepsizliklerle kirletilen camilere girmektense namazı evde kılacaklarını (birçoğunun zaten yaptığı gibi) beyan ediyorlar"dı.[68] Reform programı, Türkiye'deki ve yurtdışındaki gözlemcileri keyiflendirmiş, şaşırtmış veya tiksindirmiş olabilir ama hemen hemen hiç kimse Cumhuriyetçi liderliğin bu tür radikal bir projeyi kabul etmesini akıldışı görmüyordu.

Dönemin radikalizmi, bu tür bir girişimi müellifi açısından tasavvur edilebilir kılarken, Türkiye içindeki ve dışındaki birçok kişinin hükümetin böyle bir projeye onay verebileceğine inanmasını mümkün kılıyordu. Nitekim hükümet yanlısı yorumcular geçmiş yıllarda bu tekliflerin en azından bazılarını zaten açık açık savunmuşlardı. İbadet dili olarak Türkçeye geçmek bunlardan birisiydi. Bir diğeri ise camideyken ayakkabıları çıkartmamaktı. Örneğin, Ubeydullah Efendi 1925'te Hz. Muhammed'in hadislerinin camilerde namazın yalın ayaktan ziyade temiz ayakkabılarla kılın-

66 Tüm haberler 19 Haziran 1928 tarihine aittir. "Kemal Orders Pews for Moslem Mosques," *NYT*, 15; "Turkish Mosques to Be Furnished," *Montreal Gazette*, 1; "Turks Must Abandon Ancient Rituals for Modern Worship," *Los Angeles Times*, 3; "Turks Must Wear Shoes and Sit in Pews to Worship," *Ellensburg Daily Record*, 4.

67 Richard Hattemer, "Atatürk and the Reforms in Turkey as Reflected in the Egyptian Press," *Journal of Islamic Studies* 11 (1999), 35-36.

68 "Turkey Resists Western Culture Spread in Islam," *Deseret News*, 21 Eylül 1928, 3.

masına izin verdiğini iddia eden yazılar yayımlamıştı.[69] Bu fikirleri nazarı itibara alınca ve hükümetin 1924'ten itibaren yürüttüğü diğer tasavvuru imkânsız reformların ışığında, birçok gözlemci için reform programının Cumhuriyetçi seçkinler içindeki etkili çevrelerin düşüncesini yansıttığına inanmak kolaylaşıyordu. Nitekim yıllar sonra bile bazı Kemalist aydınlar girişimi İslam'ı yenileyecek ve "eski şekil ve âdetler"den kurtaracak takdire layık bir çaba olarak tasvir ediyorlardı.[70]

Reform programı hakkındaki haberler, Türkiye'deki yetkililer kamuoyunda bu konuyla ilgili her türlü tartışmaya engel oldukları bir sırada dahi, yurtdışında belli bir süre daha yankılanmaya devam etti. Ya öneriler fazlasıyla aşırı olarak değerlendirildiği için ya da hükümetin bakış açısından zamanlama uygun görünmediği için meselenin üstü tümüyle kapatıldı. Her halükârda, ne Baltacıoğlu ne de başka herhangi bir müderris ya da gazeteci ceza almadı. Üstelik Mustafa Kemal'in, önerilerin en azından bazılarını kabul etme niyetinde olduğuna dair söylentiler 1929'da ortalıkta dolaşmaya devam etti ve yabancı basına yansıdı.[71] Bunların söylentiden ibaret olduğu gerçeğinin, hükümetin laikleşme politikalarının bazı muhalifleri üstünde pek bir etkisi olmuyordu, zira 1928'e gelindiğinde artık, Cumhuriyet hükümetinin politikaları ve uzun vadeli hedefleri hakkındaki her türlü korkunç dedikoduya inanabilecek durumdaydılar.

Nitekim Mustafa Sabri'nin muhalif gazetesi, Yunanistan'da olmanın sağladığı emniyetle bir kez daha, Türk hükümetinin "namaza el uzatmak" istediği uyarısında bulunuyor ve şöyle devam ediyordu: "Eğer [camilere] sandalyeler konmasını sağlarlarsa, abdesti ilgaya kalkışacaklar. Ondan sonra [günde] beş vakit yerine sadece iki vakit, hatta bir vakit [namaz] kabul edilecek. Daha sonra, 'Haftada bir Cuma namazı kâfidir' denilecek ve ondan sonra sıra namazın tümden kaldırılmasına gelecektir."[72] Bu tür hiçbir şey hiçbir zaman gerçekleşmedi elbette. Ancak, 1928 reform teklifinin he-

69 Metin için bkz. Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, 191-194.
70 Berkes, The Development, 494.
71 "Mustapha Kemal Hushes Turkey Reform Rhapsody," *Gettysburg Times*, 9 Nisan 1929, 6; "Religion: Kemal's Koran," *Time Magazine*, 15 Nisan 1929, http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,881798,00.html
72 Metin için bkz. Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, 241.

men ardından, hükümetin niyetlerine ilişkin olarak İslami çevrelerde var olan kaygı yeteri kadar gerçekti. Teklif, Türk İslamcılar tarafından yirmi yıl sonra bile CHF'nin nasıl "[İslam] dini[ni] yok etmeye çalıştığının" bir yansıması olarak resmediliyordu.[73]

Laikliği ilan edilmiş olan hükümetin dini pratiklerin şekil ve içeriğinde değişiklikler ilham etmeye ya da bunları dayatmaya çalıştığı şeklindeki varsayımlar ancak 1930'ların ortalarında yoğunlaştı. Dini yaşantının "Türkçeleştirilmesi"ne yönelik yeni resmi girişimler, görüldüğü kadarıyla, hem bazı Kemalistlerin beklentilerini hem de çok sayıda muhafazakârın daha önceden beri sahip olduğu kuşkuları doğruluyordu. Resmi kampanya ise hükümet yanlısı basında yıllarca süren ajitasyondan sonra ve genel manada muhalefet eylemcilerine özel manada aşırı muhafazakâr "din mutaassıpları ve mürteciler"e karşı baskıcı önlemlerin izlediği 1930'daki kısa ömürlü demokratik deneyin hemen ardından başladı.

Hükümet Ağırlığını Koyuyor

Ocak ve Şubat 1932'deki bir dizi olay, belli bir süre, Türkiye'deki dini hayatta köklü değişikliklere zemin hazırlar gibi göründü. Mustafa Kemal, o sıralar eski imparatorluk başkentinde kalıyordu. Ramazan ayı yaklaşırken, İstanbul basınındaki haberler merkezi bir konuma sahip ama nispeten küçük Yerebatan Camii'nde "Türkçe Kur'an temelli" bir Cuma hutbesi verileceğine dair bir plan duyurdu. 1926'daki ilk örneğin aksine, girişim bu defa Reis-i Cumhur tarafından destekleniyor ve yakından izleniyordu. Mustafa Kemal, bu iş için düşünülen imam olan Hafız Yaşar [Okur]'u çok büyük ihtimal bir nabız yoklama olan bu tarihi rolü üstlenmesi için şahsen teşvik etmişti. Hafız Yaşar bu isteği yerine getirdi ve Yerebatan Camii'ni tıklım tıklım dolduran cemaatin huzurunda hutbeyi okudu. Yabancı basın olayı "Kur'an'dan ayetler bugün Arapça yerine Türk dilinde okundu."[74] şeklinde haber verirken, Hafız Yaşar'ın kendi beyanına göre aslında geleneksel Arapça ayetlerden tümden vazgeçmemiş, tersine onlara Türkçe tercümelerini ilave etmişti. Öyle bile olsa, şehirde bazı homurdanmalar olmasına

73 "Bu Dini Nasıl Tepelemek İstediler?" *Büyük Doğu*, 2 Mayıs 1947, 13.
74 "Koran Is Chanted in Turkish, Replacing Arabic, at Istanbul," *NYT*, 23 Ocak 1932, 9.

rağmen ciddi hiçbir tepki oluşmamıştı. Nabız yoklama bir başarı olarak görülünce, Mustafa Kemal uygulamanın derhal, eski Osmanlı başkentindeki bir düzineden fazla başka camiye daha genişletilmesini emretti.[75] Bu uygulamalar da sakin bir şekilde karşılanınca ve İslam takviminin en kutsal ayı sona yaklaşırken, Kur'an ayetlerinin Türkçe tercümelerinin camilerdeki yoğun kullanımının daha fazla yaygınlaştırılmasına karar verildi.

Mustafa Kemal Kur'an'dan tercüme metinlerin daha önce hiç olmadığı kadar geniş bir kitleye duyurulması için şartların olgunlaştığına karar verdi. Bu iş için seçilen mekân, iki yıl sonra müzeye dönüştürülmeden evvel muhtemelen Türkiye'deki en ünlü camii olan eski Bizans kilisesi Ayasofya'ydı. Seçilen zaman ise, Kur'an'ın ilk ayetlerinin Hz. Muhammed'e indirildiği kutsal Kadir Gecesi'ydi. Bu özel anda, Kur'an'dan tercüme edilen bölümler merasimlere ve ritüellere dahil edilecek ve aynı zamanda ilk defa radyodan yayınlanacaktı. Gerek İstanbul basını gerekse dış basındaki kapsamlı bir tanıtımdan sonra, bu tarihi olaya tanıklık etmek ve katılmak için caminin içinde ve etrafında yirmi binden fazla insan toplanmıştı. Genellikle, bütün bunların amacının, Türkçe tercümelerin kullanıma karşı mevcut tüm psikolojik engelleri yıkmak olduğu varsayılıyordu; bu, Türkçe metinlerin yavaş yavaş tüm Türkiye çapında Arapça asıllarının yerine kullanılmasına doğru giden bir başka adımdı. Ancak, tüm bu yapılanların ne kadar etkili olduğuna dair değerlendirmeler farklılık gösteriyordu. Örneğin, kimi yabancı muhabirler cemaatin çoğunun, bir destek gösterisinden ziyade temaşa için orada olduklarını bildirmişlerdir.[76] Anlaşıldığı kadarıyla, Mustafa Kemal ve danışmanları bu kuşkuları paylaşmıyorlardı. Olayı büyük bir başarı olarak görüyorlardı. Olayın ardından, İstanbul'daki tüm cami yetkililerine Cuma ve bayram hutbelerine, Kur'an ayetlerinin Arapça metinlerinin yanı sıra Türkçe tercümelerini de dahil etmeleri yönünde talimatlar verildi.[77]

Ancak, dini hayatın "Türkçeleştirilmesi" gündemi ivme kazanıyor gibi görünmesine rağmen, aslında bir çıkmaza doğru ilerliyordu. Ezan, kamet ve sala (örneğin cenazelerde) gibi dini çağrıların Arapça yerine Türkçe

75 Okur, *Atatürk'le*, 15-18.
76 "New Turkish Koran," *NYT*, 14 Şubat 1932, 8.
77 Okur, *Atatürk'le*, 19-23; Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*, 87-110; Sarıcan, *1930'lardan*, 81-85.

okunmasının zorunlu kılınması gibi birtakım kayda değer ilerlemeler vardı. Bu talimat ilk kez 1932'de İstanbul'da hayata geçirildi, daha sonra 1933'te tüm ülkeyi kapsayacak şekilde genişletildi. Birkaç kısa ömürlü halk protestosu hariç, ülke çapında, en azından hükümet yetkililerinin ulaşma menzilinde nispeten az dirençle karşılaştı. Bursa'da protestoda bulunan dini yetkililerin tutuklanıp hapse atılmasının kamuoyuna çok iyi bir şekilde duyurulmasından ve bilahare Diyanet Reisi'nin, ezanın Türkçe okunmasının İslam hukuku tarafından yasaklanmadığını vurgulayan ve dini yetkilileri bu uygulamaya karşı çıkmamaları veya eleştirmemeleri hususunda uyaran bir genelge yayınlamasından sonra, çok az kişi ezanın Arapça okunmasına yönelik fiili yasağa karşı gelmeyi göze alabildi. Uygulamaya karşı gelenler aleyhinde dava açılıyordu ve ezanı Arapça okumak 1941'de kanunen bir suç haline getirildi.[78] Buna rağmen, Türkçenin dini hayata bu sınırlı girişi, 1930'ların başlarında umulan veya korkulan dini reformların çok uzağında kalıyordu.

İktidardaki CHP'nin milliyetçi ve laik gündeminin hayata geçirilmesi noktasındaki özgüvenin yeni boyutlar kazandığı Kemalizmin bu en parlak devrinde, Türkiye'deki dini hayatta devlet önderliğinde herhangi önemli bir reform gerçekleşmedi. Bu durum, o dönemki Kemalistlerin laiklik ilkesini, devleti din işlerine müdahale etmekten alıkoyan bir etken olarak görmedikleri gerçeğine rağmen böyleydi. Nitekim birçok Kemalist, milletin kolektif iradesinin temsilcisi olduğu varsayılan hükümetin, Müslümanların ibadetlerinin şekil ve içeriğinde yapılacak aydın reformları desteklemesi gerektiğine inanıyordu. Ancak, hükümet destekli olarak dilin, tarihin, coğrafyanın ve kültürün "Türkleştirilmesi" gündemi 1930'larda yol almaya devam ederken, dini reformlar söz konusu olduğunda çoğunlukla bir tıkanma yaşanıyordu.

Dönemle ilgili çalışmaların çoğu, bu bariz rota değişikliğinin bir dizi ideolojik tadilatın, daha önceki dini reformlara karşı duyulan hayal kırıklığının ve şiddet içeren halk tepkisinden çekinilmesinin bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Niyazi Berkes "devleti İslam'da bir reform aracı olarak kullanma fikrinden, Türkiye'nin yasal olarak bir İslami devlet olarak tanımlanmasına [1928'de] son verilmesiyle birlikte vazgeçildiğini" öne sürer. M. Hakan

78 Kara, *Cumhuriyet*, 76; Sarıcan, *1930'lardan* 81-83; "Turks Rebel at Ban on Prayers in Arabic; President Rushes to Broussa to Quell Riot," *NYT*, 6 Şubat 1933, 1.

Yavuz'a göre "1930'da meydana gelen [kanlı] Menemen vakasından sonra, devlet milli (Türk) ve aydın bir İslam yaratma teşebbüslerini terk etti ve İslam'ın kamusal tezahürlerini yok etmek için militan bir laiklik politikası benimsedi." Andrew Mango, her ne kadar farklı bir zaman dilimine atıfta bulunsa da, benzer şekilde "[1933'deki] Bursa vakasının Müslümanların ibadetini Türkçeleştirmede daha ileri gitmenin emniyetli olmadığını gösterdiğini" iddia etmektedir.[79] Tüm bu izahlar ancak kısmen yeterlidir. Kamu düzeninin bir endişe kaynağı olduğunda ve rejimin laik ideoloji ve politikalarının 1930'larda radikalleştiğinde hiçbir şüphe olmamasına rağmen, mevcut kanıtlar bu yaygın değerlendirmelerin bu meselelerin etkisini abarttığı ve diğer etkenlerin rolünü küçümsediği izlenimini vermektedir.

Mevcut kanıtlar, dini hayatın kapsamlı bir şekilde "Türkçeleştirilmesi" gündeminin ertelenmesinde ve en sonunda raydan çıkmasında ideolojik fikir değişikliği veya siyasi korkulardan ziyade pratik engellerin ve yanlış hesap edilmiş stratejinin aslında çok daha hayati olduğu fikrini uyandırmaktadır. En önemli engel, güvenilir bir Kur'an tercümesinin olmayışıydı. Örneğin, 1932'de Ramazan ayı sırasında İstanbul'daki camilerde kullanılan Kur'an pasajları Cemil Said [Dikel]'in Fransızca temelli tercümesinden alınmıştı ki bu tercüme ne güvenilirdi ne de yanlışlardan ariydi. Bu eksiklikler, hükümet tarafından işbirliğine açık oldukları düşünülen dini yetkililerce Mustafa Kemal'e şahsen iletilmişti.[80] Güvenilir bir metin anlamında başarılı olabilecek tek seçenek Mehmed Âkif'in tercümesiydi ama ünlü şair o zamana kadar çoktan tercümesinin camilerde orijinal Arapça yerine kullanılabileceğine ikna olmuştu. 1930'ların ortalarına gelindiğinde gerçek niyetin bu olduğunu inkâr etmek gittikçe daha zor bir hale gelmişti. Bu nedenle, hükümet belirsizlik veya aldatma yerine ikna yolunu seçmeye karar verdi. 1935'te Maarif Vekâleti'nin baskıları sonucunda Mehmed Âkif'in, kendileri de üniversite hocası ve tanınmış İslam âlimleri olan iki şahsi dostu, İzmirli İsmail Hakkı ile Şerafeddin Yaltkaya, namazın her rüknünde ve Cuma hutbelerinde "Arapça dışında herhangi bir dil"in kullanılmasına izin veren

79 Berkes, *The Development*, 497; Yavuz, *Islamic*, 50; Andrew Mango, *Atatürk* (New York: Overlook Press, 2002), 498.
80 Altuntaş, *Kur'an'ın*, 76-84; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5. cilt, 1928-1929; Sarıkoyuncu, *Atatürk*, 90-91.

gizli bir yazılı görüş bildirdiler. Bu görüş elde edilince, Diyanet'in başındaki kadroyu bu hükmü onaylamaya ikna etmek için gayret sarf edildi. Diyanet Reisi Rifat Börekçi oldukça hasta ve zayıf olduğu için, karar, bahsi geçen her iki kişinin hem eski bir öğrencisi hem de şahsi dostu olan, Mehmed Âkif'in yakın dostu Ahmed Akseki'ye bırakıldı. Ancak, kendisi baskılara ve ikna çabalarına rağmen, bu tür bir görüşü desteklemek noktasında tamamen isteksizdi.[81] Ahmed Akseki bu görüşü onaylasa bile Mehmed Âkif'in tercümesini teslim edip etmeyeceği zaten belli değildi. Ancak, artık maskeler çıkarıldığı için, zira Mehmed Âkif çok büyük bir ihtimal perde arkasındaki bu baskılardan haberdardı, tercümesini teslim etmemek ve hazırladığı taslağın ölümünden sonra yok edilmesini istemek yönündeki kararlılığı ancak iyice kuvvetlenmiş olabilir. Nitekim Atatürk 1936 kadar geç bir tarihte, Mehmed Âkif'in zamansız vefatından sadece aylar önce, ünlü şaire çalışmasını teslim etmesi için yaptığı daveti yineledi ama bu beyhude bir çabaydı.[82] Mehmed Âkif'in ve Ahmed Akseki'nin kritik bir dönemdeki kasti oyalama taktikleri, dini hayatın kapsamlı bir şekilde "Türkçeleştirilmesi"ni amaçlayan tüm projenin ivmesini kırdı.

1936'dan sonra, gittikçe karmaşıklaşan ve tehlikeli bir hal alan uluslararası arenada Türkiye'nin güvenli bir güzergâhta seyretme çabaları ve Mustafa Kemal'in bozulan sağlığı ve nihayet 1938'de vefatı, son derece tartışmalı yeni politikaların yerindeliğini ve uygulanabilirliğini azalttı. II. Dünya Savaşı'na yol açan Avrupa'daki krizin şiddeti artarken, dini hayatta radikal reformlara imkân tanıyan fırsat pencereleri hızla kapanıyordu. II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından CHP liderliği içinde Kur'an tercümesi ve ibadetin "Türkçeleştirilmesi" projelerini yeniden başlatmaya yönelik yeni bir ilgi vardı. Her şeyden önemlisi, Diyanet'in başındaki Şerafeddin Yaltkaya (1942'den 1947'deki vefatına kadar), 1935'de namazın Arapça dışında dillerde kılınabileceğine onay veren aynı kişiydi. Ancak, başlangıçtaki tartışmalar nihayetinde

81 Hikmet Bayur, "Kur'an Dili Üzerine bir İnceleme," *Belleten* 22/88 (1958), 599-605, alıntı s. 602; Yusuf Hikmet Bayur, "İbadet Dili," *Necati Lugal Armağanı* içinde (Ankara: TTK Basımevi, 1968), 151-153; Altıntaş, *Kur'an'ın*, 117-120.

82 Berkes, *The Development*, 489.

hiçbir sonuca ulaşmadı.[83] Türkiye'nin, II. Dünya Savaşı'ndan sonra demokrasiye geçişi, fazla tartışmalı ve bölücü dini reformlar yapılmasına elverişli olmayan siyasi koşullar oluşturdu. Aslında, 7. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, tam tersi bir ortam vardı: Cumhuriyet'in başlarında yapılan reformlardan geri dönülmesini isteyen talepler gittikçe artıyordu.

Erken Cumhuriyet döneminde Ulema: Marjinalleşmiş ama Lüzumsuz Değil

Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında var olan otoriter ve tahakkümcü laiklik iki dünya savaşı arasındaki dönem için bir istisna değildi. İçlerinde güney Avrupa'dan birçok ülkenin de bulunduğu, çok sayıda Avrupa ülkesi bu dönemde otokrasiler veya tek-parti rejimleri tarafından yönetiliyordu. Aynı dönemde, Müslüman-çoğunluklu bölgeler de dahil olmak üzere Sovyetler Birliği'nde ateist politikalar güdülüyordu ve milliyetçi ve liberal gündemlerle iç içe geçmiş, açıkça din karşıtı olmasa bile laiklik taraftarı düşünceler İran ve Mısır ile Ortadoğu'daki eski Osmanlı topraklarındaki aydın zümresi ve siyasi seçkinler arasında mesafe katetmeye devam ediyordu. Erken Cumhuriyet döneminin otoriter dürtüleri, devlet ile dinin birbirinden bütünüyle ayrılması ve ibadet ve vicdan hürriyetinin tesis edilmesi anlamında Cumhuriyet'in tamamen laikleştirilmesinin önünde bir engeldi. Bir tarafta, erken Cumhuriyet'in gayridemokratik yöntemleri Türkiye'de laikleşmeyle ilgili önemli projelerin ve diğer değişikliklerin nispeten kısa bir sürede hızla hayata geçirilmesini kolaylaştırıyorken, diğer tarafta devlet ile din arasındaki ilişkiler de dâhil bir dizi tartışmalı konu hakkında geniş tabanlı bir mutabakat oluşmasını sağlayacak tüm potansiyelleri baltalıyordu. Tersine, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in oluşum dönemi, önemli ilerlemelerin yanı sıra köklü öfkeler ve çözülmemiş sorunlar da üretti. Ancak, bunu o zamanlar çok fazla gözlemci öngöremiyordu. Hatta erken Cumhuriyet rejimi, İran ve Afganistan gibi diğer Müslüman-çoğunluklu ülkelerin siyasi seçkinlerinin yanı sıra Arap topraklarındaki aydınların bazı kesimleri için, belli bir ölçüde parlayan bir rol modeli vazifesi görüyordu.

83 A. Adnan Adıvar, "Hocayı nasıl tanırım," *Vatan*, 28 Haziran 1947, 2; Eşref Edib, "Doktor Adnan Bey'e Göre Yaltkaya," *İTAM* 2/76 (Ağustos 1947), 9-84. Kara, *Cumhuriyet*, 87.

Erken Cumhuriyet'in politikaları dini idarenin konumunun hızlı bir erozyona uğramasına neden oldu ama "eski" ulemayı tümden lüzumsuz kılmadı. Hükümetle işbirliğine çoğunlukla açık olan ama bir bütün olarak iradesiz, tamamen sistemin bir parçası haline gelmiş, teslimiyetçi evet-efendimciler olmayan eski ulema resmi bir devlet kurumu olan Diyanet'e hâkim olmaya devam etti. Aslında, birçok Kemalist Diyanet'e hiçbir zaman tamamen güvenmedi, çünkü orada görev yapanları, Cumhuriyet'in, Türkiye'deki dindar Sünni Müslüman vatandaşlardan yana sadakat iddiasını kuvvetlendirmek için gerekli olmalarına rağmen, Osmanlı geçmişinden kalmış muhafazakâr kalıntılar olarak görüyorlardı. Dolayısıyla, 1960 kadar geç bir tarihte bile, kendilerini Kemalist mirasın muhafızları olarak tanımlayanlar, Cumhuriyet döneminde yetişenler de dâhil olmak üzere Diyanet'in üst düzey yetkililerini çoğu kez hâlâ güvenilmez, cahil, bağnaz ve mürteci olarak görüyorlardı.[84] Taban tabana zıt bir perspektiften bakmalarına rağmen, erken Cumhuriyet'in aşırı muhafazakâr muhalifleri daha az eleştirel değillerdi. Bu kesimdeki birçok kişi için, dini idarede görev alan eski ulema, sadece din karşıtı bir rejimin kötülüklerini izale edemeyen acizler olmakla kalmamış, aynı zamanda aslında işbirlikçilik yapmış ve bu rejim ile politikaların meşrulaştırılmasına yardım etmişlerdi. Dolayısıyla, Ahmed Akseki gibi insanların itidalli yaklaşımını Kemalist eleştirmenler işbirliğine yeterince açık bulmazken, ultra-muhafazakâr karşıtları aşırı derecede işbirlikçi buluyordu. Şüphesiz ki bu değerlendirmeler hangi ideolojik çerçeveden bakıldığına bağlıydı. Ancak, tüm bu değerlendirmeler –dönemin olaylarına yakından bakıldığında da görüleceği gibi–, bu tür insanların eylemlerinin ya da eylemsizliklerinin önemli olduğuna işaret ediyordu.

Erken Cumhuriyet döneminin güçlü sekülerist eğilimi; İslam'ı ıslah edip siyasi meşruiyet, milliyetçi akültürasyon ve etnik homojenizasyonun bir aracı olarak işe koşma tutkusunu dışlamıyor ya da ortadan kaldırmıyordu. "Bu açıdan, Kemalist laiklik anlayışını İslam'ın devletten ayrılması olarak görmek çok zor" olsa dahi, Mustafa Kemal ve yol arkadaşları, sekülerist iddiaları ile devletin dini hayatın düzenlenmesine yoğun müdahalesi arasındaki kaçınılmaz gerilimin farkındaydılar.[85] Dini idare teşkilatına bağlı kurumlarda

84 Kara, *Cumhuriyet*, 87.
85 Kuru, *Secularism*, 224.

önemli değişiklikler yapıldığında, "milli irade" gündeme getirilebiliyor ve reform, İslam âlimlerinin ve dini görevlilerin görüşleri pek dikkate alınmadan resmi kararname yoluyla hayata geçirilebiliyordu. Söz konusu olan İslami ibadet ve namazın içerik ve şekli olduğunda mesele çok daha hassastı. Bu meselelerde hükümet, din âlimlerini ve Diyanet yetkililerini siyasa hedefleri doğrultusunda işbirliğine ve bu hedeflerin İslami meşruiyetini zımnen tasdik etmeye ikna etmek için açık zorlama ve dayatma yerine bir dizi baştan çıkarma ve baskı yöntemine başvuruyordu. Osmanlı ulemasına, medreselere ve İslami ilmi çalışmalara yapılan tüm saldırılara rağmen, bahse mevzu olan inanç, ibadet ve namaz olunca, hâlâ sözü geçenler Kemalist aydınlar değil, bu arka plana sahip insanlardı. Güç ilişkileri şüphesiz yeterince açıktı ve Diyanet'in aşırı muhafazakâr eleştirmenlerini hüsrana uğratsa da, Cumhuriyet hükümeti aslında bu anlamda beklentilerinin çoğunluğunu karşılamayı başarmıştı. Aynı zamanda, sınırlı işbirliği yolunu tercih eden Diyanet yetkilileri de devlet aygıtı içindeki etkinliklerinin, dini hayatta çok daha kötü aşırılıkları ve devlet destekli radikal reformları önlediğini düşünüyorlardı. Kur'an'ın tercümesi ve ibadet dili buna bir örnekti.

Ulemanın benimsediği tutumlar dizisi, kendi içlerinde bölünmelerine neden olmuştu ama aynı zamanda bir anlam ifade etmeye devam etmelerine yardım etmişti. 1940'ların sonları itibariyle, hiçbir alternatif dini otorite Osmanlı medreselerinin mezunlarının yerini alamamıştı. Birçok gözlemcinin beklentilerinin tersine, bazı ulemanın CHP'yle işbirliği yapmaya istekli olduğu gerçeği, tamamen perifelileştirilmeleri ve gereksiz kılınmaları ihtimalini öyle ya da böyle zayıflattı. Bu arada, diğer grubun husumet ve muhalefeti, nüfusun benzer görüşteki kesimlerinin gözündeki dini ve ahlaki otoritelerini devam ettirdi. Yine de, II. Dünya Savaşı'nın ardından otoriter tek-parti rejimi çökmeye başlar başlamaz, Türkiye'deki İslami kurumların güçlendirilmesi ve yeniden inşası için girişimlerin başlatılmasında en fazla hizmeti geçenler mutedil eski ulemaydı. Bir tarafta, CHP'yle mutlak işbirlikçilik suçlamalarıyla lekelenirken, diğer tarafta uzlaşmaz Cumhuriyet karşıtlığından dolayı kabul edilebilir sınırların dışında görülmeleri zayıf bir ihtimaldi.

OSMANLININ HATIRALARI, CUMHURİYETİN GERÇEKLERİ

İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi, Türkiye'de büyük bir siyasi değişiklik döneminin başlamasına işaret ediyordu. Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında Türkiye'nin Amerikan desteğini güvenceye alma çabalarının oluşturduğu zeminde, CHP hükümeti kendisini, zamanla uzun tek-parti dönemini sona erdirecek demokratikleşme ve serbestleşme adımlarını atmak zorunda hissediyordu. Eğer Türkiye, her şeyden önce Tanrı'ya olan inancını komünizmin tanrısızlığının karşısına oturtan bir milletin önderlik ettiği Özgür Dünya'nın resmi bir mensubu olmak istiyorsa, iki savaş arası dönemin özgürlükleri kısıtlayıcı laik politikaları da en azından ılımlı bir hale getirilmek zorundaydı. İstikrarsız uluslararası koşullar ve bunun yol açtığı korkular, sözde iç "kızıl tehlike"ye karşı Türkiye'de ilk kez resmi kampanyalar düzenlenmesini tetikledi. Demokrasiye geçişi ve komünistlerin dinsizliklerini hedef alan hücumları da içeren dönemin yeni siyasi şartları, 1920'lerin ortalarından itibaren susturulan ve çoğu kez göz ardı edilen dindar muhafazakâr çevreler için yeni kamusal alanlar açtı. Bu bağlamda, laikliğin demokratik bir rejimde arzulanan şekli ile Cumhuriyet rejimindeki İslami kurumların geleceği hararetli tartışma konuları haline geldi. Bu tartışmaların aciliyeti ve canlılığı ve görüldüğü kadarıyla ortaya çıkan yeni ihtimaller dizisi, bazı açılardan 1908'deki II. Meşrutiyet'i ve 1918'in sonlarında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarının sona erinesini izleyen dönemleri andırıyordu. Aynen bu eski kavşaklardaki gibi, devlet ve toplumun, tarihlerinde yeni dönemeçlere girmek üzere oldukları gayet net bir şekilde görülüyordu ama bu dönemeçlere hangi istikamette ve kimin liderliğinde ve şartlarında girecekleri belirsizliğini koruyordu.

II. Dünya Savaşı sonrası dönem, aynı zamanda Türk siyasetinde ve kamusal yaşamda nesil değişiminin hızlandığı bir zamandı. Bu dönemde, II. Meşrutiyet civarında rüştünü kazanan nesil, "Cumhuriyet'in çocukları"na yol vermeye başladı. Ancak, son Osmanlı nesli meşaleyi dev-

retmeden önce Türkiye'nin gelecekte izleyeceği rotayı etkilemeye çalışıyordu. Beklendiği üzere, bu zümrenin 1940'ların sonlarında gündemde olan meseleler hakkındaki perspektifleri, İTC'nin iktidarda bulunduğu dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarını hatırlatan tartışma ve ihtilafların kuvvetli etkisi altındaydı ve büyük ölçüde bunların devamıydı. Buraya kadar söylenenler, İslamcılar ve muhtelif siyasi yönelimlere sahip ulema da dahil, tüm ideolojik eğilimlerin mensupları için geçerliydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonlarında ve erken Cumhuriyet'in iddialı ve tahakkümcü laikliğinin tesis edildiği dönemde yaşayan birçok kişi Türkiye'yi, genel anlamda İslam'ın kamusal hayattaki rolüne yeniden kavuştuğu, özel olarak İslami kurumların yeniden canlandırıldığı bir yöne doğru sevk etmeye çalışıyordu.

1940'ların sonlarında basın üstündeki kısıtlamaların yumuşatılması, İslamcılara görüşlerini ve siyasi vizyonlarını 1925'ten beri ilk kez nispeten özgürce ifade etme imkânı verdi. Uzun yıllar süren zoraki suskunluktan sonra kamusal yaşamda ön saflara çıkan emektar bir İslamcı gazeteci olarak Eşref Edib Fergan, bu konuda tek olmasa da belki de en dikkat çeken örnekti. Atatürk'ün 1938'de vefatının ardından, yeni İnönü yönetimi Eşref Edib'e, yayımlanmasına yardımcı olduğu İslami ansiklopedinin eki olarak bir süreli yayın çıkarma izni verdi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu akademik yayını yavaş yavaş siyasi bir dergiye dönüştürdü. 1948'de dergiyi yeniden *Sebilürreşad* olarak adlandıracak kadar kendinden emin olduğunda, ilk *Sebilürreşad*'ın yayınının erken Cumhuriyet hükümeti tarafından durdurulmasının üstünden yirmi yıldan biraz fazla bir süre geçmişti. Derginin erken Cumhuriyet dönemindeki birçok reforma karşı yürüttüğü kampanya gibi bu sembolik isim de yeterince açıktı. Eşref Edib ve derginin diğer yazarlarının Kemalist siyasi ve entelektüel seçkinlere karşı çok hasmane bir tutumları vardı. *Sebilürreşad*, aynı zamanda Diyanet'in lider kadrosundaki "egemen" şahsiyetlerle yakından özdeşleştiriliyordu. Bu özdeşlik dini idaredeki üst düzey yetkililerle kurulan onlarca yıllık şahsi dostlukların ve Türkiye'de dini idarenin ve İslami kurumların yeniden güçlendirilmesini hedefleyen ortak bir gündemin üstüne bina edilmişti.[1] Vizyonları ağırlıklı

1 Fahrettin Gün, *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik* (İstanbul: Beyan, 2001), 59-90.

olarak, Osmanlı'nın son zamanlarında oluşan emsallere dayanıyordu ve bu yüzden erken Cumhuriyet'in reformlarının kapsamının daraltılmasını veya değişikliğe tâbi tutulmasını zorunlu kılıyordu. Aynı zamanda, en azından kamuoyuna yansıdığı kadarıyla, 1924 öncesi şartların tamamen yeniden tesisi gibi bir yanılsama içinde değillerdi. Bunun yerine, Osmanlı geçmişiyle özdeşleştirilen bazı kurumsal gelenekleri ve sembolizmi ihya edecek yeniden güç kazanmış bir dini idareye daha büyük yetkiler ve ilave işlevler verilmesi gerektiğini savunuyorlardı. Kamuoyu nezdinde yürüttükleri kampanya ve bunun sonuçları, II. Dünya Savaşı sonrasındaki Türkiye'de Osmanlı'nın mirasları ile Cumhuriyet'in yeni gerçeklikleri arasındaki etkileşimin bir kanıtıdır.

Laik ve Demokratik Bir Cumhuriyet'te Din ve Devlet

1940'ların sonlarında yeniden canlanan İslamcı basın, hükümetin din işlerine yaptığı müdahaleleri derhal geri çekmesini istiyordu. İktidardaki CHP'nin sözcülerinin sloganlarını ters yüz eden İslamcı yorumcular demokrasi, laiklik ve ibadet özgürlüğü ilkesi adına, başta ezanın Arapça okunmasının kanunen suç kabul edilmesi olmak üzere, kısıtlayıcı düzenlemelerin kaldırılmasını talep ediyorlardı.[2] Bu meseleler söz konusu olduğunda, nihai amaçları farklı olsa bile, CHP'nin liberal muhalifleriyle birlikte hareket ediyorlardı. İslamcı aydınlar ve eylemciler 1940'ların sonlarında liberal düşünürlerin savunuculuğu yaptığı laik ve demokratik tezleri kısmen değiştirerek söylemlerine dahil ettiler. Eşref Edib ve onunla hemfikir yorumcular, katı bir ideolojik dogmatizmin aksine entelektüel bir esneklik sergiliyorlardı ki bu olgu izleyen yıllarda Türkiye'deki ve başka yerlerdeki İslamcıların ayırt edici bir özelliği haline gelecekti.

İslamcılar, demokratik ilkeleri sahiplenmelerini, II. Meşrutiyet'ten sonra anayasacılığın meşrulaştırılmasında olduğu gibi çoğu kez İslami kavramlarla gerekçelendiriyorlardı. "Müslümanlıkta Demokrasi Esasları" başlıklı yazı buna iyi bir örnek teşkil edebilir. Yazı, 1947'de Diyanet'in başına geçen Ahmed Hamdi Akseki tarafından kaleme alınmış ve Haziran 1949'da *Sebilürreşad*'da yayımlanmıştı. Akseki, bu yazıda, halk egemenliği-

2 Eşref Edib, "Ezan Meselesi," *İTAM* 2/86 (Kasım 1947), 8-10.

ne dayanan demokratik cumhuriyetin temellerinin ilk kez Hz. Muhammed tarafından atıldığını iddia eder.[3] Bu sürekli tekrarlanan bir temaydı; buna göre hem İslam demokrasiyle uyumluydu hem de Müslümanlar aslında din hürriyeti ve vicdan hürriyeti gibi demokratik ilkeleri ilk olarak uygulamaya koyan topluluktu.[4] Aslında bunlar bir zamanlar hükümet taraftarları tarafından, bilhassa 1920'lerde, erken Cumhuriyet döneminde yapılan reformları meşrulaştırmak için başvurulan tezlerdi. CHP'yi ikiyüzlü gösterme gayreti içinde bu tezleri fazla bir değişiklik yapmadan tekrar gündeme getiren Eşref Edib ve kendisiyle hemfikir yorumcular, şimdi demokrasi ve vicdan hürriyeti ilkesi adına, 1920'lerden itibaren uygulamaya konan politikaların kapsamının daraltılmasını talep ediyorlardı.

Benzer şekilde, İslamcı talepleri desteklemek için laikliğe de müracaat ediliyordu ama İslamcılar için laikliği sahiplenmek ilkesel olarak biraz zordu. *Sebilürreşad*'ın, devlet ile dinin herhangi bir ölçüde birbirinden ayrılmasına yönelik en azından 1918'e kadar giden uzun bir muhalefet tarihi vardı.[5] İslamcı dergi otuz yıl sonra, hâlâ, Hristiyan Batı'nın aksine Müslüman toplumların tarihsel olarak, laikliğe ihtiyaç duyulmasını imkânsız kılan, yüksek düzeyde dini hoşgörüye ve toplumsal ahenge sahip olduğunu iddia ediyordu. Yine de, İslamcılar yasal ve pragmatik nedenlerden dolayı Cumhuriyet'in laikliğini açıktan eleştiremiyorlardı. Bunun yerine, laikliği kabullerini, dini hayatın baskı altına alınması için bir mazeret vazifesi görmediği müddetçe, çoğunlukla bir emrivaki olarak izah ediyorlardı. Bu yüzden, Eşref Edib "din ile devletin birbirinden ayrılmasının hükümetin herhangi bir dini meseleye veya dini ibadete –yasal ve siyasal olarak ve eğitim açısından– müdahale etmemesini zorunlu kıldığını" üstüne basa basa vurguluyordu.[6] Kendisi ve diğer İslamcılar bu nedenle, hükümetin laikliğin gerçek ruhuna uygun hareket ederek, İslami kurumları baskı altında tutmaya son vermesini ve ibadet ve vicdan hürriyetini ayakaltına almaktan vazgeçmesini talep ediyorlardı.[7]

3 Ahmed Hamdi Akseki, "Müslümanlıkta Demokrasi Esasları," *SR* 2/48 (Haziran 1949), 354-356.
4 Gün, *Sebilürreşad*, 343-359.
5 Ahmed Naim, "Bizde Din ve Devlet," *SR* 15/380, 28 Kasım 1334 [1918], 293-295.
6 Eşref Edib, "Halk Partisinin Dini Siyaseti," *İTAM* 2/84 (Kasım 1947), 14-15.
7 Gün, *Sebilürreşad*, 369-390.

İslamcılar, ironik bir kıvraklıkla, din karşıtı olmayan hakiki laiklik söz konusu edilince taklit edilecek bir örnek olarak Batılı milletleri öne sürüyorlardı. İslamcılar sosyokültürel yönelimlerinde çoğunlukla pervasızca Batı karşıtı olmalarına rağmen, erken Soğuk Savaş bağlamında taleplerini ABD'nin ve müttefiklerinin politikalarıyla uyumlu göstererek sunmayı uygun buluyorlardı. Mesela, Eşref Edib, Türkiye'nin dini özgürlükler üstündeki mevcut "Bolşevik-tarzı" kısıtlamalarının terk edilmesi ve bunların yerine demokratik ülkelerin din taraftarı standartlarının getirilmesi gerektiğini savunuyordu.[8] Türkiye'deki bu komünist karşıtı seferberlik zamanında, Eşref Edib ve destekçileri CHP hükümetini Sovyetler-tarzı baskıcı politikalar izlemekle suçlamışlardı. İslamcı dergiler tezlerini daha açık bir şekilde anlatmak için Batı'da, bilhassa da uzun zamandır Türkiye'nin iddialı laiklik politikalarına model olan Fransa'da, dini hayat bağlamında yaşanan sözde rönesans hakkında çok sayıda yazı yayımlıyorlardı.[9] Hatta İslamcı dergilerden biri, yeni kurulan İsrail'in -ki İslamcı basında genellikle yerilen bir ülkeydi- dinin "dünyanın en modern, genç, ileri ve ilerici devleti"ne nasıl ilham verdiğinin ikna edici bir örneği olarak görülmesi gerektiğini bile ileri sürdü.[10] İslamcı basın, hükümetin dini cemiyetler ve uygulamalar üstündeki kısıtlamaları kaldırarak ve dini "Türkleştirme"ye dönük herhangi bir tutku beslemeyerek Türkiye'deki çoğunluğun demokratik arzularına saygı duymasını talep ediyordu.[11]

Dini hayatın "Türkçeleştirilmesi" sorunu gerçekten de 1940'ların sonlarında tekrar hararetli bir mesele haline geldi. Mesela, Şubat 1949'da Meclis'teki bütçe görüşmeleri sırasında milletvekillerinden biri ısrarla hükümetin Kur'an'ın resmi bir Türkçe tercümesinin yapılması girişimini yeniden başlatmasını istiyordu. İncil'in bütün Hristiyan ülkelerde yerel ana dilde okunduğunu ve Türklerin de kendi milli dillerinde ibadet etmenin faydasını görmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Müteakiben bu kişiyle diğer

8 Eşref Edib, "Halk Partisi Müfritlerinin Din Aleyhtarlığı," İTAM 2/89 (Aralık 1947), 1; Eşref Edib, "Dini Neşriyatı Kösteklemek İstiyenler," *SR* 1/24, (Aralık 1948), 372.

9 "Fransada Bugünkü Dini Vaziyet," *SR* 1/4 (Haziran 1948), 59-60; Ömer Rıza Doğrul, "Demokrasi Dünyasında Din," *Selâmet*, 23 Mart 1949, 2, 15; "Medeniyet Dünyasında Dine İsyan ve Dine Dönüş Hareketleri," *Selâmet*, 29 Haziran 1949, 6-7, 15.

10 "Modern İsrail Devletinin Anayasasından Bir Sahife," *Selâmet*, 25 Mayıs 1949, 11.

11 "İbadetlere kanun müdahale edebilir mi?" *SR* 1/4 (Haziran 1948), 60-61.

milletvekilleri arasında hararetli bir tartışma meydan geldi. Teklifi destekleyenler, Martin Luther'in eylemlerinden ve geçmişteki Müslüman âlimlerin fikirlerden örnekleri kaynak olarak gösteriyorlardı. Teklife karşı çıkanlar ise orijinal Arapça metinlerin yerine başka bir şeyin ikame edilemeyeceğini ve gerçek manada laik bir hükümetin bu tür inanç meselelerine müdahil olmaması gerektiğini ileri sürerek cevap veriyorlardı.[12]

Bu ateşli atışma kamuoyunda tartışmaları tetikledi ve basındaki yorumlara bir canlılık kazandırdı. İktidardaki CHP'nin yarı resmi sözcüsü *Ulus*, dini ibadetler ve namazın her veçhesinde Türkçe metinlere geçilmesi çağrılarını destekliyordu. Bir zamanlar bir medrese talebesi olan tanınmış dil bilimci ve milletvekili Besim Atalay, "hiçbir kimse, 'Türk kendi dili ile Tanrı'sına yalvarmasın, kendi dili ile Allah'ına ibadet etmesin' diyemez" vurgusuyla başı çekiyordu. Kur'an'dan ayetlere ve Ebu Hanife'ye atfedilen görüşe gönderme yaparak ve Anadolu'daki Osmanlı-öncesi Türk hanedanlıklarının oluşturduğu emsallere işaret ederek, "eski hocalar"ın itirazının ve irticanın seslerinin dikkate alınmayıp Kur'an'ı tercüme etme ve dini hayatın her veçhesinde Türkçe metinleri kullanma girişiminin yeniden canlandırılması gerektiğine hükmediyordu.[13] Aynı fikirde olan, gazetenin başyazarı Falih Rıfkı Atay daha da ileri giderek kesin bir dille "Eğer Atatürk [vakitsiz] ölmeseydi, çoktan Kur'an da Türkçe okunacaktı" diyordu.[14] İslamcı yayınlar son derece öfkeli bir dille karşılık vererek, tercümenin ancak aslının bir "meal"i olarak görülebileceğini, eşiti olamayacağını vurguluyorlardı. Her şeyden önce laik bir hükümetin bu tür meselelere müdahale etmemesi gerektiğini vurgulayarak, "Türkçe Kur'an" taraftarlarını, Türkleri Kutsal Kitap'a yabancılaştıracak ve Türklerle diğer ülkelerdeki Müslüman kardeşleri arasına bir duvar örecek onlarca yıllık gizli bir gündemin peşinden gitmekle suçluyorlardı.[15]

1940'ların sonlarındaki ateşli münakaşalar ileriki yıllarda da çekişmeli bir şekilde devam edecek bir tartışmanın bir başka aşamasıydı.[16]

12 "Mecliste Kuran Yüzünden Milletvekilleri Çatıştılar," *Yeni Sabah*, 24 Şubat 1949, 5; "Mecliste Diyanet Bütçesi Görüşülürken Tartışma Oldu," *Ulus*, 24 Şubat 1949, 3.
13 Besim Atalay, "Kur'an Türkçe'ye Çevrilemez mi?" *Ulus*, 18 Mart 1949, 2, 5.
14 Falih Rıfkı Atay, "Bay Hikmet Bayur'a Cevap," *Ulus*, 8 Şubat 1949, 2.
15 Eşref Edib, "Halk Partisi Müfritlerinin Din Aleyhtarlığı," *İTAM* 2/89 (Aralık 1947), 13; " 'Aydın İmam' Değil, Müslümanlar Arasında Fitne çıkaran İmam," *SR* 2/34 (Mart 1949), 143.
16 Cündioğlu, *Anlam'ın*, 209-212; Altuntaş, *Kur'an'ın*, 127-129; İz, *Yılların*, 454-459.

Kemalist aydınlar, nihayet 1950'lerin sonlarında birkaç Kur'an çevirisi yaptılar ancak bunların hiçbiri asla resmi onay alamadı ve halktan büyük bir ilgi görmedi. Bu Kur'an tercümelerinin en ünlüsü, 1928'deki tartışmalı reform programını hazırlayan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu tarafından yapıldı. Girişimi, 1938 ile 1946 yılları arasında Eğitim Bakanlığı yapmış olan Hasan Âli Yücel gibi önemli Kemalist şahsiyetlerin desteğini aldı; ama hem Diyanet hem de İslamcılar tarafından reddedildi.[17] Çeviri projesinin destekçileri Avrupa'da ilerlemenin ancak İncil'in tercüme edilmesinden sonra gerçekleştirilebildiğini ve Türkiye'de benzer ilerlemelerin sağlanmasının Kur'an'ın tercüme edilmesini zorunlu kıldığını iddia etmeye devam ettiler.[18] Diyanet ve İslamcı basındaki aleyhtarlarını "– [kendi] özel çıkarlarını korumak için– başka herkesi Kur'an'ı okumak ve anlamaktan alıkoymak için tezgâh kuran cahil, geri kalmış ve mürteci medrese öğrencileri" olmakla suçluyorlardı.[19] Ulema hakkındaki bu tür olumsuz imajların yeniden devreye sokulması son dönem Osmanlı söylemlerinin sürdürülmesine ve yeniden üretilmesine yardımcı oluyordu; ancak, bu tutum II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye'sinde bir beklentiyi ve zafer sevincini değil, hayal kırıklığını ve keyifsizlik halini yansıtıyordu.

1940'ların sonuna gelindiğinde radikal Kemalistler CHP içinde bile savunma pozisyonuna geçmişlerdi. Türkiye'nin demokratikleşmesini takiben dindar seçmenlerin desteğini elde etmek için girilen siyasi yarış, partinin gündeminin ve önceliklerinin yeniden gözden geçirilmesine yol açtı. Partinin radikal laik imajını yumuşatmak çabası doğrultusunda, bir zamanlar *Sebilürreşad* çevresine mensup olan Mehmed Şemseddin Günaltay, Ocak 1949'da Başbakan olarak görevlendirildi. Günaltay, vakit kaybetmeksizin Cumhuriyet'in laik niteliğinin hükümetin, ibadetin dili ve şekli dahil olmak üzere dini hayatta herhangi bir değişikliği dikte etmesine karşı bir güvence olduğunu ilan etti. Bu aynı zamanda ana muhalefet partisi Demokrat Parti (DP) tarafından da 1946'daki kuruluşundan itibaren benimsenen

17 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Kur'an* (Ankara: Yıldız Matbaacılık, 1957); Refi Cevad Ulunay, "Yeni Türkçe Kur'an," *Milliyet*, 7 Ağustos 1957, 3.

18 "Prof. Baltacıoğlu: Kur'an Tercüme Edilmelidir" Dedi," *Milliyet*,27 Nisan 1961, 3.

19 Ali Rıza Sağman, *Kur'an'ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör* (İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1957), 11.

bir duruştu.[20] Günaltay'ın kabinesi, din derslerinin devlet okullarının programına yeniden konmasını sağladı; Günaltay türbelerin ziyaretini yasallaştırmak için adımlar attı ve kabinesinin İslami yüksek eğitim kurumlarının ve mesleki dini okulların yeniden açılması yönündeki niyetini duyurdu.[21] Sarkaç geriye doğru sallanıyordu ama nereye kadar gideceği açık değildi.

İslamcı yayınlar çok daha esaslı ve güçlü değişiklikler talep ederken, Kemalist muhalifler Atatürk'ün eserlerinin yok edilmesi olduğunu iddia ettikleri bu değişikliklerin karşısında saf tutuyorlardı. İslamcı basın açık açık "din üstündeki yirmi beş yıllık baskı"ya derhal son verilmesini talep ediyordu ki bu açıkça Mustafa Kemal'in başta bulunduğu dönemi kapsayan bir atıftı. Siyasi otoritelerin dinle ilgili meseleleri tartışmaktan bile uzak durması gerektiğini tekrar tekrar vurguluyorlardı.[22] CHP çevrelerinin, böylesi bir duruşun Atatürk'ün reformcu mirasına karşı bir ihanet olacağı ve toplumdaki mürteci güçleri kuvvetlendireceği yönündeki ikazlarına rağmen, bu özel konuda diğer muhalefet eylemcileri ile birlikte hareket ediyorlardı. İslamcılar, demokratik prensiplere sadece laiklik karşıtı gündemlerine hizmet ettiği zaman sahip çıkan takiyeciler olmakla suçlanıyorlardı.[23] Hararetli ve kutuplaşmış siyasi ortamların çoğunda geçerli olduğu üzere, tartışmanın tüm taraflarının tariz ve riyalarının farkına varmak ya da bunları siyasi rekabet için istismar etmek zor değildi.

Karşıtlarının ısrarla üstünde durdukları önemli bir konu, İslamcıların dini özgürlüklere destek noktasında seçici davranmalarıydı: Bu özgürlükleri Aleviler için istemiyorlardı. Hem Türk hem Kürt kökenli mensupları olan, bu kozmopolit dini topluluk, tarihsel olarak marjinalleştirilmiş ve Osmanlı yönetiminde zaman zaman zulme maruz kalmıştı. İster Şii olarak ister çok farklı bir mezhep olarak görülsünler, genel olarak Sünni çoğunlukla, özel olarak da Sünni ilmiye sınıfı ile ilişkileri itimatsızlık ve husumet üzerine kurulmuştu. Erken Cumhuriyet döneminde, Alevilerin farklı dini

20 Mümtaz Faik Fenik, "Kur'an Arapça mı, Türkçe mi Okunmalı?" *Vatan*, 25 Şubat 1949, 1, 3.
21 John M. Vanderlippe, *The Politics of Turkish Democracy* (Albany, NY: SUNY Press, 2005), 190-191.
22 "Siyasi İrtica," *SR* 1/19 (Kasım 1948), 304; Eşref Edib, "Lâik Devletin Lâik Meclisinde Din Meseleleri Konuşulamaz," *SR* 2/33 (Mart 1949), 114-118.
23 Falih Rıfkı Atay, "Gerilik," *Ulus*, 6 Şubat 1949, 2; Hasan Cemil Çambel, "Türkçe Ezan ve Tekbire Dair," *Ulus*, 9 Şubat 1949, 2; "Bayur-Atay Tartışması Gittikçe Alevleniyor," *Yeni Sabah*, 9 Şubat 1949, 1.

ve cemaat kurumları ortadan kaldırılmıştı ama rejimin laik politikaları aynı zamanda onlara Türk milletinin eşit üyeleri olarak kabul edilmeleri ve entegre olmaları bakımından daha büyük bir imkân sunuyordu. Kemalistler dinin kamusal alana ve devlet kurumlarına yeniden sokulmasının Aleviler için de benzer değişikliklerin yapılmasını gerektireceğine ve Cumhuriyet'in vatandaşları arasındaki dini ayrılıkları gereksiz yere ön plana çıkaracağına işaret ediyorlardı.[24]

İslamcılar bu tür tezlere pek fazla itibar etmiyor ve muhaliflerini gerçek İslam'ın ortaya çıkmasına engel olmak için bahaneler icat etmekle suçluyorlardı. Alevi meselesini gündeme getirenlerin gerçek maksadının İslam karşıtı gündemleri olduğunu ve her halükârda İslam'ın yalnızca bir tane hakiki şekli olduğunu ve bunun Sünni geleneğin sınırlarının ötesine gitmediğini ileri sürüyorlardı. Eşref Edib, Alevileri meşru bir İslam mezhebi olarak tanımaya bile razı değildi. "Alevilik" diye bir şeyin olmadığını, tersine sadece hakiki İslam'ın tahrif edilmiş ve sapık türleri olduğunu öne sürüyordu. Vardığı sonuç, hükümetin, kendilerini Alevi olarak tanımlayanların sapkın ve cahil yollarını ıslah edecek girişimlere yardımcı olmasıydı.[25] Bu, laik devletin din işlerine karışmasına kuvvetle karşı çıkan birisi için oldukça ironik bir öneriydi. Alevilerin dini özgürlüklerinin ve haklarının kamusal ve resmi olarak tanınması meselesi bir kez daha hararetli bir şekilde tartışıldı ama asla gerçek bir çözüme kavuşturulmadı. Her halükârda, bu tarihten sonraki dönemlerde, İslamcılar ve muhafazakâr Sünniler her ne zaman daha fazla dini özgürlük ve devlet ve kamu işlerinde İslam için daha fazla görünürlük talep etseler, karşılarına kendilerinin Alevilerin demokratik haklarıyla ilgili tutumları çıkarıldı. İslamcılar ve Diyanet yetkilileri açısından, 1940'ların sonlarında ve izleyen yıllarda bu tür hakların tanınması zordu.[26]

Demokrasiye geçiş, İslam hukukunun laik cumhuriyetteki yeri meselesini yeniden ve çok daha tartışmalı bir şekilde gündeme getirdi. İslamcılar "hakiki laiklik"in şeriatı tümden reddetmeyi veya ona karşı düşmanlık

24 Nurettin Artam, *Müslüman Türkler, Ayrılıktan Kaçının!* (Ankara: Ulus Basımevi, 1953), 16-17.
25 Eşref Edib, "Halk Partisi Müfritlerinin Din Aleyhtarlığı," *İTAM* 2/89 (Aralık 1947), 9-11; "Memleketimizde Alevilik Yoktur ve Aslâ Olamaz," *Selâmet*, 16 Şubat 1949, 5, 15.
26 David Shankland, *The Alevis in Turkey* (Londra: RoutledgeCurzon, 2003), 13-32.

gütmeyi gerektirmediğini ileri sürüyorlardı.[27] Mesela, Eşref Edib'e göre nasıl ki "Laik Batı'nın tüm medeni kanunlarında Hristiyan hukuk doktrini ve gelenekleri üstüne bina edilmiş birçok kanun maddesi var ise" Türkiye'deki kanunlar da şeriata dayanabilirdi ve dayanması gerekirdi. Şeriata karşı çıkanları, demokratik Batı'daki baskın eğilimleri hiçe sayan Sovyet-tarzı "kızıl taassup"la suçluyordu.[28] Ancak, İslamcıların pozisyonu, özellikle bu konu temelinde, iki büyük partinin liderleri tarafından da kabul görmüyordu. CHP ve Demokrat Parti hemen hemen her konuda ateşli bir tartışma içindeydiler ama Haziran 1949'da güç birliği yaparak, "dini esas ve inançların istismarı"na ve "dini, dini hissiyatı veya dince mukaddes tanınan şeyleri alet ederek laikliğin esaslarını yıkmak için propaganda yapma"ya karşı bir kanun çıkardılar. Gelecekte, 1950-1960 arasında cumhurbaşkanı olarak görev yapacak DP'nin lideri Celal Bayar, partisinin "Türkiye'de şeriatın ve irticanın diriltilmesine asla izin vermeyeceğini" kesin bir dille ilan etti.[29] Şeriatın irtica (*obscurantism*) ile ilişkilendirilmesi İslamcıları bir hayli kızdırdı. Ana muhalefet partisinin, bu bakış açısını desteklediği gerçeği son derece moral bozucuydu. "Din karşıtı" ve "antidemokratik" bu adımdan dolayı yaşadıkları hayal kırıklığını yasa çıkmadan önce açık açık dile getiriyorlardı ama daha sonra bu konu hakkındaki görüşlerini, yasal sonuçlarından duyulan korkudan dolayı kendilerine saklamak zorunda kaldılar.[30] Yine de, şeriatın yeniden yürürlüğe konması hedefini savunmaktan uzak durmak noktasındaki isteksizlikleri, başka meseleler hakkındaki laik söylemlerini bir şekilde zayıflatıyordu.

Sebilürreşad ve benzer görüşleri savunan yayınlar, Osmanlı'nın son dönemlerine ait idealler ve tabirleri, Cumhuriyet döneminin yeni kelime dağarcığıyla birleştiren bir İslamcı söylemin şekillenmesine katkıda bulundular. "Hakiki" laiklik ve demokrasi talepleri, Sünni İslam'a ve şeriat kural-

27 Ömer Cemil Tansı, "Hakiki Lâiklik Nedir? Mutlaka Ahkâm-ı Şer'iye Muhalefet Değildi," *SR* 2/45 (Mayıs 1949), 317-318.

28 Eşref Edib, "Lâiklik Şeriat Aleyhtarlığı mıdır?" *SR* 2/45 (Mayıs 1949), 315-317.

29 "Mahut Hâdiseyi Çıkaran Kimlerdir?" *SR* 2/42 (Mayıs 1949), 265-269; "D.P. Komünizm ve İrticaa Karşı İktidarla Beraber," *Vatan*, 10 Haziran 1949, 1, 3; "Ey Demokrasi! Senin Namına Ne Kanunlar Yapılıyor," *SR* 2/48 (Haziran 1949), 357.

30 Eşref Edib, "İrtica Teranesi Bir Tedhiş Silâhıdır," *SR* 2/43 (Mayıs 1949), 385-386; "Dine Karşı Takip Edilecek Siyaset," *SR* 2/50 (Haziran 1949), 397-399; Gün, *Sebilürreşad*, 198-204.

larına ayrıcalıklı konumlar isteyen ısrarlı taleplerle ele ele gidiyordu. Ancak, Kemalistlerin kendilerini irticai eğilimlerle suçlamasına rağmen, İslamcı yayınlar çoğunluğu itibariyle ne monarşi yanlısıydılar ne de Osmanlı geçmişinin yeniden inşası gibi bir takıntıları vardı. Siyasi söylemleri Cumhuriyet döneminde değişen koşullara uyum sağladıklarını gösteriyordu. Bununla birlikte, *Sebilürreşad*, "Avrupalılar Osmanlı Devleti'nin Temellerini Nasıl Çöktürdüler?" ve "Büyük Bir İdeal: İslamistan" gibi başlıklar taşıyan uzun makale dizileri yayımlıyordu; bunlar İslam halifeliğinin ilga edilmesi ve yerine milliyetçi bir cumhuriyetin kurulması hakkındaki düşüncelerine ilişkin olarak şüpheye fazla bir yer bırakmıyordu.[31] Dolayısıyla, İslamcılar hakiki bir demokrasi ve laikliğin özünde var olması gereken dini özgürlükleri talep ederken, erken Cumhuriyet'in laiklikle ilgili uygulamalarındaki tutarsızlıklara ve çelişkilere işaret ettikleri zaman kendilerini de riyakârlık ve hilekârlık suçlamalarına maruz bırakıyorlardı.

Laik ve Demokratik Bir Cumhuriyet'te Dini İdare

Diyanet'in yetki alanı ve statüsü, 1924'teki kuruluşundan sonra ilk kez 1940'ların sonlarında oldukça hararetli bir tartışma konusu haline geldi. Erken Cumhuriyet döneminde yapılan reformlar, dini idareyi tenzil-i rütbe ile Başbakanlık makamına bağlı bir alt kuruma devretmiş ve bu idareye dini eğitim, yargı işleri ve evkaf (vakıflar) üzerinde herhangi bir yetki vermemişti. Bu idare, 1931'de cami görevlileri ve çalışanları üstündeki idari yetkisini bile kaybetmişti. Her ne kadar Diyanet hiçbir zaman tamamen gereksiz bir hale gelmese de, kurulduğu ilk günden itibaren üstüne bir kasıtlı zarar verme, engelleme ve küçük düşürme havası çökmüştü. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yürürlüğe konan demokratikleşmeyle beraber, bu durumun düzeltilmesine yönelik talepler İslamcılar, muhafazakârlar ve bazı liberaller ile Diyanet yetkilileri tarafından gittikçe daha fazla dile getirilmeye başlandı. Eğitim faaliyetleri üstünde daha az kısıtlama, dini idare içinse daha fazla idari ve mali özerklik veya belki de tam bağımsızlık talep eden çağrılar 1920'lerden sonra Türkiye'de ilk kez serbestçe yayımlanıyordu. Bu mesele-

31 Eşref Edib, "Avrupalılar Osmanlı Devletinin Temelini Nasıl Çökerttiler?" *SR* 3/57 (Ağustos 1949), 110-111; "Büyük İdeal: İslamistan," *SR* 3/64 (Kasım 1949), 220-222.

de de, Türkiye'de din işlerinin ve İslami kurumların nasıl idare edilmesi gerektiğine dair bakış açılarının temel karakterini, demokrasi ve laiklikle ilgili rakip yorumlar ile Osmanlı geçmişi hakkındaki zıt tutumlar tayin ediyordu.

Diyanet'e daha geniş bir yetki alanı tanınması gerektiğini savunanlar, statükoya üç alternatif sunuyorlardı. İlk iki seçenek, Diyanet ile hükümet arasındaki bağların tümüyle koparılmasını gerekli kılıyordu; bu görüşün destekçileri, Türkiye'de hakiki laikliğin yerleşmesi için bunun zaruri olduğunu savunuyorlardı. Ancak, devlet ile dini kurumların birbirinden mutlak manada resmen ayrılmasını savunanlar, bunun ardından Diyanet'in Cumhuriyet'in tüm Müslüman vatandaşları üstündeki münhasır dini otoritesini koruması mı gerektiği yoksa Diyanet'in yerini özel, cemaat-temelli dini teşkilatların mı alması gerektiği hususunda ayrılığa düşüyorlardı. İlk seçenek, merkezileşmiş, tekelci, ülke çapında etkin ama bağımsız bir kurum vizyonu öngörüyordu. İkinci seçenek, rekabetçi piyasa-eksenli bir ortamda birçok bölgesel veya yerel inanç-temelli cemaatten oluşan bir ağ tasavvur ediyordu. Üçüncü seçenek, Diyanet ile devlet arasındaki resmi bağları kesecek kadar ileri gitmiyordu. Bunun yerine, resmi dini idareye daha geniş yetkiler ve önemli ölçüde daha fazla idari ve mali özerklik tanınarak bu ilişkilerin yeniden tanımlanmasını öngörüyordu. Bu seçenek, İslami dini idareye, Türkiye'deki Hristiyan ve Yahudi cemaatlerine yerel kanunlar ve uluslararası antlaşmalarla taahhüt edilene benzer daha geniş özerklik verildiğinde bile Diyanet ile Cumhuriyet arasındaki resmi ve sembolik bağın muhafaza edilmesini öngörüyordu.

İslamcıların bakış açısından, tüm bu öneriler mevcut duruma göre daha iyiydi fakat hangisinin en avantajlı ve uygulanabilir olduğu hali hazırda çok açık değildi. Bu nedenle Eşref Edib, 1947'nin sonlarında siyasetçiler, aydınlar ve okuyucularla bu konudaki tercihleri hakkında bir anket yapmak gibi alışılmadık bir adım attı. Katılımcılara özellikle, Müslümanlar için, Cumhuriyet'in Hristiyan ve Yahudi vatandaşlarının dini ihtiyaçlarını karşılayan kurumlarla aynı çizgide bağımsız bir dini idare kurmak seçeneği hakkındaki görüşlerini soruyordu.[32] Ankete cevap verenlerin çoğunluğu bu seçeneği elemişti. Sadece bir kişi, ünlü Türk milliyetçisi ve eski İttihatçı

32 "Mecmuamızın Mühim Anketi: İslam Cemaat Teşkilâtı Hakkında," *İTAM* 2/85 (Kasım 1947), 5.

Kâzım Nâmi Duru, Diyanet'in resmi statüsünün kaldırılmasını desteklemişti.[33] Diğerlerinin tamamı Diyanet'in devletin resmi bir kurumu olarak kalması gerektiği görüşündeydi. Yorumculardan biri, CHP üyesi olmasına rağmen İslamcı eğilimleri ile tanınan Fatin Gökmen, Osmanlı topraklarındaki Müslümanların 19. yüzyıla kadar çoğunlukla adem-i merkeziyetçi yerel dini cemaatler etrafında örgütlendiklerini kabul ediyordu. Ancak, Diyanet'in özelleştirilmesi ve parçalanması yoluyla o şartları geri getirmeye dönük bir adımın Müslümanlar arasında, olumsuz teolojik, toplumsal ve siyasi sonuçlar doğuracak, Hristiyanlarınkine benzer bir mezhepçiliğe yol açabileceği uyarısında bulunuyordu.[34] Türkiye'deki dini hayat için adem-i merkeziyetçi, serbestleşmiş, piyasa-eksenli ve çoğulcu bir idare vizyonu, ankete katılanların çoğuna ve nihayetinde bizatihi *Sebilürreşad* ve diğer çoğu İslami yayına pek cazip gelmiyordu. Bunun yerine, Diyanet'in tekelci, hükümete bağlı ve tüm ülkeyi kapsayan örgütlenmesinin, daha geniş bir yetki alanı ve idari ve mali özerlik tanınarak muhafaza edilmesine destek veriyorlardı. 1940'ların sonlarında Diyanet'teki üst düzey yetkililer de bu perspektifi paylaşıyorlardı.[35]

Ahmed Akseki'nin Nisan 1947'de Diyanet'in başına getirilmesi, dini idarenin yeniden güçlendirilmesine verilen desteği harekete geçirdi. Merhum selefi Şerafeddin Yaltkaya, İslamcılar tarafından Türkiye'deki İslami kurumların "yozlaşmasına ve yok olup gitmesine" izin vermekle suçlanıyordu.[36] Onun aksine, Ahmed Akseki'nin, Türkiye'deki dini hayatın yeniden ihya edilmesine olan bağlılığından hiçbir zaman şüphe edilmemişti. En fazla, hiçbir zaman bir Osmanlı medresesine devam etmemiş ve rüştünü Cumhuriyet döneminde kazanmış bazı yaşı daha genç ve daha radikal İslamcılar tarafından fazla pasif ve kayıtsız olmakla suçlanıyordu. Mesela, şair Necip Fazıl Kısakürek, Akseki'nin dindarlığını teslim ediyor

33 "Muhterem Üstat Kâzım Nâmi Duru'nun Cevabı," *İTAM* 2/93 (Ocak 1948), 9-10.
34 "Konya Milletvekili ve Sâbık Rasathane Müdürü Profesör Fatin Gökmen Üstadımızın Cevabı," *İTAM* 2/85 (Kasım 1947), 5.
35 "Okuyucularımızdan Hakkı Şenkon, A. Mesud'un Cevabları," *İTAM* 2/87 (Aralık 1947), 12; "İslam Cemaâti Teşkili Hakkında," *İTAM* 2/100 (Nisan 1948), 9; Yusuf Ziya Yörükan, "Dincilik Düşman Bir Fikir midir?" *İTAM* 2/76 (Ağustos 1947), 4; Eşref Edib, "Halk Partisi Müfritlerinin Din Aleyhtarlığı," *İTAM* 2/89 (Aralık 1947), 9.
36 H. Basri Çantay, "Diyanet Reisi Merhum Yaltkaya Hakkında," *İTAM* 2/76 (Ağustos 1947), 7, 15.

ama Cumhuriyet'in ilk döneminde İslami kurumlara karşı girişilen tecavüzlere direnememesinden dolayı onu küçümsüyordu. Ancak, Akseki'nin *Sebilürreşad*'daki eski tanıdıkları derhal onu savunmaya geçmişlerdi. Eşref Edib ve benzer görüşteki medrese mezunları ile emektar İslamcı yorumcular Akseki'yi eleştirenlere, Akseki ve meslektaşlarının erken Cumhuriyet'in baskıcı hükümetleri döneminde İslam'a yapılan saldırılara karşı zekice karşı koymak için yapabilecekleri her şeyi yaptıklarını hatırlatıyorlardı. Gözlemlerini hâkim laiklik söylemi çerçevesi içinde bir yere oturtan bu kişiler, Diyanet, hükümetin yürütme organının felç edici otoritesinden kurtulunca, Türkiye'deki dini hayatın dirilişine önderlik edecek en iyi kişinin kesinlikle Akseki olacağını iddia ediyorlardı.[37]

Sebilürreşad ile Diyanet'in üst düzey yetkilileri arasındaki ilişki bir sır değildi. Akseki ve meslektaşları maaşlı devlet memurları olmalarından dolayı, en azından CHP hâlâ iktidardayken, bu İslamcı yayının Diyanet'in yeniden güçlendirilmesi için yürüttüğü kampanyaya alenen destek veremiyorlardı. Bununla birlikte, kaleme aldıkları yazılar ve verdikleri beyanlar çoğu kez *Sebilürreşad*'da yer alıyordu ve Eşref Edib'in Ahmed Akseki ve diğer üst düzey Diyanet yetkilileri ile olan dostluğu çok iyi biliniyordu.[38] Her halükârda, Diyanet'in geleceğine dair ortak bir vizyona sahip olduklarını gösteren kanıtlar gayet barizdi. Mesela, Şubat 1948'de yirmi vekilden oluşan bir grup, dini eğitim kurumlarının, daha geniş bir idari ve mali özerklik tanınacak Diyanet'in himayesinde yeniden açılmasını isteyen bir yasa teklifi verdi. Ne bu teklif ne de Meclis'e ilerleyen aylarda verilen benzer yasa önerileri kabul edildi. Yine de, bu tekliflerin verilmesi İslamcı basına benzer görüşlerin propagandasını yapmak fırsatı tanıdı, hatta Ahmed Akseki dahi kamuoyu önündeki genel suskunluğunu bozarak, basına verdiği beyanlarda bu teklifleri esas itibariyle desteklediğini duyurdu.[39]

Kemalistler ve bazı liberal yorumcular, bu teklifleri, ölü Osmanlı ilmiye teşkilatını diriltmeyi amaçlayan çabalar olarak görüyor ve reddediyor-

37 Kara, *Şeyhefendinin*, 30-33; M. Raif Ogan, "Oğlum Necip Fazıla Açık Mektup," SR 4/87 (Eylül 1950), 178-180; Eşref Edib, "Dini Makamlara Hürmetkâr Olalım," SR 4/92 (Aralık 1950), 269-270.

38 Eşref Edib Fergan, *CHP ve Din*, Fahrettin Gün, ed. (İstanbul: Beyan, 2005), 319-322.

39 "Mekteplerde Din Tedrisatı ve Laiklik," *İTAM* 2/97 (Mart 1948), 4-6; Salih Zeki Aktay, "Bir Kanun Teklifi," *Büyük Doğu*, 13 Şubat 1948, 3; "İslam İlâhiyat Fakültesi," *SR* 1/9 (Temmuz 1948), 133.

lardı. Dini taassup ve irticai emeller kaynaklı bu sözde kâbusa karşı destek için, ulema ve kurumları hakkındaki olumsuz imajlar bir kez daha yeniden ısıtılarak devreye sokuldu.[40] Mesela, Eğitim Bakanı Hasan Tahsin Banguoğlu 1949'ın başlarında, her ne kadar CHP hükümeti dini eğitim kurumlarının yeniden açılmasına olumlu yaklaşsa da hükümetin, bu kurumları Diyanet'in gözetiminde neo-medreselere dönüştürecek her türlü girişime karşı koyacağını ilan ediyordu.[41] Kemalistler gerçekten de Cumhuriyet'in din idaresi teşkilatını çoğu kez Osmanlı ilmiye teşkilatına atfedilen olumsuz stereotiplerle özdeşleştirmeye devam ediyorlardı. 1950'lere kadar, birçok Kemalist hâlâ, Diyanet'teki yetkililerin "çoğunluğunu" Atatürk'ün ve reformlarının düşmanları olarak görüyordu. "Türkiyeyi din namına orta çağdan öteye götürmek istemeyen Atatürk ve ınkilap düşmanı, görünmez bir kuvvet bu müessesenin içinde ve etrafında nüfuz sahibidir" (aynen).[42] Aslında, birçok Türk, Diyanet'i bazen aşağılayıcı bir şekilde "medrese kültürü" veya "medrese zihniyeti" diye tabir edilen olguyla özdeşleştirmeye devam ediyordu.[43]

Bu arada İslamcı yorumcular ise yeni siyasi koşulları, Osmanlı ilmiye teşkilatını doğru bir şekilde tanıtacak karşı taarruz için gayet uygun buluyorlardı. Yirmi yıldan fazla bir süredir, ulemanın ve kurumlarının itibarını ve miraslarını hedef alan şiddetli saldırılara sessizce katlanmak zorunda kalmışlardı. İslamcı yorumcular artık tarihsel hafızalarını, kısmen tarih bilincinden hareketle ama büyük oranda erken Cumhuriyet döneminin bazı reformlarını zayıflatmayı ve hatta tersine çevirmeyi haklı kılmak çabası içinde tashih etmek istiyorlardı. Kemalistlerin, ulemanın vatanperver olmadığı şeklindeki ithamlarına karşılık olarak "İlmiye Sınıfının Vatan Yolundaki Büyük Hizmetleri" gibi başlıklar taşıyan yazılar yayımlanıyordu. Ulemanın Orta Çağ'a ait, geri kalmış ve irticacı olarak olumsuz bir şekilde resmedilmesine karşı Osmanlının son döneminde yapılan medrese reformu ve bu reformun ulemanın talebi üzerine başlatıldığına dair tanıklıklar hakkındaki yazılara yer veriliyordu. İlmiye sınıfının aleyhtarları, dine karşı

40 Falih Rıfkı Atay, "Gerilik," *Ulus*, 6 Şubat 1949, 2; Eşref Edib, "Onlar İçin Hidayet Kapalıdır," *SR* 1/3 (Haziran 1948), 34.

41 Eşref Edib, "Medreselere Aslan, Farmasonluğa Karşı Serçe," *SR* 2/26 (Ocak 1949), 12.

42 Çerman, *Modern Türkiye*, 109.

43 İz, *Yılların*, 447-450.

komünizm-kaynaklı kötü niyetli bir düşmanlık beslemekle suçlanıyor ve "millet ulemaya karşı saygısızlık gösterenlere karşı asla bir şefkat veya güven hissetmeyecektir" denilerek ikaz ediliyorlardı.[44]

İslami basında çıkan yazılar, çoğunlukla olumlu bir yönde olsa da Osmanlı uleması ile Diyanet arasındaki ilişkiyi kabul ediyorlardı. Hatta Eşref Edib, Diyanet yetkililerini medrese mezunu oldukları için methediyordu. Eğitim geçmişleriyle gurur duymaları gerektiğini ileri sürüyordu, "zira hakiki bir âlimin medreseden mezun olması zorunlu" idi. Ayrıca, teklif edilen yeni dini eğitim kurumlarının 1924'de lağvedilen ıslah edilmiş medrese sistemini model alması gerektiğini ileri sürüyordu. Okuyuculara, Mustafa Kemal'in 1922'de, ıslah edilen sistemi övdüğünün kayıtlarda olduğunu ve bu sistemin başındaki son ismin Diyanet Reisi Ahmed Akseki olduğunu hatırlatıyordu. Eşref Edib bu sebeplerden hareketle, dini eğitim kurumlarının Diyanet'in himayesinde yeniden açılmasının, mürteci ve geri kalmış bir eğitim sistemini diriltebileceği şeklindeki histerik ikazların dikkate alınmaması gerektiğinde ısrar ediyordu. Ayrıca, en başta, medreselerin kapatılmasının yanlış olduğunu herkesin kabul etmesi gerektiğinin altını çiziyordu. Yeni kurumların medrese olarak adlandırılıp adlandırılmamasının kendisi için bir önemi yoktu. Esas olan, bu kurumların mahiyeti itibariyle gerçekten de ıslah edilen medreselere yeniden hayat vermesi ve buraların idaresinin ehliyetli ve iyi niyetli "eski" ulema ile Diyanet yetkilileri tarafından üstlenilmesiydi.[45]

Yıllarca her türlü hakaret ve istihzanın muhatabı olduktan sonra, İslamcılar 1950 seçimlerine giden süreçte CHP'ye sataşma özgürlüğünü yaşıyorlardı. İktidar partisinin, muhafazakâr seçmen gözündeki din karşıtı imajını silmek için yaşadığı telaş, İslamcı basında alay ve aşağılanma konusu oluyordu. Yeni hükümet politikalarının ve girişimlerinin çok yetersiz olduğu ve çok geç kaldığı değerlendirmesi yapılıyordu. Mesela, yeniden bir ilahiyat fakültesi kurulması kararı esası itibariyle memnuniyetle karşılanı-

44 H. M., "İlmiye Sınıfının Vatan Yolundaki Büyük Hizmetleri," *SR* 1/2 (Mayıs 1948), 25, 32; "İlâhiyat Fakültesi Hakkında, *Selâmet* 96 (20 Temmuz 1949), 3

45 Eşref Edib, "Dini İrfan Müesseselerini Nasıl Yıktılar," *İTAM* 2/87 (Aralık 1947), 8-11; Eşref Edib, "Onlar İçin Hidayet Kapalıdır," *SR* 1/3 (Haziran 1948), 36; Eşref Edib, "Ahkâm-ı Şer'iye Okunmıyan Bir İlâhiyat Fakültesi Ancak Moskovaya Yaraşır," *SR* 1/4 (Haziran 1948), 62-63; Eşref Edib, "Medreselere Aslan, Farmasonluğa Karşı Serçe," *SR* 2/26 (Ocak 1949), 13.

yor ama yeni kurumun müfredatı ve Eğitim Bakanlığı'na bağlı olacak olması sert bir şekilde eleştiriliyordu. Benzer şekilde, Diyanet'e tüm cami yetkilileri ve personeli üzerinde idari denetim görevinin geri verilmesi övgüye mazhar olurken, evkafın geniş emlaki üstündeki yetkinin dini idareye devredilmediği gerçeği eleştiriliyordu.[46] CHP'nin mevcut politikalarda sadece küçük değişiklikler yapmaya hazır olduğu, bunları hızla ve esaslı bir şekilde değiştirmeyeceği herkesin görebileceği kadar açıktı. Bazı yasakların zamanla gevşetilmesi uygulaması 1947'den beri yürürlükteydi fakat aynı zamanda İslamcı faaliyetlerin ve muhafazakâr tarikat ağlarının bastırılması için hâlâ çaba sarf ediliyordu. Mesela, 1950'nin başlarında birçok tarikata baskın yapılmış ve şeyhleri, halka tanıtımı çok iyi yapılan mahkemelere çıkarılmışlardı. Bunun üstünden fazla bir süre geçmeden ve tamamen demokratik ilk parlamento seçimlerinden sadece haftalar önce, Ankara'da Mareşal Fevzi Çakmak'ın cenaze merasimini Arapça ezana destek amacıyla sokak gösterileri başlatmak için kullanmaya kalkan onlarca kişi tutuklanmıştı.[47] Bu şartlarda ve CHP'nin sicili göz önüne alındığında, hepsi olmasa da çoğunluğu aynı duyguları taşıyan "eski" ulemaya benzer şekilde, İslamcıların da iktidar partisinin seçimde mağlup olması için dua ettiğine ve bu yönde gayret gösterdiğine hiçbir şüphe yoktur. Onları heyecanlandıran şey sadece CHP'nin ana rakibi değildi. Aslında DP, mesela, şeriatın herhangi bir şekilde yürürlüğe konmasına karşı yüksek sesli muhalefeti nedeniyle *Sebilürreşad*'ı hayal kırıklığına uğratmıştı. Yine de Demokratlar erken Cumhuriyet döneminin birçok yasağını yumuşatmayı ve kamusal alanda İslam'a daha geniş bir görünürlük imkânı tanımayı vaat ediyorlardı ki bu, onları, İslamcıların ve birçok muhafazakârın gözünde CHP'den kesinlikle daha cazip kılıyordu.[48]

46 "Din öğretimi, İmam Hatip Kursları ve İlahiyat Fakültesi," *Selâmet*, 19 Ocak 1949, 3; "İmam ve Hatip Kursları Hakkında," *Selâmet*, 16 Şubat 1949, 3; "Memleketin Büyük Bir Dâvası," *Selâmet*, 23 Mart 1949, 4-5; "Evkaf İşlerini Diyanet İşleri Başkanlığına Bağlamak Bir Zarurettir," *Selâmet*, 30 Mart 1949, 2; "Yeni İlahiyât Fakültesi," *Selâmet*, 15 Haziran 1949, 3; "Türk Büyükleri Türbelerin Açılması İçin Bir Kanun Hazırlandı," *Akşam*, 15 Ocak 1950, 5.

47 "Nakşibendi Şeyhi ile Müritlerinin Muhakemesi," *Akşam*, 21 Nisan 1950, 1; "İstanbul Adliyesince 74 Kişi Tevkif Edildi," *Ulus*, 14 Nisan 1950, 1.

48 Gün, *Sebilürreşad*, 148-150, 205-213, 302-310; M. Raif Ogan, "Reylerimizi Kimlere Vermeliyiz?" *SR* 3/73 (Mart 1950), 360-362; Eşref Edib, "Partilerin Din Siyaseti," *SR* 4/76 (Nisan 1950), 2-11.

CHP'nin 1950 milletvekili seçimlerindeki yenilgisi bütün Türkiye'de büyük bir sevinçle karşılandı. İslamcı basın da buna dahildi. *Sebilürreşad* büyük bir keyifle iktidar partisinin dramatik gerileyişini bildiriyor, bunu CHP'nin İslam'a karşı giriştiği sözde tecavüzlerinin bedeli olan bir ilahi ceza çerçevesine oturtuyordu. Eşref Edib'e göre, bu, "dini ve vicdan özgürlüğünü boğmak için elinden gelen her şeyi yapan", inananları aşağılayan, din görevlilerini baskı altına alan ve dini eğitimi ortadan kaldıran bir partinin ödeyeceği bedelin sadece başlangıcıydı. DP'nin hayret uyandıran ezici zaferi, başta din ile devlet arasındaki ilişkilerde yaşanan değişiklikler olmak üzere Cumhuriyet'te yapılacak değişikler noktasındaki beklentileri artırdı. Demokratlar Atatürk'ün mirasını savunmayı taahhüt ediyorlardı ama aynı zamanda 1930'lardan itibaren yürürlükte olan iddialı ve sınırlayıcı laiklik politikalarının kapsamını daraltmayı amaçladıklarını da oldukça açık bir şekilde belirtiyorlardı. Eşref Edib, Demokratları, eğer eski iktidar partisinin yanlışlarından gereken dersi çıkarmazlarsa, kendilerinin de ilahi cezaya maruz kalacakları ve sonlarının CHP gibi olacağı noktasında uyarıyordu. "Milli irade"nin, hakiki dini yaşantı ve İslami kurumlara yardım edilmesini ve bunların teşvik edilmesini talep ettiğini ve Demokratların uzun vadeli siyasi kaderlerinin halkın bu talebine saygı duymalarına bağlı olduğunu iddia ediyordu.[49]

DP iktidarının ilk günleri İslamcıları hayal kırıklığına uğratmadı. Başbakan Adnan Menderes Haziran'ın ortalarında ezanın Arapça okunmasının üstündeki yasakları kaldırmak için harekete geçti. Birkaç hafta sonra kabinesi din derslerini, dersi almama seçeneği vermesine karşın, tüm ilkokul öğrencileri için seçmeli olmaktan çıkararak zorunlu hale getirdi. Bu arada, İmam-Hatip okullarının yeniden açılması ciddi olarak tartışılıyor ve planlanıyordu.[50] *Sebilürreşad* bu değişiklikleri, "diktatörler ve şefler"in devrinin sonunu gösterdiği için büyük bir sevinçle karşılıyor ve

49 Eşref Edib, "Hakka Arka Çevirenlerin Akıbeti," *SR* 4/78 (Mayıs 1950), 34-36; Eşref Edib, "Yeni Gelen Milletvekilleriyle Mülakat," *SR* 4/79 (Mayıs 1950), 50-52; Eşref Edib, "Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi," *SR* 4/80 (Haziran 1950), 70-71; Eşref Edib, "Yere Serilen Kara ve Kızıl Taassup," *SR* 4/82 (Haziran 1950), 106-107.

50 M. Şevki Yazman, "Ezan Meselesinde Hakikat Nedir?" *Vatan*, 8 Haziran 1950, 2; "Arapça Ezan Bugünden İtibaren Serbes Okunacak," *Akşam*, 17 Haziran 1950, 1; Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler* (İstanbul: İletişim, 2005), 189-199.

DP yanlısı basının izinden giderek eski hükümeti bir "devr-i sabık" (*ancien régime*) olarak nitelendiriyordu; Fransız İhtilali'ni yâd eden bu tabir bir zamanlar İttihatçılar tarafından II. Abdülhamid dönemini tasvir etmek için kullanılmıştı.[51] Eşref Edib, yeni hükümet döneminde gerçekleştirilen "büyük devrimci değişim"in temel bir cüzü olarak Diyanet'in otorite ve yetkisinin artırılmasını talep ediyordu. Hatta, Osmanlı döneminde şeyhülislamın, kabinenin mevki olarak sadrazamla eşit bir üyesi olduğunu hatırlatarak milletvekillerinin Diyanet Başkanı'nı kabineye almayı düşünmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Yaptığı kıyası daha ileri bir noktaya taşıyarak, başbakan ve Diyanet başkanına, yalnızca cumhurbaşkanından sonra gelecek şekilde, eşit statü verilmesini teklif ediyordu. Yasal nedenlerden dolayı ayrıntısıyla açıklayamasa da, buradaki restorasyoncu alt metin gayet açıktı. Benzer engeller, kendisini şeriatın yeniden yürürlüğe konmasını açık açık savunmaktan da alıkoyuyordu. Yine de, Türkiye'de İslam hukukunun yeniden uygulamaya konması "tehdid"ine karşı uyarılarda bulunan yorumculara yönelttiği sert eleştiriler, durduğu yeri yeterince açıklıyordu. Ancak, *Sebilürreşad* o zaman için genel anlamda Diyanet'in yetki alanı ve işlevlerinin genişletilmesi, özel olarak aynı kuruma dini eğitim üzerinde yetki tanınması üstünde yoğunlaşıyordu.[52]

Diyanet'in yeniden güçlendirilmesi kampanyası, Meclis'in birkaç yeni Demokrat üyesi ve bizzat Diyanet'in liderliği tarafından destekleniyordu. Ezanın Arapça okunmasına yasal olarak izin verilmesinden sadece birkaç gün sonra, dini idarenin yetki alanının, eğitim faaliyetlerini de kapsayacak şekilde genişletilmesini isteyen bir yasa teklifi verildi.[53] Bu arada, Ahmed Akseki yeni hükümet döneminde, aynı doğrultuda Diyanet'in yeniden güçlendirilmesi için alenen kulis yapacak kadar kendini emin hissediyordu. Ağustos'un başında, hem mevcut koşulları teftiş etmek hem

51 Eşref Edib, "Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi," *SR* 4/80 (Haziran 1950), 66-78; Eşref Edib, "Yere Serilen Kara ve Kızıl Taassup," *SR* 4/82 (Haziran 1950), 104; Eşref Edib, "İslam Demokratlar Cephesi," *SR* 4/83 (Temmuz 1950), 117-118; Mustafa Ragıb Esatlı, "Muhalefetin İktidarı Kazanması," *Akşam*, 2 Temmuz 1950, 4; S. B., "Büyük Millet İnkılabı Karşısında," *SR* 4/84 (Temmuz 1950), 140; "Türkiye'de Zihniyet ve Ruh İnkılâbı Olmuştur," *Zafer*, 11 Ekim 1950, 1.

52 Eşref Edib, "Hakiki Laiklik ve Hakiki Cemaati İslamiye," *SR* 4/84 (Temmuz 1950), 132.

53 "Diyanet İşleri ve Din Tedrisatı," *Akşam*, 17 Haziran 1950, 1; "Diyanet Riyasetinin Tam İstiklali Hakkında," *SR* 4/83 (Temmuz 1950), 125.

de Diyanet yetkilileri ve toplum önderleriyle istişarede bulunmak amacıyla emsalsiz ve tanıtımı çok iyi yapılan bir yurt gezisine çıktı. Bu yaşlı insan, Eylül'ün sonunda Ankara'ya dönmeden önce, iki haftalık İstanbul ziyareti de dahil olmak üzere altı hafta boyunca tüm Türkiye'yi dolaştı. Geziden önceki ve sonraki basın toplantılarında, mevcut durumdan duyduğu memnuniyetsizliği dile getiriyor ve erken Cumhuriyet döneminin politikalarının düzeltilmesi için tekliflerini anlatıyordu. Diyanet'in güçlendirilmesinin, Türkiye'de dini hayatın uyanışının ilk *zaruri* adımı olması gerektiğini düşünüyordu. Yeniden güçlendirme, evkafın emlak ve varlıklarının yönetimini, tüm dini eğitim kurumları üstünde yetkiyi ve siyasi baskı ve zorlamalara karşı daha geniş bir özerkliği içerecekti. İslamcı basın elbette ki bu fikirleri destekliyordu fakat genel itibariyle basındaki tepkiler çok daha soğuktu, hatta kayıtsızdı.[54]

Buna rağmen, Akseki'nin girişiminin 1950'nin sonlarında, bilhassa Ali Fuat Başgil'in desteği sayesinde, kesinlikle bir ivme kazandığı gözleniyordu. Fransa eğitimli anayasa hukuku profesörü, muhafazakâr eğilimli önde gelen liberal aydın ve geleceğin cumhurbaşkanı adayı sıfatlarına sahip olan Başgil, yayımladığı bir dizi fikir yazısında Diyanet'in devletin sıkı denetiminden kurtarılması çağrısında bulundu.[55] Diyanet'in yeniden adlandırılmasını ve merkez teşkilatının hükümet merkezinden uzağa, tekrardan İstanbul'a taşınmasını öneriyordu. Daha önemlisi, Diyanet'e Müslümanların ibadetleri, dini eğitim ve evkaf üzerinde tam kontrol verilecekti. Bu yenilenmiş ve güçlendirilmiş teşkilat, eski Osmanlı uleması ve medrese müderrisleri arasından seçimle belirlenecek bir heyetin idari yetkisi altında olacaktı. Başgil, Türkiye'de hakiki bir laikliğin uygulanabilmesi için bu yeniden tanzim edilmiş dini teşkilatın devletten tamamen ve resmen ayrılması gerektiği fikrindeydi.[56] Din ve devletin birbirinden tamamen ayrılmasına verdiği destek anlamında, din karşıtı eğilimler taşımasından kuşku duyul-

54 "Diyanet İşleri Reisinin Beyanatı," *Vatan*, 26 Ağustos 1950, 1; "A. Hamdi Akseki'nin Gazetemize Beyanatı," *Zafer*, 21 Eylül 1950, 1; "Diyanet Reisinin Mühim Beyanatı," *SR* 4/86 (Eylül 1950), 162-168; M. Raif Ogan, "Diyanet İşlerinin Muhtariyeti," *SR* 4/87 (Eylül 1950), 180-182.

55 Ali Fuad Başgil, "Devlet İçinde Din Sistemi ve Laiklik," *Yeni Sabah*, 10 Haziran 1950, 2; Ali Fuad Başgil, "Türkiye'de Din Hürriyeti ve Lâiklik," *Yeni Sabah*, 14 Haziran 1950, 2.

56 Ali Fuad Başgil, "Çıkmazdan Kurtulmanın Çaresi," *Yeni Sabah*, 21 Haziran 1950, 2; Ali Fuad Başgil, "Sözün Sonu" *Yeni Sabah*, 24 Haziran 1950, 2.

mayan ender bir örnekti. Diyanet'in resmi statüsünün sonlandırılmasının diğer çağdaş destekçileri çoğunlukla, bazılarının din karşıtı olduğundan şüphe ettiği, İslam karşıtı bir duruşla özdeşleştiriliyorlardı.[57] Son önerisi bağlamında, ne Akseki ve Diyanet'in diğer üst düzey yetkilileri ne de *Sebilürreşad* Başgil'le hemfikirdi. Yine de, programının diğer kısımlarını kesinlikle beğeniyorlardı ve birçoğu Başgil'in CHP'nin 1920'lerden beri yürüttüğü devlet "zulmü"ne yönelik sert eleştirisine katılıyorlardı.[58] Aslında, Ahmed Akseki, Başgil'in vizyonundan fazlasıyla etkilenmiş ve onu, Diyanet'in işlevlerinin, yetki alanının ve yasal statüsünün yeniden belirlenmesi amacıyla kendisinin kurduğu üç kişilik resmi komisyona atamıştı.[59]

Bu komisyon, kapalı kapılar ardında çalışmalarını yürütürken, Akseki dini idarenin yeniden güçlendirilmesine hem kamuoyu nezdinde hem de siyaset içinde destek bulmaya çalışıyordu. Bu amaç doğrultusunda, Aralık 1950'de, Türkiye'deki dini hayatın içler acısı halini şiddetle eleştiren, sorunların nedenlerine işaret eden ve bu sorunların en iyi şekilde nasıl çözülebileceğine dair öneriler getiren bir rapor yayımladı. Raporu, 1920'den beri hükümetin Diyanet'e dayattığı yetkisizliğin, Cumhuriyet döneminde dini eğitimde ve dini hayatın diğer veçhelerinde zayıflamaya neden olduğunu vurguluyordu. Bu nedenle, çare, yetkisi ve işlevleri artmış daha özerk bir Diyanet'e götürecek adımların atılmasını içermeliydi. Akseki, böylesi bir reformun sadece Türkiye'deki dini hayatın ve kurumların yeniden dirilmesine yardımcı olmayacağını, aynı zamanda Türkiye'yi diğer tüm demokratik ülkelerle aynı çizgiye getireceğini iddia ediyordu.[60] Bu arada, Prof. Başgil ihtiyaç duyulan reformlarla ilgili ayrıntılara nihai şeklini veriyordu. Hazırladığı kanun tasarısı yeni idari ve mali düzenlemeler içermekle beraber, önerilen yeni dini eğitim kurumlarıyla ilgili özel ayrıntılara giriyordu. Bu kurumların Osmanlı'nın son döneminde ıslah edilen medreseleri model alacağı barizdi. Başgil'in, resmi statünün tamamen sonlandırılması şeklin-

57 İki örnek için, bkz. A. Adnan Adıvar, "Din Lâiklik," *Cumhuriyet*, 10 Haziran 1950, 2; Ahmed Emin Yalman, "Diyanet İşleri," *Vatan*, 14 Ocak 1951, 1.

58 A. Fuat Başgil, "Din Mefhumunun Unsurları ve Din Hürriyeti," *SR* 4/79 (Mayıs 1950), 52-54; Ali Fuat Başgil, "Çeyrek Asır Devam Eden Zulüm Devri," *SR* 4/79 (Ağustos 1950), 146.

59 Ali Fuat Başgil, "Diyanet İşleri Teşkilâtına Dair Bir Kanun Tasarısı," *İslam* 3/35 (Ağustos 1960), 328.

60 "Dini Müesseselerimiz Hakkında Bir Rapor," başlığıyla yeniden yayımlanmıştır, bkz. *İslam* 3/34 (Temmuz 1960), 295-300.

deki nihai vizyonu, muhtemelen Akseki aynı görüşte olmadığı için tasarıda dile getirilmemişti.[61]

Yeni kanun tasarısı büyük umutlara gebeydi ama fazla zaman geçmeden tasarının ölü doğduğu anlaşıldı. Uygulamaya konmasının önündeki en yıkıcı aksilik, Ahmed Akseki'nin altmış dört yaşında Ocak 1951'de vefat etmesiydi. Başgil, birkaç yıl sonra yaptığı karamsar bir yorumda Akseki'nin ölümünün dini idareyi yeniden güçlendirme çabalarına ölümcül bir darbe indirdiğini ifade etmiştir.[62] Girişimin gerçekten bir şansının olup olmadığı tartışmalıdır fakat şurası açık ki en saygın destekçisinin vefatı, bu çabanın göz ardı edilmesini ve en sonunda gündemden çıkarılmasını kesinlikle kolaylaştırmıştır. Bu netice Akseki'nin İslamcı destekçileri için büyük bir hayal kırıklığıydı. Hatta *Sebilürreşad*, CHP taraftarlarının insafsız eleştirilerinin Akseki'nin kalp yetmezliğine ve en sonunda ölümüne neden olduğunu iddia edecek kadar ileri gitti.[63] Akseki'nin ilham kaynağı olduğu kanun tasarısı DP eylemcileri ve milletvekilleri arasında belli bir destek kazandı[64] fakat daha sonra ortaya çıktığı üzere, partinin lider kadrosu tasarıyı desteklemek yönünde hiçbir niyet sergilemiyordu.

Başbakan Adnan Menderes'in hükümeti, aslında Diyanet'in teşkilatı, işlevleri ya da yetki alanıyla ilgili herhangi büyük bir değişikliği desteklemek taraftarı değildi. Şubat 1951'de Meclis'teki bir tartışmada, Menderes ne Diyanet'in yerini yerel cemaat-temelli dini örgütlenmelerin almasına ne de Diyanet'in resmi statüsüne tamamen son verilmesine veya Diyanet'in resmi statü ve yetki alanında yapılacak başka herhangi büyük bir değişikliğe destek vermek niyetinde olmadığını gayet açık bir şekilde belirtti.[65] Bu konuyla bağlantılı olsun veya olmasın, hükümetin Akseki'nin yerine birini bulması üç ay sürdü. Akseki'nin yakın dost çevresi ve meslektaşlarından oluşan içerden adayların hepsi reddedilince, kabine, selefinin büyük reform planıyla ilişkilendirilmeyen eski Konya Milletvekili Eyüp Sabri

61 Yasa teklifinin bir örneği için bkz. "Diyanet İşleri Teşkilât Kanunu Tasarısı," *İslam* 3/35 (Ağustos 1960), 328-332.
62 Ali Fuat Başgil, "Diyanet İşleri Teşkilâtına Dair Bir Kanun Tasarısı," *İslam* 3/35 (Ağustos 1960), 328.
63 "Diyanet Reisi Akseki'nin Vefatı," *SR* 4/93 (Ocak 1951), 286.
64 Bkz. örneğin, "Diyanet Riyaseti Muhtariyeti ve Evkafın Diyanete Bağlanması Hakkında Kanun Teklifi," *SR* 4/99 (Nisan 1951), 371-372.
65 "Diyanet İşleri Bütçesi Tartışmalara Yol Açtı," *Milliyet*, 23 Şubat 1951, 1.

Hayırlıoğlu'nu tayin etti. Hayırlıoğlu, DP iktidarına askeri bir darbeyle son verildiği Mayıs 1960'a kadar bu görevde kaldı. Diyanet, Hayırlıoğlu'nun sıradan yöneticiliği altında, 1950'ler boyunca bağımlı ve siyaseten güvenilir bir devlet kurumu olarak çalıştı. Yeni bir Kur'an tercümeleri dalgasına ve bazı Kemalist aydınlarca dini hayatın "Türkçeleştirilmesi"nin alenen savunulmasına karşı gösterdiği çok açık muhalefet hariç tutulursa, dini idare 1950'ler boyunca Cumhuriyet'in ilk döneminde CHP yönetimi zamanındaki duruma oldukça benzer bir şekilde nispeten gözlerden uzak ve merkezin dışında kalmıştır.[66]

Meşaleyi Devretmek

Demokratlar, on yıllık iktidarlarında İslamcıların abartılı beklentilerine veya üst düzey Diyanet yetkililerinin 1950'de büyüttüğü umutlara karşılık veremediler. Ancak, Demokrat Parti, CHP'ye kıyasla hâlâ ehven-i şer olarak görülüyordu, zira kamusal alanda İslam'a daha fazla görünürlük imkânı tanımış ve bir düzineden fazla imam-hatip okulunu yeniden açmıştı. Yine de, 1950'lerin ortalarına gelindiğinde İslamcı çevrelerden birçok kişinin ilk başlardaki heyecanı sönmüştü.[67] Geriye dönüp bakıldığında, İslamcı aydınlar arasında DP'nin 1950'deki seçim zaferini, Türkiye'nin modern tarihindeki bir dönüm noktası olarak değil de Kemalist kamp içinde şahinlerden ılımlılara geçen bir iktidar değişimi olarak tasvir edenler bile vardı.[68] Bir bilim adamının "Kemalist ihtilalin yumuşatılması" olarak tabir ettiği ve bir başkasının DP hükümetinin çabalarını "kendisini iddialı laiklikten uzaklaştırmak" olarak tanımladığı olgu, çoğu İslamcı tarafından birçok nedenden ötürü yetersiz görülüyor ve hayal kırıklığı olarak addediliyordu.[69] Bir taraftan, devlet İslamcıların hoşuna gidecek kadar aşikâr bir İslami kimliğe sahip değildi, diğer taraftan, Diyanet siyasi otoriteyle 1950 öncesinde olduğu kadar bağımlı kalmaya devam ederken dini faaliyetler ve kurumların üstündeki birçok sınırlama hâlâ yürürlükteydi. Dolayısıyla, İs-

66 Çerman, *Modern Türkiye*, 5-9; Kemâl Edib Kürkçüoğlu, *Dinde Reform Mes'elesi* (Ankara: Güzel Sanatlar, 1957); Refi Cevad Ulunay, "Yeni Türkçe Kur'an," *Milliyet*, 7 Ağustos 1957, 3.
67 Gün, *Sebilürreşad*, 175-182.
68 İz, *Yılların*, 426-429.
69 Yavuz, *Islamic*, 60-62; Kuru, *Secularism*, 226.

lamcıların 1960 askeri darbesinden sonraki gündemi hâlâ, dini idarenin güçlendirilmesi yönünde yenilenen talepler gibi II. Dünya Savaşı'ndan sonra demokrasiye ilk geçiş sürecindekilere benzer unsurlar barındırıyordu.[70]

1960'lar, ayrıca, İslami çevreler içindeki nesil değişiminin sonuna işaret ediyordu: Son nesil Osmanlı uleması yavaş yavaş ahirete irtihal ediyordu. Aynı zamanda, ulusal siyaset, askeriye ve aydın kesimi içinde de benzer bir değişim gerçekleşiyor, gittikçe daha fazla "Cumhuriyet çocuğu" Cumhuriyet'in "kurucu babaları"ndan görevi devralıyordu. Çok sayıda muhafazakâr gibi, İslamcı çevrelerde de birçok kişi bu "kurucular"a fazla saygı duymuyordu, fakat çoğunluk hâlâ onların kurduğu cumhuriyetle barışıktı. İslamcıların, devletin nasıl yapılandırılması ve işlemesi gerektiği hususundaki anlayışının ortodoks Kemalist düşünceyle uyuşmadığında şüphe yoktur. Yine de, *Sebilürreşad* ve benzer görüşteki yayınlar, mevcut ulusal sınırları aşan bir İslam birliğine yapılan retorik atıflar dışında, Osmanlı Hilafeti'nin yeniden kurulmasını ne arzuluyor ne de savunuyorlardı. Tersine, değişim için Cumhuriyet'in temel çerçevesi içinde mücadele ediyorlar, İslam birliği fikrini gelecekte, tayin edilmemiş bir zamanda gerçekleştirilecek bir ideal olarak benimsiyorlardı. Yakın gelecek için tasavvur ettikleri değişiklikler, şüphesiz Osmanlı emsalleri üstüne bina ediliyordu ama çoğunlukla, bu değişikliklerin erken Cumhuriyet'in koyduğu sınırlayıcı parametreler yumuşatılarak ancak kısmen uygulamaya konabileceğinin kesinlikle farkındaydılar. Uçlardaki radikal bir azınlığa rağmen, her türlü değişim için demokrasi ve laikliğin esnek sınırları içinde mücadele edilmesi gerektiği hususunda genel bir kabul vardı. Çoğu İslamcı bu çerçeveler dâhilinde kendileri için ilave dini özgürlükler talep etmeye fazlasıyla istekliydi ama Aleviler gibi gruplar söz konusu olduğunda, bu kesimlerin vicdan özgürlüğü hakları için mücadele etmeyi bırakın, bunları tanımaya dahi pek yatkın değillerdi.

Sebilürreşad ve benzer görüşteki yayınlar 1940'ların sonlarından itibaren Türk tarihinin bir karşı-anlatısının oluşmasına katkıda bulundular. Kampanyaları hedeflerine ulaşamamış olabilir fakat aynı çaba zinde

70 "Din Hürriyeti İstiyoruz" ve "Hocalara Düşmanlık Meselesi," *İslam* 3/34 içinde (Temmuz 1960), 29, 303-304.

bir İslamcı siyasi söylemin temellerinin atılmasına yardım etmiş ve aynı zamanda erken Cumhuriyet döneminde, Osmanlı ulemasının mirasının yok edilmesine matuf çabaların başarısızlığına tanıklık etmiştir. Osmanlı İslamcılarının son nesli, Osmanlı'dan kalan mirasları Cumhuriyet'in gerçeklikleri ile harmanlayan bir entelektüel ve siyasi gelenek için güçlü temeller bırakmıştır.

Sekizinci Bölüm

MİRASLAR VE UMUTLAR

Türkiye, 1950'lerden itibaren devlet ve toplumun hemen her veçhesinde çarpıcı değişimler yaşadı. Buna rağmen, bu değişimlerin temelinde yatan bazı sosyokültürel ve siyasi meseleler, darbelere ve demokrasiye geri dönüşlere, devletçi ve liberal ekonomik modeller arasındaki geçişlere ve muhtelif çizgilerdeki aşırı milliyetçiler, Marksistler, İslamcılar, muhafazakârlar, liberaller ile Kemalistler arasındaki bitmek bilmez rekabete rağmen çözümsüz ve hayli tartışmalı kalmaya devam etti. Genel anlamda din ile devlet arasındaki ilişkiler özel anlamda Diyanet'in rolleri ve yetki alanı bu konular arasında en önemli ve en tartışmalı olanlarından biridir.[1] Dini kurumların ve görevlilerin modern bir devlette oynaması gereken roller hakkındaki tartışmalar, tabii eğer bir rol üstleneceklerse, aslında Osmanlı'nın son dönemlerini hatırlatmaktadır.

Cumhuriyet'in kurulması ve uygulamaya koyduğu yeni politikalar, bu politikaların yerlerini almak üzere yola koyulduğu Osmanlı kurumlarının ve miraslarının uzun vadeli etkisini yok etmeyi başaramadı. Aslında, Türkiye'de son dönemlere ait akademik çalışmalar, popüler literatür ve kamusal tartışmalar, hepsi birlikte, Osmanlı mirasının Cumhuriyet'in birçok veçhesinde varlığını korumaya devam ettiğine işaret etmektedir. Geçmişte, "İslami imparatorluk"un yıkılmasından ve yerine "Kemalist cumhuriyet"in kurulmasından yakınanlar esas olarak İslamcılardı. Daha yakın zamanlarda, liberal bilim adamları ve aydınlar da, genellikle imparatorluğun çoğulcu karakterini ve azınlıklara karşı uzun hoşgörü sicilini vurgulasalar da, Osmanlı geçmişini geleceğin vizyonu olarak diriltmeye çabalamaktadırlar. Ancak, geçmiş Osmanlı modellerinin bugünün Türkiye'si için arzulanabilirliği ve kullanışlılığı -İslamcı köklere sahip Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümeti tarafından yurt içinde ve dışında teşvik edildiği ileri sürülen "Osmanlıcılığın geri dönüşü" ya da başka bir ifadeyle yeni-Osmanlıcılık hakkındaki yakın tarihli tartışmalara hâkim sorunlu üslubun bariz

1 Özlü bir genel bakış için bkz. Kuru, *Secularism*, 166-201.

bir şekilde gösterdiği üzere- hayli ihtilaflı bir konu olmayı sürdürmektedir.[2] Bu arka plan üzerinde, Diyanet'in yetki ve rolleri de yakın tarihlerde yeni bir inceleme konusu olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarından sonra ilk kez olmasa da, yerel siyasi arenada ve Türkiye'nin uluslararası koşullarında meydana gelen büyük yön değişimi, genel anlamda din ile devlet arasındaki ilişkilerin, daha dar bir anlamda Diyanet'in statüsü ve yetkilerinin yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır.

Bugün Türkiye'deki tartışmalar güncel meseleler hakkındadır, ama bunların tarihi kökleri neredeyse istisnasız olarak Osmanlı'nın son dönemlerine ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına götürülebilir. 19. yüzyıldaki reformlar bu anlamda iki önemli gelişmeyi tetiklemiştir. Bunlardan biri, ilmiye teşkilatının merkezileşmesi, bürokratikleşmesi ve resmileşmesidir. Diğeri, geleneksel olarak ilmiye teşkilatının yetki alanında olan eğitim ve yargı idaresi gibi kilit önemdeki alanlara gittikçe daha fazla nüfuz edilmesidir. II. Meşrutiyet'in arifesinde, bu politikalar karışık ama aynı zamanda çok önemli sonuçlara ulaşmıştı. Bu etkiler imparatorluğun coğrafi ve etnik periferisinde çok daha az belirgin olsa da, bunları şehir merkezlerinde çok bariz bir şekilde gözlemek mümkündü. Bu politikalar yeni bakanlıkların himayesi altında, birbiriyle rekabet potansiyeline sahip bürokrasilerin ve kurumların tesis edilmesine yol açmıştı; ancak, aynı politikalar bu yeni kurumlar ve bürokrasiler ile ilmiye teşkilatı arasında yetki ve personel bakımından esaslı çakışmalara da neden olmuştu. II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in ilk dönemi hem bu eğilimlerin belli bir ölçüde devamına hem de önceki dönemlerden farklı önemli değişimlere tanıklık etti. İlmiye teşkilatının merkezileşmesi, bürokratikleşmesi ve resmileşmesi inisiyatifi güçlendi. Bu anlamda, sıkı kontrol altındaki ve yüksek derecede bürokratikleşmiş bir Diyanet'in kurulması ve "gayri resmi" dini personel ve kurumların erken Cumhuriyet dönemine gelindiğinde "yasa dışı" ilan edilmiş olması, 19. yüzyıldan beri sürdürülen politikaların ulaştığı son noktaydı. İlk kez İttihatçı hükümetler tarafından keşfedilen ve erken Cumhuriyet tarafından tam olarak uygula-

2 Suat Kınıklıoğlu, "The Return of Ottomanism," *Today's Zaman*, 20 Mart 2007; Ege Cansen, "Yeni Osmanlılık," *Hürriyet*, 5 Eylül 2007; Fatma Demirelli, "Stop the Alarm Bells! It's Not the Return of the Ottomans," *Today's Zaman*, 8 Mart 2009.

maya konan, dini idarenin işlevlerinin çok daha kısıtlayıcı bir şekilde tanımlanması olgusunun izi bile bir dereceye kadar 19. yüzyıldaki ilk reformlara kadar sürülebilir. Ancak, yeni politikalar aynı zamanda bazı temel yönlerden eskilerinden farklılık gösteriyordu. Evvela, İttihat ve Terakki Cemiyeti döneminde ve daha çarpıcı bir şekilde CHP'nin tek-parti yönetiminde dini idarenin ve kurumlarının hacmi, ilgi sahası ve kapsama alanı ciddi olarak daraltılmıştı. İkincisi, dini idarenin eğitim ve yargıyla ilgili işlevlerini, İTC döneminde yeniden şekillendirme, erken Cumhuriyet döneminde ise tamamen lağvetme girişimleri, 19. yüzyılın sonlarında akıl dışı, tasavvuru bile neredeyse imkânsız derecede köktenci ve aşırı hedeflerdi. Zira iddialı laiklik, 19. yüzyılın sonlarında neredeyse adından bile bahsedilmezken ve 1908'den sonra ise biraz daha aleni olsa da kısıtlı bir konumdayken, erken Cumhuriyet döneminin baskın ideolojisiydi.[3]

İTC ve erken Cumhuriyet döneminde izlenen radikal ve sert politikalar bazı çelişkili sonuçlar üretti. Bir taraftan, ilmiye teşkilatının küçültülmesinin, yetki alanının daraltılmasının ve daha katı bir şekilde hükümet denetimine tâbi kılınmasının bu kurumu, özellikle milli bunalım dönemlerinde esas olarak nüfusun harekete geçirilmesi ve kontrol edilmesi hedefi açısından daha esnek ve verimli bir devlet birimine dönüştürmesi bekleniyordu. Diğer taraftan, İttihatçıların ve erken Cumhuriyet'in lider kadrosunun bu amaçları gerçekleştirme kabiliyetine, yaptıkları reformların ve izledikleri baskıcı politikaların temel karakterini pozitivist, materyalist ve din karşıtı inançların belirlediğine yönelik kuşkular sekte vuruyordu. Bu tür kaygılar ilk kez II. Meşrutiyet'ten sonra belirgin bir hale geldi, I. Dünya Savaşı esnasında daha keskinleşti ve bu anlamda, Anadolu ve Doğu Trakya'da Müslümanların egemenliği için verilen mücadele sırasında (1919-1922) belli bir kesintiye uğrasa da, 1930'larda doruk noktasına ulaştı. Bilahare, İttihatçıların ve erken Cumhuriyet liderliğinin ilgili dini idarelerle olan ilişkilerine potansiyel gerilimler, yalnızca sınırlı bir işbirliği ve yaygın güven eksikliği damgasını vurdu.

Erken Cumhuriyet döneminin politikaları ilmiye sınıfının resmi ve gayri resmi alanlara bölünmesi olgusunu istemeden de olsa yeniden can-

3 Kuru, *Secularism*, 209-226.

landırdı. Dini idarenin küçültülmesi ve İslami kurumların ortadan kaldırılması, devletin resmi etki alanının dışındaki gizli ulema ve tarikat ağlarının örgütlenmesini ya yeraltına itti ya da bu örgütlenmeleri teşvik etti. Bu gelişme, "gayri resmi" ulemayı ve tarikat şeyhlerini ilmiye teşkilatına entegre etmeyi amaçlayan onlarca yıllık çabaları hiçe sayıyordu. Ayrıca, yeni veya varlığını devam ettiren gayri resmi ağlar, Osmanlı döneminin aksine erken Cumhuriyet tarafından yasadışı addediliyorlardı. Ancak, "gayri resmi" âlimler ve ruhani rehberler buna rağmen hem gençlere hem de yaşlılara alternatif ve gayri resmi dini eğitim, öğretim ve liderlik sunmaya devam ettiler. Bu durum özellikle kırsal kesimlerde ve Türk olmayan etnik gruplar arasında barizdi ama belli bir ölçüde şehir merkezlerinde, yetkililerin meraklı gözlerinden uzakta şahsi konutlarda da mevcuttu. Bu anlamda, erken Cumhuriyet dönemindeki baskıcı yöntemlerin, din adamlarının ve dini kurumların merkezileşmesi, bürokratikleşmesi ve resmileşmesiyle ilgili Cumhuriyet'in kendi politikalarını baltalayan istenmeyen bir sonucu oldu. Diyanet gerçekten de yakından denetleniyordu ve yüksek seviyede bir denetime tabiydi, fakat hem kapasitesinden dolayı hem de birçok dindar Müslüman tarafından hakkında din karşıtı görüşler beslediği şeklinde kuşkular olan bir hükümete bağlı olmasından dolayı topluma nüfuzu sınırlıydı. Erken Cumhuriyet dönemindeki hükümetler, nüfusun çoğunluğunun arzularını önemsememeleri sayesinde süratli bir şekilde olağanüstü reformlar gerçekleştirebildiler. Ancak, bunun bedeli hem eski taraftarları hem de Cumhuriyet'in vatandaşları içindeki muhtemel müttefikleri arasında bile öfke ve yabancılaşma yaratmak oldu.

Erken Cumhuriyet'in lider kadrosunun güttüğü politikalar esas olarak, José Casanova'nın laikleşme kuramının üç önermesi olarak tanımladığı olgulardan etkilenmişti ya da bunların bazı unsurlarını ihtiva ediyordu. Hükümet, laik alanları dini kurum ve normlardan ayrıştıracak adımlar atıyordu; dini kişisel alanla sınırlandırmaya çalışıyordu; Kemalist seçkinler içindeki baskın zümreler ise dini inanç ve pratiklerin bir düşüş sürecinde olduğu varsayımından hareket ediyorlardı.[4] Ancak, CHP liderliği, Cumhuriyet'in vatandaşlarının çoğunluğunun muhafazakâr ve dindar ol-

4 Casanova, *Public Religions*, 19, 211-215.

masından dolayı ve İslam'ın, Türk olmayan Müslümanların kültürel olarak Türk milleti içinde asimile edilmesinde aracı olarak oynadığı rol yüzünden, iddialı laikliğin 1930'lardaki en parlak günlerinde dahi bu konuların her birinde taviz verme zorunluluğu hissetti. İdeolojinin Türkiye'nin toplumsal gerçekleriyle çatışması, daha Cumhuriyet'in ilk günlerinde çok katmanlı tutarsızlıklar ve çelişkiler oluşmasına neden oldu. Laiklik ideolojisi ile gerçek uygulaması arasındaki gerilimler, aralarında şüphesiz Fransa ve ABD'nin de bulunduğu birçok ülkede ortaya çıkmıştı. Zaten, bu iki ülke Türkiye'de çoğu kez laik cumhuriyetin referans çerçeveleri olarak görülmüştür. Ancak, Türkiye'deki çelişkiler özellikle aşikâr ve tartışmalı bir hâle gelmiştir, çünkü devlet, ibadetin şekil ve içeriğiyle ilgili meselelerdeki müdahaleciliğini dahi çok daha ileri boyutlara taşımasına rağmen, dini kurumlar ile devlet kurumları arasındaki yapısal ayrılıkta ABD ve Fransa kadar ilerleme sağlamamıştır. Diyanet'in resmi statüsü ve devlet tarafından dikte edilen yetki ve işlevleri hakkındaki tartışmalar, Cumhuriyet'in ilk günlerinden itibaren Türkiye'deki laik politikaların birbiriyle çelişkili "ayrılık" ve "kontrol" eğilimleri arasındaki gerilimin mükemmel bir örneğidir.

Soğuk Savaş'ın başlaması ve demokrasiye geçiş, din ile devlet arasındaki ilişkilerin ve Diyanet'in konumunun yeniden değerlendirilmesine yol açtı, fakat her iki konuda da çarpıcı bir değişim yaşanmadı. Dini idarenin statü ve işlevlerinin yeniden tanımlanması ya da tamamen lağvedilmesine yönelik önerilerin hiçbiri asla gerçekleştirilme aşamasına gelmedi. Diyanet'in lağvedilmesine yönelik çağrılar 1940'ların sonundan itibaren, özellikle de siyasi dönüşüm dönemlerinde, zaman zaman dile getirilmiş ama her defasında aşılmaz bir muhalefetle karşılaşmıştır. Ne Kemalistlerin ve muhafazakârların çoğu ne de İslamcıların çoğunluğu bu vizyonu özellikle cazip bulmuşlardır. Farklı nedenlerden dolayı, bu kesimlerin hepsi Diyanet'in devlet destekli tekelini ve düzenleyici otoritesini sona erdirmenin, sıklıkla "dini anarşi" diye tabir edilen olguya yol açmasından endişe ediyorlardı; bu kavram, hem dini çoğulculuğun milli birlik üstündeki muhtemel etkilerine duyulan güvensizliği hem de dini hayatın bütünüyle serbestleşmesinin potansiyel sosyo-politik sonuçlarından duyulan korkuyu çeşitli ölçülerde özetlemektedir. Diyanet'in lağvedilmesinin ve yerini özel inanç-temelli cemaat-

lerin almasının muhtemel faydalarına işaret eden muhafazakâr ve İslamcı düşünürler, kendi çevrelerinde hiçbir zaman hâkim sesler haline gelemediler. Muhafazakârlar ve İslamcılar çoğunlukla, Diyanet'e devletin sınırları dahilinde daha fazla özerklik ve genişletilmiş yetki ve işlevler verilmesini savunuyorlardı. Bu tür öneriler, kuşkusuz, hemen hemen her çizgiden Kemalistler için lanetliydi. Kendilerini Cumhuriyet'in muhafızları olarak gören bu kesim, Diyanet'e ve yetkililerine hiçbir zaman, 1930'larda bile, tam olarak güvenmediler ve dini kurumların yeniden güçlendirilmesini kabul etmeye razı olmadılar. Belki de bekleneceği üzere, daha bağımsız ve etkili resmi bir dini idareye karşı öne sürdükleri iddiaları desteklemek için son dönem Osmanlı uleması ve onların kurumları hakkındaki olumsuz imajları gündeme getiriyorlardı. Bilahare 1940'ların sonundaki demokrasiye geçiş süreci, Diyanet'in statü ve yetki alanının kapsamlı bir şekilde yeniden tanımlanmasına yol açmadı.

Diyanet, 1950'den itibaren hacmi ve kapsamı itibariyle oldukça dikkat çekici bir şekilde büyüdü ama yetki alanı, işlevleri ve hükümet kontrolüne tâbi oluşu esasen değişmedi. Merkezi, devlet-destekli bir dini idare olarak işlevi ile devlet-onaylı dini görüşleri ve uygulamaları yayma misyonu, Türkiye 1950'lerden itibaren olağanüstü toplumsal, siyasi, ekonomik ve kültürel değişimler ve devrimler yaşarken dahi varlıklarını korudu. Değişen siyasi koşullara rağmen, Diyanet aşırı muhafazakâr İslamcılar tarafından çoğu kez hükümete karşı aşırı itaatkâr olmakla eleştirilirken, tutucu laikler Diyanet yetkililerinin önceliklerinden ve sadakatlerinden şüphe duymaya devam etmişlerdir. İlk gruptakiler için Diyanet Osmanlı ulemasının bıraktığı örneğe layık olamamışken, ikinci gruba göre Diyanet aslında ulemanın bazı en zararlı niteliklerini muhafaza ediyordu. Diyanet, her askeri darbenin ardından, Kemalizm'e olan sadakatini güvenceye altına almak amaçlı ağır müdahalelere hedef oluyor, bunlar ise İslamcı çevrelerde Diyanet'e karşı beslenen kuşkuları yeniden harekete geçiriyordu. Bu arada, devlet önderliğinde kısmen Diyanet'in aracılığıyla, 1980'lerde dine daha dostça yaklaşan bir Kemalizm üretmeyi ve yükselen İslamcılık, Marksizm ve Kürt milliyetçiliği akımlarının bastırılmasına yardım etmeyi amaçlayan entegrasyonist bir Türk-İslam sentezi geliştirme çabaları birçok Kemalisti gittikçe daha fazla

dehşete düşürüyordu. Dolayısıyla, hükümetin Diyanet'i kontrolü ve onu siyasi amaçlarına alet etmesi, Diyanet'in bir denetim, disiplin ve toplumsal tanzim ve yönetim vasıtası değil, apolitik bir din hizmetleri tedarikçisi olduğu yönündeki tüm iddiaları zayıflatıyordu. Bu nedenle, Osmanlı'nın son döneminin ve erken Cumhuriyet'in diğer mirasları gibi Diyanet de Soğuk Savaş'ın uzun yılları boyunca çok tartışmalı bir kurum olmaya devam etti.[5]

Hızla 2000'li yıllara girilirken, Türkiye'deki yeni demokratikleşme dönemi Diyanet'i, kim bilir kaçıncı kez yeniden din ile devlet arasındaki ilişkiler hakkındaki tartışmaların içine itti. Türkiye geçmiş altmış yılda uluslararası, bölgesel ve iç koşullar bakımından muazzam değişimlere tanıklık etti. Ülke, radikal solun hem yükselişine hem göreceli düşüşüne, militan İslami hareketlerin ortaya çıkışına ve daha ılımlı ve demokratik İslami eylemcilik türlerinin bunları gölgede bırakmasına, periyodik askeri darbelere ve bunları izleyen tam demokratik bir sistem kurma çabalarına, dini ve etnik gruplar arasındaki ilişkilerin bozulmasına ve ulusal barış girişimlerine, devletçi dogmaların yerini piyasa eksenli politikalara bırakmasına ve ekonomik patlama ve bunalım dönemlerine tanık oldu. Diyanet bu dönemde hacim ve kapsama alanı bakımından katlanarak büyüdü ve Eğitim Bakanlığı'na bağlı dini eğitim kurumlarının sayısı çarpıcı şekilde arttı. Ancak, bu değişimler Diyanet'in etrafındaki tartışmaları sonlandırmadı, aksine son yıllarda iyice şiddetlendirdi.

İslamcı köklere sahip AKP'nin 2002 yılından itibaren Türkiye'de baskın siyasi güç olarak ortaya çıkışı, dikkatleri yeniden Diyanet'in statü ve işlevlerinde meydana gelebilecek olası değişikliklere çevirdi. 1950'de olduğu gibi, bir kez daha iktidar partisi demokratikleşme davasını siyasi gündeminin merkezine yerleştirmektedir. AKP liderleri din özgürlüğü üstündeki sınırlamaları kaldırma ve Türkiye'deki tüm dini ve etnik gruplar için serbestleşmeyi ve eşit hakları destekleme vaadinde bulunmaktadırlar. 1950'lerde, demokratik gündem, Türkiye'nin Amerika önderliğindeki "Özgür Dünya"ya üyeliğini teyit etme çabalarının oluşturduğu zeminde uygulamaya konmuştu. Sonunda anlaşıldığı üzere, Soğuk Savaş yılları esnasında

5 Ruşen Çakır ve İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2005), 110-114.

demokrasiye giden yol gerçekten uzun ve engebeliydi. 2000'lerdeki yeni demokratikleşme inisiyatifinin esas niteliğini, insan haklarını güvenceye alma ve işleyebilir bir sivil toplum, istikrarlı bir siyasi hayat, hem iş dünyasına hem ekonomik gelişmeye faydalı bir çevre ve Avrupa Birliği üyeliği bağlamında daha iyi fırsatlar oluşturma yönündeki güçlü arzu belirliyor. AKP hükümeti bu amacı gerçekleştirmek için, Diyanet'in resmi statüsü, yetki alanı ve işlevleri de dahil olmak üzere önemli anayasal değişiklikler yapmak noktasındaki kararlılığını ilan etmektedir.

AKP liderliği, Diyanet'e daha geniş özerklik tanıma yönündeki arzusunu hiçbir şekilde gizlememiştir. 2002'nin sonunda, parti büyük bir zaferle iktidara geldikten sadece birkaç gün sonra, din işlerinden sorumlu devlet bakanı Diyanet'in politikacılar tarafından değil, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerindeki din konusunda çalışmış bilim adamları ve ilahiyatcılarla birlikte, kendi yetkilileri tarafından idare edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. AKP yetkilileri izleyen yıllarda benzer beyanlarda bulunmaya devam ettiler.[6] 2003-2010 yılları arasında Diyanet Başkanlığı görevini yürüten Prof. Ali Bardakoğlu bu hedefi desteklemiştir. Siyasi otoritelerin, din ile siyasetin birbirinden ayrılması ihtiyacını defalarca vurgulamalarına rağmen geçmiş yıllarda sık sık dini meselelere müdahil olduklarını dile getirmekten çekinmemiştir. Bu nedenle, aynen Akseki'nin 1950'de yaptığı gibi, Diyanet'in insanları İslam hakkında özgürce aydınlatıp eğitebilmesi için siyasi manipülasyonlara ve baskılara karşı korunmasına destek vermiştir.[7] AKP yönetimindeki dönem boyunca, siyasi engeller bu zamana kadar özerk fakat hâlâ merkezi, bürokratikleşmiş, tekelci, devlet destekli bir Diyanet kurgulayan bu vizyonun hayata geçirilmesini bir kez daha ertelemiştir.

Aslında, AKP liderliği, Diyanet'i hükümet onaylı milli politikaların gerçekleştirilmesi için bir araç olarak gören algılamadan tamamen uzaklaşmamıştır. Başbakan Erdoğan da daha önceki hükümetlerin başındaki selefleri gibi, dini idareyi milli politikaların teşviki ve desteklenmesi için bir araç ve İslam'ın ılımlı ve aydın yorumlarını yayan, devlet dostu bir elçi

6 "Diyanet'e kısmi otonomi verilmeli başkanı da ilahiyatçılar seçmeli," *Zaman*, 24 Kasım 2002; "Diyanet özerkleşecek," *Yeni Şafak*, 11 Nisan 2005.

7 "Siyaseti ima bile etmeyin," *Akşam*, 29 Şubat 2009; "Diyanet'i Genelkurmay'a benzettiler!" cnnturk.com, 4 Mart 2009.

olarak görmektedir. Gerçekten de kuruluşunun 86. yıl dönümü için Mart 2010'da yapılan bir törende, hükümetin "milli birlik ve kardeşlik projesi" kapsamında Diyanet'in bu rolünü tekrar vurgulamıştır.[8] Bu, uygulamada, Cumhuriyet'in Kürt ve Alevi vatandaşlarını hedef alan açılım girişimlerinde ve İslam'ın aşırı muhafazakâr ve militan yorumlarına karşı yürütülen ideolojik ve eğitimsel kampanyalarda Diyanet'i de içeren koordineli çabalar anlamına gelmektedir. Hükümet ve Diyanet, bu çabalardan ötürü bazı çevrelerde büyük bir övgüye mahzar olurken, aynı çabalar başka çevrelerde kuşkuları canlandırmış ve muhalefete neden olmuştur.

Cumhuriyet'in Kürt ve Alevi vatandaşlarına yönelik "açılım" politikaları buna bir örnektir. AKP hükümeti, Kürdistan İşçi Partisi'ne (PKK) ve onun gündemine verilen desteği kesmek amacıyla, Kürt kültürel yaşamının önündeki engelleri kaldırmayı hedefleyen birtakım önlemler önermektedir. Diyanet'e ise bu girişimde anlamlı bir rol verilmiştir. Örneğin, Diyanet 2009'un sonlarında vaazların bazı kısımlarının Türkçe yerine Kürtçe okunmasına izin verdi, aynı zamanda Kur'an ve diğer temel İslami metinlerin Kürtçe tercümelerinin yayımlanmasını üstlenmeyi taahhüt etti.[9] İronik olan, yeni önlemlerin kısmen, Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana Türk milliyetçileri tarafından kullanılanlara benzer kavramlarla meşrulaştırılmasıydı. 2010'un başlarında, Diyanet İşleri Başkanı, bildirildiğine göre yeni girişime destek vermek, bölgede dini hayatın yeniden canlanmasına yardımcı olmak ve bölgenin Cumhuriyet'le olan bağlarının güçlenmesine katkıda bulunmak amacıyla, üç gün sürecek bir gezi için kurumdaki tüm üst düzey yetkililerin refakatinde Güneydoğu'ya gitti.[10] Aleviler söz konusu olduğunda ortaya çıkan önemli bir açmaz, genelde hükümetin özel olarak ise Diyanet'in bu grubu, din özgürlüğüne tam hakkı olan ayrı bir mezhep olarak tanımayı kabul etmemesidir. AKP, 2009'da gerilimleri azaltacak ve şikâyetleri giderecek ortak bir zemin bulma amacıyla Alevi ve Sünni toplum liderlerini, aydınları ve akademisyenleri kapsayan resmi çalıştaylar başlattı. İstişareler, Diyanet çatısı

8 "Erdoğan, Bardakoğlu'ndan ne istedi?" *Yeni Şafak*, 3 Mart 2010; "'Demokratik açılımı en iyi vaizler anlatır'," *Sabah*, 4 Mart 2010.

9 "Diyanet'ten Kürtçe Açılımı," *Vatan*, 7 Mart 2009; "Diyanet Kürt açılımı için yol haritasını hazırladı," *Radikal*, 18 Kasım 2009.

10 "Doğu'daki kanaat önderlerinden Diyanet'e çarpıcı öneriler," *Zaman*, 8 Şubat 2010.

altında Alevi'lerin meseleleriyle ilgilenecek bir daire kurulması çağrısını da içeren bir dizi tavsiyenin yayımlanmasıyla Ocak 2010'da sona erdi. Tavsiyeler arasında, Alevilerin resmen tanınan bir dini mezhep olarak kabulü veya cem evlerinin ibadethane olarak resmen tanınması yoktu; bu iki husus genel anlamda birçok Sünni için özel anlamda Diyanet liderliği için kırmızı çizgilerdi. Diyanet yetkilileri tavsiyeleri ilke olarak destekliyorlar, AKP eylemcileri ve taraftarları ise aynı önerileri demokratikleşme ve milli barış açısından önemli bir adım olarak methediyorlardı.[11]

Ancak, her iki "açılım" girişiminde de hedef kitleler, hükümeti Diyanet'i ve yetkililerini ideolojik çıkarlar için kullanmakla suçluyorlardı. AKP'nin Kürt ve Alevi muhaliflerinin suçlamaları son derece serttir. Hükümetin, çoğulculuk ve demokrasi adına hareket ettiğine dair iddialarını sahtekârca bularak reddediyorlar. AKP'nin politikalarının ana eksenini kısa vadeli siyasi kazançların ve uzun vadeli asimilasyonist planların belirlediğini ileri sürüyorlar. Örneğin, Kürt ve Alevi siyasi liderler ve muhalefet eylemcileri, sözde açılım girişiminin Kürtleri sistemin bir parçası haline getirmeyi ve Alevileri "Sünnileştirme"yi ve bu yolla bu kesimleri AKP'nin İslamcı taraftarlarının karbon kopyalarına dönüştürmeyi amaçlayan gizli bir planın kılıfı olduğunu iddia etmektedirler. Eylemcilerden biri, hükümetin ve Diyanet'in üst düzey yetkililerinin "Sünni ulema" (ki bu tabir bir hakaret olarak kullanılmıştı) zihniyetine sahip olduklarını iddia ettiğinde birçok başka kuşkucu muhalifin görüşünü ifade ediyordu.[12] Bu kavgacı retorik, Cumhuriyet'in Kürt ve Alevi vatandaşları arasındaki görüşler yelpazesinin tamamını temsil etmiyor fakat genel anlamda merkezi hükümet dar anlamda Diyanet'in misyonu ve etkisi hakkındaki kökleşmiş kuşkuları kesinlikle yansıtıyor. Bu nedenle, en sert eleştirilerin sahipleri sadece iktidar partisinin "açılım" girişimlerinin ayrıntılarını reddediyor değiller, ayrıca Cumhuriyet'in tüm vatandaşlarını kapsayacak hakiki bir laiklik, dini öz-

11 "Diyanet'te Alevi birimi kuruluyor," *Radikal*, 26 Ocak 2010; Ali Bulaç, "Cemevleri–2," *Zaman*, 3 Şubat 2010; "Diyanet'ten cemevlerine: Haddinizi bilin!" *soL*, 3 Şubat 2010; "Alevi çalıştayları ön raporu yayınlandı–Tam Metin," DunyaBulteni.net, 9 Şubat 2010.

12 "BDP: 'Hükümet halkı kandırıyor," cnnturk.com, 9 Şubat 2010; "Rapor, asimilasyona hizmet etmekte," *Cumhuriyet*, 10 Şubat 2010; "Hükümete zehir zemberek çıkış: Sünni ulema gibi!" cnnturk.com, 12 Şubat 2010.

gürlükler ve insan hakları için Diyanet'in lağvedilmesini bir ön şart olarak savunuyorlar. Bu anlamda, ileri sürdükleri talepler bazı Kemalist ve solcu aydınların görüşleriyle uyuşmakta[13] ve 1940'ların sonundaki tartışmaları hatırlatmaktadır.

Meselenin aslı şu ki Diyanet'in lağvedilmesi için geniş bir halk desteği veya siyasi destek yok. Geçtiğimiz on yıl içinde yapılan kapsamlı iki anket, katılımcıların % 75 ilâ % 80 gibi güçlü bir çoğunluğunun, Diyanet'i Cumhuriyet'in laik niteliğiyle uyumlu bulduğunu ve Diyanet'in lağvedilmesine veya yerini özel cemaat-temelli örgütlenmelerin almasına karşı çıktığını ortaya çıkarmıştır. Üstelik her ne kadar halk, Diyanet'in Cumhuriyet'in vatandaşları arasındaki tüm din ve inanç yelpazesini temsil etmediğinin çok iyi farkında olsa da, güçlü bir çoğunluk Diyanet'in Türkiye'deki milli birliğe katkıda bulunduğunu ve yanlış ve zararlı dini yorumların yayılmasını engellemekte önemli bir rol oynadığını düşünmektedir. Kürt katılımcılar bu bakımdan bir istisnaydı, çünkü, az bir farkla da olsa, çoğunluk Diyanet'in lağvedilmesini destekliyordu.[14] Türkiye'deki hiçbir büyük parti bu görüşü desteklememektedir. Hükümet ve seçmenlerinin çoğu, kamuoyunun fikri ve bu siyasi koşullar göz önünde bulundurulduğunda, son zamanlarda Diyanet'in lağvedilmesine yönelik olarak dile getirilen taleplerin sadece uygulanamaz olmakla kalmayıp, aynı zamanda irrasyonel olduğunu ileri sürmektedirler. Hükümetin ve Diyanet'in üst düzey yetkililerinin perspektifinden bakıldığında, ana hedeflerden biri her daim "dinin *doğru bir şekilde* anlaşılması ve uygulanması sürecini" kolaylaştırmak olmuştur ve olmaya devam etmelidir.[15] Ancak, bu hedef Türkiye'de, kimileri için din içinde ılımlılaştırıcı bir güç vazifesi gören övgüye değer bir misyonun parçasıyken; başkaları bunu, ya gizlice bir İslamcı gündem güdülmesi için ya da İslam'ın Batı'nın talepleri ve beklentilerini karşılamak amacıyla kişiliksiz bir şekilde yeniden ambalajlanması için kullanılan bir kılıf olarak görüyorlardı.

13 "Diyanet İşleri lağvedilmeli," *Vatan*, 8 Şubat 2010; Çakır ve Bozan, *Sivil*, 265-282.

14 Kemaleddin Taş, "The Social Status of the PRA in Turkey and Its Overall Assessment: Common Public Opinion," *MW* 98 (Nisan/Temmuz 2008), 363-368; Binnaz Toprak ve Ali Çarkoğlu, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2000), 66-67; Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 156-172.

15 Ulvi Ata, "The Educational Services of the PRA and Its Contribution to Religious Education in Turkey," *MW* 98 (Nisan/Temmuz 2008), 302. Vurgular sonradan eklenmiştir.

Aslında Diyanet, hem Kemalizm'in sadık destekçilerinin hem de aşırı muhafazakâr İslamcıların bu tür sert eleştirilerine muhatap olmuştur. Birçok Kemalist, AKP'nin, reform ve demokratikleşme kisvesi altında, Diyanet'in liderliğiyle tam işbirliği içinde Türkiye'de laikliği zayıflatıp İslami kurumları güçlendirmeye ve İslam'ın nüfuzunu artırmaya çalıştığını ileri sürmektedir. Örneğin, Mart 2008'de Ali Bardakoğlu devlet okullarındaki zorunlu din eğitimini hukuka aykırı bulan bir yargı kararını eleştirerek, konu hakkında Diyanet'e danışılmış olması gerektiğini ileri sürünce Kemalist çevrelerden sert eleştiriler aldı. Bardakoğlu'nun yorumunu eleştirenlerden biri "Diyanet İşleri Başkanı burada haddini aşıyor. Fetva Dairesi var ve şeyhülislamlar gibi fetva veriyorlar. Laik ülkede Fetva Dairesi olmaz" diye çıkışıyordu. Bu olay, son yıllarda kamuoyunda yaşanan ve Diyanet'in, ima yoluyla ya da doğrudan, laikliği zayıflatıp Osmanlı ulemasının sahip olduğu otorite ve nüfuzu tekrar elde etmek niyetini taşımakla suçlandığı kavgalardan sadece birine neden olmuştu.[16] Bu suçlamalar 2008'de AKP'nin kapatılmasına yönelik başarısız bir davaya dahil edildi ve iddia edildiğine göre iktidar partisine karşı bir darbe gerçekleştirmeyi amaçlayan, akim kalmış birkaç komployu da derinden etkiledi.[17] Bununla birlikte, aşırı muhafazakâr İslamcılar ise çok eskiden beri, Diyanet'in Batı'nın ılımlı İslam beklentilerini tatmin etmek hususunda sözde sınırsız bir esneklik ve aşırı bir heves gösterdiği şeklinde kuşkular taşımaktadırlar. 2008'in başlarında, İngiliz medyası Diyanet'in himayesinde yapılan "İslami metinlerde radikal revizyon" hakkında övücü haberler yayımlayınca İslamcı çevrelerde bir tartışma kasırgası koptu. Haberler, muazzam boyutlardaki hadis külliyatını sınıflandırmayı ve kısmen yeniden yorumlamayı kapsayan gerçek bir girişim hakkındaydı. Aşırı muhafazakâr İslamcılar, İslam'ı Batı'nın dayatmaları ve beklentilerine göre yeniden şekillendirmeye dönük hainice bir çaba olarak tasvir ettikleri, "İslam 2.0 projesi" olarak adlandırılan bu girişimi çok sert bir şekilde eleştiriyorlardı. Eleştirilerin tonu ve içeriği o derece ürkütücü ve histerik bir boyut kazandı ki Ali Bardakoğlu, derhal, yabancı basında çıkan

16 "Diyanet, devlet işine karışmasın," *Hürriyet*, 8 Mart 2008; "Barolardan Danıştay'a destek, Diyanet'e tepki," *Ntvmsnbc.com*, 10 Mart 2008.

17 Anayasa Mahkemesi Kararı 2008/2, Esas Sayısı 2008/1 (Siyasi Parti Kapatma), 30 Temmuz 2008; "İşte cuntacılara ilham kaynağı olan tez," *Zaman*, 7 Mart 2010.

haberlerin bir hayli abartılı olduğunu ve "dinde reform yapmaya hiç kimsenin cüret edemeyeceğini" belirten bir açıklama yaptı. Diyanet'in yalnızca, temel İslami metinleri 21. yüzyılda daha yaklaşılabilir ve ilgili kılmak için, bu metinlere ulaşılmasını kolaylaştırmaya çalıştığını açıklıyordu.[18]

Birçok Kemalist muhalif gibi, aşırı muhafazakâr İslamcılar da zorunlu olarak, bizatihi Diyanet'in gerekli olup olmadığını sorguluyor değiller, aksine Diyanet'in amaçlarını ve politikalarını sorguluyorlar. Aşırı muhafazakâr İslamcılar Diyanet'teki ılımlıları İslam'ın otantik geleneklerine ve geçmişteki "hakiki ulema"nın bıraktığı mirasa karşı elim bir ihanet içinde olmakla suçluyorlar.[19] Bu arada bazı Kemalistler ise Diyanet'i, çarpık "ulema zihniyeti ... [ve] mantığı"nın etkisinde kaldığı için küçümsüyorlar.[20]

Diyanet liderliği, bu suçlamalara hem Osmanlı'dan devraldığı mirası hem de Cumhuriyetçi kimliğini vurgulayarak karşılık vermektedir. Örneğin, Ali Bardakoğlu, laik bir cumhuriyetin memuru gibi değil de sanki bir şeyhülislammış gibi hareket ettiğini ileri süren iddiaları tekrar tekrar reddetme gereği hissetmiştir. Diyanet'e laik bir devlet tarafından "din adına konuşma yetkisi" verildiğini ve dolayısıyla bu doğrultuda hareket etmenin yanlış bir şekilde sanki Diyanet yetkilileri "İslam cumhuriyetinin uleması ya da Osmanlı'nın şeyhülislamı gibi" hareket ediyorlar şeklinde yorumlanmaması gerektiğini üstüne basa basa vurgulamıştır.[21] Aynı zamanda, Diyanet'in resmi yayınları ve bizatihi Bardakoğlu, Diyanet'in "Türkiye'de yeni bir olgu olmadığını, köklerinin Osmanlı tarihinde bulunabileceğini" ileri sürmektedirler. Cumhuriyet dönemindeki dini idare ile Şeyhülislamlık makamının "işlev ve yetkileri"nin birbirinden farklı olduğu uyarısıyla birlikte hâlâ şu noktayı vurgulama gereği hissetmektedirler: "Osmanlı toplumunda, dinle siyaset arasındaki ilişkiler ve din işlerinin örgütlenmesi, belli ölçüde özerklik tanınmış olan Şeyhülislamlık kurumunun otoritesi altında düzenleniyordu. Bu [yaklaşım], Cumhuriyet döneminde, özerklik

18 Robert Pigott, "Turkey in Radical Revision of Islamic Texts," *BBCNews. com*, 26 Şubat 2008; " 'Dinde reform' yapmaya hiç kimse cüret edemez," *Yeni Şafak*, 29 Şubat 2008; "Islam 2.0 Project Draws Skeptical Set of Reviews," *Turkish/Hürriyet Daily News*, 6 Haziran 2008.

19 Mehmet Şevket Eygi, "İslam'ın Temellerini Dinamitliyorlar," *Milli Gazete*, 15 Şubat 2009.

20 Gamze Akdemir, "Yaraya merhem yazılar," *Cumhuriyet*, 31 Ocak 2009.

21 "Bardakoğlu 'ulema' benzetmesine kızdı," *Yeni Şafak*, 13 Mart 2008; "Şeyhülislam değil, Diyanet İşleri Başkanı olarak görüş açıklıyorum," *Zaman*, 12 Mart 2008.

alanındaki bazı sınırlamalarla birlikte, büyük oranda korundu ve devam ettirildi."[22] Bu ve benzeri beyanlarda kullanılan dil gayet karmaşık görünebilir ama amaç oldukça açıktır. Diyanet'in, hem Osmanlı'nın bıraktığı mirasları hem de Cumhuriyet'in gerçeklerini temsil ettiği olgusuna yapılan vurgu, aşırı muhafazakâr İslamcı eleştirilerle Kemalist kuşkular karşısında, her iki meşruiyet kaynağına da dayanmaya çalışmaktadır. Üstelik, böylesi bir duruş gayet açık bir şekilde, Diyanet'in, Cumhuriyetçi kimliğini ve niteliklerini kaybetmeden daha fazla "Osmanlı" vasfını tekrar kazanabilecek daha güçlü ve özerk bir kurum olarak yeniden örgütlenmesi yönündeki talepleri haklı kılmaktadır. Bu, aslında, Bardakoğlu ve AKP'nin ilan ettiği hedeftir: Diyanet'in, Müslümanların dini hizmetleri üstündeki tekelini sürdürmesine rağmen, Alevi ve Kürtler ile Türkiye'deki gayrimüslim topluluklara açılarak Türkiye'de dini çoğulculuk, hoşgörü ve insan haklarının geliştirilmesine yardım edebileceğini ileri sürmektedirler. Ancak, bu vizyon, 19. yüzyıldan beri tekrar tekrar denenen devlet-destekli homojenleştirme projelerine rağmen, dini ve manevi hayatın yapısındaki harcı tek tiplilikten ziyade çeşitlilik olan bir toplumda, Diyanet'in hükümet-onaylı milli bir kurum olarak muhafaza edilmesinin arzulanabilirliğini hiçbir şekilde sorgulamamaktadır. Dolayısıyla, Diyanet'in muhatap olduğu eleştiri ve kuşkuların, bu kurum daha özerk ve iddialı bir hale gelse bile ortadan kalkması ihtimal dahilinde değildir.

Diyanet'in üst düzey yetkilileri daha fazla özerklik taleplerini sık sık, "Osmanlı devletinin din işlerinin idaresini düzenlediğini ama bu idarenin nasıl işleyeceğini bilinçli olarak özerk bıraktığı"[23] iddiasına dayandırmaktadırlar. Bu noktada haklı olabilirler. Ancak, benzer şekilde, Osmanlı hükümeti 19. yüzyıla kadar, resmi din teşkilatının yetki alanı dışındaki İslami kurumların faaliyetine engel olmaktan da büyük oranda kaçınmıştır. Aslında, çoğu ulema ile İslami kurumlar ve ibadet mekânları devlet yönetiminden oldukça bağımsız bir şekilde faaliyet göstermişler, kamu düzenini

22 http://www.diyanet.gov.tr/english/default.asp (erişim: 23 Aralık 2009). Ayrıca bkz. Ali Bardakoğlu, "The Structure, Mission, and Social Function of the Presidency of Religious Affairs," *MW* 98 (Nisan/Temmuz 2008), 173.

23 Mehmet Görmez, "The Status of the Presidency of Religious Affairs in the Turkish Constitution and Its Execution," *MW* 98 (Nisan/Temmuz 2008)," 242.

bozdukları veya devletin hayati çıkarlarını tehdit ettikleri düşünülmediği müddetçe büyük oranda kendi hallerine bırakılmışlardı. Diyanet yetkilileri, ayrıca, Cumhuriyet'te "dinin resmi statüsü"nün Almanya, İtalya ve Yunanistan gibi birçok Avrupa ülkesindekiyle aynı olduğunu, bundan dolayı da bu statünün kendi başına, Türkiye'deki tüm bireylerin ve dini toplulukların din özgürlüğüne sahip olmasının önünde bir engel olmadığını ileri sürmektedirler.[24] Gerçek bu kadar tozpembe olmayabilir ama Diyanet'in lağvedilmesinin Türkiye'de gerçek anlamda bir din özgürlüğü yaşanmasının ön şartı olduğunu savunan muarızlar uzun bir süre beklemek zorunda kalabilirler.[25] Bunun yerine, Diyanet'in daha fazla özerkliğe sahip olduğu ve resmi statüsünü koruduğu ama aynı zamanda devlet onaylı tekelini kaybettiği bir düzenleme serbestleşme açısından daha uygulanabilir bir seçenek olabilir. Böylesi bir düzenlemede, Diyanet mevcut kurumlarını, varlıklarını ve sembolik fonksiyonlarını muhafaza edecektir, fakat Cumhuriyet'in gerek Sünni, Alevi, Türk, Kürt gerekse gayrimüslim vatandaşlarına kendi dini ve manevi hayatlarını, devletin nüfuz alanının dışında sürdürme imkânı tanınacaktır. Bir asırdan uzun bir süredir devam eden hükümet gözetimi geleneği ile dini hayatın katı bir şekilde düzenlenmesi uygulamasının kapsamının daraltılması ve Diyanet'in daha özerk ama daha az tekelci bir kurum olarak yeniden yapılandırılması, Türkiye'de üzerinde mutabakat olan çoğulculuk, barış, demokrasi ve istikrar davasına hizmet edebilir. Ancak, böyle bir şeyin gerçekleşebilmesi için Türk siyaseti, askeriyesi ve kamuoyunun bir bütün olarak, bu tür bir adımın olası faydalarının, aynı adımın, ayrılıkçı ve aşırı grupların (yani, sırasıyla PKK ve İslamcı militanlar) faaliyetini kolaylaştırabilme riskinden daha önemli olduğu sonucuna ulaşması zorunludur. Bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini ise zaman gösterecektir.

Genel anlamda din ile devlet arasındaki ilişkilere dar anlamda Diyanet'e gelince, son dönem Osmanlı uleması ve onların kurumlarından kalan miras ile bunların etrafındaki tartışma ve mücadeleler, imparatorluğun dağılmasıyla ortadan kalkmamıştır. Osmanlı'nın son döneminden ve

24 Görmez, "The Status," 247.

25 United States Department of State, *2009 Report on International Religious Freedom—Turkey*, 26 Ekim 2009; "'Diyanet İşleri lağvedilmeli,'" *Vatan*, 8 Şubat 2010.

Cumhuriyet'in ilk döneminden alınan önemli bir ders, uzlaşmaz derecede çatışmacı tutumlar ve münakaşacı bakış açılarının ne tartışmanın taraflarına ne de bir bütün olarak ülkeye uzun vadeli bir faydasının olduğudur. Bu dersin alınıp alınmadığı tartışmalı bir konu değildir. Türkiye'deki İslami hareketlerin, yeni-tarz bir ulemanın tekrar ortaya çıkması için yapılan bazı çağrılar da dahil olmak üzere, son zamanlardaki yeniden güçlenişi ve özgüveni ile muhtemel bir Kemalist tepki, bunu yakın, belki de en yakın gelecekte sınava tâbi tutabilir. Serbestleşme belli bir noktada, Diyanet'in devlet-destekli tekelinin ve hükümet-onaylı dogmalar ile uygulamaları Diyanet aracılığıyla aşılamak isteyen, Diyanetle bağlantılı tutkuların yumuşatılmasını hukuken hemen hemen kesinlikle gerektirecektir. Osmanlı'nın bıraktığı emsaller, Türkiye'deki dini hayatın serbestleşmesine doğru giden reformlara ilham vermek ve bunları meşrulaştırmak açısından işe yarabilir – yani, ilmiye teşkilatının ve İslami kurumların, hem son dönem Osmanlı hem de erken dönem Cumhuriyet hükümetlerinin sürdürdüğü merkezileştirme, yasal düzenlemeye tâbi tutma ve tekelleştirme çabalarından evvel, 19. yüzyıl öncesindeki şekli.

Kaynakça

Arşivler

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)—İstanbul
Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)
Dâhiliye Nezareti Evrakı
Emniyet-i Umumiye—Asayiş Kalemi (DH.EUM.AYŞ)
Emniyet-i Umumiye—Birinci Şube (DH.EUM.r.Şb)
Emniyet-i Umumiye—Beşinci Şube (DH.EUM.5.Şb)
Emniyet-i Umumiye—Memurin Kalemi (DH.EUM.MEM) Emniyet-i Umumiye—Muhasebe Kalemi (DH.EUM.MH) Emniyet-i Umumiye—Tahrirat Kalemi (DH.EUM.THR) Muhaberât-ı Umumiye (DH.MUİ)
Sicil-i Ahval (DH.SAID)
Siyasî (DH.SYS)
Hariciye Nezareti Evrakı
Siyasî (HR.SYS)
Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV)
Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)—Ankara
Diyanet İşleri Reisliği *(BCA-DİR* 051)
İstanbul Müftülüğü—Meşihat Arşivi (İMMA)—İstanbul
Bâb-ı Fetva Mektubi Kalemi (BFMK)
Dar'ül-Hikmet'il-İslamiye Defterleri (DHİD)
İstida Defterleri (İD)
Meşihat Arzları ve İradeler (MAİ)
Nezaret Amed—Dahiliye (NA/D)
Nezaret Amed—Sadaret (NA/S)
Nezaret Reft—Dahiliye (NR/D)
Sicil-i Ahval (S.A)
Talebe-i Ulum İmtihan Defterleri (TUİD)
Talebe Yoklama Defteri (TYD)
Tebligat ve Tamim Müzekkire ve Tezkireleri (TTMT)
Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Arşivi (TİTE)—Ankara
British National Archives (PRO) (Britanya Millî Arşivi) —Londra

Genel Yazışmalar

F.O. 371/1006
F.O. 371/2131
Büyükelçilik ve Konsolosluk Arşivleri
F.O. 294/19 Andrew Ryan evrakı
F.O. 800/240

Resmî Osmanlı Devlet Yayınları

Ceride-i İlmiye (Cİ)
Dar'ül-Hilafet'il-Aliye Medresesi: Nizamname, Ders Cedveli, Suret-i Tedris ve Kitablar, Talimatname. İstanbul: Matbaa-ı Ahmed Kâmil, 1330 [1914].
Düstur, İkinci Tertip
İlmiye Salnamesi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, H. 1334 [1916].
Meclis-i Meb'usan Zabıt Ceridesi (MMZC)
Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi. Ankara: T.B.M.M. Basımevi, 1991. (MMZC-A)
Takvim-i Vekayi' (TV)
Teşkilat-ı Esasiye Kanunu. Ankara: Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1926.

Gazeteler ve Süreli Yayınlar (matbu)

el-Ahram (Kahire)
Akşam (İstanbul)
Beyan'ül-Hak (İstanbul)
Le Courrier de Turquie (İstanbul)
Cumhuriyet (İstanbul)
Fikir Hareketleri (İstanbul)
Hakka Doğru (İstanbul)
Hakimiyet-i Milliye (Ankara)
Hayr'ül-Kelâm (İstanbul)
Hikmet (İstanbul)
Hürriyet (İstanbul)
İctihad (İstanbul)
İkdam (İstanbul)
İleri (Ankara)
İslam (İstanbul)
İslam Mecmuası (İstanbul)
İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası (İstanbul)
İ'tisam (İstanbul)
Kanun-i Esasi (Kahire)
Kelime-i Tayyibe (İstanbul)
Mahfel (İstanbul)
el-Menar (Kahire)
Mecheroutiette (Paris)
el-Medaris (İstanbul)
Medrese İtikadları (İstanbul)
Meydan veya *Yeni Meydan* (Selanik)
Mizan (İstanbul) *Sabah* (İstanbul)
Sebilürreşad (İstanbul, ayrıca Kastamonu ve Ankara)
Selâmet (İstanbul)

Serbesti (İstanbul)
Sırat-ı Müstakim (İstanbul)
Stamboul (İstanbul)
Şura-yı Ümmet (Kahire, Paris)
Tanin or *Renin* (İstanbul)
Tasvir-i Efkâr, *Yeni Tasvir-i Efkâr*, veya *Tevhid-i Efkâr* (İstanbul)
Teârüf-i Müslimin (İstanbul)
Teminat veya *Tesisat* (İstanbul)
Terakki (Paris)
Times (Londra)
Türk Yurdu (İstanbul)
Ulus (Ankara)
Vatan (İstanbul)
Vakit (İstanbul)
Yeni Gazete (İstanbul)
Yeni Gün (İstanbul)
Yeni Sabah (İstanbul)
Zafer (Ankara)

Gazeteler, Süreli Yayınlar ve Diğer Elektronik Medya (çevrimiçi)

Akşam (aksam.com.tr)
BBCNews.com
CNNTürk.com (cnnturk.com)
Cumhuriyet (Cumhuriyet.com.tr)
Dünya Bülteni (dunyabulteni.net)
Hürriyet (hurriyet.com.tr)
Millî Gazete (milligazete.com.tr)
Ntvmsnbc.com
Radikal (radikal.com.tr)
Sabah (sabah.com.tr)
soL (sol.org.tr)
Today's Zaman (todayszaman.com)
Turkish/Hürriyet Daily News (hurriyetdailynews.com)
Vatan (gazetevatan.com)
Yeni Şafak (yenisafak.com.tr)
Zaman (zaman.com.tr)

Kitaplar ve Makaleler

Abdülbaki, Muallim. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005.
Afary, Janet. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*. New York: Columbia University Press, 1996.

Ahmad, Feroz. *The Young Turks*, Oxford, UK: Oxford University Press, 1969.
Ahmed Midhat Efendi. *Mufassal Tarih-i Kurun-i Cedide*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1303-1305 (1886-1888). 3 cilt.
---. *Müntahabat-ı Tercüman-ı Hakikat*, İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, tarihsiz, 3 cilt.
---. *Niza-i İlm ü Din*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1313-1318 (1895-1900). 4 cilt.
Akandere, Osman. "Damat Ferit Paşa Hükümetleri Döneminde Kuva-yı Milliye Hareketine Yönetilen İthamlar," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2006), 1-33.
Akgündüz, Murat. *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık*, İstanbul: Beyan, 2002.
Akşin, Sina. *Şeriatçı bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı*. Ankara: İmge Kitabeyi, 1994 [ilk bs. 1970].
---. *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*. İstanbul: İŞ, 2004.
Akşit, Bahattin. "Islamic Education in Türkiye: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic," Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Türkiye: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*. içinde London: I. B. Tauris, 1991, 145-170.
Alangu, Tahir. *Ömer Seyfeddin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul: May Yayınları, 1968.
Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslam Akademisi: Dâr-ül Hikmet-il İslamiye*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1973.
---. *Türkiye'de Din Kavgası*, İstanbul: Feyiz Yayınevi, 1973.
---. "Birinci Dünya Harbinde İstanbul Medreseleri," *İslam Medeniyeti* 29 (1973), 26-29.
---. *Şeriat Yolunda Yürüyenler ve Sürünenler*, İstanbul: Medrese Yayınevi, 1979.
---. *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul: Medrese/Milli Gazete Yayınları, 980-1981. 5 cilt.
---. *Cumhuriyet'e Doğru Hilafetin Sonu*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1990.
---. *Hilafet ve Kemalizm* (Hilâfet-i Muazzâma-i İslamiye). İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.
---. *Meşrûtiyet'ten Cumhuriyete Meşihat Şeriat Tarikat Kavgası*, İstanbul: Mizan Yayınevi, 1994. 3 cilt.
---. *Meşrutiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim*, İstanbul: Yeditepe, 2002..
Ali Vehbi Efendi. *Medeniyet-i İslamiye Hakkında Birkaç Söz*. Bursa: Matbaa-i Emiri, 1308 [1892].
Alparslan, Ali. *Abdülbâki Gölpınarlı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
Altunsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislamları*. Ankara: Akyıldız Matbaası, 1972.
Altuntaş, Halil. *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
Amanat, Abbas. *Pivot of the Universe: Nasır al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896*. Berkeley: University of California Press, 1997.
Arai, Masami. *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden, NL: E. J. Brill, 1992.
Arslan, Hüseyin, and Mehmet Erdoğan, ed. *Ahmet Hamdi Akseki*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
Artam, Nurettin. *Müslüman Türkler, Ayrılıktan Kaçının!* Ankara: Ulus Basımevi, 1953.
Asad, Talal. *Formations of the Secular*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
Atatürk Konya'da. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986.
Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
Aydar, Hidayet, and Necmettin Gökkır, "Discussions on the Language of Prayer in Türkiye: A Modern Version of the Classical Debate," *Turkish Studies* 8 (2007), 121-136.
Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999.
Azak, Umut. "A Reaction to Authoritarian Modernization in Türkiye," Touraj Atabaki, ed. *The State and the Subaltern*. içinde New York: I. B. Tauris, 2007, 143-158.
Azmzâde Refik Bey. *Kıvam-ı İslam*. Terc. Ubeydullah Efendi. Kahire: Yayınevi belirtilmemiş, H. 1324 (1906).

Baltacıoğlu, İsmayil Hakkı. *Kur'an*. Ankara: Yıldız Matbaacılık, 1957.
Bardakoğlu, Ali. "The Structure, Mission, and Social Function of the Presidency of Religious Affairs (PRA)," *MW* 98/II-III (2008), 173-181.
Bayur, Yusuf Hikmet. "Kur'an Dili Üzerine bir İnceleme," *Belleten* 22, no. 88 (1958), 599-605.
---. "İbadet Dili," *Necati Lugal Armağanı* içinde Ankara: TTK Basımevi, 1968, 151-158.
---. *Türk İnkılâbı Tarihi*. 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963.
Bein, Amit. "Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire," *IJMES* 38 (2006), 283-301.
---. "The Ulema, Their Institutions, and Politics in the Late Ottoman Empire (1876-1924)," yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University, 2006.
---. "A 'Young Turk' Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire," *IJMES* 39 (2007), 607-625.
---. "Ulama and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislam Mustafa Sabrı Efendi (1869-1954)," Meir Hatina, ed., *Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East*. içinde Leiden, NL: Brill, 2009, 67-90.
Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Türkiye*. New York: Routledge, 1998 [ilk bs. 1964].
Bilmen, Ahmet Selim. *Ömer Nasuhi Bilmen Hayatı—Eserleri—Anıları*, İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975.
Birgen, Muhittin. *İttihat ve Terakki'de On Sene*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006. 2 cilt.
Birinci, Ali. *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
Birnbaum, Eleazar. "On Some Turkish Interlinear Translations of the Koran," *Journal of Turkish Studies* 14 (1990), 113-138.
Bolay, Süleyman Hayri. "Akseki, Ahmet Hamdi," *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı, 1989, 2. cilt, 293-294.
Borak, Sadi. *Atatürk: Resmi Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri*. Ankara: Kırmızı Beyaz, 2004.
Bozdoğan, Sibel. *Modernism and Nation Building*. Seattle: University of Washington Press, 2001.
Brummett, Palmira. *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911*. Albany. NY: SUNY Press, 2000.
Buckle, Henry Thomas. *İngiltere Tarih-i Medeniyeti Medhalinden İspanya Faslı*. Terc. Mahir Said. Kahire: Türk Matbaası, H. 1325 [1907].
Cagaptay, Soner. *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Türkiye: Who Is a Turk?* New York: Routledge, 2006.
Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Celal Nuri [İleri]. *İttihad-ı İslam*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, H. 1331 [1913].
---, *Türk İnkılabı*, İstanbul: Kaknüs, 2000 [ilk bs. 1926].
Cemiyet-i Müderrisin Nizamname-i Esasisi—Beyanname, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, H. 1337 [1919].
Çerman, Osman Nuri. *Modern Türkiye İçin Din'de Reform*, İstanbul: Tan Matbaası, 1958.
Chittick, William C. "Ibn al-'Arabi's Hermeneutics of Mercy," Steven T. Katz, ed., *Mysticism and Sacred Scripture*. içinde New York: Oxford University Press, 2000, 153-168.
Cihan, Ahmet. *Reform Çağında Osmanlı İlmiyye Sınıfı*. İstanbul: Birey, 2004.

Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.
Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press, 2000.
Crews, Robert D. *For Prophet and Tsar*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
Cündioğlu, Dücane. *Türkçe İbadet*, İstanbul: Kitabevi, 1999.
——, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi, 1998.
——, *Bir Kur'an Şâiri*, İstanbul: Bîrun, 2000.
——, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, İstanbul: Kaknüs, 2005.
——, *Anlam'ın Tarihi*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
Çakır, Ruşen ve İrfan Bozan. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?* İstanbul: TESEV Yayınları, 2005.
Davison, Andrew. *Secularism and Revivalism in Türkiye*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.
Davison, Roderic. *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul: Ensar, 2004.
Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains*. London: I. B. Tauris, 1999.
Din Niçin Ölüyor. İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1927.
Duara, Prasenjit. "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-Century China," *Journal of Asian Studies* 50 i (1991), 67-83.
Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmed Akif Mısır Hayatı ve Kur'ân Meâli*. İstanbul: Şule Yayınları, 2003.
Emrullah Efendi. *İzahname*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye, H. 1330 [1912].
Engelhardt, Édouard. *La Turquie et le Tanzimat*. Paris: A. Cotillon and F. Pichon, 1882-1884. 2 cilt.
——, *Türkiya ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye Tarih-i İslahatı 1826-1882*.Terc. Ali Reşad. İstanbul: Müretti-bin-i Osmaniye Matbaası, 1328 [1912].
Er, Hamit. *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1999.
——, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri*, İstanbul: Rağbet, 2003.
Erdoğru, Mehmet Akif. "İstanbul Medreseleri ve Milli Mücadele (1914-1924)," *Üçüncü Uluslararası Atatürk Sempozyumu*. içinde Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1998, II, 625-638.
Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1939-1943. 5 cilt.
Ertur, Esat K. *Tamu Yelleri: Emekli Yargıç Hüseyin Kâmil Ertur'un Anıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
Esad Efendi. *Tahlilî ve Tenkidi Tarih-i Edyan*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, H. 1336 [1918].
Eşref Edib. *Millî Mücadele Yılları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
——, *CHP ve Din*. Fahrettin Gün, ed. İstanbul: Beyan, 2005.
Ferid [Kam]. *Dinî, Felsefi Musahabeler*, İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, H. 1329 [1911].
Findley, Carter V. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
Fortna, Benjamin. *Imperial Classroom*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2002.
Gesink, Indira Falk. *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. New York: I. B. Tauris, 2010.

Gökaçtı, Mehmet Ali. *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, İstanbul: İletişim, 2005.
Gökalp, Ziya. *Turkish Nationalism and Western Civilization*. Terc. Niyazi Berkes. New York: Columbia University Press, 1959.
Görmez, Mehmet "The Status of the Presidency of Religious Affairs in the Turkish Constitution and Its Execution," *MW* 98 (Nisan/Temmuz 2008)," 242-248.
Gün, Fahrettin. *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik*, İstanbul: Beyan, 2001.
Halim Sabit, Kazanlı. *Ulema ve Talebe-i Ulum Efendilere; Islah-ı Medaris Münasebetiyle*, İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, H.1329 [1911].
Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
——, *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press, 1995.
——, *Preparation for a Revolution: The Young Turks*, 1902-1908. New York: Oxford University Press, 2001.
Haşim Nahid [Erbil], *Türkiye İçin: Necat ve İ'tila Yolları*. İstanbul: İkbal Kütübhanesi, H.1331 [1913].
Hattemer, Richard. "Atatürk and the Reforms in Türkiye as Reflected in the Egyptian Press," *Journal of Islamic Studies* 11 (1999), 21-42.
Hemedanizade Ali Naci [Karacan]. *Softalar ve Medreseler*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, [1913].
Hobsbawm, Eric. *The Age of Empire, 1875-1914*. New York: Vintage Books, 1989.
Hüseyin Cahid [Yalçın]. *Kavgalarım*. İstanbul: Tanin Matbaası, 1326 [1910].
İbrahim, A. *Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini*, İstanbul: Türkiye Matbaası, 1934.
İsmail Hakkı (Manastırlı). *Mevaiz*. İstanbul: Matbaa-i İhsan, 1324 [1908].
İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
Janet, Paul, and Gabriel Seailles. *Tahlilî Tarih-i Felsefe: Metalib ve Mezahib. Terc.* Elmalılı Hamdi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341 [1925].
Kadri, Hüseyin Kâzım. *Meşrutiyet'ten Cunhuriyet'e Hatıralarım*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
Kanlıdere, Ahmet. *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
Kaplan, Sam. *The Pedagogical State*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
Kara, İsmail, ed. *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, İstanbul: Dergâh, 2000.
——, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
——, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
——, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Meslek Olarak İslam*, İstanbul: Dergâh, 2008.
Karamustafa, Ahmet. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır's (1878-1942) Philosophy of Religion," *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 273-279.
Karay, Refik Halid. *Minelbab İlelmihrab*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992.
Karpat, Kemal H. *The Politicization of Islam*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2001.
Kaşıkçı, Osman. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul: Osmanlı Araştırma Vakfı Yayınları, 1997.
Kayalı, Hasan. "Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919," *IJMES* 27 (1995), 265-286.
——, "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim," *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 307-333.

Kazancıgil, Aykut. "Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947), " *Bilim, Felsefe, Tarih* I (1991), 113-142.
Keddie, Nikki R. "Secularism and Its Discontents," *Daedalus* 132 iii(2003), 14-30.
Kemal, Hafız. *Cemiyet-i Hafiyye İşkenceleri yahud bir Sergüzeşt-i Hunin.* İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993 (ilk bs. 1911)
Khalid, Adeeb. "Backwardness and the Quest for Civilization: Early Soviet Central Asia in Comparative Perspective," *Slavic Review* 65 (2006), 231-251.
Khalidi, Rashid Ismail. "The 1912 Election Campaign in the Cities of Bilad al-Sham," *IJMES* 16 (1984), 461-474.
Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Bâtılaya İ'lan-ı Harb.* İstanbul: İkbal Kütübhanesi, 1332 [1916].
Kısakürek, Necip Fazıl. *Son Devrin Din Mazlumları*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1992.
Koca, Ferhat. *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul: Rağbet, 2002.
Kolev, Jordan. "The Bulgarian Exarchate as a National Institution and the Position of the Clergy," *Études balkaniques* 27 ii (1991), 40-54.
Koliopoulos, John S., ve Thanos M. Veremis. *Greece: The Modern Sequel.* London: Hurst, 2002.
Kuru, Ahmet T. *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey.* New York: Cambridge University Press, 2009.
Kurucu, Ali Ulvi. *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıraları.* Ed. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Kaynak, 2007. 3 cilt.
Kurzman, Charles, and Michaelte Browers. "Comparing Reformations," Michaelle Browers and Charles Kurzman, ed., *An Islamic Reformation?* içinde Lanham, MD: Lexington, 2004, 1-17.
Kürkçüoğlu, Kemâl Edib. *Din'de Reform Mes'elesi.* Ankara: Güzel Sanatlar, 1957.
Kushner, David. "The Place of the Ulema in the Ottoman Empire During the Age of Reform (1839-1918)," *Turcica* 19 (1987), 51-74.
Kütükoğlu, Mübahat S. *Dârü'l-Hilafeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Türkiye.* 3. bs. New York: Oxford University Press, 2002 [ilk bs. 1961].
Lewis, Geoffrey. "The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914," *Islamic Quarterly* 19 (1975), 157-163.
——, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success.* New York: Oxford University Press, 1999.
Madan, T. N. *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India.* New Delhi: Oxford University Press, 1997.
Mango, Andrew. *Atatürk.* New York: Overlook Press, 2002.
Mardin, Ebül'ulâ. *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa.* İstanbul: Hukuk Fakültesi Yayınları, 1946.
Mardin, Şerif. *Religion and Social Change in Modern Türkiye.* Albany, NY: SUNY Press, 1989.
Meeker, Michael E. *A Nation of Empire.* Berkeley: University of California Press, 2002.
Mehmed Âkif. *Ersoy'un Makaleleri.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987,
Mehmed Arif Bey, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi.* Kahire: Matba'at al-Ma'arif, H. 1319 [1901].
Mehmed Şemseddin [Günaltay] *Zulmetten Nura.* İstanbul: Tevsi'—i Tıbaat Matbaası, H. 1331 [1913].
Mert, Nuray. "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: Yarın ve Müsavat," *Toplum ve Bilim* 69 (1996), 128-149.
Messick, Brinkley. *The Calligraphic State.* Berkeley: University of California Press, 199.

Muallim Cevdet. *Mektep ve Medrese*. İstanbul: Çınar Yayınları, 1978.
Musa Kâzım Efendi. *Külliyât-i Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336 [1920].
Mustafa Sabri Efendi. *Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998 [ilk bs. 1919].
——, *Dinî Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994 [ilk bs. 1919].
——, *el-Nekr ala Münkiri'n-Ni'meti mine'd-Dini ve'l-Hilafeti ve'l-Ümme*. Beyrut: el-Matba'a el-'Abbasiyya, H. 1342 [1924].
——, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, İstanbul: Bedir, 1993 [ilk bs. 1932].
——, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbi'l-'Âlemîn ve-'İbadihi'l-Mürselin*. Kahire: Dar İhya' el-Kütüb al-'Arabiyyah, 1950. 4 cilt.
Nafi Atuf {Kansu}. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Ahmet Halit Kitaphanesi, 1931-1932. 2 cilt.
Okur, Hafız Yaşar. *Atatürk'le On Beş Yıl*, İstanbul: Sabah Yayınları, 1962.
Olgun, Tahir'ul Mevlevi. *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1990.
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar, İstanbul: Rağbet, 1999.
Özalp, Ömer Hakan, ed. *İlâhî Adalet*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
——, *Ulemadan Bir Jöntürk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
Özervarlı, M. Sait. "Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gökalp and Mehmed Şerafeddin," *MW* 97 (2007), 317-330.
Parla, Taha, ve Andrew Davison. *Corporatist Ideology in Kemalist Türkiye*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004.
Popovic, Alexandre. *L'Islam balkanique*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986.
el-Kavsi, Müfrah Süleyman. *eş-Şeyh Mustafa Sabri ve-Mevkıfuhu mine'l-Fikri'l-Vafid*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l Buhus ve'd Dirasati'l İslamiyye, 1997.
Repp, R. C. *The Müfti of İstanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press, 1986.
Rıza Nur. *Cemiyet-i Hafiyye*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1997 [ilk bs. 1914].
Sağman, Ali Rıza. *Kur'ân'ın Türkçeye Tercemesi Karşısında Üç Profesör*, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1957.
Sarıcan, Bayram. *1930'lardan Günümüze Bursa'da Dini Hayat*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003.
Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
Sarıkoyuncu, Ali. *Milli Mücadelede Din Adamları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995.
——, "Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılapları Karşısı Tutum ve Davranışları," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 39 (1997), 787-812.
——, *Atatürk, Din ve Din Adamları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
Scott, David, and Charles Hirschkind, ed. *Powers of the Secular Modern*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslam*, İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327 [1911] 2 Cilt.
Seufert, Günter, ve Petra Weyland. "National Events and the Struggle for the Fixing of Meaning," *New Perspectives on Turkey* 11 (1:994), 71-98.
Şevketi, Eşref Efendizade. *Medaris-i İslamiye Islahat Programı*, İstanbul: Hürriyet Matbaası, H. 1329 [1911].
Shankland, David. *The Alevis in Turkey*. London: RoutledgeCurzon, 2003.

Shaw, Stanford J., ve Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Türkiye*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977. 2 cilt.

Shissler, A. Holly. *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Türkiye*. London: I. B. Tauris, 2003.

Şimşir, Bilâl N. *British Documents on Atatürk*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973. 4 cilt.

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*. London: RoutledgeCurzon, 2005.

Smith, Jane Idleman, ve Yvonne Yazbeck Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurection*. Albany, NY: SUNY Press, 1981.

Sohrabi, Nader. "Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew About Other Revolutions and Why It Mattered," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002), 45-79.

Somel, Selçuk Akşin. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908*. Leiden, NL: Brill, 2001.

Talebe-i Ulum Cemiyeti Nizamnamesi. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1335 [1919].

Tapper, Richard, and Nancy Tapper. "'Thank God We're Secular': Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town," Lionel Caplan, ed., *Studies in Religious Fundamentalism*. içinde Albany, NY: SUNY Press, 1988, 51-78.

Tarhanlı, İştar B. *Müslüman Toplum "Laik" Devlet*. İstanbul: AFA, 1993.

Taş, Kemaleddin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

——, "The Social Status of the PRA in Turkey and Its Overall Assessment: Common Public Opinion," *MW* 98 (Nisan/Temmuz 2008), 363-369.

Tibawi, A. L. "Is the Qur'an Translatable? Early Muslim Opinion," Colin Turner, ed., *The Koran*. içinde London: RoutledgeCurzon, 2004. Vol. 4, 1-13.

Toprak, Binaz, and Ali Çarkoğlu. *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2000.

Tunaya, Tank Zafer. *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.

——. *Türkiye'de Siyasal Partiler*. N.P: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984. 3 cilt.

Türkgeldi, Ali Fuad. *Görüp İşittiklerim*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.

Ülküsal, Müstecib. *Kırım Yolunda Bir Ömür*. Ankara: Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 1999.

Usta, Emine Şeyma. *Atatürk'ün Cuma Hutbeleri*, İstanbul: İleri Yayınları, 2005.

VanderLippe, John M. *The Politics of Turkish Democracy*. Albany, NY: SUNY Press, 2005.

Wilson, M. Brett. "The Qur'an After Babel: Translating and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Türkiye," yayımlanmamış doktora tezi, Duke University, 2009.

——, "The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924-1938)," *IJMES* 41 (2009), 419-435.

Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Türkiye*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2003.

Yavuz, Yıldırım. *Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi*. Ankara: Yayınevi belirtilmemiş, 1980.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1935-1938. 2 cilt.

Yurdakul, İlhami. *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilâtında Reform (1826-1876)*.İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Zarcone, Thierry ve Fariba Zarinebaf, ed. *Les Iraniens d'Istanbul.* Paris: Institut français de recherches en Iran, 1993.

Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

——, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi, 1876-1909.* Adana: Baki Kitabevi, 2003.

Zilfi, Madeleine C. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800).* Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History.* 3. bs. New York: I. B. Tauris, 2005.

——, "Ottoman Sources of Kemalist Thought," Elisabeth Ozdalga, ed., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy. içinde* Londra: RoutledgeCurzon, 2005, 14-27.

Dizin

Ab

Abduh, Muhammed 42, 49
Abdülbaki [Gölpınarlı] 147
Abdülhamid II (Sultan) 104; **sansür ve baskı** 33, 40, 54, 77, 178; **dindar rejim** 32, 114, 116, 120
Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 217, 223-226, 228, 230
Adliye Nezareti 34, 60, 70-71, 133
Ağaoğlu [Agayef], Ahmed 91
Ahmed Âsım Efendi 115
Ahmed Hilmi (Şehbenderzade, Filibeli) 44
Ahmed Midhat Efendi 28, 37
Ahmed Naim 173-174
Akseki, Ahmed Hamdi 190, 213; **ve Cumhuriyet'in ilk yılları** 109, 163-166, 171; **Diyanet Reisi (1947-1951) olarak** 160, 172-173, 175-176, 188, 194, 204-205, 207, 210, 212
Alevi, Aleviler 13, 199, 200, 215, 230-231; **ve "açılım" girişimi** 225-226
Ali Fethi [Okyar] 170
Ali Vehbi Efendi 31
Asad, Talal 27
Atalay, Besim 197
Atay, Falih Rıfkı 197

Ba

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı 181, 183, 198
Banguoğlu, Hasan Tahsin 206
Bardakoğlu, Ali 224, 228-230
Başgil, Ali Fuat 211-213
başörtüsü tartışması 10-11
Bayar, Celal 201
Berkes, Niyazi 186
***Beyan'ül-Hak* (dergi)** 52, 77, 82, 98, 102, 118, 120, 126, 129-130
Börekçi, Rifat 170-171, 179, 188
Buhari (hadis koleksiyonu) 171, 173-174

Ca

Carullah, Musa [Bigiyev] 62-63
Celaleddin Rumi 63
Cemal Paşa 67,
Cemil Said [Dikel] 169, 187
Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye 38, 52, 56, 77, 82, 98, 102, 117-122, 124. 126-127, 129-130, 132, 138
Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi (CHF/CHP) 192; **Cumhuriyet'in ilk yıllarında** 154, 195-196, 212; **II. Dünya Savaşı sonrasında** 186, 188, 191, 194, 197-199, 201, 204-209, 213-214, 220
Çakmak, Mareşal Fevzi 208

Da

Dar'ül-Hikmet'il-İslamiye 141
Darülfünun 91, 107, 180
Demokrat Parti (DP) 198, 201, 208-210, 213-214
din; din ve bilim 15, 17, 27-32, 37, 41-42, 69, 77, 82, 89, 91, 98, 102, 107, 224; **dinî eğitim (Cumhuriyet dönemi)** 105-106, 108-110, 152, 156, 202, 205-207, 209-212, 220, 223;
dinî eğitim (Osmanlı dönemi) 42, 52, 59, 71, 77-78, 80, 84, 86, 88, 92-94, 96, 99-100, 115; **Ayrıca bkz. medrese eğitimi; okul ders kitapları.**
Diyanet 12, 69, 222, 229-232; **2000'lerin başında** 217, 223-228; **II. Dünya Savaşı sırasında** 164, 186, 191, 194, 198, 200, 202-206, 208, 211, 213-214, 221; **Cumhuriyet'in ilk yıllarında** 109, 152, 160, 169-173, 175-176, 179-180, 188, 190, 193, 207, 210, 212, 218, 220
Duru, Kâzım Nâmi 204
Dürrizade Abdullah Efendi (Şeyhülislam) 147

Eb

Ebu Hanife 178, 197
Ebül'ula Mardin (Mardinizâde) 59, 68
Eğitim Bakanlığı 198, 208, 223
El-Ezher'in ıslahı 79
Erdoğan, Recep Tayyip 10-12, 224
Ermeni(ler) 33, 137, 142
Ertur, Hüseyin Kâmil 126, 155
Esad Efendi 98
Eşref Edib [Fergan] 68, 109, 193-196, 200-201, 203, 205, 207, 209-210
evkaf (vakıflar) 202, 208, 211
Evkaf Nezareti 14, 67, 71, 89, 105, 125, 152

Fa

Farmasonlar, Farmasonluk 61
Ferid Paşa (Damad) 139, 144, 147
Franz Ferdinand (Arşidük) 134-135

Ge

gericilik 12, 18, 20-21, 23, 38, 78, 85-86, 89, 103, 107, 123, 127, 178
Gökalp, Ziya 69, 91, 169
Gökmen, Fatin 204
Göztepe Camii 178
Günaltay, Mehmed Şemseddin 198-199

Ha

hadis 40, 157, 171, 173-174, 182, 228
Hafız Yaşar [Okur] 184
Hâlim Sabit Efendi [Şibay] 50, 59, 69, 83
Haydarizade İbrahim Efendi (Şeyhülislam) 146
Hayırlıoğlu, Eyüp Sabri 214-215
Hicaz (Suudi Arabistan) 159
Hilafet 215; ilgası 106, 151, 153, 156, 169
huzur dersleri 116
Hürriyet ve İtilâf Fırkası 129-130, 138-140, 142, 144
Hüseyin Hüsnü Efendi (Şeyhülislam) 123

İb

İbn Arabi 63
İbn Teymiye 63
İctihad (dergi) 84-85
İlahiyat Fakültesi 152, 158, 180-181
İmam-Hatip okulları 107, 152, 179, 209, 214
İnkılapçılık 154
İnönü, İsmet 158, 170, 193
İslam kelamı 49, 63, 65, 68, 158
İslam Mecmuası 69-71, 73, 83, 155
İsmail Hakkı (İzmirli) 68, 70, 72, 91, 187
İsmail Hakkı (Manastırlı) 30, 56, 58, 124
İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) 34, 112, 116-117, 131, 137, 169, 177, 192, 203, 210, 218-219; Milliyetçi hareketle bağlantısı 69, 143; reformcu politikaları 50, 54, 60, 62, 66-67, 72-74, 76, 82, 84, 86, 90-92, 94, 96, 100, 102, 104, 110, 136; ulemayla ilişkileri 49, 55, 58-59, 70-71, 78, 81, 97, 101, 108, 118-130, 132-135, 138-139, 141, 144-149, 155,163, 168

Ke

kelam 53, 64, 70, 91, 166
Kelime-i Tayyibe (gazete) 68
Kemalizm, Kemalist(ler) 12, 18-19, 35, 107, 156, 166, 191; Cumhuriyet'in ilk yıllarında 108, 151, 154, 161, 164-165, 176, 179, 182-184, 186, 190, 220, 219; II. Dünya Savaşı sonrasında 158, 193, 198-200, 202, 205-206, 214-215, 217, 221-222, 227-230, 232
Kısakürek, Necip Fazıl 204
Klerikalistler, klerikalizm, antiklerikalizm 38, 123, 140, 144-145
Kur'an 41, 63, 165; tefsirleri 99, 171; tercümeleri 166-170, 172-177, 184-185, 187-188, 191, 196-198, 214, 225
Kürt(ler), Kürtçe 151, 159, 170, 199, 222, 225-227, 230-231

Ma

Maarif Vekâleti 70, 106, 109, 152, 179. 187
Mahmud Şevket Paşa 132, 134
Mecelle 58-60
Meclis-i Meb'usan 52, 67, 155; tanımları ve işlevleri 56-57; seçimler 118, 129-131; yasama faaliyeti 59-60, 80
medrese eğitimi 40, 75-77, 79-83, 86-88, 90, 92-94, 96, 104, 106-107, 109-110, 135, 163; ıslah edilen sistem 97, 100-103, 105, 110, 207; kamuoyundaki imajı 10, 24, 44, 48, 51, 91-92, 198, 206, 222; lağvedilmesi/kapatılması 84, 107-110, 207, 219; mirasları 107-111; reform öncesi dönem 91, 104; reform önerileri 52 83, 177
Mehmed Âkif [Ersoy] 44, 68, 170-176, 187-188
Mehmed Ârif Bey 40
Mehmed Cemaleddin [Seven] 178-180
Mehmed Cemaluddin Efendi 135
Mehmed Nuri Efendi (Şeyhülislamı) 149
Mehmed V Reşad (Sultan) 90
Mehmed VI Vahideddin (Sultan) 136
Menderes, Adnan 209, 213
Miras, Kâmil 174
Muhammed Hamdi Efendi [Yazır] 35, 98-99, 170, 172-175

Murad Bey (Mizancı) 28, 33
Musa Kâzım Efendi (Şeyhülislam) 30-31, 49, 60-62, 69, 71, 81-82, 96, 101, 125-126, 130, 133
Mustafa Hayri Efendi (Şeyhülislam) 67, 71, 89, 94, 96, 101, 125, 133
Mustafa Kemal [Atatürk] 137, 143, 148, 188; Hz. Muhammed'le ve ilk halifelerle mukayeseler 156-157; dinle ilgili politikalar 36, 105, 107, 147, 152, 158-159, 173, 175, 177, 181, 183-185, 187, 190, 199, 207
Mustafa Sabri Efendi (Şeyhülislam) 62, 64, 142; 1918'e kadarki siyasi kariyeri 52, 113-125, 127-140, 144-146; Cumhuriyet'e muhalefet 53, 56-57, 143, 147, 149-150, 159-161, 163, 180, 183; dinî/dinde reformlar hakkındaki görüşleri 58-61, 66, 68, 73, 141, 171; kelamî görüşleri 53, 65; Şeyhülislam olarak 101-103, 148

Ok

Okul(lar) 17, 24, 32, 40, 76, 81, 85, 90, 92, 99, 104, 107-108, 174, 179, 199, 209, 214, 228; ders kitapları 98, 157; modern 14, 22-23, 31, 83, 91, 152
Ömer Nasuhi [Bilmen] 149
Ömer Seyfeddin 38

Re

Reşid Rıza 124
Ruhbanlar, ruhbanlık, ruhban karşıtlığı 15-17, 19, 22, 28-30, 34-39, 44-45, 53, 64, 103, 124, 153

Sa

Sadık Bey 144-145
Said Halim Paşa 39, 43
Sebilürreşad (dergi) 68-70, 202; Anadolu için verilen mücadele sırasında ve Cumhuriyet'in başlarında 143, 170, 195, 201; II. Dünya Savaşı sonrasında 193-194, 198, 204-205, 208-210, 212-213, 215; İTC iktidarı döneminde 72-74, 85, 87, 138, 140
Sırat-ı Müstakim (dergi) 30, 50, 56, 68, 72, 83
Sufilik bkz. tarikatlar
Sünni(ler) 13-14, 164, 178, 190, 199-200, 226, 231; İslam 156, 163, 201, 225
Şer'iye ve Evkaf Vekâleti 105, 152
Şerafeddin [Yaltkaya] 69, 158, 187-188, 204
şeriat 56-58, 70-71, 78, 104, 119, 125, 152, 200-201, 208, 210
Şevketi Efendi 83
şeyhülislam, Bab-ı Meşihat 13-14, 30-31, 49, 52, 65, 67, 82, 125-126, 130, 146-148, 159-160; Diyanetle karşılaştırma 69, 105, 113-114, 210, 228; işlevleri 59, 61, 229; yetki ve rollerindeki değişim 18, 34-35, 60, 67, 70-72, 79-81, 85, 89-91, 94-97, 100-103, 122, 133, 135, 139-141, 144-145, 149
Şirani, Ahmed 128

Ta

Talebe-i Ulum 78
Talebe-i Ulum Cemiyeti 78, 102, 106
Tanin (gazete) 117
tarikat(lar) 160, 162, 208; şeyhi 14, 159, 220
Tercüme 9, 166; [Batılı] eserler 32, 37, 99; İslami metinler 41, 164, 167-178, 184-185, 187-188, 191, 196-198, 214, 225
Tokat(lı) 115, 118, 130
Türkçeleştirilme 176, 196, 214; öneriler ve politikalar 177-188

Ub

Ubeydullah Efendi 41, 168, 182
ulema 10, 20; Diyanet'le ilişkisi 69-70, 160; erken Cumhuriyet döneminde 9, 12-13, 57, 108, 153-154, 158, 163, 189-191; kamuoyundaki imajı 24, 44, 48, 51, 123, 135, 198, 206, 222; ruhbanlarla kıyaslamalar 15-17, 19, 22, 28-30, 34-39; siyasi eylemcilik 67, 112-114, 121, 127-129, 132-134, 136, 139, 145-146, 148-150; tarih yazımı 9-10, 18-19, 39. Ayrıca bkz. medrese eğitimi; şeyhülislam.
Ulus (gazete) 197

Ya

Yalçın, Hüseyin Cahid 117
Yarın (gazete) 160
yeni-Osmanlıcılık 217
Yücel, Hasan Âli 198