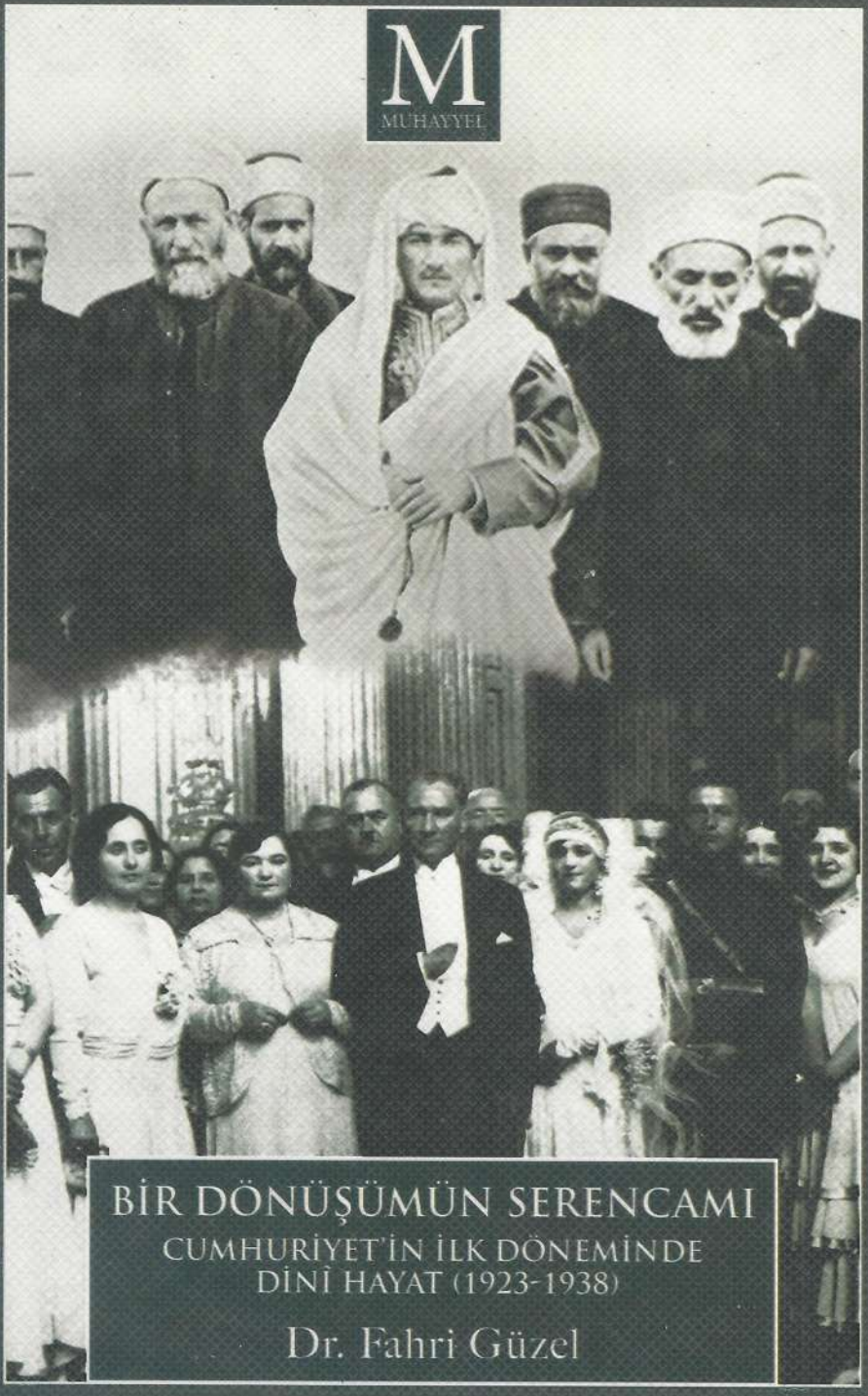


BİR DÖNÜŞÜMÜN SERENCAMI

CUMHURİYET'İN İLK DÖNEMİNDE DİNİ HAYAT (1923-1938)

Dr. Fahri Güzel

M
MUHAYYEL

BİR DÖNÜŞÜMÜN SERENCAMI
CUMHURİYET'İN İLK DÖNEMİNDE DİNÎ HAYAT (1923-1938)
FAHRİ GÜZEL

ISBN: 978-605-73725-6-7
Copyright © 2023, Muhayyel

"Muhayyel" Eriha Basım Yayın Matbaacılık Kitap ve Telif Ajansı Ltd. Şti.'nin markasıdır. Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Temmuz, 2023

Yayın Yönetmeni: Haldun ŞEKER
Editör: Haldun ŞEKER
Grafik & Kapak Tasarım: ERİHA

Baskı-Cilt: ERİHA BASIM YAYIN MATB.
KİTAP VE TELİF AJANSI LTD.ŞTİ.
Matbaa Sertifika No: 50502

MUHAYYEL YAYINCILIK
ERİHA BASIM YAYIN MAT B.
KİTAP VE TELİF AJANSI LTD.ŞTİ.
Mimar Sinan Mh. Selmanı Pak Cd.
No: 48/413 Üsküdar/İstanbul
Sertifika No: 50502

BİR DÖNÜŞÜMÜN SERENCAMI

Cumhuriyet'in İlk Döneminde Dini Hayat

1923-1938

FAHRİ GÜZEL

M
MUHAYYEL

Fahri GÜZEL

1972 yılında Erzurum ili Uzundere ilçesinde doğdu. İlkokulu ilçede tamamladı. İstanbul'da hafızlığını yaptı ve hafızlık sonrasında klasik Arapça eğitimi aldı. İstanbul İmam Hatip lisesinde eğitimine devam etti. 1997 yılında Erzurum İlahiyat fakültesinden mezun oldu. 1998 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak göreve başladı. 21 yıllık öğretmenlik döneminde imam hatip ortaokulu ve imam hatip lisesinde yönetici olarak görev yaptı. 2001 yılında Din Psikolojisi alanında yüksek lisansını, 2023'de doktorasını tamamladı. Şubat 2020'de Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak hizmet etmeye başladı. Sivil toplum kuruluşlarında da çeşitli görevler üstlenen Fahri GÜZEL, evli ve dört çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9
Giriş 11
I. Araştırmanın Problemi 11
II. Araştırmanın Amacı ve Önemi 12
III. Araştırmanın Yöntemi 13
IV. Temel Kavramlar 14
A. Din, Dindarlık, Dinî Hayat 14

1. Bölüm
CUMHURİYET'E GÖTÜREN SÜREÇ / 23

1.1. Osmanlı Modernleşme Süreci 23
1.1.1. İlk Reformlar 26
1.1.2. Tanzimat 47
1.1.3. Meşrutiyet 76
1.1.4. Cumhuriyet'e Hazırlık: İlk Meclis 90
1.2. Modernleşme Dönemi Temel Düşünceleri 108
1.2.1. Türkçülük 108
1.2.2. İslamcılık 119
1.2.3. Batıcılık 129
1.3. Bilim Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler ve Etkileri 139

2. Bölüm
1923-1938 DÖNEMİ DİNÎ HAYATI ETKİLEYEN FAKTÖRLER / 157

2.1. Dinî Hayatı Etkileyen Siyasi-Hukuki-Sosyal Düzenlemeler 157
2.1.1. Cumhuriyetin İlanı 157
2.1.2. Halifeliğin Kaldırılması 166
2.1.3. Diyanet İşleri Reisliğinin Kurulması 177

2.1.4. Öğretimin Birleştirilmesi (Tevhid-i Tedrisat) Kanunu ve Din Eğitimi 181
2.1.5. 1924 Anayasası 197
2.1.6. Hukuki Alandaki Düzenlemeler 201
2.1.7. İstiklal Mahkemeleri 205
2.1.8. Kılık-Kıyafette Değişim ve Şapka İnkılabı 220
2.1.9. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması 234
2.1.10. Harf İnkılabı 241
2.1.11. İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi 249
2.1.12. Laikliğin Kabulü 262
2.2. Cumhuriyet'in İlk Döneminde Basın-Yayın 270

3. Bölüm
1923-1938 DÖNEMİNDE
PSİKO-SOSYAL AÇIDAN DİNÎ HAYAT / 283

3.1. Toplumsal Hayatı Dönüştürücü Bir Kişilik Olarak Mustafa Kemal Atatürk 283
3.2. Dinî Hayatı Etkileyen Şahsiyetler 330
3.3. Dönemin Dindarlığına Psiko-Sosyal Açıdan Bakış 348
3.3.1. Dönemin Aydın Dindarlığı 348
3.3.2. Dönemin Halk Dindarlığı 375
3.4. Dinî Hayatla İlgili Düzenlemelerin Psikolojik Etkileri 389
3.5. Dönemin Politik Tutumunun Dindarlık Üzerindeki Etkileri 403
3.6. Dönemin Dindarlığı İle Günümüz Dindarlığının Mukayesesi 422

Sonuç ve Değerlendirme 437
Kaynakça 447

Bu çalışma, "Atatürk Dönemi" olarak da kabul edilebilecek Cumhuriyet'in ilk döneminde (1923-1938) yaşanan dinî hayatı, dinî hayatı etkileyen devrimleri, bu devrimlerin tarihsel ve düşünsel kökenlerini, devrimlerin günümüze kadar uzanan psiko-sosyal etkilerini incelemek amacıyla hazırlanmıştır. Bu kapsamda öncelikle Cumhuriyet dönemi değişimlerinin tarihsel ve düşünsel kökenleri olarak Osmanlı modernleşme dönemi, dinî hayata etkileri bakımından ele alınmış, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra dinî hayatı etkileyen devrimler ve etkileri değerlendirilmiştir. Çalışma neticesinde Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan süreçte, tarihsel kökenleri olmakla birlikte, keskin bir kırılmanın yaşandığı, laik devrimler olarak nitelendirilen düzenlemelerin hayata geçirilmesinde Mustafa Kemal Atatürk'ün belirleyici bir rol oynadığı, bu devrimlerin dinî hayatı sadece siyasi alanda değil, bireysel ve sosyal alanda da sınırlandırdığı, dönemin uygulamalarının halk üzerindeki psiko-sosyal etkilerinin yanında günümüzde de devam eden yeni dinî anlayışlara kapı araladığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet dönemi, Atatürk, Din, Dindarlık, Dinî hayat

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	:	Bakınız
BMM	:	Büyük Millet Meclisi
CDTA	:	Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi
CHF	:	Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	:	Cumhuriyet Halk Partisi
c.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
ÇÜİF	:	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Der.	:	Derleyen
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	:	Editör
Haz.	:	Hazırlayan
MEB	:	Millî Eğitim Bakanlığı
MEGSB	:	Millî Eğitim Gençlik Spor Bakanlığı
MÜİFAV	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
ODTÜ	:	Ortadoğu Teknik Üniversitesi
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfa Sayısı
T.C.	:	Türkiye Cumhuriyeti
TBMM	:	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	:	Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TDK	:	Türk Dil Kurumu
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	:	Türk Tarih Kurumu
Vd.	:	Ve Diğerleri
Yay. Haz.	:	Yayına Hazırlayan

ÖNSÖZ

Modern dönemde bilimsel araştırma metodolojisi ile ilgili olarak daha fazla gündeme gelmeye başlayan "*multidisipliner*" yaklaşımın, sosyal bilimler alanında da önemsendiği görülmektedir. İnsanı merkeze alarak dinî hayatı inceleyen Din Psikolojisi araştırmalarında da diğer sosyal bilim dallarının ortaya koyduğu bilimsel verilere ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu bağlamda insanın bugüne ait değer dünyasını anlamaya yönelik çabaların dünden bağımsız ele alınması mümkün değildir. Bugünün dinî hayatını anlama ve yorumlamada kuşkusuz en önemli tarihsel kesit, Cumhuriyet devrimlerinin hayata geçirilmeye başlandığı Cumhuriyet'in kuruluş sonrası sürecidir. Büyük çoğunluğu dinî hayatı ilgilendiren devrimlerin izini sürerek Cumhuriyet dönemi dinî hayatını, bugünün dindar insanını anlama çabası, bu çalışmanın temel hedefi olarak ortaya çıkmıştır.

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmanın giriş bölümünde, temel kavramlara yer verilmiştir. Birinci bölümde Cumhuriyet'i hazırlayan Osmanlı dönemi siyasi-sosyal-düşünsel gelişmeleri değerlendirilmiş, ikinci bölümde Cumhuriyet sonrası dinî hayatı etkileyen siyasi-sosyal-hukuki düzenlemeler ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise birey-toplum ilişkisinin döngüsel bir karakterde olduğu kabulünden hareketle yönetici/aydınların ortaya koyduğu, döneme (1923-1938) hâkim olan düşünsel yaklaşımlar ile bu dönem hayata geçirilen devrimlerin dinî hayatla ilgili psiko-sosyal etkileri irdelenmiş, dönemin din, dindarlık ve dinî hayat ile ilgili yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Uzunca bir süre devam eden doktora sürecinde yaptığı rehberlik, sabırla verdiği cesaret, bilimsel ve moral destek için kıymetli hocam Prof. Dr. Faruk KARACA'ya teşekkür borçluyum. Tez izleme komitesinde yer alıp bu dönemde vefat eden Prof. Dr. Fazlı POLAT hocama Allah'tan rahmet diliyorum. Araştırma sürecinde bizlere yol gösteren Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI ve Prof. Dr. Mehmet DAĞ hocalarıma, araştırma konusu ile ilgili düşüncelerinden istifade ettiğim Prof. Dr. İsmail KARA, Dr. Vahdettin IŞIK, Veli KARATAŞ, Aydın BİLGE ve Kamil ERGENÇ'e, araştırma yazım sürecinde kaynak paylaşımı ve metinlerin okunup değerlendirilmesinde destek aldığım Öğr. Gör. Hilmi GÜZEL, Dr. Ahmet KAR, Memet GÖZÜTOK, M. Ayhan BAYINDIR, Ceylani AKKOYUN, Dr. Ahmet AKBAŞ, Dr. Adem KARTAL ve Arş. Gör. M. Enes GÜZEL'e, kaynaklara ulaşım konusunda ilgilerini esirgemeyen Atatürk Üniversitesi ve Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi kütüphane görevlilerine, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden akademisyen arkadaşlarıma ve Erzurum'da yıllardır devam ettirdikleri kitap müzakereleri programı nedeniyle istifade ettiğim tüm öğretmen arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Son olarak 20 yılı aşkın bir süre devam eden lisansüstü eğitim sürecinde kendilerinden büyük bir manevi güç aldığım kıymetli eşime ve çocuklarıma teşekkür ederim.

Erzurum-2023
Fahri GÜZEL

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Araştırmada 1923-1938 döneminde hayata geçirilen Cumhuriyet devrimlerini hazırlayan tarihsel süreç, dinî hayatı etkileyen Cumhuriyet devrimleri ve bu devrimlerin psiko-sosyal etkileri, temel problem olarak ele alınmıştır. Bu kapsamda şu sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır:

1. Osmanlı'nın son döneminde Cumhuriyet'e götüren siyasi-sosyal düzenlemeler nelerdir?

2. Bu düzenlemelere referans olan düşünsel, siyasi-sosyal, içsel ve dışsal faktörler nelerdir?

3. Bu dönemde dinî hayat ile ilgili gözlemlenen değişimler nelerdir?

4. Cumhuriyetin kuruluş sürecinden sonra hayata geçirilen devrimler ve bu devrimlerin dinî hayata etkileri nelerdir?

5. Bu dönemde dinî hayatın şekillenmesi bakımından Diyanet İşleri Başkanlığı ve din adamlarının nasıl bir etkisi olmuştur?

6. Cumhuriyet'in ilanı ve devrimlerin hayata geçirilmesinde en önemli aktör olan Mustafa Kemal Atatürk'ün düşünce dünyası, din ve dinî hayatla ilgili tutumunu şekillendiren faktörler ve bu tutumun dinî hayata etkileri nelerdir?

7. Bu dönemde aydınların dinî hayata yaklaşımları ve etkileri nasıldır?

8. Devrimlerin halkın dinî hayatındaki psiko-sosyal etkileri nelerdir?

9. Devrimlerin dindarlık algısının değişimindeki etkileri nelerdir? Bu etkilerin günümüzdeki yansımaları nasıldır?

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Tarih boyunca din ve devlet, müstakil olarak ilahiyat ve sosyal bilimlerin konusu olduğu gibi, din-devlet ilişkileri de geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışma zemininde yer almaya devam etmektedir. İnsanın kutsalla ilişkisi temelinde insan-insan, insan-toplum, insan-çevre ilişkisine dair çok boyutlu bir açıklama modeli sunan dinin, müntesipleri arasında bütünleştirici bir fonksiyon icra etmekle birlikte, çatışmaların, büyük savaşların nedeni olduğu da tarihi bir hakikattir. Batı'da skolastik düşüncenin baskın olduğu kilise egemenliğine itiraz seslerinin yükselmeye başladığı 16. yüzyıl sonrasında giderek gerginleşen din-devlet ilişkilerinin 18. yüzyıl sonrasında devrimler, aydınlanma ve reform hareketlerinin etkisiyle laik/seküler düşünce lehine değişmeye başladığı ifade edilebilir. Bu değişim rüzgârı, Osmanlı'nın askerî yenilgilerinin görülmeye başlandığı 1700'lerden sonra tedrici olarak Osmanlı toplumunda da hissedilmeye başlanmış, yaklaşık iki yüz yıl devam eden bu süreç, Cumhuriyet'in kuruluşu ile radikal bir aşamaya evrilmiştir. Bu araştırma, Cumhuriyet dönemi yaşanan büyük değişimin niteliğini, kökenlerini, bu değişimde insanın etkisini ve bu değişimin dindar insan ile dindarlık, dinî hayat üzerindeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Araştırma alanı olarak belirlenen herhangi bir konunun değerlendirilmesi ile ilgili doğru sonuçlara ulaşılmasının, o konuya temel teşkil eden ve referans olarak gösterilen hadiselerin sağlıklı değerlendirilmesi ile mümkün olduğu açıktır. Günümüzde tartışılmaya devam eden Atatürk, Atatürkçülük, Kemalizm, Laiklik, din-devlet ilişkileri gibi pek çok konu ile ilgili referans noktasının Cumhuriyet'in ilk dönemi olarak kabul edilen 1923-1938 dönemi olduğu düşünüldüğünde, bu dönemin çok boyutlu olarak ele alın-

ması, oldukça önemlidir. Bu aşamada ortaya konulan ve günümüzde de hukuki-siyasi-sosyal alanda varlığı devam eden devrimler, tarihsel ve sosyolojik bakış açısıyla pek çok araştırmanın konusu olmuştur. Ancak tarihin ve sosyal hayatın ana unsuru olan insanı ele alan psikolojik yaklaşım biçimiyle meselenin değerlendirilmesi konusunda bir boşluğun olduğu görülmektedir. Toplumu etkileyen ve toplumdan etkilenen bir varlık olarak insanın, özelde dindar insanın bu süreçten nasıl etkilendiğine dair bir cevabın verilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda araştırmanın önemli bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacağı düşünülebilir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmada arşiv araştırması yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde, çeşitli istatistikler, kişisel dokümanlar ve kitle iletişim kaynakları, arşiv araştırması için temel bilgi kaynakları olarak değerlendirilmekle birlikte, arşiv terimi, en geniş anlamıyla "*hazır bilgi/doküman*" anlamında kullanılmaktadır.[1] Dokümanlar, "olmuş-bitmiş olaylar ve olguların veya dün-bugün-yarın sürecinde var olmuş veya bu süreçte var olmaya devam eden olayların, olguların, nesnelerin bilgilerini taşırlar."[2] Bu bağlamda, "kitap, makale, biyografi, gazete yazıları, günlük, sesli veya görüntülü kayıtlar, internet, resmî veya özel arşivler" veri kaynakları olarak değerlendirilebilir. Arşiv araştırmalarında olabildiğince birinci el kaynaklara ulaşılması önem arzetmektedir.[3] Araştırmada veri kaynağı olarak dönemin arşiv kayıtlarından, Atatürk'ün söylev ve demeçleri ile öncelikle o dönemde yazılan temel kaynaklardan istifade edilmiştir. Cumhuriyet dönemine dair günümüzde kaleme alınan yerli-yabancı pek çok kaynak değerlendirilmiş, ayrıca

1 Çiğdem Kağıtçıbaşı-Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar-Sosyal Psikolojiye Giriş*, (22. Baskı), Evrim Yayınevi, İstanbul 2019, 57

2 Zeki Aslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1999, 83

3 Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, (4. Baskı), Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2020, 65; Ayrıca bkz. Salih Güney, *Sosyal Psikoloji*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2009, 33

araştırma alanının yakın tarih olması münasebetiyle o dönem yaşayan şahsiyetlerin hatıratları ile biyografik ve otobiyografik kaynaklar incelenmeye çalışılmıştır.

Atatürk dönemi olarak da ifade edilebilecek olan Cumhuriyet'in ilk dönemi, çoğunlukla Tarih ve Sosyoloji araştırmalarının konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Konu ile ilgili olarak akademik/bilimsel araştırmalar olmakla birlikte, ideolojik saiklerle kaleme alınan oldukça fazla araştırmanın da olduğu görülmektedir. Övgü veya yergi hedefiyle ortaya konulan bu çalışmalar, meselenin objektif bir zeminde ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Tarihi belgelerin yorumlanması ile ilgili problemlerin yanında, empati kurulmaksızın "*devrimlerin yanında yer almak, devrimlerden olumsuz etkilenen toplum kesimlerini ihmal etmek*" şeklinde ortaya çıkan yaklaşımın nesnellik ilkesine uygun görülmesi mümkün değildir. Bu nedenle tarihi belgelerin ele alınmasında, devrimlerin değerlendirilmesinde, mesele, çok boyutlu olarak ele alınmaya çalışılmıştır.

IV. TEMEL KAVRAMLAR

A. Din, Dindarlık, Dinî Hayat

İnsanlığın var oluşundan bu yana var olmaya devam eden dinin, herkes tarafından kabul edilebilecek ortak bir tanımının yapılması mümkün olmamakla birlikte, farklı toplumlarda dine yüklenen ortak anlam noktaları bulmak mümkündür.[4] Dilimizde kullanılan kavram olarak din, Arapça kökenli olup, sözlükte ceza, hüküm, teslimiyet, ibadet, üstün gelme, hâkimiyet, gelenek, yol, kanun, millet gibi oldukça zengin bir anlam alanına sahiptir.[5] Batı dillerinde kullanılan Latince religion, Hindu din ve inanç sistem-

4 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, (5. Baskı), DEM Yayınları, İstanbul 2016, 37; Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, Bilge Yayıncılık, İstanbul 1999, 27-28

5 Günay Tümer, "*Din*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 312-320

lerini ifade eden Sanata Dharma, Budizm'de kullanılan Dhamma, Çincedeki Tao, Japonya'da Şinto kavramı benzer anlamlar içermektedir.[6]

Çok boyutlu bir sistem olarak dinin tanımlanmasında dini oluşturan boyutlardan herhangi birini öncelemek suretiyle yapılan pek çok tanımdan söz edilebilir. Bu tanımlardan, dinin bilişsel yönüne dikkat çekenler olduğu gibi, duygusal, sosyal ya da davranışsal yönünü öne çıkaranlar bulunmaktadır. Yine bazı tanımlarda dinin daha çok bireysel yönü ön planda tutulurken, başka bazı tanımlarda ise toplumsal yönü vurgulanmaktadır. Ayrıca dini oluşturan özsel unsurları dikkate alarak yapılan tanımların yanında, dinin işlevsel yönünü, bir başka ifadeyle dinin etki ve sonuçlarını önceleyen tanımlar da yapılmıştır.[7]

Özsel unsurları dikkate alınarak değerlendirildiğinde din, "*Aşkın, kutsal bir Varlık ile ilişkili olan inançların, tasavvurların, tecrübelerin, duyguların, davranışların bütünü*" olarak tanımlanabilir.[8] Benzer vurguların yer aldığı başka tanımlamalarda da tabiatüstü, kutsal kabul edilen bir Varlık ve bu Varlığa kendi içsel gerçeklik dünyasında yer veren insanın inanç ve uygulamaları, dinin temel unsurları olarak yer almaktadır.[9] Bu çerçevede dinin "*İnanılan varlık ile inanan varlık (Tanrı-insan) arasında kurulan ruhsal ve manevi bir ilişki*" olarak da tanımlanması mümkündür.[10] Dine dair tanımlamaların oldukça farklılık arzetmesine rağmen, dinin "*İnsanın içindeki psikolojik atmosferi, kendi dışındaki toplumsal atmosferi ve onun ötesindeki aşkın boyutu açıklayan bir sistem*" olması, ortak nokta olarak değerlendirilebilir.[11]

---

6 Hüseyin Yılmaz, *Din ve Dindarlık*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, 23-24; Hayreddin Karaman vd., *İlmihal I İman ve İbadetler,* (20. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2012, 1-2

7 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş, 38;* F. Karaca, *Din Psikolojisi*, 68

8 Antoine Vergote, Din, İnanç ve İnançsızlık, (Çev. Veysel Uysal), İFAV Yayınları, İstanbul 1999, 15

9 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş,* 39-40;

10 F. Karaca, *Din Psikolojisi*, 69

11 Ali Köse-Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, (9. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2019, 111

Dinin işlevsel yönünü ön planda tutarak yapılan tanımlamalarda çıkış noktası, dinin bireysel ve toplumsal etkileridir. Bu tanımlarda dinin, inanan insanlarda ortak davranış oluşturma, ölümü kabullenme ve hayatın sorumluluğunu yüklenme gibi alanlarda işlevlerine dikkat çekilmektedir. Elbette dinin, kutsalla ilişkinin biçim ve yöntemini belirleme, hayat, ölüm gibi varoluşsal sorunlarla baş etme, kimlik arayışına cevap verme, yaşam biçimi sunma, cemaat oluşturma yoluyla aidiyet ve güven sağlama gibi pek çok işlevi yerine getirdiği ifade edilebilir. Din, bir taraftan toplumu etkilemekte, diğer taraftan toplumdan etkilenen bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle din, statik ama aynı zamanda dinamik bir yapısal özelliğe sahiptir.[12] Ancak dinin olumlu işlevleri olduğu gibi yerine göre olumsuz işlevleri de söz konusu olabilmektedir. Ayrıca dinin tanımlanmasında ve yorumlanmasında, objektif boyutunun ihmal edilerek dinin işlevinin ön planda tutulması indirgemeci yaklaşımın bir örneği olarak değerlendirilmektedir.[13]

Teolojinin ve felsefenin eskiden beri gündeminde olan din, sosyal bilimlerin dikkat çekici bir şekilde gelişme gösterdiği 19. yüzyıl sonrasında Din Bilimleri başta olmak üzere Sosyoloji, Antropoloji, Psikoloji gibi bilim dallarının da ele aldığı konular arasına girmiştir. Ancak bilim dallarının dinin anlam, içerik ve kaynağına dair açıklamalarının, aydınlanma sonrası dönemin bilimsel yaklaşımlarından etkilendiği görülmektedir. Bu etkinin bir yansıması olarak dinin açıklanmasında evrimci kuramların etkili olduğu belirtilmektedir. Farklı değerlendirmeler yapılmakla birlikte, evrimci yaklaşımda dinin, *"Basit ve temel bir unsurun gelişmesi ve evrimleşmesi sonucu ortaya çıkarak farklı toplumlarda değişikliğe uğrayıp yaygınlaştığı"* şeklindeki düşünce, ortak payda olarak belirmektedir. Bu çerçevede dinin başlangıcında Animizm,

12 Abdulhan Ünlüsoy, *"Modern Zamanlarda Din ve Dindarlık"*, Fikret Karaman (Yay. Haz.), *İslam ve Yorum IV*, İnönü Üniversitesi Yayınevi, Malatya 2020, III, 169-190; Ergün Yıldırım, Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 67

13 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 40-42

mistik korku ve hayret duygusu, büyü, totem, baba figürü gibi unsurlar olduğu ileri sürülmektedir.[14] Ayrıca dinin Freud tarafından çocukluk korkularının yansıması olarak bir nevroza/yanılsamaya,[15] Jung tarafından doğa bilimlerinde olduğu gibi masaya yatırılabilecek psikolojik bir gerçekliğe[16] indirgenmesi, sosyolog ve antropologlardan bir kısmının "*harici bir bakış açısıyla*" dini toplumsal bağlamda ele almaları, bu yaklaşımın örnekleri olarak zikredilebilir.[17] "*Tanrı'nın insanın kendisi tarafından yaratılan bir sembol*" olduğu iddiası da bu çerçevede ele alınabilir.[18] Bu indirgemeci yaklaşım modelinde dinlerin, dinî olmayan basit yapılara indirgendiği ve o dinlere inananların kendi inandıkları dinlere yükledikleri anlamın ihmal edildiği görülmektedir.[19] Hâlbuki din, basit hiçbir unsura indirgenemeyecek düzeyde insan ve toplum hayatının her boyutunda yer alan çok yönlü bir sistemdir.[20]

Din, en genel anlamda İnsan-Allah ilişkisi olarak değerlendirildiğinde bu ilişkinin farklı boyutlarından söz edilebilir. Izutsu, bu ilişkiyi Allah'ın yaratıcı, insanın yaratılan olması boyutuyla "*ontolojik ilişki*", Allah'ın insana sözlü ve sözsüz bir şekilde mesajlarını iletmesi anlamında "*haberleşme ilişkisi*", Allah'ın, kendisine kulluk edilen, insanın ise Allah'a kulluk eden olması yönüyle "*Rab-kul ilişkisi*", Allah'ın ödül ve ceza veren, insanın bu ödül ve cezayı hakkeden davranışları yapan olması anlamında "*ahlaki ilişki*" olmak üzere dört başlık altında ele alır.[21]

14 Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi*, Baha Matbaası, İstanbul 1970, 6-7; H. Yılmaz, *Din ve Dindarlık*, 25-27

15 Bkz. Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (Çev. İhsan Kırımlı), Sayfa Yayınları, İzmir 2014, 18-20,24-26, 63; Ali Ayten, Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, 29-30

16 Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, (Çev.Raziye Karabey), Okyanus Yayıncılık, İstanbul 1998, 3

17 A. Köse - A. Ayten, *Din Psikolojisi*, 110: Ayrıca bkz. Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2006, 56-64

18 Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri-Sosyolojik Bir Perspektif*, (4. Baskı), (Çev. Gamze Türkoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 15

19 H.Yılmaz, *Din ve Dindarlık*, 25-26

20 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 37

21 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul Tarihsiz, 95-96.

Din ve dindarlığın değerlendirilmesinde dinin çok boyutluluğuna dair vurgu ayrı bir önem arz etmektedir. Din, dindar insanın belirli bir inancı ve bu inancın referans alındığı ideolojik çerçeveyi ifade eden "*inanç boyutu*", dinin mensuplarına yüklediği pratikleri içeren "*ibadet boyutu*", dindar insanın Tanrı ile kurduğu duyum, algı ve duyguları kapsayan "*duygu boyutu*", dinin tüm alanları ile ilgili kutsal metinlere dayalı bilgileri içeren "*bilgi boyutu*" ve dindar insanın inanç ve ibadetlerinin günlük hayattaki tesirlerini içine alan "*etki boyutu*" olmak üzere beş boyutta ele alınmaktadır.[22]

"*Dinin birey hayatına yansıması*"[23] olarak değerlendirilebilecek dindarlık, ilk zamanlar ibadetlerin yerine getirilme düzeyi gibi tek boyutlu olarak ele alınsa da süreç içerisinde dinin bu çok boyutluluğu çerçevesinde değerlendirilmiştir.[24] Dindarlık düzeyini ölçmek amacıyla geliştirilen ölçeklerin de tek boyutluluktan çok boyutluluğa doğru değişim geçirdiği ifade edilmektedir.[25]

Dinin, temelde o dine ait "*kavram, ibadet, kutsal zaman, mekân ve şahıslar ile kurum, kuruluş ve sosyal organizasyonları*" ifade eden "*objektif boyut*" ve dindar insanda, inandığı dinî değerlerin oluşturduğu duygu, düşünce, tutum ve davranışları içeren "*sübjektif boyut*" olmak üzere iki kategoride ele alınması mümkündür.[26] Dünyevi ideolojilerden farklı olarak dindeki ilişki, "*karşılıklı*" ve "*canlı*" olup, dindar insan, herhangi bir talebini arzettiğinde kendini işitecek ve yardımına koşacak, kendisini sürekli görüp gözeten Yüce bir Varlığa inanmaktadır. Bireyin dindarlık düzeyi de bu inancın dindar insanın hayatında ne kadar merkezî bir rol üstlendiği ile ilişkilendirilebilir. Dindar insanın merkezî

22 M. Naci Kula, *Kimlik ve Din*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, 49-50; Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 51-55; Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, Bilimkent Yayınları, İstanbul 2016, 68-69;

23 Celaleddin Çelik, "*Kentsel Dindarlık*", Ünver Günay-Celaleddin Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2006, 81-109

24 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 51

25 Bilal Kartal, "*Dinî İnanç, Din ve Dindarlık*", Nevzat Gencer-Muammer Gencil, (Ed.), *Din Psikolojisi*, Lisans Yayıncılık, İstanbul 2021, 101-104

26 F.Karaca, *Din Psikolojisi*, 71; A. Köse-A. Ayten, *Din Psikolojisi*, 111

denetim odağında Tanrı'nın yer alması, dinin tüm boyutlarıyla bir yaşam biçimi haline gelmesi beklenir.[27] Ancak böyle bir dindarlık düzeyinin her dindar insan için aynı düzeyde yaşanması mümkün olmamaktadır. Zira dinin insan hayatında rol oynadığı alanlar ile insanın inandığı dini içselleştirme seviyeleri ve bunun oluşum ve gelişim sürecindeki farklılıklar, dindarlığın her insan için farklı hale gelmesine yol açmaktadır. İnanılan dinin inanan birey üzerinde oluşturduğu sübjektif karakter nedeniyle aynı dine inananların yaşamı paylaştığı bir toplumda bile, inanan insan sayısınca dindarlık biçimlerinden bahsedilebilir.[28] Zira "bireylerin zihinsel, duygusal, ahlaki ve dinî gelişimlerinin yanı sıra aile, grup, kitle iletişim araçları ve diğer çevresel etkenler, aldıkları eğitim, başlarından geçen olaylar, yaşantıları ve dinî algılamaları birbirinden farklılık arz etmektedir."[29] Ayrıca sübjektif mahiyet kazanan ve "*gelişimsel bir olgu olup zaman içinde gerçekleşen birikimli bir süreç*" olarak ele alınan dindarlığın oluşum ve gelişiminde, aile, cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim, coğrafi bölge, kırsal-kent hayatı, sosyo-ekonomik durum gibi çeşitli faktörlerin rol oynadığı da ifade edilebilir.[30]

Dinin inanç, ibadet, duygu, bilgi ve etki boyutunu oluşturan genişlemesine değerlendirilmesinin yanında, uzunlamasına ve derinlemesine ele alınması da dinî hayatın ve dindarlık tipolojilerinin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Hökelekli, Gazâli'nin iman (taklit), fikir (ilim) ve marifet (zevk, şevk) şeklinde yaptığı tasnifi,[31] dinî duygu, düşünce ve pratiklerin gelişim aşamaları olarak değerlendirerek bu tasnifi gelişimsel boyutta model olarak

27 F. Karaca, *Din Psikolojisi*, 69-70

28 Abdulhan Ünlüsoy, *"Modern Zamanlarda Din ve Dindarlık"*, 171

29 Zeynep Özcan, *İnönü Dönemi Dinî Hayat*, DEM Yayınları, İstanbul 2015, 18

30 A. Köse-A. Ayten, *Din Psikolojisi*, 112; Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2016, 12, 21-50; Abdurrahman Kurt, "*Dindarlığı Etkileyen Faktörler*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, (2), 2009, 1-26

31 Gazâli, *El-Münkız Mine'd-Dalâl-Dalâletten Hidayete*, (Çev. Onur Şenyurt), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2016, 93

ele almaktadır. Buna göre inanç safhası, üzerinde derin düşünme olmaksızın boyun eğmeyi ve taklide dayalı olarak hayata geçirilmesini ifade etmektedir. "*Metafizik alana açılma*" olarak yorumlanan ilim safhası, boyun eğilen din ile ilgili delilleri araştırmayı, marifet ise inanılan kutsal Varlık ile doğrudan iletişim yoluyla yaşanan tecrübeyi içermektedir. Bu çerçevede dindar insanların dindarlık düzeyleri, taklit, tahkik, marifet ekseninde farklı noktalarda yer alabilmektedir.[32]

İnsanın dinî hayatı, uzandığı alanlar ve geliştiği safhalar itibariyle farklılık gösterdiği gibi bu hayatın motivasyonu bakımından da farklılıklar arz etmektedir. Hökelekli'nin aktardığına göre bu noktada Alport'un "*iç güdümlü dini yönelim*" ve "*dış güdümlü dini yönelim*" tasnifi, din psikologlarının büyük bir çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. İç güdümlü yönelimde, dinî inanç ve ibadetler diğer bütün hayatın temel belirleyicisi ve din, hayatın esas amacı olarak kabul görürken, dış güdümlü dini yönelimde din, hayatın ana unsuru olmayıp, başka amaçlar için bir araç olarak değerlendirilmektedir.[33] Bu noktada din gibi dindarlık kavramının da sınırlarının herkes tarafından kabul edilebilecek bir şekilde belirlenmesinin zorluğu ortadadır. "*Kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, onun dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren*"[34] bir kavram olarak dindarlığın ve dinî hayatın şekillenmesinde, dine dair bireysel ve toplumsal algı ile birlikte, siyasi-kültürel-sosyal-ekonomik faktörlerin de rol aldığı ifade edilebilir. Zira din, kültürü oluşturan en önemli faktörlerden biri olarak kabul edilmekle birlikte, kültürü de aşan bir sistem olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte çocukluk döneminde daha çok aile bireylerinden oluşan rol modellerin sonraki dönemlerde sosyal çevrenin genişlemesine bağlı olarak çeşitlenmesi ile dini

32 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1996, 75

33 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 76-78

34 Kemaleddin Taş, "*Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma*", Ünver Günay-Celaleddin Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2006, 175-202

duygu ve düşüncelerin şekillenmesinde bu rol modellerin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel kodların etkisi de ortaya çıkmaktadır. Dini hayatın gelişiminde, bu hayatı etkileyen farklı sosyal kültürel faktörler arasındaki gerilimin de etkili olduğu söylenebilir.[35]

İslami terminolojinin de temel kavramlarından biri olan din kelimesi, İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de doksan iki yerde geçmekte ve "yönetme, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslam, şeriat, hudud, âdet, ceza, hesap, millet" anlamlarını ihtiva etmektedir. İslam âlimleri de İslam'ın temel bilgi kaynaklarını dikkate alarak din ve dindarlığa dair farklı açıklama modelleri sunmuşlardır. Hak din-bâtıl din ayrımına dikkat çekilen tanımlamalarda hak dinin "akil sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahi bir kanun" şeklinde ifade edilen tanımlaması genel kabul görmüştür.[36] Kur'an-ı Kerim'de Allah katında tek hak dinin İslam olduğu vurgusu yapılmakla birlikte[37] Tevhid dininin karşısında yer alan toplumların yaşam biçiminin de *"din"* kavramı ile ifade edildiği dikkati çekmektedir.[38] Bu çerçevede en genel anlamda din, "*yaşam felsefesi*", dindarlık ise "*yaşam biçimi*" olarak değerlendirilebilir.

Psiko-sosyal çerçevede daha pek çok dindarlık tasnifi bulunmaktadır.[39] Ancak "*geleneksel halk dindarlığı, seçkinlerin dindarlığı ve laik dindarlık*" şeklindeki bir sınıflandırma, bu araştırmaya konu olan dönem için kullanışlı olabilir. Bu sınıflamada geleneksel halk dindarlığı, içerisinde dinleşmiş gelenekleri de barındıran halk kültürünün kalıplaşmış unsurlarını, seçkinlerin dindarlığı, hurafelere yer vermeyen, seçkin bir zümrenin benimsediği kitabi dindarlığı,

35 F. Karaca, *Din Psikolojisi*, 83-86

36 Hayreddin Karaman vd., *İlmihal I İman ve İbadetler,* 2,4

37 Âl-i İmran, 3/19

38 Bkz. Kâfirûn, 109/6, Mü'min, 40/26

39 Kartal, "*Dinî İnanç, Din ve Dindarlık*", 104-106; Yapıcı tarafından dindarlık tipolojileri, "*liberal, muhafazakâr, dogmatik ve fanatik*" şeklinde 4 başlıkta ele alınmaktadır. Bkz. Asım Yapıcı, "*Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık*", ÇÜİF Dergisi, 2, (2), 2002, 75-117

laik dindarlık ise dinî inançların dünya hayatı ile ilgili tercihlerde belirleyici olmadığı dinî anlayışı benimseyen bir dindarlık tipolojisini ifade etmektedir.[40]

40 Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, 263-264

1. BÖLÜM

CUMHURİYET'E GÖTÜREN SÜREÇ

1.1. OSMANLI MODERNLEŞME SÜRECİ

14. yüzyıl başlarında bir uç beyliği olarak kurulan Osmanlı, 15. yüzyılın sonuna doğru tüm Orta Doğu ile Kuzey Afrika, Anadolu, Balkanlar ve Doğu Avrupa'nın büyük bir bölümünü egemenliği altına alarak, çok uluslu ve çok kültürlü büyük bir imparatorluk haline gelmişti. Bu büyük başarıda, doğru stratejik hedeflerin belirlenmesi, disiplinli ve güçlü bir askerî teşkilat, siyasette adaleti merkeze alan davranış biçimi, hoşgörülü bir dinî yorumun hâkim olması gibi faktörlerin önemli katkı sunduğu değerlendirilmektedir.

İmparatorluğun bir küresel güç olarak zirveye ulaşma sürecinde İslam'ın merkezî bir konuma sahip olması, din ile devletin kaynaşarak bir birliktelik oluşturmasının önemli bir başka faktör olduğu görülmektedir. Bu durum, "*din-ü devlet, mülk-i millet*" şeklinde formüle edilmiş, Osmanlı klasik toplumsal yapısı, büyük oranda bu formülasyon çerçevesinde hayat bulmuş, devletin güç kazanmasında askerî gücün yanında ulema ve sivil dinî yapıların da katkısı olmuştur.[1]

Osmanlı toplumsal hayatının şekillenmesinde İslam'ın özellikle Sünni yorumu belirleyici olmuş, İslami inanç ilkelerinin rehberlik yaptığı "*vakıf kültürü*" oluşturulmuş; çeşitli kurumlarla eğitim, imaret, sağlık gibi pek çok alanda sivil çalışmalar yapılmış, eserler inşa edilmiştir. Dinî hayatın şekillenmesinde de bu

1 Hasan Gümüşoğlu, *Devlet-i Âliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, 20-21

*"vakıf kültürü"*nün önemli faktörlerden biri olduğu; bu kültürün, Osmanlı siyasal ve askerî gücü ile birleşmesiyle yüzyıllar süren bir imparatorluk tecrübesinin ortaya çıkmasında rol oynadığı değerlendirilmektedir.

Osmanlı'da Batı karşısında gösterilen mutlak askerî üstünlük, toplumsal yaşamda da bir yüksek "*özgüven*" meydana getirmiş, bu durum, "*öteki*"ni dikkate alma ve takip konusunda bir zafiyet oluşturmuştur.[2] Bu noktada güçlü olduğu dönemlerde Osmanlı Devleti'nin diğer devletlerle tek taraflı bir diplomatik ilişki yürüttüğü, dış merkezlerde daimi elçilik bulundurmaya ihtiyaç duyulmadığı, Avrupa devletleri 15. yüzyıldan itibaren İstanbul'da daimi elçi bulundururken; Osmanlı Devleti tarafından III. Selim döneminden itibaren Batı başkentlerine daimi elçi gönderilmeye başlandığı görülmektedir.[3] Klasik dönemde Osmanlı Devleti yönetici kadrosunu Osmanlı devletini üstün, "*öteki*"yi küçük görmeye yönelten temel iki faktörün Osmanlı Devlet ve toplumunun inanç olarak İslam'ı merkeze almış olması ve Osmanlı Devleti'nin askerî alandaki başarılarının olduğu kabul edilmektedir.[4] Ancak İnebahtı savaşında (1571) Batı karşısında ilk yenilginin alınması, Balkanlarda ortaya çıkan daha çok askerî sorunlar, Viyana'yı fethetme girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması,[5] iki kez Avusturya ve yanında yer alan devletlere yenilgi sonucu Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) antlaşmalarının imzalanmak durumunda kalınması, Osmanlı İmparatorluğunda yeni bir dönemin ilk işaretleri olarak

2 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (3. Baskı), (Çev. Boğaç Babür Turna), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2009, 50

3 Namık Sinan Turan, *"Osmanlı Diplomasisinde Batı İmgesinin Değişimi ve Elçilerin Etkisi (18. Ve 19. Yüzyıllar),"* Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6, (2), 2004, 58. ; Belkıs Altuniş Gürsoy, *"Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü"* Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, 36, 2006, 139-165,; Fuat Andiç-Süphan Andiç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, Eren Yayınevi, İstanbul 2006, 42

4 Lewis, 49-50; İbrahim Şirin, *Osmanlı Seyahatnamelerinde Avrupa*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004,238

5 Ahmet Refik Altınay, *Osmanlı'nın Felaket Seneleri (1683-1699)*, İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2015, 42,43

görülmüş, ortaya çıkan sorunların nasıl çözüleceğine dair arayışlar ortaya çıkmıştır.[6] Bu arayışlar, sonraki dönem reformlar için bir model ve Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar götüren sürecin başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir.[7]

Osmanlı İmparatorluğu'nun yaklaşık 200 yıllık bir zaman dilimini içine alan çözülme ve dönüşme döneminde, içte ve dışta oldukça yoğun problemlerle mücadele etmek zorunda kalınmıştır. İçeriden valiler, eyaletlerde ortaya çıkan yerel problemler, azınlıklar, devleti değişime zorlayan cemiyetler, dönemin ortaya çıkardığı ekonomik ve teknolojik gelişmeleri takip edememenin getirdiği problemler siyasi ve toplumsal bütünlüğü zorlarken; başta Rusya olmak üzere emperyalist hedefleri olan ülkelere karşı yürütülen mücadelede başarısızlık, askerî, siyasi ve sosyal alanda çözüm arayışlarına sevk etmiştir.[8] Toplumsal değişim ve dönüşümleri o toplumun kendi iç ve dış ortamında yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik problemlere bir cevap arama çabası olarak görmek mümkündür. Dinî hayatı da büyük oranda etkileyen bu çözüm arayışlarını, birbirini etkileyen bir bütünün parçaları olarak değerlendirmek ve bu bütünlük içerisinde ele almak daha sağlıklı bir yaklaşım olarak yorumlanabilir.

---

6 Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV,* (5. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, 107 ; Stanford J. Shaw, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri*, (Çev. M. Faruk Güner,) Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Selim Koca, (Ed.) *Türkler,* Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2014, XII, 609-610; Uğur Kurtaran, "*18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devletinde Yenileşme Çalışmaları ve Avrupa Algısı (1700-1754)*", Ahmet Dönmez (Ed.), *Osmanlı Modernleşmesi Reform Çağında Çözüm Arayışları*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2019, 49 ; Emel Poyraz, "*Tanzimat'tan Önce Osmanlı Modernleşmesi*", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 95, (189), 2010, (s.s.135-158), 142

7 Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, (3. Baskı,) (Çev. Mehmet Harmancı), e Yayınları, İstanbul, I, 277

8 Mehmet Yetişgin, "*Yakınçağ Osmanlı Siyasi Tarihi*", Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I*, (s.s.15-103), Kesit Yayınları, İstanbul 2018, 99

1.1.1. İlk Reformlar

Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyıl öncesinde içe dönük bazı reformlar gündeme gelmiş, ıslah tekliflerinin yer aldığı Lütfi Paşa'nın yazdığı (1488-1563) Asafname isimli nasihatnâme, Mustafa Ali (1541-1599) tarafından kaleme alınan Nasihat'ü-Selatîn, Koçi Bey tarafından yazılan Koçi Bey Risalesi ismiyle şöhret bulan risalesi, Katip Çelebi (1609-1657) tarafından rapor olarak yazılan Düstûr'ül-amel gibi risalelerde Osmanlı İmparatorluğu kurumlarında ortaya çıkan problemler ele alınmış, problemlerin giderilmesi ve kurumların ıslah edilmesine yönelik teklifler sunulmuştur.[9] Bu reform tekliflerinin temel fikrinin, Osmanlı klasik dönem sistem ve kurumlarında yeni ortaya çıkan bozulmaların düzeltilmesi ve yeniden ihyası olduğu kabul edilmekte;[10] 18. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren gündeme gelen reformların ise, Osmanlı'nın savaşlarda yenilgiye uğramaya başlaması nedeniyle, çoğunlukla askerî alanda ortaya çıktığı, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğüne yönelen meydan okumalara karşı devletin bekasını önceledi̇ği görülmektedir.[11]

Askerî yenilgiler, Osmanlı İmparatorluğu yöneticilerini Avrupa'yı daha yakından tanımaya ve reform çabalarına sürüklemiş, 18. yüzyıl sonrasında ortaya çıkan reformlar, din ve geleneğe vurgu yapmakla beraber,[12] büyük oranda Avrupa model alınarak gerçek-

9 Fuat Andıç-Süphan Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, Hitapevi Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 2013, 18, 22, 27, 35; Ahmet Oğuz, "*Osmanlı Devleti'nin Demokratikleşme Süreci*", Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I*, (s.s.149-195), Kesit Yayınları, İstanbul 2018, 155

10 Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, (2. Baskı), Yapı Kredi yayınları, İstanbul 2016, 16 ; Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, 219,220; Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 50; Poyraz, "*Tanzimat'tan Önce Osmanlı Modernleşmesi*", 138

11 Cengiz Aktar, *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, 14, 21, 22; Ömer Lütfi Barkan, "*Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri*", Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, TTK Yay., Ankara 1975, 91.

12 Emel Poyraz, "*Tanzimat Dönemi Çağdaşlaşma Çabaları*" Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 193, (8) 2011, 95

leştirilmeye çalışılmıştır.[13] Bu yeni süreç, aynı zamanda hâkim "*fetih*" politikasının yerini, elde olanı korumaya yönelik "*savunmacı/muhafazakâr*" bir politikaya terk etmesi olarak yorumlanmaktadır.[14]

18. yüzyıl başlarından itibaren gündeme gelen reform çabalarının temel sebebi, Osmanlı İmparatorluğu'nu içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmaktı. İmparatorluğu bu zor duruma sokan nedenlerle ilgili pek çok değerlendirme yapılmakla beraber, coğrafi keşifler sonrasında ticari merkezin Akdeniz'den Atlantik'e doğru kayması, Avrupa'nın skolastik Hıristiyan inancını aşarak düşünce ve bilim alanında önemli gelişmeler kaydetmesine karşılık, Osmanlı'da bu gelişmelerin takip edilememesi, Osmanlı'nın doğuda İran'la yapılan savaşlardan sonuç alamadığı gibi kuzeyde Rusya ile yeni bir cephe açılması, kötü gidişatı hızlandıran sebepler olarak ortaya konulmaktadır.[15] İmparatorluğu bu zor durumdan kurtarmaya yönelik reformların bir zorunluluk ve Batı karşısında geri kalmışlık psikolojisinden kaynaklandığı değerlendirilmektedir.[16]

Karlofça Antlaşması (1699), Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli toprak kayıpları yaşamasının yanı sıra, düşman ülkelerin gözünde Osmanlı İmparatorluğu'nun caydırıcı güç ve büyüklüğünün sona erdiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Antlaşmanın imzalandığı dönemde tahtta olan II. Mustafa, Vezir-i Âzam'ı Köprülü Hüseyin Paşa'ya askerî, idarî, malî konularda ıslahatlar yapılması talimatını vermiş, padişahın fermanıyla özellikle Yeniçeri Ocağı'nda ve donanmada önemli değişiklikler yapılmıştır.[17] Bu ilk reform denemelerinin, yaklaşık 200 yıl devam edecek

13 Kurtaran, "*18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devletinde Yenileşme Çalışmaları ve Avrupa Algısı (1700-1754),* 49

14 Aktar, 25

15 Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, *"XVIII. Yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)"*, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Selim Koca, (Ed.) *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XXII, 479 ; Andıç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, 11

16 Kurtaran, "*18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devletinde Yenileşme Çalışmaları ve Avrupa Algısı (1700-1754)* 49

17 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi V*, (6. Baskı), TTK Yayınları, Ankara Tarihsiz, 1 ; Andıç, *Osmanlı İmparatorluğunda Islahatlar*, 52

sonraki reformların ilk basamağını oluşturduğu değerlendirilebilir.

Osmanlı'da 18. yüzyıl sonrası reform çabalarında 27 yıl padişah olarak tahtta kalan III. Ahmed döneminde imzalanan ve daha fazla toprak kaybının tescillendiği Pasarofça antlaşması (1718) dönüm noktalarından biri olmuştur. Antlaşma sonrasında dönemin sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa öncülüğünde ilk kez Batı model alınarak yenilikler yapılmaya başlanmıştır.[18]

Sultan III. Ahmet döneminde Osmanlı yöneticileri ile Batılılar, özellikle Fransızlar arasında yakın bir ilişki kurulmuştur. İbrahim Paşa tarafından Paris'e, Viyana'ya elçiler gönderilmiş, bu elçiler tarafından kaleme alınan Avrupa'nın siyasi, askerî, iktisadi, sosyal hayatına dair sefaretnameler, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batıyı tanımaya yönelik çabalarının ilk kaynakları olarak değerlendirilmiştir.[19]

Daha sonra "*Lale Devri*" olarak isimlendirilen bu dönemde, Damat İbrahim Paşa'nın yönlendirmesiyle yönetim merkezinden uzakta kurulan Sa'dâbâd Sarayı, Fransız kralının sarayı model alınarak inşa edilmiş, etrafına bahçeler, heykeller, havuzlar yapılmıştır.[20] İstanbul'un farklı semtlerinde inşa edilen benzer saraylar, lüks yarışına sahne olmuş; özellikle Osmanlı yöneticilerinin toplumla iletişimini zayıflatacak uygulamaların merkezleri haline gelmişlerdir. Yönetici kesimde baş gösteren eğlenceye düşkünlük ve aşırı savurganlık, halk arasında da kahvehane ve meyhanelerin artışıyla

18 Mehmet Karagöz, *"Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri"*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, (6), 1995, 173; Yalçınkaya, *"XVIII. Yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)"*, 480; Kurtaran, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devletinde Yenileşme Çalışmaları ve Avrupa Algısı (1700-1754)* 50

19 Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, 289; Ahmet Refik Altınay, *Lâle Devri*, İlgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014, 74; İlber Ortaylı, *"Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar"*, Mehmet Ö. Alkan, (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, 37-41

20 Cevdet Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1946, 24-27

kendini göstermiştir.[21] Özellikle Sa'dâbâd Sarayı, resmî bir hal alan ziyafetlere ev sahipliği yapmış, devlet erkânı her ziyafete davetsiz katılırken, ziyafetin mahiyetine göre devlet erkânı dışında özel davetle ziyafetlere katılan misafirler de olmuştur. Oldukça gösterişli olan bu ziyafetlerin Sultan III. Ahmet'in bulunduğu günlerinde Sa'dâbâd çevresine çadırlar kurulur, bir taraftan okçuluk, at yarışları, güreşler, ayı ve köpek kavgaları yaptırılırken, bir taraftan da şairler padişaha övgüler içeren kasideler söylerlerdi.[22] 1717-1718 yıllarında Edirne ve İstanbul'da bulunan ve sosyal hayata dair gözlemlerini dostlarına yazdığı mektuplarda paylaşan Lady Mary Montagu, Sultan II. Mustafa'nın dul eşi Hafize Hanım'ın konağında beraber yemek yedikleri yemek masasının ihtişamını hayranlık, biraz da şaşkınlıkla anlatır.[23] Dönemin şairi Nedim'in "*Gülelim, oynayalım, kâm alalım dünyadan*" mısraı, dönemin zihin dünyasını ifade eden bir düşünce olarak yorumlanmaktadır.[24] Ortaylı'nın ifadesiyle bu dönemde "tarz-ı hayat, zengin yaşam, renk ihtişam ve güzel cins bahçeler ve artık hoşlanmaya başladıkları Batı musikisi" tarzında bir Batılılaşma modeli ortaya çıkmıştır.[25] Bu dönem, Osmanlı yöneticilerinin kurtuluşun tek çaresinin Avrupa'yı taklit etmek olduğunu düşünmeye başladıkları dönem olarak da nitelendirilmektedir.[26] Bir başka ifadeyle bu dönem, "Batı uygarlığının bireyin refahına yönelik değerlerinin Osmanlı idareci sınıfına sızdığı bir dönem" olarak değerlendirilebilir.[27]

---

21 Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 55; Altınay, *Lâle Devri*, 32-33; Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, 287, 288

22 Altınay, *Lâle Devri*, 54-56

23 Lady Mary Montagu, *Şark'tan Mektuplar*, (Çev. Selçuk Ünlü), Palet Yayınları, Konya, 2014, 90

24 Enver Ziya Karal, "*Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)*", Tanzimat I, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 19

25 Ortaylı, "*Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar*", 40

26 Murat Belge, *"Osmanlı'da ve Rusya'da Aydınlar"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 123-150

27 Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, (3. Baskı), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2021, 76

Bu yeni dönemde erkeklerin lâleye, ziyafet ve eğlenceye düşkünlüğü, kadınlarda da süs ve lükse düşkünlük olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Kadınların kıyafetlerinde süse olan ilginin yoğun artışı, özellikle düğünlerin büyük servet harcanan merasimlere dönüşmesine yol açmıştır. Zevk ve süse düşkünlük boşanmaların da artmasına neden olmuş, bu durum, Sadrazam İbrahim Paşa'yı kadınların kıyafetlerini sınırlamaya yönelik tedbirler almak zorunda bırakmıştır.[28]

Lâle devrinde birkaç Ramazan, bahçelerin rengârenk lâleler, güller, nergisler, menekşelerle süslendiği bahar mevsimine denk gelmiş, saraylar oldukça iyi hazırlanmış iftarlara sahne olmuştur. Bu dönem Ramazan'a mahsus Bahariye, Ramazaniye gibi edebi türlerin ortaya çıkmasına imkân hazırlamıştır. Bununla beraber Ramazan'ın bahar günlerine denk gelmesinin, dönemin önde gelen şairlerinden Nedim tarafından *"zevk ve sevinç günleri için elde olmayan bir kesinti"* olarak nitelendirilmesi, dönemin yeni elit kültürünü ifade etmesi açısından dikkate değerdir.[29]

Ramazan ayının bahar mevsimine denk geldiği dönemde, Şaban ayının son günleri olduğu düşünülerek Cağaloğlu'ndaki en geniş bahçelerle süslü Ferah-âbâd isimli kasırda ziyafet ve eğlence tertip edilmişti. Eğlence esnasında Ramazan ayının girdiğinin habercisi sayılan minarelerin kandillerinin yandığı görülmüştü. Bu durum eğlence merasimine katılanları pek memnun etmemiş, Sultan'ın haberi olmadan Ramazan kandillerinin yakılmasına sebep olanlar, devrin vak'a-nüvisi Küçük Çelebizâde Âsım Efendi tarafından hakaretvâri ifadelerle tarihe not düşülmüştür.[30]

Sultan III. Ahmet ve vezirinin ziyafet ve eğlenceleri zaman zaman tepkiyle karşılanmış, bir defasında eğlence devam ederken Çırağan Sarayı taşlanmıştır. Taşlayanların bulunması için girişimlerde bulunulmuş, ancak herhangi bir sonuç alınamamıştır.[31]

---

28 Altınay, *Lâle Devri*, 78; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "*Tanzimat'ta İçtimai Hayat*", Tanzimat I, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 650

29 Altınay, *Lâle Devri*, 56-57

30 Altınay, *Lâle Devri*, 58-59

31 Altınay, *Lâle Devri*, 61

Lâle devrinde ortaya çıkan yeni yaşam biçimi, o yaşam biçimini oluşturan araç-gereçlerin niteliğinde de değişimlere neden olmuştur. Daha önceleri saray hareminde alay konusu edilmek üzere orta oyunlarında giyilen[32] Batı tarzı giysiler moda olmuş, geleneksel ev mobilyaları, yerini Batı tarzı mobilyalara bırakmış, daha önce günah olarak telakki edilen insan portreleri, ücret verilerek Batılı ressamlara çizdirilmeye başlanmıştır. Bu yeni durumun, Tanzimat döneminde belirginleşen seküler düşünce ve uygulamalara kaynaklık ettiği değerlendirilmektedir.[33] Bir başka ifadeyle Lâle devrinin, "*Osmanlı İmparatorluğu'nun dışarıya açılan ilk penceresi*" olduğu kabul edilebilir.[34]

Lâle devrine isim olan "*lâle*"ye, çiçek olmanın ötesinde zihinsel bir dönüşümün, İslam'dan kaynaklanan dinî değerlere karşı seküler bir hayat tarzına yönelişin, sosyal hayatın reforme edilmesinin simgesi olduğu şeklinde pozitif bir anlam yüklenirken; bu sürecin çöküşe götüren bir süreç olarak değerlendirildiği de görülmektedir.[35]

Bu dönemde Damat İbrahim Paşa'nın şiir ve musikiyle birlikte ilme de düşkünlüğü münasebetiyle şair ve müzisyenlerin yanında ilim insanlarını da himaye ettiği, Tarih, Felsefe, Fizik, Kimya, Tıp gibi alanlarda pek çok eserin tercüme edilmesini sağladığı, çeşitli ilim meclisleri kurduğu belirtilmektedir. Bu ilim meclislerinde yapılan müzakerelere Avrupalı şair, edip, ilim insanları katılmış, ayrıca ilk defa Saray hanımlarından da bu toplantılara katılanlar olmuştur. Kadınların sosyal hayata katılımı ile ilgili bu değişimin farklı yorumlara neden olduğu ve devam etmediği değerlendirilmektedir.[36] Topkapı Sarayı önünde ve Üsküdar'da yapılan çeşmeler,

32 M. de O'hsson, *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler,* (Çev. Zerhan Yüksel), Kervan Kitapçılık, İstanbul Tarihsiz, 243

33 M. Münir Aktepe, "*Ahmed III*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1989, II, 4-38; Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, 288

34 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi V*, (9. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 2011, 55-56; Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 59,68; İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 25. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2019, 70

35 Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 70

36 Andıç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, 53-54

camiler, saray ve bazı camilerde yapılan kütüphaneler[37], kâğıt, çini ve kumaş fabrikaları, külliye ve köşkler, ilmî çabaların bu dönemin mimari ve sanatındaki yansımalarının işaretleri olarak kabul edilebilir. Dönemin mimari yapı özellikleri, büyük oranda klasik dönemden izler taşımakla beraber; dönemin kendine mahsus mimari değişimlerinin de izlerini taşıdığı, özellikle iç mimaride klasik Osmanlı tezyinatı ile beraber Batı tarzı tezyinat ve tefrişatın görülmeye başlandığı, bu dönem tarihi mekânların, 18. yüzyıl başında Avrupa'da ortaya çıkan Barok mimari tarzının izlerini taşıdığı da ifade edilmektedir.[38]

Lâle devrinde minyatür ve resim sanatının gelişmesine bağlı olarak, insan resminin yapılması gibi geleneksel dinî düşünce tarafından pek hoş karşılanmayan çizimler de yapılmaya başlanmıştır. Bu değişimler, Batı'ya açılmanın sanat alanındaki yansımaları olarak değerlendirilmektedir.[39]

Lâle devrinin, şiir ve edebiyatta ele alınan konular ve dil bakımından da kendine has özellikler taşıdığı, özellikle dönemin en önemli şairlerinden Nedim'in aşk, içki, eğlence gibi dindışı alanda yazdığı şiirlerin, sosyal alanda seküler hayatı gündeme taşıması bakımından önemli bir fonksiyon icra ettiği kabul edilebilir.[40] Niyazi Berkes tarafından Lâle devri, pek çok alandaki değişimler nedeniyle, din dışı yeni bir hayata doğru atılan ilk adım olarak nitelendirilmektedir.[41]

Tanzimat dönemi ve sonrasında daha yaygın hale gelen basın-yayın ve kültür alanındaki önemli gelişmelerin bir başlangıcı

37 Ziya Nur Aksun, *Osmanlı'nın Zirvede Kalma Mücadelesi,* Ötüken Yayınevi, İstanbul 2011, 75-76, 94

38 Elif Gürsoy, *"Osmanlı Mimarisi ve Sanatında Avrupa Etkisi: Üsluplar, Akımlar ve Örnekler, 1703-1913"*, Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I*, (s.s.555-584), Kesit Yayınları, İstanbul 2018, 582-584; Andıç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, 55,58

39 Andıç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, 60

40 Andıç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, 66

41 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Yay. Haz. Ahmet Kuyaş), (4. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, 44

olarak, 1493 yılında İstanbul'da Yahudilerin, 1567 yılında Ermenilerin, 1672 yılında Rumların, 1727 yılında ise İbrahim Müteferrika'nın çabalarıyla Türklerin matbaa teknolojisini kullanmaya başlaması kabul edilmektedir.[42] Farklı tartışmaların konusu olmakla beraber gecikmeli de olsa matbaanın kullanılmaya başlanmasının Osmanlı'da modernleşme çabalarına önemli katkı sağladığı ifade edilmektedir.[43] III. Ahmed döneminde İbrahim Müteferrika ve Yirmisekiz Çelebizâde Said Efendi'nin işbirliğiyle kurulan matbaada tarih, dil, matematik, coğrafya gibi alanlarda eserler basılmıştır.[44]

Lâle devri, Patrona Halil isyanıyla son bulmuş, bu dönemde yapılan pek çok mimari eser isyancılar tarafından yıkılmış, Sultan III. Ahmet tahttan indirilmiş, Sadrazam Damat İbrahim Paşa öldürülerek cesedi sokaklarda sürüklenmiştir. Bu trajik sona rağmen Lâle devrinde hayata geçirilen reform çabalarının sonraki dönemler için örnek teşkil ettiği ifade edilmektedir.[45]

Osmanlı'da Batı'yı model alarak yapılan reformların hayata geçirilmesi konusunda III. Ahmet döneminden sonra önemli adımların, gençliğinde önceki şehzadelerden farklı bir eğitim alan, şehzadeliği döneminde Fransa Kralı XVI. Louis ile mektuplaşan, Avrupa idari, askerî, sosyal hayatına dair bilgi sahibi olan III. Selim tarafından atıldığı kabul edilmektedir.[46]

Sultan III. Selim, henüz tahta çıkmadan önce Avrupa ile iletişim kurmanın yollarını aramış, kişisel doktoru Venedikli Dr.

---

42 Fahri Yetim, *"Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası"*, Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I*, (s.s.197-224), Kesit Yayınları, İstanbul 2018, 197

43 Büşra Tosun Durmuş, *"Matbaa Teknolojisinin Osmanlı devletine Giriş Koşulları ve Tartışmalar"*, Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, 5, (2), 2017, 950-967, 951; Fuat Andıç-Süphan Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 62-63; *Ortaylı, Son İmparatorluk Osmanlı*, 118, 123

44 Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, 290; Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi V*, 162

45 Andıç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, 82

46 Poyraz, *"Tanzimat'tan Önce Osmanlı Modernleşmesi"*, 144 ; Shaw, *"Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri,"* 611; Oğuz, *"Osmanlı Devleti'nin Demokratikleşme Süreci"*, 157

Lorenzo aracılığıyla Fransa'nın İstanbul büyükelçisi üzerinden Avrupalı diplomatlarla temas kurmuş, Osmanlı reform çabalarının Fransa rehberliğinde şekillenmesinde bu temasların önemli etkisi olmuştur. Şehzadeliği döneminde, Dr. Lorenzo'nun bir yük gemisiyle Fransa'ya gönderdiği İshak Bey'in Avrupa yaşamı ile ilgili gönderdiği raporların da III. Selim'in reform çabalarında yol gösterici olduğu kabul edilmektedir.[47] İshak Bey'in Fransa'ya gittiğinde Fransız Oryantalist Okulu ilk mezunu Pierre Ruffin tarafından karşılanması, yerleşim yeri konusunda yardımcı olunması ve rehberlik yapılması, aynı zamanda Fransız Dışişleri tarafından da ekonomik destek sağlanması dikkat çekicidir.[48]

İmparatorluğun reform çabalarında Batılı devletlerin etkisini ele alan Niyazi Berkes, reform sürecinin başlangıcından itibaren Batılı devletlerin Batılılaşmaya verdikleri desteğin, Türkiye'nin Batılılaşmasına değil, destek olan devletlerin ulusal çıkarlarına fayda sağladığını, bu yüzden de reformların halk tabanında arzu edilen desteği bulamadığını ifade etmektedir.[49]

1789'da 28 yaşında tahta geçen III. Selim, Avrupa'yı model alarak yapmayı planladığı reformlarla ilgili detaylı raporlar hazırlamak üzere Avrupa başkentlerine bürokratlar göndermiştir. Bu şekilde hazırlanan raporlardan (lâyiha) Ebubekir Ratıp Efendi ve Tatarcık Abdullah Efendi tarafından gönderilenler önemli raporlar olarak değerlendirilmektedir.[50]

Ebubekir Ratıp Efendi tarafından hazırlanan raporda, Avrupa devletlerinin askerî, siyasi, ticari sistemleri ile ilgili bilgiler verilmekte; Avrupa'nın hiçbir dinî hukuka sahip olmadığı, Hıristiyanlıkla ilgili çok az sayıda uygulamanın yürürlükte olduğu, bu yönüyle artık Avrupa devletlerinin ehl-i kitap olarak nitelendirilemeyecek-

47 Karal, *Osmanlı Tarihi V*, 60-61; Lewis, 56

48 Shaw, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri*," 611

49 Berkes. *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 25

50 Shaw, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri*," 612

leri belirtilir.[51] Bu raporla Avrupa'nın özellikle hukuki alanda laik karakterine vurgu yapıldığı görülmektedir. Ayrıca bu dönemde reformlara dair hazırlanan raporların büyük bir bölümü, sadece askerî alanda ıslahat teklifinde bulunurken; Ebubekir Ratıp Efendi tarafından hazırlanan raporda reformların askerî alanla beraber diğer alanları da kapsaması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.[52]

Ulema sınıfına mensup Abdullah Efendi tarafından hazırlanan raporda ise, reformların ulema sınıfı da dahil olmak üzere toplumsal hayatın tüm boyutlarını içine alması gerektiği ifade edilmiş, devlet bürokrasisinde rüşvet problemine dikkat çekilerek, devlet bürokrasisinin ve ulema heyetinin seçiminde sınav yapılması ve ehliyet esasının gözetilmesi teklif edilmiştir.[53] Bu teklifin hayata geçirilmesi konusunda adım atılmış, 1789'da Şeyhulislamlık makamına getirilen Hamidizâde Mustafa Efendi tarafından medreselerde istismar edilen alanlarda düzenlemeler yapılmış, medreselerde talebe olmadığı halde talebe gözükenlerin kayıtları silinmiş, bir heyet kurularak medreselerde görevli müderrisler imtihana tabi tutulmuş, ehil olmayanlar görevlerinden azl edilmiştir. Ancak medreselerle ilgili bu düzenlemeler, gösterilen tepkiler nedeniyle beklenen sonucu vermemiş, aksine Mustafa Efendi'nin şeyhülislamlık görevinden alınarak yerine Yahya Tevfik Efendi'nin getirilmesi ile sonuçlanmıştır.[54]

III. Selim dönemindeki reformların merkezinde yer alan Nizam-ı Cedit kavramı, öncelikli olarak Avrupa'daki gibi modern bir ordunun kurulmak istenmesini ifade etmekle birlikte, kültürel ve sosyal hayata dair planlanan yenilikleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır.[55] III. Selim'in, sadece ordunun yenilenmesi ile ilgili

51 Shaw, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri*," 612

52 Shaw, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri*," 613

53 Shaw, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri*," 613

54 Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 81, 82

55 Karal, "*Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)*", 24

değil, diğer alanlarda da devletin yüzünü Batıya çevirmekten yana bir politika izlediği görülmektedir. Bu sebeple Avrupa'da gelişen sanat, ekonomi, zirai ve bilimsel gelişmelerin devlet idaresinde model alınmasını istemiştir. Bu doğrultuda Nizam-ı Cedit yenilikleri, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma yönünde attığı önemli adımlar arasında yerini almaktadır.[56] Bir bakıma Nizam-ı Cedit, "*kadim tutumların sona erişini*" sembolize etmektedir.[57]

Askerî alanda yenileşmeyi önceleyen "*Nizam-ı Cedit*" politikasının, toplum hayatında da adı konulmamış bir "*Batılılaşma*" eğilimine yol açtığı, Nizam-ı Cedit'in aynı zamanda yeni bir hayat tarzı, zengin yaşam, Batı musikisinin gündeme gelmesi, giyim kuşamda Avrupa tarzının halk arasında da görülmeye başlamasını ifade ettiği kabul edilmektedir. Bu yönüyle III. Selim'in reform çabalarının istediği düzeyde başarıya ulaşmamış olsa da sonraki dönemdeki reformlara örneklik ve öncülük ettiği değerlendirilmektedir. [58]

Nizam-ı Cedit reformları, öncelikle mevcut orduyu tüm birimleriyle daha etkin hale getirmeyi amaçlamıştır. Mevcut ordu için yapılan rezerv çalışmalarının sonuç vermediği görülmüş, 1794'te yeni bir ordu oluşturulmaya başlanmıştır. 1807'ye gelindiğinde eğitimli, yaklaşık 30 bin askerden oluşan daha donanımlı bir ordu tesis edilmiştir. Ordunun talimi için çoğu Fransız olan yabancı subaylardan destek alınmıştır. Bu subayların, Avrupa'da ortaya çıkan yeni düşüncelerin taşıyıcı kanalları oldukları değerlendirilmekte,[59] ayrıca III. Selim'in özellikle Osmanlı yöneticilerinin yabancılarla görüşmeleri için tanıdığı geniş alanın, bilhassa genç bürokratların Avrupa yaşam tarzına dair edindikleri izlenimlerin, yeni bir yaşam idealizminin oluşmasına imkân sağladığı kabul edilmektedir.[60]

---

56 Gül Akyılmaz, *"III. Selim'in Dış Politika Anlayışı ve Diplomasi Reformu Çerçevesinde Batılılaşma Siyaseti"*, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Selim Koca, (ed.), *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2014, XII, 660

57 İbrahim Şirin, *Osmanlı Seyahatnamelerinde Avrupa*, 239

58 Akyılmaz, *III. Selim'in Dış Politika Anlayışı ve Diplomasi Reformu Çerçevesinde Batılılaşma Siyaseti"* 661; Andiç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, 41

59 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (Çev. Yasemin Saner), (30. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 44-47; Lewis, 79-80

60 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 50

Osmanlı sosyal ve kültürel hayatı, 1699 Karlofça Antlaşması'na kadar büyük oranda Batı etkisine kapalı durumdadır. Karlofça Antlaşması sonrasında özellikle 18. yüzyıl boyunca Batı etkisinin Osmanlı toplumunda görüldüğü, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Batı'nın üstünlüğünün artık kabul gördüğü ve bu kabulün Osmanlı düşünce dünyasında *"medeniyet"* kavramının *"Batı"* kavramı ile irtibatlandırılma sürecinin kendini gösterdiği kabul edilmektedir.[61] Bu durum, 19. yüzyılda yerini mevcut durumdan rahatsızlığa ve yeni bir düzen yaratma düşüncesine bırakmaya,[62] yeni bir *"düzen"* oluşturma düşüncesi, Tanzimat'la beraber uygulama alanı bulmaya, teknoloji ile başlayan yenilik, daha sonra tüm alanlarda kendini göstermeye ve *"yeni"* olan, Batı referans alınarak değerlendirilmeye başlanmıştır.[63] *"Yeni"* ve *"Batı"* kavramlarının olumlanmasına paralel olarak *"medeniyet"* ve *"terakki-ilerleme"* kavramlarının da *"Batı"* ile irtibatlandırılarak kullanılma zemini bulmasının, Batı tarzı yaşam biçimini daha çekici hale getirdiği ifade edilmektedir.[64]

Osmanlı Devleti'nde ilk reformlara *"öteki"* ni anlama, tanıma çalışmalarının öncülük ettiği; Batı'yı, Avrupa'daki gelişmeleri yakından takip etmek üzere ilk daimi elçi olarak 1793'te Yusuf Agah Bey'in Londra'ya, bir elçilik heyetinin Viyana'ya, daha önce de başka başkentlere çeşitli vesilelerle geçici elçiler gönderildiği, gönderilen heyet ve kişilerden, Osmanlı devlet ve toplum hayatına uyarlanabilecek yenilik ve gelişmeleri tespit etmeleri istenmiştir.[65] Elçilerin görevlendirildikleri Batı merkezlerindeki siyasi, sosyal, kültürel hayata dair gözlemlerini paylaştıkları sefaretnameler, Os-

61 Halil İnalcık, *"Siyaset, Ticaret, Kültür, Etkileşim"*, Halil İnalcık, Renda Gürsel (Der.) *Osmanlı Uygarlığı,* Kültür Bakanlığı, 2002, 1049-1050

62 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 39-40

63 Şerif Mardin, *"Yeni Osmanlı Düşüncesi"*, Mehmet Ö. Alkan, (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi,* (s.s. I, 42-53), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, 43-45

64 Gökhan Çetinsaya, *"Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti"*, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi,* (s.s. I, 54-71), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, 57,58

65 Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, (Çev. Ayşe Berktay), (9. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, 131

manlı'da Batı imgesinin değişiminde ve reform fikrinin temellerinin atılmasında önemli rol oynamıştır.[66]

Osmanlı sefirlerinin özellikle Batı başkentlerine yaptıkları sefaret yolculukları ile ilgili olarak kaleme aldıkları sefaretnamelerde, yolculuğun seyri ile beraber sefaret görevinde bulundukları merkezde ağırlama-uğurlama törenlerinden, davetli olarak gittikleri opera, tiyatro, rasathane, okul, hastane, müze, bahçe gibi yerlerden, şereflerine düzenlenen yemek ve balolardan gizli veya açık biçimde takdirle söz ettikleri görülmektedir.[67] Örneğin; 1720 yılında Paris'e sefir olarak gönderilen Yirmisekiz Mehmet Çelebi tarafından yazılan Fransa Sefaretnâmesi, Fransa'nın idari-sosyal-ekonomik yaşamına dair verdiği detaylı bilgilerle dikkati çekmektedir.[68] Karal, bu sefaretnâmeyi "Osmanlılar için garpte açılmış ilk pencere" olarak değerlendirmektedir.[69] Gördükleri her şeyi kendi ülkelerinin şartlarıyla karşılaştırarak, aleyhte farklar gördüklerinde üzüntülerini ifade etmekten geri durmamışlar, elçiler aynı zamanda Batı ülkelerinin zengin ve müreffeh olmalarının sebeplerini aramışlar, beğendikleri hususlardan ülkelerini ve ülke insanlarını haberdar etme yolunu tercih etmişlerdir.[70]

Geçici veya daimi olarak Batı merkezlerine gönderilen elçiler, Avrupa'nın askerî, siyasi, sosyal, kültürel hayatı ile ilgili gözlemlerini Osmanlı yönetimi ile paylaştıkları gibi; Osmanlı'nın Batı

66 Gümüşoğlu, *Devlet-i Âliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, 68-69; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, (25. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2017, 11

67 Şevket Rado (Yay. Haz.), *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri-Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*, (11. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2020, 52-54; B. Altuniş Gürsoy, *"Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü"* 140 ; Yalçınkaya, *"Türk Diplomasisinin Modernleşmesinde Reisülküttab Mehmet Raşit Efendi'nin Rolü"* Osmanlı Araştırmaları, (Ed. Halil İnalcık vd.), Enderun Kitabevi, İstanbul 2001, 113-114

68 Rado , *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri-Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*, 3, 19, 32, 44, 58, 76, 84, 86; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, TTK, Ankara 1968, 55-57

69 Karal, *"Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)"*, 19-20

70 B. Altuniş Gürsoy, *"Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü"*, 142; Andiç, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, 45

merkezlerinde tanıtımına da katkılar sağlamışlardır. Örneğin; Fransızlara kahveyi tanıtıp sevdiren 1669'da geçici elçi olarak Fransa'da bulunan Süleyman Ağa olmuştur. Kahvenin Viyana'ya girişi de Mehmed Ağa adlı Türk elçisi vasıtasıyla gerçekleşmiştir.[71] Yine Fransa'da sefir olarak görev yapan Yirmisekiz Mehmet Çelebi, sefaretnâmesinde Ramazan ayına denk gelen günlerde Fransızların, iftar sofralarını ve teravih namazlarını merak ettiklerini, iftar sofralarını ve teravih namazlarını izlemek için izin istediklerini, kadınların yoğunlukta olduğu iki yüz civarında insanın kendilerini izlediklerini ve hayran kaldıklarını belirtmektedir.[72] Bununla birlikte daimi sefirlerin Avrupa-Osmanlı iletişiminde etkisinin, daha çok Avrupa'nın model alınmasında referans olmak şeklinde gerçekleştiği değerlendirilmektedir. Askerî alanda gerçekleştirilen reformlarda görev verilen yabancı subayların yanında daimi elçiler de çoğunlukla "*kültür taşıyıcısı*" vazifesi görmüşlerdir.[73]

Osmanlı Devleti siyasal organizasyon olarak *"adem-i merkeziyetçi"* bir yapıda olup, İstanbul'daki merkezî yönetim örgütlenmesi 1000-1500 civarında memur tarafından idare edilmekteydi. Bu durum, sivil örgütlenmelere oldukça fazla hareket alanı ortaya çıkarıyordu.[74] Yönetici elitler, özel bir eğitime tabi tutuluyor, halk ise kültür dünyasını daha çok Mevlevi, Nakşibendi, Rıfai ve aykırı Bektaşi tarikatları aracılığıyla oluşturuyordu. Askerî elitlerle halk arasındaki bağları kuran "*ulema*" sınıfını oluşturan âlimlerdi. Müftüler adli konularda fetva veren uzmanlar olarak toplumdan saygı görüyorlardı. Müftülerin başı olan Şeyhülislam, verdiği fetvalarla padişahın siyasi-sosyal kararlarına dinî meşruiyet kazandırmış olu-

71 Yılmaz Öztuna, "*Nointel Markisi ve Süleyman Ağa*", Hayat Tarih Mecmuası, 2, (1), 8-13.

72 Rado , *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri-Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi, 82*

73 Hasan Gümüşoğlu, "*Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri*", Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (16), 2010, 55-90, 89; Nevin Meriç, *Adab-ı Muaşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, 521

74 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 32,33

yordu. Aynı zamanda herhangi bir kararı "*fitne*" olarak değerlendirip muhafazakâr bir tutum sergileyebiliyorlardı.[75] Bu dönemde medrese öğrencileri de Batı'daki öğrencilerin kendi toplumlarında gösterdikleri devrimci tutumun aksine, reformlara muhalefet ederek ulema sınıfı ile paralel bir tutum ortaya koyuyorlardı.[76] Bu durumun, Batı'yı merkeze alarak yapılan reformların halk tabanında sahiplenilmesi konusunda sorunlar ortaya çıkmasına neden olduğuna dair değerlendirmeler yapılmaktadır.[77]

18. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı'da dinî hayatta değişim ve dönüşümün seyrini büyük oranda Batı ile ilişkiler şekillendirmekle beraber, III. Selim döneminde Arabistan bölgesinde ortaya çıkan Vehhâbilik hareketinin siyasi sonuçlarıyla beraber büyük oranda geleneksel Sünni dinî anlayışın oluşturduğu Osmanlı toplumunda farklı bir dinî yorumu ve tartışmayı da gündeme getirdiği değerlendirilmektedir. 1806 yılında Mekke'nin işgal edilmesi, türbe ziyareti gibi âdetlerin, geleneksel pek çok dinî ritüelin şirk görülerek yasaklanması, 1807 yılında benzer gerekçelerle hac ibadetine izin verilmemesi, Osmanlı'nın bölgede egemenliği konusunda zafiyet ortaya çıkardığı gibi, dinî hayata dair yeni tartışma alanları da oluşturmuştur.[78]

Osmanlı İmparatorluğu'nun reform döneminin ilk adımları III. Ahmet tarafından atılmış, III. Selim ve II. Mahmut dönemi ise reform çalışmalarının daha geniş bir alanda yoğunlaştığı dönem olmuştur. Sultan II. Mahmut'un 1826'dan itibaren hayata geçirdiği reform çabalarının temel hedefi, yeni bir askerî ve sivil memur bürokrasisi oluşturmaktı. Batıyı merkeze alarak planlanan değişim sürecinde değişim ve dönüşümü organize edebilecek yeterli sayıda insan kaynağının olmaması, II. Mahmut'un Avrupa'dan destek al-

75 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 30,31

76 Ubicini, *1855'te Türkiye II*, (Çev. Ayda Düz), Kervan Matbaacılık, İstanbul 1977, 27

77 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 76

78 Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (6. Baskı), İlgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2016, II, 539-540; Gümüşoğlu, *Devlet-i Âliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, 33-34

masına yol açmış, Mustafa Reşit Paşa'nın yanında reform sürecinde müşavirlik yapan isimlerden biri, Sultan Abdülmecid üzerinde etkisi olan İngiliz elçisi Stratford Canning olmuştur.[79]

III. Selim döneminde ıslahat çabalarının sonuç vermediği görülen ve 400 yıldan fazla varlığını devam ettiren Yeniçeri Ocağı, II. Mahmut zamanında tamamen ortadan kaldırılarak, yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye ismiyle yeni bir ordu kurulmuştur. Enver Ziya Karal, Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesini "Batılılaşma yolunun tekrar kapanmamak üzere açılması" olarak yorumlamaktadır.[80] "*Vak'ay-ı Hayriye*" olarak tarihe geçen bu süreçte, Yeniçerilerle yakın ilişkisi olan Bektaşi tarikatı da kapatılmış, tekkelerin çoğu yıkılmış, bir kısmı da Sünni Nakşibendi tarikatının gözetimine devredilmiştir.[81] II. Mahmut tarafından sivil dinî vakıfların mülkleri, ayrı bir evkaf müdürlüğü kurularak devletin denetleme yetkisi altına alınmıştır. Ayrıca ulema, başında Şeyhülislam ve Başmüftü'nün bulunduğu hiyerarşik bir örgütlenme içerisinde yapılandırılmıştır. Bu düzenlemeyle din ve dinî hayat üzerindeki denetim de merkezî bir yapıya bürünmüştür.[82]

Batı tarzı oluşturulan yeni ordu ile ilgili en temel sorun, yeni orduda görevvermek üzere uygun subayların bulunmamasıydı. Bu ihtiyacı karşılamak üzere Prusya'dan destek istendi. Daha sonraki dönemlerde Osmanlı'nın Almanlarla müttefik olmasını kolaylaştıran bu işbirliği, Müslüman halkın tepkisi nedeniyle beklenen faydayı sağlamakta sınırlı kalmıştır.[83]

---

79 Karal, "*Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu'nda Batı'nın Etkisi*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 72; Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, 6. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2018, 251; Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yayınları, İstanbul 1977, 198-199

80 Karal, "*Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu'nda Batı'nın Etkisi*", 71

81 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 68, 69; Andiç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 116-117

82 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 69; Andiç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 126

83 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 70, 71

Yeni ordunun giyim ve donatımı da ayrı bir sorun alanı olarak ortaya çıkmış, 1826'da yayımlanan asker nizamnamesi ile askerlerin Avrupa tarzı pantolon ve gömlekten oluşan bir üniforma, talim ceketi ve çizme giymeleri sağlanmıştır. 1829'da yayımlanan bir başka fermanla halkın giyim kuşamına dair düzenlemeler yapılarak, redingot,[84] pantolon ve siyah deri çizmeler giyim eşyası olarak kabul edilmiştir.[85] Bu durum, Batı tarzı giyimin Osmanlı sosyal hayatına girişini ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir.[86] Kılık kıyafette gayr-i müslimlerin Müslümanlardan farklılaşmasının esas alındığı geleneksel toplum yapısında Sultan Mahmut'un Hıristiyanların da Müslümanların giydikleri kumaştan elbise giyebilmeleri, Hıristiyan kadınların hamamlarda, Müslüman kadınlar gibi takunya kullanabileceklerine dair düzenlemeleri, bu dönem dinî bakış açılarında meydana gelen değişimin, aynı zamanda dinî bireyselleşmenin bir işareti olarak yorumlanmaktadır.[87] Berkes, giyim-kuşam alanında yapılan düzenlemeler nedeniyle II. Mahmut dönemini Türk insanının Avrupa insanına benzer bir görünüş kazanmaya başladığı dönem olarak değerlendirmekte ve bu yönüyle II. Mahmut dönemi girişimlerini Atatürk dönemi değişim uygulamalarına benzetmektedir.[88]

II. Mahmud döneminde ortaya konulan reformları yürütmek üzere yetişmiş bir kadro ihtiyacı, eğitim alanında yeni düzenlemeleri zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede 1827'de kurulan askerî tıp okulu, sonraki dönemlerde batıcı reformcu aydınların yetişmesine imkân sağlamıştır. 1831'de kurulan askerî müzik okulu, 1834'te kurulan Harp Okulu, Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan

84 Redingot:Resmî tören ya da toplantılarda giyilen, etekleri uzun, arkası yırtmaçlı, çift sıra düğmeli erkek ceketi.

85 Andiç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 128; Vedat Gnnyol, "*Batılılaşma*", CDTA, I, 255-259

86 Eduard Philippe Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat*, (Çev. Ali Reşad, Y. Haz. Erol Kılınç), Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2017, 36

87 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "*Tanzimat'ta İçtimai Hayat*", *Tanzimat I*, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 630, 634

88 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 194-195

tartışmalar ve ulus devletlerin kuruluşu ile sonuçlanan süreçte aktif rol alan kadroların yetiştiği okullar olmuştur. Bu yeni okullarda yabancı eğitmenlerin rolünün oldukça belirleyici olduğu kabul edilmektedir. Eğitmenlerde en az bir Batı dilini, özellikle Fransızcayı bilmek ön şart olarak kabul edilmiştir.[89]

II. Mahmut dönemindeki askerî alanda ortaya çıkan Batılılaşmaya dönük reformlar, sivil alanda da kendini göstermiştir. Özellikle Batı dillerinden birini bilen sivil memur ihtiyacını karşılamak ve Batı'nın bilim ve tekniğini Osmanlı topraklarına taşıyabilecek öğrenciler yetiştirmek amacıyla 1827'de ilk defa bir grup öğrenci eğitim için Avrupa'ya gönderilmiştir. Daha sonra 1830'da Tıbbiye'den ve Enderun'dan 150 kişi, 1834-1838 arasında ise toplam 26 öğrenci yurtdışına gönderilmiştir. Avrupa'ya öğrencilerin gönderilmesi ve 1834'te Avrupa başkentlerinde daimi elçiliklerin kurulması, İmparatorluğun Batı'yı daha yakından tanımasına imkân sunmakla beraber, Batı hayat tarzının imparatorluk topraklarına transferi için de önemli bir kanal oluşturmuştur.[90]

II. Mahmut döneminde Batı ile insan kaynaklarının değerlendirilmesi konusunda ortaya çıkan yakın işbirliği, iletişimde tercüme problemini ve tercüman ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Önceleri Rumlar eliyle karşılanan bu ihtiyaç, birtakım güvenlik problemlerinin ortaya çıkması nedeniyle, II. Mahmut tarafından "*Tercüme Kalemi*" ismiyle bir kurum oluşturularak giderilmeye çalışılmıştır. Bu kurum aynı zamanda, sonraki dönemde Tanzimat hareketinin önemli aktörlerinden Mustafa Reşit Paşa ve daha sonra Fuat Paşa, Ali Paşa gibi ıslahatçıların yetiştiği bir merkez olmuştur.[91]

II. Mahmut döneminde Taşra'da önemli bir güce ulaşmış olan Ayanlar ile imzalanan Sened-i İttifak, padişahın gücünü kısmen sınırlandırmış, bu dönemde özel mülkiyetin önünün açılması, ilk

89 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 74
90 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 74,75
91 Andiç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 187

nüfus sayımının yapılması, posta teşkilatının, muhtarlıkların, ve salgın hastalıklar için karantina servislerinin kurulması, Takvim-i Vakayi adında ilk resmî gazetenin yayımlanması gibi düzenlemeler yapılmıştır.[92]

18. yüzyıl başlarından itibaren ağırlıklı olarak ordu teşkilatında ortaya konulan reform çabalarının toplumsal hayata etkilerinin sınırlı kaldığı, toplumsal hayatın hâkim İslami gelenekten beslenmeye devam ettiği görülmektedir. III. Selim döneminde uzun süre İstanbul İsveç Büyükelçiliği'nde önce mütercim, sonra da maslahatgüzar olarak görev yapan D'Ohsson, 18. yüzyıl Osmanlı toplumunun örf ve adetlerine dair gözlemlerine yer verdiği kitabında giyim-kuşamdan mimariye, yeme-içmeden ticarete, eğlenceden insan ilişkilerine Müslüman halkın toplumsal hayatının şekillenmesinde dinî inançlarının ve geleneklerinin etkin olduğuna dikkat çeker.[93] Örneğin; Osmanlı halkının giyiminin inanç farklılıklarını ortaya çıkardığını, özellikle sarığın Müslüman olmayan tebaa tarafından giyilmediğini,[94] Türk kadınlarının Avrupalı kadınlar gibi modanın esiri olmadığını, sade giyindiklerini[95]evlerindeki mobilyaların oldukça sade, evlerin büyük çoğunluğunun tek katlı, nadiren iki-üç katlı olduğunu, fazla katlı evlere izin verilmemesinin sebeplerinden birisinin de bütün binalara hâkim durumda olması gereken camilerin görünürlüğünü sağlamak olduğunu belirtir.[96] Osmanlı'da zaman planlamasında da dinî değerlerin belirleyici olduğuna dikkat çeken D'Ohsson, umumi saatin hiçbir yerde bulunmadığını, günde beş defa okunan ezanın aynı zamanda saati de bildirdiğini ifade eder.[97] Dinin sosyal hayata etkilerine dair gözlemlerinde ayrıntılı değerlendirmeler yapan D'Ohsson, imparatorluğun şehirlerinde emniyetin hâkim olduğunu, en pahalı

92 Andiç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 108-109,
93 M. D'Ohsson, *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, 190, 196
94 M. D'Ohsson, 84-86
95 M. D'Ohsson, 99
96 M. D'Ohsson, 111, 147
97 M. D'Ohsson, 150

eşyaların bulunduğu dükkânların bile korunmasında gösterilen ihmale ve müşteri yoğunluğuna rağmen adli vakaların çok nadir olmasını, başka ülkelerde olduğu gibi karşılıklı taahhütlerde yazılı bir belgeye ihtiyaç duyulmamasını, verilen sözün yeterli görülmesini hayretle ifade eder ve Türklerin yardımseverliğinin dinin yardımlaşma ile ilgili emirlerinden kaynaklandığını belirtir.[98]

18. yüzyıl öncesinde de Osmanlı devlet ve toplum hayatında ortaya çıkan bozulmalara yönelik reform çabaları dikkati çekmekle birlikte, 1699-1839 yılları arasında gerçekleşen ilk reformların, askerî sistemle birlikte bireysel ve toplumsal hayatta da "*kırılma*"nın müsebbibi olduğu kabul edilebilir. Zira Osmanlı insanını kendisini üstün, "*öteki*"yi küçük görmeye yönelten temel faktörlerden birinin, Osmanlı Devlet ve insanının inanç olarak İslam'ı merkeze almış olması ve Osmanlı Devleti'nin askerî alandaki başarılarının olduğu kabul edilmektedir.[99] Bu dönem ortaya çıkan askerî yenilgi ve toprak kayıplarının, askerî güce dair soru işaretlerinin ortaya çıkmasına yol açtığı gibi, zamanla, bireysel ve toplumsal hayatı şekillendiren inanç ilkeleri konusunda da zihinsel bir sorgulamaya neden olduğu, Batı'nın askerî gücünün kaynakları sorgulanırken, Batı tarzı yaşam biçiminin de artık değerlendirmeye alındığı görülmektedir. Bu durum sınırlı da olsa mevcut dinî hayatın sorgulanması ve yeni bir hayata dair adımların ilk belirtileri olarak kabul edilebilir.[100] Tarihçi Enver Ziya Karal'ın "Pasarofça muahedesinden sonra Osmanlı devlet adamlarında bir zihin değişikliği oldu. Ahiretin mev'ud zevklerine dünya nimetlerini tercih etmeye başladılar"[101] şeklindeki değerlendirmesinin, bu zihinsel dönüşümün başlangıcına işaret ettiği kabul edilebilir.

18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başlarında tüm Avrupa'yı etkileyen ancak özelde "*özgürlük ve eşitlik*" ideali ile Fransa'da ortaya

98 M. D'Ohsson, 151, 189, 185, 188

99 Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, 59; İbrahim Şirin, *Osmanlı Seyahatnamelerinde Avrupa*, 226

100 Karal, "*Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)*", 13

101 Karal, "*Ahmed III*", İA, (I, 165-168), İstanbul 1941, 166

çıkan Fransız İhtilâli (1789-1799), feodal siyasi yapıyı ortadan kaldırmış, sosyal yapıda köklü değişimlere yol açmış olmakla beraber, feodal yapının taşıyıcı kolonlarından biri olan din/kilisenin de toplumsal etkilerinin önemli oranda laiklik lehine değişmesine neden olmuştur. Fransız Devrimi sonrasında âdeta dinin/kilisenin yerine akıl, özgürlük ve eşitlik konulmuş, bu yaklaşımın sembolü olarak Paris kiliselerinden papazlar kovulmuş, papazların yerine tiyatro oyuncuları, yarı çıplak şekilde genç kadınlar kiliselerde görevlendirilmiş, geleneksel ayinler tamamen ortadan kaldırılmıştır.[102] Osmanlı İmparatorluğu tarafından Avrupa'daki bu gelişmeler, önceleri pek dikkate alınmamış, biraz da Avrupa içerisinde kargaşayı ortaya çıkarması, Avrupa'nın Osmanlı toprakları üzerindeki emellerini ertelemelerine sebep olması nedeniyle memnuniyetle karşılanmıştır.[103] Ancak gelişmeler, ihtilâlin dikkate alınmasını zorunlu kılmış, 1798 yılında Reis'l-Küttâb Ahmed Atıf Efendi'ye Fransız Devrimi ile ilgili bir lâyiha hazırlayarak divana sunması talimatı verilmiştir. İlgili lâyihada daha çok devrimin dinî hayata etkilerinin ele alındığı, Voltaire, Rousseau gibi devrimin düşünsel öncülerinin "*zındık*", "*dehri/ateist*" gibi dinî kavramlarla nitelendiği, ihtilâlin fitne ve fesat kaynağı olup, her türlü kötülüğü meşrulaştırdığı, Fransa halkını hayvan seviyesine indirdiği ifade edilmektedir.[104] Temelde hürriyet, eşitlik ve milliyet düşüncelerini gündeme taşıyan ihtilal neticesinde Osmanlı'da Müslüman yönetici ve aydınlar, ilk defa sistemli bir fikir hareketiyle muhatap olmuştu. Fransız ihtilâli ile daha fazla gündeme gelen milliyetçilik düşüncesinin Osmanlı topraklarındaki Sırp, Yunan gibi etnik isyanları tetiklediği,[105] ayrıca bu dönemde Fransız Devrimi üzerinden yaşanan dinî hayata dair tartışmaların, Tanzimat sonrasında düşün-

102 Gümüşoğlu, *Devlet-i Âliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, 61

103 Karal, *Osmanlı Tarihi V*, 22; İsmail Soysal, *Fransız İhtilâli ve Türk Fransız Diplomasi Münasebetleri*, (3. Baskı), TTK, Ankara 1999, 101-102

104 Gümüşoğlu, *Devlet-i Âliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, 63

105 Burak Koçak, "*Cumhuriyetin Kökenleri:19. Yüzyılda Osmanlı Modernleşmesi*", İmgelem Dergisi, 3 (5), 2019, 207-237

sel temelde gündeme gelen ve Cumhuriyet'in kuruluş süreci ile yoğunlaşan lâiklik merkezli tartışma ve uygulamaların başlangıcı olduğu da değerlendirilebilir.[106]

Tanzimat öncesinde 1700'lü yılların başından itibaren, özellikle toprak kayıplarının yol açtığı ıslahat çabalarının merkezinde "*Batı*"ya ait kurumsal yapının tanınması ve İmparatorluğa uyarlanması çabasının olduğu kabul edilebilir. Tanzimat sonrası ve Cumhuriyet döneminde daha belirgin olarak ortaya çıkmış olan "*Batılılaşma*" idealinin bu dönemde kendini göstermeye başladığı, tek referans kaynağı "*din*" olan Osmanlı yönetici elitleri arasında artık bir başka referans kaynağının da bu dönemde kendini göstermeye başladığı değerlendirilebilir. Batılılaşma hedefinin gündeme taşınmasında Avrupa başkentlerine gönderilen elçilerin, eğitim amaçlı gönderilen öğrencilerin ve memurların, 15. yüzyıldan itibaren İstanbul'da bulunan Avrupalı sefirlerin, Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni açılan okullarda eğitim amaçlı görevlendirilen Batılı eğitimcilerin, ticari imtiyazları nedeniyle Osmanlı topraklarında ticari faaliyetler yürüten tüccarların etkili olduklarını ifade etmek mümkündür.[107] Bütün bu etkenlerin yanında İmparatorluğun içinde bulunduğu siyasi, askerî, sosyal problemlere çözüm arayışları, Batılılaşmayı bir alternatif olarak gündeme getirmiştir. Bu dönemde ıslahat çabaları ile III. Ahmed, III. Selim ve II. Mahmud'un öne çıktığı, Yeniçerilerin ve ulemanın ise ıslahatlar karşısında önemli bir direnç noktası olduğu kabul edilmektedir.[108]

1.1.2. Tanzimat

Osmanlı'da 18. yüzyıl boyunca ortaya çıkan problemleri çözmeye yönelik "*yeniden yapılandırma*" merkezli bir yaklaşım be-

106 Serdar Erkan, *"Fransız İhtilâli ve Etkileri"*, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, (117), 2008, 131-160; Sina Akşin, *"Fransız İhtilâlinin II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri Üzerine Bazı Görüşler"*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 49 (3-4), 1994, 23-29; Gümüşoğlu, *Devlet-i Âliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, 64

107 Karal, *"Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)"*, 18

108 Andıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar,* 179; Engelhardt, 423

nimsenirken, 19. yüzyıl sonrasında "*yeni bir düzen kurma*" fikrinin belirginleşmeye başladığı ifade edilebilir. Tanzimat Fermanını bu yeni düzenin ilk adımı olarak kabul etmek mümkündür.[109]

Sözlükte "*sıralama, sıraya koyma, dizme, nizam verme, ıslah etmek*" anlamındaki tanzîm kelimesinin çoğulu olan tanzîmât kavramı, "*mülkî idareyi ıslah ve yeniden organize etme*" anlamında, 3 Kasım 1839'da ilân edilen Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ile (Tanzimat Fermanı) başlayan, ilk dönemi 1856'da ilan edilen Islahat Fermanı ile ikinci dönemi ise 1876'da II. Abdülhamid'in tahta çıkması ve I. Meşrutiyet'in ilanı ile son bulan dönem için kullanılan bir kavram olarak ifade edilmektedir.[110]

"*Tanzimât-ı Hayriye*" olarak da isimlendirilen bu dönemin değerlendirilmesinde hiç kuşkusuz 3 Kasım 1839'da Mustafa Reşit Paşa tarafından Gülhane'de okunan "*Gülhâne Hatt-ı Hümayunu*", bir başka isimlendirmeyle "*Tanzimat Fermânı*" ayrı bir önem arz etmektedir. Fermanın başlangıcında ortaya konulan tespit ve gerekçeler ile fermanın içeriğinde bulunan düzenlemelerin, Osmanlı modernleşme dönemini hazırlayan şartların, dönemin mahiyeti ve hedefleri ile ilgili olarak farklı değerlendirmelere yol açtığı görülmektedir.[111]

Fermanın birinci bölümünde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren güçlü olması ve halkın refahının Kur'an'ın hükümlerine ve şeriatın yasalarına uygun davranılması nedeniyle mümkün olduğu; ikinci bölümde son 150 yıllık dönemde Kur'an'a ve şerî yasalara uygun davranılmamasının devleti zayıflattığı ve

109 Nuray Karaca, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008, 3

110 Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki*, (2. Baskı), Türk Dil Kurumu, Ankara 2015, 1178; Karal, *Osmanlı Tarihi V*, 171; Ali Akyıldız, "*Tanzimat*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL 1-10

111 Halil İnalcık, "*Tanzimat Nedir?*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 14; Yavuz Abadan, "*Tanzimat Fermanı'nın Tahlili*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 39

toplum olarak fakirliğe yol açtığı tespiti yapılmış; üçüncü bölümde Allah'ın yardımı ile tekrar güçlenmek için yeni kanunlar konulmasının önemli ve gerekli olduğu ifade edilmiş, dördüncü bölümde ise tüm tebaanın can, mal, namus emniyetinin sağlanması, vergi sisteminin düzene konulması ve askerlik sisteminin belli kurallara bağlanması karar altına alınmıştır.[112]

Ferman ilan edildikten sonra Sultan Abdülmecid, fermana uyacağına dair yemin etmiş ve ferman metni Hırkâ-i Şerif dairesine konulmuştur. Sultan Abdülmecid'in yemin ederken kendisinin de kanuna tabi olacağını ve keyfi uygulamalardan kaçınacağını belirtmesi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e doğru giden yolun önemli kilometre taşlarından biri olarak yorumlanmakla beraber,[113] o dönemde Tanzimat reformlarının dinin genel ilkeleri referans alınarak hayata geçirilmesinin hâkim bir niyet olduğu ifade edilmektedir.[114]

Tanzimat Fermanı'nın ilanını hazırlayan şartlarla ilgili olarak iki temel hususa dikkat çekildiği görülmektedir. Birincisi, Avrupa ülkelerinin Osmanlı tebaası olan azınlıklar üzerinde yoğunlaşan himaye talepleri nedeniyle ortaya çıkan İmparatorluğun iç işlerine karışmalarını engelleyip, farklı dinî ve etnik unsurları bir arada tutmaya devam edecek yeni bir nizama duyulan ihtiyaç, diğeri ise keyfi müdahalelerle iyice daralan hak ve özgürlükler alanında yeni bir açılım ihtiyacının ortaya çıkması olmuştur.[115] Fermanın içeriğinin de bu şartlara işaret ettiği ifade edilebilir.

Tanzimat fermanının ilanını hazırlayan şartların Osmanlı'nın kendi iç dinamikleri ile beraber 1838'de İngiltere ile yapılan ticaret

112 Karal, *Tanzimat-ı Hayriye Devri*, Yeni Gün Haber Ajansı, İstanbul 1999, *7*; Mustafa Nuri Paşa, *Netayic'ül-Vukuât Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi III-IV*, TTK Yayınları, Ankara 1980, 288; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi IV*, (2. Baskı), Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2011, 171

113 İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi IV*, 175

114 Caroline Finkel, *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı*, (6. Baskı), (Çev. Zülal Kılıç), Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 399

115 Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, (5. Baskı), Altınordu yayıncılık, Ankara 2020, 126; Abadan, "*Tanzimat Fermanı'nın Tahlili*", 40-41

antlaşması ve diğer Avrupa ülkelerinin yoğunlaşan ticari faaliyetlerinin sağlıklı yürütülebilmesi için başta İngiltere olmak üzere Avrupa devletlerinin Osmanlı'nın yeni bir sosyal ve ekonomik düzene kavuşturulması konusunda istekli oldukları şeklindeki değerlendirmelerin, fermanın ilanında dış etkenlerin de varlığına işaret ettiği kabul edilebilir.[116] Özellikle II. Mahmut sonrasında Mısır'da M. Ali Paşa'nın ortaya çıkardığı problemler, Sırp ve Yunan isyanları, Rusya ile devam eden mücadeleler, Osmanlı dış politikasında büyük oranda Avrupa devletlerine bağımlılığı ortaya çıkarmıştır.[117] Bu bağımlılığın Tanzimat sürecinde iç işlerinde de kendini göstermeye başladığı kabul edilebilir. Nitekim fermanın ilanında Avrupa devlet adamlarından birçok kişi bulunmuş,[118] İmparatorluk içerisinde bazı tepkilere yol açan Tanzimat Fermanının ilanı, Avrupa basını tarafından sevinçle karşılanmıştır. Örneğin, The Times gazetesi tarafından Tanzimat Fermanı, özel bir dikkatle ele alınıp, Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin önemli bir aşaması olarak değerlendirilmiştir.[119] Karal, bu olumlu tepkinin nedenini Batı'nın Tanzimat Fermanı'nı "*kendi medeniyetinin bir parçası olarak kabul etmesi*" ile açıklar.[120] Halil İnalcık da 1830'lardan sonra Avrupa'da yaygın bir şekilde gündeme gelen "*meşrutiyet*", "*halk için devlet*" ve "*laik yönetim*" ilkelerinin Tanzimat Fermanı'nın içeriğinde etkili olduğunu ifade etmektedir.[121] Şerif Mardin ise, Osmanlı'da ıslahat tekliflerini içeren lâyihalarla Tanzimat fermanını karşılaştırmakta, diğer fer-

116 Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, (6. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2016, 46 ; Finkel, 399

117 Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, (3. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2017, 81

118 Karal, *Osmanlı Tarihi V*, 170

119 Günseli Gümüşel, *The Times Gazetesine Göre Tanzimat Dönemi (1839-1878)*, Berikan Yayınevi, Ankara 2020, 137-138; Ayrıca Bkz. Cemil Bilsel, "*Tanzimatın Harici Siyaseti*", *Tanzimat I*, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 662

120 Karal, "*Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu'nda Batı'nın Etkisi*" , 66

121 Halil İnalcık, "*Sened-i İttifak ve Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 97-100

manların ıslahat fikrinin temelinde "*iyi hükümdar*" yaklaşımı yer alırken, Reşit Paşa'nın hükümdar merkezli bir sistemin problemin esas kaynağı olduğundan hareketle müesseselerin kurulması ve geliştirilmesini teklif ettiğini, bu tutumun 18. ve 19. yüzyıl Avrupa düşüncesiyle uyuştuğunu, Avrupa'da gündemde olan dönemin liberal fikir hareketlerinin Reşit Paşa üzerinde izler bıraktığını, Reşit Paşa'nın hedefinin *"hükümdarın hareketlerini tahdit edecek bazı müesseselerin kurulması*" olduğunu belirtmektedir.[122]

Klasik dönemde askerî üstünlüğün verdiği özgüvenle inanç ve düşünce dünyasında oluşan *"üstünlük*" algısı, yenilgilerle yüz yüze gelen Osmanlı elitinde sorgulanmaya başlamış, Tanzimat fermanı ile hukuki olarak da eşitlik temelinde ele alınan Osmanlı-Batı ilişkisi, sonraki dönemlerde Batı'nın "*ileri*", Osmanlı'nın ise *"geri*" şeklinde konumlandırılmasına yol açmıştır.[123]

E. Okumuş, Tanzimat sonrası dönemi "*şibih-laiklik*" kavramıyla açıklamakta, bu dönemde devletin meşruiyetini dinden almakla beraber dinin etki alanının zayıflamaya başladığını, buna karşın seküler bakış açısıyla yeni kurumların ve anlayışların ortaya çıktığını, uygulanan reform siyaseti ile bu dönemin *"din ile devlet arasındaki sıkı kurumsal bağların gevşeyip-çözülmesinde önemli mesafe katedilen*" bir dönem olduğunu ifade etmektedir.[124] A. Fuat Başgil de Tanzimat sonrası dönemi "*yarı dinî sistem*" ve laikliğe geçiş dönemi olarak değerlendirmektedir.[125]

Tarihe mâl olmuş sosyal hadiselerin yorumlanmasında, o hadiselere yön veren şahsiyetlerin psiko-sosyal durumları önem arz etmektedir.[126] Bu bağlamda fermanı hazırlayanlardan biri olan

122 Mardin, "*Tanzimat Fermanı'nın Manası Yeni Bir İzah Denemesi*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 113, 115

123 Şirin, *Osmanlı Seyahatnamelerinde Avrupa*, 241

124 Ejder Okumuş, Ahmet Cihan, Mustafa Avcı, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme*, Ark Kitapları, İstanbul 2006, 257,260; Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, 505

125 Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, (12. Baskı), Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul 2017, 192-193, 195-196

126 Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 501-502

ve fermanı okuyan Mustafa Reşit Paşa'nın eğitimi, görevleri, kimlik ve kişiliğinin, Tanzimat Fermanı bağlamında tartışılan önemli meselelerden biri olduğu görülmektedir. 1800 yılında dünyaya gelen Mustafa Reşit Paşa, henüz 10 yaşındayken babadan yetim kalmıştır. Genç yaşında eniştesi Seyyid Ali Paşa'nın mühürdarlığı görevine getirilmiş, Seyyid Ali Paşa ile birlikte çeşitli bölgelerde görev yapması ve eniştesinin vefatından sonra kendisine verilen memuriyet görevleri, devlet idaresi ile ilgili tecrübe kazanmasına imkân sağlamıştır. 1834 yılında Paris elçiliği görevi verilen Mustafa Reşit Paşa, bu görevi on-on bir ay ifa etmiş, İstanbul'a dönüşünden kısa bir müddet sonra ikinci defa sefirlik görevi için Paris'e gönderilmiştir. 1836 yılı sonuna kadar devam eden Paris görevi, Londra sefiri ile yer değiştirmesiyle son bulmuştur.1838 yılında Hariciye Nazırlığı görevi de uhdesinde olduğu halde tekrar Londra sefiri olarak görevlendirilmiştir. Bu süreçte Fransızca öğrenmiş, Prens Metternich, İngiliz Hariciye Nazırı Palmerston, İstanbul'da elçilik yapan Stratford Canning, Fransız Şarkiyatçı Ubicini, o dönem Fransa'nın önemli siyasilerinden Thiers gibi şahsiyetlerle kurduğu yakın dostluk ilişkilerinin Mustafa Reşit Paşa'nın yeni bir nizam kurma planı ile ilgili düşüncelerinin oluşmasında önemli etkisinin olduğuna vurgu yapılmaktadır.[127] Londra elçiliği sürecinde Mustafa Reşit Paşa, ilan edilecek fermana dair hazırlıklar kapsamında eski dostu Stratford Canning ile görüşmüş, fermanda hangi başlıkların yer alacağına dair görüş alışverişinde bulunmuştur.[128] İlber Ortaylı, Tanzimat'ı hazırlayan aydınların Batılı devlet adamlarının değerlendirmelerini dikkate almakla beraber, İmparatorluğun gerçekleri ve kendi düşüncelerini tartarak hareket ettiklerini ifa-

127 Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, TTK Basımevi, Ankara 2010, 41, 42, 45, 63, 82; Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, Güven Yayınevi, İstanbul Tarihsiz, 8-27; Mehmet Doğan, *Batılılaşma İhaneti*, (35. Baskı), Yazar Yayınları, Ankara 2014, 22; Raif Karadağ, *Muhteşem İmparatorluğu Yıkanlar*, Berikan Yayıncılık, Ankara 2001, 40-43; Karal, *"Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nda Batı'nın Etkisi"*, 74-75,78; Cavit Baysun *"Mustafa Reşit Paşa" Tanzimat I*, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 723-738

128 Karal, *"Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nda Batı'nın Etkisi"*, 78

de etmektedir.[129] 1847 yılında İstanbul'a gelip 3 yıl kalan, 1855 yılında tekrar İstanbul'a gelerek dönemin siyasi-sosyal hadiselerine şahitlik eden ve Tanzimat döneminin önemli şahsiyetleri ile yakın dostluk ilişkileri kurmuş olan Fransız şarkiyatçı Ubicini,[130] Mustafa Reşit Paşa için, "İngiltere ve Fransa'nın kendisini çok yakından tanıdığı, şahsiyetini ve maharetlerini takdir edebildikleri ve Abdülmecid'in itimadını altı sene Sadrazam makamında kalmak suretiyle kazanmış olan bu adam, bu reformların en göze çarpan elemanı olmuştur. Yapılan bu reformlar sayesinde Osmanlıların ihtiyar imparatorluğu git gide diğer Avrupa devletlerine benzemeye başlamıştı" değerlendirmesini yapmaktadır.[131]

Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat sonrasında tedrici olarak ortaya çıkan, manevi gücünü Tanrı'dan ziyade "*akıl*" ve "*özgürlük*"ten aldığı iddiasında olan yeni aydın tipolojisinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmekte; devlet adamı kimliğiyle siyasal sistemle birlikte düşünce ve edebiyat alanlarına da etkisinin olduğu değerlendirilmektedir.[132]

Mustafa Reşit Paşa'nın, Paris ve Londra sefirlik görevleri sonrasında Sultan II. Mahmud'a sunulmak üzere hazırladığı raporlarda Tanzimat fermanında yer alan iltizam sisteminin kaldırılması gibi bazı konulara yer verildiği, yeni bir nizam ihtiyacına dikkat çekildiği ifade edilmekte, birinci Hariciye Nazırlığı döneminde de ıslahat çalışmalarına dair adımlar atıldığı belirtilmekte, bu durum Tanzimat'a hazırlık süreci olarak yorumlanmaktadır.[133] Hariciye Nezareti döneminde tekrar Londra ve Paris'e giden ve Paris'te iken

129 Ortaylı, "*Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 301-334

130 Zeki Arıkan, "*Ubicini, Jean Henr Andolonyme*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 32-33

131 Ubicini, *Türkiye 1850*, (Çev. Cemal Karağaçlı), Kervan Matbaacılık, Tarihsiz, 23

132 Mehmet Kaplan, "*Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 337-338

133 Kaynar, 84, 99

Sultan II. Mahmud'un vefat haberi üzerine İstanbul'a dönen Reşit Paşa, Sultan Abdülmecid tarafından sadrazam olarak görevlendirilmiştir. Bu görev, Tanzimat fermanının ilanı ile sonuçlanan yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.[134]

Mustafa Reşit Paşa'nın özellikle Londra ve Paris sefirliklerinin, yeni bir nizamın mahiyeti konusunda yönlendirici bir etkisi olduğu genellikle kabul edilmekle beraber; bu etkinin değerlendirilmesi konusunda farklı yorumların gündeme geldiği görülmektedir. Bazı araştırmacılar tarafından Mustafa Reşit Paşa'nın Batı ile yakın teması, modernleşmenin/Batılılaşmanın seyri açısından olumlu bir düzlemde ele alınırken;[135] bazı araştırmacılar tarafından ise, özellikle dinî hayata etkisi bakımından bu sürecin bir *"ihanet"* olarak nitelendirildiği, sürecin en önemli mimarlarından biri olan Mustafa Reşit Paşa'nın Londra'da kaldığı dönemde Mason locası ile irtibat kurduğu, locaya intisap ettiği ve İngiltere'nin uyguladığı siyasetten etkilendiğinden hareketle Paşa'nın mimarı olduğu Tanzimat sürecinin Osmanlı İmparatorluğu'nu yıkıma götüren bir süreç olarak değerlendirildiği görülmektedir.[136] Tanzimat öncesinde düzenlenen ıslahatlar yerli, Tanzimat ve sonrası yapılan düzenlemeler ise Batı'nın dayatması ile ortaya çıkan *"tepeden inmeci"* emperyalist bir süreç olarak yorumlanmakta,[137] buna karşılık Tanzimat fermanına, içerdiği başlıklar itibariyle Osmanlı devletinde daha önce ilan edilen fermanlardan farklı bir anlam yüklenemeyeceğini ifade eden araştırmacıların da olduğu görülmektedir.[138]

Fermanda herhangi bir dinî farklılığa vurgu yapılmaksızın tüm tebaanın eşit statüde, vatandaşlık temelinde değerlendirilme-

134 Kaynar, 164

135 Şapolyo, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, 7; Ubicini, *Türkiye 1850*, 43

136 Karadağ, 12,33; M. Doğan, 19-35;

137 Selim Somçağ, *Osmanlı ve Batı*, (2. Baskı), Bengi Yayınları, İstanbul 2008, 217-218; Cafer Demir, *1838-1938 Yüzyılın Öyküsü ve Kemalizm*, Nisan Yayıncılık, İstanbul 2017, 31

138 Gümüşoğlu, *Devlet-i Aliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, 83; Cyrus Hamlin, *Türkler Arasında-Türkiye'deki Misyonerlik Faaliyetleri ve Robert Kolej*, (Çev.:Arzu Taşcan-Mustafa Hizmetli), TBBD Yayınları, İstanbul 2010, 49

sinin halka izah edilmesi için ulemadan iki kişi görevlendirilmiş, görevlendirilen kişiler eyaletleri dolaşarak fermanın getirdiklerini izah etmeye çalışmış, aynı zamanda fermanın genel ilkelerini belirlediği yeni sistemin yasalarını yapmak üzere II. Mahmut devrinde kurulan "*Meclis-i Vâlâyı Ahkâm-ı Adliye*" meclisi aktif hale getirilmiş, bu meclise gerekli yasal düzenlemeleri yapma görevi ile beraber yeni sistemle ilgili ortaya çıkan problemleri inceleme ve karar verme yetkisi de verilmiştir. Cumhuriyet döneminde Danıştay ve Yargıtay olarak iki ayrı kuruma dönüşen bu meclisin Tanzimat döneminde önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir.[139] Fermanın getirdiği yeni durumu topluma anlatmaya yönelik bu çabalara rağmen, özellikle gayr-i müslim nüfusun fazla olduğu bazı bölgelerde uygulama konusunda problemler yaşanmış, gayr-i müslim unsurlara yönelik fiili saldırılar da söz konusu olmuştur.[140]

Tanzimat Fermanının ilanından sonra hukuk alanı ile ilgili kavramsal değişimler ortaya çıkmış, örneğin artık "*fıkıh*" kavramı, yerini "*hukuk*" kavramına bırakmış,[141] düşünsel değişimlere paralel olarak pek çok alanda hukuki düzenlemeler yapılmaya başlanmıştır. Bu alanda dönemin ilk örneklerinden biri Fransızcadan kısmen tercüme edilerek kabul edilen ceza kanunu olmuştur. Kanunla memurların görev sınırları ve işledikleri suçlara karşılık gelen cezalar belirlenmiştir. Daha sonra kabul edilen ticaret kanunu da Fransızlardan mülhem düzenlenmiştir.[142] Bir bakıma Osmanlı'da askerî ve teknik alanda başlayan Batılılaşma, Tanzimat dönemi ile birlikte siyasi-hukuki bir şekil almaya başlamıştır.[143]

139 Karal, *Osmanlı Tarihi V*, 172

140 Moshe Ma'oz, "*Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerindeki Etkisi*", (Çev. Hayrettin Pınar), Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 2. Baskı, Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 203

141 Okumuş, vd., *Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme*, 268

142 Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 138-139; Ubicini, *Türkiye 1850*, 144; Hıfzı Veldet , "*Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat*", *Tanzimat I*, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 196

143 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (3. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1994, 36

Mustafa Reşit Paşa tarafından hazırlanan Ticaret Kanunu Meclis-i Vâlâ'ya sunulduğunda Kanunun Şeriat'a uygun olup olmadığı sorusuna M. Reşit Paşa'nın verdiği *"Şeriat'ın bu konuda yapacak bir şeyi yoktur"* cevabı, ulema tarafından küfürle suçlanmasına ve Abdülmecid tarafından görevden azledilmesine yol açmıştır.[144] Bu, kanunların meşruiyet kaynağı konusunda yeni bir duruma işaret etmekle beraber, yeni ortaya çıkan zemine tepkileri de gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde İmparatorluğun Anadolu'daki şehirlerinin bir kısmında bile Avrupa'dan alınan hukuk işletilmeye başlanmıştır.[145] Önceleri İstanbul'da, daha sonra merkezi başka illerde kurulan ticari mahkemelerde Hıristiyan tebaanın şahitliğinin kabul edilmesi, delil için belge istenmeye başlanması gibi yenilikler, Osmanlı yönetim ve hukuk sisteminde din dışı/lâik referansların da dikkate alınmaya başlanması olarak değerlendirilebilmektedir.[146] Hukuki anlamda Tanzimat'ın, Batılı ülkelerin tazyiki ile *"ticari münasebetlerin nizama konması için devlet adamları tarafından girişilmiş bir kanunlaştırma hareketi"* olarak da ele alındığı görülmektedir.[147]

18. yüzyıl başlarından itibaren belirginleşen Osmanlı reform dönemi'nin en önemli alanı ordu olmuştur. Askerî yenilgilerin ortaya çıkardığı, orduyu Avrupa ordularıyla savaşabilecek seviyeye çıkarma hedefi, reform çabalarında orduyu önceleme sonucunu doğurmuştur. Tanzimat fermanında da askerlikle ilgili reform konusu, temel ilkelerden biri olarak belirtilmiş, ferman sonrasında kanuni düzenlemeler yapılarak askerliğin beş yılla sınırlandırılması, silahlı kuvvetlerin beş büyük orduya ayrılması, sivil-askerî bürokrasinin tanzimi gibi yenilikler getirilmiştir.[148]

144 Abdullah Manaz, *Atatürk Reformları ve İslam*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006, 242; Okumuş, *"Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)"*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2005, 5, (4), 9-36

145 Hamlin, 295

146 Karal, *Osmanlı Tarihi V*, 173-175;

147 Dilaver Cebeci, *Tanzimat ve Türk Ailesi*, Panama Yayıncılık, Ankara 2017, 66

148 Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, 47

Bu düzenlemelerden biri de önceki dönemlerde askere alınmayan gayr-i müslim vatandaşların askere alınmaya başlanması olmuştur. 1847'de Rumlar deniz kuvvetlerinde göreve çağrılmış, daha sonra yapılan bir düzenlemeyle cizye vermekten muaf olmak koşuluyla gayr-i müslim vatandaşların deniz ve kara ordularında askerlik yapmaları kabul edilmiştir. Bu durum, Müslüman tebaa ile gayr-i müslim tebaa arasında etkileşim imkânı sağlayan alanlardan biri olmuştur.[149]

Tanzimat Fermanı ve sonrasında yapılan düzenlemelerle ortaya konulan yeni siyasi ve sosyal şartların yönetici ve halk tabakasında kabulünün önünde birtakım engeller söz konusu olmuştur. Reformların gerçekleşmesinde görev üstlenecek eğitimli insan azlığı, ekonomik sıkıntılar, reformun hedeflerine karşı gösterilen direnç, geniş bir coğrafyada yaşayan halk kesimine ulaşıp reformları, özellikle tüm tebaanın eşitlik temelinde ele alınmasını anlatmanın zorluğu gibi nedenlerle, düzenlemelerle ilgili farklı toplum kesimlerinden itirazlar yükselmiştir. Daha önce inanç temelinde planlanan, gayr-i müslimlere getirilen idari görev alanları ile ilgili sınırlamalar, cizye vergisi gibi idari ve mali düzenlemelerin Tanzimat döneminde dönüşüme uğraması, Müslüman halk arasında tartışma ve rahatsızlıkların önemli sebeplerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. [150]

Tanzimat'la yoğunlaşan reform sürecinde temel tartışma alanlarından birinin din ve din anlayışı temelinde ortaya çıktığı söylenebilir. Fransız şarkiyatçı Ubicini, "*Kur'an*" başlığıyla kaleme aldığı mektubunda Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinden hareketle, "şunu kabul etmek gerekir ki, Kur'an donmuş kaideler yerine zamanın ama her devrin ihtiyaçlarına cevap verecek prensipler vermiştir." değerlendirmesini yapmakta; Kur'an'ın geniş bir yorum alanının varlığına rağmen, tarihi süreç içerisinde oluşan yorumların donuklaşması ve reformlara bu yorumlar üzerinden itirazların

149 Karal, *Osmanlı Tarihi V*, 178-180
150 Finkel, 399-401;

yükselmesine dikkat çekmekte, ulema sınıfını oluşturan önemli bir kesimin reformlara karşı direnç gösterdiğini, az da olsa bir kısmının ise reformlara destek verdiğini, hatta Batı'yı yerinde incelemek amacıyla Avrupa ülkelerine âlimlerden gönderilme planı olduğundan bahsetmektedir.[151] Tanzimat döneminde Osmanlı topraklarında 20 yılı aşkın memurluk ve sefirlik görevlerinde bulunan Fransız Diplomat Eduard Philippe Engelhardt ise, Osmanlı'nın sahip olduğu dinî değerlerin, Hıristiyan Avrupa ile bütünleşmesini engellediğini, Tanzimat'ın genel amacının, Osmanlı toplumunu Hıristiyan Batı toplumuna yaklaştırmak olduğunu, bu yaklaşmanın mümkün olması için geleneksel ilkelerin yeniden yorumlanmak suretiyle "*yavaş yavaş dinî sınırlama ve kayıtlardan kurtarılması*" gerektiğini ifade etmekte, Tanzimat'ın dinî anlayış ve hayata dair dönüştürücü etkisine dikkat çekmektedir.[152]

Tanzimat döneminin önemli dönemeçlerinden biri, 18 Şubat 1856 tarihinde ilan edilen Islahat Fermanı olmuştur. Abdülmecid döneminde kabul edilen Islahat fermanı, Tanzimat Fermanı'nın devamı niteliğinde olmakla beraber, İmparatorluğun problem alanlarını ve değişim istikametini göstermesi bakımından farklılık arzettiği kabul edilmektedir.[153] Tanzimat Fermanı, gayr-i müslim tebaaya dair vurguda bulunmakla beraber, daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi iç sisteminde planlanan değişiklikleri konu edinirken, Islahat Fermanı'nın büyük oranda gayr-i müslim tebaanın, özellikle Hıristiyanların haklarına yönelik düzenlemeler içerdiği ve tanzimat fermanının aksine ıslahat fermanının ilan edilmesinde Avrupa devletlerinin belirleyici etkisi olduğu dikkati çekmektedir. Islahat fermanı ile gayr-i müslimlere tanınan devlet kademelerinde görev alma, askerî okullara girebilme, vergi konusunda eşitlik, okul açabilme vb. hakların, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman tebaası ile arasında mesafe oluşmasına yol

151 Ubicini, *Türkiye 1850,* 78,79, 90,137; Şerafeddin Yaltkaya, "*Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler*", Tanzimat I, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 467

152 Engelhardt, 24,25

153 C.Demir, *1838-1938 Yüzyılın Öyküsü ve Kemalizm,* 33

açtığı gibi, Osmanlı topraklarında yaşayan gayr-i müslim halkların Osmanlı Devleti'ne karşı isyanlarına imkân hazırlayan unsurlardan biri olduğu da değerlendirilmektedir.[154] Bu dönem yapılan düzenlemeleri ele alan Misyoner Hamlin, özellikle yabancıların elde ettikleri hakları "Müslümanların kendilerinin sahip olmadığı birçok haklara yabancılar sahip oldular" şeklinde yorumlamaktadır.[155] Mardin de Müslümanların imtiyazlı durumunu ortadan kaldırarak Osmanlı vatandaşlığı temelinde bir birlik oluşturma hedefi taşıyan fermanın süreç içerisinde tersine çevrildiği, gayr-i müslimlerin kendilerine tanınan hukuki hakları Müslüman tebaayı geri bırakacak şekilde kullandıklarını belirtir.[156]

Tanzimat dönemi, sosyal ve siyasi hayatta pek çok yeni uygulamanın ortaya çıktığı dönem olarak değerlendirilebilir. Bu alanlardan biri, hiç kuşkusuz eğitim olmuştur. Osmanlı Eğitim sisteminde temel eğitimin verildiği "*mektep*" ve yüksek eğitimin verildiği "*medrese*", başlıca eğitim kurumları olarak işlev görmüştür. 1846 yılında eğitim alanında yapılabilecek reformları değerlendirmek üzere bir komisyon kurulmuştur. Şeyhü'l-İslam Arif Hikmet Efendi'nin başkanlık yaptığı ve 6 üyenin bulunduğu bu komisyon tarafından yaklaşık 8 hafta süren bir çalışma sonunda hazırlanan raporda ilk defa mektep ve medrese arasında yer alan bir ortaöğretim kurumu teklif edilmiştir. Yayımlanan fermanla bu komisyon kararları Hükûmetin resmî kararı haline dönüştürülmüş ve uygulamayı takip etmek üzere "*meclis-i daim-i maarif-i umumiye*" isminde bir komisyon oluşturulmuştur. Komisyon kararları arasında yeni bir üniversitenin kuruluşu da bulunmaktaydı. Teklif edilen bu üniversitenin temeli, 1 Eylül 1846 tarihinde eskiden Yeniçeri kışlasının bulunduğu, Ayasofya yakınındaki Cephane'de atılmıştı. Binanın buraya yapılmasını Fransız şarkiyatçı Ubicini, "böyle bir yerin seçilmiş olması, eski Müslüman zihniyetinin yıkıldığına işaret amacı güdüyordu" şeklinde yorumlamaktadır.[157]

154 Oğuz, "*Osmanlı Devleti'nin Demokratikleşme Süreci*", 169
155 Hamlin, 268
156 Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, 14
157 Ubicini, *Türkiye 1850*, 191-193

Eğitim faaliyetlerini takip etmek üzere oluşturulan komisyon marifetiyle ilköğretim ücretsiz ve zorunlu hale getirilmiş, mektep diploması olmayanların çırak olarak çalıştırılması yasaklanmıştır. İlköğretim eğitim müfredatında önemli değişiklikler yapılmamış, öğretim yöntemleri ve öğretim kaynakları konusunda düzenlemelere gidilmiştir. "*Mekteb-i Rüşdiye*" ismiyle bu dönem hayata geçirilen ve 4 yıl eğitim verilen ortaokullar, ilköğretimden yükseköğretime geçiş sürecinde ara eğitim kurumları olarak işlev görmeye başlamıştır. Yükseköğretimin yeniden planlanması konusunda ise komisyon tarafından Müfettiş ve Divan-ı Hümayun âzası Kemal Efendi, Fransa, İngiltere ve Almanya'daki yükseköğretim teşkilatını incelemek üzere görevlendirilmiş, özellikle Fransız öğretmenlerin katkıları ile özel okullar eğitim sistemindeki yerini almaya başlamıştır. Ağırlıklı olarak devletin ihtiyacı olan memurları yetiştirmek üzere kurulan Mekteb-i Maarif, Darü'l-Maarif, Darü'l-Muallimin, Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Harbiye, Mühendishâne-i Berriye, Mekteb-i Bahriye, Ziraat Okulu, Veteriner Okulu gibi Müslüman öğrencilerin yanında önemli oranda gayr-i müslim öğrencilerin de bulunduğu eğitim kurumlarında, çoğunlukla Fransız veya Fransa'da eğitim görmüş öğretmenler görev almıştır. Veteriner okulunun müdürü M.Dubroca isimli bir Fransız olmuştur. Eğitimin devlet eliyle, ve büyük oranda Avrupa ülkeleri modellenerek yeniden dizayn edilmesinin, modernleşme/Batılılaşma süreci açısından önemli bir aşama olarak değerlendirildiği görülmektedir.[158]

Osmanlı İmparatorluğu'nun yükseköğretim ihtiyacını karşılayan medreseler, Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren yükseköğretimle beraber dinî anlayış ve hayatı şekillendirme hususunda önemli bir misyon üstlenmiştir. Medreseler eğitim faaliyetlerini medrese adına kurulan vakıfların şartlarına göre icra ederlerdi. Eğitim müfredatı-

158 Ubicini, *Türkiye 1850*, 193-204; Mine Çağır, İbrahim Caner Türk, "*1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri*", Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 4, (11), 2017, 62-75; Roderic Davison, "*Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim*", (Çev.Mehmet Seyitdanlıoğlu), Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 469-470

nın belirlenmesinde medreseyi vakfeden kişilerin medrese ile ilgili vakfiyeleri de belirleyici olmaktaydı. 16. yüzyılın başlarından itibaren nakli ilimlere daha fazla yer verilmesi, ulema sınıfının oluşturulması konusunda bazı ailelere verilen imtiyazlar, müfredat ve sistem değişikliğine yönelik isteklerin dirençle karşılık bulması, askerî yenilgilerin ortaya çıkardığı teknik eleman ihtiyacının karşılanamaması gibi nedenlerle medreseler Osmanlı yönetiminde tartışmalı hale gelmiş, medreselerin yeniden nasıl organize edilebileceğine dair nizamnâmeler hazırlanmıştır. Tanzimat dönemi sonrasında medreselerin ihtiyaç duyulan eğitimli insan yetiştirme konusunda yetersiz kaldığı görülmüş, medreselerin varlığı korunarak mektep olarak isimlendirilen alternatif eğitim kurumları açılmaya başlanmıştır.[159] Devletin ihtiyaç duyduğu memur ve teknik elemanı yetiştirmeye yönelik açılan yeni okullarla birlikte medreselerin siyasi ve toplumsal işlevi azalmaya başlamıştır.[160] Ulemanın önemli gelir kaynaklarından olan vakıfların devlet kontrolüne alınarak sivil alanda daha merkeziyetçi bir yönetimin hâkim olmaya başlaması da ulemanın konumunun zayıflamasına yol açmıştır.[161] Ayrıca yeni dönemde inşa edilen eğitim binaları eski geleneğin aksine mescid ve camilerden bağımsız olarak planlanmış, daha önce eğitim kurullarında görev verilen ulemaya artık bu tür görevler verilmemeye başlanmıştır.[162]

Tanzimat döneminde eğitim alanında ortaya çıkan reformlarla bağlantılı olarak Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi konusu da

159 Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II-Duraklamadan Yıkılışa*, (2. Baskı), (Çev. Server Tanilli), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2012, 78-79

160 Ertan Gökmen, "*Yenileşme Dönemi Osmanlı Eğitim Kurumları*", Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I*, (s.s.321-378), Kesit Yayınları, İstanbul 2018, 326-328; Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 144-145; Mirpenç Akşit, "*Müteahhirûn Dönem İslam Medeniyetinde Bir Bilim Merkezi Olarak Osmanlı Medreseleri*", İbrahim Özcoşar, (Ed.) *Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Divan Kitap, İstanbul 2019, 431-447

161 N.Karaca, 53

162 Alkan, "*Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme*" Mehmet Ö. Alkan, (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi,* İletişim Yayınları, İstanbul 2009, I, 377-401

daha sonraki dönemlerde toplumsal hayata etkileri bakımından önemli bir başlık olarak ele alınabilir. Öğrencilerin tahsil için en fazla gönderildiği ülke Fransa olmuştur. 1826 yılında Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın Paris'e gönderdiği öğrencilerle başlayan süreç, 1830 yılında Osmanlı Hükûmetinin Paris'e öğrenci göndermesiyle devam etmiştir. Tanzimat döneminde ise 1847'den itibaren yoğun bir şekilde içerisinde Ermeni, Rum ve Bulgar asıllı öğrencilerin de bulunduğu grupların Paris'e gönderilmesi söz konusu olmuştur. En fazla öğrenci 1856 Islahat fermanı sonrasında gönderilmiştir. 1857'de üst düzey sivil-askerî memur yetiştirmek üzere Paris'te açılan Mekteb-i Osmani'den arzu edilen verim alınamaması nedeniyle 1864'te kapatılmış, Batılı anlamda yeni bir okul hedefiyle 1868'de Galatasaray Lisesi açılmıştır. Batı'ya gönderilen veya Batılı tarzda açılan okullardan mezun olan öğrencilerden Şinasi edebiyat alanında, Ferik Mazhar Paşa, Fevzi Paşa, Şakir Paşa, Miralay İbrahim Yusuf Bey tıp alanında, Ressam İbrahim Efendi, Osman Hamdi Bey, Hüsnü Yusuf Bey resim sanatında dönemin öncüleri olmuştur. Yine Fransa'da eğitim gören Ethem Paşa, Mehmet Emin Paşa, Ahmet Vefik Paşa sadrazamlık, Münir Paşa vezirlik görevine getirilmiş, ayrıca Osmanlı ordusunda subay olarak görev yapan pek çok Paris mezunu öğrenci olmuştur. Fransa'ya gönderilen öğrencileri araştırma konusu olarak ele alan Adnan Şişman, Avrupa'da eğitim görüp devlet kademelerinde görev alan mezunların etkisini, "Avrupa'da tahsil yapan öğrencilerin Osmanlı Devleti'nin yüksek kademelerinde görev alması, şüphesiz devletin iç ve dış siyasetine Batılı zihniyetin nüfuz etmesini kolaylaştırmıştır." şeklinde değerlendirmektedir.[163]

Osmanlı İmparatorluğu'nun dönüşüm sürecinde eğitimin etkisi bağlamında ele alınabilecek başlıklardan birisinin de misyoner okulları olduğu söylenebilir. "Evrensel dinler ve özellikle Hıristiyanlık bağlamında dinin yayılması amacıyla yapılan sis-

163 Adnan Şişman, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)*, TTK Yayınları, Ankara 2004, 85-87; Ayrıca Bkz Davison, "*Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim*", 472-473

tematik faaliyetler"[164] anlamında kullanılan misyonerlik faaliyetlerinin yürütülmesinde en fazla eğitim kurumlarının araç olarak değerlendirildiği dikkati çekmektedir. Misyonerlik faaliyetlerinin hedefleri bağlamında "bir ülkeyi Hıristiyanlaştırmak" ve "İslami yayılmayı durdurmak, en azından kendi din ve kültüründen kopuk hale getirmek", ana başlıklar olarak ifade edilmektedir.[165]

Kanuni Sultan Süleyman döneminde Fransızlara tanınan imtiyazlar neticesinde ilk olarak Katolik Cizvit misyonerleri Osmanlı topraklarında faaliyet imkânı bulmuşlardı. Katolikliğin farklı tarikatlarına mensup misyonerler de Osmanlı topraklarında kendi isimleriyle anılan St. Joseph, St. Michel, St. Louis ve Notre Dame de Sion gibi okullar açmışlardı.[166] Almanya ve Amerika tarafından desteklenen Protestan misyonerler ise 19.yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğunun çeşitli bölgelerinde faaliyet imkânı bulmuşlardı. 1831 yılında bir misyoner teşkilatı olan American Board tarafından İstanbul'a gönderilen misyonerlerin faaliyet merkezleri de büyük oranda okullar olmuştu.[167] 1856 Islahat Fermanı ile beraber Türk çocuklarına da yabancı okullara resmî olarak kayıt yaptırabilme hakkı tanınması, tedrici olarak artan sayıda Müslüman öğrencinin yabancı okullarda öğrenim görmesinin yolunu açmıştır.[168]

İmparatorluk topraklarında Tanzimat dönemini de içine alan yarım yüzyıllık zaman diliminde, önceki dört yüzyıldan daha fazla kilise inşa edilmiştir.[169] Tanzimat Fermanı ve özellikle Islahat Fermanı ile azınlıklara tanınan haklar, misyonerlerin faaliyet alanlarının genişlemesi ve yoğunlaşmasına zemin hazırlamıştır.[170]

---

164 Şinasi Gündüz, "*Misyonerlik*", DİA, c. XXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, 193-199

165 Abdurrahman Küçük, "*Misyonerlik ve Türkiye*", Türkiye'de Misyonerlik faaliyetleri, (s.s.37-51)TDV Yayınları, Ankara 2006, 38

166 Ayten Sezer, "*Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri*", Yeni Türkiye, 2001, VII, (38), 948-960; Cevdet Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, 50

167 Hamlin, 35,37

168 Davison, "*Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim*", 466-467

169 Hamlin, 296

170 Hüseyin Canyaş-Orkunt Canyaş, "*Osmanlı'dan Günümüze Misyonerlerin Kül-*

Dinî amaçların yanında sosyal, siyasi hedefleri de olan misyonerlik faaliyetlerinin bu hedeflerini gerçekleştirmede en önemli araçları okullar olmuştur.[171] Nitekim 1897 yılına gelindiğinde Osmanlı topraklarında büyük bir bölümü misyonerler tarafından organize edilen gayr-i müslim okullarının sayısı 6739'a çıkmıştır.[172] Robert Kolejinin kurucusu Hamlin, 1840 yılında İstanbul Bebek'te açtığı "*Seminary of the American Board*" isimli bir köy okulunun faaliyetleri ile ilgili olarak, bu okulun açılmasının İmparatorluğu ve başkenti sarsan önemli hareketlerden biri olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.[173]

Kendi din ve mezheplerini yayma hedefiyle başlayan misyonerlik faaliyetleri, Osmanlı Devleti'nin güç kaybetmesiyle birlikte sömürgeci Batılı devletlerin emperyalist politikalarını gerçekleştirmenin araçlarından biri haline gelmiştir.[174] Misyonerler tarafından kurulan matbaa, hastane, yetimhane gibi kurumlar da bu dinî ve siyasi hedefler için kullanılmıştır.[175] 1855 Türkiye'sini konu alan hatıratında Ubicini, misyonerlerin 1849'dan beri açtıkları okullarda 1600 kız ve erkek çocuğunu bedava okuttuklarını, yine açtıkları hastanelerde 113.000 hastaya bakıldığını ve 80.000 hastaya bedava ilaç verildiğini ifade etmektedir.[176] Bu süreçte Hıristiyan kutsal metinleri İmparatorluk topraklarında konuşulan Türkçe, Arapça, Ermenice, Bulgarca, Arnavutça, Kürtçe gibi dillere tercüme edilmiş, baskıları yapılarak İmparatorluğun her bir köşesine

---

türel Alandaki Faaliyetleri", Türk Bilimi Araştırmaları Dergisi, (31) 2012, 55-75

171 Sezer, "*Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri*", 952; Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, 85

172 Şamil Mutlu, *Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları*, (2. Baskı), Gökkubbe Yayıncılık, İstanbul 2005, 375

173 Hamlin, 61,65

174 Samiha Ayverdi, *Misyonerlik Karşısında Türkiye, (*4. Baskı), Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul 2015, 15; İlknur Polat Haydaroğlu, "*Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar ve Misyonerlik Faaliyetleri*", Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, (s.s.21-35)TDV Yayınları, Ankara 2006, 21,25,26

175 Sezer, "*Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri*", 951, 953, 956

176 Ubicini, *1855'te Türkiye II*, 90

ulaştırılmıştır.[177] Osmanlı Devleti'nde Misyoner okullarını araştırma konusu olarak ele alan Şamil Mutlu, 1905 tarihli belgelere istinaden yabancı okulların sayısının 850-900 civarında olduğunu, dinî gerekçelerle açılan yabancı okulların, Osmanlı topraklarında Batılı tüccarlar için verilen imtiyazların da etkisiyle dünyevileştiklerini, yabancı elçiliklerin bu okulları güçlü himayeleri nedeniyle Osmanlı yöneticilerinin okullara fazla müdahil olamadıklarını, Müslüman tebaa üzerinde fazla etkili olamayacaklarını anlayan misyonerlerin daha çok Ermeni, Rum, Nusayri, Dürzi gibi diğer etnik ve dinî unsurlara yöneldiklerini ve bu milletlerin Osmanlı'dan kopma faaliyetlerine katkı sağlandığını ifade etmektedir.[178] Günay Tümer, 1815-1914 yılları arasında misyonerlik faaliyetlerinin yoğunlaşması ile orantılı olarak Avrupa sömürgeciliğinin %35'ten %85'e çıktığını belirtir.[179] Özellikle Tanzimat sürecinde yoğunlaşan misyonerlik faaliyetlerinin, Osmanlı toplumunda bir "*kimlik krizi*" yaşanmasına neden olan, aynı zamanda İmparatorluğun yıkılması sürecinde aleyhte kullanılan önemli araçlardan biri olduğu kabul edilebilir.[180] Nitekim Hamlin, hatıratında Adapazarı bölgesinde ayaklanma hazırlığı içerisinde olan Ermenilerle gizli görüşmeler yaptığını, bu yolculuğun ilk misyonerlik turu olduğunu ve bu yolculuğu ilgiyle hatırladığını ifade etmekte, Robert Kolejinin temel atma töreninde Yunan Hatibin temeli atılan okulu Fatih Sultan Mehmet'in yaptırdığı Rumelihisarı ile kıyasladığını belirtmekte ve konuşmasında yer verdiği şu vurgusunu paylaşmaktadır: "Bu o kulelerden daha yüksek bir yerde yapılıyor. Onlara hâkim

177 Hamlin, 292; Ercan Uyanık, "*Yabancı Okullarda Eğitim Gören Osmanlı'nın Müslüman Çocukları (1865-1908)*", Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi, (14), 2017, 1-29

178 Ş. Mutlu, 372-373; Ayrıca bkz. Uğur Yıldırım, *Türkiye'de Misyonerlik*, Otopsi Yayınları, İstanbul 2005, 26-28, 38-41

179 Günay Tümer, *"XIX. Yüzyılda Sömürgecilerin Destek Kuvveti Misyonerlik ve Yahova Şahitleri Gerçeği"*, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, (s.s.53-63)TDV Yayınları, Ankara 2006, 54

180 Hüseyin Canyaş-Orkunt Canyaş, "*Osmanlı'dan Günümüze Misyonerlerin Kültürel Alandaki Faaliyetleri*", 74; Sezer, "*Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri*", 958

olacak. Onun ruhani ve ebedi gücü vardır. Onların yok oluşunu görecek."[181] Ayrıca sayıca az da olsa misyonerlik faaliyetleri neticesinde Müslüman iken Hıristiyan olan insanların bu tercihlerinin Müslümanlar arasında Batı ve Hıristiyanlık algısına dair yeni değerlendirmelerin oluşmasına yol açtığı ifade edilebilir. Hıristiyan olan bazı insanların vaftiz törenlerine şahitlik eden Hamlin, 20 yıl içerisinde İslam'dan Hıristiyanlık dinine geçenlerin sayısının 50'yi bulduğunu, bunun azımsanmaması gereken bir sayı olduğunu belirtmekte ve o günlerde içinde bulunulan ortamı "Kur'an'a olan inancı sarsılmış binlerce Türk Müslüman vardır" şeklinde değerlendirmekte, Fransız eğitim kurumları modellenerek oluşturulan eğitim kurumları aracılığıyla, eğitimin sessizce camilerin ve din adamları sınıfının elinden çıkmaya ve sekülerleşmeye başladığından söz etmektedir.[182]

Tanzimat döneminde pek çok alanda olduğu gibi edebiyat, kültür, basın-yayın alanında da özellikle Fransa etkisinin temayüz ettiği ifade edilebilir. III. Ahmed döneminde ilk matbaanın kurulması ile zaman zaman aksamalar yaşanmakla beraber pek çok eserin baskısı yapılmış, 1843'ten sonra baskısı yapılan kitapların sayısında belirgin artış olmuş, İmparatorluğun bazı büyük şehirlerinde yeni matbaalar kurulmuştur. Bu matbaalarda baskısı yapılan kitapların büyük bir bölümünün Fransızcadan, bir kısmının İngilizceden tercüme edildiği belirtilmektedir.[183] Matbaanın geç dönemde hayata geçirilmesi ve kitaptan çok gazete ve dergilerin basımının yapılmasının, kitap kültürü yerine gazete kültürünü yaygın hale getirmesi sonucunu doğurduğu, ayrıca matbaada dinî içerikli kitapların basımına izin verilmemesinin, matbuatta daha çok seküler konuların gündeme gelmesine imkân sağladığı değerlendirilmektedir.[184]

181 Hamlin, 121-122, 127, 241

182 Hamlin, 82-84, 295;

183 Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, 23-24

184 Orhan Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, Pozitif Yayıncılık, İstanbul 2006, 24

Türk yazılı basın tarihi, topluma haber ulaştırmaktan çok, topluma fikir yaymaya çalışmak misyonuyla Tercümân-ı Ahvâl'in 1860 yılında yayımlanmasıyla başlatılır. 1861 yılında Şinasi tarafından kurulan, Osmanlı İmparatorluğu'nun en uzun ömürlü gazetesi Tasvir-i Efkâr da "*devlet ve topluma dair görüşleri yaymak*" misyonunu îfa etmeye çalışır. Toplumsal meselelerin sade bir dille ifade edilmeye çalışıldığı Tasvir-i Efkâr gazetesi, o günün şartlarında 24.000 nüshaya ulaşarak, basın tarihinde çok önemli bir yer edinir.[185] Şinasi, bu gazete üzerinden ortaya koyduğu fikirleriyle Cumhuriyet dönemi öncesinin modernleşme çabalarının öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir.[186] Tanzimat sonrası dönemde toplumsal yaşamı belirleyen geleneksel/dinî davranış kalıplarının değişiminde basın-yayın organlarının önemli bir işlev gördüğü ifade edilmektedir.[187]

Yazılı basın yayının gelişmeye başladığı ilk dönemlerde Namık Kemal, ortaya koyduğu fikirlerin basın yoluyla yayılmasına örneklik teşkil eden önemli şahsiyetlerden biri kabul edilmektedir. 1876 yılında 30.000 nüshaya ulaşan Basiret gazetesi, Tercüman-i Ahvâl gibi basın yayın araçlarının da varlığı, basın yayının toplumsal meseleleri ele alma konusunda vazgeçilmez bir unsur olmasına, basın yayın yoluyla pek çok meselenin yanında dinî hayata dair konuların da tartışılmasına imkân sağlamıştır.[188]

Süreli yayınların ortaya çıkışında önemli oranda Fransızlar öncülük etmiştir. Osmanlı'da gazeteciliğin ilk ortaya çıkışı, Charles Tricon'un 1821 yılında İzmir'de Fransızca *Le Spectetuer Oriental* isimli gazeteyi çıkarmasıyla başlamıştı. 1825 yılında gazetenin yazarı Fransız Avukat M. Alexandre Blacque tarafından devralınan

185 Debus, *Sebilürreşad-Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (2. Baskı), (Çev. Atilla Dirim) Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul 2012, 20

186 Osman Bahadır, *Osmanlılardan Cumhuriyet'e Sekülerleşme*, (2. Baskı), Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2019, 65-66

187 N. Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*, 522

188 Debus, 20

gazete, önceki dönem Yunanistan lehine yürüttüğü politikasında değişiklik yapmış, Osmanlı lehine Yunan, Rus, Fransız politikalarını eleştiren yazılara yer vermeye başlamıştır. Çok geçmeden "*Courrier de Smyrne*" (İzmir Postası) adını alan bu gazete, Yunan isyanlarında isyanın karşısında durmuştur.[189] Osmanlı'nın ilk resmî gazetesi olan "*Takvim-i Vakayi*" de, 1831'de İstanbul'a davet edilen M. Blacque tarafından kurulan "*le Moniteur Ottoman*" isimli gazetenin kopyası niteliğinde,[190] daha sonra yayına başlayan "*l'Echo de l'Orient*" (Doğunun Yankısı), "*l'Impartial de Smyrne*" (İzmir'in Tarafsızı) gibi gazeteler Fransızlar tarafından Fransızca olarak yayımlanmaya başlamıştır. Fransız şarkiyatçı Ubicini, İstanbul'da yaşadığı 1850'de iki Türkçe gazeteye karşılık dört Fransızca gazete olduğunu, imparatorluk sınırları içerisinde yayımlanan toplam 31 gazetenin önemli bir kısmının Fransızca, bir kısmının da yerel dilde yayımlandığını belirtmektedir.[191] Ubicini, basın yayının Tanzimat dönemindeki etkisi ile ilgili olarak "ıslahat yerleşebilmişse, şayet Tanzimat tatbikatının başlangıçta karşılaştığı güçlükler gün geçtikçe ortadan silinmeye doğru gitmişlerse, bu netice büyük bir kısmını, Hükûmete hem bir yardımcı, hem de bir müşavir olarak hizmet eden, basına borçludur" değerlendirmesini yapmaktadır.[192] Bu dönemde yayın yapan gazetelerin, yapılan ıslahatları destekleyerek halka anlatma misyonu yanında, dinamik bir kamuoyunun oluşması, dilde sadeleşme, dilde batılı sözcük ve kavramların artması, yönetimde merkeziyetçiliğin pekiştirilmesi, yeni dinî anlayışların ve seküler konuların gündeme getirilmesi gibi işlevler gördüğü,[193] ayrıca "*Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'na açılan pencereleri*" olarak görev ifa ettikleri değerlendirilmektedir.[194]

189 Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, 22

190 Yetim, "*Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası*", *210-211*

191 Ubicini, *Türkiye 1850*, 241-245

192 Ubicini, *Türkiye 1850*, 247

193 Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, 27-29

194 M. Talat Uzunyaylalı, *Türkiye'de Basının İslam'a Bakışı*, (2. Baskı), Beka Yayınları, İstanbul 1994, 18

1860 yılında ilk özel gazete olarak ortaya çıkan "*Tercüman-ı Ahvâl*", devlet yönetiminin siyasi-sosyal politikalarının eleştiri konusu edildiği sivil bir muhalefete basın yoluyla ortam oluşturmuştur. Basın zemininde oluşan Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi isimlerin de içinde bulunduğu bu muhalefet, "*Yeni Osmanlılar*" ismiyle anılan bir muhalif cemiyetin ortaya çıkmasına ortam hazırlamış, Londra'da çıkarılmaya başlanan Muhbir gazetesi aracılığıyla hürriyet, meşrutiyet lehine gündem oluşturma imkânı olmuştur.[195] Tanzimat döneminde *Tasvir-i Efkâr, Basiret, Hürriyet, Ayine-i Vatan, Terakki, Mümeyyiz, Hadika, Diyojen, Hayal, İstikbal, Asır, Vakit* gibi gazetelerin, reformların anlatılması kadar, Batı dillerinin yaygınlaşması, Batı kaynaklı seküler düşüncelerin gündeme getirilerek yeni bir sosyal hayatın inşasına katkı sağlamak veya bu düşüncelere eleştiri getirmek gibi önemli işlevler gördüğü, özellikle Fransız devrimi sonrası ortaya çıkan düşüncelerin, Tanzimat Edebiyatı olarak anılan yeni bir edebiyat akımının da doğmasında rol oynadığı kabul edilmektedir.[196]

Tanzimat döneminin önemli gazetelerinin kurucusu, yazarı olan Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Agah Efendi, Ziya Paşa, Ahmet Mithat gibi yazarlar tarafından Batı'yı merkeze alan bir yönetim ve hayat tarzının inşası için yoğun çaba sarf edilmiş, Avrupa'da yayımlanan *Muhbir, Ulûm, Hürriyet, İnkılap, Meşveret, Mizan, Osmanlı* gibi gazeteler aracılığıyla Batılılaşma fikrinin hayatın her alanında tevarüs etmesi için mücadele edilmiştir.[197]

Osmanlı toplumunun gazetelerin yanında dergilerle tanışması da bu döneme denk gelmektedir. 1850 yılına gelindiğinde yayına devam eden 31 derginin Tanzimat döneminin sonlarına doğru sayıları artmıştır. Din, siyaset, düşünce, edebiyat, tıp, magazin

195 Oğuz, "*Osmanlı Devleti'nin Demokratikleşme Süreci*", 170; Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 129

196 Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, 57; Yetim, *"Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası", 201-207*

197 Uzunyaylalı, *22-23;* A. Şerif Aksoy, *İttihat ve Terakki*, Nokta Kitap, İstanbul Tarihsiz, 12

vb. alanlarda yazıların yer aldığı bu dergilerden bazısı, Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık gibi dönemin temel düşünce akımlarının filizlendiği platformlar olarak da vazife görmüştür. Beşir Fuad (1852-1887), Ahmed Şuayb (1876-1910), Abdullah Cevdet (1869-1932), Baha Tevfik (1881-1914) gibi şahsiyetlerin öncülük yaptığı, Auguste Comte, Charles Darwin, Ludwig Büchner gibi Avrupalı bilim insanlarının düşüncelerinden mülhem Pozitivizm, Evrim kuramı gibi teoriler Osmanlı toplumunda bu dergiler aracılığıyla kendini hissettirmeye başlamış, evrim kuramı üzerinden "*ilerleme*", "*gelişme*" kavramları ile sosyal hayatın dönüşümüne dair yeni fikirlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.[198] Felsefi fikirler de Tanzimat sonrasında daha çok gazete ve dergiler aracılığıyla gündeme gelmeye başlamıştır.[199]

Tanzimat dönemi ile nicelik ve nitelik bakımından büyük gelişme gösteren basın yayın alanında Fransızların büyük bir ağırlığı olmuş, 1908 yılına kadar 150 civarında Fransızca gazete yayımlanmıştır. Fransızca eğitim yapan okulların diğer yabancı okullara oranla fazla olması bir iç talebi ortaya çıkarmıştır. Bunula beraber Fransızca yayın yapan basın yayın organları, Osmanlı'da yeni aydın tipolojisinin oluşmasında etkili olmuştur. Ayrıca Paris'te yayımlanıp İstanbul'da binlerce nüshası satılan gazetelerin de yabancı yayın dokunulmazlığı zırhının da verdiği rahatlıkla Batı düşüncesinin topluma sunulmasında etkili olduğu belirtilmektedir.[200]

Tanzimat dönemi sonrası gündeme gelen dilde sadeleşme çabalarının dönemin adını alan yeni bir edebiyat ekolünün oluşmasında etkin olduğu kabul edilmektedir. Fransız Akademisi model alınarak oluşturulan Encümen-i Dâniş bünyesinde yürütülen çalışmalar, Türkçenin Farsça ve Arapça kelimelerden arındırılması

198 Yetim, *"Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası", 2012-213;* Ülker Öktem, "*Darwin'in Evrim Kuramının Tanzimat'taki Etkileri*", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2011, (11), 1-24

199 Eyüp Bekiryazıcı, "*Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme*", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (19), 2003, 247-276

200 Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,* 36-38

çabalarına öncülük etmiş, Meşrutiyet döneminde Arap harflerinin yerine Latin harflerinin kullanılması meselesi tartışma konusu yapılmıştır.[201] Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi hayata geçirilen uygulamaların büyük bir çoğunluğunun düşünsel planda tartışma zemininin ilk örneklerini Tanzimat sonrası Osmanlı toplumunda bulmak mümkün görünmektedir.

Osmanlı'da ordunun yeniden düzenlenmesi ile başlayan, III. Selim, II. Mahmut ve Tanzimat dönemi ile hız kazanan reform çabalarının devlet kurumları ile sınırlı kalmadığı, bu reformların süreç içerisinde hayatın tüm alanlarına sirayet ettiği görülmektedir. Siyasi, askerî ve dinî erki bir arada bulunduran Osmanlı'da, askerî gücün zayıflaması ve yenilgilerin ortaya çıkardığı siyasi ve toplumsal şartlar, büyük oranda İslam'ın belirleyici olduğu giyim-kuşam, yeme-içme, kültür-sanat vb. pek çok alanda değişimin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır.[202] Tanzimat öncesinde giyilen elbise ve ayakkabıların rengi, şekli, evlerin boyası inanç farklılıklarını ortaya koyacak şekilde belirlenirken, Tanzimat sonrasında İstanbul'dan başlayarak özellikle aristokrat ailelerde bu farklılıklar tedrici olarak ortadan kalkmaya başlamış, Osmanlı vatandaşı olan herkes ceket, pantolon ve mavi püsküllü fes giyme hakkına sahip olmuştur. Müslüman aileler arasında var olan homojen sosyal yapı farklılaşmaya başlamıştır.[203]Tanzimat'ın son döneminde (1874) İstanbul'da bulunan ve İstanbul'a dair gözlemlerini paylaşan İtalyan Edib Amicis bu değişimi şöyle yorumlamaktadır: "Her gün eski bir Türk ölmekte ve Tanzimatçı bir Türk doğmaktadır. Gazete tespihin, sigara çubuğun, şarap iyi suyun, yaylı araba arabanın, piyano davulun, Fransız grameri Arap sarf ve nahivinin, kargir ev ahşap evin yerini almaktadır. Her şey bozuluyor, her şey değişiyor. Belki de bir asra kalmadan, eski Türkiye'yi aramak için Anadolu'nun en uzak vilayetlerine gitmek gerekecek."[204]

---

201 Okumuş, vd., *Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme*, 266-267

202 Şapolyo, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, 198; Engelhardt, 422

203 Cebeci, *Tanzimat ve Türk Ailesi*, 157-158

204 Edmando de Amicis, *İstanbul (1874)*, (Çev. Beynun Akyavaş), TTK Yayınları, Ankara 2013, 115

Medeniyet kavramı, Tanzimat döneminde dinî hayatı etkileyen ve âdeta kutsallaştırılan kavramlardan biri olmuştur. "*Temeddün, ünsiyet, menûsiyet, teennüs*" gibi terimlerle ifade edilen medeniyet kavramı, bilime dayanan, aydınlanma ve ilerleme temelinde ele alınan, sistemli ama daha çok batı merkezli bir düşünce havzasının mahsulü olarak değerlendirilmiştir.[205] Tevfik Fikret'le birlikte yüksek sesle ifadesini bulan bu yaklaşım, hayata dair belirleyici olanın ne olduğu sorusuna cevap olarak "*din*" yerine "*medeniyet, akıl, bilim*" in konulmaya başlanması sürecini hızlandırdığı kabul edilebilir.[206] Sosyal hayatın referans kaynağı olarak rakipsiz olan "*din*", artık tek referans kaynağı olmaktan çıkmaya başlamış; dinin refere ettiği yaşam tarzı, yerini batı tarzı medeniyet tasavvurunun kabul gördüğü yaşam biçimine bırakmaya başlamıştır. 1894'te Ahmet Mithat Efendi tarafından yazılan *Avrupa Âdâb-ı Muaşereti* isimli kitap ve sonraki dönemlerde ortaya konulan eserler, yeni bir yaşam tarzının benimsenmesi, eski ile yeni arasında bir kaynaşmanın imkânını gündeme taşımıştır.[207] İslam'ı referans alarak bireysel ve sosyal hayatını düzenleyen Osmanlı insanı için tuvalete nasıl gireceğinden, nasıl yatacağına kadar tüm hayatın belirleyicisi "*din*" iken, bir başka ifadeyle inanan insanın âdeti aynı zamanda ibadetiyken, yeni durumla birlikte "*medeni*" insanın âdetini belirleyen, Batılı değerler olmaya başlamıştır. Bu durum dinî hayatı da önemli oranda dönüştüren bir nitelik arzetmiştir.[208] Geleneksel davranış ile modern davranış modelleri arasında sıkışan

205 Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, 154; Tuncer Baykara, "*Mustafa Reşit Paşa'nın Medeniyet Anlayışı*", Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri: Bildiriler Ankara 13-14 Mart 1985, (2. Baskı), TTK Basımevi, Ankara 1994, 49-52

206 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 384

207 N. Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*, 37, 520-521; Ekrem Işın, "*Tanzimat Ailesi ve Modern Âdâb-ı Muâşeret*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 2. Baskı, Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 409-411

208 Hasan Bülent Kahraman, "*Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucu Olarak Batılılaşma*", Uygur Kocabaşoğlu (Der.), *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, 2007, 126

Tanzimat insanı ve ailesi iki yaklaşım arasında âdeta bocalamış, her iki yaklaşımın taraftarlarınca eleştiriye uğramaktan uzak kalamamıştır.[209] Tanzimat sonrası toplumsal yapıyı değerlendiren Fındıkoğlu, öncesinde dinî temellere dayanan medeniyet tasavvurunda Tanzimat ile beraber bilinç düzeyinde olmasa bile bilinçaltı düzeyinde bir tereddüt ortaya çıktığını ifade etmektedir.[210]

Osmanlı'nın modernleşme/Batılılaşma sürecinden Cumhuriyet'e kadar devam eden yaklaşık 200 yıllık süreçte gündeme gelen önemli başlıklardan birinin de kadın hakları konusu olduğu görülmektedir. Avrupa'da sanayi devriminin ortaya çıkardığı ve kadının da iş hayatında aktif bir şekilde bulunmaya başladığı yeni dönem, Osmanlı'nın geleneksel toplumsal yapısını da etkilemiş, özellikle Tanzimat'ın ilanı sonrasında basın yayının da katkısıyla kadının sosyal statüsü eleştiri konusu olmaya başlamıştır. Bu dönemde kız çocuklarına temel eğitimin üzerinde bir eğitim imkânı sağlanmış, kızlar için 1842'de ilk ebelik kursları, 1858'de ilk kız rüştiyeleri, 1863'te ilk sanayi okulları, 1870'te kız öğretmen okulları açılmıştır.[211] Özellikle kız öğretmen okullarının açılması, kadının çalışma hayatına adım atmasına imkân sağlamış, buradan mezun olanlar öğretmen olarak görev almaya başlamıştır.[212]

Kadının eğitim ve iş hayatında varlık göstermesi, Tanzimat dönemi ile hız kazanmakla beraber, özellikle bazı Batılı gözlemciler tarafından Osmanlı'da kadınların sosyal hayatta Batılı kadınlardan daha fazla yer aldığına vurgu yapılmaktadır. Örneğin, Osmanlı toplumuna dair gözlemlerini paylaşan Montagu, "Türk kadınları belki dünyadaki diğer kadınlardan daha hür, her zaman sıkıntısız bir hayat süren yegâne kadınlardır" değerlendirmesini yapmak-

209 Işın, "*Tanzimat Ailesi ve Modern Âdâb-ı Muâşeret*", 408-409

210 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "*Tanzimat'ta İçtimai Hayat*", Tanzimat I, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 656

211 Şirin Tekeli, "*Kadın*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, IV, 1190-1194

212 Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını* (1839-1923), T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1990, 154; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 231

tadır.[213] Bununla birlikte Tanzimat sonrası sosyal hayatın "kafesli ve kadınsız bir içtimaî hayatın, peçesiz ve müşterek bir içtimaî hayata münkalip olması" olarak değerlendirildiği, kent merkezlerinde kadınların kıyafetlerinde değişimler yaşandığı, kadınların sosyal hayatta yer alması hususunda itiraz seslerinin yükselmeye başladığı görülmektedir.[214]

Kadının sosyal hayattaki yerine dair değişimlere paralel olarak aile hayatında da Tanzimat dönemi ile beraber birtakım değişimlerin yaşanması, beklenen bir durum olarak değerlendirilebilir. Osmanlı klasik döneminde İslam'ın referans olduğu örf, âdet, gelenek tarafından şekillendirilen aile hayatında ve aile fertlerinin fonksiyonlarında bazı değişimler ortaya çıkmıştır.[215]

Tanzimat dönemi Osmanlı toplumunun yenilmişlik psikolojisinin tetiklediği haleti ruhiyesini yorumlayan Ubicini, "İslamiyet kafirleri ne kılıçla ve ne de sözle yola getirmek istiyor şimdi. İslamiyet şu günlerde yalnız ve yalnız kendini korumak kaygısında. Bir zamanlar uğrunda mücadele ettiği medeniyeti şimdi kendi yardımına çağırıyor ve Doğu ile Batı arasındaki engelleri teker teker yıkarak kendini yeni bir hamleye hazırlıyor" değerlendirmesini yapmakta, psiko-sosyal dönüşümün kaynağına dikkat çekmektedir.[216] Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği dönemde İstanbul'da bulunan Robert Koleji kurucusu misyoner Cyrus Hamlin de Tanzimat Fermanı'nı "doğulu halk ve devlet telakkisinin tamamen iptali" olarak değerlendirmektedir.[217]

Osmanlı devlet yönetimince hayata geçirilen, Batı tarzı düzenlemeleri de ihtiva eden Tanzimat'ın etki alanı konusunda devlet erki tarafından yapılan bazı uygulamalar bu etkinin sosyal hayatta dinî değerleri etkileyecek tarzda genişlemesini istemediği, etkinin belli alanlarla, özellikle bilim ve teknik alanıyla sınırlı kalmasının arzu

213 Montagu, 107
214 Fındıkoğlu, "*Tanzimat'ta İçtimai Hayat*", 639, 650-651, 653
215 Cebeci, *Tanzimat ve Türk Ailesi*, 83-84
216 Ubicini, *Türkiye 1850*, 89
217 Hamlin, 54

edildiği intibaını uyandırmaktadır. Nitekim Tanzimat sonrasında kadınların iyi örtünmeleri konusunda tamimler yayımlanmış, oruç yiyenlere cezalar verilmiş, dinî hayata uygun olmayan bazı hadiselere müdahaleler söz konusu olmuştur. Bir başka ifadeyle "Tanzimat'ı devlet başlatmış, fakat Batı tarzındaki hayata yine devlet karşı çıkmıştır."[218]

Tanzimat'ın ilanından sonra ortaya çıkan yeni siyasi, ekonomik, sosyal değişimlere ve düzenlemelere rağmen, toplumsal yapıda insan kaynaklı problemlerin varlığı sona ermemiş, özellikle adalet sisteminde yolsuzluklar devam etmiştir. Ubicini, fakir olarak göreve başlayan bir hâkimin bir yıl sonra oluşan maddi birikiminin gündem olduğunu belirtmektedir.[219]

Tanzimat, Osmanlı'da siyasi-sosyal düzenlemelerde İslam'ın referans kaynağı olarak alınması ilkesini devam ettirmekle beraber, geleneksel siyasi-sosyal kimliğin değişiminde önemli bir aşama olarak görülmekte, laiklik ilkesinin ilk uygulamaları olarak değerlendirilebilecek düzenlemelere yer vermekte,[220] bu yönüyle Osmanlı ile Cumhuriyet arasında bir köprü,[221] Cumhuriyet'in temellerinin oluşmaya başladığı, "*milleti Cumhuriyet inkılâbını kabule hazırlama*",[222] yeni bir dünya görüşünün sunulduğu bir dönem olarak değerlendirilmektedir.[223] Tanzimat ile siyasi, hukuki ve ekonomik alanda planlanan dönüşümlerin bu alanlardan daha çok kültür alanında ortaya çıktığı, bu değişimlerin taklitten öteye geçemediği, kurumsal değişimleri yönetecek yeterli sayıda yetişmiş insan olmaması nedeniyle değişimin büyük oranda Batılı insanlar

218 Cebeci, *Tanzimat ve Türk Ailesi*, 87

219 Ubicini, *Türkiye 1850*, 179-180

220 Karal, *Tanzimat-ı Hayriye Devri*, 10; Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 503

221 Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 505

222 Sadri Maksudi Arsal, "*Teokratik Devlet ve Laik Devlet*" *Tanzimat I*, MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940, 93; Fındıkoğlu, "*Tanzimat'ta İçtimai Hayat*", 621

223 Okumuş, "*Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)*" Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2005, 5, (4), 9-36; Şapolyo, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, 199; Ortaylı, "*Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu*", 326

eliyle gerçekleştirildiği [224] bu dönüşümde Batı'nın askerî, siyasi, bilimsel, düşünsel gelişiminin etkisi yanında Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde reform yanlısı toplumsal merkezlerin de katkı sağladığı genel bir kabul olarak ifade edilmektedir.[225]

1.1.3. Meşrutiyet

"Meşrutiyet" kavramı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı siyasi literatüründe *"Anayasal Saltanat Dönemi"* veya *"Anayasalı ve Meclisli Saltanat Rejimi"* olarak adlandırılan siyasal sistem için kullanılan bir kavramdır. Arapça *"şart"* kökeninden türetilen bu kavram, Farsçada *"Anayasalı Monarşi"* olarak ifade edilmiştir.[226]

Meşrutiyet dönemi ile ilgili ele alınabilecek en önemli konunun, Osmanlı'nın ilk Anayasası olarak kabul edilen Kanun-i Esasi'nin hazırlanıp ilan edilmesi olduğu kabul edilebilir. Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluşundan, Kanun-i Esasinin yayımlanmasına kadar geçen dönemde monarşinin hâkim olduğu görülmektedir. Fransız ihtilali ile hız kazanan burjuva hareketleriyle tam olarak benzerlik taşımasa da, Osmanlı Devletinde 19. yüzyılda ortaya çıkan düşünsel-sosyal değişimler, bir takım ıslahat çalışmalarının başlamasına sebep olmuştur. 1808 Sened-i İttifak'ı, 1839 Tanzimat Fermanı ve 1856 Islahat Fermanı, 1876 Kanun-i Esâsi sürecine götüren düzenlemeler olarak değerlendirilmektedir.[227] Tanzimat süreciyle başlayan ve Meşrutiyetle devam eden reform ve düzenlemeler, Osmanlı Devleti'nin içinde az sayıdaki devlet görevlisinin, devleti kurtarabilmek adına, Batı'dan aktardıkları çarelerle devleti yeniden güçlendirmeye yönelik adımlar olarak yorumlanmaktadır.[228]

---

224 Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 130, 134-135

225 Fındıkoğlu, *"Tanzimat'ta İçtimai Hayat"*, 624-626; Hamlin, 305

226 M. Şükrü Hanioğlu, *"Meşrutiyet"*, DİA. TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIV, 388-393

227 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, 3

228 Hakan Uzun, *"Türk Demokrasi Tarihinde I. Meşrutiyet Dönemi"*, Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 6, (2), 2005, 145-162

19. yüzyıl ilk çeyreğinde Yunanistan'dan başlayarak Balkanlara yayılan İmparatorluktan ayrılma girişimleri ile Batı'nın emperyalist emellerinin dinî azınlıkları koruma altına alma niyetleri ile birleşmesi neticesinde oluşan baskı ortamında, 23 Aralık 1876'da İstanbul'da, İngiltere, Fransa, İtalya, Avusturya-Macaristan, Almanya, Rus ve Osmanlı delegelerinin katıldığı, İngilizlerin girişimiyle Balkanlardaki durumun ve Hıristiyan vatandaşların daha iyi korunmasına yönelik konuları görüşmek üzere toplanan konferans esnasında Kanun-i Esasi'nin kabul edildiği duyurulmuştur. Bu Anayasa girişimiyle Batılı ülkelerin müdahalesine ve desteğine ihtiyaç kalmamasının hedeflendiği ifade edilmektedir.[229] Kanun-i Esasi'nin ilanı, "*Osmanlı-Batı diyaloğunun vardığı yeni bir aşamanın ürünü*" olarak yorumlanmaktadır.[230]

Anayasa hazırlanmasına götüren süreçte iç dinamiklerin etkisinin de dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Tanzimat ortamında yetişen Mithat Paşa, Namık Kemal gibi şahsiyetlerin meşruti idarenin kurulmasına yönelik çabaları ile Avrupa'da eğitim görmüş, Avrupa'daki anayasal hareketleri incelemiş Yeni Osmanlılar hareketinin buna yönelik çabalarının etkin olduğu ifade edilmektedir.[231] Bu Bağlamda Tunaya, Yeni Osmanlıları ilk "*aşağıdan yukarıya hareket*" olarak değerlendirir.[232] Ayrıca yaygınlaşmaya başlayan basın yayın araçları ile gayri müslimlerin katılımıyla oluşturulan taşra meclisleri neticesinde oluşan tecrübenin de etkisine vurgu yapılmaktadır.[233]

---

229 Lord Kinross, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü*, (3. Baskı), (Çev. Meral Gaspıralı), Altın Kitaplar Yayıncılık, İstanbul 2009, 530-531

230 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, 3-5

231 Ahmet Oğuz, *Birinci Meşrutiyet Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusan*, Grafiker Yayınları, Ankara 2010, 39-43

232 Tunaya, "*Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 238-239; Ayrıca bkz. Yusuf Akçura, Erol Kılınç (Yay. Haz.), *Türkçülüğün Tarihi*, (5. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 2015, 23

233 Erhan Afyoncu, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu II*, (14. Baskı), Yeditepe Yayıncılık, İstanbul 2013, 141; Cezmi Eraslan-Kenan Olgun, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento*, 3F Yayınevi, İstanbul 2006, 31-4

Kanun-i Esasi'yi hazırlamak üzere görevlendirilen yirmi sekiz üyeden oluşan özel heyetin kendi içinde meşruti yönetim meselesi ile ilgili farklı görüşlere sahip olduğu gibi, toplumda da lehte ve aleyhte değerlendirmelerin yapıldığı belirtilmektedir.[234] Gösteriler yapılması ve imzasız bildiriler dağıtılması şeklinde muhalefetin de tepki verdiği bir ortamda kabul edilen Anayasanın hazırlanmasında en önemli isim olan Mithat Paşa'nın ve Yeni Osmanlıların hedefi, sultan ve vezirlerin de üzerinde, hürriyet ve eşitlik temeline dayalı bir istişare meclisinin kurulması, Osmanlı birliğini muhafaza etmek için yeni bir "*Osmanlı Kimliği*" meydana getirmekti.[235] Bu teklifte, istişareye dikkat çeken Kur'an-ı Kerim ayetlerinin de meşrutiyet anlayışı için referans olarak değerlendirildiği ifade edilmektedir.[236]

Kanun-i Esasi'nin referans kaynakları bağlamında pek çok Batılı ülkenin Anayasa metinlerinin incelendiği[237] ayrıca Kanun-i Esasi'yi hazırlayan komisyon üyelerinin, bu Kanunun mahiyeti bağlamında tartışma konusu olduğu görülmektedir. Namık Kemal, Odyan Efendi, Mithat Paşa gibi komisyonda görev alan aydınların büyük bir bölümü Avrupa'da bulunan, burada eğitim görmüş kişilerdi. Komisyondaki Ermeni, Rum ve Yahudi üyelerin de Avrupa ülkelerindeki ilgili cemaatlerle yakın temasları, Kanunun hazırlanması konusunda Avrupa'nın modellendiği yorumlarına yol açmıştır.[238] Bununla birlikte anayasanın hazırlanmasında Mithat Paşa'nın devlet tecrübesinin temel faktör olduğu değerlendirmesi de yapılmaktadır.[239]

Hazırlanan Anayasa metninde devletin yapısı, şekli, siyasal rejim, yüksek devlet organlarının oluşumu, kamu hürriyetleri gibi

234 Oğuz, *Birinci Meşrutiyet Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusan*, 74
235 Oğuz, *Birinci Meşrutiyet Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusan*, 258
236 Kinross, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü*, 525-526
237 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, 7-8; Ortaylı, *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, 18
238 Oğuz, "*Osmanlı Devleti'nin Demokratikleşme Süreci*", 173
239 Eraslan-Olgun, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento, 35*

temel konulara dair düzenlemeler yapılmış, bu Anayasa ile Osmanlı tarihinde ilk defa genel seçim ilkesi kabul edilmiş, Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Âyan olmak üzere iki meclisli bir yapı oluşturulmuştur.[240] Bununla birlikte Kanun-i Esasi, temelde padişahın üstünlüğüne dayanan, padişaha geniş yetkiler veren bir "*Ferman Anayasası*" olarak da değerlendirilmektedir.[241]

Kanun-i Esasi'nin amir hükmü gereği 19 Mart 1877'de toplanan Meclis-i Mebusan'ın üçte biri gayr-i müslim mebuslardan teşekkül etmiştir. Bu durum, o dönem için bir devrim olarak yorumlanmaktadır. Ortaylı, hiçbir ülkede hâkim dinin dışındakilere bu kadar yüksek temsil hakkı verilmediğine dikkat çeker. Bu durumun, savaş zamanında olumsuz rolü olabileceği gerekçesiyle 2. Abdülhamid tarafından Meclisin kapatılmasına neden olduğunu da vurgular.[242]

Bu yönetim tarzı, yapılan yoğun propaganda sonucu, Mithat Paşa önderliğindeki Meşrutiyet taraftarlarınca desteklenmiş, ilan edilen Kanun-i Esasi ile ülkenin kurtulacağı fikri herkesi heyecanlandırmıştır. Avrupa siyasi konjonktüründe hâkim olan meşruti yönetim sayesinde, Avrupa'da İngiltere ve Fransa'nın ve yaşayan azınlıkların memnun edilmesi ile Rumeli'deki Hristiyan tebaanın ayrılması engellenecektir. Bu dönemde, Mithat Paşa, Bulgaristan ve Sırp ileri gelenlerini meşrutiyet noktasında ikna etmiş, Osmanlı Devleti'nden ayrılmayacaklarına dair de söz almıştır. Böylece, Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesi ve meşruti yönetim tarzının benimsenmesiyle Avrupa devletlerinin baskısının azaltılması amaçlanmıştır. Kanun-i Esasi, 23 Aralık 1876'da Sadrazam Mithat Paşa tarafından ilan edilmiş, halk tarafından sevinçle karşılanmıştır. II. Abdülhamid, söz verdiği Kanun-i Esasi'yi yayımlama şartını gerçekleştirmiştir. 1877-1878 Osmanlı–Rus savaşı sebebiyle ba-

240 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, 9-14; Eraslan-Olgun, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento, 37-38*

241 Afyoncu, 143

242 Ortaylı, *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, (38. Baskı), Kronik Yayıncılık, İstanbul 2020, 15-17

tıdan Edirne'ye, doğudan ise Kars ve Erzurum'a kadar ilerleyen Ruslar ile Osmanlı Devleti barış imzalamak zorunda kalmıştır. Bu savaştan en az zararla çıkmayı amaçlayan II. Abdülhamid, 13 Şubat 1878'de Meclis-i Mebusan'ı kapatarak, Meşrutiyete son verdiğini ilan etmiştir.[243] Bu bağlamda, Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı siyasi problemler ve savaşlar, Meşrutiyet'in tam olarak işlemesine olanak sağlamamıştır. Bu durum, I. Meşrutiyet'in kısa sürmesine sebep olmuştur. Meclis tatil edilmekle beraber, Kanun-i Esasi yürürlükten kaldırılmamış, II. Meşrutiyet'in ilanı ile yeniden hayata geçirilmiştir. Meclisin kapatılmasının nedeni ile ilgili olarak II. Abdülhamid'in despot yönetim anlayışına vurgu yapanlar olduğu gibi, gayr-i müslim mebusların Osmanlı aleyhine çalışmalarının Meclisin kapatılma nedeni olduğu da ifade edilmektedir.[244]

Meşrutiyet döneminde tüm siyasi-sosyal hayata etkisi bakımından en fazla üzerinde tartışılan konulardan biri, kuşkusuz II. Abdülhamid'in yönetimi meselesi olmuştur. Sosyal bilimciler için güncelliğini korumaya devam eden II. Abdülhamid dönemi, eğitim-bilim-kültür-teknoloji alanlarında önemli gelişmelerin olduğu bir dönem olarak kabul edilirken, politik tercihleri ile ilgili farklı değerlendirmelere konu edilmektedir. Ayrıca bu dönemin ele alınmasında, Batı'nın emperyalist emelleri karşısında mücadelenin yanında, Jön Türkler, İttihat Terakki Cemiyeti gibi organize muhalefetin de tercih edilen politikalardaki etkisi değerlendirilmektedir.[245]

Sultan Abdülhamid, dış sorunlardan daha çok iç sorunlarla mücadele etmek durumunda kalmış, içerde faaliyet alanlarının daralması nedeniyle Fransa, Mısır, İsviçre gibi ülkelere sığınan, yurt içinde ve yurt dışında çeşitli etnik ve dinî unsurlarla da işbirliği yaparak muhalefet zeminini güçlendiren İttihat ve Terakki

243 Süleyman Kocabaş, *Sultan Abdülaziz ve I. Meşrutiyet*, Vatan Yayınları, İstanbul 2001, 250-270

244 Afyoncu, 147-148

245 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, 17-18

Cemiyetinin faaliyetleri, II. Meşrutiyete götüren önemli bir etken olmuştur. Abdülhamid karşıtı faaliyetler kapsamında 27 Aralık 1907'de Paris'te yapılan toplantıya Abdülhamid'e muhalif olan İttihat ve Terakki Cemiyeti dışında Ermeni Taşnaksutyun, Mısır Cemiyet-i İsrailiyesi, Ermeni ve Araplar tarafından yayımlanan bazı gazetelerin temsilcileri gibi pek çok muhalif cemiyet ve şahsiyet katılmıştır. Toplantıda öncelikle halktan vergi vermemesini talep etmek şeklinde pasif direnişe başvurulması, ordunun ihtilalcilere karşı silah kullanmaması yönünde teşvik edilmesi, gerekirse genel ayaklanma organize edilmesine karar verilmiştir.[246]

İttihat ve Terakki Cemiyetinin baskılarıyla II. Meşrutiyet'in ilanı için ortam hazırlanmıştır. 21 Temmuz 1908'de, cemiyet ilk defa adını kullanarak, meşrutiyetin ilanı ve Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesi hususunda Sultan II. Abdülhamid'den talepte bulunmuştur. II. Abdülhamid, bu baskılara fazla dayanamayarak, Sadrazamlığa İttihat ve Terakki Cemiyetine yakın Küçük Said Paşa'yı getirmiştir. Bu değişim, Cemiyete önemli bir kazanım sağlamış ve II. Abdülhamid 1876 Anayasasını tekrar yürürlüğe koyarak meşrutiyeti ilan etmek zorunda kalmıştır. II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra, Meclisin çalışır hale gelmesi için seçimler yapılmış ve 17 Aralık 1908 günü ilk meclis toplantısı gerçekleştirilmiştir. Seçilen mebusların etnik kökenleri 160'ı Türk, 60'ı Arap, 27'si Arnavut, 26'sı Rum, 14'ü Ermeni, 10'u Slav ve 4'ü Yahudi'den oluşmaktadır.[247] Mecliste çoğunluğu elde eden ve aynı zamanda iktidarı ele geçiren Cemiyet, yeterli eğitime ve donanıma sahip olmasına rağmen, birdenbire ele geçirdiği iktidarı yönetmekte zorlanmıştır. 1876'da ilan edilen Kanun-i Esasi'nin Padişaha vermiş olduğu yetki, meşruti yönetimin kurulmasına imkân sağlamamıştı. Bu yüzden, İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri, meşruti yönetim için tehdit olarak gördükleri II. Abdülhamid'i, hala tam olarak

246 Eraslan-Olgun, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento, 56-59*

247 Mebusların etnik-dinî yapılarına göre dağılımları konusunda farklı rakamlar verilmektedir. Bkz. Eraslan-Olgun, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento, 84-91*

aydınlatılamayan 31 Mart Vakası ile tahttan indirmişler ve meşruti yönetim için istedikleri imkânı sağlamışlardır. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle, uzlaşmacı kimliğiyle tahta geçen Sultan Reşat, 1876 Kanun-u Esasi'nin değiştirilmesi ve aynı zamanda siyasi rejimin meşruti sisteme dönüştürülmesi için bir engel olarak görülmemiştir. 1909 yılında Anayasada yapılan değişiklikler, Osmanlı'nın siyasi rejimini değiştirmiştir. Bu hükümlere göre, Osmanlı Devleti'nin geleneksel temellerinden farklı olarak, Padişah tarafsız bir organ haline gelmiş, Meclisin feshi, nazırların tayini, bakanlarla Meclis arasında çıkacak anlaşmazlıklarda düzenleme yetkisi, kanun çıkarma yetkisi gibi konularda Meclis önemli bir aktör haline gelmiştir.[248]

Osmanlı Devleti'nin geleneksel yönetim anlayışında köklü değişikliklere sebep olan II. Meşrutiyet, Türkiye Cumhuriyeti'nin parlamenter sisteme geçişine de öncülük etmiş, Tunaya'nın ifadesiyle Türkiye Cumhuriyeti için bir "*siyasal laboratuvar*" işlevi görmüştür.[249] Osmanlı Devleti'nin siyasi rejiminde meydana gelen bu değişim, toplum hayatında dinî, sosyal ve ekonomik birçok farklı sonuç doğurmuştur. Tanzimat'tan itibaren güçlenerek devam eden Batıcı/Modernist düşünce, II. Meşrutiyet'in ilanı ile ilk defa siyasal iktidarlık için imkân bulmuştur. Aynı zamanda 2. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ortak paydasında buluşan farklı düşünce kesimleri, Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ile ayrışmaya başlamış, İslamcılık, Batıcılık, Osmanlıcılık/Milliyetçilik fikirlerinin daha net bir görünüm kazanması söz konusu olmuş,[250] farklı tonlarda da olsa Avrupa seviyesini yakalamak anlamında Batılılaşma ortak hedef olarak gündeme gelmiştir.[251]

248 Celaleddin Vatandaş, "*II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Ekonomik Sisteme İlişkin Düşünceler*", Ferdan Ergut (Ed.), *II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009, 55-58

249 Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Cumhuriyet, İstanbul 1999, 84

250 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994, 58

251 C.Meriç, "*Batılılaşma*" I, 234

İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri, II. Abdülhamid'in "*Devlet İslam*'ı" anlayışını, dine olan ön yargılarına rağmen, toplumu daha iyi yönlendirebilme ve seferber edebilmek adına devam ettirmiş ve hatta geliştirmişlerdir. Bu dönemi II. Abdülhamid'in Devlet İslam'ı anlayışından ayıran en belirgin özellik ise, Türk kimliğinin İslam kimliğinden önce gelmesidir. İttihatçıların Türk-İslam Sentezi ortaya koymaya çalıştıkları, fakat Türk kimliğinin ön planda tutulduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte İslam'ın referans kabul edilme durumu varlığını sürdürmüştür. İttihatçıların, Birinci Dünya Savaşında milliyetçi anlayışlarına rağmen, Osmanlı Devleti'nde cihat ilan etmesinin, bu anlayışın örneklerinden biri olduğu söylenebilir.[252]

Tanzimat Fermanı'nda ve Meşrutiyet'in ilanında Osmanlı Devleti'ni oluşturan tüm etnik kökenler, yapılan reformlardan memnun kalmış, aynı vatanın evladı oldukları için sevinmişlerdi. Bu dönemde ortaya çıkan Osmanlıcılık ideolojisi, farklı tebaalara sahip olan Osmanlı Devleti'ni bir arada tutmayı amaçlamış, Fransız ihtilali ile ortaya çıkan milliyetçilik akımlarının etkisini azaltmaya çalışmıştır. Fakat Uran hatıralarında, bu dönemde yaşanan sevincin, bir sarhoşluk hali olduğunu, İttihat ve Terakki'nin ortak bir vatan arzusu yerine Milliyetçilik anlayışını benimsediğini belirtir.[253]

Tanzimat süreciyle başlayan basın yayın alanındaki gelişmeler, 1876-1908 yıllarını içine alan I. Meşrutiyet döneminde de bir takım engellemeler olmakla beraber gelişmeye devam etmiştir. Sabah, Tercüman-ı Hakikat, İkdâm gibi gazeteler yurt içinde, Meşveret, Mizân, Şurây-ı Ümmet gibi gazeteler de yurt dışında bu dönemde yayın hayatına başlamıştır. Özellikle yurt dışında yayın yapan gazetelerin hürriyet, meşrutiyet, cumhuriyet, anayasa, meclis gibi kavramlar üzerinden modern siyasi tartışmaların gündeme gelmesinde önemli rol oynadıkları değerlendirilmektedir.[254]

252 Mehmet Karakaş, "*II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri*", Ferdan Ergut (Ed.), *II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009, 72

253 Hilmi Uran, *Meşrutiyet Tek Parti Çok Parti Hatıralarım (1908-1950)*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008, 56

254 Yetim, "*Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası*", 208-210

II. Abdülhamid döneminde 15'i günlük, 116'sı aylık olmak üzere, toplam 131 adet gazete ve dergi yayın hayatına devam etmiştir. II. Abdülhamid dönemi, basın-yayının nicelik ve nitelik bakımından gelişme kaydettiği bir dönem olmuştur.[255] Ayrıca bu dönem, reform alanlarının genişlediği, eğitim kurumlarının nicelik ve nitelik açısından arttığı, demiryolu ve imar çalışmalarında ivme sağlandığı, siyasal faaliyet ve tartışma alanı dışında edebiyat ve basında önemli gelişmelerin yaşandığı, Hıristiyanların dinî ve kültürel özgürlüklerinin oldukça genişlediği bir dönem olarak ifade edilmektedir.[256]

Sultan II. Abdülhamid'in 1908'de Kanun-i Esâsi'yi tekrar yürürlüğe koymasıyla başlayan II. Meşrutiyet dönemi, İmparatorluk tarihinde basın yayın alanında en fazla hareketliliğin olduğu dönem olmuştur. Yeni bir kanuni düzenleme yapılarak sansür uygulamasının da kaldırılması ile basın yayın alanında âdeta patlama yaşanmış, *İkdam, Sabah, Tercüman-ı Hakikat* ve *Saadet* gazeteleri en fazla takip edilen gazeteler olmuş, II. Meşrutiyet öncesinde 1908 yılı başında İstanbul'da 52 olan toplam gazete sayısı 1909'da 377'ye, ülke genelinde gazete sayısı ise aynı tarihte 120'den 730'a çıkmıştır. Basın yayın alanındaki artış İstanbul ile sınırlı kalmamış, Anadolu'da gazete çıkarılmayan neredeyse hiçbir kent kalmamıştır. Basın yayın, dönemin siyasi-fikrî tartışmalarının da zeminini oluşturmuştur.[257] Bu dönemde önde gelen bir grup gazeteci tarafından Matbuat-ı Osmaniye Cemiyeti ismiyle bir meslek örgütü kurulmuş,[258] sansür uygulamasının tamamen ortadan kaldırılması kararlaştırılmış, basın yayında oldukça geniş bir özgürlük alanı oluşmuştur.[259] Bunun neticesinde 1908-1909 yıllarında süreli ba-

255 Gümüşoğlu, *Devlet-i Aliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, 13

256 Karpat, "*Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak*", Kemal H. Karpat (Der.), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, 37

257 Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, 87-88

258 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 483

259 Server R. İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, M.E.B. Yayınları, Ankara 2000, 91,92

sın yayın sayısı 353'e ulaşmış, 50.000 nüsha baskısı yapılan gazete olmuştur.[260] Özgürlük alanının genişlemesi, yazıların herhangi bir yaptırımla karşılaşmayacağına dair güven, basın yayın organlarının kimi toplumsal hadiselerin ortaya çıkmasında etken olmasına sebep olmuştur.[261] Mantran, bu dönem kitap ve gazetelerinin içerik bakımından Batı'ya daha fazla açıldıklarını, aynı zamanda bu dönemde çeviri eserlerin diğer eserlere oranının %6,4'ten, %23'e çıktığını, yayın çeşitliliği bakımından da artış olduğunu belirtir.[262]

Tanzimat döneminde oluşturulmaya çalışılan modern eğitim sistemi beklenen sonucu verememiş, bazıları da Osmanlı Devleti'nin çöküşünü hızlandırmıştır. Meşrutiyet döneminde Osmanlı, yaşanan siyasi ve toplumsal çözülmeye rağmen, eğitim yönünden en parlak dönemini yaşamıştır. Bu dönemdeki tartışmalarda dönemin nazırlarından Emrullah Efendi'nin Tuba Ağacı metaforu önem arz etmektedir. Emrullah Efendi, bir cennet ağacı olan Tuba Ağacının köklerinin yukarda, dalları ve yapraklarının aşağıda olduğunu ifade etmiş, bu sebepten dolayı Osmanlı Eğitim sisteminin yükseköğrenimden başlayarak ıslah edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışın temel amacı, ilk ve ortaöğretimde yapılan ıslahatların sonuçlarının uzun yıllar alması ve Osmanlı Devleti'nin bunu bekleyecek zamanının olmamasıdır. Emrullah Efendi, bu amaç doğrultusunda, Darülfünun (Üniversite) modeli ile Şer'i, Hukuki, Fünun, Tıbbi ve Edebi Bilimler olmak üzere beş farklı bölümün açılmasını önermiştir. Bu modelde, en dikkat çeken nokta, geleneksel dinî eğitimin yanında, modern bölümlerin de yer almasıdır. Tanzimat Dönemi ile başlayan modern bilimler ve İslami ilimler sorunsalı burada da devam etmiştir.[263]

Devletin Batı'ya yöneldiği ve modern eğitim sistemlerini tercih ettiği bir dönemde, Osmanlı'nın geleneksel eğitim siste-

260 Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat*, 2. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul 1997, 32

261 İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, 91

262 Mantran, 176-177

263 Osman Konuk, *"II. Meşrutiyet Döneminde Eğitim"*, Ferdan Ergut (Ed.), II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009, 377

minin temsilcisi olan medreselerin, modern eğitimin içinde yer alması düşünülemezdi. Bu bağlamda, medreselerin eski parlak günlerine dönenebilmesi adına, ıslah çalışmalarına başlandı. Bu ıslah hareketlerinin başarıya ulaşması, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik sorunlar ve yaşanan savaşlar nedeniyle oldukça zordu. Ayrıca, devletin modern eğitim kurumlarını öncelemesi, ıslah hareketlerinin başarıya ulaşmamasındaki sebeplerden biridir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, medreselerde bu dönemde de ıslah çabalarının olduğu ifade edilmektedir.[264]

II. Abdülhamid dönemi, Batıcı fikirlerin iyice anlaşılmaya başlandığı bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu durumun nedenleri bağlamında, yeni okullarda eğitim gören ve yabancı dil bilenlerin sayısının artması ile birlikte II. Abdülhamid'in Batı'nın tekniğini, idari ve askerî sistemini, eğitimini alma anlamında Batı'yı model olarak görmesi zikredilebilir. Bunun yanında toplumsal hayatta İslam'ı güçlendirmek ve diğer Müslüman unsurlarla siyasal birliği sağlamak amacıyla "*İttihâd-i İslam*" siyasetini tercih etmiştir. Bu politikayla Abdülhamid'in hilafet kurumunu etkinleştirmek suretiyle dünya Müslümanlarını Avrupa emperyalizmine karşı birleştirmek hedefini güttüğü belirtilir.[265] Ancak yeni okullarda modern bilimle tanışan gençlerin Batı'yı ve Batı'nın güçlü olmasını modern bilimle irtibatlandırması, İslam'a ve Abdülhamid'in şahsında Osmanlı sistemine yönelik itirazların önemli kaynaklarından biri olarak ortaya çıkmıştır.[266]

Bu dönemde Mülkiye, Askeriye ve Tıbbiye mekteplerinde kendini daha fazla hissettirmeye başlayan pozitivist/materyalist düşüncenin,[267] İçtihat dergisi çevresinde Abdullah Cevdet öncü-

264 Mefail Hızlı, *"Meşrutiyet Sürecinin Bursa Medreselerine Yansıması"*, Halit Eren (Ed.), Yüzüncü Yılında İkinci Meşrutiyet Milletler Arası Kongre Tebliğleri, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008, 25

265 İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, (3. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul Tarihsiz, 45-46

266 Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, 15

267 Mustafa Kemal Şan, *"Türkiye'de Radikal Modernleşmenin Sonuçları: Bölünmüş Toplum"*, Tezkire, 30, (78), 11-48

lüğünde bir araya gelen Batıcı aydınların bilim ve teknolojinin ötesinde tümüyle bir Batılılaşmayı öngören ve bunun karşısında geleneksel değerleri ve dini engel olarak gören yaklaşımlarının daha fazla gündeme gelmeye başladığı söylenebilir. Bu dönemde Batıcı aydınlar tarafından Avrupa âdâb-ı muaşeretinin Osmanlı toplumuna uyarlanması, geleneksel başlıklar ve fesin yerine uygun bir başlığın giyilmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılması, medreselerin yerine Batı tarzı okullar açılması gibi Cumhuriyet döneminde hayata geçirilen tekliflerin yapıldığı görülmektedir.[268]

Özellikle II. Meşrutiyet döneminde daha fazla gündeme gelmeye başlayan Batı tarzı yaşam biçiminin başta İstanbul olmak üzere pek çok kentte görünür olmaya başladığı ifade edilmektedir. Bu hususta İstanbul'un farklı etnik ve dinî kimlikleri barındıran kozmopolit yapısının ve İslami yaşamla Batı tarzı yaşamın iç içe geçmiş olmasının etkisi ile Müslümanlar arasında Batı'yı model alarak sosyal yaşamın planlanmasına yönelik adımların varlığına dikkat çekilmektedir.[269] Macar Yahudilerinden oryantalist Vambery, 1896'da Türkiye ile ilgili gözlemlerini aktarırken kadınların yaşamının, 40 yıl içinde baştanbaşa değişmiş olduğunu, bu değişimde dış etkenlerin yanında içten gelen bir inanışın da rolü olduğunu belirtir ve "Türk toplumunu, en büyüğünden en küçüğüne değin, hatta molla sınıfını bile, Batı uygarlığı ile birleştirmek gereğine inandım ." ifadesini kullanır.[270]

Meşrutiyet döneminde resim, heykel, tiyatro gibi Müslümanlar arasında hoş karşılanmayan sanat dallarındaki gelişmeler de dönemin sosyal yaşamındaki değişimi anlamak bakımından önemlidir. 1870'li yılların başlarında bir Ermeni olan Güllü Agop'un önayak olduğu tiyatro hayatı, II. Abdülhamid'in Yıldız'da bir tiyatro yaptırması, yabancı tiyatro ve orkestra topluluklarını buraya çek-

268 Vahdettin Işık, *II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kültürel Yabancılaşma,* Kum Saati Yayınları, İstanbul 2012, 107-108

269 Mantran, 176

270 Tekinalp, *Kemalizm,* (2. Baskı), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 2004, 45-46

mesi, bu sanat dalının saray dışında da dikkati çekmesine yol açar. Osman Hamdi Bey'in yönetici olduğu Sanayi-i Nefise Mektebi'nde (Güzel Sanatlar Okulu) Müslüman olmayan öğrencilere heykel, arkeoloji, resim derslerinin verilmesi, sanatkârların önemli bir bölümünün yabancı olması, kültür-sanat alanında Batı etkisini güçlendirmiştir.[271]

Sosyal hayatın dönüşümünün önemli alanlarından biri olarak karşımıza çıkan kadın hakları konusunun da Meşrutiyet döneminde artarak devam eden bir tartışma alanı olduğu kabul edilebilir. Tanzimat döneminde özellikle eğitim alanında kadınlara yönelik açılımlar, yeni siyasi ortamın getirdiği rahatlık, meşrutiyet döneminde kadın meselesinin daha geniş bir şekilde ele alınmasına imkân sağlamıştır. Basın yayın aracılığıyla oluşturulan gündem, idari kadrolar üzerinde bir baskı oluşturmuş, kızlara yükseköğrenim imkânının sağlanması, kadınlara yönelik faaliyet yapan çeşitli sivil toplum kuruluşlarının açılması gibi kadınların daha fazla sosyal hayatın içerisinde olmalarına imkân sağlayan uygulamalar hayata geçirilmiştir.[272]

Meşrutiyet döneminde, Cumhuriyet döneminin önemli tartışma konularından biri olan Türkçe ibadet konusunun gündeme geldiği görülmektedir. Kanun-u Esasi ilan edildikten sonra Yerebatan Camisinde görev yapan Ubeydullah Efendi namaz surelerinin, salavatların ve tekbirlerin Türkçe olarak yapılmasını talep etmiş, bu istek zamanı olmadığı gerekçesiyle Talat Paşa tarafından reddedilmiştir. Meşrutiyet döneminde, gerek Türkçe Kur'an, gerekse Türkçe hutbe konuları ciddi manada tartışılmış, bu konuların gündeme taşınması, halk tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Osmanlı Devleti'ndeki "*İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi projesi*", Meşrutiyet döneminde çok taraflı birçok faktöre rağmen, ertelenmek durumunda kalmıştır.[273] Karakoyunlu'nun aktardığına göre, Meşruti-

271 Mantran, 177

272 Kurnaz, 154; V. Işık, *II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kültürel Yabancılaşma*, 104

273 Dücane Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014, 37

yet döneminde özellikle Ali Suavi tarafından dile getirilen laiklik düşüncesi, hilafetin dinî temeli, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi gibi tartışmaların Cumhuriyet döneminde uygulama zemini bulan tartışmalar olduğu dikkati çekmektedir.[274]

II. Abdülhamid'in 19 Temmuz 1908 tarihinde Anayasanın tekrar yürürlüğe konulduğunu ihtiva eden Hatt-ı Hümayun'u ilan etmesiyle başlayan II. Meşrutiyet döneminin, kısa bir dönem olmasına rağmen, Cumhuriyet'in anayasal ve ideolojik temellerini oluşturması açısından ayrı bir öneme haiz olduğu kabul edilmekte, dinî hayatı da etkileyen Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık gibi düşünce biçimlerinin, ideolojik kutuplaşmasının, bu dönemde belirgin bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir.[275] Ayrıca Cumhuriyet'in ilk Anayasasının dayanağı olarak 1908 Kanun-i Esasi'si kabul edilmekte, Meclis-i Mebusan'ın da Cumhuriyet dönemi parlamenter sistem için referans alındığı ifade edilmektedir.[276]

Osmanlı Devleti'nin son döneminde modernleşmenin üç aşamada gerçekleştiği ifade edilebilir. İlk aşama, Tanzimat paşalarının gerçekleştirmeye çalıştığı bürokratik modernleşme; ikinci aşama II. Abdülhamid'in sultani, yani monarşik modernleşmesi ve son olarak da Jön Türklerin monarşinin yanında Anayasa ile yönetmeyi önerdikleri ve denedikleri meşrutiyet modernleşmesidir.[277] Bu modernleşmelerin ortak özelliği, siyasal yönetim tarzının monarşi olmasıdır. Modernleşme sürecinin son aşaması olan II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan siyasi cinayetler, Türkiye tarihi boyunca yer edinecek olan askerin siyasal hayattaki yeri, bu dönemin bir mirası olarak görülebilir. Türk milliyetçiliğinin güçlendiği II. Meşrutiyet dönemi, Cumhuriyet dönemine ulus kimliğini bir başka miras olarak

274 Yılmaz Karakoyunlu, "*Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 103-122

275 Debus, *Sebilürreşad-Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, 20,23

276 Oğuz, *Birinci Meşrutiyet Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusan*, 258

277 Vatandaş, "*II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Ekonomik Sisteme İlişkin Düşünceler*", 53-59

bırakmıştır. Bu miras, modernleşmenin son evresi olan Cumhuriyet'i, ulus devlet anlayışıyla ortaya çıkarmıştır. "*Türk Aydınlanma Çağı*"[278] olarak nitelendirilen bu dönemin, sivil Batı tarzı eğitimin yaygınlaşması, kitap, basın-yayın araçlarının etkisiyle Batılı zihin dünyasını benimseyen bir kamuoyu ve elitin oluşmasına imkân sağladığı ve Cumhuriyet'in kuruluşu için düşünce ve insan kaynağının oluşmasına ortam oluşturduğu ifade edilebilir.[279]

1.1.4. Cumhuriyet'e Hazırlık: İlk Meclis

16 Mart 1920 tarihinde İstanbul'u resmen işgal eden İngiliz kuvvetleri Osmanlı Mebusan Meclisini basıp, başta Rauf (Orbay) Bey olmak üzere sakıncalı buldukları vekilleri tutuklayıp Malta'ya sürgün ederler. İngilizlerin baskınını protesto eden diğer vekiller 18 Mart tarihinde çalışmalarına ara verir. 11 Nisan tarihinde Sultan Vahdettin yeniden seçimlere girmek üzere Meclisi feshettiğini açıklar. Bu durumda memlekette meclis kalmadığını düşünen Mustafa Kemal, Ankara'da yeni bir meclis açılmasını gündemine alır. Mustafa Kemal, Erzurum ve Sivas kongrelerinde seçilen "*Heyet-i Temsiliye*"nin başkanıdır. Bu sıfatla dönemin kolordu komutanlarına ve valilerine emirler gönderebilmekte, halka açıklamalar yapabilmektedir. Mustafa Kemal'in kararı, Ankara'da yeni bir meclis oluşturmak için derhal seçimlerin yapılmasıydı. Seçimlerde her ilden beş mebus seçilecek, il genel meclisi ve belediye meclisi üyeleriyle Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin il ve ilçe idare heyetleri oy kullanacaklardır. Her ilden beş üyenin seçileceği seçimlerin on beş gün içerisinde tamamlanması planlanmaktadır. Seçilen vekillerin katılımıyla 23 Nisan 1920 tarihinde olağanüstü yetkilerle donatılmış Büyük Millet Meclisi açılmış, Meclisin açılışı, Osmanlı tarihinde benzeri görülmemiş bir İslami törenle yapılmıştır.[280]

278 Bkz. İnalcık, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV*, 345

279 Halil İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, (2. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2007, 34-35; Mustafa Oral, *Kemalist Cumhuriyetin İnşası-Bir İdeolojik Aygıt Olarak Ülkü Dergisi*, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul 2016, 25

280 Taha Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, Doğan Kitap, İstanbul 2012, 13-19

Hacı Bayram Veli Camisi önünde mahşeri bir kalabalık vardır. Her zamankinden daha yoğun duygularla cuma namazı kılınır. Mustafa Kemal tarafından 21 Nisan 1920'de liva, sancak ve kolordulara yönelik bir genelge hazırlanıp gönderilmiştir.[281] Genelgede özellikle 23 Nisan gününden bahsedilmiş, cuma gününün kutsallığından yararlanmak gerektiğine vurgu yapılmıştır. Hatimler, Buhari şerifler, mevlitler okunması kararlaştırılmıştır.[282] Vatanın istikbali, hilafet ve saltanatın kurtarılması gibi millet için çok önemli görevler üstlenecek Meclisin açılışını cuma gününe denk getirmekle günün kutsallığından faydalanılacağını belirten Mustafa Kemal, tüm mebuslarla birlikte cuma namazının eda edileceğini, böylelikle namaz ve Kur'an'ın nurundan feyz alınacağına dikkat çekmiştir. Meclisin açılışının aslında 22 Nisan tarihine kararlaştırıldığı ancak Millî Mücadelenin başarıya ulaşması için gerekli olan manevi kudretten azami ölçüde faydalanıp, halkın moral gücünü perçinleyerek takviye olması maksadıyla bu güne ertelendiği, hem de Kuvayı Milliyecilerin asi oldukları yönündeki propagandanın boşa çıkarılması maksadı taşıdığı belirtilmektedir.[283] İlk Meclisin toplantı yaptığı salonda başkanlık koltuğunun arkasında "*Onların işleri kendi aralarında şûra iledir*"[284] mealindeki ayetin Arapçası yazılıdır. Daha sonra "*Hâkimiyet milletindir*" yazısıyla değiştirilmiştir.[285]

Çoğunluğu halkın içinden çıkmış olan mebuslar daha önceden İttihat ve Terakki Kulübü olarak inşa edilmiş ve Meclis olması kararlaştırılmış binaya gitmek için topluca hareket etmişler, cami ve Meclis arasındaki yolda çevre vilayetler ve kazalardan gelenlerle

281 Genelge için bkz. Gazi M.Kemal, *Nutuk*, 332-333

282 Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, (34. Baskı), Çev. Necdet Sander, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2020, 261; Cemal Fedayi, *İmparatorluk Nasıl Yıkıldı? Osmanlı'dan Cumhuriyete Nasıl Geçildi?*, (4. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara 2016, 53-54

283 Cengiz Mutlu, "*İstanbul'un İşgali ve TBMM'nin Açılışının Kamuoyuna Tesirleri*," *Türk Dünyası Araştırmaları*, 129, (254), 2021, 73-90; Taha Akyol, *Ama Hangi Atatürk*, Doğan Kitap, İstanbul 2008, 138-139

284 Şûra, 42/38

285 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, *45*

birlikte büyük bir kalabalık meydana gelmiştir. Geçiş sırasında hemen herkes sesli sesiz dua mırıldanıp tekbir getirmiş, o güne şahit olanların ağzından çıkanlara göre şimdiye kadar olmamış bir ruhani hava Ankara'ya hâkim olmuştur. Meclis bahçesinde topluca dua edilerek Meclise girilmiştir.[286] Yapılan törende *"Padişaha ve Halifeye bağlılık"* sözü verilmiş, hatimler okunarak dualar yapılmış, Buhari-i Şerif ve minarelerden salalar okunmuştur.[287]

Açılış toplantısına ancak 115 mebus yetişebilmiş, çoğu trenle, atla ya da kağnıyla gelebilmişlerdir. Bu Meclisin üyeleri arasında ilmiye sınıfından resmî, dinî vazifesi olanların sayısı 57 olup, bunların 17 tanesi müftüdür. Resmî vazifesi olmayıp ulemadan kabul edilen mebuslar da önemli bir sayıdadır. Mesleği kadı, hukukçu, esnaf olarak görünen vekillerin önemli bir kısmı medrese kökenlidir. Vekiller içerisinde tarikat şeyhi olanlar da vardır. 5 mebusun kimliğinde ise aşiret reisi olduğu belirtilir.[288] İlk Meclisin vekil profili ile ilgili olarak dönemin yakın şahitlerinden ve vekil olarak da görev yapmış olan Atay, "Bunlar eski müesseseleri yıkmak ve yeni müesseseler kurmak için açık programlı bir partiye söz vererek seçilmiş kimseler değildi. Vatanseverce işler görmeye gelen, fakat 10 kişisi ikinci onuna uymayan, yetişmece farklı, kafaca farklı, anlayışça, görüşçe, isteyişçe, çok defa taban tabana aykırı denecek kadar farklı bir kalabalıktı" değerlendirmesini yapmakta, Birinci Meclisin hâkim olduğu Anadolu Devletini İstanbul'daki Osmanlı'dan daha *"geri"* olarak nitelendirmektedir. Vekil profili olarak Mecliste kendisinin de içinde bulunduğu *"eski nizamı köklerine kadar yıkma"* amacı olan Batılı Türkçüler, kültür milliyetçiliği

286 Celaleddin Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, (10. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2015, 14

287 Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2006, 285; Ayrıca bkz. Sabahattin Selek (Yay. Haz.), *İsmet İnönü Hatıralar*, (3. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara 2009, 184; Enver Benhan Şapolyo, *Mustafa Kemal Atatürk*, Kopernik Yayıncılık, İstanbul 2018, 353

288 Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyet'in Manevi Mimarları*, (2. Baskı) DİB Yayınları, Ankara 2021, 114-125; Recep Çelik, *Millî Mücadele Günlerinde Din Adamları*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2017, 176-178

çerçevesinde düşünceleri şekillenen gelenekçi/muhafazakâr Türkçüler ve Hilafetçiler (Hocalar/İslamcılar) olmak üzere üç düşünce grubunun varlığından söz etmektedir.[289] Birinci Meclis olarak nitelendirilen bu Mecliste milletvekillerinin dinî hayata dair aleyhte olabilecek herhangi bir girişime izin vermedikleri, hiçbir gayr-i müslim üyenin bulunmadığı, içki yasağı ile ilgili düzenlemenin bu Meclis tarafından yapıldığı ifade edilmektedir.[290]

23 Nisan 1920 ile 1923 tarihleri arasında görev alan birinci Meclisin özellikle üstünde durulmasını gerektiren noktalardan biri, olağanüstü yetkileri elinde bulundurması ve yasama, yürütme ve hatta yargı erkini bünyesinde ihtiva etmesidir.[291] Bu yetkilerden dolayı bazı tarihçiler tarafından *diktatör meclis* olarak da anılmaktadır. Ancak hiçbir kesime seçilme yasağı konulmadığı ve her sınıftan temsilcileri bünyesinde barındırdığı için bu Meclisin, henüz ilan edilmemiş olmasına rağmen Cumhuriyet tarihinin en demokratik meclisi olduğu da ifade edilmektedir. Bu Meclisin, olağanüstü yetkilerinden dolayı ihtilal meclisi olarak yorumlandığı da görülmektedir.[292] Bu Meclis kendi çıkaracağı kanunları oluşturacak, uygulayacak ve denetleyecektir. İlk Meclisle ilgili üzerinde durulan başka bir konu ise Fransız Devrimi sürecinde faaliyet gösteren *Konvansiyon Meclisine* benzetilmesidir.[293] Bu Meclis, yasama, yürütme ve İstiklal Mahkemeleri eliyle yargılama yetkisini de elinde bulundurmaktadır.[294] Meclis Reisi Mustafa Kemal, hem yasamanın hem de yürütmenin başkanıdır. Bu durum, kuvvetler birliği duru-

289 Atay, *Çankaya*, 417-420, 433, 636

290 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, (5. Baskı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, 215; Atay, *Çankaya*, 302-304

291 Arnold J. Toynbee-Kenneth P.Kirlwood, *Türkiye-İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, (Çev. Hülya Karaca), Birey Yayıncılık, İstanbul 2003, 83

292 İlber Ortaylı-İsmail Küçükkaya, *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı*, (16. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2017, 69

293 İlber Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 5. Baskı, Kronik Yayıncılık, İstanbul 2018, 179

294 Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, (10. Baskı), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2010, 118

mudur. Mustafa Kemal'in ömrü boyunca kuvvetler ayrılığına karşı olduğu ve kuvvetler birliğini savunduğu ifade edilmektedir.[295] Bu Meclis sadece kendi ilkeleriyle sınırlıdır, kendinden üstün hiçbir siyasi ve hukuki güç kabul etmeyen kadir-i mutlak bir meclis olarak değerlendirilmektedir. Bu uygulama, "*Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir*" ilkesinin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.[296]

Hâkimiyetin millette olduğunu kabul etmek, felsefi ve siyasi olarak eski düzen yerine yenisinin konulacağını kabul etmek anlamında yorumlanmış, özellikle Fransız Devriminin getirdiği hürriyet ve meşveret rejimleri bunun için referans alınmıştır. Bu devrimi hazırlayan düşünürler, insanların doğuştan bir takım haklara sahip olduklarını, bu hakların kimse tarafından alınamayacağını ve kendileri istese dahi bu haklardan vazgeçemeyeceklerini ilke olarak ortaya koymuşlardır. Bu hakları doğuştan elinde bulunduranların, bu haklara karşı duracak rejim yahut kişilere karşı devrim haklarını elinde bulundurdukları kabul edilmiştir. BMM'nin her kesimden kişinin temsil edildiği bir meclis olarak devrim ve ihtilal haklarını milletten devraldığı öngörülmüştür.[297] Bu yaklaşım, Cumhuriyet Halk Fırkasının altı okundan biri olan Halkçılık ilkesinin de temel felsefesini teşkil etmektedir. Özellikle Birinci Meclis'te pek gündeme gelmeyen, ancak Mustafa Kemal'in hep gündeminde olan Sultan ve Halifeye karşı oluşturulacak ideolojik mücadelenin anahtar kelimesi *halk* ve *millet*tir. Bu kavram, 17 Ağustos 1919 tarihinde Erzurum Kongresinde imzalanan Misak-ı Millî'de dile getirilmiştir. Mustafa Kemal taşıdığı ideoloji açısından bu kavramın önemine şöyle değinmiştir: "Zannederim bugünkü mevcudiyetimizin mahiyet-i asliyesi, milletin temayülât-ı umumiyesini ispat etmiştir, o da halkçılıktır ve halk hükûmetidir. Hükûmetlerin halkın eline geçmesidir… Bizim nokta-i nazarla-

295 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 22-23, 30

296 Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, 13-19

297 Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, 110

rımız -ki halkçılıktır- kuvvetin, kudretin, hâkimiyetin, idarenin doğrudan halka verilmesidir, halkın elinde bulundurulmasıdır."[298]

Erzurum Kongresinde ortaya çıkan fiili girişim "*milletin bağımsızlığını yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır*"[299] fikriyatı ve uygulamaları Amasya Genelgesiyle ortaya konulan amaca dair kanaat ve umutları ortaya çıkarmasıyla birlikte millet kavramının altının çizilmesinin de fiiliyatını oluşturmuştur.[300] Ancak Meclisin ilk kurulduğu dönemlerde çokça dile getirilmeyen millet ve halk egemenliği kavramı savaş sonrası dönem için vazgeçilmez bir esas olmuştur. Yine Meclisin ilk dönemlerinde Mustafa Kemal gizli görüşmelerde ve yakın arkadaşlarıyla yaptığı sohbetlerde halkın egemenliğine dayalı bir yönetim anlayışından bahsetmesine karşılık, açık konuşmalarında bu durumun tam tersi istikametinde konuşmalar yapıp fikirlerini beyan etmiştir. 24 Nisan 1920 tarihinde verdiği bir önergede fikirlerini şu yönde ortaya koyar: "Düşmanlarımız saltanat ve hilafeti birbirlerinden ayırmak istiyorlar. Bizim amacımız bu iki makamı birbirinden ayırmanın millî iradeye uygun olmadığını göstermek ve bu mukaddes makamı esaret altından kurtarmaktır. Hilafet ve Saltanat makamını kurtarmayı başardıktan sonra meclisimizi düzenleyeceği yasalar çerçevesinde padişahımız da yerini alacaktır."[301] Yine TBMM'nin gizli tutanaklarında Mustafa Kemal, hilafet ve saltanat hakkındaki görüşlerini şöyle ifade eder: "Biz kabul ediyor ve herkese de ispat ediyoruz ki makam-ı hilafet ve saltanatı biz de hiçbir vakit başımızın üstünden atamayız ve Meclis-i alinizin ilk veya ikinci celsesinde zaten res-

298 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III,* I, 91, 102; Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme,* (9. Baskı), Çev. Fatmagül Berktay Baltalı, Kaynak Yayınları, İstanbul 2019, 199

299 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 50

300 Selami Kılıç, "*Tam Bağımsızlık /Millî Birlik ve Beraberlik Sürecinde Erzurum ve Erzurum Kongresi*", Murat Saygın (haz.), *Millî Mücadele'nin 100. Yılı Mustafa Kemal Paşanın Anadolu'ya Geçişi ve Kongreler Uluslararası Sempozyumu, 24-26 Nisan Erzurum, 2018,* Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2021, 211-248.

301 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi,* 14

men ve sureti kat'iyede bu mevzubahs ve müzakere edilecektir."[302] Mustafa Kemal, İstiklal mücadelesi sürecinde de savaşın gayesinin "*makam-ı mukaddes-i hilafeti kurtarmak*" olduğunu sık sık tekrarlamak durumunda kalmıştır. Atay bu durumu, "Dehanın sabır niteliğine en iyi misal, büyük liderin gericiliğe karşı yıllar süren sessiz ve uysal katlanışıdır... Mustafa Kemal, zaferi bir eline geçirse hemen geriye dönerek kılıcını gericiliğin tepesine indirecekti. Fakat onu, ister istemez, başının üstünde taşır görünmek lazımdı" şeklinde değerlendirmektedir.[303]

Birinci Mecliste saltanat ve hilafet meselesinin büyük oranda dinî bir düzlemde ele alındığı dikkati çekmektedir. Stratejik nedenlerle Mustafa Kemal'in Saltanat ile Hilafet'in birbirinden ayrılması[304] ve saltanatın kaldırılması yönündeki teklifi Mecliste yoğun tartışmalara neden olmuş, Sultan Vahdettin'in yurt dışına çıkışı sonrasında Abdülmecid, Meclis tarafından 18 Kasım 1922'de Halife olarak seçilmiştir. Seçim öncesinde Abdülmecid'den alınan bazı taahhütler Hilafet makamının yeni pozisyonu ile ilgili de tartışmalara yol açmıştır. Halife'nin mi yoksa TBMM'nin mi öncelikle söz sahibi olacağı konusu ele alınmış, dinî referanslar üzerinden Halife'nin son sözü söyleyen makam olması gerektiğini ifade edenler olduğu gibi, yine dinî deliller kullanılarak özellikle "*şûra*" ilkesine vurgu yapılarak cumhuri idarenin İslam'a uygun olduğunu, Meclisin bu yetkiyi üstlenmesinin dinî açıdan bir mahzuru olmadığını ifade edenlerin de olduğu görülmektedir. Mustafa Kemal'in de bu çerçevede düşünceler ortaya koyduğu ifade edilmektedir.[305] Halifenin Meclis tarafından seçilmesi, "*dinî bir otorite ve ruhani bir rehber*" olarak konumlandırılması ve yönetim yetkisinin TBMM'de bırakılması, henüz teorik olarak gündeme

302 Hasan Hüseyin Ceylan, *TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması Büyük Oyun* I, Ankara 1995, 100

303 Atay, *Çankaya*, 351

304 Atatürk'ün saltanatı hilafetten ayırması bir "*uzlaşma arayışı*" olarak da yorumlanmaktadır. Bkz. Lewis, 545

305 Halil İnalcık, *İmparatorluktan Cumhuriyete*, (5. Baskı), Kronik Yayıncılık, İstanbul 2020, 211-215

gelmese de pratikte laiklik ilkesinin uygulama alanında kendini göstermeye başlaması olarak yorumlanabilir.

Özellikle halk iradesine ve millet kavramı üzerine inşa edilecek yeni sistemin ideolojik alt yapısı Mustafa Kemal tarafından Millî Mücadele yıllarının çok öncesinde atılmıştır. Fransız Devrimi ve Rousseau kökenli felsefeyi temel alan devrim düşüncesinde hilafet ve saltanat makamının düşünsel olarak varlığı söz konusu olmamıştır. Ancak bu düşünceleri olgunlaştıracak ve sonrasında da fiiliyata dökecek kudret henüz Mustafa Kemal'in elinde mevcut değildir. Siyasi safhadan önce halledilmesi gereken askerî safhalar mevcuttur. Zira 1920 yazı itibariyle Yunanlılar bütün Batı Anadolu ve Trakya'da kontrolü ele geçirmişler, itilaf devletlerine ait birlikler orada olmasalar İstanbul'a dahi girmelerini mümkün kılacak bir durum söz konusudur. Batıda milliyetçi ordu oldukça zayıftı ve çetelere dayanmak zorundaydılar. Doğuda Ermenilere karşı yürütülen mücadele kesin zaferle sonuçlandıktan sonra Batıdaki faaliyetlere ağırlık verilmiş, Meclisin kuruluşundan hemen bir yıl sonra İkinci İnönü savaşı kazanılmıştır. Ancak Yunanlılar bu sefer de Eskişehir'i almışlardır. Bunun üzerine Mecliste Mustafa Kemal'e üç aylığına olağanüstü yetkiler tanıyan başkumandanlık yasası onanmış, sonrasında Sakarya'da yapılan tayin edici çarpışma sonrası Yunanlılar çekilmek zorunda kalmışlardır.[306]

Başkumandanlık yasası, Cumhuriyet devrimleri, saltanatın ve hilafetin kaldırılması gibi birçok siyasi devrim sürecine öncülük eden bir faktör olarak değerlendirilmiştir. Zira bu kanun, Mustafa Kemal'in başından beri savunduğu kuvvetler birliği içinde yürütmeyi güçlendiren ve Tek Adam'ın yolunu açan en önemli kanun olarak yorumlanmıştır. Başkumandanlık ünvanı, Yunanlıların Eskişehir'den sonra Ankara'yı alma ihtimali üzerine Mustafa Kemal'e verilmek istenmektedir. Ancak Meclisteki muhalefetin Mustafa Kemal'i Ankara dışına göndermek istediği için bu unvanı vermek

306 Carter V Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, (Çev, Güneş Ayas) Timaş Yayınları, İstanbul 2011, 222

istediklerini düşünenler de vardır. Bu endişeyi Mustafa Kemal de taşımaktadır. Atay'ın anlattığı gibi Mustafa Kemal'in nüfuzu hayli sarsılmıştır. Meclise geldiği zaman artık herkesin gözü onun üstünde değildir. Mustafa Kemal bu riski almaya ilk zamanlarda pek hevesli değildir. Ancak Yunan ordusu kapıya dayandığı için başka çare de yoktur. 5 Ağustos günü Meclisin gizli toplantısında kürsüye çıkar ve kendisine olan güvene teşekkür ederek Meclisin yetkilerinin kendisine verilmesi şartıyla bu görevi üstleneceğini bildirir. Ancak Mecliste bu yetkilerin, sonrasında diktatörlüğe dönüşeceği yönünde endişeler de vardır.[307] Kendisi de bu korkuları hissetmiş olacak ki bu yetkileri yalnızca üç ay gibi kısa bir zamanla sınırlı kalmasını istemiştir. Yapılan muhalefet ve dile getirilen endişelere rağmen 5 Ağustos 1921'de Başkumandanlık Kanunu kabul edilmiş ve Mustafa Kemal olağanüstü yetkilerle hem ordunun hem de milletin başkanı olmuştur.[308] Başkumandan olarak yetkilerinin uzatılacağı son saldırının başlayacağı akşam, zaferi kazandıktan sonra milletin bağrına dönmeye söz vermiştir. Ona göre bu sözün anlamı asker olarak görevini tamamladıktan sonra ülkenin siyasal önderliğini devralmaktır. Ona yakın olanlar ortak bir liderlikten yanadır, ikinci gruptakiler ise Meclisin dolaysız yönetimini talep etmektedirler. Mustafa Kemal'in taktik nedenlerden dolayı 1920'de ilan ettiği bu ilkenin, hedeflerine ulaşmada kendisine ayak bağı olarak gördüğü değerlendirilmektedir.[309]

Millî Mücadele, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının meşruiyetini sağlamlaştırmıştır. Millî Mücadelede cumhuri-laik duruşlarının tam tersi sultani-dinî bir duruşu taktik olarak benimsemişlerdir. İktidar zeminini sağlamlaştırdıkça da stratejik açılımlarını kuvveden fiile çıkarmışlardır.[310] Artık Cumhuriyet devrimleri için askerî safha

307 Orhan Koloğlu, *Bir Çağdaşlaşma Örneği Olarak Cumhuriyetin İlk Onbeş Yılı (1923-1938),* (2. Baskı), Boyut Kitapları, İstanbul 2002, 151, 165-170

308 Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, 161-174

309 Andrew Mango, *Atatürk Modern Türkiye'nin Kurucusu*, (19. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul 2021, 422

310 Ahmet Yıldız, "*Kemalist Milliyetçilik*", Ahmet İnsel (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm, (9. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2019, 222

tamamlanmış, cihanda birçok devlet içinde bu durum kabul görmüştür. Barış Konferansı için hem Ankara'dan hem de İstanbul'dan heyetler çağrılınca Ankara Hükûmeti, masada elini güçlendirmek adına Osmanlı Hükûmetini etkisiz kılmak için vakit beklemeksizin harekete geçmiştir. 29 Ekim'de Refet Bey Sultan Vahdettin ile dört saat süren bir görüşme gerçekleştirmiş, Padişahtan İstanbul'daki Hükûmeti bir an önce dağıtıp Ankara'daki Hükûmeti tanımasını istemiştir. Ayrıca Ankara Hükûmetinin monarşinin kaldırılıp yalnızca hilafet makamının ayrı olarak sürdürülmesini istediğini bildirmiştir. 30 Ekim tarihinde TBMM'ye sunulan bir yönergede TBMM'nin Türkiye sınırları içerisinde Osmanlı İmparatorluğunun tek varisi olduğu, bu nedenle artık monarşi kurumunun geçerliliğini yitirdiği, ancak hilafetin bir kurum olarak yasallığını sürdüreceği ve yabancıların baskısından korunması gerektiği ileri sürülmüştür. Ancak bu yönerge yeterli oy alamadığı için kabul görmemiş, bir sonraki güne ertelenmiştir.[311] O gün Sinop mebusu Rıza Nur tarafından kaleme alınan, artık Osmanlı İmparatorluğunun sona erdiğini, yerini Meclis Hükûmetine (TBMM) bıraktığını ilan eden 307 numaralı kanun teklifinin 1 Kasım tarihinde Mustafa Kemal tarafından yapılan düzenleme ile kabul edilmesi, yurt çapında geniş gösterilere yol açmış, yabancılar tarafından ise Cumhuriyet'in ilanı olarak değerlendirilmiştir.[312] Bu durum artık sonraki devrimlerin temel taşı, Fransız Devriminin temel siyasal hareketlenmesinin felsefi kaynağı olan milletlerin devrim yapma hakkının kullanımı olarak yorumlanmaktadır. Mustafa Kemal Meclis komisyonunda "Hâkimiyet ve saltanat hiç kimseye ilim gereğidir diye, görüşme ve tartışmaya verilemez. Hâkimiyet, saltanat, kuvvetle, kudretle ve zorla alınır. Osman oğulları, zorla Türk milletinin hâkimiyet ve saltanatına el koymuşlardır. Bu zorbalıklarını altı yüzyıldan beri sürdürmüşlerdir. Şimdi de Türk milleti bu saldırılara isyan ederek

311 Mango, 424

312 Ekin Erdem, "*Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Devleti'ne Geçiş Bağlamında 1 Kasım 1922 Devrimi*", *Sosyal Bilimler Ekseninde Güncel Araştırma ve Değerlendirmeler*, 2021, 161

ve artık dur diyerek, hâkimiyet ve saltanatı kendi eline almıştır. Bu bir oldubittidir. Burada toplananlar, Meclis ve herkes meseleyi tabii olarak karşılarsa, sanırım uygun olur. Aksi takdirde, yine gerçek, usulüne uygun olarak ifade edilecektir. Fakat belki da bazı kafalar kesilecektir."[313] değerlendirmesini yapmıştır. Burada altı çizilmesi gereken nokta, Mustafa Kemal'in "*bazı kafalar kesilecektir*" sözü olmalıdır. Zira bu devrimlerin jakoben yönünü vurgulayan bir ifade olarak yorumlandığı gibi, Meclisin geneline yönelik değil, konuyu Şeriye Encümenine havale ederek iptal ettirmek isteyen bazı kesimlere yönelik söylendiği de ifade edilmektedir.[314]

İlk Meclisin önemli çalışmalarından biri, hiç kuşkusuz Cumhuriyet'in ilk Anayasası olarak kabul edilen Teşkilat-ı Esâsiye Kanunu'nun hazırlanması ve yürürlüğe konulmasıdır. 20 Ocak 1921 tarihinde Mecliste kabul edilen ve ilk maddesi "*Hâkimiyet bila kaydü şart milletindir*" diye başlayan Teşkilatı Esâsiye Kanunu[315] ile egemenliğin tanrısal olmadığı ortaya konulmuş, yasa ile egemenlik hakkı sultandan alınıp, millete verilmiştir. Anayasa ile egemenlik hakkının kayıtsız-şartsız millete ait olduğunun ilan edilmesinin, monarşik egemenliğin ve Osmanoğulları soyuna ait sayılan saltanat hakkının reddi, aynı zamanda saltanat ve hilafetin yok sayılması anlamına geldiği belirtilmektedir. Yasanın ikinci ve üçüncü maddesi ile yasama, yürütme ve yargı yetkisi Mecliste toplanmış, "*kuvvetler birliği*" ilkesi açıkça benimsenmiştir.[316] Teşkilatı Esâsiye Kanunu'nun, kısa bir çerçeve Anayasa niteliğinde olduğu, 1876 Kanun-i Esasi'nin, Teşkilatı Esâsiye Kanunu ile çelişmeyen hükümlerinin yürürlükte sayılması, farklı eğilimlerin bulunduğu

313 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 527; Atay, *Çankaya*, 392; Mango, 425; Kemal Arı, *Türk Devrim Tarihi II*, Zeus Yayıncılık, İzmir 2013, 28-29

314 Ekin Erdem, "*Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Devleti'ne Geçiş Bağlamında 1 Kasım 1922 Devrimi*", *Sosyal Bilimler Ekseninde Güncel Araştırma ve Değerlendirmeler*, 2021, 161; Fedayi, 106-107

315 Yasa için bkz. https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1921-anayasasi/ (Erişim Tarihi: 14.11.2022); Ayrıca bkz. Engin Şahin, *Cumhuriyet Anayasaları*, Beta Yayıncılık, İstanbul 2012, 6-10

316 Şahin, 3-4

Mecliste bir geçiş döneminin asgari ortak noktalarının saptanmasıyla yetinilmesi, bu durumun nedeni olarak ifade edilmektedir. Bu yönüyle 1921 Anayasası, 1876'da başlayan Meşruti sürecin devamı olarak değerlendirilmektedir.[317] Meclis üstünlüğünü yansıtan 1921 Teşkilat-i Esâsiye Kanunu, Elmalılı Hamdi Yazır gibi ulema tarafından da destek görmüştür.[318]

1921 Anayasasının yedinci maddesinde yer alan "Ahkâmı şer'iyenin tenfizi, umum kavaninin vazı, tadili, feshi ve muahede ve sulh akti ve vatan müdafaası ilânı gibi hukuku esasiye Büyük Millet Meclisine aittir." ilkesi ile şeriat kurallarının yerine getirilmesi görevi Meclise verilmiştir. Ayrıca yasaların oluşturulmasında, zamanın ihtiyaçlarına ve şartlarına en uygun fıkıh ve hukuk hükümleri ile usul kurallarının temel alınması kaydı getirilmiştir. Padişahın elinde olan bu yetki, 1921 Anayasasında Meclise verilmiştir. Bu durum, laiklik yolunda atılmış bir adım olarak değerlendirilmektedir.[319] Ancak Mustafa Kemal Paşa'nın "*ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi*" ifadesini şeriatın kanunlarını yerine getirmek şeklinde anlamadığı görülmekte, bu ifade ile ilgili olarak: "şer'i demek, kanun demektir. Şer'i hükümler demek, kanuni hükümler demekten başka bir şey değildir ve olamaz. Başka türlüsü, asri hukuk anlayışlarıyla bağdaşmaz."[320] değerlendirmesini yapmaktadır.

1921 Anayasasında 29 Ekim 1923 tarihinde yapılan değişiklikle, "*Türkiye Devleti'nin şekli Hükûmeti Cumhuriyet*" olduğu ilan edilmiş, böylece var olan fiili durumun adı konulmuştur. Buna bağlı olarak Cumhurbaşkanlığı makamı oluşturulmuştur. Sonradan yapılan bir başka düzenleme ise, "*Türkiye Devleti'nin dini, Dini İslam'dır. Resmî lisanı Türkçedir*" hükmünün eklenmesi olmuştur. Bu değişiklikle Hilafet makamının aleyhine Meclisin güçlendirildiği ifade edilebilir.[321]

317 Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, (8. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, 253

318 Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 209

319 Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 299

320 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 547

321 Ahmet Mumcu, "*Atatürk, Cumhuriyet ve Demokrasi*", Nazife Güngör (Der.),

Mustafa Kemal Paşa'nın Teşkilat-i Esâsiye Kanunu'nun müzakereleri sırasında Kanunun dinî referansları hususunda açıklamalarda bulunduğu, alkışlar arasında, Kanun ile ilgili olarak "Cenabı-hak riayetkâr kılmaya mecbur tuttuğu insanların esasen kalb-i vicdanındaki ihtiyacat-ı hakikîyesini tamamen bilir. Binaenaleyh gönderdiği kitap tamamen o ihtiyacata mutabık ahkâm ihtiva eden bir kitaptır. Ve Efendiler! İlmî hakikatin en son emrettiği, ihtar ettiği kanun böyle olabilir. Taklit ile tebdil ile kanun olamaz, kanun, kanun-u hakikî olmak lazımdır, kanun-u tabiî olmak lazımdır. Yani kanun-u ilâhî olmak lazımdır (alkışlar)."[322] ifadelerini kullanmıştır. Tanör, o dönemde de Mustafa Kemal'in hukukun tanrısal bir temele dayandırılmasından yana olmadığını, "*ilahi yasa*" ifadesini "*TBMM'nin tutucu üyelerini kollamak kaygusuyla*" söylediğini, esasında "*tabii yasa*" vurgusunu feodal düzenin karşıtı olarak kullandığını belirtir.[323]

İlk Meclis tarafından hayata geçirilen önemli devrimlerden biri de Saltanatın kaldırılmasıdır. 20. yüzyılın en fazla gündem olan ve büyülü kavramı şüphesiz demokrasi olmuştur. Ulus egemenliğine dayalı yönetim biçimini ifade etmek için kullanılan bu kavram, Fransız devrimi ile belirgin bir kimlik ve özellik kazanmış, mutlak ve koşulsuz bir idarenin yerini ulus idaresine dayalı bir yönetimin almasını ifade etmiş, insan odaklı bir yönetimin sonucu olarak ulus idaresinin zorunlu olduğu sistemi doğurmuştur. Avrupa merkezli ortaya çıkan bu değişim hareketi, diğer ulaştığı coğrafyalarda otoriter-totaliter yönetimlerin yerini demokratik yönetimlerin almasını sağlamıştır. Dünyanın birçok yerinde gerçekleşen bu yönetim sistemi değişikliği, doğrudan yahut dolaylı olarak Osmanlı ve sonrasında da Türkiye'nin politik hayatını derinden etkilemiş bir konu olarak değerlendirilebilir.[324]

Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara 2007, 89-116

322 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III,* I, 224

323 Bülent Tanör, *Anayasal Gelişme Tezleri,* (3. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, 17

324 Davut Kapucu, *Atatürk Dönemi Demokratikleşme 1920-1938,* İksad Yayınevi, Ankara 2021, 3

Saltanatın kaldırılmasına giden ve sonrasında Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile sonuçlanan süreci, Fransız Devrimi sonrası iyice vücut bulan sekülerleşme eğilimiyle birlikte okumak daha doğrudur. Dinlerin, mitlerin, değerlerin, alaşağı edilerek yerine *aklın* ve *akli* değerlerin ikame edilme hedefi, toplumsal ve siyasal alanda dinin alanının daraltılması olarak öngörülmüştür. Dinin aşkın kudretine karşın kendi kaderini elinde tutan *akıl,* mutlak bir güvenin kaynağı olarak karşımıza çıkmıştır. Modernlik öncesi toplumlarda insanların gündelik hayatlarında yahut siyasi yaşamlarında Tanrı'ya yahut mutlak bir iradeye dayandığı, ortaya çıkan modern devletin bu dayanağı ortadan kaldırdığı düşüncesi hâkim olmuştur. Avrupa tarihini büyük oranda kilise-kral çatışmasına dayandıracak olursak modernizmin ve onun ürünü olan modern devletin sekülerizimle ilişkilendirilmesi anlaşılabilir bir durum olarak değerlendirilebilir. Avrupa tarihinde "*iki kılıç kuramı*", kilise-kral arasında iktidar ve güç savaşları, din ve siyaset alanındaki değişimi tetikleyen temel unsur olmuştur. Kilisenin dünyevi ve ruhani iktidarı birbirinden ayırmasına rağmen dünyevi iktidar kılıcının kendi elinde olduğunu iddia etmesi, Tanrı'nın buyruğuna uymayan kralın bir tiran olduğunun, dolayısıyla öldürülmesinin meşru olduğu inancını geliştirmiştir. Her ne kadar dünyevi iktidarı kral kullansa da son tahlilde her iki iktidarın da meşru kaynağı kiliseydi. Orta Çağ'ın sonuna kadar Avrupa'da bu düşünce hâkim olmuş, Niccolo Machiavelli ile birlikte modern devlet fikrinin egemen olması Avrupa'yı yeni bir döneme götürmüştür. Dünyevi iktidarın özerkleşmeye yoğun bir biçimde çabaladığı bu dönem, sekülerizmin de kendisine yer bulduğu dönem olmuştur. Modern devlet kuramının ilk müjdecilerinden olan Niccolo Machiavelli ile kilisenin dünyevi ve dinî iktidarına karşı dillendirilen eleştirilerin nihai noktada Martin Luther ve J. Kalvin'le yeni bir boyut kazanmasıyla modern devlet kuramı kendini iyiden iyiye göstermeye başlamıştır. Öncesinde kilise ile devleti birbirine kaynaştırmaya

çalışan görüşlerin tam aksine yukarıda adı geçen kişiler birbirinden ayrılmaları gerektiğini şiddetle savunmuşlardır.[325]

Batı'da kapitalizmin gelişmesi ve burjuva sınıfının yükselmesi, feodalizmin yıkılmasına ve bir siyasi mücadelenin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş, bu siyasi iktidar çatışması devlet iktidarının sınırlanmasına, insan hak ve özgürlüklerinin tanınıp genişlemesine, parlamentoların kurulup anayasaların oluşturulmasının da zeminini hazırlamıştır. Altyapıdaki bu devrimsel nitelikler, üstyapıda da (eğitim, siyaset, hukuk) aynı nitelikte değişimleri ortaya çıkarmış, üstyapının güçlenmesine sebebiyet vermiştir. Ancak Osmanlı'daki iktisat zihniyeti, Batıdaki iktisat zihniyetinden farklılık arzetmesi nedeniyle, Osmanlı'daki altyapı burjuva sınıfının oluşmasına imkân tanımamıştır. Ancak ayakta duramayan Osmanlı Devletinde batılı zihniyetteki aydın sınıf, bir kısır döngü içinde Anayasacılık ve Yenilik hareketini başlatıp tamamlamak istemiştir.[326]

Fransız Devrimi, monarşinin elinde bulundurduğu mutlak hâkimiyetin yerini değiştirmiş, kralın yerine milletin kendisini ikame ettirmiştir. Egemenliğin simgesi taç, kralın başından çıkarılarak halkın başına takılmıştır. Millî egemenlik ilkelerinin Fransız mévzuatına girmesinin başlıca müsebbibi hiç kuşkusuz Rousseau'nun fikirleridir. Bu fikirler, Fransız Devriminin etkisiyle tüm kara Avrupa'sına yâyılmış, Türkiye'de de 1921 ve 1924 Teşkilat-ı Esasiyye düzenlemelerinde oldukça etkili olmuştur. Klasik demokrasinin hukuksal temelini oluşturan millî *hâkimiyet* meselesi, Atatürk'ün de yeni ulus inşa sürecinde merkezî bir yer işgal etmiştir. Atatürk'ün entelektüel biyografisi incelendiğinde en çok etkilendiği fikir insanlarından birinin Rousseau olduğu görülmektedir. 1913'te çevirisi yapılan *Toplumsal Sözleşme* eseri Atatürk tarafından bu dönemlerde okunmuş ve notlar alınmıştır. Çankaya'daki nüshada

325 Gülbeyaz Karakuş, *Cumhuriyet'in Politik Teolojisi Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası,* Cedit Neşriyat, Ankara 2018, 31-32

326 Ahmet Özkiraz - Berkan Hamdemir. "*Anayasacılık Hareketleri, Kapitalizm ve Osmanlı*", Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. 11(2), 2009, 59-78.

bazı notların ve şerhlerde "*Egemenlik basit ve tektir, bu gücü bölmek onu yok etmektir*" satırının yanına "*mühimdir*" notunu koymuştur. "Egemenlik belli bir nedenle bırakılamayacağı gibi yine aynı nedene dayanarak vekil olarak yürütülemez. Egemenlik, kanunun iradesinde içkindir. İrade ise temsil edilemez. İrade ya kendisini aynıdır ya da başkadır. İkisinin ortası olamaz" satırının yanına ise "*kıymetli*" notunu düşmüştür. 18. yüzyılda devletin doğuş esasını ve yaşamsal önemini hukuksal meşru esaslara dayandırmak isteyen Rousseau için millet her şeyden önce hukuksal bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Milletin doğal ve sosyolojik varlığını kabul eden düşünür, kan bağını da milleti kuran temel unsurlar arasında görmüştür.[327] Bu yaklaşım temelinde genel iradenin tek sahibi millet olarak görülmüştür. Bu durum ise hâkimiyetin bütünlüğüne aykırı olan yasama, yürütme ve yargı iktidarlarının ayrı ayrı olarak kabulüne imkân bırakmamış, yasamanın bizatihi milletin elinde olması, yürütme ve yargı güçlerinin ise milleti temsil eden şahıs ve heyetlerden ibaret olması prensibi kabul edilmiştir. Bunlar ayrı güçler olarak değerlendirilmemiştir. Bu anlayış, 1920'de kurulan BMM ve 1921 Teşkilat-ı Esayiyye'de hâkim ilke olarak kabul edilmiştir.[328]

Saltanatın kaldırılmasına giden süreçte ilk krizin Lozan Barış konferansına İstanbul Hükûmetinden de temsilci çağrılması ile ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu krizin öncesinde Mustafa Kemal Paşa'nın yakın arkadaşlarının bulunduğu bir ortamda zemin yoklaması yaptığı, temayülün çoğunlukla hilafet ve saltanatın varlığını devam ettirmesinden yana olduğu belirtilmektedir. Ortaya çıkan temsiliyet krizinin, saltanat meselesinin hilafetten ayrılarak kökten çözülmesi sürecini hızlandırdığı, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Çarlık Rusya, Avusturya Macaristan gibi otori-

327 Zafer Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, 20-21; Jean-Jacques Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, (3. Baskı), (Çev: Cenap Karakaya), İletişim Yayınları, İstanbul 2020, 40-51

328 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 22

ter monarşi hanedanlarının çökmesinin de bu tartışma zeminini etkilediği vurgulanmaktadır.[329]

Atatürk'ün ilk dönemde saltanat ve hilafet arasında bir ayrım yapmayı uygun bulduğu, Anadolu halkını ve Hindistan'da Müslüman hilafet liderlerini yanında görme düşüncesiyle hilafetin kaldırılmasını geciktirdiği, saltanatın kaldırılmasına öncelik verdiği ifade edilebilir.[330] Aynı zamanda saltanatı dinî değil, siyasi bir yapı olarak değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim saltanatın kaldırılması konusunu incelemek üzere toplanan komisyonda meselenin şer'i esaslar çerçevesinde tartışılması söz konusu olduğunda Mustafa Kemal'in "Osman oğulları, zorla Türk milletinin hâkimiyet ve saltanatına el koymuşlardı ve bu tasallutlarını altı asırdan beri sürdürmüşlerdi. Şimdi de, Türk milleti bu mütecavizlerin hadlerini ihtar ederek, hâkimiyet ve saltanatını, isyan ederek, kendi eline bilfiil almış bulunuyor. Bu bir emrivakidir. Söz konusu olan, millete saltanatını, hâkimiyetini bırakacak mıyız, bırakmayacak mıyız meselesi değildir. Mesele, zaten emrivaki olmuş bir hakikati ifadeden ibarettir."[331] diyerek yaptığı çıkış, saltanatın konumlandırma biçimi ile ilgili fikir verdiği gibi, devrimlerin hayata geçirilme yöntemlerine dair de ipuçları vermektedir.[332] Nitekim Mustafa Kemal'in öncelikle ikna yöntemini kullanmaya çalıştığı, mesele can alıcı bir noktaya geldiğinde ise "*gözdağı verme*" yöntemine başvurduğu ifade edilmektedir.[333]

Saltanatın kaldırılması sürecinde Atatürk'ün yaklaşımı, bu durumun bir örneği olarak değerlendirilebilir. Saltanatın kaldırılması ile ilgili düzenlemeyi yapmak üzere oluşturulan komisyonun müzakerelerinde hilafet ve saltanatın birlikte ele alınması ve meselenin dinî bir boyuta taşınmasına, Atatürk bir sıranın üzerine

329 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 185-186

330 Halil İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, 166

331 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 527

332 Kurt Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, Çev. M. Akkaş, Sander Yayınları, İstanbul 1973, 107-108

333 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 188-189

çıkarak müdahil olur, özellikle komisyonda bulunan sarıklı hocalara yönelik olarak "Bu, mutlaka olacaktır. Burada toplananlar, Meclis ve herkes meseleyi tabii görürse, fikrimce uygun olur. Aksi takdirde, yine hakikat usulü dairesinde ifade olunacaktır. Fakat ihtimal bazı kafalar kesilecektir." şeklinde hitap ederek herhangi bir tartışmaya yer verilmeden meselenin sonuçlandırılmasını ister. Bu durumda Ankara mebuslarından komisyon üyesi Hoca Mustafa Efendi şu cevabı verir: "Afedersiniz, biz meseleyi başka noktay-ı nazardan mütalaa ediyorduk. İzahatınızdan tenevvür ettik. (aydınlandık)"[334] Komisyon ittifakla kararını vermiş, aynı gün kanun metni hazırlanarak Meclisin oyuna sunulmuş ve kanun 1 Kasım 1922'de ittifakla kabul edilmiştir. Kanunun kabulünden sonra Atatürk Meclis kürsüsüne çıkmış, o günün Peygamberin doğum gününe rastladığını, bunun bir hayır olabileceğine işaret ederek o günün bir bayram olarak kabul edilmesini teklif etmiştir. Teklif alkışlarla kabul edilmiştir. Aynı gün Sultan Vahdettin, Osmanlı devlet geleneği olan son selamlık merasimini yapmış, Hamidiye camisinde namazdan sonra sarayın müezzinleri tarafından mevlit okunmuştur. Bu mevlid için Aydemir tarafından "O gün orada bu mevlit, hakikaten garip bir tesadüfle, Osmanlı İmparatorluğu'nun ruhuna okunmuş gibi oldu" değerlendirmesi yapılmaktadır.[335]

Osmanlı'da 18. yüzyıl başlarında askeri alanda gündeme gelmeye başlayan reformların hayata geçirilmesinde büyük oranda insan kaynağı ihtiyacının Batı'dan karşılanması, eğitim kurumları ve basın-yayın araçları ile reform alanlarının genişlemesi, dinî hayatı da etki altına almıştır. Osmanlı klasik döneminde dinî inanç ve değerler, fetihlerin temel motivasyon aracı olarak görülürken, yeni süreçte Batı'nın yaşadığı tecrübeden de ilhamla Batıcı aydınlar tarafından din, yenilgilerin ve geri kalmışlığın en önemli nedeni olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yaklaşımın tüm toplumsal

334 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 527-528

335 Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal*, (26. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, III, 61-63

katmanların Batı modellenerek yeniden inşa edilmeye çalışıldığı Cumhuriyet döneminde din-devlet- ilişkilerinin şekillenmesinde önemli etkisi olduğu söylenebilir.

1.2. MODERNLEŞME DÖNEMİ TEMEL DÜŞÜNCELERİ

1.2.1. Türkçülük

Sözlükte "Osmanlı Devleti'nin son yıllarında ortaya çıkan, Osmanlıcılık ve İslamcılık akımları karşısında bütün Türklerin tek vatanda ve tek bayrak altında birleştirilmesini amaçlayan akım"[336] şeklinde tanımlanan Türkçülük, daha çok Fransız devrimi sonrası ortaya çıkan Milliyetçilik akımının Osmanlı toplumundaki yansıması olarak değerlendirilmektedir. Akçura, milliyet fikrinin "bir millet teşkil etmiş olan efrâd-ı beşeriyye, müstakil bir devlet halinde ta'azzi ederek (organize olarak) yaşamak hakkını haizdir" ilkesine dayandığını ifade eder.[337]

Milliyetçilik fikrine hayat veren bir kavram olarak millet kavramı, Türkçülüğün ideologlarından biri kabul edilen Ziya Gökalp tarafından "dil, din, ahlak ve sanat bakımlarından aynı eğitimi almış bireylerden oluşan topluluk"[338] olarak yorumlanmaktadır. Arsal ise millet kavramını; "aynı dili konuşan, aynı örf ve adetlere, aynı millî seciyeye, müşterek tarihe, müşterek millî amellere malik olan fert ve ailelerden terekküp eden bir insan kütlesi" olarak tanımlamakta;[339] Akçura da milletin meydana gelmesinde ırk ve

336 Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, (11. Baskı), Türk Dil Kurumu, Ankara 2011, 2401

337 Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, 16; M. Cengiz Yıldız, "*Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık Ve Milliyetçilik*", SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi , (4), 1999, 279-301.

338 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (7. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 2018, 37-38

339 Sadri Maksudi Arsal, Gönül Pultar (Yay. Haz.), *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, 41

lisan birliğine dikkat çekmektedir.[340] Bazı fikir adamları tarafından ise milliyetçilik, bir ideoloji olarak değil, vatan sevgisinin bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Milliyetçilik düşüncesi, kendi içerisinde homojen bir yapı arz etmemekte, savunanlardan bazıları "*vatan*" unsurunu ön plana çıkarırken, bazıları "*dil*" unsuruna, bazıları da "*ırk*" unsuruna öncelik vermektedirler.[341]

Osmanlı Sultanları, çok uluslu, farklı inançlara mensup toplumlar üzerinde yönetim hâkimiyeti kurabilmek için kendi Türk kimliklerini çok fazla öne çıkarmamışlardır. Sosyal ve kültürel hayatta Türklük âdet ve gelenekleri yaşatılmakla birlikte, diğer farklı inanç ve etnik kökene mensup milletlerin sosyal yaşamları konusunda müdahil olmamışlardır. Osmanlı Devleti'nin temel etnik özelliği olan Türkçe de Türklerin ayırt edici özelliği olarak değil, devletin iletişim dili olarak benimsenmiştir.[342]

Modernleşme başlangıcından sonra Osmanlı tebaası arasında birliği sağlamak, inanç, dil, etnik kimlik ve kültür farklılıklarının ortaya çıkardığı sorunların üstesinden gelmek için kullanılan Osmanlıcılık düşüncesinin etkisiyle, etnik kökeni farklı milletler tarafından "*Türk*" terimi, hem devlet hem de İslam ve Osmanlı kimliğiyle bağlarını ifade eden bir kavram olarak görülmeye başlanmıştır. Bununla birlikte 1880'lerden sonra Hıristiyanları etnik ve dil ögelerine göre, Müslümanları ise sadece inanç temelinde sınıflandırma uygulamasının hayata geçirilmesi, Osmanlı tebaası olan Hıristiyanların kendi haklarını koruma adına Avrupa ülkelerinden biri ile yakınlaşma veya himayesi altına girme girişimlerine yol açmıştır. Bu nedenle Osmanlıcılık düşüncesi büyük oranda farklı etnik ve dinî kimlikleri bir arada tutmaya katkı sağlaması yerine Hıristiyanlar arasında ve sonraki dönemde de Müslümanlar arasında siyasi, etnik ve dil birliği bilincini besleyen bir siyasal

340 Akçura, *Türkçülüğün* Tarihi, 17

341 Mehmet İzzet, *Milliyet Nazariyeleri - Millî Hayat*, Kanaat Kütüphane ve Matbaası, İstanbul 1339, 38-58

342 Karpat, "*Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak*",42

kimliğin oluşmasında etkili olmuş, "Müslümanlara, içinden Türk kimliğinin oluşacağı bir politik kimlik kazandırmıştır."[343]

1789 Fransız İhtilali'yle birlikte Milliyetçilik fikri yoğunlaşmış, bu ihtilalle birlikte Avrupa'da dinî liderlere ve hükümdarlara bağlı olmak yerine, aynı millete bağlı olma fikri ön plana çıkmıştır. Napolyon Savaşlarının "*kendi kaderini tayin hakkı*" (self-determination) ilkesinin doğal sonucu olarak Avrupa'da birçok millî devlet ortaya çıkmıştır. Avrupa'da kitle iletişim araçlarının artması ve kapitalizm eksenli ekonomik faaliyetler de milliyetçiliğin yayılmasında etkili olmuş,[344] kapitalizmin yükselişe geçtiği yıllarda milliyetçiliğin, yerli malı kullanılması ile ilgili telkinleri, milliyetçi ideoloji ile kapitalizmin yaygınlaşması arasında kuvvetli ilişkiler doğurmuştur.[345]

Türkçülük fikrinin ortaya çıkışında Fransız devrimi sonrası Avrupa'da ortaya çıkan "*üstün ırk*" vurgusunun etkisinden bahsedilebilir. Örneğin 1853'te Fransız diplomat yazar J.A. Gobineau tarafından yazılan bir eserde beyaz insanın üstünlüğü, siyah ve sarı ırkın aşağılanması söz konusu olmuş, Türkler sarı ırk içerisinde ve "*barbar*" olarak nitelenmiştir. Turan tarafından nakledildiğine göre bu iddialara 1869'da Ali Suavi tarafından *Ulûm* gazetesinde cevaplar verilmiş, verilen cevaplarda Türklerin İslam öncesi kültür ve medeniyet oluşturduklarına vurgu yapılmış, dilde sadeleşme, bilimsel alanda uluslararası dilin kullanılması, hutbelerle namaz surelerinin Türkçeleştirilmesi teklif edilmiştir.[346] Akçura da Fransızca olarak "*Les Turca anciens et modernes*" (Eski ve Yeni Türkler) isimli kitabı yayımlanan Mustafa Celalettin'in Türklerin

343 Karpat, "*Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak*", 26-29, 32; Rafael Muhammetdin, *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, 25

344 Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, 352

345 Muhammed Nakavi, *İslam ve Milliyetçilik*, Bengisu Yayıncılık, İstanbul 1989, 20-23

346 Şerafettin Turan, "*Türk Aydını ve Kültür*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 463-471

İslam öncesinde de medeniyet kurduklarına ve Türkçenin zengin bir dil olduğuna dikkat çektiğini belirtmektedir.[347]

Osmanlı Devleti'nde Türkçülük, 19. yüzyılda entelektüel düzeyde başlayan, daha sonra siyasal ve ideolojik boyut kazanan bir hareket olarak değerlendirilmektedir. İlk belirtilerinin edebiyat alanında görülmeye başlandığı Türkçülük düşüncesinin bu sahada ilk izlerinin Şinasi'nin eserlerinde görüldüğü ifade edilmektedir. Ayrıca Ziya Paşa, Cevdet Paşa, Süleyman Paşa, Ahmet Mithat Efendi, Ahmet Vefik Paşa gibi dil alanında söz söyleyen aydınların eserlerinde işlenmektedir.[348] Türkçülük, Tanpınar'ın deyimiyle *"eskinin içerisinde yeniyi arama"*,[349] Osmanlı İmparatorluğu'nu içinde bulunduğu gerilimli durumdan kurtarıp halkı felaha erdirmeyi, Türklerin birliği siyasetiyle Osmanlı memleketlerinde yaşayan Türklerin hem dinî hem ırki bağlarla birbirlerine daha sıkı bağlanabilmesi hedefiyle ortaya atılan fikir örgüsü olarak kabul edilebilir.[350]

Islahat Fermanı sonrası "Osmanoğulları ocağının etrafında din farkı gözetmeksizin aynı haklara sahip muhtelif kavim ve milletlerin toplanmasından doğan içtimai bir heyet ideolojisi"[351] olarak tanımlanan Osmanlıcılık temelinde ortaya çıkan Milliyetçilik ideolojisinin zamanla kendi içerisinde farklı düşüncelere evrildiği değerlendirilmektedir. II. Meşrutiyet'le beraber kendini Türkçü olarak tanımlayanlar arasında Türkçülük'ü İslam ile bağdaştırma konusunda fikir ayrılıkları yaşanmaya başlamış, Sebîlürreşâd dergisinde Babanzâde Ahmed Naim'in "*İslam'da Da'vâ-yı Kavmiyyet*" ismiyle kaleme aldığı makalede Türkçüler "*hâlis Türkçüler*" ve "*Türkçü-İslamcılar*" olarak ikiye ayrılarak, farklılığa dikkat çekilmiştir.[352]

---

347 Akçura, *Türkçülüğün Tarihi,* 38-39; Muhammetdin, 31

348 Akçura, *Türkçülüğün Tarihi,* 46-47: Mehmet Kaan Çalen, *Osmanlıcılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük,* (2. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 2017, *30*

349 A.Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyat Tarihi,* (7. Baskı), Çağlayan Kitapevi, İstanbul 1988, 136

350 Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2015, 85

351 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyat Tarihi*, 159

352 Orhan Keskintaş, "*II. Meşrutiyet Döneminde İslamcıların Milliyetçilik Tartışması:Babanzade Ahmet Naim Örneği*" Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (8), 143-159

1908'de II. Abdülhamid'in tahtan indirilmesinden sonra İttihat ve Terakkî Cemiyeti ileri gelenleri, Osmanlıcılık düşüncesi taraftarı gibi görünse de, 1911-1914 yılları arasında Trablusgarp savaşıyla başlayan Balkan Savaşlarında alınan yenilgiler sonucu '*Millet ve Millî His*' kavramlarını daha çok ön plana çıkarıp söylem ve eylemlerinde milliyetçi yönelimlerini belirginleştirmişlerdir.[353] Bunun yanı sıra travmatik bir şekilde kaybedilen savaşlar sonrası Türkçülük fikrini savunanların çıkarmış oldukları dergi, gazete ve çeşitli yayın organlarında Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi fikir akımları eleştiri konusu edilmiş, halk nazarında da Türkçülük fikri daha fazla güçlenme imkânı bulmuştur. Rusya'nın 1914 yılı sonrası adım adım devrime giden ve dağılacağı yönündeki kanaatler, daha önce kültürel boyutta tartışılan Pantürkizm ve Turancılık fikirlerinin de siyasi alana taşınmasına imkân hazırlamıştır.[354]

Osmanlı'da milliyetçilik düşüncesi, önce aydınlar tarafından gündeme taşınmış, yönetici kesimler tarafından 19. yüzyılın sonlarına doğru kabul görmeye başlamış, bu düşünce imparatorluk içerisindeki azınlıkların ayaklanmalarında da itici güç olarak işlev görmüştür. Milliyetçilik akımı ile tanışan Osmanlı aydınları, düşüncelerine referans olarak daha çok dinî, ahlaki ve kültürel değerleri almışlar, Batı'nın bilim ve tekniği ile millî-manevi değerleri mecz etme eğilimi içerisinde olmuşlardır.[355] Akçura, Tanzimat ve Yeni Osmanlı cemiyeti aydınlarının millet kavramını genellikle Müslim-gayr-i müslim, Türk olan-Türk olmayan tüm Osmanlı tebaasını ifade etmek üzere kullandıklarını, bu anlamda bu dönem aydınlarının "*Osmanlıcı*" olarak kabul edilebileceğini belirtir.[356] Ziya Gökalp, "*dinî Türkçülük*" kavramı ekseninde ele aldığı milliyetçiliği, dinî yaşamı güçlendirici bir fonksiyon olarak ele almakta,

353 Alkan, "*Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme*" 375-407; Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 380

354 Akçura, *Üç Tarzı Siyaset*, 97

355 Mehmet Kaplan, "*Milliyetçilik ve Din*", Türk Kültürü Dergisi, (178), 1977, 587-589

356 Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, 29

dinî ritüellerde Türkçeyi kullanmanın yaygınlaşmasının Türkler arasında dinî hayatın yaşanmasına etki eden amillerden biri olduğunu ifade etmektedir.[357] Tekinalp[358], Gökalp Türkçülüğünün, üçlemeden (teslis) oluştuğunu, Türk milletine, İslam Ümmetine ve Avrupa Medeniyetine aidiyet vurgusu yapıldığını ifade etmekte, Şeriat anlayışının o dönemde Türkçülük üzerindeki etkisini devam ettirdiğini, Türklük ve Batıcılık ile Şeriatın birlikte olamayacağını vurgulamakta ve "bu nedenledir ki, Kemalizm'in ilk atılımı teokrasiye karşı yönelmiş ve bu kara güç bir darbede yıkılmıştır. Kemalizm, bir tek tanrıya tapmıştır: Ulusalcılık." değerlendirmesini yapmaktadır.[359]

Karlofça antlaşması ile başlayan gerilemeyi durdurmak için askerî alanda yapılan reformların işe yaramadığı görülünce, aydınlar çeşitli fikir akımlarından da etkilenerek farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu zeminde ortaya çıkan görüşler zamanla sistemleşip, ideolojik bir çerçeveye evrilmiştir. Böyle bir dönemde neş-vü nema bulan ideolojilerden biri olan Türk milliyetçiliği de II. Meşrutiyet'le birlikte, yıkılışı engellemek ve yeni bir düzen oluşturmak için tarih sahnesinde yerini almıştır. Temel iddialarda İslami renkler çıkış noktası olarak kabul edilmiş, Fransız İhtilali ile ortaya çıkan "*ulus-devlet*" kavramına atıf yapılmıştır.[360] Türkçülük akımının önemli ideologlarından biri olan Gökalp, "Her şeyden önce, gerek ülkemizde, gerek başka İslam ülkelerinde, her zaman ulusal bilinci uyandırmaya ve güçlendirmeye çalışılmalıdır. Çünkü bütün gelişmelerin kaynağı ulusal bilinç olduğu gibi, ulusal

357 Gökalp, "*Dinî Türkçülük*", Taşpınar Halkevi Merkezi Dergisi, 2, (15), 1964, Afyon, 9-10

358 Tekinalp ile ilgili bkz. Sadık Albayrak, *Devrimin Çakıl Taşları,* Medrese Yayınları, İstanbul 1979, 137-141

359 Tekinalp, 48; Ayrıca bkz. Sadri Ethem Ertem, "*Türk İnkılabının Karakteri*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, 196-203; Bozkurt Güvenç, *Ölümünün 75. Yılında Ziya Gökalp'in Eğitim-Toplum-Kültür Düşünceleri Üzerine*", *Toplum-Bilim,* (99), 1999, 661

360 Serdar Erkan, "*Fransız İhtilali ve Etkileri*", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, (177), 2008, 131

bağımsızlığın çıkış noktası ve dayanağı yalnız odur."[361] değerlendirmesiyle "*ulus kimlik*" vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Atay da ilk Türkçüler olarak milliyetçilikle ilgili referanslarının "*kan*" olmadığını, meseleye "*kültür*" davası olarak baktıklarını, ancak Atatürk çağında Türklük idealini bayraklaştırdıklarını belirtmekte ve "yarımız Doğulu, yarımız Batılı bir "*ucube*" kalmaktan sıyrılmaya bakalım. "Batı medeniyetinin maddiyatını alarak maneviyatlarını kendilerine bırakmak" herzesi, bize yüz yıl kaybettirmiştir." değerlendirmesini yapmaktadır.[362]

İttihat ve Terakki Cemiyeti, Türkçülük akımının, siyasi ve sosyal alanda etkin olmasını sağlamış, ekonomik ve siyasi sıkıntıların baş gösterdiği bir ortamda İmparatorluğun kurtuluş ümitleri arasında önemli bir yere sahip teşkilatlardan biri olarak ortaya çıkmıştır. Hiyerarşinin çok baskın olarak önemsendiği İtalyan genç ihtilalcilerinin '*Kömürcüler*' anlamına gelen '*Carbonari*' adlı gizli teşkilatından esinlenerek gizli bir teşkilat olarak kurulan Jön Türklerin ve 1895'te kurulan İttihad-i Osmani cemiyetinin[363] alt yapısını oluşturduğu İttihat ve Terakki (Birlik ve İlerleme) Cemiyeti, 1889 yılında kurulmasına rağmen, kısa zamanda Osmanlı İmparatorluğu içinde, özellikle II. Meşrutiyetin ilanında ve Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesinde önemli rol oynamış, 1908-1911 yılları arasında devlet yönetiminde de söz sahibi olmuştur. İttihatçı olarak adlandırılan dönemin önemli asker, bürokrat ve diplomatları, cemiyetin üyeleri arasında yer almışlardır.[364]

361 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 101

362 Falih Rıfkı Atay, "*Yalnız Batı Türklüğü*", Ahmet Köklügiller (Der.), *Batılılaşma Veya Çağdaşlaşma Nedir Ne Değildir?*, IQ Yayıncılık, İstanbul 2009, 157-158

363 Aksoy, 13-14; Kazım Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti*, Kronik Yayıncılık, İstanbul 2019, 27

364 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler III-İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 27-31; Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi, İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 52-56; Aksoy, 19-23, 29

Siyasi alanda yakın tarihimizde çok önemli bir yere sahip olan İttihat ve Terakki Cemiyeti, iki farklı cemiyet olarak değerlendirilmektedir. 1889'da ilk oluşan cemiyet, insan kaynağı bakımından sivillerin ve aydınların yoğunlukta olduğu bir yapı olup ağırlıklı Osmanlıcılığın savunulduğu bir cemiyet iken; Yahudi, dönme ve Türklerin yer aldığı, üyelerinin çoğunluğunu subay ve memurların oluşturduğu 1906'da Selanik'te kurulan cemiyette ise Türkçülüğün hâkim düşünce olduğu ifade edilmektedir.[365] Tunaya, Meşrutiyet dönemi İttihat Terakki'sinde İslamcılığın da meşruiyet kaynağı olarak başvurulan bir düşünce olduğunu belirtir.[366]

Sosyal alanda İttihat Terakki tarafından "*tebaa*" anlayışı yerine, toplumu dil, din, ırk gibi argümanlarla kategorize etmeden, ulus kimliğin inşasında önem arzeden "*vatandaş*" anlayışı ikame edilmeye çalışılmıştır. Asıl amacı istibdadı devirmek, Meşrutiyet'i ilan ettirip toplumsal düzeni sağlamak olan İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisinde siyasi tecrübesizlikler ve kaybedilen savaşlar, var olanı koruma refleksini tetiklemiş, bu durum, Türkçülük düşüncesinin daha çok gündeme gelmesine yol açmıştır.[367]

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ve Türkçülük akımının önemli ideologlarından biri olan Gökalp, Türkçülük akımının Avrupa'da ortaya çıktığını, Avrupa'da bulunan Türklerin Türkiye'de yapılmış malzemeleri alıp binlerce lira harcayarak evlerinde bir bölümü "*Türk Odası ve Türk Salonu*" olarak düzenlediklerini belirtir. Bazı Avrupalı ressam ve yazarlar Türk ahlakı ve Türk yaşayışı ile ilgili eserler ortaya koymuşlar, Rusya, Almanya, Macaristan, Danimarka, Fransa ve İngiltere'de birçok bilim adamı eski Türkler, Hun ve Moğollarla ilgili tarihi ve arkeolojik araştırmalar yapmışlardır. Özellikle Fransız tarihçi De Guignes'in Türklerle, Hunlarla ve Moğollarla

365 Suavi Aydın, "*İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset*", M. Ö. Alkan (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, 117-128; Dündar, 56

366 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 377

367 Aksoy, 27

ilgili yazdığı *Büyük Tarih*, İngiliz bilim adamı David Lomley'in *Yararlı Bilim* kitabı bu eserler arasında önemli yer tutar. Gökalp, milliyetçilik fikrinin ülkemizde tarih felsefesi profesörü Ahmet Vefik Paşa ve askerî okullarda Şıpka Kahramanı Süleyman Paşa'nın eserleriyle başladığını söyler.[368] Ayrıca İslam alemine milliyet fikrini ilk sokanların Araplar ve Arnavutlar olduğunu vurgular.[369]

Türkçülük akımının, 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında fikrî ve ideolojik olarak millî benliklerini korumak için aktif bir mücadele içinde olan Kazan, Kafkas ve Kırımlı Türkler tarafından ortaya konulduğu, İsmail Gaspıralı ile başlayan Türkçülük düşüncesinin ilk defa Hüseyinzade Ali tarafından "*Turancılık*" fikri olarak Osmanlı topraklarında dillendirilmeye başladığı ifade edilmektedir.[370] Türkçülük akımının kuruluşu ve gelişmesinde en önemli şahsiyetler Yusuf Akçura ve İttihat ve Terakki'nin önemli ideologlarından biri olan Ziya Gökalp'in olduğu alanla ilgili araştırma yapanların genel kabulü olarak görülebilir.[371] Akçura, Türkçülüğün en önemli simalarından biri olup birçok araştırmacı tarafından Türkçülüğün babası olarak tanımlanmıştır. Osmanlı'nın içine düştüğü durumdan kurtulabilmesi için teklif edilen üç başat ideoloji olan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük'ü *"Üç Tarz-ı Siyaset"* adlı eserinde ele almış, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtaracak en doğru ideolojinin de Türkçülük olduğuna dair fikrini beyan etmiştir.[372] II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Yusuf Akçura'nın başını çektiği yazarlar, "*Türk Derneği*'ni kurmuşlar, aynı zamanda "*Türk Yurdu*" dergisini yayınlamaya başlamışlar, 1914'te kurucu halka daha da genişleyerek "*Türk Ocağı*" vücut bulmuştur.[373]

368 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 25

369 Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*, (11. Baskı) , (Yay. Haz. Osman Karatay), Akçağ Yayıncılık, İstanbul 2010, 36

370 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 25

371 Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, 264; Çalen, 25-29; İnalcık, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV*, 311-314

372 Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 88-93; Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, 195-197; Akçura'nın düşünceleri için bkz. Muhammetdin, 37-66

373 Çalen, *41-46*

Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin'in yayımladığı Genç Kalemler dergisinde 1911 yılında Turan şiirini yayımlamış, Türk ulusunun içinde bulunduğu sosyolojik ve psikolojik durumu incelemek için harcadığı emeği ve ortaya çıkan sonuçları değerlendirmiştir. Gökalp'e göre "Osmanlıcılıktan da, İslam birliği düşüncesinden de doğacak tehlikeleri gören gençler Turan şiirini bir ülkünün kıvılcımı olarak" kabul etmişlerdir. Turan şiirinden sonra Ahmet Hamdi Bey'in Altınordu makalesi yayımlanır. İstanbul'da, Türk Yurdu dergisiyle Türk Ocağı Derneği kurulmuş ve sonrasında Halide Edip Adıvar, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Yahya Kemal Beyatlı, Falih Rıfkı Atay, Refik Halit Karay, Reşat Nuri Güntekin gibi nesir yazarları ve Orhan Seyfi Orhon, Faruk Nafiz Çamlıbel, Yusuf Ziya Ortaç, Nazım Hikmet, Vâlâ Nurettin (Vâ-nû) gibi şairler, Müfide Ferit Tek gibi yeni Türkçeyi kullanmaya çalışanlar, Köprülüzade Fuat Bey gibi bilimsel yapıtlarıyla, Mimar Kemal Bey gibi Türk mimarlığında öne çıkanlar, Türkçülük fikrinin gelişmesine önemli katkı sağlamışlardır.[374]

1919-1922 Millî Mücadele döneminde eski kudretli günlere dönebilmek için İslami renklerin kuşatıcılığı kullanılsa da Türkçü ya da Türkçülüğe sempati duyanlar, lider kadronun önemli bir bölümünü oluşturmuştur. Birinci Mecliste, içinde bulunulan şartlardan ve Rus liderlerle olan ilişkilerden dolayı Turancı tezler açıkça dile getirilmiş, 1922 sonrasında Türkçülük düşüncesi erken Cumhuriyet döneminin ideolojik temellerinden birini oluşturup, Millî devlet formuna dönüşmüştür.[375] 1923'e kadar Türkçülüğün başarılı olması için çağdaş medeniyetin akıl ve ilmiyle Türk ve İslam medeniyetinin yoğrulması gerektiği,[376] bir başka ifadeyle konu, "Türk-İslam sentezi" zemininde ele alınırken,[377] 1923 sonrasında

374 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 29-30; Muhammetdin, , 69-70

375 Muhammetdin, 119; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, (6. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 2017, 153; İnalcık, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV*, 310

376 Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*, 34

377 Gavin D. Brockett, *Ne Mutlu Türküm Diyene-Türk Müslüman Kimliğinin Mü-zakeresi*, (2. Baskı), (Çev. Özgür Balkılıç), Fol Yayıncılık, Ankara 2022, 357-358

Hegel'in "*Despot Doğu*" nitelemesinden hareketle, despotik düzenlerin oluşumunda dinin oldukça etkili olduğu savı benimsenmiş, bireyselliğin genişlemesinin gereğine vurgu yapılmış, Sami dil ailesi olarak kodlanan toplumların bilim ve düşünce üretemeyeceği fikri Cumhuriyet modernleşmesinde önemli bir argüman olarak dile getirilmiştir.[378] Siyasi düzlemde artık söz sahibi olan Türk milliyetçiliği fikrinin bazı savunucuları tarafından İslam, gelişmenin önündeki engellerden biri olarak görülüp Türkçülük ideolojisi dinî düşünceden arındırılmaya çalışılmış,[379] Aydın'ın ifadesiyle "*milliyeti din yerine ikame etme*" eğilimi kendini göstermiştir.[380] Milliyetçiliğin dinsizlik olmadığı, bununla beraber milliyetçi düşüncenin toplumsal hayata dair ilkelerini dinden değil, ortak kültürü paylaştığı milletten aldığı; bu yönüyle milliyetçiliğin laik karakterde olduğu vurgusu da yapılmaktadır. Bu nedenle Bozkurt, Türk milliyetçiliğinin Batı medeniyetini tereddütsüz benimsemesi gerektiğini ifade etmektedir.[381]

Cumhuriyet ideolojisinin genç beyinlere iletilebilmesi için bizzat Atatürk tarafından Afet İnan'a yazdırılan *Medeni Bilgiler* kitabı ile yeni kurucu iradenin Türkçülük bağlamında dinin yeri gençlere aktarılmaya çalışılmıştır. Afet İnan'ın "Din birliğinin de bir millet oluşumunda etkili olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz. Türkler, İslam dinini kabul etmeden önce de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sâirenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis, Türk milletinin millî bağlarını gevşetti; millî duygularını, millî heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin

378 Kamil Ergenç, *Epistemik Şiddet,* Yüzleşme Yayaınları, İstanbul 2022, 201

379 Hüseyin Adıgüzel, *Türk Milliyetçiliği Nedir, Ne Değildir?*, İleri Yayınları, İstanbul 2010, 55

380 Hüseyin Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, Akdeniz Üniversitesi Matbaası, Antalya 2017, 148

381 Mahmut Esat Bozkurt, "*Türk Milliyetçiliği*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, 241-245

gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi. .....Türk milleti, insanlık âleminin samimi bir ailesidir. Bütün bu söylediklerimizi kısa bir çerçeve içine sokmak istersek, şöyle diyebiliriz; Türk milletinin teessüsünde müessir olduğu görülen tabii ve tarihi gerçekler şunlardır: Siyasi varlıkta birlik, dil birliği, yurt birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi karabet, ahlaki karabet..."[382] değerlendirmesi, dinden arındırılmış bir milliyetçilik fikrinin yansıması olarak yorumlanabilir.

1.2.2. İslamcılık

Batılı emperyalistlerin II. Meşrutiyet sonrasında İmparatorluk topraklarını işgal etmeye yönelik hedefleri belirgin bir şekilde artmıştır. İmparatorluk topraklarında ortaya çıkan fikrî akımların genelde bu işgale nasıl dur denileceği sorusuna cevap arar nitelikte olduğu kabul edilmektedir. Osmanlı aydın ve mütefekkirlerince "*kötü gidişat nasıl geri çevirebilir*" sorusu çevresinde yoğun bir fikrî çaba ortaya konulmuştur. Ortaya konulan fikrî çabalar çoğunlukla basın-yayın araçları üzerinden yürütülmüş, fikrî çabaların basın-yayın üzerinden yürümesinde Meşrutiyet'in sağlamış olduğu özgür tartışma ortamının da etkisi olmuştur. Ortaya konulan fikrî çabaların bir tarafında "*İslamcılık*" durmaktadır. *Sır'at-ı Müstakîm, Sebilü'r-Reşâd* ve *Volkan* gibi dergilerin etrafında bir araya gelen Eşref Edip, Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Şemsettin Günaltay, Ahmed Hamdi Akseki, İzmirli İsmail Hakkı, Babanzâde Ahmet Nâim gibi isimler İslamcılık akımının fikrî altyapısını oluşturmuşlardır. İslamcılık fikrini benimseyen isimlerin görüşlerinin temelini, modern dönemle birlikte ortaya çıkan siyasi, sosyal, fikrî vb. sorunlara İslam'ın ana kaynaklarına

382 Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, (3. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 1998, 21-22; Ayrıca bkz. Ahmet Ağaoğlu, *"Milliyetçilik Cereyanının Esasları"*, Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, 115-122; Akçura, *"Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife"*, Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, 129-146

dönerek ve yeniden yorumlayarak çözüm arama düşüncesi ve iddiası oluşturmaktadır.[383]

Modern dönemle birlikte ortaya çıkan sorunlara İslam'ın ana kaynaklarına başvurarak çözüm arama çabaları ilk defa yukarıda ismi geçen aydınlar tarafından dile getirilmiş değildir. İslamcılık düşüncesi Osmanlı topraklarının çok ötesinde Hindistan'da şekillenmeye başlamıştır.[384] Bu geleneğin öncüleri Osmanlı'da Yeni Osmanlılar, Mısır'da Cemaleddin Efgânî-Muhammed Abduh, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han olmuştur. İslam dünyasının farklı coğrafyalarında ortaya çıkan İslamcılık düşüncesinin diğer bölgelerde de varlığını sürdürmesi İslamcılar arasındaki irtibata dair bir işaret olmuştur.[385] Bu ideoloji, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmeye ve tartışılmaya başlanmıştır. Yeni Osmanlılar tarafından ilk defa ortaya konulan İslamcılık ideolojisi, o günün şartlarında devletin çıkarlarına sağladığı faydalara binaen II. Abdülhamid tarafından faydalı bir politika unsuru olarak değerlendirilmiştir.[386] Padişah, İslamcılık düşüncesini kendi tebaasını birleştiren bir bayrak ve aynı zamanda Müslümanların emperyalistlere karşı koyması için bir araç olarak değerlendirmiştir. Padişah, halk arasında Müslümanlık şuurunu oluşturmak için Asya, Kuzey Afrika ve Uzakdoğu bölgelerine bu düşünceyi yayacak ajanlar göndermiştir. Bu sayede emperyalizmin artan baskısına karşı bir tutum ortaya koymayı amaçlamıştır.[387] II. Abdülhamid tarafından uygulanan İslamcı politika, Osmanlı'dan ayrılma eğiliminde olan Arnavutlar, Kürtler ve Arapları bir arada tutan ve içteki düzeni sağlamaya yönelik bir hedefe binaen uygulamaya konulmuştur. Ayrıca İslamcılığın,

383 Yetim, "*Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası*", Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları* I, Kesit Yayınları, İstanbul 2018, 216-217

384 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, 9.

385 Azmi Özcan, "*İslamcılık*", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 62.

386 Mümtaz'er Türköne, "*İslamcılık*", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 60.

387 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, 10

devletlerarası ilişkide "*tehdit ve denge*" aracı olma fonksiyonu icra ettiği değerlendirilmektedir.[388]

Batılı paradigma ile karşı karşıya kalan Osmanlı İmparatorluğu, III. Selim ile başlayan ıslahat ve reform hareketleri ile bu yüzleşmeyle ortaya çıkan krizlere çözüm aramaya çalışmıştır. Bu krizlerin arasında doğan ve onlarla birlikte varlığını sürdüren İslamcılık akımı, ortaya çıkan problemlere külli çözümler üretme arayışı içinde olmuştur. Kara'nın İslamcılık tanımı bunu destekler niteliktedir. Kara, İslamcılığı, "19-20. yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününü ihtiva eden bir düşünce ve hareket."[389] olarak tanımlar. Kara'nın İslamcılık ile alakalı bir diğer değerlendirmesinde "İslamcılık düşüncesinin modern dönemde ortaya konmuş, bütünlüğü olan yeni bir din ve İslam yorumudur" ifadesi yer almaktadır.[390] Kara'nın değerlendirmeleri esas alındığında, İslamcılık düşüncesi/akımını, her alanda ortaya çıkan problemlere İslam'ı referans alarak üretilen çözüm önerisi olarak yorumlamak mümkündür.

"*İslamcılık*" adlandırmasının ortaya çıkış tarihi de önem arz etmektedir. Zira İslamcılığın bir kavram/terim olarak kullanılması yukarıda zikredilen ortaya çıkış tarihinden (19. yüzyılın ikinci yarısı) daha geç bir döneme tekabül etmektedir. Kara'nın verdiği bilgilere göre "*İslamcılık*" adlandırmasının tarihi ancak 1913 tarihine kadar gitmektedir. Bu tarih öncesinde İslamcılık ideolojisinin temellerini oluşturan bir takım kavramların ve terkiplerin varlığın-

388 Alkan, "*Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme*", 389-390.

389 Kara, "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*", *Türkiye'de İslamcılık Düşünesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Zeytinburnu Belediyesi, İstanbul 2013, 17.

390 Kara, "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*", 18.

dan söz edilebilmektedir. Bu kavramlardan/terkiplerden bazıları şöyledir: *"İhya, Islah, Tecdîd, İntibah (uyanış), Necât (kurtuluş)"*, *"İttihad-ı İslam"*, *"Vahdet-i İslamiye"*, *"Tevhid-i İslam" (Panislamizm)*, *"Fikr-i İslamiyet"*, *"İslamiyet politikası"*, *"İslamlık meslek-i mahsusu"* vd.[391] Batı dünyasında ise İslamcılık adlandırmasının kullanımı daha eski tarihe dayandırılmaktadır. *Mozaffari*'nin bildirdiğine göre İslamcılık/*Islamism* etiketinin 17. yüzyılın sonlarına doğru Fransız yazar *Le Petit Roberts* tarafından kullanıldığı neredeyse kesin bir bilgidir. Ayrıca aydınlanma filozofu *Voltaire* de İslam dinini *"Islamism"* terimini kullanarak tanımlamıştır. Benzer şekilde *Tocqueville, Caussin de Perceval, Comte de Gobineau, Ernest Renan ve Baron Bernard Carra de Vaux* gibi isimlerin İslam dinini *"Islamism"* olarak yansıttıkları ifade edilmektedir.[392] Batıda ortaya konulan İslamcılık/*Islamism* terimi ile kastedilen mana, Osmanlı'da ortaya çıkan İslamcılık akımı ile farklılık göstermektedir. Batı, İslamcılık kavramını İslam dini yerine kullanırken; Osmanlı aydınları, İslamcılık kavramını İslam'ın modern dönemde ortaya konmuş bütüncül bir anlayışı ve yorumu olarak ele almışlardır.

İslamcılık düşüncesi, ıslahatların yapıldığı ve modernleşme hareketlerinin etkili olduğu bir dönemde varlığını sürdürmüştür. İslamcılık düşüncesinin yapısı gereği mevcut duruma karşı iki yönlü bir tutum ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan problemlere İslam'ın ana kaynaklarına dönülmesi suretiyle çözüm arayan İslamcılık düşüncesi, modernleşme ile ortaya çıkan birtakım fikir, kurum ve uygulamalara, yaşam tarzlarına karşı çıkmak durumunda kalmıştır. Diğer taraftan Batının etkisi ile ortaya çıkan kurum ve uygulamalara uyum sağlamaya çalışan bir tavır sergilenmektedir. Avrupa/Batı medeniyetinin hem bir düşman, hem de taklit edilmesi gereken bir mercii olarak görülmesi İslamcılık düşüncesi açısından

391 Kara, *"Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine* Birkaç Not", 17.

392 Mehdi Mozaffari, "What is Islamism? History and Definitions of a Concept", *(İslamcılık nedir? Bir Kavramın Tarihçesi ve Tanımları), Totalitarian Movements and Political Religions*, 8 (18), 2007, 17.

bir paradoksa işaret etmektedir.[393] Dönemin şartları itibari ile İslamcılık düşüncesinde iki farklı tutumun ortaya çıkması doğal karşılanmalıdır. İslamcılık düşüncesinin, Osmanlı devletinin son dönemlerde Avrupa devletleri tarafından maruz kaldığı fikirsel ve fiziki işgalleri göz önünde bulundurmadan bir fikir inşa etmesi düşünülemez. Kara'nın "her şeyi önüne katıp sürükleyen, geriye dönüp bakma, yerinde sayma imkânı bırakmayan sel" olarak nitelendirdiği modernleşme hareketi, İslamcı düşünürlerin kendilerini kapılmaktan kurtaramadıkları bir taşkın olarak cereyan etmekteydi. Bu taşkın, İslamcı düşüncenin istikametini, muhtevasını ve doğal olarak sonuçlarını belirlemiş ve sınırlamıştır.[394]

İslam dünyası 18-19. yüzyıla kadar Moğol istilası gibi siyasi; tercüme hareketleriyle Yunan düşüncesinin İslam'a girişi gibi entelektüel buhranlar atlatmıştır. Ancak bazen sahip olduğu güçlü siyasi idare ile bazen de güçlü kültürel yapısı ile bu krizleri yayılmadan çözmeyi bilmiştir. Modernleşme ile birlikte İslam dünyası büsbütün fikrî, siyasi ve sosyal bir kriz içine girmiştir.[395] Rönesans ve reform hareketlerini takiben gerçekleştirmiş olduğu Sanayi Devrimi ile bilim ve teknikte büyük yol alan Batı dünyası, İslam dünyası ile arasındaki uçurumu git gide açmıştır. Bunun yanı sıra, yaşanan askerî mağlubiyetler siyasi ve toplumsal çalkantıları beraberinde getirmiştir. Yaşanan krize İslam'ın kendi içinden bir çözüm bulma arayışı İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkmasındaki etkenlerden biri olmuştur.[396] Özellikle Islahat Fermanı ile ortaya çıkan Müslüman-gayri müslim eşitliği, şeriattan bir sapma olarak görülmüş ve tekrardan şeriata sıkı sıkıya bağlanılma vurgusu yapılmıştır. Şeriata tekrardan dönme düşüncesi, İslamcılık düşüncesini ortaya çıkaran bir diğer etken olmuştur. Son olarak, İslam dünyasının dört bir tarafındaki Batılı işgaller İslam dünyasında birlik (ittihat)

393 Kara, *"Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not"*, 17.

394 İ. Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, 17.

395 İ. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*, Risale Yayınları, İstanbul 1987, 19

396 İ. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*, 19

fikrini ortaya çıkarmıştır. Bu sebeplere binaen, doğrudan ve dolaylı olarak İslamcılık düşüncesi siyasi, fikrî ve içtimai değişimin başat faktörü olmuştur. [397]

İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkmasında Batı'da yapılan oryantalist çalışmaların (şarkiyatçılık) ve misyonerlik faaliyetlerinin büyük etkisi bulunmaktadır. Oryantalist çalışmalar ile misyoner faaliyetler birbirini destekleyen iki unsur olmuştur. Batı dünyası, yapmış olduğu oryantalist çalışmalarla İslam dünyasına (şarka) dinî, ilmî ve fikrî müdahalelerde bulunmuştur. Batılılar tarafından yapılan ilmi, dinî ve fikrî müdahaleler, Müslümanların yaşadıkları askerî mağlubiyetlerle birleşince daha da etkili olmuştur. Müslümanlar, dinî, ilmî ve fikrî taarruz karşısında şaşırmış, tereddüde düşmüş ve kendi dinlerini ve kültürlerini başkalarından öğrenme durumuna düşmüşlerdir[398]. Oryantalistler, İslam dünyasındaki mezhepsel ayrılıklar, akıl-nakil/din-ilim çatışması, devlet-din ilişkisi gibi konular üzerinde titizlikle durmuş; dilden teolojiye kadar pek çok alanda çalışmalar ortaya koymuşlardır. Yapılan çalışmalar ile İslam dünyasında birtakım suni problemler icat etmişlerdir. İslam'ın en temel iki kaynağı Kur'an ve Sünnet hakkında güvenilir olmadığına dair söylemler ortaya atmışlardır. İçtihat kapısının kapalı olduğunu; Hz. Peygamber'in hayatı üzerinden onun bir peygamber olmadığı hatta mükemmel bir kişide olmayacak bazı basit/hafif davranışlara sahip olduğunu; İslami ilimlerin Bizans, İran, Hint gibi diğer medeniyetlerden alındığını ileri sürmüşlerdir. En nihayetinde ise İslam'ın ilerlemeye (terakkiye) mani, statik bir yapısı olduğunu savunmuşlardır[399].

Batılılar tarafından fikrî ve ilmî taarruza maruz kalan Müslümanlar çareyi kendilerini dinen ve fikren değiştirip yenilemede ve bazı şeylerden vazgeçmede bulmuşlardır. İslamcılık düşüncesini savunan isimlerin çabaları Batılılar tarafından ortaya konulan

397 Türköne, *"Batıcılık"*, 60.

398 Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*, 20.

399 Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*, 20.

meselelere cevap arama noktasında yoğunlaşmıştır. Müslümanlar neden bu hale düştü; neden geriledi; Müslümanlar nasıl tekrardan kalkınabilir (terakki); Müslümanlar nasıl bir araya gelir (ittihat); Batının sahip olduğu "*hürriyet, eşitlik, medeniyet, ilim, fikir, terakki, teknoloji, kadın hakları*" gibi değerlere Müslümanlar sahip midir; İslam-akıl çatışması var mıdır; din-devlet ilişkisi nasıl olmalıdır; içtihat kapısı açık mıdır gibi sorular İslamcıların zihnini meşgul eden sorular olmuştur[400]. Ortaya konulan cevaplar bölgeden bölgeye değişse de İslamcıların kendilerine mevzu edindikleri konular bu çerçeve içinde kalmıştır denilebilir.

Yukarıda geçen sorulara cevap veren İslamcı düşünürlerin, birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen bazı noktalarda ortak kabullerinin olduğu görülmektedir. Hikmetin Müslümanın yitik malı olduğu, İslam'ın mani'-i terakki (ilerlemeye engel) olmadığı, Avrupa medeniyetinin temel unsurlarını esasen Müslümanlardan iktibas ettiği, birliğin ve kardeşliğin (ittihat ve uhuvvet) elzem olduğu, Müslümanların her daim kuvvetli olması gerektiği tezleri İslamcılar tarafından ortak bir şekilde savunulmuştur[401]. İslamcıların bu tezleri savunmasındaki temel amaç Müslümanları sağlam ve saf bir inanca eriştirmek, taklitçiliğe son vermek, toplumu pasifleştiren ahlak anlayışını değiştirerek daha dinamik bir Müslüman tipi ortaya çıkarmak olmuştur. İslamcı düşünürler bu amaçları hayata geçirmek için bidatleri ve hurafeleri reddetmek, eğitim müfredatını ıslah etmek, dinin asli kaynaklarına dönmek, içtihat kapısını tekrardan açmak, felsefi anlayışı ve terminolojiyi yeniden inşa etmek gibi yollar izlemişlerdir. İsmail Fennî'nin kaleme almış olduğu *Lugatçe-i Felsefe'yi* bu doğrultuda yapılmış bir çalışma olarak görmek mümkündür. [402].

İslamcılık düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için İslamcıların siyasi görüşlerinin, ana kabullerinin ve mevzu edindikleri

400 Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler* I, 21-22.

401 A. Özcan, "*İslamcılık*", 63.

402 İlhan Kutluer, "*İslamcılık*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 65.

ana konuların detayına girmek gerekmektedir. İslam coğrafyasının farklı yerlerinde benzer sorular sorulmuştur. Zira yaşanılan tecrübenin benzerliği, benzer soruları beraberinde getirmiştir. Modernleşme tecrübesiyle baş başa kalan İslam coğrafyasının ana sorusu, Müslüman kalarak modernleşmeye nasıl intibak edileceği ya da mevcut durumda nasıl Müslüman olarak kalınabileceği olmuştur. Bireysel olarak sorulan sorular toplumsal ve siyasi düzlemde sorulduğunda ortaya çıkacak cevapların derinliği, büyüklüğü ve hayatiyeti doğal olarak artmıştır. Batı karşısında özgüvenini yitirmiş İslam dünyasının ortaya koyduğu cevaplarda kendi geleneğini tenkit ve tasfiye eden; yeni/modern fikirlere karşı hem muhalefet hem de intibak/uyum arayışı içinde olan bir tavır sergilendiği görülmektedir[403]. İslamcılık düşüncesine hâkim olan bu iki tutum İslamcıların siyasi görüşlerinin, ana kabullerinin ve mevzu edindikleri konuların belirlenmesinde etkili olmuştur.

İslamcı düşünürlerin kendilerini Batı karşısında yetersiz görmesi ve kendilerinden şüphe duymaları sebepleriyle beka ve kurtuluş (necat) fikirleri etrafında toplandıkları görülmektedir. Müslümanlar bireysel ve toplumsal olarak mevcut durumdan kendilerini nasıl kurtaracaklar ve devamlılıklarını sağlayacaklar; İslam nasıl tekrardan payidar olacak; dıştan gelen işgallerden ve içten gelen hurafelerden, ataletten, geri kalmışlıktan nasıl kurtulacak gibi sorular "*necât*" fikrinin bir tezahürü olarak yorumlanmıştır. İslamcı düşünürler mevcut durumda kabahati oryantalistlerin aksine İslam'da değil Müslümanlarda bulmuşlardır.[404] İslamcıların bu tutumu, İslam'ın o güne kadar yaşanmış tecrübesini ve yorumlanma biçimini tenkit etmeyi beraberinde getirmiştir. Kabahatin Müslümanlarda olduğunu düşünen İslamcı düşünürler, İslam'ın kaynaklarına tekrardan dönmeyi ve oradan (kendilerine göre) doğru/sahih/gerçek İslam anlayışının çıkarılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu yoruma göre tarih boyunca yaşanan İslam tecrübesi-Hz. Peygamber ve dört halife dönemi çıkarılırsa-İslam'a

403 Kara, "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*", 38.
404 Kara, "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*", 39.

uygun yaşanmamıştır. Geleneği tenkit eden bir anlayışa sahip olan İslamcı düşünürler, dini anlama noktasında klasik usulden ayrışmışlardır. Ancak gelenekten gelen usulün yerine yeni bir usul veya anlayış ortaya koyamamışlardır. Bu durum da geleneksel anlayış ve kurumlarla problemleri artıran, sade, tek tip ve dar bir din anlayışını beraberinde getirmiştir[405].

Yaşanılan dönem itibariyle Batı medeniyeti/kültürü ile hesaplaşmamak imkân dâhilinde değildi. Bu hesaplaşmayı yapan İslamcı düşünürler, medeniyet ve kültür kavramlarını farklı değerlendirmişlerdir. Bu ayrıma göre medeniyet (modern batı medeniyeti) belli bir yere ait olmayan, insanlığın ortak malı, evrensel bir değer olarak görülmüştür. Buna binaen, Batı medeniyetinin taklit edilmesinde ve müminin yitik malı olarak telakki edilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Kara'nın bu minvalde yapmış olduğu şu değerlendirme oldukça dikkat çekicidir: "Terakki (ilerleme) fikrinin ve gelecek (ferdâ, istikbal) tasavvurunun itikadî alan dâhil her şeyi etkileyecek ölçüde hâkim ve merkezî birer kavram haline gelmesi, buna bağlı olarak halin, geçmişin (mazi) ve tarihin olumsuzlanması, bilim ve medeniyet anlayışı ile doğrudan alakalıdır"[406]. Dolayısıyla ilerleme (terakki) düşüncesi İslamcıların gündemini oluşturan bir diğer kavram olmuştur.

İslamcı düşünürlerin gündemini oluşturan diğer bir mesele rejim tartışmaları olmuştur. İslamcılar, İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin belirli bir devlet ve Hükûmet biçimi ortaya koymadığını; bu hususta şeriata ittiba, şûra ve meşveret gibi temel kaideler ortaya koyduğunu savunmuşlardır. Zamana ve ihtiyaca göre bu kaidelere uyan her türlü yönetim tarzını meşru görmüşlerdir.[407] Bu düşünceye göre devlet, yönetilenlere danışılarak idare edilmelidir. Böylece devlet idaresinde halkın da söz sahibi olması, istibdat ve keyfi yönetimlerin engellenmesi, kanun hâkimiyetinin sağlanması ve yönetilenlerin haklarının korunması amaçlanmıştır.

405 Kara, "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*", 39.
406 Kara, "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*", 40.
407 Azmi Özcan, "*İslamcılık*", 63.

II. Meşrutiyet, Kanun-i Esasi ve Meclis-i Mebusân gibi kanunlaştırma ve meşrutiyet hareketleri İslamcılar tarafından desteklenmiş; bu gelişmelere şeri dayanaklar bulmak üzere yoğun çabalar sarf edilmiştir. Bu yaklaşımın doğal bir neticesi olarak II. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan siyasi oluşumların içinde pek çok İslamcı düşünür yer almıştır. İslamcı düşünürler, İttihat ve Terakki partisinin üyeliğinde ve hatta yöneticiliğinde bulunmuş, Meclis-i Mebusân'da milletvekilliği görevi üstlenmişlerdir.[408] İslamcıların siyasette aktif rol alması İslamcı düşüncenin siyasete olan yaklaşımını göstermektedir. Ancak şu ifade edilmelidir ki İslamcı düşünürler siyasetten umduklarını bulamamışlardır. 31 Mart vakıası ile birlikte iktidara gelen İttihat ve Terakki partisinin uygulamalarından rahatsızlık duymuşlar, Müslümanlar arasında milliyetçi isyanlar İslamcıların "*ittihat*" düşüncesine büsbütün darbe vurmuştur. Bu olaylar sonrasında İslamcı mecmualarda ayrılıklar baş göstermiştir. 1924 Mart ayında çıkarılan üç kanun[409] ile birlikte İslamcılık düşüncesi siyasi alanda varlığını kaybetmeye başlamıştır.[410].

İslamcılık düşüncesi, Batı karşısında geri kalmışlığın ve mağlubiyetin sebeplerinin mevcut ahlak anlayışında olduğunu savunmuş ve bu anlayışın tadil edilmesini teklif etmiştir. İslam dünyasının yüzleştiği problemleri çözebilmesi için pasif mütevekkil ve kaderci anlayıştan aktif/faal bir ahlak anlayışına geçmesini gerekli görmüştür. İslam'da kadın meselesinde de benzer tutuma sahip olan İslamcılar, kadının kocasına itaat eden, sosyal hayattan uzak, devamlı çalışan portresinden uzaklaştırılıp modern dünyanın tanımladığı eğitimli, hürriyetine ve haklarına sahip, sosyal hayata katılan, çalışan, dışa dönük kadın bir kadın portresi çizmeyi hedeflemiştir. İslamcı düşüncenin karakteristik özelliklerinden biri olan "*hem modern hem dindar*" yaklaşımı kadın meselesinde de tezahür etmiştir[411].

408 A. Özcan, "*İslamcılık*", 63.

409 Hilafetin ilgâsı, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Şeri'ye ve Evkaf Vekaleti'nin İlgâsı

410 A. Özcan, "*İslamcılık*", 63.

411 Kara, "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*", 42.

Dönemin diğer hâkim düşüncelerinde olduğu gibi İslamcılık düşüncesini de yekpâre bir düşünce olarak ele almak mümkün gözükmemektedir. Sır'at-ı Müstakîm dergisi etrafında bir araya gelen İslamcı aydınlar, Batıyı da dikkate alan, imparatorluğun hâkim geleneğine eleştiriler getiren, ana kaynaklardan mülhem yeni bir dinî yorumu teklif ederken; örneğin, Beyânü'l-Hak dergisi daha muhafazakâr bir dinî yorumu tercih etmiştir. Bunun dışında İslam'ın tasavvufi yorumunu ön planda tutan dergiler de olmuştur.[412]

İslam dünyasında modern dönemle birlikte ortaya çıkan toplumsal, siyasi, askerî, entelektüel, fikrî, ilmî her türlü problemi İslam'ın ana kaynaklarına dönerek çözüm arayışına giren İslamcı düşünce, İslam'ı tekrardan hayata hâkim kılmak, Müslümanları düştüğü esaretten kurtarmak ve İslam ümmeti arasında birliği (ittihat) sağlamak adına ortaya çıkmış, siyasi yönü ağır basan, modern bir İslam anlayışı olarak değerlendirilebilir. İlk nüvesi Osmanlı topraklarının uzağında atılmış olmasına rağmen özellikle II. Meşrutiyet sonrasında Osmanlı'da etkisi hissedilen bir akım olmuştur. Cumhuriyet'in kurulmasına kadar bir şekilde varlığını hissettiren İslamcı düşünce, Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte siyasetteki etkisini iyice yitirmiş, bazı İslamcı düşünürler sürgün edilmek durumunda kalmıştır. İslamcılık düşüncesinin ortaya koyduğu külli bakış açısı, günümüzde hâlen devam eden problemlere ışık tutması açısından geçerliliğini sürdürmektedir. İslamcı düşünceyi ortaya çıkaran sebeplerin günümüzde dahi varlığını sürdürmesi, İslamcılık düşüncesinin Türkiye'de ve İslam dünyasında ilgi ve iltifat göreceğinin, tenkit ve takdir edileceğinin bir işareti olarak kabul edilebilir.

1.2.3. Batıcılık

Batıcılık, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkıp Cumhuriyet Türkiyesi'nde yeni niteliklerle kendini gösteren, Avrupa'nın sosyal ve

412 Yetim, *"Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası", 217*

düşünsel terkibini ulaşılması gereken bir seviye olarak öne süren düşünce yaklaşımı olarak adlandırılabilir.[413] Bu görüş bazen ılımlı bir biçimde tezahür etmiş, bazen radikal bir yaklaşımla geleneksel kültür öğelerini eleştiren ve bu öğelerin karşısına çıkan boyutlara varmıştır. Ancak Batıcılık sözcüğü, asıl olarak Batı'yı her sahada örnek edinmeyi tercih edenlerin yaklaşımını isimlendirmek için kullanılmıştır.[414]

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan, 19. yüzyılda gelişen Batılılaşma hareketleri, II. Meşrutiyet Dönemi'nde olgunlaşmış ve bu devreye özgü bir akım halini almıştır. Bu devirde Batılılaşma yönündeki fikirler, Garpçılık olarak adlandırılan düşünce akımı yoluyla ifade edilmiştir. Aynı zamanda bu dönem, Osmanlı'da Batılılaşma alanındaki fikirlerin sistemli şekle dönüştürülerek şümullü ve güçlü niteliklere sahip olduğu bir zaman dilimi olma özelliği göstermektedir. [415]

Batılılaşma hareketlerinin Garpçılığa uzanan seyri içerisinde öne çıkan iki temel vasfından bahsedilebilir. İlk olarak "*devletin korunup kollanması ve ihya edilmesi*" düşüncesi, pratik bir hedef olarak tercih edilmiş, Batılılaşma düşüncesinin ortaya çıkmasından gelişmesine değin Batılılaşma hareketlerine yol çizen ana etmenlerden biri olmuştur. Buna bağlı olarak Batıcı siyasi düşünce "*uygulamaya dönük*" bir akım biçiminde gelişim göstermiştir. İkinci olarak kısmî hedefler ile nişet eden Batılılaşma hareketleri, peyderpey bir "*topyekûn Batılılaşma*" yönelimine evrilmiştir. Bu seyir, "*Batılılaşma*"dan "*Batıcılık*"a, "*bir yöntem olarak Batılılaşma*"dan, "*bir program olarak Batıcılık*"a dönüşüm şeklinde isimlendirilebilir.[416]

413 Farklı tanımlamalar için bkz. M. Cengiz Yıldız, "*Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık Ve Milliyetçilik*", SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi , (4), 1999, 279-301.

414 Mardin, "*Batıcılık*", *CDTA*, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 245-250

415 Şükrü Hanioğlu, "*Batılılaşma*", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, V, 148-152

416 Nilgün Toker-Serdar Tekin, "*Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri*", *Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, (4. baskı). İletişim Yayınları, İstanbul 2007, III, 82-87

Batıcılık akımının, 19. yüzyıl sonunda beliren İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük akımlarından temel ayırıcı vasfı, dikkat çekici olarak değerlendirilmiştir. Devletin bekasının sağlanması maksadına hasredilen akımlar olarak İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük akımları içeriklerinde Osmanlı geleneği ile devamlılık gösteren motifler bulundurmaktadırlar. Bununla birlikte, devletle ilgili pratik hedeflere yoğunlaşma yönünden onlarla amaç ortaklığından bahsedilebilecek Batıcılığın bu düşünce akımlarından ayrılan yönü, siyasal ve sosyal dönüşümü süreklilik usulü ile değil, kopuş usulü ile ele almasıdır.[417] Ayrıca bu akımlar ile Batıcılık arasında İslam dinini algılama şekillerinde ve Osmanlı Devleti'nin geri kalışının engellenmesine yönelik yol haritalarında da ayrım noktalarından söz etmek mümkündür. Batıcıların yol haritası, pozitivist anlayışla muvafık bir biçimde, toplumun sekülerizasyonunu sağlama yoluyla, dinin olabildiğince bireysel yaşam ile sınırlandırıldığı bir hayat şeklini tercih etmenin ve nihayetinde tamamen Batılılaşmanın gerekliliği biçiminde olmuştur.[418]

Batıcılık düşüncesini benimseyen aydınlar, toplumda geleneksel ve dinî değerlerden uzak bir "*etik*" anlayışına sahip yeni bir birey yaratılması gerekliliğini savunmuşlardır. Bunun da eğitim aracılığıyla gerçekleştirilebileceği değerlendirmesinde bulunmuşlar, toplumun eğitilmesi görevini yerine getirecek "*elit*" bir zümre fikri, Batıcılık akımının önemli düşüncelerinden biri olarak ortaya çıkmıştır.[419]

Batıcılık düşüncesinin temsilcileri olarak Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı, Rıza Tevfik, Bedîi Nuri, Ahmed Şuayb, Baha Tevfik ön plana çıkmaktadır. Bu isimler İçtihat dergisi

417 N. Toker-S. Tekin, "*Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri*", 82-87

418 Kemaleddin Taş, "*Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük Fikir Akımları ve Din*", Dinî Araştırmalar Dergisi, 22, (56), 2019, 463-488; Zeki Mesut, "*Avrupalılaşmak, Asrileşmek*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, 182-186

419 Hanioğlu, "*II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpçılar'ı: Yeni Bir 'Ethic' Yaratma Fikri*", Türkiye Günlüğü, (2), 1989, 24

etrafında toplanmıştır.[420] İçtihat dergisi, II. Meşrutiyet'ten itibaren Batıcılar'ın temerküz ettiği mecra konumuna gelmiştir. Derginin geniş yazar kadrosu İçtihat dergisi etrafında toplansa da aralarında bütünüyle bir fikir birliği olduğundan söz edilemez.[421] Nitekim derginin yazarları özellikle Balkan Savaşı ertesinde yaşanan tartışmalar sonrası ayrışmaya gitmişlerdir. Batı'nın herhangi bir şerhe gidilmeksizin ve topyekûn benimsenmesi görüşünde olan Abdullah Cevdet ile bu fikre zıt düşüncelere sahip olan Celâl Nuri arasındaki tartışma, "*tam Garpçılar*"la "*kısmî Garpçılar*" biçiminde sınıflandırılabilecek iki grup oluşmasına neden olmuştur. Abdullah Cevdet, "*tam Garpçılar*"ın öncüsü olarak değerlendirilmiştir.[422]

Batıcılık, düşünsel bir form halinde pozitivist düşünceyle "*kardeş*" olarak, daha çok dergi sayfalarında ifade edilmiştir. II. Meşrutiyet döneminde yayımlanmaya başlayan *Ulûm-ı İktisâdiye ve İctimâiye* dergisinde kısmen ortaya konulan Batıcılık fikri, esas itibariyle Abdullah Cevdet tarafından 1904'te çıkarılan ve ara verilmekle birlikte 1932'ye kadar yayın hayatına devam eden *İçtihat* dergisinde belirginleşmiş, geleneksel yapının tamamen reddedilerek yerine Batı değerlerini esas alan laik bir dünya görüşü savunulmuştur. O dönemde yayında olan *Mehtap*, *Bilgi Mecmuası*, Baha Tevfik öncülüğünde yayımlanan *Felsefe* , *İştirak* gibi dergiler de Batıcılık düşüncesinin olumlu anlamda ele alındığı zeminler olmuştur.[423]

Batılılaşma gayesi doğrultusunda pozitivist Gustave le Bon, Jean Marie Guyau, İslamiyet aleyhinde eserler ortaya koyması ile bilinen Reinhart Pieter Anne Dozy gibi filozof, şair ve yazarlar İçtihat dergisinin önem verdiği, eser ve makalelerini tercüme ederek neşrettiği Batılı isimler olarak öne çıkmıştır.[424]

---

420 Mustafa Gündüz, *"Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Yeni Birey ve Toplum Oluşturma Düşünceleri"*, *Erdem Dergisi*, (51), 2008, 139-170

421 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 207

422 Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981, 363; Ayrıca bk. S. Albayrak, *Devrimin Çakıl Taşları*, 17-21

423 Yetim, *"Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası", 217-218*

424 Nazım H. Polat, *"İctihad"*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXI, 446-448

İçtihat dergisinde yayımlanmaya başladığı tarihten itibaren *"Kütübhâne-i İçtihat"* adıyla bir kitap serisi de neşredilmiştir. Abdullah Cevdet bu dizinin yayını olarak Dozy'nin kitabını *"Târîh-i İslamiyyet"* ismiyle çevirmiştir.[425] İslamiyet'i, Kur'an'ı Kerim'i ve Hz. Peygamber'i tahkir ve tezyif eden ifadeler içeren bu kitabı çeviren Abdullah Cevdet'in *"İfâde-i Mütercim"* başlığıyla yazdığı mukaddimede kitabı herhangi bir tenkidi olmadan kabul etmesi, Osmanlı'da uzun müddet devam edecek yankılara sebebiyet vermiştir. [426]

Abdullah Cevdet, Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında geri kalışında dini önemli bir yerde konumlandırmaktadır. Ona göre "geri kalışımızın nedeni Asyalı kafamız, yozlaşmış geleneklerimizdir. Bizi yenen güç, bizim görmek istemeyen gözlerimiz, düşünmek istemeyen kafalarımızda. Bizi geride bırakan, bırakmaya devam edecek, gelecekte de bırakacak olan güç dünya işlerini hükmü altına alan din-devlet bileşimi sistemidir."[427]

Abdullah Cevdet, Batılılaşmanın gerekliliğini ifade eden pek çok Osmanlı aydınından ayrı bir yol takip ederek Batılılaşma meselesinde salt Avrupa tekniğinin alınmasını yeterli görmemiş, kültürel olarak da Batılılaşma olgusu yönünde hareket edilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur. Abdullah Cevdet'e göre, Osmanlı halkına has geleneksel nitelikler gelişim gösteremediğinden bu öğelerden bir araç olarak bile faydalanmak artık mümkün değildir. Bu nedenle geleneksel özelliklerin yerine çağın gereklerine uyan, Avrupalı olanların alınması gerektiği şeklinde değerlendirmiştir. Bu amaca matuf olarak kitap halinde neşredeceği Avrupa âdâb-ı muaşereti ile ilgili malumatı Osmanlı toplumuna ulaştırma teşebbüsü Abdullah Cevdet'in bu hususta ki yaklaşımının düzeyi hakkında ipucu vermektedir.[428]

---

425 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* 248

426 Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 291

427 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 412

428 Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 360-361

İçtihat dergisinin tüm yayın devreleri süresince din hususunda sistematik bir yol haritasını takip ettiği görülmektedir. *İçtihat,* Meşrutiyet'le birlikte İslamiyet'te bazı sosyal meselelerde yenileştirme ve değiştirmelerden başlayarak nihayetinde itikadî konularda şüphe uyandıracak neşirlere teşebbüs etmiştir. Dönem dönem deizm boyutuna ulaşan bir din anlayışına yönelmiştir. 1918 sonrası yeni bir din telakkisi propagandasına gayret göstermiş, sonrasında Bahâîlik telkininde bulunmuş, nihayet Cumhuriyet döneminde laiklik hususunda radikal bir devrimcilik telakisi içinde olmuştur.[429]

*İçtiha*t dergisi 1921 yılı sonlarında Emin Ali'nin yazıları üzerinden Bahâîlik propagandası girişiminde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in, "*Din akıldır, aklı olmayanın dini yoktur*" hadisini zikreden Abdullah Cevdet, Bahâîlik inancının akıl ile uyuşmayan hiçbir düşünce ve hüküm içermediği iddiasında bulunmuştur. Bu fikirleriyle İslamiyet'in batıl inanç içermeyen, asıl şekli gibi göstermeye çalıştığı Bahâîliği materyalizme ulaştıracak bir merhale işlevinde kullanmayı planlamıştır.[430]

İstiklal Savaşı hareketi karşısında sessiz bir tutum sergileyen *İçtihat,* 1922 ve sonrasında devrin tüm devrim aktivitelerine iştirak etmiş, bu dönemi fikirlerini hayata aktarmak için uygun bir ortam fırsatı olarak algılamıştır. Bunun bir göstergesi olarak Abdullah Cevdet, "*Feylesofun Köşesi*" başlığıyla yazdığı dizide, toplumun tekâmülü önünde dinin engel bir fonksiyona sahip olduğunu daha gür bir şekilde beyan etme aşamasına varmıştır. *İçtihat* dergisi ve Abdullah Cevdet'e "*İslamiyet hakkında fezâhat-i lisâniyye*" davası açılmış, dört sene devam eden dava süreci neticesinde ceza yasasından bu maddenin kaldırılması gerekçesi ile dava kapanmıştır.[431]

İçtihat dergisinin bundan sonraki süreçte üzerinde durduğu hususların ilk sırasında yer alan dönemin siyasi fikirleri dikkati çekmektedir. Abdullah Cevdet şahsı ile ve *İçtihatla* "*emeldaş, kar-*

429 Polat, "İçtihat", 446-448

430 Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 339

431 Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 389-390

daş ve birbirinin malı" olarak ifade ettiği, yenilikleri gerçekleştiren Cumhuriyet dönemi yönetimini, "Otuz seneden beri geceli gündüzlü gördüğümüz tatlı rüyaların çoğunu ayniyle vâki kılan yegâne Hükûmet",[432] Mustafa Kemal'i de, "Bugünün peygamberi Mustafa Kemal'dir, bu medeni ve asri peygamber bir nübüvvet-i akliyye ile geliyor" şeklinde vasıflandırmıştır. Böylece *İçtihat* dergisi, toplumda radikal değişiklikler öngören inkılapların hayata geçirilmesi hususunda yeni yönetimin destekçisi olmuş ve değişiklikler sebebi ile Hükûmeti takdir etmiştir. Latin alfabesinin kabulü, İçtihat cephesinden *"büyük bir başarı"* olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca dergi, *Cumhuriyet* gazetesinin hayata geçirmeye gayret ettiği Kur'ân-ı Kerîm'i Türkçe okuma fikrinin de savunucusu olmuştur.[433]

Batılılaşma, siyasal, toplumsal ve kültürel boyutları ile Cumhuriyet'in kurucu aklını fazlasıyla etkilemiş bir düşünce sistemidir.[434] Bunun tezahürlerini, II. Meşrutiyet devrinde öne çıkan Garpçılar'ın yeni yönetimdeki vazifelerinde de görmek mümkündür. Celal Nuri Bey ve Kılıçzade Hakkı Bey yeni yönetimde mebus olarak görev almıştır. Abdullah Cevdet de Mustafa Kemal Atatürk tarafından kabul edilip Elazığ milletvekilliği gündem olmuşsa da şahsiyeti ile alakalı menfi tespitler nedeniyle bu gerçekleşmemiştir.[435]

Cumhuriyet'in kurucu idaresi, yeni yönetim uygulamalarında, kendisini Osmanlı'nın bağlı olduğu ilkeler manzumesini takip etmekle kayıtlı görmediği, buna ek olarak da halk tarafından kabul görme kaygısı taşımadığı için Batılılaşmaya yönelik olarak çok daha radikal adımlar atma yolunu takip etmiştir. Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan ikili yapılar oluşturma düşüncesi ve eski ile birlikte yeniyi sürdürme tutumundan bütünüyle uzaklaşılmış ve tüm sahalarda topyekûn bir Batılılaşma hamlesine girişilmiştir. Cumhuriyet dö-

---

432 Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 386

433 Polat, *"İctihad"*, 446-448

434 Hasan Bülent Kahraman, *"Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma"*, Uygur Kocabaşoğlu (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık*, (s.s. III, 125-146), İletişim Yayınları, İstanbul 2004, 125

435 Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 388

neminin yönetici aklı, erişilmesi icap eden hedef olarak "*muasır medeniyet*" olarak vasıflandırdığı Batı medeniyetini işaret etmiştir.[436]

Batıcı aydınların II. Meşrutiyet devresinde ve sonrasında öne sürdükleri görüşlerin pek çoğu Cumhuriyet döneminde inkılaplar sahasına aksettirilmiştir. Örneğin Kılıçzâde Hakkı'nın ütopik bir üslupla kaleme aldığı "*Pek Uyanık Bir Uyku*" isimli yazısı o devirdeki Garpçılığın muntazam bir programı ve kurulacak olan Cumhuriyet dönemi devrimlerinin habercisi niteliğinde değerlendirilmiştir.[437] Birey seviyesinde Batıya ait öğeleri benimsetme amacına matuf olarak ciddi ve katı önlemlere dayanan teşebbüslerde bulunulmuş, "*Şapka İktisâsı Hakkındaki Kanun*"da en bariz şekilde tezahür ettiği gibi bu sahada öncesinde gerçekleştirilmemiş yeniliklere girişilmiştir. Abdullah Cevdet'in neşrettiği "*Mükemmel ve Resimli Adabmuaşeret Rehberi*" vb. Avrupa adabımuaşeret eserlerinden intibak ettirilen pek çok yayın da bu devrede neşredilmiştir.[438] Peyami Safa, Batılılaşma düşüncesinin Cumhuriyet dönemine etkisini "Atatürk inkılabının İkinci Meşrutiyette ortaya çıkan ve müdafaası yapılan Avrupalılaşma hareketinden aynen ilham aldığı görülür" şeklinde değerlendirmektedir.[439]

Batılılaşma, sadece siyasi ve teknolojik alanda değil, dinî hayatı da kapsayacak şekilde hayatın tüm alanlarında tercih edilmesi gereken bir yaşam biçimi olarak ele alınmaktadır. Mahmut Esat Bozkurt'un yaklaşımı bu tercihin bir yansıması olarak değerlendirilebilir: "Batı medeniyeti, bir küldür, ayrılık kabul etmez. Ya hep alınır yahut alınmaz. Tıpkı dinler gibi."[440]

---

436 Hanioğlu, "*Batılılaşma*", *DİA, 148-152;* Naci Bostancı, *Cumhuriyet'i Anlamak,* Timaş Yayınları, İstanbul 2008, 110-111

437 Bkz. Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-i Batılaya İlan-ı Harb,* (2. Baskı), Şems Matbaası, İstanbul 1332, 19-32; Faruk Öztürk, "*Cumhuriyet ve Ütopya*", *Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, 488-498

438 Hanioğlu, "Batılılaşma", *148-152*

439 Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, (2. Baskı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Ankara 1996, 3

440 Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1940, 150

Batının temsil ettiği medeniyet, toplumun olmazsa olmaz referans kaynağı olarak kabul edilmekte, sosyal hayatı dizayn eden dinî kurallar yok edilmesi gereken *"köhne fikirler"* olarak ifade edilmektedir. Şükrü Kaya tarafından 1925'te Mecliste yapılan konuşmada, alkışlar eşliğinde dinî değerlere *"köhne fikirler"* olarak atıfta bulunulmaktadır: "Türk milleti ba'dema kendi mukadderatını, altıncı yedinci asrın köhne fikirlerine raptedemez. Onun mukadderatında arayacağı cihet, yalnız ve yalnız istikbaldir. Yalnız ve yalnız medeniyettir. Türk Milleti, kendi istikbali için, kendi menfaati için her türlü kuyudu maziyeden kendisini azat etmiştir."[441]

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden itibaren hayata geçirilmeye başlanan inkılapların temel hedefinin de Batı medeniyetini tüm sosyal hayatta etkin kılmak olduğu değerlendirilmektedir. Kemalizm'in ilk teorisyenlerinden kabul edilen Tekinalp tarafından bu durum şu şekilde ifade edilir: "İnkılap kelimesine gelince, ilk defa ortaya atıldığı zaman bu kelime, basbayağı ihtilal manasını taşıyordu. Bu Atatürk tarafından milleti garbe doğru, garp kültürüne ve garp zihniyetine doğru sosyal inkılap lehinde verilen parola idi. Bu yolda ilerlemeye devam ediliyor ve ebediyen devam edilecektir."[442]

Cumhuriyet dönemi ortaya konulan inkılaplar da Mustafa Kemal Atatürk tarafından Batılılaşma ile irtibatlandırılır: "Efendiler, yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılâpların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asri ve bütün mana ve eşkaliyle medeni bir heyeti içtimaiye haline isal etmektir. İnkılâbâtımızın umde-i asliyesi budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir."[443]

Mustafa Kemal'in Batılılaşma stratejisindeki pozitivist tesirden de bahsetmek mümkün olabilir. Zira Cumhuriyet döneminde 1950'li yıllara kadar devam eden siyaset anlayışı, bilimsel tutum,

441 TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, c. 19, 227

442 Tekinalp, 310

443 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, (5. Baskı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1997, II, 224

eğitim ve hemen hemen tüm sahalardaki pratiklerde Fransız pozitivizminin etkisinin müşahede edildiğine vurgu yapılmaktadır.[444]

Cumhuriyet döneminde Batıcıların din anlayışına muvafık bir şekilde İslam'ın kurumsal ve kültürel hayattaki rolünü asgariye indirmek için aşama aşama sekülarizasyon yolunun takip edilmesi planlanmıştır. İlk olarak İslam ile alakalı simgelerin yerini sosyal yaşama ait sembollerle değiştirme; İslam'ın sosyal yönünü sınırlandırmayı amaçlayan yenilikler; dinle ilgili kurumların işlev düzeyine yönelik inkılaplar, toplumun hukuki yapısındaki değişimlerin batı kökenli yasaların alınması yolu ile sağlanması gibi yollarla sekülerizasyonu gerçekleştirme amaçlanmıştır.[445]

Sonuç olarak, Osmanlı döneminde 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında gerilemesi nedeniyle ortaya çıkan Batılılaşma hareketleri, II. Meşrutiyet dönemi ile birlikte sistematik hale evrilerek Batıcılık akımı şekline dönüşmüş ve daha sonra kurulacak olan Cumhuriyet'in yönetici aklına tesir etmiştir. Batıcılık akımı fikirleri, Cumhuriyet döneminde uygulama alanına geçmek için kendine uygun bir zemin bulmuştur. Yapılan inkılaplar ile radikal ve kapsamlı bir Batılılaşma gayesi güdülmüştür. Sosyal ve bireysel hayatta dine ait sembollerin ve dinin etkisinin elimine edilmesi ile sekülerleşme amaçlanmıştır. Batıcılığın "*kardeşi*" olarak nitelendirebilecek "*pozitivizm*"in en önemli unsuru olan "*değişim*" ilkesi merkeze alınmıştır. Bu değişim ve gelişme amacı yolunda Batıcı düşüncenin etkisi altında kalan aydın ve yöneticiler lokomotif görevi görmüştür.

444 Doğan Özlem, "*Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset*", Uygur Kocabaşoğlu (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, 452-464; Hüseyin Aydın, *Aydınlanma'nın Kuvağında Laiklik ve Atatürkçülük*, Emin Yayınları, Bursa 2010, 104-106

445 Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1985, 74-75

1.3. BİLİM ALANINDA ORTAYA ÇIKAN GELİŞMELER VE ETKİLERİ

İslam'ın yayılmaya başladığı 7. yüzyıldan itibaren İslam düşünce geleneğinin tarih boyunca farklı kültür ve düşüncelerle sonuçları bakımından önemli olan üç yüzleşme ve hesaplaşmasından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki, 8. yüzyıl ortalarından itibaren yapılan Antik Yunan felsefe kaynaklarının tercümesi, Hint, Çin medeniyetlerinin düşünce kaynakları ile karşılaşma sürecidir.[446] Bu süreçte Müslüman düşünce ve bilim insanlarının bu yeni karşılaşılan düşünce sistemleri ile hesaplaşma konusunda gösterdikleri direnç, reddetme yerine anlama ve yorumlama çabası, bu yüzleşmenin Müslüman dünya lehine sonuçlanmasına yol açmış, bu yeni düşünce sistemlerinden ilhamla üretilen ilmî ve felsefî birikim, Avrupa'da da 16. yüzyıla kadar etkisini devam ettirmiştir.[447] İkinci sarsıcı karşılaşma, İslam dünyasının Moğollar ve Haçlılar tarafından istila edildiği dönemde olmuştur. İslam düşünce ve biliminin zirvede olduğu 11. yüzyılın sonlarında başlayan ve 13. yüzyıl sonlarına kadar devam eden Haçlı seferleri ile büyük yıkımlar yaşanmış, 13. yüzyıl başlarında da Moğolların istilasına uğrayan Mâverâünnehir, İran, Irak ve Anadolu'daki pek çok şehir yerle bir edilmiş, tarihi kayıtlara göre milyonlarca insan katledilmiştir. Bu katliamlar ve yıkımlar zengin İslam bilim ve düşünce geleneğinin akamete uğramasına neden olmuş, aynı zamanda doğu bilim geleneğinin Avrupa'ya taşınmasına ortam hazırlamıştır.[448] İslam düşüncesinin son büyük hesaplaşması ise 17. yüzyıl sonrasında Avrupa'da şekillenmeye başlayan Modern

446 Lewis, 57

447 Ahmet Yaşar Ocak, "*Günümüz Türkiye'sinde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarihi Perspektivi*", *Dünden Bugüne islam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu,* (16-17 Haziran, Bursa), Ensar Vakfı yayınları, Bursa 1990, 141-154

448 Bedrettin Basuğuy, "*Fuat sezgin'e Göre Haçlı seferlerinin Doğu'ya ve Batı'ya Etkisi: Silah teknolojisi Alanındaki Gelişmeler ve Bilimlerin Avrupa'ya Transferi*", Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (9), 2019,193-210

Batı düşüncesi ile olmuştur. Özelde Osmanlı'nın, genelde İslam dünyasının kendi içerisinde yeterince gelişme gösteremediği ve askerî alanda da yenilgilerin ortaya çıktığı bir dönemde, Batı'nın büyük mücadeleler neticesinde ortaya koyduğu Aydınlanma ve Sanayileşme fikri ile yüzleşmesinin oldukça sancılı bir süreçten geçtiği değerlendirilebilir.[449]

Avrupa'da 14. yüzyıl sonrasında haçlı seferleri ile elde edilen Doğu'nun bilim mirası, coğrafi keşifler, kâğıt ve matbaanın yaygınlaşması, yetenekli bilim ve sanat adamlarının ortaya çıkması gibi nedenlerin etkisiyle İtalya'da başlayan, sonra Avrupa'ya yayılan Hümanizm, Rönesans ve Reform hareketi, Ortaçağ Avrupa'sında yaygın olan skolastik düşüncenin sorgulanmasına yol açmış, aynı zamanda bilim ve düşünce alanındaki dönüşümlerin de tetikleyicisi olarak rol almıştır.[450] 16. yüzyılda bilim alanında yoğun gelişmelere sahne olan Avrupa'da aynı zamanda sosyal ve dinî hayatı derinden etkileyecek olan reform çabaları da ortaya çıkmıştır. Doğa bilimlerinde yoğunlaşan bilimsel çabalar, yeni bir bilimsel anlayışın da gündeme gelmesini sağlamış, aklın referans alındığı, deney ve gözleme dayalı, "*inanma*"nın yerini "*bilme*"nin aldığı, deney ve gözleme konu olmayan şeylerin irrasyonel kabul edildiği bir yaklaşım ön plana çıkmıştır.[451] Bir başka ifadeyle artık hakikatin bilgisi, "*bilimsel bilgi*" olarak kabul görmeye başlamıştır.[452]

449 Veli Karataş, *Ondokuzuncu Yüzyılda Yenileşme Çabaları ve Osmanlı Ulemasının Tavrı,* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, VI; Ahmet Davutoğlu, "*İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon*", Divan Dergisi, (1), 2002, 1-50

450 Peter Pikkert, *Hıristiyan Batı Efsanesi-Batı'da Din, Bilim ve Felsefe Tartışmaları,* (2. Baskı), (Çev. Zeynep Ovalıoğlu), GDK Yayınları, İstanbul 2011, 15-16; Erdal Baykan, "*Dine Eleştirel Yaklaşımlar: Aydınlanma ve Din*" Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2), 2001, 303-316

451 Mithat Atabay, *Aydınlanma Çağı ve Avrupa,* (2. Baskı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2015, 15-17; Cengiz Yıldırım, *Bilimin Gelişim Süreci ve Öncüleri*, Gece Kitaplığı, Ankara 2019, 237; Hasan Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu,* Afşar Matbaası, Gümüşhane 2012, V

452 Hilmi Yavuz, *Avrupa'nın Zihin Tarihi,* 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, 144

Bu yeni bilimsel zihnin oluşumu, sosyal hayatta da kendini göstermiş, dinin dogmatik yapısı sorgulanmaya başlanmıştır. Kilise merkezli paradigma içi tartışmalar, büyük bir kısmı adanmış Hıristiyan olan bilim adamlarının reformasyon çabaları ile farklı bir yöne evrilmiş, Aydınlanma öncesi bilimsel yöntemin etkisiyle Tanrı'nın, varlığı anlamlandırmada merkezî rolü tartışma konusu olmaya başlamıştır.[453] Bu sorgulama, sosyal olayları tetiklemiş, halk tarafından feodalizme ve onun ideolojik kalesi durumunda olan Katolik kiliselerine karşı ayaklanmalar söz konusu olmuştur. 16. yüzyılda kendisi de bir din adamı olan Copernicus (1473-1543) tarafından ortaya konulan dünyanın ve gezegenlerin, güneşin etrafında döndüğü esasına dayalı Heliosentrik teori, Hıristiyan teolojisinde var olan dünya ve insan merkezli kozmik tasavvurun zayıflamasına,[454] yine bu yüzyılda Da Vinci (1452-1519), Engizisyon mahkemesi tarafından idama mahkûm edilen Bruno (1548-1600) gibi bilim ve sanat insanlarının özellikle astronomi alanında ortaya koydukları yeni keşifler, kilise dogmatizmini merkeze alan bilim ve felsefe anlayışının temelden sarsılmasına yol açmıştır.[455]

16. yüzyılda iyice kötüleşen dinî şartlar ve kilisenin baskıları karşısında Rönesans hareketlerinin de tetiklediği kilise içi reform çabaları, Avrupa'da din-bilim ilişkisini belirleyen önemli parametrelerden biri olarak görülebilir. Bu yüzyıla gelindiğinde Hıristiyanlık, merkezi Roma olan Katolik mezhebi ile merkezi İstanbul olan Ortodoks mezhebi olmak üzere iki mezhebe bölünmüş iken, Martin Luther'in, kilisenin temel argümanlarına meydan okuması, geleneksel dinî anlayışın dışında Protestanlık mezhebinin ve daha küçük farklı grupların doğuşu ile sonuçlanmış, geleneksel dinî

453 Pikkert, 20-21

454 Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi,* (6. Baskı), (Çev. Muammer Sencer), Say Yayıncılık, İstanbul 1997, 274; Mehmet Doğan, *Bilim ve Teknoloji Tarihi, Anı Yayıncılık*, Ankara 2010, 144; İbrahim Kalın, *İslam ve Batı,* (9. Baskı), İSAM Yayınları, Ankara 2017, 148

455 Sema Çınar Alevli, *Üç Yol Kavşağında (Akıl, Deney, Sezgi) Felsefe, Bilim, Din ve Toplum İlişkisi,* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016, 169-171

düşünce, sadece bilimsel alandaki yeniliklerle değil, kendi içinde yaşanan tartışmalarla da yüzleşmek durumunda kalmıştır.[456] Geleneksel Hıristiyan teoloji, Rönesans ile ortaya çıkan gelişmelerden etkilendiği gibi Protestanlığın ve Kalvinciliğin beslediği bireycilik ruhu ve eleştirel düşünce de modern bilimin, rasyonalizmin, siyasal alanda laik sistemin ortaya çıkışında rol oynamıştır.[457] Bu anlamda dinî reform çabaları ile devam eden Rönesans bilim ve düşünce değişimleri arasında döngüsel bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkün görülebilir.

Bilimin düşünsel tercihler için merkezî bir rol üstlenmeye başladığı "*Bilimsel Devrimler Çağı*" olarak isimlendirilen 17. yüzyılda, Kepler (1571-1630), Galilei (1564-1642), ve Newton (1643-1727) dönemlerinin modern biliminin öncüsü olmuşlardır.[458] Bu bilim insanlarının çalışmalarında benzer konuları matematiksel yöntemlerle açıklamaya çalışan Biruni, Zerkali, Nasüriddin Tusi gibi İslam bilginlerinin Batı dillerine tercüme edilen eserlerinin etkileri kabul edilmektedir.[459] Bilimsel faaliyetlerin artarak devam ettiği bu yüzyılda Galilei (1564-1642), ortaya koyduğu, kilisenin dünyayı ve insanı merkeze alan, durağan evren tasavvuruna tamamen ters düşen fikirleriyle bilim-din arasındaki çatışmanın derinleşmesine yol açmış, kilise tarafından bu yeni fikirler "*sapkınlık*" olarak nitelenmiş, engizisyon mahkemeleri aracılığıyla fiili cezalandırmalar söz konusu olmuştur.[460] Galilei'nin yolunu takip eden ve modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes, (1596-1650) "*kesinlik*" ilkesine ulaşmak hedefiyle "*şüphe*" ve "*düşünce*"yi merkeze alarak kâinatı büyük ve karmaşık bir makine gibi değerlendirdiği, insan iradesine yoğun vurgu yaptığı, aynı zamanda zihinsel sorgulamanın dışında tutsa da Tanrı'yı merkeze alan felsefi bakış açısıyla

456 Pikkert, 161,169; M. Doğan, 142
457 Pikkert, 170
458 Russell, 273
459 M. Doğan, 147
460 Owen Chadwick, *19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*, (Çev. Murat T. Aslan), Birey Yayıncılık, İstanbul 2004, 179

Avrupa modern düşüncesinin önemli referans kaynaklarından biri olmuştur.[461] Matematik, Astronomi ve Fizik dallarında göz kamaştırıcı buluşlarıyla Isaac Newton (1643-1727) da Avrupa biliminin kilometre taşlarından biri olarak yerini almıştır.[462] Leibniz, Fontenelle, Spinoza, John Locke, Berkeley, David Hume, Diderot, Voltaire gibi bilim insanlarının yaşadığı 1650-1750 yılları, modern akılcı ve deneyselci bilim tarihi için önemli bir dönem olarak kabul edilmiştir.[463] Yüz yıllarca kilisenin ortaya koyduğu ve mutlak hakikat olarak kabul edilen varlık ve evrene dair düşüncelerde Rönesans ve Reform çağında bilim adamları eliyle yaşanan köklü kırılmalar, kilisenin metafizik alanla ilgili düşüncelerinin de sorgulanması gibi bir sonucu ortaya çıkarmıştır. Henüz 1600'lerin başında sadece Paris'te elli bin civarında ateistin yaşadığı ifade edilmektedir.[464]

Bilimsel buluşların dönemin felsefi bakış açılarında da kırılmalara yol açtığı, bu kırılmaların kaçınılmaz olarak dinî inanç ve yaşam biçimlerine yansımalarının olduğu ifade edilmektedir. Fizik yasaları ile fiziki alandan animizmin izlerinin silinmeye, maddeyi esas alan bir bakış açısının oluşmaya başlaması, determinist yaklaşımın etkisiyle Tanrı'nın Yaratıcı niteliğinin bile sorgulamaya tabi tutulması gibi sonuçlar, bu yansımaların izleri olarak görülebilir.[465] Batı'da Hıristiyan teoloji içinden ve dışından gelen eleştiriler, geleneksel Hıristiyan teolojisi ile sınırlı kalmamış, zaman zaman özellikle Hz. Muhammed (a.s.) üzerinden İslam ile ilgili olumsuz değerlendirmeler de gündeme gelmiştir.[466]

Avrupa'da 15-17. yüzyıllarda ortaya çıkan bilimsel ve sosyal gelişmelere rağmen siyasi erkin soylular ve kilisenin elinde olması, devam eden engizisyon uygulamaları, düşünsel ve toplumsal

461 Pikkert,.22-24
462 Russell, 284,
463 Chadwick, 10; Pikkert, 40
464 Chadwick, 14
465 Russell, 27, 286-287
466 Bu eleştiriler için bkz. Kalın, 109-124

kırılmayı derinleştirmiş, derinleşen bu fay hattı daha fazla dayanamamış, 1789 Fransız Devrimi ile yeni bir dönemin kapısı aralanmıştır. Kilisenin siyasi gücünün de kırılması ile kitleler halinde Hıristiyanlık'tan irtidat hareketleri başlamış, aklı ve bilimi temel alan âdeta yeni bir "*din*" ortaya çıkmıştır. Örneğin, Notre Dame kilisesine "*Aklın Tapınağı*" adı verilmiş, Kilisenin ortasına "*Aklın Tanrıçası*" adı verilen kocaman bir heykel yerleştirilmiştir. Bu heykelin bir benzeri sonradan ABD'ye hediye edilen "*Özgürlük Anıtı*" olup, Heykel, "*Aydınlanma*" ve yeni düzenin sembolü olarak kabul edilmiştir.

"*Akıl çağı*" olarak da adlandırılan Aydınlanma döneminde, aynı zamanda kurumsal din, boş inançlar, önyargılar ve bu çerçevede din-devlet ilişkilerinin bir sorgulaması yapılmış, bu sorgulamada "*akıl*", rehber olarak kabul edilmiştir.[467] Aklın her yerde, her yönüyle özgürce kullanılabilmesi olarak da tanımlanabilen Aydınlanma düşüncesi, bazı bilim insanları tarafından din ve inanç konularının akli temelde yeniden yorumlanması, bazı bilim insanları tarafından ise metafizik alanın tamamen reddedilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu red, düşünce düzeyinde kalmamış, 18 ve 19. yüzyılda Emmanuel Kant'ın (1724-1804) eleştirel kritisizmini Hegel (1770-1831) daha ileriye götürmüş, Engels (1820-1895) ve Marks'ın (1818-1883) teorik çerçevesini çizdiği, dini bir aldatmaca ve Tanrı'yı insanın bir yanılsaması olarak gören Marksizm, Lenin (1870-1924) tarafından hayata geçirilmiş, Tanrı ile ilgili her düşünce "*tarifsiz bir kötülük*" ve "*afyon*" olarak nitelenmiştir. Alman filozof Nietzsche'nin (1844-1900) meşhur "*Tanrı öldü*" değerlendirmesi de din-bilim-felsefe tartışmalarının geldiği noktayı göstermesi açısından önemli bir eşik olarak kabul edilebilir.[468]

Aydınlanma çağının öncülerinden kabul edilen John Locke (1632-1704)'un insan eğitimine dair boş levha (tabula rasa) ve öz-

467 Atabay, *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*, 181; H. Yavuz, *Avrupa'nın Zihin Tarihi, 157, 161*

468 Pikkert, 49,68-69, 74-75

gürlüğe dair özel vurgusu, Fransız aydınlanmasının öncülerinden Denis Diderot (1713-1784), Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), J.J. Rousseau (1712-1778) gibi bilim sanat alanlında şöhret bulmuş isimlerin akıl, bilim, özgürlük, din, felsefe, devlete dair düşünceleri önemli bir tartışma zemini oluşturmuştur.[469] Bütün bu tartışmaların, din ve siyasi erki birbirinden ayıran laik siyasal sistemin oluşum sürecine önemli etkileri olduğu değerlendirilebilir.

Avrupa'da ortaya çıkan bilim temelli Aydınlanma düşüncesini homojen bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Fransız devriminin tetiklediği, çoğunluğunu Fransız aydınlanmacılarının oluşturduğu Radikal Aydınlanma hareketi, deizm, ateizm, agnostisizm, evrim gibi "*dinî*" olanın dışında bir yönelime sebep olurken; çoğunlukla İngilizlerin başını çektiği Hıristiyan Aydınlanması, akıl ve metafizik düşünce arasında bir köprü kurma yolunu seçmiştir.[470]

Aydınlanma dönemini takip eden Avrupa'da 18. ve 19. yüzyılda yeni buluşların üretime olan etkisi ve buhar gücüyle çalışan makinelerin makineleşmiş endüstriyi doğurması ve bu gelişmelerin Avrupa'daki sermaye birikimini arttırmasını ifade eden Sanayi Devrimi, sonuçları açısından tüm dünyayı etkileyen bir süreç olarak değerlendirilebilir. Hızlı nüfus artışı, kent nüfusunun çoğalması, iş gücünün artması, sömürge bölgelerinden Avrupa'ya taşınan hammadde birikimi, orta sınıfın ekonomik güçlenmesine bağlı olarak ortaya çıkan kapital artışı, yeni bilimsel keşif ve icatların sanayi alanında kullanılmaya başlanması gibi şartların oluşturduğu Sanayi Devrimi, hayatın teknik, ekonomik, politik, dinî ve toplumsal temellerini önemli oranda dönüşüme uğratmıştır.[471] Bu dönemde buharlı makinelerin aktif olarak sanayide kullanmaya

469 Pikkert, 36-38

470 Pikkert, 22.

471 M.Doğan,.202-204; Osman Altıntaş, Tolga Akalın, "*Sanayi Devriminden Sonra 20. Yüzyıl Sanatı*" Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, 8, (15), Konya 2013, 33-44

başlaması, telgrafın keşfi, elektriğin keşfi, demir yollarının aktif kullanılmaya başlanması, salgın hastalıklara karşı geliştirilen aşı çalışmalarının olumlu sonuçlar vermesi, sanayi devriminin gelişmesine katkı sağlarken; Charles Darwin (1809-1882) tarafından ortaya konulan Evrim Teorisi ontolojik alanda yeni tartışmaları gündeme getirmiştir.[472] Bu süreç, aynı zamanda işçi hakları, kadın hakları vb. konularla birlikte Marksizm, Sosyalizm gibi yeni ideolojilerin ortaya çıkışına da zemin hazırlamıştır.

17 ve 18. yüzyılın aklı ve insanı merkeze alan bilimsel ve felsefi düşüncesi ve 19. yüzyılda Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkardığı yeni düşünce sistemi ile beraber dünyanın "*cennet*"e dönmesi beklenirken, 20. yüzyıl başlarından itibaren yaşanan soykırımlar, Dünya Savaşı vb. büyük yıkımlar, "*cehennem*"e dönüşen hayata dair yeni sorgulamaları, ortaya çıkan boşluğun ne olduğu ve nasıl doldurulabileceği sorularını gündeme taşımıştır. Einstein'ın (1879-1955) 1905 yılında ortaya koyduğu Rölativizm teorisi de önceki yüzyılın mekanik, mutlak değerlere vurgu yapan yaklaşımına bir itiraz olduğu gibi, felsefe ve hayata dair bakış açılarında da yeni bir alan açılmasına imkân sağlamış, dünya ve dünyadaki her şeyin görecéli olduğuna dair yaklaşım, bilim dünyası ile beraber değer tanımlamasında da daha çok kabul görmeye başlamıştır.[473]

19. yüzyıl, Aydınlanma düşüncesinin sanayi alanında pratiğe aktarılmasının yanında, sosyal bilimler alanındaki gelişmeler bakımından da dikkate alınması gereken bir yüzyıl olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde Sigmund Freud'un (1856-1939) ortaya koyduğu Psikanalitik Teori, psikolojik nevrozların tedavisinde bilinçaltına dikkat çekerek hala tartışılmaya devam eden bir süreci başlatırken; aynı zamanda dinî inanç ve dinî hayata dair yaklaşımlarıyla da lehte ve aleyhte eleştirilerin konusu olmuştur.[474]

472 Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme (1839-1939,* (4. Baskı), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2017, 577

473 Pikkert, 92-93; M. Doğan, 154

474 Pikkert, 102-104

Osmanlı'da özellikle Tanzimat sonrasında pek çok alanda ortaya çıkan geleneksel-modern şeklinde değerlendirilebilecek düalist yapının ilim zihniyeti bakımından da tevarüs etmeye başladığını ifade etmek mümkündür. Daha çok Tanzimat sonrasında İslam'ın referans kaynağı olduğu ilmî zihniyetin yanında artık Batı merkezli, daha çok fen bilimlerini önceleyen bir bakış açısının da gündeme gelmeye başladığı söylenebilir.[475]

Osmanlı'nın bilim ve teknik alanında Batı'dan geri kalışı ile ilgili farklı nedenler ileri sürülmüş,[476] 17. yüzyılda bireysel olarak özellikle tıp alanında Batı'yı model alan eserler görülmekle beraber[477] Batı ile ilk resmî karşılaşma, ordunun geliştirilmesi çalışmaları kapsamında olmuştur. Hendesehane (1734), Mühendishâne-i Bahr-i Hümayun (1773), Mühendishâne-i Berri Hümayun (1795) Avrupa bilim ve tekniği dikkate alınarak ortaya çıkan eğitim kurumları olmuştur.[478] III. Mustafa döneminde (1757-1774) Osmanlı'nın Topçu Ocağı'nı ve Tophane'yi ıslah etmek üzere görevlendirilen Macar asıllı Fransız subayı Baron de Tott, yeni açılan Mühendishâne'de dersler vermiş, bu dersler, Batı bilim ve tekniğinin İmparatorluk topraklarına girişinin ilk örneklerinden biri olarak kayıtlara geçmiştir. III. Selim döneminde (1789-1807) ise yeni kurulan Nizam-ı Cedit ordusunun eğitimi için farklı Avrupa ülkelerinden çok sayıda subay, mühendis ve teknisyen getirilmesi söz konusu olmuştur. [479] Bu girişimler, Batı bilim zihniyetinin İmparatorluk topraklarına yerleşmesini sağlayan ilk kanallar olarak kabul edilebilir.

Batı bilim zihniyetinin askerî kurumların dışındaki eğitim alanlarında da bu dönemde kendini göstermeye başladığı kabul

475 Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, 12

476 Nedenler için bkz. M. Doğan, 130-132

477 Bu çalışmalar için bkz. Bahadır, 60-61

478 Öner, *49;* N. Karaca, 51-52

479 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, (4. Baskı), Kadim Yayıncılık, Ankara 2018, 136

edilmektedir. Batı tarzı eğitim uygulamalarının daha çok ortaya çıktığı II. Mahmut döneminde (1826) açılan Mekteb-i Tıbbiye'de eğitim dili Fransızca olarak planlanmış, Tanzimat Fermanı ile gayr-i müslim talebelerin de Tıbbiye'ye kabul edilmeye başlanması ile beraber yabancı öğrencilerin daha başarılı olması söz konusu olmuştur. 1838'de Viyana Üniversitesi profesörlerinden Doktor Bernard'ın muallim-i evvel olarak görevlendirilmesiyle Mekteb-i Tıbbiye Batılı normlara göre yeniden düzenlenmiş, ilk defa anatomi derslerinde kadavra üzerinde uygulama yapılmıştır. 1848'de "*fakülte*" adını alan Mekteb-i Tıbbiye'yi 1847'de ziyaret eden İskoç gezgin Mac Farlane, fakültede Fransız devriminin hazırlayıcısı olan materyalist filozofların tüm kitaplarının okunmasından duyduğu hayreti ifade etmektedir.[480] Tanzimat sürecinde açılan Galatasaray Lisesi, Robert Koleji gibi yabancı dille eğitim yapan okulların da Batı bilim ve düşüncesinin intikalinde önemli roller üstlendiği kabul edilmektedir.[481]

Tanzimat sonrasında özellikle Mustafa Reşit Paşa'nın çabalarıyla Batı'ya eğitim için gönderilen öğrencilerin Batı bilim ve düşünce zihniyetini Osmanlı'ya taşıma konusunda önemli kanallardan biri olduğu ifade edilebilir. Örneğin, 1849'da Reşit Paşa'nın Avrupa'ya gönderdiği Şinasi, tahsil dönüşünde yine Reşit Paşa'nın desteğiyle Meclis-i maarif üyeliğine getirilmiş, kendi çıkardığı gazetede devlet aleyhinde yazıları nedeniyle görevine son verilmesi neticesinde Paris'e gitmiş, beş yıl kaldığı Paris'te pozitivist düşünceleriyle şöhret bulmuş olan Emil Litrre, Ernest Renan gibi isimlerle dostluk kurmuştur. Pozitivistlerle iletişim 1876'da I. Meşrutiyet sonrasında II. Abdülhamid'in sadrazamı olan ve Meclisin feshedilmesi ile görevden alındıktan sonra Paris'e yerleşen Mithat Paşa tarafından geliştirilerek devam ettirilmiştir. Bu ilişkilerin Osmanlı ilim, düşünce ve edebiyat dünyasında önemli tesirleri olduğu değerlendirilmektedir.[482]

480 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 232; Korlaelçi, 140-141
481 Korlaelçi, 142-143, 274
482 Korlaelçi, 138-139, 275

Bu dönemde Batı'da eğitim gören öğrencilerden Osmanlı yönetiminde önemli görevler alanlar olmuş, özellikle yeni eğitim kurumlarının oluşturulmasında aktif görevler üstlenmişlerdir. Örneğin, Sultan II. Mahmut tarafından Avrupa'ya gönderilen öğrencilerden biri olan Saffed Paşa, Maarif Nazırlığı, Hariciye Nazırlığı ve Sadrazamlık yapmış, Galatasaray Sultanisinin, Daruşşafaka'nın temellerinin atılmasına öncülük etmiş, muallim mekteplerini açmış, Mülkiye mektebini yeniden düzenlemiştir.[483]

Osmanlı bilim, sanat ve düşünce dünyası ile dinî hayatı dönüştürücü rolü bakımından en önemli faktörlerden birinin pozitivist düşüncenin Osmanlı aydınları tarafından Osmanlı toplumuna transferi olduğu söylenebilir. Tabiatın mahiyeti ve eşyanın gerçek sebeplerini tanımaya yönelik bir çaba olan, metafizik alanı dışlayarak "Pozitif olayların ve müşahede edilebilen fenomenlerin tespitine dayanan tecrübi (pozitif) bilgiyi elde etme"yi esas alan, "Bu sebeple doğrudan doğruya deneyle sağlanamayan her bilgiyi teolojik veya metafizik, hayal mahsulü"[484] gören Pozitivizm, bu metodolojik yaklaşımını toplumsal hadiselere de uygulayarak, Sosyolojiyi Fizik, Kimya gibi pozitivist temelde değerlendirmekte, Pozitivizmin kurucusu A. Comte, bireyi "*fizik veya biyolojik bir hâdise*" olarak ele almaktadır.[485]

A. Comte, pozitivist bilimsel zihniyetin ortaya çıkardığı ruhsal boşluğu telafi etmeye yönelik adım atmış, "*İnsanlık Dini*" adını verdiği yeni dinin esaslarını *Pozitivizm İlmihali* isimli kitabında

483 Neşet Çağatay, "*Tanzimat ve Türk Eğitimi*", Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri: Bildiriler Ankara 13-14 Mart 1985, (2. Baskı), TTK Basımevi, Ankara 1994, 53-64

484 S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, (5. Baskı), Akçağ Yayıncılık, Ankara 1990, 214-216; Nurettin Topçu, "*Hakikat Düşmanı Üç Felsefe: Pozitivizm-Pragmatizm Sosyolojizm*", Hareket Dergisi, 1(11), 1943, 321-323; N. Karaca, 6; H. Aydın, *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, 100-102

485 Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, (2. Baskı), (Çev. Peyami Erman), M.E.G.S.B. Yayınları, İstanbul 1986, III; Pozitivizm ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Hüsamettin Arslan, "*Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 541-583

detaylandırmış, kitabının önsözünün sonunda kendisini "*İnsanlık Dininin Kurucusu*" olarak nitelendirmiştir.[486] Üç hal yasası ile temellendirilen (teolojik evre, metafizik evre, pozitivist evre) tarihsel sürecin son aşamasının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı iddia edilen bu yeni dinde insanlık "*Büyük Varlık*" olarak ele alınmış, bilim adamları yeni dinin rahipleri/peygamberleri olarak nitelendirilmiş, kadın bu dinin temel figürü olarak kabul edilmiş, ibadetler, özel günler, bir ilmihal ve dinî bir takvim planlanmış, Avrupa ve diğer ülkelerde inşa edilmesi planlanan tapınakların sayısı bile belirlenmiştir. "*Hak*" yerine "*vazife*"yi esas alan Comte, ibadeti "Eski Allah'a karşı olduğu gibi hoşa gitmek için değil, kendimizi daha iyileştirerek daha iyi hizmet etmek" olarak tanımlar.[487] Comte'un organize ettiği bu seküler din, pozitivist tasavvurun İngiltere'deki temsilcilerinden biri kabul edilen John Start Mill gibi bilim insanları tarafından da eleştiri konusu edilmiş, bu pozitivist/insanlık dini bilim insanları ve Osmanlı aydınları arasında çok fazla rağbet görmemiş ancak pozitivist bilimsel/felsefi yaklaşım, post-modern felsefe/bilim insanları tarafından tek hakikat yöntemi olarak görülmese de[488] önemli oranda varlığını devam ettirmiştir.[489] Safa, "*üç hal yasası*" yaklaşımının genel kabul görmediğini söyler ve tarihsel süreci bu teori çerçevesinde değerlendiren aydınları "*laik vaizler*" olarak nitelendirir.[490]

İngiltere'de J.S. Mill, H. Spencer gibi bilim insanları aracılığıyla varlığını güçlendiren pozitivist düşünce, Durkheim sosyolojisinin de temel çıkış noktalarından biri olarak rol oynamıştır. Pozitivizmin Tanrı anlayışını devam ettiren Durkheim, Tanrı'yı

486 Comte, *Pozitivizm İlmihali,* LXV

487 Comte, *Pozitivizm İlmihali,* 42, 278

488 Ömer Faik Anlı, *Pozitivizm Sonrası Karşıt Bilim Tezleri ve 19. Yüzyıl Bilim İmgesinin Dönüşümü,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013, 415

489 Uğur Berk Kalelioğlu, "*Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri*", Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3, (3), 2019, 535-544

490 Safa, *Din İnkılap İrtica,* (3. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 1978, 134

"cemiyetin sembolize edilmiş bir şekli" olarak değerlendirmiş, toplumsal hadiselerin nesnel bir zeminde ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Bu sosyolojik bakış açısı, 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde başta dinî hayat olmak üzere tüm toplumsal hayatın araştırılmasında pozitivist bir değerlendirme yöntemini gündeme getirmiştir. [491]

Sadece felsefi değil, aynı zamanda toplumsal, siyasal ve dinî boyutları da olan pozitivist düşünce, Osmanlı toplumunda doğrudan felsefi bir düşünce olmaktan daha çok, dönemin edebiyata yansıması olarak realist ve natüralist edebi metinler, o dönemde okullarda okutulan fen bilimleri dersleri, yabancı okullar, yabancı eğitimciler ve uzmanlar, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, felsefe ve fen bilimleri alanında yapılan tercümeler, bazı dernekler aracılığıyla gündeme gelmeye başlamıştır.[492] 1861 yılında Petersburg Sefiri Halil Bey'in talebiyle kurulan, otuz üç daimi üyeden on birinin gayr-i müslim olduğu ve üyeleri arasında ulema sınıfından kimsenin bulunmadığı Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye isimli cemiyet, yayınladığı Mecmua-i Fünun dergisi ile modern anlamda pozitif bilimlerin gündeme getirilmesinin öncülüğünü yapmıştır.[493] Tanzimat sonrasında Fontenelle, Voltaire, Lafontaine, Lamartine, Montesquieu, J. J. Rousseau, Alexandre Dumas, Emile Zola, Paul Bourget gibi Batılı yazarların eserlerinin çevirileri, *Servet-i Fünun* (1891-1942), *Ulûm-i İktisadiye ve İctimaiye* mecmuası (1908-1910), *İçtimaiyyât* (1917) dergilerinde yayımlanan bazı yazılar ile 1865'te İstanbul'da gizlice kurulan, daha sonra merkezi Paris'e taşınan, Şerif Mardin'in ifadesiyle *"Batı'nın aynasına bakarak üretilen"* bir isim

491 N. Karaca, 20, 29, 40-41

492 Hasan Selçuk Tandoğan, *Osmanlı Modernleşmesinde Belirleyici Bir Anlayış Olarak Pozitivizm,* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2018, 73; Mehmet Akgün, *"1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (XL), 1999, 475-497

493 Ekmeleddin İhsanoğlu, *"Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye"* DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, VII,. 333-334; N.Karaca, 4

olarak Jön Türkler[494] ve 1889'da Jön Türkler'in devamı mahiyetinde kurulan İttihat ve Terakki cemiyetinin pozitivist düşüncenin önemli temsilcileri ile dostluk ilişkileri kuran ve bu düşünceye yakın olan bazı üyelerinin çalışmaları da pozitivist düşüncenin Osmanlı'ya taşınması noktasında etkili olmuşlardır. Beşir Fuad (1852-1887), Ahmed Rıza (1859-1930), Salih Zeki (1864-1921), Rıza Tevfik (1868-1949), Abdullah Cevdet (1869-1932), Hüseyin Cahit (1874-1957), Ahmed Şuayb (1876-1910) ve Ziya Gökalp (1876-1924) Pozitivizmin etkisiyle yazılar kaleme alan aydınlar arasında sayılmaktadır.[495] Özellikle II. Abdülhamid döneminde siyasi alanda kendini ifade etme imkânı bulamayan pozitivist aydınlar, bilim ve edebiyat alanlarını pozitivist düşünceyi gündeme getirebilmek için bir zemin olarak değerlendirmişlerdir.[496] A. Comte'un pozitivist felsefesini Türkiye'ye taşıyan kişi olarak kabul edilen Ahmet Rıza'nın İttihat ve Terakki Cemiyetinin kuruluşunda önemli rol oynaması, Paris şube başkanlığını yürütmesi, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yapılan seçimlerde Ahmet Rıza'nın milletvekili seçilmesi ve daha sonra Meclis başkanı olması, pozitivist düşüncenin etki alanı bakımından dikkat çekici bir unsur olarak değerlendirilebilir.[497]

Radikal Ampirizm ve bilimciliğe gönderme yapılan pozitivist yaklaşımı sosyal hayatta da uygulama iddiasında olan A. Comte, oluşturduğu yeni dinin sadece Avrupa'da değil, diğer ülkelerde de tanınması için çalışmalar yapmış, Rus Çarı Nicolas'a ve Mustafa Reşit Paşa'ya birer mektup yazarak yeni dine davet etmiştir.[498]

494 Mardin, "*Yeni Osmanlı Düşüncesi*", Mehmet Ö. Alkan, (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi,* (s.s. I, 42-53), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, 44

495 Arslan Kaynardağ, "*Türkiye'de Felsefenin Evrimi*" CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, III, 762-774

496 Alkan, "*Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme*", *384*

497 Aktar, 124-125; Korlaelçi, 143-153, 155, 162; İlhan Kutluer, "*Pozitivizm*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 335-339; H. Aydın, *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, 103-104

498 Orhan Türkdoğan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, Timaş Yayınları,

Reşit Paşa'ya gönderdiği mektubunu "İslam'ın temel ruhuna göre siyaset, yalnızca görüşlerin ve geleneklerin ayrılığını sağlamaya ve sağlamlaştırmaya yönelik olduğundan, bu büyük amaca Tanrı yerine insanlığı koyarak daha iyi ulaşılacağını yakında anlayacaklar" cümleleriyle tamamlamakta, "*İnsanlık Dini*"ni Osmanlı için bir kurtuluş reçetesi olarak sunmaktadır.[499]

Batı toplumunda aydınlanma sonrası ortaya çıkan, Matematik-Astronomi-Fizik-Kimya-Biyoloji-Fizik Sosyal (Sosyoloji) şeklinde sınıflandırılan pozitif bilimler kategorisinde epistemolojik çerçevesi oluşturulan, daha sonra Fransa merkezli Batı'da ortaya çıkan siyasi ve sosyal çalkantılara bir "*düzen verme*" ve "*gelişme*" (ordre et progres) düşüncesi olarak genişleyen Pozitivizm, "Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında devleti kurtarmak, Cumhuriyet'in ilk yıllarında ise toplumu şekillendirmek/Batılılaştırmak maksadıyla araçsallaştırılmıştır."[500]

19. yüzyıl Sanayi İnkılabı ile daha belirgin hale gelen bilimsel gelişmelerin Osmanlı'da ve Avrupa'da din-bilim ilişkisi ekseninde değerlendirildiği,[501] ideolojik bir boyut kazanan ve din-bilim ilişkisini çatışma temelinde ele alan pozitivist bilimsel anlayışın karşısında Osmanlı aydınları arasında, özelde İslam'ın bilimle çatışmak bir yana, bilimi desteklediğine dair argümanların yer aldığı itiraz seslerinin yükseldiği görülmektedir.[502] Ernest Renan'ın (1823-1892) 1883 yılında Sorbon Üniversitesinde *İslam ve Bilim* başlığıyla yaptığı konuşmanın kitapçık olarak yayımlanmasından

İstanbul 2003, 81; Aktar, 121

499 Mektubun tam tercüme metni için bkz. Umran Dergisi, sayı 19, 48-49; Enes Kabakçı, *"Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi"*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 6, (11), 2008, 41-60; Korlaelçi, 88-91

500 Enes Kabakçı, *"Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi"*, 41-60; Rahimullah Farzam, "*Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi Ve Türk Düşüncesi Üzerindeki Etkileri*" Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Eğitim Dergisi, 2. (2), 2017, 27-43

501 Chadwick, 177

502 Vefa Taşdelen, "*Ahmet Midhat'ın Nizâ-i İlm u Din Adlı Eserinde Din ve Bilim Çatışması Sorunu*", Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7, (2), 2018, 75-89

sonra Namık Kemal'in cevap olarak yazdığı *Renan Müdafaanamesi*, Cemalettin Efgani ve Petersburg İmamı Ataullah Bayezidof'un reddiyeleri ile John. W. Draper'ın (1811-1882) *Din ve Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi (History Of The Conflict Between Religion And Science)* isimli kitabına Ahmet Midhat'ın reddiye olarak yazdığı ve asıl gayesini "*Osmanlı gençliğini materyalizmden korumak*" olarak belirlediği *Nizâ-ı İlm ü Din* isimli eseri, bu itiraz seslerinin örnekleri olarak kabul edilebilir.[503] Bu cevaplar aynı zamanda "Batı emperyalizminin Osmanlı ülkesinde kendisine entelektüel düzeyde taraftar kazanma amacına dönük bir meydan okumaya karşı çıkış" olarak yorumlanmıştır.[504] Ayrıca yaklaşık sekiz asır boyunca devam eden parlak İslam bilim geleneğinin inkıtaya uğrama sebeplerinin İslam'ın ilkeleriyle değil, toplumsal şartlarla irtibatlandırılması gereği üzerinde durulmuş, Batı'nın aksine "Müslümanların bilimden uzaklaşmaları ile dinden uzaklaşmaları arasında paralellik" görülmüştür.[505]

Batı'da ortaya çıkan ve Osmanlı toplumunda 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren etkisini göstermeye başlayan bilim ve tekniğe, üç farklı tepkinin ortaya çıktığı kabul edilebilir. Medrese merkezli, geleneksel ilim ve düşünce halkasını oluşturan bir kesim, yeni bilimsel zihniyete mesafeli yaklaşıp geleneksel kurumsal yapıyı koruma isteği gösterirken, özellikle Tanzimat sonrasında medrese dışında organize edilen eğitim kurumlarında fen bilimlerinin hâkim olduğu, dinî ilimlerin müfredat dışı tutulduğu, Batı bilim ve tekniğinin siyasal ve toplumsal meşruiyet aracı olarak görüldüğü

503 Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi*, (2. Baskı), (Yay. Haz. Nurullah Çetin), Akçağ Yayıncılık, Ankara 2018, 10-60; M. Orhan Okay, "*Nizâ-ı İlm ü Din*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 172-173

504 Mustafa Yıldırım, *Ahmet Midhat Efendi'nin Nizâ-ı İlm-ü Din Adlı Eseri*, Gece Akademi Yayınları, Ankara 2018, 27

505 Vefa Taşdelen, *"İki Osmanlı Aydını, Namık Kemal ve Ahmet Mithat'a Göre İslam Uygarlığındaki Bilimsel ve Kültürel Gerilemenin Nedenleri"*, Beytulhikme Dergisi, 9, (2), 2019, 553-572; Kemal, 44; V. Işık, *II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kültürel Yabancılaşma*, 132

bir yaklaşım belirginleşmeye başlamıştır.[506] Bu iki yaklaşımın dışında dinî ilimlerle fen bilimlerini uzlaştırmayı hedefleyen eklektik çabaların da varlığı söz konusu olmuştur.[507]

Osmanlı'nın Batı'da ortaya çıkan bilim ve teknolojiyi takip etme konusunda hazırlıksız yakalandığı ya da ilgisiz kaldığı yorumları yapılmakla beraber, Osmanlı'nın bu gelişmeleri takip ettiği ancak temkinli davrandığı, hatta Avrupa yeniçağının sonuçları olarak ortaya çıkan sekülerizm, pozitivizm, milliyetçilik, sömürgecilik, ucuz iş gücü gibi gelişmelerin zarar getireceğini düşünerek tedbirli davrandığı, zaman zaman da direniş gösterdiği şeklinde değerlendirmek de mümkün olabilir.[508]

Osmanlı'nın Batı'da ortaya çıkan bilimsel gelişmeleri takip edememesi konusunu, dinî hayatta cari olan İslam'la irtibatlandırma eğilimleri dikkati çekmekte, bu durum günümüzde de varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bilimsel gelişmeye açık olup olmama durumu ile dinî anlayış arasında doğrudan bir ilişkinin varlığı inkâr edilemez. İslam dünyasının aydınlık çağı ile (8-13. yüzyıl) Avrupa'nın ortaçağı karşılaştırıldığında dinî anlayışın bilimsel gelişmeler için destekleyici veya engelleyici bir unsur olarak vazife gördüğü kabul edilebilir. Osmanlı'nın modernleşme dönemi ile beraber mevcut dinî anlayışın da bu çerçevede ele alındığı görülmektedir.[509]

Osmanlı'nın Avrupa'nın bilim ve tekniğine ihtiyaç hissetmesinde askerî yenilgilerin kuşkusuz etkili olduğu, Batı ile rekabet edebilmenin yolunun Batı'nın bilim ve tekniğine sahip olmaktan geçtiği düşüncesinin hâkim olmaya başladığı ifade edilebilir. Osmanlı'da bilim ve tekniği elde edebilmek için Batı'dan uzman getirmek, eğitim için Batı'ya insan göndermek ve yurt içinde bu

506 Gencer, 357

507 Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, 50, 61;* Alkan, "*Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme*" 385-387; Gencer, *363*

508 Kalın, 147-149

509 V. Işık, *II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kültürel Yabancılaşma*, 123-125

yeni yaklaşımı temel alan eğitim kurumları açıp bu kurumlarda ihtiyaç duyulan insanı yetiştirmek gibi çarelere başvurulmuştur.[510]

Sonuç olarak, Avrupa'nın ortaçağ skolastik bilim ve düşünce anlayışına temelli bir itiraz olarak seslendirilen, Aydınlanma ve Reform döneminin ortaya çıkardığı modern bilim ve düşünce tasavvurunun Osmanlı'da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha yuğun bir şekilde gündeme gelmeye başladığı, Tanzimat ile beliren ve daha çok edebiyat alanında kendini gösteren rasyonalizmin, II. Meşrutiyet sonrasında bir kısım aydınlar tarafından pozitivizm olarak, kimi aydınlar tarafından ise materyalizm olarak yeniden üretildiği[511], bu pozitivist ve materyalist tasavvurun Cumhuriyet döneminde başta dinî hayat olmak üzere pek çok alanda etkisinin hissedildiği söylenebilir.

510 Murat Belge, *"Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar"*, CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 121-129

511 Hilmi Yavuz, 76-77

2. BÖLÜM

1923-1938 DÖNEMİ DİNÎ HAYATI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

2.1. DİNÎ HAYATI ETKİLEYEN SİYASİ-HUKUKİ-SOSYAL DÜZENLEMELER

2.1.1. Cumhuriyetin İlanı

1919-1922 yıllarını içine alan İstiklal mücadelesi sürecinde Mustafa Kemal'in önderliğinde, farklı düşüncelere sahip olsalar da bütün millî güçlerin birlikte hareket ederek mücadelenin kazanıldığı, genel kabul olarak ifade edilmektedir.[1] İstiklal Savaşını da yöneten 1. Mecliste, bağımsızlık mücadelesinde prestijini artıran Mustafa Kemal'in başkanlığını yürüttüğü Müdafaa-i Hukuk Grubu, bazı oylamalarda azınlık durumunda kalmakla birlikte siyasi öncülüğü elinde tutabilecek güce sahiptir. Mecliste 2. Grup olarak nitelendirilen muhalefet cephesi ise Mustafa Kemal'in "*tek adam*" olma yolunda adımlar atmasını eleştiri konusu yapmakta, "*millî hâkimiyet*" vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Muhalefet cephesi tarafından milletvekili seçimine dair verilen değişiklik teklifi, siyasi mücadelenin iyice açığa çıkmasına yol açmıştır. Önerilen değişiklikte milletvekili seçilebilmek için bir seçim bölgesinde 5 yıl oturmuş olma şartı getirilmek istenmektedir. Bu teklifin açık bir şekilde Mustafa Kemal Paşa'yı hedef aldığı değerlendirilmiş, Mustafa Kemal tarafından konu açıkça dile getirilmiş ve teklif reddedilmiştir.[2] Tekliften 4 gün sonra 6 Aralık 1922 tarihinde Mustafa Kemal tarafından Halk Fırkası adı altında bir siyasi parti

1 Afet İnan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, 201

2 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 554-556

kurulacağı açıklanmıştır. Meclisteki muhalefet nedeniyle Lozan barış görüşmelerinin sekteye uğraması da Mustafa Kemal'i yeni arayışlara sürüklemiştir.[3]

Millî Mücadeleyi üstlenen Birinci Meclis tarafından 1 Nisan 1923'te seçim kararı alınmış ve birinci Meclis son oturumunu 15 Nisan 1923'te yapmıştır. 1. Meclisin feshi, Mustafa Kemal tarafından, "*inkılap tarihimizde mühim bir nokta*" olarak değerlendirilir.[4] Kesintiye uğrayan Lozan Görüşmelerine 1. Meclisin feshinden sonra 23 Nisan 1923'te tekrar başlanmış, 24 Temmuz'da Lozan Barış Antlaşması imzalanmıştır.[5] Yeni Meclisi oluşturmak üzere Temmuz 1923'te yapılan seçimler neticesinde büyük ölçüde Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin aday gösterdiği kişiler milletvekili seçilmiş, 2. Grup olarak nitelendirilen muhalefet cephesinden çok az kişi milletvekili olabilmiştir.[6] Birinci Mecliste görev alan din adamlarının sayısı 70 civarında iken ikinci Mecliste bu sayı yediye düşmüştür.[7]

Mustafa Kemal Nutuk'ta bu seçim süreci ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Yeni seçimlere, malum olan umdelerimizi ilan ederek dahil olduk. Görüşlerimizi kabul edip mebus olmak isteyen zevat, evvela umdeleri kabul ettiğini ve aynı görüşte olduğunu bana bildiriyordu. Adayları tespit ve zamanında fırkamız namına ben ilan edecektim. Bu tarzı lüzumlu görmüştüm. Çünkü yapılacak seçimlerde milleti aldatarak muhtelif emellerle mebus olmaya çalışacakların çok olduğunu biliyordum. Memleketin her tarafında, beyanat ve uyarılarım büyük bir samimiyet ve itimatla karşılandı. Bütün millet, ilan ettiğim umdeleri tamamen benimsedi ve umdelere ve hatta şahsıma muhalefet göstereceklerin milletçe mebusluğa seçilmesine imkân kalmadığı anlaşıldı."[8]

---

3 Cemil Koçak, "*Siyasal Tarih*", Sina Akşin (Yay. Yön.), Türkiye Tarihi 4- Çağdaş Türkiye 1908-1980, Cem Yayınevi, İstanbul Tarihsiz, 130-131

4 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 556-557

5 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 571

6 C. Koçak, "*Siyasal Tarih*", 131-132

7 Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 32; Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, 111

8 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 557-558

Kazım Karabekir, yeni seçim hazırlıkları sürecinde Mustafa Kemal'in *"Millet bana güveno yu versin, vekillerin seçimini bana bıraksın"* teklifinde bulunduğunu, kendisinin ve başka kişilerin itirazı sonucu bu teklifinden vazgeçtiğini, ancak muhalif istemediğini, kendisine bağlılık gösterenlerin aday olabildiğini belirtir. Seçim sonuçları ile ilgili olarak, "İkinci Meclise girebilmek için bilgisi, emeği ve kişiliği ile tanınmış olmaktan çok, bağlılık ve baş eğmekle dikkat çekmiş olmak ve türlü yollarla Gazi'nin çevresine sokulmak işe yaramıştı… Artık Gazi hangi yolu tutarsa, yeni Meclis onun istediği biçimde hedefine gidecekti…" değerlendirmesini yapar.[9] İkinci Meclisin oluşturulması için yapılan seçimlerde Mustafa Kemal Paşa'nın birinci Mecliste yer alan bazı vekillerin seçilmemesi için özel çalışma yaptığı belirtilmektedir.[10]

11 Ağustos 1923'te 72 farklı seçim bölgesinden 287 milletvekilinin katılımıyla açılan 2. Mecliste Meclis başkanlığına Mustafa Kemal Paşa, ikinci başkanlığa, Ali Fuat Paşa (Cebesoy), Heyet-i Vekile (Bakanlar Kurulu) başkanlığına Ali Fethi Bey (Okyar) seçilmiştir. Seçimler sonrasında Meclis tarafından ilk ele alınan mesele, 1. Meclis tarafından onaylanmayan Lozan Barış Antlaşmasının onaylanması olmuştur.[11] Tanör, Lozan antlaşması müzakerelerinde kapitülasyonlar, azınlıkların durumu ile beraber hukukun laikleştirilmesi konusunun da gündeme geldiğini, Türkiye'nin laikleşme konusunda taahhütte bulunduğunu belirtmekte, "Laikleşme ya da laikleştirmenin, ulusal bağımsızlığı pekiştirici ve dış müdahaleleri savuşturucu özelliği öne çıkmaktadır. Tek ve laik hukuk, dış müdahaleleri kesmenin en etkili yolu olacaktır, olmuştur da" yorumunu yapmaktadır.[12]

---

9 Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor*, (32. Baskı), Um:ag Vakfı Yayınları, Ankara 2020, 75-77

10 Naşit Hakkı Uluğ, *Üç Büyük Devrim*, Ak Yayınları, İstanbul 1973, 117

11 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 62-63; Ortaylı-Küçükkaya, *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı*, 71

12 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 130-131; Ayrıca bkz. Fedayi, 148-149

İkinci Mecliste 1. Grup olarak nitelendirilen Halk Fırkası grubu çoğunluğu oluşturmasına ve milletvekilleri, Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığındaki seçim komitesi tarafından belirlenen adaylar arasından oluşmasına rağmen tartışmalar artarak devam etmiş, Halk Fırkası içerisinde de yeni Hükûmete karşı çıkanlar olmuştur. 23 Ekim'de ikinci başkan Ali Fuat Paşa görevinden istifa etmiştir. Ertesi gün Fethi Bey Dahiliye Vekilliği görevinden ayrılmış,[13] Mustafa Kemal Paşa'nın onayıyla Dahiliye vekilliği için teklif edilen Ferit (Tek) Bey, Meclis ikinci başkanlığı için teklif edilen Yusuf Kemal (Tengirşenk) Bey Halk Fırkası grubu tarafından seçilmemiş, ikinci başkanlığa Rauf Bey (Orbay), Dahiliye Vekilliğine ise Erzincan milletvekili Sabit Bey seçilmiştir.[14] Rauf Bey ile İsmet Paşa arasında Lozan görüşmelerindeki anlaşmazlıkta Mustafa Kemal Paşa'nın, İsmet Paşa lehine tutumuna karşın, Halk Fırkası grubunun Mecliste Rauf Bey'i tercih etmesi hoş karşılanmamış, İsmet Paşa ve Mustafa Kemal Paşa'ya karşı bir tutum olarak algılanmıştır. Bu sonuç, Mustafa Kemal tarafından "*bağımsız ve gizli çalışan*" bir hizbin işi olarak değerlendirilmiştir.[15] 27 Ekim'de Mustafa Kemal Paşa'nın talebi üzerine İcra Vekilleri Heyeti (Bakanlar Kurulu) görevinden ayrılmış, yeni vekiller heyeti tüm çabalara rağmen oluşturulamamıştır. Yeni hükûmet kurma çalışmalarının yürütüldüğü süreçte Mustafa Kemal, hükûmet kurulmasında görev alması muhtemel tüm arkadaşlarıyla görüşmüş, bu konuda herhangi bir görev almamaları talimatı vermiştir.[16] Bu durum, Mustafa Kemal'in zihninde tasarladığı sistemi hayata geçirmek için uygun bir zemin hazırlamaya çalıştığı, siyasi bunalım ortamını bizzat oluşturduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Ona göre İcra Vekilleri heyetinin tek tek Meclis tarafından seçilmesi hem

13 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 601

14 Ali Fuat Cebesoy, *Siyasi Hatıralar-Büyük Zaferden Lozan'a Lozan'dan Cumhuriyete*, (3. Baskı), Temel Yayıncılık, İstanbul 2011, 438

15 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 602

16 Salih Yılmaz (Ed.), *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (2. Baskı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2014, s201; Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 603

zaman kaybına neden olmakta hem de üyeler arasında görüş birliği oluşmasına imkân sağlamamaktadır.[17] Cebesoy da yaşanan krizin yeni hükûmet kurmaktan ibaret olmadığını, asıl meselenin "*buhranı devam ettirerek İcra Vekillerinin seçimi hakkındaki kanunda değişiklik yapılması*" olduğunu belirtir.[18] Lewis, bu süreci, "*itinayla planlanmış bir dizi siyasi manevra*" olarak değerlendirir.[19]

Bu kriz öncesinde 5 Ekim'de Mustafa Kemal başkanlığında toplanan özel bir komisyon tarafından Teşkilât-ı Esâsiye'de yapılabilecek değişiklikler ele alınır. 14-15 ve 21 Ekim'de yapılan toplantılarda detaylar konuşulur. Bu komisyon tarafından ele alınan Cumhuriyetin ilanı konusu özellikle İstanbul basınında gündeme gelmeye başlamıştır.[20] 28 Ekim akşamı Çankaya'da dar çerçevede yapılan toplantı ile ertesi gün Cumhuriyet ilan edilmesi kararlaştırılmış, Mustafa Kemal Paşa ile İsmet Paşa tarafından son hali verilen Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'na "*Türkiye Devleti'nin şekl-i Hükûmeti, Cumhuriyettir*" ibaresi konulmuş, ertesi gün Halk Fırkası grubunda kabul edilen öneri, aynı gün Meclise sunulmuş ve kabul edilmiştir. Yine aynı gün Mustafa Kemal, Mecliste Cumhurbaşkanı seçilmiştir.[21] Böylece yeni sistemle Cumhurbaşkanı tarafından, Meclis üyeleri arasından bir Başvekil atanması, Başvekil tarafından da hükûmet üyelerinin seçilmesi imkânı oluşturulmuştur.[22]

Cumhuriyet'in ilanı, Osmanlı'da 18. yüzyıl başlarından itibaren görülmeye başlanan modernleşme hareketlerinin sonucu ve en önemli halkası olması bakımından "*süreklilik*", aynı zamanda 6 asır boyunca devam eden hanedanlığa son verilerek egemenliğin

17 Koçak, "*Siyasal Tarih*", 134; Tunçay, 70

18 Ali Fuat Cebesoy, *Bilinmeyen Hatıralar-Kuvâ-yı Milliyeden Cumhuriyet Devrimlerine*, Temel Yayınları, İstanbul 2001, 270

19 Lewis, 351

20 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 65

21 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 606-614; Osman Okyar, Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Fethi Okyar'ın Anıları*, 34

22 Koçak, "*Siyasal Tarih*", 134; Mustafa Albayrak, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Tarihsel Gelişimi*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1999, 91-94; Cebesoy, *Siyasi Hatıralar-Büyük Zaferden Lozan'a Lozan'dan Cumhuriyete*, 438-440

halka verilmesi nedeniyle bir "*kopuş*" olarak yorumlanmaktadır.[23]

Bağımsızlık mücadelesi sürecinde, savaş sonrasında oluşacak siyasal sistemin niteliği ile ilgili bazı tartışmaların gündeme geldiği görülmektedir. Erzurum Kongresi'nden ölümüne kadar Atatürk'ün hayatı ile ilgili notlar tutan Mazhar Müfit Kansu, 20 Temmuz 1919'da Mustafa Kemal Paşa'ya bağımsızlık mücadelesinin başarıyla sonuçlanmasından sonra hükûmet şeklinin ne olacağını sorduğunu ve Paşa'nın "*Açıkça söyliyeyim : Şekli hükûmet zamanı gelince, Cumhuriyet olacaktır.*" cevabını verdiğini belirtir.[24] Erzurum kongresi günlerinde bir arkadaşının "*Yoksa cumhuriyete doğru mu gidiyorsun*?" sorusuna "*Hâlâ şüphen mi var?*" dediği belirtilir.[25] Henüz siyasi kriz ortamının oluşmasından önce Mustafa Kemal'in Neue Freie Preese muhabirine verdiği demeçte de cumhuriyet vurgusu yaptığı ve 1921 Teşkilât-ı Esâsiye'nin "*millet egemenliği*" ilkesine dikkat çektiği görülmektedir: "Yeni Türkiye Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun ilk maddelerini size tekrar edeceğim : "Hâkimiyet bilâ-kayd ü şart milletindir. İcra kudreti, teşriî salâhiyeti milletin yegâne hakikî mümessili olan Mecliste tecelli ve temerküz etmiştir." Bu iki kelimeyi bir kelimede hulasa etmek kaabildİr: Cumhuriyet."[26] Ayrıca Mustafa Kemal'in Cumhuriyetin ilanı ile ilgili olarak "Tatbiki için münasip zaman beklediğim bir fikrin tatbiki anının geldiğine hükmetmiştim."[27] şeklindeki ifadesi, cumhuriyetin ilanının önceden planlanan bir süreç olduğuna işaret etmektedir. Mustafa Kemal, Nutuk'ta bu düşüncenin 1919'da Samsun'a ayak bastığı zaman oluştuğunu belirtir.[28]

---

23 Timuçin Faik Ertan, "*Cumhuriyet'in İlanını Hazırlayan Gelişmeler*", Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, I, 95-106

24 Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, (4. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 1997, I, 74, 131; Ayrıca bkz. Ortaylı-Küçükkaya, *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı*, 73

25 Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 220

26 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, III, 86

27 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 603

28 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 38

Cumhuriyet'in ilanı sonrasında yapılan tartışmaların büyük bir bölümü, Cumhuriyet'in niçin ilan edildiğinden ziyade ilan ediliş biçiminde yoğunlaşmaktadır. Cumhuriyet'in ilanının bir siyasi kriz ortamında gündeme getirilmesi, değişikliğe dair hazırlıklardan Mustafa Kemal'in Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay, Adnan Adıvar, Refet Bele, Kazım Karabekir gibi en yakın silah arkadaşlarının bile haberdar olmaması ve 101 milletvekilinin Mecliste bulunmadığı bir ortamda konunun Meclise taşınması, bir "*oldu-bitti*" olarak değerlendirilmiş, gazete yazılarında da Cumhuriyet fikrine taraftar olunmakla birlikte, yapılan düzenlemenin Mussolini ve Lenin gibi bir diktatörlüğe götürebileceği endişeleri dile getirilmiştir.[29] Cumhuriyet ilan edilmekle beraber yeni siyasal-bürokratik yapılanmada Osmanlı'da hâkim olan patrimonyal devlet geleneğinin devam ettirildiği, başlangıçta sadece siyasal aktörlerin ve isimlerin değiştiği, Sultanla Sadrazamın, yerlerini Cumhurbaşkanı ile Başbakana bıraktığı, daha da ötesi Cumhurbaşkanı sıfatıyla Mustafa Kemal ve Başbakan sıfatıyla İsmet İnönü'nün yeni siyasal sistem içindeki ağırlıklarının 19. yüzyıldaki tüm Osmanlı sultanlarının ağırlık ve etkinliğinden çok daha fazla olduğu dile getirilmektedir.[30] Mustafa Kemal'in, bazı gazetelerin ve Rauf Bey'in eleştirilerine Nutuk'ta genişçe yer vererek cevap verdiği, Rauf Bey'i "*kamuoyunu irticaya teşvik*"le suçladığı,[31] Halk Fırkasına yakın gazetelerde de eleştiri sahiplerinin "*irtica*" ile itham edildikleri görülmektedir.[32]

Cumhuriyet'in ilanı ile ilgili takip edilen yöntem, Mustafa Kemal Paşa ile İstiklal savaşı komuta kademesi arasındaki ayrışmanın iyice gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Bu süreçte Mustafa Kemal'in Rauf Bey'in hilafetten yana bir tutum sergilediğinden şüphelenmesi nedeniyle Cumhuriyet'in ilanı konusunda kendisini

29 Cebesoy, *Siyasi Hatıralar-Büyük Zaferden Lozan'a Lozan'dan Cumhuriyete, 440-442*

30 Ömer Çaha, "*Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum*", Journal Of Islamıc.Research, 8, (2), 1995, 99-113

31 Gazi M. Kemal, *Nutuk,* 614-621

32 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 69-73

sürece dahil etmediği, Rauf Bey ve arkadaşlarının ise Mustafa Kemal'in kendileriyle çalışmak istemediği, tamamen kendisinin kontrolünde yeni bir ekip oluşturmak istediğini düşündükleri ifade edilmektedir.[33]

Cumhuriyet'in ilanını da içine alan Anayasa değişikliği sonrası oluşturulan yeni hükûmete yönelik Meclis ve Halk Fırkası içinde muhalefetin sesi yükselmeye başlamıştır. Mustafa Kemal Paşa, ordu mensubu milletvekillerinin aynı anda iki görevi yürütemeyecekleri ile ilgili düzenleme nedeniyle siyasette yer alan askerlerin siyasetten ayrılıp askerî görevlerine dönmelerini istemiş, ancak bu talep bazı asker kökenli milletvekilleri tarafından kabul görmemiştir. Bu tartışmalar, 9 Kasım 1924'te Refet Paşa, Adnan Adıvar, Rauf Bey ve bazı milletvekillerinin Halk Fırkasından istifası ile sonuçlanmıştır. 10 Kasım'da Halk Fırkasının ismi Cumhuriyet Halk Fırkası olarak değiştirilmiştir. Mustafa Kemal'in "*tek adam*" olma ve sosyal-siyasi değişimler planladığı konusunda endişeleri olan muhalefetin daha örgütlü bir muhalefet oluşturma niyeti, 17 Kasım 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ismiyle hayat bulmuştur.[34] TCF'nın kuruluşundan üç gün sonra Başvekil İsmet Paşa'nın istifası ile sonuçlanan hükûmet krizi ortaya çıkmıştır. Ertesi gün liberal bir kişiliğe sahip olan Fethi Bey'in hükûmeti kurmakla görevlendirilmesi muhalefet partisi açısından siyasal bir başarı olarak değerlendirilmiştir. Başvekil olarak Fethi Bey'in göreve gelmesine rağmen, İsmet Paşa'nın CHF'nin başkan vekili sıfatıyla parti içerisinde güçlü siyasi rolünün devam etmesi tartışmalara yol açmış, Mustafa Kemal'in Fethi Bey Hükûmetini geçici olarak planladığı yorumlarına neden olmuştur.[35]

Mecliste Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kurulmasının amaçlarından birinin, "*Kemalist müdahaleler karşısında Osmanlı mirasının korunması*" olduğu, bu fırka yöneticilerinin

33 Okyar- Seyitdanlıoğlu, *Fethi Okyar'ın Anıları, 34*

34 TCF'nın kuruluş süreci için bkz. Cebesoy, *Siyasi Hatıralar-Büyük Zaferden Lozan'a Lozan'dan Cumhuriyete, 510-514*

35 Koçak, "*Siyasal Tarih*", 139-140;

büyük oranda diktatörlüğe ve kişisel özgürlüklerin devlet tarafından kısıtlanmasına karşı çıktıkları belirtilmektedir.[36]

1925 yılı Şubat ayında başlayıp Nisan ayı ortalarında tamamen kontrol altına alınan Şeyh Said isyanı, siyasi bakımdan da önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Cumhuriyet Halk Fırkasının içerisindeki Mustafa Kemal'e yakın olan şahin kanat tarafından, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının da güvenoyu verdiği Fethi Bey Hükûmetinin isyan konusunda yeterli güvenlik tedbirlerini almadığı hususunda ağır eleştiriler yapılmış, gericilikle suçladıkları Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası da isyanla irtibatlandırılmıştır. Partinin tüzüğünde yer alan "*partinin dine saygılı olduğu*" hükmü de bu kapsamda yorumlanmış, parti aleyhinde kullanılmıştır. Bu yoğun eleştiriler sonuç vermiş, Fethi Bey Hükûmeti, 2 Mart 1924'te güvensizlik oyu alarak istifa etmiştir. Yeni hükûmeti kurma görevi İsmet Paşa'ya verilmiş, 4 Mart'ta Meclisten güvenoyu alan Hükûmet, ertesi gün Takrir-i Sükûn Kanunu'nu Meclisten geçirmiştir. Kanunun yürürlüğe girmesinin hemen akabinde muhalif basın-yayın organları kapatılmış,[37] İstiklal Mahkemeleri eliyle yargılamalar başlamış, Şark İstiklal Mahkemesinin kararıyla Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının isyan bölgesindeki şubeleri kapatılmış, Ankara İstiklal Mahkemesinin yönlendirmesi ile Hükûmet tarafından 3 Haziran 1925'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının kapatılmasına karar verilmiştir. Böylece çok partili siyasal yaşam henüz ilk döneminde başarısızlıkla sonuçlanmış, Cumhuriyet'in dinî hayatı da içine alan devrimlerin gerçekleştiği tek partili dönemi, bir başka ifadeyle tek parti iktidarının hüküm sürdüğü "*parti devleti*" süreci başlamıştır.[38]

Cumhuriyet'in ilanı, siyasal meşruiyetin kaynağının ne olduğu/olacağı ile ilgili tartışmaların cevabının verildiği bir sonuç

36 Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, 112

37 Mustafa Armağan, *Öncesi ve Sonrasıyla Tek Parti Devri*, (5. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 82-84; Okyar-Seyitdanlıoğlu, *Fethi Okyar'ın Anıları*, 41-43

38 Koçak, "*Siyasal Tarih*", 141-143; Mustafa Armağan, *Cumhuriyetin Efsaneleri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 134-138

olarak da değerlendirilebilir. Meşrutiyet süreci ile başlayan siyasal meşruiyetin kaynağının tanrısal vurgudan beşerî alana doğru evrilmesinin Cumhuriyetle birlikte beşerî kaynak lehine sonuçlandığı ifade edilmektedir. Bu durum, adı konulmayan bir laiklik uygulaması olarak da değerlendirilmiştir.[39] Cumhuriyet'in ilanı ile, bu sürecin önemli basamaklarından biri olan 1921 Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nda yerini alan ancak henüz adı konulmayan yönetim sisteminin adı konulmuştur. Hükûmet sisteminin değişmesi ile Cumhuriyet'in ilk Cumhurbaşkanı seçilmiş ve ilk Cumhuriyet Hükûmeti oluşturulmuştur. Böylece Meclis Hükûmeti sisteminden Kabine sistemine geçilmiştir.[40] Ayrıca Tanzimat sonrası kendini göstermeye başlayan sekülerleşme/sekülerleştirme çabalarının gelişim seyri açısından dönüm noktasının Cumhuriyet'in ilanı olduğu ifade edilebilir. Cumhuriyet'in ilanı ile kurucu irade tarafından seküler bir siyasi-sosyal yaşam oluşturma ideali bir "*rüya*" olmaktan çıkıp, ne pahasına olursa olsun hayata geçirilme kararlılığı ortaya konulmuştur. Bir başka ifadeyle Cumhuriyet'in ilanı, Batıcı düşüncenin resmî ideoloji olarak tesis edilmeye başlandığı nokta olarak kabul edilebilir.[41]

2.1.2. Halifeliğin Kaldırılması

Saltanatın kaldırılmasından sonra Osmanlı Sultanının ülkeyi terk ettiği haberi hızlı bir şekilde yayılmış, 18 Kasım 1922'de Mecliste yapılan gizli oturumda konu ele alınmış, Mustafa Kemal tarafından Hilafet makamının görev alanı ile ilgili Halife seçilecek kişi ile görüşülmesi, görev sınırlarının belirlenerek gerekirse yazılı bir teminat alınması teklif edilmiş,[42] Ankara Hükûmeti Şer'iye Vekili Mehmet Vehbi (1862-1949), hilafet makamının boşaldığını, buraya birinin atanmasını gerektiren bir fetva kaleme almış, Mec-

39 Zeki Hafızoğulları, *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Fikri Temelleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2001, 36-41

40 Timuçin Faik Ertan, "*Cumhuriyet'in İlanını Hazırlayan Gelişmeler*", I, 95-106

41 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 58, 63

42 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 530-531

lis bu kararı oybirliğiyle onaylamış ve Sultan Vahdettin'in yeğeni Abdülmecit yeni halife olarak seçilmiştir.[43]

Hilafet makamının Saltanatla birlikte ortadan kaldırılmaması, gündemde olan Lozan Konferansına İslam dünyasının lideri olarak katılarak Ankara Hükûmetinin elini güçlendirmek ve Türkiye'nin tüm İslam dünyasında saygıyla tanınmasını sağlamak şeklinde iki neden üzerinden ele alınmaktadır.[44] Hatta Mustafa Kemal saltanatın kaldırılmasıyla hilafetin değerinin daha da yükseleceğini belirtir: "Makam-ı hilafette dahi Bağdat ve Mısır'da olduğu gibi bikudret veya mülteci bir şahsı âciz değil, istinatgahı Türkiye Devleti olan bir şahsı âli oturacaktır. Bu suretle bir taraftan Türkiye halkı asri bir devlet-i mütemeddine halinde her gün daha rasin olacak, her gün daha mesut ve müreffeh olacak, her gün daha çok insanlığını ve benliğini anlıyacak, eşhasın hıyaneti tehlikesine kendisini mâruz bulundurmıyacak ve diğer taraftan makam-ı hilâfet de bütün âlemi İslam'ın ruh ve vicdanının ve imanının nokta-i rabıtası, kulûb-i İslamiyenin badîi inşirahı olabilecek bir izzet ve ulviyette tecelli edecektir."[45]

Hilafet makamı sayesinde Büyük Taarruzun ön hazırlıkları yapılırken Hindistanlı müslümanlar İngiltere'ye karşı en sert çıkışı yapmışlardır. Türklere karşı İngiltere savaşa girerse 75 milyon Hint Müslüman, İngiltere'nin düşmanı olacaktır. Böylece İngiltere'nin Yunanistan'ı desteklemesi imkânsız hale gelmiştir. Mustafa Kemal'in her zaferini Hint Müslümanlar büyük bir coşkuyla kutlamışlardır. Hindistan Hilafet Hareketinin Türkiye'ye verdiği siyasi desteği Mustafa Kemal değerli olarak nitelendirmiş, Hint müslümanlar kendileri de çok yoksul oldukları halde topladıkları para ve

43 Borak (Der.), *Atatürk Gizli Oturumlardaki Konuşmalar*, (3. Baskı), Kaynak Yayınları, İstanbul Tarihsiz, 248-255; Mango, 426; Hilafet hususunda Meclis'te yapılan tartışmalar için bkz. Sadık Albayrak, *İrtica'm Tarihçesi III Cumhuriyet'e Doğru Hilafetin Sonu*, (3. Baskı), İz yayıncılık, İstanbul 2016, 73-107

44 Cengizhan Halaçlı, *İstiklal Mahkemeleri ve Cumhuriyet Rejimi*, Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, İstanbul 2020, 89

45 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 297

değerli eşyaları Osmanlı Bankası ve diğer yollar aracılığıyla Mustafa Kemal'e ulaştırmışlardır. İş Bankasının kuruluş sermayesi olan 1 milyonluk sermayenin 600.000 liralık kısmının Hint Müslümanlarının gönderdiği paradan karşılandığı bilinmektedir.[46] Bu dönemde asıl meselenin, Osmanlı saltanatı değil dünya müslümanlarının halifeliği olduğu düşünülmüştür. Meclis içinde ve dışında birçok çevre tarafından, Osmanlı hilafetine düşmanlıkları olmayan Hindistanlı politikacılar ve Arap uleması tarafından gündeme getirilen ve uluslararası bir mesele haline gelen hilafet konusunun istismar aracı olarak kullanıldığı değerlendirilmiştir.[47] Bu süreçte Mustafa Kemal şu sert sözleri söyler: "Efendiler, yabancılar, hilafete taarruz etmiyorlardı. Fakat, Türk milleti taarruzdan kurtulmuyordu. Hilafete taarruz edenler, İslam milletlerinden Türkü çekemeyenler değildi. Fakat Çanakkale'de, Suriye'de, Irak'ta, İngiliz ve Fransız bayrakları altında Türklerle vuruşan, İslam milletleri idi."[48] Özellikle muhafazakâr muhaliflerin Cumhuriyet'e karşı itirazlarının temel nedeni, Türk ulusunun İslami ve imparatorluk geçmişiyle ve uzun süreler boyunca lideri oldukları geniş Müslüman dünyasıyla ilişkilerinin kesileceği korkusuydu.[49]

Hâlife Abdülmecit'in hilafet makamına ilk geçtiği zamanlarda Refet Bey aracılığıyla Mustafa Kemal'e selamlık törenlerinde Fatih Sultan Mehmet Han'ın kullanmış olduğu gibi kaftan ve sarıkla katılmasının doğru olup olmadığını sorması, Abdülmecit'in, Mustafa Kemal'in annesinin vefatında taziye mesajı, Latife Hanım ile evliliği nedeniyle tebrik telgrafı göndermesi ve Mustafa Kemal'in cevabi mesajları Halife Abdülmecit ile Mustafa Kemal arasındaki ilişkilerin gelişmesi olarak yorumlanmıştır.[50] Ancak sonraları Abdülmecit'in kendini iyice o makama yakışır görmesi, ikinci gruba

46 Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, 359-363

47 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (27. Baskı), Ahmet Kayaş (Yay. Hazı.) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018, 500-506

48 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 622

49 Lewis, 262

50 Mahmut Goloğlu, *Hilafet*, Goloğlu Yayınları, Ankara 1973, 39

mensup Ali Şükrü Bey'in yeni bir matbaa kurup *Tan* adıyla bir gazete çıkararak muhalefet oluşturması, Ali Şükrü Bey'in yayımladığı bir broşürde Mustafa Kemal Paşa'nın Meclis başkanı olarak elinde tuttuğu Devlet Başkanlığı unvanının halifeye geçmesi gerektiğini bildirmesi, ilişkilerin zayıflamasına yol açmıştır.[51]

Cumhuriyet ilan edildikten sonra Halife Abdülmecit, Ocak 1924 tarihinde Cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal'den azarlama niteliğinde bir uyarı almıştır: "Halife hayatı dâhiliye ve bilhassa hayatı hariciyesiyle ecdadı padişahların mesleğini muakkip görünmektedir… Türkiye Cumhuriyeti'ni, nezaket ve saf sata kurbanı edemeyiz. Halife, kendisinin ve makamının ne olduğunu sarih olarak bilmeli ve bununla iktifa etmelidir…"[52]Ancak hilafetin kaldırılmasına sebep olan hadise, Hint müslümanlarının ilgisi olmuştur.[53] Mustafa Kemal ve Ankara Hükûmetinin hilafet makamını kaldırmaya çok önceden kararlı olduğu, ancak bu kararın daha ileriki bir zamanda alınması beklendiği değerlendirilmektedir.[54] Olup biten bazı hadiselerin, hilafetin planlanandan önce ilga edilmesine neden olduğu ifade edilmektedir. Bunların başlıca sebepleri Ankara'nın uyarıları ve talimatlarına rağmen Abdülmecit'in saltanat günlerini andıran Cuma selamlıklarına çıkması, tahsisatın arttırılmasını talep etmesi, askerî kesimin ve Meclisin içinde Halife yanlısı bir grubun oluşması, daha da önemlisi hilafetin mi yoksa Meclisin mi daha yüksek konumda olduğunun tartışılmaya başlanması olduğu belirtilmektedir.[55]

1923 Ocak ayında Mustafa Kemal, saltanatın kaldırılmasından sonra Anadolu'da olan biteni yakından takip etmek amacıyla bir yurt gezisine çıkmak için Ankara'dan ayrılmasından sonra Ka-

51 Mango, 426-427
52 Lewis, 262; Selek, *İsmet İnönü Hatıralar*, 449-450
53 Lewis, 262
54 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 429
55 Murat Bardakçı, *Şahbaba*, Turkuaz Kitap, İstanbul 2021, 333; İnalcık, *İmparatorluktan Cumhuriyete*, 219

rahisar Mebusu Hoca Şükrü Efendi'nin imzasını taşıyan *Hilafeti İslamiye ve Büyük Millet Meclisi* başlıklı bir risale Meclise dağıtılmıştır. Risalede saltanat makamının kaldırılmasından sonra büyük yasa boğulan İslam dünyasına durumu yanlış yorumlamaması için bu açıklamaya ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. Risalede Meclisin İslam yasalarını bir kenara bırakarak halifeliği papalık benzeri bir makammış gibi ortaya sürdüğü kanısının uyandığı belirtilmekte, saltanatın kaldırılma amacının, yalnızca İslamiyet'in de kabul etmediği halifeliğin fesada alet olma şeklinin kaldırıldığı belirtilmiş ancak halifelik makamının kaldırılmasının ne Meclisin ne de herhangi bir makamın yetkisinde olmadığı ifade edilmiştir. Halifelik makamının tüm Müslümanların itaat ettiği bir makam olduğu, birlik esası üzerine kurulmuş İslam dininde ruhani ve cismani görevleri yürütmek üzere bir halifenin seçildiğini ve tüm Müslümanların buna uyduğu, halifenin yalnızca ruhani işleri değil bütün dünya işlerini de yürütmesi gerektiği, hem Allah hükümlerinin hem de dünya sorunlarının en yetkili organı olduğu vurgulanmıştır. Hoca Şükrü Efendi, dağıtmış olduğu bu risalede hukuka ve adalete yönelik görevleri yerine getirmede ve güvenliği sağlamada da halifenin sorumlu ve yetkili olduğunu öne sürmüş, halifenin Meclisten çıkacak yasalarda büyük etkisinin olacağını belirtmiştir. Her yasanın ahkâmı şeriye'ye uygun olması için halifenin onayı gerektiğine, onun onaylamadığı yasaların Şeriata aykırı olacağına, onları tanıyanların ise Allah'a isyan etmiş sayılacağını belirtmiş, halifelik makamı ile Meclisin yalnızca mekân olarak birbirlerinden ayrı olduklarını belirtip halifeyi Meclisin en yetkilisi ve doğal başkanı olarak değerlendirmiştir.[56] Halifelik makamını siyasetten uzak tutmak isteyenlerin aksine Hoca Şükrü Efendi, bu risaleyle halifeliğe siyasette merkezî bir rol yüklemiştir. Hoca Şükrü Efendi'nin bu risalesi bilerek ya da bilmeyerek hilafetin kaldırılması

56 Seçil Karal Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1938)*, Temel Yayınları, İstanbul 2006, 115; İnalcık, *İmparatorluktan Cumhuriyete*, 213; Mazıcı, *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet (1919-1926)*, Dilmen Yayınevi, İstanbul 1984, 69-71

konusunda güçlü bir istek oluşturan kaynaklardan biri olmuştur. Niyazi Berkes, saltanatın kaldırılması kanun tasarısının karma bir komisyona verildikten sonra komisyonda kendi bilgi alanlarından saydıkları hilafet ve saltanat konusunda konuşan hoca ve diğer sarıklı üyelerin şeriat bilgilerinden uzun uzadıya bahsederken, saltanat ile hilafetin birbirlerinden ayrılamayacağı tezinin saltanatın ardından hilafetin de kaldırılmasına yarayacak malzemeleri hazırladıkları yorumunu yapmaktadır.[57] Mustafa Kemal Paşa da Nutuk'ta bu risalenin etkisine değinir, risaleyi yayınlayanlar için "*mürteci bir hizip*" ifadesini kullanır ve risalede ifade edilenleri "*safsata*" olarak değerlendirir.[58]

Bir diğer önemli gelişme, Aralık 1923'te Hint Müslümanlarının lideri olduklarını iddia eden Ağa Han ile Emir Ali'nin Başvekil İsmet İnönü'ye gönderdikleri bir mektubun,[59] daha Başvekilin eline geçmeden *Tanin* ve *İkdam* gazetesinde ertesi gün ise *Tevhid-i Efkâr* da yayımlanması olmuştur. Mektupta hilafetin kaldırılmasının İslam âleminde nifak yaratabileceği ve Halife'nin gücünün Papa'nın gücünden az olmaması gerektiği söyleminin yanı sıra hilafetin güçlendirilmesi gerektiği tavsiye edilmiştir.[60] Mecliste bu mektup, Türkiye'nin iç işlerine bir müdahale, Başvekilin eline geçmeden yayımlanması ise bir kışkırtma olarak değerlendirilmiştir. İngiliz desteğiyle müreffeh bir hayat süren Ağa Han'ın hilafet müessesesiyle bir ilgisinin olmaması, aynı zamanda kendisinin Sünni değil İsmailî olması, Birinci Cihan Harbi esnasında Sultan Reşad'ın çıkardığı meşhur cihan fetvasına en sert tepkiyi koymuş olup Hintlilerin Osmanlı'ya değil İngiltere'ye bağlı kalması gerek-

57 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 504

58 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 536-539

59 Mektupla ilgili bir değerlendirme için bkz. İsmail Kara, "*Hilâfetin İlgasının Sarsıntılarına Dair Pek Bilinmeyen Bir Metin*", Derin Tarih Dergisi (Mart-2023), 46-51

60 Goloğlu, *Halifelik*, 45-50; Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, 204-206; N. İlter Ertuğrul, *Cumhuriyet Tarihi El Kitabı*, (3. Baskı), ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2011, 34

tiğini savunmuş olması, tepkinin düzeyini artıran nedenler olarak yorumlanmaktadır.[61]

İnalcık, hilafetin kaldırılması sürecinde Mustafa Kemal'in kampanya yürüttüğünü, stratejist ve pragmatist davrandığını, gençlere ve seküler eğitime sahip aydınlara konuştuğunda "*radikal bir devrimci*" olarak ortaya çıktığını, bu süreçte millî egemenliğin üstünlüğü fikri ile beraber Osmanlı hanedanı ve tarihini gözden düşürmek için yoğun bir çaba gösterdiğini, Osmanlı Halife-Sultanlarının genellikle despot olarak hareket ettiklerini söylediğini belirtir.[62]Tanör ise hilafetin kaldırılmasında önder olarak Mustafa Kemal'in rolünün belirleyici olduğunu, bu rolü yerine getirirken anayasal usuller içinde ikna yöntemleri ile beraber kritik noktalarda askerî komite usullerini ve gözdağı yöntemlerini kullandığını ifade etmektedir.[63]

1924 Mart ayının başında Urfa Mebusu Şeyh Saffet Efendi'nin başını çektiği ve 53 mebusun desteklediği "*Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Milleti Osmani'nin Türkiye Cumhuriyeti Memâliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun*" genel kurulda tartışılmış ve şu hususlara değinilmiştir. "...Bağımsızlığımızda ve ulusal yaşamımızda ortaklık kabul edemeyeceğimiz gibi görünüşteki ikiliğe de rıza gösterilmez. Türk İmparatorluğunun çökme sebebi olarak görülen Padişah ailesinin Halifelik kılığında ülkede olması ağır ve tehlikeli olacaktır." Tasarı aleyhine en sert konuşmayı yapan kişi ise Gümüşhane Mebusu Zeki Bey olmuştur. "Partili olmayan tek kişi benim ilkelerden söz etmeye yetkim vardır. Burası özgür bir kürsüdür sizler de çıkar görüşlerinizi beyan edersiniz. Merak ediyorum acaba bu temel ilkeler arasında ulusal egemenliğimizi birden bire sarsmak var mıdır? Memleketin tüm sorunları bitti de halledilmesi gereken tek sorun bu mu

61 Bardakçı, 333; Benoist Mechin, "*Halifeliğin Kaldırılması*", Çev. Erdoğan Alkan, *Atatürk'e Saygı*, 308-310

62 İnalcık, *İmparatorluktan Cumhuriyete*, 219-220

63 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 212

kalmıştır? Bence bunun zamanı henüz gelmemiştir." (Çoktan geçmiştir sesleriyle birlikte).[64]

Tüm bu yaşananların ardından gazeteler, hilafetin kaldırılacağını ve hanedanın erkek mensuplarının ülkeden çıkarılacağını yazıyordu. Bu yazılanlar ve Ankara'dan gelen haberler sonrası Abdülmecit ve çevresi epeyce heyecanlanmıştı. Hanedanın kadın üyeleri oldukça ürkek bir halde havayı teneffüs etmekteydiler. Eğer haberler doğruysa memleketten kimlerin çıkarılacağını kalanların ise ne yapacağını düşünmekteydiler. Osmanlı ailesinin damatlar dâhil tüm üyelerinin ülkeden çıkarılacağını hiç düşünmediler. Sürgün söylentileri daha da yoğunlaşınca 1 Mart günü Abdülmecit Meclise bir telgraf göndermiş, telgrafta ailenin geleceğinden değil hilafet makamından bahsetmiş, hilafetin ilgasının Türkiye'nin İslam âleminden bağının kesilmesine sebebiyet vereceğini belirtmiştir. 3 Mart günü söylentiler hakikate dönüşerek 431 sayılı kanunu "*Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Milleti Osmani'nin Türkiye Cumhuriyeti Memâliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun*" kabul edilmiştir.[65] Kabul edilen Kanun hanedan üyelerine 10 günlük müddet vermesine rağmen süre beklenmeden İstanbul Valisi Haydar Bey ve Emniyet Müdürü Sadeddin Bey aynı günün akşamı emirlerindeki polis ve jandarmalarla birlikte Dolmabahçe Sarayı'nı abluka altına almışlar,[66] millî iradeye karşı durduğu takdirde saraydan gerekirse zorla çıkarılacağı bildirilmiş, haremdeki hazırlıklara ancak 1,5 saat müsaade edilmiştir. Halife Abdülmecit otomobile binerken Vali Haydar Bey'e "Mademki milletin ve memleketin selameti için çalışıyorsunuz, Allah muvaffak etsin" Emniyet Müdürü Sadeddin Bey'e de "Ben yine bu millete dua edeceğim. Ölsem dahi yine mezarımda kemiklerim bu milletin

64 Meclis tartışmaları için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, I. Cilt, 2. İçtima, 3 Mart 1340 (1924), 29-78; Goloğlu, *Halifelik*, 61-62, 64-89; Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, (4. Baskı), İmge Kitapevi, Ankara 2008, 291

65 *Şahbaba*, 331-332; Kanun metni için bkz. Goloğlu, *Halifelik*, 63-64

66 Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğulları'nın Dramı*, (6. Baskı), Sebil Yayınevi, İstanbul 1992, 211

refah ve saadetine devam edecektir." demiştir.[67] Abdülmecit ve beraberindekiler gece karanlığında bindirildikleri trenle nereye gideceklerini bilmiyorlardı. Yolda trene binerken valinin kendilerine vermiş olduğu büyük zarfı açtıklarında yanındakiler için verilmiş sadece çıkış pasaportları ve 2000 sterlin para olduğunu görürler ancak bu para onlara yalnızca birkaç hafta yetecek kadardır. Böylece kendileri için bir meçhule yolculukları başlamıştır.[68]

431 sayılı kanunun çıkarıldığı günün ertesinde İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi (Ülgener) Efendi, hilafetin ilgası ve meselesi hakkında beyanatta bulunmuş, "Başımızda memleketin münevveran ve mütefekkirinden mürekkep bir Heyet-i Vekile (Bakanlar Kurulu) ve onların başında Reisicumhurumuz Mustafa Kemal Paşa vardır. Biz mademki bütün hukukumuzu Heyet-i Vekile vermişiz, onların kararlarının başımızın üstünde yeri vardır. Eğer Heyet hilafeti ilga edeceğiz derse biz o karara tabi olarak hilafetin ilgasına ses çıkarmayacağız. Binaenaleyh Heyet-i Vekile'mizin verdiği karara hepimiz itimat ile itaat edeceğiz." değerlendirmesini yapmıştır. Cuma namazlarında Halife zikredilerek yapılan hutbe meselesine geldiğinde ise yine İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi (Ülgener) Efendi, "Halk katiyen Halife yoktur cuma namazında onun ismi zikir edilmeyeceği için namazımız sahih olmaz gibi şeyler düşünmemelidir. Esasen Halifenin isminin hutbelerde zikri gerek Peygamber Efendimiz gerek Dört Halife hazretleri zamanında yoktu. Yalnız Hz. Ali'nin Halifeliği zamanında Basra Valisi bulunan Hz. Abdullah İbn Abbas bir hutbe esnasında Allah'ım Ali'ye yardım et onu muzaffer kıl demiş ve ondan hutbede halifeyi zikr etmek âdet olmuştur. Eğer şimdi Halife kalkarsa Cuma ve bayram hutbelerinde Allah'ım Hükûmetimize ve İslam ümmetine yardım et demek çok doğru ve isabetli bir fikir olacağına kaniyim."[69] fetvasını vermiştir. Böylelikle Meclisin kararıyla sosyal ve siyasal hayattan tamamen

67 Bardakçı, 335

68 Mısıroğlu, 211

69 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 119; S. Albayrak, *İrtica'ın Tarihçesi III Cumhuriyet'e Doğru Hilafetin Sonu*, 128-129

çıkarılan hilafet makamının dinî mahiyetine dair algılamalarda da değişiklik yapılmak söz konusu olmuştur. Halifelik makamının kaldırılması, Kemalist devrimler için önemli bir aşama olarak değerlendirilmiştir. Halifelik makamının kaldırılmasından önce atılan laiklik adımları devlet organizasyonu ile sınırlıydı. Halifelik makamını ortadan kaldıran Cumhuriyet'in yeni elitleri, yapılacak inkılaplar için ellerini güçlendirmişlerdir.[70]

Halifelik, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde bir çürümüşlük, Osmanlı hanedanının Türk milletinin başına açtığı bir "*bela*", "*terakkiye mani*", ortadan kaldırılması gereken bir yapı olarak değerlendirilir. Ancak bu sürecin kademe kademe gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.[71] Kazım Karabekir, 1922'de saltanatın kaldırılma teklifi ile birlikte hilafetin de kaldırılmasının teklif edildiğini, hilafetin kaldırılmasına yönelik ciddi itiraz seslerinin yükseldiğini, saltanat ile hilafetin birbirinden ayrılarak hilafetin devam ettirildiğini belirtir.[72]

Hilafetin ilgası, yabancı basın tarafından yakından takip edilmiş, farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Örneğin, The Times gazetesinde Türkiye'nin Sünni Müslüman toplum ile olan ilişkilerindeki konumunu kaybedeceği değerlendirmesi yapılmış, The Daily Telegraph gazetesinde ise "Türkiye, Halifelik makamı ve onun İslam alemindeki lider konumu sayesinde sahip olduğu gücü ve prestiji, üçüncü sınıf bir Tatar Cumhuriyeti olma uğruna kaybediyor." yorumu yapılmıştır. İngiltere'de pek çok gazetede de hilafetin kaldırılması, Türklerin oldukça uzun süren dinî hâkimiyetten kendilerini kurtarma niyeti olarak yorumlanmıştır.[73]

Dönemin bürokrat aydınlarından biri olan M. Esat Bozkurt tarafından hilafetin "dinle devleti ayırarak modern bir devlet kur-

70 Tekinalp, 87

71 Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları,* 37, 39

72 U. Mumcu, 53-58

73 Mustafa Yılmaz, *İngiliz Basını ve Atatürk'ün Türkiye'si,* Phoenix Yayıncılık, Ankara 2002, 71-72, 74

mak, dini Türk'ün ilerleme adımlarının önünde mania olmaktan çıkarmak ve nihayet modası ve manası yok olmuş, bütün bir tarih içinde Türk'e yalnız ve sadece zararı dokunmuş böyle bir müesseseyi yok etmek, ulusal duyguyu uyuşukluktan korumak ve ona hızını vermek" gayesiyle kaldırıldığı belirtilir.[74]

Hâkimiyetin tek meşru kaynağının millet olduğu vurgulanmış, alınan kararlar ve uygulamalar millet adına Ankara'da kurulan Meclis tarafından icra edilmeye başlanmış, toplumsal hayatı değiştirmeye yönelik adımlar saltanatın kaldırılması ile beraber hilafetin kaldırılması ile hız kazanmış, toplumsal hayatı laikleştirmek için halifeliğin kaldırılması öncelikli bir adım olarak görülmüştür.[75] Millî Mücadele, din bağıyla birbirlerine bağlı Müslümanların ortak eylemi kabul edilmiş, bu ortaklığın temelinde saltanat ve hilafeti kurtarmanın yanı sıra gayrimüslim unsurların saltanata karşı ayaklanmalarına yönelik varlık mücadelesi olarak görülmüştür.[76] Ancak hem dış mücadelenin hem de iç mücadelenin askerî safhasının tamamlanması ile dinin birleştirici rolüne ihtiyaç duyulmamış, din, Osmanlı Toplumunun Batı Medeniyetinin gerisinde kalmasının yegâne sebebi olarak görülmeye başlanmış, laik devrimler, Cumhuriyet devrimlerinin başlıca hedefi olarak görülmüş, ekonomik hayattan, sosyal-kültürel hayata kadar bütün hayatın Batılı değer ölçülerine göre dizayn edilmesi, temel kabul olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle hilafetin kaldırılması, İslam dünyası ile irtibatın koparılarak yeni bir rota çizilmesi sürecinin önemli adımlarından biri olarak yorumlanabilir.[77]

---

74 M. Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 426

75 Seyfettin Aslan - Mehmet Alkış, "*Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçişte Türkiye'nin Modernleşme Süreci: Laikleşme ve Ulusal Kimlik İnşası*," Akademik Yaklaşımlar Dergisi, 6, (1), 2015, 18-33; Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 216

76 Alev Özkavanç, "*Cumhuriyet Döneminde Siyasal Gelişmeler: Tarihsel ve Sosyolojik Bir Değerlendirme*", Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (Der.), 1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim, (4. Baskı), Phoenix Yayınevi, İstanbul 2017, 71

77 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 55

2.1.3. Diyanet İşleri Reisliğinin Kurulması

Osmanlı siyasal sisteminde en yüksek dinî temsil konumunda bulunan halifeliğin kaldırıldığı gün (3 Mart 1924) 429 sayılı "*Şer'iye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye Umumi Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun*" ile Şer'iye ve Evkaf Vekaleti kaldırılmış, yerine dinî hayata dair işleri yürütmek üzere Diyanet İşleri Reisliği, vakıfların yönetim sorumluluğunu üstlenmek üzere de Vakıflar Umum Müdürlüğü kurulmuştur. Kanunda yer verilen "*Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacidi şerifenin ve tekâya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vâız, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdeminin tâyin ve azillerine Diyanet işleri reisi memurdur.*" hükmü ile Diyanet İşleri Reisliğinin görev alanı sınırları belirlenmiştir.[78]

Kanunla Osmanlı'nın son döneminde başlayan resmî dinî kurumların görev alanlarının daraltılması süreci devam ettirilmiştir. Günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü, Adalet Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı, Yükseköğretim Kurumu arasında paylaşılmış olan pek çok görevin Osmanlı'da başında Şeyhülislamın bulunduğu meşihat makamı tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Özellikle Tanzimat'tan sonra Şeyhülislamlık makamının yetkisinde olan yargı, eğitim-öğretim ve vakıflarla ilgili hizmetlerin büyük bir bölümü Adliye, Maarif ve Evkaf nezaretlerine devredilmiştir. İttihat ve Terakki döneminde çıkarılan (12 Mart 1917) bir kanunla Şeyhülislamlık makamına bağlı olan tüm şer'i mahkemeler de Adliye Nezaretine bağlanmıştır. Yeni kanunla kurulan Diyanet İşleri Reisliğine muamelât alanı dışında kalan inanç ve ibadetlerle ilgili hükümlerin yürütülmesi ile ibadet yerlerinin idaresi görevi verilmiştir.[79] Kadro düzenlemeleri dışında kalan görev ve yetkileri

78 İlgili kanun metni için bkz. https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf (Erişim Tarihi:07.12.2022)

79 İrfan Yücel, "*Diyanet İşleri Başkanlığı*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 455-460

1935 yılında kabul edilen 2800 sayılı "*Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun*" ile belirlenmiştir.[80]

Diyanet İşleri Reisliğinin kuruluşundan sonra da görev alanları ile ilgili sınırlandırmalar devam etmiştir. 30 Kasım 1341 (1925) tarih ve 677 sayılı kanunla tekke ve zâviyelerin kapatılması nedeniyle bu yerlerin yönetimi ve buralarda görevli kişilerle ilgili yetkiler ortadan kalkmış ayrıca 8 Haziran 1931 tarih ve 1827 sayılı Evkaf Umum Müdürlüğü'nün 1931 Malî Senesi Bütçe Kanunu ile cami ve mescidlerin idaresi ve buralardaki tüm görevlilerle ilgili yetkiler, Vakıflar Umum Müdürlüğüne devredilmiştir. Böylece Diyanet İşleri Reisliğinin yetki alanı, Vakıflar Umum Müdürlüğü ile koordineli olarak sadece cami hizmetlerinin dinî yönünü takiple sınırlandırılmıştır. Vakıflar Umum Müdürlüğüne devredilen bu görevler ancak 1950 yılında tekrar Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir.[81]

Hilafetin, Şer'iye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılması ile iyice belirginleşmeye başlayan laik/seküler bir siyasal sistem ve toplumsal yapı oluşturmaya yönelik adımlar arasında Diyanet İşleri Reisliğinin yer alması, bu kurumun misyonuna dair tartışmaları berabérinde getirmiştir. Cumhuriyet sonrasında kurucu irade ve

80 İştar Tarhanlı, "*Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi*", *Din Devlet İlişkileri Sempozyumu-Bildiriler*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 112; İlgili kanun için bkz. Resmi Gazete, 22 Haziran 1935, Sayı: 3035, 5376; 2800 sayılı kanunda 1939 tarih, 3665 sayılı kanun ve 1950 tarih, 5634 sayılı kanunla teşkilat yapısında bazı değişiklikler yapılmış, 22/6/1965 tarih ve 633 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri yeniden düzenlenmiş ve hizmet alanı genişletilmiştir. Bu kanunda da 1976'da değişiklikler yapılmıştır. Daha sonraki yıllarda Bakanlar Kurulu kararları ile Diyanet teşkilatında çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Başkanlığın mevcut teşkilat yapısı büyük oranda, 633 sayılı Kanun'da değişiklikler yapan 01/07/2010 tarihli ve 6002 sayılı Kanun ile belirlenmiştir. İlgili yasal değişimlerle ilgili bkz. Nihat Aytürk vd. (Yay. Haz.), *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi*, DİB Yayınları, Ankara 1987, 58-92; İrfan Yücel, "*Diyanet İşleri Başkanlığı*", 455-460; "*Kurumsal Tarihçe*", diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/1

81 Yücel, "*Diyanet İşleri Başkanlığı*", 455-460; İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 66-68; Deniz Parlak, *Laikleşme Sürecinde Camiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, 179

aydınlar tarafından siyasi-sosyal alana dair dinin değer koyucu olarak değerlendirilmemesinin bir ilke olarak çeşitli vesilelerle ifade edildiği görülmektedir. Atatürk'ün 1937'de Mecliste yaptığı konuşmada dile getirdiği "Dünyaca malûm olmuştur ki, bizim devlet idaresindeki ana programımız, Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların doğmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz (alkışlar)."[82] düşüncesi, bu yaklaşımın önemli örneklerinden biri kabul edilebilir. Bu yaklaşıma rağmen Diyanet İşleri Reisliğinin Başvekâlete bağlı bir kurum olarak ihdası, yeni sistemde dine yüklenen anlam ve işlevle irtibatlandırılmaktadır. Cumhuriyet sonrasında dini tamamen reddetmek yerine siyasal ve toplumsal işlevlerinden soyutlanmış, bireysel inanç ve ibadet alanı olarak tanımlanmış bir dinî hayatın kurgulanmak istendiği, bu misyonun Diyanet İşleri Reisliğine verildiği değerlendirmesi yapılmaktadır.[83] Bu durumun, dinî anlayıştan kaynaklanan bir zorunluluk olduğu vurgulanmakta, bu yöntemle dinin devlete müdahale imkânının elinden alındığı belirtilmektedir.[84]

Diyanet İşleri Başkanlığının sistem içerisinde kurgulanış biçimi ve icra ettiği fonksiyonu değerlendirme kapsamında, dinî işlerin devletin çatısı altında yer alan bir kurum tarafından yürütülmesi, dinî işleri organize edecek kurumun devlet organizması içinde yer almakla birlikte özerk bir yapıda olması ve Diyanet İşlerinin devletin herhangi bir müdahalesi olmaksızın sivil toplum içinde yapılanması şeklinde üç farklı bakış açısının ortaya çıktığı ifade edilebilir.[85]

---

82 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 423

83 Tarhanlı, "*Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi*", 111-112

84 Ethem Ruhi Fığlalı, "*İslam ve Laiklik*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 209

85 Tarhanlı, "*Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi*", 115

Cumhuriyet sonrasında diyanet işlerinin devlet içinde bir kurumsal yapı oluşturularak yürütülmesi, sadece din hizmetlerinin yürütülmesine yönelik değil, devletin laik yapısını korumaya yönelik bir adım olarak da değerlendirilmektedir. Örneğin, Ozankaya, laik bir devlette Diyanet İşleri Başkanlığının genel idare içinde yer almasının, dini toplum işlerinden kişisel vicdanlara itebilme işinin daha sağlam ve emin yollardan gerçekleştirilmesi dışında herhangi bir anlam taşımadığına vurgu yapmaktadır.[86] Dini devletin denetimi altında tutmanın bir aracı olarak değerlendirilen Diyanet İşleri Başkanlığının bu durumuna gerekçe olarak, din işlerinin devletten ayrı tutulması durumunda bu hareketin "*dinsizlik*" olarak anlaşılabileceği,[87] din öğretimi kapsamında boş inançların halka öğretilebileceği, sivil toplum kuruluşları arasında mezhepsel çatışmaların olabileceği kanaatleri ifade edilmektedir.[88]

Cumhuriyet döneminde dinî hayatın devlet tarafından düzenlenmesi şeklinde yorumlanan ve uygulanan laikliğe dair düşünsel düzeyde de olsa farklı yorumların dile getirildiği görülmektedir. Örneğin, A. Fuat Başgil, Diyanet İşleri Başkanlığının devlet sisteminden çıkarılması, hiç olmazsa özerk bir hüviyet kazandırılmasını teklif etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığının sistem içi varlığının laiklik ilkesine uygun olmadığını belirterek, bu haliyle sistemi, "*devlete bağlı din sistemi*" olarak nitelendirmiştir.[89] Turan da Diyanet teşkilatını devletin siyasal sistemi içinde tutmakla, yöneticilerin kendi koydukları prensibi yine kendilerinin ihlal ettiklerini belirtmektedir.[90]

---

86 Ozankaya, *Türkiye'de Laiklik-Atatürk Devrimlerinin Temeli*, Cem Yayınevi, İstanbul 2000, 215-216

87 Neşet Çağatay, "*Laiklik ve Din İlişkileri*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 99-108

88 Hüsamettin Ünsal (Yay. Haz.), *Laiklik ve Atatürk'ün Laiklik Politikası*, Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, Anakara 1980, 59-60

89 Başgil, 204

90 Osman Turan, *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, 64

Diyanet İşleri Başkanlığının sistem içerisindeki konumlandırılma biçiminden hareketle Türkiye'de anayasal bir ilke olarak yerini alsa da laikliğin olmadığı tartışmalarının da yapıldığı görülmektedir. Bu değerlendirmede laikliğin "*devletin dine, dinin de devlete karışmaması*" olarak yorumlanması gerektiğine, oysa Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla devletin dine müdahale etme ve denetim altında tutma yolunu seçtiğine vurgu yapılmaktadır. İbadet dilinin Türkçeleştirilmesine yönelik adımlar, dinî hayata dair diyanet işleri eliyle yürütülen müdahale çabalarının bariz örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir.[91]

Cumhuriyet sonrası siyasal sistem içerisindeki konumu tartışmaya açık olsa da Diyanet İşleri Başkanlığının kuruluş sürecinden itibaren yurt içinde ve yurt dışında dinî hayata dair hizmetlerin yürütülmesi konusunda önemli bir işlev gördüğünü, zaman zaman siyasi otorite tarafından kendisine yüklenen misyonun dışında tutum geliştirildiğini de kabul etmek gerekir.[92]

2.1.4. Öğretimin Birleştirilmesi (Tevhid-i Tedrisat) Kanunu ve Din Eğitimi

Cumhuriyet dönemi eğitimle ilgili değişim dinamiklerinin Tanzimat sonrası askerî alandaki eğitim arayışları ile irtibatlandırılması mümkündür. Batı'nın bilim-teknoloji ve eğitimi modellenerek oluşturulmaya başlanan askerî okullar, eğitim alanındaki modernleşmenin de ilk örnekleri olarak değerlendirilmektedir. 1857'de kurulan Maarif-i Umumiye Nezareti ve 1869'da yayımlanan Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi, daha çok sivil alanda karşılanan eğitim ihtiyacının devletleşme süreci için önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir.[93] Bu süreçte uzmanlaşma yönünde atılan adımlar, Maarif Nezaretine bağlı okulların çeşitlenmesi ve artışı,

91 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 77-78; Tarhanlı, "*Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi*", 127-129; Yücel, "*Diyanet İşleri Başkanlığı*", 455-460

92 Bkz. İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam,* 107-118

93 İsmet Parmaksızoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi, MEB Basımevi, Ankara 1966, 13-14

eğitime dair yapılan hukuki düzenlemeler, Cumhuriyet dönemi eğitim sistemi için altyapı oluşturmakla birlikte, medreselerin ve azınlıklara ait eğitim kurumlarının varlığının devam etmesi, "*mektepli-medreseli*" şeklinde ikili bir yapı oluşturmuş, merkezî bir yapının oluşmasına imkân vermemiştir.[94]

Osmanlı İmparatorluğu tarihinde Tanzimat dönemi, genellikle bir modernleşme zorunluluğunun ilk resmî ilanı olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte dönemin icraatlarında gerek devletin gerekse diğer sosyal kurumların laikleştirilmesine yönelik hamlelerin yoğunlaşmadığı, siyasi sistemde de köklü değişikliklerin henüz gündeme gelmediği ifade edilmektedir. İç dinamiklerin ve Batılı devletlerin zorlamasıyla müslüman olmayan tebaaya eşitlik tanınmış, bu eşitlik ilkesi, dinî otoritenin başı olarak müslüman tebaanın hayatını dinî ölçülere göre belirlemesini kontrol sorumluluğu taşıyan Padişaha diğer müslüman olmayan tebaaya karşı yeni bir alan açmıştır. Bu yeni alanın bir yansıması olarak dinî inanç ve düşünce temelinde ele alınmayan bazı eğitim kurumlarının açılması gündeme gelmiş, bir taraftan okullar açılırken diğer taraftan medreseler dinî eğitim vermeye devam etmiştir.[95]

Osmanlı'nın son dönemlerinde sadece dinî eğitim veren okullar ile dinî olmayan okullar arasındaki ikilik değil, kendi dernek ve kuruluşlarına bağlı olarak faaliyetlerini sürdüren azınlık okulları da eğitimde devlet, ulema ve gayr-i müslimlerin kontrolünde "*paralel eğitim sistemleri*" olarak değerlendirilebilecek, yeni, aynı zamanda problemli bir alanı ortaya çıkarmıştır.[96] Bu üç farklı eğitim modelinin tek merkezde ve tek modelde bir araya getirilmesi,

94 Filiz Meşeci Giorgietti, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", Mustafa Gündüz (Ed.), *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, (3. Baskı), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2020, 117-150; İsmail Doğan, *Türk Eğitim Tarihinin Ana Evreleri: Kurumlar Kişiler Söylemler,* (2. Baskı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2012, 388

95 Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, (3. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, 109

96 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi V*, Eser Matbaası, İstanbul 1977, 1607; Filiz Meşeci Giorgietti, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", 118

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na zemin oluşturan temel hedef olarak değerlendirilmiştir.[97]

Cumhuriyet'in kuruluşundan önce eğitimle ilgili fikirlerinin büyük oranda şekillendiği ifade edilen Mustafa Kemal'in, düzenlemeden önce yaptığı bazı konuşmalarında eğitime dair eleştiri ve teklifler sunduğu görülmektedir.[98] 1 Mart 1923'te yaptığı Meclis açılış konuşmasında ise öğretimin birleştirilmesi konusunu açıkça dile getirmiştir: "Efendiler, evlâd-ı memleketin müştereken ve mütesaviyen iktisaba mecbur oldukları ulûm ve fünun vardır. Âli meslek ve ihtisas erbabının tefrik olunabileceği derecatı tahsile kadar, terbiye ve tedriste vahdet, heyeti içtimaiyemizin terakki ve taalisi nokta-i nazarından çok mühimdir. Bu sebeple Şer'iye Vekâletiyle Maarif Vekâletinin bu hususta tevhid-i fikir ve mesai eylemesi temenniye şayandır."[99]

Mustafa Kemal'in eğitimle ilgili pozitivist temellere dayanan bir eğitim fikrine sahip olduğu, eğitimin birleştirilmesi üzerine düşüncelerinin oluşmasında Ziya Gökalp'in etkili olduğu ifade edilmektedir. Ziya Gökalp, Cumhuriyet'in kuruluşundan önce de İttihatçı yönetime laik ve dinî eğitimin birleştirilmesi, kitaplıkları ve dinî eğitim bölümleriyle üniversitelerin yeniden örgütlenmesini tavsiye etmiştir.[100]

Tevhid-i Tedrisat Kanunu hayata geçirilmeden önce 1921'de Telif ve Tercüme Heyeti'nin kurulması, 15 Temmuz 1921'de Ankara Maarif Kongresinin düzenlenmesi, 8 Mart 1923'te Misak-ı Maarif (Eğitim Andı)'nın yayımlanması, 15 Temmuz 1923'te yapılan

97 İsmail Güven, *Türk Eğitim Tarihi*, Naturel Yayınları, Ankara 2010, 211; Recai Doğan, "*Atatürk Dönemi Din Eğitimi*", Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, I, 471-490

98 Bu konuşmalar için bkz. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 19-21, 46-50; İlhan Başgöz, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, 77

99 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 318; Ayrıca bkz. Ergin, 1736

100 Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Metis Yayınları, İstanbul 2020, 38; Başgöz, 76

birinci Heyet-i İlmiye toplantısı, Cumhuriyet'in ilanından sonra dönemin Maarif Vekili Vasıf Bey başkanlığında düzenlenen ikinci Heyet-i İlmiye toplantısı, eğitim alanında atılan önemli adımlar olarak değerlendirilmektedir. Bu toplantılarda alınan kararlarda eğitime dair "*millîlik*" ve "*asrilik*" vurgularının öne çıktığı görülmektedir.[101] Eğitimin temel felsefesini oluşturan her iki kavram da laiklik ilkesi ekseninde ele alınmakta, Cumhuriyetle birlikte eğitimin laik bir nitelik kazandığına dikkat çekilmektedir.[102] Cumhuriyet'in ilk on yılında devlet tarafından desteklenen hiçbir din eğitimi kurumu kalmadığı ifade edilmekte, o dönem siyasi erkin "*laik bir memleketin okullarında din dersleri okutulmasının Anayasaya aykırı düşeceği kanısında*" olduğu değerlendirmesi yapılmaktadır.[103]

Kelime olarak eğitimin birleştirilmesi anlamına gelen Tevhid-i Tesisat Kanunu, yabancı devletlerin ve yerli vakıfların açtığı özel okullarla beraber devletin resmî kurumu olan Şer'iye ve Evkaf Vekâletine bağlı bütün okul ve medreselerin yönetim kontrollerinin Maarif Vekâleti (Millî Eğitim Bakanlığı) şemsiyesi altında toplanarak eğitim yaptırmak amacıyla 3 Mart 1924'te Meclis tarafından kabul edilen ve hala yürürlükte olan bir kanundur.[104]

Kanun, Saruhan Mebusu Vasıf Bey ve 57 arkadaşı tarafından 2 Mart 1924 tarihinde Meclise sunulmuş, ertesi gün teklif üzerinde yapılan bazı tartışmalardan sonra[105] Meclisten geçerek kanunlaştırılmış ve hemen uygulamaya konulmuştur.[106]

---

101 Filiz Meşeci Giorgietti, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", 124-128

102 Cavit Binbaşıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*, (2. Baskı), Anı Yayınları, Ankara 2014, 372, 375; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, (21. Baskı), Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2011, 340; Uluğ, 86

103 Başgöz, 79

104 Abdullah Akın, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi 1920-1950*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, 75

105 Bu tartışmalar için bkz. Uluğ, 75-79

106 Filiz Meşeci Giorgietti, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", 128; Güven, 212

Yedi maddeden oluşan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ülke sınırları içerisindeki tüm okullar ile Şer'iye Vekaletine bağlı ve özel tüm medreseler Maarif Vekaletine bağlanmış, mektep ve medreseler için Şer'iye Vekaletine tahsis edilen tüm ödenekler Maarif Vekaletine nakledilmiş, Darülfünun'da bir ilahiyat fakültesi ve dinî hizmetlerin ifası için memurlar yetiştirmek üzere mektepler açılması kararlaştırılmıştır.[107]

Kanunun kabulünden sonra *Tevhid-i Efkâr* gazetesinde, Kanunda medreselerin kapatılmasına dair herhangi bir hüküm olmamasına rağmen medreselerin kapatılması, eleştiri konusu edilmiş, medreseleri savunan yazılar kaleme alınmıştır. *Sebilürreşat*'ta da uygulamayı eleştiren yazılar yayımlanmış, medreselerin kapatılmasına itiraz eden Antalya Mebusu Hoca Raşih Efendi'nin mülakatına da yer verilmiştir. Maarif Vekili Vasıf Bey ise gazetelere verdiği demeçte ve Meclisteki konuşmasında Kanunun gerekçesinde ifade edilen "*Vahdet-i terbiye*"nin, Kanunun özünde olduğunu belirterek bir memlekette ayrı ayrı terbiye amaçlayan kurumların olamayacağını, medreselerin Kanunun özüne uygun bir biçimde kapatıldığını, yerlerine imam hatip mekteplerinin ve yatılı ilkokulların açılacağını belirtmiştir.[108]

M. Kemal Paşa'nın medreselerin kapanmasından sonra, çeşitli vesilelerle dile getirilen medreselerin yeniden açılması taleplerine sert tepki gösterdiği ifade edilmektedir. Örneğin, Rize'ye yaptığı bir seyahatte medreselerin yeniden açılması talebini ileten hocalara hiddetlendiği, herkesin önünde: "Para istiyorsanız size millet yetecek kadar verecektir. Açsanız karnınızı doyuracaktır. Medreseler bir daha açılmayacaktır. Anladınız mı?" diye bağırdığı belirtilmektedir.[109] "*İstida meselesi*" veya "*Rize hadisesi*" olarak da zikredilen bu konuyu

107 İ. Doğan, 389; Akyüz, 330; Yasa metni için bkz. https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf (Erişim Tarihi: 27.11.2022)

108 Osman Kafadar, "*Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları*", Tanıl Bora ve Murat Gültekin (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, (8. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2020, 353

109 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 139-140

ele alan Kara, hadisenin yaşandığı günlerde meselenin basın-yayın organlarında farklı ele alındığını, dilekçeyi veren Rize Müftüsü Mehmet Hulusi Efendi'nin olayın kahramanı olmasına rağmen isminin hiç zikredilmediğini, Mustafa Kemal Paşa'nın medreselerin açılması talebine karşı verdiği cevap konusunda da farklı aktarımlar olduğunu belirtir. Bu meselenin dönemin siyasi aktörleri ve yazarları tarafından araçsallaştırılarak, "medreselerin kapatılmasını haklılaştırıcı ve hocaların statülerini, itibarlarını ve zihniyet dünyalarını zayıflatıcı, buna karşılık yeni mektepleşme sürecini artırıcı ve kuvvetlendirici bir şekilde" kullanıldığını söylemektedir.[110]

Saltanat ve hilafet kurumlarının kaldırılmasıyla siyasal düzen ile din arasında var olan ilişki kesildiği gibi *Tevhid-i Tedrisat* Kanunu aracılığıyla eğitim ile din arasındaki bağın da kesilmesinin hedeflendiği değerlendirmeleri yapılmaktadır. Buna ek olarak Tanzimat dönemi sonrası oluşan tercihlerin belirlenmesinde milliyetçilik ve Türkçülük fikirlerinin de önemli rol oynadığı, bu etkinin, kültür ve eğitim politikalarında kendini gösterdiği, Tevhid-i tedrisat Kanununun da bu etkiden nasibini aldığı kabul edilmektedir.[111] Bu yönüyle Cumhuriyet döneminde değişen eğitim sisteminde "*yapısal olarak devamlılığın, ideoloji olarak kopuşun*" varlığından söz edilebileceği, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ıslahatçı değil, devrimci bir bakış açısının ürünü olarak hayata geçirildiği, "*geçmişteki düşünüş tarzının yıkılıp yerine modern bir toplumun kurulmasında önemli bir yere sahip*" olduğu değerlendirmesi yapılmaktadır.[112]

Tevhid-i Tedrisat Kanunu, erken dönem Cumhuriyet yıllarından günümüze kadar hiç değiştirilmemiş, dönemin devrimle-

110 İsmail Kara, *İlk Rize Müftüsü Mehmet Hulusi Efendi-Rize Hadisesi Hac Hatıraları*, (2. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2020, 17-36; Ayrıca bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (2. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2005, 445-457

111 Kafadar, "*Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları*", 352

112 Filiz Meşeci Giorgietti, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", 120, 129

rinin temel taşlarından biri olarak kabul edilmiştir.[113] Hatta mevcut Anayasanın 5. bölümünde "*inkılap kanunlarının korunması*" başlığı altında yer alan 174. Madde ile bu durum teminat altına alınmıştır.[114]

Eğitimin yeni yaşam felsefesi çerçevesinde düzenlenmesi konusunda önemli bir adım olarak değerlendirilen Tevhid-i Tedrisat Kanununun hayata geçirilmesinde daha sonra Talim Terbiye Kurulu olarak şekillenen Heyet-i İlmiye'nin çeşitli toplantılarında aldığı kararlar belirleyici olmuştur. Heyetin ele aldığı meselelerden biri karma eğitimdir. Kanunun ardından karma eğitim konusu çeşitli zeminlerde gündeme gelmeye başlamış, 1921-1922 öğretim yılında ilk olarak karma eğitim Darülfünun Hukuk ve Tıp fakültesinde başlamıştır. 1924 Ağustos'unda ilkokulun karma olması kararlaştırılmış, ortaokullarda karma eğitim kararı olmamasına rağmen okul yetersizliği nedeniyle Tekirdağ'da uygulamaya konulmuştur. Ardından bazı şehirlerde karma okullar açılmaya başlanmıştır. 1925 sonunda toplanan Heyet-i İlmiye'nin aldığı kararla ortaokullarda eğitimin karma olması kabul edilmiştir. Liselerde ise karma eğitim uygulamasına 1934-1935 öğretim yılında geçilmiştir.[115]

22 Mart 1926'da kabul edilen Maarif Teşkilatı Kanunu da öğretim kademelerinin netleştirilmesi, ilköğretime özel vurgu yapması, öğretmenlerin özlük haklarını belirlemesi açısından önemli bir düzenleme olarak değerlendirilmektedir.[116]

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun hayata geçirilmesinden sonra eğitim sisteminin planlanmasına yönelik yabancı uzmanlardan da destek alınmıştır. Davet üzerine Türkiye'ye gelen ve 1924 yılı

113 Burhan Göksel, "*Atatürk'ün Eğitim Hakkında Görüşleri ve Misak-ı Maarif*", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 1(3), 1985; 921-958.

114 Bkz .https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5 (Erişim Tarihi: 25.11.2022)

115 Filiz Meşeci Giorgietti, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", 130-131; Akyüz, 398

116 İlgili kanun için bkz. https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2434.pdf (Erişim Tarihi: 27.11.2022)

Temmuz-Eylül aylarında okulları dolaşarak Bakanlığa bir rapor sunan Amerikalı eğitimci John Dewey'in eğitim planlamalarındaki etkisine işaret edilmektedir.[117] Ayrıca mesleki alanda yetişmiş insan gücünün oluşturulması, ilköğretimin planlanması, teknik okullar ve müfredatlarının planlanması, eğitimsel gelişme ile ekonomik gelişme arasındaki ilişki gibi konularda yabancı uzmanlar tarafından incelemeler yapılarak raporlar hazırlanmıştır.[118]

Tevhid-i Tedrisat Kanunu bağlamında ele alınabilecek konulardan biri, yabancı okulların durumudur. Osmanlı'da dinî temelde tanımlanan topluluklara kendi inanç sistemlerine göre ibadet ve eğitim hakkı tanınmıştır. Tanzimat sonrasında artış gösteren yabancı okulların önemli bir bölümünün misyonerlik faaliyetlerinin taşıyıcı kurumları olarak işlev görmeye başlaması nedeniyle bu okulları denetim altına almaya yönelik bazı düzenlemeler yapılmıştır. Ancak dinî azınlıklara tanınan haklar ve kapitülasyon rejiminin devam etmesi nedeniyle bu kurumlara yeterince müdahale edilememiştir. Cumhuriyet döneminde bu okullarla ilgili en önemli değişiklik Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile olmuştur. Kanunun ikinci maddesinde ülke sınırlarında bulunan tüm eğitim kurumlarının Maârif Vekâletine bağlanması ile bu okullar üzerinde denetim imkânı oluşmuştur. Yayımlanan genelge ile yabancı okullardaki mabetler dışında okulların tüm bölümlerinde bulunan dinî sembollerin kaldırılması istenmiş, Müslümanların okulda yapılan dinî ayinlere katılmaları yasaklanmıştır.[119] İlgili tamimlere uymayan okullar denetlenmiş, bazı okullarla ilgili kapatma kararları verilmiştir. Sadece 1924 yılının Nisan ayında İstanbul'da 40'a yakın Fransız Okulu ve 4 İtalyan Okulu kapatılmıştır. Okulların kapatılması, ilgili ülkelerle siyasi krize neden olmuştur. Cumhuriyet'in ilk döneminde yabancı okulların tamamının kapatılmasına yönelik bir irade olduğu, ancak ilgili ülkelerle ilişkilerin bozulma tehlikesi

117 Binbaşıoğlu, 379-380

118 İ. Doğan, 390

119 M. Hidayet Vahapoğlu, Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları, (2. Baskı), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1992, 151-152

göz önüne alınarak bu okulların denetim altına alınması yolu-na gidildiği belirtilmektedir.[120] Tüm eğitim kurumlarının Maarif Vekâleti denetimi altına alınması ilkesine 1924 Anayasasında yer verilmiş (80. madde), ayrıca 1924 yılında gündeme gelen Maarif-i Umumiye Kanun Tasarısında yabancı okullarla ilgili düzenlemeler yapılmış, bu okulların Maarif Vekâletinin denetimi altına alınması teyid edilmiş, Türk vatandaşı olan 13 yaşın altındaki çocukların bu okullara gitmesi ve yabancı cemiyet, şirket ve şahısların okul açması yasaklanmıştır. 23 Mart 1931 tarih ve 1778 sayılı Kanunda da Türk vatandaşı olan çocukların ilkokulu Türk okullarında tamamlama zorunluluğu getirilmiş, Kanunun yürürlüğe girmesinden sonra pek çok yabancı ilkokul, öğrencisizlik nedeniyle kapanmıştır. 1961 Anayasası ile (21. madde) yabancı okulların hukuki durumlarının kanunla düzenlenmesi ilkesi getirilmiş, 1965 tarih ve 625 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanunu ile yabancı okullar kanun kapsamına alınmış, bu kanunda da yabancıların özel okul açması yasaklanmış-tır.[121] Özel Öğretim Kurumları Kanununda 1983 ve 1985 yılında değişiklikler yapılmıştır.[122] Günümüzde yabancı okullar, 8/2/2007 tarih ve 5580 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanunu kapsamında eğitime devam etmektedirler.[123]

Osmanlı döneminde daha çok Ermeni ve Rum azınlıklara yö-nelik eğitim veren yabancı okulların öğrenci profilinin Cumhuriyet döneminde Türk-Müslüman öğrencilerden oluşmaya başladığı, Türk-Müslüman öğrencilere yönelik ücretsiz eğitim, fakir ailelere yardım gibi cazip şartlar sunulduğu görülmektedir.[124] Örneğin, toplam 11 Amerikan okulunda 1923'te Türk-Müslüman öğrenci oranı %32 iken, bu oran, 1931-32 öğretim yılında %73'e yüksel-

120 Halit Ertuğrul, *Azınlık ve Yabancı Okulları-Türk Toplumuna Etkisi,* Nesil Ya-yıncılık, İstanbul 1998, 107

121 Ayten Sezer Arığ, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938),* TTK Ya-yınları, Ankara 2014, 9-13,30-37; Vahapoğlu, 152-159

122 Vahapoğlu, 159

123 İlgili kanun için bkz. https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.5580.pdf (Erişim Tarihi: 01.02.2023)

124 H. Ertuğrul, 289

miştir. 1931-1932 öğretim yılında toplam 39 Fransız okulunun, 16 İtalyan okulunun, 5 Bulgar okulunun, 2 İngiliz okulunun, 1 Alman okulunun, 1 Avusturya okulunun, 1 İran okulu ile özel azınlık okulu olarak kurulan Rum, Ermeni ve Musevi okullarının faaliyette olduğu ve öğrencilerin büyük bir bölümünü Türk öğrencilerin oluşturduğu belirtilmektedir.[125]

Cumhuriyet öncesinde kurulmuş olup Cumhuriyet sonrasında da eğitime devam eden pek çok okulda misyonerlik faaliyetlerinin devam ettiğine dair şikâyetler gündeme gelmiş, bu nedenle kapatılan okullar olmuştur. Örneğin, 1928 yılı başında Bursa Amerikan Kolejinde 150'ye yakın öğrencinin tamamına yakını Türk olmasına rağmen okulda Protestanlık propagandası yapıldığı, ayinler konusunda öğrencilerin zorlandığı, iki kız öğrencinin Hıristiyan olduğuna dair haberler dönemin basın organlarında yer almış, dinî propaganda gerekçesiyle okul kapatılmış, mahkeme neticesinde ilgili öğretmenlere ceza verilmiştir. Olayın duyulmasından sonra aileler çocuklarını okuldan almak suretiyle tepkilerini göstermişlerdir. Pek çok yabancı okulun ilk açılışlarındaki gayelerine uygun olarak hareket etmeye devam ettikleri, Katolik ve Protestan misyonerlerine ait yabancı okulların kendi ülke çıkarlarını korumaya yönelik faaliyetler de yaptıkları ifade edilmektedir.[126] Robert Koleji, Amerikan Kolejleri, S. Josephe gibi günümüzde de varlığını devam ettiren yabancı okullardan mezun olanlardan pek çok kişinin Cumhuriyet tarihi boyunca siyasi-bürokratik üst kademelerde görev aldığına, bu okulların ve yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin özellikle Batıcı aydın profilinin oluşmasında etkili olduğuna dikkat çekilmektedir.[127]

Tevhid-i Tedrisat Kanunu bağlamında en fazla tartışılan konulardan biri, hiç kuşkusuz din eğitimi meselesi olmuştur. Cumhuriyet'in kuruluş süreci öncesinde de gündeme gelmeye başlayan

125 Arığ, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938)*, 79-152; H. Ertuğrul, 114, 137

126 Arığ, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938)*, 69-75, 156-163

127 H. Ertuğrul, 291-294

eğitimin felsefi temellerinin ne olacağına dair tartışmalar, Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında belirginleşmeye başlamıştır. Devrim sürecinin en önemli taşıyıcı alanı olarak eğitim görülmüş, eğitim sisteminin çağdaş, millî ve laik esaslar üzerine kurulması hedeflenmiştir. Din eğitiminin de bu esaslar çerçevesinde şekillendirilmeye çalışıldığı ifade edilebilir.[128]

Tanzimat sonrasında modern eğitim kurumları açılmaya başlanmakla birlikte medreseler, eğitim sisteminin bir parçası olarak Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilinceye kadar varlığını devam ettirmiştir. Ancak uygulama esnasında medreseler, -Kanunda kapatılmasına dair herhangi bir hüküm bulunmamasına rağmen- hızlı bir biçimde kapatılmış, bazıları imam ve hatip yetiştirmek üzere mekteplere dönüştürülmüştür. Maarif Vekâleti tarafından 11 Mart 1924 tarihinde vilayetlere derhal uygulanması talimatıyla *İlmiye Medreseleri* ile *Dârülhilafe Medreseleri*nin hazırlık sınıflarının kapatılarak imam hatip mekteplerine dönüştürülmesi yönünde genelge gönderilmiştir.[129] Genelgede medreselerin kapatılmasında "*asker kaçakları ile dolu olduğu*" iddiası gerekçe olarak gösterilmiştir. Ancak bu konuda yapılan araştırmalarda bu iddianın gerçeği yansıtmadığı ifade edilmektedir.[130] Bu süreçte kapatılan medrese öğrencileri, yaşlarına uygun bir şekilde farklı okullara kaydedilmiş, medreselerde eğitim veren müderrislerden şartları uygun görülenler Maarif Vekaleti kadrosuna alınmıştır. 1924 yılında medreselerin yerine 29 İmam Hatip Mektebi açılmış, ertesi yıl İmam Hatip okullarının sayısı 26'ya, 1926'da 20'ye düşmüş, 1930'a gelindiğinde açık olan İstanbul ve Kütahya İmam Hatip Mektebi

128 Recai Doğan, "*Atatürk Dönemi Din Eğitimi*", Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, I, 471-490

129 Zeki Salih Zengin, "*Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi*". *Dinî Araştırmalar Dergisi, 5*, (13), 2002, 81-106

130 Mustafa Öcal, "*Tanzimat'tan Günümüze Din Eğitimi*", Mustafa Gündüz (Ed.), *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, (3. Baskı), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2020, 229-254

de kapanmıştır.[131] Bu okullara öğrenci alımı, yeni kayıt yapılması şeklinde değil, daha önce medreselerde eğitim gören öğrencilerden istekli olanların nakledilmesi şeklinde olmuştur.[132] İmam Hatip Mekteplerinin öğrenci yokluğu nedeniyle kendiliklerinden kapandığı iddiaları olmakla birlikte,[133] yapılan araştırmalarda bu mekteplerin gelişmemesi, kendiliklerinden kapanması için çaba gösterildiği, bu okullar için ödenek ayrılmadığı, din görevlilerinin memur statüsünden çıkarılması nedeniyle mezunlarının iş bulamaz hale getirildiği,[134] birtakım bahanelerle mektep hocalarının görevden alındığı, mektep mensuplarına ve din görevlilerine sosyal baskı uygulanmak suretiyle imam hatip mekteplerinin dolaylı yollarla kapatıldığı ifade edilmektedir.[135] Bursa İmam ve Hatip Mektebi'nin ilk öğrencilerinden Mehmet Naci Bilmen de kendisi ile yapılan mülakatta bu okulların öğrenci yokluğundan kapatıldığı iddiası ile ilgili olarak "bu iddia asılsızdır, çünkü öğrenci vardı" ifadesini kullanır ve okulun kapatılmasından sonra okul binasının kadınlar lokantasına çevrildiğini belirtir. Kütahya İmam Hatip Mektebi mezunlarından Ahmet Özebeoğlu da Öcal'ın kendisi ile yaptığı mülakatta öğrenci yokluğu meselesinin doğru olmadığını ifade etmektedir.[136]

Tevhid-i Tedrisat Kanunu sonrasında dinî eğitimle ilgili düzenlemeler'in 1930 yılına kadar devam ettiği görülmektedir.

131 Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, (2. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2017, 126-127; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 25; Parlak, 166-167

132 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi, 128*

133 Ergin, 1742; Binbaşıoğlu, 376; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 25

134 Kütahya İmam Hatip Mektebi mezunlarından (1927-1928) Ahmet Özebeoğlu, kendisiyle yapılan mülakatta bu mektepten mezun olanlara iş ve maaş verilmediğini belirtir. Bkz. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, I, 78

135 Öcal, "*Tanzimat'tan Günümüze Din Eğitimi*", 236-237; Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi, 138-140;* Halis Ayhan "*İmam Hatip Lisesi*", DİA, TDV Yayınları, Ankara 2000, XXII, 191-194

136 Mustafa Öcal (Ed.), *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, I, 66-67, 84-85

Osmanlı'da 6 yıl olan ilkokul eğitimi millî mütareke döneminde de devam etmiş, ilköğretim programında Kur'an-ı Kerim ve Malumat-ı Diniye dersi birinci sınıftan itibaren toplam 15 saatten az olmamak üzere yer almıştır. Cumhuriyet döneminde ilköğretim 5 yıla indirilmiş, ilkokulun 2.3.4. ve 5. Sınıflarında haftada ikişer saat olmak üzere Kur'an-ı Kerim ve Din Dersi müfredata konulmuştur. Bu dersler 1927-1928 öğretim yılında 3. 4. ve 5. sınıflarda okutulmak üzere 1 saate düşürülmüş, 1929 yılında bu derslerden sınav zorunluluğu kaldırılmış, bir yıl sonra ise bu derslerin perşembe günleri öğleden sonra isteyen öğrencilere yarım saat olarak okutulabileceği karara bağlanmıştır. Köy ilkokullarında yarım saat din dersi uygulaması 1939 yılına kadar devam etmiş, bu yıl din dersi, ilkokul müfredatından tamamen çıkarılmıştır. 1927'ye kadar ortaokulların 1 ve 2. sınıfında din dersine yer verilmiş ancak bu ders 1927'de müfredattan çıkarılmıştır. 1924'te yapılan müfredat planlamaları çerçevesinde liselerde din eğitimi ile ilgili herhangi bir derse yer verilmemiştir. 5 yıl eğitim veren ilk öğretmen okullarında ise 1 ve 2. sınıflarda haftada 4 saat olarak verilen din dersi 1931 yılında müfredattan çıkarılmıştır.[137] 1927 yılında yapılan bir düzenleme ile Arapça ve Farsça da ortaokul ve lise müfredatından kaldırılmıştır.[138]

"Bir ilim ya da sanat alanında bilginin en üst düzeyde öğretildiği, üretildiği, yorumlandığı, eleştirildiği ve tasnif edildiği süreç, mekân/ortam" olarak tanımlanabilen yükseköğretimin ilk örnekleri ile ilgili farklı değerlendirmeler yapılmakla birlikte, İslam dünyasının altın çağı veya İslam Rönesans'ı olarak nitelendirilen 8.-14. yüzyıl arasında çeşitli merkezlerde kurulan medreseler ilk üniversite örnekleri olarak kabul edilmektedir. Batı düşünce dünyasının değişiminde de önemli etkileri olan bu medreselerin

137 Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Emel Matbaacılık, Ankara 1980, 45-47; Öcal, "*Tanzimat'tan Günümüze Din Eğitimi*", 234-235; Akyüz, 352; Uluğ, 86; R. Doğan, "*Atatürk Dönemi Din Eğitimi*", 471-490; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 26

138 Başgöz, 79

tarihi süreç içerisinde İslami ilimlerin ağırlık kazandığı bir şekle dönüşmesi ile üniversal mahiyetini kaybettiği ifade edilebilir. 18. yüzyıl sonrası Osmanlı'da Batı eğitim kurumları modellenerek oluşturulan askerî ve mesleki okulların eğitim alanında ikili yapıyı ortaya çıkardığı, medreselerin yeni sisteme uygun bir şekilde kurumsallaşamadığı ve daha içe kapanık bir mahiyet kazandığı kabul edilebilir.[139]

Osmanlı'da Batılı anlamda üniversite kurma çabalarının neticesi olarak Darülfünûn-ı Osmani, 12 Ocak 1863'te eğitime başlamış, 2 yıl sonra daha küçük bir binaya taşınan Darülfünun'da, yaklaşık 6 ay sonra bu binanın yangın nedeniyle kullanılamaz duruma gelmesiyle eğitime ara verilmiştir. 1869'da kabul edilen Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi ile Darülfünun 1870'de yeniden açılmış, ancak 1873 yılında öğrenci yetersizliği nedeniyle eğitime devam edilememiştir. 1873 yılında Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) bünyesinde eğitime devam ettirilmeye çalışılan Darülfünun'da eğitime 1881'de tekrar ara verilmiştir. II. Abdülhamid döneminde çeşitli girişimler olmakla birlikte Darülfününun yeniden açılması 1900 yılında mümkün olmuştur. Darülfünun-ı Şâhâne ismiyle eğitime başlayan üniversite, Edebiyat ve Hikmet, Ulum-ı Tabi'iye ve Riyâziye, Hukuk, Tıp ve Ulûm-ı Âliye-i Diniye olmak üzere beş bölümden teşekkül etmiştir. II. Meşrutiyet döneminde ismi Darülfünun-ı Osmani olarak değiştirilen üniversite, bölümlerinde, müfredatında, hocalarında bazı değişiklikler yapılmakla birlikte - Birinci Dünya Savaşı sürecinde bazı aksamalar yaşansa da- Cumhuriyet'in kuruluş sürecine kadar varlığını devam ettirmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da eğitime devam eden Darülfünun, 1933 yılında yapılan Üniversite Reformu ile kapatılmıştır.[140]

---

139 Mustafa Gündüz, *"Türkiye'de Yükseköğretimin Gelişimi," Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, (3. Baskı), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2020, 255-281

140 M. Gündüz, *"Türkiye'de Yükseköğretimin Gelişimi"*, 263-270; Metin Ünver-Hüseyin Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)*, İstanbul Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2022, 1-3

18 Kasım 1933'te çıkarılan 2252 sayılı yasa ile kurulan İstanbul Üniversitesinin, Darülfünûn'un dinsel temele dayanan yapısından arındırılarak kurulduğu, bu yönüyle yeni üniversitenin eskinin devamı olmadığı, diğer alanlarda olduğu gibi üniversitelerin tanzimi konusunda da devrimci bir yöntem izlendiği vurgulanmaktadır.[141]

Tevhid-i Tedrisat Kanunundan sonra alınan bir kararla özerk bir yapıya kavuşturulan Darülfünundan yeni kurulan Cumhuriyet'in devrimlerine destek vermesi ve buna uygun insan yetiştirilmesi beklenmiştir.[142] Ancak 1933 üniversite reformunun gerekçesi olarak üniversite hocalarının devrimlere yeterli desteği vermedikleri hususu zikredilmektedir. Özellikle harf devrimi konusunda bazı hocaların pasif direniş gösterdiği, bu durumun Hükûmeti çok rahatsız ettiği ifade edilmektedir.[143]

Planlanan değişimle ilgili olarak 1930 yılında Cenevre Üniversitesinden Prof. Albert Malche davet edilmiş, üniversite reformu konusunda bir rapor hazırlaması istenmiştir. Malche tarafından hazırlanan raporda üniversitenin eğitim anlamında yetersiz olmadığı ifade edilmiş, idari sistemi ile ilgili bazı önerilere yer verilmiştir. Ancak Reşit Galip'in Maarif Vekâlet'ine getirilmesinden sonra 15 Mayıs 1933'te kapatılma kararı verilmiş ve bu karar 31 Mayıs'ta Mecliste yasalaşmıştır. Yeni üniversiteyi kurmakla görevlendirilen Maarif Vekili Reşit Galip tarafından oluşturulan komisyon kararıyla 247 öğretim elemanından 157'sinin işine son verilmiş, yeni üniversite ile ilgili görevlendirmeler Maarif Vekâletinin kontrolünde yapılmıştır. Bu süreçte Almanya'da Hitler zulmünden kaçan öğretim elemanlarından önemli bir kısmı öğretim elemanı olarak değerlendirilmiştir. Bu değişimle birlikte üniversitenin "*gözlem, deney ve araştırmaya dayanan yeni bir kimlik*" kazanmaya başladığı ifade edilmektedir.[144]

---

141 Vecihi Timuroğlu, "*Mustafa Kemal'in Kalıtı*", Nazife Güngör (Der.), *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri, 173-196*

142 Güven, 291-292

143 Başgöz, 184

144 Binbaşıoğlu, 383; M. Gündüz, "*Türkiye'de Yükseköğretimin Gelişimi*", 269-273; ; Başgöz, 188

İlahiyat Fakültelerinin temelini teşkil eden Ulûm-ı Âliye-i Diniye, geleneksel usullerle eğitim veren medreselerin yanında yüksek düzeyde dinî ilimlerin okutulduğu ilk resmî fakülte olarak ortaya çıkmıştır. Mustafa Şevket (Yunt), Kamil (Miras) gibi fakültede öğretim üyesi olarak görev yapan mezunların yanında, çeşitli görevler üstlenen mezunları olmuştur. Ulûm-ı Âliye-i Diniye öğrencileri ve mezunları sadece ilmî faaliyetlerde değil, Birinci Dünya Savaşı, İstiklal mücadelesi gibi sosyal ve ekonomik sorunların çözümünde de aktif rol almışlardır.[145]

Tevhid-i Tedrisat Kanunun 4. maddesi kapsamında Darülfünun bünyesinde eğitim veren Ulûm-ı Âliye-i Diniye, 21 Nisan 1924 tarih ve 493 sayılı kanun ile İlâhiyat Medresesi'ne dönüştürülmüş, 7 Ekim 1925 tarihli Dârülfünun Tâlimatnâmesi'nde ise bu okul İlâhiyat Fakültesi olarak anılmaya başlanmıştır. 31 Mayıs 1933'te çıkarılan bir kanunla Darülfünun kapatılarak İstanbul Üniversitesi açılmış, İstanbul Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesine yer verilmemiştir. Böylece İlahiyat Fakültesi kapanmıştır. İlahiyat Fakültesi yerine açılan İslami Tetkikler Enstitüsü de 1936 yılında kapatılmıştır.[146]

Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında iyice belirginleşen çağdaşlaşma/Batılılaşma hedefi ile ilgili olarak iki temel sürecin inşa edilmeye çalışıldığını ifade etmek mümkündür. Birincisi, eğitim alanı üzerinden ülkeyi çağdaşlaşma idealine götürecek kadroları yetiştirmek, diğeri ise sosyal hayata dair düzenlemelerle bu değişime uygun toplumsal ortamı oluşturmaktır.[147] Tevhid-i Tedrisat

145 Ünver-Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)*, 3-4

146 Filiz Meşeci Giorgietti, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", 29; Öcal, "*Tanzimat'tan Günümüze Din Eğitimi*", 237; Başgöz, 79; Turgay Gündüz, "*Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7, (7), 1998, 543-557; Ünver-Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)*, 4; Halis Ayhan, "*İlâhiyat Fakültesi*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 70-72

147 Bostancı, 44-45

Kanununun bu hedeflerin gerçekleştirilmesinde önemli basamaklardan biri olduğu, medreselerin kapatılması ve din derslerinin müfredattan tamamen kaldırılması ile eğitim alanında dinsel kimliğin minimize edildiği ifade edilebilir.

2.1.5. 1924 Anayasası

Cumhuriyet ilan edildiği gün 364 sayılı "*Teşkilat-ı Esâsiye Kanununun Bazı Mevaddının Tavzihan Tadiline Dair Kanun*" ile 1921 Anayasasında önemli bir değişiklik yapılmıştır. Bu Kanunla hem Cumhuriyet ilan edilmiş, hem de hükûmet etme biçimiyle ilgili önemli değişiklikler ortaya konulmuştur. Yeni sistemle vekil ve başvekilin seçimi, Meclisin yetkisinden alınarak Cumhurbaşkanına verilmiştir.[148]

1924 Anayasası, ikinci Meclis tarafından hilafetin kaldırılması ile sembolik de olsa ikili yönetim sisteminin Cumhuriyet lehine sonuçlanması sonrası Cumhuriyet'in anayasal zeminde hukuksal çerçevesinin belirlenmesine yönelik bir adım olarak değerlendirilebilir. Yunus Nadi başkanlığında oluşturulan Anayasa komisyonu, hazırladığı tasarıyı 26 Şubat 1924'te Meclis başkanlığına sunmuştur. Ertesi gün Mecliste okunarak gündeme alınmış ve bundan sonra Meclis pazar günlerini komisyon toplantılarına ayırmıştır. Teklif, 9 Mart tarihinde genel kurulda görüşülmeye başlanmış ve üzerinde bazı değişiklikler yapılarak ilk Meclisin açılışının 4. senesine birkaç gün kala 20 Nisan'da Cumhuriyet'in ilk Anayasası olarak kabul edilmiştir.[149]

Kabul edilen Anayasa ile egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu, devletin yönetim şeklinin Cumhuriyet olduğu, devletin dininin İslam, dilinin Türkçe, başkentinin Ankara olduğu, rejimin, bayrağın ve başkentin değiştirilemeyeceği, yargının bağımsız mahkemelere, yürütme ve yasamanın ise Meclise ait olduğu temel

148 Fehmi Akın, "*1924 Anayasasının Modernleşme Açısından Anlamı*", Sosyal Bilimler Dergisi, 3, (8), 2006, 4-5; Şahin, 18

149 1924 Anayasa metni için bkz. Şahin, 19-35

ilkeler olarak kabul edilmiştir. Anayasanın hazırlanış sürecinde yeni Cumhuriyet'in temel ilke ve politikalarının dikkate alındığı, bu anayasanın sonraki devrimler için zemin oluşturduğu, "*Türkiye Cumhuriyeti için dinamik bir modernleşme aracı işlevi gördüğü*" ifade edilmektedir.[150]

1924 Anayasası'nın hem hazırlanış biçimi açısından hem de Mecliste kabulüne yönelik usulün, demokratik bir toplumsal sözleşmeden ziyade otoriterliğe zemin hazırladığı değerlendirmesi yapılmaktadır. Dönem içerisinde elde edilen kazanımlar ve siyasi gelişmelerden elde ettiği güç yoluyla siyasi sistemin rakipsiz ve kudretli aktörü olan bu Meclis, söylemlerde tam aksi yönde olsa dahi fiili olarak kurucu meclis olma fonksiyonuna evrilmiştir.[151] 1924 Anayasasının maddeleri Mecliste görüşülürken aynı 1921 Anayasasının yürürlükte olduğu zamanda kabul edilen Meclis iç tüzüğünün 83. maddesine göre oylama usulü tercih edilmiştir. Bu maddeye göre Anayasa maddelerinin kabulünde Meclis üyelerinin tam sayısının 3/2'si yerine muteber sayının 3/2'sinin oyu yeterli kabul edilmiştir. Diğer husus, "*İstasyon Toplantıları*" adı verilen Ulus Tren Garı yakınlarında bir yerde Mustafa Kemal'e yakın çalışma arkadaşları (Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu, Mahmut Esat Bozkurt vd.) tarafından Anayasa hazırlıklarının yapılmasıdır.[152]

Anayasa taslağı, müzakere sürecinde bazı değişikliklere uğramıştır. Değişikliğe uğrayan maddelerin en önemlisi, kuşkusuz genel kurula geldiğinde Meclisteçok gündem olan Cumhurbaşkanına Meclisi feshetme yetkisi tanıyan 25. madde olmuştur.[153] Yasama organının, yürütmeye ve özellikle Cumhurbaşkanına tanınmak istenen haklara karşı kendi yetkilerini kıskançlıkla korumaya çalış-

150 Kadir Caner Doğan, "*Cumhuriyet Tarihimizin İlk Anayasası Olarak 1924 Anayasasının Genel Olarak Değerlendirilmesi*", Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi, 5, (6), 2022, 813-824

151 Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, 147

152 Şeref İba, "*1924 Anayasasının Hazırlık ve Kanunlaşma Süreci Üzerine*", *Yasama Dergisi*, 43, (44), 2021, 48-52

153 F. Akın, "*1924 Anayasasının Modernleşme Açısından Anlamı*", 5

tığı görülür.[154] 25. madde Cumhurbaşkanına hükûmetin görüşünü alarak, Meclisi feshetme ve seçimleri yenileme yetkisi vermektedir. Meclisin kendisi de bu yetkiye sahiptir ancak yapılacak erken seçim Cumhurbaşkanının denetiminde geçeceği için Mustafa Kemal'e beğenmediği Meclisi feshetme yetkisi vermektedir. Bu maddenin demokrasiye vuracağı darbeyi ve otoriterliğe neden olacağını Mahmut Esat Bozkurt şöyle dile getirir: "Meclislerin tahakkümüne bütün tarih içinde ancak bir veya iki misal gösterilebilir. Fakat tahakküm ve istibdadın kaynağı tarihin başlangıcından, tarih devlet mefhumunun tanıdığından bugüne kadar bütün icra heyetlerinden (yürütüme erkinden) gelmiştir."[155]

İkinci Meclis, gösterdiği demokratik muhalefetle bu maddenin Anayasaya girmesine mani olmuştur. Özellikle bu maddenin kabul edilmemesi Mustafa Kemal'i düşündürmüştür. Meclisteki muhalefetin bu zaferinin ilerdeki otokratik devrimlerin de önünde bir engel olabileceği düşüncesiyle Mustafa Kemal gelecek seçimlerde tek bir muhalefetin bile seçilmesine izin vermeyecek sıkı bir parti disiplini kuracaktır.[156]

Diğer tartışılan önemli maddeler ise hükûmet teklifinde bulunan Cumhurbaşkanına verilen 7 yıl görev süresi, başkumandanlık yetkisi ve veto yetkileri olmuştur. İkinci Meclisteki muhalefet ve çoğunluk, meclis üstünlüğü ilkesini zedeleyecek ve yürütme erkini bu denli güçlendirecek önerileri aynı 25. maddede olduğu gibi reddetmiştir.[157]

Dönemin koşulları içerisinde 1924 Anayasasının 2. Maddesinde yer alan "*Devletin dini İslam'dır*" hükmünden dolayı 1924 Anayasasının teokratik bir Anayasa olduğu değerlendirmesini yapanlar olduğu gibi[158] Anayasada *"devletin dini İslam'dır"* hükmü yer

154 Tunçay, 92

155 *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, c. 7, 241

156 Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, 425-430

157 Taha Parla, *Türkiye'de Anayasalar Tarih, İdeoloji, Rejim 1921-2016*, Metis Yayınları, İstanbul 2016, 27

158 Öztemiz, *Cumhuriyet Döneminde Devletin Din Politikaları*, 22

almakla birlikte, 1924 yılında 429 sayılı kanunla Şer'iye Vekâletinin ilga edilmesinin bir tezat oluşturduğuna vurgu yapanlar olmuştur. Aynı Anayasada kabul edilen şekliyle Meclisin görev ve yetkilerini sayan ve "*kanun koymak ve değiştirmek*" diye devam eden 26. maddenin en başında yer alan "*şer-i hükümlerin uygulanması*" ve 16. ve 38. maddelerinde mebusların ve Cumhurbaşkanının yeminlerinde *vallahi* sözcüğü bulundurması, yine bu tezin savunulmasını haklı çıkaracak örnekler olarak değerlendirilmiştir.[159] M. Esat Bozkurt tarafından 1921 ve 1924 Anayasa metinlerinde "*Devletin dini İslam'dır. Ahkam-ı Şeriyyenin tenfizine Büyük Millet Meclisi memurdur*" maddesinin bulunması "*gülünç ve zararlı*" olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca 1924 Anayasasının hazırlık aşamasında Mustafa Kemal'in de bulunduğu bir ortamda dinle ilgili maddelerin metinden çıkarılmasını teklif ettiğini, Kazım Karabekir ve Fethi Okyar'ın buna karşı çıktığını, Mustafa Kemal Paşa'nın ise "*zamanı gelir*" dediğini ve ilgili maddelerin çıkarılmadığını ifade etmektedir.[160] Ş. Süreyya Aydemir de ilk baskısı 1932'de yayımlanan kitabında, 1924 Anayasasında "*Devletin dini İslam'dır*" maddesinin Mustafa Kemal'in istememesine rağmen metinde yer aldığını, esas inkılap sürecinin bu tarihten sonra başladığını belirtir.[161] İnönü ise hatıralarında 1924 Anayasasının laik Cumhuriyet'i şekillendirmede esaslı bir adım olduğunu ifade etmekte ve "*Devletin dini İslam'dır.*" maddesinin korunmasını "*zorunlu bir ihtiyat*" olarak değerlendirmektedir.[162]

1924 Anayasasında teokratik ve laik çatışmasında çelişik bir durumun olduğu söylenebilir. Zira Anayasanın ulusal egemenlik ilkesine dayandığı belirtilirken, aynı Anayasanın 2. maddesinde "*Devletin dini İslam'dır*" ifadesi bulunmaktadır. Ayrıca 26. madde ile Meclise *şer-i* kuralları uygulama zorunluluğu getirilmiştir.

159. Parla, *Türkiye'de Anayasalar Tarih, İdeoloji, Rejim 1921-2016*, 28

160 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 427, 429

161 Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, (2. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara 1968, 15,

162 Selek (Yay. Haz.), *İsmet İnönü Hatıralar*, 453

Ulus egemenliğine dayanan bir Meclise dinî görevler yüklenmiş, bu bağlamda ulus egemenliği ile Tanrı'nın egemenliği arasında paylaşılamayan bir iktidar ortaya çıkma durumu olduğu ifade edilmiştir. 1924 Anayasasındaki bu durum, dönemin koşulları içinde toplumda ve siyasal hayatta hâkim olan egemen dünya görüşüne verilmiş geçici bir taviz olarak değerlendirilmiştir.[163] 1928 senesine gelindiğinde bu maddeler Anayasadan çıkarılmış, 1937'de ise 2. maddeye "*Türkiye devleti Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve İnkılapçıdır*" hükmü konulmuştur.[164] Bu maddeler, dönemin ruhuna uygun CHP'nin altı okunu oluşturmuş, dinî hayatı da içine alan tüm sosyal yaşam bu ilkeler merkezinde şekillendirilme yoluna gidilmiştir.

2.1.6. Hukuki Alandaki Düzenlemeler

1923 sonrası başlayan, *"millî egemenlik"* ilkesi etrafında şekillenen yeni siyasi ve sosyal yaşamın, saltanatın ve hilafetin kaldırılması ile siyasi alanda kök salmaya başladığı, kurucu iradenin tüm bürokratik-hukuki alanlarda geçmişten kalan uygulamaları değiştirme, Batı standartlarında kurumlar oluşturma hedefinin bir yansıması olarak hukuki alanla ilgili düzenlemelerin de 1924 sonrasında yapılmaya başlandığı görülmektedir. Bu düzenlemelerden biri de Osmanlı hukuk sisteminin önemli bir parçası olan Şer'iye Mahkemelerinin kaldırılarak, yeni mahkemelerin kurulması olmuştur.

Osmanlı klasik döneminde şer'i ve örfi hukuku uygulayan mahkemelerin karar verme süreçlerinde resmî görevli kadılar tarafından müftülerin verdikleri fetvaların dikkate alındığı, mahkeme süreçlerinin büyük oranda İslam Hukuku merkeze alınarak uygulandığı ifade edilmektedir. Osmanlı hukuk sisteminde en köklü değişiklikler Tanzimat sonrasında ortaya çıkmaya başlamış, özellikle ticari alanda karma mahkemeler, ceza ve hukuk alanında yeni

163 Murat Sevinç, "*Türkiye'de Anayasal Düzen: 1920-2012*", Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (Der.), *1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim*, (4. Baskı), Phoenix Yayınevi, İstanbul 2017, 114-115

164 Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, 422-423

mahkemeler kurulmuş, bu mahkemelerin kurulması ile Osmanlı klasik döneminde Şeyhülislamlığa bağlı olarak görev yapan Şeriyye Mahkemeleri Şeyhülislamlığa bağlı olarak bırakılırken, bu dönemde kurulan Nizamiye mahkemeleri Adâlet Nazırlığına bağlanmıştır.[165] Bu düzenlemeyle hukuk alanında ikili bir durumun ortaya çıktığı söylenebilir.

1916 yılında İttihat ve Terakki Hükûmeti döneminde bütün Şeriyye Mahkemelerinin ve bunlara bağlı kurumların Adalet Nazırlığına bağlanması ile beraber hukuki alanın dinî bir kurum olan Şeyhülislamlık makamının yetki alanından çıkarılması söz konusu olmuştur. İstanbul'da Osmanlı Hükûmeti tarafından 4 Mayıs 1920'de Şeriyye Mahkemelerinin yeniden Şeyhülislamlığa bağlanması kararlaştırılmış, ancak bu karar, Ankara Hükûmetinin yönetimi altında olan bölgelerde uygulanmamıştır.[166]

Bağımsızlık mücadelesi akabinde hukuki alanda yeni düzenlemelerin yapılması hedefine yönelik çeşitli komisyonlar kurulmuş, bu dönemde ilgili komisyonların çalışmalarından arzu edilen netice alınamamıştır. Komisyonlarda en fazla tartışılan ve sonuç alınmasına engel olan durumun, bu yeni düzenlemelerde hangi kaynakların referans alınacağı ile ilgili olduğu görülmektedir. Komisyonlarda tamamen Batı hukukunun alınmasına yönelik talepler olurken, İslam fıkhının temel alınmasına dair teklifler de etkisini sürdürmüştür.[167]

Hilafetin, Şeyhülislamlık makamının ve Şer'iye Vekaletinin kaldırılması, dinî okul ve medreselerin kapatılması ile ulemanın siyasi ve sosyal alanda gücünün büyük oranda zayıfladığı, reformlara karşı geçmişte var olan direncin kırıldığı, Şer'iye Mahkemelerinin etki alanının daraldığı söylenebilir.[168]

---

165 Mehmet Akif Aydın, "*Osmanlı Devleti'nde Mahkeme*", DİA, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 341-344

166 Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, 22-23

167 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 179-180

168 Lewis, 356

Toprak, Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında millî egemenliğe dayalı bir ulus devlet inşasında en önemli engellerden biri olarak şeri hukuku gördüğünü, bu nedenle hukukun "*Tanrı katından indirilerek*" millete mal edilmesi gerektiği ilkesini benimsediğini ve buna göre hareket ettiğini belirtir.[169]

Şeriyye Mahkemeleri, 1 Mayıs 1924 tarihinde yürürlüğe konulan, 8 Nisan 1924 tarih ve 469 sayılı "*Mehâkimi Şer'iyenin İlgasına ve Mehâkimin Teşkilatına Ait Ahkâmı Muaddil Kanun*"[170] ile tamamen kaldırılmış, bu durumda ortaya çıkan hukuki boşluğu doldurmaya yönelik yeni bir komisyon kurulmuş, bu komisyonun işleyiş ilkelerinin yer aldığı talimatnamede önceki komisyonların aksine "*Ahkam-ı Fıkhiyye*"den bahsedilmemiş, komisyonun amacı olarak asri devletlerin hukuki esaslarına uygunluk ve memleketin ihtiyacının göz önünde bulundurulması istenmiştir. Komisyon çalışmaları devam ederken dönemin Adliye Nazırı Mahmut Esat Bozkurt tarafından ilgili komisyonun fesh edildiği, Hükûmet tarafından İsviçre Medeni Kanunu'nun bazı küçük değişikliklerle tercüme edilerek alınmasının kararlaştırıldığı bildirilmiştir. Bu, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde hukukun laikleştirilmesi ve "*millî hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm*[171] *bakiyelerinden büsbütün kurtarma*"[172] hedefine yönelik yapılan düzenlemelerin önemli bir safhası olarak değerlendirilmektedir.[173]

Türkçeye çevrilen İsviçre Medeni Kanunu, Meclise getirildiğinde maddelerin tek tek görüşülmesi teklifine karşın toptan kabulüne yönelik oylama yapılmış ve 17 Şubat 1926 tarihinde kabul edilmiştir. Süt hısımları arasındaki evlilik, miras hukuku ile ilgili

169 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 48

170 TBMM, Tutanak Dergisi, https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200469.pdf

171 Klerikalizm: "*Allah tarafından vaz' edildiği iddia olunan an'anelerin lâ-yetagayyar (değişmez) kanunlar addolunarak Allah'ın tercümanları itibar olunan ruhaniler tarafından tefsir edilmesidir.*" Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 193

172 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 193

173 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 180, 182; Lewis, 364-368; Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, 151

bazı ilkelerin dışında, Kanun olduğu gibi alınmış, düzenleme ile 18 yaşını doldurmuş kişilerin istedikleri dini seçmelerinde serbest olmaları hükmü getirilmiş, Müslüman olmayan bir erkekle Müslüman olan bir kadının evlilik akdinin geçersiz olduğu ilkesi kaldırılmıştır.[174] Aynı tercüme heyeti tarafından İsviçre Borçlar Kanunu da tercüme edilerek 22 Nisan 1926'da kabul edilmiştir.[175]

Hukuki alanda sonraki dönemlerde yapılan düzenlemelerin de kaynak ülkeler farklı olmakla birlikte, benzer bir yöntem izlenerek yapıldığı görülmektedir. 1 Temmuz 1926'da yürürlüğe giren Ceza Kanunu, İtalyan Ceza Kanunu; Ticaret Hukuku ve Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu, Alman kanun örneği dikkate alınarak *"çeviri yasalar"* şeklinde hazırlanmıştır. Tunçay, Tanzimat'tan beri Avrupa yasalarının kabul edilmesine dair bir gelenek oluştuğunu, Cumhuriyet döneminde yapılan şeyin *"eski ikiliğin ortadan kaldırılması ve salt Batı'ya yönelinmesi"* olduğunu ifade etmektedir.[176] Cumhuriyet öncesinde yürürlükte olan yasalar *"bir milleti hicaptan yere geçirecek safsatalar"* olarak nitelendirilmiştir.[177] Karpat, *"bu kanunların kabulünü merkezlerine haber veren Batılı misyonerler, Türkiye'nin artık İslamiyet'ten uzaklaşacağı ve belki de bir gün din değiştireceği ümidini"* raporlarında zikrettiklerini belirtir.[178]

Hukuki düzenlemelerden dinî ilke ve kanunların çıkarılmasından sonra Mustafa Kemal, Anayasadan *"lüzumsuz ve Türkiye Cumhuriyeti'nin modern karakteriyle uzlaşamayacak deyimlerin çıkarılmasını"* teklif etmiş, 10 Nisan 1928 tarihli düzenleme ile Anayasadan dinî içerikli maddelerin çıkarılması söz konusu olmuştur. Bu değişiklikle devletin dininin İslam olduğu ilkesi ve TBMM'nin Şeriatı tenfiz yükümlülüğü ortadan kaldırılmış, Milletvekilleri ve

174 Jaschke, 24; Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 18; Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 2-75

175 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 180-181

176 Tunçay, 176-177; Ayrıca bkz. Findley, 252-254; Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, 126

177 Atay, "*Kanun-i Medeni*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, 151-153

178 Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, 151

Cumhurbaşkanı'nın yemin metinleri de Tanrı adına değil, "*namusum üzerine*" şeklinde seküler bir mahiyette düzenlenerek yürürlüğe konulmuştur.[179] Bu değişiklikler, 1928 yılında İkdam gazetesindeki köşesinde Ali Naci tarafından "*Hacı Devlet Efendi*"nin yerini "*Çağdaş devlet*"e terketmesi olarak yorumlanmıştır.[180]

Yeni hukuki düzenlemelerle hukuk sisteminde köklü değişiklikler olduğu gibi, geçmişten "*kopuş*" ve yeni bir toplum "*inşa*" etme yolunda önemli adımlar atıldığı da ifade edilebilir.[181] Mecliste Adalet Nazırı Mahmut Esat Bozkurt tarafından yapılan konuşmadaki vurgu da bu yeni "*kopuş*" ve "*inşa*"ya işaret etmektedir: "*Baylar bu yeni kanunu kabul etmek için elleriniz kalktığı vakit, geçmiş on üç yüzyılın akımı duracak ve Türk milletinin önünde yeni, bereketli, uygar bir hayat yolu açılacak.*"[182]

2.1.7. İstiklal Mahkemeleri

İstiklal Mahkemelerinin ilk oluşumunda "*Hıyanet-i Vataniye Kanunu*", "*Firariler Hakkında Kanun*" ve "*İstiklal Mehâkimi Kanunu*"[183] temel teşkil etmiştir.[184] Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) ile ülkede bir anarşi ve otorite boşluğu ortaya çıkmış, işgalci orduların provakatif girişimleri yanında, bazı bölgelerde çıkan ayaklanmalar,[185] bazı askerlerin birliklerinden firar etmeleri, firar eden bazı askerlerin aynı zamanda isyanlara ve yağmacılık faa-

179 Jaschke, 25; Mutay Öztemiz, *Cumhuriyet Döneminde Devletin Din Politikaları*, 28

180 Hüseyin Durukan, *Türkiye Nasıl Laikleştirildi*, (2. Baskı), Şule Yayınları, İstanbul 1998, 331, 335-337

181 İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 72; Sadri Ethem Ertem, "*Türk İnkılabının Karakteri*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, 196-203

182 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 181

183 İlgili kanun metinleri için bkz. Ahmet Tural Alkan, *İstiklal Mahkemeleri ve Sivas'ta Şapka İnkılabı Duruşmaları*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2011, 97-102

184 İrfan Neziroğlu (Yay. Haz.), *İstiklal Mahkemeleri*, TBMM Kütüphane ve Srşiv Hizmetleri Daire Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, I, 36; Halaçlı, *27-38*

185 Ayaklanmalarla ilgili bkz. Hulusi Turgut (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, (15. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013, 357-358

liyetlerine katılması gibi nedenlerle bir kaos ortamı oluşmuştu. İstanbul'un fiilen işgal edilmesi (16 Mart 1920) sonrasında Ankara'da kurulan Büyük Millet Meclisi Hükûmeti, öncelikle bu kaos ortamını bertaraf etmeye yönelik adımlar atmış, bu kapsamda "*Hıyanet-i Vataniye Kanunu*" çıkarılmıştır.[186]

29 Nisan 1920'de kabul edilen kanunda Büyük Millet Meclisinin Saltanat ve Hilafet makamını korumaya yönelik olarak kurulduğu belirtilmiş, Büyük Millet Meclisinin meşruiyetine fiili, kavli veya yazılı olarak isyanın vatan hainliği olarak kabul edileceği ve bu kişilerin idam cezası ile cezalandırılacağı hükme bağlanmıştır. 14 maddeden oluşan yasada vatan hainlerinin yargılama usullerine dair de düzenlemeler yapılmış, muhakemenin mümkün olduğu kadar yerinde ve hızlı yapılması karara bağlanmıştır.[187] Bu uygulamanın, daha sonra hayata geçirilecek İstiklal Mahkemeleri'nin ilk nüvesini teşkil ettiği ifade edilebilir. Bu yasa, Büyük Millet Meclisinin meşruiyetinin tescillenmesine katkı sağladığı gibi, asayişin sağlanması konusunda da Meclisin elini güçlendirmiştir.[188]

Bu süreçte İstanbul'da Damat Ferit Hükûmeti ile Ankara arasındaki mücadelede dinî argümanların referans olarak kullanılması dikkat çekicidir. İstanbul'da Şeyhülislam Dürrizade Seyyid Ali Efendi tarafından 11 Nisan 1920 günü Takvim-i Vekayi'de yayımlanan fetva ile Ankara Hükûmeti yöneticileri "*vatan haini*" ilan edilirken, Ankara Hükûmeti tarafından da benzer bir hamle yapılmış, Ankara Müftüsü Mehmet Rifat Börekçi başkanlığında 153 müftünün imzaladığı Ankara Fetvası bazı gazetelerde yayımlanmıştır. Fetvada, Millî Mücadele hareketinin meşru olduğu, halife veya devlete isyanın söz konusu olmadığı, Padişah ve Halifenin esir olduğu, düşman tarafından zorlama ve baskı kullanılarak fetva

186 Cevdet Küçük, "*İstiklal Mahkemeleri*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1989, XXIII, 350-355

187 Neziroğlu (Yay. Haz.), *İstiklal Mahkemeleri*, 1

188 Haluk Şengül, "*Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Çıkardığı İlk Kanunlardan Hıyanet-i Vataniye Kanunu ve Uygulamaya Konulması*", Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, 5/ TBMM'nin 100. Yılı Özel Sayısı, 2020, 152-179.

yayınlatıldığı, bu fetvadaki hükümlerin geçersiz olduğu dile getirilmiş, Damat Ferit vatan haini olarak ilan edilmiştir.[189]

Hiyanet-i Vataniye Kanunun uygulanma sürecinde arzu edilen sonucun elde edilemediği görülmüş, düzenli bir ordunun oluşturulması ihtiyacı göz önünde bulundurularak asayişin bir an önce sağlanması ve hukuki işleyişin hızlandırılması amacıyla 11 Eylül 1920'de Meclis tarafından kabul edilen Firariler Hakkındaki Kanunun kabulü sonrasında İstiklal Mahkemeleri kurulmuş, asker kaçaklarını yargılamak için kurulan bu mahkemelerin başkan ve üyelerinin Meclis içerisinden seçilecek üç mebustan oluşması kararlaştırılmıştır.[190] Bu ilk İstiklal Mahkemelerinin kuruluşu, büyük oranda asker kaçakları ile mücadele konusu ile irtibatlandırılmakla birlikte, 26 Eylül 1920 ve 28 sayılı İstiklal Mahkemeleri Kanununa bir ek madde konulmuş, bu madde ile İstiklal Mahkemelerinin yargılama görev alanına asker kaçakları ile beraber hıyanet-i vataniye kapsamına giren suçlarla, askerî ve siyasi casusluk suçları da dâhil edilmiştir.[191] Görüşmeler esnasında Kastamonu Milletvekili Abdulkadir Kemali Bey'in "*Yurdu kurtarmak için gerekirse beş yüz bin kişiyi idam etmeli ve bunda asla tereddüt etmemeliyiz*" ifadesi dikkat çekicidir.[192]

8 bölgede oluşturulan ilk mahkemeler (Ankara, Eskişehir, Konya, Isparta, Sivas, Kastamonu, Pozantı, Diyarbakır)[193] gezici olarak işlev görmüş, hâkimlere vicdani kanaatine göre karar verme yetkisi verilmesi, kararların hızlı alınması ve herhangi bir temyiz imkânı tanınmaması, mahkeme heyetine tüm askerî ve sivil yö-

189 Osman Oral, *"Millî Mücadelede Çıkarılan Ankara Fetvası'nın Psiko Sosyal Dinî Temelleri"*, Yay. Haz. Murat Saygın, *Mili Mücadele'nin 100. Yılı Mustafa Kemal Paşa'nın Anadolu'ya Geçişi ve Kongreler Uluslararası Sempozyumu 24-26 Nisan 2019*, Ankara 2021, 279-304; Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 32-33

190 Şengül, "*Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Çıkardığı İlk Kanunlardan Hıyanet-i Vataniye Kanunu ve Uygulamaya Konulması*", 63-164

191 Neziroğlu (Yay. Haz.), *İstiklal Mahkemeleri*, 1; Halaçlı, *179;* Küçük, *"İstiklal Mahkemeleri"*, 350-355

192 Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, TTK Yayınları, Ankara 1995, III, 208

193 Turgut (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, 363

neticilere emir verme hakkı tanınması, yargılanan kişilere avukat hakkı verilmemesi, hukuk düzeni ve yargılama tekniği bakımından eleştiri konusu edilmekle birlikte,[194] dönemin kendi şartlarında caydırıcılığı ve birliği sağlayabilmesi açısından önemli olduğu, bir toplumsal kontrol mekanizması işlevi gördüğü, *"harp hukukunun cephe gerisinde de tatbik edilmesi"* olarak değerlendirilebileceği belirtilmektedir.[195] Bir başka boyutuyla İstiklal Mahkemeleri, üye sayısı, üyelerin Meclis tarafından seçilmesi, verilen kararlarda temyiz hakkının olmaması gibi özellikleri nedeniyle Fransız İhtilal Mahkemelerinin bir yansıması olduğu ifade edilmektedir.[196]

İlk dönemde kurulan 8 İstiklal Mahkemesinden Diyarbakır İstiklal Mahkemesi görevine başlayamadan kapanmış, diğer 7 mahkeme tarafından Ekim 1920-Şubat 1921 döneminde toplam 1433 idam, 27.537 diğer cezalar verilmiştir. 6 mahkemenin görevine 17 Şubat 1921'de son verilirken Ankara İstiklal Mahkemesi 31 Temmuz 1922'ye kadar görevine devam etmiştir. Daha çok siyasi davalara bakan bu mahkeme tarafından Sadrazam Damat Ferit Paşa'ya, Sevr Antlaşmasını imzalayan Rıza Tevfik, Reşad Halis ve Hadi Beylere gıyaben idam cezası verilmiş, Çerkez Ethem, Gizli Komünist Partisi ve Yeşil Ordu Cemiyeti davaları da bu mahkemede görülmüştür.[197]

Ankara dışındaki mahkemelerin kapatılmasından sonra askerler arasında firar ve çeşitli bölgelerde asayiş hadiselerinin artması nedeniyle Meclis tarafından Temmuz 1921'de Kastamonu, Samsun ve Konya'da üç yeni İstiklâl mahkemesinin kurulmasına

194 Tunçay, 174-175; Ahmet Turan Alkan, *İstiklal Mahkemeleri ve Sivas'ta Şapka İnkılabı Duruşmaları*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2011, 85-96; Bülent Gökgöz-Bahadır Kurbanoğlu, *İskilipli Atif Hoca-İstiklal Mahkemelerinin Tarihi Misyonu ve Şapka İnkılabı*, (2. Baskı), Ekin Yayıncılık, İstanbul 2016, 54-55

195 Halaçlı, *180;* A.T. Alkan, 48-50

196 Seyfettin Aslan-Tahir Dündar, . "*Cumhuriyet Döneminde İstiklal Mahkemeleri*", Mukaddime, 5, (1), 2014, 27-44; Halaçlı, *180;* Turgut (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, 362,375;

197 Küçük, "*İstiklal Mahkemeleri*", 350-355; Turgut (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, 380-384

karar verilmiş, Ankara İstiklal Mahkemesi ile birlikte göreve devam eden mahkeme sayısı dört olmuştur. Bu dönemde Meclis içi muhalefetin de etkisiyle 5 Ağustos 1921'de kabul edilen Başkumandanlık Kanunu ile Mustafa Kemal'e ordunun başkomutanlığı görevi ve üç aylık bir süre için Meclisin yetkilerinin kullanılması hususunda yetki verilmiş, bu yetki, üçer aylık dilimlerle üç defa uzatılmıştır.[198] Bu uygulamayla bir yıllık süre zarfında tüm yetkilerin M. Kemal Paşa tarafından kullanılması söz konusu olmuştur. Bu süreçte İstiklal Mahkemeleri ile ilgili tek yetkili olan Mustafa Kemal'in direktifiyle 8 Eylül 1921'de kurulan Yozgat İstiklal Mahkemesi üyeleri ve istifa eden diğer mahkeme üyeleri Mustafa Kemal Paşa tarafından atanmıştır. Ayrıca bu dönemde M. Kemal Paşa tarafından ilan edilen "*Tekâlif-i Milliye*" emirlerinin uygulanmasından doğacak problemlerin çözümü ile ilgili olarak İstiklal Mahkemeleri görevlendirilmiş, böylece mahkemelerin görev alanı biraz daha genişletilmiştir.[199] Bu durum, Meclis içi muhalefet tarafından eleştiri konusu olarak gündeme getirilmiştir.[200]

Sonraki dönemde görev yapan Konya İstiklal Mahkemesi tarafından 1645, Kastamonu İstiklal Mahkemesi tarafından 8, Samsun İstiklal Mahkemesi tarafından 622, Yozgat İstiklal Mahkemesi tarafından 80[201] kişi olmak üzere toplam 2355 kişi hakkında idam kararı, ayrıca bu dört mahkeme tarafından toplam 15.889 kişiye de bir kısmı kalebend ve kürek cezası olmak üzere çeşitli cezalar verilmiştir.[202]

İstiklal Mahkemelerinin yetki sınırları ile ilgili olarak Meclis içinde ve ordu komutanları arasında bazı rahatsızlıklar olmuş, 20 Temmuz 1922'de Mustafa Kemal Paşa'nın Başkomutanlık yetki-

198 Neziroğlu (Yay. Haz.), *İstiklal Mahkemeleri*, 3

199 Halaçlı, *53, 56-57*; Küçük, "*İstiklal Mahkemeleri*", 350-355

200 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 39-42

201 Bu sayı Ergün Aybars tarafından hazırlanan İstiklal Mahkemeleri isimli kaynakta 4'ü gıyabi olmak üzere idam kararı verilenlerin sayısı 60 olarak verilmektedir. Bkz. Ergün Aybars, *İstiklal Mahkemeleri*, Doğan Kitap, İstanbul 2014, 177

202 Küçük, "*İstiklal Mahkemeleri*", 350-355

leri süresiz uzatılırken, Meclis yetkilerini kullanma hakkı iptal edilmiştir. Başkomutanlık emriyle kurulan İstiklal Mahkemelerinin faaliyetlerine son verilmiştir. Aynı tarihte kabul edilen İstiklâl Mehâkimi Kanunu ile İstiklal Mahkemelerinin işleyişinde bazı değişiklikler yapılmış, mahkemelerin verecekleri cezaların Meclisin onayından sonra infaz edilmesi karara bağlanmıştır. Bu kanunda yer alan bir başka düzenleme ise mahkeme heyetinde bir savcının da bulunması ve savcıya mahkeme kararlarına itiraz hakkı tanınması olmuştur.[203]

Millî Mücadele sonrasında, "*İstiklal Mehâkimi Kanunu*" temel alınarak İstanbul'da "*Gazeteciler Davası*" olarak isimlendirilen davaya bakmak üzere, Cumhuriyet döneminin ilk mahkemesi olan İstanbul İstiklal Mahkemesi kurulmuştur. Saltanatın kaldırılması ve Cumhuriyet'in ilanından sonra İstanbul basınında hilafetin lehine yoğunlaşan yazılar, Cumhuriyet devrimlerinin yapılmasının önündeki en önemli engellerden birinin hilafet olduğu kanısını güçlendirmiş, Mustafa Kemal Paşa tarafından İzmit'te gazetecilerle bir toplantı yapılmış, devrimlere destek vermeleri talep edilmiştir. Ancak bu uyarılardan beklenen sonuç alınamamıştır. Bu süreçte Hint Müslümanlarını temsil ettiği iddiasında olan Ağa Han ve Emir Ali tarafından İsmet Paşa'ya gönderilen ve TBMM'nden halifeliği kaldırmaması yönünde bir teklifin yer aldığı mektubun Ankara'ya ulaşmadan İstanbul'da 5 Aralık 1923 tarihinde Tanin ve İkdam gazetelerinde, 6 Aralık'ta da Tevhid-i Efkar gazetesinde yayımlanması, Ankara Hükûmeti tarafından bir komplo olarak değerlendirilerek büyük tepkiyle karşılanmış, İstanbul İstiklal Mahkemesi, bu mektubu yayınlayan gazetelerin yöneticilerini yargılamaya yönelik oluşturulmuştur.[204] 8 Aralık 1923 tarih ve 50 sayılı kararla oluşturulan ve üye seçimi yapılan İstanbul İstiklal Mahkemesi, hemen göreve başlamış, mektubu yayınlayan üç gazetenin sahibi ve

203 A. T. Alkan, 44-47

204 İrfan Neziroğlu (Yay. Haz.), *İstanbul İstiklal Mahkemesi*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, II, 3

sorumlu yazı işleri müdürlerinin tutuklanmasına karar verilmiş, 10 Aralık'ta İstanbul'da başlanan yargılama süreci, 2 Ocak 1924 tarihinde tamamlanmış ve yargılanan gazetecilerin beraatine karar verilmiştir.[205] İstiklal mücadelesine önemli katkıları olan gazetecilerin tutuklanmaları ve yargılanmaları, hukuki olmaktan ziyade siyasi bir karar olarak değerlendirilmekte, hilafeti kaldırma hedefi olan Ankara Hükûmetinin bu yargılamalarla hilafeti savunan basına gözdağı verdiği, *"inkılâpçı hareketin kararlılığını"* ortaya koymaya ve *"halifeliğin kaldırılması için uygun ortam oluşturmaya"* dönük bir hamle olduğu ifade edilmektedir.[206] İstiklal Mahkemesi reisi olarak Ankara'dan İstanbul'a uğurlanırken İhsan Eryavuz'a ifade edilen *"Sizden inkılabın korunmasını bekliyorum"* talimatı da İstiklal Mahkemelerinin kuruluş amacına yönelik fikir vermektedir.[207]

"Gazeteciler Davası" dışında İstanbul İstiklal Mahkemesi tarafından, 1920-1928 yılları arasında İstanbul Barosu Başkanlığı yapmış olan 1. Meclis mebuslarından hukukçu Lütfi Fikri Bey,[208] Akşam ve Tanin gazetelerinde Hilafet lehine yazılar yazdığı gerekçesiyle tutuklanarak yargılanmış, Hıyanet-i Vataniye Kanununa muhalefet suçuyla 5 yıl kürek mahkûmiyeti cezası verilmiştir.[209] Yine İstanbul İstiklal Mahkemesi tarafından Mustafa Kemal Paşa'ya ve Cumhuriyet'e suikast davası karara bağlanmış, yazdığı *"Hayat-ı Beşer ve İslamiyet'te Ahlak ve Kadınlarda Tesettür" isimli risalede* halkı devlete karşı kışkırtmak suçlamasıyla Hafız İbrahim Ethem isimli şahsın yargılaması yapılmıştır.[210] Başka birkaç davayı

205 Aybars, 249-264; Neziroğlu (Yay. Haz.), *İstanbul İstiklal Mahkemesi*, 4

206 Aybars, 250; Seyfettin Aslan, Tahir Dündar, *"Cumhuriyet Döneminde İstiklal Mahkemeleri"*, 27-44.

207 Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, (2. Baskı), Nebioğlu Yayınevi, İstanbul Tarihsiz, 46

208 Ali Birinci, *"Lutfi Fikri"*, DİA, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 233-234

209 İlgili davanın detayı için bkz. Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, 218-230

210 Hafız İbrahim Ethem davasının detayı için bkz. S. Albayrak, *İrtica'ın Tarihçesi III Cumhuriyet'e Doğru Hilafetin Sonu*, 56-71; Sadık Albayrak, *İstiklal Mahkemesi Kurbanı 22 Yaşında Bir Hoca*, Derin Tarih Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 11-37

da karara bağlayan mahkemenin 5 Şubat 1924 tarihinde görevi tamamlanmıştır.[211]

Cumhuriyet'in ilanı öncesi ve sonrasında yürürlüğe konulan Başkumandanlık Kanunu, Saltanatın kaldırılması, Ankara'nın Başkent seçilmesi, Cumhuriyet'in ilanı, hilafetin ilgası, eğitim alanında yapılan düzenlemeler, hukuk alanında yapılan seküler değişimler, Meclis içinde ve Meclis dışında bazı tepkilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Meclis içinde, mahiyeti tartışmalı da olsa Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkası'nın oluşumu, bu muhalefetin bir parçası olarak ortaya çıkarken, toplumda da değişim girişimlerine yönelik tepkiler yükselmeye başlamıştır. 1925 yılı baharında başlayan Şeyh Said isyanı, çeşitli bölgelerde ortaya çıkan irili ufaklı isyanlar, 1926 yılında İzmir'de meydana gelen suikast girişimi, yeni bir sürecin başlamasının temel nedenleri olarak ortaya çıkmıştır.[212]

Ankara Hükûmeti tarafından bu isyanları bastırmaya yönelik sert tedbirler alınmış, Hıyanet-i Vataniye Kanununun ilk maddesinde bir düzenleme yapılarak *"dini veya mukaddesât-ı diniyyeyi, siyasi gayelere esas veya âlet ittihaz eden cemiyetler teşkili"* hükmü eklenmiş, bu durum vatana ihanet kapsamında değerlendirilmiştir. Başvekil Fethi Okyar, muhalefete karşı yeterince sert davranmadığı eleştirileri alması nedeniyle istifa etmiş,[213] Başvekil olarak İsmet Paşa'nın görevlendirilmesi sonrasında muhalefet hareketlerinin bastırılması hususunda Hükûmete tam yetki veren *"Takrir-i Sükûn Kanunu"* (4 Mart 1925) çıkarılmış,[214] yargılamaları yürütmek üzere İstiklal Mahkemeleri yeniden hayata geçirilmiştir.[215] Takrir-i Sükûn Kanunu müzakereleri esnasında Mecliste yoğun tartışmaların yaşandığı, TCF'nin genel başkanlığını yürüten Kazım Karabekir'in, yasanın elastiki yapısından dolayı istismar edilebileceğine, özgür-

211 Aybars, 270-277; Halaçlı, *93-94;* A.T. Alkan, 53-56

212 Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, 112; Halaçlı, *95*

213 Ahmet Süreyya Örgeevren, (Der. Osman Selim Kocahanoğlu), *Şeyh Said ve Şark İstiklal Mahkemesi*, Temel Yayınları, İstanbul 2002, 27-28, 56, 61-63

214 İlgili kanun için bkz. A. T. Alkan, 102

215 Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, 112; A. T. Alkan, 56-60; Halaçlı, *95-97*

lüklerin özellikle basın özgürlüğünün engellenmesi için bir araç olarak kullanılabileceğine vurgu yaptığı ifade edilmektedir.[216] Mustafa Kemal, Takrir-i Sükûn Kanunun, şapka inkılabı, harf devrimi, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi inkılapların hayata geçirilmesinde kolaylaştırıcı bir fonksiyon icra ettiğine işaret etmektedir.[217]

Kılıç Ali tarafından aktarılan bir hatıra, Mustafa Kemal'in bu isyanlara karşı tavrını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kılıç Ali'nin anlattığına göre, Mustafa Kemal Konya'daki Delibaş ayaklanması sonrasında Konya'ya gitmiş, trenden inmeden vagonda ileri gelenleri kabul etmiş, sonra belediyeye geçmişti. Bu esnada toplanan kalabalığa bakıp elindeki sigarayı iki parmağının arasına alarak "Bu saf ve tertemiz milleti kim ifsad eder, ayrılık ateşi çıkarmaya çalışırsa iki parmağımın arasında böyle ezeceğim" cümlesini kullanmış ve yanan sigara izmaritini iki parmağı arasında ezerek yere atmıştır.[218]

Takrir-i Sükûn Kanunu ile birlikte Şark İstiklal Mahkemesi ve Ankara İstiklal Mahkemesi olmak üzere iki İstiklal Mahkemesi kurulmuştur. Şark İstiklal Mahkemesi, bütün doğu illerini töhmet altında bıraktığı düşüncesiyle sonradan "*İsyan Bölgesi İstiklal Mahkemesi*" olarak ismi değiştirilmiştir. Şark İstiklal Mahkemesine idam kararlarını Meclis onayı olmaksızın infaz etme yetkisi verilmiş, Ankara İstiklal Mahkemesinin idam kararları ise Meclisin yetkisine bağlanmıştır.[219]

12 Nisan 1925'te Diyarbakır'a ulaşarak görevine başlayan Şark İstiklal Mahkemesi, Şeyh Said'in yargılanmasına başlamadan önce isyana katıldıkları gerekçesiyle 389 kişi hakkında karar vermiş, 21'i gıyaben olmak üzere 49 kişinin idamına hükmetmiştir. 6 Ma-

216 Örgeevren, (Der. Osman Selim Kocahanoğlu), *Şeyh Said ve Şark İstiklal Mahkemesi*, 84

217 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 664-665

218 Turgut (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, 358; Niyazi Ahmed Banoğlu (Der.), *Fıkra, Nükte ve Çizgilerle Atatürk*, Ercan Matbaası, İstanbul 1954, 19

219 Neziroğlu (Yay. Haz.), *İstiklal Mahkemeleri*, 4; A. T. Alkan, 61

yıs'ta başlanan Şeyh Said duruşması ise 28 Haziran 1925'te yapılan karar duruşması ile tamamlanmış, Şeyh Said ile beraber 47 kişi idama mahkûm edilmiş ve bu karar ertesi gün Diyarbakır'da infaz edilmiştir.[220] Şark İstiklal Mahkemesi tarafından yürütülen Şeyh Said isyanı ile ilgili sorgulamalarda iddia makamının, isyanı, Kürt Teali Cemiyeti ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile irtibatlandırmaya yönelik sorular yönelttiği, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının programında yer alan ""*fırka efkar ve itikad-i diniyeye hürmetkardır*"" ilkesinin isyana teşvik eden bir unsur olarak değerlendirildiği, Şeyh Said'in "*Allah bilir ki, bu kıyam din içindir*" savunmasına karşılık, İngilizlerle işbirliği ve Kürt devleti kurma suçlamasının dile getirildiği görülmektedir.[221]

Şeyh Said davası sürecinde İstanbul'da yayın hayatına devam eden bazı gazetelerde Hükûmet aleyhine çıkan bazı yazıların isyancılar üzerinde tesir ettiği iddiasıyla Sebilürreşad, Tevhid-i Efkar, Son Telgraf, Vatan, İstiklal, Tanin, İleri ve Tok Söz Gazetelerinin 1924 yılı Ocak ayından itibaren neşrolunan nüshalarının tetkik edilmek üzere celp olunmasına, gazete sorumluları Eşref Edip, Velid Ebüzziya, Abdülkadir Kemali, Fevzi Lütfi, Sadri Ethem'in Diyárbakır'a getirilmelerine karar verilmiş, mahkemenin Elazığ'a sevki ile gazeteciler de Elazığ'a sevkedilmiş, sonradan tutuklanan dört gazetecinín de yer aldığı yargılama Abdulkadir Kemali Bey dışındaki gazetecilerin beraatiyle sonuçlanmıştır.[222]

Şark İstiklal Mahkemesi tarafından Şeyh Said isyanı çerçevesinde verilen cezaların dışında, mahkemenin sorumluluk bölgesinde bulunan tekke ve zaviyelerin de kapatılması kararı verilmiştir.[223] İsyanla ilgili değerlendirilerek tekke ve zaviyelerin kapatılmasının,

220 Metin Toker, *Şeyh Said ve İsyanı*, Yenigün Yayıncılık, İstanbul 1998, 152-155

221 Örgeevren, (Der. Osman Selim Kocahanoğlu), *Şeyh Said ve Şark İstiklal Mahkemesi*, 182, 222, 227-228, 248, 251-252, 269

222 Halaçlı, 148-154; A. T. Alkan, 61-66; Örgeevren, (Der. Osman Selim Kocahanoğlu), *Şeyh Said ve Şark İstiklal Mahkemesi*, 280-282

223 Örgeevren, (Der. Osman Selim Kocahanoğlu), *Şeyh Said ve Şark İstiklal Mahkemesi*, 279

Hükûmeti eleştiren yazılar nedeniyle gazetecilerin isyanla irtibatlandırılarak yargılanmalarının dinî hayat üzerinde de bir baskı oluşturduğu ifade edilebilir.

İsyanın bastırılmasından sonra bu mahkeme heyeti Elazığ'a geçmiş, burada adli bazı vakaları karara bağlamıştır. Şark İstiklal Mahkemesi tarafından Şeyh Said davası dışında, Van'da, Hazo'da,[224] Elaziz'de ortaya çıkan isyanlarla ilgili de çeşitli cezalar verilmiştir.[225]

Şeyh Said isyanı nedeniyle kurulan Şark İstiklal Mahkemesi, yaklaşık 14 ay boyunca bölgede isyan dışında da çeşitli mahkeme faaliyetleri yürütmüş, 7 Mart 1927'de kanunla lağv edilen bu mahkeme tarafından toplam 420 idam kararı verilmiştir.[226]

Mahkeme heyetindeki isimler nedeniyle "*Dört Aliler Divanı*"[227] olarak da bilinen ve Şark İstiklal Mahkemesi ile birlikte 4 Mart 1925'te kurulan Ankara İstiklal Mahkemesi ise İzmir Suikastı, Şapka İnkılabı, Gazeteci Hüseyin Cahit Yalçın'ın ikinci defa yargılanması gibi siyasi davalara bakmış, olağanüstü yetkilerle donatılmıştır. Mahkeme tarafından Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkası, Şeyh Said isyanı ile irtibatlandırılmaya çalışılmış, partinin tüm evrakı incelenmek üzere talep edilmiş, İstanbul şubesi zabıtalarca aranarak gerekli evraka el konulmuştur. Bu süreç, 3 Haziran 1925'te Terakkiperver fırkanın Hükûmet tarafından kapatılması ile son bulmuş, mahkeme tarafından bazı gazete ve dergi yetkilileri tutuklanmıştır.[228] Atatürk'ün de Nutuk'ta Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkası ile ilgili olarak "fırka efkâr ve itikad-i diniyeye hürmetkârdır"" düsturunu bayrak olarak eline alan zevattan iyi niyet beklenebilir miydi?"[229] değerlendirmesini yaptığı görülmektedir. Yargılama sürecinde Gazeteci Hüseyin Cahit'in *"Herhalde böyle bir mahkemede hâkim olmaktansa, mahkûm olmayı tercih*

224 Batman'ın Kozluk ilçesinin eski ismi
225 Halaçlı, 157-158
226 Halaçlı, 97; A. T. Alkan, 64
227 (Kel Ali, Necip Ali, Kılıç Ali, Ali Bey) Bkz. Halaçlı, 97
228 Bkz. Halaçlı, 112-124
229 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 661

ederim" cümlesi, İstiklal Mahkemelerinin işleyiş biçimi ile ilgili önemli eleştirilerden biri olarak dile getirilmektedir.[230]

Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından görülen Tarikat-ı Salâhiye davasında 13 kişiye idam, sol eğilimli kişi ve gazetecilerin davasında 16 kişiye farklı cezalar verilmiş, Ankara İstiklal Mahkemesinin en çok tartışılan yargılamaları, şapka devrimi ile ilgili olmuştur. Şapka ile ilgili kanunun çıkarılmasından sonra farklı bölgelerde çeşitli şekillerde tepkiler ortaya çıkmıştı. Bu tepkileri bastırmaya yönelik olarak mahkeme heyeti Kayseri, Sivas, Tokat, Erzurum, Rize, Giresun gibi şehirlerde şapka davaları ile ilgili kararlar vermiş, daha sonra Ankara'ya sevk edilen sanıkların davaları görüşülmek üzere Ankara'ya dönülmüştür. Ankara'da Maraş, Erzurum ve Giresun'dan sevk edilen kişilerin dava süreci başlatılmıştır.[231] Bu davalar içerisinde şapka devriminden önce yazdığı risale nedeniyle idama mahkûm edilen İskilipli Atıf Hoca'nın davası,[232] tartışılmaya devam eden bir dava olarak dikkati çekmektedir. Bu süreçte İstiklal Mahkemesi tarafından 1669 sanık yargılanmış, 138 kişiye idam cezası, 618 kişiye ise çeşitli cezalar verilmiştir. [233]

Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından yürütülen bir başka önemli dava, İzmir Suikastı davası olmuştur. Farklı tartışmalara konu olan suikast sonrasında Ankara İstiklal Mahkemesi heyeti İzmir'e gönderilmiş, suikast tertipçileri tutuklanmış, aynı zamanda mahkeme tarafından Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının belli başlı üyelerinin tutuklanarak İzmir'e sevkine karar verilmiştir.[234] Tutuklananların sayısının yüz kişiyi bulduğu, mahkeme sürecinde tutuklamaların devam ettiği ifade edilmektedir. İttihat Terakki Fırkası ile de irtibatlandırılan dava neticesinde iki kişi gıyaben olmak

230 A.T. Alkan, 66-68

231 Halaçlı, 162-164

232 Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları,* (10. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, Ankara 1990, 87-128; Gökgöz-Kurbanoğlu, 111-168

233 A. T. Alkan, 70-75

234 Turgut (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları,* 412-413

üzere 15 kişinin idamına karar verilmiş, 13 kişinin idam kararı aynı günün gecesinde infaz edilmiştir.[235] Bu süreçte mahkeme tarafından tutuklanmasına karar verilen Kazım Karabekir Paşa'nın Başvekil İsmet Paşa'nın talebiyle Ankara polis müdürlüğünce serbest bırakılması neticesinde Kazım Karabekir'in tekrar tutuklanmasına ve İsmet Paşa'nın İstiklal Mahkemesi kararlarını uygulamadığı gerekçesiyle tutuklanmasına karar verilmesi, Mustafa Kemal Paşa'nın devreye girmesi ile İsmet Paşa tarafından özür mahiyetinde bir adım atılması ve sorunun çözülmesi, İstiklal Mahkemelerinin bu dönemle ilgili etkisini ve gücünü göstermesi açısından önemli bir tarihi anekdot olarak değerlendirilebilir.[236] Bu yönüyle İstiklal Mahkemelerinin emir veremediği ve ricasını dikkate aldığı tek kişinin Mustafa Kemal Paşa olduğu ifade edilmektedir.[237]

Bu davaların tamamlanması ile mahkeme heyeti Ankara'ya dönmüş, Ankara'da İttihat Terakki eski üyelerinin yargılanmasına devam edilmiştir. İzmir suikastı ile irtibatlandırılmaya çalışılan sanıklarla ilgili başka suçlamalar da yapılmış, neticede 26 Ağustos 1926'da İttihat Terakki eski üyesi 4 yönetici ve mebusun idamına karar verilmiş, cezalar aynı günün gecesi infaz edilmiştir.[238] Atay, İzmir suikastı ile ilgili olarak "suikastçılar Mustafa Kemal'i öldüremediler. Fakat kendi partilerini öldürdüler. Ne kadar yazık ki, yeni rejimin otoritesi, İzmir ve Ankara sehpaları üstünde tutundu. Bu kesin tasfiye, her türlü aleyhtarlığın ve gericiliğin bütün cesaretlerini kırdı. Mustafa Kemal'e başladığı inkılabı tamamlamak fırsatını verdi" değerlendirmesini yapmaktadır.[239]

İstiklal Mahkemelerinin ikinci dönemi olarak kabul edilen bu dönemde görev yapan Şark İstiklal Mahkemesi ile Ankara İstiklal

235 Halaçlı, 133-134; Aybars, 508; Azmi Nihat Erman, *İzmir Suikasti ve İstiklal Mahkemeleri*, Temel Yayınları, İstanbul 1971, 155-156

236 Turgut (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, 424-427; Aybars, 486-489; Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal III*, 257

237 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 121; Aybars, 540

238 A. T. Alkan, 75-83; Halaçlı, 125-134; Turgut (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, 493;Erman, 184-191

239 Atay, *Çankaya*, 470-471

Mahkemesi tarafından toplam 660 kişiye idam cezası, 2764 kişiye ise farklı cezalar verilmiştir.[240]

İstiklal Mahkemelerinin dinî hayat üzerinde de bir baskı unsuru olarak işlev gördüğü söylenebilir. Şeyh Said isyanı dışında özellikle şapka inkılabı sonrasında Sivas, Erzurum, Kayseri, Tokat, Rize gibi şehirlerde ortaya çıkan tepkilerin bastırılması ve İstiklal Mahkemeleri tarafından önemli bir bölümü din adamı olan tutuklulara verilen cezaların bu baskı ortamını oluşturmada oldukça etkin olduğu ifade edilebilir. Şapka devriminin kolluk kuvvetleri tarafından uygulanma ve denetlenmesi sürecinde yapılan muamele biçimlerinin de bu korku ortamının oluşmasına katkı sağladığı belirtilmektedir.[241] İstiklal Mahkemesi tarafından ceza verilen ve 1925-1926 yıllarında hapis yatan Şevket Süreyya Aydemir'in o döneme dair değerlendirmesi, İstiklal Mahkemeleri'nin işlevini yorumlamak bakımından dikkate değer kabul edilebilir. "Normal ölçülere göre mütalaa edildiği zaman, bu adamların çoğu elbette ki ölümü hak eden birer suçlu değildiler. Bunlar birer suçlu olmaktan ziyade, yerleşmek kaygısında olan bir inkılabın, zaruri ve temsili birer kurbanıydılar."[242]

İstiklal Mahkemeleri'nin 2 Mart 1927 tarihinde Meclise verilen bir teklifle 7 Mart 1927 tarihi itibariyle fiili olarak varlığı sona ermiş, ancak bu mahkemelerin kuruluş gerekçesini oluşturan İstiklal Mehâkimi Kanunu 4 Mayıs 1949 tarihine kadar yürürlükte kalmıştır.[243]

İstiklal Mahkemeleri'ni araştırma konusu olarak ele alan Halaçlı, Cumhuriyet'in ilanından sonra yeniden faaliyete geçirilen İstiklal Mahkemelerinin Cumhuriyet devrimlerinin kökleşmesinde önemli bir rol üstlendiklerini, bu rollerini beş başlıkta yerine getirdiklerini belirtmektedir: "1) Basının kontrol altına alınması 2) Muhalefet ha-

240 Halaçlı, 99

241 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 159

242 Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, (4. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul Tarihsiz, 411-412

243 Halaçlı, 176-177; A. T. Alkan, 84

reketinin dizginlenmesi 3) Çete ve komünistlerin bertaraf edilmesi 4) Dinî ve siyasi nitelikli isyanların bastırılması 5) Rejim, Hükûmet ve inkılaplara yönelik nümayişlere müdahale edilmesi"[244]

1920-1927 yılları arasında, icra ettikleri fonksiyonları itibariyle İstiklal Mahkemeleri'nin, 1920-1922 yıllarını içine alan birinci döneminde -hukuki açıdan tartışılmakla birlikte-[245] istiklal mücadelesi veren orduya cephe gerisinde destek ve moral veren, asayişi, birlik ve bütünlüğü sağlama görevini üstlenen bir mahiyet arzederken,[246] 1923-1927 yıllarını içine alan ikinci dönemde daha çok dinî ve siyasi sebeplerle ortaya çıkan muhalefeti susturma ve devrimlerin kökleşmesini sağlama fonksiyonunu icra ettiği söylenebilir.[247] Ağaoğlu, ikinci dönem İstiklal Mahkemelerine "*inkılapların bekçisi*" olarak bakılabileceğini söylemektedir.[248] C. Findley, İstiklal Mahkemelerinin işleyiş biçimini "*siyasi-adli terör*" olarak nitelendirmekte, mahkemelerin "*muhalefeti temizlemekte kullanılan yaygın birer araç*" vazifesi gördüğünü belirtmektedir.[249] Ankara İstiklal Mahkemesinde Zabıt Katipliği görevinde bulunmuş olan Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun "*Mübalağasız denilebilir ki, bunlardan her biri kendi başına bir Büyük Millet Meclisi, kendi başına birer diktatördü*"[250] değerlendirmesi de İstiklal Mahkemeleri'nin üstlendiği misyonu ifade etmesi açısından manidardır.

---

244 Halaçlı, 100

245 Seyfettin Aslan, Tahir Dündar, . "*Cumhuriyet Döneminde İstiklal Mahkemeleri*", 27-44;

246 Seyfettin Aslan, Tahir Dündar, . "*Cumhuriyet Döneminde İstiklal Mahkemeleri*", 27-44;

247 A. T. Alkan, 51; Aybars, 225; Seyfettin Aslan, Tahir Dündar, . "*Cumhuriyet Döneminde İstiklal Mahkemeleri*", 27-44; Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, 150; A. Doğan, *Kurtuluş, Kuruluş ve Sonrası*, Dünya Yayınları, İstanbul 1964, 168; Gökgöz--Kurbanoğlu, 68

248 S. Ağaoğlu, 96

249 Findley, *251, 253*

250 Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Millî Mücadele Anılarım*, (2. Baskı), Hil Yayınları, İstanbul 1983, 169

2.1.8. Kılık-Kıyafette Değişim ve Şapka İnkılabı

Saltanatın, hilafetin kaldırılması ve Cumhuriyet'in ilanı ile şekillenen siyasal sistemin 1924 sonrası hukuki düzenlemelerle desteklenmesi, Şeyh Said isyanının oluşturduğu olağanüstü durumla birlikte sosyal hayata dair değişimler de kendini göstermeye başlamıştır. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ortaya çıkan yeni durumu, "*laikleşme süreci*" olarak tanımlamak mümkün gözükmektedir. Bu süreçte ortaya çıkan laikleşme/laikleştirme düzeyleri dört başlık altında değerlendirilebilir. Fonksiyonel düzeyde laikleşme, sembolik düzeyde laikleşme, kurumsal düzeyde laikleşme ve yasal düzeyde laikleşme[251] şeklinde sıralanabilecek bu değişimlerde, sembolik düzeyde en fazla dikkat çeken uygulamanın kılık-kıyafet alanında ortaya çıktığı söylenebilir.

1923 sonrası hayata geçirilen devrimlerden en fazla tartışılanlardan biri hiç kuşkusuz şapka devrimi olmuştur. Batılılaşmanın bir simgesi olarak görülen şapkanın topluma benimsetilmesi çabalarının, özellikle kadınların giyim kuşamı ve kadın-erkek ilişkilerini de dönüştürme hedeflerini hayata geçirmeyi içerdiği görülmektedir. Ancak şapka konusunda hukuki bir süreç işletilip, muhalefet edenlere yönelik sert askerî ve hukuki tedbirler alınırken, kadınların giyim kuşamı ile kadın-erkek ilişkilerinin değişimi hususunda ilk önce sivil ve tedrîci bir süreç takip edilmekle beraber, gerektiğinde bu uğurda bedel ödeneceğine dair vurgu, bizzat Mustafa Kemal'in kendisi tarafından dile getirilmiştir: "Esnayı seyahatimde köylerde değil bilhassa kasaba ve şehirlerde kadın arkadaşlarımızın yüzlerini ve gözlerini çok kesif ve itina ile kapatmakta olduklarını gördüm. Bilhassa bu sıcak mevsimde bu tarz kendileri için mutlaka mucibi azap ve ıstırap olduğunu tahmin ediyorum... Onlar yüzlerini cihana göstersinler. Ve gözleriyle cihanı dikkatle görebilsinler. Bunda korkulacak bir şey yoktur. Arkadaşlar, sureti mütehakkikada telâffuz ediyorum. Korkmayınız, bu gidiş zaruridir. Bu zaruret bizi yüksek ve mühim bir neticeye isal ediyor. İsterseniz bildireyim ki,

251 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 125, 139

bu kadar yüksek ve mühim bir neticeye vusul için lazım gelirse, bazı kurbanlar da verelim. Bunun ehemmiyeti yoktur."[252]

Kılık-kıyafetin değiştirilmesi konusunda Mustafa Kemal'in bu değişim için hukuki adımların atılmaya başlamasından çok önce değişime dair düşüncesinin olduğu, çeşitli konuşmalarından anlaşılmaktadır. Mustafa Kemal Paşa, Latife Hanım ile evliliği (29 Ocak 1923) sonrasında "Paşam bekârlık sultanlık derdiniz, niçin evlendiniz?" sorusuna "Bundan sonra birçok devrimler yapacağız. Bunlar arasında kıyafet devrimi de olacaktır. Kadınlarımızın çarşafını atacağız. Kızlarımızın güzelliği meydana çıkacaktır. Bu güzel yüzlü millete kara çarşaf ve peçe yakışmaz. Ben herkesin karısının ve kızının başını açarken onlar diyecekler ki, "kendisi bekâr, herkesin çarşafını çıkarttı." Bunu dedirtmemek için evlendim" cevabını verir.[253] Bir başka konuşmasındaki evliliğe dair değerlendirmesi, yeni kadın ve aile modelini oluşturma hedefine vurgu yapmaktadır: "Ben zaten evlenmek için evlenmek istemiyorum. Vatanımızda yeni bir aile hayatı yaratmak için önce kendim örnek olmalıyım. Kadın öyle umacı gibi kalır mı?"[254] 1925'te Kastamonu'da bir konuşmasında da kadınların kılık-kıyafetine dair geleneksel giyim kuşam şeklinden rahatsızlığını açık bir şekilde dile getirdiği görülmektedir: "Bazı yerlerde kadınlar görüyorum ki, başına bir bez veya bir peştemal veya buna mümasil bir şeyler atarak yüzünü gözünü gizler ve yanından geçen erkeklere karşı ya arkasını çevirir veya yere oturarak yumulur. Bu tavrın mâna ve medlulü nedir? Efendiler, medeni bir millet anası, millet kızı bu garip şekle, bu vahşi vaziyete girer mi? Bu hal milleti çok gülünç gösteren bir manzaradır. Derhal tashihi lazımdır."[255] Mustafa Kemal'in 1913 yılında askerî ateşe olarak atandığı Sofya'da yakın

252 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 221

253 Ahmet Gürel-Eren Akçiçek, *Latife Mustafa Kemal*, (3. Baskı), Türkiye İş bankası Yayınları, İstanbul 2019, 63

254 Utkan Kocatürk, *Kaynakçalı Atatürk Günlüğü*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999, 317

255 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 227

ilişki kurduğu Bulgar Savaş Bakanının kızı Dimitrina ile konuşmalarında da kadınların giyim-kuşamının Batılılaştırılmasına yönelik düşüncelerini paylaştığı ifade edilmektedir.[256]

Birinci Meclis döneminde hem Meclis içi hem Meclis dışı yaşam biçimi ile ilgili tercihlerde Osmanlı sosyal hayatı ile kıyaslandığında henüz önemli bir farklılık ortaya çıkmadığı söylenebilir. Giyim-kuşamda geleneksel tercihler büyük oranda varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu geleneklere aykırı görülen tutum ve davranışlar tepkiyle karşılanmaktadır. Örneğin, Atay, vekillerden birinin çarşaflı karısı ile çarşıda görülmesinden dolayı Meclis koridorlarında kendisine günlerce lanet okunduğunu aktarır.[257]

Mustafa Kemal'in bu geleneksel yapıyı kırmaya yönelik, alanda adımlar atarak değişimi gerçekleştirmek gibi bir yol izlediği görülmektedir. Bu adımların ilklerinden biri İstanbul tramvayları ile vapurlardaki perdelerin kaldırılması olmuştur. Daha sonra hanımlarla birlikte yapılmaya başlanan toplantılar, yemekler, partiler, bu alandaki değişimlerin model uygulamaları olarak değerlendirilmiştir. Mustafa Kemal'in Türk Ocağı merkezinde yapılan ve ilk defa hanımların da çağrıldığı davette kadınların çoğu bir kenarda oturmuş, bir kısmı ise ayağa kalkarak yiyecek almışlar, Mustafa Kemal, "Çocuklar! Ayaktaki hanımlara itibar ediniz. İkram ediniz. Onları kıskandıralım. Yavaş yavaş hepsi kalkar" diyerek giyim-kuşam ve kadın-erkek ilişkilerinde yeni bir gelenek oluşturma hedefini ifade etmiştir. Bu toplantıda kullandığı "elbet, bu açılışta biz de kurbanlar vereceğiz, fakat nihayet alışacaklar" ifadesi de bu alandaki değişime verdiği öneme ve yönteme işaret eder niteliktedir.[258] 1922 yılında Ankara'da kadın-erkek birlikte yapılan öğretmenler toplantısı, Mecliste dindar mebuslar tarafından eleştiri konusu edilmiş, Mustafa Kemal tarafından Öğretmenler Birliği Reisi Mazhar Müfit çağrılarak, toplantıda kadın öğretmenlerin ayrı

256 Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 86-87

257 Atay, *Çankaya*, 448

258 Atay, *Çankaya*, 477

sıralarda oturtulması eleştirilmiş, kadın-erkek birlikte oturtulması talimatı verilmiştir.[259] Ankara'da büyük salonlarda verilen balolarda Mustafa Kemal Paşa'nın bizzat salonda dolaşarak çekingenlik gösteren hanımları dans etmeye çağırdığı, onlara cesaret vererek teşvik ettiği ifade edilmektedir.[260] Anadolu'ya yapılan bazı gezilerde toplumda dinî temsiliyeti olan kişilere frak takmasını teklif ederek fraklı kıyafetiyle sofrasına davet ettiği de aktarılmaktadır.[261]

Ankara'nın başkent olarak kabul edilmesi ve Ankara'ya yerleşmeye başlayan yabancı elçiliklerin devlet bürokrasisi ile yakın teması, toplantılara kadınların daha fazla katılmaya başlaması, siyasi iradenin buna yönelik olumlu yaklaşımı, devlet bürokrasisinde olduğu gibi toplum hayatının bazı katmanlarında da giyim-kuşam ve kadın-erkek ilişkileri konusunda yeni bir yaşam biçiminin ortaya çıkmasına ortam sağlamıştır.[262]

Kılık kıyafet düzenlemelerinin halk arasında uygulanıp uygulanmadığını takip konusunda kolluk kuvvetlerinin inisiyatif aldığı görülmektedir. 1934-1939 yıllarında Emniyet Genel Müdürü olarak görev yapan Şükrü Sökmensüer, Hatay'a ziyarete gittiğinde bütün hanımların peçeli olduğunu, erkeklerin takke ve uzun Arap entarisi giydiklerini gördüğünü, emniyet müdürünü çağırarak şu talimatı verdiğini belirtir: "Yarın muhtelif köşelere polis ikame edeceksin ve Antakyalı hanımlar geçtikçe kendilerine soracaksın: "Hanımefendi yüzünüzü açın, casus musunuz anlamak istiyorum" Eğer hanım tokat vurursa ses çıkarmayacak polis; ama ısrar edecek, karakola gelin diyecek." Bu talimatın başarı ile tatbik edildiğini ifade etmekte ve "24 saat sonra bütün hanımlar sevinçle peçelerini kaldırdılar. Türkiye'ye intibak ettiler" değerlendirmesini yapmaktadır.[263]

---

259 Banoğlu, 40; Sadi Borak, *Atatürk ve Din*, Kırmızı Beyaz Yayıncılık, İstanbul 2004, 107-108

260 Agâh Sırrı Levend, *"Atatürk ve Devrimler", Atatürk'e Saygı*, 140-141; Comte Charles de Chambrun *"Atatürk"*, (Çev. Salah Birse)*l, Atatürk'e Saygı*, 238

261 Borak, *Atatürk ve Din*, 154

262 Atay, *Çankaya*, 478-479

263 Arı İnan, *Tarihe Tanıklık Edenler Cumhuriyet'in Kurucu Kuşağıyla Söyleşiler,* Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011,123

Cumhuriyet'in kuruluş sonrası pek çok devrimde olduğu gibi kılık-kıyafet konusunda da "*geçmişi red*" yaklaşımının ön planda olduğu görülmektedir. Osmanlı dönemi kadını, "haremlerin kafesleri arkasında tutsak yaşayan, aile yuvasını ortaklarla, hatta bazan odalıklarla paylaşan, sokakta yürürken yüzünü kalın bir peçe ile örten yaratık" olarak tasvir edilmekte, kadının yaşamı, "kökünü İslamiyet yasalarından ve geleneklerinden alan tutsaklık yaşamı" olarak nitelendirilmektedir.[264] Bazı kisvelerin giyilmeyeceğine dair kanunun Meclis görüşmelerinde Dahiliye Nazırı Şükrü Kaya'nın Meclis zabıtlarına geçen konuşmasındaki bakış açısı, bu yaklaşımın bir başka örneği olarak değerlendirilebilir: "Her dinin kavaidi esasiyesi herkesin malumudur. Dinler işlerini bitirmiş, vazifeleri tükenmiş, yeniden uzviyet ve hayatiyet bulamayan müesseselerdir."[265]

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra devrimlerin taşıyıcısı olarak aktif rol üstlenen kadınların siyasi hayatta da etkin olmalarını sağlayacak adımlar atılmıştır. Kadınlara 1930 yılında belediye seçimlerine katılma, 1933 yılında muhtar seçme ve seçilme ve 1934 yılında da milletvekili seçme ve seçilme hakkı verilmiş, düzenleme sonrası yapılan 1935 seçimlerinde 17 kadın milletvekili Mecliste yer almıştır.[266] Bununla birlikte aynı yıl örgütlü birkaç sivil toplum kuruluşundan biri olan Türk Kadınlar Birliği kapatılmıştır. Bu durum, "*devlet katının dışındaki siyasal alanların varlığını tümüyle reddeden ve siyaseti tamamen mecliste yapılabilir bir şey olarak algılayan bir zihniyetin ürünü*" olarak değerlendirilebilir.[267]

Cumhuriyet döneminde kılık-kıyafet alanında hayata geçirilen en dikkat çekici devrim, hiç kuşkusuz şapka inkılabı olmuştur. Mustafa Kemal'in zihninde daha istiklal savaşı başlamadan önce

264 Tekinalp, 135

265 T*BMM Zabıt Ceridesi*, Devre IV, c. 25, 77

266 Goloğlu, *Tek Partili Cumhuriyet*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, 161-162; Lewis, 386

267 Tezcan Durna, *Kemalist Modernleşme ve Seçkincilik-Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'da Halkın İnşası*, Dipnot Yayınları, Ankara 2009, 89

şapka inkılabı ile ilgili bazı düşüncelerin varlığı bilinmektedir. Askerî görevler nedeniyle gittiği Avrupa şehirlerinde başındaki fes nedeniyle hoş karşılanmamasını sorun ettiği,[268] askerî ateşe olarak bulunduğu Sofya'da fes yerine şapka giymesinin çevresi tarafından hazmedilemediği,[269] bazı gezilerde şapka kullandığı ifade edilmekte, bu gezilerin, şapka inkılabının psikolojik temelini oluşturmada etkili olduğu belirtilmektedir.[270] 1919'da Erzurum Kongresi çalışmaları esnasında Erzurum Kongresi delegeliği, Şark İstiklal Mahkemesi Başkanlığı yapmış olan Mazhar Müfit'e (Kansu) yazdırdığı notlar arasında fesin kalkacağı ve şapkanın giyileceği konusu da yer almaktadır.[271] 1923'te Çankaya köşkünde 7-8 kişinin bulunduğu bir ortamda "*bir gün başımıza şapka giyebilecek miyiz?*" sorusuna Mustafa Kemal: "Şapkayı önce deniz askerlerimize giydiririz; onlar halka seyrek göründüklerinden göze batmazlar; sonra ordu giyer; bu da askerlik işi olduğu için kimse karışamaz. Onları göre göre münevverler de alışırlar" cevabını verir.[272]

Şapka devrimi ile ilgili zorlayıcı hukuki düzenleme yapılmadan önce halkın bu devrime hazır hale getirilmesine yönelik adımlar atılmıştır. Mustafa Kemal, önce bu değişim için bir kanun gerekmediği, halkın kendi içerisinde bu değişimi gerçekleştireceğini düşünmektedir.[273] Mustafa Kemal'in şapka giyilmesi ile ilgili ilk denemeleri kendi çiftliğinde traktör üzerinde fotoğraf çekilerek yaptığı, yakın arkadaşlarına "*nasıl, bana yakıştı mı?*" şeklinde sorduğu belirtilmektedir.[274]

---

268 Atay, *Çankaya*, 74; Uluğ, 106-109; Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, (4. Baskı), Literatür Yayınları, İstanbul 2003, 266

269 Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 86

270 Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 483; Ayten Sezer Arığ, *Atatürk Türkiye'sinde Kılık Kıyafette Çağdaşlaşma*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2007, 47-49; Atay, *Çankaya*, 500

271 M. M. Kansu, 131

272 Banoğlu, 42

273 Mahmut Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2007, 161; Mustafa Selim İmece, (Der.), *Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri*, TTK Basımevi, Ankara 1959, 68

274 Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 483; Atay, *Çankaya*, 501; Uluğ, 125

Şapka devriminin halka anlatılması ile ilgili ilk adım Mustafa Kemal Paşa ve beraberindekilerin panama şapka giyerek 24 Ağustos 1925'te Kastamonu'ya yaptıkları gezi olmuştur. Mustafa Kemal, Kastamonu'ya vardığında karşılama töreni nedeniyle orada bulunan halkın karşısına elinde panama şapka olduğu halde başı açık olarak çıkmış, halktan başında fes veya sarık bulunanlar fes veya sarıklarını çıkarmışlardır.[275] Valilikte memurları kabulünde de sarığı elinde olduğu halde başı açık bir şekilde duran Müftü Efendi de Mustafa Kemal'in sorusu üzerine kılık değiştirmenin dinen bir sakıncası olmadığı cevabını verir.[276] Mustafa Kemal, 24 Ağustos'ta belediyede çeşitli çevrelerle yapılan bir sohbet esnasında bir esnafa fesini göstermesini istemiş, akabinde "işte içinde takke, üzerinde abani sarık, fes... Bunların hepsinin ayrı ayrı parası ecnebilere gidiyor. Bunu söylemekten maksadım şudur: Biz her noktai nazardan insan olmalıyız. Acılar gördük. Bunun sebebi dünyanın vaziyetini anlamadığımız içindir. Fikrimiz, zihniyetimiz medeni olacaktır. Şunun bunun sözüne ehemmiyet vermiyeceğiz. Medeni olacağız. Bununla iftihar edeceğiz. Bütün Türk ve İslam âlemine bakınız. Zihinleri medeniyetin emrettiği şümul ve tealiye uyamadıklarından ne büyük felâketler, ne ıstıraplar içindedirler. Bizim de şimdiye kadar geri kalmamız ve nihayet son felâket çamuruna batışımız bundandır. Beş altı sene içinde kendimizi kurtarmışsak, bu zihniyetimizdeki tebeddüldendir. Artık duramayız. Behemehal ileri gideceğiz. Geriye ise hiç gidemeyiz. Çünkü ileri gitmeğe mecburuz. Millet vazıhan bilmelidir. Medeniyet öyle bir kuvvetli ateştir ki ona bigâne olanları yakar ve mahveder."[277] şeklinde bir değerlendirme yaparak şapka devriminin anlam ve hedefine dair yaklaşımını ortaya koymuştur. Aynı gezide 30 Ağustos 1925'te CHP binasında partililere yönelik yaptığı konuşmada şapka devrimi ile ilgili düşüncelerini daha sert bir dille ifade etmektedir: "... Her milletin olduğu gibi bizim de millî bir kıyafetimiz varmış, fakat

275 İmece, 13

276 Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri*, 155

277 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 216; İmece, 17-18

gayri kabili inkârdır ki taşıdığımız kıyafet o değildir. Hatta millî kıyafetimizin ne olduğunu bilenler içimizde azdır bile. Mesela karşımda kalabalığın içinde bir zat görüyorum (eliyle işaret ederek). Başında fes, fesin üstünde bir yeşil sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir ceket, daha alt tarafını göremiyorum. Şimdi bu kıyafet nedir? Medeni bir insan bu alelacayip kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü? (Evet güldürür, sedaları). Devlet memurları bütün milletin kıyafetlerini tashih edecektir. Fen, sıhhat noktai nazarından amelî olmak itibariyle, her noktai nazardan tecrübe edilmiş medeni kıyafet iktisa edecektir. Bunda tereddüde mahal yoktur. Asırlarca devam eden gafletin acı derslerini tekrarlamağa takat yoktur. Bir adam olduğumuzu, medeni insan olduğumuzu ispat ve izhar için icabedeni yapmakta taannüt adamlıkla kabili telif değildir."[278] Aynı gezi kapsamında bulunduğu İnebolu'da yaptığı konuşmada da geleneksel giyim biçimini "altı kaval üstü şişhane diye ifade olunabilecek bir kıyafet" olarak nitelendirmiştir.[279]

Şapka devrimi ile ilgili olarak neden halkın daha rahat benimseyeceği İzmir gibi bir şehrin değil de daha mutaassıp ve Atatürk'ü daha önce bizzat görmemiş bir şehir olan Kastamonu'nun tercih edildiğine dair soruya Mustafa Kemal'in "İzmir tarafı halkı beni birçok defa gördü. Eğer orada şapka giysem, bana değil, şapkama bakarlardı. Beni ilk defa görenler ise şapkamla olduğum gibi kabul ettiler"[280] cevabı, değişimin uygulanma sürecinde psikolojik faktörlerin dikkate alındığına işaret etmektedir.

Hukuki düzenleme öncesinde farklı ortamlarda da Mustafa Kemal Paşa tarafından konunun dile getirildiği, çeşitli bölgelere yaptığı ziyaretlere şapka takarak gitmeye başladığı, karşılama törenlerinde bulunanların şapka takmalarını istediği ifade edilmektedir.[281] Ayrıca Mustafa Kemal, kılık-kıyafet değişimine dinî

278 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 226

279 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 220; İmece, 46

280 .Atay, *Çankaya*, 502

281 Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri*, 162; Arığ, 35-42

nedenlerle karşı çıkanlara yine dinî referanslarla cevap vermiş, Kastamonu gezisinde bir vatandaşın başındaki fesi çıkarmasını istedikten sonra Kastamonu müftüsünü çağırıp *"İslam'da kıyafetin şekli nedir?"* diye sormuş, Müftünün *"İslam'da kıyafetin şekli yoktur"* cevabından memnun olmuştur.[282] Şapka devriminin halka benimsetilmesi hususunda Diyanet İşleri Başkanlığı da devreye sokulmuş, Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi imzasıyla bütün müftülüklere talimat gönderilerek isteyen herkesin başı açık veya başında şapka olduğu halde namaz kılmasında bir mahzur olmadığı fetvası verilmiştir.[283]

Şapkanın halka kabul ettirilmesi ile ilgili yapılan çalışmalarda fes ve sarığın maliyet bakımından karşılaştırılması yapılıp şapkanın daha ucuz olduğu ifade edilmekle birlikte,[284] şapkanın tüm toplumda zorunlu hale getirilmesinden sonra şapka ile ilgili yoğun talebin karşılanamaması nedeniyle Avrupa'dan şapka ithal edilmeye başlanmış, maliyetin oldukça yükselmesi nedeniyle şapka almaya güç yetiremeyen memurlara Hükûmet tarafından uzun vadeli borç verilmesi kararlaştırılmıştır.[285] Hatta erkek şapkasının piyasada kalmamasından dolayı bir Ermeni vatandaşın fabrikasında üretilen renkli, kuş tüylü bayan şapkalarının alınıp giyilmek zorunda kalındığı belirtilmektedir.[286]

Kastamonu gezisi dönüşü 1 Eylül'de Ankara'da yapılan karşılama töreninde memur ve mebuslar şapkalı olarak hazır bulunmuş, bu karşılamada Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi de din hizmetleri yürüten kişilere şapka takmak zorunlu tutulmuş olmamasına rağmen şapka giyerek karşılamada bulunmayı tercih etmiştir.[287]

---

282 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal III*, 228-229

283 Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din Devlet İlişkileri*, (6. Baskı), Risale Yayınları, İstanbul 1991, II, 44

284 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 216

285 Arığ, 60

286 H. C. Armstrong, *Bozkurt Kemal Atatürk'ün Yaşamı*, (2. Baskı), Çev. Ahmet Çuhadır, Kamer Yayınları, İstanbul 2015, 212

287 Uluğ, 158

Hükûmet tarafından çıkarılan 2 Eylül 1925 tarih ve 2413 sayılı yasa ile devlet memurlarına şapka giyme zorunluluğu getirilmiş, 25 Kasım 1925 tarihinde çıkarılan 671 sayılı "*Şapka İktisası Hakkında Kanun*" ile şapka giyme zorunluluğu tüm halkı kapsayıcı bir niteliğe dönüştürülmüştür.[288] 30 Kasım 1925 tarih ve 676 sayılı kanunla da farklı bir başlık kullananlar için cezai işlem uygulaması getirilmiştir.[289]

Şapka ile ilgili kanun teklifinin Mecliste görüşmeleri esnasında Bursa milletvekili Nurettin Paşa tarafından teklife itiraz edilmiş, teklifin reddi için verdiği öneri kabul edilmemiştir. Nurettin Paşa ile teklifi savunan milletvekilleri arasında yoğun tartışmalar yaşanmış, Nurettin Paşa, konuyu özgürlükler ve hukuki çerçevede değerlendirmiş, ancak Mecliste kanun, büyük bir çoğunlukla kabul edilmiştir.[290] Nurettin Paşa, Atatürk tarafından "*taassup ve irticayı galeyana getirmek*"le itham edilmiştir.[291] Kanunun Mecliste ele alındığı zaman yapılan tartışmalarda Muş Milletvekili İlyas Sami Bey'in Nurettin Paşa'ya cevap verirken dile getirdiği "İnkılap nedir? Ve Büyük Millet Meclisi nedir? Buraya çıkıp kendi şahsını müdafaa eden arkadaş bunu hiç bilmemiştir... Bu inkılap ki seldir, önüne geçenleri yıkar, devirir geçer kimseyi bırakmaz."[292] ifadeleri meseleye yaklaşım biçimini ortaya koymaktadır.

Şapka zorunluluğu getiren yasanın Batıcı aydınlar, memurlar arasında uygulanması konusunda herhangi bir sorun yaşanmazken, önceki devrimlerin aksine bu devrimin halk arasında özellikle Anadolu'da ciddi bir tepkiyle karşılandığı görülmektedir. Sivas, Erzurum, Kayseri, Tokat, Maraş, Rize, Giresun gibi şehirlerde yoğun katılımın olduğu gösteriler yapılmış, gösterilere yapılan müdahale-

288 İlgili kanun metni için bkz. https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.671.pdf (Erişim Tarihi: 11.12.2022); A. T. Alkan, 71

289 Tunçay, 157

290 Meclis tartışmaları için bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, c. 19, 220-232; Arığ, 61-67; Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri*, 168-169

291 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 665

292 TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, c. 19, 225-226

lerde can kayıpları yaşanmıştır.[293] Erzurum'un bazı ilçelerinde ilan edilen sıkıyönetimin Büyük Millet Meclisinin 24 Kasım 1925 tarihli kararı ile il genelinde uygulanması kararlaştırılmıştır.[294] İstiklal Mahkemelerinin bu şehirlerde yaptığı yargılamalar neticesinde önemli bir bölümünü din adamlarının oluşturduğu tutuklulara idam ve çeşitli düzeylerde cezalar verilmiştir.[295] Tunçay, şapka ile ilgili kanunun çıkarılmasından sonra birçok yörede acıklı tablolar ortaya çıktığını, ilk zamanlarda şapkanın maliyetine gösterilen tepkinin unutulduğunu belirtmekte, "görülmüştür ki, artık sorun fes ya da şapka değil, onlardan birinin giyileceği kafayı yerinde tutabilmektir." değerlendirmesini yapmaktadır.[296] Bu tepkinin oluşmasında, şapka ile ilgili toplumsal algının önemli bir faktör olduğu kabul edilebilir. Atay, Müslümanlar arasında Hıristiyan'ın iyisine "*makul kefere*", kötüsüne "*gavur*", daha beterine ise "*şapkalı gavur*" denildiğini, şapka giyilmeye başlamasından sonra şapkalı olarak dolaştıkları bazı sokaklarda pencere arkalarından "*gavurlar*" diye kendilerine bağırıldığını belirtir.[297]

Şapka Kanunu ile ortaya çıkan tartışmaların büyük oranda sembolik anlamlar üzerinden cereyan ettiği ifade edilebilir. Sembolik anlam taşıyan devrimlerle ilgili "*Batılılarla ortak özellikleri taşımak*" ve "*geleneksel olan her şeyden kopmak*", temel iki hedef olarak gündeme gelmiştir. Bu yönüyle şapka devrimi, yeni insan profili oluşturma amacının da bir yansıması olarak tezahür etmektedir.[298] Dönemin yeni ideolojik bakış açısını hayata geçirme mücadelesi veren yönetici ve aydınlar tarafından şapkanın bir giyim malzemesi olmasının ötesinde Batılılaşmanın önemli bir simgesi olarak değerlendirildiği görülmektedir. Fesin yasaklan-

293 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 159; Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri*, 174-176; Kısakürek, 80-84

294 Bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, c. 19, 218-219; Tunçay, 158

295 A. T. Alkan, 72-75

296 Tunçay, 156

297 Atay, *Çankaya*, 497, 503

298 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 152; Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, 266

ması ile ilgili uygulama da bu sembolik anlam çerçevesinde ele alınmaktadır. Örneğin, Mahmut Esat Bozkurt, Musul konusunun Türkiye'nin aleyhinde sonuçlandığı bir dönemde Atatürk'ün kendisine şapka inkılabı ile ilgili kanaatini sorduğunu, kendisinin *"Şapka giymek, bu millet hesabına bir Musul fethinden üstündür!"* cevabını verdiğini, Atatürk'ün bu cevaba hafifçe gülümsediğini ve birkaç defa başını sallayarak kendisini taltif ettiğini belirtir.[299] Atatürk'ün Nutuk'ta şapka inkılabının bu simgesel anlamına vurgu yaptığı görülmektedir: "Efendiler, milletimizin başında, cehalet, gaflet ve taassubun ve ilerleme ve medeniyet düşmanlığının alameti farikası gibi kabul olunan fesi atarak, onun yerine, bütün medeni alemce başlık olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle Türk milletinin medeni toplumlardan zihniyet itibariyle de hiçbir farkı olmadığını göstermek lüzumlu idi. Bunu, Takrir-i Sükûn Kanunu cari olduğu zamanda yaptık. Bu kanun cari olmasaydı yine yapacaktık. Fakat, bunda, kanunun yürürlükte olması da kolaylık sağladı denirse, bu çok doğrudur."[300] Atay'ın ifadesiyle şapka, "bir başlık değil, baş davası; bir başlık taklidi değil, tefekkür inkılabının bir sembolü"[301]dür. Kemalizm'in ilk teorisyenlerinden Tekinalp de fesi "*bilgisizlik ve gericilik*", şapkayı ise *"Batı kültür ve uygarlığının simgesi*" olarak değerlendirmekte, hedefin "*fesi değiştirmek*" değil "*kafayı değiştirmek*" olduğunu ifade etmektedir.[302] Aynı zamanda şapka, dinî hayatın simgelerini günlük yaşayıştan uzaklaştırmanın bir tezahürü olarak yorumlanmıştır.[303] 1932-33 yıllarında Amerikan Büyükelçisi olarak görev yapan Sherril fesin yerine şapkanın getirilmesi sürecini "*Osmanlılık batağından kurtulma*" olarak yorumlamaktadır.[304] Şapka inkılabı sürecinde Türkiye'de bulunan İngiliz heykeltıraş ve yazar Sheridan da şapkanın sembolik anlamı-

299 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 148-149

300 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 664

301 Atay, *Çankaya*, 500, 504

302 Tekinalp, 69, 116

303 Gökgöz-Kurbanoğlu, 36

304 Charles H. Sherrill, *Atatürk Nezdinde Bir Yıl Elçilik*, Çev. Ahmet Ekrem, Dorlion Yayınları, Ankara 2021, 131

na dikkat çekmekle birlikte, toplumda pek çok ekonomik ve sosyal problem varken şapka inkılabının hayata geçirilmesini ironik bir dille ele almaktadır.[305]

Mustafa Kemal'in şapka devrimini Batılı bir toplum olma yolunda atılan önemli bir adım olarak gördüğü, farklı ortamlarda yaptığı konuşmalardan da anlaşılabilmektedir. Örneğin, Kastamonu gezisinin hemen akabinde 25 Eylül 1925'te Bursa Türkocağı'nda yaptığı konuşmada şapka devrimi ile medeniyet arasında bir ilgi kurmaktadır: "Güzel bir serpuş olan şapkadan pek az bir müddette dervişler, mürit ve hocalar da memnun kalacaklardır. Fatin ve zeki insanlar gayrimedeni bir kisve altında kıymet-i zatiye ve ilmiyelerini kaybetmektedir. Binaenaleyh şerefli mevkilerini muhafaza için medeni kisveye bürünmek lazımdır. Başımızda ayrı bir alametle kendimizi cihanı medeniyetten ayrı addetmişiz. Bugün şapkayı giydik. Bundan birçok ecnebiler memnun olmuşlardır. Çünkü onlar başlarındaki şapka ile bizden fazla birçok imtiyaza malik olmuşlardır."

Mustafa Kemal Paşa, bir hanımın sorusuna da şu karşılığı vermiştir: "Hanımlar da erkekler gibi şapka giymelidirler. Başka türlü hareket etmemize imkân yoktur, işte size bir misal: Bu başla medeni bir hanım Avrupa'ya gidip insan içine çıkamaz."[306]

10 Ekim 1925'te Akhisar'da yaptığı bir başka konuşmada da Mustafa Kemal'in şapkayı medeni insan olmanın bir göstergesi olarak değerlendirdiği görülmektedir: "Muhterem ahali, birbirimizi aldatmayalım. Medeni cihan çok ilerdedir. Buna yetişmek o daire-i medeniyete dahil olmak mecburiyetindeyiz. Bütün safsataları bertaraf etmek lazımdır. Şapka giyelim mi giymeyelim mi gibi sözler manasızdır. Şapka da giyeceğiz, garbın her türlü âsâr-ı medeniyesini de alacağız."[307]

---

305 Clare Sharidan, *Sade Türk Kahvesi*, (Çev. Zeynep Güden), Arion Yayıncılık, İstanbul 2004, 126-131

306 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 229

307 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 234

Siyasi-sosyal-hukuki yapısını dinî temelde oluşturan Osmanlı'da giyim tercihleri çok inançlı ve çok hukuklu bu toplumsal yapıya uygun olarak şekillenmiş, özellikle başlık tercihleri inanç alanının bir sembolü olarak var olmuş ve kabullenilmiştir. II. Mahmut'un fesi zorunlu kılması, bu inanç farklılıklarını ortadan kaldıran bir uygulama olarak değerlendirilmiş ve tepkiyle karşılanmıştır. Gayr-i müslimlerin fesi giymemeleri nedeniyle zaman içerisinde özellikle Osmanlı'nın büyük şehirlerinde Müslümanların bir tercihi olarak fes yaygınlaşmış, Müslüman olmanın bir simgesi olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Cumhuriyet sonrası şapka devrimi ise Batı tarzı bir giyim eşyası olmasının yanında dinî simge olarak algılanan fesin yerine konulması nedeniyle yoğun tepkilere yol açmıştır.[308]

Şapkanın Batı tarzı şeklinin korunması ile ilgili en küçük bir taviz hoş görülmemiştir. Dönemin Ankara valisinin Türklüğü simgelemek üzere şapkaya küçük bir ay yıldız konulması teklifine İsmet İnönü tepki göstermiş, "Biz bunları Avrupalıdan bir farkımız olmasın diye yapıyoruz, sen ne teklif ediyorsun" cevabını vermiştir.[309]

Şapka inkılabının sembolik anlamına vurgu yapan Lewis de fesin sonradan kullanılmaya başlanan bir giysi olmakla beraber pek çok Müslüman ülkede benimsenip Müslüman kimliğin en son işareti haline geldiğini belirtmekte, "uzun, kırmızı ve meydan okuyan o fes, Müslümanın Batı'ya uymayı reddedişini ve Allah huzurunda alnını yere hiçbir engel olmaksızın hazır oluşunu ilan ediyordu" değerlendirmesini yapmakta, şapka inkılabının eski düzenin sona ermesi, yeni düzenin kurulması yolunda önemli bir simge olduğunu ifade etmektedir.[310]

Şapka devrimi, Batı basınında da gündeme gelmiş, özellikle İngiliz gazete sayfalarında devrimle ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Şapka devrimi, dinî hayattan kopuş ve Batı'ya yönelişin

308 Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 152-154
309 Selek (Yay. Haz.), *İsmet İnönü-Hatıralar*, 471
310 Lewis, 359

bir sembolü olarak ele alınmış, *"şapkaları değiştirmek, kafaları değiştirmekten daha kolay"* yorumu yapılarak, gelenek ve göreneklerle dolu bir ülkeyi bir anda Batılı bir ülke durumuna getirmenin mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir.[311]

Şapka inkılabı, laikliği topluma sindirebilmek için önemli bir aşama olarak değerlendirilmiş, *"dini, hayatın her kesimine taşıyan kimseleri bu işten engellerken, onların görüntüsünü de ortadan kaldırmak"* gerektiği fikri, kurucu irade tarafından benimsenmiştir. Sarık ve fesin, geriliğin ve eski düzenin bir sembolü olarak algılanması nedeniyle yeni düzende tamamen hayatın dışında tutulması tercih edilmiş, bunların yerine Batı hayat tarzını simgeleyen şapkanın giyilmesi yasal olarak zorunlu hale getirilmiştir.[312] Dinî simgelerin sosyal hayattan çekilmesi kapsamında önemli bir aşama olarak değerlendirilen şapka inkılabı, "... İslamlığı kafasından boğa boğa, karanlığa sürükleye sürükleye, nihayet yirminci asırda yüzlerce milyonluk geri bir kölelik sürüsüne çeviren taassubu yere çarpmak"[313] olarak yorumlanabilmiştir.

2.1.9. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması

Kelime kökeni ile ilgili kesin bir değerlendirme yapılamayan, 15. yüzyıldan sonra Osmanlı Türkçesinde "tekye" şeklinde kullanılmaya başlanmış olan tekke kavramı, "*bir şeyhin yönetiminde tasavvuf eğitiminin verildiği mekân*"ı ifade etmektedir. Sonraki dönemlerde tekkelere göre daha küçük yapılar için zaviye kavramının kullanıldığı ifade edilmekle birlikte, tekke ve zaviye kavramlarının aynı anlamda kullanıldıkları da dile getirilmektedir. Ayrıca dervişlerin mukim olarak kaldığı yerlerin tekke ve dergâh, dervişlerin ikamet etmeyip, sülük eğitiminin verildiği ve ilgili tarikatın ritüellerinin yerine getirildiği mekânların zaviye olarak isimlendirildiği de ifade

311 M.Yılmaz, *İngiliz Basını ve Atatürk'ün Türkiye'si*, 77

312 Kazım Çelik, "*Toplumsal Yaşamdaki Değişimler*" Mehmet Sarıoğlu vd. , *Türk Devrim Tarihi*, Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Kocaeli 2003, 230

313 Atay, *Çankaya*, 503

edilmektedir.[314] Hz. Peygamber zamanında Mescid-i Nebi, bir bütün olarak mescid, medrese ve tekke işlevi görmüştür. Tekke işlevinin, 7. yüzyıldan sonra bağımsız kurumlara dönüşen tekkeler tarafından ifa edilmeye başlandığı ifade edilmektedir. Tarihi süreç içerisinde tefsir, hadis, felsefe gibi ilimlerin tedrisatı medreselerde yapılırken, siyasi-sosyal düşüncelerin farklılaşmasına bağlı olarak tekkeler de manevi ve ahlaki eğitimin yapıldığı mekânlar olarak işlev görmeye başlamıştır. Süreç içerisinde tekkelerle medreseler arasında bazı tartışma ve çekişmeler başgöstermiş,[315] bazı tekkelerde şeyhin aynı zamanda müderris olması şartı getirilmiş, bu yönüyle bazı tekkeler medrese işlevini de üstlenmiştir. Tekkeler, müridlerin giyim kuşamı, zikir ritüelleri, kullanılan musiki aletleri, ikram edilen yemek çeşitleri ve yemek ritüelleri, kütüphaneleri ile zengin bir araştırma literatürünün oluşmasına imkân sağlamışlardır. İlk dönemlerde oldukça küçük ve sade olan bu mekânların, zamanla mimarisi gelişmiş, han, hamam, aşhane, şifahane gibi kurumları ve sosyal yardım, spor, musiki, ticaret güzel sanatlar vb. alanlardaki işlevleri ile külliye haline dönüşmüştür.[316] Sosyal, siyasi, askerî, edebi pek çok alanda roller üstlenen tekkeler, farklı bölgelerde *"zâviye, hankah, dergâh, ribât, âsitâne, buk'a, imaret, düveyre, savmaa, mihrap, tevhidhâne, harâbat"* gibi farklı isimlerle anılmıştır.[317] Geniş, verimli, ziraat için uygun araziler üzerine kurulan tekkeler, zengin vakıflarla desteklenmiş, sosyal yaşam için gerekli olan pek çok ihtiyacın karşılanabileceği mekânlar da tekkenin bir parçası olarak inşa edilmiştir. Selçuklular öncesinde kurulan tekkelerin herhangi bir tarikata aidiyeti söz konusu değilken, 13. yüzyıldan sonra tekkeler belli bir tarikatın faaliyet merkezi olmuştur.[318]

314 Semih Ceyhan, *"Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair"*, Semih Ceyhan (Ed.), *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür,* (2. Baskı), TDV-İSAM Yayınları, Ankara 2018, 27-53

315 İlgili tartışmalarla ilgili bkz. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler,* 70-76

316 M. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler,* 49-51, 124, 128; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 11

317 Semih Ceyhan, *"Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair"*, 27-53

318 Mustafa Kara, *"Tekke"*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 368-370

Tarihi gelişim sürecinde, tekkelerde en üst makam olan şeyhlik sisteminin babadan oğula devreden bir sistem olması, ehil olmayan şeyhlerin vazife alması, post kavgaları gibi nedenlerle tasavvufi hayatta itibar kaybı yaşanmış,[319] Osmanlı'da 1812'de tekke vakıfları denetim altına alınmaya başlanmış, 1866'da Şeyhülislamlığa bağlı olarak oluşturulan Meclis-i Meşâyih, tekkelerin yönetiminden sorumlu tutulmuştur. 1918'de İstanbul'daki tekkelerin idaresi Meclis-i Meşâyih'e, taşradakilerin idaresi ise müftülerin başkanlığında kurulacak Encümen-i Meşâyih'e verilmiştir. Osmanlı'da genellikle tekkeler karşısında "*eşit uzaklıkta durma*" politikası izlenirken 1826'da Bektaşiliğe yapılan müdahalede olduğu gibi devlet yöneticilerinin zaman zaman tekkelere müdahalesi söz konusu olmuştur.[320] Osmanlı tarihinde Osman Gazi-Edebâli, Fatih Sultan Mehmet-Akşemsettin örneğinde olduğu gibi tekke şeyhleri ile bazı padişahların yakın ilişkileri de ilgili kaynaklar için önemli değerlendirme konuları arasında yer almıştır.[321]

Tekke ve zaviyelerin toplumsal işlevlerine yönelik ilk tartışmaların Meşrutiyet döneminde gündeme gelmeye başladığı, Batıcı aydınlar tarafından tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yönelik tekliflerin dile getirildiği görülmektedir.[322] 2. Meşrutiyet döneminde de tekkelerin kapatılmasına yönelik teklifler olduğu gibi ıslah edilmesine yönelik tekliflerin de gündeme geldiği görülmektedir.[323] Abdullah Cevdet ve Kılıçzade Hakkı'nın başını çektiği Batıcı aydınların tekke ve zaviyeleri Osmanlı'ya ayak bağı olan,

319 M. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler,* 239-240

320 Mustafa Kara, "*Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar",* Semih Ceyhan (Ed.), *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür,* (2. Baskı), TDV-İSAM Yayınları, Ankara 2018, 95-126; Jaschke, 35-36

321 M. Kara, *"Tekke"*, 368-370; M. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 117-119

322 V. Işık, *II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kültürel Yabancılaşma,* 107-108; Vedat Günyol, "*Batılılaşma*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 255-259; M. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 200-202

323 Islah çabaları ile ilgili bkz. M. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 202-206

kapatılması ve yasaklanması gereken kurumlar olarak gördükleri söylenebilir.[324]

Mustafa Kemal'in bağımsızlık mücadelesini başlattığı dönemde Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde bulunan tekke şeyhlerine mektuplar yazarak destek istediği belirtilmektedir. Tekkeler tarafından bağımsızlık mücadelesine topyekûn bir destek verilmiş,[325] Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Abdülhalim Efendi, Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı şeyhi Cemâleddin Efendi gibi bazı tekke şeyhleri birinci Mecliste görev almıştır.[326] Meclis-i Meşâyih Reisliği görevinde de bulunan Urfa Halveti Dergâhı Postnişini Mustafa Saffet Efendi de ikinci Mecliste Urfa Mebusu olarak görev almış, 53 arkadaşı ile birlikte hilafetin kaldırılması ve Osmanlı hanedanının yurt dışına çıkarılması teklifini vermiştir.[327]

Cumhuriyet'in ilanı sonrasında laik devrimler olarak da isimlendirilen Cumhuriyet devrimlerinin hayata geçirilmeye başlanması ile birlikte tekke ve zaviyelerin de gündeme geldiği görülmektedir. Mustafa Kemal'in şapka düzenlemesi öncesi şapkayı halka anlatmak ve uygulamayı başlatmak üzere gittiği Kastamonu gezisinde tekke ve zaviyelere yönelik düzenlemenin de adımını attığı görülmektedir. Kastamonu gezisindeki ikinci söylevinde bu niyetini ortaya koyan şu ifadeleri kullanır: "Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikatı medeniyedir (sürekli alkışlar). Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir. Rüesayı tarikat bu dediğim hakikati bütün vuzuhiyle idrak edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapatacak, müritlerinin artık vasılı rüşt olduklarını elbette kabul edeceklerdir."[328]

---

324 M. Kara, "*Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar*", 96-97; Ayrıca bkz. Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-i Batılaya İlan-ı Harb*, 4

325 Tekkelerin Milli Mücadeleye destekleri ile ilgili bkz. M. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 152-160

326 M. Kara, "*Tekke*", 368-370; Lewis, 552; Fedayi, 63-64

327 Mustafa Birol Ülker, "*Yetkin, Mustafa Saffet (1876-1950)*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 368-370

328 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 225

Mustafa Kemal, tekke ve zaviyelerin kapatılmasının nedenleri, yöntem ve şartlarına dair de Nutuk'ta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Efendiler, tekke ve zaviyelerle türbelerin kapatılması ve bütün tarikatlarla şeyhlik, dervişlik, müritlik, çelebilik, falcılık, büyücülük ve türbedarlık gibi birtakım unvanların yasaklanması ve ilgası da Takrir-i Sükûn Kanunu devrinde yapılmıştır. Bu hususlaki icraat ve tatbikat, toplumumuzun hurafeperest, ilkel bir kavim olmadığını göstermek bakımından ne kadar elzem idi, bu, takdir olunur. Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyitlerin, çelebilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, muskacılara talih ve hayatlarını emniyet eden insanlardan meydana gelen bir kütleye, medeni bir millet gözüyle bakılabilir mi? Milletimizin hakiki mahiyetini yanlış manada gösterebilen ve asırlarca göstermiş olan bu gibi unsurlar ve müesseseler, yeni Türkiye devletinde, Türk Cumhuriyeti'nde devam ettirilmeli miydi? Buna ehemmiyet vermemek, ilerleme ve yenileşme namına, en büyük ve telafi edilemez hata olmaz mıydı? İşte biz, Takrir-i Sükûn Kanununun yürürlükte olmasından istifade ettik ise, bu tarihi hatayı işlememek için, milletimizin alnını olduğu gibi açık ve pak göstermek için, milletimizin mutaassıp ve ortaçağ zihniyetinde olmadığını ispat etmek için istifade ettik."[329] Kara, biri ülkenin doğusunda diğeri batısında cereyan eden Şeyh Said isyanı ve Menemen hadisesinin dinî hayata etkileri bakımından iyi tetkik edilmesi gerektiğine, zira büyük değişimlerin ve düzenlemelerin bu iki hadiseden sonra meydana geldiğine dikkat çekmektedir.[330]

Tekke ve zaviyelerin kapatılması öncesinde 3 Mart 1924 tarihinde Şeriyye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılması ve Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ile tekke ve zaviyelerin kontrol yetkisi Diyanet İşleri Başkanlığına devredilmiştir. Bu görev devri herhangi bir tartışmaya sebep olmazken, Şeyh Said isyanı sonrasında Şeyh Said'in bir Nakşibendi şeyhi olması, tekke ve zaviyeleri,

329 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 665

330 M. Kara, "*Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar*", 99

dönemin önemli tartışma konularından biri haline getirmiştir.[331] Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yönelik ilk adım, Resmî Ceride'de yayımlanan 5 Eylül 1341 (5 Eylül 1925) tarihli "*Tekâyâ ve Zevâyânın Seddine ve İlmiyye Sınıfı Kisvesine ve Bi'l-umûm Devlet Me'mûrlarının Kıyâfetlerine Dâir İcrâ Vekîlleri Hey'etinin 2 Eylül 1341 Târihli İctimâ'ında Müttehiz Karâr Üzerine Tanzîm Edilmiş Olan Karârnâme*" ile atılmıştır.[332]

İsyan sürecinde Mecliste kabul edilen Takrir-i Sükûn Kanunu sonrasında oluşturulan Şark İstiklal Mahkemesi tarafından isyan bölgesindeki tarikatlar kapatılmıştır. Bu yerel kararın uygulanmasından 4 ay sonra 30 Kasım 1925'te çıkarılan *"Tekke Ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine Ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unvanların Men Ve İlgasına Dair Kanun"* isimli 677 sayılı kanun ile Türkiye sınırlarındaki tüm tekke ve zaviyeler kapatılmış, tekke, zaviye ve türbelerle ilgili olarak mevcut olan tüm unvan ve görevler sonlandırılmıştır. Bu kanunla kararnameye ilave olarak aksi davranışta bulunanlara verilecek cezalara dair düzenlemeler getirilmiştir.[333]

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yönelik rahatsızlıklar olduğu, "derinden derine sessizce akıp giden bir protestonun varlığı" kabul edilmekle birlikte, ciddi bir fiilî tepkinin olmadığı ifade edilmektedir.[334] Ayrıca tekke ve zaviyeleri kapatan Meclisin mebuslarından Şeyh Saffet ve Konya'daki Mevlevi Tekkesi postnişini Veled Çelebi gibi isimlerin bulunması ve kanuna yönelik herhangi bir muhalefet göstermemeleri dikkat çekmektedir. Tepkinin hafif olmasında tekke, zaviye ve türbelerde görevli kişilerin şartları tutanlarının imam-hatiplik, müezzinlik gibi başka görevlere tayin edilmesi, imkân olmayanlara maaş verilmeye devam edilmesi yoluyla ekonomik anlamda mağdur edilmemeleri ile tekke

331 Lewis, 553

332 İlgili kararname için bkz. https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/168.pdf (Erişim Tarihi: 03.12.2022); Arı, 137-138

333 Jaschke, 36-37; İlgili kanun metni için bkz. https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf (Erişim Tarihi: 03.12.2022)

334 M. Kara, "*Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar*", 100

ve zaviyelerde meydana gelen yozlaşmanın içerde oluşturduğu rahatsızlığın etkili olduğu ifade edilmektedir.[335] Ayrıca ortaya çıkan durumu "*hikmetullah*" çerçevesinde değerlendirip boyun eğenler olduğu gibi, bazı mutasavvıfların şekle ve dış sembollere fazla rağbet etmemesi de düzenlemeyi algılamada rehberlik eden düşünce olarak ortaya çıkmıştır.[336] Buna karşılık tekke ve zaviyelerin kapatılması genel kabul görmemiş, bazı tekkelerin merkezleri yurtdışına taşınarak faaliyetlerini sürdürmüş, yurt içinde tekke ve zaviyeler kapatılmış olsa da tarikat geleneği gizli bir şekilde varlığını sürdürmeye devam etmiştir.[337] Lewis, 1930'da meydana gelen Menemen olayını, tarikatların örgütlü olarak varlığını devam ettirdiğinin kanıtı olarak değerlendirir.[338]

Şapka inkılabında olduğu gibi tekke ve zaviyelerin kapatılması sürecinde de tartışmaların büyük oranda sembolik anlamlar üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Tekke ve zaviyeler, cehalet ve bağnazlığın kaynağı olarak değerlendirilirken, Batı medeniyeti, özgürlüğün, akıl ve bilimin kaynağı olarak nitelendirilmekte, tekke ve zaviyelerin kapatılması, laikliğin hayata geçirilmesi hususunda önemli adımlardan biri olarak yorumlanmaktadır.[339] Kanunun gündeme geldiği dönemde Meclise sunulan teklif gerekçesinde de tekke ve zaviyeler "Türk milletinin teceddüd, terakki ve ümran yolunda büyük hâiller (endişe veren durumlar) teşkil eden ve bir takım masum halkın dimağında öldürücü hurafeler yaşatan ve ferdî sa'yin önüne geçerek atalet ve meskenet âmili olan cehalet ve

335 Farklı eleştirilerle ilgili bkz. İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 239-242

336 Tekke ve zaviyelerin kapatılması ile ilgili farklı tarikat şeyhlerinin değerlendirmeleri için bkz. İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 257-261; Mustafa Kara, *Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Derviş Tekke ve Hüzün*, Verka yayınları, Bursa 2019, 35-36

337 Cem Apaydın, "*Belgeler Işığında Tekke, Zaviye ve Türbelerin kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme*", Yakın Tarih Türkiye Araştırmaları, 16, (32), 2017, 149-171; M. Kara, "*Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar*", 120; M. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 221

338 Lewis, 561-562

339 M. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 222; Tekinalp, 121

irtica merkezi olarak" nitelendirilmiş, Şeyh Said isyanı ile İstiklal Mahkemesinin yerel kapatma kararına atıfta bulunulmuştur.[340] Tekke ve zaviyelerin mahiyeti ile birlikte Cumhuriyet devrimleri sonrasında devrimlere karşı bir muhalefet oluşturabilme ihtimalleri de kapatılma nedeni olarak gündemde olmuştur.[341] Şeyh Said isyanında bazı tekkelerin destek olduğu iddiası da bu muhalefet oluşturma ihtimali düşüncesini güçlendirmiş, tekke ve zaviyelerin kapatılmasında "*çağdaş ve medeni bir toplum oluşturma hedefine ters düşme*", temel gerekçeyi oluşturmuştur.[342] Timur, Cumhuriyet devriminin resmî İslam ve popüler İslam olmak üzere iki alanda İslam'la yüzleşmek durumunda kaldığını, hilafetin ilgası ve Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ile resmî İslam'ın kontrol altına alındığını, tekke ve zaviyelerin kapatılması ile de popüler İslam'ın temelinin sarsılmak istendiğini belirtir.[343]

Toplumun değer algıları değişmediği sürece, siyasal sistemin işleyişi ile ilgili düzenlemelerin hedeflenen değişimleri gerçekleştirmede yetersiz kalacağı, esas devrimin toplumsal değişim alanında olması gerektiği düşüncesinin, bu dönem kurucu irade tarafından benimsenen bir yaklaşım olduğu kabul edilebilir. Batı tarzı yaşamı görünür kılma amacına yönelik olarak Şapka Kanunu gibi düzenlemeler hayata geçirilirken, Batı tarzı hayata engel oluşturduğu düşünülen geleneksel/dinî düşünce ve pratiklerin beslenme kaynaklarının da ortadan kaldırılmasına yönelik adımlar atılmıştır. Bu adımlardan birinin tekke ve zaviyelerin kapatılması olduğu söylenebilir.

2.1.10. Harf İnkılabı

Dilde sadeleşme, alfabe değişikliği ile ilgili tartışmalar, Cumhuriyet öncesi döneme uzanmaktadır.[344] III. Selim döneminde Av-

340 *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, c.19, Ek- 3-4

341 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2018, 84

342 C. Apaydın, "*Belgeler Işığında Tekke, Zaviye ve Türbelerin kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme*", 149-171

343 Taner Timur, *Atatürk ve Pozitivizm*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 94-96

344 Akyüz, 344

rupa'ya gönderilmeye başlanan elçilerin dil öğrenme çabalarının, Batı'ya eğitim için gönderilen öğrencilerin ve Batı'dan davet edilen eğitimci-uzmanların etkisiyle Osmanlı topraklarında Latin alfabesi tanınmaya başlamıştır. Avrupa ile siyasi ve ticari ilişkilerin yoğunlaşması ve artan yabancı dil öğrenimi de –özellikle Fransızca- Latin alfabesi ile teması geliştirmiştir. [345] Daha çok meşrutiyet sonrası yoğunlaşan dil tartışmaları, Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar devam etmiş, Osmanlı Dış İşleri teşkilatında 1850'lerden sonra telgraf yazışmalarında ve bazı ticari faaliyetlerde Latin alfabesi kullanılmaya başlanmıştır.[346] Meşrutiyet sonrasında resmî-sivil düzeyde harf ıslahına veya değişimine yönelik çeşitli girişimler olmuştur. Hatta Enver Paşa tarafından ordu teşkilatında farklı bir alfabe denemesi yapılmıştır.[347] Millî Mücadelenin tamamlanmasından sonra da alfabe meselesi çeşitli ortamlarda dile getirilmiş, 1918 yılında Yakut Türkleri, 1926'da Azerbaycan tarafından Latin alfabesinin kabul edilmesi, alfabe tartışmalarının seyrinde önemli bir etki oluşturmuştur.[348] Cumhuriyet sonrasında bu tartışmalar sonlandırılarak 1928 yılında Latin alfabesinin kullanılmasına karar verilmiştir. Ortaylı, harf devriminin hayata geçirilmesinde, kökleri 19. yüzyıl ikinci yarısına kadar uzanan Arap harflerine muhalif edebi ve fikrî bir akımın varlığının etkili olduğunu ifade eder.[349]

Mustafa Kemal'in istiklal mücadelesi döneminde alfabe değişikliğine yönelik bir hedefinin olduğu görülmektedir. İzmir'in işgalden kurtuluşundan birkaç gün sonra (12 Eylül 1922) Latin alfabesi savunucularından gazeteci Hüseyin Cahit'in "*Niçin Latin*

345 Bilal N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, TTK Yayınları, Ankara 2008, 31-32; Sinan Ateş- Yücel Namal-Muhibbe Erdoğan, *Harf İnkılabı ve Millet Mektepleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2019, 17

346 Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 349-355; Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, (5. Baskı) Merkez Kitaplar, İstanbul 2007, 229-230, 235-240; Şimşir, 33-34

347 Alpay Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa Basın Ve Yayın*, Literatür Yayınları, İstanbul 2000, 169

348 Bu girişimlerle ilgili bkz. Sinan Ateş-Yücel Namal-Muhibbe Erdoğan, *Harf İnkılabı ve Millet Mektepleri*, 18-28

349 Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, 229

yazısını almıyoruz?" sorusuna Mustafa Kemal'in verdiği "*daha zamanı gelmemiştir*" cevabı, bu hedefe işaret etmektedir. Mustafa Kemal'in zihin dünyasında alfabe ile ilgili fikirlerin oluşmasında Manastır Askerî İdadi'de okuduğu dönemde Arnavutluk'ta Latin alfabesine geçişin etkisi olduğu ifade edilmektedir.[350]

Mustafa Kemal'in harf devrimine yüklediği anlama dair değerlendirmede, alfabe değişikliğini okuma-yazma oranındaki düşüklükle ilişkilendirdiği görülmektedir: "Şimdi sözden ziyade iş zamanıdır. Artık benim için, hepiniz için çok söz söylemeğe ihtiyaç kalmadı kanaatindeyim. Bundan sonra bizim için faaliyet, hareket ve yürümek lazımdır. Çok işler yapılmıştır, amma bugün yapmağa mecbur olduğumuz son değil, lakin çok lüzumlu bir iş daha vardır: Yeni Türk harflerini çabuk öğrenmelidir. Vatandaşa, kadına, erkeğe, hamala, sandalcıya öğretiniz. Bunu vatanperverlik ve milliyetperverlik vazifesi biliniz. Bu vazifeyi yaparken düşününüz ki, bir milletin, bir heyeti içtimaiyenin yüzde onu, okuma yazma bilir, yüzde sekseni, bilmez nevidendir. Bundan insan olanlar utanmak lazımdır. Bu millet utanmak için yaratılmış bir millet değildir; iftihar etmek için yaratılmış, tarihini iftiharla doldurmuş bir millettir. Fakat milletin yüzde sekseni okuma yazma bilmiyorsa bu hata bizde değildir. Türk'ün seciyesini anlamayarak kafasını birtakım zincirlerle saranlardadır. Artık mazinin hatalarını kökünden temizlemek zamanındayız. Hataları tashih edeceğiz. Hataların tashih olunmasında bütün vatandaşların faaliyetini isterim. En nihayet bir sene, iki sene içinde bütün Türk heyeti içtimaiyesi yeni harfleri öğreneceklerdir. Milletimiz yazısı ile, kafası ile bütün âlem-i medeniyetin yanında olduğunu gösterecektir."[351]

Cumhuriyet'in ilk yıllarında artık siyasi erk tarafından da dile getirilen alfabe değişikliği tartışmaları, devrin bütün aydınlarını meşgul eden bir mesele olmuştur. Böyle bir mesele karşısında herkes kendini lehte veya aleyhte bir tutum almak zorunda his-

350 Şimşir, 55-56

351 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 274

setmiştir. Zira bu konu, basit bir imla meselesi olarak görülmemiş, lehte veya aleyhte görüş ortaya koyanlar, tercih ettikleri alfabenin, kendilerini ait hissettikleri medeniyet ve kültür havzasının en önemli sembollerinden biri olduğunu düşünmüşlerdir.[352]

1923'te İzmir'de toplanan Millî İktisat Kongresinde Latin harflerinin kabulü ile ilgili önerge verilmiş, kongre başkanlığını yürüten Kazım Karabekir Paşa bu önergeyi tepkiyle karşılamış ve işleme koymamıştır. Daha sonra bu konu ile ilgili basına beyanat vermiş, Latin alfabesinin kabulünü bir felaket olarak değerlendirmiş, Hıristiyan Batı'nın bir propagandasının neticesi olarak bu fikrin gündeme getirildiğini, alfabenin değiştirilmesi durumunda kütüphaneleri dolduran binlerce cilt kitabın istifade edilemez hale geleceğini, İslam dünyasından ayrıldığımız gibi Batı'nın eline bir koz verileceğini belirtmiştir. Bu demeç, tartışmaları alevlendirmiş, başta İçtihat dergisi olmak üzere basın yayın alanında Latin alfabesinin kabulü ile ilgili olarak lehte ve aleyhte yazılar yayımlanmıştır. Konu Meclis gündemine de taşınmış, İzmir Mebusu Şükrü Saraçoğlu tarafından okuma yazma oranındaki düşüklüğün sebebi olarak Arap alfabesinin gösterilmesi tartışmalara neden olmuştur.[353]

Şeyh Said isyanı sonrasında alfabe ile ilgili tartışmaların yoğunluğunu kaybettiği, basında da pek gündem olmadığı ifade edilmektedir. İsyanla irtibatlandırılarak pek çok gazetenin, tekke ve zaviyelerin kapatılması ile Şapka Kanunu bu dönemde harf devrimi konusunun gündemden düşmesine neden olmuştur.[354]

Harf inkılabı öncesinde uluslararası rakamlar kabul edilmiş, (20 Mayıs 1928, 1288 sayılı kanun)[355] ardından Dil Encümeni

352 Fatih Özkafa, "*Harf İnkılâbı Ekseninde Türk Aydınının Arap Harflerine ve Hat Sanatına Bakışı*", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 8, (3), 2019, 1875-1905

353 Şimşir, 57-63

354 Şimşir, 70

355 İlgili kanun için bkz. https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1288.pdf (Erişim tarihi: 12.12.2022)

kurulmuş, Latin alfabesi temel alınarak bir alfabe hazırlığı yapılmıştır.[356] 10 Ağustos 1928 gecesi İstanbul Sarayburnu parkındaki gazinoda Halk Partisi tarafından düzenlenen eğlence sonrasında Mustafa Kemal Paşa tarafından alfabe değişikliği duyurulmuştur.[357] Harf devriminin gündeme geldiği dönemde İsmet Paşa'nın alfabe değişikliğine sıcak bakmadığı, bu değişikliğin okuma-yazma artışına herhangi bir katkısının olacağını düşünmediği, aksine âlim olan kimselerin mektep seviyesindeki insanlar durumuna dönüşeceği ve kütüphanelerde bulunan binlerce eserden faydalanma imkânı olmayacağına dair endişeler taşıdığı ifade edilmektedir. Daha sonra İsmet Paşa, harf devrimi konusunda ikna olmuş, yeni harflerin tanıtımı için çeşitli yurt gezilerine çıkmıştır.[358]

Henüz hukuki zemini oluşturulmayan değişiklikle ilgili çeşitli toplantılar düzenlenmiş, Anadolu'ya geziler yapılarak harf devrimi anlatılmıştır. Vilayet yetkililerinin ve halkın katıldığı çeşitli toplantılarda bizzat Mustafa Kemal tarafından yönetici ve halktan tahtaya çıkarılıp yeni harflerle ilgili sınav yapılmış,[359] bu sınavlarda hata yapanlardan bazıları Mustafa Kemal tarafından azarlanmıştır.[360] Alfabe ile ilgili çalışmaları yürütmek üzere oluşturulan komisyon tarafından alfabe değişikliği konusunda beş yıllık süreye yayılarak halkın değişikliğe alıştırılması şeklinde bir yöntem önerilirken, Mustafa Kemal Paşa'nın üç ayda bu sürecin tamamlanmasını emrettiği belirtilmektedir.[361] 1 Kasım 1928 günü "*Türk Harflerinin Kabulü ve Tatbiki Hakkındaki Kanun*" TBMM'de yasalaşarak uygulanmaya başlanan harf devrimi yasal zemine kavuşturulmuştur. Sonrasında harf devrimini tamamlayıcı mahiyette bazı düzenlemeler yapılmış, harf devrimi ile dilde sadeleşme çabaları birlikte

356 Ateş-Namal-Erdoğan, *Harf İnkılabı ve Millet Mektepleri*, 30; Şimşir, 88

357 Tekinalp, 128; Naşit Hakkı Uluğ, 178-181; Bernard Lewis, 372

358 Aydemir, *Tek Adam III*, 303; Ateş- Namal-Erdoğan, *Harf İnkılabı ve Millet Mektepleri*, 37

359 Ateş-Namal-Erdoğan, *Harf İnkılabı ve Millet Mektepleri*, 38

360 Coşkun Ertepınar, "*Harf İnkılabı, Millet Mektepleri ve Öğretmen*" Millî Eğitim Dergisi Öğretmenler Günü Özel Sayısı, (33), 1983, 52

361 Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, 258,

ele alınmıştır. 1 Ocak 1929'dan itibaren tüm devlet dairelerindeki yazışmaların yeni alfabe ile yapılması kararlaştırılmış, 1 Eylül 1929'da okullardan Arapça ve Farsça dersleri kaldırılmış, 1932'de kurulan Türk Dil Kurumu aracılığıyla Türkçenin yabancı –özellikle Arapça Farsça- kelimelerden arındırılması yönünde çalışmalar yapılmış, Batı dillerinin dışındaki yabancı diller yasaklanmıştır.[362]

Harf devrimi sonrasında yeni harflerin öğretimine yönelik topyekûn bir okuma-yazma seferberliği planlanmış, göreve başlayacak muallimler için yeni alfabeyi öğretmek üzere kurslar düzenlenmiş,[363] 1928-29 öğretim yılında Millî Eğitim'e bağlı tüm okullarda herhangi bir süre sınırı belirlenmeksizin yeni alfabenin öğretimi talimatı verilmiş,[364] yine yeni alfabenin tanıtımına yönelik olarak 1 Ocak 1929'da millet mektepleri açılmıştır. "*Başmuallim*" ünvanı ile yurt gezilerine çıkan Mustafa Kemal Paşa, bu seferberlikte bizzat yer almış, Millet Mekteplerinin yaygınlaştırılması konusunda özel çaba göstermiştir.[365] Bitirme belgesi verilen bu mekteplerde 1928/29 yıllarında 597.000 kişiye belge verilmiştir. Bütün bu çabalara rağmen 1927'de %10 olan okur-yazar oranı, 1938 yılına gelindiğinde %20 'ye çıkarılabilmiştir.[366] Ayrıca harf inkılabının hayata geçirilmesi sürecinden sonra yeni alfabe ile okuma yazmayı yaygınlaştırmaya yönelik olarak 1930'da Halk Okuma Odaları, 1932'de ise 14 merkezde Halkevleri açılmıştır.[367] CHP Genel Sekreterliğine bağlı olarak çalışmaları planlanan Halkevleri, dönemin kültürel tercihlerinin belirlenmesi ve bu tercihlerin halka ulaştırılmasında önemli bir misyon üstlenmiştir.[368] Harf devrimi sonrası başlatılan okuma-yazma seferberliğinin, Halkevleri aracılığıyla zamanla geleneksel siyasi-sos-

362 Sarıoğlu, vd. *Türk Devrim Tarihi*, 166-172

363 Öcal, Tanıkların *Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, I, 83

364 Ateş-Namal-Erdoğan, *Harf İnkılabı ve Millet Mektepleri*, 60

365 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 298-299

366 Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, 134

367 Güven, 384; Arı, 200

368 M. Oral, *Kemalist Cumhuriyetin İnşası-Bir İdeolojik Aygıt Olarak Ülkü Dergisi*, 20; Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını III*, (Çev. Ercan Eyüboğlu), Yenigün Haber Ajansı, İstanbul 1999, 18-19

yal düşünce ve uygulamalara yönelik bir savaşa, seküler bir hayatı konferanslar, kurslar, spor faaliyetleri vb. etkinliklerle yaygınlaştırabilmenin politik-kültürel araçları olarak değerlendirilmeye evrildiği,[369] bir başka ifadeyle Halkevlerinin ve Halk Okuma Odalarının *"halkın resmî ideolojinin ilkeleri doğrultusunda eğitildiği mekânlar olarak faaliyet gösterdikleri"* ifade edilmektedir.[370]

Harf devrimi ile ilgili olarak Arap alfabesi ile Latin alfabesinin Türkçeye uyumu, hangisinin okuma-yazma bakımından daha kolay olduğu vb. teknik tartışmalar yapılmakla birlikte[371] bu devrimin, topyekûn bir geçmişten kopuş ve Batılılaşma temelinde yeniden varoluşun bir parçası olarak değerlendirildiği görülmektedir.[372] Harf Devrimine "Türk toplumunu uzun süre Doğu ve İslam kültürüne bağlayan en kuvvetli bağ koparılmış, gerçek Türk kültürünün özünü saran kabuk kırılmıştır."[373] şeklinde bir anlam yüklendiği dikkat çekmektedir. Özkafa'nın ifadesiyle, "Osmanlı kültürüyle ve zihniyetiyle bağları en hızlı kopartacak olan devrimin Harf İnkılâbı olacağı düşünülmüştür."[374] Kültürün millîleştirilmesi kapsamında da değerlendirilen alfabe devrimi, *"Türk kafasının Arap kültürü köleliğinden sıyrılması"* olarak yorumlanmıştır.[375] İsmet İnönü'nün harf devrimi ile ilgili değerlendirmesi de buna işaret etmektedir: "Harf inkılabı, bir okuma yazma kolaylığına bağlanamaz. Okuma yazma kolaylığı Enver Paşa'yı tahrik eden bir sebeptir. Ama, harf inkılabının bizde tesiri ve büyük faydası, kültür değişmesini kolaylaştırmasıdır. İster istemez Arap kültüründen koptuk."[376] Lewis, yapılan devrimlere rağmen henüz değiştirilmemiş olan

369 Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, 134; Arı, 200-201

370 Çaha, *"Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum"*, 107

371 Ateş-Namal-Erdoğan, *Harf İnkılabı ve Millet Mektepleri*, 16

372 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 295,297; Ayrıca bkz. Celal Nuri, *"Türk İnkılabının Yeni Bir Safhası Latin Harfleri Meselesi I,II,III"*, Durukan, 338-352

373 Sarıoğlu, vd. , *Türk Devrim Tarihi*, 171

374 Özkafa, *"Harf İnkılâbı Ekseninde Türk Aydınının Arap Harflerine ve Hat Sanatına Bakışı"*, 1875-1905

375 Atay, *Çankaya*, 580

376 Selek (Yay. Haz.), *İsmet İnönü-Hatıralar*, 485

Arap alfabesini, Cumhuriyet'i "Doğuya bağlayan ve Batılı milletler topluluğundan ayıran kudretli ve evrensel tek bir simge" ve "Müslüman kimliğinin son işareti" olarak değerlendirmekte, harf devrimini "geçmişle ve Doğuyla olan son bağ da böylece koparılacak ve Türkiye'nin modern Batı uygarlığıyla bütünleşmesine giden yolu açılacaktı" yorumunu yapmaktadır.[377] Aykut da harf devrimini *"bütün devrimlerin en büyüğü"* olarak nitelendirir.[378] Bir başka ifadeyle harf devrimi, yeni neslin eskiyle bağının koparılıp, yeni devrimlerle yetişmesi için önemli bir araç olarak görülmüştür.[379]

Harf devriminin Batı basınında da ilgiyle izlendiği, harf devriminin olumlu karşılandığı ve meselenin uygarlık sorunu temelinde ele alınarak harf devriminin yıllardır yapılan devrimler arasındaki en önemli devrim olarak görüldüğü belirtilmiştir.[380]

Harf devrimi, bir yönüyle Arapça-Farsça dilinin yasaklanması olarak değerlendirilmiştir. Atatürk'ün Türkçenin Arapça-Farsça kelimelerden arındırılması çalışmalarına destek vererek Meclis kürsüsündeki konuşmalarında bu konuya önem verdiği, Arapça olması nedeniyle konuşma ve yazmada "*şey*" kelimesini bile istemediği, ancak "*şey*" gibi bazı kelimelerin artık Türkçe olarak kabul edilmesi gerektiğinden hareketle katı sadeleştirme girişimine yönelik itirazlar olduğu da ifade edilmektedir.[381] Yine Mustafa Kemal'in 1934'te hayata geçirilen Soyadı Kanunu sonrasında Arapça olduğu düşüncesiyle Mustafa ismini bıraktığı, daha çok Kemal Atatürk ismini kullandığı belirtilmektedir.[382] Bu dönemde Arap alfabesi ile yazılmış olan yazıların ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin, İstanbul Üniversitesinin kapısındaki Harbiye Nezareti'ni gösteren levhanın üzeri örtülmüş, bazı çeşmelerin ve eserlerin üzerindeki kitabeler kazınmıştır.[383] Fransız

377 Lewis, 371, 374

378 Şeref Aykut, *Kamalizm*, İstanbul Muallim Halit Kitabevi, İstanbul 1936, 44

379 Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa Basın Ve Yayın*, 173

380 Şimşir, 81; Ayrıca bkz. M. Yılmaz, *İngiliz Basını ve Atatürk'ün Türkiye'si*, 84-85

381 Atay, *Çankaya*, 550-551

382 Lewis, 388

383 Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 357-359

bürokrat Herriot da harf devrimi sonrasında Süleymaniye Camisi ile ilgili izlenimlerini aktarırken "kubbenin alt kısmındaki ayetler şimdi Latin harflerini kullanan bu millete üvey bir yazı gibi geliyor. Eski Türkiye'nin değişmesi hiçbir yerde daha iyi hissedilemez" değerlendirmesini yapar.[384] Harf devrimi ve dilde yapılan sadeleştirme çalışmaları, dönemin bürokrat aydınlarından biri olan M. Esat Bozkurt tarafından Cumhuriyet döneminde yapılan *"işlerin en büyüklerinden, hatta en büyüğü"* olarak nitelendirilmektedir.[385]

Laik devrimler olarak nitelendirilen tüm devrimlerde Batı merkezli yeni bir yaşam inşa etme ve geçmişten kopuşun temel hedef olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir. Laik devrimlerin en önemlilerinden biri kabul edilen harf devrimine de bu sembolik anlamın yüklendiği görülmektedir. Dini hayata etkisi bakımından bu devrimin daha fazla öne çıktığı söylenebilir. Zira dinî bilgi kaynaklarının Arap alfabesi ile yazılmış olması ve bu alfabenin yasaklanması nedeniyle dinî hayatı oluşturan boyutlardan biri olan bilgi boyutunun büyük oranda zarar gördüğü, aynı zamanda harf devrimi nedeniyle kültürel bir kopuşun da yaşandığı söylenebilir.

2.1.11. İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi

Cumhuriyet dönemi değişim girişimlerini anlamlandırmada Batılılaşma/Çağdaşlaşma/Modernleşme[386] gibi kavramlarla gündeme getirilen, Batı merkezli, akıl ve bilimi temele alan medeniyet yaklaşımı ile 1929-1937 yıllarında kurgulanan tarih tezinin ortaya koyduğu ulus kimlik yaklaşımının etkisi özellikle vurgulanmaktadır. Ulus kimlik inşasında en önemli unsurlardan birinin ulusal dil ve eğitim dili olduğu ifade edilebilir.[387] Meşrutiyet

384 Ö. Andaç Uğurlu (Yay. Haz.), *Yabancı Gözüyle Cumhuriyet Türkiyesi (1923-1938)*, 2. Baskı, Örgün Yayınevi, İstanbul 2003, 135

385 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*,310

386 Bu kavramlarla ilgili bir tahlil için bkz. Şerafettin Turan, "*Çağdaşlaşma*", Ahmet Köklügiller (Der.), *Batılılaşma Veya Çağdaşlaşma Nedir Ne Değildir?*, IQ Yayıncılık, İstanbul 2009, 110-117

387 Mehmet Akgül, *"Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat"*, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938 I-III*,

döneminde gündeme gelmeye başlayan ulus kimlik ve dil tartışmalarının, Cumhuriyet sonrasında dinî hayatı denetim altına alıp şekillendirme üzerine kurgulanan laiklik söyleminin de eşlik ettiği bir düzlemde hayata geçirildiği, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesinin, bu ulus kimliği inşa sürecinin ve laiklik anlayışının bir parçası olarak gündeme geldiği söylenebilir.[388]

Meşrutiyet sonrası ulus kimlik tartışmaları çerçevesinde ele alınan dinin millîleştirilmesi meselesinin dinde reform başlığı altında ele alındığı, İslam'da böyle bir reformun mümkün olup olmadığının gündeme geldiği görülmektedir. İslam'ın bir reforma tabi tutulup tutulamayacağı sorusuna Ziya Gökalp'in Luther'den, Ahmet Yesevi'den hareketle olumlu cevap verdiği, dinin millîleştirilmesi, dinin masallardan arındırılması, dinî ritüellerin, hutbenin ve ezanın Türkçeleştirilmesi teklifini yaptığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda "*dinde reformu gerçekleştirmek için güvenilmeye değer birinin peşinden gitmek*" gerektiğine vurgu yapar. Bu düşünceleriyle Ziya Gökalp'in "*Kemal Atatürk'ün yolunu açan*" kişi olduğu belirtilmektedir.[389] Gökalp'in "*Diyebiliriz ki, Müdafaa-i Hukuk cemiyeti, hiç haberi olmadan Türkçülüğün siyasi programını tatbik etti*" değerlendirmesi de bu etkiye işaret etmektedir.[390] Gökalp, 1918'de yazdığı Yeni Hayat kitabındaki "*Vatan*" şiirinde de ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ile ilgili özlemini dile getirmektedir:

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 Hûda'nın
Ey Türk oğlu işte senin orasıdır vatanın.[391]

Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, I, 432-433

388 Umut Azak, *Türkiye'de Laiklik ve İslam*, (Çev. Ayten Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul 2019, 89

389 Jaschke, 16-17; Ayrıca bkz. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 30, 195-196; Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, (2. Baskı), Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 1998, 45-47

390 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 203

391 Gökalp, (Yay. Haz. Salim Çonoğlu), *Yeni Hayat*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015,

1911 yılında Trablusgarp'a giden genç subaylar arasında bulunan Mustafa Kemal'in, yanında bulunan Ömer Naci'ye, okunmakta olan ezanla ilgili dile getirdiği "Diyelim ki sen-ben anlıyoruz. Ama köylü anlıyor mu? Neden kendi ana diliyle okunmuyor? O zaman ibadetini daha gönülden yapmaz mı? Dilimize reva görülen bu haksızlık önünde sesimiz çıkmıyor, bütün gaflet ve hatalara boyun eğiyoruz. Demek ki buna layığız." şeklindeki düşüncesi, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi projesinin erken dönemde Mustafa Kemal'in zihin dünyasında var olduğuna işaret etmektedir.[392]

II. Meşrutiyet döneminde yoğunlaşan ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi tartışmaları, düşünsel düzeyde kalmamış, İttihat ve Terakki mensubu olan Mehmet Ubeydullah Efendi, Talat Paşa'dan namazı Türkçe kıldırmak üzere izin verilmesi talebinde bulunmuş, ancak zamanı olmadığı gerekçesiyle buna izin verilmemiştir. 1926 yılı Ramazan ayında da İstanbul Göztepe'de bir imam tarafından Türkçe namaz kıldırılmış, cemaatten gelen büyük tepkiler üzerine Diyanet tarafından imam görevden alınmıştır.[393]

1928 yılında Mustafa Kemal Paşa'nın emriyle Darülfünun İlahiyat Fakültesi tarafından dinde ve ibadetin şeklinde reform yapılmasına yönelik bir rapor hazırlandığı çeşitli kaynaklarda dile getirilmektedir. Hazırlanan dinî reform paketinde dinin toplumsal bir müessese olması münasebetiyle değişen şartlar çerçevesinde değişime açık olduğu, bu ıslahat çerçevesinde mabetlere sıra konulup, ayakkabı ile girilebileceği, ibadet dilinin Türkçe olması gerektiği, ibadet yerlerinde musikiye yer verilebileceği, hutbelerin mahiyetinde değişiklik yapılması gerektiği, eğer bu ıslahat teklifleri kabul görürse İlahiyat Fakültesi tarafından komisyon oluşturulup daha detaylı bir hazırlık yapılabileceği ifade edilmiştir.[394] Bazı araş-

27; Ayrıca bkz. Ali Dikici, "*İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler*" İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi, 10, (5), 2006, 77-104

392 Cemal Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı,* Cem Ofset Matbaası, İstanbul 1994, 249

393 Dikici, "*İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler*", 78,80

394 Jaschke, 40-41; Lewis, 558-559; Ergin, 1958-1940

tırmalarda, konunun birkaç hocanın teklifinden ibaret olduğu, dinde ve ibadet şeklinde reform teklifinin herhangi bir komisyon marifetiyle müzakere edilerek ele alınmadığı, basında yayımlanan ilgili teklifin Hükûmeti ve Mustafa Kemal'i de rahatsız ettiği ifade edilmektedir.[395] Bu reform teklifinin basında yer almasından sonra toplumda oluşan yoğun tepki nedeniyle Hükûmet tarafından teklifin reddedildiği ve komisyonun dağıtıldığı belirtilmektedir. Benzer reform tartışmalarının 1932'de tekrar gündeme gelmesi, o dönem için toplumun bu reforma "*henüz hazır olmaması*" ile veya teklif edilen reformun yöneticiler tarafından "*tatmin edici bulunmaması*" ile ilişkilendirilmektedir.[396] Dinde reform teklifi meselesini değerlendiren Cündioğlu, teklifin İsmail Hakkı Baltacıoğlu tarafından hazırlandığını, reform taslağının İlahiyat müderrislerinden oluşan komisyon üyelerine müzakere için verildiğini, aynı zamanda taslağın Vakit gazetesinde de yayımlanması nedeniyle taslağın komisyon tarafından müzakere edilmediğini belirtmektedir. Layihada yer alan tekliflerin farklı zamanlarda dile getirildiğini, konunun ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini, bu yönüyle ibadet mekânlarının asrileştirilmesi teklifinin, Batı'daki Protestan kilise örneği üzerinden dini protestanlaştırma hedefinin bir parçası olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.[397] Atatürk döneminde Amerikan büyükelçisi olarak görev yapmış olan Sherrill, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesinde Atatürk'ü Hristiyan reformcu Luther'e benzetir ve bu devrimleri "*dinî inkılap*" olarak nitelendirir.[398] Dönemin İslamcı dergilerinde ise Kur'an'ın başka bir dile çevrilmesi meselesinden daha çok bu konunun bir siyasi proje olarak gündeme getirilmesine itiraz seslerinin yükseltildiği belirtilmektedir.[399] Bu süreçte dinde reform

395 Sezgin, *Cumhuriyet Döneminde Dinî Hayatın Meseleleri*, 92

396 Akgül, "*Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat*", 445; Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 60-61;

397 Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet* I, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 1999, 79-92;

398 Sherrill, *Atatürk Nezdinde Bir Yıl Elçilik*, 144-152

399 Ercan Şen, "*1960 Öncesi Yayımlanan İslamcı Dergilerde Kur'an Çevirileri Etra-*

tekliflerini içeren başka kitapların da yazıldığı görülmektedir. A. İbrahim tarafından 1931'de kaleme alınan *Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini* isimli kitapta, camilere musikinin girmesi, ütülü elbiseli insanların mevcut ibadet şeklinden rahatsız olduğu, bu nedenle camilere kilise tarzı sıralar konulabileceğine dair teklifler yer almaktadır.[400] Bu bağlamda din adamı yetiştirmek üzere kurulan imam hatip okulları ile yüksek dinî eğitim vermek üzere kurulan ilahiyat fakültelerinin tarihsel misyonuna dair tartışmaların, din-devlet ilişkileri, dinin seküler modernleşme projesine katkı sağlayıp sağlamadığı sorularını gündeme taşıdığı ifade edilebilir.[401]

İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi ile ilgili ilk adımların hutbelerin Türkçeleştirilmesi ve Kur'an'ın tercüme edilmesi konularında atıldığı görülmektedir. Mustafa Kemal'in 7 Şubat 1923 tarihli Balıkesir Zağnos Paşa camisindeki konuşmasında hutbenin güncel meseleleri ele alması ve dilinin Türkçe olmasına vurgu yaptığı dikkati çekmektedir: "Hutbelerin halkın anlayamayacağı bir lisanda olması ve onların da bugünkü icabat ve ihtiyaçlarımıza temas etmemesi, Halife ve Padişah namını taşıyan müstebitlerin arkasından köle gibi gitmiye mecbur etmek içindi. Hutbeden maksat ahalinin tenvir ve irşadıdır, başka şey değildir. Yüz, iki yüz, hatta bin sene evvelki hutbeleri okumak, insanları cehl ve gaflet içinde bırakmak demektir. Hutebanın herhalde nâsın kullandığı lisanla görüşmesi elzemdir. Geçen sene Millet Meclisinde irat ettiğim bir nutukta demiştim ki —minberler halkın dimağları, vicdanları için bir menbaı feyiz, bir menbaı nur olmuştur. Böyle olabilmek için minberlerden aksedecek sözlerin bilinmesi ve anlaşılması ve hakayiki fenniye ve ilmiyeye mutabık olması lazımdır. Hutebayı kiramın ahvali siyasiye, ahvali içtimaiye ve medeniyeyi her gün

fında Yapılan Tartışmaların Serencâmı Sebilürreşad ve İslam Dergisi Örneği", Lütfi Sunar (Ed.), *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, İlmi Etütler Derneği Yayınları, İstanbul 2018, c. I, 273-305

400 A. İbrahim, *Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini*, Türkiye Matbaası, Ankara 1934, 73-77

401 Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Vadi Yayınları, Ankara 2003, 151-153

takip etmeleri zaruridir. Bunlar bilinmediği takdirde halka yanlış telkinat verilmiş olur. Binaenaleyh hutbeler tamamen Türkçe ve icabatı zamana muvafık olmalıdır. Ve olacaktır."[402]

Mustafa Kemal Paşa'nın direktifleri doğrultusunda 23 Şubat 1925 tarihinde Meclise bazı milletvekilleri tarafından hutbelerin Türkçe okunması ile ilgili teklifte bulunulmuş, 1926 yılında komisyon tarafından sunulan teklifle hutbelerde yer alan ayet ve hadislerin Arapça, nasihat kısmının ise Türkçe okunması kararlaştırılmıştır. Ahmet Hamdi Akseki tarafından hazırlanan elli sekiz adet hutbe örneği imam-hatiplere gönderilmiştir.[403]

Tam Türkçe hutbe ile ilgili ilk uygulama, Süleymaniye camisinde Sadettin Kaynak tarafından yapılmıştır. Gazete manşetlerine taşınan[404] Türkçe hutbe, Mustafa Kemal'in talimatı ile Sadettin Kaynak tarafından, başı açık ve fraklı olarak okunmuştur. Bu ilk uygulamada herhangi bir tepki olma ihtimaline karşı cemaat arasına 150 sivil polisin de yerleştirildiği belirtilmektedir.[405] Ancak bu uygulama devam ettirilmemiş, ayet ve hadislerle dua kısımlarının Arapça, diğer kısımların Türkçe okunması uygulaması devam ettirilmiştir. Bu hususta herhangi bir düzenleme yoluna gidilmemiştir.[406]

İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi bağlamında gündeme getirilen önemli başlıklardan biri, Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi meselesidir. 1841'de ilk matbu Türkçe çeviri Kur'an'ın yayımlanmasından sonra çeşitli çeviri girişimleri olmuş, özellikle II. Meşrutiyet sonrası basın yayında Türkçe Kur'an meselesine dair yoğun tartışmalar yaşanmış, tartışmaların geldiği nokta "*İslam Dini'ni Türkleştirmek lazımdır*" şeklinde özetlenebilecek bir sonuca varmıştır.[407] Cum-

402 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 98-99

403 Akgül, "*Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat*", 447

404 "İlk Türkçe Hutbe Dün Okundu", Cumhuriyet Gazetesi, (5 Şubat 1932)

405 Borak, *Atatürk ve Din*, 135-136; Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 178-179

406 Akgül, "*Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat*", 448

407 Bu tartışmalar için bkz. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi, 19-31, 36*

huriyet'in ilanından sonra konu tekrar gündeme gelmiş, ikinci Meclisin açılışından sonra Kazım Karabekir, 18 Temmuz 1923'te Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi konusunda girişimler olduğu bilgisini alınca Mustafa Kemal Paşa'ya gitmiş, böyle bir çalışmanın sakıncalarına dair düşüncelerini paylaşmıştır. Karabekir, Mustafa Kemal'in kendisinin bu açıklamaları karşısında hiddetlendiğini ve "Evet Karabekir, Arap oğlunun zırvalarını Türk oğullarına öğretmek için Kur'an'ı Türkçeye tercüme ettireceğim. Ta ki budalalık edip de aldanmakta devam etmesinler!" cevabını verdiğini belirtmektedir.[408] 1933 yılında elçilik görevi için Türkiye'ye gelen ABD'li General Sherill'in Atatürk'le uzun görüşmesinden sonra yazdığı raporda aktarılan değerlendirme de Karabekir'in ifadelerini destekler niteliktedir: "(Atatürk) Türk halkının uzun zamandan beri ezberden okuduğu bazı Arapça duaların gerçek manasını anladığı zaman tiksineceğini söylüyor. Kur'an'dan alınan bir Arapça bölüm okudu. Bu duada (Tebbet Suresi) Hz. Muhammed amcası ile amca kızının yaptıkları bir şeyden ötürü cehenneme gitmeleri için beddua eder. "Düşünen bir Türk'ün böylesi bir duayı okumaktan elde edeceği dinî ilhamı veya dine ilgi göstermesini tahayyül edebilir misin?" dedi. Bu fikrini geliştirdikçe ben de gitgide Kur'an'ın Türkçe okunmasını teşvik etmesinin sebebinin Kur'an'ın Türkler arasında gözden düşmesi olduğu neticesine varıyorum."[409] Aynı zamanda ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesinin Batı'daki dinde reform ve ulus-devlet tartışmaları zemininde ele alınabileceği, Mustafa Kemal'in Kur'an'ın Türkçe okunarak onun ruhunun anlaşılmasını ve daha sonra Türkçesini okuma alışkanlığının namazlarda da devam ettirilebileceğini düşündüğü yorumları yapılmaktadır.[410] Cündioğlu, Kur'an'ın daha önce de Türkçeye çevirisinin yapıldığını, meselenin Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesinin caiz olup olmadığı meselesi değil, Türkçesinin Kur'an makamında

408 U. Mumcu, 88-89

409 Rıfat N. Bali, "*Amerikan Büyükelçisi Charles H. Sherrill'in Raporu Atatürk'ün Dine Bakışı*", Toplumsal Tarih Dergisi, (153), 2006, 14-19

410 Akgül, "*Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat*", 445-446

okunması ve Türkçe namaza yönelik bir adım olabileceği endişesi olduğunu,[411] Türkçe Kur'an taleplerinin Türkçülük düşüncesi ile eş zamanlı olarak gündeme geldiğini, bu meselenin dinî olmaktan daha çok siyasi bir mesele olarak tartışıldığını belirtir.[412]

1925 yılında Mecliste Diyanet bünyesinde bir kurul oluşturulması, Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi başta olmak üzere bazı dinî eserlerin hazırlanması kararı alınmıştır. Bu kapsamda Cemil Said'in Kur'an çevirisi ve Hüseyin Kazım ile arkadaşları tarafından hazırlanan meal uygun bulunmamıştır. 1927'den sonra Kur'an çevirileri arasına Osman Reşit ile İsmail Hakkı İzmirli'nin meali eklenmiştir. 1928 yılında İstanbul Müftüsü tarafından edebi bir dille yazılmış, bilimsel ve açıklamalı bir meal ihtiyacının karşılanması amacıyla Mehmet Akif'e bir meal hazırlaması teklifi götürülmüş, Mısır'a yerleşmek zorunda kalan M. Akif, meal çalışmasını yapmakla birlikte çalışmanın Türkçe ibadette kullanılmak amacıyla hazırlatıldığını düşünerek hazırladığı meali Türkiye'ye getirmemiştir.[413] Hazırladığı meali 1936 yılında Mısır'dan dönerken Yozgatlı İhsan Efendi'ye teslim etmiştir. 1961'de İhsan Efendi'nin vefatı sonrasında Mehmet Akif'in vasiyeti gereği İbrahim Sabri öncülüğünde bu meal nüshası yakılmıştır. 1956-1957'de bu mealin üçte birlik kısmı Mustafa Runyun tarafından daktilo edilmiş, 1988'de Mustafa Runyun vefat etmiş, Runyun'un daktiloya aldığı meal, oğlu Ali Yahya Runyun tarafından Recep Şentürk'e teslim edilmiş, bu üçte birlik meal nüshası 2012'de yayımlanmıştır.[414] Dönemin Emniyet Genel Müdürü olarak görev yapan Şükrü Sök-

411 Dücane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, 26

412 Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi, 22;* Ayrıca bkz. Ercan Şen, "*1960 Öncesi Yayımlanan İslamcı Dergilerde Kur'an Çevirileri Etrafında Yapılan Tartışmaların Serencâmı Sebilürreşad ve İslam Dergisi Örneği*", I, 273-305

413 Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 64

414 Recep Şentürk, "*Direnen Meal: Akif'in Kur'an Meali'nin Tarihi ve Tahlili*", Recep Şentürk (Ed.), *Direnen Meal-Akif Meali*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2016, 11-23; Meal için bkz. Mehmed Akif Ersoy, *Kur'an Meali*, Mahya Yayınları, İstanbul 2012.

mensüer kendisi ile yapılan söyleşide Atatürk'ün Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi görevini Mehmet Akif'e verdiğini, Latin harflerinin kabul edilmesinden sonra Mehmet Akif'in Mısır'a gittiğini (mülakatta "*kaçıyor*" ifadesi kullanılmıştır) Mısır'da Kur'an-ı Kerim tercümesiyle uğraştığına dair haber aldıklarını, kendisinin bizzat Mısır'a giderek mühim bir para karşılığında tercüme ettiği Kur'an'ı satın almaya çalıştıklarını, tercümeyi teslim ettiği Rufai Şeyhinin "*Böyle bir eser yoktur, veremem*" dediğini belirtir.[415]

Kur'an'ın ve Sahih-i Buhari'nin Türkçeye tercümesi meselesinde başta Mustafa Kemal olmak üzere karar alıcıların hedefleri ile bu çalışmada görev alanların hedefleri ve ortaya çıkan sonuçların belirlenen hedeflerle uygunluğu tartışma konusu olmuştur. Mustafa Kemal'in, "Ahiren Kur'an'ın tercüme edilmesini emrettim. Bu da ilk defa olarak Türkçeye tercüme ediliyor. Muhammed'in hayatına ait bir kitabın tercüme edilmesi için de emir verdim. Halk, tekerrür etmekte bulunan birşey mevcut olduğunu ve din ricalinin derdi ancak kendi karınlarını doyurup, başka bir işleri olmadığını bilsinler. Camilerin kapanmasına hiçbir kimse taraftar olmamasına rağmen, bunların bu suretle boş kalmasına taaccüp ediyor musunuz?"[416] ifadesi, Türkçeleştirme projesi ile ilgili beklentiye işaret etmektedir. Ancak proje ile ortaya çıkan ürünün bu beklentiye cevap vermediği, Elmalılı ve Babanzade'nin ilmî saiklerle çalışmalarını yürüttükleri ifade edilmektedir.[417] Elmalılı'nın tefsirinin girişinde yer verdiği "*Kur'an'ın Türkçe tercümesiyle namaz kılınamaz haşa!*" ifadesinin metinden çıkarılması teklifine rıza göstermemesi de[418] projenin hedeflendiği şekilde sonuçlanmadığının işareti olarak değerlendirilebilir.

Namazda Kur'an surelerinin Türkçesinin okunması ile ilgili olarak özel bir çalışma yapıldığı, Fatiha suresinin tercümesinin hitap tarzında Mustafa Kemal Paşa tarafından hafızlara okun-

415 Arı İnan, 125-126

416 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, III, 124

417 Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 63-65

418 Ergin, 1935-1937; Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, 95-96

duğu ve o şekilde hafızlara talim yaptırıldığı ifade edilmektedir. İlk uygulama olarak da Hafız Yaşar Okur'a Yere Batan camisinde Yasin suresinin Türkçe mealini okuması talimatı verilmiş, basında bu haber, "*Hafız Yaşar, bugün Yere Batan camisinde Türkçe Kur'an okuyacaktır*" şeklinde yer almıştır. Okur, haberin bu şekilde duyurulmasının tepki ile karşılandığını, hâlbuki kendisinin Yasin suresini Arapça okuduktan sonra Cemil Sait'in mealinden tercümesini okuduğunu, gazetecilerin ve foto muhabirlerinin de bulunduğu camide ilk önce Arapça olarak okunmasının şaşkınlık yarattığını belirtir.[419]

Kur'an-ı Kerim'in tercümesi meselesi ile birlikte Kur'an'ın Arapça metninin Latin harfleri ile yazımı da tartışılan konulardan biri olmuştur. Latin alfabesi ile yazılmış, Türkçe transkripsiyonlu ilk Kur'an baskısı 1932'de yapılmış, bu Mushaf fazla rağbet görmemiştir. Ancak 1936'da basılan Camili Kur'an-ı Kerim oldukça yaygınlaşmıştır. Bu durum konu ile ilgili lehte ve aleyhte tartışmaların yapılmasına yol açmıştır.[420]

Mustafa Kemal'in ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ile ilgili verdiği talimatta ezan ve namazın Türkçeleştirilmesinin olduğu, İnönü'nün girişimi ve Türkçe ezan uygulamasına gösterilen tepkiler nedeniyle konunun ezan ve Kur'an ile sınırlı kaldığı, bu yüzden namazın Türkçeleştirilmesinin geciktirildiği ve ibadet reformunun tamamlanamadığı dile getirilmektedir.[421] 1932 Ramazanında daha yoğun gündeme gelen dinî reformlara Dr. Reşit Galip tarafından hazırlanan *Müslümanlık: Türk'ün Millî Dini* isimli tezi kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada Türkçe namaz konusu da teklif edilmekle beraber bu teklifin hayata geçirilememesinin temel nedeni, namazlarda okunmak üzere kaynak olarak elde bulunan Albay Cemil Said'in mealinin yeterli görülmemesidir. Mehmet Akif'e

419 Okur, *Atatürk'le On Beş Yıl*, 15-17

420 Necmettin Gökkır, *Tanzimat'tan Günümüze Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Mushaf Basımı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, 69-77

421 Atay, *Çankaya*, 457; Ayrıca bkz. Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 15

sipariş edilen Türkçe Kur'an'ın beklenmesi nedeniyle Türkçe Namaz reformunun ertelendiği, M. Akif'in meali teslim etmemesi ve oluşan tepkilerin de uygulamanın hayata geçirilmesine imkân bırakmadığı ifade edilmektedir.[422]

Ezanın Türkçeleştirilmesi ile ilgili olarak ilk önce Maarif Vekili Reşit Galip, daha sonra da Hasan Cemil (Çamber) başkanlığında hafızlardan oluşan 7 kişilik bir heyet tarafından hazırlık çalışmaları yapılmıştır. Hazırlık çalışmalarında nihai kararlar bizzat Mustafa Kemal Paşa'nın müdahalesiyle alınmıştır. Komisyon tarafından "*Allahuekber*" ifadesi *"Allah büyüktür"* diye tercüme edilmişken, Mustafa Kemal'in isteğiyle "*Tanrı uludur*" ifadesi kabul edilmiştir.[423] "*Hayye ale'l-felâh*" ibaresinin de "*Haydi kurtuluşa*" diye Türkçeleştirilmesi düşünülürken "*Haydi felaha*" şeklinde felah kelimesinin Arapça olarak söylenmesi tercih edilmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından bütün cami ve mescitlerde Türkçe ezan için hazırlık yapılması talimatı verilmiştir. Yeni ezan metninin bestelenmesi ile ilgili konservatuvarlardan hafızlar görevlendirilmiş, bu ezanı okuyacak yeteri kadar müezzin yetiştirilemediği için bir müddet ezanın Arapça okunmaya devam edilmesine izin verilmiştir. 30 Ocak 1932'de ikindi vaktinde henüz resmî bir talimat olmaksızın Fatih Camisinde ilk Türkçe ezan Arapça ezanın peşine okunmuştur. Ertesi gün diğer camilerde de uygulamaya konulan Türkçe ezan, 3 Şubat 1932'de Kadir gecesi Ayasofya camisinde teravih namazında Türkçe kamet, Türkçe tekbirler ve Türkçe Kur'an da eklenerek okunmuş, radyodan yayımlanan kandil programı ile uygulama genişletilmiştir.[424] Öncesinde ve sonrasında gazetelerin ilk sayfalarında yer alan, "*Türkçe tekbir halkı ağlatıyor*" şeklinde özellikle Türkçe vurgusu öne çıkarılan [425] bu merasime özel davetli

422 Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, 92-98

423 Yaşar Okur, *Atatürk'le On Beş Yıl*, Sabah Yayınları, Tarihsiz. 12-14

424 Yaşar Okur, *Atatürk'le On Beş Yıl*, 19-23; Dikici, ""*İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler*" 83

425 Bkz. "Kadir gecesi Türkçe dinî ihtifal yapılacak", Cumhuriyet Gazetesi, (1 Şubat 1932); "Bu Gece Camilerde Büyük Merasim Yapılacak", Cumhuriyet Gazetesi, (3 Şubat 1932); "Dün Gece Ayasofya Camii Şimdiye Kadar Tarihin Kaydet-

olarak katılan Amerikan elçisi General Sherrill, gece ile ilgili olarak "*Türk milletinin kadir gecesi*" değerlendirmesini yapar.[426] İlk etapta belli şehirlerde Türkçe ezan uygulaması başlatılmış, 18 Temmuz 1932 tarih ve 636 sayılı genelge ile Arapça ezan ve kametin okunması yasaklanmıştır. Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi imzasıyla 4 Şubat 1933 tarihinde müftülüklere "*Türkçe Ezan ve Kamet suretlerinin memleketin her tarafında bir ahenk, bir siyak dairesinde tatbikinin zaruri olduğu* "nu, Türkçe Ezana riayet etmeyenlerin şiddetle cezalandırılacağını belirten bir genelge gönderilmiş, böylece 7 Şubat 1933 tarihinden itibaren bütün camilerde ezan ve kamet Türkçe okunmaya başlanmıştır.[427] 1937'de ölüm haberinin ilan edilmesi amacına yönelik olarak okunan salanın "*hasta ve asabı bozuk insanlar üzerinde acı tesir uyandırdığı*" gerekçesiyle kaldırılmasına kararı verilmiştir.[428] 1941 yılına kadar Arapça ezan okuyanlar "*kamu düzenini sağlamaya yönelik emirlere aykırılık*" gerekçesiyle cezalandırılmış, 2 Haziran 1941 tarihinde 4055 sayılı Türk Ceza Kanununun Bazı Maddelerini Değiştiren Kanunla Türk Ceza Kanununun 526. maddesinin ikinci fıkrasına eklenen "*Arapça ezan ve kamet okuyanlar üç aya kadar hafif hapis, on liradan 200 liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılırlar*" hükmü ile cezai yaptırım, hukuki zemin kazanmıştır.[429]

Ezanın Türkçe okunmasına ilk ciddi tepki 1 Şubat 1933'te Bursa'da meydana gelmiştir. Ulu Cami'de ezanın Arapça okunması, okuyan kişinin tutuklanmak istenmesi ile büyüyen olaylara müdahale edilmiş, gözaltına alınanlar olmuştur. Gözaltına alınan-

mediği Emsalsiz Dinî Tezahürata Sahne Oldu", Cumhuriyet Gazetesi, (4 Şubat 1932); "Ayasofya'da 30 bin kişi toplantı", Milliyet Gazetesi, (4 Şubat 1932)

426 Sherrill, *Atatürk Nezdinde Bir Yıl Elçilik*, 152

427 Dikici, "*İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler*" 84

428 Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, 98-99

429 Jaschke, 45-46; Dikici, "*İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler*" 90-91; İlgili yasal düzenleme için bkz. https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc022/kanuntbmmc022/kanuntbmmc02204055.pdf (Erişim Tarihi: 19.12.2022)

lar, ertesi gün mahkeme tarafından serbest bırakılmıştır. Emniyet yetkililerinin konunun büyütülmemesini istemesine rağmen Bursa valisinin Mustafa Kemal Paşa'ya konuyu "*irticai ayaklanma*" olarak bildirmesi nedeniyle o sırada İzmir'de bulunan Paşa, Bursa'ya gelerek hadiseyle bizzat ilgilenmiş, konu, devrimlere bir tepki olarak değerlendirilmiştir. Olayda ihmalleri olduğu gerekçesiyle Bursa müftüsü, savcı ve sulh hâkimi görevden alınmış, gözaltına alınıp serbest bırakılanlar tekrar tutuklanmış, Çorum Ceza Mahkemesinde yargılanan 19 kişi ağır hapis ve sürgün cezalarına çarptırılmıştır.[430] Dikici de hadisenin ardından 24 sanığın mahkemeye sevk edildiğini, tutuklu bulunanların Çorum'a sevkedilerek burada yargılandığını, 1 Mayıs'ta verilen karar neticesinde dört kişi beraat ederken, beş kişiye ikişer yıl ağır hapis, yedi kişiye birer yıl ağır hapis, yedi kişiye de beş ay ağır hapis cezası verildiğini belirtmektedir.[431] Goloğlu ise Bursa'da meydana gelen hadisede 15 kişinin tutuklandığını, olayın büyük bir hadise olmadığı anlaşılıp konunun orada kapandığını belirtmektedir.[432]

Bursa'da cereyan eden hadiseden sonra da 1935 ve 1936 yılında Siirt'te, yine 1936'da Çorum ve İskilip'te küçük çaplı bölgesel tepkiler söz konusu olmuştur. Arapça ezan yasağı devam ettiği yıllar içerisinde İzmir, Salihli, Urfa, Çorum, Isparta, Bayburt, Konya, Silivri, Erzurum gibi pek çok bölgede ferdi tepkiler olmuş, Arapça ezan okuyan veya kamet getiren kişilerle ilgili adli işlem yapılmış, farklı cezalar verilmiştir. Bütün bu yoğun kontrol ve müeyyidelere rağmen emniyet güçlerinin ulaşmakta zorlandığı bölgelerde Arapça ezan okunmaya devam edildiği ifade edilmektedir. Ezanla ilgili yasağın delinmesi konusunda cezai ehliyeti olmayan çocuklara ve delilere Arapça ezan okutulması gibi yolların da denendiği dikkati çekmektedir.[433]

---

430 Mustafa Armağan, *Türkçe Ezan ve Menderes*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, 39

431 Dikici, "*İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler*" 87; Azak, 107-110

432 Goloğlu, *Tek Partili Cumhuriyet*, 99-100

433 Dikici, "*İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler*" 88-89, 91-92; Parlak, 341

Tüm ibadet alanının dilini Türkçeleştirmeye yönelik bu girişimlerin temel hedefinin "*İslam'ın Türk'e has bir formunu üretmek*", başka bir ifadeyle ulus inşasına hizmet etmek üzere "*Türk'ün Millî Dini*"ni meydana getirmek olduğu ifade edilebilir.[434] Ancak bu girişimler, gösterilen çeşitli tepkiler nedeniyle akamete uğramış, ezanın uzun süre Türkçe okunması dışında planlanan uygulamalar sürdürülememiştir.

2.1.12. Laikliğin Kabulü

Laiklik kavramı, Yunanca "*Laos*", halk, "*Laikos*", halka ilişkin olan, Latince "*laicus*", dine ilişkin olmayan anlamlarına gelmekte, Modern Fransızcada "*laicisme*", "*din adamlarından, rahiplerden başka kişilere, kurullara, yetkililere dünya işlerinde hattâ din işlerinde üstün bir yer verme*" anlamını taşımaktadır.[435] Kavram, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar din adamları dışında kalan kimseleri, bir başka ifadeyle laicus/clericus (halk/ruhban) ayrımını ifade etmek üzere kullanılırken, daha sonra "*iktidar olgusuna dayalı olarak toplumun ve devletin niteliğini gösteren bir felsefi, siyasi ve hukuki kavrama dönüşmüştür.*"[436] Bu çerçevede laiklik, din-devlet ayrılığını ifade etmesi yönüyle kurumsal bir durumu ifade ederken, diğer taraftan bunun̂la ilgili öğretiye/ideolojiye işaret etmektedir.[437]

Batı toplumlarının bir ürünü olarak ortaya çıkan laikliğin model olarak gündeme geldiği en önemli ülke Fransa olmuştur. Batı'da bazı ülkelerde laikleşme/laikleştirme süreci "*reformist, evrimci, liberal*" bir gelişim izlerken, ilk dönem Fransız laikleşme sürecinin "*jakoben, devrimci, radikal*" bir seyir izlediğine dikkat çekilmektedir. Yöntemsel farklılıklarına rağmen her iki sürecin de dinin kurum ve ideoloji/düşünce sistemi olarak siyasal/kamusal

434 Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 33; Dikici, "*İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler*" 79

435 Başgil, 161-162; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 18

436 Fığlalı, "*İslam ve Laiklik*", 201-222

437 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 259

alandan çekilmesi, dinin bireysel/vicdani bir tercih olarak benimsenmesi sonucunu doğurmuştur.[438] Laikliğin İslam toplumlarına aktarımında ise hem terminoloji hem de uygulama olarak Batı toplumlarından farklı bir içerik kazandığına, laikliğin Batı'da olduğu gibi bir özgürlük meselesi ve toplumsal bir talep olarak değil, Batılılaşma yaklaşımı üzerinden "*jakoben*" bir tarzda hayata geçirildiğine vurgu yapılmaktadır.[439]

Laikliğin Batı toplumunun kendi dinî-siyasi-sosyal şartları içerisinde ortaya çıkan bir ideoloji/sistem olduğu düşünüldüğünde, İslam'ın egemen olduğu bir sosyal zeminde modellenmesinin imkânı meselesi, temel tartışma konularından biri olarak gündeme gelmektedir. Avrupa'da var olan kilise-devlet ayrımının tarihsel süreçte laikliğe imkân sağladığı, ancak hem İslam dünyasında din ve devletin iç içe geçmiş özelliği hem de İslam'ın tüm toplumsal hayatı konu edinmesi nedeniyle İslam'ın laiklikle bağdaşmazlığı hatta laikliğe karşı bir direnç oluşturduğu tezi dile getirilmektedir. Ancak Batı'da sekülerleşme sürecinde kilise ile siyasal güçler arasında uzun süren ve bazen kanlı geçen mücadelelere dikkat çekilerek Hıristiyanlığın bu süreçte geçirdiği değişimin laikliğe imkân sağladığı, "modern/seküler düşünce geleneğinin Hıristiyan dogma ile çatışması, İslami dogma ile çatışmasından ne daha az şiddetli ne de daha az radikal olmuştur" değerlendirmesi yapılarak İslami zeminde de laikliğin imkânına vurgu yapanların olduğu görülmektedir.[440]

Cumhuriyet öncesi cari olan siyasal sistemin niteliğine dair farklı değerlendirmeler yapılmakla birlikte, devletin ana kanunun şeriat olması, halifelikle birlikte din-devlet bütünleşmesinin oluşması, şeyhülislamlık kurumunun varlığı ve alınan kararların bu makam tarafından şeriata uygunluğunun denetlenmesi gibi sebeplerle sistemin teokratik yapıda olduğuna vurgu yapılmaktadır.[441]

438 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 262

439 Kadir Canatan, *Din ve Laiklik*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 9,16

440 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 42-45; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 17

441 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 265-266; Lewis, 355-356

Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren bu sisteme yönelik eleştirel yaklaşımlar yoğunlaşmış, sosyal hayatla ilgili düzenlemelerin en önemli dayanağını laiklik ilkesi oluşturmuştur.[442] Kurucu irade tarafından dinî inanç ve düşünceler, vicdani bir mesele olarak değerlendirilmiş, dinî ilke ve fikirlerin devlet ve dünya işlerinden tamamen uzak tutulması ilke olarak benimsenmiştir.[443] Berkes bu değişimi ifade etme bakımından laiklik kavramının eksik olduğunu, bunun yerine "*secularism*" kavramının karşılığı olarak "*çağdaşlaşma*" kavramını kullanmanın yerinde olacağını, meselenin laiklik kavramının ifade ettiği "*dar anlamında din-devlet ya da devlet-kilise ayrımı sorunu değil, çok daha geniş anlamda kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma sorunu*" olduğuna, laikliğin sekülerizmin görüntülerinden yalnız biri olarak ortaya çıktığına vurgu yapmaktadır.[444] Yıldırım, daha çok ekonomik, bilimsel ve teknik gelişmeyi ifade eden modernleşme yerine sosyal bilimcilerin "*üst yapı*" olarak ifade ettikleri aydınlanma, pozitivizm, sekülerizm gibi düşünsel değişimleri de kapsayıcı bir kavram olarak çağdaşlaşma kavramının kullanılmasını tercih etmektedir.[445] Fığlalı, laikliğin uygulama biçimi çerçevesinde laiklik ile laisizm kavramlaştırmasına dikkat çekmekte, laisizmin dinin tüm toplum hayatından soyutlanmasını ifade ettiğini, laikliğin ise dinin siyasal alandan çekilmesi ile sınırlı olduğunu belirtmektedir.[446] Canatan da laiklik kavramının daha çok Katolik Hristiyan Avrupa'da, sekülerizm kavramının ise Protestan Hristiyanlar arasında yaygın olduğuna, Katolik dünyada ilk zamanlar laik kavramının Hristiyan olmakla birlikte ruhban sınıfından olmayan insanları ifade etmek üzere kullanıldığını belirterek sekülerizmin daha geniş anlamda

442 Turhan Feyzioğlu, "*Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 137-199

443 Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, 56

444 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 17

445 E.Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, 9

446 Fığlalı, "*İslam ve Laiklik*", 201-222

dine müdahaleyi de öngören bir içeriğe sahip olduğuna, bu yönüyle laiklik/sekülerizmin kutsallaşma eğilimine işaret etmektedir.[447]

Laikliğin düşünsel temellerinin tarih ve dine yüklenen anlamla yakından ilişkilendirildiği görülmektedir. Laiklik düşüncesinin temelde siyasetin dinî değerlerden arındırılması, bunun yerine beşerî değerlerin geçmesi ile sonuçlanan "*geri çevrilemez ve kaçınılmaz*" ilerlemeci/pozitivist tarihsel bakış açısı ile dinin dogmatik bir düşünce yapısına sahip olduğu öngörüsüne yaslandığı ifade edilebilir.[448] Makro düzeyde Türkiye laikliğini anlamlandırmada Cumhuriyet'in kurucu yönetici/aydınlarının pozitivist ilkelere bağlı bir laiklik anlayışını benimsedikleri ve tek parti dönemi laiklik uygulamalarının dini kontrol altında tutarak, dini, vicdani alana hapsettikleri kabullerinin mikro analizlerle desteklenmeye ihtiyacı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Cumhuriyet tarihi boyunca laiklik karşısında konumlandırılan camiler, dinî eğitim kurumları, hutbe-kurban gibi ibadetler, dinî bayramlar vb. alanın laikliğin tarihsel şekillenişinde tehdit mi yoksa destek sağlayıcı bir unsur olarak mı işlev gördüğü tartışmaya açık bir konu olarak değerlendirilmektedir.[449]

Laikliğin uygulama düzeyinde kazandığı anlamlar da bir başka tartışma konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Laiklikle ilgili ortak bir tanım olmamakla birlikte temelde "*din ve devlet işlerinin ayrılması*", "*din ve vicdan özgürlüğü*", "*dinin devletin kontrolü altına alınması*" şeklinde özetlenebilecek anlamların hangisinin laiklik olduğuna dair farklı düşüncelerin ortaya konulduğu görülmektedir.[450]

---

447 Canatan, 10-12; Ayrıca bkz. Ömer Faruk Darende, "*Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6, (11), 2015, 151-187

448 Canatan, 12; Ozankaya, Atatürk ve Laiklik, (8. Baskı), Cem Yayınevi, İzmir 2019, 173; Aykut, 37-38

449 Parlak, 15-16, 337

450 Farklı tanımlama girişimleri için bkz. H. Aydın, *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, 252-258; Ayrıca bkz.Reşat Genç, "Atatürkçü Düşüncede Laiklik ve Din Anlayışı", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 239-246; Suna

Cumhuriyet'in henüz ilk dönemlerinde laikliğin anlam alanına dair farklı değerlendirmelerin yapıldığı ifade edilmektedir.[451] Bu farklı bakış açıları, günümüzde de devam etmektedir. Örneğin, laikliği "*din ve vicdan özgürlüğü*" bağlamında ele alan Başgil, Diyanetin tüm teşkilatı ile devlet denetimi altına alınması ve din işlerinin devlete bağlanmasını Batı tipi laiklik açısından uygun bir pratik olarak görmez. Türkiye'deki laiklik uygulamasının gelişim seyrini ele alırken Tanzimat öncesi dönemi "*dine bağlı devlet*", Tanzimat'tan Diyanet İşleri Başkanlığının kurulduğu 1924 yılına kadar geçen dönemi "*yarı dinî devlet*", Diyanet İşleri Başkanlığının kuruluşundan sonraki dönemi ise "*devlete bağlı din*" dönemi olarak değerlendirir.[452] Fığlalı ise din hizmetlerinin kamu hizmeti kapsamında değerlendirilerek devletin diyanet alanına dair müdahaleleri nedeniyle sistemin bu hali ile "*yarı laik*" bir yapı olarak nitelendirilebileceğini ifade eder. Bu yapıyı oluşturmaya zorlayan etkenin "*dinin devlet hayatına müdahale edebilme imkânına son vermek*" olduğunu belirtir.[453] Ayrıca din anlayışının bu müdahaleyi zorunlu kıldığı, "insanlıkta din hakkındaki hisler ve bilgiler her türlü hurafelerden sıyrılarak hakiki ilim ve fenlerin nurlarıyla saf ve mükemmel oluncaya kadar"[454] dinî hayatın kontrol altında tutulması gereğine vurgu yapıldığı görülmektedir.

Laikliğin anlamını oluşturmada bir başka tartışma konusunun "*alan*" meselesi ile ilgili olduğu söylenebilir. "*Bireysel-kamusal-siyasal*" alanın ne olduğu ve bu alanlara hâkim değerlerin ne olacağı konusu laiklik/sekülerizm tartışmalarını doğrudan ilgilendirmektedir. Dinin siyasal alandan uzaklaştırılarak bu alanda değer belirleyici olarak akıl ve bilim rehberliğinde insanın kabul edilmesi,

Kili, *Atatürk Devrimi-Bir Çağdaşlaşma Modeli*, (11. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008, 212

451 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 34-35

452 Başgil, 192-193

453 Fığlalı, "*İslam ve Laiklik*", 209; Ayrıca bkz. Murat Kılıç, "*Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinin Denetlenmesi ve Muhafazası Meselesi*", Tarih Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, (18), 2017, 295-317

454 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 541

dinin bireysel alanda söz sahibi olması gerektiğine dair yargı, laiklik olarak yorumlanırken, kamusal alanın niteliği ve yönetimi meselesi tartışmaların odak noktasını teşkil etmektedir. Kamusal alanın bireysel bir tercihin mi yoksa siyasal erkin müdahale alanı olarak mı ele alınacağı, laiklik-sekülerizm konusunun ele alınış biçimini de önemli oranda belirlemektedir.[455] Bu çerçevede Cumhuriyet sonrasında laikliğin "dini biçmek isteyen için de dine bir sığınak bulmak isteyen için de müsait alanlar hasıl edebilecek bir elastikiyette" yorumlandığı, siyasi erk tarafından laikliğin kamusal alanı da içine alacak şekilde geniş bir zeminde ele alındığı ve uygulamaya konulduğu ifade edilebilir.[456] Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden itibaren din aleyhtarı bir yaklaşımla hayata geçirilen laikliğin, büyük oranda şekilsel ve taklide dayalı olarak uygulanması, halk arasında laikliğin *"din düşmanlığı"* olarak algılanmasına da yol açmıştır.[457] Ancak bu uygulama ve teorik yaklaşımların yeknesak bir görüntü arzetmediğini de belirtmek gerekir.[458]

Laiklik-din ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek önemli başlıklardan birinin de dinin laiklik için bir referans olarak ele alınması konusu olduğu ifade edilebilir. Laiklikle ilgili ilk uygulamaların hayata geçirildiği Cumhuriyet'in kuruluş süreci sonrasında uygulamalara toplumsal meşruiyet kazandırmak için dinî argümanlara çokça başvurulduğu görülmektedir.[459] Sonraki süreçte de devam eden bu durumun dinin yeniden yorumlanması temelinde ele alındığı, laikliğin dinselleştirilmesi çabasının dinin laikleştirilmesi paradoksunu inşa ettiği değerlendirmesi yapılmaktadır.[460]

---

455 Darende, "*Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*", 153

456 Ahmet Taşgetiren, *Laiklik Çıkmazı*, Erkam Yayınları, İstanbul 1994, 82

457 O. Turan, 57-58

458 İhsan Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2009, 153

459 Dinin meşruiyet aramaya dair örnek olarak bkz. İbrahim Agah Çubukçu, "*Halifelik Din ve Laiklik*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 109-114; Fığlalı, "*İslam ve Laiklik*", 214-222

460 İ. Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, 153, 156

Laikliğin hukuki zeminde kabul edilmesinden çok önce din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması anlamında laikliğin Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında yer aldığı görülmektedir. İstiklal mücadelesinin devam ettiği bir dönemde komutanların ve hocaların katılımıyla karargâh çadırında gerçekleşen bir toplantıda Mustafa Kemal'in, "*din ile dünya işlerini birbirinden ayırmak lazımdır*" dediği, laiklikle ilgili kararın ilk olarak bu toplantıda verildiği belirtilmektedir.[461] Laikleşme sürecinin de pratikten teoriye doğru bir gelişim izlediği, Hilafetin ilgası, medreselerin kapatılması, şeri mahkemelerin kaldırılması, dinî hukukun yerine medeni hukukun getirilmesi, Şapka Kanunu ile kılık-kıyafet düzenlemeleri, Latin harflerinin kabulü, takvim değişikliği, hafta tatilinin Pazar gününe alınması, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi çalışmaları, okullardan din derslerinin kaldırılması, Batı tarzı musikinin yaygınlaştırılması, anayasal bir ilke haline getirilmesinden önce laikliğin hayata geçirilmesine yönelik düzenlemeler olarak değerlendirilmektedir.[462] Toynbee, bu süreci, "devrimci önderlerin gözünde bu, hareket etmek için güverteyi temizlemekti; yeni Cumhuriyet temiz bir satıhta kurulmalı ve geçmişe ait engellerden kurtulmalıydı. Modern devlet gelişmesini geciktirebilecek tüm modası geçmiş geleneklerden arındırılmalıydı." şeklinde yorumlamaktadır.[463]

Laiklik ilkesi resmî olarak 5 Şubat 1937'de Mecliste kabul edilen 3115 sayılı "*Teşkilâtı Esâsiye Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun*" ile Anayasada yerini almıştır.[464] Bu ilkenin Anayasaya girmesinden önce uygulamaya konulduğu kabul edilmektedir. Ancak laiklik ilkesinin mahiyeti ile birlikte uygulama biçimi de tartışılmaya devam etmektedir. Lewis laikliğin Cumhuriyet öncesinde laikliği savunan Ziya Gökalp gibi aydınlar tarafından "*lâ dînî*" şeklinde kavramsallaştırılmasının, laiklik ile

461 Banoğlu, 80-81

462 Koçak, "*Siyasal Tarih*",152-154

463 Toynbee-Kirlwood, *Türkiye-İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, 120

464 İlgili kanun düzenlemesi için bkz. https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3533.pdf (Erişim Tarihi: 06.12.2022)

dinsizlik kavramlarının eşleştirilmesinin dindarlar arasında laikliğe karşı tepki oluşmasında önemli bir faktör olduğunu belirtir. Kemalizm'in laiklik uygulamasının hedefinin tamamen dini yıkmak değil, dini siyasal-toplumsal-kültürel alandan tecrid etmek, bu alanda dinin temsilcisi durumunda olan kişilerin gücüne son vermek, dini, inanç ve ibadet alanı ile sınırlandırarak devletten ayırmak olduğunu belirtir. Aynı zamanda devlet tarafından dinin daha "*çağdaş*" ve "*millî*" şekil alması hedefiyle reform çalışmaları yapıldığına dikkat çekmektedir.[465] Ancak Karpat, laikliğin süreç içerisinde "*resmî bir dinsizlik dogması*" olarak nitelendirilen aşırı pozitivist bir mahiyet kazandığını ifade etmektedir.[466]

Laikliğin kabulünde toplumsal katmanlar arasında var olan inanç ve düşünce farklılıkları nedeniyle ortaya çıkabilecek sorunlara çözüm olmasının da amaçlandığı ifade edilmektedir. Kendisiyle yapılan bir söyleşide Celal Bayar Atatürk'ün kendisine: "Bizim laiklik, bu Alevi ve Sünni davasını halledecektir. Ve laikliğin kabulünün gerekçesinde bu da vardır" dediğini aktarmaktadır.[467]

Türkiye özelinde İslam'ın laiklikle uzlaşıp-uzlaşamayacağı, laiklik uygulamasının sonuçları, uygulamada takip edilen yöntemler vb. konular, ilahiyat ve sosyal bilimler araştırmacılarının temel tartışma alanlarından biri olarak gündem olmaya devam etmektedir. Laiklik uygulamasının sonuçları çerçevesinde, özellikle bireysel ahlakı düzenleme bakımından dinin yerini alacak unsurun ne olacağı, tarihte yönetenlerle yönetilenler arasında köprü vazifesi gören İslam'ın yerine neyin konulacağı, toplumsal taleplerin aracısı olarak roller üstlenen dinin yerini neyin aldığı/alacağı soruları da tartışılmaya devam edilecek gibi gözükmektedir.[468]

---

465 Lewis, 543, 555-556; Ayrıca bkz.İ. Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, 5; F. Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, 125-126

466 Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, (7. Baskı), Timaş Yayıncılık, İstanbul 2016, 349

467 Arı İnan, 463

468 İ. Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, 6-7

Anayasal bir çerçevede değiştirilemez bir ilke olarak ele alınan laikliğin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bağlayıcı bir tanımlama yapılamamıştır. Daha çok iktidar/egemenliğin kaynağı ve meşruiyeti, hukuk düzeni-kaynağı, kamu düzeni bağlamında ele alınan[469] laikliğin dinî hayata etki düzeyinin laikliğe yüklenen anlam ve uygulamadaki yaklaşımlara göre değişiklik göstermekle birlikte Cumhuriyet'in ilk döneminde mesele, sadece bir din-devlet ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmemiş, "bir yandan dinin devlet yönetimi üzerindeki etkisi ortadan kaldırılmaya çalışılırken, diğer yandan da toplum üzerindeki etkisi ve gündelik hayatı düzenleme işlevi bertaraf edilmek istenmiştir. Başka bir ifadeyle laikleştirilmek istenen sadece kamu düzeni değil, aynı zamanda toplum" olmuştur. Diğer taraftan bu dönemde devlet ve din işlerinin bütünüyle ayrı tutulması yerine devletin siyasal organizasyonunda devre dışı bırakılmakla birlikte din, devletten bağımsız sivil kurumların eline bırakılmamış, dinin sistem içerisinde tutularak düzenlenmesi ve kontrol altında tutulması esas alınmıştır.[470]

2.2. CUMHURİYET'İN İLK DÖNEMİNDE BASIN-YAYIN

Osmanlı'da 1831'de Takvim-i Vekayi'nin yayımlanması ile başlayan basın-yayın, 1860 sonrası Tercüman-ı Ahval ve Tasvir-i Efkar ile sivil alanda da hayat bulmaya başlamış, özgürlük taleplerinin artışının da etkisiyle çeşitlenmiş, pek çok gazete ve dergi, basın-yayın hayatındaki yerini almıştır. Bu artışla birlikte basın üzerindeki denetim çabaları artış göstermiş, basın-yayın ve siyasal iktidar ilişkileri de bu çerçevede tartışmalı bir zemin olmaya başlamıştır.[471]

469 Zeki Hafızoğulları, "*Laiklik*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 259-260, 261-272

470 Murat Kılıç, "*Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinin Denetlenmesi ve Muhafazası Meselesi*", 296

471 Mustafa Yılmaz-Yasemin Doğaner, *Cumhuriyet Döneminde Sansür (1923-*

II. Meşrutiyetin ilanı ile oluşan özgürlük ortamı, basın-yayın alanında büyük bir patlamaya neden olmuş, gazete-dergi sayılarında ve gazetelerin tirajlarında ciddi artışlar yaşanmıştır.[472] Gazetelerin siyasi akımların sözcüsü olarak da işlev gördüğü bu dönemde, 31 Mart Vakası sonrasında 1909 yılında çıkarılan Matbuat Kanunu ile basın-yayın alanında belli sınırlamalar getirilmiştir. 1913 ve 1914 yıllarında yapılan değişikliklerle gazetelerin kapatılması dahil sınırlamalar artırılmış, Birinci Dünya Savaşı başlangıcında yürürlüğe konulan Sansür Talimatnamesi ile basın-yayının kontrolü büyük oranda Hükûmet tarafından yürütülmeye başlanmıştır. Millî Mücadele döneminde pek çok bölgede yayımlanan gazetelerle birlikte, 1920'li yılların başında yayımlanmaya başlayan Dergâh, Kurtuluş, Anadolu gibi düşünce dergileri önemli işlevler görmüştür.[473] Millî Mücadele döneminde Ankara Hükûmeti ile İstanbul Hükûmeti arasındaki mücadelenin basın-yayın alanında yansımaları olmuş, her iki cephe tarafından siyasi kontrol yoğunlaştırılmıştır.[474]

Millî Mücadele döneminde basın-yayının katkısını önemseyen Mustafa Kemal, Mondros Mütarekesinin hemen ardından Ali Fethi Okyar ile birlikte 50 sayı yayımlanan Minber gazetesini çıkarmıştır.[475] Sivas'ta İrade-i Milliye ismiyle bir gazete çıkarmaya

---

1973), Siyasal Kitabevi, Ankara 2007, 3; Mithat Atabay, *Türk Basın Tarihi,* (2. Baskı), Paradigma Akademi Yayıncılık, İstanbul 2005 1; Ayrıca bkz. Belkıs Ulusoy Nalcıoğlu, *Osmanlı'da Muhalif Basının Doğuşu*, Yeditepe Yayıncılık, İstanbul 2013, 94-133; Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, 24, 43-48

472 Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa Basın Ve Yayın,* 133-134; Mehmet Erken, "*1923-1960 Yılları Arası Türkiye'de İslami Yayıncılık*", Lütfi Sunar (Ed.), "*İslam'ı Uyandırmak" Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, İlem Yayınları, İstanbul 2018, 29-50

473 Millî Mücadele Dönemi gazete ve dergilerle ilgili geniş bilgi için bkz. Uygur Kocabaşoğlu-Aysun Akan, *Mütareke ve Millî Mücadele Basını*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019, 62-206; Ayrıca bkz Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,* 115-116; M. Oral, *Kemalist Cumhuriyetin İnşası-Bir İdeolojik Aygıt Olarak Ülkü Dergisi*, 214

474 M. Yılmaz-Y. Doğaner, *Cumhuriyet Döneminde Sansür (1923-1973)*, 4-5; Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa Basın Ve Yayın,* 151

475 M. Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, Der Yayınları, İstanbul 2005, 16

başlamış, Millî Mücadele merkezi Ankara'ya taşındıktan sonra da *Hâkimiyet-i Milliye* ismiyle gazete çıkarılmaya devam edilmiştir.[476] Bu gazeteyi ilk çıkaran kişi olan Muhiddin Birgen Mustafa Kemal Paşa'nın kendisine şu talimatı verdiğini belirtir: "*Var kuvvetimizle hâkimiyetin millete ait olduğu fikrini neşredeceğiz.*"[477] Aynı dönemde Ankara'da Matbuat ve İstihbarat Genel Müdürlüğü (Matbuat ve İstihbarat Müdüriyet-i Umumiye) ve Anadolu Ajansı kurulmuş, kamuoyu oluşturulması ve kamuoyunun bilgilendirilmesi bu kanallarla sağlanmaya çalışılmıştır.[478]

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Hükûmetle basın-yayın ilişkilerinin gelişim seyrini belirlemesi açısından siyasi tarihte "*Gazeteciler Davası*" olarak bilinen ve İstanbul İstiklal Mahkemesi tarafından yürütülen, gazetecilerin yargılandığı davanın önemli bir başlangıç olduğu kabul edilebilir. Hint Müslümanlarını temsil ettiği iddiasında olan Ağa Han ve Emir Ali tarafından İsmet Paşa'ya gönderilen ve TBMM'nden halifeliği kaldırmaması yönünde bir teklifin yer aldığı mektubun Ankara'ya ulaşmadan İstanbul'da Tanin ve İkdam gazetelerinde 5 Aralık 1923 tarihinde yayımlanması, Ankara Hükûmeti tarafından büyük tepkiyle karşılanmış, yürürlükte olan İstiklal Mehâkimi Kanununa istinaden İstanbul'da kurulan İstiklal Mahkemesi eliyle meselenin soruşturulması ve mahkemenin yürütülmesi kararlaştırılmıştır. İstanbul Barosu Başkanı Lütfi Fikri, İkdam Gazetesi sahibi Ahmet Cevdet, Tanin Gazetesi sahibi Hüseyin Cahit, Tevhid-i Efkâr Gazetesi sahibi Velid Bey ile aynı gazetenin mesul Müdürü Muhiddin Bey gözaltına

476 Cahit Özbay, *Dünyada ve Osmanlı'da Basının Tarihsel Gelişimi*, Doğu Kitabevi, İstanbul 2014, 152; Kocabaşoğlu-Akan, *Mütareke ve Millî Mücadele Basını*, 171-175; Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, 114

477 *O'nun İçin Yazılanlar ve Söylenenler*, 226

478 M. Yılmaz-Y. Doğaner, *Cumhuriyet Döneminde Sansür (1923-1973)*, 6; Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa Basın Ve Yayın*, 152-153; H. Nedim Şahhüseyinoğlu, *Dünden Bugüne Düşünceye ve Basına Sansür*, Ürün Yayınları, Ankara 2015, 56; Yalçın Lüleli, "*Tek Parti Döneminde İktidar ve Basın*", Tolga Yazıcı (Ed.), *1923-1946: Tek Partili Dönem Medya ve Siyaset* 2, Volga Yayıncılık, İstanbul 2016, 53-86

alınmış, Hıyanet-i Vataniye Kanununun ilgili maddesi gereğince cezalandırılmaları talep edilmiş, ancak mahkeme sonunda gazeteciler serbest bırakılmışlardır. Bu süreçte Tevhid-i Efkâr, Son Telgraf, İstiklal, Toksöz, Tanin ve Vatan gazeteleri ile bazı dergiler kapatılmıştır. Bu mahkeme hadisesi, yargılamaya konu olan suçun niteliğinden daha çok, mahkemenin arkasındaki yeni otoriteye bağlılığın test edilmesi açısından değerlendirilmiş, "bundan böyle Tek Parti yönetiminde matbuatın hareket serbestisi de, devletin yeni yöneticileri ile kuracakları iyi münasebetlerin sınırlarıyla bağımlı kalacağı" yorumu yapılmıştır.[479] Mahkeme sürecinden sonra Mustafa Kemal tarafından İzmit'te yapılan ve muhalif gazetecilerin de katıldığı toplantıda gazetecilerin devrimlerin desteklenmesi, en azından sessiz kalınması yönünde uyarılması da basının kontrol edilmesi girişimi olarak değerlendirilmektedir.[480]

Basın-yayın alanında en yoğun müdahalenin Şeyh Said isyanı sonrası 4 Mart 1925'te yürürlüğe konulan Takrir-i Sükûn Kanunu ile gerçekleştiği söylenebilir. Bu dönemde isyanda etkileri olduğu gerekçesiyle *Tanin, Tevhid-i Efkar, Sebilürreşad, Aydınlık, Resimli Ay, Vatan,* İzmir'de yayımlanan *Sadai Hak*, Trabzon'da yayımlanan *İstikbal* ve *Kahkaha*, ayrıca muhalif olan *Alemdar, İstanbul, Peyam-ı Sabah, Ümit* (İstanbul), *Ferda* (Adana), ve *Zafer* (Kastamonu) gazeteleri kapatılmıştır.[481] Atatürk'ün de Nutuk'ta Ferda gazetesini örnek vererek basın yayına yönelik engellemelere vurgu yaptığı, ilgili gazete ile ilgili "*zehirli paçavra*" nitelemesinde bulunduğu görülmektedir.[482] Bu dönemde Hükûmet ya da mahkeme kararıyla Anadolu'da yerel yayın yapan pek çok gazete de kapatılmış, 3 Mayıs 1925'te çıkarılan bir kararname ile sıkıyönetim bölgesindeki tüm yayınların basımından önce kontrolden geçirilmesi sağlanmış, böylece rejim yanlısı yayınların dışında herhangi bir yayın ya-

479 A. T. Alkan, 53-55; Şahhüseyinoğlu, *62*

480 Lüleli, "*Tek Parti Döneminde İktidar ve Basın*", 65

481 Mazıcı, 153-154; Ömür Sezgin-Gencay Şaylan, "*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*" CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, VIII, 2049

482 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 255-256

pılmasına engel olunmuştur.[483] Bu durumun bir neticesi olarak basın yayın araçlarının önemli bir bölümünün Cumhuriyet sonrası ortaya konulan yeni düşünce ve devrimlerin topluma tanıtılması ve benimsetilmesine hizmet etme misyonunu yüklendikleri, iktidarın "*muhalif basını tasfiye yoluna giderek büyük oranda kontrol altına aldığı*" değerlendirmesi yapılmaktadır.[484] Örneğin, 2 Aralık 1926-5 Mayıs 1930 tarihleri arasında yayımlanan, bu misyonun icrasında önemli bir rol alan "*Hayat Mecmuası*", bu dergilerden biri olmuştur. Devrimlerin etkisinin en yoğun hissedildiği bir dönemde faaliyette olan Hayat mecmuasında devrimlerin topluma tanıtılmasına yönelik yazıların yanında, devrimlerin düşünsel temellerini oluşturmaya yönelik yazılara da yer verilmiştir.[485]Basın yayın alanında âdeta "*fetret dönemi*" olarak nitelendirilebilecek bu dönem, 1929 yılında Takrir-i Sükûn Kanununun yürürlükten kaldırılması ile son bulmuş, bu yıldan itibaren basın-yayın alanında kısmi bir canlanma söz konusu olmuştur.[486]

1928 yılında hayata geçirilen harf inkılabı, matbuat hayatına etkisi bakımından ayrıca değerlendirilmektedir. Yeni harflerin kullanılmaya başlaması ile matbaada kullanılan araç gereçlerin yenilenmesi ihtiyacı ortaya çıktığı gibi, yayıncıların ve kitapçıların ellerinde bulunan Arapça baskılı kitaplar kullanışsız hale gelmiş, yayıncılar depolarında bulunan kitapları oldukça cüz'i meblağlar karşılığında hurdacılara satmak zorunda kalmışlardır. Yeni harflere uyumlu matbaa araç gereç ihtiyacının temininde yaşanan ekonomik problemler ve yeni sisteme uygun üretim ve teknik işlerde istihdam edilecek insan yetersizliği nedeniyle bu dönemde ba-

483 Tunçay, 149; Alpay Kabacalı, *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü*, Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, Ankara 1990, 114; Kocabaşoğlu-Akan, *Mütareke ve Millî Mücadele Basını*, 217-218

484 Belgin Bozay, "*Cumhuriyet Döneminde (1923-1950) Türk Basını ve Modernleşme*", Uğur Gündüz, (Ed.), *Türkiye'de Basından Medyaya Değişim, Dönüşüm ve Modernleşme*, Çizgi Kitabevi, Ankara 2019, 65-88

485 Yasemin Işık, ""*Hayat Mecmuası" Çerçevesinde Türk İnkılâbının Değerlendirilmesi*", Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 7 (3), 2020, 76-130

486 M. Yılmaz-Y. Doğaner, *Cumhuriyet Döneminde Sansür (1923-1973)*, 7

sın-yayın alanında önemli bir düşüş yaşanmıştır. Harf değişikliği nedeniyle tirajları iyice düşen gazeteler tarafından devlet desteği talep edilmiş, bu gazetelere aylık yardım sağlanmıştır. Cumhuriyet gazetesinin en fazla destek aldığı bu yardımlardan kitap basımı yapan yayıncılar faydalanamamıştır. Ayrıca bu dönemde dilde sadeleşme çabaları ve ders kitaplarının basımında devlet tekelinin oluşması da basın-yayın üzerinde etkili olmuştur.[487]

1930 yılındaki Serbest Fırka deneyimi, devrimlerin toplumda yerleşmesi hususunda bazı kuşkuların ortaya çıkmasına yol açmış, basın-yayının kontrolüne yönelik adım atılmasına ihtiyaç duyulmuş, 25 Temmuz 1931'de Matbuat Kanunu çıkarılmıştır.[488] Kanunla basın-yayın alanına pek çok sınırlama getirilmiştir. Bu çerçevede inkılaplara, laikliğe, iç ve dış politikaya yönelik eleştirel bir yayına izin verilmediği gibi, Hilafet, Saltanat, Şeriat, Turancılık, Komünizm gibi konularda oldukça hassas davranılmıştır.[489]

Araştırmamızın kapsamı içerisinde yer alan 1923-1938 yılları arasında pek çok gazete, dergi ve kitap yasak kapsamında değerlendirilmiştir. Bu dönemde 10 adet yayın komünist propaganda, 10 adet yayın inkılaplara muhalefet, 2 adet yayın Takrir-i Sükûn Kanununa muhalefet, 9 adet yayın Türkiye'deki Rum ve Ermeni vatandaşları kışkırtma, 44 adet yayın kamuoyunun huzurunu bozma, 3 adet muzır yayın olma, 4 adet yayın dinî duyguları rencide etme, 2 adet yayın irticayı teşvik etme, 8 adet yayın dinî propaganda yapma, 7 adet yayın Kürtçülük-bölücülük yapma, 3 adet yayın Türkçülük yapma, 9 adet yayın Mustafa Kemal Paşa'nın şahsına karşı suç teşkil etme, 5 adet yayın komşu ve dost ülkeler aleyhine yayın yapma, 16 adet yayın da Türkiye'nin dış politikasına zarar verici olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır.[490]

487 Erken, "*1923-1960 Yılları Arası Türkiye'de İslami Yayıncılık*", 35-37

488 İlgili kanun için bkz. https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1867.pdf (Erişim Tarihi: 11.12.2022); Şahhüseyinoğlu, 66-69; 1923-1938 döneminde matbuat alanında yapılan düzenlemelerle ilgili bkz. Erken, "*1923-1960 Yılları Arası Türkiye'de İslami Yayıncılık*", 38

489 M. Yılmaz-Y. Doğaner, *Cumhuriyet Döneminde Sansür (1923-1973)*, 8

490 M. Yılmaz-Y. Doğaner, *Cumhuriyet Döneminde Sansür (1923-1973)*, 13

Takrir-i Sükûn Kanunun hayata geçirilmesi sonrasında bir taraftan muhalif olan veya olma ihtimali görülen basın-yayın organları engellenirken, diğer taraftan yeni devrimlerin ve yeni kültürün halka anlatılabilmesi için basın-yayın imkânlarının oluşturulmasına çalışılmıştır. Özellikle harf devrimi sonrası, yeni harflerin kullanılarak devrimlerin halka maledilmesi misyonuyla oluşturulan Halk Okuma Odaları ve Halkevlerinin, basın-yayın araçlarını aktif kullanmaya yöneldiği görülmektedir. 1932 yılında CHP Genel Sekreterliğine bağlı olarak kurulan Halkevleri, Cumhuriyet'in düşünsel-kültürel inşasında önemli bir rol üstlenmiş, âdeta kültür kurumları olarak işlev görmüştür. Bu süreçte Halkevleri tarafından çıkarılan dergilerin, hem yeni kültürün yaygınlaştırılması hem de süreli yayın geleneğinin oluşturulmasında önemli rol oynadıkları ifade edilmektedir. Bu bağlamda Ankara Halkevleri Genel Merkezi tarafından bütün Halkevlerinin dergisi olarak Şubat 1933'te yayın hayatına başlayan Ülkü Dergisi, CHP'nin Halkçılık ilkesinin rehberlik ettiği bir çizgide, dönemin düşünsel zeminini oluşturmak için kullanılan bir platform olarak değerlendirilmektedir. Halkevlerinin yayın organı olarak 1932'de basın-yayın dünyasında yerini almış olan, yazar kadrosunda Şevket Süreyya Aydemir gibi tarihsel materyalist aydınların yer aldığı Kadro dergisinin, Kemalist hareketin sol kanadığını oluşturduğu, Recep Peker öncülüğünde Kemalizm'i farklı yorumlayan yazarların bulunduğu Ülkü dergisinin ise Kemalizm'in sağ kanadını temsil ettiği belirtilmektedir. 1933-1946 yılları arasında aylık, 1947-1950 yıllarında ise 15 günlük olarak çıkarılan Ülkü dergisi, 18,5 yıl boyunca aralıksız yayın hayatına devam etmiştir. Dergi, "*misyon*" yayıncılığının önemli bir örneği olarak anılmaktadır.[491]

Cumhuriyet sonrasında Modernleşme/Çağdaşlaşma/Batılılaşma hedefi üzerinden akıl, bilim, laiklik temelinde bir zihinsel dönüşüm yaşanırken, giyim-kuşamdan, ev düzenine, eğlenceye,

491 M. Oral, *Kemalist Cumhuriyetin İnşası-Bir İdeolojik Aygıt Olarak Ülkü Dergisi*, 20-23

selamlaşmaya varıncaya kadar tüm yaşam alanlarında yeni bir model oluşturma çabaları da dikkati çekmektedir. Bu hedeflerin hayata geçirilmesinde en önemli taşıyıcı unsurun basın-yayın olduğu ifade edilebilir. Cumhuriyet döneminde modernleşmeyi reklam metinleri üzerinden ele alan Hızal, Cumhuriyet'in ilanı ile hedeflenen "*muasır medeniyet*" yönünün açık bir şekilde "*Batı*" olarak belirlenmesi ile basın-yayın organlarının da bu yönde kanalize edildiğini, "*reklam veren*" kimliğiyle devletin gazetelere verdiği reklamlarda "*biranın besin verici ve gençleştirici olduğu, kanyağın soğuk algınlığından koruduğu, şarabın kuvvet ve neşe verdiği*" gibi vurgularının tüketici vatandaş oluşturma hedefi ile birlikte Batılı yaşam tarzına yönelik bir niyet de taşıdığına vurgu yapmaktadır.[492]

Dinî hayata etkileri bakımından 1923-1938 yılları arasında neşredilen dinî yayınların niceliği ve niteliği ile bu tür yayınlarla ilgili izlenen politikalar ayrı bir önem arz etmektedir. Bu dönemde savaş sonrası ortaya çıkan ekonomik koşullar nedeniyle basın-yayın alanında genel bir durgunluk olduğu kabul edilmekle birlikte, kurucu iradenin Batı tipi modernleşmeyi temel almasının bir neticesi olarak din ve dinî hayata yönelik yayın oranında diğer alanlara göre belirgin bir farklılık olduğu değerlendirilmektedir. Dinî hayatın bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilebilecek yazılı kaynakların bu dönemde yasaklara maruz kaldığı, laiklik ilkesinin yorumlanma biçimine bağlı olarak inkılaplara muhalefet, irticayı teşvik ve laiklik karşıtlığı gibi nedenlerle yayın yasağının 1923-1938 dönemi içerisinde uygulandığı, bu tür yayın yasaklarının 1930'lu yıllardan sonra artış gösterdiği ifade edilmektedir.[493] Kara, 1920-1924/25 dönemini Abdülhamid döneminde başlayıp II. Meşrutiyet döneminde

492 G. Senem Gençtürk Hızal, *Cumhuriyet'in "İlanı"- Türkiye'de Modernleşmeyi Reklam Metinlerinden Okumak (1928-1950)*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2013, 43-44, 298-300

493 Kamil Çoştu, *1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitimine Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi*, Gece Akademi Yayınları, Ankara 2018, 160-161, 194-198; M. Yılmaz-Y. Doğaner, *Cumhuriyet Döneminde Sansür (1923-1973)*, 14, 80-83;

ivme kazanan dinî yayıncılığın bir devamı olarak değerlendirmekte, 1923 yılında Şer'iye ve Evkaf Vekaleti bünyesinde kurulan Telifat ve Tetkikat-ı İslamiye Heyeti tarafından neşredilen eserlere dikkat çekmekte, 1924/25-1947 dönemini ise dinî yayıncılığın "*en problemli ve en alt düzeye indiği dönem*" olarak ele almakta ve bu dönemde dinî yayıncılıktan söz edilemeyeceğini ifade etmektedir.[494] Örneğin, Sebilürreşad Dergisinin kapatılmasından sonra derginin sahibi Eşref Edip tarafından kurulan Asâr-ı İlmiye Kütüphanesinde 1940 yılına kadar sadece bir kitabın basılması mümkün olabilmiştir. Bu dönemde toplam yayınlar arasında dini yayınların oranının %1,5 olduğu, bu yayınların da büyük oranda devlet güdümünde ve devlet eliyle basımı yapılan yayınlar olduğu, İslami yayınlarda Atatürk döneminden sonra kısmi bir artış yaşandığı ifade edilmektedir.[495] Işık da Takrir-i Sükûn Kanunu ile İstiklal Mahkemelerinin oluşturduğu baskı ortamından dinî yayın yapan basın-yayın organlarının daha fazla etkilendiğini, bu dönemde ciddi bir İslami söylemin varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını belirtir.[496] 1934 yılında Eşref Edip'in Hz. Muhammed isimli kitabın yayımlanması konusunda izin talebine verilen "Biz, her ne şekil ve surette olursa olsun, memleket dâhilinde dinî neşriyat yapılarak, dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz. Zatıalilerinin, herkesçe de müsellem olan ilim ve faziletinize hürmetkârız; ama günün bu kabil neşriyata tahammülü olmadığını siz de takdir edersiniz." cevabı, dönemin yöneticilerinin dinî neşriyata bakış açısını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.[497]

494 İ. Kara, "*Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayıncılığın Arka Planı ve Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları*", *Türkiye I. Dinî Yayınlar Kongresi 31 Ekim-02 Kasım 2003*, DİB Yayınları, Ankara 2003, 23-25, 27

495 Erken, "*1923-1960 Yılları Arası Türkiye'de İslami Yayıncılık*", 42-43; İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, 204

496 Vahdettin Işık, "*İslamcı Dergilerin Gündemi: Tarih, Hafıza ve Değişim (1908-2008)*" Lütfi Sunar (Ed.), *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, İlmi Etütler Derneği Yayınları, İstanbul 2018, I, 111-138

497 İ. Kara, "*Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayıncılığın Arka Planı ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*", 25; Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, 99-100

Cumhuriyet'in ilk döneminde dinî neşriyat alanında Diyanet İşleri Reisliğinin önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. 21 Şubat 1925'te Mecliste Kur'an-ı Kerim'in meal-tefsiri ile hadis-i şerif külliyatının tercümesinin yapılması kararlaştırılmış, bunun için ek ödenek tahsis edilmiştir. Meali Mehmet Akif'in, tefsiri ise Elmalılı Muhammed Hamdi'nin yazması teklif edilmiş, ancak Mehmet Akif'in bu görevden vazgeçmesi nedeniyle meal-tefsir Elmalılı tarafından yazılmıştır. Hadis külliyatı tercümesine ise Babanzade Ahmet Naim tarafından başlanmış, A. Naim'in vefatı üzerine bu görev Kamil Miras tarafından tamamlanmıştır. Bu iki yayın dışında 1927'de Diyanet İşleri Reisliği tarafından hazırlanan ve din görevlilerine ücretsiz dağıtılan *Türkçe Hutbe* ile 1936'da A. Hamdi Akseki'nin hazırladığı *Yeni Hutbelerim* kitapları yayımlanmıştır.[498] Diyanet İşleri Reisliği tarafından hazırlanan Türkçe Hutbe kitabının hutbelerin Türkçeleştirilmesi kapsamında hazırlandığı ifade edilmektedir.[499] *Türkçe Hutbe* kitabında "*Vatan Müdafaası, Teyyare Cemiyetine Yardım, Temizlik, İslam Dininde Sa'yin Kıymeti, Nifak Çıkarmamak, Askerliğin Kıymeti*" gibi konulara yer verilmesi, o süreçte dine biçilen misyona uygun hareket edildiğine işaret olarak yorumlanmaktadır.[500]

Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Reisliği dışında Devlet Matbaası, Millî Eğitim Basımevi, Evkaf Umum Müdürlüğü, Türk Tarih Kurumu, Darülfünun İlahiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat ve Hukuk Fakültesi tarafından dinî içerikli bazı yayınlar yapılmış, ayrıca az da olsa özel olarak yayımlanan eserler olmuştur.[501] Bu eserlerden bir kısmının dini reddetmek amacına yönelik neşredildiği de belirtilmektedir.[502]

Din eğitiminin varlığını koruduğu 1923-1930 yıllarında din eğitimine yönelik ders kitapları hazırlanmıştır. Muallim Abdul-

498 Çoştu, 161-164
499 Akgül, "*Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat*", 447
500 Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 63-64
501 İlgili yayınların listesi için bkz. Çoştu, 165-178
502 Çoştu, 178

baki'nin *Din Nedir* (İlkmektep Dördüncü Sınıf), Yusuf Ziya'nın *Din Dersleri* (İman ve İbadet) kitapları ilkokullarda din eğitimi ders kitapları olarak okutulmuş, Ahmet Hamdi Akseki tarafından yazılan *Askere Din Dersleri*, Ali Vahid'in *Asker İlmihali,* Muallim Cevdet'in *Askere Din Dersleri* kitapları ise askerler için hazırlanmıştır. Ahmet Hamdi Akseki ve Mehmet Ali Ayni'nin *Ahlak Dersleri* isimli kitapları da din dersinin olmadığı liselerde okutulmak üzere yayımlanmıştır.[503]

Cumhuriyet dönemi öncesinde şekillenen ideolojik tercihlerin basın-yayın alanında da kendini gösterdiği ifade edilebilir. İslamcı dergiler-gazeteler olarak değerlendirilen basın yayın organlarının, İslam'ın bireysel-sosyal-siyasi hayata dair tezlerini ortaya koyma noktasında önemli bir işlev gördükleri kabul edilmektedir. Bu dergilerden en önemlisi kuşkusuz 27 Ağustos 1908'de yayın hayatına başlayan Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad dergisi olmuştur. Mehmet Akif, Ebu'l-Ula Mardin, Bereketzade İsmail Hakkı, İzmirli İsmail Hakkı, S. M. Tevfik, Said Nursi, Musa Kazım, Ferid Kam, Mithat Cemal Kuntay, Said Halim Paşa, Bergamalı Cevdet, Babanzâde Ahmed Naim, İsmail Fenni ve Eşref Edip Fergan gibi dönemin önemli dindar düşünce insanlarının yazar kadrosunda yer aldığı Sırat-ı Müstakim dergisi 1912 yılından itibaren Sebilürreşad ismiyle yayına devam etmiştir. II. Meşrutiyet'ten itibaren Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin en uzun ömürlü yayın organı konumunda olan dergi, Şeyh Said isyanı bahanesiyle 1925'te kapatılmış, 1948 yılında tekrar yayın hayatına başlayarak 1966 yılına kadar yayın hayatına devam etmiştir.[504] Ayrıca Tahirü'l-Mevlevi'nin sahibi ve başyazarı olduğu Mahfil Mecmuası (1920-1926) ile, 1923-1925 yılları arasında yayımlanan Mihrab mecmuası, Cumhuriyet'in ilk döneminde yayında olan İslamcı dergilerdendir. 1925-1933 yıllarında yayında olan Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmu-

503 Çoştu, 1184-185

504 Ali Osman Çakmak, "*Cumhuriyet Dönemi İslamcılığının Kurucu Tavrı Olarak Sebilürreşad Dergisi*", Lütfi Sunar (Ed.), *İslam'ı Uyandırmak-Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, İLEM, İstanbul 2018, II, 311-338

ası ise akademik çalışmaların yer aldığı bir dergi olarak hizmet vermiştir.[505] 1908-1922 yılları arasında toplam dinî yayın yapan mecmua sayısı 27 iken, 1923 sonrasında sayının oldukça azaldığı, 1926 sonrasında Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası dışında dinî yayın yapan mecmua kalmadığı görülmektedir. Cumhuriyet öncesinde yayın yapan 27 mecmuadan 8'inin 1908 yılında yayın hayatına başladığı dikkat çekmektedir.[506]

Cumhuriyet dönemi dinî yayınlarda, dönemin genel siyasi-felsefi bakış açısına uygun olarak bilim merkezli, akılcı ve büyük ölçüde pozitivist bir yaklaşımın hâkim olduğu dile getirilmektedir.[507] Muallim Abdülbaki (Gölpınarlı) tarafından ilkokullarda ders kitabı olarak okutulmak üzere hazırlanan *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* isimli kitabın giriş kısmında Peygamberimizin hayatı ile ilgili olarak "*mucizelerden ve harikulade menkıbelerden bahsolunmayacaktır*"[508] vurgusu, bu yaklaşımın bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Sonuç itibariyle Cumhuriyet'in ilanı sonrasında hayata geçirilmeye başlanan laik devrimlerin, dinî hayatı sınırlandırıcı fonksiyon icra ettiği gibi din ve dindarlık algısında farklı değerlendirmelere yol açtığı, Batılılaşma/Çağdaşlaşma merkezli bu yeni yaşam biçiminin halka sunulmasında basın-yayın araçlarının ve dönemin ders kitaplarının önemli bir misyon üstlendiği söylenebilir.

---

505 Ercan Şen, "*1960 Öncesi Yayımlanan İslamcı Dergilerde Kur'an Çevirileri Etrafında Yapılan Tartışmaların Serencâmı Sebilürreşad ve İslam Dergisi Örneği*", I, 273-305: Mehmet Birekul, "*Bir Dönemin Hafızası Sırât-ı Müstakîm- Sebilürreşad Dergileri ve İslamcılık Düşüncesi Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme*" Lütfi Sunar (Ed.), *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, İlmi Etütler Derneği Yayınları, İstanbul 2018, I, 341-369; V. Işık, "*İslamcı Dergilerin Gündemi: Tarih, Hafıza ve Değişim (1908-2008)*" I, 111-138

506 İslamcı dergiler için bkz. https://katalog.idp.org.tr/dergiler (Erişim Tarihi: 27.12.2022)

507 Kara, "*Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayıncılığın Arka Planı ve Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları*", 26

508 Muallim Abdülbaki Gölpınarlı, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, (3. Baskı), Kaynak Yayınları, İstanbul 2020, 17

3. BÖLÜM

1923-1938 DÖNEMİNDE PSİKO-SOSYAL AÇIDAN DİNÎ HAYAT

3.1. TOPLUMSAL HAYATI DÖNÜŞTÜRÜCÜ BİR KİŞİLİK OLARAK MUSTAFA KEMAL ATATÜRK

Cumhuriyet dönemini konu alan herhangi bir araştırmada, konuyu Mustafa Kemal ile irtibatlandırmadan ele almak kuşkusuz mümkün değildir. Zira sadece Millî Mücadelenin Başkomutanı ve Cumhuriyet'in kurucusu sıfatıyla değil, Osmanlı İmparatorluğu bakiyesi olarak ortaya çıkan yeni devletin ve toplumun inşasında tüm boyutlarıyla Mustafa Kemal'in belirleyici rol aldığı, devrimlerin onun düşünce ve tasarımına göre gerçekleştirildiği için devrimin fikrî öncüsünün de Mustafa Kemal olduğu aşikârdır.[1] Bozkurt bu durumu "Türk ihtilali, Atatürk'ün kafasının büyük düşüncelerinin fotoğrafisinden başka bir şey değildir." şeklinde ifade eder.[2] Cumhuriyet'in kuruluş sürecindeki siyasi-sosyal-hukuki-ekonomik tüm tercihlerde temel belirleyici olarak Atatürk'ün düşünce ve eylemlerinin olduğu, dönemdeki etkisi bakımından "*Tek Adam*"[3] olarak değerlendirildiği düşünüldüğünde, hemen hemen tüm alanlarda dinî inanç ve düşüncelerin etkin olduğu Osmanlı toplumundan, dinin belirleyiciliğini kaybettiği yeni topluma geçişte ortaya koyulan değişimlerin dinle irtibatlandırılmaması mümkün değildir.

1 Şerafettin Turan, "*Mustafa Kemal Atatürk*", DİA, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXXI, 340-341; H. Aydın, *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, 145

2 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 150

3 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal*, (26. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2011

Cumhuriyet döneminin kurucu şahsiyeti olarak Mustafa Kemal hakkında henüz hayattayken başlamak üzere pek çok kitap yazılmış, vefatından sonra daha yoğun bir şekilde Mustafa Kemal'in hayatı ve düşünce dünyası, yerli yabancı pek çok araştırmacı tarafından kaleme alınmıştır. Lehte ve aleyhte yorum ve değerlendirmelere de konu olan bu durum, alan araştırmacılarının ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Anayasada ve pek çok uygulamada yerini alan "*Atatürkçülük*", siyasal sistemin temel parametresi olması yanında, "*Kemalizm*" kavramlaştırması üzerinden ideolojik tercihlerin de düzenleyici faktörü olmuştur.[4] Atatürk'ün düşünceleri temelinde hem laiklik, din, hukuk, ekonomi, sanat gibi alanların işlev ve içerikleri yeniden anlamlandırılmış hem de yazılı-görsel-dijital basın yayın aracılığıyla bu konular tartışmaya açılarak kamuoyu nezdinde meşruiyet sağlanmaya çalışılmıştır.[5]

Araştırma konusu olarak ele aldığımız dinî hayatın şekillenmesinde de kuşkusuz Mustafa Kemal'in düşünce ve tercihlerinin en önemli faktör olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Bu nedenle Mustafa Kemal'in din ile ilgili düşünce ve yaklaşımlarının ortaya konulması, araştırma konumuzun bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Mustafa Kemal'in hayatını tarihsel olarak ele alan biyografik araştırmaların yanında, düşünce dünyası ile ilgili spesifik çalışmalar da dikkate alındığında bütün bu araştırmaların tezimiz sınırlarını aşacağından değerlendirme kapsamına alınması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle çalışmamızda M. Kemal'in kendi söylev ve demeçleri ile yakın çalışma arkadaşları tarafından paylaşılan bilgi ve değerlendirmelere öncelik verilmiş, konu, dinî inanç ve hayata dair yaklaşımlar ve bunları etkileyen faktörlerle sınırlı tutulmuştur.

İnsanların hayata dair inanç, düşünce ve tercihlerinin oluşumunda daha çok ailenin şekillendirdiği çocukluk dönemi yaşantı-

4 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 181, 187-188

5 Fehmi İlkay Çeçen, *Atatürk'ün Kaleminden Yaratılış ve Din*, Yüzleşme Yayınları, İstanbul 2021, 21-22

ları önemli bir faktör olarak değerlendirilebilir.[6] Dinî inanç-inançsızlık ve tercihler için de çocukluk döneminin ayrı bir öneme sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu dönemde aile içi iletişim biçiminin Tanrı inancının oluşumunu ve gelişimini etkilediğine vurgu yapılmaktadır. Birçok araştırma, anne-baba ile ilişkilerin olumsuz seyrinin dinî inançtan uzaklaşmaya neden olduğunu, hatta ateizm, agnostisizm gibi dini olumsuzlayan düşünce sistemlerinin kaçınmacı bağlanma örüntüsünün doğrudan yansıması olabileceğini ortaya koymuştur. İkame hipotezi olarak isimlendirilen bu yaklaşıma göre, "çocukluk dönemi bağlanma stili ile yetişkinlik döneminde Tanrı'ya bağlanma arasında büyük benzerlikler vardır. Buna göre çocukluk döneminde annesine veya temel bakıcısına güvenli bir şekilde bağlanan çocuklar, yetişkinliklerinde Tanrı'ya da güvenle bağlanabilmektedir."[7] Mustafa Kemal'in çocukluk dönemi ile ilgili tarihi birkaç anekdot, düşünce dünyasına etkileri bakımından ele almaya değer görülebilir. Mustafa Kemal'in dünyaya geldiği ve ilk çocukluk yıllarının geçtiği Selanik kenti, Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa'daki önemli liman kentlerinden biriydi. Mustafa Kemal, çocukluk dönemini geçirdiği Selanik'te bir yandan annesinin, çocuğunun dinî eğitim alması arzusu nedeniyle ilk dinî eğitim tecrübesini edinirken[8] öte yandan şehirde gayr-i müslim mahallelerin bulunması hasebiyle Batı tarzı düşünce ve yaşam biçimi ile de ilk tanışması yine aynı dönemde bu şehirde gerçekleşmiştir.[9]

6 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, (7. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, 361-364, 371; Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, (23. Baskı), Özgür Yayınları, İstanbul 1998, 125-126; Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, (2. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, 12-14; Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983, 21

7 F. Karaca, *Din Psikolojisi*, 189; Ayrıca bkz. F. Karaca, *Dinî Gelişim Psikolojisi*, 37-42

8 Bali, "*Amerikan Büyükelçisi Charles H. Sherrill'in Raporu Atatürk'ün Dine Bakışı*", 18; Şerafettin Dönmez, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002, 172-173

9 Kinross, *Atatürk, Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 21-22; Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 116; Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 94, 1082; Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 23, 31-34

Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının şekillenmesinde aile çevresinden ziyade eğitim hayatını geçirdiği ortamların daha etkin olduğu söylenebilir.[10] Çocukluk dönemi ilk eğitiminde babasının tercihinin belirleyici olduğu görülmektedir. Küçük Mustafa, okul çağına geldiğinde annesi Zübeyde Hanım, geleneksel usullerle eğitim verilen mahalledeki medreseye gitmesinden yanadır.[11] Babası Ali Rıza Efendi ise yeni usul eğitim veren Şemsi Efendi ilkokulunda eğitime başlamasını istemektedir. Şemsi Efendi'nin, sabatayist olduğu ifade edilmekte, o günler için okulunda "*gavur işi*" olarak nitelendirilen ve saldırı konusu olan, okula sıra, kürsü koymak, derslerde harita, tahta, tebeşir kullanmak, jimnastik yaptırmak, oyun oynatmak, geziler düzenlemek gibi farklı eğitim uygulamaları yapmaktadır. Böylesi bir tercihle Ali Rıza Efendi, çocuğunun eğitimiyle ilgili eşinden bariz bir şekilde farklı bir tutum belirlemiştir. Anne-baba arasındaki bu sorunun nasıl çözüldüğünü Mustafa Kemal anlatmaktadır: "Nihayet babam bir kurnazlıkla işin içinden çıktı. Önce ilahi ve alayla mahalle mektebine başladım. Biraz sonra Şemsi Efendi okuluna yazıldım."[12] Bu ifadelerden Mustafa Kemal'in babasının tercihini onayladığı anlaşılmaktadır. Aydemir de "*ilahisiz, duasız, törensiz*" yapılan bu okul değişikliğini "Mustafa'nın hayatında çözülen ve kendi hayatının yolunu açan ilk düğüm" olarak değerlendirmektedir.[13] Bu okul değişikliği, Mustafa Kemal'in eski ve yeni çatışması ile ilk tanışması olarak değerlendirilmekte ve çocuk dünyasında derin iz bıraktığı yorumu yapılmaktadır.[14] Cebesoy,

10 Karal, "*İnsan Olarak Atatürk*", *Atatürk'e Saygı*, 30; Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 159; Faik Reşit Unat, "*Atatürk'ün Öğrenim Hayatı ve Yetiştiği Devrin Millî Eğitim Sistemi*", *Atatürk Konferansları I*, (2. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 1991, 71-89

11 Makbule Atadan, *Büyük Kardeşim Atatürk*, Ka Kitap Yayıncılık, İstanbul 2016, 98-101: Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, (40. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2015, I, 44; Yılmaz Tezcan (Der.), *Mustafa Kemal Atatürk (O Bir İnsandı)*, Kastaş Yayınevi, İstanbul 2018, 18

12 Atay, *Çankaya*, 20; Ayrıca bkz. Unat, "*Atatürk'ün Öğrenim Hayatı ve Yetiştiği Devrin Millî Eğitim Sistemi*", 71-89

13 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 45

14 Zehra Kardeş, *Atatürk'ün Okudukları ve Yazdıkları*, Omca Yayınları, Ankara

yıllar sonra kurmay subay olarak Selanik'e gittiklerinde her iki okulu birlikte ziyaret ettiklerini, ilkokula başladığı mahalle mektebinin kapandığını, kapısına büyük bir kilit vurulmuş olduğunu gördüklerinde Mustafa Kemal'in "*isabet olmuş*" şeklinde tepki verdiğini belirtir.[15]Volkan, babasının modern ve Batılı bir eğitim imkânı sağlamasını "annesiyle bunaltıcı ilişkisinden psikolojik olarak uzaklaşmasında kendisine yardım etmiş" olması olarak yorumlar.[16]

Henüz ilkokul dönemindeyken babasının vefatı nedeniyle önce dayısının yanında bir müddet kalmış, sonra teyzesinin daveti üzerine annesi ile birlikte tekrar Selanik'e dönüşlerinde Sivil Rüştiye (Ortaokul) mektebine yazılmış, ancak Kaymak Hafız olarak anılan Matematik öğretmeni Hüseyin Efendi'nin dayak atması nedeniyle okuldan ayrılmıştır. Atay, bu öğretmenle ilgili olarak Atatürk'ün "Berbat bir adamdı. Ondan çok korkardım. Beni döverse ne yaparım, diye düşünürdüm" dediğini aktarmaktadır.[17] Rüştiye'den ayrılan Mustafa, komşuları Binbaşı Kadri Bey'in oğlunun Askerî Rüştiye mektebine devam etmesi nedeniyle giydiği askerî elbiselere imrenir, o okula devam etmek ister. Ancak annesi asker olması konusunda pek istekli değildir. Mustafa, kimseden habersiz Askerî Rüştiye mektebinin sınavlarına girerek başarılı olur, bu mektebin üçüncü sınıfına kabul edilir. Annesi çaresiz razı olur. Bu okulda kendisine Kemal ismini veren matematik öğretmeninin dikkatini çeker.[18] Askerî Rüştiye tercihi Mustafa Kemal için "*hayatı boyunca kader tayin edici bir dönüm noktası*" olarak değerlendirilmektedir.[19] Kardeşi Makbule Hanım, Mustafa Kemal'in henüz Askerî Rüşti-

2020, 7; Afet İnan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, (4. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 1998, 46, 62

15 Ali Fuat Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, (3. Baskı), Temel Yayıncılık, İstanbul 2013, 61

16 Vamık D. Volkan-Norman Itzkowitz, *Ölümsüz Atatürk*, (3. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul 2006, 458

17 Atay, *Çankaya*, 21; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 62

18 Atay, *Çankaya*, 22; Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 60

19 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 52

ye'de okuduğu dönemde siyasi konularla ilgilenmeye başladığını, okulda din dersleri öğretmeni ile öğrencilerin dalga geçtiğini, öğretmenin, cennetteki ırmaklar gibi olmayacak şeyler anlattığını söylediğini, bu yüzden annesinin kızdığını aktarmaktadır.[20]

1898 yılında Askerî Rüştiye'den mezun olduktan sonra annesinin yeniden evliliği, Mustafa Kemal'i etkileyen hadiselerden biri olarak değerlendirilmektedir. Annesi Selanik'e Larisa'dan göçmen olarak gelen 4 çocuklu dul bir memur olan Ragıp Bey ile evlenir. Ragıp Bey Mustafa Kemal'in annesi ile birlikte kaldığı eve yerleşir. Mustafa Kemal bu durumu içine sindirememiş, evden ayrılarak başka mahallede oturan halasının yanına yerleşmiş, bu süreçte annesinin evine pek az uğramıştır.[21] Babasıyla kurduğu "*yeterince iyi*" baba-oğul ilişkisi nedeniyle küçük yaştayken babasının vefatından sonra geliştirdiği "*güçlü baba*" imgesi ile üvey babası üzerinden oluşan "*kötü baba*" imgesinin sonraki dönemde bazı şahsiyetleri değerlendirmesinde etkili olduğu, başkalarında "*ülküleştirilmiş bir baba imgesi*" aramak yerine kendi benliğinde var olduğunu düşündüğü "*ülküleştirilmiş baba*" imgesine sarıldığı değerlendirmesi yapılmaktadır.[22] Ayrıca babasının erken vefatı ve gençliğe adım attığı dönemde annesinden ayrı yaşamış olması nedeniyle Mustafa Kemal'in inanç ve düşünce gelişiminde ailesinden ziyade eğitim ortamında oluşan çevresinin daha etkin olduğunu ifade etmek mümkündür.[23] Mustafa Kemal'in gençliğe yeni adım atmaya başladığı bu dönemde kendinden yaşça oldukça büyük olan Kalyopi hanıma, daha sonra evli ve komşuları olan Fatma hanıma âşık olduğu, bu dönemde duygusal gelgitler yaşadığı ifade edilmektedir.[24]

Mustafa Kemal'in Askerî Rüştiye sonrasındaki eğitimle ilgili tercihlerinde askerî okul öğretmenlerinin rehberliğinin etkili olduğu görülmektedir. Mustafa Kemal, İstanbul'da eğitimine devam etmek

20 Atadan, 179-181
21 Atay, *Çankaya*, 22; Şapolyo, *Mustafa Kemal Atatürk*, 39
22 Volkan, 458
23 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 63-64
24 Atadan, 184-190

isterken, Kurmay Hasan Bey'in yönlendirmesiyle Manastır Askerî İdadi'sine (Askerî Lise) kaydı yapılır.[25] Askerî İdadi'de Fransızcasının yetersiz olduğunu fark eder. Tatil dönemlerinde Selanik'e geldiğinde gizlice Fransız mektebinin özel sınıfına devam eder. Fransızcasını geliştirir.[26] Arkadaşı Ömer Naci'nin etkisiyle bir dönem şiir ve edebiyata merak sarar. O dönem sürgünde olan Namık Kemal'in şiirleriyle burada tanışmış, Mithat Paşa'yı burada okumuştur.[27] Öğretmenlerinden Mehmet Asım Efendi'nin uyarısıyla edebiyatla ilgilenmekten vazgeçer. Öğretmeni iyi bir asker olması yönünde telkinde bulunmuştur. Tarihe olan merakı ile birlikte iyi bir asker olma hedefi bu dönemde Mustafa Kemal'in zihin dünyasında netleşmiştir. Manastır çevresinde Sırp ve Bulgar çetelerinin Türk köylerine baskınlar yapması, 1897'de çıkan Yunan savaşı ve bu savaşa katılan gönüllülerle ilgili gözlemleri, kendisinin de bu savaşta gönüllü olmaya yönelik adım atmasına sebep olmuştur.[28] Bu yaşantıları, Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'in kuruluş felsefesinin temellerinden birini oluşturan milliyetçilik düşüncesinin oluşumunda ilk etkiler olarak değerlendirmek mümkün olabilir.[29] Atay'ın "Mustafa Kemal'in Atatürkçülüğü bu okulda başlayacaktır" ve "Ordu aydınlarında bir uyanış vardır. Onlara göre de baş çare saray istibdadını yıkıp memleketi meşrutiyet rejimine kavuşturmaktır."[30] değerlendirmesi, Manastır Askerî İdadisi'nin Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının şekillenmesindeki etkisine işaret etmektedir.

Manastır Askerî İdadisini bitirdikten sonra İstanbul Kara Harp Okuluna kaydolmuştur. Lewis bu okulu "*gizli muhalefetin*

25 Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Kemal Atatürk*, 38

26 Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, (5. Baskı), TTK, Ankara 2010, 6; Atadan, 198-199

27 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 59-60; Tezcan (Der.), *Mustafa Kemal Atatürk (O Bir İnsandı), 24*

28 Atay, *Çankaya*, 23-24; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 66-67

29 Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 99; Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 26-27

30 Atay, *Çankaya*, 25, 33; Ayrıca bkz. Atadan, 193-193; Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 51

en başta gelen merkezlerinden biri" olarak değerlendirir.[31] Harp Okulundaki eğitim süreci, Mustafa Kemal'in düşünsel mayalanmasının gerçekleştiği dönem olarak değerlendirilebilir. Kendi anlatımlarından hareketle, bu dönemde Osmanlı'nın çöküşü ve memleketin kurtuluşuna dair yoğun bir zihinsel mesai harcadığı, bu yüzden derslerine bile yeterince zaman ayıramadığı ifade edilmektedir. Harp okulunun son sınıfında iken yakın arkadaşları ile birlikte gizlice çıkardıkları dergi ile muhalif düşüncelerini yaymak için çaba gösterirler.[32] Gizli bir şekilde yürütülen bu faaliyetlere Harp Akademisinde de devam edilmiş, derginin şikâyet konusu olması ve okul müdüründen uyarı almaları üzerine bağımsızlık mücadelesini birlikte yürüttükleri okul arkadaşı Fethi (Okyar)'ın Sultan Abdülhamid'in oturduğu Yıldız Sarayı'nı göstererek, "Hep o adamın başının altından çıkıyor bunlar. Sarayı başına yıkmadıkça rahat yok. Elime fırsat geçerse altına bomba koyardım"[33] sözü, Mustafa Kemal'in de içinde bulunduğu asker öğrencilerin bir kısmında oluşan tepkiyi göstermesi açısından dikkate değer kabul edilebilir. Mustafa Kemal'in okul hayatı boyunca Abdülhamid rejimine karşı mücadele içerisinde olduğuna dikkat çekilmektedir.[34] Cebesoy, bu askerî okulda padişahın talimatı gereği beş vakit namazın zorunlu tutulduğundan, pek çok askerin abdestsiz olarak namaza gittiklerinden söz etmektedir.[35] Dönemin asker tanıklarından Rahmi Apak da Harp okulunda moral eğitimin düşünülmediğinden, askerî liselerde, Rüştiyelerde verilen moral eğitimle Ramazan günlerinde camilerde verilen vaazlardan müstehzi bir dille söz eder.[36] Mustafa Kemal'in 1908 yılında görevi nedeniyle

31 Lewis, 329

32 Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 94-95; Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 34; Aydemir, "*Atatürk'ün Kişiliği*", *Atatürk'e Saygı*, TDK Yayınları, Ankara 1969, 19; Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, (7. Baskı) Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 2008, 6-7

33 Atay, *Çankaya*, 35-36; Tezcan (Der.), *Mustafa Kemal Atatürk (O Bir İnsandı), 31-32;* Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 107-108

34 *Atatürk and The Turkish Revolution*, Genelkurmay Basımevi, Ankara 1999, 5

35 Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 73-74

36 Rahmi Apak, *Yetmişlik Bir Subayın Anıları*, TTK Yayınları, Ankara 1988, 12-13

bulunduğu Bingazi'de kendisine Kur'an-ı Kerim'i göstererek : "Siz Halife-i Zişan efendimiz Hazretlerine fenalık yapmayacağınıza dair bu kitap üzerine yemin eder misiniz?" sorusuna verdiği: "Ben bu kitabı tebcil ve takdis ederim. Ve bunun namına namusum üzerine yemin ederim ki Halife denilen adama bu kitabın haricinde hiçbir fenalık yapmayacağım." cevabı, üstü örtülü bir şekilde Osmanlı halifesine yönelik tepkisini ortaya koymaktadır.[37]

Harp okulunda öğrencilik döneminde özel hayatı ile ilgili tercihlerinin genelde hayata bakışını, özelde ise dinî hayata dair yaklaşımlarını etkilediğini ifade etmek mümkündür. Bu döneme kadar bira dışında alkollü içki kullanmamış olan Mustafa Kemal, bu dönemde arkadaşları ile birlikte Beyoğlu'ndaki eğlence yerlerine gitmeye başlamış, yakın arkadaşı Ali Fuat (Cebesoy) ile gittikleri Büyükada'da hayatı boyunca devam ettiği rakıyı ilk defa içmiştir.[38] Yine bu dönemde Batı müziğine yönelmiş, tatillerde Selanik'e geldiğinde vals etmeyi öğrenmiş ve bir kurmayın dans etmesini bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[39] Armstrong Mustafa Kemal'in Birinci Dünya Savaşı öncesinde askerî ateşe olarak görevli gittiği Sofya'da özel bir dans hocasından klasik dans usullerini öğrendiğini, kokteyl salonları ve defileleri takip ettiğini belirtir.[40] Sofya'da bulunduğu dönemde gördüğü ve Yaveri Salih Bozok'a yazdığı mektupta yer verdiği Fransızca mısralar, o dönem Mustafa Kemal'in duygu ve düşünce dünyasına dair fikir verebilir: "Le vie est breve / Un peu de reve, / Un peu d'amour / Et puis bonjour.. / La vie est vaine / Un peu de peine, / Un peu d'espoir/ Et puis bonsoir… Hayat kısacık / Azıcık hayal / Sevgi azıcık / Derken merhaba .. hayat anlamsız / Biraz ıstırap / Ve umut yalnız / Derken elveda "[41] Ortaylı da Mustafa Kemal'in askerî eğitim ve askerî memuriyeti boyunca

37 Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler, 92-93*

38 Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 109-114; Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar,* 20; Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 31-32

39 Atay, *Çankaya*, 36-37, 379

40 Armstrong, 55; Ayrıca bkz. Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 81-83

41 Doğu Polat (Yay. Haz.), *Atatürk'ün Yaveri Salih Bozok Anlatıyor,* Alaca Yayınları, İstanbul 2019, 38; Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 84

"modernist, dünyaya açık, dinî inançlarını çok öne koymayan, bunların üzerinde, bunun ritüeli üzerinde pek hassas davranmayan takımdan" olduğunu belirtir.[42]

Genel Kurmay Başkanı Asım Gündüz'ün Atay'a ilettiği bilgiye göre Mustafa Kemal Harp Okulu'nda öğrenci olduğu dönemde Fransızcasını ilerletmek için yabancı bir hanımdan dersler almış, Paris'te bulunan hürriyetçilerin çıkardığı gazeteleri ve Fransızca gazeteleri getirterek, kapalı gizli odada başka öğrencilerle bu gazetelerden edindiği fikirleri paylaşmıştır.[43] Voltaire, J.J. Rousseau, T. Hobbes, J.S.Mill gibi Batılı düşünürlerin eserleriyle tanışması da bu dönemde olmuştur.[44]

Harp Okulu'ndan mezun olduktan sonra bir pansiyon tutup arkadaşları ile toplantılar yapmışlardır. Kurtuluş için ilk şartın istibdat rejimine son vermek olduğu ve bunu ancak ordunun yapabileceği konusunda hemfikirdirler. Ancak yapılan toplantılar ve okuldaki gizli faaliyetlerinin takip edildiği ortaya çıkar, arkadaşları ile birlikte Mustafa Kemal de sorgulanarak bir müddet hapis yatar.[45] Okul müdürü Rıza Paşa'nın aracı olması ile çözüm bulunur. Bir müddet sonra Genelkurmay'a çağrılan Mustafa Kemal, teşkilatlanma konusunda daha rahat hareket edebileceğini düşündüğü Selanik'e atanmayı istemektedir. Ancak beşinci ordu bünyesinde Şam'a görevlendirilir.[46]

Şam'da bulunduğu dönemde resmî askerî görevinde başarılı olduğu ifade edilmekte, bununla birlikte düşünce dünyasında var olan "*istibdat rejimini ortadan kaldırma*" hedefine yönelik adımlar da attığı belirtilmektedir. Bu kapsamda iki arkadaşı ve Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Çorum milletvekili olarak görev

42 Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 34

43 Atay, *Çankaya*, 36

44 Armstrong, 25

45 Emin Muhammed Said, Kerim Halil Sabit, *Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Hayatı-Anadolu'da Türk Millî Mücadelesi, (Çev. Zekeriya Kurşun)*, Doğan Kitap, İstanbul 2010, 16

46 Atay, *Çankaya*, 38-39; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 141-146

yapan, o dönemde düşünceleri nedeniyle Şam'a sürgün edilmiş ve orada ticaretle uğraşan Mustafa Cantekin'in de desteğiyle gizli bir şekilde teşkilatlanma kararı alınmış, "*Vatan ve Hürriyet Cemiyeti*" kurulmuş, Ali Fuat Cebesoy ve arkadaşları tarafından Beyrut'ta bir şubesi açılmıştır.[47] Mustafa Kemal, Şam'da süvari stajını bitirip Yafa'da piyade stajına gideceği günlerde arkadaşı olan kumandanın oğlunun yardımı ile gizlice Selanik'e gitmiş, burada askerî okuldan tanıdıkları ile bir araya gelerek "*Vatan ve Hürriyet*" cemiyeti kurulmuş, Mustafa Kemal'in teklifiyle silah üzerine yemin edilerek teşkilatlanma çalışmaları başlatılmıştır.[48] Bu gizli örgütlenmenin temel hedefi, Mustafa Kemal'in ifadesiyle "*yıkılmak üzere bulunan bir İmparatorluk'tan önce bir Türk Devleti çıkarmaktır.*"[49] 27 Eylül 1907'de Mustafa Kemal'in üçüncü ordu sorumluluğunda olan Selanik'e tayin edilmesi sürecinde Vatan ve Hürriyet Cemiyeti, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birleşmiştir. Mustafa Kemal Selanik'te İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gizli toplantılarına katılmaya başlamış, Fethi (Okyar), Ali Fuat (Cebesoy) gibi yakın arkadaşları ile çeşitli ortamlarda atılacak adımlara dair değerlendirmeler yapılmıştır.[50] Atatürk'ün yaveri olarak görev yapan Salih Bozok, Mustafa Kemal'in Erkân-ı Harbiye Kolağası (Kıdemli Yüzbaşı) olarak görev yaptığı Selanik'te ordu mensuplarını teşkilatlandırmak üzere gizli bir dernek kurduğunu, ancak Harbiye Nazırı Mahmut Şevket Paşa'dan gelen bir telgrafla acilen İstanbul'a gönderildiğini, bu duruma Mustafa Kemal'in faaliyetlerinden rahatsız olanların şikâyetlerinin sebep olduğunu belirtir ve Mustafa Kemal'in İstanbul'a gitmek için istasyonda trene binerken kulağına eğilip, "arkadaşlara söyle, sakın umutsuz olmasınlar, çalışmaya devam etsinler. İnsan çalış-

47 Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 157-158; Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, 39-40; Emin Muhammed Said, Kerim Halil Sabit, *Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Hayatı-Anadolu'da Türk Millî Mücadelesi, 16*

48 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 88-89, 97; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 160-163; Afet İnan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, 48

49 Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 170

50 Atay, *Çankaya*, 49-59

maya karar verdikten sonra yerin ve zamanın önemi yoktur. Ben İstanbul'da da aynı ısrarla çalışacağım" dediğini aktarır.[51]

Mustafa Kemal'in Şam'da olduğu dönemde özel hayatı ile ilgili aktarılan bir anekdot, hayata bakış açısına dair tercihlerini yorumlamak bakımından değerlendirilebilir. Atay'ın ifadesiyle Şam, Mustafa Kemal için *"taassubun hükmü altındaki tüm şark şehirleri gibi bir hayat zindanıdır."* Bir akşam evine dönerken geçtiği sokaktan bir mızıka sesi işitir. Başını uzatıp kapıdan baktığında Hicaz demiryolunda çalışan İtalyan işçilerin kadınlı erkekli şarap içerek dans ettiklerini görür. Üzerinde üniforması olduğu için içeri girmemiş, ertesi gün bir işçi elbisesi satın alarak bu kahveye gelmiş, bu eğlenceye katılmayı burada kaldığı süre içerisinde alışkanlık haline getirmiştir.[52] Atay, Mustafa Kemal'in özel hayatı ile ilgili tercihlerindeki yaklaşımını "O devirde yaşama ve onun zevklerini yaratan şeyler, kadın, içki, açık eğlence, dans, flört, hepsi ayrı ayrı günahtır. Hiç olmazsa gizli olmalıdır. Kimse görmemeli ve duymamalıdır. Mustafa Kemal'in huyu da gizliliği gurur ezici bulması idi. Ahlakın softaca da halkça da anlaşılma ve zorlama sıkı ve baskısına karşı idi" şeklinde değerlendirmektedir.[53]

Mustafa Kemal'in 1908 II. Meşrutiyet sonrası İttihat ve Terakki Cemiyeti yöneticileri ile yönetim politikaları konusunda ters düştüğü, bu dönemde askerî görevlere yoğunluk verdiği, bununla birlikte yönetimin şekillenmesi hususunda çabalarını devam ettirdiği görülmektedir. Mustafa Kemal'in yönetici olarak görev aldığı pozisyonlarda ortaya koyduğu tutum ve davranışlar, düşünsel dünyasını yansıtan örnekler olarak kabul edilebilir. Mustafa Kemal, Batı tarzı bir model öngörmektedir. Bu modelin yansımalarının askerî görevleri nedeniyle bulunduğu ortamlardaki tercihlerinde de görülmesi mümkündür. Örneğin, Selanik'te 38. Piyade Alay Komutanlığına tayin edilen Mustafa Kemal, görevi devralmak üzere geldiğinde teftiş pozisyonunda hazır olan alay askerlerini daha önce

51 Doğu Polat (Yay. Haz.), *Atatürk'ün Yaveri Salih Bozok Anlatıyor,* 13, 17-19

52 Atay, *Çankaya,* 48; Kinross, *Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu,* 38-39

53 Atay, *Çankaya,* 92

uygulandığı şekilde "*Selamün aleyküm*" yerine "*Merhaba asker*" diyerek selamlar. Asker tarafından bir an şaşkınlıkla karşılanan bu selamlamaya asker tarafından aynı şekilde karşılık verilir.[54]

Mustafa Kemal, 1912 Balkan Savaşları, 1914'te başlayan Birinci Dünya Savaşı ve savaş sonunda Osmanlı topraklarının paylaşılması sürecinde asker olarak çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu görevleri icra ederken öğrencilik döneminde düşünsel dünyasında oluşturduğu toplumsal değişimin nasıl gerçekleştirilebileceğine dair gündemin hep var olduğu görülmektedir. Bu dönüşüme dair hedef ve planlamaların istiklal mücadelesi sürecinde de zaman zaman ifade edildiği görülmektedir. Nitekim Mustafa Kemal, Anadolu'da kurtuluş için ilk adımların atıldığı bir dönemde "Bugünkü yapacağımız vatanı parçalanmaktan ve milleti esir olmaktan kurtarmaktır. Ama vazifemiz bununla bitmeyecektir. Medeni milletler arasında faal bir unsur olabileceğimizi ispat etmemiz lazımdır." düşüncesini dile getirmektedir.[55] Meydan, savaş döneminin, farklı cephelerde bulunan Mustafa Kemal'e öğrenciliği dönemindeki teorik planları hayata geçirme fırsatı verdiği gibi, manevi değerler üzerinde yeniden düşünme imkânı oluşturduğunu da belirtmektedir.[56]

Mustafa Kemal'in zihin dünyasında, pek çok Osmanlı aydın/bürokratı gibi, temel problem olarak, ülkenin içine düştüğü zor durumdan kurtaracak çarenin ne olduğu ile ilgili soru/sorunun cevabı, "biz Batılı bir millet ve bir Batı devleti olmadıkça kurtulamayız. Bizi Batılı bir millet olmaktan alıkoyan gelenekler ve müesseseler ortadan kalkmalıdır." şeklinde ifade edilebilecek yaklaşımdır.[57] Bu yaklaşımın oluşmasına zemin hazırlayan düşünsel-psiko-sosyal faktörlerin neler olduğuna dair verilebilecek cevaplar, Cumhuriyet sonrası dinî hayatı da içine alan sosyal yaşamın anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Kurucu liderlerin toplumsal hayatın şekillenmesinde özel bir etkiye sahip oldukları söylenebilir. Bu etkinin kaynağını kuşkusuz

54 Atay, *Çankaya*, 75; Banoğlu, 14-15
55 Atay, *Çankaya*, 232, 284
56 Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 201, 209
57 Atay, *Çankaya*, 429

kurucu liderin düşünsel tercihi ve düşüncelerini hayata geçirme konusunda gösterdiği kararlılık derecesi oluşturmaktadır. Bu liderlik misyonunda genetik faktörlerin yanında düşünsel tercihleri oluşturan çevresel koşulların da dikkate değer olduğu ifade edilebilir. Mustafa Kemal'in eğitim aldığı askerî okulların inanç ve düşünce dünyasında önemli izler bıraktığı görülmektedir. Mustafa Kemal, eğitim döneminin etkilerine dair Rüşdiye Mektebi birinci sınıfındaki bir öğretmeni ile ilgili olarak "*bana henüz ibtidai şeyler öğretirken istikbal için ilk düşünceleri de vermişti*" değerlendirmesini yapmaktadır.[58] Övgüyle bahsettiği öğretmen, Vatan ve Hürriyet derneğinin Selanik şubesinin kuruluşunda da yardımlarını gördüğü, Selanik Askerî Rüştiyesinde Fransızca öğretmeni olan Yüzbaşı Nakiyüddin Yücekök'tür.[59] Mustafa Kemal'in tarihe ilgi duymasını sağlayan, derslerde Fransız devrimi, diğer devrimler ve düşünce hareketleri ile ilgili bilgiler veren Tarih öğretmeni Mehmet Tevfik Bilge de bu dönem Mustafa Kemal'i etkileyen öğretmenlerden biri olmuştur.[60]

Mustafa Kemal'in düşünsel anlamda yeniden doğuşunu sağlayan kaynaklardan birinin, okuduğu kitaplar olduğu söylenebilir. Dünya tarihi, İslam tarihi, Türk tarihi, din, siyaset, iktisat, sanat, edebiyat, musiki, dil, bilim, felsefe, hukuk, tıp, coğrafya, inşaat gibi pek çok farklı alanlarda okumalar yaptığı,[61] *Meşveret, Mizan, İçtihad*, Jön Türklerin çıkardığı *Osmanlı* gibi gazete ve dergileri takip ettiği,[62] oldukça zengin olan kütüphanesinde yerli yabancı pek çok eserin bulunduğu, bu eserlerin bir kısmının tamamını okudu-

58 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 205

59 Unat, "*Atatürk'ün Öğrenim Hayatı ve Yetiştiği Devrin Millî Eğitim Sistemi*", 71-89

60 Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 5-6; Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, 66

61 Mustafa Kemal'in tarih alanına özel bir ilgi duyduğu görülmektedir. Örneğin, 14 bin yıl önce efsanevi bir medeniyet olarak yaşadığı iddia edilen "*Mu Medeniyeti*" ile ilgili 3 farklı kitap okumuştur. (Mu Kıtası, Mu'nun Çocukları, Mu'nun Mukaddes Sembolleri) Bkz. Gürbüz D. Tüfekçi, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar,* Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1983, 376-396; Kardeş, 35-39

62 Kardeş, 27

ğu, dikkatini çeken bazı cümlelerin altına özel işaretler koyduğu ifade edilmektedir.[63] Okuduğu kitaplar arasında genelde dinlere, özelde İslam'a dair eserlerin de önemli bir yer tuttuğu, bu eserler arasında Ruşeni Bey'in *Din Yok Milliyet Var*, Leone Caetani'nin *İslam Tarihi*, Dozy'nin *İslam Tarihi Üzerine Deneme*, Ernest Haeckel'in *Din ve Evrim* gibi dine eleştirel yaklaşan eserlerin de olduğu bilinmektedir.[64]

Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının oluşumunda meşrutiyet kuşağını etkileyen edebiyatçıların katkılarına dikkat çekilmektedir. Vatan ve özgürlük vurgularıyla Namık Kemal'in, Türkçülük/ulusçuluk fikirleri ile M. Emin Yurdakul'un ve Ziya Gökalp'in, devrimci yönelimleri ile Tevfik Fikret'in etkisi özel olarak dile getirilmektedir.[65] Genç bir subayken iki arkadaşıyla birlikte gizlice kurduğu derneğin adının "*Vatan ve Hürriyet*" olması da bu etki bağlamında yorumlanmaktadır.[66]

Mustafa Kemal'in kitaplarını okuduğu, düşüncelerini takip ettiği kişilerden biri, Şehbenderzâde Ahmet Hilmi'dir. Ahmet Hilmi'nin *Allah'ı İnkar Mümkün müdür*? kitabı ile *Tarih-i İslam* kitabının bazı bölümlerinin altını çizerek okuduğu, A. Hilmi'nin özgürlük, gelişme vb. düşüncelerini değişik biçimlerde kullandığı ifade edilmektedir.[67]

Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında Fransız devriminin etki alanlarından biri olan milliyetçilik düşüncesinin önemli bir yer işgal ettiği kabul edilmektedir. Manastır İdadisinde okuduğu dönemde Tarih öğretmeni olan Mehmet Tevfik'in etkisiyle tarihe

63 Borak, *"Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar ve Kitaplığı"*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 11, (25), 83

64 Tüfekçi, *330;* Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında,* 240-242

65 Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında,* 173-174; Ş. Dönmez, 68-78; Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 181; M. Albayrak, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Tarihsel Gelişimi,* 36.

66 Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 7-8, 16, 18-20

67 Ş.Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 21-24

merak saran Mustafa Kemal, farklı ulusların milliyetçilik düşüncesinin tetiklediği bağımsızlık mücadelelerinin de etkisiyle Türk tarihi ile ilgili okumalar yapmış, Türk aydınları arasında en çok tutulan Mustafa Celalettin ile Yahudi asıllı Fransız Yazar Leon Cahun'un kitaplarını okumuştur. Mustafa Celalettin'in 1870'de yazdığı Eski ve Modern Türkler kitabını okurken Türklerin uygarlık dışı bir millet olduğu yolundaki suçlamaların yanlışlığı, halifeliğin Osmanlı tarihinde olumsuz etki yaptığı, Türk bilginlerinin Arapça adlar taşımasının yanlışlığı, Arapça alfabesinin Türkçe dil yapısına uygun olmadığına dair cümlelerin altını çizmiş, bazı sayfa kenarlarına "*çok mühim*" şeklinde not tutmuştur. Türklerin İslamiyet'i kabullerinin ulus kimliğini yok ettiği, Türkleri geliştirmek yerine kendi ulusal değerlerinden kopardığı savı kabul görmektedir.[68] Tanör, ulusalcılık kavramının Mustafa Kemal'in düşünce donanımının önemli bir alanını oluşturduğunu, Osmanlı'dan kopmuş olan Sırpların, Bulgarların, Yunanların, Arapların mücadelelerine bağımsızlık savaşı olarak baktığını, sıranın Türklere geldiğini düşündüğünü belirtir.[69] Mustafa Kemal'in, harbiye yıllarından itibaren pozitivist bir tarihsel bakışa sahip olduğu,[70] Cumhuriyet sonrasında Osmanlı ve İslam tarihinden kopan, kökleri daha gerilere uzanan bir tarihin gerekliliğine inandığı ifade edilmektedir.[71] Bu okumaların Cumhuriyet sonrası hayata geçirilen pek çok düşüncenin erken dönemlerde Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında varlığına işaret ettiği kabul edilebilir.

Mustafa Kemal'in 1930 sonrasında okullarda ders kitabı olarak okutulması planlanan Tarih kitaplarının İslam Tarihi ile ilgili bölümleri ile özel olarak ilgilendiği görülmektedir. 1931 yılında Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından yürütülen tarih ders kitabı yazımı Mustafa Kemal Paşa tarafından kontrol edilmiş, İslam

68 Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 25-27

69 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 156

70 Ortaylı-Küçükkaya, *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı*, 91

71 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 40

tarihi ile ilgili bölüme tepki göstermiş, düzeltilmesini istemesine rağmen yapılan düzeltmeyi beğenmemiş ve Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Başkanlığı'na 80 yıl boyunca sansürlendiği iddia edilen bir mektup yazmıştır. Mektupta ilgili bölümü hazırlayan Zakir Kadiri ile ilgili olarak "*Camii Ezher kaçkını*", "*sersem*", "*cahil*" gibi ifadeler kullanılmış, hazırlanan metin "*örümcek Arap yazılı paçavra*" olarak nitelendirilmiştir. Zakir Kadiri,[72] Mustafa Kemal Paşa'nın talimatıyla görevden alınmış, yerine İslam Tarihi ile ilgili bölümü yazmak üzere Şemsettin Günaltay görevlendirilmiştir. İlgili mektupta İstanbul'da neşr edilen gazetelerde roman diye okunan bazı tarihi eserlerin hakiki tarih vesikası olarak değerlendirilebileceği ve şöyle izah olunabileceği belirtilir: "Arabistan yarımadasının kumsal çöllerinden (İkra, Bismi, Rabbi) safsatasını esas tutmuş olan Araplar, medeni cihanlarda, bilhassa Türk zengin medeni muhitlerinde bu ibtidai ve cahiliyet devrinin timsali olan düstura dayanarak yapmadıkları tahrifat kalmamıştır. Bu zihniyetle hareket edenler İslam'dan evvel cihanşümul Türk medeniyetinin bütün vesikalarını imha etmekte beis görmediler. Yazacağınız İslam tarihinde bu cihetin toplayabileceğiniz vesikalara müsteniden izah olunmasını mühim görürüm."[73]

Mustafa Kemal'in İslam tarihi ile ilgili düşüncelerinin büyük oranda Cumhuriyet döneminde pek çok tenkide muhatap olan Oryantalist Leone Caetani'nin beş ciltlik *İslam Tarihi* (Annali Dell'Islām) kitabına dayandığı, Atatürk'ün Hüseyin Cahit'in kitabı tercümesinden önce manevi kızı Afet İnan'a ilk yedi sayfasını tercime ettirdiği ifade edilmektedir.[74] *Tarih II Ortazamanlar* kitabını yazarken Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili bölümde Caetani'nin bu kitabını referans aldığı görülmektedir. Atatürk'ün özel kitap-

72 Kısa hayatı için bkz. Atilla Oral, *Atatürk'ün Sansürlenen Mektubu*, (3. Baskı), Demkar Yayınevi, İstanbul 2018, 30-31

73 A. Oral, *Atatürk'ün Sansürlenen Mektubu*, 1-4, 11, 67-70

74 Muhammed İhsan Hacıismailoğlu, *"Leone Caetani'nin Annali Dell'Islām Adlı Eserinin Hüseyin Câhid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye'deki Yansımaları"*. İstem, 18, (36), 2020, 521-540; Ethem Ruhi Fığlalı, "*Atatürk ve Din*", Türk Kültürü Dergisi, 384, (33), 1995, 193-204

lığında yer alan Caetani'nin kitabında, peygamberliğin Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla verilen bir vazife değil, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin düşünsel gelişim ve mücadele sürecinde ortaya çıktığı, peygamberin vahye birçok inceleme ve çalışma sonunda edebî bir biçim verdiği, "*kendi düşüncelerini "vahiy" biçiminde gösterdiği*", İslam'ın, "*kendinin bulduğu ve doğru olduğuna inandığı yeni bir din*" olduğu iddiaları, altı çizilen düşünceler olarak dikkat çekmektedir.[75] Diğer taraftan 1 Kasım 1922 tarihinde saltanatın kaldırılması münasebetiyle yaptığı konuşmada Hz. Muhammed'den (a.s.) "*Hâtemü'l-Enbiya*", "*Rasûl-ü Ekrem*" olarak söz etmekte, peygamberlik vazifesi, vahiyle irtibatlandırılmaktadır.[76] Mustafa Kemal'in İslamiyet ve hilafet konusundaki düşüncelerinin de Caetani'ye dayandığı belirtilmektedir. Onun Hz. Muhammed'in liderlik vasfına dikkat çekilen bölümün başına "*mühim*" yazarak dört çizgi ile işaretlemesi,[77] Cumhuriyet dönemi tarih yazılımında da "*Peygamber Muhammed*" yerine pozitivist bir bakış açısının ürünü olarak "*Lider Muhammed*" vurgusu öne çıkmakta, İslam'ın sosyal hayata dair hükümleri tarihsel bakış akıcısıyla değerlendirilmektedir.[78] Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkarken yanında bulunanlardan biri olan Hüsrev Gerede'nin onun inanç dünyasına dair yaptığı değerlendirme de "*Lider Muhammed*" yaklaşımının benimsendiğine işaret etmektedir: "Dindar olup olmadığı hakkında çok söz söyleyenler olmuştur. Benim müşahede ve kanaatim; kâinatın yaratıcısı, her şeyde kudreti mahsus, mevcudatın üstünde büyük bir kuvvete iman ettiğidir… Hazreti Peygamberi; kendi hükümranlığı haricindeki devletlerde, namını asırlarca hutbelerde okutmakta olmasıyla, en büyük bir siyasi, dâhi olarak tasvir eder."[79] Mustafa Kemal'in, Wells'in "*Cihan Tarihinin Umumi hatları*" isimli

75 Tüfekçi, *341; Tarih II Orta Zamanlar*, Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, İstanbul 1931, 89-90

76 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 288-289

77 Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 33-37

78 *Tarih II Orta Zamanlar, 89-95*

79 R. Hüsrev Gerede, "*Atatürk*", Belleten, 20, (80), 1956, 565-570

kitabında Hz. Peygamberle ilgili yer verilen benzer düşüncelerin de altını çizdiği görülmektedir.[80]

Mustafa Kemal'in okumaları arasında milliyetçilik/ulusçuluğa dair düşüncelerin önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Ruşeni Barkın tarafından yazılan "*Din Yok Milliyet Var*" isimli kitabın Atatürk tarafından okunduğu, şu paragrafın yanına "*alkışlar*" "*aferin*" yazdığı ifade edilmektedir: "Bizim kutsal kitabımız, bilgiyi esirgeyen, varlığı taşıyan, mutluluğu kucaklayan, Türklüğü yükselten ve bütün Türkleri birleştiren ulusçuluğumuzdur. O halde felsefemizde "din" sözcüğünün tam karşılığı "ulusalcılık"tır. Ulusunu seven, ulusunu yükselten ve ulusuna dayanan insan, her zaman güçlü, her zaman namuslu ve her zaman onurlu bir insandır. Yüksek bir ulusun ulusalcı bireyleri, ak günde mutlu, kara günde dayanıklı ve kanlı günde ezicidir."[81] Kitabın bir başka sayfasında yer verilen "Hangi ulusun yüceliği, Türklüğün ululuğu kadar tarihin bilinmeyen enginlerine uzanmıştır? Ve en nihayet hangi ulus ölürken Azrail'i tepeleyerek dirilmiştir? Dünyada Türk olmak kadar onur mu var? Ve Türk olmak kadar "din" mi var?" cümlelerinin bulunduğu sayfanın dışına *"aferin, aferin"* yazılmıştır.[82]

Mustafa Kemal'in yaşadığı dönemde aydınların gündemini meşgul etmeye devam eden bazı siyasi-sosyal hadiselerin inanç ve düşünce dünyasına etkisi de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken konulardan biridir. Meşrutiyet nesli üzerinde büyük etkisi olan Fransız devriminin Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında da önemli izler bıraktığı ifade edilmektedir.[83] Tanzimat sonrası ve Cumhuriyet dönemi aydını için Batı büyük ölçüde Fransa'ydı. Tanzimat sonrası başlayan ve II. Meşrutiyet sonrası yoğunlaşan tercüme eserlerin büyük çoğunluğunu Fransızca eserlerin oluş-

80 Tüfekçi, *129-131*

81 Tüfekçi, *171,*

82 Tüfekçi, *173*

83 Bengül Salman Bolat, *"Fransız İnkılabı'nın Türk Modernleşme Sürecine Etkileri"* Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 6, (1), 2005, 149- 167; Akgül, *"Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat"*, 427

turması, Fransız etkisine işaret olarak yorumlanabilir.[84] Mustafa Kemal, bir Fransız gazeteciye verdiği demeçte, Fransız ihtilalinin hürriyet mücadelesi hususunda dünyaya örnek olduğunu belirtmekte, "*Biz, hepimiz Fransa'nın hars menbaından içtik*" değerlendirmesini yapmaktadır.[85] 1928'de Le Matin gazetesi muhabiri ile yaptığı söyleşide de Cumhuriyet'in kuruluşunda Fransız ihtilalinin etkisine vurgu yapmakla birlikte Türkiye'nin kendi şartlarına dikkat çekmektedir: "Fransa İhtilâli bütün cihana hürriyet fikrini nefheylemiştir ve bu fikrin hâlen esas ve menbaı bulunmaktadır. Fakat o tarihten beri beşeriyet terakki etmiştir. Türk demokrasisi Fransa ihtilâlinin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle inkişaf etmiştir. Zira her millet inkılâbını içtimaî muhitinin tazyikat ve ihtiyacına tâbi olan ve hal ve vaziyetine ve bu ihtilâl ve inkılâbın zaman-ı vukuuna göre yapar."[86]

Fransız devrimine esin kaynağı olan Rasyonalizm ve Pozitivizmin Mustafa Kemal'in düşünsel beslenme kaynakları arasında olduğu kabul edilmektedir.[87] Mustafa Kemal'in Descartes, A. Comte gibi düşünürlerin kitaplarını okuduğu, Descartes'in *Discours sur la Methode* isimli kitabının Atatürk'ün isteğiyle Türkçeye çevrildiği, pozitivizmin İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin adından başlamak üzere düşünce ve eylemlerinde etkili olduğu belirtilmekte,[88] Mustafa Kemal'in akıl ve bilim temelinde ortaya çıkan bu düşünce sistemlerinden bir sentez oluşturarak düşünce dünyasını oluşturduğu, dünya tarihi, uygarlık ve ırk sorunu, çağdaş düşünce gibi alanlarda Avrupalı düşünce ve siyaset insanlarının eserlerinden faydalandığı ifade edilmektedir.[89] Örneğin, sonuna "*bir gecede bitirdim*" diye not düştüğü Alfred Feuillet'in *"Avrupa Milletleri Ruhiyatı"* ismiyle tercüme edilen kitabında, "Fransız ze-

84 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 375

85 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, III, 89-90

86 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, III, 120

87 M. Albayrak, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Tarihsel Gelişimi*, 38

88 Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 113

89 Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 11-12, 37-55; Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 375

kası akılcılığı (muakele ve muhakemeyi) her şeyin üstünde tutar. Her şeyi us ve uslamlama (akıl ve muhakeme) çözer der." cümlesine özel işaret koymuş ve notlar düşmüştür. Aynı eserde, "Öyle adamın böyle dini olur" ilkesi insanlık toplumunda da geçerlidir. Her ulus dini kendine uydurur." cümlesi de işaret konulan fikir olarak dikkati çekmektedir.[90] "Akla, bilime ve deneysel gözleme vurgu yapan tüm akımların" Mustafa Kemal üzerinde az veya çok etkili olduğu,[91] bu yönüyle Atatürk devrimlerinin "insan aklını boş inançlardan, baskılardan kurtarıp, Tanrı'yı insana bıraktığı" değerlendirmesi yapılmaktadır.[92]

Timur, Atatürk düşüncesinin temel ilkeleri arasında yer alan halkçılık fikrinin pozitivist düşünce ile irtibatlandırılabileceğini, ilim ve laiklik anlayışının da Kemalizm'i pozitivizm paraleline sokan kavramlar olduğunu, Atatürk'ün muasır medeniyete ulaşma hedefi için en önemli referans olarak değerlendirdiği ilim kavramına müsbet bilimlerle eşdeğer bir anlam yüklediğini, sosyal bilimleri de aynı anlam alanı içinde değerlendirdiğini ifade etmekte, devrimin temelinde sistemli bir felsefenin olmaması nedeniyle mekanik bir ilim anlayışının devrimin felsefesi haline geldiğine, bu yönüyle Atatürk'ün pozitivist bakış açısını takip ettiğine vurgu yapmaktadır.[93] Akgül, Mustafa Kemal üzerindeki pozitivist etkinin bilime, çalışmaya, refaha, zenginliğe ve medeniyete yaptığı yoğun vurgularda aranabileceğinin belirtir.[94] Tanör "Mustafa Kemal ve kuşağının genç radikalleri Aydınlanma Çağı, Fransız ve Amerikan Devrimi, akılcılık, bilimcilik, Jakobenizm, aydın despotluğu ve kısmen de materyalizmin düşünsel kaynaklarından beslenmişlerdi" değerlendirmesini yapmaktadır.[95] Aydın da meseleyi "Ata-

90 Tüfekçi, 30-31, 40

91 Çeçen, 51, 60-64

92 Ceyhun Atuf Kansu, *"Atatürk'ün İlkeleri"*, *Atatürk'e Saygı*, TDK Yayınları, Ankara 1969, 62

93 Taner Timur, "*Atatürk ve Pozitivizm*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 94-96

94 Akgül, *"Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat"*, 429

95 Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 181

türk'ün felsefesi, pozitif bilimleri temele koyan pozitivist felsefe idi" şeklinde ele almaktadır.[96] Kılıç ise pozitivizmin dini bilimsel yöntemlerle doğruluğu ispatlanamadığı gerekçesiyle anlamsız olarak gördüğünü, Mustafa Kemal'in ise dinin lüzumlu olduğuna inandığını, bu yönüyle onun pozitivist değil teist bir tutum sergilediğini belirtmektedir. Mustafa Kemal'in bilime yaptığı vurgunun daha çok dinin anlaşılması, yorumlanması ve hayata geçirilmesi ile ilgili olduğunu söylemektedir.[97]

Maddeyi esas alarak metafizik alanı reddeden materyalist düşüncenin[98] Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında izler bıraktığı kabul edilmektedir. Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet sonrasında Materyalizmin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Abdullah Cevdet'i okuduğu ve etkilendiği kişilerden biri olduğu bilinmektedir.[99] Abdullah Cevdet'in, 19 Aralık 1924 tarihinde yaptığı görüşmede M. Kemal'in kendisine "*hep yazdıklarınızı, söylediklerinizi yaptım*" dediğini kıvançla ifade ettiği ve yapılanların kendi istedikleri olduğunu dile getirdiği belirtilmektedir.[100] Meydan da Abdullah Cevdet'in harf devrimi, kılık kıyafet, kadın hakları, akıl ve bilim gibi konulardaki düşüncelerinin şaşırtıcı bir şekilde Mustafa Kemal'in düşünceleri ile benzerlik gösterdiğini belirtir.[101]

Dinî inanç ve değerlere yönelik ağır eleştiriler yönelten Tevfik Fikret'in de Mustafa Kemal'in etkilendiği kişilerden olduğu ifade edilmektedir.[102] Mustafa Kemal'in, Tevfik Fikret'in şiirlerinden

96 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 22, 81-84

97 Recep Kılıç, "*Atatürk ve Din*", Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, I, 439-445

98 Aydın Topaloğlu, "*Materyalizm*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 137-140

99 Ş. Dönmez, 78-80

100 Zeki Arıkan, "*Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*", Tarih İncelemeleri Dergisi, 1, (1), 1983, 219-226; Yargıcı, *Kemalizm'in Fikir Kaynakları*, İttihat Yayıncılık, İstanbul 1993, 66-67

101 Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 149, 195; Ayrıca bkz. Yargıcı, 63-64

102 Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 142-144

bazılarını ezbere bildiği, çeşitli meclislerde kendisini öven ifadeler kullandığı, Mehmet Akif-Tevfik Fikret kavgasının başlamasına kaynaklık eden Fikret'in "*Tarih-i Kadim*" şiiri ile ilgili olarak Mustafa Kemal'in "*dünyada yapılması gereken devrimlerin kaynağı*" değerlendirmesini yaptığı, Fikret'i gençler için örnek gösterdiği ifade edilmektedir.[103] Atatürk'ün "evet ben de bilirim ki, insan dinsiz olmaz. Fakat Türk'ün dini tabiattır. Bunu size aydınsınız diye söylüyorum."[104] ve "Türk soydan gelme Müslüman değildir; çobanlar sadece güneşi, bulutları ve yıldızları tanır; yeryüzünde bütün köylüler aynısını bilir, çünkü mahsul havaya bağlıdır. Türk, tabiattan başka hiçbir şeyi kutsal tanımaz"[105] sözleri doğaya yüklenen tanrısal anlamın bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Karal, Mustafa Kemal'in hayat felsefesinin "*doğacı*" olduğunu belirtir.[106] Aydın da Mustafa Kemal'in natürist görüşüne dikkat çekmekte ve bu görüşün kaynağının Rousseau olduğunu ifade etmektedir.[107] Mustafa Kemal'in kozmik bir dinî anlayışa sahip olduğu ve Tanrı'nın yerine doğayı koyduğuna dair değerlendirme de bu etkileşimin bir yansıması olarak kabul edilebilir.[108] 25 Haziran 1937'de The Spectator mecmuasında kaleme alınan bir yazıda da Mustafa Kemal'in materyalist olmakla birlikte, halkın ruhsal ihtiyaçlarına önem veren bir insan olduğu değerlendirmesi yapılır.[109]

Mustafa Kemal'in pek çok konuşmasında materyalist düşünceleri çağrıştıran ifadelerin varlığı dikkati çekmektedir: "Hayat herhangi bir tabiat dışı etkenin müdahalesi olmaksızın dünya üzerinde tabii ve zaruri bir kimya ve fizik seyri neticesidir.";[110] "Tabiatın, her şeyden büyük ve her şey olduğu anlaşıldıkça tabiatın çocuğu

103 Yargıcı, 13-16, 29-30, 50; H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 107

104 *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008, XXV, 298

105 *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, XXIII, 269

106 Karal, "*Atatürk ve Tarih*", *Atatürk'e Saygı*, 95

107 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 29, 172

108 Karal, "*İnsan Olarak Atatürk*", 132; Özer Ozankaya, *Atatürk ve Laiklik*, 176-178

109 Ö. Andaç Uğurlu, 108

110 *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, XXIV, 18

olan insan, kendinin de büyüklüğünü ve haysiyetini anlamaya başladı. İşte, insanlar, bu idrak derecesine yükseldikten sonradır ki tabiatın, insanda yarattığı bütün kabiliyetler, faaliyetlerini serbest olarak yapmak ve inkişaf etmek lazımdır; bu lüzum tabiîdir, tabiatın verdiği haktır, fikrine vardılar"[111] "Dünyaca malûm olmuştur ki, bizim devlet idaresindeki ana programımız, Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların doğmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz"[112] şeklindeki değerlendirmeler, bu yaklaşımın sadece birkaç örneği olarak ifade edilebilir. Armstrong, Mustafa Kemal'in hiçbir inanca sahip olmadığını ifade eder.[113] İngiliz gazeteci Grace Ellison'a verdiği demeçte de Mustafa Kemal'in "Benim bir dinim yok ve bazen bütün dinlerin denizin dibini boylamasını istiyorum..." ifadelerini kullandığı belirtilmektedir.[114] Mustafa Kemal'in "Vaktile kitaplar karıştırdım. Hayat hakkında filozofların ne dediklerini anlamak istedim. Bir kısmı her şeyi kara görüyordu. "Mademki hiçiz ve sıfıra varacağız, dünyadaki muvakkat ömür esnasında neşe ve saadete yer bulunamaz" diyorlardı. Başka kitaplar okudum, bunları daha akıllı adamlar yazmışlardı. Diyorlardı ki: "Mademki sonu nasıl olsa sıfırdır, bari yaşadığımız müddetçe şen ve şatır olalım." Ben kendi karakterim itibarile ikinci hayat telâkkisini tercih ediyorum"[115] beyanatı da yaşam felsefesine dair ipuçları vermektedir.

Mustafa Kemal'in bu bakış açısının bir yansıması olarak ekonomik refahı öncelikli bir hedef olarak belirlediği ve bu refaha ulaşma konusunda geleneksel dinî bakış açısını engel olarak gördüğü ifade edilebilir. Kazım Karabekir, 1923'te M. Kemal ile

111 *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, XXIII, 44-45; Ayrıca bkz. H. Aydın, *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, 95-96

112 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 423

113 Armstrong, 151

114 Grace Ellison, *Turkey To-Day*, Hutchinson Co. Ltd., London, 1928, 24

115 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 324-325

baş başa yaptığı bir görüşmede onun "*dini ve ahlakı olanlar aç kalmaya mahkûmdurlar*" ifadesini kullandığını, kendisinin bu ifadeye çok şaşırdığını görünce ifadesini, "Dini ve namusu olanlar kazanamazlar, yoksul kalmaları kaçınılmazdır. Böyle kimselerle ülke zenginleştirilemez. Onun için önce din ve namus anlayışını kaldırmalıyız. Partiyi bunu kabul edenlerle güçlendirmeli ve bunları çabuk zengin etmeliyiz. Böylece kalkınma kolay ve çabuk olur." şeklinde izah ettiğini, kendisinin bu düşünceye itiraz ederek konuyu kendi bakış açısıyla izah ettikten sonra Mustafa Kemal'in "Dinî ve ahlaki devrim yapmadan önce bir şey yapmak doğru değildir. Bunu da ancak bu ilkeyi kabul edebilecek genç insanlarla yapabiliriz" dediğini belirtir.[116]

19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarında bilim dünyasında çokça tartışılan, sosyal bilimler alanında da yansımaları olan Darwin'in Evrim teorisinin de Mustafa Kemal tarafından okunduğu ve düşünsel altyapısının oluşumunda etkili olduğu belirtilir. Atatürk'ün Darwin'in görüşlerini Wells'in *Cihan Tarihinin Umumi Hatları* isimli kitabından okuduğu, bazı bölümlerinin altını çizerek notlar aldığı ifade edilmekte,[117] Kemalizm'in dinî inanç ve düşüncelere karşı duruşunun temelinde dinlerin yaratılış teorisinin reddi fikrinin bulunduğu kabul edilmektedir.[118] Atatürk, evrimci sosyalist yazar H.G. Wells'ten çok etkilenmiş, Nutuk'ta gönderme yaptığı ve kendisine iki sayfa ayırdığı tek yabancı yazar Wells olmuştur.[119] "*Devletin Dini İslam'dır*" ilkesinin Anayasadan kaldırıldığı ve laikliğin temel ilke olarak uygulandığı 1928 yılı sonrasında Cumhuriyet'in tarih anlayışının her türlü uhrevi unsurlardan arındırılarak oluşturulmasında ve insanın kökeni ile ilgili tezin dinî referanslar yerine bilimsel temelde ele alınması fikrinin oluşmasında başta Wells olmak üzere Avrupalı evrimci yazarların

116 U. Mumcu, 77-78

117 Tüfekçi, 73-85

118 Doğu Perinçek, *Kemalist Devrim-5/Kemalizm'in Felsefesi ve Kaynakları*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2006, 52-53

119 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 545-546

önemli etkisi olmuştur. Bu etki, 1930'lardan sonra eğitim alanında da kendisini hissettirmeye başlamış, Evrim Teorisi ders kitaplarında yerini almış, bu çerçevede din ve Tanrı konusu da tartışmaya açılmıştır. O yıllarda ilk, orta, lise ders kitaplarında yer alan "*hayat zinciri*", evrim teorisinin eğitim müfredatındaki yansıması olarak değerlendirilmektedir.[120] Bu dönemlerde evrim teorisi ile bağlantılı olarak Antropoloji alanında yapılan çalışmalar da dikkatle takip edilmiş, insan tipolojileri bağlamında Avrupai insan tipi ile Türk tipi arasında bağlantı kurulmuş, Türk insanının fizyolojik olarak da aslında Avrupalı olduğu tezi gündeme getirilmiştir.[121]

Mustafa Kemal'in çeşitli konuşmalarında da Evrim teorisinin izlerini görmek mümkün gözükmektedir. Örneğin, bir konuşmasında, "... Şimdi insanların nereden ve nasıl geldiği hakkındaki görüşü tespit edelim. İnsanlar sularda kaynaşıp çırpınan bir mevcuttan bugünkü şekline geldi. İnsanın bugünkü yüksek zekâ, idrak ve kudreti milyonlarca ve milyonlarca nesilden geçerek hazırlandı. Artık insan bugün tabiatın nihayetsiz büyüklüğüne ve tabiat içinde kendi türünün mukadderatına gittikçe büyüyen bir irade ve şuur ile bakıyor"[122] değerlendirmesini yapmaktadır. Evrim konusunda Atatürk'ün okuduğu Ludwing Bünchner'in *Bilime Göre İnsan* isimli kitapta "mükemmel bir maymun olmak, dejenere bir Adem olmaktan iyidir" ve "tüm organize varlıklar gibi insanın gelişimi de ağır ağır gerçekleşmiş, on binlerce yıl sürmüş ve bu esnada sayısız kuşak geçip gitmiştir." cümlelerinin altını çizmiştir.[123] Wells'in eserinde yer alan "Bilim adamları arasında en çok paylaşılan düşünce, insanın diğer memeli hayvanlar gibi daha basit bir sınıfa ait soylardan geldiği kanısıdır" ve "Şimdi insanların ve yarı insanların ataları olarak akla en yakın biçimde niteleyebilece-

120 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 363-366; Bkz. *Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar,* Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, İstanbul 1931, 4, 5

121 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 367

122 *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, XXIV, 18

123 Recep Cengiz (Yayın Koordinatörü), *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, Anıtkabir Derneği Yayınları, Ankara 2001, XXII, 193, 151

ğimiz yaratık, kinozoik dönem başlarında özellikle yerde yaşayan bir koşucu maymundu." cümleleri de altı çizilen düşüncelerdendir.[124] Mustafa Kemal'in evrime dair bu görüşleri kendisinin de benimsediği ifade edilmektedir.[125] Biyolojik Evrim düşüncesinin Atatürk'ün hayata geçirdiği devrimlerde sosyal yönüyle karşılık bulduğu, var olmanın olmazsa olmaz şartı olarak güçlü olmanın öncelendiği, bu yönüyle Mustafa Kemal'in "Sosyal Darvinizmin güçlü bir temsilcisi" olarak ifade edilebileceği belirtilmektedir.[126] Mardin de Atatürk neslinin, "Batı'nın materyalist düşünürlerinin, müspet bilimlerle toplum problemlerinin çözülebileceğine inanan pozitivistlerin ve Darwin'in evrim teorilerinin sosyal bilimlere yansımasının etkisi altında" yetiştiğini ifade etmektedir.[127]

Altı çizilen bu vb. düşüncelerin eğitim müfredatında da önemli oranda yer aldığı görülmektedir.[128] Örneğin, 1930 sonrasında okullarda ders kitabı olarak okutulan *Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar* kitabında yer alan "Filhakika, **insan, tabiatın mahlûkudur**. Hayatın büyük kaidesi de tabiata tâbi olmaktır. Tabiatta hiçbir şey yok olmaz ve hiçbir şey yoktan var olmaz. Yalnız tabiatı vücuda getiren varlıklar, tabiatın kanunları icabı olarak şekillerini değiştirirler. Arzın ve hayatın mütalea ve tetkikinde bu hakikat pek açık görülür. Fakat şunu söyleyelim ki, insanların bütün bilgileri ve inanışları, insanın zekâsı eseridir. Zekâ tabiî olan dimağdan çıkar. Bundan, tabiatı anlamakta zekânın, en büyük cevher ve müessir olduğu anlaşıldığı gibi tabiatın fevkinde ve haricindeki bütün mefhumların, insan dimağı için kendi tarafından uydurma şeylerden başka bir şey olmayacağı meydana çıkar... Her halde, hayatın, herhangi bir tabiat harici amilin müdahalesi olmaksızın dünya üzerinde tabiî, zarurî bir kimya ve fizik seyri neticesi olduğunu kabul etmek lazımdır....

124 Tüfekçi, 81, 84

125 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 361-366

126 İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 41

127 Şerif Mardin, "*Atatürkçülüğün Kökenleri*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 86-88

128 Çeçen, 71

Gördük ki, hayat zincirinin son halkası insandır. Bu zincire nazaran insanın sair memeli hayvanlar gibi, daha basit bir sınıfa ait cetlerden geldiği kanaatine varılır... Hülasa insanlar, sularda kaynaşıp çırpınan bir mevcuttan, çok yavaş yürüyen bir tekâmülle, bugünkü şekle geldiler"[129] ifadeleri, evrimci-pozitivist düşüncelerin eğitimdeki yansımalarına örnek olarak zikredilebilir. Dönemin Sosyoloji kitaplarında da özellikle dinin kaynağı ile ilgili olarak benzer düşüncelere yer verildiği görülmektedir.[130]

Fransız devriminin düşünsel hazırlayıcıları arasında yer alan J.J. Rousseau (1712-1778), Montesquieu (1689-1755) ve Voltaire (1694-1778) gibi düşünürlerin Mustafa Kemal'in düşünce dünyasını etkileyen önemli isimler olduğu kabul edilmektedir. Bu düşünürlerin eserlerinin bir kısmı Atatürk tarafından okunmuş, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde bu düşünürlerin Türkçeye tercüme edilen kitapları olmuştur. "*Tanrı insanı değil, insan Tanrı'yı yaratmıştır*" düşüncesini savunan Alman düşünür Feuerbach (1804-1872)'ın da izini takip ettiği Voltaire'in akıl, bilim ve fene vurgusu Mustafa Kemal'in dikkatini çekmiştir.[131] Rousseau'nun düşünceleri, Osmanlı'nın son döneminde farklı ideolojik bakış açısına sahip aydınları etkilemiş, toplum ve devlet modeli tartışma konusu olarak ele alınmıştır. Mustafa Kemal'in Rousseau'nun özgürlükçü ve cumhuriyetçi yaklaşımlarını öğrenciliği döneminden itibaren takip ettiği, tüm eserlerini incelediği kendisi tarafından ifade edilmektedir.[132] Mustafa Kemal'in özgürlük anlayışında da Rousseau'nun "*doğal haklar*" ve "*millî hâkimiyet*" kavramlarına dayanan görüşleri ile Fransız Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirisindeki hükümlerin etkili olduğu belirtilmektedir.[133] Nitekim Medeni Bilgiler kitabının Atatürk'ün kaleminden çıkan "*Hürriyet*" bölü-

129 *Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, 2, 5

130 Necmettin Sadak, *Sosyoloji*, Devlet Basımevi, İstanbul 1937, 106-107

131 Ş. Dönmez, 55-58

132 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 231; Ş. Dönmez, *54-55*

133 Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, 14-15; Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 20-24; Sadi Borak, *"Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar ve Kitaplığı"*, 73-74

münde Fransız devrimi ile ortaya çıkan kavram ve düşüncelere yer verildiği görülmektedir.[134]

Atatürk'ün genelde dinlere, özelde İslam'a dair yaklaşımının ne olduğu sorusunun oldukça farklı değerlendirmelere ve yorumlara konu olduğu görülmektedir. Farklı zaman ve mekânlarda din ve dinî hayata dair söylevleri, lehte ve aleyhte değerlendirmelere sebep olmuştur. Bu beyanların değerlendirilmesinde ön yargılardan arınarak, söylemlerin kendi bağlamında ve tarihsel gelişim süreci dikkate alınarak ele alınmasının önemli olduğu ifade edilebilir.

Mustafa Kemal'in dine dair yaklaşımlarının oluşmasında en önemli faktörlerin eğitim gördüğü ortam, birkaç öğretmeni ile eğitim dönemi ve sonrasında yaptığı okumalar olduğu kabul edilebilir. Mustafa Kemal'in dinler, Peygamberler ve Tanrı kavramı ile ilgili olarak okuduğu ve altını çizdiği fikirler, bu konuda benimsediği yaklaşımına dair yol gösteren kaynaklar olabilir:

"Bir mucize, kanıtlanmış bir gerçeğin açıklığını mahvetmeye yetkin midir? Bir adam bütün hastaları iyi etmek, bütün topalları düzeltmek, bir şehrin bütün ölülerini diriltmek, havalara yükselmek, güneşin ve ayın seyir ve hareketini durdurmak sırrına sahip olan bir adam, bütün delaletiyle iki kere ikinin asla dört etmediğine, birin üç olduğuna, üçün ancak bir olduğuna, genişliği ve büyüklüğü ile evreni dolduran bir Allah'ın bir Yahudi'nin vücuduna girdiğine, ebedinin bir ölümlü adam gibi olabildiğine, değiştirilemez, her şeyi gören ve yüce olduğu söylenen bir Allah'ın dini hakkında bakış açısını değiştirebilmiş ve kendi eserini yeni bir vahiy ile ıslaha mecbur olabilmiş olmasına beni ikna edebilir mi?", "Hükümdarlar ilahiyata karışmaktan uzak kalınca ilahiyatçıların tartışmalarında korkulacak bir şey kalmaz", "Tarih bize öğretir ki bütün dinler milletlerin cehaletleri yardımıyla utanmaksızın Tanrı tarafından gönderildiklerini söyleyen adamlar tarafından kurulmuştur." değerlendirmeleri, J. Meslier'in Abdullah Cevdet

134 Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, 51

tarafından Akl-ı Selim ismiyle tercüme edilen kitabında Atatürk'ün altını çizdiği ifadelerdir.[135]

"Allah tarafından özel bir görevi üstlenmiş olmak, bir Resulullah olmak düşüncesi, Muhammed'de ilk zamanlar yoktu. Bu, uzun bir manevi gelişimin en son neticesi olarak ortaya çıktı... Muhammed'in edebi eserleri, bütün felsefi sözleri zamanla ve yavaş yavaş birer vahiy eseri haline geldiler... Resulullah düşüncesi, peygamberin kafasında çok sonraları ortaya çıkmış bir sonuçtur... Bu, yaşamın sürdüğü durum ve koşulların, müşriklere karşı mücadelenin, taraftar ve dostlarının bağlılık ve özverilerinin bir etkisiyle olmuştur." ifadeleri, L. Caetani'nin Hüseyin Cahit tarafından tercüme edilen İslam Tarihi kitabında Atatürk tarafından altı çizilmiştir.[136]

"Eğitimin temeli din değil, bilim olmalıdır. Kamu okullarında din sadece tarihi şekilde ele alınmalıdır." "sürekli din ve bilim arasında bocalayan insanlık, bilime yaklaştığı ölçüde, zihinsel, ahlaki ve fiziksel gelişme göstermektedir." Louis Buchner'in L'Homme Selon La Science (Bilime Göre İnsan) isimli kitabında yer alan bu ifadelerin Atatürk tarafından altı çizilen cümleler olduğu görülmektedir[137] Mustafa Kemal'in pek çok konuşmasında ve yazılarında rasyonel düşünceye ve bilime yaptığı vurgular, bu konularla ilgili olarak okuduğu metinlerde altını çizdiği düşünceleri onayladığına işaret olarak yorumlanabilir.

Jean Melier'in din ve Tanrı inancını çürütmek amacıyla yazdığı "*Le Bon Sens*" isimli kitap Atatürk'ün talimatıyla 1928 yılında Abdullah Cevdet tarafından "*Akl-ı Selim*" adıyla Türkçeye çevrilmiş, Abdullah Cevdet tarafından "*Reisi-i Cumhur Gazi Mustafa Kemal Hazretlerine*" cümlesi ile ithaf edilmiş, bizzat Abdullah Cevdet tarafından Atatürk'e takdim edilmiştir. Aynı eser, 1929 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından ikinci defa bastırılmıştır.[138] Kitabın

135 Cengiz, VIII, 403, 404, 399-400; Tüfekçi, 4, 7
136 Cengiz, III, 214
137 Cengiz, XXII, 214
138 Çeçen, 103-104; Yargıcı, *56-58*

Kaynak yayınları tarafından "*Sağduyu Tanrısızlığın İlmihali*" ismiyle yeni baskısı yapılmıştır. Kitap, Atatürk tarafından okunmuş, altını çizdiği cümlelerden hareketle dinleri, kutsal kitapları, peygamberleri ve mucizeleri eleştirdiği ifade edilmektedir.[139]

Mustafa Kemal, dikkatini çeken Giorgia Quartara'nın "*Kadın ve Tanrı*" isimli kitabında ifade edilen "Tanrı Musa'ya ve İsa'ya söylemiş olduğu yalanlardan çok daha fazla doğruyu Muhammed'e açıkladı. O halde Musa'ya ve İsa'ya hitap ederken Tanrı'ya ne olmuştu. Sarhoş mu olmuştu?" değerlendirmesini önemli bulmuştur.[140]

Mustafa Kemal'in Tanrı fikrinin varlığı konusundaki yaklaşımlarının da farklı tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Bazı konuşmalarında Allah inancına ve önemine dair vurgular yaparken,[141] bazı konuşmalarında ise Tanrı inancının, insanın tarihsel süreçte üstesinden gelemediği sorunlar karşısında kendisinin ürettiği bir inanç sistemi olarak ele alındığı, Allah'ın yaratan değil, insan tarafından yaratılan/üretilen bir varlık olarak ele alındığı görülmektedir. 19. yüzyılın son döneminde daha fazla gün yüzüne çıkan pozitivist bilimsel yaklaşımın bir tezahürü olarak dinin, aşkın boyutu ihmal edilerek insani ve dünyevi bir gerçeklik olarak ele alındığı görülmektedir. "*İndirgemeci yaklaşım*" olarak isimlendirilen bu yaklaşımın bir başka boyutu ise dinin toplumsal bir kurgu olarak değerlendirilmesidir. Modern dönemde bu yaklaşımın eleştiri aldığı, bunun yerine "*karşılıklı ilişki yaklaşımı*"nın teklif edildiği ifade edilmektedir. Bu yaklaşımda birbirlerinden farklı iki olgu, neden-sonuç ilişkisi bağlamında değil, iki olgu arasındaki karşılıklı ilişki dikkate alınarak değerlendirme yapılmaktadır.[142] Bu bağlamda Mustafa Kemal'in düşünsel birikiminin şekillenmesinde o dönemde hâkim olan pozitif bilimsel yaklaşımın etkili olduğu söylenebilir.

İnsanın varoluşu ve ilk deneyimlerine dair bilgilerin verildiği ve Atatürk tarafından bizzat kontrol edilen *Tarih I Tarihten Evvelki*

139 Meydan, *Atatürk ile Allah Arasında*, 253

140 Cengiz, XIX, 33

141 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 288, II, 95-96, 98-99

142 F. Karaca, *Din Psikolojisi*, 31-32

Zamanlar ve Eski Zamanlar isimli ders kitabında insanlığın ilk zamanlarında hiçbir dinî fikrin olmadığı, ata korkusunun kabile Allah'ı korkusuna intikal ettiği, ata korkusunun tehlikeli hayvanlara karşı duyulan korku ile karıştığı, Allah mefhumunun başlangıç halinin bu korku olduğu, insanların tabii afetler ve öldürücü hastalıklarla mücadele sürecindeki yaşantılarının da kutsala dair düşüncelerin oluşmasını tetiklediği, dilin gelişmesi ile birlikte kutsala dair uygulamaların yaygınlaştığı, insanın tabiatı keşfetmeye başlaması ile gök cisimlerinin kutsallaştırılmaya başlandığı, zirai faaliyetlerin de kurban gibi bazı dinî geleneklerin ortaya çıkmasına yol açtığı, bütün bu süreçler sonunda dinin toplumsal bir üretim olarak ortaya çıktığı, bir başka ifadeyle din ve Tanrı inancının "*insan ürünü*" olduğu ve tekamül geçirdiği ifade edilmekte, "Görülüyor ki insanlar cemaat halinde yaşamaya başladıktan sora, diğer içtimaî müesseseler gibi din müessesesini de vücuda getirmişlerdir." değerlendirmesi yapılmaktadır.[143]

İnsanlığın geldiği evre de, Pozitivizmin ortaya koyduğu tarihsel gelişimin "*pozitivist evre*" teorisine uygun bir şekilde izah edilmektedir: "İnsanların, bugünkü medeniyet tarihine kadar hayatlarının geçtiği yol işte böyle bir yoldur. İnsanların korku ve zaaf hisleri, dimağın son ve çok yeni ilmî keşiflerle nurlanması sayesinde gittikçe azaldı. Ve insanlar hakikati bundan sora daha bariz görmeye başladılar. İnsan, benliğindeki kuvveti ve ferdi olduğu cemaatin içtimai kudretini takdire muvaffak olmaya başladı. Artık onun için her türlü tekâmül, huzur ve emniyet membaı, cemiyettir."[144]

Mustafa Kemal'in, bir değerlendirmesinde de Allah inancının, siyasetin neticesi olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir: "Masum ve cahil insanları, yüzlerce Allah'a taptırmak veya Allahları muayyen gruplarda toplamak ve en nihayet bir Allah kabul ettirmek, siyasetin doğurduğu neticelerdir."[145]

143 *Tarih I Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar,* Devlet Matbaası, İstanbul 1931, 20-24

144 *Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar, 24*

145 *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, XXIV, 43

Atatürk'ün dinî inanç ve düşüncelere bu olumsuz yaklaşımlarına karşın, bazı araştırmacılar tarafından İslam'a, Hz. Muhammed'e dair bazı olumlu söylemleri, yaşamında yer verdiği dinî pratikleri[146] referans alınarak Atatürk'ün dindar bir insan olduğu, dine değil, dine sonradan girmiş olan batıl inanışlara ve dini istismar edenlere karşı çıktığı değerlendirmesi yapılmaktadır.[147] Mustafa Kemal Paşa'nın şehitler için mevlid okutulması münasebetiyle bulunduğu 7 Şubat 1923 tarihli Zağnos Paşa camisindeki konuşması,[148] 31 Ocak 1923'te İzmir'de bir toplantıda medreselerle ilgili sorulan bir soruya verdiği cevabi konuşması,[149] 29 Ekim 1923'te bir Fransız gazeteciye verdiği beyanatı,[150] dini ve dinî değerleri takdir edici söylevlerinin örneklerindendir.[151] Mustafa Kemal'in bu tür takdir içerikli konuşmalarının tamamında "Hangi şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır."[152] "Bizim dinimiz en makul ve en tabiî bir dindir"[153] gibi dinin, akıl ve bilimsel temelde

146 Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 77-80, 250-253

147 Bkz. Manaz, 333-336; S. Meydan, *Atatürk ile Allah Arasında*, 1091; Ş. Dönmez, 182; Beyza Bilgin, "*Atatürk ve Din*" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 26, 267-273; Ethem Ruhi Fığlalı, "*Atatürk ve Din*", Türk Kültürü Dergisi, 384, (33), 1995, 193-204; Şayan Ulusan, "*Atatürk Dönemi Din Uygulamaları (1923 - 1938)*", Cappadocia Journal of History and Social Sciences, (11) 2018, 306-319; İbrahim Agâh Çubukçu, *"Atatürk Din ve Lâiklik"*, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1, (2), 1985, 573-576; Harika Yamak (Der.), *Atatürk'ün Din Anlayışı*, Yılmaz Kitabevi, İstanbul 2015, 173; Okur, *Atatürk'le On Beş Yıl*, , 9; Ahmet Vehbi Ecer, "*Atatürk'ün Din ve İslam Dini Hakkındaki Görüşleri*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 115-136; Ali Rıza Özdemir, *Atatürk ve İslam*, (4. Baskı), Kripto Yayıncılık, Ankara 2016, 24-28

148 Konuşma için bkz. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 98-99

149 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 93-94

150 "*Türk milleti daha dindar olmalıdır, yani bütün sadeliği ile dindar olmalıdır demek istiyorum. Dinime, bizzat hakikate nasıl inanıyorsam, buna da öyle inanıyorum. Şuura muhalif, terakkiye mâni hiçbir şey ihtiva etmiyor.*" *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, III, 93

151 Ayrıca bkz. Enver Ziya Karal, *Atatürk'ten Düşünceler*, (23. Baskı), ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2003, 90-101; Uluğ, 87-94

152 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 131

153 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 94

değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yaptığı dikkati çekmektedir. Mustafa Kemal'in Caetani'nin kitabından namazla ilgili altını çizdiği, önemli gördüğü bilgilerin de tarih boyunca genel kabul görmüş yaklaşımlara itiraz mahiyetinde olan değerlendirmeler olduğu ve konuya *"bilimsel bir gözle"* yaklaştığı görülmektedir.[154] Atatürk'ün dine yaklaşımını ele alan Sadi Borak da onun İslam'ı *"nakli değil, akli bir din"* olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir.[155] Meşrutiyet sonrası şekillenmeye başlayan *"İslam dini aklî ve tabii bir dindir"* yaklaşımının sonucu olarak artık, değer dünyasının ele alınmasında meşruiyet kaynağı olma rolünü din değil, medeniyet ve bilim oynamaya başlamıştır. *"Din onlara uyduğu oranda meşru ve arzu edilir"* hale gelmiştir. Mustafa Kemal'in de pek çok konuşmasında buna vurgu yaptığı görülmektedir. Atalay, bu dönemde telifçi ve radikal yaklaşım olmak üzere iki temel yaklaşımın varlığına dikkat çekmekte, İslam'ı tamamen reddetmek veya İslam'ı reforme ederek Türk İslam'ı oluşturmak şeklinde ortaya çıkan iki tutum arasında Mustafa Kemal'in İslam'ı rejimin amaçları doğrultusunda reforme etme çabası içerisinde olduğuna vurgu yapmaktadır.[156]

Bazı araştırmacılar da, Atatürk döneminde dinî hayata baskının olmadığı, o dönemde TBMM kararıyla Buhari'nin tercüme edildiği, tefsir ve meal çalışmalarının yapıldığı, yapılan düzenlemelerin aslında dinî hayata doğru bir istikamet kazandırma açısından önemli olduğunu vurgulamakta;[157] Mustafa Kemal'in kişisel olarak ibadete bağlı olmamakla beraber, ibadet edenlere hürmet ettiği, Ramazan ayı ve kandil gecelerine ehemmiyet gösterdiği, şehitler için mevlid okuttuğu belirtilmekte,[158] Atatürk döneminde dinî hayata bir baskı uygulanmadığı, esas problemin kaynağının 1938-1950

154 Meydan, *Atatürk ile Allah Arasında*, 80-89, 1093

155 Borak, *Atatürk ve Din*, 59

156 Onur Atalay, *Türk'e Tapmak*, İletişim Yayınları, İstanbul 2019, 77-78

157 Ramazan Demir, *Gazi Paşa'yı Doğru Anlamak*, Palme Yayınevi, Ankara 2019, 130-132, 183-192; Recep Kılıç, *"Atatürk ve Din"*, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, I,. 439-445

158 Ortaylı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, 426-427

tarihleri arasında yapılan baskılar[159] ya da Atatürk'ün Atatürkçüler tarafından yanlış tanıtılması olduğu ifade edilmektedir.[160]

İstiklal savaşı şartlarında dinî motivasyonun baskın olmasının, halkın zihninde, mücadelenin Başkomutanı olarak Mustafa Kemal Paşa'nın dindar bir insan olduğu yönünde bir algı oluşturduğu söylenebilir. Millî Mücadele merkezinin Ankara'ya taşındığı dönemde Yaveri Salih Bozok tarafından anlatılan tarihi bir anekdot bu duruma işaret etmektedir. Bozok, Mustafa Kemal Paşa'nın oturduğu köşkün arka tarafındaki bağlarda gezinirken karşılaştıkları bir karı-kocayla konuştuklarını, Paşa'yı tanımadıklarını fark edip kendilerine "*Siz Mustafa Kemal Paşa'nın köşküne çok yakın bulunuyorsunuz, acaba sıkı sık Paşa'yı görebiliyor musunuz?*" diye sorduğunu, ihtiyar erkeğin, Paşa'nın çevresindeki korumaların köşkün etrafına kimseyi sokmadıklarını ancak bazen cuma namazında Hacı Bayram Camisi'nde rastladığını ve uzaktan görebildiğini söylediğini aktarır. Bozok, bu cevap karşısında hayretler içerisinde kaldıklarını, zira Mustafa Kemal Paşa'nın cuma namazına gitmediğini belirtir ve "demek ki ihtiyar kendi hayalinde yaratmış olduğu bir adamı Mustafa Kemal olarak tanıyordu. Paşa'nın aksakallı olduğunu da söylemişti" değerlendirmesini yapar. Benzer bir hadisenin Eskişehir'e giderken yaşandığını belirtir.[161]

Atatürk'ün dine dair yaklaşımlarının tarihsel ve sosyal süreç takip edilerek değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Mustafa Kemal'in devrime giden süreçte benimsediği en önemli ilkelerden birinin "*pragmatizm*" olduğu söylenebilir.[162] Atatürk'ün mevcut durumun şartlarını dikkate alarak adımlar attığı, zamanı gelmeden herhangi bir girişimde bulunmayı doğru bulmadığı pek çok örnekte kendini göstermektedir. Nutuk'ta ifade edilen "Efendiler,

159 Abdulkadir Sezgin, *Cumhuriyet Döneminde Dinî Hayatın Meseleleri*, Türk Ocağı Samsun Şubesi Yayınları, Samsun 2000, 16, 25, 41

160 Ahmet Kabaklı, *Gazi ve Atatürkçüler - Temellerin Duruşması 2*, (10. Baskı), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, 207-209

161 Doğu Polat (Yay. Haz.), *Atatürk'ün Yaveri Salih Bozok Anlatıyor*, 62-64

162 İ. Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, 5

saltanat devrinden Cumhuriyet devrine geçebilmek için, herkesin malumu olduğu üzere, bir intikal devresi yaşadık. Bu devirde iki fikir ve görüş birbiriyle devamlı olarak mücadele etti. O fikirlerden biri, saltanat devrinin devam ettirilmesiydi. Bu fikrin taraftarları açık idi. Diğer fikir, saltanat idaresine son vererek Cumhuriyet idaresi tesis eylemekti. Bu, bizim fikrimizdi. Biz fikrimizi açıkça söylemekte sakınca görüyorduk. Ancak görüşümüzün tatbik kabiliyetini saklı bulundurup münasip zamanında tatbik edebilmek için, saltanat taraftarlarının fikirlerini tatbik sahasından uzaklaştırmak mecburiyetinde idik. Yeni kanunlar yapıldıkça, bilhassa Teşkilatı Esâsiye Kanunu yapılırken, saltanat taraftarları, padişah ve halifenin haklarının ve salahiyetinin açıkça belirtilmesinde ısrar ederlerdi. Biz, bunun zamanı gelmediğini veya lüzum olmadığını beyan ederek o yönü söylenmemiş bırakmakta fayda görüyorduk."[163] yaklaşımı bu örneklerden biridir.

Yine Nutuk'ta yer alan gazetecilerle mülakatında ortaya koyduğu yaklaşım, bu çerçevede değerlendirilebilir: "Efendiler, yeni Teşkilât-ı Esâsiye Kanununun ikinci maddesinin başındaki "Türkiye devletinin dini, İslam dinidir" cümlesidir. Bu cümle daha Teşkilatı Esâsiye Kanununa geçmeden çok evvel, İzmit'te, İstanbul ve İzmit matbuat erbabıyla uzun bir görüşme ve hasbıhalimiz esnasında, muhataplarımdan bir zatın şu sorusuna maruz kaldım: "Yeni Hükûmetin dini olacak mı?" itiraf edeyim ki, bu soruya muhatap olmayı hiç de arzu etmiyordum. **Olumsuz, pek kısa olması lazım gelen cevabın o günkü şartlara göre ağzımdan çıkmasını henüz istemiyordum.** Çünkü tebaası arasında muhtelif dinlere mensup unsurlar bulunan ve her din mensubu hakkında adilce ve tarafsızca muamelede bulunmaya ve mahkemelerinde tebaası ve yabancılar hakkında eşit adalet tatbikiyle mükellef olan bir Hükûmet, fikir ve vicdan hürriyetine riayete mecburdur. Hükûmetin bu tabii sıfatının şüpheli mana atfına sebep olacak sıfatlarla kayıtlanması elbette doğru değildir.... **Efendiler, gazeteci muhatabımın sorusuna, "Hükûmetin dini olamaz!" diyemedim. Aksini söyledim "Vardır**

163 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 628

efendim; İslam dinidir" dedim. Fakat hemen "İslam dini fikir hürriyetine sahiptir" cümlesiyle cevabımı açıklığa kavuşturmak ve yorumlamak lüzumunu hissettim. Demek istedim ki, Hükûmet, fikir ve vicdana riayetle kayıtlı ve mükellef olur. Muhatabım, verdiğim cevabı şüphesiz makul bulmadı ve sorusunu şu tarzda tekrar etti: "Yani Hükûmet bir dine bağlı olacak mı?" - "Olacak mı, olmayacak mı bilmem!" dedim. Meseleyi kapatmak istedim. Fakat, mümkün olmadı."[164]

Mazhar Müfit Kansu tarafından aktarılan bir başka tarihi anekdot da bu yaklaşımın örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Mustafa Kemal Paşa Erzurum kongresinde açılış konuşmasını şu sözlerle bitirir: "En son olarak niyazım şudur ki, Cenabı Vahibülâmal Hazretleri Habib-i Ekremi hürmetine bu mübarek vatanın sahip ve müdafii ve diyaneti Celile-i Ahmediye'nin ilâ yevmül kıyam hârisi esdakı olan milleti necibemizi ve makamı saltanat ve hilâfeti kübrayı masun ve mukaddesatımızı düşünmekle mükellef olan heyetimizi muvaffak buyursun!... Amin."[165] Mazhar Müfit, Paşa'nın konuşmasını bu sözlerle bitirmesini yadırgar ve Kongre akşamı Mustafa Kemal'e *"Paşam, konuşmanızı müftü efendinin duası gibi bitirdiniz."* der. Paşa, M. Müfit'in bu şaşkınlığı karşısında şu cevabı verir: "Maksadını anlıyorum, anlıyorum amma, şimdi vazifemiz halkı, vatanı ve esir Padişahı kurtarmaya inandırmaktan ibarettir. Zamanında hiç bir şeyi kaçırmamak ve zamansız hiç bir şeye uzaktan yakından tevessül etmemek başlıca dikkatimizi teşkil etmelidir."[166]

Pek çok araştırmacı da Mustafa Kemal'in *"zamanı beklemek"* ve *"fırsatı kaçırmamak"* şeklinde formüle edilebilecek yöntemine dikkat çekmekte,[167] devrimci fikirlerin bir müddet *"hasır altı"* edil-

164 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 547-548

165 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, I, 5

166 M. M. Kansu, 85

167 İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 67-68; Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 104-105, M. M. Kansu, XIV; Armstrong, 186; Baltacıoğlu, *"Atatürk", Atatürk'e Saygı*, 26; Borak, *Atatürk ve Din*, 96-97; Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, 260

diği, en yakın dostlarına bile bu fikirlerini söylemediği vurgulanmaktadır.[168] Uğur Mumcu, Mustafa Kemal'in çelişkili gibi görünen konuşmalarını ve bazı politikalarını, istiklal savaşı başlangıcında tasarladığı düşüncelerini "*ulusal sır gibi vicdanında saklama*" ve "*düşüncelerini aşama aşama gerçekleştirme*" yöntemi çerçevesinde değerlendirmek gerektiğini belirtir.[169]

Dine dair düşüncelerini ortaya koyma konusunda da aynı yöntemi takip ettiği, dine dair düşüncelerinin değerlendirilmesinde 1924 öncesi ve sonrasının dikkate alınması gerektiği ifade edilmektedir.[170] Kazım Karabekir de Mustafa Kemal'in dinî düşünce ve hayatla ilgili yaklaşımlarını ortaya koyma hususunda ikinci Meclisin açılışından sonraki süreçte büyük değişimler yaşandığına işaret etmektedir.[171]

1924 sonrası değişim sürecine dikkat çeken Akyol, bu değişimin dinî kavramların kullanımı konusunda da ortaya çıktığını belirtir: "İslami terimlerin zaferden sonra hızla azaldığını hem Hilafet kaldırıldıktan sonra artık istisnai hale geldiğini görüyoruz... 1924 Mart'ından sonra artık dinî terimler siyaset alanından, Gazi'nin sözlüğünden hızla ve tamamen çekilmektedir."[172]

Emre Kongar da "Atatürk dönemindeki Hükûmetler, dine karşı doğrudan tavır almak yerine, yararlanabilecekleri ölçüde, dinden ve din adamlarından yararlanmışlar, ancak kendi devrimlerini tehlikeye düşürecek durumlarda, dine doğrudan doğruya müdahale etmişlerdir."[173] değerlendirmesini yapmakta, Mustafa Kemal'in dine yaklaşımının pragmatist/işlevsel temelde gerçekleştiğine işaret etmektedir. Akyol'un benzer bir değerlendirmeyi

168 Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 28; Avni Doğan, *Kurtuluş, Kuruluş ve Sonrası*, 175; Tekinalp, 65, 83, 113

169 U. Mumcu, 178; Bkz. Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 40; Osman Okyar-Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Fethi Okyar'ın Anıları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1997, 33

170 Çeçen, *75*

171 U. Mumcu, 91

172 Akyol, *Ama Hangi Atatürk*, 547-548

173 Emre Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*, (13. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, 307-308

paylaştığı görülmekte,[174] Timur, Mustafa Kemal'i "*İslam'ı devrimci bir yönde* ***kullanan*** *büyük bir taktisyen olarak*" değerlendirmektedir.[175] Karakuş, Mustafa Kemal'in genel anlamda dinlere mesafeli yaklaştığını, bir dünya dini olarak "*insanlık dini*" anlayışına yakın durduğunu ancak yeni bir devlet ve toplum inşasında dinin işlevselliğinin farkında olduğunu ve yerine göre dine başvurduğunu belirtmektedir.[176] Meydan, Mustafa Kemal'in stratejik nedenlerle benimsediğini ifade ettiği bu yöntemi, "*İslami meşruiyet politikası*" olarak nitelendirmekte, Cumhuriyet devrimlerinin hayata geçirildiği 1923-1930 yılları arasında da bu politikanın devam ettirildiğini ve laiklik temelli devrimler gerçekleştirildikten sonra bu politikadan vazgeçildiğini belirtmektedir.[177] Aydemir, bu politikayı "*hesaplı ve muvazeneli gayecilik*" olarak nitelendirmektedir.[178] Dönmez, bağımsızlık mücadelesinin ilk evrelerinde "*koyu bir dindar karakterde*" olduğuna vurgu yapmaktadır.[179] Turan, "Birinci Büyük Millet Meclisi döneminde Atatürk ve arkadaşları dinin siyasal kurum olarak öneminden Abdülhamid döneminde bile eşi görülmemiş ölçüde yararlanmışlardır" değerlendirmesini yapmaktadır.[180] Lewis de bağımsızlık mücadelesinin başlangıçta dinî bir karaktere sahip olduğunu, bildirilerin Müslümanlara hitap ettiğini, mücadelenin amacının İslam topraklarını ve Müslümanları Hristiyan düşmanlardan kurtarmak olarak ifade edildiğini belirtir.[181]

Mustafa Kemal'in 21 Mart 1923 tarihinde Konya Hilal-i Ahmer (Kızılay) kadınlar şubesinin çay ziyafetinde bazı kadınların Batı tarzı giyimini eleştirdiği, tesettür konusunda dinî ve geleneksel tarza dikkat çektiği görülürken;[182] 23 Eylül 1925'te Bursa

174 Akyol, *Ama Hangi Atatürk*, 552

175 Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 31

176 Karakuş, 215-216

177 Meydan, *Atatürk İle Allah Arasında*, 1086-1088

178 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, 88

179 Ş. Dönmez, 226

180 Ş. Turan, "*Atatürkçülük*", Türk Dili Dergisi (253), 1981, 631, Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 136'dan naklen)

181 Lewis, 542

182 *Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri I-III*, II, 152-154

Türkocağı'nda bir hanımın sorusuna "Hanımlar da erkekler gibi şapka giymelidirler. Başka türlü hareket etmemize imkân yoktur, işte size bir misal: Bu başla medeni bir hanım Avrupa'ya gidip insan içine çıkamaz."[183] cevabını vermiştir. Mazhar Müfit Kansu, Mustafa Kemal'in 1919'da o an için gizli kalması şartıyla zaferden sonra Hükûmet şeklinin Cumhuriyet olacağını, padişah ve hanedan hakkında zamanı gelince gerekenin yapılacağını, tesettürün ve fesin kaldırılıp şapka giyileceğini yazdırdığını ifade etmekte, "*bu anda gayr-i ihtiyari kalem elimden düştü*" ifadesini kullanmaktadır.[184] Mustafa Kemal, özellikle Millî Mücadele sürecinde içerde ve dışarda Müslümanların desteğini almanın önemine işaret etmiş, saltanatın kaldırılma sürecinde hilafetin kurumsal olarak varlığının devam etmesi uygun görülmüş, dinî inanç ve uygulamalara yönelik aleyhte bir tutum sergilenmemesine özen gösterilmiştir. Mustafa Kemal'in 24 Nisan 1920 tarihli gizli Meclis oturumunda dile getirdiği "Ecnebilerin (yabancıların) en çok korktukları, fevkalade mütevahhiş (ürkmüş, korkmuş) oldukları İslamiyet siyasetinin dahi alenen ifadesinden mümkün olduğu kadar mücanebete (sakınmaya) kendimizi mecbur gördük. Fakat kuvây-i maddiye ve maneviye karşısında bütün cihan ve Hıristiyan siyasetinin en şedit hırslarla Ehl-i Salip muharebesi yapmasına karşı hudut haricinde bize zahir olacak, birer nokta-i istinat teşkil edecek kuvvetleri düşünmek mecburiyeti de pek tabii idi. İşte haricen ifade etmemekle beraber hakikatte bu nokta-i istinadı aramaktan geri durmadık. Bittabi selamet ve necat için yegâne memba, kuvây-i alem-i İslamiyet olmuştur. Âlem-i İslamiyet birçok nokta-i nazarlardan milletimizle, devletimizin istiklâliyle yakından fevkalade bir surette alakadardır. Bu marbutiyet-i diniyeleri dolayısıyla da bütün âlem-i İslam'ın manen bize muavin ve muzahir olduğunu zaten kabul ediyoruz."[185] düşünceleri, İslam'a dair o dönem yaklaşımların, şartların gereği olarak tercih edildiğine işaret olarak değerlendirilebilir. Mustafa

183 *Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri I-III*, II, 229

184 Kansu, 131-132

185 Sadi Borak (Der.), *Atatürk Gizli Oturumlardaki Konuşmalar*, 14-15

Kemal, 25 Eylül 1920 tarihli bir başka gizli oturumdaki saltanat ve hilafetin tartışıldığı bir konuşmasında, hilafetin Mecliste tartışılmasının bile mahzurları olabileceğini ifade etmekte, "Bu İslam dünyasının istinatgahı olan rabıta-i hakikiyyesini tesise birinci derecede medar olan bu makamı ihmal etmek hiçbir vakitte kâr-ı akıl değildir" değerlendirmesini yapmaktadır.[186] 1924 öncesinde, devrimler sürecinde dinî hayatı etkileyen düzenlemeler konusunda net düşüncelere sahip olan Mustafa Kemal'in Millî Mücadele sürecinde farklı düşünceler ortaya koyması, bu faydacı yöntemsel tercihi bağlamında yorumlanmaktadır.[187]

Mustafa Kemal'in dinî inanç/düşünce ve dinî hayata dair yaklaşımlarının "*Kemalizm*" başlığı altında ele alındığı, Kemalizm'in aslında "*büyük ve esaslı bir din reformu*" olarak yorumlandığı, bu yönüyle Mustafa Kemal'in Hıristiyan Reformcu Martin Luther ile karşılaştırıldığı görülmektedir.[188] Mustafa Kemal'in bir akşam sofrasında, sofrada bulunanlardan birisinin Mevlana ile ilgili olumsuz bir değerlendirme yapması üzerine ifade ettiği, "Mevlana bilakis Müslümanlığı Türk ruhuna uygun hale getiren büyük bir reformisttir. Müslümanlık aslında hoşgörülü ve modern bir dindir. Araplar onu kendi bünyelerine göre anlamışlar ve uygulamışlar. Sıcak bir iklimde oturan, suyu nadiren bulan ve kullanan, genel bir hareketsizlik içinde ömür süren Badiye Arapları için günde beş defa abdest alıp, beş defa namaz kılmak, çok ileri bir hareket adımıdır. Hz. Muhammed'in dini insanları harekete geçirmek esasına dayanır. Aslında Müslümanlık Badiyedeki tatbik şekliyle sınırlı değildir. Bu uygulama Türkler için çok hareketsiz sayılabilir. Sarp dağlarda at oynatan, erimiş kar sularıyla yıkanan Türk için, abdest ve namazdan sınırlı ibadet tarzı çok hareketsiz kalmıştır. Şamani dininde iken dans eden, şarkılar söyleyen, şiirler okuyan Türk, namazı az ve hareketsiz bir ibadet saymıştı... Mevleviliğe gelince o tamamıyla Türk geleneklerinin Müslümanlığa nüfuz

186 Borak (Der.), *Atatürk Gizli Oturumlardaki Konuşmalar*, 98

187 Halil İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 63; Çeçen, 84-85; Çoştu, 50-58

188 Charles H. Sherril, "*Bu Yüce Türk*", Çev. Engin Uzmen, *Atatürk'e Saygı*, 377-379

örneğidir..."[189] düşünceleri, İslam'ı tarihsel ve reformist bir yaklaşımla ele aldığının göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu yorumun zaman zaman dinî referanslarla güçlendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Örneğin, Atay, Kemalizm'in bir din reformu olarak nitelendirilmesini, "Tanrı bir peygambere verdiği şeriatı, ikinci bir peygamberde değiştirmekle, hatta Kur'an'ın bir ayetindeki emrini başka bir ayette kaldırmakla, hükümlerin toplum evrimini izlemesi gerektiğini göstermiştir. Fıkıhta buna nesih diyoruz. Muhammed, son peygamber olduğuna göre, ondan sonra nesih hakkı insan aklına kalmıştır. Onun için İslam bilginleri, "zamanla hükümlerin değişeceği" içtihadında bulunmuşlardır. Mustafa Kemal'in yaptığı işte bu nesih hakkını kullanmaktı" şeklinde temellendirmekte ve Kemalizm'in ibadetler dışındaki bütün ayet hükümlerini ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.[190] Atatürk'ün kendisinin de devrimlerin halka anlatılması ve benimsetilmesi sürecinde dinî referanslara başvurma ihtiyacı hissettiği görülmektedir.[191]

Mustafa Kemal Atatürk tarafından devrimleri gerçekleştirme konusunda temel yaklaşım ve yöntem olarak teorik bir çerçeveden ziyade pratiğe dönük bir yol izlendiği ifade edilebilir. Teorik tartışmalara girmek yerine düşünsel hedeflerini hayata geçirme konusunda açık bir irade ortaya koyduğu görülmektedir. Örneğin, Birinci Meclis'te ilk Anayasa tartışmalarının yürütüldüğü dönemde bir hukukçu milletvekilinin Mustafa Kemal'e "Sizin kurmak istediğiniz sistem hiçbir hukuk kitabında yoktur" demesi üzerine Mustafa Kemal, "Uygulanıp denemeden geçen işler prensip ve kaide haline gelirler. Ben yapayım, siz kitaba yazarsınız" cevabını vermiştir.[192] 1918 yılında anı defterine yazdığı şu satırlar da Mustafa Kemal'in bu yaklaşımına örnek teşkil edebilir: "Benim elime büyük bir salahiyet ve kudret geçerse ben hayat-ı içtimaiyemizde arzu edilen inkılâbı bir anda bir "coup" (darbe) ile tatbik edebi-

189 Borak, *Atatürk ve Din*, 115-116
190 Atay, *Çankaya*, 457
191 Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal III*, 228-229
192 Atay, *Çankaya*, 304

leceğimi zannederim."[193] Nutuk'ta kendisi de bu özelliğine dikkat çekmektedir: "Biz dahi, tatbik edilemeyecek fikirleri, teorik birtakım teferruatı yaldızlayarak bir kitap yazabilirdik. Öyle yapmadık. Milletin, maddi ve manevi yenilenme ve gelişmesi yolunda, faaliyet ve icraat ile sözlerin ve teorilerin önüne geçmeyi tercih ettik."[194]

Mustafa Kemal, sosyal hayatın yeniden inşa edilmesi konusunda Batılılaşmayı bir bütün olarak kabul etmekte, tüm alanlarda Batılılaşmanın izlerini görmek istemektedir.[195] Toynbee, Atatürk'ün 1919 sonrası *"geniş çaplı ve sınırsız bir Batılılaşma"* eylemine giriştiğini belirtir.[196] 1925'te Akhisar Türk Ocağı ziyaretinde yaptığı konuşma, bu vurgunun örneklerinden biridir: "Muhterem ahali, birbirimizi aldatmayalım. Medeni cihan çok ilerdedir. Buna yetişmek o daire-i medeniyete dahil olmak mecburiyetindeyiz. Bütün safsataları bertaraf etmek lazımdır. Şapka giyelim mi giymeyelim mi gibi sözler manasızdır. Şapka da giyeceğiz, garbın her türlü âsâr-ı medeniyesini de alacağız."[197]

Mustafa Kemal'in şu ifadeleri de kendisinin Batı medeniyeti ile alakalı yaklaşımını özetler niteliktedir: "Memleketimizi asrileştirmek istiyoruz. Bütün mesaimiz Türkiye'de asri, binaenaleyh garbî bir hükûmet vücuda getirmektir. Medeniyete girmek arzu edip de, garba teveccüh etmemiş millet hangisidir?"[198] Mardin, Atatürk'ün isminden mülhem Atatürkçülüğü, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelen görüş" olarak değerlendirmekte, Atatürkçülüğün

193 Afet İnan, *"Atatürk'ün Viyana-Karlsbat Hatıraları"*, *Atatürk Konferansları II*, Ankara 1970, 19-24; (Mustafa Albayrak, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Tarihsel Gelişimi*, 80-81'den naklen)

194 Gazi M. Kemal, *Nutuk*, 549

195 İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 39, 81; Nelia Pavlova, *"Batı Işığına Doğru"*, Çev. Tahsin Saraç, *Atatürk'e Saygı*, 345

196 Toynbee, *"Atatürk'ün Ülkesi Nasıl Batılılaştı"*, *Atatürk'e Saygı*, 386, 388-389

197 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 234

198 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, III, 91

düşünsel kökenlerini 19. yüzyıl sonlarında İstanbul, İzmir, Beyrut gibi merkezlerde yayılan Batı fikir akımlarında aramak gerektiğini ifade etmektedir.[199] İnalcık da Atatürkçülüğün, "*Türk Aydınlanma Çağı*" olarak nitelendirdiği Meşrutiyet dönemi Batıcı yaklaşımın vazgeçilmez bir sonucu olduğunu belirtir.[200]

Mustafa Kemal'in sosyal hayatı yeniden şekillendirmede başvurduğu temel kavramlardan biri olan "*medeniyet*" kavramı, Batı medeniyetini ifade etmekte ve rakipsiz bir medeniyet olarak görülmektedir. Buna göre kurtuluşun da ancak Batı medeniyeti ile mümkün olacağı ifade edilmekte, Batı medeniyeti, fertten devlete kadar ulaşılması gereken en önemli hedef olarak ortaya konulmaktadır. Mustafa Kemal, bu medeniyete bigane kalmayı asla kabul etmez: "Medeniyet öyle kuvvetli bir ateştir ki ona bigâne olanları yakar ve mahveder."[201] Aynı zamanda Doğu uygarlığı terkedilmeden Batı uygarlığına ulaşılamayacağı vurgusu yapılır.[202] 1923 öncesinde bağımsızlık için düvel-i muazzama olarak ifade edilen Batılı ülkelere karşı savaş verilmiş olsa da Mustafa Kemal'in zihin dünyasında ulaşılması hedeflenen "*muasır medeniyet*", rönesans, reform ve aydınlanma süreci sonucu oluşan birikimi ile yine Batı'dır. Toprak'ın ifadesiyle "*devrimin paradoksal yönü Batı'ya başkaldırıya rağmen Batı'da oluşan birikimin bir sentezi oluşu ydu.*"[203] Tüm hayatta yol gösterici olarak pozitif bilimlere vurgusu da altı çizilmesi gereken bir unsur olarak zikredilebilir: "Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir."[204]

Mustafa Kemal'in yeni sosyal yaşamı toplumda var kılma mücadelesinde engelleyici bir rol üstlenmemesi için "*eski*"yi hatırlatan

199 Şerif Mardin, "*Atatürkçülüğün Kökenleri*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 86-88.

200 İnalcık, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV*, 345

201 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 216

202 Karal, *"Atatürk'ü Anlamak", Atatürk'e Saygı*, 107

203 Z. Toprak, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, 375, 380

204 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 202

düşünce ve pratiklerin yürürlükten kaldırılması konusunda özel bir çaba gösterdiği ifade edilebilir. Bir gezisi esnasında yaşlı bir vatandaşla sohbeti bu yaklaşımına dair fikir verebilir. Yaşlı adam: "Bir işine aklım ermedi, cumhuriyetçiliği, milliyetçiliği, halkçılığı, hatta devletçiliği anlıyorum ama şu laikliği pek kavrayamadım. Neden her şeyi birden bozdun?" diye sorar. Mustafa Kemal şu cevabı verir: "Bunu sana bir hikâye ile anlatayım, Amr İbn'ü-l Âs, Mısır'ı fethettiği zaman, Halife Ömer'e bir mektup yazmış: "Burada birçok kütüphaneler, içlerinde de bir sürü kitaplar var. Bunları yakayım mı yoksa bırakayım mı?.." Ömer cevap vermiş: "Kitapları tetkik et, eğer faydasız şeylerse, yak. Yok, eğer faydalı şeylerse, yine yak. Çünkü halk, o kitapları okudukça, onlara uymaktan vazgeçmeyecekler, eskiyi unutmayacaklar ve bize –yeniye ve yeniliğe- daima düşman olacaklardır."[205]

Atatürk'ün dinî hayatı etkileyen, Batı tarzı yaşam biçimini sosyal hayata yerleştirme hedef ve ideali konusunda tavizsiz bir tutum sergilediği çeşitli söylevlerinde ortaya çıkmaktadır: "Efendiler, yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılapların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asri ve bütün mana ve eşkaliyle medeni bir heyeti ictimaiye haline isal etmektir. İnkılabatımızın umde-i asliyesi budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir."[206]

Atatürk'ün özellikle devrimlerin uygulamaya konulmaya başlandığı Cumhuriyet'in ilanından sonra tercih ettiği seküler yaşam biçiminin daha görünür olması konusunda çaba gösterdiği söylenebilir. İstiklal Mahkemesi üyelerinden Kılıç Ali, İzmir suikast girişimi sonrasında Mustafa Kemal'in İzmir'de bulunduğu otelde akşam yemeği için otelin alt katına bir yemek masası kurulduğunu, otelin önünde halkın toplandığını, Mustafa Kemal Paşa'nın içki içtiğini halktan gizlemek amacıyla bazı kişilerin otelin kapı, pencere ve kepenklerini kapattıklarını, Paşa'nın bu durumu gördü-

205 Banoğlu, *29-30*

206 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 224

ğünde hiddetlendiğini ve şu emri verdiğini belirtmektedir: "Benim milletimden gizli yaptığım hiçbir işim yoktur. Her şeyi milletimin gözü önünde yaparım. Derhal kapıları açınız."[207]

Atatürk'ün Batı tarzı yaşam biçimini sosyal hayatta görünür kılma ve dini, siyasi ve sosyal hayattan soyutlama hedefinin 1924 sonrası süreçte daha çok belirginleşmeye başladığı söylenebilir. İlk Meclisin açılışı, büyük oranda dinî bir merasim eşliğinde yapılırken, istiklal savaşı sonrası Mustafa Kemal Paşa'nın Ankara'ya dönüşünde Meclis kapısında resmî üniforma ile Meclis imamının dua etmeye başlaması üzerine hiddetlendiği ve "Burada böyle şeylere lüzum yoktur. Bunları camide yapabilirsiniz. Biz savaşı dua ile değil, Mehmetçiğin kanı ile kazandık" dediği ve imamı kovduğu dönemin ideologlarından biri olan Mahmut Esat Bozkurt tarafından anlatılmaktadır.[208] İlk Meclisin açılışındaki yaklaşım ile ikinci Mecliste tercih edilen tutum arasındaki fark *"zamanını beklemek"*[209] olarak yorumlanmaktadır.

Atatürk'ün eğitim meselesine de pozitivist bir bakış açısıyla yaklaştığı,[210] ana hedef olarak belirlediği *"muasır medeniyet seviyesine ulaşma"* hedefinde dinin engelleyici bir rol üstlendiğine inandığı, Müslüman toplumların esaret içerisinde bulunmalarını inandıkları değer dünyaları ile irtibatlı olarak yorumladığı görülmektedir. 1924 yılı yaz mevsiminde Samsun'da bir çay sohbetinde dile getirdiği düşünceleri bu çerçevede değerlendirilebilir: "Yeryüzünde üç yüz milyon Müslüman vardır; bunlar, ana, baba ve hocalarından terbiye ve ahlak dersi almaktadırlar; fakat esefle görülen gerçek olay şudur ki, bu yüz milyonlarca insan toplulukları şunun veya bunun esaret ve zillet zincirleri altındadır. Aldıkları manevi terbiye ve ahlak onlara bu esirlik zincirlerini kırabilecek insanlık meziyetini verememiştir, veremiyor, çünkü terbiyenin hedefleri

207 Turgut (Der.), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, 423; Ayrıca bkz. Banoğlu, 52-53

208 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 139

209 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 141

210 Ortaylı-Küçükkaya, *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı*, 139

millî değildir... Genç dimağları, millî terbiye ile geliştirmeye ve yükseltmeye çalışırken bir yandan da onları paslandırıcı, uyuşturucu, hayali bir takım fazla şeylerle de doldurmaktan dikkatle çekinmek lazımdır."[211]

Lewis, Atatürk'ün 1924 sonrası dört yıllık süreçte "*keskin ve kapsamlı*" değişikliklerle Şeriat'ı kaldırdığını, bu sürecin aşamalarını, "önce dinî eğitimin sınırlandırılması, sonra tamamen yasaklanması, Avrupa medeni ve ceza hukukunun kabulü, vakıfların millîleştirilmesi, ulemanın gücünün azaltılıp nihayet tamamen ortadan kaldırılması, kılık-kıyafet ve başlık, takvim ve alfabe gibi toplumsal ve kültürel sembollerin, uygulamaların değiştirilmesi, hukuken sekülerleşme sürecinin son noktası da Nisan 1928'de İslamiyet'in Anayasadan çıkartılmasıyla konmuş oldu" şeklinde değerlendirmektedir.[212]

Sonuç itibariyle Mustafa Kemal Atatürk'ün dinî inanç tercihinin ne olduğu konusunda çok farklı değerlendirmeler yapılmakta, zaman zaman inanç konusunda bunalıma düştüğü ve arayış içerisinde olduğu, din olgusunu bir vicdan meselesi olarak değerlendirip, tarihsel, sosyolojik ve kozmik boyutlarda ele aldığı,[213] "*oruç tutan, namaz kılan*" bir dindar olmadığı[214] ifade edilmektedir. Bu çerçevede Mustafa Kemal'in hayatında dindarane tavırlara, dine yönelik stratejik tavırlara ve dine karşı olumsuz çıkışlara örnekler bulmak mümkündür.[215] Akgül, Mustafa Kemal'in dinî inancın karşısına "*özgür aklı*", dinin temel kaynağı kutsal kitap karşısına "*bilimi*", dinin insan üzerindeki otoritesi yerine de "*din ve vicdan özgürlüğünü*" koyduğunu, bu yönüyle Mustafa Kemal'in yaklaşımının "*din karşısına hümanizmayı çıkaran Rönesans perspektifi*" olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.[216] Pek çok araş-

211 Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, 65-66

212 Lewis, 545

213 Ş. Dönmez, 170-172; Borak, *Atatürk ve Din*, 155, 163

214 Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, 267

215 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 165

216 Akgül, *"Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat"*, 428

tırmacı da Mustafa Kemal'in dinin/geleneğin başat unsur olduğu bir sosyal yaşam yerine, akıl-bilim ve çağdaş uygarlığı temele alan laik/seküler bir yaşam biçimini benimsediği ve bu yaşam biçimini toplumda görünür kılmaya yönelik adımlar attığı, akıl/bilimi referans alarak dini de içine alan bir anlamlandırma çerçevesi oluşturduğu ve dini reforma tabi tutmaya yönelik adımlar attığı kanaatini paylaşmaktadırlar.[217] Aynı zamanda Mustafa Kemal'in düşüncelerinin dinî referanslar üzerinden dinselleştirme çabalarının da olduğu dikkat çekmektedir.[218] Bu adımların dinî inanç ve pratiklerle uyumluluk arzedip arz etmediği, ayrıca değerlendirilmesi gereken bir soru/sorun alanı olarak kabul edilebilir.

3.2. DİNÎ HAYATI ETKİLEYEN ŞAHSİYETLER

Bağımsızlık mücadelesi sürecinin ilk dönemlerinde din adamlarının İstanbul Hükûmeti ile Ankara Hükûmeti arasında tercihleri ile ilgili olarak farklılıklar söz konusu olsa da[219] İstanbul'un işgali sonrasında bağımsızlık mücadelesinin tamamıyla Ankara Hükûmetinin kontrolü altına geçmesinden sonra din adamlarının çok büyük bir bölümü kongreler sürecinden başlayarak mücadeleye her türlü desteği vermişlerdir. Müderrislik, müftülük, imam hatiplik gibi resmî görevleri olanların yanında çeşitli tarikatların şeyhleri, müritleri, resmî veya sivil herhangi bir görevi olmasa da çevresinde saygı duyulan pek çok din adamı, halkı irşat faaliyetlerinde, milis güçlerin organizesinde ve fiili olarak savaşa katılarak mücadeleye katkı sunmuşlardır. 15 Mayıs 1919'da Yunan askerlerinin İzmir'e ayak bastığı gün Denizli'de cihad fetvası yayınlayan ve direniş

217 Sulhi Dönmezer, *"Atatürk İnkılapları ve Sosyal Değişme Teorileri"*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 15, (5), 1989, 524; Sami Önal (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, 268

218 İ. Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, 156

219 Kurtuluş mücadelesi dönemi isyanlarla ilgili farklı bir değerlendirme için bkz. Ali Osman Koçkuzu, (Yay. Haz.), *Bir Müderrisin Sürgün Yılları Abdullah Fevzi Efendi*, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, 209

cephesini oluşturan Müftü Ahmet Hulusi Efendi,[220] Müdafaa-i Hukuk teşkilatı yöneticilerinin önemli bir kısmını oluşturan din adamları,[221] İstiklal mücadelesini yürüten birinci Mecliste yer alan resmî görevi olan veya olmayan dindar mebuslar,[222] Anadolu'daki mücadeleye destek fetvası veren müftüler,[223] Maraş'ın kurtuluş mücadelesinin öncülüğünü yapan Sütçü İmam, konuşmaları, şiirleri ve yazılarıyla istiklal mücadelesinin sözcülerinden biri olan Mehmet Akif, tekalif-i milliye emirleri ile topyekûn bir seferberliğin başlatıldığı dönemde yaptıkları katkılarla köy imamları, cephelerde bizzat görev alan din adamları, bağımsızlık mücadelesinin manevi mimarları olarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır.[224]

Bağımsızlık mücadelesini yürüten BMM'de de (Birinci Meclis) pek çok din adamı, mebus olarak görev almıştır. Ancak birinci Mecliste mebus olan din adamlarının büyük çoğunluğu ikinci Meclis seçimlerinde Meclis dışında kalmışlardır.[225] İkinci Meclisin oluşmasından sonra laik devrimler olarak nitelendirilen sürecin başlaması ile din adamlarının devrimlere yönelik tepkileri, siyasi erkin din adamlarına yönelik yaklaşımında belirleyici olmuştur. Bu kapsamda din adamları, üç kategori altında değerlendirilebilir.[226] Mustafa Sabri, Mehmet Akif, Said Nursi gibi bir kısım din adamları devrimlere muhalif olup mücadele ederken, Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmed Hamdi Akseki gibi bazı din adamları muhalif olmakla birlikte mücadele etmemişler, M. Rifat Börekçi, Şemsettin Günaltay gibi bazı din adamları ise devrimlerden yana

220 Detaylı bilgi için bkz. Ali Sarıkoyuncu-Esra Sarıkoyuncu Değerli, *Millî Mücadelede Din Adamları III*, DİB Yayınları, Ankara 2019, 87-133

221 R. Çelik, 106-115

222 R. Çelik, 174-178

223 Detaylı bilgi için bkz. Ali Sarıkoyuncu, *Millî Mücadelede Din Adamları II*, 49-209

224 Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyet'in Manevi Mimarları*, 64-69, 114-125, 127-128, 129-133, 195, 257-262; R. Çelik, 14-20, 31-32, 49-59, 63-106, 123-164, 176-178

225 Cemil Koçak, "*Siyasal Tarih*", Sina Akşin (Yay. Yön.), *Türkiye Tarihi 4- Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Cem Yayınevi, İstanbul Tarihsiz, 132

226 Ocak, "*Günümüz Türkiye'sinde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarihi Perspektivi*", 141-155

tavır almışlardır. Çalışmamızın sınırları açısından dönemi etkileyen tüm din adamlarına yer verme imkânı olmadığından, bu üç kategoride öne çıkmış bazı din adamları ile ilgili kısaca bilgi verilmesi tercih edilmiştir.

Cumhuriyet'in kuruluş süreci ile başlayan laik devrimlere karşı tutumları nedeniyle İstiklal Mahkemeleri tarafından idama mahkûm edilen, çeşitli cezalar alan, sürgün edilen veya göç etmek zorunda kalan dindar şahsiyetler olmuştur. Bu kapsamda değerlendirilebilecek önemli isimlerden biri, kuşkusuz Mehmet Akif'tir. Mehmet Akif Ersoy 1873 senesinde İstanbul'un Fatih ilçesinin Sarıgüzel semtinde doğmuştur. Babası, küçük yaşlarda öğrenim amacıyla Arnavutluk'un İpek şehri Şuşisa köyünden İstanbul'a gelen Fâtih Medresesi'nde ders veren hocalardan Mehmed Tâhir Efendi, annesi aslen Buharalı olup Tokat'a yerleşen bir aileden Emine Şerîfe Hanım'dır. Emîr Buhârî isimli okulda ilköğrenimine başlayan Akif, orta ve lise öğrenimini Fatih'te bitirmiştir.(1888). Mülkiye Baytar Mektebi'ne girmiştir (1889).[227] Mezuniyetinden sonra 1893-1913 yılları arasında çeşitli görevlerle memuriyette bulunmuştur. II. Meşrutiyet'in ilânını müteakiben dönemin ilim ve düşünce mecrasında mühim bir konumu ve etkisi olan Sırât-ı Müstakîm dergisini yayımlamaya başlamıştır (1908). Bu derginin adı daha sonra Sebîlürreşâd olarak değişmiştir. 1918 senesinde Dârü'l-hikmeti'l-İslamiyye'nin başkâtipliğine atanmıştır.[228] İzmir'in işgalinden sonra (1919) Batı Anadolu'da beliren direnişi kuvvetlendirmek amacıyla Balıkesir'e gitmiş, vaazlarıyla toplumu aydınlatmıştır. Bu faaliyetleri sebebiyle Dârü'l-hikmeti'l-İslamiyye'deki görevlerine son verilmiştir (1920). İstanbul'un işgalini müteakip Anadolu'da başlayan Millî Mücadeleye dahil olmak üzere İstanbul'dan ayrılıp 9 Mayıs 1920 tarihinde Ankara'ya ulaşmıştır.[229]

227 M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Ersoy*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, 1-8

228 M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, *"Mehmet Akif Ersoy"*, DİA, Ankara 2003, XXVIII, 432-439

229 İ. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler,* Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 367; Düzdağ, *Mehmed Akif Ersoy*, 68-73

Burdur mebusu olarak BBM'ye girmiştir. Halkın değer verdiği müslüman bir aydın şahsiyet olarak Millî Mücadele'ye katılması, İstiklal Savaşı çalışmalarına mühim bir kuvvet kazandırmıştır. Bu nedenle Akif'e *"Millî Mücadele'nin mânevî lideri"* sıfatı verilmiştir. Yazdığı İstiklal Marşı 12 Mart 1921 tarihinde Mecliste millî marş güftesi olarak kabul edilmiştir.[230] M. Akif milletvekili olarak görev aldığı ilk Mecliste dinî hayatı da etkileyecek düzenlemelerin yapılacağına dair duyumlar karşısında tepkisini ortaya koymuş, M. Akif'in de içinde bulunduğu bazı vekiller "*irticacı*" olarak nitelendirilmişlerdir.[231]

Zaferle sonuçlanan Millî Mücadele sonrası Büyük Millet Meclisinin seçim kararı neticesinde yeniden şekillenen ikinci dönemde muhalefet grubundaki diğer milletvekilleri gibi Mehmet Âkif de aday gösterilmemiştir. Sonrasında Akif, Ekim 1923'te Abbas Halim Paşa'nın davetine icabet ederek Mısır'a gitmiştir.[232] Âkif'in bu daveti kabul edişinde İstiklal Savaşından sonra çok güçlü bir hayal kırıklığına uğramasının rolü olmuştur. Zira Âkif'in de kurtuluş yolu olduğunu düşündüğü İslamlaşma fikri, Millî Mücadele'ye tesir eden en önemli muharrik söylem ve güç olmasına rağmen, yeni devletin içeriğinde kendisine yer bulamamıştır.[233] Akif, iki sene kış mevsimlerinde Mısır'da kalıp yazları Türkiye'ye geldiyse de 1925'in sonu itibariyle devamlı Mısır'da kalmaya başlamıştır. Bu kararı vermesinde hak kazanmış olduğu emekli aylığının verilmemesinden kaynaklanan maişet problemi ve Hükûmetin muhalif olarak

230 M. Orhan Okay- M. Ertuğrul Düzdağ, *"Mehmet Akif Ersoy"*, 432-439; Mehmet Doğan, *"Mehmet Akif Ersoy-Hayatı, Mücadelesi, Eseri ve Tesirleri"*, Bünyamin Kahraman (Yay. Koord.), *Mehmet Akif Ersoy*, (3. Baskı), DİB Yayınları, İstanbul 2021, 7-24; M. Orhan Okay, *Mehmed Akif Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, Dergah Yayınları, İstanbul 2015, 11-20; Ayrıca bkz. Emine Kısıklı, *"Millî Mücadelede Kamuoyu Oluşumunda Mehmet Akif"*, Gökay Yıldız vd. (Ed.), *I. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı I*, M. Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009, I, 203-218

231 Atay, *Çankaya*, 302

232 M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, *"Mehmet Akif Ersoy"*, DİA, 432-439

233 Vahdettin Işık, *Asrın Maskeli Vicdanı ve Âkif'in Tarihe Tanıklığı*, Pendik Belediyesi Yayınları, İstanbul 2017, 51

gördüğü pek çok düşünce ve siyaset insanı gibi şahsının de polis izlemine alınmasının oluşturmuş olduğu psikolojik etki önemli rol oynamıştır.[234] Bunun yanında o yıl gerçekleşen Şeyh Said isyanı sebebiyle Hükûmet, muhalif isimler üzerinde baskı oluşturmuş, içlerinde Sebîlürreşâd'ın da bulunduğu birçok mecmua ve gazetenin yayınını durdurarak sahiplerini ve kimi yazarlarını İstiklâl Mahkemelerine sevketmiştir. TBMM'nde alınan bir karar sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'ân-ı Kerîm tercümesi yapması için Âkif'e teklif sunmuştur (1925). Âkif, çalışmanın dinî ve ilmî veçhelerden sorumluluklarını düşünerek uzunca bir kararsızlıktan sonrasında tercüme kelimesi değil de meâl isminin kullanılması ve Elmalılı'nın yazacağı tefsir ile beraber neşredilmesi koşuluyla teklifi kabul etmiştir. 1926-1929 seneleri içinde büyük bir çaba ortaya koyup meali tamamlamışsa da vefatına dek üzerinde çalışmayı sürdürmüştür. Fakat ezanın yasa zoruyla Türkçe okunduğu o senelerde Mehmet Akif Türkiye'deki camilerde, Kur'an'ın aslı yerine Türkçe tercümesinin okutulacağı kaygısıyla yaptığı mukaveleyi feshedip almış olduğu bir miktar parayı iade etmiş ve çalışmasını teslim etmemiştir.[235] Akif'in on yılı aşan Mısır'daki yaşamı geçim sıkıntıları, yanında eşinin psikolojik rahatsızlığı, çocuklarını istediği gibi yetiştirememesi, memleket hasreti, İslam âleminin içinde bulunduğu kötü durumuna üzüntüsünün oluşturduğu büyük ıstıraplarla geçmiştir. 1935'te hastalanan Mehmet Âkif, hastalığının şiddetinin artması sonrası 17 Haziran 1936 tarihinde İstanbul'a dönmüş, 27 Aralık 1936'da vefat etmiştir. Devlet erkanının ilgi göstermediği Akif'in cenazesi, Beyazıt Camisi'nden halkın iştirak ettiği kalabalık bir cemaatle Edirnekapı Mezarlığı'ndaki dostu Babanzâde Ahmed Naim'in mezarının yanına defnedilmiştir.[236]

234 M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif-Mısır Hayatı ve Kur'an Meali,* (2. Baskı), Şule Yayıncılık, İstanbul 2005, 4

235 Düzdağ, *Mehmed Âkif Ersoy*, 98-100

236 M. Orhan Okay- M. Ertuğrul Düzdağ, "*Mehmet Akif Ersoy*", 432-439; Hicran Göze, *Mehmed Akif Hüzünlü Bir Yolculuk*, (4. Baskı), Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul 2017, 11-13

Akif'in millî mücadele dönemi sonrası duruşunu Sezai Karakoç şu şekilde anlatır: "Cihan ve İstiklâl Savaşları bitip devrimler başlayınca Akif'in sustuğunu görüyoruz. Bu yıllara Akif'in '*boykot*' yılları diyebiliriz. Akif gibi bir şairin cemiyette oluşan büyük bir değişiklik karşısında susması, denebilir ki en büyük tepkisi, en güçlü protestosudur. O güne kadar resmî tarihçi gibi şiirleriyle toplum değişikliklerini değerlendiren şair, birdenbire yazmaya ara veriyor. Bu, yazma ortamını bile bulamadığı anlamına gelir."[237]

İslamcılık düşüncesinin en önemli isimlerinden olan, doğumundan itibaren İslam kültürüyle yetişmiş, imanı, ahlakı ve hayat tarzıyla ilgili tercihlerinde ilham kaynağı olarak hep İslam'ı benimsemiş olan Âkif,[238] İslam'ın ruhuna ters düşmemek kaydıyla başka düşüncelere sahip olanlarla da birlikte çalışabilecek bir duruş ortaya koymuştur. Âkif'in İslam düşüncesinin temelini, inançta ve pratikte İslam'ı esas kabul eden bir yaşam tarzı ile modern medeniyetin İslam'ın hilafına olmayan güzelliklerinin telifi oluşturur. Bu yönüyle Akif, çatışmanın yaygın olduğu bir zeminde uzlaşı kültürünü benimseyen, aynı zamanda gelenek-modernite, madde-mana gibi alanları bir bütünlük içerisinde düşünce dünyasına yansıtabilen nadir aydınlardan biri olarak değerlendirilebilir.[239] Âkif memleketine, milletinin değerlerine, lisanına, sanatına tutkun bir şahsiyettir. Mehmet Âkif'in, ülkeyi yönetenlerin politikalarını çok defa uygun bulmamasına rağmen onların teklif ettiği millî görevleri reddetmemesi veya ülke muhtelif zorluklar yaşarken onlara karşı açık, sert ve zarar verici bir muhalefet sergilememesi, İttihat ve Terakkî Hükûmetine ve Cumhuriyet döneminde Mısır'da sıkıntılı bir süreç yaşamasına rağmen Ankara Hükûmetine karşı gösterdiği mutedil tutum bu bağlılığının göstergesi olarak kabul edilebilir.[240]

237 Sezai Karakoç, *Mehmed Âkif,* (6. Baskı), Diriliş Yayınları, İstanbul 1987, 38

238 Süleyman Nazif, *Mehmed Akif,* (5. Baskı), Mihrabad Yayıncılık, İstanbul 2016, 22

239 Ahmet Faruk Kılıç, "*Uzlaşma Kültürümüzün İdeal Bir Örneği Olarak M. Akif Ersoy*", Gökay Yıldız vd. (Ed.), *I. Uluslararası Mehmed Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı I*, M. Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009, I, 43-50

240 Zeki Çevik, "*I. Meclis'te Bir Mebus: Mehmet Akif (Ersoy) Bey*", Gökay Yıldız vd. (Ed.), *I. Uluslararası Mehmed Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı I*, M. Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009, II, 855-867

Bunlarla birlikte Batı'da ilerlemekte olan bilim ve tekniğin yanında birçok ahlakî tavrın da muhibbi olan Âkif siyasi İslamcılar içinde şahsına özgü bir terkibin temsilcisi olarak tebarüz etmektedir.[241]

Cumhuriyet sonrası hayata geçirilen devrimlere dair eleştirel bir tutum sergileyenlerden biri Said Nursi'dir. 1878[242] yılında Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde dünyaya gelen Said Nursi, ilköğrenimine kendi köyünde başlamış, çevredeki farklı medreselerde eğitimine devam etmiş, Doğubayazıt'ta Şeyh Muhammed Celâlî'nin ders halkasına katılarak 1892 yılında on dört yaşında iken icâzet almıştır.[243] Eğitim gördüğü medreselerde üstün zekasıyla dikkatleri üzerine çekmiş, Siirt'te derslerine katıldığı Fethullah Efendi'nin kendisinde gördüğü üstün zekası nedeniyle kendisine Bedîüzzaman lakabını verdiği belirtilir. Bitlis Valisi Ömer Paşa'nın konağında iki yıl kalmış, 1896'dan sonra bulunduğu Van'da Vali Tâhir Paşa'nın zengin kütüphanesindeki fen ilimlerine ait yeni eserleri inceleme imkânı bulmuştur.[244] Ayıca İstanbul seyahatlerinde de bu alanda eserler okuduğu, böylece "*fünûn-i medeniyye*" diye isimlendirdiği modern bilimlere ilgi duymaya başladığı ifade edilmektedir. Bu ilgi, kendisinde medrese sisteminde bir yenilik yapma zorunluluğu konusunda fikir uyanmasına, "*Medrese-tüzzehrâ*" olarak isimlendirdiği Darülfünun modeli bir medrese

241 M. Orhan Okay, M. Ertuğrul Düzdağ, "*Mehmet Akif Ersoy*", 432-439; Ayrıca bkz. İsmail Lütfi Çakan, "*Din Hizmetinde Örnek Şahsiyet: Mehmet Akif*" Bünyamin Kahraman (Yay. Koord.), *Mehmet Akif Ersoy*, (3. Baskı), DİB Yayınları, İstanbul 2021, 7-24

242 Doğum yılı ile ilgili farklı tarihler (1873, 1876, 1877 gibi) verilmektedir. Bkz. Hekimoğlu İsmail, *100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi Risale-i Nur Külliyatı ve Risale-i Nur Talebeleri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, 13; Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursi-Entelektüel Biyografisi*, (Çev. Celil Taşkın), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011, 17; ; Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, (8. Baskı), Rnk Neşriyat, İstanbul 2011, 33

243 Eğitim hayatı ile ilgili bilgi için bkz. Weld, 17-30; Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 33-48; Şerif Mardin, *Bediüzzman Said Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, (11. Baskı) Çev. Mete Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, 110-117

244 Mardin, *Bediüzzman Said Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 126

kurma düşüncesinin oluşmasına yol açmıştır.[245] Dinî ilimlerle fen bilimlerinin birlikte okutulduğu bu modeli Sultan Abdülhamid'e de sunmak üzere İstanbul'a giden Said Nursi, İstanbul uleması arasında dikkat çekmekle birlikte beklediği sonucu elde edememiş, aksine akli dengesinin yerinde olmadığı suçlamasıyla akıl hastanesine sevkedilmiş, herhangi bir rahatsızlığı olmadığına dair doktor raporu verilmiştir. Kendisine memleketinde müderrislik yapmak üzere dönmesi şartıyla yapılan maaş teklifini reddetmiş, Zaptiye Nazırı ile tartışması nedeniyle bir müddet tutuklu kalmış ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile serbest bırakılmıştır.[246] Bu dönemde İttihat Terakki ile irtibat kurduğu ancak daha sonra uzaklaştığı ve İttihatçılarla ilişkisinin Enver Paşa ile sınırlı kaldığı belirtilmektedir. Said Nursi, 31 Mart Vak'asına kadar İstanbul'da, hürriyet ve meşrutiyet fikrinin yaygınlaşmasına yönelik konuşmalar yapmış, üyesi bulunduğu İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin[247] yayın organı Volkan'ın da aralarında bulunduğu gazetelerde yazılar yazmıştır. Otuz bir Mart Vak'ası ile irtibatlandırılarak 1 Mayıs 1909'da tutuklanmış, sonra beraat etmiştir. Daha sonra İnebolu üzerinden Rize'ye, buradan Batum ve Tiflis'e geçmiş, oradan da 1910 yılının ilk aylarında Van'a ulaşmıştır. Bölgede aşiretleri dolaşarak çeşitli faaliyetler yürütmüştür. Doğuda bir medrese/üniversite kurmaya yönelik tekrar girişimlerde bulunmuş, Sultan Mehmet Reşad'ın Rumeli seyahatine katılmıştır. Kosova'da Darülfünun kurulması için 19.000 altın tahsis edilmiş, ancak 1. Balkan savaşı nedeniyle darülfünun açılamamıştır. Said Nursi bu tahsisatın kendi planladığı medrese için verilmesini talep etmiş ve talebi kabul edilmiştir. Bu nedenle Said Nursi tekrar Van'a dönmüş, 1912 yılında Van Gölü kenarında Vali Tahir Paşa'nın da katılımıyla medresenin temeli atılmıştır. Kış şartları nedeniyle medrese inşaatına ara verilmiş, Van kalesi

245 Weld, *53-61*

246 Weld, *86-87*

247 Bkz. Hekimoğlu İsmail, *100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi Risale-i Nur Külliyatı ve Risale-i Nur Talebeleri*, 39-40; Adapazarı ve İzmit civarında elli bin kişinin cemiyete üye olduğu nakledilmektedir. Bkz. Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 56

içerisinde bulunan Horhor Medresesi Said Nursi'ye tahsis edilmiş, burada ilmî çalışmalarını yoğunlaştırmıştır.[248] Birinci Dünya Savaşı nedeniyle Said Nursi'nin dârülfünun girişimi sekteye uğramış, kendisi de bazı öğrencileriyle birlikte savaşa katılmıştır. 1915'te bir milis gücü oluşturarak kaymakam rütbesiyle orduya katılmış, kendi oluşturduğu milis birliği ile bölgede Ermenilere karşı mücadele etmiş, bu mücadele esnasında pek çok talebesi şehid olmuş, kendisi de Bitlis'te yaralanmış, Ruslar tarafından esir alınarak Volga Nehri kıyısındaki Kostroma'ya gönderilmiştir. Burada iki yıl esaret hayatı yaşamış, sonra firar ederek Almanya ve Avusturya üzerinden 1918 yılında İstanbul'a dönmüştür.[249] İstanbul'un işgali sonrasında halkı mücadeleye teşvik amacıyla yazılar yazmış, konuşmalar yapmış, Anadolu'da bağımsızlık mücadelesinin başlamasından sonra bu mücadeleye destek vermiş, Dürrizâde Abdullah Bey'in kurtuluş mücadelesi aleyhine verdiği fetvaya karşı çıkmıştır. Bu dönemde Ankara'da oluşturulan 1. Meclise mebus olarak davet edilmiş, Mecliste kurtuluş mücadelesinin kazanılmasında dinî duyguların önemine dair konuşmalar yapmıştır.[250]

Mecliste bulunduğu süre içerisinde dinî meseleler konusunda gördüğü eksikliklere dair uyarılarda bulunmuş, namazın ihmal edilmesi konusunu gündeme taşıyarak mebuslara bir beyanname yazmıştır.[251] Bu girişimleri rahatsızlığa neden olmuştur. 1.Mecliste mebus olarak görev yapan Ali Sururi (Tönük) Bey, Mecliste riyaset odasında Mustafa Kemal ile Said Nursi'nin tartışmasına şahitlik ettiğini, Said Nursi'nin namaz konusundaki ihmalleri dile getiren

248 Weld, *137-141, 161-172;* Mardin, *Bediüzzman Said Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 145

249 Weld, *177-206;* Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 109-117; Hekimoğlu İsmail, *100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi Risale-i Nur Külliyatı ve Risale-i Nur Talebeleri*, 43-44; Mardin, *Bediüzzman Said Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 147

250 Alparslan Açıkgenç, "*Said Nursi*", DİA, TDV Yayınları, Ankara 2018, XXXV, 565-572; Mardin, *Bediüzzman Said Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 155-156

251 İlgili beyanname için bkz. İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 233-236

mektubunun tartışıldığını, Said Nursi'nin Mustafa Kemal'e "Siz Kur'an'ı ve İslam'ı kurtardınız. Kur'an'ı omuzunuza kaldırdınız. Kur'an ise her sahifesinde salât ile emrediyor. Mademki Kur'an'ı böyle muhafaza ettiniz onun emri olan salata da beynelmüslimin te'min-i müdavemet için teşebbüs etmeniz lazımdır." dediğini, Said Nursi'nin odadan çıktıktan sonra Mustafa Kemal'in Bediüzzaman'ı beğenmediğini ve "*Böyle ulemadan ümmet-i İslamiyeye hayır gelmez.*" dediğini belirtir.[252]

Rus esareti ve siyasi deneyim süreci sonrasında Said Nursi'de siyasi hayattan çekilerek zühd ve takva merkezli bir hayat yaşama eğilimi ortaya çıkar. "*Yeni Said*" olarak isimlendirdiği bu dönemde İstanbul'dan ayrılarak Van'a gitmiş, Erek dağı eteğinde inzivaya çekilmiş, sadece talebe yetiştirme yolunu seçmiştir. Van'da iki yıl geçiren Said Nursi, Şeyh Said isyanı çıkınca 25 Mart 1925'te İstanbul'a getirilmiş, buradan Burdur'a sürgün edilmiştir. Burada kendini "*Risâle-i Nûr*" adını verdiği eserlerini yazmaya ve talebe yetiştirmeye adamıştır.[253] Bu tarihten sonraki hayatının büyük bir bölümü sürgünde ve cezaevinde geçmiş, 1926 baharında Barla'ya sürülmüş, eserlerinin önemli bir bölümünü sekiz yıl kaldığı Barla'da yazmıştır.[254] 1934 yazında Isparta'ya getirilmiş, 27 Nisan 1935'te tutuklanarak rejim aleyhine çalışma, Cumhuriyet'in temel nizamlarını yıkmaya teşebbüs ve laikliğe aykırı davranma gibi iddialarla yüzden fazla talebesiyle birlikte, Eskişehir Hapishanesi'ne gönderilmiştir. Buradan Kastamonu'ya sürülen Said Nursi, bu şehirde sekiz yıl kalmış, 20 Eylül 1943 tarihinde aramada ele geçirilen kitapların kanuna aykırı olduğu gerekçesiyle tutuklanarak Denizli'ye gönderilmiştir. Denizli'de farklı illerden getirilen 126 talebesiyle birlikte yargılanmış, bilirkişi raporunun lehte verilmesi

252 Ali Süruri Tönük, (Yay. Haz. Niyazi Ünver), *Yakın Tarihe Tanıklığım-Atatürk-Bediüzzaman Görüşmesi*, Hitabevi Yayıncılık, Ankara 2013, 61-62; Ayrıca bkz. Weld, 255-261; Hekimoğlu İsmail, *100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi Risale-i Nur Külliyatı ve Risale-i Nur Talebeleri, 48-49*; Adem Balta, *Bir Başka Açıdan Sorularla Bediüzzaman, Köprü Yayınları, İstanbul 2014*, 30-31

253 Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 150

254 Weld, 270-294

neticesinde dava beraatle sonuçlanmıştır. 1944 yazında Said Nursi bu defa Afyon'un Emirdağ ilçesine sürgün edilmiş, dört yıl sonra tutuklanıp yirmi ay hapse mahkûm edilmiştir. Temyize verilen dava beraatle sonuçlandıktan sonra tekrar Emirdağ'a nakledilen Nursi, 14 Mayıs 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle kısmen normal hayata dönmüştür. Bu tarihten sonra da özellikle gençlere yönelik irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Yakalandığı hastalık nedeniyle Emirdağ'dan Urfa'ya nakledilmiş, 23 Mart 1960 tarihinde Urfa'da vefat etmiştir. Urfa'daki mezarına halkın yoğun ilgisi nedeniyle endişelenen dönemin askerî yönetimi tarafından cesedi bilinmeyen bir yere nakledilmiştir.[255]

Pozitivizist/materyalist düşüncelerin oldukça yoğun bir şekilde dile getirilmeye başlandığı II. Meşrutiyet dönemi ile Cumhuriyet'in ilk döneminde "*imanı kurtarmak*" hedefiyle büyük bir çaba ortaya koyan Said Nursi'nin, dönemin temel referanslarından biri olan bilimi de dikkate alarak yürüttüğü mücadelenin dinî hayatın şekillenmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir.

Cumhuriyet'in kuruluşu ile ortaya konulan özellikle medrese, tekke ve zaviyelerin kapatılması, şapka devrimi, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi gibi devrimlere yönelik tepkiler, askerî tedbirler ve İstiklal Mahkemeleri eliyle bastırılmış, İskilipli Atıf Efendi (1875-1926),[256] Şeyh Said (1865-1925)[257] gibi idama mahkûm edilenlerin yanında Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)[258] gibi hayatını sürgünde geçirmek zorunda kalanlar olmuştur.

Cumhuriyet dönemi dinî hayatı da yakından etkileyen devrimlere taraf olmamakla birlikte devrimlere karşı suskun kalıp mevcut ortamda dinî hizmetleri sürdürebilme imkânlarını oluş-

255 Açıkgenç, "*Said Nursi*", 565-572; Weld, *437-452, 491-495;* Mardin, *Bediüzzman Said Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 156-166

256 Sadık Albayrak, "*İskilipli Mehmed Atıf Efendi*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 583-584

257 Zekeriya Kurşun, "*Şeyh Said*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2019, c. ek- 2, 3. Baskı, 560-562

258 Yusuf Şevki Yavuz, "*Mustafa Sabri Efendi*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2020, XXXI, 350-353

turmak ve değerlendirmek hedefiyle hareket eden şahsiyetler de olmuştur. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Ahmet Hamdi Akseki bu çerçevede örnek olarak ele alınabilir. Elmalılı M. Hamdi Yazır, 1878 yılında Antalya'nın Elmalı kazasında dünyaya gelmiştir. İlk ve orta öğrenimi ile birlikte hâfızlığını Elmalı'da bitiren Hamdi Yazır, eğitimine devam etmek üzere İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da çeşitli hocalardan faydalanmış ve icazet almıştır. 1904 senesinde ruûs sınavını kazanmıştır. Bu sırada okumakta olduğu Mekteb-i Nüvvâb'ı birincilikle bitirmiştir. Bir yandan da kendi çabasıyla edebiyat ve felsefe öğrenmiştir. İttihat ve Terakkî Cemiyetinin ilmiye biriminde aza olmuştur. Beyazıt Medresesi'nde iki yıl devam ettiği dersiâmlık vazifesi sonrası II. Meşrutiyet ilk meclisine Antalya milletvekili olarak girmiştir. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesini doğru bulmayan fetva eminini ikna edip fetva kâğıdını da yazarak bu meselede kilit bir rolü olmuştur. Sonrasında Şeyhülİslamlık Mektûbî Kaleminde vazife almıştır. Çeşitli mektep ve medreselerde dersler okutmuştur. 1918 yılında Şeyhülİslamlığın bir birimi olarak kurulan Dârü'l-hikmeti'l-İslamiyye üyeliğine, bir süre sonra da bu müessesenin başkanlığına atanmıştır. Israrlı teklifler sonrası Damad Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci Hükûmetlerinde Evkaf bakanı olarak vazife almıştır. 1919'da âyan kurulu azalığına atanmış; mevkisi de Süleymaniye Medresesi hocalığına yükseltilmiştir. Cumhuriyet'in ilân edilmesi sorası çalıştığı kurumlar kapatılınca açıkta kalmıştır. Damad Ferid Paşa Hükûmetlerindeki vazifesi sebebiyle, Millî mücadele aleyhine bu kabinelerde alınan kararlardan mesul tutularak İstiklâl Mahkemesi tarafından gıyaben idam kararı verilmesi sonrası Fatih'teki meskeninden alınmış ve Ankara'ya götürülerek kırk gün gözaltında tutulmuştur. Ankara İstiklal Mahkemesince görülen mahkemede beraat etmiştir. Bundan sonra İstanbul'a dönüp bir bakıma inzivaya çekilmiş ve vefatına kadar camiye gitmesi harici meskeninden çıkmamıştır. Bir geliri olmadığı için maişet sıkıntısı yaşadığı bu zamanlarda Metâlib ve Mezâhib isimli tercümesini tamamlamıştır. TBMM'de Türkçe bir tefsir hazırlanması kararı alınması sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı

bu görevi Elmalılı'ya teklif etmiştir. Elmalılı bu teklifi kabulü sonrası tefsiri yazmaya başlamış; Hak Dini Kur'an Dili ismini verdiği eserini vefatı öncesi tamamlamaya muvaffak olmuştur. Elmalılı 27 Mayıs 1942 tarihinde, uzun süredir rahatsızlık yaşadığı kalp yetmezliği hastalığı nedeniyle Erenköy'de damadının evinde vefat etmiş ve Sahrayıcedid Mezarlığına defnedilmiştir.[259]

Elmalılı Hamdi Yazır'ın en mühim eseri "*Hak Dini ve Kur'an Dili*" tefsirinin içeriği kadar taşıdığı ismin de önemli ve dikkat çekici olduğu belirtilmektedir. Fransız filozof Auguste Comte'den etkilenerek pozitivizm ve materyalizm akımlarının tesirinde İslamiyet aleyhinde yayınlar yapan ve dini "*bâtıl inançlar*" olarak konumlandıran Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı gibi şahıslara karşı tefsirin adında İslam'ın "*Hak Din*" olduğu, ibadet lisanının Türkçeleştirilmesi'ne dair çabalara karşı da Arapça lisanının "*Kur'an Dili*" olduğu vurgulanmıştır.[260]

Döneminde yaşayan isimler içinde mütefekkir bir âlim olarak öne çıkan Elmalılı, ayrıca sanatçı bir şahsiyete sahiptir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmıştır. Ancak bu yönüyle pek tanınmamıştır. Elmalılı, İslam ümmetinin toplumsal vicdanının gerilemesinin büyük sorunlara sebebiyet vereceğini, müslümanları Avrupalılaştırmaya çalışmanın yanlış bir tutum olduğunu ifade etmiştir. Elmalılı'ya göre Batı'nın değerlerini değil bilim anlayışını benimsemek gerekir. Elmalılı, İslamî ilimlerdeki derin vukufiyeti ile birlikte felsefî düşünce ve pozitif ilimler sahasında da güçlü bir telakkiye sahiptir. Dinî kaygılarla pozitif ilimler sahasında çalışma yapmaya mani olunmaması gerekliliğini güçlü bir şekilde ifade etmiştir. Dini, şahsî istekleriyle iyilik yapacak ve olgunluğa erecek insanlar yetiştiren bir eğitim kurumu veya insanları şahsî arzularıyla tabiatta müşahade edilen mecburiyet ve baskıların fevkine yükseltecek bir özgürlük yolu olarak görmektedir. Elmalılı'ya göre

259 Yusuf Şevki Yavuz, "*Elmalılı Muhammed Hamdi*", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, XI, 57-62

260 Mustafa Bilgin, "*Hak Dini Kur'an Dili*", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, XV, 153-163

müslümanlar sorunlarını çözüme kavuşturmak için mûcizeler ummamalı, meseleleri yetiştirecekleri âlimlerin yapacakları içtihatlar ile çözmelidirler. Müslümanların İslamî ilkelere istinat etmeyen yasalara uymaları güç olduğu için gerek duyulan yasal düzenlemeler kesinlikle İslam hukuk felsefesine uygun olarak tertip edilmeli, bu amaçla ihtisas sahibi insanların bir araya geldiği bir ilim kurulu teşekkül ettirilmeli, bu kurul öncelikle Hanefî fıkhından başlayıp cem' ve te'lîf yapmalı, yasa şekline dönüştürülmeye müsait hükümler hangi mezhebe ait olduğuna bakılmaksızın alınmalı, herhangi bir mezhepte hükmü olmayan konularda ise Avrupa yasalarından alıntılar yapma yerine fıkıh usülü ilkeleri çerçevesinde içtihatlar yapılmalıdır.[261]

Birkaç sene fasılasız felsefe ile ilgilenen Elmalılı, Batılı bazı isimlerin mantık ve felsefe eserlerini tercüme etmiş, özellikle pozitivizm, materyalizm ve evrim teorisi gibi çeşitli felsefî düşünce sistemlerini eleştirmiştir.[262] Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet ve Gabriel Seailles'in yazdığı Histoire de la philosophie (Felsefe Tarihi- Metâlip ve Mezâhib) adlı eseri tercüme etmiş ve bu esere önsöz yazmıştır. Bu önsözde Elmalılı, dönemin dinî düşüncesi ve felsefesi ile alakalı olarak yapılan çalışmalar içinde yer bulacak düzeyde görüşler serdetmiştir. Elmalılı'ya göre İslam harici dinler arasında sürekli garip kalmış olan felsefe, İslamiyet'te aradığını bulacaktır. Ayrıca Elmalılı'ya göre Batı felsefesinde bir vahiy ve peygamberlik konusunun bulunmaması Batı felsefesi için büyük bir eksikliktir.[263]

Cumhuriyet döneminde dinî düşünce ve hayata etkileri bakımından önemli şahsiyetlerden biri, Ahmet Hamdi Akseki'dir. Ortaya konulan devrimlere eleştirel yaklaşmakla beraber mevcut şartlarda dinî hizmetlerin yürütülmesi amacıyla Osmanlı İmpa-

261 Yusuf Şevki Yavuz, *"Elmalılı Muhammed Hamdi"*, 57-62

262 İbrahim Coşkun, *"Elmalılı Hamdi Yazır'ın Pozitivizme Karşı Dinî Argümanları"*, Diyanet İlmî Dergi, 51 (3), 2015, 203-229

263 Bayram Dalkılıç, *"Atatürk Dönemi Dini Düşünce"*, Osman Horata vd. (Ed.), Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, I,. 451-470

ratorluğunun çöküşü ile Cumhuriyet'in kuruluş dönemine geçiş sürecinde önemli dinî kurumlarda görev almayı tercih eden Ahmet Hamdi Akseki, 1887'de Antalya'nın Akseki ilçesi Güzelsu mahallesinde dünyaya gelmiştir. Babası bir camide din görevlisi olup ismi Mahmut Efendi'dir. Daha küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerim'i öğrenen Akseki, farklı hocalardan 1905 yılına kadar Arapça, Farsça, Fıkıh, Kelam, Akaid, Hadis dersleri almıştır.[264] Bu tarihten sonra İstanbul'da eğitimine devam etmiş ve sonrasında bilinen büyük camilerde vaizlik yapmıştır. Eğitim hayatı çok zorluklarla geçen Akseki, buna rağmen 3 fakülte bitirmiştir. Mekteb-i Bahriyye-i Şâhâne'ye[265] din, din felsefesi ve ahlak dersleri öğretmeni olarak görevlendirilmiştir. 1922'de Akseki, öğretmenliği bırakıp Millî Mücadeleyi desteklemek için Anadolu'ya geçmiştir. Bu süreç, Akseki için dönüm noktası olmuş, ilmî ve dinî çalışmalar noktasında ülkesine faydalı olma gayretine girmiştir. Ankara'ya geldikten sonra bir taraftan Mekteb-i Sultani Ulum-i Diniyye muallimliği görevini yürütürken diğer taraftan Ankara Daru'l Muallimin'de gençlere ve çeşitli vesilelerle halka yönelik irşad faaliyetleri yürütmüştür. 1 Mart 1922'de Şer'iye ve Evkaf Vekaleti Tedrisat Umum Müdürlüğü'ne atanan Akseki, bu dönemde medreselerin ıslahı ile ilgili önemli çalışmalar yapmış ve bunları hayata geçirmeye çalışmıştır. Medreselerin kapatılmasından sonra İstanbul Darülfünuna Hadis hocası olarak atanan Akseki, 1924'te Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin isteği üzerine, İstanbul'a gitmekten vazgeçip Diyanet İşleri Başkanlığı Hey'et-i Müşâvere azalığı görevine başlamıştır.[266]

Akseki, 1920'de kurulan Tarîkat-ı Salâhiyye Cemiyetinin mensubu olduğu iddiasıyla 1925'te Ankara İstiklâl Mahkemesinde yargılanmıştır. Cemiyetle irtibatlı olduğu düşünülen on bir kişiye idam,

264 Veli Ertan, *Ahmet Hamdi Akseki*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, 1-3; Ayrıca bkz. Mustafa Tekin, "*Ahmet Hamdi Akseki ve Biyografisi*", Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, DİB Yayınları, Ankara 2017, 35-51

265 İlgili okulla için bkz. Emin Yakıtal, "*Bahriye Mektebi*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 509-511

266 V. Ertan, *Ahmet Hamdi Akseki*, 9-17

birçok kişiye de ağırlaştırılmış hapis cezası verilmiştir. Ahmet Hamdi Akseki, bu davada suçsuz bulunarak serbest bırakılmıştır.[267]

Akseki, Diyanet'te yeniden göreve başladığı dönemde Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri ile *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* ve Şerhi'nin hazırlanmasında, bu çalışmaların Türkçe çevirilerinin yapılmasında önemli katkıları olmuştur.[268] 1939'da Diyanet İşleri Başkan Vekili ve sonrasında M. Şerafettin Yaltkaya'nın vefatıyla 1947 yılında Diyanet İşleri Başkanlığına atanmıştır. Bu görevde iken 9 Ocak 1951 de Ankara'da vefat etmiştir.[269]

Yayımlanan ve yayımlanmayan pek çok eseri olan Akseki'nin belli başlı eserleri arasında, *İslam Dini, Peygamberimizin Vecizeleri, Ahlak Dersleri, Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı, Dini Dersler, İslam Dîni Fıtrîdir, Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Müslümanlık, İslam'da İktisat ve Tasarruf, Askere Din Kitabı, Köylüye Din Dersleri, Yavrularımıza Din Dersleri, Yeni Hutbelerim, İslam Âlemi'nin Gerileme Sebepleri, Namaz Sûrelerinin Türkçe Terceme ve Tefsiri* isimli eserleri zikredilebilir.[270]

Akseki, Müslüman toplumlarda din eğitiminin önemine özel bir vurgu yapmış, alfabenin değişmesi ile birlikte eksik kalan dini eğitimi öğrencilerin alabilmesi için temel dinî kavramları yeni alfabe ile Türkçe olarak yazmıştır. Çalışmalarında toplumun her kesimine hitap etmeyi ilke edinmiş, eserlerinde anlaşılır bir dil kullanmaya çalışmıştır. Yazılarında mezhepçilik, gruplaşma, bidat, hurafeler, garpçılık, milliyetçilik konularında hassasiyet göstermiş, İslam kimliğini birlik beraberlik noktası olarak değerlendirmiş, materyalist yaklaşımlara karşı düşüncelerini ortaya koymuştur.[271]

---

267 V. Ertan, *Ahmet Hamdi Akseki*, 17-18

268 Raşit Küçük, "*Bir Alim ve Diyanet İşleri Başkanı Olarak Ahmet Hamdi Akseki*", Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, DİB Yayınları, Ankara 2017, 23-32

269 Süleyman Hayri Bolay, "*Akseki, Ahmet Hamdi*", DİA., İstanbul 1989, II, 293-295

270 Bolay, "*Akseki, Ahmet Hamdi*", 293-295

271 Ali Aktaş, *Ahmet Hamdi Akseki'nin Dinî Şahsiyeti*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2014, 40-143

Akseki'nin, mevcut şartlarda dinî düşüncenin ve hayatın varlığını devam ettirebilmesi konusunda Müslüman halk ile siyasi irade arasında bir köprü vazifesi görmeye çalıştığı ifade edilebilir. Örneğin, ezanin Türkçe okutulmaması hususunda dönemin Diyanet İşleri Başkanı'na rapor sunmuştur. Kaleme aldığı eserler ve dile getirdiği düşüncelerle Müslüman halkın ihtiyaç duyduğu konulara parmak basmış, özellikle temel hak ve özgürlükler konusundaki vurguları ile dikkat çekmiştir.[272] Din-devlet ilişkilerinin en netameli hal aldığı ve ulemanın büyük bir bölümünün kenara çekildiği bir dönemde Akseki'nin köşesine çekilmek yerine, "*daha fazla kötülüğe engel olma*" kaygısıyla resmî vazifeleri kabul ederek sürece müdahil olmayı tercih ettiği değerlendirmesi yapılabilir.[273]

Cumhuriyet döneminde Elmalılı M. Hamdi Yazır ve A. Hamdi Akseki dışında İslamcı olarak değerlendirilen Seyyid Bey (1873-1925),[274] gibi memuriyete ve siyasete devam edenler olduğu gibi Babanzade Ahmet Naim (1872-1934),[275] Ferit Kam (1864-1944),[276] İzmirli İsmail Hakkı (1869-1945)[277] gibi Darülfünundaki görevlerine devam edenler de olmuştur.

---

272 Ali Aslan Topçuoğlu, *"Ahmet Hamdi Akseki ve Temel Haklarla İlgili Hukuki Görüşleri"*, Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, DİB. Yayınları, Ankara 2017, 251-278

273 Bahset Karslı, *"Ahmet Hamdi Akseki'nin Entelektüel Yönü: Ahmet Hamdi Akseki Örnekliğinde Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Gündelik Hayat-Din İlişkisi"*, Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, DİB Yayınları, Ankara 2017, 437-446; Ayrıca bkz. Hicret K. Toprak, *"Dinin İhyası Toplumun Maslahatı, Devletin Bekası: Ahmet Hamdi Akseki Üzerine Bir Çözümleme"*, Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, DİB Yayınları, Ankara 2017, 451; İ.Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 198-199

274 Sami Erdem, *"Seyyid Bey"*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII,. 54-56

275 İsmail Lütfi Çakan, *"Babanzâde Ahmed Naim"*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, IV, 375-376

276 Süleyman Hayri Bolay, *"Kam, Ömer Ferit"*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 271-273

277 Ali Birinci, *"İzmirli, İsmail Hakkı"*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 530-533

Cumhuriyet'in kuruluşu sonrası hayata geçirilen devrimlerin, dindar insanlar arasında bir yol ayrımına yol açtığı ifade edilebilir. Devrimlere muhalefet edenler olduğu gibi, devrimlerin yanında yer alan din adamları da olmuştur. Bu dönem devrimlere destek veren en önemli isimlerden biri, ilk Diyanet İşleri Reisi olarak da görev yapan M. Rifat Börekçi'dir. 1860 yılında Ankara'da doğan Börekçi, önce sıbyan mektebini, sonra Ankara Rüşdiyesi'ni bitirmiş, daha sonra İstanbul'a giderek Beyazıt dersiamlarından Âtıf Bey'in derslerine katılmış ve icâzet almıştır. 1890'da Fazliye Medresesi'nde müderris olarak göreve başlamış, 1898'de Ankara İstînaf Mahkemesi üyeliğine tayin edilmiştir. 1907'ye kadar bu vazifesine devam eden Börekçi, 7 Aralık 1907'de Ankara müftülüğüne tayin edilmiştir.[278]

İstiklal mücadelesinin ilk yıllarında Ankara Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kuran ve cemiyetin başkanlık görevini yürüten M. Rifat, Millî Mücadeleye destek vermiş, Mustafa Kemal'e her zaman bağlı kalmış,[279] ilk Mecliste Menteşe-Muğla mebusu olarak görev almıştır. Millî Mücadele aleyhine verilen Şeyhülİslam Dürrîzâde'nin fetvasına karşı M. Rifat Efendi öncülüğünde pek çok din adamının imzasıyla yayımlanan fetvanın, bağımsızlık mücadelesinin önemli aşamalarından biri olduğu kabul edilmektedir.[280] İstanbul Hükûmeti tarafından 25 Nisan 1920'de müftülük görevinden azledilen M. Rifat Efendi, kısa süre sonra Ankara Hükûmeti tarafından müftülük görevine iade edilmiştir. Altı ay Manisa mebusu olarak BMM'de görev yapan Rifat Efendi, 27 Ekim 1920'de mebusluktan ayrılarak müftülük görevine devam etmiştir. 16 Aralık 1922'de Şer'iye ve Evkaf Vekâleti Hey'et-i İftâiyye âzalığı görevine getirilen Rifat Efendi, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılmasından sonra 31 Mart 1924'te kurulan Diyanet İşleri Reisliğinin ilk başkanı

278 Veli Ertan, "*Börekçi, Rifat*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 325-326; Ali Sarıkoyuncu, *Millî Mücadelede Din Adamları II*, (7. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2020, 41-42

279 Atay, *Çankaya*, 484

280 Ali Sarıkoyuncu, *Millî Mücadelede Din Adamları II*, 41-42; R. Çelik, 167-174

olarak görevlendirilmiştir. Vefat tarihi olan 5 Mart 1941 tarihine kadar bu göreve devam etmiştir.[281]

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1930'lu yıllara kadar devam eden süreçte din eğitimi ile ilgili kurumların kapatılması ve resmî eğitim kurumlarından peyderpey dinî alanla ilgili derslerin kaldırılması ile bu alanda vazife yapan şahsiyetlerin söz söyleme imkânları kalmadığı gibi, maişetleri için de başka imkânlar aramak durumunda kalmışlardır. Bu durum, din adamlarını farklı arayışlara sürüklemiş, yeni rejimin yanında yer alarak mevcut şartların elverdiği ölçüde hizmet etmeye çalışanlar olduğu gibi, bütün riskleri göze alarak dinî hassasiyetlerini koruma mücadelesi veren, gizli bir şekilde Kur'an öğretimi vb. faaliyetlerini devam ettirenler de olmuştur. Bu kırılmanın, dindar insanların başta eğitim kurumları olmak üzere devlet kurumlarına yönelik mesafeli duruşuna yol açtığı ifade edilebilir.

3.3. DÖNEMİN DİNDARLIĞINA PSİKO-SOSYAL AÇIDAN BAKIŞ

3.3.1. Dönemin Aydın Dindarlığı

Sözlükte "*kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli,*" anlamlarında kullanılan, Osmanlıcada münevver, Batı dillerinde Intellectuelle sözcükleri ile ifade edilen aydın kavramı,[282] Cumhuriyet dönemi toplumsal dönüşümde gündeme gelen önemli tartışma alanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman zaman birbirleri yerine kullanılabilen bu üç kavramın (münevver-aydın-entelektüel) anlam alanları itibariyle farklılık arzettiği de ifade edilmektedir.[283] Şerif Mardin, Batı toplumunda tarihi süreçte

281 V. Ertan, "*Börekçi, Rifat*",VI, 325-326

282 Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük,* Türk Dil Kurumu, Ankara 2011, 201; Bayram Ali Çetinkaya, "*Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın ve Devlet Adamının/ Bürokratının Kimlik Yapısı*", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, (2) , 2008, 75-120

283 Farklı tanımlamalar için bkz. Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı,* Yapı

ortaya çıkan "*intellectuel-intellectuals, intelligentsia, literati ve les clers*" gibi ayrıntılı kavramların Türkiye'de *"aydın"* kavramına indirgenmesinin oluşturduğu probleme dikkat çekmektedir.[284]Nuray Mert, bu dönemin aydınlarını "*entelektüel*" kavramının karşılığı olan "*aydın*" yerine, "*toplumun geri kalanından eğitimleri ve ilerici tavırlarıyla ayrılan bir grup*" şeklinde tanımlanan "*entelijensiya*" olarak nitelendirmenin daha doğru olacağı kanaatindedir.[285] Hakikati pozitivist zeminde ele alan Aydınlanma düşüncesinin şekillendirdiği entelektüelin, metafiziği devre dışı bırakan yaklaşımına dikkat çekilmektedir.[286]

Aydın kavramının anlam alanından ziyade aydının toplumsal rol ve fonksiyonuna dair değerlendirmeler aydın profilinin keyfiyetine dair fikir verebilir. Aydının toplumsal fonksiyonu, geniş bir alanda çeşitlilik göstermekle birlikte, en önemlilerinden bazılarını, "kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek; halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek" şeklinde sıralamak mümkündür. Aydının "*ses ve söz sahibi*" olma fonksiyonu da bu bağlamda değerlendirilebilmektedir. Sözü iletirken çoğunlukla "*genel ve soyut*" bir ifade biçiminin tercih edilmesi de aydının yöntem tercihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aydının kendini toplumdan farklı görme eğiliminin nedenlerinden biri olarak bu tercihe dikkat çekilebilir.[287] Aydın kavramı ile ilgili tartışmaya açık farklı anlam alanları olmakla birlikte, aydının bilgi ve düşünce ile

---

Kredi Yayınları, İstanbul 1996, 37-42; Kemali Saybaşılı, "*Münevver, Entelektüel, Aydın*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 157-173; Mehmet Ali Kılıçbay, "*Türk Aydınının Dünyasını Anlamak*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 175-179

284 Şerif Mardin, *"Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi"*, Yeni Dergi, (4), 91-95

285 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 61-62

286 Doğan Özlem, "*Entelektüel, Münevver, Aydın*", Nazife Güngör (Der.), *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri,* 117-128

287 Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Derin Yayınları, İstanbul Tarihsiz, 90-91, 93

ilgili olduğu, bu nedenle aydının bilgi ve düşünce üretme işlevinin ortak kabul gördüğü ifade edilmektedir.[288] Cemil Meriç, aydını "yazı ve söz aracılığıyla toplumun şuurlanmasına yardım eden, yol gösteren, aydınlatan kişi." olarak tanımlamakta; Osmanlı'dan Cumhuriyet'e âlim, arif, münevver, aydın şeklinde isimlendirilen aydınlara verilmesi gereken ismin "*müstağrib*" olması gerektiğini, zira Avrupalı yazarları tekrar ettiklerini ifade etmektedir.[289]

Aydın/Entelektüel kavramının anlam alanında yer verilen *"sorgulama"* özelliğinden hareketle, herhangi bir dinî/ideolojik aidiyeti olan düşünce insanlarının aydın/entelektüel sayılıp sayılmayacağı, tartışılagelen bir mevzu olmaya devam etmektedir. Örneğin, İslamcı düşünürlerin modern olanı sorgulama konusunda cömert davranırken, sahip oldukları inanç değerleri konusunda sorgulamadan kaçınmalarından hareketle kendilerine *"aydın/entelektüel"* denilemeyeceği savı dile getirilmektedir.[290] Benzer bir durum Batıcı aydınlar için de söz konusu edilebilir. Bununla birlikte bu başlıkta, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinden itibaren hâkim olan Batıcı aydınların dine yaklaşımlarının ele alınması tercih edilmiştir. Bu tercihte tek parti döneminin "*aydın egemenliği*" dönemi[291] olarak nitelendirilmesinin etkisini zikredebiliriz.

Büyük oranda Osmanlı siyasi-sosyal mirası üzerine kurulan Cumhuriyet dönemi toplumsal yapısında, dönemin aydınlarının etki düzeylerinin değerlendirilmesinde, Osmanlı'da aydınların misyonunu üstlenen ulemanın toplumsal statüsüne dair temel verilerin ehemmiyet arzettiği kabul edilebilir. Bu temel nitelikler, ulema-aydın farklılığı ile ilgili de fikir verebilir.

---

288 Murat Belge, *"Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar"*, CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 121-129

289 Cemil Meriç, *"Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni"*, CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 130-137; Aydın kavramının farklı tanımları için bkz. Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 61-62

290 Ali Yaşar Sarıbay, "*Türkiye'de Postmodern Ulema*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 333-341

291 Attila İlhan, *"Aydınların Affedilmez Kopukluğu"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 379-384

Sözcük olarak "*ilim*" kökünden gelen "*ulema*" kelimesi, öncelikle İslamî ilimlere sahip bir kişiliğe işaret etmektedir. Halk arasında âlim, dinî bilgiye sahip olma özelliğinin yanında, bu bilgiyi aktarma ve hayatında modelleme tavrını da içermektedir.[292] Ulema, Kur'an ve Sünnet'i temel alarak yerine getirdiği aydınlatma görevinde, öncelikle yaklaşım biçimi bakımından aydından ayrılmaktadır. Ulema, ürettiği bilgiyi temellendirmede dini referans alırken; aydın, düşüncelerinde dinin bir başvuru kaynağı olmamasını aydın olmanın gereği olarak yorumlar.[293] Münevver ise, ulema ile aydın arasında ara bir sınıfı, medrese eğitimi almakla birlikte, şiir, edebiyat, musiki gibi alanlarla da ilgilenen kişileri ifade etmektedir.[294] Intellectuelle kavramının anlam alanında yer alan "*tek yanlı, akıl ve mantık insanı*" anlamına vurgu yapan Ülgener, aydının bilgi üretmede kaynak ve yöntemine dikkat çekmektedir.[295]

"*İslamî bilgileri aktaran kişi*" rolü biçilen ulemanın, İslam medeniyet tarihi içerisinde bu rolün ötesinde bir toplumsal fonksiyon icra ettiği tarihsel bir vakıa olarak kabul edilebilir. İlmiye sınıfı içinde konumlandırılan ulemanın İslamî bilgiyi oluşturma ve aktarmasının yanında, sonraki dönemlerde müsbet-fen bilimleri olarak isimlendirilen diğer ilimlerle de yakın ilişkisi, tarihi bir fenomen olarak kabul görmektedir. Bu bağlamda ulemayı farklı kılan din ile yakın ilişki kurma durumu, ulemanın, merkez-çevre ilişkisinde hayatını İslam'ı referans alarak idame ettiren halk nazarındaki meşruiyetini sağlamakta ve konumunu pekiştirmektedir.[296]

Osmanlı'da ilmiye sınıfında yer alan ulemanın, kendi hiyerarşisi içinde siyasi erke ortak olma pozisyonunun da olduğu göz önünde bulundurulduğunda, devlet-halk iletişimini sağlamada

292 Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, viii

293 Mustafa Tekin, "*Osmanlı'da Ulemadan Aydına Dönüşüm Süreci*", Marife Dergisi, 4, (1), 2004, 227-234

294 Demirtaş Ceyhun, *Osmanlılarda Aydın Kavramı*, Sis Çanı Yayıncılık, İstanbul 2017, 26-27

295 Ülgener, 88

296 Tekin, "*Osmanlı'da Ulemadan Aydına Dönüşüm Süreci*", 228

köprü vazifesini ifa ettiği gibi devletin sosyal hayatı kontrol vazifesini yerine getirdiği de ifade edilebilir. Bu misyon, hukuki, ekonomik, siyasi, teknik pek çok konuda Şeyhülislam'ın fetvasına ihtiyaç duyulması, hatta padişahın azli konusunda ilkesel olsa da Şeyhülislam'a bir yetki tanınmasında kendini göstermektedir. Bu durum, Osmanlı'da ulemanın toplumsal rolü ve saygınlığının kaynaklarından biri olmuştur.[297]

Osmanlı'da ulema, üstlendiği rol itibariyle "*maddi iktidar*"ın yanında, "*manevi iktidar*" olarak işlev görmüştür. Doğru-yanlış, iyi-kötünün ne olduğuna dair belirleyici bir fonksiyon icra eden ulema, aynı zamanda "*maddi iktidar*"ın meşruiyet kaynağı olduğu gibi, sınırlayıcı bir rol de üstlenmekte, bu yönüyle yarı resmî bir konum işgal etmekte; dönemin bir başka aydın profilini oluşturan "*veli*" veya "*derviş*" ise daha bağımsız olarak manevi erki temsilde ortak olmaktadır. Medreseden yetişen ulemanın, tekkeden yetişen veli-dervişlerin, toplumsal yapıyı tamamlayıcı bir unsur olarak görev ifa ettiği söylenebilir.[298]

İmparatorluğun 17. yüzyıl öncesini oluşturan klasik dönemindeki dini merkeze alan münevver-aydın profilinin 18. yüzyıl modernleşme süreci ile değişmeye başladığını, "*yeni aydın tipi*" olarak nitelendirilen "*aydın*" profilinin, özellikle Tanzimat sonrasında ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Manevi gücünü doğrudan akıldan, hürriyet fikrinden alan bu yeni aydın profilinde ulemanın yerini filozoflar, bilim adamları, edebiyatçılar almaya başlamıştır.[299] Bu aydın profilinin ilk örneklerinden biri olarak Mustafa Reşit Paşa kabul edilmektedir. Şinasi, kasidelerinde yeni aydın tipi olarak Reşit Paşa'dan övgüyle bahsetmekte; onu "*medeniyet dininin resulü*" olarak yüceltmektedir.[300] Reşit Paşa için *"Adl-ü ihsanını ölçüp biçemez Newton'lar/Akl-ı irfânını derk eyleyemez Eflatun'lar"* ifadeleri kullanılır, aklı ön plana çıkaran Batılı bilim

297 Lewis, 21-22

298 Kaplan, *"Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi"*, 113-120

299 Subaşı, Türk Aydınının Din Anlayışı, 96

300 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyat Tarihi*, 159

insanları ile karşılaştırılır. Reşit Paşa üzerinden modellenen yeni aydın profili, Osmanlı'nın son dönemlerinde basın yayın imkânlarının da gelişmesiyle kendisini daha fazla ifade etme imkânı bulmuştur.[301]

Cumhuriyet'in kuruluşunda önemli rol oynayan ve Tanzimat sonrası ortaya çıkan bu yeni aydın profilinin Meşrutiyet dönemi sonrasında etkisini daha fazla hissettirdiği görülmektedir. Bu dönem aydınlarının Batı bilim ve düşüncesini topluma ulaştırma konusunda kendilerine ısrarcı bir rol biçtikleri, bu rolü yerine getirmeye çalışırken toplumsal dinamikleri ihmal ederek, "*halk için*" ama "*halka rağmen*" yaklaşımını tercih ettiklerini ifade etmek mümkündür.[302] Bu noktada kendine seçkinci bir rol biçen aydın, kendi çıkarına değil, halkın çıkarına hareket eden "*aşkın*" bir konumda yer alır. Bu konum, aydının halk için ve halktan daha iyi karar verebileceği öngörüsüne dayanır.[303] Dönemin Batıcı aydınlarının gözünde "millî irade, hür değildir. Millî irade, batıl fikirler ve batıl inançlarla paslanmış ve büyük ölçüde ortaçağ müesseseleri kadrosunun köleliği altında idi." Bu nedenle halk bu paslanmış düşüncelerden arındırılarak, akıl ve bilime dayanan medeniyetle buluşturulmalıydı.[304] Fethi Naci'nin ifadesiyle "Osmanlı münevveri devleti kurtarmak istiyordu, Cumhuriyet aydını ise (1923'te yeni bir Türk devleti kurulmuş olduğu için) artık halkı kurtarmak istemektedir."[305] Ülgener, aydının bu pozisyonunu "Aydın, kelime yapısı ve kökü ne olursa olsun, çevreye kendisini sevimsiz kılmak (yabancılaştırmak) için elinden geleni arkada bırakmamıştır." şek-

301 Kaplan, "*Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi*", 113-120

302 Bayram Ali Çetinkaya, "*Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratının Kimlik Yapısı*", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, (2), 2008, 75-120; Necdet Subaşı, "*Türk Aydınının Din Anlayışı*", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 171-175; Murat Belge, "*Osmanlı'da ve Rusya'da Aydınlar*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 123-150

303 Durna, 224

304 Atay, *Çankaya*, 449

305 Fethi Naci, "*Münevver'den "Entel"e*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 181-187

linde yorumlamakta, bu yabancılaşmada Batı'daki aydın profili ile Cumhuriyet dönemi aydın profili arasındaki farkın etkin olduğunu belirtmektedir. Batıda entelektüel, daha çok romancı, gazeteci, düşünce insanını çağrıştırırken; Cumhuriyet aydını, okur-yazar özelliği ile beraber bürokrat kimliği de olan bir profili simgelemektedir. Bu yönüyle aydın, sadece sözü ve kaleminin gücünü değil, aynı zamanda siyasi gücü de kullanan bir profil olarak ortaya çıkmış, aydın kimliğinde *"çok bilmişlik ve cebir/şiddet"* sıfatlarının bir araya gelmesi, aydını halk nazarında *"sevimsiz"* hale getirmiştir.[306] Batı aydını ile Cumhuriyet aydınını karşılaştıran A. İlhan, Batılı aydının mahiyet itibariyle halk ile aynı, sadece derece bakımından üstte olduğu; Türk aydınının ise mahiyet itibariyle de halktan üstte olduğu, Türk aydının Batılı, halkın ise Doğulu olduğu, aydınların bu durumu ayrıcalık sanıp bu yabancılaşmalarının suçunu halkta aradıkları değerlendirmesini yapmaktadır.[307] Özellikle II. Meşrutiyet sonrası aydınların halkın benimsediği dinî değerleri reforma tabi tutmaya yönelik tutumlarının da bu yabancılaşma çerçevesinde değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir.[308]

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bazı aydınların koyu bir bohem hayatı tercih etmelerinin de aydın-halk yabancılaşmasının temel nedenlerinden biri olarak ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür.[309]

Aydın-halk yabancılaşmasına dair Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden itibaren eleştirel yaklaşımların da varlığı dikkati çekmektedir. Örneğin, Mehmet Akif Ersoy, bu duruma bir şiirinde şu şekilde dikkat çekmektedir:

306 Ülgener, 88, 102

307 Attila İlhan, *"Aydınların Affedilmez Kopukluğu"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 379-384

308 Mine Topçu, *"II. Meşrutiyet Dönemi Batıcı Aydınların Tesettür Algısı"*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 12, (63), 2019, 378-385

309 Beşir Ayvazoğlu, *"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçerken Türk Aydınları"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 289-294

"Yıldırımlar gibi indikçe beyinden şiddet
Bir yanardağ gibi fışkırdı yürekten nefret
Öyle müthiş ki husûmet, mütefekkir tabaka
Her ne söylerse fena gelmede artık halka"[310]

Mehmet Akif, dönemin Batıcı aydınlarının dini terakkiye mani görmesini de eleştirel bir gözle şöyle değerlendirmektedir:

"Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın:
"Medeniyyette teâlîsi umûmen Şark'ın,
Yalınız bir yolu ta'kîb ederek kàbildir;
Başka yollarda selâmet gözeten gâfildir.
Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,
Aynı izden sağa, yâhud sola hiç sapmamalı.
Garb'ın efkârını mâl etmeli Şark'ın beyni;
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; ya'ni:
İçtimâî, edebî, hâsılı her mes'elede,
Garb'ı taklîd edemezsek, ne desek beyhûde.
Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ o belâ,
Bütün esbâb-ı terakkîmize engel hâlâ!"[311]

İdris Küçükömer de aydın kesimini temsil eder görünen Batıcıların halkla organik bir bağ kuramadıklarını, "*Batıdaki tarihi gelişme modeline ters düşen bir yönde*" Batılılaşmaya çalıştıklarını ifade eder. Bu yönüyle Batıcı aydınları *"Batı'nın çıkarlarına aracı olmak durumuna düşmüş bir akım*" olarak nitelendirmekte, aydınların ve kurucu iradenin devrimleri korumaya yönelik çabalarını bu yabancılaşma kapsamında yorumlamaktadır.[312]

Cumhuriyet dönemi aydınlarının dinî hayatı da içine alan toplumsal gelişmeleri okuma çerçevesini oluşturan kavramsal içeriğin ne olduğu meselesi, aydınların dinî anlayışını ortaya koy-

310 M. Akif Ersoy, *Safahat*, (3. Baskı), Ertuğrul Düzdağ (Yay. Haz.), Çağrı Yayınları, İstanbul 2006, 173

311 M. Akif Ersoy, *Safahat*, 172-173

312 İdris Küçükömer, *Batılılaşma-Düzenin Yabancılaşması*, (4. Baskı), Profil Yayınları, İstanbul 2013, 23, 103; Ayrıca bkz. O.Turan, 31-32

ması bakımından önem arz etmektedir. Din-devlet ikiliğinin söz konusu olmadığı Osmanlı klasik döneminde epistemik kaynağı oluşturan dine dair bütüncül yaklaşım yerine, askerî alanda ortaya çıkan yenilgiler ve Tanzimat sonrasında eğitim, hukuk gibi alanlarda dinin referans kaynağı alınmadığı uygulamaların ortaya çıkışı ile beraber din-devlet ikileminde bazı konuların gündeme gelmesine imkân oluşmuş, parçacı bir düşünce biçimi kendini hissettirmeye başlamıştır. Bu çerçevede tek referans olarak dini merkeze almayan düşünsel yaklaşımın Osmanlı modernleşme döneminde ve Cumhuriyet'in kuruluş süreci sonrasında hangi kavramsal çerçevede ele alındığı, hemfikir olunan bir mesele olarak görünmemektedir. Cumhuriyet döneminde laikliğin hukuki olarak kabulü ile tamamlanan sürecin önemli başlangıç noktalarından birinin, 1789 Fransız devrimi ile ortaya çıkan ve Fransızca kökenli "*laicisme*" kavramının Osmanlı aydının gündemine taşınması olduğu ifade edilebilir. Farklı değerlendirmelere konu olmakla beraber modernleşme sürecinin en yoğun tartışmalarının laiklik kavramı etrafında şekillendiği ancak konunun din-devlet ilişkilerinin ötesinde ele alınmasına imkân sunan bir kavramsal çerçevenin de varlığı ortadadır. Osmanlı modernleşme döneminde "*çağa uymak, onun gereklerine uyacak biçimde değişmek*" anlamında kullanılmaya başlayan "*asrilik*" kavramı, kavramı kullanan aydınların tutum ve davranışlarından hareketle ve muhafazakâr bir bakış açısının da etkisiyle "*züppelik, köksüzlük, dinsizlik*" gibi anlamlarla olumsuzlanmıştır. Bu anlam alanının Batı'da ortaya çıktığı, Batı'da 16. yüzyıl aydınının "*hümanist*", 17. yüzyıl aydınının ise "*liberten-dinsiz*" olarak anıldığı görülmektedir.[313] Ziya Gökalp'in daha çok kullandığı "*muasırlaşmak*" kavramı, günün şartlarında toplumsal değişimin çerçevesini çizen temel kavramlardan biri olmuş, kavrama yüklenen anlam, kavramı kullanan aydınların dine yaklaşım biçimi ile irtibatlı olarak değişim göstermiştir. Bir kısım aydınlar tarafından muasırlaşma meselesi, dinin yenileşmeyi

313 Cemil Meriç, "*Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 130-137

desteklediği fikrinden hareketle *"din/paradigma içi"* bir düzlemde ele alınırken;[314] bazı aydınlar ise konuyu "*din/paradigma dışı*" bir zeminde değerlendirmiş ve dinin muasırlaşmanın önünde bir engel teşkil ettiği savını tercih etmişlerdir.[315]

19. yüzyıl sonlarına doğru modern okullarda öğrenim görmüş Osmanlı aydınları arasında bir inanç krizinin ortaya çıktığı, hatları keskinleşmiş bir materyalist düşünce yaygın olmasa da dinî-ahlaki tutum ve davranışlarında seküler bir değişimin varlığı dikkati çekmektedir.[316] Daha bu dönemde yüksek okul öğrencilerinin namaz kılması garip karşılanabilmekte,[317] Dârülmuallimîn öğrencileri arasında 1915-16 yılında yapılan bir ankette 90 öğrenciden 89'u dinle ilgileri olmadığını ifade edebilmekte,[318] Jön Türk subayları arasında konyak içip domuz eti yemenin bir prestij meselesi sayılabildiği ifade edilmektedir.[319] Cumhuriyet sonrasında da özellikle askerî okullarda eğitim görmüş bürokrat/aydınlar arasında dinle arasına mesafe koyma durumunun yaygınlaştığı ifade edilebilir. İngiliz Gazeteci Lilo Linke, 1935'lerde "*Allah Dethroned*" (Allah Tahttan İndirildi) ismini verdiği kitabında Türkiye'ye yaptığı gezi ile ilgili anılarını aktarmakta, bir subayın, "Ben bir Türk'üm, Müslüman değil! Babam Müslümandı, ben Tanrı'ya inanmam. Din Türkiye için çok kötü. Bütün yaşam din tarafından yönetilir. Gelişme yok…" sözlerine yer vermektedir.[320] II. Meşrutiyet döneminde Batıcı aydınlardan biri kabul edilen Kılıçzade Hakkı'nın, Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen devrimlerden pek çoğunu, bu dönemde yayınladığı bir makalede teklif etmesi, Cumhuriyet

314 Abdullah Akın, *"Modern Dönemde Ulema-Aydın Paradoksunun Oluşumu ve Etkileri"*, Atebe Dîni Araştırmalar Dergisi, 1, (5), 2021, 137-151

315 İ. Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 24

316 O. Atalay, 73-75

317 Mehmet Ö. Alkan, *"İmparatorluktan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim"*, Kemal H. Karpat, (Der.), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004, 168

318 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 97

319 Lewis, 543

320 Lilo Linke, *Allah Dethroned A Journey through Modern Turkey,* Constable & Co Ltd, London, 1937, 6

dönemi aydın profilinin tarihi temellerine işaret etmektedir. O dönemde Kılıçzade tarafından "*Pek Uyanık Bir Rüya*"[321] olarak görülen bu tekliflerin, Cumhuriyet sonrasında "*rüya*" olmaktan çıktığı ifade edilebilir.[322]

Dönemin radikal Batıcı aydınlarının 19. yüzyıl sonrası Batı'da etkili olan Pozitivizm, Materyalizm, evrim teorisi gibi yaklaşımları referans aldıkları, dinin de bu çerçevede değerlendirmeye tabi tutularak dinin vahiyle ilişkili inanç boyutunun bile aklileştirmeye (rasyonalization) tabi tutulduğu söylenebilir.[323] Subaşı'nın ifadesiyle "Batılı düşüncelerin "pozitivist" bir yaklaşımla Türkiye'ye aktarılmak istenmesi, o dönem için en radikal çözüm olarak tercih edilmiştir."[324] Aydınların genelde dini, özelde İslam'ı da bu çerçevede el aldıkları, dini uzun bir tarihi süreçte ortaya çıkmış insan ürünü bir alan olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Dinin ilahi niteliği yerine aydınlar tarafından beşerî ve tarihsel bir düzlemde ele alınması, Batı'da olduğu gibi dinde reform yapılması teklifini de beraberinde getirmiştir. Bilim ve teknolojik gelişmeye engel görülen dinin hukuki-sosyal alana dair tekliflerinin değiştirilmesi öngörülmüştür.[325] Bireysel ve toplumsal gelişime dair teorik yaklaşımların dini yorumlamada da etkili olduğu dikkati çekmektedir. Örneğin; M. Ṣesat Bozkurt, "*tekamül*" kavramı üzerinden Cumhuriyet devṛimlerini ele aldığı yazısında, insanın tekamülü ile ilgili olarak "*insan maymunun bir tekamülüdür*" değerlendirmesini yapmaktadır.[326]

Osmanlı'yı Batı karşısında askerî yenilgilerin sürüklediği geri kalmışlık psikolojisinden kurtarabilecek yöntemin ne olduğuna dair tartışmalarda bir teklif olarak sunulan Batılılaşma düşüncesi

321 İlgili makale için bkz. Kılıçzade Hakkı, "*Pek Uyanık Bir Rüya*" İçtihad, No:55, Şubat, 1328

322 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 60

323 Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 1999, 155-156

324 Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 99, 101

325 Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 371-372

326 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 152

de Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde toplumsal hayatı yorumlamada önemli, belki de tek alternatif olarak yerini almıştır.[327] Cumhuriyet döneminde siyasi alanda laiklik kavramı gündemdeki yerini korurken, toplumsal değişimin anahtar kavramlarından biri olan ve *"dinin toplumda otoritesini yitirmesi süreci"*[328] şeklinde tanımlanabilecek sekülerizm kavramıyla, Berkes'in bu kavramla eşdeğer bulduğu *"çağdaşlaşma"* kavramı karşımıza çıkmaktadır. Çağdaşlaşma kavramı ile mesele, "*sadece din-devlet ayrımı davası olmaktan daha geniş*" bir perspektifte ele alınmaktadır.[329] Bu süreçte modernleşme kavramının da çağdaşlaşma kavramı yerine kullanılabildiği,[330] tarihsel serüveni içerisinde modernleşmenin büyük oranda "*eski*" den "*yeni*" ye geçiş ile irtibatlandırıldığı görülmektedir.[331]

Osmanlı'da özellikle Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan ve ağırlıklı olarak Yeni Osmanlılar ve İslamcı aydınlar tarafından dillendirilen "*dini-kültürel temelleri korumak şartıyla Batı'nın bilim ve tekniğini alma*" şeklinde sunulan Batılılaşma paradigmasının, yeni askerî-siyasi-eğitim kurumları oluşturma sürecinde yönlendirici olduğu görülmektedir. Batı model alınarak oluşturulan eğitim kurumları aracılığıyla sadece bilim ve tekniğin değil, düşünsel modellemenin de gerçekleştiği ifade edilmektedir.[332] Bu durum, medreselerin ve ulemanın toplumsal etkisini azalttığı gibi, Cumhuriyet tarihinde de varlığını devam ettiren *"medreseliler-mektepliler"* şeklinde ikili bir yapının oluşmasına imkân sağlamıştır.[333] Tanzimat sonrasında oluşmaya başlayan medreseli-mektepli/ulema-aydın düşünce pro-

327 Murat Belge, "*Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 260-264

328 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 18

329 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* 17-19;

330 Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük,* Türk Dil Kurumu, Ankara 2011, 479, 1693

331 Hamza Ateş, "*Modernlik İle Postmodernlik Arasında Kamu Yönetimi*", Güngör Erdumlu (Editör), *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye,* Babil Yayıncılık, Ankara 2004, 64

332 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 56

333 A. Akın, *"Modern Dönemde Ulema-Aydın Paradoksunun Oluşumu ve Etkileri"*, 140; İ.Kara, *"İslamcılık Hareketi ve İlmiye Sınıfı"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 303-314

filinin her ikisine göre de Batı, medeniyetin tek temsilcisi olmayıp, İslam medeniyeti de gelişme potansiyeline sahiptir. Ancak Doğu ile Batı arasında yer alma şeklinde ifade edilebilecek sorunun çözümünde ulema Doğu'ya yakın dururken, aydınlar Batı'ya yakın durmayı tercih etmektedirler.[334] Cumhuriyet dönemi sonrasında bu ikilemin daha keskinleştiğini ifade etmek mümkündür. Dinden beslenen "*ulema*", artık yerini bilim ve felsefeden beslenen "*aydın*"a bırakmıştır.[335] Bu çatışmanın Cumhuriyet dönemi edebi eserlerinde de konu edildiği görülmektedir. Örneğin, Reşat Nuri Güntekin'in 1928'de tamamladığı ve II. Meşrutiyet döneminde bir öğretmenin Batılılaşma mücadelesinin anlatıldığı *Yeşil Gece* isimli romanında Dâru'-l Muallimin öğretmen mektebinde medreseden gelen sarıklılarla İdadi'den gelen fesliler arasında bir anlaşmazlığın varlığı işlenir. Mekteplilerin medreselileri "*irtica*" ile suçladıkları, bazen boğaz boğaza kavgalar edildiği belirtilir.[336]

II. Meşrutiyet sonrası daha hâkim bir düşünce olmaya başlayan Batılılaşma-çağdaşlaşma düşüncesinin aktif savunucusu olan Cumhuriyet dönemi Batıcı aydınlarının dinî anlayışının kökenlerini Tanzimat sonrası ortaya çıkan bu yeni aydın tipolojisinde aramak mümkün gözükmektedir. Tanzimat sonrası yeni aydın profili ile Cumhuriyet dönemi aydınları arasında düşünsel bir süreklilikten söz edilebilir.[337] Cumhuriyet dönemi aydını için temel referans olan "*hayatta en hakiki mürşit ilimdir*" sloganı, Tanzimat sonrası ortaya çıkan "*aklın ölçü olarak kabul edilmesi*" ilkesini temel alan aydınlanmacı yaklaşımın pozitivist bir varyantı olarak değerlendirilebilir.[338] Bununla birlikte Cumhuriyet dönemine kadar "Osmanlı aydınları ve devlet adamlarının özellikle kültürel alanda geleneksel kimliklerini, ahlak değerlerini korumak iste-

334 A. Akın, *"Modern Dönemde Ulema-Aydın Paradoksunun Oluşumu ve Etkileri"*, 148

335 Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 130

336 Reşat Nuri Güntekin, *Yeşil Gece*, İnkılap Yayınevi, İstanbul Tarihsiz, 46

337 Yavuz G. Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 355-378

338 H. Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, 75

dikleri, Batılılaşmayı maddi hayat ve teknolojiyle sınırlı tutmaya çalıştıkları görülmektedir. Cumhuriyet'in belirleyici ideolojisi ise bu noktada Osmanlı düşüncesinden önemli bir kopma gerçekleştirmiştir. Cumhuriyet devletini kuranlar ve rejimin *"angaje"* aydınları Osmanlı tarzı *"uzlaşmacı"* Batılılaşmanın yanlış ve yetersiz olduğu sonucuna varmışlar, bu uzlaşmacı tutum yüzünden hedefe erişilemediğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle Cumhuriyet boyunca Batılılaşma politikası radikalleşmiş, bir bakıma, Cumhuriyet ideolojisinin temel direği olmuştur."[339]

Avrupa Ortaçağ skolastik düşünce geleneğine itiraz seslerinin yükselmeye başladığı bir düzlemde aydınlar, karşılaştığı problemleri aklı merkeze alarak çözme becerisine sahip ve mevcut skolastik dinî-siyasi yönetimle uzlaşmaz tutum içinde, halkın yanında yer almak gibi bir misyonu üstlenmişlerdir. Pek çok dogmatik hurafeyi bünyesinde barındıran kilisenin bu itirazlar karşısında tavrı oldukça sert olmuş, kurulan Engizisyon Mahkemeleriyle de aydın denilen kişiler yargılanmış ve türlü işkencelere maruz kalmışlardır. Kilise karşıtı bir konum alan aydın profilinin sonraki dönem aydınlarını da etkilediği kabul edilmektedir. Son dönem Osmanlı aydınları da modernleşme sürecinde dini de temsil ettiği kabul edilen İmparatorluk yönetimi karşısında benzer bir rolü yüklenirken; Cumhuriyet'in kuruluş süreci ile aydın tutumunda siyasi erkin lehine bir değişiklik olduğu, aydınların muhafazakâr bir tutuma yöneldikleri görülmektedir.[340]

Cumhuriyet dönemi aydınlarının dine dair tasavvurlarını etkileyen en önemli unsurlardan birinin, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinden sonra uygulamaya konulan devrimler ve bu devrimlere aydınların yüklediği anlam olduğu söylenebilir. Devrimlerin ideolojik/düşünsel çerçevesini ortaya koymaya çalışan aydınların bir kısmının yeni rejim ile organik bağları *"aydın"* kimliği

339 Belge, *"Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma"*, 260-264

340 Ülgener, 103; Murat Belge, *"Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar"*, CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 121-129; Doğan Gürpınar, *Türkiye'de Aydının Kısa Tarihi*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2013, 19

bağlamında sorgulanmakla birlikte, hayata geçirilen devrimlerin düşünsel zeminde anlam kazanmasına önemli katkı sağladıkları ifade edilebilir. Abdullah Cevdet (1869-1932), M. Celal Nuri İleri (1881-1938), Şevket Süreyya Aydemir (1897-1976), M. Recep Peker (1889-1950), Peyami Safa (1899-1961), M. Saffet Engin (1857-1979), Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943) gibi aydınlar, kuruluş sürecinin önemli ideologları olarak değerlendirilmektedir. Bu aydınların yeni siyasi-sosyal hayatla ilgili değerlendirmeleri, dinî hayata dair algıların değişiminde de rol oynamıştır.[341]

Dönemin aydınlarının önemli bir bölümünün toplumsal hayatı değerlendirmede ideolojik anlamda Kemalizm'i referans noktası olarak kabul ettikleri görülmektedir. 1930-1935 yılları arasında ideolojik varoluş süreci yaşayan ve yorum farklılıklarını içeren Kemalizm'in 1935'ten sonra CHP programının netleşmesi ile beraber daha homojen bir kimlik kazanmaya başladığı ifade edilmektedir.[342] M. Esat Bozkurt, yeni rejimi Komünizm, Millî Sosyalizm, Faşizm, Demokrasi gibi sistemlerle mukayese eder ve yeni sistemin bunlardan hiçbiri olmadığını, yeni sistemin Kemalizm olduğunu ifade eder ve altı ilkeyi yorumlar.[343] Bu yeni yorumda geleneksel dinî düşünceye yer yoktur. Kazım Karabekir, Mahmut Esat Bozkurt, Tevfik Rüştü, Fethi Okyar gibi yönetici aydınların henüz 1923 yılında İslam'ı kaldırmanın propagandasını yaptıklarını belirtmektedir.[344] Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan inanç krizi ve sonrasında İttihat Terakki'nin baskın düşüncesi olarak ortaya çıkan Türk-İslam sentezinin aydınların gündeminden düşmeye başladığı, durumun 1930 sonrasında geleneksel dinî düşünceyi

341 Yıldız Akpolat, "*Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Devrimini Anlamlandırma Ya da Devrime İdeoloji Bulma Çabaları*", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 10, (44), 2010, 103-148

342 Lemi Atalay, *Atatürk Dönemi Düşünürlerinin Gözüyle Kemalizm ve Türk İnkılabı*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara 2014, 203-205

343 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 369-370; Hakkı Uyar, "*1930'lar Türkiyesinde Kemalizm Algılamaları*", Nazife Güngör (Der.), *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri, 157-169*

344 U. Mumcu, 81; O. Atalay, 82

tamamen dışlayan bir sürece evrildiği kabul edilebilir.[345] Geleneksel dinî düşüncenin hayatın dışında tutulması ile oluşan boşluğu doldurmak üzere Kemalizm'in ilke ve ideallerine *"kutsiyet nakli"* söz konusu olmuş, Kemalizm'e âdeta *"seküler bir din"* hüviyeti kazandırılmıştır.[346] Bir başka ifadeyle farklı düşüncelere sahip olsalar da Cumhuriyet dönemi aydınlarının önemli bir bölümü için Kemalizm, temel referans kaynağı olarak işlev görmüştür.[347]

İstiklal Savaşı, Cumhuriyet devrimleri için başlangıç noktası olarak kabul edilmekte, kurtuluş mücadelesinin hedefleri ile kurtuluş sonrası ortaya konulan uygulamaların hedefleri, resmî ideolojinin inşası bağlamında önemli bir tartışma zemini oluşturmaktadır. Cumhuriyet'in bir yönüyle *"kopuş"*, bir yönüyle ise *"inşa"* süreci olduğu ifade edilmekle beraber, *"kopulanın ne olduğu, geri bıraktıranın neler olduğu, Batı derken neyin anlaşıldığı, nasıl Batılı olunacağı"* ile ilgili değerlendirmeler farklılık arz etmektedir. İstiklal Savaşı, Batı'nın askerî esaretinden kaçış, bir istiklal, haysiyet mücadelesi olarak ele alınmakta, Batı'nın siyasi tahakkümünden kurtulmanın da medeniyet olarak Batılılaşma ile mümkün olabileceği tezi savunulmakta, *"Batı'ya rağmen Batılılaşmak-halka rağmen halk için"* yaklaşımının, dini de içine alan yeni sosyal hayatın şifresi olarak belirginleşmeye başladığı görülmektedir.[348] Aydemir de inkılap sürecinde halk yığınlarının değil, aydınların aktif vazife alabileceğini, zira inkılabın *"toplumun nizamına cebrî bir müdahale"* olduğunu belirtir ve inkılap kavramını "halkın hayrına olanları halka rağmen, fakat halk için, halka getirmek işidir" şeklinde tanımlar. Konuyu biraz daha netleştirerek inkılabı, "ona taraftar olmayanların iradelerinin, ona taraftar olanların iradelerine, cebir ve zor yolu ile, kayıtsız şartsız bağlanmaları" olarak yorumlar.[349] Tanör ise hayata geçirilen sürecin bir yönüyle geçmişi

345 O. Atalay, 75-79

346 O. Atalay, 97

347 Gürpınar,89-90

348 Akpolat, *"Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Devrimini Anlamlandırma Ya da Devrime İdeoloji Bulma Çabaları"*, 103-148

349 Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 24, 83,

"*red*" bir yönüyle ise "*geçmişe dayalı atılımlar*" olduğunu belirtir.[350]

Cumhuriyet dönemi aydın din tasavvurunun, uç örneklerinden biri olarak Abdullah Cevdet'in öncülük ettiği materyalist anlayış merkezinde oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Dindar bir aile çevresinde yetişen Abdullah Cevdet, aldığı Batılı eğitimin etkisi ve Büchner, Meslier, Verneau, Gustave Le Bon gibi Batılı materyalist düşünür ve yazarların düşünsel katkısı ile dinî geleneği dışlayan, topyekûn bir Batılılaşma fikri üzerine inşa edilmiş bir sistemi teklif etmektedir. Düşüncelerini matbuat yoluyla yayma konusunda oldukça istekli davranan Cevdet, amacına ulaşma yolunda zaman zaman dinî argümanları da kullanmaktan çekinmemiş, Muhammed Abduh, Mevlana, Maarri gibi dinî otoriteleri referans göstererek düşüncelerini yaymaya çalıştığı gibi II. Abdülhamid'e karşı mücadelesini de büyük oranda dinî argümanlar üzerinden yürütmüştür.[351] Abdullah Cevdet'in fazilet, merhamet, vicdan gibi kavramlar üzerinden, kendi yaklaşımına uygun dinin işlevsel yönüne vurgu yapmakla beraber, temelde metafizik alanı dışlayan bilimsel bir materyalizm tasavvurunu inşa etmeye çalıştığı değerlendirilmektedir.[352] Yasin Turna, Abdullah Cevdet ile ilgili olarak "modernizm projesinde mutlak biçimde Sosyal Darwinizm ve Biyolojik Maddecilik ekseninde bir toplumsal dönüşümü sağlayacak reformlara duyduğu inancını ömrünün sonuna kadar yüksek sesle dile getiren, devlet ve toplumun ilerlemesinin önünde duran en büyük engelin din olduğunu düşünen, toplumsal değerlerle çatışan fakat toplumu kültürel ideallerine göre yeniden inşa edebilecek bir yönetici zümre olarak düşünen bir ütopistti." değerlendirmesini yapmaktadır.[353]

---

350 Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, 141

351 M. Şükrü Hanioğlu, "*Abdullah Cevdet*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, I, 90-93

352 Osman Demir, "*Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı*", İnsan ve Toplum Dergisi, 1, (2), 2011, 5-28

353 Yasin Turna, "*Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde İçtihat Dergisi'nin Din Politikasının Şekillenişindeki Etkisi Üzerine Bir İnceleme*", Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 5, (3), 2021, 577-587

Abdullah Cevdet'in ortaya koyduğu materyalist anlayışın Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden itibaren sosyal hayatta ortaya çıkan ve dinî hayatı da yakından etkileyen düzenlemelerde etkisinin olduğu ifade edilmekte; M. Kemal'in Abdullah Cevdet ile 19 Aralık 1924 tarihinde yaptığı dört saat süren görüşmede Cevdet, Atatürk'ün kendisine "*hep yazdıklarınızı, söylediklerinizi yaptım*" dediğini kıvançla ifade ettiği ve yapılanların kendi istedikleri olduğunu dile getirdiği belirtilmektedir.[354] Creel, Atatürk'ün Abdullah Cevdet'in fikirlerinden etkilendiğini savunmaktadır.[355] Bu bağlamda Cevdet'in ortaya koyduğu fikirlerin ve başlattığı tartışmaların Cumhuriyet'in modernleşme projesinde kendine yer edindiğini ifade etmek mümkündür.

Cumhuriyet'in kuruluş felsefesine dair söz söyleyen aydınların temel argümanlarından birinin Doğu-Batı ikilemine yükledikleri anlam olduğu kabul edilebilir. Batıcı aydınlar tarafından genellikle Batı, "*ileri-hareketli*", Doğu ise "*geri-durağan*" olarak yorumlanır. Terakki kavramı etrafında şekillenen bu yaklaşım, aydınları terakkiye mani olarak görülen geleneği dışlama şeklinde bir tercihe sevketmiş,[356] Batı'nın aydınlanma sonrası ortaya çıkan din ve dinî hayata dair tecrübesi modellenme yoluna gidilmiştir. Örneğin, İlk dönem Cumhuriyet aydınlarından biri olan Celal Nuri, medeniyeti "*tefevvuki/ileri/hareketli*" ve "*tevakkufi/durağan/geri*" şeklinde sınıflamakta, Batı medeniyetini *tefevvuki/ileri* medeniyet olarak değerlendirmekte; bu medeniyetin oluşumunda Hıristiyanların kendi inanç sistemlerinde yaptıkları reformların, dinin yeni devrin telakki ve düşünüşüne intibakının önemli katkı yaptığına vurgu yapmakta ve İslamiyet'in bu intibakı sağlayamadığı, *tevakkufi/durağan* halde kaldığını ifade etmektedir. Avrupa ortaçağı skolastik düşünce ile Osmanlı son dönem dinî düşünceyi karşılaştırmakta, geleneksel dinî mirasın kaynağının Arap kültürü olduğunu ifade ederek Batı-

354 Arıkan, "*Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*", 219-226

355 Frank W. Creel, "*Abdullah Cevdet: A Father Of Kemalism*", Journal Of Turkish Studies, (I), 1980, 9-26.

356 U. Mumcu, 81-83

daki dinî değişimin Cumhuriyet Türkiyesi'nde de olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Dine dair Kur'an'ın toplanması, mezheplerin oluşması, içtihat, çok evlilik vb. pek çok konuda geleneksel dinî düşünceye eleştiriler getirilmekte, reform yapılamadığı için dinin durağanlaştığı ve terakkinin sağlanamadığına işaret edilmektedir.[357]

Dönemin aydınları tarafından dinî hayatı da içine alan sosyal yaşam temelinde Batı ile Doğu'nun karşılaştırıldığı, mimari, sanat, giyim-kuşam, eğitim, kadın vb. pek çok konuda Batı'nın üstünlüğüne vurgu yapıldığı, değişimin sadece bilim-teknoloji alanında değil, tüm toplumsal hayatı kapsayıcı boyutta ele alındığı görülmektedir.[358] Celal Nuri, Batılı düşünce sistemini kavramada Türkçenin yeterli olmayacağını, dilin yenileşmesinin elzem olduğunu, bu yenileşmenin Batılı kavramları ifade eden Batılı dillerdeki sözcüklerin Türkçeye aktarılması ile mümkün olacağını ifade etmekte, ancak Batılı dillerin bilinmesi ile Batılı olunabileceğini savunmaktadır.[359]

Cumhuriyet aydınlarının yeni devleti ideolojik olarak temellendirme ve meşrulaştırma çabalarında önemli bir argümanın da Osmanlı'yı değerlendirme biçimlerinde ortaya çıktığını ifade etmek mümkün olabilir. Cumhuriyet'in ideoloğu olarak değerlendirilebilecek aydınların ilkesel tercihlerinin *"eski olanı geriliğin temeli saymak ve Osmanlı tarihi ile menfi diyalog"* şeklinde bir yaklaşım olduğu kabul edilmektedir.[360] Osmanlı'ya dair küçümseyici bakış, dönemin aydınlarında kendini hissettirmekte, Osmanlı'nın Tanzimat sonrası tarihine dair vurgular ağırlık kazanmakta, Cumhuriyetle beraber birleştirici unsur olarak din yerine millet unsuru öne çıkarılmaktadır. Nitekim Celal Nuri tarafından Cumhuriyet inkılabı *"milliyet umdesinin netice-i zaferi"* olarak değerlendiril-

357 Celal Nuri İleri, *Türk İnkılabı*, Yay. Haz. Recep Durmaz, Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Edirne 2000, 42-47, 60, 105-106

358 İleri, *Türk İnkılabı*, 163-170

359 İleri, *Türk İnkılabı*, 114-120

360 Akpolat, *"Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Devrimini Anlamlandırma Ya da Devrime İdeoloji Bulma Çabaları"*, 107

mektedir.[361] Bu bağlamda Batıcı Cumhuriyet aydınlarının Cumhuriyet'in temellerini oluşturan düşünsel zemini oluşturmada dini ve dinî renkleri içinde barındıran Osmanlıcılığı devre dışı tutarak Batıcılık ve Türkçülük düşüncelerini temel aldıklarını ifade etmek mümkündür. Nitekim dönemin aydınlarından biri kabul edilen Peyami Safa, Türk devriminin düşünsel var oluşunu Batı'nın Rönesans sonrası ortaya çıkan riyazileşmek olarak ifade ettiği bilim zihniyetinde ve İslam öncesine uzanan Türk kültür ve medeniyetinde aramak gerektiğini ifade eder.[362] Batılılaşma merkezli dönüşüm hedefiyle gerçekleştirilen devrimlerin de geçmişi kısmen koruyarak bir dönüşüm (inkılap) değil, geçmişi tamamen reddederek yeni bir sistem/ideoloji kurmak (ihtilal) anlamına geldiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede M. Esat Bozkurt tarafından inkılap ve ihtilal kavramları üzerinden değerlendirme yapılmakta, yapılan değişikliklerin inkılap değil, ihtilal olarak isimlendirilmesi gerektiği ve Atatürk'ün de ihtilal kavramını kullanmayı sevdiği belirtilmektedir.[363] Safa ise ihtilal veya devrim kavramları yerine inkılap kavramının kullanılmasında ısrarcıdır.[364]

Yükseköğrenimini John Dewey'in öğrencisi olarak Colombia Üniversitesinde yapan, 1933-1935 yılları arasında Talim Terbiye Kurulu üyeliğinde bulunan M. Saffet Engin (1900-1987), dönemin ideologlarından biri olarak kabul edilmekte, yeni devletin esas ve prensiplerine "*Kemalizm*" adını veren kişi olduğu belirtilmektedir.[365] *Kemalizm İnkılabının Prensipleri* ismiyle yayımlanan kitabında yeni

361 İleri, *Türk İnkılabı*, 72, 91-92

362 Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, 132-133; Ayrıca bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na-Milliyetçilik ve Muhafazakârlık Üzerine Yazılar*, (3. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2013, 203

363 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 231-234; Ayrıca bkz. Tekinalp, 31

364 Safa, *Din İnkılap İrtica*, 98-100; İhtilal, İnkılap ve Devrim kavramları ile ilgili farklı bir değerlendirme için bkz. Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, (2. Baskı), Adam Yayıncılık, İstanbul 1993, 13-151

365 Akpolat, "*Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Devrimini Anlamlandırma Ya da Devrime İdeoloji Bulma Çabaları*", 129; M. Saffet Engin'in hayatı için bkz. Seher Kaşker, *Mehmet Saffet Engin ARIN Yaşamı, Eserleri, Düşünceleri ve Türk Sosyolojisine Katkıları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, 4-12

rejimin felsefi-sosyolojik temellerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede pek çok Batıcı aydının onayladığı, dini, sosyal-siyasi hayattan tamamen tecrid etme yaklaşımının M. Saffet Engin'in düşüncelerinde yer aldığı ifade edilebilir. Örneğin ilgili eserde M. Saffet tarafından son yarım asırda Avrupa'ya giden talebelerin yeni fikirleri "*ışık*" olarak değerlendirilmekte, memleketin semalarındaki "*zulmet*"i yırtmaya başladığı ifade edilmekte, toplumsal değişim için militarist bir yöntem önerilmekte, laiklik *"çok ehemmiyetli dini bir inkılap"* olarak nitelendirilmekte, yeni sosyal-siyasi toplum yapısı A. Comte'un üç hal teorisi üzerinden yorumlanmaktadır. Cumhuriyet sonrası dönem positive devre olarak nitelendirilmekte, dinin hâkim olduğu Cumhuriyet öncesi dönem teolojik ve metafizik devir olarak kabul edilmekte, giyim kuşam konusunda yapılan devrimler değerlendirilirken tesettür için *"şeriatçiliğin hurafelerle dolu icaplarından olan gülünç"* değerlendirmesi yapılmakta, eski hayatın sembolü olarak fesin kaldırılması *"ehemmiyetli bir hamle"* olarak ifade edilmekte, eski hukuki uygulamalar *"köhne usuller"* olarak kabul edilmekte, eski sosyal hayat *"nefret verici ve teceddüt düşmanı"* olarak değerlendirilmekte, Avrupalı olmamak, *"bu asırda yaşamamak, hayatı bilmemek, manen ölmek"* şeklinde yorumlanmaktadır.[366] M. Saffet'in düşüncelerinde felsefi anlamda Hümanizm ve Pozitivizm, siyasi anlamda ise Batılılaşma ve Türkçülük düşüncelerinin baskın olduğu ifade edilebilir.[367]

Cumhuriyet dönemi Batıcı aydınların din-terakki/modernleşme ilişkisi bağlamında yaptıkları değerlendirmelerin olumsuz olduğu görülmektedir.[368] Aynı zamanda dinî düşüncenin dogmatik olduğundan hareketle, toplumda var olan pek çok kötülüğün kaynağını din olarak gördükleri gibi dinin sultanlara otokratik yönetim için referans kaynağı olduğunu da düşünmektedirler. Aydınların bu düşüncelere inandırıldığını belirten Karpat, bu inanç

366 M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1938, 11-12, 17-19, 23

367 Engin, 18-19, 23-24

368 Akgül, *"Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat"*, 425-426

sisteminin yerine daha temiz bir inanç sistemi önerilmediği gibi, aydınların Cumhuriyetle birlikte "*İslam dinine başvurulmadan da baskı kurulabildiğini tecrübe*" ettiklerini ifade etmektedir.[369]

Cumhuriyet dönemi aydın-bürokrat ideologlarından M. Esat Bozkurt'un da yeni rejimin düşünsel temellerini oluşturmada önemli katkı sağlayan kişilerden biri olduğu kabul edilmektedir. Cumhuriyet döneminde Ekonomi (1923-1924) ve Adalet Bakanlığı (1924-1930) yapan, CHP'nin önemli isimlerinden biri olan Bozkurt, "*Halk İhtilali*" olarak nitelendirdiği yeni rejimin anlatılması konusunda akademik alanda da aktif görevler almıştır.[370] İstanbul ve Lozan'da Hukuk eğitimi aldığı dönemlerde Türkçülük düşüncesinin aktif savunucularından biri olan Bozkurt, öğrencilik dönemlerinden itibaren tesettür, çok eşlilik, dinin devlet işlerinden ayrılması gibi konularda radikal laik bir tutum sergilemiş, hukukun dinden arındırılması konusunda oldukça katı davranmış, Kemalist milliyetçiliğin hararetli savunucularından olmuş ve 1931'den sonra altı ilkeyi açıklamayı, Kemalizm'i doğru yorumlamayı kendine görev edinmiş, din dilinin millîleştirilmesini savunmuş, Türkçe ibadete karşı çıkanları "*sarıklı/sarıksız yobazlar*" olarak nitelendirmiştir.[371]

Bozkurt, dinin bir vicdan meselesi olduğundan hareketle siyasi ve sosyal hayattan tamamen tecrid edilmesini önemsemekte, 10 Nisan 1928 tarihinde yapılan değişiklikle Anayasanın 2. maddesinde yer alan *"Türkiye Devleti'nin dini İslam'dır"* hükmünün kaldırılmasını *"Türk devletinin yeşil sarıklı Cumhuriyet olmaktan kurtarılması"* olarak değerlendirmektedir.[372]

Cumhuriyet dönemi edebiyat dünyasında din ve dindarlığa dair yaklaşım biçimlerinde ortaya çıkan dönüşüm, aydınların dine yaklaşımları açısından ele alınması gereken önemli başlıklardan biri olarak görülebilir. Aydınların gazete yazıları, hikâye ve ro-

369 Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 353

370 Şaduman Halıcı, *Yeni Türk Devletinin Yapılanmasında Mahmut Esat Bozkurt*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 2004, 153-164, 410-420

371 Halıcı, 552, 555, 559, 561

372 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 138,140

manlarında dinî inanç ve hayata dair yaklaşımlarının siyasi-sosyal değişimlerden bağımsız ele alınamayacağı, tartışmanın büyük oranda Modernleşme-Batılılaşma düzleminde cereyan ettiği ifade edilebilir.[373] Dönemin yazılarında yer bulan "*aydınlanma, ilerleme, irtica*" gibi kavramlar da meselenin mahiyeti konusunda fikir vermektedir. Cumhuriyet dönemi şiirinde din duygusunu araştırma konusu olarak ele alan Secaattin Tural, Tanzimat'tan sonra gelişen pozitivist anlayışın tesiriyle ortaya çıkan metafizik buhranın Cumhuriyet dönemi şiirinde de yansımalarının olduğunu sonuç olarak ifade etmektedir.[374]

Cumhuriyet dönemi romanlarının önemli bir bölümünde de dinî hayatı da içine alan Doğu ile modernleşmeyi temsil eden Batı arasındaki çatışma ve uzlaşma arayışlarına dair tartışmalar roman kahramanları üzerinden ele alınmaktadır. Batıcı kahramanların diliyle dinî hayat "*irtica*" nitelemesine maruz kalmaktadır. Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* romanı, Yakup Kadri'nin *Ankara* romanı, bu çatışmanın ele alındığı örneklerden birkaçı olarak zikredilebilir. Yine dönemin bazı romanlarında toplumsal meselelerin laiklik/dindarlık ekseninde değerlendirildiği görülmekte, örneğin Halide Edip Adıvar'ın *Vurun Kahpeye* isimli romanında roman kahramanı Aliye üzerinden daha seküler bir din anlayışı teklif edilmekte, bazı romanlarda ise "Din, sadece kurumlaşmış biçimiyle değil, tinsel/manevi boyutuyla da rejimin karşısındaki en büyük engel olarak algılanmaktadır." Ankara romanının kahramanı Binbaşı Hakkı tarafından beyaz ve yeşil sarıklılar "*kara terör*" ifadesiyle düşman olarak nitelenir.[375] Yakup Kadri *Panorama* isimli romanında, Şapka Kanunu yüzünden eve kapanan Hacı Emin Efendi'nin kurban

373 Cumhuriyet dönemi romanlarında din ve din adamına bakışa dair bir değerlendirme için bkz. Ramazan Gülendam, "*Bazı Cumhuriyet Donemi Romancılarının Dine Ve Din Adamına Bakışı*" *Cengiz Batuk-Hasan Atsız (Ed.), Bilim, Ahlak Ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları-Sempozyum Bildirileri*, (26-28 Kasım 2010), Canik Belediyesi, Samsun 2010, 325-353

374 Secaattin Tural, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 2003, 641

375 Ahmet Oktay, *"Türk Edebiyatında Aydın"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 265-287

bayramında kurban kesme sahnesini alaycı bir üslupla ele alır, kurbanın kesildiği ortamı "*korkunç*", "*facia*" olarak nitelendirir. Kurbanı kesen Hacı Emin Efendi'nin o anki halet-i ruhiyesini "Ortaçağ savaşlarının gözlerini kan bürümüş kahramanlara mahsus bir cezbe" hali olarak değerlendirir.[376]

Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*, Hüseyin Rahmi'nin *Mürebbiye*, Halit Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu* isimli romanlarında da roman kahramanları aracılığıyla erken dönem ve yanlış Batılılaşma örnekleri ele alınmaktadır.[377]

Cumhuriyet dönemi Batıcı aydınlarından bir kısmının dinî inanç ve hayata bakış açısını göstermesi açısından Reşat Nuri Güntekin'in 1928'de tamamladığı, ana kahramanı Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk döneminde görev yapmış bir muallim olan *Yeşil Gece* romanı önem arz etmektedir. Romanın kahramanı Ali Şahin öğretmen, eski bir medreselidir. Medreseden ayrılıp öğretmen mektebini bitirir. Medreseden ayrılma süreci "*boş vehimler ve hurafelerden kurtulma*" olarak tasvir edilir.[378] İstanbul'a tayin olur. Ancak kendi isteğiyle İzmir'in Sarıova beldesinde göreve başlar. Sarıova beldesi, daha çok dindar insanların bulunduğu bir beldedir. Ali Şahin öğretmenin diliyle Sarıova'yı tercih nedeni, istihzâi bir üslupla "sekiz-on yaşında sümüklülere satın aldıkları sarık masrafından kurtarmak" olarak ifade edilir.[379] Şahin öğretmenin medresede yaşadığı inanç krizi ironik bir üslupla ele alınır, dinin insan icadı bir sistem olabileceği gündem edilir, ahiret inancı gibi temel inanç esasları pozitivist temelde sorgulanır. Şahin öğretmenin yaşadığı inanç krizi, "Şimdiye kadar körü körüne kavl-i mücerrede itimad etmekten o kadar canım yandı ki, şimdi gözümle görmediğim, elimle tutmadığım şeye inanasım gelmiyor." şeklinde tasvir edilir [380]

376 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Panorama*, Remzi Kitabevi, İstanbul Tarihsiz, 127-130

377 Gıyasettin Aytaş, "*Batılılaşma Maceramızda Türk Romanına Yansıyan Tipler*", G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 22, (1), 2002, 133-148

378 Güntekin, 16

379 Güntekin, 14

380 Güntekin, 23, 35-37, 49

İlgili romanın kahramanının lisanıyla dönemin medrese hoca ve talebeleri ahlaki düşüklükleri olan insanlar olarak anılır, medrese eğitimi alan kişiler için *"bu adamlar, memlekete karanlıktan gayri ne getirebilirlerdi ki?"* ifadesi kullanılır. Şahin öğretmenle mücadele eden kasabanın Eyüp Hocası işgal günlerinde düşmanla işbirliği yapan, sahtekar bir kişilik olarak betimlenmektedir.[381] Romanda dindar kahramanlara Hafız Eyüp, Hafız Remzi, Mecit Molla, Zeynel Hoca gibi isimler verilirken, ahlaki tutum ve davranışları, isimleriyle tezat oluşturacak bir profil çizildiği de dikkati çekmektedir.[382] Romanın mimar kahramanı Necip, işgal günlerinde kurtuluş sonrası beldenin imar planını çizmekte, bu planda bir tekkenin yerinde sinema, türbenin yerinde mektep ve medresenin yerinde de tiyatro binası bulunmaktadır.[383]

Romanın sonunda beldenin Yunan işgalinden kurtuluşu ile geleneksel dinî düşünceyi sembolize eden "*Yeşil Gece*"den kurtuluş, eşdeğer bir şekilde sevinçle karşılanmakta, kurtuluş savaşı sonrası değişim, "hilafet kaldırılmış, medreseler, tekkeler kapanmış, Sarıova'daki kandillerle beraber "Yeşil Gece" de müebbeten sönmüştü" şeklinde dile getirilmekte ve bu durum büyük inkılap olarak nitelenmektedir.[384]

Dönemin edebi eserlerinde din ve dinî hayatı el alış biçiminin değişen siyasi konjonktürle yakından ilişkili olduğu kabul edilebilir. Nitekim *Yeşil Gece* romanının ortaya çıkış süreci ile ilgili olarak Atatürk'ün Reşat Nuri'ye yobazlığı anlatan bir roman yazmasını istediği belirtilmektedir. *Yeşil Gece* romanında ortaya konulan, dine ve dinî hayata bakış açısının sonraki edebiyatçıların önemli bir kısmını da etkilediği ifade edilmektedir.[385]

381 Güntekin, 25, 43, 226

382 Ferhat Akbaba, *"Edebi Eserlerde Kullanılan Kahraman Karakter İsimleri :Reşat Nuri Güntekin'in Gök yüzü ve Yeşil Gece Romanlarında Geçen Karakterlerin İsim ve Sıfatları Üzerine Bir İnceleme"*, Edebâli İslamiyat Dergisi, 2018, 2, (3), 109-124

383 Güntekin, 236

384 Güntekin, 243, 245

385 Hasan Öztürk, *"Yeşil Gece"nin Aydınlığında "Yeni İnsan" Tipleri*, Liberal Düşünce Dergisi, 1996, 112-121

Cumhuriyet dönemi aydın-bürokratlarının dine dair yaklaşımlarını belirlemede halife-sultan ile din arasında kurdukları özdeşliğin etkin olduğu ifade edilebilir. Daha çok Batıcı aydınların, saltanatın ve hilafetin siyasi arenadan çekilmesinden sonra eski sistemin meşruiyet kaynağı olarak görülen dinin de hayattan çekilmesi gerektiğine dair bir yaklaşımı benimsedikleri;[386] dönemin aydın elitlerinin dini ve dindarlığı değerlendirmede en fazla kullandıkları referansın da "*Batı*" olduğu kabul edilmektedir. Subaşı, Cumhuriyet dönemi aydınının *"İslam'a ilişkin yargılarını, Aydınlanmacı aklın Hıristiyanlığa yönelttiği eleştirileri yeniden üreterek"* elde ettiğini belirtmektedir.[387] Batılılaşmanın karşısında "*İslami*" olana açık olmaları nedeniyle engel olarak gördükleri halk, elit aydın tarafından dönüştürülmesi gereken "*öteki*" olarak nitelendirilmiştir. Bu nedenle Cumhuriyet'in Batıcı aydın elitleri için, referans kaynağı din olan "*geçmiş*"le mücadele temel hedef olarak ortaya çıkmıştır. [388]

Dönemin Batıcı aydınlarının tarih boyunca daha fazla dinî alanla irtibatlandırılan din-ahlak ilişkisi gibi konularda da dini devre dışı bırakma eğiliminde oldukları, ahlaki tutum ve davranışların temelinde din yerine aklı ön planda tutmakla beraber, yerine göre dinin işlevselliğine dair vurgular yapabildikleri de görülmektedir.[389]

Cumhuriyet dönemi aydınlarının din ve dinî hayata dair yaklaşımlarının Osmanlı'nın modernleşme dönemi ile başlayan düşünsel değişimle irtibatlandırılabileceği, bu değişimin ana çerçevesinin Batılılaşma ideali ekseninde cereyan ettiği, Abdullah Cevdet gibi aydınların bir kısmının Batılılaşmayı, dini tamamen devre dışı bırakan pozitivist bir düzlemde ele alırken, bir kısmının

386 Ahmet Yaşar Ocak, *"Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektivi İçinde Türkiye'de İslam Gerçeği"*, Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, 14 Ekim 1989 Bildiriler, TDV, Ankara 1989, 77-84

387 Subaşı, *"Türk Aydınının Din Anlayışı"*, 171-175

388 O. Atalay, 118

389 Hüseyin Karaman, *"Cumhuriyet Dönemi Aydınlarında Din-Ahlak İlişkisi"*, Diyanet İlmi Dergi, 48, (2), 109-124

ise laiklik yorumlamasına bağlı olarak dinin bireysel ve işlevsel etki boyutunu dikkate aldıkları değerlendirilebilir. Cumhuriyet dönemi Batıcı aydınların resmî ideolojiyi topluma taşıma vazifesini üstlenerek âdeta "*misyoner aydın*" profili çizdiklerini, bir başka ifadeyle "*ideoloji taşıyıcısı*" rolünü üstlendiklerini de ifade etmek mümkündür.[390] Parla'nın değerlendirmesiyle Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Batı+Türklük+İslam şeklinde formüle edilebilecek Gökalpçi sentezin, süreç içerisinde Batı+Türklük şeklinde İslam'ı devre dışı bırakan Kemalist bir senteze evrildiği ifade edilebilir.[391]

Dönemin hâkim düşüncesi çerçevesinde aydınları yekpare bir değerlendirme eksik olabilir. Bu çerçevede dönemin aydınlarının düşünsel tercihleri, pozitivist-materyalist yaklaşım, milliyetçi-ulusçu yaklaşım ve Kemalist yaklaşım şeklinde tasnif edilerek değerlendirilebilir. Dönemin şekillenmesinde en önemli rolü üstlenen Mustafa Kemal Atatürk'ün dini de içine alan hayat felsefesinin oluşmasında da önemli etkisi olan ve Garpçılar olarak nitelenen aydınların bir kısmı, halkın anladığı anlamda bir dinin hurafelere dayandığını, körü körüne inanmak anlamına gelen bu dinin çağdaş medeniyeti benimsemeye engel olacağını, seçkinlerin dininin ahlak olduğunu, namazla niyazla Müslüman olunmayacağını iddia ederek, "*ilmî bir İslamiyet*" teklifinde bulunmaktadırlar.[392] Bu aydınların dinin bireysel ve toplumsal işlevlerinin göz ardı edilmemesi gerektiğine vurgu yaparak pragmatist bir yaklaşımı benimsedikleri de ifade edilebilir.[393] Bir başka ifadeyle dinin insanın ontolojik temelde ortaya çıkan arayışlarına cevap veren bir inanç sistemi olarak kabul edilmesi yerine Durkheim ve Weber sosyolojisine uygun olarak toplumsal ve psikolojik bir işlevi yerine getirdiğine

390 Nuri Bilgin, "*Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 189-204; Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 62

391 Taha Parla, *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, 202

392 A. İ. Demir, 372; Halil İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 36-37

393 Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, (2. Baskı), Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1981, 45-46

dair vurgu öne çıkarılmaktadır. Dini yeniden "*tanımlama*" olarak ifade edilebilecek bu yaklaşıma göre "dinin yeri bireyin vicdanıdır ve bu yer de modern dünyanın değerleriyle çatışmadığı sürece saklı tutulmuştur."[394] Garpçı aydınlardan bir kısmına göre ise İslamiyet, 7. yüzyıl çöl şartlarında gelmiştir. Çağdaş toplumun ihtiyaçlarına cevap veremez. Bu yüzden geleneksel İslamiyet'in yerine yeni bir ahlak sistemi inşa edilmelidir. Osmanlı'nın son döneminde Garpçı aydınlar arasında taraftar bulan bu düşünceler, 1908 sonrasında daha radikal bir yola evrilmiştir. Bazı Garpçı aydınlar tarafından açıkça din aleyhine bir kampanyaya dönüşen bu yeni pozitivist anlayış, Cumhuriyet'in kurucu bürokrat/aydınlarını da etkilemiştir.[395] Dalkılıç'ın ele alış biçimiyle dönemin aydınlarının dinî yaklaşımını teolojik, sosyolojik (fonksiyonalist/pragmatik) ve psiko-fizyolojik (natüralist/pozitivist/materyalist) yaklaşım olarak sınıflandırmak da mümkün gözükmektedir.[396]

3.3.2. Dönemin Halk Dindarlığı

Osmanlı toplumunda hâkim düşünce sistemi olarak İslam'ın iki şekilde varlığını hissettirdiği ifade edilebilir. İslam, bir taraftan devlet eliyle Sünni-Hanefi çizgide resmî olarak varlığını sürdürürken, diğer taraftan ağırlıklı olarak tarikatlar aracılığıyla sivil hayatta halk dindarlığı olarak kendini göstermiştir. Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamaları, dinin her iki görüntüsünün de ortadan kaldırılmasına yönelik olarak uygulamaya konulmuş, siyasal sistemden daha geniş bir çerçevede etki alanı oluşturmuştur.[397] Tekinalp'in ifadesiyle "Kemalizm ile birlikte, Türk toplumu yüzünü değiştirmiştir. Böyle bir değişmenin belki tarihte benzeri bulunabilir. Fakat iş yalnız bununla

394 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 19, 87

395 İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye, 181-18;* Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, 137-138

396 Bayram Dalkılıç, "*Atatürk Dönemi Dinî Düşünce*", Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009, I, 451-470

397 Taner Timur, "*Atatürk ve Pozitivizm*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 94-96; H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine,* 69

kalmamış, ulusların tarihinde hiç benzeri olmayan bir şey gerçekleşmiş, Kemalizm sayesinde yeni Türkiye'de birey bile tutumunu, manevi yapısını ve anlayışını değiştirmiştir."[398]

Cumhuriyet'in kuruluşu ile yeniden dizayn edilen siyasal sistemin yanında sosyal hayata dair değişimler, Batılılaşma idealinin kaynaklık ettiği yeni sosyal yaşam modellerini ortaya çıkarmaya başlamıştır. Yeni bir değerler sistemine geçişin sancılarının da yaşandığı bu süreç, gündelik hayatı da yakından etkilemiştir. Ekonomik sistemin tarımsal üretime dayandığı, İslam'ın "*tevhid*" ve "*öte dünya*" inancının merkezî bir konumda olduğu ve tüketim kültürünü büyük oranda "*kanaatkârlık*" ilkesinin şekillendirdiği dindar toplum profili, Osmanlı modernleşme döneminde kısmi değişimlere uğramış, tarihsel birikimin 19. yüzyıl sonu Batı yaşam tarzı ile daha yakın teması neticesinde "*Hırka-i Şerif ile danslı balo arasında gidip gelen*" melez bir yapı olarak kendini göstermeye başlamıştır. Cumhuriyet sonrasında ise köklü bir değişim geçirmeye başlayan gündelik hayatın büyük oranda "*yukarıdan aşağıya*" şekillendiği ancak bir kısım değişimlerin doğal gelişim seyri içerisinde gerçekleştiği söylenebilir.[399]

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra uygulamaya konulan hayat felsefesinin, dinin referans olduğu sınırlamaların kaldırıldığı yeni bir sosyal yaşamı beraberinde getirdiği söylenebilir. Henüz birkaç yıl öncesinde Beyoğlu'nda çarşaflı ancak peçesi açık dolaşan bir kadın eleştiri konusu edilirken,[400] artık okullarda, tramvay ve vapurlarda haremlik-selamlık uygulamaları kaldırılmış, dekolte kıyafet giyerek eşiyle baloya giden kadınlar,[401] gazetelere teşvik

398 Tekinalp, 88

399 Murat Belge, "*Türkiye'de Günlük Hayat*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, III, 836-860

400 Atay, *Çankaya,* 306

401 Cumhuriyet sonrasında dans etmek asrileşmenin temel özelliklerinden biri sayılmış, balo ve dans bu dönemde birbirini körükleyen iki olgu olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında verilmeye başlanan Cumhuriyet baloları ile bu alanda özel bir kültür oluşmuştur. Bkz. Z.Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, (3. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul 2019, 298-303

edilir tarzda haber olan dans organizasyonları, yaygınlaşan moda dergileri, oldukça artan tiyatro ve sinemalar, değişen kadın-erkek ilişkileri, süslenme, evlilik, giyim-kuşam vb. alanlarda meydana gelen baş döndürücü değişimler yeni hayatın gerekleri olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Sınırları olabildiğince genişleyen özgürlük alanlarının getirdiği, tiyatroda, sinemada ve magazin basınında metalaşan kadın, geniş okur kitlesi bulmaya başlayan müstehcen/pornografik edebiyat ve yayınlar, içki ve uyuşturucu kullanımındaki artış, tutku haline gelen dans yarışmaları, fuhuş ve buna bağlı olarak ortaya çıkan zührevi hastalıklar, hızlı değişimin ortaya çıkardığı ruhsal hastalıklar ve intiharlar, bu yeni hayatın ortaya çıkardığı problem alanları olarak konuşulmaya başlanmıştır.[402] Dindar halkın kendi hayatına saldırı olarak gördüğü ve siyasi erkten teşvik gördüğünü düşündüğü "*Cumhuriyet'in sosyetesi*" olarak nitelendirilen bu yeni toplum kesiminin yaşam modeli karşısında kendi savunma mekanizmasını devreye soktuğu, bu savunmanın büyük oranda "*içe çekilme*" şeklinde "*muhafazakâr*" bir tutum olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Halkın bu endişelerini haklı çıkaracak pek çok uygulamanın hayata geçirildiği tarihi kayıtlarda aktarılmaktadır. Örneğin, 1928-1929 döneminden itibaren 33 yıl öğretmen olarak görev yapan Ahmet Özebeoğlu öğretmenlik yaptığı yıllarda müfettişler tarafından bazı köylerde öğretmenlere zorla oruçlarının bozdurulduğunu, tertip edilen Cumhuriyet balolarına öğretmenlerin karı-koca olarak katılmaya zorlandığını, kadınların örtülerinin zorla açıldığını aktarmaktadır.[403]

Seküler bir ulus-devlet temelinde organize edilen Cumhuriyet ideolojisi, başta İslam olmak üzere tüm geleneksel değerleri dönüştürmeye çalışırken bir dirençle karşılaşmıştır. Yeni egemen kültüre entegre olamayan çevre kültürü, siyasal iktidar nezdindeki meşruiyetini de kaybedince içe kapanma sürecine girerek etrafında

402 Z.Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, 115-119, 259-260, 270-274, 282-284, 305-309, 311-314, 326,330

403 Öcal, *Tanıkların* Dilinden *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, 86

duvar örmüş ve bu durum merkezden kopuşu hızlandırmıştır.[404] Bu tespitten hareketle Cumhuriyet dönemi siyasi-sosyal dönüşümün niteliğine dair "*merkez-çevre*" ilişkisi bağlamında yapılan tartışmalar, dinî hayatın değişimi hususunda da gündeme gelmektedir. 18. yüzyıl sonrası Osmanlı'da ortaya çıkan değişimlerin büyük oranda askerî ve teknik alanda yoğunlaşması, dönüşümün daha çok siyasi-askerî-bürokratik merkezde cereyan etmesine yol açmıştır. Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında ise siyasi erk eliyle, radikal bir tarzda ve "*yukarıdan aşağıya*", "*dayatmacı/jakoben*" bir zihin dünyası ile uygulamaya konulan toplumsal düzenlemelerin, bürokrat-aydın sınıfında ve kent merkezlerinde ortaya çıkardığı etki boyutunun taşradaki halk arasında aynı nitelikte ortaya çıkmadığı, değişim planlamalarının halkın talebi ile olmadığı ifade edildiği gibi,[405] modernleşme taleplerinin hayata geçirilmesinde sadece siyasi-askerî erkin değil, halktan gelen baskının da etkin olduğuna dikkat çekilmektedir.[406] Mustafa Kemal tarafından ifade edilen "Düşmanı mağlup ettim, devleti mağlup ettim. Ama halkı mağlup edebilecek miyim bilmiyorum"[407] yaklaşımı, siyasal sistem gibi halkın dönüştürülmesinin de galip-mağlup ikileminde değerlendirildiğine işaret olarak yorumlanabilir.

Cumhuriyet'in ilk döneminde halkın dinî düşünce ve yaşamına dair gelişmelerin büyük oranda laik devrimlere verilen tepki ile irtibatlı olduğu söylenebilir. Öncelikle laik devrimler karşısında gösterilen tepkinin homojen bir mahiyet arz ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda din konusunda eğitim görmüş mektepli insanlarla, mekteplilerin pek de referans almadığı *Mızraklı İlmihal, Muhammediye, Kısas-ı Enbiya, Hz. Ali Cenkleri* gibi geleneksel kaynaklardan beslenen halk kitlesinin aynı tepkiyi vermeyeceği tahmin edilebilir. Halk tarafından modernleşme merkezleri ile ilgili kullanılan "*gavur mektebi, gavur icadı*" gibi ni-

404 Çaha, "*Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum*", 103

405 Belge, "*Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma*", 260-264

406 Çağlar Keyder, "*Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 151-156

407 Armstrong, 210

telendirmeler, mektepli dindarlarla dindar halk arasındaki tepkinin mahiyet farklılığına işaret etmekte olup, coğrafi, sosyo-ekonomik şartlar, iletişim ve ulaşım imkânları da bu farklılığı besleyen unsurlar olarak değerlendirilebilir.[408]

Geleneksel eğitim sürecinden geçmiş olan tarikat mensuplarının olan bitene yaklaşımı, kader, tevekkül, külli irade, ilahi hikmet gibi bâtını yorumlamaları da içeren kavramlar üzerinden, devrimleri değil insanın kendi manevi gelişimini önceleyen bir teslimiyet çerçevesinde şekillenmiştir. Bu çerçevede pek çok tarikat mensubunun şapka inkılabı gibi uygulamalar konusunda direnç göstermek yerine teslimiyetçi bir tutum sergilediği söylenebilir. Mevlevi şeyhlerinden M. Celâleddin Dede'nin[409] *Seddolunmakla tekâyâ kaldırılmaz zikr-i Hak/Cümle mevcûdat zâkir kâinat dergâhtır.* (Tekkeler kapatılmakla Allah zikri kaldırılmaz/ tüm varlıklar zikreden, kâinat dergâhtır) beyti, bu yaklaşımın bir örneği olarak zikredilebilir. Bu dönemde tarikatların büyük bir çoğunluğu aktif muhalefet yerine içe kapanmayı tercih etmiş, tarikat mensuplarından devrimler lehine tutum geliştirenler olduğu gibi, âdeta pasif bir direniş göstererek daha koyu bir dindarlığı tercih edenler de olmuştur.[410]

Geniş halk kitlesinin devrimlere yönelik tepkilerinin de farklılık gösterdiği söylenebilir. Tepkinin mahiyeti devrimin niteliğine göre de değişebilmektedir. Örneğin birinci Meclisin feshi, ikinci Mecliste muhalefetin tasfiyesi, Cumhuriyet'in ilanı, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti ile Hilafetin ilgası gibi düzenlemelerin halkta ciddi bir tepkiye neden olmadığı ifade edilmektedir. Ancak şapka giymenin zorunlu hale getirilmesini, Arapça ezanın yasaklanmasını, kadınların kılık kıyafetine dair uygulamaları, din eğitimi ve ibadet yerlerine yönelik yasaklamaları ve baskıları halkın kendilerine

408 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 183-185

409 Hayatı için bkz. Nuri Özcan, "*Mehmed Celâleddin Dede*" DİA, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 447-448

410 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 186-188; M. Kara, "*Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar*", 100-102

yönelik bir saldırı olarak algıladığı, bunun zaman zaman öfkeye dönüştüğü ifade edilebilir.[411]

Cumhuriyet dönemi halkın dinî hayatının şekillenmesinde rol oynayan en önemli faktörlerden birinin laiklik ilkesinin yorumlanması ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu dönemde laikliğin din ve devlet işlerini birbirinden ayırmak, inanç ve kanaat özgürlüğünü garanti altına almak için değil, daha çok dini sosyal hayattan soyutlamak ve devletin din üzerinde bir baskı aracı olarak değerlendirilmesi şeklinde uygulandığı, bu durumun da dinî hayatın daralması sonucunu ortaya çıkardığı kabul edilmektedir.[412]

Cumhuriyet dönemi aydın/bürokrat elitlerinin yeni teorik ve pratik yaşam biçimini halka ulaştırmanın önemi ve yöntemine dair özel çaba gösterdikleri dikkati çekmektedir. İnkılabın yaygınlaşması hususunda jakoben bir tarzın uygulanmasının teklif edildiği, inkılabın en uzak köylere ulaştırılmasının ve yerleştirilmesinin önemli görüldüğü, bu meselede basın-yayın organlarının inkılap kadrosunun hizmetinde olması gerektiği vurgulanmıştır.[413] Ancak devrimlerin hukuki alanda hızla ortaya konulmasına rağmen, toplumun kendi şartları göz önünde bulundurulmadan yapılan çevîri hukuk düzenlemelerinin varlığı, özellikle köy nüfusunun yoğunluğu ve içe kapanık yapısı, Anadolu'nun idari ve ulaşım açısından geri kalmışlığı, dinî inanç ve ibadetlerin oluşturduğu düşünsel yapı gibi sebeplerle, bu düzenlemelerin toplumsal zeminde karşılık bulması aynı hızda gerçekleşmemiştir. Daha çok hukuki ve askerî yöntemlerle uygulamaya konulan devrimlerin halkta beklenen karşılığı görmediği, genel bir kabulden bahsetmenin mümkün olmadığı ifade edilebilir. Örneğin, kılık kıyafetle ilgili düzenlemelerin de hayata geçirilmiş olduğu 1935'lerde Anadolu'yu da içine alan bir gezi ile ilgili anılarını paylaşan Linke, Sivas'ta, kadınların birçoğunun peçeli ve çarşaflı olduğunu

411 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 189-190

412 Süleyman Uludağ, *"Türkiye'de Din-Devlet-Aydın"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, 315-320; Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, 85, 88

belirtir. Yine Sivas'ta Türkçe ezanın okunmasına şahitlik eden Linke, Türkçe ezan okunurken yaşlı insanların Arapça sözcükleri mırıldandığını aktarır. Şapka zorunluluğu nedeniyle namazda ortaya çıkan secdede alnı yere koyma problemini çözmeye yönelik tedbirlere dair gözlemlerini anlatır.[414] 1950'lere gelindiğinde bile evlenmelerin büyük bir bölümünün (%50'den fazla) imam nikâhı şeklinde olması, resmî olmayan nikâhın halk arasında "*kendi nikâhımız*", medeni nikâhın ise "*devlet nikâhı*" olarak nitelendirilmesi, sadece psikolojik bir nedenle değil, merkez-çevre ilişkisinin kopukluğu ile ilgili de yorumlanabilir. K.Steinhaus, devrimlerin ancak kentlerde, yeni göreneklerin oluşmasında rol oynadığını belirtir. Bu durumu Kemalist reformların "*mekanik ve zora dayanır*" olması ile irtibatlandırarak, sadece yeni harflerin kabulü ile ilgili kitlesel faaliyetler yürütüldüğünü, bunun dışında bürokratik bir yöntem kullanıldığını ifade etmektedir.[415] Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ilk Amerikan büyükelçisi olarak görev yapan Joseph Grew de 1931 yılında Dışişleri Bakanlığına gönderdiği raporda "*Hükûmet ile halk arasında geniş bir uçurum bulunduğunu*" belirtir. Ona göre gericilik, "*tüm ülkede yaygın ve pasif bir durumda yaşamakta*"dır.[416]

Halk arasında devrimlere yönelik lehte ve aleyhte kanaatlerin ortaya çıkmasının, halk arasında tartışmalara da yol açtığı, devrimlerin dini referans alarak değerlendirme hususunda farklı yorumların ortaya çıktığı görülmektedir. 1937'de kurulan Hatay Devleti'nin Başbakanı olarak görev yapan Abdurrahman Melek, kendisi ile yapılan bir söyleşide Hatay'da bir camide şapka aleyhine yapılan bir vaaz neticesinde cemaatten birkaç gencin "*nedir şapkanın günahı*" diye çıkıştıklarını, cemaat içerisinde kavga çıktığını ve yaralananlar olduğunu belirtir. Bu hadiseden sonra şapka giyilmesinin daha fazla teşvik edilip uygulamaya yönelik tedbirler

414 Linke, 18, 21-23

415 Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, 127-132

416 Joseph Grew, *Atatürk ve İnönü (Bir Amerikan Elçisinin Hatıraları)*, Çev. Muzaffer Aşkın, Kitapçılık Tic. Ltd. Yayınları, İstanbul 1966, 120

alındığının ifade edilmesi dikkat çekicidir.[417] Bu bağlamda Cumhuriyet devrimlerinin kendi neslini inşa etme konusunda belli oranda başarı gösterdiği de ifade edilebilir. Dinî düşünce ve pratiklerin daha görünür olduğu Cumhuriyet öncesi ile birlikte dinin hayattan çekilmeye başladığı devrimler sonrasına şahit olan halkın dinî hayatı devam ettirme konusunda direnç gösterirken, genç Cumhuriyet neslinin dine dair düşünce ve pratiklerinin zayıfladığı ifade edilmektedir. Linke, 1935'te Türkiye'de kaldığı zaman zarfında 30 yaşından küçük hiç kimseyi dua ederken görmediğini aktarmaktadır.[418] Fransız bürokrat Herriot da 1930'lar sonrası Süleymaniye Camisi ile ilgili gözlemlerini aktarırken, eskiden oldukça kalabalık olan bu camide namaz için 5-10 kişinin bulunduğunu belirtir.[419]

Devrimlerin halk tarafından içselleştirilmesine yönelik adımlar, bir taraftan yeni bir toplum inşasına yol açarken, diğer taraftan dindar insanları alternatif arayışlara yöneltmiştir. Asırlar boyunca oluşmuş bir kültür-sanat-değer dünyasının bir anda yok olup gitmesi mümkün olmamıştır. Özellikle harf devrimi sonrası devlet dairelerinde artık yer verilmeyen geleneksel/dinî kültürün evlere, dükkânlara, kahvehanelere taşınması söz konusu olmuştur. Beyazıt kütüphanesinde 40 yılı aşkın bir süre görev yapan İsmail Saib Efendi (1873-1940)[420] gibi insanlar tarafından geleneksel kültürün yaşatılması konusunda büyük mücadeleler verildiği ifade edilmektedir. Benzer şekilde geleneksel musikinin de varlığını devam ettirebilmesi için farklı mekân arayışları söz konusu olmuştur. Harf devriminden önce de "*alaturka*" olarak adlandırılan ve devletin tüm kurumlarında yasaklanan klasik musiki için sanatkârların evleri, kahvehaneler kullanılmaya başlanmış, halkın Mısır radyolarını dinlemeye başlaması endişe oluşturduğu için klasik musiki konusunda kısmi tavizler verilmiştir.[421]

417 Arı İnan, 224-225, 257

418 Linke, 22

419 Ö. Andaç Uğurlu, 135

420 Hayatı için bkz. A. Azmi Bilgin, "*İsmail Saib Sencer*" DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 122-123

421 Ayvazoğlu, *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na-Milliyetçilik ve Muhafazakârlık Üzerine Yazılar*, 204-207

Halk dindarlığını oluşturan temel referans kaynaklarının camiler, medreseler, tekkeler, âlimler, okuma-yazma bilenler için Osmanlıca-Arapça kitaplar olduğu düşünüldüğünde, 1924 sonrasında bu kaynakların varlığını devam ettirmesinin büyük oranda engellendiğini ifade etmek mümkündür. Bir başka ifadeyle yeni sistemde "dinin uyanışına fidelik yapabilecek herhangi bir ortamın oluşmasına meydan vermemek" yaklaşımının tercih edildiği söylenebilir.[422] Tarih boyunca Müslüman toplumların ibadet merkezleri olmakla birlikte, sosyo-kültürel işlevleri de olan camilerin işlevsizleştirilmesine yönelik adımlar atıldığı görülmektedir. Öncelikle camilerde metrekare hesabı yapılarak cami görevlileri azaltılmış, 1929'da 6097 olan resmî vazifeli din görevlisi sayısı, 1935 yılında 1240'a düşmüştür.[423] İstanbul'da 3-4 yıl içerisinde 2128 kişilik din hizmetlisi kadrosu 188 kişiye indirilmiştir. 1927'de alınan kararla camilerdeki imam-hatip ve müezzinlerin dışındaki tüm görevler ortadan kaldırılmıştır. 1928 yılında sadece İstanbul'da 350 cami, görevlisi ve cemaati olmadığı gerekçesiyle hizmet dışı bırakılmıştır. Kuşkusuz dindar halk için en yaralayıcı olanı, fethin sembolü olarak ayrı bir değer atfedilen Ayasofya Camisi'nin 1 Şubat 1935 tarihinde müzeye dönüştürülmesi olmuştur.[424] 1928 yılında çeşitli sebeplerle yıkılan, satılan ve amacı dışında kullanılan camiler olduğu ifade edilmektedir. Yapılan düzenleme ile 500 metre dahilindeki camilerle cemaati olmayan camiler tasnif dışı tutulmuş, bu camilerden bir kısmı kapatılmış, bir kısmı yıktırılmış, yıktırılan bazı camilerin arazileri Halkevleri'ne verilmiş, jandarma kışlası, okul, dispanser, cezaevi, gazino, ahır ve depo olarak kullanılanlar olmuş, bir kısmı ihale ile belediye veya özel şahıslara satılmıştır.[425] Örneğin, İstanbul Eminönü'ndeki Sultan II. Mahmud dönemi eseri olan Hidayet Camisi, Ticaret Bankası deposu; Balıkesir Yıldırım Camisi, Halkevi; İstanbul'da Şehzadebaşı Camisi yakınında bu-

422 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 71

423 Parlak, 262

424 Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, II, 90-94

425 Mehmet Şevket Eygi, *Yakın Tarihimizde Cami Kıyımı*, Tarih ve İbret Yayınları, İstanbul 2003, 37,40, 46-47; Parlak, 325-327

lunan Burmalı Mescid, marangozhane olarak kullanılmıştır. Camilerden yazlık sinema, gazino olarak kullanılanlar da olmuştur. Ekinci, Sirkeci Garı arkasındaki Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Camisi'nin Anadolu Saz Gazinosu olarak işletildiğini, Defterdarlık deposu olarak kullanılan Cezeri Kasım Paşa Camisi'nin 1980'lerin sonunda mahkeme kararıyla geri alınıp ihya edildiğini belirtir.[426] 1938 yılında sadece İskilip'te yıkılan ve satılan cami ve mescid sayısının 14 olduğu aktarılmaktadır.[427] Camilerle ilgili bu işlemlerin nedenlerine dair farklı değerlendirmeler yapılmakla birlikte, dönemin dine yönelik politikalarının bu konuda belirleyici olduğu söylenebilir.

Bu dönemde bir taraftan çeşitli nedenlerle pek çok caminin ibadete kapatılması söz konusu olurken, diğer taraftan ibadete açık olan camilerde îfa edilen ibadetlerin yeni siyasi anlayışa uygun tarzda icra edilmesine yönelik adımlar atıldığı görülmektedir. Camilerin sadece bireysel ibadetlerin yerine getirildiği mekânlar olmadığı kabulünden hareketle ve cami görevlilerinin en ücra köylerde yaşayan halkla yan yana olduğu da hesaba katılarak camilerin laikleşme sürecinde olumlu bir işlev üstlenmesi hedeflenmiştir. Dinin millîleştirilmesine yönelik olarak hayata geçirilen ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ve hutbe içeriklerinin düzenlenerek camilerde uygulamaya konulması, camilerin işlevlerinin dönüştürülme çabaları olarak zikredilebilir.[428]

Halkın gündelik dinî hayatını dönüştürmeye yönelik uygulamaların dikkat çekici örneklerinden birinin de Cumhuriyet dönemi Ramazanları olduğu söylenebilir. Osmanlı'da sadece Müslümanların değil, tüm toplum kesimlerinin hayatında önemli farklılaşmaların ortaya çıktığı Ramazan ayında devlet kademeleri ve iş hayatı da bu değişime eşlik etmiş, kadir geceleri ve bayramlar

426 Ekrem Buğra Ekinci, Osmanlı'nın Çöküşü, (2. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2017, 144-147; İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 197; Eygi, 11

427 Eygi, 29, 57

428 Parlak, 21-22, 189-206;

için devlet eliyle resmî programlar hazırlanmıştır. Bu durum, dinî ibadet ve etkinliklerin kamusal alanda daha görünür olmasına, inancın en önemli kitlesel görüntüsünün oluşmasına ve yoğunlaşmasına imkân sağlamıştır. Ramazan ayının kitlesel etkinliklerin yoğunlaştığı bir dönem olması, Osmanlı modernleşme döneminde Ramazan ayı etkinliklerine yönelik birtakım siyasi müdahaleleri ortaya çıkarmakla birlikte, 1908 İttihat ve Terakki devriminden sonra bu müdahaleler artış göstermiş, Ramazan etkinliklerine zaman zaman siyasi müdahaleler olmuş, elitlerin Ramazanla ilgili geleneksel âdet ve etkinliklere bakışı değişmiştir.[429] İstiklal mücadelesi döneminde Ramazanlar, mücadeleye manevi destek için önemli zaman dilimi olarak değerlendirilmiştir. 1.Meclis döneminde Anadolu'da içkinin yasaklanması, Ankara'da meyhanelerin kapatılması, kahvehanelerde oyun oynanmasının yasaklanarak bu ayda ibadete ve ordunun başarılı olması için dua edilmesine teşvik edilmesi, Ramazan'ın manevi ikliminin devam ettiğini göstermektedir. 1924'ten sonra Ramazan ayı ile ilgili uygulamaların değişim göstermeye başladığı görülmektedir. Önemli değişimlerden biri tatil günleri planlamasının Ramazan ayı hesaba katılmaksızın yapılması olmuştur. Bununla birlikte Cumhuriyet'in ilanı sonrası kutlanan ilk Ramazan Bayramı'nda resmî kutlamalar devam ettirilmiş, ilk yıllarda sürekliliğin ağır bastığı bir tutum sergilenmiştir. Tüm dinî görevleri yürütme yetkisinin Diyanet İşleri Reisliğine devredilmesi sonrasında Ramazan ayına dair yeni uygulamalar hayata geçirilmeye başlanmıştır. Fitre ve zekâtların Himaye-i Etfal gibi resmî kurumlara verilmesi teşvik edilmiş ve "*millî bir görev*" olarak nitelendirilmiş, Ramazan'da vaaz eden kişilerin niteliği ile vaazların içeriği tartışmaya açılmış, vaazların yeni devletin hedeflerine uygun olarak tanzimi talep edilerek vaaz ve hutbeler, sıkı denetim altına alınmış, âdeta siyasi bir propaganda

429 Osmanlı dönemi İstanbul Ramazanları ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. François Georgeon, "*İmparatorluktan Cumhuriyet'e İstanbul'da Ramazan*", François Georgeon-Paul Dumont, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak, (4. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2008, 41-136

aracı olarak değerlendirilmiştir.[430] Şeyh Said isyanı sonrasında siyasi rejimin milliyetçilik ve laiklik vurgusunda bir artış yaşanmış, bu yeni durum, halkın tüm dinî hayatında olduğu gibi Ramazan aylarındaki etkinliklerde de kendini hissettirmiştir. Ramazan etkinliklerinin kamusal görünürlüğü azalmış, Ramazan'a mahsus yapılan yardımların resmî kurumlara verilmesi ile ilgili çalışmalar yoğunlaştırılmış, özellikle Tayyare Cemiyeti ön plana çıkarılmış, hutbe ve vaazlar daha sıkı denetim altına alınmıştır. Gazeteler Ramazan ile ilgili daha çok eğlence vurgusunu öne çıkarmaya başlamış, 1927'den sonra gazetelerde daha eğlenceli bir Ramazan geçirmek isteyenler için özel dans programları ve konserler düzenlendiği haberleri yer almıştır. 1927 Ramazanında Teyyare Cemiyeti ve Himaye-i Etfal Cemiyeti tarafından kahvehanelerde ve gazinolarda eğlence programları düzenlenmiş, fitre ve zekât toplamaya yönelik organizasyonlar yapılmıştır. 1928 yılında zekât ve fitre toplama yetkisinin sadece Tayyare Cemiyeti'nde olmasına karar verilmiş, zekât ve fitre toplama işi tüm idari birimler ve CHF teşkilatı devreye sokularak ve bir denetim mekanizması da kurularak hayata geçirilmiştir. Bu dönemde bir Osmanlı Ramazan geleneği olan camilerin ışıklandırılması ve minarelerin mahyalarla süslenmesi uygulaması devam ettirilmiş, mahyalarda yer verilen yazılar, yeni dönemin siyasi-sosyal tercihleri ile uyumlu bir değişim göstermiştir. 1930 yılında Serbest Fırka tecrübesi ve Menemen olayı, laik politikaların iyice keskinleşmesine neden olmuş, bu durum Ramazan ile ilgili tutumların belirgin bir şekilde değişimine yol açmış, Ramazanların kamusal görünürlüğü büyük oranda kaybolmuştur. Ramazan bayramlarının da kamusal alandaki etkisi oldukça azalmış, yerine aylarca hazırlıkları devam eden millî bayramlar kutlanmaya başlanmış, yılbaşı eğlenceleri daha fazla gündem oluşturmuştur. Bu değişim radyo programlarına da yansımış, Ramazanla ilgili programlar yer almamaya başlamıştır. Bu tercihler, devletin dinî hayatı etkileme, düzenleme ve denetleme

430 Bkz. Sadık Albayrak, *Tek Parti Dönemi ve Batıcılık*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, 124-125, 145

çabasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bütün bu uygulamalara rağmen Ramazan ayının şehirlerde ve taşrada yaşayan halk arasında canlılığını devam ettirdiği, halkın dinî hayatında merkezî yerini koruduğu söylenebilir. Cumhuriyet dönemi Ramazanlarını inceleyen ve Ramazanla ilgili uygulamaları dikkate alan Adak, laikliğin hayata geçirilme biçimine dair, "Kemalist laiklik politikasının katı bir modelden ziyade aşamalı bir yol izlediği ve zaman zaman dinî söylemleri içerebilecek ölçüde karmaşık bir yapıya sahip olduğu" değerlendirmesini yapmaktadır.[431]

Halkın dini öğrenme konusunda yararlandığı medrese, kuran kursu gibi kurumların bu dönemde yasal yollarla kapatılmış olmasının, dinî eğitim düzeyinde olumsuz sonuçlara neden olduğu ifade edilebilir. Cumhuriyet öncesinde halkın dinî hayatını şekillendirme konusunda medreselerle tekke ve zaviyelerin oldukça yoğun bir rol üstlendikleri görülmektedir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu sonrasında sadece Konya'da, 654 medrese ve 16500 sıbyan mektebinin kapatıldığı ifade edilmektedir.[432] Fransız bürokrat Herriot, Türkiye'de bulunduğu dönemde Kanuni Sultan Süleyman'ın türbesini ziyaret etmek istediğini, ancak yasak olduğu için ziyaret edemediğini, Süleymaniye'nin etrafında Türk hayatının merkezini teşkil eden tüm hayır kurumlarının kaybolduğunu belirtir ve *"bir adam gelip bu muazzam mazi ile bütün rabıtaları kesti attı. İslamlık İstanbul'dan kayboldu. Yeni bir Türkiye doğdu"* yorumunu yapmaktadır.[433] Atatürk'ün vefatından sonra açılan bazı Kur'an kurslarının yönetici-bürokratlar arasında rahatsızlık nedeni olduğu görülmektedir. Örneğin, 1933-1934 yıllarında Millî Eğitim Bakanı olarak görev yapmış olan Yusuf Hikmet Bayur, Atatürk'ün vefatından sonra seçim bölgesine gittiğinde bazı mahallelerde Kur'an Kursu açıldığını gördüğünü, Ankara'ya döndüğünde İçişleri Bakanı Recep Peker'e *"Ne bu hal?"* diye sorduğunu, Peker'in *"Ne Yapa-*

431 Sevgi Adak, *"Kemalist Laikliğin Oluşum Sürecinde Ramazanlar"*, Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar, (11), 2010, 47-88; Azak, 89-92

432 Koçkuzu, 207

433 *Ö. Andaç Uğurlu, 135*

yım" dediğini belirtir. Cumhurbaşkanı İnönü'nün talimatıyla bu kursların ve İmam Hatip okulları açılmasını, okullara fıkıh dersi konulmasını eleştirir.[434]

Bu dönemde halkın dini öğrenme konusunda yararlandığı insan kaynaklarının oldukça sınırlı hale geldiği ifade edilebilir. Din adamlarına söz söyleme imkânı sunan medrese, tekke-zaviye gibi mekânların kapatılmış olması, sivil alanda faaliyet yürütme imkânlarının kısıtlanması, halk arasında dini öğrenme ve modelleme konusunda zafiyet oluşmasına yol açmıştır. Bununla birlikte o dönemde Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde resmî vazife alan Ahmet Hamdi Akseki, Elmalılı M. Hamdi Yazır, Ahmet Naim, Kamil Miras gibi şahsiyetlerin ilim ve irşad faaliyetleri, dinî düşünce ve pratiklerin kısmi de olsa gündeme gelmesine yardımcı olmuştur.

Dönemin halk dindarlığının oluşmasında ezan, kutsal kitabı kendi dilinde öğrenmek gibi temel dinî sembollerin yasaklanmasının getirdiği "*korumacı*" ve "*içe kapanık*" refleksin etkin olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Âdeta "*var olma*" mücadelesine dönüşen bu dinî algılayış, hızla gelişen ve değişen dünyadan ve bağımsızlık mücadelesi veren diğer İslam ülkelerinde oluşan dinî anlayışlardan da uzak kalmış; dindarlık, çiftçi, köylü, küçük esnaf ve biraz okumuş-yazmış insanların oluşturduğu bir sosyal tabakanın tercihi olarak kendini göstermiştir. Bu durum, halk İslam'ının kendi içinde muhafazakâr bir yapıya evrilmesine neden olmuş, bilimsel ve yüksek seviyeli düşünsel bir tabana oturmasını engellemiş, tepkisel, mistik yapılanmaların da oluşmasına neden olmuştur.[435]

İnanç, ibadet, bilgi, duygu, tecrübe ve etki boyutuyla bir bütün olarak değerlendirildiğinde dinî hayatın bu boyutlarının ortaya konulan yeni uygulamalardan etkilenme oranlarının ve halk katmanlarında devrimlere karşı tepki biçimlerinin farklılık arzettiği

434 Arı İnan, 387-388

435 Ahmet Yaşar Ocak, *"Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektivi İçinde Türkiye'de İslam Gerçeği"*, Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, 14 Ekim 1989 Bildiriler, TDV, Ankara 1989, 77-84

söylenebilir. Bir taraftan laik devrimlerin ve dinin kaynaklık ettiği toplum kesimleri arasında yaşam biçimi tercihleri bakımından belirgin farklılıklar ortaya çıkarken, diğer taraftan dindar insanların daralan dinî hayatlarının farklı etkilere marzu kaldığı ifade edilebilir. Dini eğitim kurumlarının kaldırılması, din adamlarının etki alanlarının daraltılması ve harf inkılabı nedeniyle dinî hayatın bilgi boyutu ile ilgili büyük bir zafiyet ortaya çıkarken, baskılar karşısında gösterilen direncin inancı güçlendirme, dinî inanç ve değerlerin, dinî hayat üzerindeki baskı ile baş etme konusunda güçlü bir etki gösterdiği de kabul edilebilir. Bu çerçevede dindar insanlar arasında dinî hayatın kamusal alanda görünürlüğü bakımından büyük bir gerileme gösterdiği kabul edilse de dinî hayatın içsel motivasyonu ve gücü bakımından "koruma" ve "aidiyet" güdüsünün rehberlik yaptığı güçlü bir direnç ortaya koyduğu, bu direncin, inanç, ibadet, duygu ve etki boyutlarında pozitif katkı sağladığı söylenebilir.

3.4. DİNÎ HAYATLA İLGİLİ DÜZENLEMELERİN PSİKOLOJİK ETKİLERİ

Cumhuriyet dönemi ile ilgili tüm siyasi-sosyal-hukuki-ekonomik hayata dair tercihlerde referans olarak "*Batı*"nın dikkate alındığı görülmektedir. Atatürk ve İsmet Paşa ile birlikte gezilere katılmış, fahri danışmanlık görevi yürütmüş ve milletvekilliği yapmış Ahmet Hamdi Başar'ın 1930'da Serbest Fırka ile yürütülen siyasi mücadele sürecinde İsmet Paşa'nın dile getirdiği "*mutedil devletçilik*" kavramının ne ifade ettiğine dair tartışmalarla ilgili olarak gündeme gelen *"Mutedil devletçilik ne demektir? Bu Avrupa'nın neresinde tatbik olunmaktadır?"* sorusu ile ilgili olarak "mesele hakikaten mühimdi. Çünkü **Avrupa'da tatbik edilmemiş bulunan hiçbir şey, iyi olarak tasavvur ve müdafaa edilemezdi"**[436] şeklindeki değerlendirmesi, dönemin bakış açısını ortaya koyması bakımından dikkate değerdir.

436 Başar, 2

Cumhuriyet'in kuruluşu ile beraber, yaklaşık bin yıldır toplumun ilham ve güç kaynağı olup kimlik ve kişilik oluşumunda tartışmasız ağırlığı olan İslam'ın değer sisteminin modernleşmenin önündeki en önemli engel olarak görülmesinin[437] ortaya çıkardığı problemlerden birinin "*kimlik krizi*" olduğu söylenebilir.[438] Cumhuriyet öncesinde var olan ve birbirine karışmış olan Osmanlı, Müslüman ve Türk kimlikleri, Cumhuriyet sonrasında tek bir ulusal kimliğe dönüştürülmüş, saltanatın ve halifeliğin kaldırılmasının bir sonucu olarak "*İslam ve Osmanlı öğeleri resmî olarak red ve hatta mahkûm edilmiş,*" etnik ve kültürel kökleri ifade eden Türklük kavramı, ulusal devleti tanımlamak üzere Türkçülük olarak değiştirilmiştir. Cumhuriyet döneminde Osmanlı ve İslam geçmişinin tarihsel ve kültürel mirasının da reddedilmesi, Türklük kimliğini oluşturan unsurların ne olduğu veya olacağı hususunda bir tartışma zemini oluşturmuştur.[439] İslam'ın oluşturduğu değerler sisteminin Batı lehinde değişmesi ile ortaya çıkan ve aşağılık kompleksinin eşlik ettiği kimlik krizi, dün ile bugün, zihinsel olanla reel olan arasında çatışma yaşanmasına, bir başka ifadeyle kişilik bölünmesine yol açmıştır.[440] Batıcı siyasi erk eliyle, dindar insanların yüzlerce yıllık kültürün birikimiyle yoğrulmuş bilinçaltını ihmal ederek, "*çağdaş insan*" yaratma idealiyle hayata geçirilen düzenlemeler, arzu edilen karşılığı bulmamış, bununla birlikte "*üst yapı*"yı teşkil eden çağdaşlık ile "*alt yapı*"nın üzerinde kurulduğu dinî değerler arasında çatışma zemini oluşmuştur. Bu durum, bireylerde ya "*kimliksizlik*" ya da "*ekstrem bir dinî kimlik*" oluşumuna zemin hazırlamıştır.[441]

437 Şan, "*Türkiye'de Radikal Modernleşmenin Sonuçları: Bölünmüş Toplum*", Tezkire, 30, (78), 11-48

438 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994, 12

439 Kemal H. Karpat, "*Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak*", Kemal H. Karpat (Der.), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, 19-20

440 F. Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, 89

441 E. Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, 58-59, 64; Ayrıca bkz. F. Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, 75-76, 84

Baskıcı uygulamalar karşısında bireysel ve toplumsal tavır alışların farklı düzeylerde ortaya çıktığı söylenebilir.[442] Bu tepki, kimi insanlarda içe dönük ve boyun eğiş şeklinde ortaya çıkarken,[443] kimi insanlarda dışa dönük ve başkaldırı olarak tezahür edebilmektedir. Baskıya isteyerek veya istemeyerek boyun eğiş, bireyde derin bir uzlaşmacılığı üreterek kimlikte bunalıma yol açabilir. Sorgulama, eleştiri vb. yollarla baskıya direnç ise benliğini bulma arayışına sevk edebilir. İktidar-birey ilişkileri düzleminde cereyan eden bu dikey ilişkinin yanında toplum katmanlarında ortaya çıkan yatay ilişki ağı da kimlik krizini besleyen önemli unsurlar olarak belirmektedir.[444] Cumhuriyet döneminde bu dikey ve yatay ilişki ağında ortaya çıkan Batılılaşma, kentleşme ve sosyo-ekonomik gelişmelerin de dinî kimliklerin korunması ve geliştirilmesi hususunda kırılmalara neden olduğu söylenebilir.

Batılılaşma merkezli politik tutumun ortaya çıkardığı "*kimlik krizi*" bağlamında önemli sorunlardan birinin, Batılılaşmanın yol açtığı kültürel erozyon olduğu söylenebilir. Büyük oranda dinin meşruiyet kaynağı olduğu ve uzun bir tarihi süreçte oluşmuş olan geleneksel kültür, yüzeysel Batılılaşma karşısında neredeyse yok olma durumuna gelmiş, bununla birlikte Batı değerleri de gerçek anlamda yerleşip kurumlaşamamıştır. Seçkinlerin kültürü ile halk kültürü arasında büyük uçurumlar doğmuş, ortak kültür ve değerler konusunda "*arabesk*" bir kültür ortaya çıkmıştır. Belge, bu durumu, "*Türkiye Doğulu bir toplum olmaktan çıkmış, ama Batılı bir toplum da olamamıştır.*" şeklinde değerlendirmektedir.[445] Bir başka ifadeyle Cumhuriyet döneminde çeşitli araçlar kullanılarak ve insanın doğal ve tarihsel bilinçaltı ihmal edilerek kazandırıl-

442 İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 183

443 İçe dönük tutuma örnek olarak Şeyh Rahmi Baba'nın Mustafa Kemal Paşa ve rejimi için Kahriye (Yâ Kahhâr) çekmek üzere davet ettiği şeyh ve halifelerin bir rüya nedeniyle bundan vazgeçmeleri ile ilgili ilginç anekdot için bkz. İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 181-182

444 E.Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, 59-60

445 Belge, "*Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma*", 260-264

maya çalışılan Batıcı kimlik, "*kimliksizlik*" probleminin kaynağı olmuştur.[446]

"*Kimlik krizi*"nin bir yansıması olarak ortaya çıkan bireysel ve toplumsal "*yabancılaşma*", dönemin uygulamalarının psiko-sosyal etkileri bakımından ele alınması gereken bir problem olarak değerlendirilebilir. Yabancılaşma bağlamında, devlet-halk yabancılaşmasının bir sorun alanı olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Dinin hayatın meşruiyet kaynağı olarak devre dışı bırakılmasının bir neticesi olarak, Müslüman halk ile çoğunlukla devleti temsil eden yönetici/elitler arasında bir mesafe oluşmuştur.[447] Devrimlerin hayata geçirilmesi sonrasında halkın önemli bir kısmında ortaya çıkan *"gavur devlet"* nitelemesinin laiklik uygulamalarından kaynaklı ve o dönemde de gündeme gelen bir konu olduğu görülmektedir. Bağımsızlık mücadelesi başlangıcında kendini gösteren, İstanbul Hükûmetinin emir ve fetvaları ile ortaya çıkan isyanların bastırılmasında tercih edilen bazı uygulamaların da "*gavur devlet*" imajının oluşmasında etkili olduğu söylenebilir. Örneğin, Konya-Bozkır isyanında[448] isyanı bastırmak üzere gelen birlikler tarafından Avudan köyünün yakılıp yıkılması ile ilgili köyün ileri gelenlerinden birine misafir olan zabite "insanlara ve mallara, evlere yapılanlara haydi tahammül edelim, ama kitapların yakılması bizi çok üzdü" denildiğinde verdiği "bırak aldırma kitaplar yanarsa yansın. Sizin üzülmeniz yerine sevinmeniz gerekmektedir. Çünkü bu kitaplar değil mi bizi geri bırakan, bizi saptıran bu Arapça kitaplardır" cevabı, bu dönemde bir başka köyde Mushaf'ın yırtılarak ahırda pisliklerin üzerine atıldığı, Buhari-i Şerif'in parçalanarak yollara atıldığına dair anlatımlar tepkiye neden olan uygulamalara örnek olarak zikredilebilir. Müderris Abdullah Efendi, isyanlara müdahale döneminde, köylerde yapılan haksız uygulamalara dair

446 E.Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, 67

447 E.Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, 13

448 Bozkır isyanı ile ilgili bkz. Kenan Esengin, *Millî Mücadelede Ayaklanmalar*, Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul 2006, 51-62

köylülerden "Yunan köyümüze gelseydi, tahribatı bu kadar olmazdı kesinlikle" sözlerini bizzat kendisinin işittiğini belirtir.[449]

Sonraki dönemlerde laiklik devrimleri olarak hayat geçirilen uygulamaların devlet-halk yabancılaşmasının temel faktörlerinden biri olduğu kabul edilebilir. 1930 sonrası Atatürk'ün Anadolu'yu kapsayan bir gezisinde geziye katılan bürokrat/aydınlar arasında laiklik üzerinden yapılan tartışmalar bu probleme işaret eden tarihi kayıtlardan sadece biri olarak değerlendirilebilir. Gezide yapılan tartışmalarda laikliğin halk nazarında dinsizlik olarak anlaşılmasının getirdiği sorunlar konuşulmakta, İslam'da din ile dünya işlerinin ayrılmasının dinsizlik sayılacağına, bu nedenle dinin tamamen dışlanması yerine inkılaplara uygun bir tarzda dinin yorumlanması ve dışarda tutulmaması gerektiğine vurgu yapılmakta, buna karşın dinin hiçbir şekilde dikkate alınmaması gerektiğini belirterek dinle barışık bir laikliğe itiraz edenlerin olduğu görülmektedir. Tartışmalarda A. Hamdi Başar, "Camileri yıkıp, terk edip onların yerine halkevleri yapmak suretiyle maksadımıza asla muvaffak olamayacağız. Her zaman camide toplanan halka oradan sesimizi duyurmak, oralarını modern Halkevleri haline koymak: Din sınıfını ortadan kaldırmak, herkesi din ve dünya namına konuşturmak mümkündür. İslamlık bu bakımdan en modern, en ileri dindir" değerlendirmesini yapmaktadır.[450] Başka ortamlarda da gündeme gelen ve tartışılmaya devam eden "*reddetme*" ve "*reforma tabi tutma*" şeklinde ifade edilebilecek her iki yaklaşımın da bireysel ve toplumsal anlamda devlete aidiyet duygusunun zayıflamasında önemli faktörler olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet dönemi devrimlerinin hayatın tüm alanlarını kuşatan bir dinî gelenekten gelen toplumda kültürel bir yabancılaşmaya yol açtığı da söylenebilir. Sekülerleşme ile eşdeğer görülen çağdaşlaşma hedefinin büyük oranda kültürel değişimi ihtiva ettiği, bu değişimin İslami değerler sisteminden Batı değerler dünyasına

449 Koçkuzu, 233-234, 254,275-276

450 Başar, 45-47

geçişe zorladığı ifade edilebilir.[451] Bu konuda özellikle harf inkılabı ile ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi uygulamalarının etkisine vurgu yapılmaktadır. Örneğin, Peyami Safa, "yeryüzünde bir tek memleket gösterilemez ki, orada gençler kazara millî kütüphanelerine girerlerse, bir tek eseri okuyamadan çıkıp gitsinler. Böyle bir katliam hiçbir memlekette ve hiçbir memleketin tarihinde yoktur" değerlendirmesini yapar ve hiç olmazsa Latin alfabesinin yanında Arap alfabesinin de öğretilmesini teklif eder.[452] 1928-1929 Öğretim yılında öğretmen olarak atanan Kütahya İmam Hatip Mektebi mezunlarından Ahmet Özebeoğlu kendisiyle yapılan mülakatta öğretmen adayları için düzenlenen 3 aylık yetiştirme kursu boyunca sürekli Batı müziği dinletildiğini, ibadetlerini yerine getirmelerine izin verilmediğini söylemektedir.[453] Toplumun değer sistemi ile çatışan bu tür uygulamaların yöneticiler tarafından hayata geçirilmesi, yöneticilerle halk arasında bir kopukluğun oluşmasına yol açmış, güvensizlik duygusu yaşamaya başlayan bireylerin bu halleri ise diğer insanlarla ilişkilerini ve kendi durumunu iyileştirme çabalarını olumsuz etkilemiştir.[454]

Cumhuriyet döneminde siyasal iktidar tarafından, halk tabakası, bir yandan *"egemenlik milletindir"* ilkesi zemininde meşruiyetin kaynağı olarak değerlendirilirken, diğer taraftan halkın benimsediği değer dünyası, bütünüyle siyasal sistemin içine alınmak istenmediği için halk, aynı zamanda denetim altında tutulması gereken bir kategori olarak görülmüştür.[455] Kemalist ideolojideki halkla ilgili bu ikircikli tutumun, halkın din ile kurduğu ilişki biçiminden kaynaklandığı söylenebilir. Cumhuriyet sonrasında din-devlet ilişkilerinin dinin devre dışı bırakılması ile sonuçlanan bir süreç izlemesinin, dindar insanlarda "*öteki*" duygusunun oluşmasına yol açtığı ifade edilebilir. Jakoben bir tarzda hayata geçirilen

451 E. Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, 12

452 Safa, *Din İnkılap İrtica*, 114

453 Öcal, Tanıkların Dilinden *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, 82-82

454 F. Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, 49

455 Durna, 39

uygulamalarla hedeflenen tek tip/homojen insan ve toplum modeli, tepkisel tavır alışları beraberinde getirirken, mesele, büyük oranda "*biz*" ve "*ötekiler*" temelinde ele alınmış, "*ötekiler*" sınıflandırması içinde yer verilen dindar insanların gördükleri muamele de oldukça yaralayıcı olmuştur.[456] Örneğin, Mustafa Kemal, şapka devrimini duyurmak için bulunduğu İnebolu'da yaptığı konuşmada bazı insanların geleneksel kıyafetlerini "*altı kaval, üstü şişhane diye ifade olunabilecek bir kıyafet*" olarak nitelendirmiş, geleneksel kıyafeti savunanlar için "*çok gafilsiniz ve çok cahilsiniz*" ifadelerini kullanmıştır.[457] Yine aynı gezide CHP binasında partililere yönelik yaptığı konuşma esnasında kalabalık arasında bulunan geleneksel kıyafet giymiş bir vatandaşı işaret ederek, "Mesela karşımda kalabalığın içinde bir zat görüyorum (eliyle işaret ederek). Başında fes, fesin üstünde bir yeşil sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir ceket, daha alt tarafını göremiyorum. Şimdi bu kıyafet nedir? Medeni bir insan bu alelacayip kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü? (Evet güldürür, sedaları)." şeklinde azarlamıştır.[458] Aynı zamanda medreselerin, tekke ve zaviyelerin kapatılması, din eğitimi imkânlarının daraltılması, Diyanet İşleri Reisliği eliyle yürütülen dinî hizmetlerin devrimler lehine yeniden dizayn edilmesi ve sivil dinî hayat üzerinde oluşan baskı, halkın dinsel kaynaklarını sınırlandırdığı gibi, din-devlet ikileminde "*sıkışmışlık*" psikolojisine yol açtığı da söylenebilir. Toplumsal alanda dine meşruiyet hakkı tanınmadığı için dinî hayat, âdeta yer altına inmek zorunda kalmış ve "sivil toplumun en yaygın kurumu ve alanı olan dinsel yaşayış alanının güdük kalmasına yol açmıştır. Din bağının ortadan kaldırılması devletle toplum arasındaki uçurumu derinleştirmiştir."[459]

"*Öteki*" kategorisinde değerlendirilen ve "*makbul vatandaş*" sayılmayan insanlar, yerine göre "*imam kılıklı sevimsiz tip*", "*mür-*

456 Z. Özcan, *İnönü Dönemi Dinî Hayat*, 320-324

457 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 220-221

458 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 226

459 Çaha, "*Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum*", 106

teci/gerici" "*köylü*", "*cahil-görgüsüz*" gibi hakaretlere maruz kalmış, özellikle istiklal mahkemelerinin yargılama süreçlerinde "*İngiliz yanlısı*", "*Millî Mücadele düşmanı*", gibi suçlamalara muhatap olmuşlardır. Tek Parti fikriyatının hâkim olduğu bu dönemde makbul tüm fikirleri temsil ettiği düşünülen Tek Parti, makbul görmediği tüm inanç ve fikirleri reddetme veya kendi ilkelerine uygun olarak dönüştürme yetkisini kendisinde görmüştür.[460] Cumhuriyet sonrasında siyasi gücü de elinde bulunduran Batıcıların kendilerini hep "*ilerici*" olarak nitelendirmeleri nedeniyle "*Batıcı-ilerici*" özdeşliği kurulmuş, Batıcılığa karşı çıkanlar ise "*gerici*" nitelemesine maruz kalmışlardır.[461] Bu dönemden itibaren basın yayın araçlarıyla oluşturulan "*kara sakallı, yeşil sarıklı, ürkütücü çehreli*" dindar imajı da ötekileştirmenin bir başka boyutu olarak ifade edilebilir.[462] Dindarların bu nitelemelerin muhatabı olmalarının, dinî hayata karşı lehte veya aleyhte tutum geliştirilmesinde etkili olduğu kabul edilebilir.

Bu dönemde artış gösteren ruhsal rahatsızlıklar ve intihar olaylarını yabancılaşma ve kimlik krizinin yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür. Osmanlı'dan devralınan din ve aile tasavvurunun hızlı dönüşümüne bağlı olarak toplumsal düzenin âdeta sil baştan değişmesi, özellikle gençlerde ve kadınlarda etkisini daha fazla göstermiştir. Eski geleneklerle yaşamayı alışkanlık haline getirmiş belli yaşın üzerindeki insanlar bu değişime karşı direnç gösterebilirken, gençlerin bu yeni hayata uyum sürecinde pek çok sancının yaşandığı görülmektedir. Psikolojik travmaların ileri belirtisi sayılabilecek intihar vakalarının Osmanlı'da önemli bir toplumsal sorun olarak ortaya çıkmadığı görülürken, -artış oranı ile ilgili istatistiksel bir bilgi olmamakla birlikte- 1918 yılı sonrasında artmaya başladığı, 1928 yılında bu vakaların had safhaya ulaştığı, intihar edenlerin daha çok 20-30 yaş aralığındaki kişiler olduğu

460 Fahri Sakal, "*Tek Parti'nin Vatandaşları ve Ötekileştirdikleri*", History Studies, 1, (1), 2009, 157; Peyami Safa, *Din İnkılap İrtica*, 93-94; Durna, *118*

461 Belge, "*Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma*", 260-264

462 Z.Özcan, *İnönü Dönemi Dinî Hayat*, 322

belirtilmektedir. Dönemin basın-yayın organlarında da sıkça gündeme gelmeye başlayan intihar vakalarının nedenlerine dair yapılan değerlendirmelerde psikolojik rahatsızlıklara dikkat çekilmekte, bu rahatsızlıkların temelinde ise farklı nedenlerin yattığına dair yorumlar yapıldığı görülmektedir. Bu faktörlerden ekonomik problemler ve inanç boşluğuna daha fazla dikkat çekilmektedir. Geçmişte dinî terbiyenin ve dinî inancın yansıması olan dini başa çıkma yöntemlerinin pek çok psiko-sosyal sorunla baş etmede etkili olduğu, Cumhuriyet sonrası dinî inanç ve pratiklerin zemin kaybetmesi nedeniyle intihara varan psikolojik problemlerde artış yaşandığı değerlendirmesi yapılmaktadır.[463] Zira din, aşkın boyutu olan bir sistem olmakla birlikte, zihniyet kazandırma, bütünleştirme, sosyal kontrol, kimlik kazandırma, meşrulaştırma gibi işlevleri yerine getirmektedir.[464] "*Anomi*" durumu olarak değerlendirilebilecek, değerlerin bireysel ve toplumsal yaşamdan çekilmesi ve bu işlevleri yerine getirecek bir alternatif sistemin ortaya konulamaması, çeşitli psiko-sosyal sorunların ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. "Anomi" kavramı, daha çok toplumsal alanla ilgili bir kavram olarak ele alınmakla birlikte, psikolojik olarak "*insanın iç dünyasında neye inanacağı konusunda çelişkiye düşmesi ve mevcut normları içselleştirememesi*" olarak da tarif edilmektedir. Bu durumda bireyin toplum içerisinde kendine dair bir anlam kaybı yaşaması ve kendini korumasız, güçsüz hissetmesi söz konusu olabilmektedir. Bireyin yaşam sınırlarını belirleyici ilkelerden mahrum olma hali olarak da nitelendirilebilecek bu durum, intihara kadar götürebilecek problemlere kaynaklık edebilmektedir.[465]

Durkheim'in ifadesiyle "din, her şeyden önce, bireylerin üyesi oldukları toplumu tasarlamalarını sağlayan kavramlar ve toplumla aralarında sürdürdükleri karanlık ama içten ilişkiler

463 Z.Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928,* 341-344, 356-357

464 Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 68-80; E.Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, 63-64; İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslam*, (3. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, 26

465 F. Karaca, *Yabancılaşma ve Din,* 44-46

dizgesidir. Toplum, ancak insanların bilinçlerinde tuttuğu yer ölçüsünde gerçekliğe sahiptir ve bu yeri ona veren bizleriz. Bireyler toplumdan vazgeçemeyecekleri gibi, toplum da bireylerden vazgeçemez"[466] 26.000 intihar vakasını inceleyerek intihar olgusunu ele alan Durkheim, intihar vakalarının büyük oranda toplumsal nedenlere dayandığına, dinin intihara karşı koruyucu bir etkisinin olduğuna ve bu etkinin toplumsal bütünleşmeyi sağlama gücünden kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Toplumsal birlikteliğin güçlenmesinde önemli bir faktör olan dini/ahlaki değerlerin ve bireyi denetleyici toplumsal normların çözülmesi, bireyin benlik bütünlüğünün ve sosyal uyumunun zayıflamasına yol açabilmektedir. Sosyal yalnızlaşma olarak da ifade edilebilecek bu durum, intihara yol açabilmektedir. Anomi intiharı olarak nitelendirilen bu sonuca neden olan kuralsızlık, "duruma göre bireyin kendisine de başka kişiye de yönelebilecek bir kızgınlık ve öfkeli bezginliğe yol açmakta, birinci durumda sonuç intihar, ikincisinde adam öldürme" ile neticelenebilmektedir.[467]

Cumhuriyet dönemi devrimlerinin uygulanma biçimine bağlı olarak dindar insanlar üzerinde oluşturduğu en yoğun duygusal atmosferin "*korku*" üzerine şekillendiği söylenebilir. Bu korku atmosferinin oluşmasında Takrir-i Sükûn Kanunu sonrası hayata geçirilen güvenlik tedbirleri ile İstiklal Mahkemeleri'nin karar ve uygulamalarının etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Özellikle "*Dört Ali'ler Divanı*" olarak da anılan Ankara İstiklal Mahkemesi, şapka devrimi sonrasında ortaya çıkan tepkilerin bastırılması ve korku atmosferinin oluşturulmasında belirleyici rol oynamıştır. Dini siyasete alet etmek, irticaya teşvik, vatan hainliği, Hükûmeti yıkmak, hilafeti ve saltanatı geri getirmek gibi suçlamalarla yüzlerce kişi tutuklanmış, Ağustos 1925'te yapılan mahkemede içlerinde

466 Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınları, İstanbul 2010, 303, 474

467 Durkheim, İntihar, (5. Baskı), (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi, İzmir 2019, 186-188, 292-293, 416-417; Ayrıca bkz. Aziz Şeker, "*Durkheim'in Sosyolojisinde İntihar ve İntiharla Mücadelede Sosyal Hizmetin İşlevi*", Mavi Atlas, 7, (1), 2019. 90-110.

eski mebusların da yer aldığı 300 kadar kişinin masum olduğuna karar verilmiş, pek çok kişi hakkında ise idam ve çeşitli düzeylerde cezalar verilmiştir. Şapka ve tekke-zaviyelerin kapatılması ile ilgili yasal düzenlemelerin akabinde "*din elden gidiyor*" kaygısıyla Erzurum'da yapılan gösteriye silahlı müdahalede bulunulmuş, ölenler ve yaralananlar olmuştur. Bu gösteri nedeniyle içinde kadınların da bulunduğu tutuklulardan bir kısmı gezici İstiklal Mahkemesi tarafından yargılanmış, bazıları idam ve çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Başta Kayseri, Sivas, Kahramanmaraş, Rize olmak üzere Anadolu'nun pek çok yerinde halk tarafından yoğun katılımın olduğu gösteriler yapılmış, bu gösterilere şiddetli müdahaleler söz konusu olmuş, gösterilerde büyük bir bölümünü din adamlarının oluşturduğu tutuklananlar, Ankara'ya sevk edilerek Ankara İstiklal Mahkemesinde yargılanmış, içlerinde eski mebus ve İskilipli Atıf Efendi gibi ulemadan da tutukluların bulunduğu pek çok kişi idama ve çeşitli cezalara mahkûm edilmişlerdir.[468] Rize'de köylere kadar yayılan ve 10 gün devam eden protestoları bastırmak üzere dönemin en büyük zırhlı savaş gemisi Hamidiye zırhlısının Rize limanına demirlenmesi, tepkinin büyüklüğünü göstermesi açısından önemli bir anekdot olarak değerlendirilebilir.[469]

1925'te başlayıp 1928'e kadar devam eden bu yoğun baskıların yanında harf devrimi sonrasında Kur'an ve Arapça eğitimini engellemeye yönelik baskılar da halk arasında bu korku ikliminin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Dönemin tanıklarından Kutuz Hoca, o dönemin atmosferine dair şu bilgileri aktarır: "Ben 1926 yılında kursa gitmeye başladım. O yıllarda jandarmalar sık sık baskın yapar, Kur'an okutan hocalara ve talebelerine eziyet ederlerdi. Dayak, hapis vakaları da olurdu. Kur'an ve Arapça okutmak yasaktı. Mülkî amirler ve jandarmalar da Ankara'dan gelen emirleri, belki de istenenden daha sert tatbik ederlerdi." Ayrıca

468 Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, II, 9-12, 30-38

469 Bkz. Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, (3. Baskı), (Çev. Fethi Ülkü), Bilgi Yayınevi, Ankara 2001, 108

1931-1934 yılları arasında ilk mektep tahsilini yapan Kutuz Hoca, dersler arasında din dersi olmadığını belirtir.[470] Kutuz Hoca'nın (Mehmet Kara-Prof. Dr. İsmail Kara'nın babası) hocalarından olan Fatih müderrislerinden Yusuf Karali Hoca da medreselerin kapatılması sonrasında emekliye sevk edilmiş, Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği açılan Rize İmam Hatip Mektebi'nde bir yıl Arapça hocalığı yapmış, bu okulların kapanması ile daha çok köyünde bulunarak aile mesleği olan demircilikle meşgul olmuştur. Kara, Yusuf Karali Hoca'nın bu meşguliyetini "20'li 30'lu yıllardaki sıkı göz takiplerinden kurtulmak ve suçlamalardan uzak durmak için demirciliği bir gizlenme ve izini kaybettirme vasıtası olarak" kullanma niyeti ile açıklamaktadır.[471] "*Rize Hadisesi*" olarak anılan, Rize Müftüsü Mehmet Hulusi Efendi'nin 1924'te Mustafa Kemal Paşa'ya medreselerin açılması ile ilgili verdiği dilekçe meselesinden iki gün sonra, gelen baskılar üzerine istifa etmek zorunda kalması, köyüne giderek izini kaybettirmeye çalışmasına rağmen gizli takibata uğraması da dönemin yöneticilerinin dinî hayata yönelik yaklaşımlarının örneklerinden bir olarak zikredilebilir.[472] "*19 Yobaz hapis cezasına mahkûm edildiler*",[473] gibi manşete taşınan gazete haberleri de bu korku iklimini destekleyen örneklerdendir.

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra dindar insanların en yoğun yaşadığı psikolojik hallerden birinin "*hayal kırıklığı*" olduğunu ifade etmek mümkündür. Topyekûn bir mücadelenin verildiği istiklal savaşı döneminde Anadolu'da müftüler, müderrisler, şeyhler, hocalar oluşturdukları irşad heyetleri ile halkın mücadeleye desteğini sağlama konusunda önemli hizmetler görmüşlerdir.

470 İ. Kara (Yay. Haz.), *Kutuz Hoca'nın Hatıraları-Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası*, (5. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2019, 47, 51

471 İ. Kara, *Rize Müftülerinden Yusuf Karali Hoca,* (3. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2020, 32-34

472 İ. Kara, *İlk Rize Müftüsü Mehmet Hulusi Efendi-Rize Hadisesi Hac Hatıraları,* 45-46; İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 453-455

473 Cumhuriyet Gazetesi, (2 Mayıs 1933)

Mehmet Akif, bu dönemde camilerde verdiği vaazlarla, şiirleriyle halkın duygularını harekete geçiren sembol isimlerden biri olarak anılmaktadır.[474] Kurtuluş süreci sonrasında dinin sosyal hayattan çekilmesine yönelik düzenlemeler, dindar insanları "*biz bunun için mi savaştık?*" sorusunu sormaya sevketmiştir. Bağımsızlık mücadelesinin temel motive edici gerekçesini oluşturan "*din-vatan-millet*"i kurtarma hedefinin Cumhuriyet'in kuruluş sürecinden sonra dinî alanla ilgili görülen bir takım değişimler nedeniyle yön değiştirdiği düşüncesi, dindar insanlarda hayal kırıklıklarına yol açmaya başlamıştır. Özellikle istiklal savaşında aktif bir şekilde yer alan asker-sivil kademesindeki yöneticilerin yeni duruma dair tepkilerini ifade etmeye başladıkları görülmektedir. Kurtuluş Mücadelesinin gerilla savaşı verildiği dönemde Karadeniz'de Rum çetelere karşı oluşturduğu çete ile büyük mücadele etmiş, daha sonra düzenli orduya katılarak Kurtuluş Mücadelesinde etkin görev üstlenmiş olan Topal Osman, Kurtuluş Mücadelesi sonrasında gittiği İstanbul'da Beyoğlu caddesinde dolaşırken gördüğü çarşaflı, ancak peçesi açık bir kadın için kullandığı, "*biz bu karıları böyle görmek için mi dövüştük?*" ifadesi,[475] bazı insanlar için Kurtuluş Mücadelesinde dinî inanç ve düşüncelerin ne kadar önemli bir motivasyon aracı olduğu, aynı zamanda ortaya çıkan değişimlerin bu insanların zihin dünyasında yıkıcı bir etki yaratabileceğine dair fikir verebilir. II. Meşrutiyet döneminde ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde çeşitli gazetelerde yazılar yazan, farklı okullarda muallimlik yapan ve İstiklal Mahkemesinde yargılanan Tâhirü'l-Mevlevî (1877-1951),[476] İstiklal muhakemesinde yargılanma sürecinde Ankara'ya getirilip üzerlerinin aranması ile ilgili duygularını aktarırken, İstanbul'un işgalde olduğu dönemde işgalci askerlerin sokakta kendisini aramasının aklına geldiğini belirtir ve iki aramayı karşılaştırarak yaptığı değerlendirme, yaşa-

474 Giorgietti, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", 123-124

475 Atay, *Çankaya,* 306

476 Hayatı için bkz. Alim Kahraman, "*Tâhrirü'l-Mevlevî*" DİA, c. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, 407-409

dığı hayal kırıklığının bir yansıması olarak değerlendirilebilir: "*O ağyar tekmesi şimdikisi ise yar değmesi idi. Gariptir ki, bu değme beni o tekmeden daha fazla müteessir bırakmıştı.*"[477]

Dindar insanlarda "*hayal kırıklığı*" ve "*öfke*" oluşmasının en önemli nedenlerinden birinin özellikle şapka inkılabı ve harf devrimi nedeniyle uygulanan baskılar olduğu söylenebilir. Şapka giymediği veya şapka aleyhine beyanatta bulunduğu gerekçesiyle pek çok insan ceza aldığı gibi, Arapça ezan okumak, Kur'an-ı Kerim öğretmek, evinde Arapça kitaplar bulundurmak gibi nedenlerle de pek çok kimsenin takibata uğradığı ve ceza aldığı görülmektedir. Şapka devrimi sonrasında Ankara cezaevinde tutuklu olarak bulunan Tâhirü'l-Mevlevî, 19 kişinin bulunduğu koğuşundan 17 kişinin şapka suçuyla tutuklu olduğunu, yan koğuşta bulunan 30-40 kişinin de Maraş'ın eşrafından olup vali tarafından şapka giyme hususunda ağır davrandıkları gerekçesiyle tutuklanmış olduklarını belirtir.[478] Dinî hayata dair doğrudan baskıların oluşturduğu "*travma*" halinin ölüme kadar götürdüğü ifade edilmektedir. Bu durumu yaşayanlardan biri Evkaf Bakanlığı kaldırılmadan önce "*Heyet-i İftaiye Reisi*" olarak görev yapan Seyyid Taha Efendi'dir. Latin harflerinin kabulüne dair tartışmaların yaşandığı dönemde "İslam harflerinin yasaklanmasına tahammül edemem Ya Rab! O günleri görmektense benim canımı al daha iyi" diye dua eden Seyyid Taha Efendi, harf devriminin kanunlaştığı gecenin sabahında üzüntüsünden vefat etmiştir.[479] Dini siyasete alet ettiği gerekçesiyle Adana'da tutuklanıp Ankara İstiklal Mahkemesinde yargılanan Ali Muhiddin Efendi isimli bir imamın da mahkeme süreci devam ederken hapishanede çıldırarak öldüğü mahkeme tarafından açıklanmıştır. Bu ölümün, mahkemenin açıkladığı şekilde değil, hapishanede işkence sonucu gerçekleştiği şeklinde de ifadeler bulunmaktadır.[480]

---

477 Tâhirü'l-Mevlevî, (Yay. Haz. Nurcan Boşdurmaz), *Matbuat Alemindeki Hayatım İstiklal Mahkemesi Hatıraları*, Büyüyen Ay Yayıncılık, İstanbul 2012, 275

478 Tâhirü'l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım İstiklal Mahkemesi Hatıraları*, 278

479 Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, II/189

480 Ceylan, Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri, II, 11

3.5. DÖNEMİN POLİTİK TUTUMUNUN DİNDARLIK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Din ve dindarlık kavramlarının, din bilimleri alanında merkezî bir yer işgal ettiği ifade edilebilir. Dindarlık kavramına yüklenen anlamların dinin tanımlanma biçimi ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Teoloji, Ahlak, Felsefe, Antropoloji, Sosyoloji, Psikoloji gibi pek çok sosyal bilim dalında ele alınan din kavramının farklı boyutları ile tanımlarına çalışmamızın giriş kısmında yer verilmiştir. Bu başlık altında din ve dindarlığa dair değerlendirmeler, sosyal psikolojide geliştirilen *merkezî tutum* kavramı dikkate alınarak ele alınmaya çalışılmıştır. Buna göre din, en geniş anlamda *"insanın tutkuyla bağlandığı ve hayatında merkezî rol oynayan değerler sistemi"* olarak anlaşılabilir. Bu kabule göre biçimlendirilen dindarlık ise *"insanın kabul ettiği değer sistemine davranışsal uyum oranı"* ile irtibatlandırılabilir.[481] Bu bağlamda bir değer sistemi olarak kabul edilip hayata dair ilke koyucu fonksiyon icra eden seküler sistemlerin de *"din"* kavramı içerisinde değerlendirilmesi mümkündür. Bir başka ifadeyle din, "*yaşam felsefesi*", dindarlık ise "*yaşam biçimi*" anlamında ele alınmıştır.

Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte yeniden dizayn edilen din-devlet ilişkilerinin hangi düşünsel zemin üzerine kurgulandığı ile ilgili analizler, dönemin politik tutumuna dair ipuçları verdiği gibi, bu tutumun dindarlık üzerindeki etkileri ile ilgili de fikir verebilir.

Cumhuriyet'in kurucu yönetici/aydınlarının yeni yapılanmada dine dair yaklaşımlarının en radikal olanının, temel toplumsal belirleyici fonksiyonuna rağmen dinin bütünüyle hayattan koparılması fikri olduğu ifade edilebilir. Bu düşünceye göre din, dönemin pozitivist bakış açısından ilhamla bir "*illüzyon-üretilmiş*

481 Dindarlıkla ilgili tanımlamalar için bk. F. Karaca, *Din Psikolojisi*, 67-71; H. Apaydın, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, 68; Ali Köse-Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, (9. Baskı), İstanbul 2019, 111-112; Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 42-44; Ramazan Altıntaş, "*Bazı Dindarlık Tipolojilerine Eleştirel Bir Yaklaşım*", *Uluslararası Mevlana Ve Mevlevilik Sempozyumu-Bildiriler*, Şanlıurfa 2007, 21-27;

bir sistem", geleneksel dünyanın bir parçası olarak değerlendirilmekte, modern toplumlarda varlığını kaybetmeye mahkûm bir yapı olarak ele alınmaktadır.[482] "İslamlık devrini yapmış, fayda ve zararlarını rotaya koyarak eskimiş, ömrünü bitirmiş bir dindir. O müesseseyi ne korumaya ne de yeniden bir aşı yaparak gençleştirmeye niyetimiz yoktur. Zaten böyle bir teşebbüs, kurumuş eski bir ağaca hayat vermeye çalışmak gibi beyhudedir"[483] şeklinde ifade edilen yaklaşım, bu fikrin dışa vurumu olarak kabul edilebilir.

1924-1930 yılları arasında eğitim kurumlarında din eğitiminin tedrici olarak kaldırıldığı, bu dönemde din dersleri için hazırlanan kitaplarda ve 1930 sonrasında ders kitabı olarak hazırlanan kaynaklarda dine dair yaklaşımın pozitivist temelde ele alındığı, din anlayışının tabiatçılığa doğru kaydırılmak istendiği ifade edilebilir.[484] Örneğin, *Tarih I* ders kitabında yer verilen "tabiat, hem kâinatın varlıklarının birliğidir ve hem aynı zamanda, kâinatın kanunlarına tabi hareket ve kuvvettir. O halde tabiat hem kanunların sahibidir, hem de aynı kanunların tabiidir... Filhakika, insan, tabiatın mahlukudur. Hayatın büyük kaidesi de tabiata tabi olmaktır. Tabiatta hiçbir şey yok olmaz ve hiçbir şey yoktan var olmaz. Yalnız tabiatı vücuda getiren varlıklar, tabiatın kanunları icabı olarak şekillerini değiştirirler. Arzın ve hayatın mütalea ve tetkikinde bu hakikat pek açık görülür"[485] düşüncesi, pozitivist bir din anlayışının yansıması olarak değerlendirilebilir. *Tarih II* ders kitabında da Kâbe'nin yapılması ile ilgili olarak Kur'an'-ı Kerim'deki açık ayeti-i kerime (2/127) dikkate alınmaksızın "Arap an'anesi Kâbe'nin inşasını İbrahim Peygambere atfetmektedir" ifadesi kullanılmakta, Hacer-i Esved'e gösterilen ta'zim Firiklerin bir dinî geleneği ile irtibatlandırılmakta, Hz. Muhammed'in peygamberliği

482 Ali Köse, "*Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme*", Ali Köse (Yay. Haz.), *Laik Ama Kutsal*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, 11-19; Ayrıca bk. Ali Köse (Yay. Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, 7-10

483 Başar, 47

484 B. Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, 49-50

485 Tarih I, *Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, 2

ile ilgili "Muhammet Mekke'de müşriklik muhitinde ve tesirinde büyümüş olmasına rağmen dinî meseleler ve dinî düşünceler pek derin bir surette, zihnini işgal ediyordu. Muhammet 40 yaşına geldiği zaman vatandaşlarını, **kendinin bulduğu ve doğru olduğuna inandığı yeni bir dine** davete başladı. Muhammed'in davet ettiği bu dine o zamanın haniflerine imtisalen İbrahim dini, yahut inkıyat manasını ifade eden İslam denilmiştir"[486] değerlendirmesi yapılmaktadır. İnanç konularında olduğu gibi ibadet hayatına dair konularda da benzer bir yaklaşım sergilendiği, bireysel ve toplumsal fonksiyon vurgusunun ağır bastığı, akli ve dünyevi dinî pratikler üzerinde durulduğu, toplumsal işlevi olmadığı düşünülen namaz, oruç gibi ibadetlerin göz ardı edildiği görülmektedir. Bir başka ifadeyle din, "*hakikati ifade eden bir inanç sistemi olduğu için değil, faydalı bir kurum olduğu için*" dikkate değer kabul edilmektedir.[487] Örneğin, Muallim Abdülbaki tarafından ilkmekteplerde ve köy mekteplerinde okutulmak üzere hazırlanan ders kitabında, "*mucizelerden ve harikulade menkıbelerden bahsolunmayacaktır*" uyarısı yapılmakta, Ramazan (kitapta Şeker Bayramı ifadesi kullanılmıştır) bayramındaki sadaka (fıtır sadakası) ve kurban bayramında kesilen kurban yerine Hilal-i Ahmer (Kızılay), Himaye-i Etfal (Çocuk Esirgeme Kurumu), Teyyare Cemiyeti gibi devlet kurumlarına yardım edilmesi tavsiye edilmektedir. "*İman*" bahsinde Türk'ün bir "*Millî İman*"ı olduğu, bu imanın "*Gazi Mustafa Kemal Hazretleri'nin ve onun vatansever arkadaşlarının gayreti ile*" kazanıldığı vurgulanmakta, "*Muhammet'in Peygamberliği*" başlığı altında vahiy konusundan hiç söz edilmemekte, "*Allah Sevgisi*" konusu, "*Yaşasın Türklük ve Cumhuriyet!..*" sloganı ile tamamlanmakta, "*İslam Bağnazlığı Yasaklar*" konusunda "Biz Türkler, medeni bir milletiz. Medeniyet aleminin bütün güzel ve iyi adetlerini aldık, bağnazlığı başımızdan attık, kara kuvveti gömdük, hortlamasına bir daha tahammül edemeyiz" ifadelerine yer verilmektedir.[488]

---

486 *Tarih II Orta Zamanlar,* 85, 89

487 Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 164-165, 361

488 Gölpınarlı, 17, 25-26, 28, 32, 45, 70

"Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikatı medeniyedir (sürekli alkışlar)" düşüncesi de bu yaklaşımın bir tezahürü olarak kabul edilebilir.[489]

Batılı oryantalist söylemin dile getirdiği, kültürel kimlik ile gelişme/ilerleme arasında çelişki olduğu, Batılı olmayan ulusların kendi geleneksel kimliklerinden vazgeçmeden Batı'nın askerî-ekonomik-teknolojik gücüne ulaşamayacağına dair tezin, Cumhuriyet sonrası yönetici/aydın elitlerde karşılık bulduğu söylenebilir. Bu yaklaşım sahipleri, düşüncelerini ilk önceleri dinî çerçeve içerisinde sunmaya çalışırken, zamanla bu yaklaşımın din karşıtı bir söyleme evrildiği ifade edilebilir.[490]

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden itibaren aydın elitler tarafından Batı medeniyetinin üstünlük alanlarından biri olan teknolojik gelişmelerin ülkede yetersiz olması dinle irtibatlandırılmış, dinî sembollerin yerine teknolojik semboller konulmaya çalışılmıştır. 1928'de Türk Ocağı Yıllığı'nda fabrika bacaları "*medeniyetin minareleri*" olarak nitelendirilmektedir.[491] 1929'da Refik Ahmet'in yazdıkları, daha uç bir hedefe işaret etmektedir: "Bu dünyanın da ahiretin de veya bir softanın da despotizmini artık kabullenemeyiz. Allah'ı da Sultan ile birlikte tahtından indirdik. Bizim mabetlerimiz fabrikalardır."[492] Aykut da bu yaklaşımın başka bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır: "Şimdi yaşamak dini, yarın ahirette nimet bulmak hurafesini yıkmıştır. Tapılan, görünmeyen değil, görünen hakikattir."[493]

Cumhuriyet döneminde dinin geleneksel fonksiyonları daraltılmış, ama aynı zamanda dinin yeni siyasal sistemin değerlerine eklemlenerek "*itici bir güç*" olarak değerlendirilmesi tercih edilmiştir. Bir başka ifadeyle bu dönemde "siyasal ve sosyal hayat

489 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 225
490 Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 230-231
491 Ahmet Yıldız, *Kemalizmin İki Yüzü*, 66
492 O. Atalay, 121
493 Aykut, 44

dinselliğin yapısal konumunu ve toplumsal tezahürlerini sınırlı bir alana çekmek üzere aşamalı bir stratejiyle dinî ögelerden arındırılmıştır. Bunun yerine köktenci bir Batılılaşma hareketine dayanan ve sınırları olabildiğince daraltılmış yeni bir tür dinsellik inşa edilmeye çalışılmıştır.[494] Bu yaklaşımın bir sonucu olarak bir taraftan kurumsallaştırılan ve işlevi oldukça daraltılan Diyanet İşleri Reisliğine yeni dinî anlayışı hayata geçirme görevi yüklenirken, diğer taraftan uygulamaya konulan devrimlerle seküler hayatı görünür kılma çabalarının oldukça belirginleştiği ifade edilebilir. Cumhuriyet dönemi hayata geçirilen devrimlerin hukuki-siyasi değişimin ötesinde bütün bir hayatın değişimini hedefleyen düzenlemeler olduğu, bu yönüyle Cumhuriyet'in kuruluş süreci sonrasının bir ihtilal olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.[495] Bu dönemde Batı tarzı yaşam biçiminin sosyal hayatta benimsenmesine ve uygulanmasına yönelik olarak ortaya konulan pratiklerin dinî inanç ve düşünce üzerinde etki oluşturduğu ifade edilebilir. Dinî inanç ve davranış arasında döngüsel bir ilişkinin varlığı dikkate alındığında[496] bu dönemde ortaya konulan seküler yaşam biçiminin, din anlayışında da kırılmalara yol açması kaçınılmaz olmuştur.

Mustafa Kemal Atatürk'ün çeşitli yurt gezilerinde, yemekli toplantılarda Batı tarzı yaşam biçimini yerleştirmeye ve yaygınlaştırmaya yönelik çabaları dikkati çekmektedir. İçkili yemeklerin halk tarafından da görünür olmasını istemesi,[497] kadınlarla erkekleri birlikte dans etmeye teşvik etmesi,[498] giyim-kuşam konusunda Batılı tarzı teklif etmesi[499] vb. örnekler, bu çabanın yansımaları olarak değerlendirilebilir. Sosyal hayatta bu uygulamaların yerleşmeye başlaması ve teşvik görmesi, dinî hayatın toplumsal zeminden bi-

494 Hicret K. Toprak, *"Cumhuriyetin Kurucu Tahayyülünde Din"* Tezkire, 30, (78), 2021, 95-120; Lewis, 555-556

495 İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 82

496 F. Karaca, *Din Psikolojisi*, 135-136

497 Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 141

498 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 240

499 *Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri I-III*, II, 229

reysel alana doğru kayması sonucunu doğurmuş, yaşam pratikleri üzerinden dinî inanç ve düşüncelerin de yeniden ele alınması söz konusu olmuştur.

Cumhuriyet dönemi öncesinde düşünsel planda gündeme gelen, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ise fiili olarak gerçekleştirilmeye çalışılan "*bireysel/vicdani dindarlık*" veya "*laik dindarlık*" olarak isimlendirilebilecek bu dindarlık tipolojisi, dönemin politikalarının dindarlık üzerindeki etkisi bakımından değerlendirilebilir. Bu bağlamda, bütün bir hayatı kuşatma iddiasında olan İslam'ın değişkenlerinin ve sabitelerinin neler olduğu konusu temel tartışma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyıl sonrası ulema içerisinde daha fazla gündeme gelen İslam düşüncesinin içtihat ilkesine işlerlik kazandırılması tartışmasının Cumhuriyet aydınları tarafından Cumhuriyet devrimleri lehine değerlendirildiği, Cumhuriyet dönemi kurucu yönetici ve aydınlarının yeni sistemde, dine yükledikleri anlam alanının büyük oranda bireysel ve devrimler yararına hizmet edebilecek işlevsel yönüne vurgu yaptıkları ifade edilebilir.[500] "*Epistemik bunalım*" olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşımda din, bilginin kaynağı değil, bilginin nesnesi, bir başka ifadeyle kişinin anladığı ve kendi faydasına kullandığı bir alana dönüşmektedir.[501]

Laiklik düşüncesinin dindarlar tarafından da benimsenmesi konusunda İslam'ın bütün bir hayatı kuşatan ilkeleri amir bir din olarak değerlendirilmesinin getirdiği problemin çözümünde din içi referansların da devreye girdiği görülmektedir. Örneğin, dönemin ders kitaplarından birinde din ve dünya işlerinin ayrı olmasının gerekliliği Hz. Peygamberin hayatı üzerinden verilen örneklerle izah edilmektedir.[502] Dönemin pozitivist/materyalist düşünce geleneğinin önemli isimlerinden Abdullah Cevdet de bu durumun örneklerinden biri kabul edilebilir. Cevdet'in içti-

500 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 66; İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye,* 72-75; Brockett, 89-90

501 Kadir Gürler, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, 99

502 Gölpınarlı, 93-94

hat, kader, ilerleme gibi konularda dinî referanslara başvurduğu görülmektedir.[503] Düşünceleriyle Cumhuriyet dönemine önemli etkisi olan Ziya Gökalp'in, yaşamı maddi ve manevi olmak üzere iki alana bölerek maddi alana modernleşmeyi, manevi alana ise dini yerleştirmesi, Cumhuriyet sonrası dinin anlam ve işlevine dair parçacı yaklaşımın örneklerinden biri olarak ele alınabilir.[504] Dönem aydınlarının "*din*" ve "*din anlayışı*" farkına dikkat çekerek aslında dinin/İslam'ın laikliğe/Batılılaşmaya engel teşkil edecek bir unsur içermediğini, tarihsel süreçte dinin yanlış anlaşılması neticesinde oluşan din anlayışını sorgulama iddiasında oldukları ifade edilebilir. Bu çerçevede Batıcı aydınlar tarafından dinin sosyal hayata dair ilkelerinin zamanın değişmesi ile değişime uğradığı, dinin siyasi-sosyal hayattan çekilerek, bireyin psikolojik ihtiyaçlarının tatmin ettiği vurgusunun yapıldığı, bu konuda İslam hukukunun içtihat ilkesini referans olarak değerlendirdikleri ve büyük oranda tarihselci yaklaşımı benimsedikleri dikkat çekmektedir.[505] Ancak dile getirilen eleştirilerin din ve din anlayışı ile ilgili olup olmadıkları ayrı bir tartışma konusu olarak değerlendirilebilir.

Paradigma dışı bir arayış olarak değerlendirilebilecek bu din anlayışında temel inanç ve ibadet konularında bile meselenin pozitivist temelde ve biraz da küçümseyici bir dille ele alınması, bu düşünceleri savunan yönetici/aydın kitle ile dindar halk arasında bir mesafe oluşmasına, bazı dindar insanların "*din elden gidiyor*" düşüncesiyle, elde var olan dinî düşünceye, "*gerçek ile hurafe ayrımı yapılmaksızın sarılmaları*" gibi bir sonucun ortaya çıkmasına neden olmuştur.[506] Zira dine yönelik dışardan herhangi bir saldırı söz konusu olduğunda, içerde "*kenetlenme ve karşı saldırı*" şeklinde bir tepki oluşmaktadır. Bu durum, bir taraftan geleneksel/muhafazakâr halk dindarlığını güçlendirirken, diğer taraftan dinin kendi içerisinde ortaya çıkan yorumlama ve yönelişler, daha yumuşak

503 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 74-76

504 Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, 29-30

505 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 79-82, 84-85

506 B. Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, 49; Z.Özcan, *İnönü Dönemi Dinî Hayat*, 388

bir zeminde yeni değerlerin benimsenmesini kolaylaştırmakta ve hızlandırmaktadır. Modernist dindarlık tipolojisi olarak kavramlaştırılabilecek bu dinî yorumun da pozitivist bakış açısına tepki olarak rasyonellik ve bireysellik zemininde vücut bulduğu ifade edilebilir.[507]

Batıcı/pozitivist yaklaşımın aksine Cumhuriyet'in kuruluş felsefesinin temel belirleyicisi olarak teklif edilen Batılılaşmanın, ancak dinî geleneğin korunması şartıyla kabul edilebileceği ve dinin, devletin "*kurucu unsuru*" olarak referans alınması gerektiğine dair düşünce, tartışma zemininde paradigma içi bir teklif olarak yerini almıştır. İslamcılık ya da İslamlaşma olarak nitelendirilen bu yaklaşımın, Osmanlı'nın çözülme sürecini durdurmaya ve terakkiyi sağlamaya yönelik, bir bütün halinde İslam'ı merkeze alarak üretilen bir teklif olduğu, bu yönüyle modernlikle ilişkilendirildiği görülmektedir.[508] Bir zamanlar cihana hâkim olmalarını sağlayan, dünyayı hayrete düşüren muazzam bir medeniyet oluşturan bir dinin mensuplarının, bugün mahkûm ve yoksulluk içinde olmalarının nedenini dinde değil, din anlayışında aramak gerektiği kanaatinin,[509] dinin yeniden yorumlanması şeklinde İslamcılığı ortaya çıkardığı kabul edilebilir. Bu yaklaşım, 18. yüzyıl sonrası ıslah çabalarının temel mantığını oluşturan geleneksel yapıya yeniden dönüşe de bir itiraz olarak değerlendirilebilir. İslamcılar, Batıcıların, hem geleneksel siyasal/sosyal sistemi, hem de bu sistemin meşruiyet kaynağını reddetmeleri karşısında bir tepki geliştirmeye çalışırken, mevcut geleneksel sistemi korumaya yönelik bir tercihin sahici bir çözüm olmadığının farkındadırlar. Bu yüzden "*ihya*" kavramının merkezî bir yer işgal ettiği bu dinî yorum, bir taraftan Batıcı yönetici/aydınların red yaklaşımına cevap teşkil ederken, aynı zamanda dinî düşüncenin kendi içerisinde yeni-

507 Hüseyin Yılmaz, "*Gelenek Ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı Olarak Dindarlık*", Hayati Hökelekli (Ed.), *Dindarlık Olgusu-Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, (25-26 Aralık 2004), Kurav Yayınları, Bursa 2006, 129-135

508 Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 197

509 Mehmed Şemseddin (Günaltay), *Hurâfattan Hakikate-Hurafeler ve İslam Gerçeği*, 2. Baskı, (Yay. Haz. Ahmet Gökbel), Marifet Yayınları, İstanbul 2015, 31-32

den yapılanmasına bir başka ifadeyle içe dönük bir eleştiriye de işaret etmektedir. Bu yapılanmada bir taraftan meşruiyet kaynağı olarak birtakım hurafelerin de eşlik ettiği geleneğe değil, İslam'ın saf halini temsil ettiği düşünülen Asr-ı Saadet'e vurgu yapılırken, diğer taraftan Batılı kurum ve bilimsel/teknolojik gelişmelere "*İslami kültürden ilhamla geliştirilmiş araçlar-Müslümanların yitik malı*" şeklinde bir anlam yüklenerek, bu değişimlerin transferine meşruiyet kazandırma çabası dikkati çekmektedir. İslamcı aydınların içeriye dönük eleştirilerinin bir yönünü de Osmanlı siyasal sistemine yönelik yaklaşımları oluşturmaktadır. Meşrutiyet, özgürlük taleplerinin bir yansıması olarak İslamcı aydınların da II. Abdülhamid'e muhalif oldukları ve cumhuriyet teklifine açık oldukları görülmektedir.[510]

İslamcı yorumun gelenek eleştirisinin yeni bir teolojik inşaya imkân verdiği ifade edilebilir. Bu yeni teolojinin inşasında, içtihadın bir yöntem olarak devreden çıkarılmasına, geleneği besleyen taklide, bunun uzantısı olarak geleneksel fıkha ve bu fıkhı oluşturan mezhep, tarikat ve medreselere yönelik bir itirazın dillendirildiği görülmektedir. Bu itiraz, yeni bir dinî hayat ve anlam arayışına yol açmıştır. Örneğin, türbe ziyaretleri, türbelerde adak adama, mevlit okutma gibi birtakım ritüeller modern İslamcı yorum tarafından eleştiri konusu edilirken, bu uygulamalar, kendini Müslüman olarak tanımlayan geniş halk kitlelerinin kabul ettiği ve yaşadığı dinin ayrılmaz parçası olarak görülebilmektedir.[511] Bu itirazın bir başka muhatabı ise daha çok oryantalist söylemde ifadesini bulan İslam-bilim çatışmasına dair tezdir. Renan'ın 1883 yılında yüksek sesle dile getirdiği ve daha sonra pek çok Batıcı aydının gündemine aldığı bu teze karşı, Namık Kemal ve Cemalettin Afgani'den başlayarak "*İslam'ın bilimsel düşünüş ve gelişmeye engel bir din olmadığı, İslam'ın modern hayatla çatışmadığı*" antitezi,

510 Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 207-208, 211-213, 220; İ. Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 24-34

511 Bahattin Akşit vd., *Türkiye'de Dindarlık-Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2012, 76

İslamcı düşünüşün temel argümanları arasındaki yerini almıştır. Bu durum, İslamcı düşünüşün "*savunmacı ve tepkisel*" bir tavra sahip olduğu eleştirilerine de yol açmaktadır.[512]

Bid'at/hurafelere, taklide karşı çıkarak İslam'ın ana kaynaklarına dönmeyi teklif eden İslamcılık düşüncesinin ortaya koyduğu dinî anlayışta akıl, merkezî bir konum işgal etmektedir. Allah'ın varlığı ve birliği ile sıfatları gibi temel inanç konularında da akla önemli bir rol verilir. Allah inancı kendileri için bir iman meselesi olarak görülmekle beraber, dış dünyaya karşı inanç konuları, bilgi meselesine indirgenmekte, metafizik alana dair bu konular rasyonel bir zeminde değerlendirilmektedir. Diğer inanç esasları ile ibadet konularında da benzer bir yaklaşım sergiledikleri ifade edilebilir.[513] İmanın yanında akıl ve bilimin de belirleyici olduğu bu din anlayışının ortaya çıkardığı dindarlık tipolojisi, modern dönemde de kendinden söz ettirmeye devam etmektedir.

Cumhuriyet'in kuruluş süreci ile daha fazla dillendirilmeye başlanan dinin geleneksel fonksiyonlarına dair eleştirel yaklaşımın dindar aydın/ulema arasında da farklı bir düzlemde ele alındığı görülmektedir. Meşrutiyet sonrası daha fazla dillendirilen "*dini çağa taşımak*" olarak ifade edilebilecek, "*dini ihya/ıslah*" kavramsallaştırılması bağlamında yapılan tartışmaların da dindarlık anlayışı zemininde değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir. Dinin bütün görüntüleri ile geriletilmesi düşüncesine karşı dinin özüne dönerek geleneksel müktesebatın gözden geçirilmesini içeren bu yaklaşımın dinin var olma mücadelesine bir katkı sağladığı gibi, dindarlık yaklaşımına da farklı bir boyut kazandırdığı kabul edilebilir. "Asırlardan beri ümmetin zihninde temerküz etmiş olan hurafeleri hakikate tebdil edip dini safvet-i asliyesine irca ederek efkâr-ı İslamiyeyi bir nokta etrafında toplamak" olarak ifadesini bu-

512 İ. Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 20; Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 228-230; Ocak, "*Günümüz Türkiye'sinde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarihi Perspektivi*", 141-154

513 Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 234-235,238-244; H. Yılmaz, "*Gelenek Ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı Olarak Dindarlık*", 129-135

lan bu yaklaşımın, bugün de tartışılmaya devam eden "*modern-geleneksel*" din anlayışına dair tartışmaların tetikleyicisi olarak işlev gördüğü kabul edilebilir. Bu bağlamda modern dönemde gündeme gelen özgürlük, demokrasi, laiklik, cumhuriyet gibi kavramların İslam'la irtibatlandırılma girişimleri de yeni din anlayışına dair izler taşıdığı gibi, yeni sistemin meşruiyet kaynaklarından biri olma işlevini yerine getirdiği de ifade edilebilir. Bu yeni dinî yorumlama biçiminde akla oldukça fazla vurgu yapılarak rasyonel bir temellendirme yönteminin tercih edilmesi, modernlik ile din arasındaki yakınlaşmada hangisinin hangisine referans olduğu tartışmasına da kapı aralamaktadır.[514]

Batıcılık ve İslamcılık gibi 19. yüzyıl sonu fiili sosyal şartların ortaya çıkardığı Türkçülük düşüncesinin de din ve dindarlık anlayışı ile ilgili farklı yorumlara yol açtığı ifade edilebilir. Osmanlı egemenliğindeyken Müslüman ve gayri müslim toplumların bağımsızlığını ilan etmesinin ortaya çıkardığı umutsuzluk, Türkçülük projesini bir anlamda zorunlu kılmış, homojen bir toplum oluşturma fikri ağırlık kazanmıştır. Ulus kimlik zemininde tarihsel bir varoluş ihtiyacı, çoğulcu bir özellik arzeden Osmanlı ile ilgili bir "*redd-i miras*" yolunun tercih edilerek, tarih öncesi dönemlerde meşruiyet arayışına girilmiştir. Hatta Şeref Aykut tarafından Türklerin Müslüman olduktan sonraki dönem, "*kara günler*" olarak nitelendirilmiş, bu dönemle ilgili olarak, "Türk milletinin bu kara günü biraz çok sürmüş, uzunca ve korkulu bir rüya, biraz ürperten bir düştür. Bu uzun rüya aşağı yukarı 1337 yıl sürmüştür" değerlendirmesi yapılmıştır.[515] Bu arayıştan din de nasibini almış, yeniden tanımlanmaya çalışılan dinin daha çok toplum yararı ve fonksiyonel[516] yönüne vurgu yapılmış, mistik yönü de olan bu dinî yorum, oldukça esnek bir düzlemde değerlendirilmiştir.[517]

514 Hicret K. Toprak, "*Dinin İhyası Toplumun Maslahatı, Devletin Bekası: Ahmet Hamdi Akseki Üzerine Bir Çözümleme*", *451-454*

515 Aykut, 36

516 Dindarlığın fonksiyonelliğine dair bir değerlendirme için bkz. Faruk Karaca, "*Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine*", Dinî Araştırmalar Dergisi, 6, (16), 2003, 75-85

517 Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 317, 366-368,

Türkçülük düşüncesinin teorisyenlerinden Ziya Gökalp, takip ettiği Durkheimci sosyolojik açıklamaya uygun olarak bireysel iradeyi topluma bağlayarak, dinin de toplumsal zeminde anlam kazanacağına işaret etmektedir. Bu yönüyle dinin ulus kimliği pekiştirici bir rol üstlenmesine vurgu yapılmış, bu fonksiyonu icra edebilmesi için dinin millîleştirilmesine yönelik uygulamalar hayata geçirilmiş ve halk kimliğinin İslam'ın refere ettiği ümmet yerine Türk milletine bağlılık temelinde inşa edilmesine öncelik verilmiştir.[518]

Cumhuriyet'in kuruluşu öncesinde, Millî Mücadele boyunca Anadolu coğrafyasında en yaygın olan ideoloji/inanç sistemi İslam'dır. Erzurum, Ankara Konya gibi önemli merkezlerdeki Müdafai Hukuk Cemiyetlerinin başında din adamları bulunmaktaydı.[519] Meclisin açılışı Cuma günü dinî törenle yapılmıştır. Birinci Mecliste 60 civarında din adamı bulunmaktadır.[520] Bir başka kaynakta birinci Mecliste yer alan din adamlarından 70 kişinin ismi verilmekte, kısa tarihçe-i hayatlarından bahsedilmektedir.[521] Çelik ise 403 milletvekilinden 78'inin din adamı vasfına haiz kişilerden oluştuğunu ancak başka mesleklerden olmakla beraber medrese eğitimi almış kişiler de dahil edildiğinde bu sayının 101'i bulacağını, bu şekliyle Mecliste bulunan vekillerin yaklaşık %25'inin din adamlarından meydana geldiğini belirtir.[522] Cumhuriyet'in kuruluş sürecinden sonra Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Şeri'iyye ve Evkaf Vekâletinin ilgası, hilafetin kaldırılması, Şapka Kanunu, tekke ve zaviyelerin kapatılması, harf devrimi gibi Cumhuriyet dönemi devrimlerinin büyük bir bölümü, hem devrimleri gerçekleştiren kurucu irade tarafından hem de bu devrimlere karşı çıkan aydın ve halk kitleleri tarafından dinle irtibatlandırılmıştır. Devrimlere karşı oluşan muhalefetin sadece Meclis içerisinde kalmadığı, basın

518 Brockett, *90*

519 R. Çelik, 106-115

520 Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 29,32

521 Hanri Benazus, *Ulusal Kurtuluş Mücadelesinde Din Adamlarımız*, Bizim Kitaplar Yayınları, İstanbul 2014, 290-599

522 R. Çelik, 176-178

yayın yoluyla da bu tepkilerin ortaya konulduğu görülmektedir. Farklı bölgelerde ortaya çıkan tepkilerin kurucu irade tarafından "*irtica*" nitelemesi yapılarak Cumhuriyet'in temel ilkelerine "*başkaldırı*" olarak değerlendirildiği, Takrir-i Sükûn Kanunu ve askerî yöntemle yoğun bir bastırma girişiminde bulunulduğu görülmektedir. Mustafa Kemal, 1923'te Bursa'da halka hitaben yaptığı bir konuşmada bu tür durumlarda izlenecek yola dair yaklaşımını ortaya koymaktadır: "Bu harekete tabiri mahsusasiyle "*irtica*" derler. Yaptığımız işler ve aldığımız neticelere göre bu gibi irticalara her vakit intizar olunabilir. **Kan ile yapılan inkılaplar daha muhkem olur, kansız inkılâp ebedileştirilemez.** Fakat biz bu inkılâba vasıl olmak için lüzumu kadar kan döktük. Bu kanlarımız, yalnız muharebe meydanlarında değil, aynı zamanda memleketin dahilinde de döküldü. Biliyorsunuz ki Hendek'te, Bolu'da, Konya'da, Yozgat'ta vesair memleketlerimizde birçok isyanlar vukua geldi. Ve bunların hepsi tenkil edildi. Şayanı temennidir ki, bu dökülen kanlar kâfi gelsin ve bademe kan dökülmesin. Mesut inkılâbımızın aleyhinde fikir ve his taşıyanları tenvir ve irşat etmek münevverana terettüp eden vazâif-i milliyenin en mühimmi ve en birincisidir."[523]

Dinî geleneği koruma güdüsüyle ortaya konulan tepkilerin "*irtica*" olarak nitelendirilmesi, bir başka ifadeyle kendini dindar olarak tanımlayan halkın "*mürteci*" olarak görülmesi, Cumhuriyet tarihi boyunca kurucu düşünce ile dindar insanlar arasında meydana gelen çatışmanın temel ayrıştırıcı alanı olarak ortaya çıkmıştır. "*İrtica*" kavramının içerik bakımından neye tekabül ettiği farklı değerlendirmelere konu olurken, bu kavram, din ve dindarlık tanımlamalarının şekillenmesinde önemli bir başvuru kavramı olarak değerlendirilmiştir.

"*İrtica*" nitelemesi ile dinî hayat üzerinde oluşturulan baskının hissedildiği alanlardan birinin de geleneksel dindarlık tipolojisi ile ilgili olduğu ifade edilebilir. Resmî dinî eğitim kaynaklarının oldukça sınırlandırılması sonrasında geleneksel dindarlık profilinin

523 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, II, 73

son Osmanlı medreselerinin bakiyesi taşra uleması ve hayatiyetini gizlice devam ettiren tarikatlara mensup şeyhler aracılığıyla sürdürülmesi mümkün olmuştur.[524] Gizlice faaliyetlerini yürüten ulema ve şeyhlerin etkili olamadığı alanlarda da aile ve cemaat yapılarında süregelen dinî pratiklerin ve alışkanlıkların geleneksel olarak yaşanmaya ve aktarılmaya devam ettiği de vurgulanmaktadır.[525]

Değişime karşı olmak veya "*statükonun gözü kapalı savunuculuğunu yapmak*", daha özelde dinin geleneksel tutum alışlarının kabulü anlamına indirgenen muhafazakârlık kavramı, Batı tarihinde bu anlamların ötesinde zengin bir siyasi ve felsefi ideoloji olarak değerlendirilmektedir.[526] Cumhuriyet devrimleri sonrasında ise dinî hayatın oldukça daraltılması nedeniyle muhafazakârlık, içe kapanma ve geleneksel değerleri korumanın bir ifadesi olarak anlam kazanmıştır. Bu süreçte günlük ibadetler, Kur'an'ı hatmetme, mevlit okutma gibi dindarlık göstergeleri, halkın dinî bağlılığını devam ettirme imkânı sağlamıştır. Halk dindarlığı olarak da ifade edilen bu dinî hayat, seküler bir hayat tasavvuruna karşı kalkan vazifesi görmüştür.[527]

Radikal toplumsal değişimlerde, değişimin muhatabı olan kitlelerin değişime hazır olup olmama durumları önem arz etmektedir. H. Poulton, 1923 sonrası değişime dair nedenleri ele alırken on yıllık süreçte (1912-1922) yaşanan yoğun can kaybı ve göç durumuna dikkat çekmekte, ölümler nedeniyle %30 oranında bir nüfus azalmasının ve yarım milyon iç ve dış göç hareketliliğinin

524 Ocak, "*Günümüz Türkiye'sinde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarihi Perspektivi*", 141-154

525 H. Yılmaz, "*Gelenek Ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı Olarak Dindarlık*", 129-135; Hatice Kelpeten, "*Günümüz Türkiye'sinde İnanç Problemlerinin Tarih Perspektifi Üzerine Bir Tahlil Denemesi*", Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu, Erzurum 2001, 265-273

526 Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık-Akıl, Toplum, Siyaset*, (4. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2011, 13-15; Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık Nedir?* (2. Baskı), Liberte Yayıncılık, Ankara 2021, 13-16

527 H.Yılmaz, "*Gelenek Ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı Olarak Dindarlık*", 133

toplumsal zemini değiştirdiğini, bu zeminin sosyal-siyasi değişimi kolaylaştırdığını vurgulamaktadır.[528]

Dinî hayatı ilgilendiren Cumhuriyet Dönemi devrimlerinin hukuki ve askerî baskı araçları kullanılarak topluma benimsetilmeye çalışılmasının ortaya çıkardığı problem alanlarından birinin *"dışsal dindarlık"* tipolojilerinin, bir başka ifadeyle *"maskeli tutumlar"*ın daha fazla ortaya çıkması olduğu ifade edilebilir. Başar'ın Atatürk'le birlikte katıldığı gezi ile ilgili aktardığı anekdot, bu durumla ilgili örneklerden biri olarak kabul edilebilir. "Seyahatimizin ikinci merhalesinde cenup vilayetlerimizden birini ziyaretimizde eski bir hoca mebusun, beraberce poker oynayarak rakı içtiğimiz mecliste, lüzumsuz olarak Allah'a küfür ettiğini işittiğim zaman, her şeyi unutup sakin tabiatıma muhalif olarak, bu zatı patak-lamamak için çok sıkıntı çektim ve onu daha sekiz sene evvel cüppesi, sarığı ile, iki de bir ayet okuyarak din namına işlerimize karıştığı günleri hatırladım. O zaman bize kafir diye hücum eden bu zat şimdi –kendini tenkit edersem-bana "laik değilsin" diye hücum edebilirdi. Muhakkaktır ki aynı adamın yarın "komünist" hücumuna uğrayacağım." Aynı gezide, Konya'da halkın talep ve şikâyetlerinin dinlenildiği bir toplantı esnasında eski bir hoca ve mebus olduğu öğrenilen bir kişinin laik bir hükûmet olarak cami ve mescitlere verilen tahsisatın iptal edilmesi ve bu tahsisatın halkevlerine aktarılmasını istemesi de benzer bir örnek olarak zikredilebilir. Başar, daha sonra bu kişinin mebus olduğunu ifade etmektedir.[529] Dönemin tanıklarından Kutuz Hoca da ilk mektepte okuduğu dönemde okula müfettiş geldiğini, camide imamlık yapan kişinin müfettişe gelerek, çocuklara Kur'an öğretmeye zorladığı gerekçesiyle babasını şikâyet ettiğini anlatmaktadır.[530]

Timur, toplumların köklü değişimler geçirdiği dönemlerde güçlü ve olağanüstü yetkilere sahip liderler ortaya çıkardıkları-

528 Hugh Poulton, *Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal*, (Çev. Yavuz Alogan), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1999, 117

529 Başar, 47-48

530 İ.Kara, Kutuz *Hoca'nın Hatıraları-Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası*, 52-53

nı, bu tür dönemlerin sonrasında toplumu bekleyen en büyük tehlikenin, önderin yüceltilmesi olduğunu belirtir.[531] Le Bon da kitlelerin inançlarının büyük oranda dinî içeriğe sahip olduğunu belirtir ve "onların alkışladığı bir kahraman onlar için gerçekten bir ilahtır" değerlendirmesini yapar.[532] Aydın da insanlığın en temel zaaflarından birisinin "*kahramana tapma*" eğilimi olduğunu belirtir.[533] Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde belli bir ideolojik/doktriner tercihe sıcak bakmadığı görülmektedir. Yakup Kadri'nin CHF ile ilgili olarak dile getirdiği "Paşam bu her bakımdan bir inkılap partisidir. İnkılap partileri ise bir ideolojiye, doktrine dayanmaksızın yürüyemez" düşüncesine Mustafa Kemal, "doktrine gidersek hareketi dondururuz" cevabını verir.[534] Ancak 1930'lardan sonra Ülkü ve Kadro dergisi eliyle yürütülen ideolojik bir çerçeve oluşturma çabaları neticesinde Faşizm ve Komünizmden Liberalizme uzanan farklı teklifler ortaya atılmış, bu tekliflerden herhangi biri ile anılmak yerine, Çağdaşlaşma/Batılılaşma temelinde Kemalizm isimlendirmesi tercih edilmiştir.[535] Atatürk henüz hayattayken yeni ilkeleriyle ortaya konulan Kemalizm'in tarihi süreç içerisinde kazandığı mahiyet, "*seküler din*" kavramı çerçevesinde değerlendirmelerin konusu olmaya başlamış,[536] Belge'nin ifadesiyle Kemalizm, ideolojik çerçeveyi aşarak nerede ise alternatif bir din mahiyetine bürünmüştür.[537]

Tekinalp, Mustafa Kemal'in, yaptığı devrimi kişiliğine bağlamayı başaran tek lider olduğunu söyler.[538] Armstrong, Mustafa

531 Taner Timur, "*Atatürk ve Pozitivizm*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I/94-96

532 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, (Çev. Hasan Can), Tutku Yayınevi, Ankara 2014, 73

533 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 93

534 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 5

535 M. Veysel Karataş, "*Batılılaşma Kıskacında Türk Modernleşmesi*", Tezkire, 30, (78), 49-69

536 H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 105-106

537 Murat Belge, "*Mustafa Kemal ve Kemalizm*" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm*, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2002, II/29-43

538 Tekinalp, 37

Kemal'in kendisine iltifat edilmesinden çok hoşlandığını, sıkıntılı zamanlarında "*abartılı, tapınmaya benzer*" saygı ifadelerinin kendisine ilaç gibi tesir ettiğini belirtir.[539] Linke, 1935'te Anadolu'ya dair gözlemlerini aktarırken, Gazi'nin resminin bulunmadığı hiçbir resmî dairenin olmadığını, dağların tepelerinde hiç mobilyası olmayan evlerde bile resimlerinin olduğunu, kendisinin sert ama milyonlar tarafından sevilen ve kutsanan bir insan olduğunu belirtir. Ancak sevilen mi yoksa korkulan bir insan mı olduğundan emin olmadığını da vurgular. Mustafa Kemal'in 1926 yılında İstanbul'da ilk anıtının dikilmesinden sonra kısa sürede yurt genelinde binlerce anıtının dikilmesini hayranlık ve saygı belirtisi olmakla birlikte, "*eski dinî engellere karşı bir protesto*" olarak da yorumlar.[540] Le Bon, "bugün ruhları fethedenlerin mabetleri yoktur; fakat heykelleri, resimleri vardır. Onlara yapılan ayin geçmiş zamanın ayinlerinden çok da farklı değildir" değerlendirmesini yapar.[541] Pek çok Cumhuriyet dönemi aydın/düşünürünün de Mustafa Kemal'i "*ilahi ses*", "*yaratıcı*", "*ulu kurtarıcı*" "*fevkalbeşer*", "*hayat ve ruhun ta kendisi*", "*hayat kaynağı*" gibi dinsel nitelendirmelerle değerlendirdikleri,[542] şehit, gazi gibi dinî kavramların da dinî anlamlarından arındırılarak "*inkılap şehidi*" gibi siyasi düzlemde kullanılmaya başlandığı görülmektedir.[543] Linke, Türkiye gezisi ile ilgili gözlemlerinde özellikle gençler arasında dine ilginin olmadığını, milliyetçiliğin gençlerin dini haline geldiğini ve Mustafa Kemal Paşa'nın Allah imajı yerine geçtiğini belirtir.[544] Daha Atatürk hayattayken bu kutsallaştırma eğiliminin kendisini gösterdiğine dair örnekler

539 Armstrong, 217; Ayrıca Bkz. H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, 66-67

540 Linke, 19, 30

541 Le Bon, 74

542 Yusuf Akçura, "*Türk Kudreti:Mustafa Kemal*" Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, 221-223; Hamdullah Suphi Tanrıöver, "*Gazi'nin En Büyük Eseri*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, 246-253; Tekinalp, 156; *O'nun İçin Yazılanlar ve Söylenenler*, CHP Fatih Halkevi, İstanbul 1939, 6, 233, 239, 243

543 Azak, 76

544 Linke, 22, 213

nakledilmektedir. Örneğin, Bozdağ'ın aktardığına göre Çankaya sofrasında "Tanrı nedir? Nasıl bir varlıktır?" soruları etrafında ortaya çıkan bir tartışma esnasında sofradakilerden biri Atatürk'e dönerek: "Tanrı karşımızda duruyor. Biz niçin başka yerlerde Tanrı arıyoruz!" der. Bu söz büyük bir şaşkınlık oluşturur, Mustafa Kemal, sofradan kalkıp gider.[545] Liderlik tipolojisi bakımından Atatürk'le ilgili olarak "onarıcı görkemli lider" nitelemesinde bulunan Volkan, onun için, "mistik güçlü bir birleştirici olarak var olmaya devam eden bir peygamber gibidir" değerlendirmesi yapmaktadır.[546] Özellikle Atatürk'ün ölümünden sonra, Atatürk adına mevlid yazılması, Kâbe yerine Anıtkabir'in konulması, temel dinî prensiplerle Kemalizm'in ilkelerinin mukayese edilmesi, Atatürk'le ilgili mitolojik anlatımlara yer verilmesi gibi tercihler, "*Tanrılaşan Türk Atatürk*" vurgusunu güçlendirmeye yönelik uygulamalar olarak değerlendirilebilir.[547] Ölümünden sonra yazılan şiirlerde yer verilen "*O ulvî varlığına secde eder melekler*", "*sana tapan yalnız Türklük değildi*", "*saadetimin Tanrısısın sen*", "*mabutlara bir eşti*", "*ümmetiydik biz onun*" ifadeleri mitolojik anlatımların örneklerindendir.[548] Ölümünün akabinde kaleme alınan pek çok yazıda yapılan tasvirlerde dinî nitelemelere yer verildiği görülmektedir. Örneğin Atatürk'ün Nutuk'u "*mukaddes kitap*" olarak ifade edilir. Ölümü için "*Ona "öldü" denilemez. Ölüm fânilerin akıbetidir*", "*Onun vahyi ahdıran sözleri yüreğimin sesidir*" ifadeleri kullanılır. Defnedilmeden önce na'şının bulunduğu yerde halkın na'şı ziyareti "*tavaf*" olarak nitelendirilir, bir başka yazar tarafından bu ziyaretler, "*Kâbe böyle tavaf edilmemişti*" şeklinde değerlendirilir. Cenazesinin Ankara'ya intikalinden önce yapılan 3 dakikalık saygı duruşu "*ihtiram vakfesi*" olarak nitelendirilir.[549] Mustafa Kemal'in

545 İsmet Bozdağ, *Atatürk'ün Sofrası*, Kervan Yayınları, İstanbul 1975, 23

546 Volkan, 462-463

547 Abdurrahman Dilipak, *Bir Başka Açıdan Kemalizm*, (3. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 1988, 375-408; O. Atalay, 309-322

548 Vedat Ürfi Bengü, *O'nun Ölümü Karşısında Samsun*, C.H.P. Samsun Halkevi-Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1939, 28, 31, 34, 45-46; Ayrıca bkz. H. Aydın, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine, 95-97*

549 *O'nun İçin Yazılanlar ve Söylenenler,* 242-244, 281,364, 398

öncülük ettiği devrimlerin oluşturduğu yeni toplumsal yaşamın kaleme alındığı Batı basınındaki bazı yazılarda da devrimler, "batıl itikatların ve cehaletin melcei olan köhne ve yıpranmış imanın yerine Atatürk'ün vazetmiş olduğu pratik bir din" olarak değerlendirilmektedir.[550] Bu durum, Le Bon'un dile getirdiği "*kitlelere bir din gerekir*"[551] yaklaşımının bir yansıması olarak, "Batı Avrupa aydınlanma düşünürlerinin siyasal literatüründe metafiziksel bir boyut kazanan ulusal devlet idealini merkeze alan,"[552] "*dine karşı-din*" şeklinde formüle edilebilecek, politik-teolojik bir zeminde "*sivil din*" ihdasına yol açan, yeni bireysel ve toplumsal anlayışı kutsamaya götüren bir süreç olarak değerlendirilebilir.[553]

Cumhuriyet dönemi dindarlık ve dinî hayata dair değişimler, "*yabancılaşma*" kavramı çerçevesinde de el alınabilir. "İdeal insani nitelikleri yeterince bünyede bulunduramamak suretiyle bütünlüğü kaybetmek" olarak yorumlanabilecek yabancılaşmayı hazırlayan faktörler genellikle sosyal olsa da yabancılaşma, bireysel bir tecrübedir. Diğer insanlarla ilişkilerine yansımasının bir neticesi olarak sosyal nitelik de kazanan yabancılaşmanın aynı zamanda ideal insani niteliklere ulaşma yolculuğunda yaşanan tabii ve zorunlu bir süreç olarak da değerlendirilmesi mümkündür. Bu çerçevede yabancılaşma "bir taraftan gelişimsel bir olgu olan insan hayatının doğal bir parçası veya sonucu iken diğer taraftan onu gelişime iten güçlü bir motivasyon olarak da düşünülebilir."[554] Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi öncesinde dinin merkezî bir konuma sahip olduğu bir toplumda, dinî hayatı minimize etmeye yönelik uygulamaların, -her ne kadar uygulamaların hedefinde yer almasa da- dinî hayatın "*yeniden doğuşu*" için bir zemin oluşturduğu söylenebilir. Bu dönem uygulamaya konulan dinî hayat üzerindeki baskılar, dindar insanlarda bir "*farkındalık*" oluşturarak

550 Ö. Andaç Uğurlu, 406

551 Le Bon, 75

552 Çaha, "*Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum*", 102

553 Karakuş, 317; Albayrak, *Tek Parti Dönemi ve Batıcılık*, 169-172

554 Faruk Karaca, "*Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehditler*", İlahiyat Akademi Dergisi, (3), 2016, 45-54

dini değerleri sahiplenme iradesini güçlendirdiği gibi, temel dini metinlerin Türkçeleştirilmesine ve epistemik alanın rasyonelleştirilmesine yönelik çabaların da modern dönemi de kuşatıcı içerikte dini mesajların oluşturulmasına ve dini ilkelerin rasyonelliği de dikkate alarak yeniden yorumlanmasına katkı sağladığı söylenebilir. Özellikle 1950'lerden sonra dinî hayatın beklenenin aksine bütün boyutlarıyla gösterdiği olumlu gelişme de sürecin hedeflenen doğrultuda işlemediğinin kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bu durumu, pozitif bilimlerin alanı dışında yer alan "*ilahi plan-ilahi yardım*" veya Kur'an'ın ortaya koyduğu "mümkündür ki bazen hoşunuza gitmeyen bir şey sizin için iyi, hoşunuza giden bir şey de hakkınızda kötü olabilir." (Bakara, 2/216) ilkesi çerçevesinde yorumlamak da mümkündür.

3.6. DÖNEMİN DİNDARLIĞI İLE GÜNÜMÜZ DİNDARLIĞININ MUKAYESESİ

Cumhuriyet dönemi bireysel ve toplumsal zeminde meydana gelen değişimlerin, Osmanlı'dan bağımsız, kopuk bir çerçevede değil; aksine bu tarihsel arka planıyla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda Cumhuriyet'in kuruluşu sonrası tartışılan cumhuriyet, din, laiklik, bilimsel düşünce, eğitim vb. pek çok konunun, spontane biçimde ortaya çıkmadığı, bunların derin tarihsel kökenlerinin olduğu söylenebilir.[555] Günümüzde gündemi meşgul etmeye devam eden dine, dindarlığa ve dinî hayata dair meselelerin de Cumhuriyet'in yüz yıllık tarihsel kökenlerinden bağımsız değerlendirilmesi mümkün değildir.

Cumhuriyet döneminde seküler bir toplum oluşturmaya yönelik tepeden inmeci/otoriter yaklaşımların değiştirmeyi planladığı öncelikli alanın ne olduğuna dair tartışmalar önem arz etmektedir. Cumhuriyet döneminde daha çok kılık kıyafet gibi görünür alan üzerinden hedeflenen değişimin düşünce ve inanç değişimini ne kadar etkilediği ile değişime hangi alanda daha fazla direnç göste-

555 Çaha, "*Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum*", 101

rildiği sorusu, günümüz dindarlığı açısından da dikkate değer bir durum olarak değerlendirilebilir. Cumhuriyet dönemi laikleştirme çabalarının daha zor olan düşünce değişimi yerine daha kolay gözüken kılık kıyafet gibi görünür alana yönelimini başarısızlığın nedeni sayma yaklaşımı karşısında, görünen alanı değiştirmenin daha zor olduğu iddiası da gündeme getirilebilir. Cumhuriyet devrimlerinin yetiştirdiği 1950-1960'lı yıllardaki gençler arasında hemen hemen hiç başörtülü genç kız yokken, günümüzde görünür dinî sembollerin oldukça artmış olmasına karşın, "*İslami dünya görüşünün toplumsal geri çekilişi*", üzerinde durulması gereken bir konu olarak önümüzde durmaktadır.[556] Seküler yaşamı oluşturan düşünce ve eylem alanlarının birbirleri ile döngüsel bir ilişki içerisinde olduklarını söylemek mümkün gözükmekle birlikte, modern dönemde bu sürecin, görünürlüğün güçlenmesine rağmen "*içsel dindarlık*" olarak nitelendirilebilecek boyutun zayıflaması gibi bir sonucu doğurduğu söylenebilir. Bu olayı belli oranda konjonktürel durumla ilgili olarak değerlendirmek de mümkündür.

Cumhuriyet dönemi dinî hayat ile modern dönem dinî hayatın dönüştürücü faktörlerinin karşılaştırılması, bu iki dönemde var olan dinî hayatın niteliklerine dair yorum imkânı sağlayabilir. Sekülerleşme olarak ifade edilebilecek, dinin, referans noktası olarak değerlendirilmede etkisini kaybetmesi sürecinin farklı toplumlarda farklı tecrübelerle cereyan ettiği görülmektedir. Hıristiyan Avrupa'sında yavaş ve kendiliğinden gelişen bu süreç, Türkiye'de elit yönetici/aydın grubunun eliyle ve "*tepeden inmeci*" bir yöntemle gerçekleşmiştir. Avrupa ve Türkiye'de sekülerleşmenin şekli farkı olmakla birlikte, muhteviyatı aynı olmuştur. Her iki toplumda da dinî hayatın yerini, seküler modern hayat almıştır.[557] Ancak, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Batılılaşma merkezli, siyasi erk üzerinden ideolojik bir çerçevede planlanıp hayata geçirilen ve dinî hayatı da içine alan toplumsal hayatın değişim dinamikleri, sonraki dönemlerde değişmeye başlamış, özellikle 1980 sonrası

556 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 14
557 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 41

ortaya çıkan, 2000'lerden sonra kitle iletişim araçlarının çeşitlenmesine ve yoğunlaşmasına bağlı olarak gelişen globalleşme ile Batılı hayat tarzının ve dindarlık şekillerinin siyasi erkten bağımsız olarak kendi dinamikleri içerisinde sadece dikey değil, yatay bir biçimde yaygınlaşmaya ve farklılaşmaya başladığı söylenebilir.[558]

Modern dönemde bireysel ve toplumsal değişim serüveninin değerlendirilmesinde sekülerleşmenin mahiyeti ve dinin bu süreçte yer alış biçimi ile ilgili olarak üç temel yaklaşımdan söz edilebilir. Pozitivist düşüncenin ilham kaynağı olduğu, dinin sosyal hayattan tamamen silineceğine veya bireylerin vicdanına çekileceğine dair klasik sekülerleşme teorisine karşın[559], dinin modern dönemde yeniden bireysel ve toplumsal arenada yerini alacağına dair teori dile getirilmektedir. Bu iki teorinin yanında dinin ve sekülerleşmenin birbirini etkileyeceği, katı tutumlarını esneterek "*bireysel dindarlık*" ortak noktasında buluşacakları varsayımı da ifade edilmektedir.[560] Bu çerçevede Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında hayata geçirilen devrimlerin çeşitli araçlarla oluşturmaya çalıştığı insan profilinin büyük oranda "*seküler insan*" profili olduğu söylenebilir. Belli yaşın üstündeki insanlar bu değişim modeline direnç gösterse de dünya gençliği arasında ortaya çıkan yeni yönelimlerle uyumlu olarak Cumhuriyet'in ilk dönemi gençliğinin seküler insan profiline uygun bir kimlik kazandığı, artık eski inanç ve geleneksel değerlerin altüst olduğu, dinî temelli düşünce ve kurumlara yönelik bir isyanın ortaya çıktığı söylenebilir. 1927'de Resimli Ay dergisi tarafından yürütülen bir anket çalışması neticesinde, gençliğin dindar kimliğini tamamen kaybetmemekle birlikte, bir boşluk içerisinde olduğu, eski değerlerin sarsıntı geçirmesine rağmen yerine yeni değerlerin konulamadığı, gençliğin ortak bir ideali

558 F. Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, 84; Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, 221-222; Nevin Meriç, *Değişen Kentte Dinî Hayat*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005, 32-34

559 E. Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, 117-121

560 Asım Yapıcı, *"Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme"*, ÇÜİF Dergisi, 12 (2), 2012, 1-40

kalmadığı değerlendirmeleri yapılmıştır.[561] Çok partili hayata geçiş süreciyle sekülerleşme eğilimleri devam etmekle birlikte dinî hayatta bir canlanma ve dinî düşüncenin kaynakları konusunda bir çeşitlenme olmuştur. 1980'lerden sonra ise klasik sekülerleşme teorisinin aksine dinî düşüncenin ve dindarlaşma eğiliminin güç kazandığı görülmektedir. Yapıcı tarafından meta-analiz yöntemiyle gerçekleştirilen bir çalışma, bu durumu ortaya koymaktadır. İlgili çalışmada 1998-2008 yılları arasında gençlerin inanç, ibadet ve dindarlık düzeyini ölçmek amacıyla yapılan toplam 74 alan araştırması incelenmiş, Türk gençliğinin kurumsal dinle ilişkisinin kuvvetli bir şekilde devam ettiği aynı zamanda bireysel dindarlık eğiliminin güçlendiği değerlendirmesi yapılmıştır. Dinî hayatın lehine cereyan eden bu değişimin kaynaklarına dair de "dindarlaşma olgusunun birey açısından "sosyal" (dıştan içe) ve "psikolojik" (içten içe) olmak üzere iki temel kaynaktan beslendiğini söylemek gerekir. Sosyal kaynak eğitim ve aile faktörünü, psikolojik kaynak ise ruhsal huzur ve anlam arayışını içermektedir. Söz konusu sosyal ve psikolojik faktörler, başka faktörlerle de harmanlanarak kurumsal temelli bireysel dindarlığın gelişimini beslemektedir" şeklinde değerlendirilmiştir.[562]

Cumhuriyet'in ilk döneminde modernleşmenin taşıyıcı unsuru olarak değerlendirilen eğitim alanının tedrici olarak dinî referanslardan soyutlandığı, akıl-bilim merkezli bir yaklaşımın benimsendiği ifade edilebilir. Epistemik kaynak olarak dinin yerine konumlandırılan akıl ve bilimin yine eğitim eliyle din ve dindarlık tasavvurunun dönüşümünde de etkili olduğu değerlendirilebilir. Bu alanda, 1951 yılında açılmaya başlanan, dönemsel farklılıklar arzetse de sürekli gelişim gösteren imam-hatip okullarının önemli bir rol üstlendiği söylenebilir. Pozitif bilim temelinde planlanan Cumhuriyet dönemi eğitiminden farklı olarak İmam Hatip okulları müfredatında Mate-

561 Z. Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, 222-230; Safa, *Din İnkılap İrtica*, 87

562 Yapıcı, "*Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme*" 13-19

matik, Fizik, Kimya gibi pozitif bilimlerle birlikte Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Hadis gibi dinî ilimlere yer verilmesi, karşı karşıya getirilen din ve bilim arasında bir yakınlaşmaya imkân sağlamıştır. Bu yakınlaşmanın, İmam Hatip okullarının kent merkezlerinde oturan, sosyo-ekonomik seviyesi yüksek kesimlerden de öğrenci almaya başlaması ile birlikte modernleşme eğiliminin dindar insanlar arasında güçlenmesine katkı sağladığı, ayrıca "kente göçen köy nüfusunun dinle bağlantısının kopmamasında önemli bir aracı kurum" olarak işlev gördüğü ifade edilebilir.[563] Müzik, spor, sanat, giyim-kuşam vb. alanlarda ortaya çıkan tercihler konusunda dindar insanlarla, dine mesafeli olan insanlar arasındaki makas farkının daralması ile sonuçlanan süreç, dindar insanların modernleşme eğilimlerinin sonuçlarından biri olarak yorumlanabilir.[564] Cumhuriyet dönemi eğitim kurumlarında din eğitiminin, tedrici olarak devre dışı kalması nedeniyle dinî düşünce bilimsel ve entelektüel düzeyde bir fetret devri yaşarken,[565] günümüzde imam-hatip okullarının yanında ilâhiyat fakültelerinin artışına paralel olarak yüksek düzeyde din eğitiminin yaygınlaşması, beraberinde bilimsel ve entelektüel zeminde dinî bilginin üretilmesi ile ilgili imkânları genişletmiştir. Bu durumun İslam toplumlarının engin bilimsel ve manevî tecrübesinin keşfedilmesi ve günümüz Müslümanlarının dinî evrenlerinin zenginleştirilmesine katkı sağladığı ifade edilebilir.[566]

İmam-Hatip Okulları ile İlahiyat Fakültelerinin eğitim alanı dışında farklı alanlarda da tartışma, gerilim ve çatışma konusu olarak gündeme geldiği görülmektedir.[567] Cumhuriyet tarihi boyunca özellikle siyasetin konularından biri olan İmam-Hatip okullarının

563 Bedri Mermutlu, "*İmam Hatip Liselerinin Seküler Açmazı*", *Akademik Araştırmalar Dergisi = Journal of Academic Studies*, 10, (38), 2008, 87-98

564 İ. Kara, "*Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme*", Ali Köse (Yay. Haz.), *Laik Ama Kutsal*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, 11-19

565 Ocak, "*"Günümüz Türkiye'sinde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarihi Perspektivi*", 141-154

566 H. Yılmaz, "*Gelenek Ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı Olarak Dindarlık*", 134-135

567 Necdet Subaşı, "*Bazı Öznellikler: Bir Tartışma Kriteri Olarak İmam Hatip Okulları*", *Muhafazakâr Düşünce*, 2, (6), 2005, 101-106

karşılaştığı en önemli engellerden birinin 28 Şubat postmodern darbesi olduğu söylenebilir. 16 Ağustos 1997 tarih ve 4306 sayılı kanunla sekiz yıllık kesintisiz eğitim hayata geçirilmiş, ilgili yasayla İmam-Hatip okulları ile birlikte tüm meslek okullarının orta kısmı kapatılmış, 1998 yılında Yüksek Öğretim Kanununda yapılan düzenlemeyle İmam-Hatip ve Meslek liselerine katsayı engeli getirilmiş, İmam-Hatip Lisesi mezunlarının İlahiyat Fakültesi dışındaki bölümlere yerleşmesi oldukça zorlaşmıştır. Bu uygulamalar İmam-Hatip Liselerine talebi oldukça düşürmüş, 1996-1997 Öğretim yılında İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin toplam öğrenci sayısı içerisindeki oranı %10,88 iken, bu oran, 2003-2004 öğretim yılında % 2,37'ye düşmüştür. İmam-Hatip liselerine devam eden öğrenci profili akademik anlamda oldukça gerilerken, kız-erkek öğrenci oranı kız öğrenciler lehine belirgin bir şekilde değişmiştir. 30 Mart 2012 tarih ve 6287 sayılı "İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun" ile İmam-Hatip ortaokulları açılmış, aynı yıl katsayı engelinin kaldırılması sonrasında İmam-Hatip okullarına yönelik talebin arttığı, ancak bu artışın 28 Şubat süreci öncesinden çok farklı olmadığı görülmektedir. 2017-2018 öğretim yılında tüm liselere göre %11,98'e ulaşan İmam-Hatip Lisesi öğrencisi oranı, 2021-2022 öğretim yılında %10,37'ye, bir başka ifadeyle 28 Şubat süreci öncesindeki oranın altına düşmüştür. 2016 yılından itibaren hayata geçirilen Proje İmam-Hatip Liseleri ile müfredatta program çeşitliliğine gidildiği gibi, uygulamayla akademik alanda belirgin bir başarı sağlanmıştır. Büyük bir bölümü proje İmam-Hatip okullarından mezun olan öğrencilerden olmak üzere 2020'de YKS'de ilk 1000'de 279 öğrenci, 2021'de 387 öğrenci, 2022'de ise 436 öğrenci yer almıştır. Mezun olan öğrencilerin büyük bir bölümünün İlahiyat Fakültesi dışındaki bölümleri tercih ettiği de dikkat çekmektedir.[568] İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde de hem fakülte sayısı hem de öğrenci sayısı bakımından büyük bir artış sağlanmıştır. Dini eğitim veren bu kurumların ve öğrenci profilinin niteliğine dair tartışma-

568 Yunus Vehbi Karaman, "*Bir İmam-Hatip Panoraması: İstatistiksel Verilerle İHL'lerin Tarihsel Gelişimi ve Dönüşümü*" https://www.ilkeanaliz.net/2022/10/18/bir-imam-hatip-panoramasi/ (Erişim Tarihi: 02.02.2023)

lar da devam etmektedir. Dini mesajlara daha fazla maruz kalan İmam-Hatip, İlahiyat öğrencileri ile diğer öğrenciler karşılaştırılarak yapılan araştırmalarda, dinin "*engelleyici*" ilkeleri ile okul ve toplumun beklenti ve baskıları karşısında, dini eğitim alan gençlerin sorumlu, itaatkâr ve saygılı bir tutum geliştirdiklerine işaret edilmekle birlikte, otoriter kültür yapısının oluşturduğu problemlere de dikkat çekilmektedir.[569] Bu çerçevede din, ilgi alanı olarak varlığını devam ettirmekle birlikte sosyo-ekonomik sorunların tetiklediği sosyal ve dini yabancılaşma ile ortaya çıkan problemlerin dinî anlayış ve algılarda etkili olduğu,[570] modern dönem gençliğinin genel eleştirel tutum tercihleri ile uyumlu olarak İmam-Hatip ve İlahiyat eğitimi alan gençlerin de dinî şüphe ve çatışmalardan uzak kalamadıkları[571] geleneksel Müslümanlık, siyasallaşma, özgürlüklerin sınırlandırılması, din istismarı vb. alanlarda eleştirel bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir.[572]

Osmanlı toplumsal örgütlenme biçimi, sivil toplum gelişimine zemin oluşturabilecek oldukça farklı ve zengin unsurlara sahiptir. Sivil veya resmî dinî temsilciler ve kurumlar aracılığıyla tüm toplumun âdeta kılcal damarlarına kadar yayılan dinî hayatın, devletle ilişkileri tartışmaya açık olmakla birlikte bu sivil toplum katmanlarını oluşturan önemli unsurlar olduğu ifade edilebilir. 19. yüzyıl sonrası Sultan'ın ağırlığının göreceli olarak azalmasına paralel bir şekilde güç kazanan entelektüel-bürokrat kesimin çabaları ve modernleşme hedefiyle hayata geçirilen hukuki reformların siyasal

569 Hayati Hökelekli, "*Ergenlerin Sosyal İlişki ve İlgilerine Din Eğitiminin Etkisi (İmam-Hatip Lisesi ve Genel Lise Öğrencileri Arasında Mukayeseli Bir araştırma)*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, (2), 1987, 43-58; Hökelekli, "*Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi (İmam-Hatip Lisesi ve Genel Lise Öğrencilerinin Davranışları Arasında Mukayeseli Bir Araştırma)*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, (1), 1986, 35-51

570 Faruk Karaca, "*Gençlik ve Dinsel Yabancılaşma*" Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2003, 137-160

571 Fatma Günaydın, "*İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları*", Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu, Van 2017, 321-335

572 Abdullah Özbolat, *'İhlsözlük'te Dindar Gençliğin Özneleşmesi: İmam Hatipli, Ahlaklı ve Entelektüel*", Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 3, (6), 2013, 51-72

alandaki etkileri ile "*eşitlik*" politikası yönündeki eğilim, Osmanlı toplumundaki heterojen yapının homojen bir zemine evrilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte etnik ve dinî/ideolojik zemindeki farklılıklar, varlığını korumaya devam etmiş, özellikle siyasal arenada farklılıklar daha fazla belirginleşmiştir. Ancak Cumhuriyet dönemi ile birlikte Osmanlı sivil toplum yapılanmasının kaynağını oluşturan zengin toplumsal topografya, yerini giderek güçlenen devlet karşısında "*zayıf, sönük ve cılız*" bir topluma bırakmıştır.[573] Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra bireysel ve vicdani bir olgu olarak değerlendirilen ve toplumsal örgütlenmesine izin verilmeyen dinî hayatın modern dönemde sivil toplum kuruluşları aracılığıyla büyük oranda örgütlü bir yapıya büründüğü söylenebilir. Bu örgütlülük, dinî yaklaşımların ve dindarlık profillerinin çeşitlenmesine yol açtığı gibi ekonomik, siyasi ve sosyal arenada dindarların statü kazanmalarının da yolunu açmıştır. Bir sosyo-politik güven alanı olarak da işlev gören sivil toplum kuruluşlarının, dışsal dindarlık yönelimini güçlendirdiği gibi, seküler beklentilerin ve hedeflerin kaynağı olarak da konumlandığı ifade edilebilir. Bu yönelimin dindarlık profilinin en temel boyutunu teşkil eden inanç-ibadet arasındaki makasın açılması gibi bir neticeye de yol açtığı söylenebilir.[574] Son yıllarda yapılan alan araştırmalarında araştırmaya katılanların büyük bir bölümü kendilerini "*dindar*" olarak tanımlamasına rağmen, dindarlığı belirleyen ibadetlerin yerine getirilmesi düzeylerinin düşük olması bu bağlamda değerlendirilebileceği gibi insanların kendileriyle ilgili algılarının da reel gerçeklikten uzak olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.[575] Bu durum, "*dini yabancılaşma*" olarak da değerlendirilebilir. Zira insanın inanç değerleri, kendisinden bu inanca uygun davranışlar sergilemesini beklerken, bireyin bu beklentiye uygun hareket etmemesi, içsel bir çatışmaya yol açmaktadır. Bu çatışmadan kurtulmak için çeşitli

573 Çaha, "*Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum*", 102

574 Ali Çarkoğlu-Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, 40-45; Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, DEM Yayınları, İstanbul 2004, 153

575 Yapıcı, "*Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme*" 13-14; Ayrıca Bkz. B. Akşit vd., 494, 498

savunma mekanizmalarını devreye sokan insan, ya kendisini davranışa zorlayan inancı bilinçaltına atmakta ya da inanç-davranış arasındaki uyumsuzluğu normalleştirmeye yönelik argümanlar geliştirmektedir. "Aslında onların bilişsel yönlerinin ağırlıkta olduğu, davranış üretmeseler de sistemde kalabilecekleri, Allah'ın insanların ibadetlerine ihtiyacı olmadığı, merhameti sonsuz olan Allah'ın inancına uygun davranmayanları da affedebileceği, dinin bir iç temizliği olduğu ve kendisinin başka yollarla da bu durumu başarabileceği gibi kısmen rasyonel argümanlar", bireyin dinin meşru görmediği davranışları meşrulaştırıcı bir araç olarak da değerlendirilebilmektedir. Davranışları değiştirmek yerine inancın davranışları onaylayan bir mahiyete büründürülmesi tercih edilebilmekte, bu durumda ise "dinsel gerçeklik dünyasından uzaklaşan bireyin, doğru bir din veya ibadet algısına dönmesi her geçen gün daha da zorlaşmaktadır."[576]

Cumhuriyet döneminde laik devrimlerle birlikte, kırsal nüfusun yoğunluğunun ve sosyo-ekonomik imkânların sınırlılığının halk dindarlığının şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Çok partili hayata geçiş ve ekonomik gelişmelerle birlikte kendini göstermeye başlayan köyden kente göç, toplumsal hayatın katmanlarında önemli değişimlerin yaşanmasına yol açmıştır. Bu değişim süreci, kırsal geleneksel yapılara özgü halk dindarlığı ile kent değerleri ile kaynaşarak yeniden şekillenen kent dindarlığı arasında ayrışmaya neden olurken, kırsala ait kültürün daha çok gecekondu bölgelerine taşınmasının getirdiği yeni dindarlık tipolojilerin ve dinî yapılanmaların oluşmasına da imkân sağlamıştır. Bu yeni oluşumlar, kent hayatının getirdiği mahrumiyetlerin zorladığı bir süreç olarak değerlendirilebileceği gibi, insanın yüz yüze kaldığı güvensizlik, endişe, yalnızlık, anlamsızlık gibi psikolojik durumların telafi mekanizması olarak işlev gördüğü de söylenebilir.[577]

576 F. Karaca, "*Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehditler*", 45-54

577 Celaleddin Çelik, "*Kentsel Dindarlık*", 104-108; Nevin Meriç, *Değişen Kentte Dinî Hayat*, 121-131

Modern dönem sosyal hayata dair tartışmaların merkezinde kuşkusuz Atatürkçülük ve Kemalizm konularının yer aldığı söylenebilir. Kemalizm isimlendirmesi, Atatürk henüz hayattayken gündeme gelmekle birlikte daha çok Atatürk'ün vefatından sonra çerçevesi çizilen Atatürkçülük ideolojisi, 1990'lara kadar farklı anlamlar taşımıştır. Atatürkçülük, Atatürk'ün ölümüne kadar Batı'yı modelleyerek muasır medeniyetler arasına girme söylemi etrafında geliştirilen ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel bir program olarak değerlendirilirken, Atatürk'ün vefatından sonra Atatürkçülük, CHP'nin baskıcı politikalarının referans kaynağı/meşruiyet aracı haline gelmiştir. Atatürkçülük/Kemalizm bir taraftan "*ilerleme*", "*teknik fetişizm*", "*muasır medeniyet*" tasavvuru üzerinden ödün vermez bir modernleşme fikrine yaslanırken, diğer taraftan Osmanlı döneminde baskılandığı düşünülen "*Türklük*" temelinde muhafazakâr bir eğilimi içermektedir.[578] Ayrıca Kemalizm/Atatürkçülük üzerinden her türlü sorgulamaya kapalı, dogmatik, taklide dayalı bir düşünsel form oluşturulmuş, yaratıcılık, yenilik durdurularak modern dönemde bir başka muhafazakâr çizgi takip edilmiştir.[579] Peyami Safa, 1923 Cumhuriyet inkılabının ordunun eseri olduğunu, ordunun muhafazakâr bir tutum sergilediğini, inkılapçılıkla muhafazakârlığın birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu vurgular.[580] Türkdoğan, Atatürk'ün vefatından sonra Atatürk'ün sadece bir "*fetiş*" haline getirilerek sevimsizleştirildiğini ve putlaştırılma yoluna gidildiğini belirtir.[581] Günümüzde dinî hayat ve dindarlık profilinde büyük değişimler yaşanırken, Atatürkçülük/Kemalizm'in bu ideolojik çerçevesini muhafaza ettiği, dine dair yaklaşımlarında önemli bir değişim yaşanmadığı, bir başka ifadeyle dinî gelenekçilik eleştirisi üzerine kurgulanan modern-laik anlayışın, muhafazakâr-gelenekçi bir kimliğe büründüğü söylenebilir.

578 Durna, 28-29

579 Çaha, "*Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum*", 113

580 Peyami Safa, *Din İnkılap İrtica*, 7

581 Orhan Türkdoğan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2003, 177

Cumhuriyet dönemi insanı ile modern dönem insanının dinsel mesajlara maruz kalma düzeyinin mahiyeti, bu dönemlerde ortaya çıkan dindarlık tipolojilerini anlama bakımından önem arz etmektedir. Cumhuriyet döneminde baskılanan ve oldukça azaltılan dinsel mesajlar, bir taraftan dinî değerlerden yoksun bir yaşam biçimini benimseyen bir "*çağdaş*" kitlenin oluşumunu beraberinde getirirken, diğer taraftan geleneksel dinî değerlerin sorgulanmaksızın koruma altına alındığı muhafazakâr bir zemini hazırlamıştır. Kitle iletişim araçlarının oldukça geliştiği, özgürlük alanlarının genişlediği, özellikle "*dindar nesil*" vurgusunun çokça yapıldığı modern dönemde ise insanların yoğun dinî mesajlara maruz kalmasının ve bunun sonuçlarının tartışıldığı görülmektedir. "*Din yorgunluğu*" olarak ifade edilmeye başlanan, deizme, ateizme varan sonuçları olduğu düşünülen bu durum, Cumhuriyet döneminde olduğu gibi herhangi bir dışsal baskının neticesi olarak değil, kendi doğal zemininde cereyan etmektedir. Modern insan, "*kendine özgü psişik yapısı ve psikososyal ihtiyaçlarıyla dindarlık, maneviyat ve inançsızlık arasında bocalamaktadır.*" Farklı tartışmalara konu olmakla birlikte özellikle gençler arasında ilgi gören bu yönelimlerin nedenleri bağlamında, küreselleşmenin,[582] sekülerleşmenin getirdiği sorun alanları ile birlikte,[583] 15 Temmuz darbe girişimi sonrası dinî gruplarla ilgili oluşan güven problemi, dünyevileşmenin ortaya çıkardığı dindar insan modelleri ile ilgili problemler, dinî konuların magazinel bir zeminde tartışmaya açılarak metalaştırılması, dindar ebeveyn tutumlarının etkisinden bahsedilebilir.[584]

582 Küreselleşmenin dinî kimliklere etkisi ile ilgili olarak bkz. Asım Yapıcı-Münir Yıldırım "*Küreselleşme Sürecinin Dinî Kimliklere Etkisi:· Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme*" Dinî Araştırmalar Dergisi, 6, (17), 2003, 117-138

583 Bkz. Asım Yapıcı, "*Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)*" ÇÜİF Dergisi, 9, (2), 2009, 1-36

584 Asım Yapıcı, "*Şüphe ve İnanç Kıskacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları*", İlahiyat Akademi Dergisi, (12), 2020, 1-44; Ahmet Dağ, "Dünyevileşme-Dinselleşme Dilemmâsında Din Yorgunu Olmak veya Dini Yormak", Umran Dergisi, (Mart-2017), 74-77; Hüseyin Aydın "*Gençlere Din Değil Yorgunluk*

Modern dönemde dini hizmetlerin yürütülmesi konusunda sorumluluk alanı oldukça genişleyen Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, okul öncesi Kur'an öğretimi, manevi danışmanlık, gençlik merkezleri, yazılı-görsel basın, vb. alanlarda yürütülen faaliyetlerin dinî hayata etkisi, müstakil, geniş bir araştırmaya konu olabilecek niteliktedir.[585] Bazı kurumların açılışlarında Diyanet İşleri Başkanı veya Müftü tarafından dua yapılması, müftülüklere nikah kıyma yetkisi tanınması gibi sosyal hayata dair etki genişlemesinin de bazı tartışmaların gündeme taşınmasına yol açtığı görülmektedir.[586] Bu tartışmaların büyük oranda laiklik zemininde ele alındığı, bu faaliyetlerin devletin bir kurumu olan Diyanet tarafından yürütülmesinin laiklik ilkesine aykırı olduğunu söyleyenler olduğu gibi, bu uygulamaların laikliğin bir gereği olduğuna dair görüş belirtenlerin de olduğu söylenebilir.[587] Cumhuriyet'in ilanı ile çok partili hayata geçişin sağlandığı dönem aralığında (1923-1950) oldukça sınırlı bir alanda faaliyet yürüten Diyanet İşleri Başkanlığının günümüzde taşkilat yapısı, kadro sayısı ve faaliyet alanı bakımından büyük bir değişim geçirdiği ifade edilebilir. Ancak bütün bu faaliyetlerin psiko-sosyal etkilerinin, bu büyük nicel değişimle ne kadar uyumluluk gösterdiği meselesi, tartışılmaya ve araştırılmaya muhtaç gözükmektedir.

Cumhuriyet tarihi boyunca modernlik-dindarlık ikileminde yapılan tartışmalarda ve bu tartışmaların alana yansıyan yaşam pratiklerinde en fazla öne çıkan konulardan birinin "*kadın*" konusu olduğunu söylemek mümkündür. Kadının dinî/ideolojik tartışmaların merkezinde yer alması ile ilgili tarihsel süreç, Osmanlı'nın

---

Aşılıyoruz" https://www.milligazete.com.tr/makale/1240470/huseyin-akin/genclere-din-degil-yorgunluk-asiliyoruz (11.01.2023)

585 DİB faaliyet alanları ile ilgili bkz. *Diyanet İşleri Başkanlığı 2021 Yılı Faaliyet Raporu*, DİB, Ankara 2022, 29-41; Fazlı Polat, *Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din Toplum İlişkisine Bir Bakış*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1998, 24-38

586 "*Yetkiyi Aştılar...İmamlara da Nikah Kıyma Yetkisi*" https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yetkiyi-astilar-imamlara-da-resmi-nikah-yetkisi-878554 (Erişim Tarihi: 01.02.2023)

587 Sezgin Baş-Seda Baş, "*Müftülere Evlendirme Yetkisi Verilmesinin Anayasallığı Sorunu*", Hacettepe HFD, 11, (2), 2021, 1416-1466

modernleşme adımlarının atılmaya başlandığı döneme uzanmakla birlikte, Cumhuriyet sonrasında, kadınların "*reformların görünür olmasını sağlayacak bedenler*" olarak değerlendirilmiş, *"Kemalist devrim, imajını kadınlara emanet etmiştir."*[588] Batılılaşma yanlıları tarafından, kadının sosyal hayatta var oluşuna, geri kalmışlığı ortadan kaldıracak bir işlevsel anlam yüklenirken, dindar insanların, kadına modernleşme/çağdaşlaşma karşısında geleneği koruma rolü verdikleri ifade edilebilir.[589] Bu dönemde modernleşme karşısında direnç gösteren dindar halkın, kadınların sosyal hayata katılımı, kız çocuklarının eğitimi gibi konularda oldukça "*mesafeli*" bir tutum sergilediği söylenebilir.[590] Bu tutumun tercih edilmesinde, dindar halkın ibadet, Kur'an öğretimi, giyim kuşam gibi bireysel dindarlık alanlarına dair baskıların etkisinin yanında,[591] dönemin geleneksel dindarlık anlayışı, eğitim ve sosyo-ekonomik şartlar önemli faktörler olmuştur. 1950'lerden sonra dinî hayatla ilgili kısıtlamaların önemli oranda gevşetilmesinin bir sonucu olarak, dindar ailelerin kız çocukları için eğitim imkânları doğmaya başlamış, Kur'an kursları ve İmam Hatip okulları, kız çocuklarına dinî değerlerin de dikkate alınarak eğitim verildiği kurumlar olarak işlev görmüştür. 1980'lerden sonra dinî eğitim veren kurumların ve sivil toplum kuruluşlarının artışı ile sosyo-ekonomik imkânların genişlemesi, dindar kadınların iş hayatında ve sosyal hayatta yer almaya başlaması, kız çocuklarının eğitime katılımını yaygınlaştırmış, pek çok farklı alanlarda dindar kadınların görünür olmasına imkân sağlamıştır. Dindar kimliğin en somut göstergesi olarak beliren ve inançla birlikte modern dönem seküler dayatmalara bir karşı duruş olarak da sembolize edilen başörtüsü[592] ile ilgili engellemeler, imam-hatip okullarına yönelik kısıtlayıcı düzenlemeler, bu alanda

588 Fatma K. Barbarosoğlu, *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları*, Profil Yayıncılık, İstanbul 2009, 22; Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2011, 102-103

589 Durna, 87-88

590 F. Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, 120

591 O. Turan, 65

592 Özdalga, 158-163

nicel bir gerilemeye sebep olurken, diğer taraftan bu kısıtlamaların bir mücadele alanı oluşturması nedeniyle dindar kadınların daha fazla siyasal ve sosyal yaşamda gündeme gelmesine imkân sağlamıştır. Dindar kadınların önündeki engellerin kaldırılması ile siyasal ve sosyal hayatın tüm alanlarında yoğun bir şekilde varlığını hissettiren kadınların modern dönemde din ve dindarlık algısı bakımından hem dönüşüm hem de dönüştürme nitelikleri, "*geleneksel*" olan ile "*modern*" arasındaki geçişkenliklerin niteliği, kamusal alana neleri taşıdıkları veya kamusal alandan düşünsel dönüşüme nelerin etkide bulunduğu, yeni kimlik oluşumları, ele alınması gereken problemler olarak önümüzde durmaktadır.[593]

593 Dindar kadınların kamusal alan tecrübesine dair tartışmalarla ilgili bir atölye çalışması için bkz. Kenan Çayır, "*İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu*" Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2013, 41- 67; Ayrıca bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem-Medeniyet ve Örtünme*, (11. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2011, 114-168; B. Akşit vd., 78-79; Barbarosoğlu, *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları*, 24: Göle, Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine, 113-114, 125-126

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Cumhuriyet dönemi dine ve dinî hayata bakışı, Osmanlı'dan ve Osmanlı'yı etkisi altına alan Batı merkezli düşünsel, sosyal, siyasi ve ekonomik şartlardan bağımsız düşünmek mümkün gözükmemektedir. Cumhuriyet'in kurulmasına götüren sürecin başlangıcı olarak kabul edilebilecek Osmanlı modernleşmesine, 1700'lerin başından itibaren dışsal faktörler olarak askerî yenilgiler, ticari faaliyetlerin yön değiştirmesi, reform hareketleri, aydınlanma ve sanayi inkılabının etkide bulunduğu görülmektedir. Osmanlı'da Batı karşısında alınan ilk yenilgilerin zorladığı askerî alandaki yeniliklerin Batı bilim-teknolojisine ve insan kaynaklarına başvurarak hayata geçirilmeye çalışılması, bu kaynakların sadece bilim-teknolojiyi değil, aynı zamanda 15. yüzyıldan itibaren İstanbul'da bulundurulan daimi elçilerin de desteğiyle Batı kültürünü de transfer etme misyonunu üstlenmelerine yol açmıştır. Batılı insan kaynaklarının yanında Avrupa başkentlerine gönderilen sefirler ile yine Avrupa merkezlerine eğitim için gönderilen öğrencilerin de kültür taşıyıcısı olarak işlev gördükleri söylenebilir.

İlk dönemlerde sadece askerî alanla sınırlı kalan ıslah çabalarının zamanla askerlerin giyim-kuşam, eğitim yöntemleri vb. alanlarda da kendini göstermeye başlaması, toplumda da karşılık bulmuş, sosyal hayatta değişim örnekleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle Lâle Devri (1718-1730) olarak isimlendirilen dönemde giyim-kuşamdan mimariye, edebiyat-sanattan musikiye Batı merkeze alınarak meydana gelen değişimlerin Osmanlı'nın klasik döneminde Müslüman halk için temel belirleyici olan din ile birlikte yeni bir meşruiyet kaynağı oluşmaya başladığının ilk işaretleri olarak değerlendirilebilir. Yenilmişlik psikolojisi zemininde oluşmaya başlayan

bu değişimler, 19. yüzyıl sonlarına kadar pozitivizmden güçlü bir destek alan psiko-sosyal ve bilimsel yaklaşımlarca olumsuz değerlendirmelere konu olan dinin artık "*sosyal bir kurum olarak devrini tamamladığı*"na dair tezin de ilgi görmesiyle aydınlar arasında dine yönelik bir karşı tutumu da tetiklemiştir. Bu pozitivist yaklaşımın Cumhuriyet dönemi toplumsal hayatın şekillenmesinde söz hakkı olan aydın/bürokrat kurucu irade tarafından oldukça işlevsel olarak kullanıldığını, Cumhuriyet dönemi dinî hayatı etkileyen devrimlere de rehberlik ettiğini ifade etmek mümkündür.

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi, Cumhuriyet devrimlerinin mayalandığı bir dönem olarak değerlendirilebilir. Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmasında ve ilan edilmesinde en önemli rolü üstlenen Mustafa Reşit Paşa'nın Paris ve Londra sefirlikleri sürecinde Avrupalı yönetici ve aydınlarla kurduğu ilişkiler, Ferman'ın ilanı öncesinde İngiltere'nin eski İstanbul sefiri ile teması, Mustafa Reşit Paşa'nın kişiliği ile ilgili tartışmaları gündeme getirdiği gibi, Tanzimat Fermanının ilanında dikkatlerin iç dinamiklerle birlikte dış faktörlerin etkisine yönelmesine neden olmuştur. 1856 Islahat Fermanı ile Osmanlı klasik döneminde müslim-gayri müslim şeklinde inanç temelinde oluşan toplumsal yapının, vatandaş temelinde yeniden kurgulanmasının yolu açılmıştır. 1860'lardan sonra gayri müslim azınlıklara verilen haklar gereğince açılan azınlık ve misyoner okullarının sonraki dönemlerde toplumsal değişimi hızlandırma noktasında önemli bir rol üstlendikleri görülmektedir.

Kanun/hukuk ve meşrutiyet idealinin belirginleşmeye başladığı Meşrutiyet'in ilanı, kesintiye uğramakla birlikte Cumhuriyet'in ilanı ile sonuçlanan sürecin önemli basamaklarından biri olarak kabul edilebilir. Cumhuriyet'in kuruluş döneminde yoğun bir şekilde tartışılan egemenliğin Tanrı yerine insana ait olması gerektiğine dair yaklaşımın ilk gizil örneği olarak kabul edilebilecek 1876 Kanun-i Esâsisi, Cumhuriyet sonrasında kabul edilen "*egemenlik kayıtsız şartsız milletindir*" temel ilkesi ile irtibatlandırılmaktadır.

Meşrutiyet döneminde, dönemin oluşturduğu özgürlük ortamı ve matbaa imkânlarının genişlemesi ile bağlantılı olarak ba-

sın-yayın alanında pek çok gelişme yaşanmış, Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık olarak isimlendirilen üç yaygın düşünce akımı da bu basın-yayın zemininde oluşma ve gelişme imkânı bulmuştur. İmparatorluğun çöküşünü engellemeye dönük birer çözüm olarak ortaya çıkan bu farklı düşünce akımlarının dine, dindarlığa ve dinî hayata dair yaklaşımları da dinî hayatın ve din dışı arayışların çeşitlenmesine ortam sağlamıştır.

Meşrutiyet'in ilanı sonrasında Sultan II. Abdülhamid'in benimsediği sosyal ve politik tutumlar da döneme etkisi bakımından dikkate değerdir. İttihad-ı İslam siyasetini benimseyen II. Abdülhamid'in eğitim, ulaşım, sağlık gibi alanlarda kendisinden önceki dönemlerden çok daha yaygın bir şekilde Batı tarzı teşkilatlanmaya öncülük etmesi, II. Abdülhamid'e uzun süre tahtta kalma imkânı sağlamakla birlikte özellikle eğitim kurumlarında yetişen Batılılaşma idealini benimsemiş insan kaynaklarının II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinde önemli rol oynadıkları söylenebilir. Mustafa Kemal'in de içinde bulunduğu Askeriye, Mülkiye, Tıbbiye mekteplerinde ve yurtdışında eğitim gören öğrencilerle, yurtdışında basın yayın alanında faaliyet gösteren gazeteci aydınların Batılılaşma ideali konusunda büyük bir çaba ortaya koydukları, bu asker ve aydınların Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde kurucu irade olarak yer aldıkları görülmektedir.

Meşrutiyet dönemi, Cumhuriyet döneminde hayata geçirilen Türkçe ibadet, laiklik, kılık kıyafet, kadın hakları gibi pek çok konunun düşünsel düzeyde dile getirildiği bir dönem olarak da dikkati çekmektedir.

II. Meşrutiyet dönemi, II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine zemin hazırladığı gibi, farklı düşüncelere mensup asker, gazeteci ve aydınların bir araya gelerek II. Abdülhamid muhalifliği zemininde oluşturdukları İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarına imkân sağlamıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı topraklarının büyük bir bölümünün kaybedilmesi ile sonuçlanan bu süreç, Sultan Vahdettin'in talimatı ile 19 Mayıs 1919'da Mustafa Kemal Paşa'nın Samsun'a çıkışı sonrasında yeni bir aşamaya evrilmiştir.

Anadolu'da istiklal mücadelesinin başlaması sonrasında Mustafa Kemal Paşa'nın belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Bağımsızlık mücadelesinin Başkomutanı, İlk Meclisin Başkanı ve Cumhuriyet'in ilk Cumhurbaşkanı sıfatıyla Mustafa Kemal Paşa'nın düşünce dünyası, dine ve dinî hayata dair tutumu ayrı bir önem arz etmektedir. Zira Cumhuriyet'in kuruluşu ve sonrasında ortaya konulan tüm devrimlerin Mustafa Kemal Paşa'nın emir ve talimatlarıyla hayata geçirildiği, Paşa'nın, bu uğurda Rauf Orbay, Refet Bele, Kazım Karabekir gibi yakın silah arkadaşlarını bile devre dışı bırakmayı göze aldığı söylenebilir.

Çalışma boyunca yapılan incelemeler neticesinde Mustafa Kemal'in din ve dinî hayata yaklaşımı ile ilgili oldukça farklı değerlendirmeler yapıldığı tespit edilmiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın samimi bir dindar olduğunu söyleyenler olduğu gibi, tam aksini savunan araştırmacıların da olduğu görülmüştür. Bu konu bağlamında tarihi belgelerin incelenmesi ve yorumlanması hususunda hatalı bir yaklaşımın olduğu dikkati çekmektedir. "*Parçacı yaklaşım*" olarak ifade edilebilecek bu yaklaşımda Mustafa Kemal Paşa'nın düşünce ve inanç dünyasına dair belge ve metinlerin değerlendirilmesinde ilk olarak Mustafa Kemal'in çocukluğundan vefatına kadar devam eden tüm hayatının göz önüne alınarak değerlendirme yapılmadığı, ikinci olarak da söylev ve demeçleri, bir bütün olarak değerlendirilmek yerine bağlamından koparılarak lehte veya aleyhte değerlendirmelere tabi tutulduğu görülmektedir.

Mustafa Kemal'in dinî hayata karşı oldukça olumlu tutum sergilediğini iddia eden araştırmacıların delil olarak sundukları konuşmaların çok büyük bir bölümünün istiklal mücadelesi dönemine ait olduğu dikkati çekmektedir. Sadece bu döneme ait söylevler üzerine kurgulanan yaklaşımın doğru bir değerlendirmeye imkân vermeyeceği açıktır. Zira alan uzmanlarının büyük bir çoğunluğu tarafından bu dönemde Mustafa Kemal'in tüm farklı kesimlerin Millî Mücadele safında yer almasını sağlamaya yönelik bir politika izlediğini, bir başka ifadeyle bu dönemde Mustafa Kemal Paşa'nın "*stratejik*" ve "*pragmatist*" davrandığını

kabul etmektedirler. Atatürk'ün kendisinin de Nutuk'ta, bu yaklaşımı benimsediğine dair ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca parçacı yaklaşımın izlerini metinlerin değerlendirilmesinde de bulmak mümkündür. Mustafa Kemal Paşa'nın özellikle İstiklal Mücadelesi döneminde dine dair olumlu yaklaşımlarını gösteren konuşmaları dikkate alınırken, o konuşmalarla ilgili farklı değerlendirmelerin ve farklı zamanlarda dine eleştirel yaklaşımın görüldüğü diğer konuşmaların ihmal edildiği dikkati çekmektedir. Bu durumun en bariz örneği, Mustafa Kemal Paşa'nın Erzurum kongresi kapanışında yaptığı konuşma ile ilgilidir. Konuşma tamamen dinî içerikli bir dua ile tamamlanmıştır. Bu konuşmayı Mustafa Kemal Paşa'nın dindarlığına dair delil olarak zikreden bazı araştırmacıların, aynı konuşma ile ilgili Mustafa Kemal'in o cümleleri şartlar öyle gerektirdiği için söylediğine dair tarihi kaynaklarda yer alan kaydı dikkate almadıkları görülmektedir. Tarihin bir övgü veya yergi alanı olmaktan ziyade objektif olarak gerçeklerin ortaya konulduğu bir alan olması gerektiği açıktır. Bu nedenle Mustafa Kemal'in din ve dinî hayata yaklaşımı ele alınırken tüm önyargılardan bağımsız, herhangi bir yargıda bulunmadan objektif bir değerlendirme yapmaya özen gösterilmiştir.

Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının ve doğal olarak dinî hayata bakış açısının şekillenmesinde aile çevresinden ziyade eğitim gördüğü ortam, eğitim kurumlarındaki öğretmenleri ve kendi okumalarının etkin olduğu açiktır. Mustafa Kemal'in doğup büyüdüğü ve askerî liseden mezun oluncaya kadar yaşadığı Balkanlar bölgesi, özellikle Selanik çevresi, Meşrutiyet sonrası belirgin bir şekilde kabul görmeye başlayan Batıcı düşüncenin en özgür ifade imkânı bulduğu bölge olarak kabul edilmektedir. Mustafa Kemal'in Şemsi Efendi Mektebi, Askerî Rüşdiye ve Manastır Askerî İdadisi süreci, büyük oranda bu Batıcı etki altında şekillenmiştir. İstanbul'da Askerî Akademi'de okuduğu dönemlerde de bu çizginin devam ettiği, muhalif asker öğrenciler arasında yer aldığı bilinmektedir. Bu dönem, II. Abdülhamid muhalifliği üzerinden şekillenen muhalefet anlayışının bir kısmı sadece siyasi düzeyde

kalırken, bir kısmının muhalefetinin II. Abdülhamid'in şahsı ile beraber temsil ettiği düşünülen dinî düşünceye muhalifliği de içerdiği görülmektedir. Mustafa Kemal'in bu ikinci grupta yer aldığı, o dönem ortaya koyduğu düşünce ve eylemlerinden anlaşılmaktadır.

Mustafa Kemal'in dinî hayata dair düşüncelerinin şekillenmesinde dönemin Batı merkezli düşünce sistemleriyle ilgili yaptığı okumaların da önemli katkı sağladığı söylenebilir. Batı'da oldukça etkili olan Pozitivizm, Materyalizm, Evrimcilik gibi düşünce sistemlerine dair okumalar yaptığı, altını çizip notlar alarak okuduğu kaynakların büyük bir bölümünün bu alanla ilgili olduğu, Renan, Auguste Comte gibi Batılı filozof/düşünürlerin dine ve dinî hayata dair kaleme aldığı eserleri okuduğu, özellikle Renan'ın Arapça-Aramice-İbranice gibi sami dil ailesine mensup dilleri bilim-düşünce-felsefe üretemeyen inorganik diller şeklinde tanımlamasını benimsediği; Hint-Avrupa dil ailesinin ise rasyonel-üretken-organik olduğuna dair tespitini harf devriminin mesnedi yaptığı; Comte'ın üç hal yasasını, yani tarihin teolojik-metafizik-pozitivist evrelerden müteşekkil olduğu iddiasını desteklediği, "*hayatta en hakiki mürşit ilimdir/fendir*" sözünün pozitivizmden esinlenerek söylenildiği, Mustafa Kemal'in kendi konuşmalarından ve dönemin ders kitaplarından tespit edilebilir. Mustafa Kemal Paşa'nın bu düşünsel tercihinin Cumhuriyet devrimlerinde kendini gösterdiği, topyekûn bir Batılılaşmanın hedeflendiği, akıl ve bilimin temel referans alınarak dinî hayatın minimize edilmeye çalışıldığı ve bu hedefin gerçekleştirilmesinde Fransız ihtilali modellenerek büyük oranda militer-jakoben bir yöntem izlendiği söylenebilir.

1919'da başlayan, 1920'de İlk Meclisin kurulması ile örgütlü bir hale gelen İstiklal Mücadelesi dönemi, dini motivasyonun yüksek olduğu, din adamlarının Mecliste ve cephede aktif görev aldığı bir dönem olmuştur. İkinci Meclis ile birlikte büyük bir kırılma yaşanmış, din adamları siyasi alandan el çektirilirken, Hilafet'in kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Şer'iye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılması ile dinî hayatı yakından etkileyen laik devrimler süreci başlatılmıştır. 1925'te ortaya çıkan Şeyh Said isyanı sonrası

oluşan olağanüstü şartlar yeni devrimler için değerlendirilmiş, Şapka inkılabı, "*devletin dini, din-i İslamdır*" maddesinin Anayasadan çıkarılması, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, kılık kıyafet gibi düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Bu devrimlerin yürürlüğe konulmasında temel itici düşünsel faktör, "*muasır medeniyet seviyesini yakalamak*" olmuş, bu medeniyet de tartışmasız Batı medeniyeti olarak kabul edilmiştir.

Bütün bu devrimlerin Batıcı ve Türkçü aydınlar arasında büyük bir memnuniyetle karşılanıp destek gördüğü, İslamcı aydınlardan ise Rifat Börekçi, Şemsettin Günaltay gibi destek verenler olmakla birlikte büyük bir bölümünün tepkiyle karşıladığı, Anadolu'nun pek çok kentinde farklı şekillerde tepkilerin ortaya konulduğu, bu tepkilerin bastırılmasında askerî tedbirlerin ve İstiklal Mahkemelerinin oldukça etkin bir rol üstlendiği görülmüştür.

Cumhuriyet dönemi boyunca dinî hayata dair tartışmaların merkezinde din ve laiklik ilişkisinin yer aldığı söylenebilir. Laiklik, kimi yönetici, bürokrat-aydınlar tarafından din dışı bir bağlamda değerlendirilirken, laikliğin, dini devre dışı bırakmadan, hatta dinî meşruiyet zemininde ele alınması gerektiğini savunanların olduğu görülmektedir. Düşünsel planda itiraz sesleri yükselmekle birlikte, Cumhuriyet döneminde laikliğin radikal bir tarzda ve dinî inanç ve değerler dikkate alınmaksızın hayata geçirildiği, laikliğe bazı dini hizmetlerin yerine getirilmesi konusunda engelleyici bir rol verildiği görülmektedir. İçerik ve yöntem bakımından halkın değerleriyle çatışan bu uygulama biçimi, günümüze kadar din-devlet ilişkilerinin temel kırılma noktalarından biri olarak var olagelmiştir. Devleti yöneten siyasi iktidarların laikliğe yaklaşım biçimlerine göre bu ilişkilerin yumuşadığı veya sertleştiği ifade edilebilir.

Cumhuriyet döneminde dinin sübjektif boyutunu oluşturan dinin inanç ve ibadet ilkelerinin bireysel ve toplumsal yansımalarının minimize edilmesinin yanında, dinin objektif boyutu olarak değerlendirilebilecek, vahye dayalı mesajlarının da reformize edilmesine yönelik girişimler olduğu dikkati çekmektedir. Siyasi, hukuki, eğitim vb. alanlarda yapılan düzenlemelerle dinî hayatın

sınırlandırılması sonrasında, dinin tamamen ortadan kaldırılması yerine, rasyonel ve ulus-kimlik temelinde inşa edilen yeni siyasi ve sosyal yapıya hizmet eder duruma getirilmesinin hedeflendiği söylenebilir. Bu hedefin hayata geçirilmesinde bir taraftan kurumsal olarak Diyanet İşleri Başkanlığına görev yüklenirken, diğer taraftan Batıcı aydınların dinî hayatı da tanzim etmeye yönelik akıl-bilim zemininde düşünsel üretimleri, araç olarak değerlendirilmiştir. İlkokuldan üniversiteye dönemin tüm eğitim kurumlarında ve ders müfredatında bu rasyonel/pozitivist izleri bulmak mümkündür.

Dönemin yönetici/Batıcı aydınlarının hâkim pozitivist yaklaşımlarında, devrimlerin hayata geçirilmesinde ve tepkilerin bastırılmasında izlenen baskıcı yöntemin halkta bir korku ve hayal kırıklığı atmosferi oluşturduğu söylenebilir. Bu atmosferin oluşmasında etkisi bakımından en dikkat çekici devrimlerin şapka inkılabı ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi olduğu kabul edilebilir. Zira şapka inkılabı, tüm halkın dini bir anlam da yüklediği günlük alışkanlıklarını zorla değiştirmeyi teklif ederken, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi uygulaması, yüzlerce yıllık bir dinî atmosferin değişimini öngörmüştür. Cumhuriyet'in ilanı, Hilafetin kaldırılması, büyük bir tepki görmezken, halkın birinci derecede tercihlerini değiştirmeyi planlayan devrimler halkın öfkesine sebep olmuştur. Devrimlerin yerleştirilmesine yönelik askerî tedbirler ve İstiklal Mahkemelerinin uygulamaları devlet-halk yabancılaşmasının temel nedenlerini oluşturmuştur. Bu yabancılaşma, halkın "*gavur devlet*" nitelemesi ile başta eğitim kurumları olmak üzere devletin hizmetlerinden uzak durmasına yol açmış, dinî bilgi ve insan kaynaklarının sınırlanmasına neden olmuş, dinî düşüncenin sağlıklı bir zeminde değerlendirilmesine ve gelişmesine engel olmuştur.

Cumhuriyet dönemi yönetici/bürokrat aydınların dine mesafeli duruşlarının aksine halkın büyük bir bölümünde dini daha fazla sahiplenme ve içe kapanma tutumunun baskın olduğu söylenebilir. Örgütlü yapıların neredeyse tamamen sahneden çekildiği bu dönemde gizli bir şekilde yürütülen bireysel çabaların dinî hayatın var oluşunda etkin olduğu ifade edilebilir. Ancak paradigma

dışı müdahalelerin yanında dinî düşünce içerisinde var olduğu düşünülen geleneksel zafiyetlere yönelik paradigma içi eleştiriler de dikkati çekmektedir. Mehmet Akif'in kader, tevekkül, terakki, çalışmak gibi konularda şiirlerinde dile getirdiği haykırışlar, paradigma içi tartışmaların bariz örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Cumhuriyet dönemi devrimlerinin dindarlık algısında da önemli bir değişime yol açtığı ifade edilebilir. Cumhuriyet'in kurucu iradesi tarafından geleneksel İslam'la bir hesaplaşma içine girilmiş, İslam, siyasi ve toplumsal iddialarından arındırılarak bireylerin vicdanına sığdırılmak istenmiştir. Cumhuriyet öncesinde medrese ve tarikatlar aracılığıyla halk arasında yaygınlaşan dinî hayat, medrese, tarikat, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla görünür olmaktan çıkarılmıştır. Bireysel ve vicdani bir alana indirgenen din, dini bizzat kontrol altında tutma şeklinde uygulamaya konulan laiklik aracılığıyla aynı zamanda bürokrasinin kontrolü altına alınmıştır. Bu şekilde denetim altına alınan din, bir taraftan toplumsal hayatta belirleyici bir güç olma rolünü kaybederken, diğer taraftan pozitivist düşünceden ilhamla rasyonel bir temelde yorumlanmış, modernleşme ile uyumlu bir çerçeve kazandırılmıştır. Laik dindarlık olarak ifade edilebilecek ve "*tektipleştirme*" modeli üzerinden kurgulanan bu yaklaşım karşısında –biraz da bu yaklaşımın geniş alanda uygulanmasının bir neticesi olarak- halkın büyük bir çoğunluğunun *"içe kapanma"* refleksi gösterdiği, muhafazakâr bir tutum sergileyerek doğru-yanlış olduğuna bakmaksızın geleneğin kabullenildiği bir dindarlık yaklaşımı ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet döneminde 18. yüzyıl sonrası Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak modernleşmenin biçim ve içerik bakımından bir bütün halinde değerlendirildiği, bu anlamda sadece siyasal ve toplumsal alanı değil bireysel düşünce dünyasını da içine alan topyekûn bir değişimin hedeflendiği ifade edilebilir. Bu bağlamda, Cumhuriyet devrimleri ile ortaya çıkan yeni siyasi-sosyal yapı, düşünsel anlamda devamlılığa işaret ederken, hayata geçirilen uygulamalar bakımından II. Abdülhamid dönemi *"muhafazakâr modernleşmeci"* tarzı yerine II. Mahmut'un *"radi-*

kal modernleşmeci" tarzının Cumhuriyet dönemindeki yansıması olarak nitelendirilebilir. Bu devamlılık ve "*redd-i miras*" yaklaşımlarının günümüz düşünce dünyasını anlamlandırma bakımından da önemli bir katkı sağladığı görülmektedir. Günümüz dindarlık profili içerisinde aidiyet tercihinin Cumhuriyet öncesine uzanıp uzanmaması, dinî düşünce yaklaşımlarını da etkilemektedir.

Cumhuriyet dönemi dinî düşünce ve dindarlık yaklaşımlarının günümüzde de izdüşümleri görülmekle birlikte, modern dönemde dindar insanların dinî beslenme kaynakları ve dinî hayatın niceliği ve niteliği bakımından büyük bir gelişmenin olduğu ifade edilebilir. Cumhuriyet döneminde sosyal hayatın tüm katmanlarında kendini hissettiren pozitivist yaklaşımın toplumsal değişim öngörüsünün günümüzde beklendiği şekilde sonuçlanmadığı söylenebilir. Dinin bilimsel ve teknolojik gelişmelerle ters orantılı olarak hayatın tüm alanlarından tamamen çekilmesi veya vicdana hapsolması beklenirken, günümüzde dinî hayatın tüm toplumlarda yeniden canlılık kazandığı görülmektedir. Farklı zamanlarda yapılan alan araştırmaları da bu canlılığı teyit etmektedir. Ekonomik ve siyasi arenada daha fazla yer bulmaya başlayan dindar insanların bu statülerinin dindarlık yaklaşımlarına etkisi de ayrıca araştırmaya değer bir konu olarak ele alınabilir.

Son olarak bazı araştırmacılar tarafından dile getirilen Atatürk döneminde dinî hayata yönelik bir baskının söz konusu olmadığı düşüncesinin araştırmamızda doğrulanmadığı söylenebilir. Laik devrimler olarak ifade edilen tüm devrimlerin Atatürk döneminde hayata geçirildiği, İstiklal Mahkemelerinin bu dönemde özellikle şapka devrimi ve Türkçe ezan uygulaması nedeniyle dindar insanlar üzerinde büyük bir baskı oluşturduğu, bazı devrimlerin planlanmasında Atatürk'ün radikal bir yaklaşım sergilediği göz önünde bulundurulduğunda, Cumhuriyet'in ilk döneminin, dinî hayatı sınırlayıcı etkisinin oldukça yüksek olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz, "*Tanzimat Fermanı'nın Tahlili*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), (ss. 37-63), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- Açıkgenç, Alparslan, "*Said Nursi*", DİA, TDV Yayınları, Ankara 2018, XXXV, 565-572
- Adak, Sevgi, *"Kemalist Laikliğin Oluşum Sürecinde Ramazanlar"*, Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar, (11), 2010, 47-88
- Adıgüzel, Hüseyin, *Türk Milliyetçiliği Nedir, Ne Değildir?*, İleri Yayınları, İstanbul 2010.
- Afyoncu, Erhan, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu II*, (14. Baskı), Yeditepe Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Ağaoğlu, Ahmet, *"Milliyetçilik Cereyanının Esasları"*, Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss. I, 115-122), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Ağaoğlu, Samet, *Babamın Arkadaşları*, (2. Baskı), Nebioğlu Yayınevi, İstanbul Tarihsiz.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* II, (6. Baskı), İlgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2016.
- Akalın, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, (11. Baskı), Türk Dil Kurumu, Ankara 2011.
- Akbaba, Ferhat, *"Edebi Eserlerde Kullanılan Kahraman Karakter İsimleri :Reşat Nuri Güntekin'in Gökyüzü ve Yeşil Gece Romanlarında Geçen Karakterlerin İsim ve Sıfatları Üzerine Bir İnceleme"*, Edebâli İslamiyat Dergisi, 2018, 2, (3), 109-124
- Akçura, Yusuf, "*Türk Kudreti:Mustafa Kemal*" Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss. 221-223), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Akçura, "*Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss. I, 129-146), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Akçura, Erol Kılınç (Yay. Haz.), *Türkçülüğün Tarihi*, (5. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 2015.
- Akçura, *Üç Tarzı Siyaset*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 1999.
- Akgül, *"Atatürk Dönemi Din Anlayışı ve Dinî Hayat"*, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, (ss. I, 425-450), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009.
- Akgün, Mehmet, "*1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (40), 1999, 475-497
- Akgün, Seçil Karal, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1938)*, Temel Yayınları, İstanbul 2006.
- Akın, Abdullah, *"Modern Dönemde Ulema-Aydın Paradoksunun Oluşumu ve Etkileri"*, Atebe Dîni Araştırmalar Dergisi, 1, (5), 2021, 137-151

- Akın, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi 1920-1950*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Akın, Fehmi, "*1924 Anayasasının Modernleşme Açısından Anlamı*", Sosyal Bilimler Dergisi, 3, (8), 2006, 4-5
- Akpolat, Yıldız, "*Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Devrimini Anlamlandırma Ya da Devrime İdeoloji Bulma Çabaları*", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 10, (44), 2010, 103-148
- Aksoy, A. Şerif, *İttihat ve Terakki*, Nokta Kitap, İstanbul Tarihsiz.
- Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı'nın Zirvede Kalma Mücadelesi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2011.
- Akşin, Sina, "*Fransız İhtilâlinin II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri Üzerine Bazı Görüşler*", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 49 (3-4), 1994, 23-29
- Akşit, Bahattin vd., *Türkiye'de Dindarlık-Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Akşit, Mirpenç, "*Müteahhirûn Dönem İslam Medeniyetinde Bir Bilim Merkezi Olarak Osmanlı Medreseleri*, İbrahim Özcoşar, (Ed.) *Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, (ss. 431-447), Divan Kitap, İstanbul 2019.
- Aktar, Cengiz, *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.
- Aktaş, Ali, *Ahmet Hamdi Akseki'nin Dinî Şahsiyeti*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2014.
- Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Aktepe, M. Münir, "*Ahmed III*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1989, II, 4-38
- Akyıldız, Ali, "*Tanzimat*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XI, 1-10
- Akyılmaz, Gül, "*III. Selim'in Dış Politika Anlayışı ve Diplomasi Reformu Çerçevesinde Batılılaşma Siyaseti*", Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Selim Koca, (Ed.), *Türkler*, (ss. XII/ 660-670), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2014.
- Akyol, Taha, *Ama Hangi Atatürk*, Doğan Kitap, İstanbul 2008.
- Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, Doğan Kitap, İstanbul 2012.
- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, (21. Baskı), Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2011.
- Albayrak, Mustafa, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Tarihsel Gelişimi*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1999.
- Albayrak, Sadık, "*İskilipli Mehmed Atıf Efendi*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 583-584
- Albayrak, *Devrimin Çakıl Taşları*, Medrese Yayınları, İstanbul 1979.
- Albayrak, *İrtica'ın Tarihçesi III Cumhuriyet'e Doğru Hilafetin Sonu*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Albayrak, *İstiklal Mahkemesi Kurbanı 22 Yaşında Bir Hoca*, Derin Tarih Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Albayrak, *Tek Parti Dönemi ve Batıcılık*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, 124-125
- Alkan, Ahmet Turan, *İstiklal Mahkemeleri ve Sivas'ta Şapka İnkılabı Duruşmaları*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2011.

- Alkan, Mehmet Ö., *"İmparatorluktan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim"*, Kemal H. Karpat, (Der.), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, (ss. 73-242), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.
- Alkan, *"Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme"* Mehmet Ö. Alkan, (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, (ss. I/377-401), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Altınay, Ahmet Refik, *Lâle Devri*, İlgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Altınay, *Osmanlı'nın Felaket Seneleri (1683-1699)*, İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Altıntaş, Osman- Akalın, Tolga, *"Sanayi Devriminden Sonra 20. Yüzyıl Sanatı"* Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, 8, (15), Konya 2013, 33-44
- Altıntaş, Ramazan, *"Bazı Dindarlık Tipolojilerine Eleştirel Bir Yaklaşım"*, *Uluslararası Mevlana Ve Mevlevilik Sempozyumu-Bildiriler*, (ss. 21-27), Şanlıurfa 2007.
- Altuniş Gürsoy, Belkıs, *"Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü"* Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, (36), 2006, 139-165.
- Andıç, Fuat – Andıç, Süphan, *Batıya Açılan Pencere Lâle Devri*, Eren Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Andıç, Fuat - Andıç, Süphan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islahatlar*, Hitapevi Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 2013.
- Anlı, Ömer Faik, *Pozitivizm Sonrası Karşıt Bilim Tezleri ve 19. Yüzyıl Bilim İmgesinin Dönüşümü,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.
- Apak, Rahmi, *Yetmişlik Bir Subayın Anıları,* TTK Yayınları, Ankara 1988.
- Apaydın, Cem, *"Belgeler Işığında Tekke, Zaviye ve Türbelerin kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme"*, Yakın Tarih Türkiye Araştırmaları, 16, (32), 2017, 149-171
- Apaydın, Halil, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü,* Bilimkent Yayınları, İstanbul 2016.
- Arı, Kemal, *Türk Devrim Tarihi II*, Zeus Yayıncılık, İzmir 2013.
- Arığ, Ayten Sezer, *Atatürk Türkiye'sinde Kılık Kıyafette Çağdaşlaşma*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2007.
- Arığ, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938),* TTK Yayınları, Ankara 2014.
- Arıkan, Zeki, *"Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi"*, Tarih İncelemeleri Dergisi, 1, (1), 1983, 219-226
- Arıkan, *"Ubicini, Jean Henr Andolonyme"* DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 32-33
- Armağan, Mustafa, *Cumhuriyetin Efsaneleri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- Armağan, *Öncesi ve Sonrasıyla Tek Parti Devri*, (5. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- Armağan, *Türkçe Ezan ve Menderes*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Armstrong, H. C., *Bozkurt-Kemal Atatürk'ün Yaşamı*, (2. Baskı), (Çev. Ahmet Çuhadır,) Kamer Yayınları, İstanbul 2015.
- Arsal, Sadri Maksudi, (Yay. Haz. Gönül Pultar), *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.
- Arsal, *"Teokratik Devlet ve Laik Devlet" Tanzimat I*, (ss. 59-95), MEB Maarif Matbaası, İstanbu,1940.

- Arslan, Hüsamettin, *"Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 541-583), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Arslan, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı*, DEM Yayınları, İstanbul 2004.
- Aslan, Seyfettin- Alkış, Mehmet, *"Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçişte Türkiye'nin Modernleşme Süreci: Laikleşme ve Ulusal Kimlik İnşası,"* Akademik Yaklaşımlar Dergisi, 6, (1), 2015, 18-33
- Aslantürk, Zeki, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1999.
- Atabay, Mithat, *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*, (2. Baskı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2015.
- Atabay, *Türk Basın Tarihi*, (2. Baskı), Paradigma Akademi Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Atadan, Makbule, *Büyük Kardeşim Atatürk*, Ka Kitap Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Atalay, Lemi, *Atatürk Dönemi Düşünürlerinin Gözüyle Kemalizm ve Türk İnkılabı*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara 2014.
- Atalay, Onur, *Türk'e Tapmak*, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- *Atatürk'ün Bütün Eserleri I-XXX*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.
- *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, (5. Baskı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1997.
- Atay, Falih Rıfkı, *"Kanun-i Medeni"*, Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss. 151-153), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Atay, *"Yalnız Batı Türklüğü"*, Ahmet Köklügiller (Der.), *Batılılaşma Veya Çağdaşlaşma Nedir Ne Değildir?*, (ss.157-158), IQ Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Atay, *Çankaya*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2006.
- Ateş, Hamza, *"Modernlik İle Postmodernlik Arasında Kamu Yönetimi"*, Güngör Erdumlu (Ed.), *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye,* (ss. 61-110), Babil Yayıncılık, Ankara 2004.
- Ateş, Sinan- Namal, Yücel-Erdoğan, Muhibbe, *Harf İnkılabı ve Millet Mektepleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2019.
- Ayasofya'da 30 bin kişi toplantı, Milliyet Gazetesi, (4 Şubat 1932)
- Aybars, Ergün, *İstiklal Mahkemeleri*, Doğan Kitap, İstanbul 2014.
- Aydemir, Şevket Süreyya, *"Atatürk'ün Kişiliği"*, *Atatürk'e Saygı*, (ss. 18-23), TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, (2. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara 1968.
- Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, (40. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2015.
- Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal III*, (26. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2011,
- Aydın, Ayhan, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, (2. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Aydın, Hüseyin, *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisine*, Akdeniz Üniversitesi Matbaası, Antalya 2017.
- Aydın, *Aydınlanma'nın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, Emin Yayınları, Bursa 2010.

- Aydın, Mehmet Akif, "*Osmanlı Devleti'nde Mahkeme*", DİA, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 341-344
- Aydın, Suavi, "*İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset*", M. Ö. Alkan (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi,* (5. Baskı), (ss. 117-128), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Ayhan, Halis, "*İlâhiyat Fakültesi*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 70-72
- Ayhan, "*İmam Hatip Lisesi*", DİA, TDV Yayınları, Ankara 2000, XXII, 191-194
- Aykut, Şeref, *Kamalizm,* İstanbul Muallim Halit Kitabevi, İstanbul 1936.
- Aytaş, Gıyasettin, "*Batılılaşma Maceramızda Türk Romanına Yansıyan Tipler*", G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 22, (1), 2002, 133-148
- Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Aytürk, Nihat vd. (Yay. Haz.), *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi*, DİB Yayınları, Ankara 1987.
- Ayvazoğlu, Beşir, "*Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçerken Türk Aydınları*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 289-294), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Ayvazoğlu, *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na-Milliyetçilik ve Muhafazakârlık Üzerine Yazılar*, (3. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2013.
- Ayverdi, Samiha, *Misyonerlik Karşısında Türkiye,* (4. Baskı), Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Azak, Umut, *Türkiye'de Laiklik ve İslam*, (Çev. Ayten Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- Bagader, Ebubekir, *Modern Çağda Ulema,* (Çev. Osman Bayraktar), İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Bahadır, Osman, *Osmanlılardan Cumhuriyet'e Sekülerleşme,* (2. Baskı), Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2019.
- Bali, Rıfat N., "*Amerikan Büyükelçisi Charles H. Sherrill'in Raporu-Atatürk'ün Dine Bakışı*", Toplumsal Tarih Dergisi, (153), 2006, 14-19
- Balta, Adem, *Bir Başka Açıdan Sorularla Bediüzzaman, Köprü Yayınları, İstanbul 2014.*
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *"Atatürk", Atatürk'e Saygı*, (ss. 24-28), TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Banoğlu, Niyazi Ahmed (Der.), *Fıkra, Nükte ve Çizgilerle Atatürk*, Ercan Matbaası, İstanbul 1954.
- Barbarosoğlu, Fatma K,. *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları,* Profil Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Bardakçı, Murat, *Şahbaba*, Turkuaz Kitap, İstanbul 2021.
- Barkan, Ömer Lütfi, "*Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri*", Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, TTK Yayınları, Ankara 1975.
- Basuğuy, Bedrettin, "*Fuat sezgin'e Göre Haçlı seferlerinin Doğu'ya ve Batı'ya Etkisi: Silah Teknolojisi Alanındaki Gelişmeler ve Bilimlerin Avrupa'ya Transferi*", Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (9), 2019, 193-210

- Baş, Sezgin–Baş, Seda, "*Müftülere Evlendirme Yetkisi Verilmesinin Anayasallığı Sorunu*", Hacettepe HFD, 11, (2), 2021, 1416-1466
- Başar, Ahmet Hamdi, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, (2. Baskı), Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1981.
- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, (12. Baskı), Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Başgöz, İlhan, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Baykan, Erdal, "*Dine Eleştirel Yaklaşımlar: Aydınlanma ve Din*" Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2), 2001, 303-316
- Baykara, Tuncer, "*Mustafa Reşit Paşa'nın Medeniyet Anlayışı*", Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri: Bildiriler Ankara 13-14 Mart 1985, (2. Baskı), (ss. 49-52), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994.
- Baysun, Cavit, "*Mustafa Reşit Paşa*" *Tanzimat I*, (ss. 723-738), MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940.
- Bekiryazıcı, Eyüp, "*Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme*", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (19), 2003, 247-276
- Belge, Murat, "*Osmanlı'da ve Rusya'da Aydınlar*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, (ss.123-150), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Belge, "*Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 121-129
- Belge, "*Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 260-264
- Belge, "*Mustafa Kemal ve Kemalizm*" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm*, (3. Baskı), (s.s. II/29-43), İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- Benazus, Hanri, *Ulusal Kurtuluş Mücadelesinde Din Adamlarımız*, Bizim Kitaplar Yayınları, İstanbul 2014.
- Bengü, Vedat Ürfi, *O'nun Ölümü Karşısında Samsun*, C.H.P. Samsun Halkevi-Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1939
- Berkes, Niyazi, *Atatürk ve Devrimler*, (2. Baskı), Adam Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, (3. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021.
- Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, (2. Baskı), Yapı Kredi yayınları, İstanbul 2016.
- Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Yay. Haz. Ahmet Kuyaş), (4. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
- Bilgin, A. Azmi, "*İsmail Saib Sencer*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 122-123
- Bilgin, Beyza, "*Atatürk ve Din*" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (26), 267-273
- Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Emel Matbaacılık, Ankara 1980.
- Bilgin, Mustafa, "*Hak Dini Kur'an Dili*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 153-163
- Bilgin, Nuri, "*Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, (ss. 189-204), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.

- Bilsel, Cemil, "*Tanzimatın Harici Siyaseti*", *Tanzimat I*, (ss. I, 661-722), MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940.
- Binbaşıoğlu, Cavit, *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*, (2. Baskı), Anı Yayınları, Ankara 2014.
- Birekul, Mehmet, "*Bir Dönemin Hafızası Sırât-ı Müstakîm- Sebilürreşad Dergileri ve İslamcılık Düşüncesi Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme*" Lütfi Sunar (Ed.), *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, (ss. I, 341-369), İlmi Etütler Derneği Yayınları, İstanbul 2018.
- Birinci, Ali, "*İzmirli, İsmail Hakkı*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 530-533
- Birinci, "*Lutfi Fikri*", DİA, T DV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 233-234
- Bolat, Bengül Salman, "*Fransız İnkılabı'nın Türk Modernleşme Sürecine Etkileri*" Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 6, (1), 2005, 149-167
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, (5. Baskı), Akçağ Yayıncılık, Ankara 1990.
- Bolay, "*Akseki, Ahmet Hamdi*", DİA., TDV Yayınları, İstanbul 1989, II, 293-295
- Bolay, "*Kam, Ömer Ferit*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 271-273
- Borak, Sadi (Der.), *Atatürk Gizli Oturumlardaki Konuşmalar*, 3. Baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul Tarihsiz.
- Borak, *'Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar ve Kitaplığı*", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 11, (25), 73-83
- Borak, *Atatürk ve Din*, Kırmızı Beyaz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Bostancı, Naci, *Cumhuriyet'i Anlamak*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008
- Bozay, Belgin, "*Cumhuriyet Döneminde (1923-1950) Türk Basını ve Modernleşme*", Uğur Gündüz, (Ed.), *Türkiye'de Basından Medyaya Değişim, Dönüşüm ve Modernleşme*, (ss. 65-88), Çizgi Kitabevi, Ankara 2019.
- Bozdağ, İsmet, *Atatürk'ün Sofrası*, Kervan Yayınları, İstanbul 1975.
- Bozkurt, Mahmut Esat, *Atatürk İhtilali*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1940.
- Bozkurt, "*Türk Milliyetçiliği*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss. 241-245), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Brockett, Gavin D., *Ne Mutlu Türküm Diyene-Türk Müslüman Kimliğinin Müzakeresi*, (2. Baskı), (Çev. Özgür Balkılıç), Fol Yayıncılık, Ankara 2022.
- Bu Gece Camilerde Büyük Merasim Yapılacak, Cumhuriyet Gazetesi, (3 Şubat 1932)
- Canatan, Kadir, *Din ve Laiklik*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Canyaş, Hüseyin-Canyaş, Orkunt, "*Osmanlı'dan Günümüze Misyonerlerin Kültürel Alandaki Faaliyetleri*", Türk Bilimi Araştırmaları Dergisi, (31), 2012, 55-75
- Caporal, Bernard, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını III*, (Çev. Ercan Eyüboğlu), Yenigün Haber Ajansı, İstanbul 1999, 18-19
- Cebeci, Dilaver, *Tanzimat ve Türk Ailesi*, Panama Yayıncılık, Ankara 2017.
- Cebesoy, Ali Fuat, *Bilinmeyen Hatıralar-Kuvâ-ı Milliyeden Cumhuriyet Devrimlerine*, Temel Yayınları, İstanbul 2001.
- Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Genç Subaylık Anıları*, (3. Baskı), Temel Yayıncılık, İstanbul 2013.

- Cebesoy, *Siyasi Hatıralar-Büyük Zaferden Lozan'a Lozan'dan Cumhuriyete,* (3. Baskı), Temel Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Cengiz, Recep (Yay. Koord.), *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar I-XXIV*, Anıtkabir Derneği Yayınları, Ankara 2001.
- Ceyhan, Semih, "*Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair*", Semih Ceyhan (Ed.), *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür,* (2. Baskı), (s.s. 27-53), TDV-İSAM Yayınları, Ankara 2018.
- Ceyhun, Demirtaş, *Osmanlılarda Aydın Kavramı*, Sis Çanı Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Ceylan, Hasan Hüseyin, *TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması Büyük Oyun* I, Rehber Yayınları, Ankara 1995.
- Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din Devlet İlişkileri*, (6. Baskı), Risale Yayınları, İstanbul 1991
- Chadwick, Owen, *19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*, (Çev. Murat T. Aslan), Birey Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali,* (2. Baskı), (Çev. Peyami Erman), M.E.G.S.B. Yayınları, İstanbul 198.
- Coşkun, İbrahim, *"Elmalılı Hamdi Yazır'ın Pozitivizme Karşı Dinî Argümanları"*, Diyanet İlmî Dergi, 51 (3), 2015, 203-229
- Creel, Frank W., *"Abdullah Cevdet: A Father Of Kemalism"*, Journal Of Turkish Studies, (I), 1980, 9-26.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, (7. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.
- Cündioğlu, Dücane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.
- Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, (2. Baskı), Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Çağatay, Neşet, "*Laiklik ve Din İlişkileri*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik,* (ss. 99-108), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008.
- Çağatay, "*Tanzimat ve Türk Eğitimi*", Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri: Bildiriler Ankara 13-14 Mart 1985, (2. Baskı), (s. 53-64), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994.
- Çağır, Mine- Türk, İbrahim Caner, "*1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri*", Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 4, (11), 2017, 62-75
- Çaha, Ömer, "*Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum*", Journal Of Islamıc.Research, 8, (2), 1995, 99-113.
- Çakan, İsmail Lütfi, *"Babanzâde Ahmed Naim"*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 375-376
- Çakan, *"Din Hizmetinde Örnek Şahsiyet: Mehmet Akif"*, Bünyamin Kahraman (Yay. Koord.), *Mehmet Akif Ersoy*, (3. Baskı), (ss. 7-24), DİB Yayınları, İstanbul 2021,
- Çakmak, Ali Osman, "*Cumhuriyet Dönemi İslamcılığının Kurucu Tavrı Olarak Sebilürreşad Dergisi*", Lütfi Sunar (Ed.), *İslam'ı Uyandırmak-Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler,* (s.s. II, 311-338), İLEM, İstanbul 2018.

- Çalen, Mehmet Kaan, *Osmanlıcılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük*, (2. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 2017.
- Çavdar, Tevfik, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, (4. Baskı), İmge Kitapevi, Ankara 2008.
- Çayır, Kenan, *"İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu"* Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (4. Baskı), (ss. 41- 67), Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Çeçen, Fehmi İlkay, *Atatürk'ün Kaleminden Yaratılış ve Din*, Yüzleşme Yayınları, İstanbul 2021.
- Çelik, Celaleddin, *"Kentsel Dindarlık"*, Ünver Günay-Celaleddin Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (ss. 81-109), Karahan Kitabevi, Adana 2006.
- Çelik, Kazım, *"Toplumsal Yaşamdaki Değişimler"* Mehmet Sarıoğlu vd., *Türk Devrim Tarihi*, (ss.228-233), Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Kocaeli 2003.
- Çelik, Recep, *Millî Mücadele Günlerinde Din Adamları*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2017.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *"Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın ve Devlet Adamının/ Bürokratının Kimlik Yapısı"*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, (2) , 2008, 75-120
- Çetinsaya, Gökhan, *"Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti"*, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, (ss. I, 54-71), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Çevik, Zeki, *"I. Meclis'te Bir Mebus: Mehmet Akif (Ersoy) Bey"*, Gökay Yıldız vd. (Ed.), *I. Uluslararası Mehmed Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (ss. II, 855-867), M. Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009.
- Çınar Alevli, Sema, *Üç Yol Kavşağında (Akıl, Deney, Sezgi) Felsefe, Bilim, Din ve Toplum İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.
- Çoştu, Kamil, *1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitimine Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi*, Gece Akademi Yayınları, Ankara 2018.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *"Atatürk Din ve Lâiklik"*, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1, (2), 1985, 573-576
- Çubukçu, *"Halifelik Din ve Laiklik"*, Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, (ss. 109-114), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008.
- Dalkılıç, Bayram, *"Atatürk Dönemi Dini Düşünce"*, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, (ss. I, 451-470), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009.
- Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi IV*, (2. Baskı), Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2011.
- Darende, Ömer Faruk, *"Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi"*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6, (11), 2015, 151-187
- Davison, Roderic, *"Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim"*, (Çev.Mehmet Seyitdanlıoğlu), Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), (ss. 207-216), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- Davutoğlu, Ahmet, *"İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon"*, Divan Dergisi, (1), 2002, 1-50

- de Amicis, Edmando, *İstanbul (1874)*, (Çev. Beynun Akyavaş), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.
- de Chambrun, Comte Charles, *"Atatürk"*, (Çev. Salah Birse),, *Atatürk'e Saygı*, (ss. 235-238) TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Debus, Esther, *Sebilürreşad-Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (2. Baskı), (Çev. Atilla Dirim) Libra Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Demir, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Demir, Cafer, *1838-1938 Yüzyılın Öyküsü ve Kemalizm*, Nisan Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Demir, Osman, *"Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı"*, İnsan ve Toplum Dergisi, 1, (2), 2011, 5-28
- Demir, Ramazan, *Gazi Paşa'yı Doğru Anlamak*, Palme Yayınevi, Ankara 2019.
- Dikici, Ali, *"İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi Ve Buna Gösterilen Tepkiler"* İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi, 10, (5), 2006, 77-104
- Dilipak, Abdurrahman, *Bir Başka Açıdan Kemalizm*, (3. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 1988.
- *Diyanet İşleri Başkanlığı 2021 Yılı Faaliyet Raporu*, DİB, Ankara 2022.
- Doğan, Avni, *Kurtuluş, Kuruluş ve Sonrası*, Dünya Yayınları, İstanbul 1964.
- Doğan, İsmail, *Türk Eğitim Tarihinin Ana Evreleri: Kurumlar Kişiler Söylemler*, (2. Baskı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2012.
- Doğan, Kadir Caner, *"Cumhuriyet Tarihimizin İlk Anayasası Olarak 1924 Anayasası'nın Genel Olarak Değerlendirilmesi"*, Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi, 5, (6), 2022, 813-824
- Doğan, Mehmet, *"Mehmet Akif Ersoy-Hayatı, Mücadelesi, Eseri ve Tesirleri"*, Bünyamin Kahraman (Yay. Koord.), *Mehmet Akif Ersoy*, (3. Baskı), (ss. 7-24), DİB Yayınları, İstanbul 2021.
- Doğan, *Batılılaşma İhaneti*, (35. Baskı), Yazar Yayınları, Ankara 2014.
- Doğan, *Bilim ve Teknoloji Tarihi, Anı Yayıncılık*, Ankara 2010.
- Doğan, Recai, *"Atatürk Dönemi Din Eğitimi"*, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, (I, 471-490), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009.
- Dönmez, Şerafettin, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002.
- Dönmezer, Sulhi, *"Atatürk İnkılapları ve Sosyal Değişme Teorileri"*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 15, (5), 1989, 523-537
- Durkheim, Emile, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınları, İstanbul 2010.
- Durkheim, *İntihar*, (5. Baskı), (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi, İzmir 2019.
- Durna, Tezcan, *Kemalist Modernleşme ve Seçkincilik-Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'da Halkın İnşası*, Dipnot Yayınları, Ankara 2009.

- Durukan, Hüseyin, *Türkiye Nasıl Laikleştirildi*, (2. Baskı), Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- "Dün Gece Ayasofya Camii Şimdiye Kadar Tarihin Kaydetmediği Emsalsiz Dini Tezahürata Sahne Oldu", Cumhuriyet Gazetesi, (4 Şubat 1932)
- Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi, İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Akif Ersoy*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Düzdağ, *Mehmed Akif-Mısır Hayatı ve Kur'an Meali*, (2. Baskı), Şule Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Ecer, Ahmet Vehbi, "*Atatürk'ün Din ve İslam Dini Hakkındaki Görüşleri*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, (ss. 115-136), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008.
- Ekinci, Ekrem Buğra, Osmanlı'nın Çöküşü, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- Ellison, Grace, *Turkey To-Day*, Hutchinson Co. Ltd., London, 1928.
- Engelhardt, Eduard Philippe, *Türkiye ve Tanzimat*, (Çev. Ali Reşad, Y. Haz. Erol Kılınç), Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Engin, M. Saffet, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1938.
- Er, İzzet, *Sosyal Gelişme ve İslam*, (3. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.
- Eraslan, Cezmi-Olgun, Kenan, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento*, 3F Yayınevi, İstanbul 2006.
- Erdem, Ekin, "*Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Devleti'ne Geçiş Bağlamında 1 Kasım 1922 Devrimi*", *Sosyal Bilimler Ekseninde Güncel Araştırma ve Değerlendirmeler*, (ss. 155-163), Ekin Yayınevi, Bursa 2021.
- Erdem, Sami, "*Seyyid Bey*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 54-56
- Ergenç, Kamil, *Epistemik Şiddet*, Yüzleşme Yayınları, İstanbul 2022.
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi V*, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- Erkan, Serdar, *"Fransız İhtilâli ve Etkileri"*, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, (117), 2008, 131-160
- Erken, Mehmet, "*1923-1960 Yılları Arası Türkiye'de İslami Yayıncılık*", Lütfi Sunar (Ed.), *"İslam'ı Uyandırmak" Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, (s.s. 29-50) İlem Yayınları, İstanbul 2018.
- Erman, Azmi Nihat, *İzmir Suikasti ve İstiklal Mahkemeleri*, Temel Yayınları, İstanbul 1971.
- Ersoy, M. Akif, *Safahat*, (3. Baskı), Ertuğrul Düzdağ (Yay. Haz.), Çağrı Yayınları, İstanbul 2006.
- Ersoy, *Kur'an Meali*, Mahya Yayınları, İstanbul 2012.
- Ertan, Timuçin Faik, "*Cumhuriyet'in İlanını Hazırlayan Gelişmeler*", Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, (ss. 95-106), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009.
- Ertan, Veli, "*Börekçi, Rifat*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 325-326
- Ertan, *Ahmet Hamdi Akseki*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988.

- Ertem, Sadri Ethem, "*Türk İnkılabının Karakteri*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss. I, 196-203), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Ertepınar, Coşkun, "*Harf İnkılabı, Millet Mektepleri ve Öğretmen*" Millî Eğitim Dergisi Öğretmenler Günü Özel Sayısı, (33), 1983, 52
- Ertuğrul, Halit, *Azınlık ve Yabancı Okulları-Türk Toplumuna Etkisi*, Nesil Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Ertuğrul, N. İlter, *Cumhuriyet Tarihi El Kitabı*, (3. Baskı), ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2011.
- Esengin, Kenan, *Millî Mücadelede Ayaklanmalar*, Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Eygi, Mehmet Şevket, *Yakın Tarihimizde Cami Kıyımı*, Tarih ve İbret Yayınları, İstanbul 2003.
- Farzam, Rahimullah, "*Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi Ve Türk Düşüncesi Üzerindeki Etkileri*" Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Eğitim Dergisi, 2. (2), 2017, 27-43
- Fedayi, Cemal, *İmparatorluk Nasıl Yıkıldı? Osmanlı'dan Cumhuriyete Nasıl Geçildi?*, (4. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara 2016.
- Feroz, Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, (9. Baskı), Çev. Fatmagül Berktay Baltalı, Kaynak Yayınları, İstanbul 2019, s. 199
- Feyzioğlu, Turhan, "*Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, (s. 137-199), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008,
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "*Atatürk ve Din*", Türk Kültürü Dergisi, 384, (33), 1995, 193-204
- Fığlalı, "*İslam ve Laiklik*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, (ss. 201-222), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "*Tanzimat'ta İçtimai Hayat*", Tanzimat I, (ss. I, 619-659), MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940.
- Findley, Carter V., *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, (Çev, Güneş Ayas) Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Finkel, Caroline, *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı*, (6. Baskı), (Çev. Zülal Kılıç), Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (Çev. İhsan Kırımlı), Sayfa Yayınları, İzmir 2014.
- Gazâli, *El-Münkız Mine'd-Dalâl-Dalâletten Hidayete*, (Çev. Onur Şenyurt), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*, (4. Baskı), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2017.
- Genç, Reşat, "*Atatürkçü Düşüncede Laiklik ve Din Anlayışı*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik, (*ss. 239-246), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008.
- Gençtürk, Hızal, G. Sönem, *Cumhuriyet'in "İlanı"- Türkiye'de Modernleşmeyi Reklam Metinlerinden Okumak (1928-1950)*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2013.
- Genelkurmay Başkanlığı, *Atatürk and The Turkish Revolution*, Genelkurmay Basımevi, Ankara 1999.

- Georgeon, François, "*İmparatorluktan Cumhuriyet'e İstanbul'da Ramazan*", François Georgeon-Paul Dumont, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak, (4. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2008, 41-136
- Gerede, R. Hüsrev, "*Atatürk*", Belleten, 20, (80), 1956, 565-570
- Goloğlu, Mahmut, *Devrimler ve Tepkileri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2007.
- Goloğlu, *Halifelik,* Goloğlu Yayınları, Ankara 1973.
- Goloğlu, *Tek Partili Cumhuriyet,* Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009.
- Gökalp, Ziya, (Yay. Haz. Salim Çonoğlu), *Yeni Hayat*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- Gökalp, "*Dinî Türkçülük*", Taşpınar Halkevi Merkezi Dergisi, 2, (15), 1964, 9-10
- Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (7. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 2018.
- Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*, (11. Baskı), (Yay. Haz. Osman Karatay), Akçağ Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Gökgöz, Bülent-Kurbanoğlu, Bahadır, *İskilipli Atif Hoca-İstiklal Mahkemelerinin Tarihi Misyonu ve Şapka İnkılabı*, (2. Baskı), Ekin Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Gökkır, Necmettin, *Tanzimat'tan Günümüze Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Mushaf Basımı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.
- Gökmen, Ertan, "*Yenileşme Dönemi Osmanlı Eğitim Kurumları*", Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I,* (ss. I/321-378), Kesit Yayınları, İstanbul 2018.
- Göksel, Burhan, "*Atatürk'ün Eğitim Hakkında Görüşleri ve Misak-ı Maarif*". Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 1(3), 1985; 921-958.
- Göle, Nilüfer, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2011.
- Göle, *Modern Mahrem-Medeniyet ve Örtünme,* (11. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2011.
- Gölpınarlı, Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, (3. Baskı), Kaynak Yayınları, İstanbul 2020.
- Göze, Hicran, *Mehmed Akif Hüzünlü Bir Yolculuk*, (4. Baskı), Kubbealtı yayıncılık, İstanbul 2017.
- Grew, Joseph, *Atatürk ve İnönü (Bir Amerikan Elçisinin Hatıraları)*, (Çev. Muzaffer Aşkın), Kitapçılık Tic. Ltd. Yayınları, İstanbul 1966.
- Gülendam, Ramazan, "*Bazı Cumhuriyet Dönemi Romancılarının Dine Ve Din Adamına Bakışı*" Cengiz Batuk-Hasan Atsız (Ed.), *Bilim, Ahlak Ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları-Sempozyum Bildirileri*, (26-28 Kasım 2010), (ss. 325-353), Canik Belediyesi, Samsun 2010.
- Gümüşel, Günseli, *The Times Gazetesine Göre Tanzimat Dönemi (1839-1878),* Berikan Yayınevi, Ankara 2020.
- Gümüşoğlu, Hasan, "*Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri*", Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (16), 2010, 55-90.
- Gümüşoğlu, *Devlet-i Âliyye'nin Sonbaharı Osmanlı ve Modernleşme*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin, *Hurâfattan Hakikate-Hurafeler ve İslam Gerçeği*, (2. Baskı), (Yay. Haz. Ahmet Gökbel), Marifet Yayınları, İstanbul 2015.

- Günay, Ünver, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999.
- Günaydın, Fatma, "*İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları*", Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu, Van 2017.
- Gündüz, Mustafa, "*Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Yeni Birey ve Toplum Oluşturma Düşünceleri*", *Erdem Dergisi*, (51), 2008, 139-170
- Gündüz, *"Türkiye'de Yükseköğretimin Gelişimi"*, Mustafa Gündüz (Ed.), *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, (3. Baskı), (ss. 255-281), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Gündüz, Şinasi, "*Misyonerlik*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2005, XXX, 193-199
- Gündüz, Turgay, *"Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)"*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7, (7), 1998, 543-557
- Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2009.
- Güntekin, Reşat Nuri, *Yeşil Gece*, İnkılap Yayınevi, İstanbul Tarihsiz.
- Günyol, Vedat "*Batılılaşma*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 255-259
- Gürel, Ahmet–Akçiçek, Eren, *Latife Mustafa Kemal*, (3. Baskı), Türkiye İş bankası Yayınları, İstanbul 2019.
- Gürler, Kadir, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- Gürpınar, Doğan, *Türkiye'de Aydının Kısa Tarihi*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2013.
- Gürsoy, Elif, *"Osmanlı Mimarisi ve Sanatında Avrupa Etkisi: Üsluplar, Akımlar ve Örnekler, 1703-1913"*, Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları*, (ss. I, 555-584) Kesit Yayınları, İstanbul 2018.
- Güven, İsmail, *Türk Eğitim Tarihi*, Naturel Yayınları, Ankara 2010.
- Güvenç, Bozkurt, *Ölümünün 75. Yılında Ziya Gökalp'in Eğitim-Toplum-Kültür Düşünceleri Üzerine*", *Toplum-Bilim*, (99), 1999, 661
- Hacıismailoğlu, Muhammed İhsan, *"Leone Caetani'nin Annali Dell'Islām Adlı Eserinin Hüseyin Câhid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye'deki Yansımaları"*. İstem, 18, (36), 2020, 521-540
- Hafızoğulları, Zeki, "*Laiklik*", Ethem Ruhi Fığlalı vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik, (*ss. 259-272), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008.
- Hafızoğulları, *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Fikri Temelleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2001.
- Halaçlı, Cengizhan, *İstiklal Mahkemeleri ve Cumhuriyet Rejimi*, Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Halıcı, Şaduman, *Yeni Türk Devletinin Yapılanmasında Mahmut Esat Bozkurt*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 2004.
- Hamlin, Cyrus, *Türkler Arasında-Türkiye'deki Misyonerlik Faaliyetleri ve Robert Kolej*, (Çev.:Arzu Taşcan-Mustafa Hizmetli), TBBD Yayınları, İstanbul 2010.
- Hanioğlu, M. Şükrü, "*II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpçılar'ı: Yeni Bir 'Ethic' Yaratma Fikri*", Türkiye Günlüğü, *(*2), 1989, 24
- Hanioğlu, *"Abdullah Cevdet"*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1988, I, 90-93
- Hanioğlu, *"Meşrutiyet"*, DİA. TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIV, 388-393

- Hanioğlu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981.
- Hanioğlu, "*Batılılaşma*", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 148-152
- Hekimoğlu, İsmail, *100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi Risale-i Nur Külliyatı ve Risale-i Nur Talebeleri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- Hızlı, Mefail, "*Meşrutiyet Sürecinin Bursa Medreselerine Yansıması*", Halit Eren (Ed.), Yüzüncü Yılında İkinci Meşrutiyet Milletler Arası Kongre Tebliğleri, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, (5. Baskı), DEM Yayınları, İstanbul 2016.
- Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1996.
- Hökelekli, "*Ergenlerin Sosyal İlişki ve İlgilerine Din Eğitiminin Etkisi (İmam-Hatip Lisesi ve Genel Lise Öğrencileri Arasında Mukayeseli Bir araştırma)*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, (2), 1987, 43-58
- Hökelekli, "*Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi (İmam-Hatip Lisesi ve Genel Lise Öğrencilerinin Davranışları Arasında Mukayeseli Bir Araştırma)*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, (1), 1986, 35-51
- https://katalog.idp.org.tr/dergiler (Erişim Tarihi: 27.12.2022)
- https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5 (Erişim Tarihi: 25.11.2022)
- https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1288.pdf (Erişim tarihi: 12.12.2022)
- https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf (Erişim Tarihi: 27.11.2022)
- https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.671.pdf (Erişim Tarihi: 11.12.2022);
- https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf (Erişim Tarihi: 03.12.2022)
- https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/168.pdf (Erişim Tarihi: 03.12.2022)
- https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2434.pdf (Erişim Tarihi: 27.11.2022)
- https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3533.pdf (Erişim Tarihi: 06.12.2022)
- Işık, Vahdettin, "*İslamcı Dergilerin Gündemi: Tarih, Hafıza ve Değişim (1908-2008)*" Lütfi Sunar (Ed.), *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, (ss. I, 111-138), İlmi Etütler Derneği Yayınları, İstanbul 2018.
- Işık, *Asrın Maskeli Vicdanı ve Âkif'in Tarihe Tanıklığı*, Pendik Belediyesi Yayınları, İstanbul 2017.
- Işık, *Kültürel Yabancılaşma-II. Meşrutiyet'ten Günümüze*, Kum Saati Yayınları, İstanbul 2012.
- Işık, Yasemin, "'*Hayat Mecmuası*" *Çerçevesinde Türk İnkılâbının Değerlendirilmesi*", Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 7 (3), 2020, 76-130
- Işın, Ekrem, "*Tanzimat Ailesi ve Modern Âdâb-ı Muâşeret*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı),(ss.405-418), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul Tarihsiz.
- İba, Şeref, "*1924 Anayasasının Hazırlık ve Kanunlaşma Süreci Üzerine*", *Yasama Dergisi*, 43, (44), 2021, 48-52
- İbrahim, A., *Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini*, Türkiye Matbaası, Ankara 1934.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "*Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 333-334.

- İleri, Celal Nuri, *Türk İnkılabı*, (Yay. Haz. Recep Durmaz), Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Edirne 2000.
- İlhan, Attila, *"Aydınların Affedilmez Kopukluğu"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 379-384), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- İmece, Mustafa Selim, (Der.), *Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959.
- İnalcık, Halil, *"Siyaset, Ticaret, Kültür, Etkileşim"*, Halil İnalcık-Renda Gürsel (Der.) *Osmanlı Uygarlığı,* (ss. 1049-1050), Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.
- İnalcık, *"Sened-i İttifak ve Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu"*, Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu,* (2. Baskı), (ss. 97-100), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- İnalcık, *"Tanzimat Nedir?"*, Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu,* (2. Baskı), (ss. 13-35), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- İnalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, (2. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2007.
- İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV,* 5. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- İnalcık, *İmparatorluktan Cumhuriyete*, (5. Baskı), Kronik Yayıncılık, İstanbul 2020.
- İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013.
- İnan, Afet, *"Atatürk'ün Viyana-Karlsbat Hatıraları"*, *Atatürk Konferansları II,* (ss. 19-24), Ankara 1970.
- İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, (7. Baskı) Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 2008.
- İnan, *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, TTK Yayınları, Ankara 1998.
- İnan, *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları,* (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998.
- İnan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, (4. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 1998.
- İnan, Arı, *Tarihe Tanıklık Edenler Cumhuriyet'in Kurucu Kuşağıyla Söyleşiler,* Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.
- İnuğur, M. Nuri, *Basın ve Yayın Tarihi*, Der Yayınları, İstanbul 2005.
- İskit, Server R., *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, M.E.B. Yayınları, Ankara 2000.
- İzzet, Mehmet, *Milliyet Nazariyeleri - Millî Hayat,* Kanaat Kütüphane ve Matbaası, İstanbul 1339.
- Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, (Çev. Hayrullah Örs), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.
- Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din*, (Çev.Raziye Karabey), Okyanus Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Kabacalı, Alpay, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa Basın Ve Yayın,* Literatür Yayınları, İstanbul 2000.
- Kabacalı, *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü*, Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, Ankara 1990.
- Kabakçı, Enes, *"Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi"*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 6, (11), 2008, 41-60

- Kabaklı, Ahmet, *Gazi ve Atatürkçüler - Temellerin Duruşması 2*, (10. Baskı), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.
- "Kadir gecesi Türkçe dinî ihtifal yapılacak", Cumhuriyet Gazetesi, (1 Şubat 1932)
- Kafadar, Osman, "*Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları*", Tanıl Bora ve Murat Gültekin (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, (8. Baskı), (ss. 351-381) İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, (6. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 2017.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar-Sosyal Psikolojiye Giriş*, (22. Baskı), Evrim Yayınevi, İstanbul 2019.
- Kahraman, Alim, "*Tâhrirü'l-Mevlevî*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 407-409
- Kahraman, Hasan Bülent, "*Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma*", Uygur Kocabaşoğlu (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık*, (ss. 125-146), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Kalelioğlu, Uğur Berk, "*Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri*", Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3, (3), 2019, 535-544
- Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, (9. Baskı), İSAM Yayınları, Ankara 2017.
- Kansu, Ceyhun Atuf, *"Atatürk'ün İlkeleri"*, *Atatürk'e Saygı*, (ss. 59-62), TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Kansu, Mazhar Müfit, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, (4. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997.
- Kaplan, Mehmet, "*Milliyetçilik ve Din*", Türk Kültürü Dergisi, (178), 1977, s. 587-589
- Kaplan, *"Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi"*, Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri:Bildiriler, (2. Baskı), Ankara 13-14 Mart 1985, (ss. 113-120), TTK Basımevi, Ankara 1994.
- Kapucu, Davut, *Atatürk Dönemi Demokratikleşme 1920-1938*, İksad Yayınevi, Ankara 2021.
- Kara, İsmail (Yay. Haz.), *Kutuz Hoca'nın Hatıraları-Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası*, (5. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2019.
- Kara, *"Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayıncılığın Arka Planı ve Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları"*, *Türkiye I. Dinî Yayınlar Kongresi 31 Ekim-02 Kasım 2003*, (ss. 23-30), DİB Yayınları, Ankara 2003.
- Kara, İsmail, "*Hilâfetin İlgasının Sarsıntılarına Dair Pek Bilinmeyen Bir Metin*", Derin Tarih Dergisi (Mart-2023), 46-51
- Kara, "*Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*", *Türkiye'de İslamcılık Düşünesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, (ss. 15-43), Zeytinburnu Belediyesi, İstanbul 2013.
- Kara, *"İslamcılık Hareketi ve İlmiye Sınıfı"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, (ss. 303-314), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Kara, "*Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme*", Ali Köse (Yay. Haz.), *Laik Ama Kutsal*, (ss. 11-19), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

- Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- Kara, *Din İle Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (2. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2005.
- Kara, *İlk Rize Müftüsü Mehmet Hulusi Efendi-Rize Hadisesi Hac Hatıraları*, (2. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2020.
- Kara, *Rize Müftülerinden Yusuf Karali Hoca*, (3. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2020.
- Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*, Risale Yayınları, İstanbul 1987.
- Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yayınları, İstanbul 1977.
- Kara, *"Tekke"*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XXXX, 368-370
- Kara, *Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Derviş Tekke ve Hüzün*, Verka yayınları, Bursa 2019.
- Kara, *"Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar"*, Semih Ceyhan (Ed.), *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, (2. Baskı), (s.s. 95-126), TDV-İSAM Yayınları, Ankara 2018.
- Karabekir, Kazım, *İttihat ve Terakki Cemiyeti*, Kronik Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Karaca, Faruk, *"Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine"*, Dinî Araştırmalar Dergisi, 6, (16), 2003, 75-85
- Karaca, *Din Psikolojisi*, (4. Baskı), Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2020.
- Karaca, *Dinî Gelişim Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2016.
- Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, (3. Baskı), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2021.
- Karaca, *"Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehditler"*, İlahiyat Akademi Dergisi, (3), 2016, 45-54
- Karaca, *"Gençlik ve Dinsel Yabancılaşma"* Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2003, 137-160
- Karaca, Nuray, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008.
- Karadağ, Raif, *Muhteşem İmparatorluğu Yıkanlar*, Berikan Yayıncılık, Ankara 2001.
- Karagöz, Mehmet, *"Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri"*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 6, (6), 1995, 173-194.
- Karakaş, Mehmet, *"II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri"*, Ferdan Ergut (Ed.), *II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009.
- Karakoç, Sezai, *Mehmed Âkif*, (6. Baskı), Diriliş Yayınları, İstanbul 1987.
- Karakoyunlu, Yılmaz, *"Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, (ss. 103-122), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Karakuş, Gülbeyaz, *Cumhuriyet'in Politik Teolojisi Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası*, Cedit Neşriyat, Ankara 2018.
- Karal, Enver Ziya, *"İnsan Olarak Atatürk"*, *Atatürk'e Saygı*, (ss. 128-137), TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Karal, *"Ahmed III"*, DİA, TDV Yayınevi, İstanbul 1941, III, 165-168

- Karal, "*Atatürk ve Tarih*", *Atatürk'e Saygı,* (ss. 95-101), TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Karal, "*Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu'nda Batı'nın Etkisi*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu,* (2. Baskı), (ss. 65-82), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- Karal, "*Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)*", Tanzimat I, (ss. I, 13-30), MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940.
- Karal, *Atatürk'ten Düşünceler*, (23. Baskı), ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2003.
- Karal, *Osmanlı Tarihi V*, (9. Baskı), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011.
- Karal, *Tanzimat-ı Hayriye Devri,* Yeni Gün Haber Ajansı, İstanbul 1999.
- Karaman, Hayreddin vd., *İlmihal I İman ve İbadetler,* (20. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2012.
- Karaman, Hüseyin, "*Cumhuriyet Dönemi Aydınlarında Din-Ahlak İlişkisi*", Diyanet İlmi Dergi, 48, (2), 109-124
- Karaman, Yunus Vehbi, "*Bir İmam-Hatip Panoraması: İstatistiksel Verilerle İHL'lerin Tarihsel Gelişimi ve Dönüşümü*" https://www.ilkeanaliz.net/2022/10/18/bir-i-mam-hatip-panoramasi/ (Erişim Tarihi: 02.02.2023)
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Panorama*, Remzi Kitabevi, İstanbul Tarihsiz.
- Karataş, Veli, *Ondokuzuncu Yüzyılda Yenileşme Çabaları ve Osmanlı Ulemasının Tavrı,* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- Karataş, M. Veysel, "*Batılılaşma Kıskacında Türk Modernleşmesi*", Tezkire, 30, (78), 49-69
- Kardeş, Zehra, *Atatürk'ün Okudukları ve Yazdıkları*, Omca Yayınları, Ankara 2020.
- Karpat, Kemal H., "*Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak*", Kemal H. Karpat (Der.), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.
- Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, (6. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2016.
- Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, (3. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, (6. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2018.
- Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi,* (7. Baskı), Timaş Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Karslı, Bahset, "*Ahmet Hamdi Akseki'nin Entelektüel Yönü: Ahmet Hamdi Akseki Örnekliğinde Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Gündelik Hayat-Din İlişkisi*", Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, (ss. 437-446), DİB Yayınları, Ankara 2017.
- Kartal, Bilal, "*Dinî İnanç, Din ve Dindarlık*", (Ed. Nevzat Gencer-Muammer Gencil) *Din Psikolojisi*, Lisans Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Kaşker, Seher, *Mehmet Saffet Engin ARIN Yaşamı, Eserleri, Düşünceleri ve Türk Sosyolojisine Katkıları,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2010.

- Kaynardağ, Arslan, *"Türkiye'de Felsefenin Evrimi"* CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983. III, 762-774
- Kelpeten, Hatice, *"Günümüz Türkiye'sinde İnanç Problemlerinin Tarih Perspektifi Üzerine Bir Tahlil Denemesi"*, Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu, (ss. 265-273), Erzurum 2001.
- Keskintaş, Orhan, *"II. Meşrutiyet Döneminde İslamcıların Milliyetçilik Tartışması: Babanzade Ahmet Naim Örneği"* Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (8), 143-159
- Keyder, Çağlar, *"Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 151-156), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Kılıç, Ahmet Faruk, *"Uzlaşma Kültürümüzün İdeal Bir Örneği Olarak M. Akif Ersoy"*, Gökay Yıldız vd. (Ed.), *I. Uluslararası Mehmed Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı I*, (ss. I, 43-50), M. Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009.
- Kılıç, Murat, *"Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinin Denetlenmesi ve Muhafazası Meselesi"*, Tarih Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, (18), 2017, 295-317
- Kılıç, Recep *"Atatürk ve Din"*, Osman Horata vd. (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi 1923-1938*, (ss. I, 439-445), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009.
- Kılıç, Selami, *"Tam Bağımsızlık / Millî Birlik ve Beraberlik Sürecinde Erzurum ve Erzurum Kongresi"*, Murat Saygın (haz.), *Millî Mücadele'nin 100. Yılı Mustafa Kemal Paşanın Anadolu'ya Geçişi ve Kongreler Uluslararası Sempozyumu, 24-26 Nisan Erzurum, 2018, (*ss. 211-248). Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2021.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, *"Türk Aydınının Dünyasını Anlamak"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 175-179), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Kılıçzade Hakkı, *"Pek Uyanık Bir Rüya"* İçtihad, No:55, Şubat, 1328
- Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-i Batılaya İlan-ı Harb*, (2. Baskı), Şems Matbaası, İstanbul 1332.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Son Devrin Din Mazlumları,* (10. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, Ankara 1990
- Kısıklı, Emine, *"Millî Mücadele'de Kamuoyu Oluşumunda Mehmet Akif"*, Gökay Yıldız vd. (Ed.), *I. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (ss. I, 203-218), M. Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, Burdur 2009.
- Kili, Suna, *Atatürk Devrimi-Bir Çağdaşlaşma Modeli*, (11. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008.
- Kinross, Lord, *Atatürk, Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, (34. Baskı), (Çev. Necdet Sander), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2020.
- Kinross, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü,* (3. Baskı), (Çev. Meral Gaspıralı), Altın Kitaplar Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Kocabaş, Süleyman, *Sultan Abdülaziz ve I. Meşrutiyet*, Vatan Yayınları, İstanbul 2001.
- Kocabaşoğlu, Uygur-Akan, Aysun, *Mütareke ve Millî Mücadele Basını*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019.

- Kocatürk, Utkan, *Kaynakçalı Atatürk Günlüğü*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999.
- Koçak, Burak, "*Cumhuriyetin Kökenleri:19. Yüzyılda Osmanlı Modernleşmesi*", İmgelem Dergisi, 3 (5), 2019, 207-237
- Koçak, Cemil, "*Siyasal Tarih*", Sina Akşin (Yay. Yön.), Türkiye Tarihi 4- Çağdaş Türkiye 1908-1980, (ss. 130-131), Cem Yayınevi, İstanbul Tarihsiz.
- Koçkuzu, Ali Osman, (Yay. Haz.), *Bir Müderrisin Sürgün Yılları Abdullah Fevzi Efendi,* (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Koloğlu, Orhan, *Bir Çağdaşlaşma Örneği Olarak Cumhuriyetin İlk Onbeş Yılı (1923-1938),* (2. Baskı), Boyut Kitapları, İstanbul 2002,
- Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, Pozitif Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Kongar, Emre, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*, (13. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2011.
- Konuk, Osman, "*II. Meşrutiyet Döneminde Eğitim*", Ferdan Ergut (Ed.), II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, (4. Baskı), Kadim Yayıncılık, Ankara 2018.
- Köse, Ali – Ayten, Ali, Din Psikolojisi, 9. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2019.
- Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
- Köse, "*Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme*", Ali Köse (Yay. Haz.), *Laik Ama Kutsal*, (ss. 11-19), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.
- Kula, M. Naci, *Kimlik ve Din*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Kurnaz, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını* (1839-1923), T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1990.
- Kurşun, Zekeriya, "*Şeyh Said*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2019, Ek II-III, 560-562
- Kurt, Abdurrahman, "*Dindarlığı Etkileyen Faktörler*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, (2), 2009, 1-26
- Kurtaran, Uğur, "*18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devletinde Yenileşme Çalışmaları ve Avrupa Algısı (1700-1754)",* Ahmet Dönmez (Ed.), *Osmanlı Modernleşmesi Reform Çağında Çözüm Arayışları*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2019.
- Kutay, Cemal, *Atatürk Bugün Olsaydı,* Cem Ofset Matbaası, İstanbul 1994.
- Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyet'in Manevi Mimarları,* (2. Baskı) DİB Yayınları, Ankara 2021.
- Kutluer, İlhan, "*İslamcılık*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 65-67
- Kutluer, "*Pozitivizm*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 335-339
- Küçük, Abdurrahman, "*Misyonerlik ve Türkiye*", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, (ss. 37-51), TDV Yayınları, Ankara 2006.
- Küçük, Cevdet, "*İstiklal Mahkemeleri*" DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1989, XXIII, 350-355
- Küçük, Raşit, "*Bir Alim ve Diyanet İşleri Başkanı Olarak Ahmet Hamdi Akseki*", Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, (ss. 23-32), DİB Yayınları, Ankara 2017.

- Küçükömer, İdris, *Batılılaşma-Düzenin Yabancılaşması*, (4. Baskı), Profil Yayınları, İstanbul 2013.
- Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, (Çev. Hasan Can), Tutku Yayınevi, Ankara 2014.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (3. Baskı), (Çev. Boğaç Babür Turna), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2009
- Linke, Lilo, *Allah Dethroned A Journey through Modern Turkey*, Constable & Co Ltd, London, 1937.
- Lüleli, Yalçın, "*Tek Parti Döneminde İktidar ve Basın*", Tolga Yazıcı (Ed.), *1923-1946: Tek Partili Dönem Medya ve Siyaset* 2, (ss. 53-86), Volga Yayıncılık, İstanbul 2016.
- M. de O'hsson, *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, (Çev. Zerhan Yüksel), Kervan Kitapçılık, İstanbul Tarihsiz.
- Ma'oz, Moshe, "*Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerindeki Etkisi*", (Çev. Hayrettin Pınar), Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), (ss.187-203), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- Manaz, Abdullah, *Atatürk Reformları ve İslam*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Mango, Andrew, *Atatürk Modern Türkiye'nin Kurucusu*, (19. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul 2021.
- Mantran, Robert, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II-Duraklamadan Yıkılışa*, (2. Baskı), (Çev. Server Tanilli), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2012.
- Mardin, Şerif , "*Yeni Osmanlı Düşüncesi*", Mehmet Ö. Alkan, (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, (ss. I, 42-53), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Mardin, "*Tanzimat Fermanı'nın Manası Yeni Bir İzah Denemesi*", Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (2. Baskı), (ss. 109-124), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- Mardin, "*Atatürkçülüğün Kökenleri*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 86-88
- Mardin, *"Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi*", Yeni Dergi, (4), 91-95
- Mardin, *"Batıcılık*", *CDTA*, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 245-250
- Mardin, *Bediüzzman Said Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, (11. Baskı) (Çev. Mete Çulhaoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, (25. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.
- Mazıcı, Nurşen, *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet (1919-1926)*, Dilmen Yayınevi, İstanbul 1984.
- Mechin, Benoist, "*Halifeliğin Kaldırılması*", (Çev. Erdoğan Alkan), *Atatürk'e Saygı*, (s.304-311) TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Meriç, Cemil, *"Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 130-137
- Meriç, "*Batılılaşma*" CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983. I, 130-137
- Meriç, Nevin, *Adab-ı Muaşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007.

- Meriç, *Değişen Kentte Dinî Hayat*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005.
- Mermutlu, Bedri, "*İmam Hatip Liselerinin Seküler Açmazı*", Akademik Araştırmalar Dergisi = Journal of Academic Studies, 10, (38), 2008, 87-98
- Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.
- Mesut, Zeki, "*Avrupalılaşmak, Asrileşmek*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss.182-186), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Meşeci Giorgietti, Filiz, "*Erken Cumhuriyet/Atatürk Dönemi Eğitim (1920-1938)*", Mustafa Gündüz (Ed.), *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, (3. Baskı), (ss. 117-150), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Mısıroğlu, Kadir, *Osmanoğullarının Dramı*, (6. Baskı), Sebil Yayınevi, İstanbul 1992.
- Montagu, Lady Mary, *Şark'tan Mektuplar*, (Çev. Selçuk Ünlü), Palet Yayınları, Konya, 2014.
- Mozaffari, Mehdi, "*What is Islamism? History and Definitions of a Concept*", *(İslamcılık nedir? Bir Kavramın Tarihçesi ve Tanımları), Totalitarian Movements and Political Religions,* 8 (18), 2007, 17.
- Muhammetdin, Rafael, *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Mumcu, Ahmet, "*Atatürk, Cumhuriyet ve Demokrasi*", Nazife Güngör (Der.), *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri,* (ss. 89-116), Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara 2007.
- Mumcu, Uğur, Kazım *Karabekir Anlatıyor*, (32. Baskı), Um:ag Vakfı Yayınları, Ankara 2020.
- Mustafa Nuri Paşa, *Netayic'ül-Vukuât Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi III-IV*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1980.
- Mutlu, Cengiz, "*İstanbul'un İşgali ve TBMM'nin Açılışının Kamuoyuna Tesirleri,*" *Türk Dünyası Araştırmaları*, 129, (254), 2021, 73-90
- Mutlu, Şamil, *Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları*, (2. Baskı), Gökkubbe Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Naci, Fethi, *"Münevver'den "Entel"e"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 181-187), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Nakavi, Muhammed, *İslam ve Milliyetçilik*, Bengisu Yayıncılık, İstanbul 1989.
- Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi*, (2. Baskı), (Yay. Haz. Nurullah Çetin), Akçağ Yayıncılık, Ankara 2018.
- Nazif, Süleyman, *Mehmed Akif,* (5. Baskı), Mihrabad Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Neziroğlu, İrfan (Yay. Haz.), *İstiklal Mahkemeleri I-II,* TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Daire Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- Nuri, Celal, "*Türk İnkılabının Yeni Bir Safhası Latin Harfleri Meselesi I,II,III*", Hüseyin Durukan (Yay. Haz.), *Türkiye Nasıl Laikleştirildi*, (2. Baskı), (ss. 338-352), Şule Yayınları, İstanbul 1998,
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Tarihçe-i Hayatı*, (8. Baskı), Rnk Neşriyat, İstanbul 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *"Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektivi İçinde Türkiye'de İslam Gerçeği"*, Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, 14 Ekim 1989 Bildiriler, (ss.77-84), TDV Yayınları, Ankara 1989,

- Ocak, *"Günümüz Türkiye'sinde İslami Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarihi Perspektivi", Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu,* 16-17 Haziran, Bursa, (ss. 141-154), Ensar Vakfı yayınları, Bursa 1990.
- Oğuz, Ahmet, *"Osmanlı Devleti'nin Demokratikleşme Süreci"*, Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I,* (ss. I, 149-195), Kesit Yayınları, İstanbul 2018.
- Oğuz, *Birinci Meşrutiyet Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusan*, Grafiker Yayınları, Ankara 2010.
- Okay, M. Orhan, *"Nizâ-ı İlm ü Din"*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 172-173
- Okay, *Mehmed Akif Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam,* Dergah Yayınları, İstanbul 2015.
- Okay, M. Orhan-Düzdağ, M. Ertuğrul, *"Mehmet Akif Ersoy"*, DİA, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 432-439
- Oktay, Ahmet, *"Türk Edebiyatında Aydın"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 265-287), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Okumuş, Ejder, *"Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)"*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2005, 5, (4), 9-36
- Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat,* İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Okumuş, Ejder-Cihan, Ahmet-Avcı, Mustafa, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme,* Ark Kitapları, İstanbul 2006.
- Okur, Yaşar, *Atatürk'le On Beş Yıl*, Sabah Yayınları, Tarihsiz.
- Okyar, Osman-Seyitdanlıoğlu, Mehmet, *Fethi Okyar'ın Anıları,* Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1997.
- *O'nun İçin Yazılanlar ve Söylenenler*, CHP Fatih Halkevi, İstanbul 1939.
- Oral, Atilla, *Atatürk'ün Sansürlenen Mektubu*, (3. Baskı), Demkar Yayınevi, İstanbul 2018.
- Oral, Mustafa, *Kemalist Cumhuriyetin İnşası-Bir İdeolojik Aygıt Olarak Ülkü Dergisi*, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul 2016.
- Oral, Osman, *"Millî Mücadelede Çıkarılan Ankara Fetvası'nın Psiko Sosyal Dinî Temelleri"*, Murat Saygın, (Yay. Haz.) *Mili Mücadele'nin 100. Yılı Mustafa Kemal Paşa'nın Anadolu'ya Geçişi ve Kongreler Uluslararası Sempozyumu 24-26 Nisan 2019*, (ss. 279-304) Ankara 2021.
- Ortaylı, İlber, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk*, (5. Baskı), Kronik Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Ortaylı, İlber- Küçükkaya, İsmail, *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı*, (16. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- Ortaylı, *"Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar"*, Mehmet Ö. Alkan, (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi,* (ss. 37-41), İletişim Yayınları, İstanbul 2001.
- Ortaylı, *"Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu"*, Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanoğlu (Ed.), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu,* (2. Baskı), (ss. 301-334), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006,

- Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, (5. Baskı) Merkez Kitaplar, İstanbul 2007.
- Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, (25. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2019.
- Ortaylı, *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, (38. Baskı), Kronik Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Ozankaya, Özer, *Atatürk ve Laiklik*, (8. Baskı), Cem Yayınevi, İzmir 2019.
- Ozankaya, *Türkiye'de Laiklik-Atatürk Devrimlerinin Temeli*, Cem Yayınevi, İstanbul 2000.
- Öcal, Mustafa (Ed.), *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Öcal, "*Tanzimat'tan Günümüze Din Eğitimi*", Mustafa Gündüz (Ed.), *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, (3. Baskı), (ss.229-254) İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, (2. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- Öktem, Ülker, "*Darwin'in Evrim Kuramının Tanzimat'taki Etkileri*", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (11), 2011, 1-24
- Önal, Sami (Yay. Haz.), *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, (4. Baskı), Literatür Yayınları, İstanbul 2003.
- Öner, Necati, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- Örgeevren, Ahmet Süreyya, (Der. Osman Selim Kocahanoğlu), *Şeyh Said ve Şark İstiklal Mahkemesi*, Temel Yayınları, İstanbul 2002.
- Özbay, Cahit, *Dünyada ve Osmanlı'da Basının Tarihsel Gelişimi*, Doğu Kitabevi, İstanbul 2014.
- Özbaydar, Belma, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi*, Baha Matbaası, İstanbul 1970.
- Özbolat, Abdullah, *'İhlsözlük'te Dindar Gençliğin Özneleşmesi: İmam Hatipli, Ahlaklı ve Entelektüel'*", Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 3, (6), 2013, 51-72
- Özcan, Azmi, "*İslamcılık*", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 62-65
- Özcan, Zeynep, *İnönü Dönemi Dinî Hayat*, DEM Yayınları, İstanbul 2015.
- Özdalga, Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri-Sosyolojik Bir Perspektif*, (4. Baskı), (Çev. Gamze Türkoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Özdemir, Ali Rıza, *Atatürk ve İslam*, (4. Baskı), Kripto Yayıncılık, Ankara 2016.
- Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık Nedir?* (2. Baskı), Liberte Yayıncılık, Ankara 2021.
- Özipek, *Muhafazakârlık-Akıl, Toplum, Siyaset*, (4. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Özkafa, Fatih, "*Harf İnkılâbı Ekseninde Türk Aydınının Arap Harflerine ve Hat Sanatına Bakışı*", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 8, (3), 2019, 1875-1905
- Özkavanç, Alev, "*Cumhuriyet Döneminde Siyasal Gelişmeler: Tarihsel ve Sosyolojik Bir Değerlendirme*", Faruk Alpkaya-Bülent Duru (Der.), *1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim*, (4. Baskı), (s. 71-105) Phoenix Yayınevi, İstanbul 2017.
- Özkiraz, Ahmet- Hamdemir, Berkan, "*Anayasacılık Hareketleri, Kapitalizm ve Osmanlı*", Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. 11(2), 2009, 59-78.

- Özlem, Doğan, "*Entelektüel, Münevver, Aydın*", Nazife Güngör (Der.), *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri*, (ss. 117-128), Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara 2007.
- Özlem, "*Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset*", Uygur Kocabaşoğlu (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, (ss. 452-464), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Öztuna, Yılmaz, "*Nointel Markisi ve Süleyman Ağa*", Hayat Tarih Mecmuası, 2, (1), 8-13.
- Öztürk, Faruk, "*Cumhuriyet ve Ütopya*" , Uygur Kocabaşoğlu (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, (s. 488-498), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Öztürk, Hasan, "*Yeşil Gece"nin Aydınlığında "Yeni İnsan" Tipleri*, Liberal Düşünce Dergisi, (Bahar-1996), 112-121
- Parla, Taha, *Türkiye'de Anayasalar Tarih, İdeoloji, Rejim 1921-2016*, Metis Yayınları, İstanbul 2016.
- Parla, *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Metis Yayınları, İstanbul 2020.
- Parlak, Deniz, *Laikleşme Sürecinde Camiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- Parmaksızoğlu, İsmet, *Türkiye'de Din Eğitimi*, MEB Basımevi, Ankara 1966.
- Pavlova, Nelia, "*Batı Işığına Doğru*", (Çev. Tahsin Saraç), *Atatürk'e Saygı*, (ss. 345-346) TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Perin, Cevdet, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1946.
- Perinçek, Doğu, *Kemalist Devrim-5/Kemalizm'in Felsefesi ve Kaynakları*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2006.
- Pikkert, Peter, *Hıristiyan Batı Efsanesi-Batı'da Din, Bilim ve Felsefe Tartışmaları*, (2. Baskı), (Çev. Zeynep Ovalıoğlu), GDK Yayınları, İstanbul 2011.
- Polat Haydaroğlu, İlknur, "*Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar ve Misyonerlik Faaliyetleri*", Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, (ss. 21-35), TDV Yayınları, Ankara 2006.
- Polat, Doğu (Yay. Haz.), *Atatürk'ün Yaveri Salih Bozok Anlatıyor*, Alaca Yayınları, İstanbul 2019.
- Polat, Fazlı, *Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din Toplum İlişkisine Bir Bakış*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1998.
- Polat, Nazım H., "*İctihad*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXI, 446-448
- Poulton, Hugh, *Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal*, (Çev. Yavuz Alogan), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1999.
- Poyraz, Emel, "*Tanzimat Dönemi Çağdaşlaşma Çabaları*" Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 193, (8) 2011, 135-158.
- Poyraz, "*Tanzimat'tan Önce Osmanlı Modernleşmesi*", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 95, (189), 2010, 135-158.
- Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, (9. Baskı), (Çev. Ayşe Berktay), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

- Rado, Şevket, (Yay. Haz.), *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri-Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi,* (11. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2020.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri,* (3. Baskı), (Çev. Cenap Karakaya), İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi,* (6. Baskı), (Çev. Muammer Sencer), Say Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Sadak, Necmettin, *Sosyoloji,* Devlet Basımevi, İstanbul 1937.
- Sadri, Ethem Ertem, "*Türk İnkılabının Karakteri*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss.196-203), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışla*r, (2. Baskı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Ankara 1996.
- Safa, *Din İnkılap İrtica,* (3. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 1978.
- Said, Emin-Muhammed-Sabit, Kerim Halil, *Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Hayatı-Anadolu'da Türk Millî Mücadelesi, (Çev. Zekeriya Kurşun),* Doğan Kitap, İstanbul 2010.
- Sakal, Fahri, "*Tek Parti'nin Vatandaşları ve Ötekileştirdikleri*", History Studies, 1, (1), 2009, 134-160
- Sami, Şemseddin, *Kamus-i Türki,* (2. Baskı), Türk Dil Kurumu, Ankara 2015.
- Sarıbay, Ali Yaşar, "*Türkiye'de Postmodern Ulema*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 333-341), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1985.
- Sarıhan, Zeki, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü III*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995,
- Sarıkoyuncu, Ali, *Millî Mücadelede Din Adamları II,* (7. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2020.
- Sarıkoyuncu, Ali-Sarıkoyuncu Değerli, Esra, *Millî Mücadelede Din Adamları III*, DİB Yayınları, Ankara 2019.
- Saybaşılı, Kemali, "*Münevver, Entelektüel, Aydın*", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 157-173), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Selek, Sabahattin (Yay. Haz.), *İsmet İnönü Hatıralar*, (3. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara 2009.
- Sevinç, Murat, "*Türkiye'de Anayasal Düzen: 1920-2012*", Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (Der.), *1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim*, (4. Baskı), (ss. 114-115), Phoenix Yayınevi, İstanbul 2017.
- Sezer, Ayten, "*Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri*", Yeni Türkiye, 7, (38), 2001, 948-960
- Sezgin, Abdulkadir, *Cumhuriyet Döneminde Dinî Hayatın Meseleleri*, Türk Ocağı Samsun Şubesi Yayınları, Samsun 2000.
- Sezgin, Ömür - Şaylan, Gencay, "*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*" CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, VIII, 2043-2051
- Shaw, Stanford J., "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri*, (Çev. M. Faruk Güner),Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Selim Koca, (Ed.) *Türkler,* (ss. XII, 609-610), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2014.

- Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye I*, (3. Baskı,) Çev. Mehmet Harmancı, e Yayınları, İstanbul 2008.
- Sharidan, Clare, *Sade Türk Kahvesi*, (Çev. Zeynep Güden), Arion Yayıncılık, İstanbul 2004
- Sherrill, Charles H., *Atatürk Nezdinde Bir Yıl Elçilik*, (Çev. Ahmet Ekrem), Dorlion Yayınları, Ankara 2021.
- Sırma, İhsan Süreyya, *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, (3. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul Tarihsiz.
- Somçağ, Selim, *Osmanlı ve Batı*, (2. Baskı), Bengi Yayınları, İstanbul 2008.
- Soyak, Hasan Rıza, *Atatürk'ten Hatıralar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- Soysal, İsmail, *Fransız İhtilâli ve Türk Fransız Diplomasi Münasebetleri*, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.
- Steinhaus, Kurt, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, (Çev. M. Akkaş), Sander Yayınları, İstanbul 1973.
- Subaşı, Necdet, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Vadi Yayınları, Ankara 2003.
- Subaşı "*Bazı Öznellikler: Bir Tartışma Kriteri Olarak İmam Hatip Okulları*", Muhafazakâr Düşünce, 2, (6), 2005, 101-106
- Subaşı, "*Türk Aydınının Din Anlayışı*", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, (ss. 171-175), Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Subaşı, "*Türk Aydınının Din Anlayışı*", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, (ss. 171-175), Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim, *Dünden Bugüne Düşünceye ve Basına Sansür*, Ürün Yayınları, Ankara 2015.
- Şahin, Engin, *Cumhuriyet Anayasaları*, Beta Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, Güven Yayınevi, İstanbul Tarihsiz.
- Şapolyo, *Mustafa Kemal Atatürk*, Kopernik Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Şan, Mustafa Kemal, "*Türkiye'de Radikal Modernleşmenin Sonuçları: Bölünmüş Toplum*", Tezkire, 30, (78), 11-48
- Şeker, Aziz, "*Durkheim'in Sosyolojisinde İntihar ve İntiharla Mücadelede Sosyal Hizmetin İşlevi*", Mavi Atlas, 7, (1), 2019. 90-110.
- Şen, Ercan, "*1960 Öncesi Yayınlanan İslamcı Dergilerde Kur'an Çevirileri Etrafında Yapılan Tartışmaların Serencâmı Sebilürreşad ve İslam Dergisi Örneği*", Lütfi Sunar (Ed.), *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, (ss.I, 273-305), İlmi Etütler Derneği Yayınları, İstanbul 2018.
- Şengül, Haluk, "*Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Çıkardığı İlk Kanunlardan Hıyanet-i Vataniye Kanunu ve Uygulamaya Konulması*", Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, 5/ TBMM'nin 100. Yılı Özel Sayısı, 2020, 152-179.
- Şentürk, Recep, "*Direnen Meal: Akif'in Kur'an Meali'nin Tarihi ve Tahlili*", Recep Şentürk (Ed.), *Direnen Meal-Akif Meali*, (ss. 11-23), Mahya Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Şimşir, Bilal N., *Türk Yazı Devrimi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2008.

- Şirin, İbrahim, *Osmanlı Seyahatnamelerinde Avrupa,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Şişman, Adnan, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2004.
- Tâhirü'l-Mevlevî, (Yay. Haz. Nurcan Boşdurmaz), *Matbuat Alemindeki Hayatım İstiklal Mahkemesi Hatıraları*, Büyüyen Ay Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Tandoğan, Hasan Selçuk, *Osmanlı Modernleşmesinde Belirleyici Bir Anlayış Olarak Pozitivizm,* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2018.
- Tanör, Bülent, *Anayasal Gelişme Tezleri*, (3. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
- Tanör, *Kurtuluş Kuruluş,* (10. Baskı), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2010.
- Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, (8. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyat Tarihi*, (27. Baskı), (Yay. Haz. Abdullah Uçman), Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- Tanrıöver, Hamdullah Suphi, "*Gazi'nin En Büyük Eseri*", Mehmet Kaplan, vd. (Yay. Haz.), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (ss. 246-253), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Tanrıverdi, Hasan, *İnancın Rasyonelliği Sorunu,* Afşar Matbaası, Gümüşhane 2012.
- Tarhanlı, İştar, "*Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi*", *Din Devlet İlişkileri Sempozyumu-Bildiriler*, (ss. 111-129); Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- *Tarih 1 Tarihten Evvelki Zamanlar ve Eski Zamanlar,* Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- *Tarih II Orta Zamanlar*, Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- Taş, Kemaleddin, "*Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma*", Ünver Günay-Celaleddin Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (ss.175-202), Karahan Kitabevi, Adana 2006.
- Taş, "*Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük Fikir Akımları ve Din*", Dinî Araştırmalar Dergisi, 22, (56), 2019, 463-488;
- Taşdelen, Vefa, "*Ahmet Midhat'ın Nizâ-i İlm u Din Adlı Eserinde Din ve Bilim Çatışması Sorunu*", Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7, (2), 2018, 75-89
- Taşdelen, "*İki Osmanlı Aydını, Namık Kemal ve Ahmet Mithat'a Göre İslam Uygarlığındaki Bilimsel ve Kültürel Gerilemenin Nedenleri*", Beytulhikme Dergisi, 9, (2), 2019, 553-572
- Taşgetiren, Ahmet, *Laiklik Çıkmazı*, Erkam Yayınları, İstanbul 1994.
- *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIX, Ek-s.3-4
- *TBMM Zabıt Ceridesi,* 1. Cilt, 2. İçtima,
- *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, c. VII,
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, c. XIX
- T*BMM Zabıt Ceridesi*, Devre IV, c. XXV
- TBMM, Tutanak Dergisi, https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200469.pdf
- Tekeli, Şirin, "*Kadın*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, IV, 1190-1194

- Tekin, Mustafa, "*Ahmet Hamdi Akseki ve Biyografisi*", Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, (ss. 35-51), DİB Yayınları, Ankara 2017.
- Tekin, "*Osmanlı'da Ulemadan Aydına Dönüşüm Süreci*", Marife Dergisi, 4, (1), 2004, 227-234
- Tekinalp, *Kemalizm*, (2. Baskı), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 2004.
- Tezcan, Yılmaz (Der.), *Mustafa Kemal Atatürk (O Bir İnsandı)*, Kastaş Yayınevi, İstanbul 2018.
- Timur, Taner, "*Atatürk ve Pozitivizm*", ĊDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 94-96
- Timuroğlu, Vecihi, "*Mustafa Kemal'in Kalıtı*", Nazife Güngör (Der.), *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri*, (s. 173-196),Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara 2007.
- Toker, İhsan, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2009.
- Toker, Metin, *Şeyh Said ve İsyanı*, Yenigün Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Toker, Nilgün- Tekin, Serdar, "*Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri*", *Türkiye'de*
- Topaloğlu, Aydın, "*Materyalizm*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 137-140
- Topçu, Mine, "*II. Meşruti yet Dönemi Batıcı Aydınların Tesettür Algısı*", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 12, (63), 2019, 378-385
- Topçu, Nurettin, "*Hakikat Düşmanı Üç Felsefe: Pozitivizm-Pragmatizm Sosyolojizm*", Hareket Dergisi, 1(11), 1943, 321-323
- Topçuoğlu, Ali Aslan, "*Ahmet Hamdi Akseki ve Temel Haklarla İlgili Hukuki Görüşleri*", Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempózyum Bildirileri*, (ss. 251-278), DİB Yayınları, Ankara 2017,
- Toprak, Hicret K., "*Cumhuriyetin Kurucu Tahayyülünde Din*" Tezkire, 30, (78), 2021, 95-120
- Toprak, "*Dinin İhyası Toplumun Maslahatı, Devletin Bekası: Ahmet Hamdi Akseki Üzerine Bir Çözümleme*", Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz (Yay. Haz.), *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, (ss. 447-462), DİB Yayınları, Ankara 2017.
- Toprak, Zafer, *Atatürk Kurucu Felsefenin Evrimi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020.
- Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, (3. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul 2019.
- Tosun Durmuş, Büşra, "*Matbaa Teknolojisinin Osmanlı devletine Giriş Koşulları ve Tartışmalar*", Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, 5, (2), 2017, 950-967.
- Toynbee, Arnold J. - Kirlwood, Kenneth P. *Türkiye-İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, (Çev. Hülya Karaca), Birey Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Toynbee, "*Atatürk'ün Ülkesi Nasıl Batılılaştı*", *Atatürk'e Saygı*, (ss. 386-390), TDK Yayınları, Ankara 1969.
- Tönük, Ali Süruri, (Yay. Haz. Niyazi Ünver), *Yakın Tarihe Tanıklığım-Atatürk-Bediüzzaman Görüşmesi*, Hitabevi Yayıncılık, Ankara 2013.

- Tunaya, Tarık Zafer, "*Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar*", CDTA, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, I, 238-239
- Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938),* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.
- Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler III-İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi,* (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri,* Cumhuriyet, İstanbul 1999.
- Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, (5. Baskı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010.
- Tural, Secaattin, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Turan, Namık Sinan, *"Osmanlı Diplomasisinde Batı İmgesinin Değişimi ve Elçilerin Etkisi (18. Ve 19. Yüzyıllar),"* Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6, (2), 2004, 57-86.
- Turan, Osman, *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.
- Turan, Şerafettin *"Atatürkçülük"*, Türk Dili Dergisi (253), 1981, 631
- Turan, "*Çağdaşlaşma*", Ahmet Köklügiller (Der.), Batılılaşma Veya Çağdaşlaşma Nedir Ne Değildir?, (ss.110-117), IQ Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Turan, "*Mustafa Kemal Atatürk*", DİA, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXXI, 340-341
- Turan, *"Türk Aydını ve Kültür"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 463-471), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, (5. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 2010.
- Turgut, Hulusi (Derleyen), *Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, (15. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, (5. Baskı), Altınordu yayıncılık, Ankara 2020.
- Turna, Yasin, *"Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde İçtihat Dergisi'nin Din Politikasının Şekillenişindeki Etkisi Üzerine Bir İnceleme"*, Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 5, (3), 2021, 577-587
- Tüfekçi, Gürbüz D., *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar –Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar,* Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1983.
- Tümer, Günay, "*Din*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 312-320.
- Tümer, *"XIX. Yüzyılda Sömürgecilerin Destek Kuvveti Misyonerlik ve Yahova Şahitleri Gerçeği"*, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, (ss. 53-63), TDV Yayınları, Ankara 2006.
- Türkdoğan, Orhan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2003
- Türkdoğan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2003.
- Ubicini, *1855'te Türkiye II*, (Çev. Ayda Düz), Kervan Matbaacılık, İstanbul 1977.
- Ubicini, *Türkiye 1850*, (Çev. Cemal Karağaçlı), Kervan Matbaacılık, Tarihsiz.

- Uğurlu, Ö. Andaç (Yay. Haz.), *Yabancı Gözüyle Cumhuriyet Türkiyesi (1923-1938)*, (2. Baskı), Örgün Yayınevi, İstanbul 2003.
- Uludağ, Süleyman, *"Türkiye'de Din-Devlet-Aydın"*, Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, (ss. 315-320), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Uluğ, Naşit Hakkı, *Üç Büyük Devrim*, Ak Yayınları, İstanbul 1973.
- Ulusan, Şayan, *"Atatürk Dönemi Din Uygulamaları (1923 - 1938)"*, Cappadocia Journal of History and Social Sciences, (11) 2018, 306-319
- Ulusoy Nalcıoğlu, Belkıs, *Osmanlı'da Muhalif Basının Doğuşu*, Yeditepe Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Unat, Faik Reşit, *"Atatürk'ün Öğrenim Hayatı ve Yetiştiği Devrin Millî Eğitim Sistemi"*, *Atatürk Konferansları I*, (2. Baskı), (ss. 71-89), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.
- Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1968.
- Uran, Hilmi, *Meşrutiyet Tek Parti Çok Parti Hatıralarım (1908-1950)*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008.
- Uyanık, Ercan, *"Yabancı Okullarda Eğitim Gören Osmanlı'nın Müslüman Çocukları (1865-1908)"*, Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi, (14), 2017, 1-29
- Uyar, Hakkı, *"1930'lar Türkiyesinde Kemalizm Algılamaları"*, Nazife Güngör (Der.), *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri*, (s.157-169), Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara 2007.
- Uzun, Hakan, *"Türk Demokrasi Tarihinde I. Meşrutiyet Dönemi"*, Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 6, (2), 2005, 145-162
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi V*, (6. Baskı), TTK Yayınları, Ankara Tarihsiz
- Uzunyaylalı, M. Talat, *Türkiye'de Basının İslam'a Bakışı*, (2. Baskı), Beka Yayınları, İstanbul 1994.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Derin Yayınları, İstanbul Tarihsiz.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (3. baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1992.
- Ülker, Mustafa Birol, *"Yetkin, Mustafa Saffet (1876-1950)*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XXXX, 368-370
- Ünlüsoy, Abdulhan, *"Modern Zamanlarda Din ve Dindarlık"*, Fikret Karaman (Yay. Haz.), *İslam ve Yorum III*, İnönü Üniversitesi Yayınevi, Malatya 2020, 169-190.
- Ünsal, Hüsamettin (Yay. Haz.), *Laiklik ve Atatürk'ün Laiklik Politikası*, Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, Anakara 1980.
- Ünver, Metin-Sarıkaya, Hüseyin, *Üç Devir Bir Fakülte Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)*, İstanbul Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2022.
- Vahapoğlu, M. Hidayet, Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları, (2. Baskı), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1992.
- Vatandaş, Celaleddin, *"II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Ekonomik Sisteme İlişkin Düşünceler"*, Ferdan Ergut (Ed.), *II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek*, (ss. 53-59), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009.
- Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, (10. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2015.

- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Millî Mücadele Anılarım*, (2. Baskı), Hil Yayınları, İstanbul 1983.
- Velidedeoğlu, "*Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat*", *Tanzimat I*, (ss. 139-209), MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940.
- Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. Veysel Uysal), İFAV Yayınları, İstanbul 1999.
- Volkan, Vamık D.- Itzkowitz, Norman, *Ölümsüz Atatürk*, (3. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul 2006.
- Weld, Mary, *Bediüzzaman Said Nursi-Entelektüel Biyografisi*, (Çev. Celil Taşkın), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011.
- Yakıtal, Emin, "*Bahriye Mektebi*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 509-511
- Yalçınkaya, Mehmet Alaaddin, *"Türk Diplomasisinin Modernleşmesinde Reisülküttab Mehmet Raşit Efendi'nin Rolü"* Halil İnalcık vd (Ed.), *Osmanlı Araştırmaları*, (ss. 113-114) Enderun Kitabevi, İstanbul 2001.
- Yalçınkaya, *"XVIII. Yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)"*, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Selim Koca, (Ed.) *Türkler*, (ss. XII, 479-511), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- Yaltkaya, Şerafeddin, "*Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler*", Tanzimat I, (ss. I, 463-467), MEB Maarif Matbaası, İstanbul 1940.
- Yamak, Harika (Der.), *Atatürk'ün Din Anlayışı*, Yılmaz Kitabevi, İstanbul 2015.
- Yapıcı, Asım- Yıldırım, Münir, "*Küreselleşme Sürecinin Dinî Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme*" Dini Araştırmalar Dergisi, 6, (17), 2003, 117-138
- Yapıcı, Asım, "*Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık*", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, (2), 2002, 75-117
- Yapıcı, "*Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme*", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12 (2), 2012, 1-40.
- Yapıcı, *"Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)"* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9, (2), 2009, 1-36
- Yargıcı, Atilla, *Kemalizm'in Fikir Kaynakları*, İttihat yayıncılık, İstanbul 1993.
- Yavuz, Hilmi, *Avrupa'nın Zihin Tarihi*, (2. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2013.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *"Elmalılı Muhammed Hamdi"*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 57-62
- Yavuz, *"Mustafa Sabri Efendi"*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2020, XXXI, 350-353
- Yetim, Fahri, *"Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası"*, Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları*, (ss. I, 197-224), Kesit Yayınları, İstanbul 2018.
- Yetim, *"Osmanlı Basın-Yayın ve Düşünce Dünyası"*, Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları* I, (ss. I, 216-217), Kesit Yayınları, İstanbul 2018.
- Yetişgin, Mehmet, *"Yakınçağ Osmanlı Siyasi Tarihi"*, Ahmet Oğuz (Ed.), *Osmanlı Tarihi Araştırmaları I*, (ss. I, 15-103), Kesit Yayınları, İstanbul 2018.

- Yıldırım, Cengiz, *Bilimin Gelişim Süreci ve Öncüleri*, Gece Kitaplığı, Ankara 2019.
- Yıldırım, Ergün, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, Bilge Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Yıldırım, Mustafa, *Ahmet Midhat Efendi'nin Nizâ-ı İlm-ü Din Adlı Eseri*, Gece Akademi Yayınları, Ankara 2018.
- Yıldırım, Uğur, *Türkiye'de Misyonerlik*, Otopsi Yayınları, İstanbul 2005.
- Yıldız, Ahmet, "*Kemalist Milliyetçilik*", Ahmet İnsel (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm, (9. Baskı), (s. 211-234), İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- Yıldız, M. Cengiz, "*Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık Ve Milliyetçilik*", SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi , (4), 1999, 279-301.
- Yıldız, "*Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık Ve Milliyetçilik*", SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi , (4), 1999, 279-301.
- Yıldız, Yavuz G., "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", Sabahattin Şen (Yay. Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* (ss. 355-378), Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.
- Yılmaz, Hüseyin, "*Gelenek Ve Modernlik Bağlamında Bir Güvenlik Alanı Olarak Dindarlık*", Hayati Hökelekli (Ed.), *Dindarlık Olgusu-Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri,* 25-26 Aralık 2004, (ss. 129-135), Kurav Yayınları, Bursa 2006.
- Yılmaz, *Din ve Dindarlık*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.
- Yılmaz, Mustafa - Doğaner, Yasemin, *Cumhuriyet Döneminde Sansür (1923-1973)*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2007.
- Yılmaz, Mustafa, *İngiliz Basını ve Atatürk'ün Türkiye'si*, Phoenix Yayıncılık, Ankara 2002.
- Yılmaz, Salih (Ed.), *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (2. Baskı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2014,
- Yörükoğlu, Atalay, *Çocuk Ruh Sağlığı*, (23. Baskı), Özgür Yayınları, İstanbul 1998.
- Yücel, İrfan, "*Diyanet İşleri Başkanlığı*", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 455-460
- Zengin, Zeki Salih, "*Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi*". *Dinî Araştırmalar Dergisi, 5*, (13), 2002, 81-106
- Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (30. Baskı), (Çev. Yasemin Saner), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

BİR DÖNÜŞÜMÜN SERENCAMI
CUMHURİYET'İN İLK DÖNEMİNDE DİNÎ HAYAT (1923-1938)

Dr. Fahri Güzel

Cumhuriyet dönemi dine ve dinî hayata bakışı, Osmanlı'dan ve Osmanlı'yı etkisi altına alan Batı merkezli düşünsel, sosyal, siyasi ve ekonomik şartlardan bağımsız düşünmek mümkün gözükmemektedir. Cumhuriyet'in kurulmasına götüren sürecin başlangıcı olarak kabul edilebilecek Osmanlı modernleşmesine, 1700'lerin başından itibaren dışsal faktörler olarak askerî yenilgiler, ticari faaliyetlerin yön değiştirmesi, reform hareketleri, aydınlanma ve sanayi inkılabının etkide bulunduğu görülmektedir. Osmanlı'da Batı karşısında alınan ilk yenilgilerin zorladığı askerî alandaki yeniliklerin Batı bilim-teknolojisine ve insan kaynaklarına başvurarak hayata geçirilmeye çalışılması, bu kaynakların sadece bilim-teknolojiyi değil, aynı zamanda 15. yüzyıldan itibaren İstanbul'da bulundurulan daimi elçilerin de desteğiyle Batı kültürünü de transfer etme misyonunu üstlenmelerine yol açmıştır. Batılı insan kaynaklarının yanında Avrupa başkentlerine gönderilen sefirler ile yine Avrupa merkezlerine eğitim için gönderilen öğrencilerin de kültür taşıyıcısı olarak işlev gördükleri söylenebilir.

ISBN 978-605-73725-6-7