**T.C.**
**KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

# ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ (1923-1938)

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ONUR TEKİN**

**ANABİLİM DALI : SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**
**PROGRAMI : SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER**

**KOCAELİ - 2010**

**T.C.**
**KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

# ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ (1923-1938)

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ONUR TEKİN**

**ANABİLİM DALI : SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**
**PROGRAMI : SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER**

**DANIŞMAN: DOÇ. DR. H. EMRE BAĞCE**

**KOCAELİ - 2010**

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

# ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ (1923-1938)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: ONUR TEKİN
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Kurulu Tarihi ve No: 26/05/2010-2010/13

Doç. Dr. Hamza ATEŞ Doç. Dr. H. Emre BAĞCE Doç. Dr. Yılmaz BİNGÖL

KOCAELİ - 2010

# ÖNSÖZ

Din ve devlet ilişkileri üzerine yapılan bu çalışmanın inceleme alanı, dinin modernleşmeye paralel olarak toplumun siyasal yaşamında ve devlet kurumlarında gösterdiği değişimi kapsamaktadır. Değişimin hangi yönde olduğunun sınırlarını belirleme işi ise çalışma alanının en karmaşık yönünü teşkil etmektedir. Bu nedenle din-devlet ilişkilerinde ekonomik modeller, toplumsal yapılar ve siyasal sistemler arasındaki farklılıkların ön plana çıkarılması gerekmektedir. Buna ek olarak, dinler arasındaki belirgin ayrımların da siyasal modeller üzerindeki etkisinin göz ardı edilemeyeceğini söylemek yerinde olacaktır. Bu durumda modernleşme-sekülerleşme ilişkilerinin gelişimi bir arada değerlendirildiğinde, Türkiye'nin sekülerleşme süreci, Batılılaşma hareketlerine kadar uzanabilmektedir. Diğer yandan Batı'nın sekülerleşme sürecinde, modern öncesi birikimin dışlanamayacak bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Belki de Türkiye'nin modernleşme tarihinin ardında kalan dönemde, bu dünya-öte dünya tartışmalarına bağlı siyasal erk mücadelelerinin olmayışı, Cumhuriyet'in ilk yıllarında sekülerleşme ve laiklik gibi kavramlara bambaşka anlamlar yüklenmesine neden olmaktadır. Sonuç itibari ile İslam geleneklerinin üzerine kurulmuş yeni Cumhuriyet'in ürünü olan, farklı bir laiklik tipi ile karşılaşılmaktadır. Bu durumda da toplumu sekülerleştirme çabaları, laik devletin baskıcı politikalarında kendini göstermektedir. İşte bu çalışmanın izleyeceği yolu, bahsedilen otoriter laik politikalar oluşturmaktadır.

Tezin hazırlanma süresince bana özgür bir çalışma ortamı sunan, fikirlerini benimle paylaşan ve desteğini her zaman yanımda hissettiğim hocam Doç. Dr. H. Emre Bağce'ye sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezin hazırlanışı sırasında yardımlarını esirgemeyen değerli arkadaşım Sibel Güzel'e, kardeşim Açelya Tekin'e ve aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Mersin, Nisan 2010. Onur Tekin

## İÇİNDEKİLER

**ÖNSÖZ**……I
**İÇİNDEKİLER** .....II
**ÖZET**……III
**ABSTRACT** ……IV
**GİRİŞ**……1

**BİRİNCİ BÖLÜM:**
**DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ ÜZERİNE KAVRAMSAL-KURAMSAL BİR ÇERÇEVE**

**A.** Laiklik ve Sekülarizm……..8
**B.** Modernleşme Sürecinde Dinin Toplumsal İşlevi……..16
**C.** Batı'da Din ve Devlet İlişkileri ile Birlikte Gelişen Siyasal Erk Mücadeleleri….22
**D.** Türkiye'de Seküler Düşüncenin Ortaya Çıkışı……...39
**E.** Devletin Kontrol Aygıtı Olarak Kemalist Laiklik…….48
**F.** Milliyetçilik-Laiklik Bağlamında Seküler Türk Milli Kimliğini Oluşturma Çabaları....……...59

**İKİNCİ BÖLÜM:**
**DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ EKSENİNDE ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ SİYASAL GELİŞMELERİ**

**A.** Halk Fırkası'nın Kuruluşu ve Gelişimi……..68
**B.** Siyasal Erk Mücadelesinde Önemli Bir Adım: Saltanatın Kaldırılması……....78
**C.** Siyasal Bunalım ve Yeni Rejim: Cumhuriyet'in İlanı..……...…….....82
**D.** Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Kuruluşu, Şeyh Sait İsyanı ve Muhalefetin Sindirilmesi……...87
**E.** Siyasal Gücün Pekiştirilmesi: Halifeliğin Kaldırılışı ve Osmanlı'nın Tasfiyesi....99
**F.** Kemalist Reformlarda Laiklik Politikası……...……..106
**SONUÇ** ……...116
**KAYNAKÇA** .....121

# ÖZET

Bu çalışma 1923-1938 yılları arasında, Türkiye Cumhuriyeti'nde din ve devlet ilişkilerinin gelişimini konu edinmektedir. Çalışmada öncelikle, din ve devlet ilişkileri içerisinde önemli bir faktör olan laiklik üzerine kuramsal değerlendirmelere yer verilmektedir. Sonrasında laikliğin Batı'da yaşadığı tarihsel süreç gözden geçirilmektedir. Böylece laikliğin Batı'da ve Türkiye'de kazandığı işlevsel fark daha belirgin hale gelebilmektedir. Kemalist laikliğe erken Cumhuriyet döneminde yüklenen otoriter nitelik ve laikliğin Türk milli kimliğinin oluşumunda oynadığı rol, çalışmada incelenen konular içerisindedir. Yine bu bağlamda Ziya Gökalp'in fikirlerine de değinilmektedir. Diğer yandan Halk Fırkası'nın kuruluş ve gelişim aşamasında, din ve devlet ilişkileri ekseninde ortaya çıkan siyasal olaylar da çalışmanın kapsamına girmektedir. Saltanat ve Hilafet meseleleri, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası deneyimi, Şeyh Sait İsyanı ve Kemalist reformlar; din ve devlet ilişkileri üzerine yapılacak olan değerlendirmelere ışık tutacak olayların bir kısmı olarak sıralanabilir.

## ABSTRACT

This study is about development of religion and state relations during 1923-1938 period. At the study, theoretic asessments are given in the first place about laicism which is an important factor in religion and state relations. Right after that historical process of laicism in the West is reviewed. Thus, the functional differences of laicism which were gained in the West and in Turkey may become more relevant. Authoritarian qualification which was obligated to the Kemalist laicism in earlier period of Republic and the role assumed by laicism at Turkish national identity are also in the subjects of this study. Concordantly, the opinions of Ziya Gökalp are also mentioned. On the other hand, this study also contains the political fact-events occured in line with religion and state relations during the foundation and evolution of Halk Fırkası. Reign and Caliphate issues, the experience of Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Rebellion of Sheikh Sait and Kemalist Reforms can be arranged as parts of events which will clear the assessments about religion and state relationships up.

# GİRİŞ

Siyasal iktidar ile din arasındaki ilişkiler, çağlarca süregelen, toplumsal ve siyasal yaşam içerisinde etken olan, tarihin farklı dönemlerinde o dönemin toplumsal yapısına özgü değişik biçimlerde oluşan nitelikler taşımaktadır. Türkiye'nin Cumhuriyet tarihi gelişimi içerisinde dinamik bir yer tutan, din ile siyasal iktidar arasındaki ilişkilerin önemi, "laiklik" ilkesi üzerinde bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Osmanlı'nın geleneksel yapısının, Cumhuriyet döneminde laik bir yapıya ulaştırılması ve "laiklik" ilkesinin "Atatürk devrimleri" olarak tabir edilen değişimlerin ana ögesi sayılması, siyasal iktidar-din ilişkilerinin önemini belirtmektedir. Nitekim laiklik, anayasal bir kural ve Cumhuriyet'in temel niteliği olarak kabul edilmiştir. Cumhuriyet dönemine geçişle birlikte laik siyasal yapıya yönelen gelişim, geleneksel bir yapı içinde uzun yıllar yaşamış olan toplumun tepkisini de beraberinde getirmiştir. Tepkinin nedenleri, niteliği ve görünüş biçimleri de değişen koşullar içinde farklı şekillerde oluşmuştur.[1] Diğer yandan, Kemalist hareket tarafından "Batılılaşma" amacı ile Osmanlı-İslam medeniyetinin geride bırakılma isteği dikkat çekmektedir. Bu nedenle Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından gelen reformların çoğu laiklik kavramı ile alakalıdır. Böylelikle İslam'ın etkinliği azaltılmak istenmiştir. Ayrıca İslam devlet kontrolü altına alınmaya ve siyasal yaşamın kapsamı dışına taşınmaya çalışılmıştır. Kamu alanında İslami örgütlenmeye karşı çıkılmıştır.[2]

Tarihsel kökeni açısından, siyasal iktidarın toplumlarda belirgin niteliğini henüz ortaya koymadığı dönemlerde, siyasal iktidar-din ilişkileri de doğal olarak net bir biçimde belirmemekte ve bir sorun olarak ortaya çıkmamaktadır. İlkel toplumlarda, hemen hemen tüm toplumsal yaşama egemen olan belli başlı gücün "din" olduğu düşünülürse, siyasal iktidar ile dinsel yapının kaynaşmış tek bir bütün olarak belirdiği söylenebilir. Devamında ilkel toplumların giderek tarihsel varlıklarını yitirdikleri görülmektedir. Böylece daha büyük ve daha örgütlü toplumsal modeller ortaya çıkmakta ve siyasal iktidar, dinsel iktidarın dışında belirginleşmeye

---

[1] Çetin Özek, **Devlet ve Din,** İstanbul: Ada Yayınları, [t.y.], s.7.
[2] Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, **Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset,** İstanbul: TESEV Yayınları, 2000, ss. 1-2.

başlamaktadır. Bu değişimden sonra, toplumda gittikçe birbirinden ayrılan iki iktidar arasındaki ilişkilerin, nasıl belirlenmesi gerektiği sorunu ile karşılaşılmaktadır. Bu sorun değişik ölçüler ve nitelikler içerisinde günümüze kadar gelebilmektedir. Dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta ise dinsel ögelerin siyasal iktidar ile ilişki biçimi nasıl olursa olsun, dinin toplumsal yapı üzerinde etken olduğu ve toplumun siyasal yaşamı ile ilgili göz önünde bulundurulması gereken niteliğini sürdürdüğüdür.[3]

Tarihsel süreç içerisinde siyasal iktidarın kaynağının Tanrısal olmayan alanlara yöneldiği görülebilmektedir. Millet, o milleti oluşturan bireyler dışında bir olgu olarak kavranmaya başladığında, Tanrısal nitelikte olmayan yeni bir soyutluk, insan bilincinden doğan yeni bir kavram ortaya atılmıştır. Bir bakıma millet de Tanrısal olmayan fakat aynı gizemi taşıyan, dinsel örgütlerden bağımsız, kendine özgü dinsel bir kavram halini almaktadır. İktidar meşruiyetini millet kavramından almasıyla birlikte, dinsel bütünün siyasal iktidarın dışına doğru yönelimiyle karşılaşılmaktadır. Böylece siyasal iktidar ile dinsel iktidarın ayrılığına yönelik laik sistem belirmeye başlamış, siyasal iktidarın niteliği, geçerliliği, yasallığı ve biçimleri de değişmiştir. Siyasal iktidarların yapısı ve biçimleniş modelleri değişirken, onların meşruiyet kaynaklarının temeli de değişmektedir. Örneğin, monarşilerin iktidarını, kimi zaman Tanrı'dan aldıkları söylenebilirken, kimi zaman da dolaylı yoldan aldıkları ya da Tanrı adına kilisenin verdiği öngörülmektedir. Bunun yanında siyasal ve dinsel iktidarın üstünlüğü konusunda değişik kuramlar ve bunlara bağlı siyasal şekillenmelerle karşılaşılabilmektedir. Aynı durum dinsel-siyasal iktidar ayrımı temeline dayalı siyasal biçimlenmeler için de geçerli olabilmektedir. Kısaca tek bir teokratik ya da laik siyasal biçimden söz etmek zor görünmektedir. Siyasal iktidar-din ilişkilerinin, tarihin belirli dönemlerinde farklı şekillerde cereyan etmesi bir rastlantıdan ibaret değildir. Siyasal modeller ve bunların belirli süreçler içerisinde değişimi, toplum içerisindeki maddi koşulların ve üretim güçleri ilişkilerinin değişiminin doğal sonucu olduğu söylenebilir. Örneğin, feodal yapıdan, monarşik düzene geçiş, üretim güçleri arasındaki ilişkilerin değişiminin sonucu olarak düşünülebilmektedir. Böylece oluşan yeni siyasal biçim, teokratik ilkelerin de değişimine yol açabilmektedir. Yine aynı şekilde liberal burjuva demokratik

[3] Özek, a.g.e., s. 9.

düzenlerinde, siyasal iktidar-din ilişkileri laik nitelik taşıyabilirken; faşist sistemlerde bu ilişkiler daha farklı olabilmektedir.[4]

Siyasal iktidar-dinsel iktidar ilişkileri, belirli biçimler alırken, bu biçimlerin salt yasal kuralların ürünü olmadığı düşünülebilir. Yasal kurallar, maddi ilişkiler düzeninin ürünü olduğu varsayılırsa, ancak bu ilişkiler düzeninin gereksinimlerine cevap verdiğinde geçerlilik kazanabilecektir. Bu durum, Türkiye örneğinde ele alındığında daha anlaşılır bir hal alabilmektedir. Siyasal biçimin niteliklerini belirleyen yasal kuralların din ile ilişkisi bağlamında "laiklik" ilkesini benimsemesi, laikliğin pratik olarak işlerliğini sürdürmesini sağlamamaktadır. Bu gerçeği gözlemleyememek veya görmezden gelmek ise laikliği yasal kurallarla uygulamaya geçirme isteğini ortaya çıkarmakta ve buna karşı oluşan tepkileri ceza kuralları ile önleme yanlışına düşülmesi sonucunu yaratmaktadır.[5] Bu durumu "erken cumhuriyet döneminin devlet egemen modernleşmeci zihniyeti"nde[6] görebilmek mümkündür.

Laik siyasal sistemlerde, siyasal yaşam ve siyasal iktidarın laik olması öngörülmektedir. Laiklik, bir siyasal iktidarın oluşum kuralı olarak düşünüldüğünde, soyut bir kavram olmaktan öte, tüm siyasal yapıya etki edecek bir dinamizme bürünebilmektedir. Böylece tüm düzenin, bu dinamizmin kurallarına göre sistemleşmesi söz konusu olabilmektedir. Yasaların laikliği bir anayasal kural olarak kabul etmesi durumunda, siyasal ve toplumsal yapının bu kuralın gereklerine göre oluşması zorunluluğu doğmaktadır. Yasal kural laiklik temeline dayandığı halde, siyasal ve toplumsal yapının laik nitelik taşımaması koşulunda, yasal sistem ile toplumsal gerçek arasındaki çelişkinin varlığının kabul edilmesi gerekmektedir.[7] Bu çalışmanın da genel anlamda çıkış noktasını bu sorunsal oluşturmaktadır. Çalışmada, Kemalist hareketin laik bir model oluşturma çabaları, resmi ideoloji ya da resmi tarih anlayışı dışından bir incelemeyle ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun yapılabilmesi için, laikliğin Batı'da kazanmış olduğu gerçek anlamının ne olduğu sorusundan yola çıkmak gerekmektedir. Yukarıda, "din-siyasal iktidar" ilişkileri üzerine yapılmış olan açıklamalarda, bu kavramın Batı siyasal modelleri içerisinde gerçek anlamına ulaştığı görülebilmektedir. Batı da olgunlaşan laikliğin, Batı'nın siyasal dinamiklerinden ve ekonomik modellerinden yoksun ve tamamen farklı bir

[4] Özek, a.g.e., ss. 10-11.
[5] Özek, a.g.e., s. 12.
[6] Simten Coşar, "Türk Liberalizminin Açmazlarına Bir Giriş: Ahmet Ağaoğlu", **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam**, E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (der.), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 139.
[7] Özek, a.g.e., s. 14.

Cumhuriyet'in temel siyasal ilkesi haline getirilme çabası, bu çalışmanın inceleme alanı içerisindedir. Bu nedenle öncelikle literatürdeki "laiklik" ve "sekülarizm" kavramları üzerine tartışmalara yer verilecek, sonrasında ise Batı'da din ve devlet ilişkilerinin geçirdiği süreç özetlenmeye çalışılacaktır. Böylelikle laikliğin batıda kazandığı anlam ortaya konabilecektir. Daha sonra Türkiye'de laik düşüncenin ortaya çıkışına, diğer bir ifade ile Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde laik düşünce üzerine yapılan tartışmalara değinilecektir. Bu bağlamda Ziya Gökalp'in Cumhuriyet önderlerine vermiş olduğu ipuçları sunulmaya çalışılacaktır. Böylece Kemalist laik reformlar değerlendirilirken, onların ortaya çıkışının geçmişten gelen bir birikimin ürünü olduğu sonucuna daha net ulaşılabilecektir. Son olarak da Kemalist dönüşüm hareketinin kazanmış olduğu ivmenin otoriter yönleri ve bu otoriter şeklin karşısına çıkan kitlesel tepkilere yer verilecektir.

Her ne kadar bu çalışmanın amacı resmi ideoloji üzerine detaylı bir analiz yapmak olmasa da Cumhuriyet tarihini oluşturan ve kendi isteğince şekillendirebilen bir hareketin ürünlerinin ne olduğunu daha iyi anlayabilmek açısından, bu kavrama değinmek yararlı olacaktır. Çalışmanın yöntemi de bunu gerektirmektedir.

Resmi ideoloji genel anlamıyla, devlet aygıtını elinde tutan veya etkileme yeteneğine sahip olan seçkinlerin, ellerinde tuttukları devlet aygıtını, kendilerini meşrulaştırmak, varlıklarını sürdürmek, kendilerine yönelik itaati sağlamak için çoğunlukla gevşek, pragmatik, irrasyonel, eklektik ve sistematik nitelikli değerler bütünü olarak ifade edilebilir. Dar anlamda ise egemen siyasal kültür olarak da tanımlanabilmektedir. Resmi ideolojinin aktarımını sağlayan temel unsurlar ordu, bürokrasi ve eğitim olarak sıralandırılabilir. Resmi ideolojinin yansıdığı temel metinler genelde siyasal metinlerdir. Bunun yanında müfredat programları ile ders kitaplarında da yansıması bulunabilmektedir.[8]

Modernleşme farklı bir açıdan ele alındığında, onun bir yönünün de resmi ideolojilerin doğduğu, resmi tarihlerin yazıldığı ve geleneklerin icat edildiği süreci temsil ettiği görülebilmektedir. Resmi ideoloji ve resmi tarih ayrılmaz bir bütün olarak düşünülebilir.[9]

---

[8] Mehmet Ö. Alkan, "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 379.
[9] Alkan, a.g.m., s. 378.

Tanzimat ve II. Meşrutiyet döneminin Cumhuriyet'e başlıca miraslarından biri, resmi ideoloji oluşumudur. II. Meşrutiyet'te Türk-İslam sentezine dönüşen resmi ideoloji, Cumhuriyet'le birlikte Türk milliyetçiliğine doğru bir geçiş yaşayacaktır. Cumhuriyet milliyetçiliği artık ulus-devlet sistemi içerisinde işlenecektir. Mustafa Kemal'in Büyük Nutku okuduğu tarih olan 1927 yılından itibaren, resmi ideoloji (CHP'nin altı oku) eğitim sisteminde yerini almaya başlayacaktır. Bununla birlikte din dersleri kaldırılacak, ahlâk dünyevi bir nitelikle işlenecek, tarih kitapları yeni rejimi meşrulaştıracak şekilde değiştirilecektir. İslam ise resmi ideolojinin gerektiğince kullandığı bir öge olmaya devam ederken, din, devletin kontrolü altına alınacaktır. Görüldüğü üzere Cumhuriyetçiler laikliği siyasal sistemin önemli bir parçası haline getirmiştir.[10]

Mustafa Kemal döneminde Batı uygarlığının ürünleri olarak sunulan kavramların, Türkiye'de, Batı'da kazandığı işlevlerden yoksun olduğu söylenebilir. Batı tarihinin ürünlerinin, Türk toplum yapısı düşünülmeden ithal edilmesi ya da kopyalanması, bu durumun nedeni olarak gösterilebilir. Laiklik de bu şekilde karşımıza çıkan bir kavramdır. Batı oluşumlarından son derece farklı bir içerik kazanmış, ithal edilen diğer kavramların başına geldiği üzere, asıl içeriğinden uzaklaşmıştır. Sonuç itibariyle laikliğin bu değişimi göz ardı edilerek, köken kavramı ile özdeş olduğu sürekli savunulmuştur. Böylece Türkiye'de laikliğin gerçek anlamı ile çok fazla tartışıldığını söylemek mümkün olmamaktadır. Platon'un mağara mitine benzer şekilde, gölgesi esası zannedilen bir kavram üzerinde, uzun bir tartışmalar zincirinin ortaya çıktığı görülebilmektedir. Bu bakımdan laikliğin, Türkiye'de ifade ediliş şeklinin ya da ders malzemesi olarak ezberletiliş yönteminin aksine, değişik anlamlar taşıdığı fark edilebilmektedir. Laiklik, Türkiye'de uygulandığı gibi devletin, dini kendi bünyesinin içine alarak denetlemesi değildir. Laiklik, dünyevi ve ruhani alanın birbirlerinden tam anlamıyla ayrılmalarını, bu iki alanın hiçbir şekilde birbirleriyle egemenlik mücadelesine girmemelerini ifade eden bir kavramdır. Böylelikle laiklik hem dünyevi hem de dinsel alan için özgürlüğü vurgulayan bir nitelik kazanabilmektedir. Bu durumu da laikliğin kazandığı gerçek, evrensel anlam olarak ifade etmek yanlış olmasa gerek. Dinin devletin içinde kalması durumunda ne dinsel-ruhani alanın, ne de dünyevi alanın tam anlamıyla özgür olamayacağının anlaşılması, objektif bir laiklik tartışmasının başlangıcı olarak görülebilir. Bu

[10] Alkan, a.g.m., s. 401.

yaklaşımın dışında yapılacak olan tartışmaların da resmi ideolojinin sınırları içerisinde kalacağı ve laikliğin gerçek anlamını yansıtmayacağını söylemek mümkündür.[11]

Dilimizde kullanılan birçok kelime gibi laik, laisizm, laiklik kavramlarını içeren anlam bütünü, kaynağını Batı dillerinde bulmaktadır. Bu gibi kelimelere, özellikle Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra, dilimizde sıklıkla rastlanılmaya başlanmıştır. Bu durumun ilk nedeni Batılılaşma hareketleri olarak gösterilmektedir. Fakat her kavram ve kelimenin arkasında bir tarih olduğu düşünüldüğünde, Türkçenin tanıklık ettiği tarihi oluşum içinde, yukarıda bahsedilen kavramların belirlenmemiş olduğu söylenebilir. Türk toplumunun, tarihin dramatik bir sürecinde, kendi yaratmadığı bir tarihe bağlanmak zorunda kaldığı ifade edilebilir. Böylelikle kendi tarihinde bulamadığı terimleri, yeni katıldığı tarihten almak durumunda bırakılmıştır. Bu kavramları Türk tarihi üretmemiştir diyebiliriz. Batı'da gelişen laiklik, sivil ve dinsel toplumun kesin ayrılığı anlamına gelmektedir. Başka açıdan bakıldığında, devletin hiçbir dinsel işlevinin ve yetkisinin; dinsel kurumların da hiçbir siyasal işlev ve yetkilerinin olmaması demektir. Bu olay kısaca, devletin dinler karşısındaki tarafsızlığı ya da kayıtsızlığı olarak ifade edilmektedir. Türkiye tarihinin herhangi bir evresinde böyle bir ayrılma tam anlamıyla yaşanmadığı için, laikliğin Türkçenin kendi imkanlarıyla üretemediği bir kavram olarak kalmayı sürdürdüğü söylenebilir.[12]

Bu çalışmanın incelediği zaman dilimi olan 1923-1938 yılları arasında, laikliğin ve diğer ilkelerin devleti güçlendirmenin bir aracı olarak kullanılmaya çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca çalışmada, bu güçlü devlet anlayışı içerisinde Kemalist laikliğin ve milliyetçiliğin birbirleri ile ilişkileri açıklanmaya çalışılacaktır. Bir başka ifade ile Cumhuriyet döneminde ortaya konmaya çalışılan milli kimliğin nitelikleri üzerine değerlendirmeler yapılacaktır. Böylelikle amaçlanan dönüşüm projesinin sadece laik bir nitelik taşımadığı, halkçılık ve milliyetçilik gibi diğer unsurların laiklik ilkesi ile birlikte bu dönüşüme yön verdiği daha açık bir şekilde söylenebilecektir.

Osmanlı'nın son döneminden başlayarak, gelişiminde oluşan Kemalizm'e özgü sapmalarla birlikte, Cumhuriyet döneminde radikal bir hal alan laiklik, günümüz siyasal tartışmalarında da hâlâ yerini ve önemini korumaktadır. Bu çalışmanın

[11] Mehmet Ali Kılıçbay, **Cumhuriyet ya da Birey Olmak**, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2003, ss. 162-163.
[12] Kılıçbay, a.g.e., ss. 165-166.

amaçlarından birisi de günümüzde din ve devlet ilişkileri üzerine yaşanan siyasal ve toplumsal problemlerin temelinde yatan tarihsel olayların ya da tarihsel süreç içerisinde iktidarca topluma yöneltilen negatif değerlendirme ve uygulamaların, objektif bir şekilde açığa çıkarılmasıdır. Böylece erken Cumhuriyet döneminde, din ve devlet ilişkileri üzerine ortaya çıkan problemler daha net anlaşılabilecektir.

# BİRİNCİ BÖLÜM:
# DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ ÜZERİNE KAVRAMSAL-KURAMSAL BİR ÇERÇEVE

## A. Laiklik ve Sekülarizm

Laiklik kavramı, Fransızcadaki "laique" ve "laicité" sözcüklerinden türemiştir ve İngilizceye "laicism" olarak çevrilmektedir. Kemalistlerin Fransız deneyiminden aldıkları laisizmin çekirdek anlamı, din görevlisi olmayan kesimlerin din üzerinde kontrolünü ima etmektedir. İngilizcede anayasal bir kavram olan "sekülarizm" terimi din ile devlet arasındaki ayrılmaya karşılık gelirken, laisizm devlet üzerindeki din görevlisi olmayan kesimlerin egemenliği anlamına gelmektedir.[13] Davison, "laiklik" sözcüğünün İngilizceye "secularism" olarak çevrilmesinin kafa karışıklıklarına neden olduğunu söylemektedir.[14]

Toktamış Ateş laikliğin insanlık tarihinin kırılma noktası olan aydınlanma çağı ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ateş'e göre laiklik; bir toplumda yönetenlerin, yönetme yetkisini din dışı bir kaynaktan almaları ve yönetimin ilkelerini belirlerken kutsal referanslara başvurmak yerine, insan aklına ve günün gereksinmelerine bakmaları demektir.[15]

Laiklik, bir siyasal örgütlenme ilkesidir ve dinsel otoritenin toplumsal hayatı örgütleme iddiasına karşı çıkarak, dinsel görüş ve kurumları, siyasal otoritenin meşruiyet kaynağı ve toplumsal hayatı düzenleyen kuralların referansı olmaktan çıkarır. Modernleşme sürecinde laiklik ilkesini öne çıkaran olaylar, bir yandan dinsel kurumların otorite iddialarına, diğer yandan, çeşitli toplumsal-siyasal iktidar odaklarının meşruiyetlerini dine dayama çabasına karşı verilen mücadeleler olmuştur. Ancak, hiçbir toplumsal-siyasal mücadele, sadece kurumsal alanda yapılmamıştır. Geçmişte toplumların modernleşme sürecini belirleyen de sadece dini

[13] Andrew Davison, **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 291.
[14] Davison, a.g.e., s. 294.
[15] Toktamış Ateş, "Laiklik ve Aydınlanma", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 177.

kurumlar ve iktidarlarla yapılan mücadeleler değildi; aynı zamanda, dinsel görüşlerin tümüne karşı yürütülen ideolojik bir mücadeleydi.[16]

Bilimsel bilgiyi temel referans alan Aydınlanma düşüncesi, kendini dine dayandıran iktidarlara karşı önemli bir silah olmuştur. Belli iktidar odaklarının otoritelerini dinsel referanslarla meşrulaştırdığı ve pekiştirdiği bir ortamda, onlara karşı yürütülen mücadelenin en önemli hedefinin bu referans dünyası olması son derece anlaşılabilir bir şeydir. Nitekim bilimsel bilginin teknolojik boyutu ve bu boyutun insan hayatına getirdiği zenginlik ve rahatlık dolayısıyla, dinsel bilgi dünyasına karşı, bir üstünlük sağlamıştır. Bu dünyada rahatlık sağlayan bir bilgi türü, giderek öbür dünyada rahatlık vaat edenden ve özellikle öbür dünyada ceza tehdidinden daha cazip hale gelmiştir. Modernleşme sürecinde dinsel iktidarları yıkan en önemli etkenlerden biri, bilimsel bilginin dinsel bilgiden üstün olduğu inancının yaygınlaşmasıdır.[17]

Bu koşullar altında, dinsel görüş ve kurumların toplumsal-siyasal alanda arka plana itilmesini, sadece dine dayanarak meşruluk kazanan otorite odaklarının bertaraf edilmesi olarak görmek yetersiz olacaktır. Modernleşme, aynı zamanda bir sekülerleşme sürecidir, ayrıca dinin her anlamda ve her alanda bertaraf edilmesi sürecidir. Laiklik ilkesini sekülerleşme ile tam olarak özdeşleştirmek mümkün olmamaktadır, ancak tamamen bu süreç dışında da düşünmek yanlış olacaktır. Zira, din temelli iddiaların yanlış olduğu kanaati yaygınlaşmadan, dinin toplumsal ve siyasal otoritesini sınırlamak oldukça zordur. Hıristiyanlığın din ve devlet işlerinin ayrılığına uygun bir din olduğu düşüncesi, modern dönem öncesi Batı dünyası için ciddiye alınabilecek bir görüş olmamaktadır. Siyasal açıdan Hıristiyanlık ve İslamiyet arasındaki fark, bu iki dinin siyasal otorite ve toplumsal yapı ile farklı tarihsel dönemler içinde, farklı ilişkileri olmuş olmasından ibarettir.[18]

Mert'e göre sekülerleşme terimi ile ifade edilmek istenen, geleneksel toplumdan sanayi toplumuna geçişe paralel olarak, dünyevi olarak tanımlanan modern dünya görüşünün, dinsel öğretinin yerini alması sürecidir. Daha yaygın olarak kullanılan laiklik terimi ise din ve devletin ayrılığı ilkesine dayalı bir siyasal örgütlenme biçimidir. Bu siyasal örgütlenme biçiminde esas, siyasal yönetimin dayandığı

[16] Nuray Mert, "Cumhuriyet, Laiklik ve Din", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 207.
[17] Mert, "Cumhuriyet, Laiklik ve Din", s. 207.
[18] Mert, "Cumhuriyet, Laiklik ve Din", s. 207.

meşruiyet zemininin dinden bağımsız hale gelmesidir. Görüldüğü üzere seküler ve laik terimleri özdeş olmasa da paralel terimlerdir. Terminolojik açıdan devletin laikliği, toplumun ise sekülerliğinden bahsetmek yerinde olacaktır. Türkiye'de sekülerleşmenin Batılılaşma ile başladığı söylenebilir. II. Meşrutiyet dönemindeki bazı siyasal adımlar laikliğin başlangıcı olarak değerlendirilebilmektedir. Fakat siyasal meşruiyetin kaynağının ne olduğu hususu düşünüldüğünde, laik devlet yapısının Cumhuriyet'in kuruluşu ile başlamış olduğu anlaşılmaktadır.[19]

Tanör, laiklik ve sekülerleşme kavramlarını, farklı bir açıdan değerlendirerek, bu iki kavram arasında ki bulanıklığı bir nebze olsun gidermeye çalışmaktadır. Tanör, din ve devlet ilişkilerinin farklı şekillerde yapılandığını belirtmektedir. Bu konuda laiklik ve sekülerleşme şeklinde iki modelden söz edilebileceğini ifade etmektedir. Tanör'e göre laikleşme için tipik örnek Fransa'dır. Fransa'nın hemen her alanda, çatışmalı ve devrimci bir süreç yaşaması, din ve devlet ilişkilerine de yansımıştır. Devrimin sonrasında kilise mülkleri millileştirilerek, din adamları anayasaya sadakat borcu altına sokulmuş ve devlet çalışanı haline getirilmiştir. Daha sonra 1801 yılında papalıkla bir konkordato yapılmıştır. Fakat bu anlaşma, din-devlet ayrılığını ve karşılıklı karışmazlık ilkesini yerine getirememiştir. Kilise vesayet altında tutulmuştur. Bu dönemde, laikleştirme hareketinin denetleyici, seçkinci ve radikal özellikleri ön plana çıkmıştır. 1880'lerde bu hareketin yön değiştirdiği söylenebilir. 1905'te din-devlet ayrılığına yönelik daha net adımlar atılmıştır. Bu yıllarda devlet, din işlerinden elini çekmeye başlamıştır. 1801 tarihli konkordato yürürlükten kaldırılmıştır.[20]

Tanör, diğer model olarak belirttiği sekülerleşmenin, laikliğe oranla devlet-din işlerinde daha uzlaşmacı ve barışçı bir seçenek olduğunu söylemektedir. 15. yüzyılda İngiltere'de ulusal kiliselerin doğumundan itibaren, bu kiliselerin ve dinselliğin özerkliği kabul görmüştür. Tanör'e göre, İngilizce ve Almanca konuşulan ülkelerde bu model etkisini göstermiştir. Böylece sekülerleşme, devrimci değil, evrimci, seçkinci-radikal değil, liberal-reformist-bireyci bir üslup kazanmıştır. Din kurumu ve ideolojisiyle çatışmacı değil uzlaşmacı bir politika olarak ortaya çıkmıştır.[21]

Tanör, laiklik ve sekülerleşme modellerinin din ve devlet ilişkilerine getirdikleri yapılanmaların farklı, ulaştıkları sonuçların ise hemen hemen özdeş olduklarını

[19] Nuray Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994, s. 17.
[20] Bülent Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, 4. b., İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2002, s. 261.
[21] Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, ss. 261-262.

söylemektedir. Bu modellerin ulaştıkları sonuç, din kurum ve ideolojisinin, devlet katından ve toplumdan geri çekilişi olarak ifade edilebilir. Bu durum, siyasal, toplumsal, kamusal ve ahlaksal ilişkilerde dünyasallaşma olarak da nitelendirilebilir. Tanör, bu şekilde dinin, Batı toplumlarında bireysel ve vicdani bir tercih işi haline geldiğini söylemektedir.[22]

Sekülerleşme, en basit şekli ile dinin toplumda otoritesini yitirme süreci olarak ifade edilebilir.[23] Andrew Davison, sekülerleşme sorunsalı üzerine yapılan siyaset araştırma pratiğinin, modern siyaset tarihinin kaçınılmaz olarak seküler bir karakter arz ettiği anlayışı tarafından kurulmuş olduğunu dile getirmektedir. Davison, Gadamer'e atıfta bulunarak bu durumu sosyal bilim araştırması geleneğinin önyargıları olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Davison, Dorothy Ross'a işaret ederek "modernliğe dair yüksek beklentiler"le ilişkili bir sosyal bilim geleneğinden bahsetmektedir. Bu beklentilerden en önemlilerinden birinin, demografik, ekonomik ve toplumsal değişimler ile birlikte ortaya çıkan karmaşık yapı sonucu, dinsel ve kamusal alanın birbirinden gittikçe ayrışacağı beklentisi olduğunu ifade etmektedir. Davison'a göre, modern sosyal bilim içerisinde barınan bu anlayış neticesinde, dinî siyasetin, modernin alanında tekrar yükselişi gerçekleştiğinde şaşkınlığa düşülmektedir.[24]

Davison, siyasi araştırmanın seküler ve modern kimliklerinin, genelde modern siyaseti ve özelde dinci siyasetin önemini anlama çabaları üzerinde olumsuz bir etki yarattığını söylemektedir.[25] Davison'a göre sekülarizm, dini, siyasette başat bir yer alamayacak bir derekeye indirirken, modernizm geçmişe ait her şeyi benzer bir statüye havale etmektedir.[26]

Hıristiyan teolojisi İslamiyet'ten farklı olarak siyasal ve dini otoriteyi ayırmış olsa da, yıllarca kilise mutlak idareleri desteklemiş, eğitimde dini öğretilerin baskın olmasını sağlamıştır. Batı toplumlarında demokrasi mücadelesi tarihsel olarak sekülerleşme mücadelesiyle birlikte yürütülmüş ve Fransız örneğinde olduğu gibi, örgütlü dine karşı bir mücadeleye dönüşmüştür. Bireyin yönetimde söz sahibi olması, ortaçağ boyunca kraliyet yönetiminin Tanrı kaynaklı olduğunu savunan ve böylece mutlak idareleri meşrulaştıran kilisenin öğretisine karşı verilen bir mücadele

[22] Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, s. 262.
[23] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 18.
[24] Davison, a.g.e., s. 12.
[25] Davison, a.g.e., s. 50.
[26] Davison, a.g.e., s. 51.

sonucunda gerçekleşebilmiştir. Bireysel hakların tanınması ve devlet yönetiminin halkın seçimine dayalı olması ilk defa Hobbes, Locke ve Rousseau gibi "toplumsal sözleşme" kuramlarını savunanlar tarafından ortaya atılmıştır. Bu düşünürler eşitlik ve özgürlük kavramlarını, yarattığı insanoğlunu özgür ve eşit kılmış bir Tanrı fikrine dayandırmak yerine, "doğal haklar" kavramına dayandırmışlardır. Bir başka deyişle, Batı'da demokratik açılımlar sekülerleşme sonucunda başarılı kılınabilmiştir.[27]

XVII. yüzyılın "akıl"ı ön plana getiren ve modernizmi başlatan düşünürlerinin dine karşı olmadıkları söylenebilir. Düşüncelerine her şeyden şüphe duyarak başlayan Descartes, Cizvit okulunda yetişmiştir ve hayatı boyunca da inançlı bir insan olarak kalmıştır. *Tractacus'ünde* Tevrat'ı tarihi bir belge olarak ve eleştirel bir şekilde okuyan Spinoza, aforoz edilmesine rağmen kendisini hep dindar saymış ve sinagoglara yardım etmeye devam etmiştir. Fakat Descartes'ın da Spinoza'nın da inandıkları Tanrı, artık akıl yoluyla varılan, akıl yoluyla kanıtlanan bir Tanrı'dır. XVII. yüzyılda, toplumsal evrim açısından ortaya çıkan bu gelişim Aydınlanma döneminde kitlesel boyutlar kazanmış ve giderek ulusal devletlerin oluşum süreci içinde ve farklı yollarla iktidar olmuştur. Dikkat edilmesi gereken nokta bu gelişimin önce kamu alanı dışında, sivil toplum temelinde ortaya çıkmış olması ve fikri üstünlüğünü de devlete ve ona yakın kurumlara karşı savaşarak kurmuş olmasıdır. Din olgusu da Batı Avrupa'da sermaye birikimine, şehirleşmeye ve burjuva devrimlerine paralel olarak XVII. yüzyıldan itibaren gerçekleşen zihniyet değişikliği içinde şekillenmeye başlamıştır. Başka bir deyişle XVII. yüzyıldan başlayarak Batı Avrupa Hıristiyanlığı, giderek faklı ve yeni bir Hıristiyanlık olma yoluna girmiştir. İşte Osmanlı devletinde gerçekleşmeyen süreç budur. İslam dünyasıyla ilgili tartışmalarda "İslam'da reform olmadı" denilirken kastedilen budur.[28] Dinde reform, Hıristiyanlığın tarihsel gelişimi içerisinde, bir takım özel koşulların sonucu olarak gerçekleşmiştir. İslam ise kendine has kimi özelliklerinin yanı sıra uyanışını, Hıristiyanlığın reform döneminden farklı koşullar içerisinde yaptığı için farklı bir gelişme seyri izlemiştir.[29] Nitekim Cumhuriyet döneminde seküler toplum ideali ve

---

[27] Binnaz Toprak, "Türkiye'de Laiklik, Siyasal İslam ve Demokrasi", **Uluslararası Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu***,* Mürşit Balabanlılar (haz.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, s. 287.

[28] Taner Timur, "Türkiye'de Laiklik: Aydınlanmanın Dini, Dinin Aydınlanması", **Uluslararası Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu***,* Mürşit Balabanlılar (haz.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, s. 371.

[29] Server Tanilli, **İslâm Çağımıza Yanıt Verebilir mi?**, İstanbul: Say Yayınları, 1991, s. 33.

sekülerleşme süreci, bahsedilen Batı aydınlanma döneminden farklı bir gelişim göstermiştir. Laiklik toplumsal bir eğilimin değil, devletin otoriter politikalarının sonucu olarak gündeme getirilmiştir. Bir başka deyişle dini yaşamın sınırları ve dinin toplumdaki yeri devlet aracılığı ile şekillendirilmeye çalışılmıştır.

İsmail Kara, Osmanlı-Türkiye modernleşmesinde din ekseninin ihmal edilmesinin, din-modernleşme ilişkisini tetkik etme konusunda zaaflar ortaya çıkaracağını söylemektedir. Bu durumun da İslam dünyasında modernleşmeyi açıklamayı imkansız kılacağını belirtmektedir. Çünkü İslam dünyasında modernleşme hareketleri, dinin ve dini yorumlamanın bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.[30] Davison, Lawrence Mayer'in Batı dışı dinlerle ilgili bir tespitinin doğruluğundan bahsetmektedir. Mayer, Batı dışı dinlerin, Batılı dinlerin gerçekleştirdiği işlevi yapamadıklarından bahseder. Batı dışı dinlerle ifade edilmek istenen Budizm ve İslam'dır. Bu dinler modernleşme hızındaki düşüklüğün nedenlerinden biridir. Batılı dinler gibi kamu işlerinden çekilip özel alana girmeyi başaramamışlardır.[31]

Davison çalışmasında Huntington'un Batılılaşma üzerine fikirlerine yer vermektedir. Huntington, toplumların Batı modeline uydurulması yerine, kendi kültürlerine uygun modeller geliştirilmesinin daha yerinde olacağını söylemektedir. Nitekim bu hususta ister istemez Kemalizm'in Batılılaşma politikası ve karşılaştığı sorunlar akla gelmektedir.[32] Cumhuriyet döneminde Batılılaşmanın bir bütün olarak ele alınması gerektiği vurgulanmış, böylece kültürel geleneklere giderek daha az öncelik verilmiştir.[33]

Niyazi Berkes, İslam dininin sekülerleşmeye engel olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Türkiye'de sekülerleşmeye tarihsel bir taban aramaktadır. Berkes'e göre, Hıristiyan olmayan bir toplumda sekülerleşmenin gelişimini inceleyebilmek için dini kuralların tüm yaşam alanlarına hakim olup olmadığının ve bu hakimiyette devletin desteğinin ne derecede olduğunun araştırılması gerekmektedir.[34] Berkes, Batı'nın ekonomik gelişimi ile din ve siyaset ilişkilerinin bir bağının olduğunu söylemektedir.

---

[30] İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi / Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 234.
[31] Davison, a.g.e., s. 39.
[32] Davison, a.g.e., s. 39.
[33] M. Asım Karaömerlioğlu, "Tek Parti Döneminde Halkçılık", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 274.
[34] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 47.

Berkes'e göre, Marx ve Weber de kapitalist ekonomik düzenin doğuşunda ve gelişiminde, devlet ile din arasındaki ilişkinin belirleyici olduğunda hemfikirlerdir. Berkes, Batı uygarlığı dışındaki toplumlarda durumun bu modelden farklı olduğunu söylemektedir.[35] Çünkü, Berkes'e göre, İslam dininin egemen olduğu alanlarda, dinin dünya ile, özellikle devlet ve ekonomi sorunlarıyla yüzleşmesi, Hıristiyanlıktaki modelden farklı olmuştur. Farklı bir deyişle, İslam dünyası uzunca bir süre, ortaçağ ile modern çağ zıtlaşmasından süzülüp gelen inanç-akıl sorunu ile karşılaşmamıştır. Berkes, bu durumun nedenini din, devlet ve ekonomi üçlüsünden, ekonomik ögeye kımıldatıcı gücü verecek olan devrim olanağının ortaya çıkmamış olması ile açıklamaktadır.[36]

Mert'e göre, Modern/seküler dünya görüşü toplumlara göre ciddi farklılıklar göstermemektedir. Bu görüş tüm dünyayı kapsayan tek bir ekonomik-toplumsal sistemin dünya görüşüdür ve şekli itibari ile dinsel geleneklerle çatışma içerisindedir. Sekülerleşme de bu çatışmanın dinsel görüş aleyhine çözülmesi sürecidir. Bu nedenle Hıristiyan ve İslam gelenekleri her ne kadar farklı olsa da sekülerleşme bu geleneklere bağlı toplumlar için ortak bir dönüşüm süreci olarak düşünülebilir.[37]

Mert'e göre sekülerleşme sürecinin muhtevasının söz konusu edilmeden sürekli şekli üzerinde tartışılması, Türkiye'de yaşanan çok ciddi bir dönüşümün hakkıyla değerlendirilememesine neden olmuştur. Bahsedilen dönüşümün iyi değerlendirilememesi, sürecin kurumsal, siyasal ve toplumsal boyutlarının fazlasıyla ön plana çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Bu durum tarihsel şeklin ve radikal laik Cumhuriyet rejiminin düşünsel boyutu olan Kemalizm'in de sürekli karalanmasına yol açmıştır. Mert, İslam geleneğinin Hıristiyan geleneğinden farklılığı varsayımının olumsuz sonuçlar doğurduğunu ifade etmektedir. Bu varsayımın benimsenmesi, İslam'ın sekülerleşmeye karşı dirençli olduğu savına inanmayı kolaylaştırmış, İslam'ın modern dünyaya karşı eleştirel potansiyelini köreltmiş ve modernliği bir dış mesele olarak tanımlama eğilimini besleyerek iç eleştiri imkânlarını zaafa uğratmıştır.[38]

Sonuç itibariyle Batılı olmayan toplumların sekülerleşme sürecinin, bu toplumların Batılılaşma tarihi ile paralel olarak geliştiği söylenebilir. Süreç, bu

[35] Niyazi Berkes, **Teokrasi ve Laiklik,** 2. b., İstanbul: Adam Yayınları, 1997, s. 72.
[36] Niyazi Berkes, **Atatürk ve Devrimler**, 2. b., İstanbul: Adam Yayınları, 1993, s. 227.
[37] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, ss. 52-53.
[38] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 53.

toplumlarda seküler/modern batı düşünce ve kurumlarının ithali şeklinde gerçekleşmektedir. Osmanlılar imparatorluğun düşüşünün önüne geçmek ve Batının üstünlüğüne erişebilmek amacı ile Batı düşünce ve kurumlarının ithalinin gerekliliğini hissetmiştir. Böylece Batılılaşmanın Türkiye'deki tarihi 18. yüzyıla ve Tanzimat dönemine kadar uzanmaktadır.[39]

[39] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 55.

## B. Modernleşme Sürecinde Dinin Toplumsal İşlevi

Modernleşmenin toplumsal yaşamda meydana getirdiği değişimleri ve bu değişim aşamasında dinin konumunu incelemeden önce, modernleşmenin ne olduğu hakkında tartışmalara yer vermek gerekmektedir. Giddens modernliği, 17. yüzyılda Avrupa'dan başlayarak dünyanın tamamına yakın bir kısmını etkisi altına alan "toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine" işaret eden bir kavram olarak tanımlamaktadır.[40] Bu örgütlenme biçimlerinde geleneksel düzeni, modern toplumdan ayıran bir takım süreksizlikler olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki uygarlıkların modernleşme sürecinde tüm alanlarda yaşadığı "değişim hızı"dır. Diğer bir özellik, dünyadaki faklı bölgelerin kurduğu iletişim sayesinde ortaya çıkan ve toplumsal dönüşümün küreselleşmesine karşılık gelen "değişim alanı"dır. Giddens, diğer süreksizliklerin "modern kurumların doğası"nın özüyle ilgili olduğunu söylemektedir. "Ulus devletin siyasal sistemi, üretimin cansız güç kaynaklarına büyük ölçüde bağımlı olması ya da ürünlerin ve ücretli emeğin tam anlamıyla metalaştırılması gibi bazı modern toplumsal biçimler, önceki tarihsel dönemlerde hiç görülmemektedir."[41]

Kapitalist dünya ekonomisinin genişlemesi, kültürel anlamda bazı baskıları da beraberinde getirmiştir: "Hıristiyanlığın kendi dinine çekme çabaları; Avrupa dilinin dayatılması; belirli teknolojilere ve törelere göre eğitim; yasalarla ilgili değişiklikler… Bazen 'Batılılaştırma' ya da giderek daha üstten bir tavırla 'modernleştirme' etiketini yapıştırdığımız ve evrenselcilik ideolojisinin hem meyvelerini hem de bu ideolojiye olan inancı paylaşmanın çekiciliğiyle meşrulaştırılmış olan süreçler bütünü, işte budur."[42] Giddens'ın modernleşmeye ilişkin süreksizliklerden biri olarak ifade ettiği "ücretli emeğin metalaştırılması"na tekrar dikkat çeken ve kapitalizm-modernleşme ilişkilerini açıklamaya yönelen Wallerstein, sözlerine şöyle devam etmektedir: "İlerlemenin, daha sonra da 'modernleşme'nin yüceltilmesi, gerçek toplumsal eylem normlarından çok, dünya üst tabakalarına selama durmanın ve aralarına katılmanın statüsimgesi işlevini gören bu

[40] Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 11.
[41] Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, ss. 15-16.
[42] Immanuel Wallerstein, **Tarihsel Kapitalizm**, çev. Nemciye Alpay, 5. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 70.

fikirler dizisini özetlemektedir. Kültürlerüstü olduğu varsayılan bilimsel bilgi temelleri lehine kültürel bakımdan dar olduğu varsayılan dinsel bilgi temellerinden kopulması, özellikle zararlı bir kültür emperyalizmi biçiminin kendini haklı çıkarmasına yaramıştır. Zihinsel özgürleşme adına tahakküm kurmuş, kuşkuculuk adına, dayatmıştır."[43]

Giddens, modern öncesi kültürlerde dinin yerelleşmiş bir güven bağlamı teşkil ettiğini söylemektedir. "Din, birden çok anlamda, güven düzenleyici bir araçtır. Manevi anlamda güvenilir desteği yalnızca Tanrılar ve dinsel güçler değil, din görevlileri de sağlar. Hepsinden önemlisi, dinsel inançlar olay ve duyumlarla ilgili deneyimlere güvenilirlik enjekte ederler ve bunların açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan bir çerçeve çizerler."[44]

Weber, Tanrı krallığını arama savaşımının, zamanla ölçülü bir mesleki erdeme dönüşerek; dini köklerin yavaş yavaş yok olup, yerini yararcılığa bıraktığını dile getirmektedir.[45] Böylelikle bu durum 18. yüzyıla doğru özel bir burjuva meslek ahlâkı doğurarak, burjuvazinin gelişimine katkı sağlamaktadır. Aslında Weber, Protestanlık hareketinin kapitalizmin gelişiminde oynadığı işlevsel rolün para kazanma bilincini meşrulaştırdığını ifade etmektedir. Bu sebeple insanların refaha ulaşarak dünyevi hazlara verdiği önemin, dini anlamda kutsal değerlere verdiği önemin önüne geçebileceğini belirtmektedir. Ya da Giddens'ın da belirttiği üzere, Weber, geleceğin yalnızca, "insan özerkliği ve bireyselliğinin" modern yaşamın sürekli büyüyen bürokratikleşmesi içine zamanla artan bir oranda batacağı tahminini öne sürmektedir.[46] Yine bu durumda da modern olanın öngörülerinin, kutsal ve geleneksel olanın önüne geçebileceğine yönelik düşünceler görülebilmektedir. Bu konuda Giddens'ın değerlendirilmelerinden devam edilirse, onun, modernleşmenin dinden öte, geleneklere karşıt olduğu şeklindeki düşünceleri şu cümlelerinden anlaşılabilmektedir:

> *Dünyevileşme kuşkusuz karmaşık bir konudur ve dinsel düşünce ve etkinliğin tümüyle ortadan kalkmasına yol açmış gibi görünmemektedir. Ancak, modern toplumsal yaşamdaki konumların çoğu dinin günlük*

[43] Wallerstein, a.g.e., s. 71.
[44] Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, s. 102.
[45] Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Gülistan Solmaz, Ankara: Alter Yayıncılık, 2009, s. 144.
[46] Anthony Giddens, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, çev. Tuncay Birkan, 3. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 87.

> *yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin vermeyecek biçimde, açık bir uyumsuzluk gösterir. Dinsel kozmoloji, deneysel gözlem ve mantıksal düşünceyle yönlendirilir ve düşünümsel olarak düzenlenmiş bilgiyle değiştirilir ve maddi teknoloji ve toplumsal olarak uygulanan kurallara odaklanmış olur. Din ve gelenek her zaman yakından ilişkili olagelmiştir ve gelenek, ona tam bir karşıtlık oluşturan modern toplumsal yaşamın düşünümselliği tarafından dinden çok daha ciddi biçimde baltalanmaktadır.*[47]

Weber'in "açıklayıcı anlama"[48] (erklaerendes Verstehen) üzerine değerlendirmeleri ele alınarak modernleşme ile birlikte dinin toplumdaki belirleyici etkisinin azaldığı düşünüldüğünde, dinin bireyselleşmesi yine Weber'in akılcı ve akıl dışı (hissi) davranışlar sınıflandırmasıyla bir parça açıklanabilmektedir. Çünkü din akla ve hislere hitap edebilmektedir. Her ne kadar toplumların modern/seküler seyri bireylerin bu dünyaya dönük rasyonel amaçlara yönelmesini sağlasa da hâlâ bireyler öte dünyaya yönelik akılcı (ölümden sonraki düzende refah için) ve hissi (metafizik kutsal değerlere beslediği duygulardan dolayı) davranışlar sergilemektedir. Dikkat edilirse bu tanımlamalarda Weber gibi kesin bir davranış sınıflandırılması yapılmamaktadır. Onun hissi ve akılcı davranış ayrımları bir arada, modern toplumda bireyin dini inanç ve davranışlarını açıklayabilecek ipuçları sunmaktadır. İbadethanelerin işlevlerini sürdürmesi gibi örnekler, devletin kurumsallaşmış alanlarında dinsel etkinin azalışına rağmen toplumsal bağlamda bu etkinin önemini sürdürdüğünü göstermektedir.

Mert, modernleşme ve din ilişkilerini incelerken bu ilişki ile ilgili klasik ve eleştirel kuramlara[*] dair analizler sunmaktadır. Mert, Weber ve Durkheim'ı klasik kuramcılar içine yerleştirmiş ve sonrasında eleştirel yaklaşımdan, klasik kurama ilişkin düşünceleri aktarmıştır. Buna göre sekülerleşme konusunda klasik görüş üç varsayımdan yola çıkmaktadır. Bunlar: seküler evrenselcilik, bu süreci belirleyen bir toplumsal tabakanın varlığı ve tarihsel tabanın mevcudiyetidir. Seküler evrenselciliğe göre, sekülerleşme, modern/teknolojik toplumla özdeşleştirilmektedir. Ayrıca dinin sanayi toplumuyla bağdaşmazlığı düşüncesi sorgulanmamaktadır. Oysa çeşitli dinler

[47] Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, s. 107.
[48] Max Weber, **Sosyoloji'nin Temel Kavramları**, çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002, ss. 19-20.
[*] Klasik ve eleştirel kuramlar ile ilgili tartışmaların tamamında Mert'in çalışmasından yararlanılmıştır, detaylar için bakınız: Nuray Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994, ss. 20-32.

sanayi toplumuyla rahatlıkla bağdaştırılabilmektedir. Toplumsal tabaka ise dine yabancılaşmış bir seçkinler grubunu ifade etmektedir. Bu grubun toplumun sekülerleşme sürecinde önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir. Fakat seçkinler arasındaki seküler eğilimin tamamen kitlelere yayılması mümkün olmayabilir. Tarihsel tabana bakıldığında ise insanların oldukça dindar olduğu bir inanç çağının mevcudiyeti varsayılmaktadır. Bu varsayımın nedeni olarak, Katolikliğin 11. ve 13. yüzyıllardaki tarihsel deneyimi gösterilmektedir. Fakat sekülerleşme üzerine eleştirel yaklaşımcılar, Hıristiyanlığın birçok aşamasında ve sanayi devrimi öncesinde sekülerleşme deneyimlerinin yaşanmış olduğuna dikkat çekmektedirler. Kısaca eleştirel yaklaşıma göre, din, sanayi toplumu içerisinde de varlığını sürdürebilir. Dinin çöküşü gibi düz bir süreçten bahsedilemez.

Sekülarizasyon konusunda klasik tanım şu gelişmeleri öngörmektedir: Hıristiyanlığın altın çağının son bulması, ahirete ilişkin kaygılar yerine dünyaya ilişkin kaygıların öne çıkması, inanç ve eylemlerin ilahi yerine dünyevi hedeflere yönelmesi, dini işlevlerin seküler işlevlere dönüşmesi ve kutsalın yerini dünyevinin alması. Bu nedenlerden dolayı din, modern toplumda çöküşe geçmektedir. Klasik görüşün bu tanımlamalarına karşın David Martin, Michael Hill, Pierre E.Glasner gibi eleştirel yaklaşımın önde gelen sosyologları, dinin modern toplumsal koşullar içerisinde düşüşe geçmesinin zorunlu olmadığını ileri sürmektedirler. Bu iddialarının temelini ise "din düşüşte ise ne zaman doruktaydı ki?" sorusu oluşturmaktadır. Bu nedenle eleştirel yaklaşımcılara göre, hiçbir tarihsel dönemi dindar diye nitelendirmek mümkün değildir.

Eleştirel yaklaşımın bir başka tespiti, dinsel kurumların azalan etkisine karşı bireylerarası ilişkiler çerçevesinde var olan dindarlığın, dinin çöküşü olarak adlandırılamayacağıdır. Bu yüzden öncelikle din ve dindarlık birbirinden ayrılmalıdır. Geleneksel toplumların dindar diye nitelendirilmesinin nedeni çeşitli toplumsal işlevlerin din tarafından yerine getirilmesidir. Modern toplumlarda bu işlevlerin farklı kurumlar tarafından yerine getirilmesi dinin çöküşü anlamına gelmemektedir. Din hala bazı işlevlerini korumaktadır fakat bunlar daha çok bireysel düzeyde kalmaktadır.

R. K. Fenn, Durkheim ve Weber görüşlerinin sentezi olan bir model öne sürmektedir. Bu model, Weber'in toplumsal yaşamın rasyonelleşmesi öngörüsünü ve Durkheim'in modern toplumlarda kutsalla dünyevi arasındaki ayrımın

muğlaklaşması iddiasını dikkate almaktadır. Fenn'e göre, bireylerin kutsal değer ve yaklaşımları giderek kamu değer ve amaçlarından ayrışmaktadır. Bir başka ifade ile bireyler kutsala ilişkin değerlere sahip olurken, kamuya ilişkin değerler dünyevileşmektedir. Bu durum her iki alanın tamamen ayrıldığı anlamına gelmemektedir. Weber'in ifade ettiği gibi modern toplum kamu yaşamı açısından rasyonelleşirken, dinsel değerler birey yaşamında varlıklarını sürdürmektedirler. Bu iki alanın birlikte ve barış içinde yaşamaları, dinsel geleneklere bağlı olmaktadır. Dinsel söylemin kutsallığı, bireysel yaşam da dahil olmak üzere, siyasal ve ekonomik alanları içine alacak şekilde genişlediğinde çatışma ihtimali artmaktadır. Bu nedenle din, yaşam alanlarının ayrışması koşulu ile varlığını sürdürebilecektir. Fenn'in ulaştığı bu sonuç diğer eleştirel yaklaşımcıların çalışmaları ile bu noktada benzerlik göstermektedir.

Robert Towler "yaygın din" ve "resmi din" kavramları üzerine dikkat çekmektedir. Resmi din, kurumlar tarafından düzenlenen ve toplumsallaştırılan inanç ve pratikleri ifade ederken; yaygın din, dini kurumların kontrolünde olmayan inanç ve pratikleri ifade etmektedir. Towler da eleştirel yaklaşıma paralel olarak, din üzerine yapılan çalışmaların, dinin kurumsal ve resmi şekli üzerinde yoğunlaşarak dinin çöküşünden bahsettiklerini söylemektedir. Bu nedenle yaygın dinin varlığı göz ardı edilmektedir. Towler, modern Batı toplumlarında yaygın din varlığını sürdürmeseydi Weber'in tezlerinin doğruluğundan söz edilebilirdi, demektedir.

Sekülerleşme ile ilgili klasik bakışın tersine eleştirel bakış, insan eylemini işlevsel çerçevede ifade etmektedir. Eleştirel bakış, bireysel ve toplumsal yaşamın bütünsel tasavvuruna karşı çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre, bireysel ve toplumsal yaşam farklı alanlara pay edilmiştir. Ayrıca bu bakış açısı düşünsel anlamda modern düşünce geleneğine ve dolayısıyla dualist düşünce çerçevesinde modern bir varsayımdır.

Sekülerleşme üzerine eleştirel yaklaşıma yakın denebilecek sosyolojik çalışmalar, modern düşünce ve koşullara dayanan varsayımların kabulü olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle bu çalışmaların klasik yaklaşımlara oranla sekülerleştiğini söylemek mümkündür.

Eleştirel bakışa göre, dinin modern koşullarla çatışması düşüncesinin nedeni, dinin dar anlamı üzerine yapılan tanımlamalardır. Bu tanımlamalara göre din, modern koşullarla iki şekilde çatışmaktadır: bir yandan bilimsel-akılcı modern

düşünüş tarzı ile uyuşmazlık içine girer, diğer yandan kurumsal işlevlerini giderek yitirir. Fakat din daha geniş anlamıyla tanımlanırsa ve doğaüstüne ilişkin tüm inançlar dinin tanımı içerisine alınırsa, modern toplumda dinin çöküşünden bahsetmenin bir anlamı olmayacaktır.

## C. Batı'da Din ve Devlet İlişkileri ile Birlikte Gelişen Siyasal Erk Mücadeleleri

İktidar ilişkilerinde laikliğin işlevi üzerine değerlendirmeler yapabilmek için, laik düşünce yapısının ne gibi evrelerden geçtiğini görmek gerekmektedir. Bu nedenle Batı tarihinde "iktidarın gökten yere inişini" ve aydınlanma çağına doğru yaşanan düşünsel gelişimi incelemek yerinde olacaktır. Böylece Batı'da doğup gelişen laik düşünce anlayışı ile Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde, laiklik bağlamında yaşanan gelişmeler arasındaki farklılıklar daha net anlaşılabilecektir.

Yunanistan'da doğmuş ve daha sonra yaşamına Roma'da devam etmiş bir düşünür olan Polybios'un din üzerine açıklamaları, dini siyasal bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Polybios, tanrılara karşı duyulan korkunun, Roma Devleti'ni bir arada tutan başlıca unsur olduğunu söylemektedir. Böylece halk da bu yolla denetlenebilmektedir. Bir ideoloji olarak dinin işlevi Polybios tarafından bu şekilde ifade edilmektedir.[49]

Roma'nın düşünce dünyasını etkileyen isimlerden biri de Cicero olmuştur. Cicero'nun hukuk ve devlet felsefesi ile ilgili görüşleri stoacı inançlar barındırmaktadır. Cicero ruhu, insanın tanrılarla ortak yanı olarak tanımlamaktadır. Burada bahsedilen ruh, Cicero'ya göre akılsal ruhtur. Akıl gibi ortak bir öze sahip olan insanlar ve tanrılar aynı devletin üyeleridir. Bu evrensel devletin yöneticisi ise akıldır. Akıl sadece tanrıları ve insanları değil, aynı zamanda doğayı ve evreni de yöneten ilkedir. Böylece Cicero, aklın aynı zamanda bir doğa yasası olduğunu ifade etmektedir. Yasaların kaynağı ona göre doğada ve insanın doğasında aranmalıdır. Cicero, bu kaynağın akılda bulunması gerektiğini söylemektedir. Böylece yasa, doğru akıl olarak tanımlanacaktır. Tanrılarla birlikte akla ortaklaşa sahip olan insanlar, yasaya da onlarla ortaklaşa sahip olabileceklerdir. Cicero buradan yola çıkarak, aynı yasayı paylaşanların aynı devletin üyeleri sayılmaları gerektiğini söylemektedir. Böylece her ırk, ulus ve sınıftan tüm insanlar ve tanrılar ile birlikte, tüm evreni kapsayan doğal yasaların yönetimi altında, evrensel bir devletten söz

[49] Alâeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982, s. 244.

etmek mümkün olacaktır.[50] Cicero'nun genel felsefesini bu şekilde özetlemek yeterli olacaktır.

Roma İmparatorluğu'nun son yıllarına doğru, imparatorlar dağılan siyasi birliği toparlayacak bir ideoloji olarak Hıristiyanlığı desteklemeye başlamışlardır. 313 yılında Constantinus'un Milano Fermanı'nı ilanıyla Hıristiyanlar "inanç özgürlüğüne" ulaşmışlardır. Ayrıca Constantinus, Hıristiyanlığı kabul ederek, İznik'te topladığı Hıristiyan Kilisesi'nin ilk konseyine başkanlık yapmıştır.[51] Böylece imparatorların daha önce karşı çıktıkları Hıristiyanlık önemli bir konuma getirilmiş ve 378 yılında devlet dini olarak ilan edilmiştir. Bu olaydan sonra "yer altı örgütü" durumundaki kilise yeryüzüne çıkarak örgütlenişini hızlandırmıştır. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından kilise kendisini Avrupa'nın tek örgütlü kurumu olarak görmekteydi. Bu nedenle Roma İmparatorluğu'nun görevlerini kısmen üstlenmiş, Hıristiyan toplumlar arasında toparlayıcı bir güç olarak varlığını sürdürmek istemiştir. İmparator ve valiler gitmiş; yerlerine papa ve piskoposlar gelmiştir. Kilisenin dünyevi işlere müdahalesi böylece başlamış olmaktadır. Kilise zamanla "yalın" ve "eşitlikçi" durumunu terk edip, "hiyerarşik" ve "eşitsizlikçi" bir kuruma dönüşmüştür. Bir bakıma kilise devletleşmiştir. Bu duruma karşı çeşitli tepkiler ortaya çıkmıştır. "Bu tepkilerden bazıları papalıkça dinden sapma olarak lanetlenmiştir." Bazıları ise kilise tarafından tanınarak teslim alınmıştır. Manastırcılık hareketleri ve bazı tarikatlar böylelikle kilise bünyesine katılmıştır. Kiliseye karşı duyulan tepkiler genellikle "eşitsizlikçi toplumsal ve dinsel düzene" yönelik, alt sınıflar tarafından "dinsel giysiler" altında ortaya çıkan tepkilerdi. Nitekim ilerleyen aşamalarda kilise, ortaya çıkan kitlesel tepkileri önledikten sonra, bireysel tepkileri de ortadan kaldırmak için Engizisyon'u bir çözüm aracı olarak kullanacaktır.[52]

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından, kilise gücünü arttırmak için kendini Doğu Roma İmparatorluğu'ndan (Bizans'tan) uzaklaştırmak istemiştir. Bu dönemde Papa I. Gelasius, "imparatorun kilisenin efendisi değil, kilisenin bir çocuğu olduğunu" söylemiştir. Papa II. Stephan, 753 yılında Frank Kralı Pepin'den papalığın kutsal topraklarını korumasını istemiştir. Daha sonra papalık, Frank Kralı'na

[50] Şenel, a.g.e., s. 246.
[51] Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 3. b., Ankara: İmge Kitabevi, 1998, s. 64.
[52] Şenel, a.g.e., ss. 274-284.

papalığın koruyucusu olduğunu ima eden bir kılıç yollayacaktır. Böylece Bizans'tan kurtulmanın ve Batı'da bir imparator yaratmanın adımları atılmış olmaktadır. Bu olayların ardından, 800 yılında Papa III. Leon tarafından Papin'in oğlu Şarlman'a imparatorluk tacı giydirilmiştir. Böylelikle "Roma İmparatorluğu, 'Kutsal Roma İmparatorluğu' olarak yeniden canlandırılmak istenmiştir." Ayrıca kilise tarafından Bizans'tan alınan imparatorluk erki Kutsal Roma imparatorlarına verilmiştir. Bu dönemden sonra 1250 yılına kadar papalar ve imparatorlar arasında iktidar ve servet mücadeleleri gerçekleşmiştir. 1250 yılından sonra imparatorluk hızla çökmeye başlamıştır. 13. yüzyıldan itibaren ulusal devletler belirmeye başlayınca, "feodal düzenin laik kanadı" olan imparatorluk yıkılır. "Feodal düzenin dinsel kanadı" olan papalık ise varlığını sönük bir şekilde devam ettirmiştir. Bu dönemde Fransa krallarının, papalığın koruyuculuğunu üstlendiği görülmektedir. Böylece imparator-papa mücadeleleri yerini kral-papa arasında yaşanan siyasal ve ekonomik mücadelelere bırakacaktır.[53]

Ortaçağda toplumun, Hıristiyan düşüncenin egemenliği altında olduğu söylenebilir. Bu dönemde Hıristiyan egemenliğini oluşturan düşünce yapısı Platon ve Aristoteles gibi isimlerden beslenmiştir. Ayrıca Ortaçağ siyasal düşüncesinin oluşumunda Roma'nın siyasal ve hukuksal kurumları etkili olmuştur.[54] Roma'da siyasal erkin kaynağı hususunda birbirine zıt iki kuramdan bahsedilebilmektedir. Bu kuramlar, "erkin halktan çıkış kuramı" ve "erkin Tanrı'dan iniş kuramı" olarak nitelendirilmektedir. Kaynağı Cermen kabilelerine, Roma hukukuna ve feodal sözleşmelere dayanan erkin halktan çıkış kuramı, "siyasal erkin kaynağının halk olduğunu" ve "yöneticilerin iktidarlarını halktan aldıklarını" belirtmektedir. Dokuzuncu yüzyıla kadar ortaya atılan bazı siyasal düşüncelerin temelinde yatan bu kuram, dokuzuncu yüzyıldan sonra, iktidarın Tanrı'dan indiği yönündeki kuramın baskınlığı sonucu bir müddet etkisini yitirmiştir. 13. yüzyılda burjuvazinin belirmesi ve demokratik düşünceye ilişkin tartışmaların ortaya çıkması ile birlikte erkin halktan geldiğini ifade eden kuram tekrar önem kazanmaktadır. Erkin Tanrı'dan iniş kuramı, "yasaların ve siyasal erkin" Tanrı'dan geldiği yönündeki düşünceleri barındırmaktadır. Kurama göre, Tanrı erkini yeryüzünde bir kişiye verecektir. Bu kişi toplumu, "Tanrı'nın yasalarına" göre yönetmeye çalışacaktır. Böylece yönetici erkini

[53] Şenel, a.g.e., ss. 287-296.
[54] Ağaoğulları ve Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 82.

halktan almadığı için sadece Tanrı'ya karşı sorumlu olmaktadır. Bu durumda "yöneticiye başkaldırmak, Tanrı'ya başkaldırmak" olarak görülmektedir. Bu özelliği ile halkın koşulsuz itaatini öneren iniş kuramı, çıkış kuramı ile tamamen karşıt özellikler barındırmaktadır.[55]

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılıp, henüz Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kurulmadığı dönemde Roma'daki papalar, Bizans İmparatorluğu'ndan bağımsız olmak için çaba sarf etmekteydi. Bu konuda papalık dünyevi alanın imparatora, dinsel konuların ise papaya bırakılmasına yönelik çalışmalar içerisine girmişti. Egemenlik alanının sınırlarını belirleme amacı taşıyan bu çalışmalar, 492-496 yılları arasında papalık yapmış olan Gelasius tarafından "çifte kılıçlar kuramı" olarak formülleştirilmiştir. Gelasius, Tanrı'nın İsa'ya biri dünyevi, diğeri dinsel erki temsil eden iki kılıç verdiğini söylemiştir. "İsa'dan sonra dinsel erki temsil eden kılıç papalara, laik erki temsil eden kılıç imparatorlara geçmiştir." Bir bakıma bu kılıçların sahiplerinin, birbirlerinin egemenlik alanlarına müdahale etmemeleri gerektiği düşünülmüştür.[56] Bu durum bir bakıma "iki düzenin alçakgönüllülüğü" olarak da yorumlanabilmektedir.[57] Dikkat çeken husus ise iki kılıcın da Tanrı ile ilişkilendirilmesidir. Yani laik-dinsel ayrımını yapan ve egemenlik sınırlarını belirleyen kuramı ortaya atan Papa Gelasius, kuramının kaynağını İsa'ya ve Tanrı'ya dayandırmaktadır. Diğer yandan çifte kılıçlar kuramının Batı laik düşünüşünün gelişimine katkı sağladığı söylenebilir.

Kilise-devlet, papa-imparator çatışmalarının yaşandığı 10. ve 15. yüzyıllar arasında kalan dönemde, bazı düşünürlerin kiliseyi, bazı düşünürlerin ise kral ve imparatorları savunduğu görülmektedir. Bu dönemde kilisenin yanında yer alan isimlerden birisi de Salisburyli John'dur. Salisburyli John aynı zamanda bir din adamıdır. John, siyasal düşüncelerini 1159'da yazdığı *Policraticus* isimli eserinde dile getirmektedir. John, "her erkin kaynağının Tanrı olduğunu" söylemektedir. Tanrı bu erki, kendi kullanmadığı için dünyada bir temsilci seçmektedir. Bu temsilci ise kilisedir. Tanrı kilisenin başı olan papayı, ulusların ve kralların üzerinde tutarak, onu Hıristiyanların başına getirmiştir. Böylece dinsel ve laik erki temsil eden iki kılıcın da kiliseye verilmiş olduğu görülmektedir. Salisburyli John, Gelasius'un çifte kılıçlar kuramını, en aşırı şekli ile kiliseden yana yorumlamıştır. John aynı zamanda

[55] Şenel, a.g.e., ss. 300-301.
[56] Şenel, a.g.e., s. 320.
[57] Ağaoğulları ve Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 141.

Tanrı'nın yasaklarının uygulanması esnasında kan dökmeyi gerektirecek işlerin, din adamlarının kutsallığına uygun olmadığını söylemektedir. John'un bu düşüncesi, "devleti ve yöneticileri kilisenin ajanları durumuna" indirgemektedir. Ayrıca John, "Tanrı'nın yasaları dışına çıkan yöneticilerin, din adamları tarafından" görevlerinden alınabileceklerini söylemektedir.[58] Salisburyli John, devleti canlı bir organizmaya benzeterek kuramını geliştirmiş ve böylece kiliseyi kralın gücünün üzerinde konumlandırmıştır. "Örgütlenmiş toplum yaşamını canlı bir organizmaya benzetişi, doğrudan doğruya, Kilise'yi İsa'nın bedenine benzeten ilk Hıristiyan inancıyla paraleldir."[59]

Hıristiyan düşünürlerinin, felsefesi en bütün olan isimlerinden birinin Aquinumlu St. Thomas olduğu söylenebilir. St. Thomas "Hıristiyan düşünüşünü, evrende her varlığı ve her olayı tutarlı olarak" açıklayabilecek şekilde sistemleştirmeye çalışmıştır.[60] "Thomas'ın iddiasına göre, Hıristiyanlık doğal hakikat alanında daha üstün olan vahiy hakikatini reddetmeden, Aristotales felsefesini kabul edebilirdi: İmanla bilinen hakikatler aşkındır ama bu hakikatler doğal akılla bilinen hakikatlerle çatışmaz."[61] St. Thomas, "doğada olduğu gibi insan topluluklarında da üsttekilerin alttakileri yönettikleri" bir düzenin varlığından bahseder. "Toplumun iyiliği için, toplumda bir de yönetici bölümün bulunması" gerekmektedir. Yönetici, toplumu, kendi çıkarlarını bir kenara bırakıp, "toplumun çıkarlarını gözeterek" yönetmelidir. Yönetici erkini toplumun çıkarlarını gözetmek koşulu ile Tanrı'dan almaktadır. Toplumun amacı ise "bu dünya mutluluğunu aşan, öte dünya mutluluğuna" yöneliktir. "Toplumu bu amaca ulaştırmak ise" yöneticilerden çok din adamlarının görevidir. Din adamlarının bu görevi yerine getirebilmesi için yöneticilerin toplumsal düzeni ve barışı sağlamaları gerekmektedir. St. Thomas'a göre, yönetici iktidarını Tanrı'dan almış olmasına rağmen bu iktidar sınırsız değildir. Tanrı kaynaklı yasalarla sınırlandırılmıştır. Bu şekilde toplum çıkarları ön planda olan, adaletli bir yönetim anlayışı oluşacaktır. Kilisenin üstünlüğü düşüncesini savunan St. Thomas, yöneticinin tiranlığa kayması durumunda kilisenin onu görevden alabileceğini söylemektedir.[62] Bu bağlamda Thomas, kilisenin

[58] Şenel, a.g.e., ss. 325-327.
[59] Ağaoğulları ve Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, ss. 185-186.
[60] Şenel, a.g.e., s. 329.
[61] Larry Arnhart, **Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a**, çev. Ahmet Kemal Bayram, 3. b., Ankara: Adres Yayınları, 2008, s. 134.
[62] Şenel, a.g.e., ss. 333-335.

oluşabilecek kötü yönetimlerin önüne geçebilmesi için Hıristiyanları koruması gerektiğini belirtmektedir.[63]

"Karanlık çağ sonrası dönemde" kilisenin devlete karşı üstünlüğünü savunan fikirlere karşı, devletin üstünlüğünü savunan düşünceler de görülmektedir. 10. ve 15. yüzyıllar arasında devleti, kiliseye karşı savunanlar, imparatorluğun, kralın ve kent-devletinin savunucuları olarak görülmektedir. İmparatorluğu papaya karşı savunan isimlerden birisi IV. Henry'dir. IV. Henry "papalığın bu dünya işleri ile iktidarı gasbetme girişimine" dikkat çekmek istemiştir. "IV. Henry'e göre, imparator erkini kilise aracılığı ile değil," doğrudan Tanrı'dan almaktadır. Bu nedenle imparator yaptıklarının hesabını kiliseye vermek mecburiyetinde değildir. İmparator yalnızca Tanrı'ya karşı sorumlu olmaktadır. Kilisenin devlet işlerine müdahalesini sınırlamak isteyen bir diğer isim ise İmparator II. Frederich'tir. II. Frederich de papaların, imparator ve kralların işlerine karışmaya haklarının olmadığını söylemektedir. Görüldüğü üzere iki imparator da çifte kılıçlar kuramını imparatorluk lehine yorumlamaktadır.[64]

Devletin, kiliseye karşı üstünlüğünü savunanlar sadece imparatorlar olmamıştır. Fransız bir din adamı olan Parisli John, Okkamlı William'ın ve Padualı Marsiglio'nun devletin üstünlüğü savlarından, "daha güçlü ve sistemli bir biçimde" düşüncelerini ortaya koymuştur. Parisli John, bu konudaki düşüncelerini, 1303'te yazdığı *Krallığın ve Papalığın* ilkeleri adlı yapıtında toparlamıştır. Parisli John, kilisenin yetkisinin sadece din adamlarını yönetmekle sınırlı olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında papanın, papalık mülklerinin sahibi değil, sadece yöneticisi olduğunu ve bu nedenle papanın yönetiminden dolayı halka karşı sorumlu olduğunu ifade etmektedir. Parisli John'a göre, "tinsel yetke papaya değil tüm kiliseye verilmiştir." Bu yetki gerekli görüldüğünde kilise genel kurulu tarafından kullanılmalıdır. Hatta gerekirse kurul papayı yerinden indirebilmelidir. Bu düşüncelerden Parisli John'un "çıkış kuramını" kiliseye uygulamaya çalıştığı görülebilmektedir. Parisli John, kralın erkinin maddi bir erk olduğunu söyleyerek, kralın erkini kilisenin erkinin üstüne çıkarmaktadır. Bu durumda din adamları sadece inanç ve ahlâk öğreticileri olarak nitelendirilmektedir. Böylece kilise halkın mülkü üzerinde söz sahibi olamayacak ve halktan herhangi bir vergi talep edemeyecektir.

[63] Ağaoğulları ve Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 220.
[64] Şenel, a.g.e., s. 336.

Ayrıca kilisenin herhangi bir kuruma ve bireye maddi anlamda bir ceza vermesi mümkün olmayacaktır. Parisli John bu düşüncelerinden dolayı papalık tarafından dinden sapma ile suçlansa da onun düşünceleri "çıkış kuramını" tekrar canlandırmıştır. John, kralın erkini halktan aldığını ve krallığın halka dayandığını söylemekteydi.[65]

İtalyan kent devletleri, 14. yüzyıldan itibaren denizaşırı ticaretin gelişmesiyle ortaya çıkan ve burjuva sınıfının egemenliğinde olan kent meclisi sistemini benimsemişlerdi. Bu bölgede bir tür demokrasi gelişmekteydi ve artık gelişen sistemi "iniş kuramı" ile açıklamak mümkün olmayacaktı. Bartolus, "Roma Hukuku'na dayanarak İtalyan kent devletinin siyasal kuramını" geliştirmiştir. Bartolus kuramının merkezine, Roma halkının siyasal erkin kaynağı olduğu ve bu erki imparatora verdiği görüşünü yerleştirmiştir. Bartolus, "halkın, geleneksel sözlü yasaların kaynağı olduğunu" ifade etmektedir. Eğer sözlü yasaların kaynağını halk oluşturmaktaysa, yazılı yasaları da halkın oluşturmasında bir engel bulunmamaktadır. Bartolus, kendi yasalarını yapan halkın özgür bir halk olacağını söylemektedir. Böylece özgür halk, "kendinin prensi olacak" ve kendi hükümetini kurabilecektir. Halk meclisi bir konsey seçecek, konsey tüm vatandaşların temsilcisi olarak devleti yönetebilecektir. Bartolus bu düşünceleri ile küçük kent devletlerine uygulanabilecek siyasal kuramını oluşturmuştur. Fakat hem Aristotales'in hem de burjuva kent devletlerinin sınırlı vatandaşlık anlayışından dolayı köleleri, yabancıları ve kadınları vatandaşlık sisteminin dışında bırakmıştır.[66]

İnsanlık tarihinde genel düşünüş biçimlerinin değişiminin temelinde, ekonomik ve toplumsal değişikliklerin yattığı görülmektedir. Ortaya çıkan bir ekonomik ve toplumsal düzenin, kendine özgü bir kültürünün, bir düşünce yapısının oluştuğu söylenebilmektedir. Tarihin en büyük ve en genel gelişim aşamalarına bakıldığında, "üç temel ekonomik biçim" ve bunlara bağlı "üç temel düşünüş biçimi" ile karşılaşılmaktadır. Bunlar: "avcılık ve toplayıcılık ekonomisi ve bu dönemin sihirsel düşünüşü, tarımsal üretim ekonomisi ve bu dönemin dinsel düşünüşü, sanayi üretimi ekonomisi ve bu dönemim bilimsel düşünüşü" olarak sınıflandırılabilir. Bu noktada yeniçağ siyasal düşünüşünün, bilimsel düşünüş biçiminin bir ürünü olduğu söylenebilir. Bu dönemde siyasal olayların, neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde ve

[65] Şenel, a.g.e., ss. 336-338.
[66] Şenel, a.g.e., ss. 338-339.

rasyonel kalıplar içerisinde tartışıldığı görülmektedir. Ticaretin ve sanayinin gelişmesi ile feodal kendine yeterlilik ortadan kalkarak, bölgeler arası ekonomik ilişkiler, karşılıklı ekonomik gereksinimlerle birlikte gittikçe genişleyen bir ekonomik bütünlenme sürecine girmiştir. Bu süreçte, bir önceki dönemin belirlediği küçük siyasal birimlerin, yeni üretici güçlerin gelişmelerine engel olduğu söylenebilir. Kısaca daha büyük bir ekonomik bütünlenme için daha geniş bir siyasal bütünlenme gerekmektedir. Nitekim 16. ve 17. yüzyıllarda burjuvazi, feodal birimlerin ortadan kaldırılmasına yönelik hareketlere destek vermiştir. Burjuvazi bu yolda güçlü prenslere destek vererek, mutlak monarşilerin ve ulusal devletlerin kurulmasına yönelik süreci hızlandırmıştır. Bu durum daha büyük ekonomik ve siyasal sistemlerin oluşumuna katkı sağlamıştır. Ayrıca bu dönemde İtalya'da Machiavelli, İngiltere'de Hobbes, Fransa'da Bodin tarafından ortaya konan ve mutlak monarşileri savunan kuramlar, çağın düşünüşünü etkilemişlerdir.[67]

Ortaçağın feodal dinsel düşünüşünden sonra, yeniçağın düşünsel gelişmelerini incelerken dinde reform hareketleri göze çarpmaktadır. Mutlak monarşi kuramlarına geçmeden önce Luther, Calvin ve Münzer'in düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Bu üç düşünür, dinde reform konusunda farklı sınıfların görüşleri içerisinde farklı yorumlar ortaya koymuştur. Luther laik aristokratlara hitap eden ve burjuvazinin amaçlarına uygun düşünceler üretmiştir. Calvin dinde reformu, küçük kasaba burjuvazisinin değerlerlerine uyacak biçimde yorumlamıştır. Münzer ise dinde reformu, köylü sınıfının feodal baskıdan kurtulmasına uygun düşecek şekilde yorumlamıştır.[68]

Protestanlık hareketini başlatan Martin Luther, 1517'de günah affı ve bu yolla para sağlanmasına ilişkin görüşlerini içeren "95 tez"ini Wittenberg'de kilisenin kapısına asmıştır. Bu olaydan sonra ortaya çıkan tartışmalar kısa süre sonra tüm Avrupa'ya yayılmıştır. Papalığın avukatlarının günah bağışlama senetlerinin satışını destekleyip, savunmaları; Luther'in, düşüncelerini daha bütüncül ve köktenci bir şekilde ortaya koymasını sağlamıştır. Luther düşüncelerini, *Alman Ulusunun Soylularına Bir Başvuru, Kilisenin Babil Tutsaklığı* ve *Bir Hıristiyanın Özgürlüğü* isimli kitapçıklar ile formülleştirmiştir. Bu kitapçıklarda, adı geçen senetlerin geçersiz olduğu ve günahları ancak Tanrı'nın bağışlayabileceği şeklinde açıklamalar

[67] Şenel, a.g.e., ss. 352-362.
[68] Şenel, a.g.e., s. 369.

bulunmaktadır.[69] Luther bir bakıma kilisenin devlet karşısında üstün olmasına ilişkin geleneksel ortaçağ doktrinine meydan okumuştur.[70] Ayrıca "imanla aklanma" (justification by faith) doktrinini oluşturan Luther, insanların kilisenin tavsiyelerini yerine getirip, Tanrı'nın övgüsünü kazanacağı yönündeki inancı değiştirmiştir. Onun oluşturduğu doktrin, kurtuluşun tamamen Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğunu ve aracıların bu duruma katkı sağlayamayacağını belirtmektedir.[71]

Luther, kilisenin devlete-krala bağlı hale gelmesine yol açmıştır. Onun düşünceleri siyasal açıdan Katolik Kilisesi ile Protestan Kilisesi arasındaki farkı oluşturmuştur. Böylece Alman Kilisesi papalığa bağlı olmaktan kurtulmuştur. Ayrıca kilisenin devlete bağlı hale gelmesi, bir bakıma burjuvazinin dinsel aristokrasiyi saf dışı etme ve ulusal monarşiyi kurma yolundaki amaçlarına hizmet etmiştir. Diğer yandan Luther, Tanrı'nın öngördüğü bir düzende, din adamları da dahil olmak üzere tüm vatandaşların yöneticilere koşulsuz boyun eğmeleri gerektiğini söylemektedir. Luther'in bu yöndeki düşünceleri, "Bu dünyanın prensleri birer Tanrı'dır, avam halk ise şeytandır" diyeceği noktaya kadar varmıştır.[72]

Protestanlığın siyasal görüşlerini Luther'den çok Jean Calvin'in formülleştirdiği söylenebilir. Calvin, Protestanlığı küçük kasaba burjuvazisinin dünya görüşüne uygun bir şekilde yorumlamıştır. Calvin de Luther gibi Katolik Kilisesi'nin egemenliğini reddetmektedir. Yine Luther gibi kurtuluşun din adamlarının aracılığına ya da dinsel törenlere bağlı olmadığını ifade etmektedir. Kurtuluş tamamen Tanrı'nın lütfuna bağlıdır. Calvin, "iktidarların yalnızca kutsal ve yasal değil, aynı zamanda ölümlü yaşamın en kutsal makamları olduğunu" söylemektedir. Luther "Bu dünyanın prensleri birer Tanrı'dır" derken; Calvin "Tanrı kralların kralıdır" demiştir. Bu iki cümle zıt anlamlar içerir gibi görünse de aslında anlamca birbirine yakındır. İki cümle de kralla Tanrı'yı benzeştirerek, yöneticilerin kutsallıklarına vurgu yapmaktadır. Luther'in kiliseyi devlete bağımlı kılmasına karşın, Calvin kilisenin devlete karşı özerkliğinden, bağımsızlığından ve laiklikten yanadır. Calvin, insan için iki tür yönetimin olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilki, "ruhların sonsuz yaşamı ile ilgili yönetimdir ki bu kiliseye aittir;" diğeri "insanların bedenlerinin bu dünya ile ilgili yönetimidir ki bu da devlete aittir." Ayrıca "dünyevi yönetime, Tanrı'ya

[69] Şenel, a.g.e., s. 371.
[70] W. D. J. Cargill Thompson, "Martin Luther ve İki Krallık", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, s. 49.
[71] Thompson, a.g.m., s. 52.
[72] Şenel, a.g.e., ss. 373-374.

tapınmayı sağlayıp, kiliseyi ve doğru öğretiyi (Protestanlığı) savunma görevi verilmiştir." Görüldüğü üzere Calvin'in kuramında, kiliseyi devletten bağımsız kılmaktan öte, devlete, doğru öğretiyi savunan kiliseyi koruma görevi verilmektedir. Calvin'in kendi uygulamasında ise, din adamlarının dünyevi yönetimi de üstlendikleri bir teokrasi kurmuş oldukları görülmektedir. Bu yüzden Calvin'in kuramı ve eyleminin çeliştiğini söylemek mümkündür. Onun kuramı laik, eylemi ise teokratiktir.[73]

Dinde reform konusunda Luther ve Calvin'den sonra akla gelen bir diğer isim Münzer'dir. Münzer genç yaşta devrimci eyleme girişmiş ve bu yönde düşünceler üretmeye başlamıştır. Saksonya prenslerini ve halkı Katolik rahiplere karşı kavgaya çağırmıştır. Prensleri harekete geçiremeyen Münzer, eylemini köylü sınıfına dayandırmıştır. Prenslerden umduğu desteği bulamayınca, köylüleri, dinsel egemen zümre ile birlikte laik egemen zümreye, prenslere ve aristokratlara karşı kışkırtmıştır. Nitekim Münzer'in başını çektiği köylü ayaklanması başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[74]

Calvinizm'in 16. yüzyılda Cenevre ve İskoçya'da, 17. yüzyılda Hollanda'da ve İngiltere'de görülen güçlü otoritesi, kilisenin bireyler üzerinde farklı türden bir denetimini sergilemektedir.[75] Yani Katolik Kilise'si bu bölgelerde gücünü yitirerek, Protestanlığın yükselişine engel olamamıştır. Weber, Protestan eğilimlerin herhangi bir "yaşama zevki" ya da "aydınlanma" kavramları ile bir tutulmaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre Luther'in, Calvin'in ve devamında gelen isimlerin eski Protestanlığı "ilerleme" olarak nitelendirilen kavramla fazla ilgili değildir. Çünkü geçmiş dönemlerin Protestanlığı, çağdaş yaşamın tüm aşamalarına karşı düşmanca bir tavra sahipti.[76]

14. ve 15. yüzyıllarda Avrupa'nın, dünyanın diğer bölgelerine oranla, "üretim güçleri, tarihsel sisteminin tutarlılığı ve insan bilgisinin göreli durumu açılarından ortalarda –ne bazı bölgeler kadar ileri, ne daha başka bölgeler kadar ilkel– olan bir toplumsal işbölümü"ne[77] sahip olduğu söylenebilir. Bu dönemde Avrupa ekonomisinin toplumsal zemini etkileyen bir bunalımdan geçtiği görülmektedir. Avrupa egemen sınıflarının birbirleriyle mücadelesi sırasında toprak sisteminde eskiye oranla daha eşitlikçi bir dağılıma yönelik çözülme başlamaktaydı. Bunun

[73] Şenel, a.g.e., ss. 374-379.
[74] Şenel, a.g.e., ss. 380-382.
[75] Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, s. 23.
[76] Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, s. 31.
[77] Wallerstein, a.g.e., ss. 37-38.

yanında kilise içerisinde eşitlik hareketleri doğmaktaydı. Bu olaylar yaşanırken Katolik egemen ideoloji de eleştirilere maruz kalmaktaydı. 1450'lerden 1650'ye gelindiğinde "bir toplumsal sistem" olarak "tarihsel kapitalizm"in temeli atılmış ve güçlendirilmiş olduğu söylenebilmektedir. Kaynaklardan yararlanabilmenin eşitlenmesine yönelik eğilimin tersi yönde bir akış izlenmeye başlamaktadır. Bu süreçte ise ideolojik ve siyasal denetimin toplumun üst katmanları tarafından ele geçirildiği görülmektedir.

16. ve 17. yüzyılların ekonomik gelişmeleri, burjuva kapitalist ekonomisinin, ulusal ekonomik bütünlenme boyutuna ulaşacağı yönde bir seyir izlemiştir. Bu gelişmeler, ulusal siyasal birleşmelere engel olan "feodal siyasal birimlerin ortadan kaldırılmasını" gerektirmiştir. Diğer yandan Protestanlık hareketi de "dinsel feodal birimlerin zayıflatılmasını ve devlete bağımlı kılınmasını sağlayan hizmetlerde" bulunmuştur. Bu sırada Avrupa siyasal yaşamında mutlak monarşi hareketinin doğduğu görülmektedir. Bu hareketin kuramını oluşturan ve savunuculuğunu yapan isimler ise İtalya'da Machiavelli, Fransa'da Bodin ve İngiltere'de Hobbes olmuştur. Luther'in düşüncelerinin de Almanya için benzer amaçlar taşıdığı söylenebilir. Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un düşünceleri muhakkak farklılıklar içermektedir; fakat bu üç ismin kuramlarının niteliği bakımından ortak bir noktada buluştukları söylenebilir. Üç kuramcı da düşüncelerini din dışı laik temellere dayandırmaktadır.[78]

Niccolo Machiavelli *Prens*'de, İtalyan birliğinin sağlanması ve ulusal devletin kurulması yönündeki görüşlerini dile getirmektedir. "İtalyan birliğinin sağlanması için gereken araç" ise mutlak monarşidir. Bu birliğin sağlanmasına engel olan unsurlar ise papalık, feodal prensler ve kent devletleridir. Machiavelli, Papalığı İtalyan birliğini kuramayacak kadar güçsüz bir kuruluş olarak tarif etmektedir. Ona göre papalık, İtalya'yı bölmüş ve İtalya'nın bölünmesini isteyen bir kurumdur. Machiavelli'nin dine karşı olmayıp, sadece papalığa karşı çıktığı görülmektedir. Ona göre papalar, lüks içinde yaşamakta ve ahlâka uygun olmayan politik oyunlar içerisine girmektedirler. Böylece dine olan güveni sarsmaktadırlar. Bu nedenle Machiavelli, "dinsizliğimizi kiliseye borçluyuz" demektedir. Diğer yandan siyasal amaçlar nedeni ile dine önem vermektedir. Çünkü dinsel duygular, halkın egemene boyun eğmesini sağlayacak kadar güçlü duygulardır. Ona göre İtalyan birliğini kurmaya çalışacak olan yönetici, "dindar olsun ya da olmasın son derece dindar"

[78] Şenel, a.g.e., ss. 382-383.

görünmelidir.[79] Onun bu önerisi cümlelerine şöyle yansımaktadır: "Böylece, bir hükümdar, yukarıda söylenen beş vasıfla dolu olmayan bir sözün, hiçbir zaman, ağzından çıkmamasına ve kendisini görüp dinleyenlere merhametin, sadakatin, doğruluğun, dinin ta kendisi olarak görünmeğe çok dikkat etmelidir. Ve bu sonuncuya sahipmiş gibi görünmek kadar lüzumlu bir şey yoktur."[80]

Machiavelli, devletin kendine özgü ayrı değerleri olduğunu söylemektedir. Buna göre bir devlet, Hıristiyanlığın ya da başka herhangi bir milletler üstü soyutlamanın parçası değildir. Devlet kendi kurallarını kendi belirlemelidir.[81]

Machiavelli'nin siyasal düşünüşte dönüm noktalarından biri olduğu söylenebilir. Ondan önceki çoğu düşünür, "kendilerini dinsel düşünüşün etkilerinden" kurtaramamıştır. "Siyasal erkin Tanrı'dan geldiği görüşü," "yöneticilerin din kuralları ile, dinsel ahlâk ile bağlı olduğu" düşünceleri sık sık tekrar etmiştir. Ayrıca ondan önceki düşünürler, siyasal görüşlerini "ideal olarak nasıl olması gerekir, nasıl olması daha doğru olur?" şeklinde sunmuşlardır. Machiavelli ise siyasal erkin Tanrı'dan gelmediğini, "kuvvetten doğduğunu" gözlemleyip, bunu kabul edebilmektedir. Böylece Machiavelli siyasal düşünüşü, dinsel düşünüşten ayırmaktadır. Siyasal düşünüşü laikleştirirken, aynı zamanda bilimselleştirmeye çalışmaktadır. Machiavelli siyasal olaylarda yazgıya önem vermemektedir. İtalya'da oluşan siyasal olayları incelerken görmüştür ki "politik-diplomatik oyunlar, hiçbir din, ahlâk, hukuk kuralı" tanımaksızın; "her türlü hile, entrika ve kaba kuvvete dayanılarak oynanmaktadır."[82] Machiavelli'nin *Prens*'i kötü bir üne sahip olsa da kitap, iktidarın kaynağını bu dünyadan alan bir hükümdarın, yeterli güce ve onu hünerle kullanma iradesine sahip olabilmesi için silah ve insana duyduğu ihtiyacı anlatmaktadır.[83]

Mutlak monarşinin bir diğer savunucusu Jean Bodin'dir. Bodin, mutlak monarşiyi dinsel temellere dayandıran "kralların tanrısal hakları" kuramına karşılık, mutlak monarşiye dinsel olmayan bir kuram kazandırmıştır. Kuramının egemenlik kavramını formülleştirirken, dinsel düşünüşü bir kenara bırakmış ve hukuksal

---

[79] Şenel, a.g.e., s. 388.
[80] Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, çev. Yusuf Türk, İstanbul: Düşünen Adam Yayınları, 1996, s. 84.
[81] J. R. Hale, "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, s. 41.
[82] Şenel, a.g.e., s. 390.
[83] David Thomson, "Siyasi Düşüncelerin Doğası", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, s. 22.

düşünüşü siyaset kuramına katmıştır. Bodin'in yaşadığı dönemin Fransa'sına bakıldığında, Protestanlık hareketinin mezhep ayrımına yol açtığı ve din savaşlarının yaşandığı görülmektedir. 1562-1589 yılları arasında Fransa'da sekizden fazla din savaşı gerçekleşmiştir. Mezhep çatışmalarının en yoğun yaşandığı yıl 1572'dir. Bu yıl içerisinde gerçekleşen St. Barthelemy Günü'nde, Paris'te ve taşrada yaşayan binlerce Protestan, Katolikler tarafından öldürülmüştür. Din savaşlarının uzamasıyla ortaya çıkan bezginlik, daha sonra dinsel hoşgörüyü savunan bir akımın ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Düşünürlerine "politikler" adı verilen bu akım, din savaşlarının yol açtığı kargaşadan kurtulabilmek için her iki tarafa da krallığa mutlak boyun eğmeyi öğütlemektedir. Bodin de bu akımı temsil eden grubun içinde yer almaktadır.[84]

Jean Bodin, *Devlet Üstüne Altı Kitap*'ta, mutlak monarşiyi, kralların tanrısal hakları kuramı yerine laik düşünceler içeren egemenlik kuramı ile savunmaktadır. Kralların tanrısal hakları kuramı, kaynağını dinsel kültür ve teolojiden almaktaydı. Bodin, dini bir kenara bırakıp, mutlak monarşi kuramını dayandıracağı yeni bir temel aramıştır. Bu arayışın sonucu olarak, "ataerkil aile"yi görüşlerini dayandıracağı temel olarak belirlemiştir. Böylelikle Bodin, devletin kaynağını aile olarak görmüştür. Devleti aileye benzeterek, babanın aile içindeki yerini ve rolünü krala vermek istemektedir. Bodin'e göre devlet büyük bir ailedir, kral da bu ailenin üyeleri üzerinde mutlak egemenliğe sahip olan, yönetici baba konumundadır. Bodin, egemenlik kavramını, yurttaşlar ve uyruklar üzerinde en yüksek, en mutlak ve en sürekli güç olarak tanımlamaktadır. Bodin'e göre egemen, insanların oluşturduğu hiçbir yasa ile sınırlandırılamaz. Egemen sadece doğa yasası ile sınırlıdır. Doğa yasası, insan yasasının üzerindedir. Egemen herhangi bir yasa koyarken, doğa yasalarını göz önüne almaktadır.[85] Egemenin yaptığı (pozitif) yasalar da doğal-Tanrısal yasalarla uyum içinde olmalıdır.[86] Onu doğa yasasına uymaya zorlayan ise vicdanıdır. Diğer yandan egemen doğa yasasına uymazsa, kimse ona hesap sormaya kalkışamamaktadır. Doğa yasasını çiğneyen monark, insanlara karşı değil, Tanrı'ya karşı sorumludur. Böylece Bodin, doğa yasaları ile tanrısal yasaları; doğal hukuk ile tanrısal hukuku çakıştırmıştır. Bodin, egemenlik kavramı ile laik bir siyaset kuramı

[84] Şenel, a.g.e., ss. 395-396.
[85] Şenel, a.g.e., ss. 397-401.
[86] Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 35.

oluşturmuş, sonrasında ise kuramını dinsel bir düşünce ile desteklemek zorunda kalmıştır.[87]

Bodin, yurttaşların egemene niçin itaat etmesi gerektiğini tam olarak açıklayamamaktadır. Babanın otoritesinin doğallığı, ailenin doğal bir toplumsal birim olarak düşünülmesinden gelmektedir. Fakat yapay bir kurum olan devletin, kralın otoritesinin doğallığını yansıttığını söyleyebilmek mümkün olmamaktadır. Bodin'in kuramında bir diğer sorun, aile birimlerinden hangi şekilde devlete geçildiği konusudur. Bu hususta ailelerin hangi nedenlerden ötürü birleşip devleti oluşturduğu açıklanmamaktadır. Bu iki durumdan anlaşılmaktadır ki Bodin'nin temel sorunsalı, devletin kökeni değil, egemenlik bakımından devletin özünün ne olduğudur.[88]

Bodin'in kuramında din, bir tür doğal din olarak ifade edilmektedir. Bu nedenle egemenin Tanrı'ya boyun eğmesi gerektiğini söylemesi, egemenin kiliseye ya da papaya itaat etmesi yönünde bir anlam barındırmamaktadır. Aksine Bodin, iki kılıcın ayrı ellerde olduğunu ve farklı yetki alanlarını temsil ettiğini belirtir. Böylelikle kralın, papalığın buyruklarına uyma zorunluluğu bulunmamaktadır.[89]

Hobbes'un kuramının, Machiavelli ve Bodin'in kuramlarından daha sistemli olduğu söylenebilir. Hobbes mutlak monarşi kuramını genel bir felsefe içinde sunmayı başarmıştır.[90] Hobbes da Bodin gibi devleti, din dışı bir temele dayandırmak istemiştir. Bunun için de devleti sözleşmeye dayandırma yolunu seçmiştir. Hobbes diğer "sözleşmeci" düşünürlerden farklı olarak toplum sözleşmesini, mutlak monarşik görüşlerini destekleyecek şekilde oluşturmuştur. Toplum sözleşmesi, demokratik çıkarsamalar yapmaya elverişli bir kuram olmasına rağmen; Hobbes, özel bir toplum sözleşmesi kuramı düzenleyerek, toplum sözleşmesini monarşik çıkarsamalar yapmak için kullanmıştır.[91] "Hobbes, her egemenin, doğa kanunu tarafından sadece insanların güvenliği için yönetmekle yükümlü kılındığını kesinlikle kabul eder. Ancak bu, bir devrim hakkı sağlamaz. Çünkü Hobbes'un yaptığı vurguya göre, egemen, doğa kanununu ihlâl ettiğinde, Tanrı'ya karşı sorumlu olsa da, herhangi bir insana karşı sorumluluğu yoktur."[92] İngiltere'de muhafazkârların, kraliyet otoritesinin, Tanrı'nın iradesinden

[87] Şenel, a.g.e., s. 401.
[88] Ağaoğulları ve Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, ss. 20-21.
[89] Ağaoğulları ve Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, s. 49.
[90] Şenel, a.g.e., s. 404.
[91] Şenel, a.g.e., s. 414.
[92] Arnhart, a.g.e., s. 259.

kaynaklanan bir gizem olduğunu ileri sürdüğü bir dönemde; Hobbes, hükümdarın otoritesinin, devleti oluşturan bireylerin rızasından geldiğini söylemektedir.[93]

Hobbes, Roma Kilisesi'ni tinsel yetkeyi, dünyevi yetkenin üzerine çıkarmaya çalıştığı için eleştirmektedir. Hobbes'a göre kilise, mutlak egemenlik sınırları dışında kalmalıdır. Bu nedenle kilise, devlete bağlı olmalıdır. Kiliseler devlete bağlı olunca, Roma Katolik Kilisesi'ne (papalığa) bağlı olmaları gerekmeyecektir. Kral kilisenin başı olmalı ve aforoz cezası egemenin yetkisi içinde olmalıdır. Hobbes'un bu düşüncelerine bakarak onun, kiliseyi papalıktan ayırıp devlete bağlı kılmak ve kilisenin egemen feodal birim olma durumunu sonlandırmak istediği anlaşılmaktadır.[94] Böylece din adamları, egemenin otoritesi altında ve onun memurları olarak görevlerini yerine getireceklerdir. Buna bağlı olarak yalnızca egemenin önerdiği dinsel doktrinler iman konusu olabilecektir.[95]

Avrupa kapitalist burjuva ekonomisinin gelişmesi, burjuva sınıfının gelişmesine ve genişlemesine yol açmıştır. Artık Avrupa burjuvazisi, mutlak monarşinin aracılığı olmadan kendini iktidara aday görmektedir. Mutlak monarşi ise feodal siyasi birimleri ortadan kaldırmış, ulusal devleti kurmuş ve böylece tarihsel görevini yerine getirmiştir. Bundan sonra gelişen süreçte burjuvazinin, iktidara geçmek istediği görülmektedir. Burjuvazi tüm aristokratik kalıntıları, yasaları ve kurumları değiştirerek, kendi siyasal ve hukuksal düzenini kurmak istemektedir. Bu nedenle 16. ve 17. yüzyıllarda mutlak monarşiyi destekleyen burjuvazi, 18. yüzyılda mutlak monarşinin karşısında yer alarak, demokratik-parlamenter görüşleri savunmaya başlamaktadır. Bu yeni düzenin laik-bilimsel kültürü ile yetişmiş düşünürler de bu düzene uygun yeni bir dünya görüşü, yeni bir felsefe, yeni bir siyaset kuramı hazırlayacaklardır.[96] Bu yönde aristokratik dünya görüşünü eleştirip yıkmak ve yerine demokratik dünya görüşünün, demokratik siyaset kuramının temellerini atmak işini Locke üstlenmektedir. Bu dönemde Montesquieu de parlamentodan yana özgürlükçü düşünceleri savunmaktadır. Montesquieu, toplumu yöneten kuralların, fizik yasalarından daha az keşfedilebilir olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun yanında beşeri meselelerin, bir ilahiyat dalı olarak değil, bir bilim dalı olarak

[93] K. R. Minogue, "Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, s. 82.
[94] Şenel, a.g.e., s. 419.
[95] Ağaoğulları ve Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, s. 230.
[96] Şenel, a.g.e., s. 425.

algılanması gerektiğini vurgulamıştır.[97] Rousseau ise halkın alt katmanlarının duygularını ve düşüncelerini dile getirmektedir. Rousseau da monarşiye karşı olup, özgürlük, eşitlik ve demokrasiden yana olmuştur. Onun Locke ve Montesquieu'den farkı ekonomik eşitliğe önem vermesidir.[98]

Locke, kraliyet otoritelerinin, Tanrı'dan kaynaklandığı inancını değiştirmek istemiştir. Bu nedenle o da Hobbes gibi "kralların kutsal hakkı" doktrininin geçerli olmadığını ileri sürmektedir. Bu yönü ile Locke'ın, Hobbes'un izinden yürüdüğü söylenebilir. Locke, "hükümetler niçin vardır?" sorusu ile kuramına başlamaktadır. Bu sorudan yola çıkarak "doğa durumu" olarak isimlendirdiği döneme ulaşmaktadır. Locke'ın "doğa durumu", insanların bir zamanlar yeryüzünde hiçbir hükümete ve siyasi topluluğa bağlı olmadan yaşadığı anarşi durumuna karşılık gelmektedir. İnsanlar bu dönemden itibaren düzen, barış, savunma gibi çeşitli ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir araya gelmişlerdir. Böylece siyasi topluluklar oluşmuştur. Locke'a göre, insanlar sivil yöneticilere itimat etmektedirler. Sivil yöneticinin otoritesi mutlak olmayıp, geri alınabilir bir güvene bağlıdır. Ayrıca dünyadaki tüm hükümdarlar, iktidarlarını toplumsal sözleşmelere borçludur. Böylelikle rıza, onların yönetimi meşrulaştırmak için tek senetleri olmaktadır. Bireyin özgürlüğü ise kanunun tersini söylemediği her durumda, kendi iradesini kullanma hürriyeti olarak tanımlanmaktadır. Böylece hiç kimse bir başkasının değişken, bağımsız, meçhul ve keyfi iradesine tabi olmayacaktır.[99] Herkes eşit olduğu için bir kişinin, diğerinin rızası olmadan onun üzerinde bir egemenlik kurmasını haklılaştıracak bir neden yoktur.[100]

Locke'ın, aristokrasinin dogmatik-skolastik düşünüşüne saldırıp, ampirizmi ortaya attığı ve burjuvazinin siyasal görüşlerini sistemleştirdiği söylenebilir. Locke, bilgilerin, duyuların zihinde bıraktığı izlerin zamanla biçimlenmesi yolu ile oluştuğunu söylemektedir. Yani bilgiler deneyimlerden elde edilmektedir. Bu iddia da ampirizmin temelini oluşturmaktadır. Ampirizmi, doğuştan düşünceler bulunmamaktadır, tüm düşünceler ve kavramların kökeni duyular ve içgüdülerdir diyen Hobbes başlatmıştır. Ardından Locke işlemiştir. Hume da bilgi ve

[97] G. C. Morris, "Montesquieu ve Siyasi Tecrübenin Çeşitleri", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, s. 112.
[98] Şenel, a.g.e., s. 426.
[99] Maurice Cranston, "John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, ss. 97-98.
[100] Arnhart, a.g.e., s. 274.

düşüncelerin, geçmiş algıların çağrıştırılması ile oluştuğunu ileri sürerek geliştirmiştir. Hobbes, Locke ve Hume çizgisinde gelişimini sürdüren ampirizm, liberal düşünce akımının temellerini oluşturmaktadır. Bilgilerin doğuştan geldiği, inançla edinildiği şeklinde iddiaları barındıran felsefe yıkılınca, aristokratik inanç, değer ve düşüncelerin dayandığı temel sarsılmıştır. Bilgilerin kaynağının akıl ve inanç olmadığı düşüncesi, din ululanının düşüncelerinin, skolastik yöntemlerle edinilen bilgilerin geçerliliğinin tekrar sorgulanmasına neden olmuştur.[101]

Locke'dan sonra Montesquieu ve Rousseau gibi Fransız düşünürlerin demokrasi-özgürlük tartışmaları ve ortaya çıkan Fransız Devrimi, Batı demokrasisinin gelişimine ve aynı zamanda iktidar biçimlerinin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Bir bakıma "aklın mahkemesi" kurulmuş; din, toplum, doğa anlayışı ve devlet örgütü gibi konular, bu mahkeme karşısında kendini savunmak durumunda kalmıştır.[102] İşte Batı'da laik düşünce anlayışı, bu tartışma ortamı ve bu tarihi süreç içersinde gelişimini sürdürmüştür. Batı tarihi içerisinde "feodal beylerle kralların", "kilise ile devletin", "yerel kiliselerle papalığın", "krallarla parlamentoların", parlamento içerisinde "aristokrat meclisleri ile burjuva meclislerinin" çatışmaları, bu çatışmalar süresince uzayan bir haklar ve özgürlükler listesi yaratmıştır. Batı demokrasilerinde hak ve özgürlüklerin köklülüğüne karşın, Batılı ülkelerin yöntemlerini benimseyen az gelişmiş ülkelerdeki hakların ve özgürlüklerin sağlam temellere dayanamamasının nedenlerinden biri budur.[103] Durum böyle olunca, Batı'nın laik modelinin, farklı ülkelerin sistemlerine uydurulması da problemli bir hale dönüşmektedir.

[101] Şenel, a.g.e., ss. 428-431.
[102] Server Tanilli, **Dünyayı Değiştiren On Yıl: Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799)**, 3. b., İstanbul: Adam Yayınları, 2002, s. 37.
[103] Şenel, a.g.e., s. 367.

## D. Türkiye'de Seküler Düşüncenin Ortaya Çıkışı

Aydınlanma çağı ve rasyonalist düşüncenin izleri, Osmanlı aydınlarında gecikmeli de olsa görülmeye başlamıştır. Şinasi (1826–1871), İsviçreli hukukçu Vattel'in seküler-rasyonel temellere dayalı tabii hukuk üzerine yazmış olduğu kitabı, bölümler halinde *Tasvir-i Efkâr*'da yayınlamıştı.[104] Ali Süavi (1839–1878) halifeliği reddederken, dinin devlet yönetiminden uzaklaştırılmasını, laik eğitimi ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesini savunuyordu. Tevfik Fikret (1867–1915) "insanlık dini" yanlısıydı ve bu yönüyle Mustafa Kemal'i etkilemişti. Abdullah Cevdet (1869–1932) ve arkadaşları (Kılıçoğlu Hakkı, Celal Nuri) din ve devlet ayrılığının, sistemli bir Batılılaşmanın kararlı savunucularındandılar. Bunlar Latin harflerini, kadın haklarını ve giyim özgürlüğünü, karma ve çağdaş eğitimi, medreselerin kaldırılmasını, dinsel kisvelerin yalnız din adamlarınca giyilmesini, saltanatın gereksizliği düşüncesini savunmuşlardır. Bu yönleriyle halk düzeyinde oldukça etkili olup, ileriki Cumhuriyet kadrolarının ideolojik yapısının şekillenmesinde etkin rol almışlardır. Ziya Gökalp (1876–1924) ve diğer Türkçüler de dinin Türkleştirilmesi talebi başta olmak üzere radikal düşüncelerin sahibiydiler. Ünlü sosyolog 1918 öncesi yazılarında şunları önermiştir: Şeyhülislam'ın devlet aygıtı dışına çıkarılması, yargının laikleştirilmesi, dinsel hukukun kaldırılması, fetvanın salt dinsel alana indirgenmesi, Evkaf Nezaretinin kaldırılması, öğretimde dinsel-laik ikiliğine son verilmesi, kadın-erkek ayrımının yok edilmesi, kadınların kamu hizmetine girme ve öğrenim-öğretim haklarının tanınması. Bunların bir kısmı II. Meşrutiyet'te gerçekleştirilmiştir. Radikal Cumhuriyetçiler de bu düşüncelerden etkilenmişlerdir.[105]

Bülent Daver, meşrutiyet dönemi fikir akımlarını incelerken, Hilmi Ziya Ülken'in düşüncelerinden yararlanmaktadır. Daver, bu dönemin Batıcı gelişmelerini dört grupta açıklamaya çalışmaktadır. Bunlardan ilki Tanzimat Batılıları olarak isimlendirilmektedir. Bu grubun ıslahat ve reformlarla Osmanlı İmparatorluğu'nu değiştirip yenileştirerek koruma çabası içerisine girdiği belirtilmektedir. İkinci grubu Anglo-Sakson toplumsal ve siyasal yapısını Osmanlı İmparatorluğu'na getirmek

[104] Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 44.
[105] Bülent Tanör, "Laikleş(tir)me Kemalistler ve Din", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 183.

isteyenler oluşturmaktadır. Prens Sabahattin'in öncülüğünde, ekonomide "şahsi teşebbüs" ve yönetimde "adem-i merkeziyet" ilkelerini öne çıkaran bu guruptur. Üçüncü grubu ise "Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye" ve "Servet-i Fünun" dergisi etrafında toplanan pozitivistler oluşturmaktadır. Ayrıca bu grup İttihat ve Terakki Partisi'nin dünya görüşünü ve programını oluşturmuştur. Ahmet Rıza bu grup içerisindedir.[106] Ahmet Rıza, İslam'dan materyalizme, hatta pozitivizme geçişin Hıristiyanlığa oranla daha kolay olduğunu düşünmektedir.[107] Ayrıca dini inanış ve düşünüşün etkileriyle mücadele, Ahmet Rıza'nın pozitivizminde önemli bir yere sahiptir.[108] Daver, Batıya hayran radikal Batıcıları da son grupta toplamaktadır. Bu grubun en önemli ismi; İttihat ve Terakki'ye öncülük etmiş ve "İttihad-ı Osmani" adlı örgütü kurmuş, *İçtihad* dergisi sahibi Abdullah Cevdet'tir. Abdullah Cevdet, daha II. Meşrutiyet yıllarında Latin harflerine geçişi savunmuş ve Sirkeci'de şapka ile dolaşmıştır.[109] Zürcher, Abdullah Cevdet'i Jön Türkler içinde Cumhuriyetçi olmaya en yakın kişi olarak nitelendirmektedir. Fakat Cevdet'in ateşkes yıllarında Türk milliyetçiliği yerine Kürt milliyetçiliğini seçmesi, Cumhuriyetçiler tarafından siyasetten dışlanmasına neden olmuştur.[110] Türkiye Cumhuriyeti ilan edildiği sırada kutsal değerleri aşağılattığı gerekçesiyle Abdullah Cevdet'in aleyhine açılmış kovuşturma da dikkat çeken bir başka ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.[111]

Latin harfleri çıkmadan çeyrek yüzyıl kadar önce, Latin harflerine geçiş tartışmalarına *İçtihad*'ın ilk sayılarında rastlanmaktadır. Laikleşme politikasının ilk izlerini yine *İçtihad*'da görmek mümkündür. *İçtihad*'da ve diğer Jön Türk dergilerinde, Mustafa Kemal devrimleri ile ilgili birçok temaya rastlanabilmektedir. Kadın haklarına verilen önem, saltanat kurumuna karşı kuşku, Batı klasiklerinin anlaşılması sayesinde Batı'ya yaklaşılabileceği, Batılılaşmanın gereklerinden birinin fikir ve görüşleri temelinden değiştirmek olduğu ve evreni materyalist biyolojik bir

---

[106] Bülent Daver, "Atatürk'te Bilim, Fen Kavramları ve Çağdaşlaşma", **Türkiye Cumhuriyeti'nin Yetmişbeş Yılı Armağanı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 125.
[107] Erik Jan Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 47.
[108] Mustafa Korlaelçi,"Pozitivist Düşüncenin İthali", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 217.
[109] Daver, a.g.m., s. 125.
[110] Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", s. 49.
[111] Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)**, 10. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 228.

çerçeve içerisinde değerlendirme gibi konular, bu dergilerde yer almaktadır.[112] Arkoun bu periyodu "naif bilinç" dönemi olarak isimlendirmektedir. Çünkü bu dönemde Batı uygarlığında başarı kazanmış reçetelerin aynen alınıp Müslüman ülkelerde uygulanmasının yeterli olacağı yönünde bir inanç vardı. Arkoun'a göre bu inanca sahip kişiler, laikliği, dinin gündelik yaşamın her noktasına müdahale ettiği toplumlar için etkin çarelerden biri olarak görmekteydi. Fakat, Batı'daki laikliğin ideolojik temelinin, sosyo-politik işlevinin ve felsefi sınırlarının oluşturulabilmesi için gerekli tarihsel kültüre sahip değillerdi.[113]

Cumhuriyet'in kurucularının Jön Türkler'in fikirlerinden fazlası ile yararlanmış olduğu görülebilmektedir. Fakat bu konuda Jön Türkler içerisinden bir ismin, diğerlerinden daha belirleyici olduğu söylenebilir. Bu isim Ziya Gökalp'tir. Bu nedenle Gökalp'in düşüncelerinin daha derin bir analizini yapmak yerinde olacaktır.

Ziya Gökalp, Durkheim sosyolojisini benimseyerek Türkiye koşullarına uyarlamaya çalışmıştır. Gökalp, toplum ve toplumsal belirleyicilik düşüncesine önem vermiştir. Gökalp'in toplumsal kimlik anlayışı din ve milliyeti ön plana çıkarır. Gökalp, dini aslında milli kimliğin bir parçası olarak düşünmektedir. Bu nedenle Türk kavimlerinin İslamiyet öncesi dinleri tamamen toplumsal etkenlerle açıklanmaktadır. Buna ek olarak Gökalp, İslamiyet'in Türklerin milli özelliklerine uygunluğunu dile getirmektedir.[114]

Ziya Gökalp'in Cumhuriyet öncesi yazılarında dinin önemi sürekli vurgulanmaktadır. Bu durum dinin toplumsal boyuta indirgenmesiyle sonuçlanmaktadır. Gökalp, örfün dini kaynaklarla paralel olarak hukuksal kaynak teşkil ettiğini ve böylece toplumun onayı ile birlikte ilahi bir yönü olduğunu söylemektedir. Görüldüğü üzere Gökalp, seküler hukuka dinsel meşruiyet kazandırma çabası içerisine girerken Durkheimcı gelenek doğrultusunda toplumsal olana kutsallık yüklemektedir. Gökalp İslam ile modernizm arasındaki çatışmayı kendine has bir formülle çözmektedir. Buna göre birey hayatı üçe ayrılmaktadır: birey önce ulusun, sonra dini cemaatin ve son olarak insanlığın üyesidir. Bu koşullarda, ulusal ve dinsel ögeler cemaat hayatı içerisinde; bilim ve endüstri gibi ögeler ise evrensel insanlık toplumu alanında değerlendirilmektedir. Böylece ulusal

[112] Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)**, s. 228.
[113] Mohammed Arkoun, **İslam Üzerine Düşünceler**, çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 36.
[114] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 69.

ve dini ögeler toplumsal hayatın normatif yönünü oluşturarak bir değerler sistemi ortaya çıkarırken, evrensel uygarlık ögeleri teknoloji vasıtasıyla insan yaşamı için gerekli araçları ve teknikleri temin etmektedir. Böylelikle ulusal ve dini unsurlar bireyin vicdanına, evrensel uygarlık ögeleri ise aklına hitap etmektedir. Gökalp'in düşüncelerinin Durkheim'ın sosyolojisine paralel şekilde bireysel ve toplumsal hayatı bir bütün olarak tanımladığı görülebilmektedir. Bu tanımlamalar içerisinde, sekülarist düşüncenin temeli olan yaşamın parçalanmışlığına ilişkin varsayım, özel hayat ve kamu hayatının birbirinden ayrılması şeklinde ifade edilmemektedir. Bunun yerine bireysel yaşamdan ayrılamayacak şekilde ifade edilen toplumsal yaşam, maddi ve manevi unsurlara ayrılmaktadır.[115]

Gökalp'in düşünceleri içerisinde, din ve devletin ayrılması üzerine eğilimler yer almaktadır. Bunun dışında Gökalp, dinin alanına giren ahlak, hukuk ve felsefenin de modern dünyada dinden ayrıldığını ifade ederken, dinin insan hayatındaki yerini koruduğunu belirtmektedir. Gökalp, insanların sadece ulusal yaşama değil buna ilaveten dinsel cemaat yaşamına ve insanlığı ideallerine bağlayacağı öngörülen evrensel olana ihtiyaçları olduğunu düşünmektedir.[116]

Sekülarizm dine karşı çıkmamaktadır. Çünkü dini başından itibaren muhatap görmemektedir. Dini sadece yeniden tanımlar. Buna göre dinin yeri bireyin vicdanıdır. Bu yer modern dünyanın değerleriyle çatışmadığı sürece saklı tutulmaktadır. Dinin modern/seküler düşünce ve toplumdaki yeri, sekülarist düşüncenin varsayımlarından biri olan değişim ve geçicilik ilkesi yardımıyla izlenebilmektedir. Bu varsayımın en çok tartışma konusu ettiği alanlar hukuk ve ahlaktır. Bireysel ve toplumsal hayatın parçalanmış yapıda olduğuna ilişkin seküler/modern düşünce, kamu hayatını seküler otoriteye tabi kılarak hukuku dini yetki alanı dışına çıkarmaktadır. Mutlak değişim düşüncesi ise dinsel hukukun geçerliliğini iptal etmektedir. Osmanlı düşünce hayatında hukukun sorunsal boyutunu ele alan ve değişimlere ayak uydurmak amacıyla yapılan içtihat çağrısı bu duruma örnektir. Yeniden yorum anlamına gelen bu çağrı, daha sonra vasfını genişleterek İslam hukukunun toptan eleştirisine ve yeni hukuksal temel arayışlarına dönüşmüştür.[117]

---

[115] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, ss. 69-70.
[116] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 71.
[117] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 81.

Bireysel ve toplumsal hayatın parçalanmış yapısı ile mutlak değişim ve geçicilik ilkeleri, sekülarist düşüncenin temel varsayımlarını oluşturmaktadır. Türkiye'nin sekülerleşme sürecinde ilk varsayım ele alındığında, dinin konumu Gökalp'e göre toplumsal hayatın manevi kısmıdır. Daha sonra ulusal kimliğin dinin yerine geçmesiyle din, bireyin manevi hayatındaki yerini almıştır. İkinci sekülarist varsayım olan mutlak değişim ilkesi de bu yeri sorgulamaktadır. Bu ilkeye göre, nasıl toplumsal ihtiyaçların değişmesi mümkün ise bireysel ihtiyaçların da değişmesi söz konusudur. Bu nedenle din, bireyin manevi hayatındaki değişimlere uymak suretiyle varlığını devam ettirebilir. Dinsel hukukun, mutlaklık ilkesi üzerinden sorgulanması, bireyin özel hayatının hangi kurallar çerçevesinde yargılanması gerektiği sorusunu öne çıkarmaktadır. Zaten eleştirilen Osmanlı hukuk sisteminde, dinsel hukukun belirleyici olduğu alan bireyin özel hayatıdır. Bu anlamda akla gelen bireysel alandaki ahlak konusu da mutlak değişim ilkesi yoluyla dinsel ahlakı dışlamaktadır. Diğer yandan dinsel ahlak, cinsel ahlaktan ibaret varsayılıp eleştiriye hedef olmaktadır.[118]

Gökalp, millet duygusunun egemen olduğu bir ülkeyi ancak milliyet zevkini benliklerinde duyanların yönetebileceğini söylemektedir.[119] Ziya Gökalp, Türklüğün geçmiş dönemlerdeki izlerinin araştırılıp, milli değerlerin keşfedilmesinin gereğinden bahseder. Daha sonra İslam'a ait kurumların ve geleneklerin tarihi incelenmelidir. Son olarak bilimin tarihi ve gelişmeleri araştırılmalıdır. Böylece çağdaş bir Türk İslam Medeniyet'i kurulabilecektir.[120] Tabi ki bu medeniyetin öngördüğü toplum, İslam'ı da barındıran bir milli kimlik anlayışı çerçevesinde oluşturulacaktır. Gökalp'e göre, bir millete önce din kitapları yazılmaktadır. Daha sonra ahlak, hukuk, edebiyat, ilim, felsefe gibi dallar dinden ayrılıp bağımsız hale geldiğinde, bunlara ait kitaplar yazılabilecektir.[121] Gökalp'in bu tespiti, onun Cumhuriyet öncesi laiklik anlayışının ipuçlarını sunmaktadır. Gökalp, dinin küresel ve yerel hayatın, kurumsal ve düşünsel bölgeleri üzerinde belirleyiciliğini kaybettiğini belirtmektedir. Dinin evrensel önemini kaybetmesine rağmen toplumsal ve kamusal alanlardaki önemini tamamen yitirmesi gerekmediğini ifade etmektedir. Ayrıca din ile siyaset arasındaki

[118] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 88.
[119] Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, Yalçın Toker (haz.), 4.b., İstanbul: Toker Yayınları, 2004, s. 11.
[120] Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, ss. 25-26.
[121] Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 14.

ayrımın, modern medeniyete mensup ülkelerin devletleri için önem taşıdığını savunmaktadır.[122]

Gökalp'in muasırlaşma düşüncesi, şekil ve yaşayış yönünden Avrupalılara benzemeyi tasvip etmez. Muasırlaşma, Batının sadece bilim ve tekniğinin alınmasının gerekliliğine işaret eder.[123] Gökalp'in yapmaya çalıştığı millet, ümmet ve muasırlaşma kavramlarına yeni anlamlar yüklemektir. Diğer taraftan Gökalp, siyasi, iktisadi, toplumsal ve ideolojik değişimler çerçevesinde; Türk milli kültürü, İslam ve muasır medeniyet arasındaki ilişki üzerine yeni bir anlayış sunmak istemektedir. Gökalp, Türklerin modernliğin arzulanır yanlarını özümserken, diğer yandan kendi milli kültürlerini ve dinlerini koruma yeteneklerinin altında, Türk kültürü ile medeniyeti arasındaki kavramsal farkı anlamaları gerektiğine inanmaktadır.[124] Ayrıca Gökalp, eğitim üzerine yaptığı açıklamalarda İslam'a önem vermektedir. Ona göre, çağdaş bir Türk eğitim sisteminin yanında İslam terbiyesi de önemlidir.[125]

Mustafa Kemal, duygularının babasının Namık Kemal, düşüncelerin babasının ise Ziya Gökalp olduğunu söylemiştir.[126] Gökalp'in Kemalist rejimin manevi temellerini atmış olduğu yönündeki iddia, rejimin İslam karşısındaki tavrından çok milliyetçilik boyutuyla örtüşmektedir. Çünkü Gökalp, her ne kadar din ve siyaset ayrımının önemini vurgulasa da daha çok İslam ve modernizmin sentezi üzerinde durmuştur. Yani Kemalistler kadar dinin tasfiyesini istememiştir. Dinin Türk kültürü içerisindeki önemini belirterek onu modernleşen Türk toplumuna uyarlamak istemiştir. Ayrıca Gökalp'in Cumhuriyet öncesi düşüncelerinde Türk milliyetçiliği içerisinde İslam'a ayırdığı yer, Kemalizm'inki kadar seküler değildir.[127]

Gökalp 1913'te bir yazısında şöyle demektedir: "Gittikçe dine müstenit beynelmilliyetler yerine ilme müstenit beynelmilliyetler kaim olmaktadır." Gökalp basit bir biçimde Batıya dönmeyi, Batı taklitçiliğini savunmamaktadır. Modern bilimin kavramlarına ve tekniklerine işaret ederek, gelişimin temelini bunların oluşturduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ahlak, hukuk, felsefe gibi disiplinlerin ortaya

[122] Davison, a.g.e., s. 147.
[123] Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 15.
[124] Davison, a.g.e., s. 146.
[125] Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 50.
[126] Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 33.
[127] Davison, a.g.e., ss. 156-167.

çıkışını dinden uzaklaşmaya bir kanıt olarak sunmaktadır. Bunun yanında dini eğitime olan ilginin azalışını ve pozitif bilimlere olan ilginin arttığını gözlemlemektedir. Gökalp, dinin bir zamanlar sahip olduğu önemini yitirdiğine inanmaktadır. Ama bu durum Gökalp için dinin öneminin bütünüyle ortadan kalkmış olması anlamına gelmemektedir. Gökalp, Türkiye'nin Batıya yönelmesi sürecinde dine, milli kültür anlayışı içerisinde imtiyazlı bir yer tanımaktadır.[128]

Ziya Gökalp'in halkın aydınlanması konusunda yaptığı açıklamalarda, onun seçkinci anlayışı desteklediği söylenebilir. Gökalp halkın, Türk milli kimliğinin bilinçaltı fikirlerine sahip olduğunu söylemektedir. Bu fikirler "güzideler" tarafından aydınlığa kavuşturulmalıdır. Böylece "güzideler" milletin fikirlerini temsil etmiş olacaktır.[129] Gökalp, seçkinlerin halka doğru yönelmesinin gerekli olduğunu düşünmektedir. Çünkü halk, kültürü barındırmaktadır.[130] Halka yönelmenin diğer bir amacı ise halka uygarlık götürmek olmalıdır. Çünkü halkta uygarlık yoktur ve seçkinler uygarlığın anahtarlarını taşımaktadır.[131] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda uygarlık üzerine yapmış olduğu tanımlarda bilimin, tekniğin ve estetiğin dinden ayrı tutulmasının gerekli olduğunu düşünmektedir. Ona göre, Doğu ve Batı uygarlığının kaynaklarını İslam ve Hıristiyan dinlerinde aramak yanlıştır.[132] Böylece Gökalp'in düşüncelerinin 1918'den (Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak) 1923'e (Türkçülüğün Esasları) doğru seküler bir değişim yaşadığı söylenebilir. Çünkü *Türkçülüğün Esasları* isimli eserinde daha önce yer verdiği İslamlaşmak vurgusuna pek rastlanmamaktadır. Cumhuriyet yıllarında Gökalp belki de Kemalist hareketin diliyle şunları söyleyecektir:

> *İslam Birliği bir yandan teokrasi ve klerikalizm gibi gerici akımları doğurduğundan, öbür yandan da İslam dünyasında ulusçuluk ülkülerinin ve ulusal bilincin uyanmasına karşı bulunduğundan, Müslüman budunların ilerlemesine engel olduğu gibi bağımsızlığına da engeldir.*[133]

Gökalp, Batının toplumsal yaşayışı iş bölümü aracılığıyla birbirinden ayırması sonucu, siyasal ve dinsel örgütü de birbirinden ayırdığını ifade etmektedir. Ona göre

---

[128] Davison, a.g.e., ss. 182-207.
[129] Masami Arai, "Jöntürk Dönemi Türk Milliyetçiliği", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 186.
[130] Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, Mahir Ünlü ve Yusuf Çotuksöken (haz.), 9.b., İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2007, s. 40.
[131] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 45.
[132] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, ss. 50-51.
[133] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 78.

bu durum, yargı örgütünün güç kazanmasıyla sonuçlanmıştır.[134] Gökalp'e göre ulusal hukukun tamamı teokrasi ve klerikalizmden ayrılmalıdır. Böylece orta çağa aidiyet son bulacak ve çağdaş bir devlet oluşacaktır.[135] Ayrıca Gökalp, ulusçuluk akımlarının gelişmesiyle dinsel toplulukların çözülerek yerini dilsel topluluklara bıraktığını söylemektedir.[136] Ziya Gökalp bir bakıma ulusun inşası için Cumhuriyetçilere ipuçları sunmaktadır. Gökalp, ulusal kültürün oluşumu için ulusal müze, etnografya müzesi, ulusal arşiv, ulusal tarih kitaplığı gibi unsurlara ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.[137] Bunların dışında Gökalp, laikleştirilmiş devlet yapısı içerisinde Şeyhülislamlık makamına yer verilmemesini önermiştir. Dinsel mahkemelerin yönetiminin Adalet Bakanlığına, dinsel okulların yönetiminin de Eğitim Bakanlığı'na aktarılmasını istemiştir. Padişahlığın kaldırılmasını ve halifelikten ayrılmasını desteklemiştir. Halifeliğin kaldırılmasına karşı çıkmamakla birlikte, halifelik hakkında olumsuz açıklamalarda bulunmamıştır.[138] Kısaca Gökalp, Cumhuriyet önderlerine bir hareket programı hazırlamış ve bunun gerçekleşmesi için gereken dayanışmaya esas olacak hedef ve simgeleri ortaya koymuştur.[139]

Gökalp, Cumhuriyet'e gidilen süreçte dinde Türkçülüğü savunmaktadır. Ona göre din kitapları, hutbeler ve vaazlar Türkçe olmalıdır.[140] Ziya Gökalp'in ibadetin Türkçeleştirilmesinden yana olduğunu gösteren dizeleri şöyledir:

*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 Huda'nın.*
*Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın* .[141]

Ali Sarıkoyuncu'nun Gökalp'in "Yeni Hayat" isimli çalışmasından aktardığı bu dizeler; Gökalp'in milliyetçi unsuru ihmal etmeden bir bakıma İslam'a bakışını yansıtmaktadır. Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak"

---

[134] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 56.
[135] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 153.
[136] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 68.
[137] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 85.
[138] Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, ss. 82-83.
[139] Kemal H. Karpat, "Ziya Gökalp'in Korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 333.
[140] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 155.
[141] Ali Sarıkoyuncu, **Atatürk Din ve Din Adamları,** Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s. 86.

üçlüsünde, yaşamının sonuna doğru bir değişim gözlenmektedir. Bu üçlüdeki "İslamlaşma"nın öneminin, Kemalist politikaya paralel olarak azaldığı söylenebilir.[142] Gökalp'in milliyetçiliği, artık onun İslamlaşma düşüncesinin önüne geçmiştir. Böylece Gökalp'in reformist yanı ön plana çıkmaktadır. Nitekim onun bu konudaki önerileri Cumhuriyet'in ilerleyen yıllarında uygulanmaya başlayacaktır.

1928'de Latin harflerinin kabulünden sonra, Atatürk'ün ölümüne kadar geçen süre zarfında, Gökalp'in hiçbir eserinin resmi dile çevrilmediği dikkat çekmektedir. Mustafa Kemal ile birlikte birçok Kemalistin, onu ulusun bir kılavuzu olarak yücelttiği bilinmektedir. Gökalp'in bu dönemde ihmal edilişinin, onun düşüncelerine ilişkin yapılan yanlış değerlendirmelerden kaynaklandığı söylenebilir. Gelenekçi kesim, onun üçlü sentezinin Türkçülük ve İslam karşısında, Batı'ya fazla yer verdiğini düşünmektedir. Bazı Kemalistler ise onda dinci bir tutuculuk görmekte ve onun ulusal-kültürel gelenekte din ögesine ayırdığı yeri fazla bulmaktaydı. Fakat çağdaş-bilimsel düşünceyi Türkiye'ye sokanların başında gelen bir kişiyi, laiklik karşıtı olarak tanımlamak oldukça güçtür. Bu nedenle Gökalp'in dine, ulusal-toplumsal dayanışma ve birliğin ahlâki harçlarından biri olarak baktığı söylenebilir. Ayrıca Batı düşüncesini ulusal kültürle birleştirmeye çalışan Gökalp'in, geleneğin bir bölümünü kestirip atması mümkün gözükmemektedir. Nitekim onun tarih felsefesi, bazı Kemalistlerinki gibi tarihin istenmeyen bölümlerini atıp, sıfırdan yeni bir toplum ve devlet yaratmaya yönelik değildi.[143]

[142] Belge, a.g.m., s. 34.
[143] Parla, a.g.e., ss. 211-212.

## E. Devletin Kontrol Aygıtı Olarak Kemalist Laiklik

Türkiye'de sekülarizm, geleneksel toplumsal yapı ve düşünce sistemini modernleştirme gayesi ile seküler/modern değerlere duyulan siyasal/düşünsel bağlılık ve bu amaçla izlenen siyasetler olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda sekülarizm, Türkiye'de seküler dünya görüşüne bağlılığı yansıtan bir siyasal programla toplumu bu yönde dönüştürme çabası içinde olan bir siyaseti ifade etmektedir. Bu tanımlardan yola çıkarak Türkiye'de sekülarizmden ancak Jön Türk hareketinin gelişmesi hatta 1908'de Meşrutiyet'in ilanından itibaren bahsedilebilir. Genç Osmanlılar'ın düşüncelerinde Batılı/modern/seküler kavramlara rastlanılmasına rağmen, bu kavramlar daha çok pratik önemleri açısından değerlendirilmekteydi. Bu dönemde amaç Batılı/modern düşünceyi ayrı bir düşünce dünyası olarak görmekten öte bilimsel bilgiyi ondan soyutlayarak İslami dogma ile uyumlu hale getirmekti.[144]

Türkiye'nin sekülerleşme sürecinde en önemli aşamanın Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı olduğu söylenebilir. Bu gelişme sekülarizmi resmi ideolojinin temel ilkesi haline getirmektedir. Bundan sonraki aşamada, yeni Cumhuriyet'in ne pahasına olursa olsun modern/seküler bir toplum yaratma konusundaki kararlılığı görülebilecektir. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte kısa süre içerisinde laik siyaset, modernleşme/sekülerleşme yönünde değişimlere hız kazandırarak radikal bir hal almıştır. Bununla birlikte Batıcı modernist düşüncenin resmi ideoloji olarak tesis edilmesinden sonra, Batıcı entelijensiyanın toplumsal rolü büyük ölçüde değişmektedir. Bu seçkinler siyasal iktidarın güvencesi altında, eğitim süreci ve iletişim araçları yoluyla; toplumsal düşünce dünyasını inşa etmede ve yeni bir dünya görüşünün toplum tarafından kabul edilmesinde büyük rol oynamıştır.[145]

Mert, sekülerliğin, modern toplumun dünya görüşü olarak tanımlanabileceğini ve modernitenin dili olarak da ifade edilebileceğini söylemektedir. Dinin siyasetten ve kamu hayatından ayrılmasını öngören laiklik ilkesi sadece bir siyasal örgütlenme biçimi değildir. Ayrıca sekülarizmin ideolojik çerçevesinin bir parçasıdır. Bu çevreyi belirleyen ise seküler dünya görüşüdür. Laiklik ilkesini biçimlendiren temel seküler/modern temalar, insani ve toplumsal gerçekliğin mutlak değişkenliği ve öznelliği varsayımlarıdır. Dinin kamu hayatından ayrılması, bu varsayımlara

[144] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 57.
[145] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, ss. 58-63.

dayanarak ilke halini alabilmektedir. Bu durumda dinin özel hayatla sınırlandırılması bir sorun teşkil etmezken, bu onun yeni toplumsal varlığı olarak görülebilmektedir.[146] Laiklikle birlikte iktidarın kaynağı dinsel alandan toplumsal alana yöneltilmektedir.[147]

Erken Cumhuriyet döneminde iktidarın kaynağının dinsel alandan toplumsal alana yöneltilmesi sürecinde karşılaşılan yöntem de bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar egemenliğin halkın kendi iradesi olduğu ifade edilse de aslında bu durum, bir meşruiyet oluşturma amacı gütmektedir. Kemalizm'in olmayanı olmuş gibi gösterme iddiası laiklik ilkesi üzerinde sık karşılaşılan bir durumdur. Din ve devlet ayrılığına vurgu yapılmaktadır, fakat bir Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmaktadır. Eğitim laikleştirilirken, devlet din dersi kitapları ile uğraşmakta ya da Kuran kursları açabilmektedir. Dinin, bireyin vicdanı ile sınırlanmakta olduğu belirtilirken, Türkçe ezan ve hutbelerle bireyin vicdanına seslenilmektedir. Tüm bunlar yapılırken, dinsel geleneklerden arınmış türdeş milliyetçi bir toplum yaratılmak istenmektedir. Milliyetçilik ile laiklik arasındaki ahenk bir kez daha öne çıkmaktadır. Çünkü ikisi de İslami gelenekleri barındırmak istememektedir. Böylece Mardin'inde bahsettiği üzere "sen kimsin?" sorusuna verilecek cevap, "Müslümanım" yerine "Türküm" olarak değişim gösterecektir.[148]

Laikliğin kısaca tanımını yapmak oldukça zordur. Laiklik kimine göre, din ve vicdan özgürlüğüdür; kimine göre ise din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Bu tanımlamaların hepsinin doğruluk payı vardır. Fakat laiklik, daha geniş bir perspektifle değerlendirilmelidir.[149] Turhan Feyzioğlu, laiklik ilkesini beş başlık altında değerlendirmektedir. Bunlardan ilki, bireylere sunulan din ve vicdan özgürlüğüdür. İkincisi, devletin resmi bir dininin bulunmamasıdır. Üçüncüsü, devletin yurttaşlarının din ve mezhebine bakmaksızın eşit işlem yapmasıdır. Bir diğer unsur, devletin din kurallarından ayrı, toplum ihtiyaçlarına duyarlı, akla ve ilme paralel bir yönetim anlayışı sergilemesidir. Feyzioğlu son olarak, eğitim sisteminin laik, akılcı ve çağdaş esaslara dayalı olması gerektiğini söylemektedir.[150]

---

[146] Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, s. 64.
[147] Nur Betül Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 85.
[148] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 10. b. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 163.
[149] Turhan Feyzioğlu, "Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu", **Türkiye Cumhuriyeti'nin Temel İlkelerinden Laiklik (Panel)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, s. 6.
[150] Feyzioğlu, a.g.m., ss. 7-8.

Feyzioğlu, laikliği bu başlıklar altında değerlendirirken, bir bakıma Türkiye'nin laikleşme sürecini özetlemektedir. Fakat bu sürecin gelişimi ve yöntemi hakkında detaylara girmemektedir. Daha çok Kemalist düşünce içerisinden laiklik tanımlamaları yaparken, toplumun bu sürece direnç gösterip göstermediğini tartışmamaktadır. Ayrıca yapılan reformların otoriter yönüne değinmemektedir.

İsmet Giritli, laiklik ilkesinin gerekliliği hakkında bazı örnekler vermektedir. Giritli'ye göre, 1580 yılında şeyhülislamın fetvası ile İstanbul Rasathanesi yıkılmıştır. II. Mahmut döneminde bir fetva yüzünden, modern tıbbiyede anatomi derslerinde Müslüman cesetlerinden yararlanılamamaktadır. Matbaanın icadından sonra Osmanlı'ya gelişi 300 yıla yakın bir süreyi bulmuştur. Milli mücadele çeşitli fetvalarla engellenmek istenmiştir. Giritli, bu örneklerden dolayı yeni Cumhuriyet'in bilimsel ve laik temeller üzerine kurulduğunu söylemektedir.[151]

Laikleşme, Kemalizm'e göre çağdaşlaşmadır. Çağdaşlaşmadan kastedilen; ulusal kimlik kazanmış bir devlet olmak, millet iradesini siyasette hakim kılmak, Batı kapitalizmini benimsemek, toplumsal boyutta kapitalist bir burjuva sınıfını yaratmak, kültürel boyutta ise bilimsel yapıyı benimsemek olmaktadır.[152] Böylece Cumhuriyetçiler öncelikle çağdaşlaşmayı amaçlamıştır. Osmanlı düzenini feodalite anlamında, karma bir zümre toplumu diye görmüşler, İslamiyet'i de egemen sınıf konumundaki merkezi ve yerel aristokrasilerin ideolojisi olarak düşünmüşlerdir. Cumhuriyet'in pozitivist önderleri, 19. yüzyıldaki Osmanlı çağdaşlaşmacıları gibi, geri kalmanın başlıca nedenini dinsel bağnazlık olarak algılamışlardır. Böylece yeni kurulacak ulus-devlet, başarılı olmak için laik temellere sahip olmalıydı.[153]

Şerafettin Turan, Durkheim'ın iş bölümü ve ahlak konularını içeren iki ana yapıtının Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkçeye çevrilerek yayınlandığını söylemektedir. Turan'a göre Mustafa Kemal de Durkheim'ın yapıtlarının Fransızca asıllarını okumayı ihmal etmemiştir.[154] Böylece pozitivizmin mükemmel ahenk fikri ve evrimci özelliği, her türlü sınıf çatışması riskinden kaçınan Kemalizm'e, gerekli

---

[151] İsmet Giritli, "Prof. Dr. İsmet Giritli", **Türkiye Cumhuriyeti'nin Temel İlkelerinden Laiklik (Panel)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, s. 10.
[152] Hürriyet Konyar, **Ulus Gazetesi, CHP ve Kemalist İlkeler**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999, s. 167.
[153] Mete Tunçay, "Laik Cumhuriyet'in Demokrasi Çıkmazı", **Uluslararası Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu**, Mürşit Balabanlılar (haz.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, s. 308.
[154] Şerafettin Turan, **Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar**, 2.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s. 21.

programı oluşturması için ilham kaynağı olmaktadır. Nitekim Mustafa Kemal de İzmir İktisat Kongresi'nde, Türkiye'de çıkarları birbiriyle çatışan grupların bulunmadığını ve halkın imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitle olduğunu ifade etmektedir. Kemalizm'in halk anlayışının, Comte'un toplumsal dokular teorisi ve Durkheim'ın iş bölümü ile kolektif bilinç fikirlerinden etkilendiği görülebilmektedir. Bu halk tasavvuru, laiklik ilkesiyle desteklenerek pozitivist düşüncenin bilimsel yönünü öne çıkarmıştır.[155]

Kışlalı'ya göre, Mustafa Kemal'in laiklik anlayışı onun yazdığı "Medeni Bilgiler" kitabında açıkça ifade edilmektedir. Mustafa Kemal, sadece din ve devlet işlerinin değil dinin de siyasetten ayrılması gerektiğine inanmaktadır. Ayrıca yasalar; dine göre değil, toplumun gereksinimlerine göre yapılmalıdır.[156] Mustafa Kemal'in bu öngörüleri içerisinde din ve devlet ayrılığı konusunda tam bir ayrılma gerçekleştiğini söylemek mümkün olmazken, hukuksal alandaki reformların, özellikle Medeni Kanun'un, toplumsal açıdan faydasının göz ardı edilemeyeceğini belirtmek yerinde olacaktır. Fakat bu kanunun ne derecede dönemin toplumsal ihtiyaçları göz önüne alınarak düzenlendiği hususu, farklı bir tartışma konusunu oluşturmaktadır.

Ercüment Demirer, Cumhuriyet'in ilk Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi'nin şu sözlerine dikkat çekmek istemiştir: "Ata'nın huzuruna girdiğimde beni ayakta karşılarlardı. Utanır, ezilir, büzülür, 'paşam beni mahcup ediyorsunuz' dediğim zaman 'din adamlarına saygı göstermek Müslümanlığın icatlarındandır' buyururlardı. Atatürk, şahsi çıkarları için kutsal dinimizi siyasete alet eden cahil din adamlarını sevmezdi."[157] Mustafa Kemal'in iktidar anlayışının dine bakış açısını açıklamaya çalışan bu sözler aslında derin anlamlar barındırmaktadır. Buradan çıkarılabilecek ilk sonuç, din ve siyaset kavramlarının yan yana bulunmaması isteğidir. Bu durum laiklik anlayışı çerçevesinde bu şekilde değerlendirilebilir. Farklı açıdan bakıldığında, dinin siyasi iktidara alternatif bir iktidar şeklini ifade ettiği söylenebilir. Halifelik makamının üzerine gidilmesinin nedeni de bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Bu dönemde dine bağlı bir cehaletin varlığı ayrı bir tartışma konusudur. Dönemin koşullarında cereyan eden olaylara bağlı olarak Mustafa

[155] Baran Dural, **Atatürk'ün Liderlik Sırları**, 2.b., İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2004, s. 496.
[156] Ahmet Taner Kışlalı, **Kemalizm Laiklik ve Demokrasi**, 3.b., Ankara: İmge Kitabevi, 1994, s. 32.
[157] Ercüment Demirer, **Din, Toplum ve Atatürk**, 2.b., İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1999, s. 10.

Kemal'in bu konuda zaman zaman haklılık payı olduğu düşünülebilir. Ama unutulmamalıdır ki bu dönemde herkes adına karar veren bir Kemalist iktidar söz konusudur. "Cahiller" bir yandan Menemen'deki isyancılar olabilirken diğer yandan baro başkanlığı ve gazetecilik kimliğine sahip bir kişi de olabilmektedir. Bu yüzden Kemalizm'in laiklik anlayışı çerçevesi dışındaki dini uygulamalar, Kemalist iktidar tarafından "cehalet" sınırları içerisine alınabilmektedir. Bu noktada Davison, Kemalistler'in "İslamlar" arasında ayrım yaptığını söylemektedir. İslam'ı siyasi bir araç olarak kullanmaya çalışanlar "mürteci" olarak görülüp, laik devletin muhalefetiyle karşılaşmaktadır. Bu durumda İslam'a bir inanç meselesi olarak bakanların, herhangi bir tepki ile karşılaşmadığı söylenebilir.[158] Ayrıca Kemalist seçkinler, yönetimi ellerinde tuttukları sürece kendilerinin savundukları değerlerin tartışılması büyük ölçüde mümkün olmamıştır. Başka bir deyişle neyin gerici sayılıp reddedileceği ve neyin ilerici olarak görülebileceğinin belirlendiği verili ideolojik referans çerçevesini kimse sorgulayamamıştır.[159]

Erken Cumhuriyet döneminin ve Kemalizm'in önemli isimlerinden biri olan Recep Peker'in laiklik üzerine açıklamalarından yola çıkarak, Kemalizm'in laiklik anlayışı bir parça daha anlaşılabilir hale gelmektedir. Recep Peker, Kemalizm'in laiklik ilkesini şu cümlelerle açıklamaya çalışmaktadır:

> *Türkiye'de din telâkkisinin hududu yurddaş vücudunun cildini aşamaz. Onun ne sosyetede, ne administrasyonda ve ne politikada yeri yoktur. Bunun yanında ne sosyete, ne kanun ve ne de politika yurddaşın dindarlığı veya dinsizliği ile hiç meşgul olmaz. Din sade bir vicdan işidir, asla bir devlet işi değildir.*[160]

Batının aydınlanma sürecinden örnekler vererek bilimin ve felsefenin, dinin etkisinden kurtulduğunu anlatan Necmettin Sadık (Sivas Mebusu), daha sonra laikliğin gerekliliğinden şu şekilde bahsetmektedir:

> *İlim ve felsefeden sonra, ahlak ve hukuk müesseselerinin dinden ayrı ve müstakil bir şekilde taazzuvunu görüyoruz. Eskiden yegâne ahlak, din idi, ve ahlakın müeyyidesi olan hukuk da vahiy ile nazil olmuştu. Ahlak ve hukuk tamamen dinî olunca, ahlakın tanzimi ve kanunların tatbiki ile*

---

[158] Davison, a.g.e., s. 242.
[159] Elisabeth Özdalga, **İslamcılığın Türkiye Seyri**, çev. Gamze Türkoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 49.
[160] Recep Peker, "Uluslaşma – Devletleşme", **Ülkü Halkevleri Mecmuası**, Cilt 7, Sayı 41, (Temmuz 1936), s. 3.

*mükellef olan mahkemeler de bittabi dinî olacaktı… Ahlak, dinden ayrılınca, bir cemiyetin ahlakî kaidelerinin ifadesi olan hukuk da lâikleşti… İlim, ancak müsbet ilimler olunca, ilmin esasını serbest düşünce ve vicdan hürriyeti teşkil edince, din yalnız fertlerin vicdanına ait bir itikat, bir iman haline gelince mekteplerin lâikleşmesi da lazım geldi… Mekteplerin, tahsil ve terbiyenin lâikleşmesi için, daha evel maarifi elinde tutan devlet müessesesinin lâikleşmesi zarurî idi. Devletin lâikleşmesi bütün bu hareketin esasını teşkil eder.*[161]

Necmettin Sadık ve Recep Peker'in laiklik üzerine açıklamaları, Kemalist laiklik ilkesinin toplumun seküler ve devletin laik dönüşümünün hangi sınırlar çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiğini tanımlamaktadır. Peker dinin kati sınırlarını çizerken, Sadık da bu sınırlar içerisinde devletin laikleşme sürecini özetlemektedir. Fakat süreç incelendiğinde eylem ve söylem düzeyindeki farklılıklar kendini gösterecektir.

Kemalist düşünce içerisinde son olarak İsmet İnönü'nün din ve siyaset üzerine fikirlerine bakmak yararlı olacaktır. İnönü, Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Cumhuriyet'e geçiş sürecinde dinin eğitsel ve siyasal alanda işlevlerini şu cümlelerle açıklamaktadır:

*Osmanlı İmparatorluğu iki tabaka ile idare olunuyordu. Böyle gelişti, büyüdü ve sonuna kadar geldi: İlmiye sınıfı ve askeriye sınıfı… Başka sınıf yok kültür sınıfı olarak… Kültür daha çok bu iki sınıf içinde… Kültürlü insanın çoğu ilmiye sınıfından. Askerler kısmen oradan geçiyorlar, kısmen de okumasına lüzum yok… Ama devleti bunlar idare ediyorlar. Onların dışında bir sivil sınıf yok. Sivil sınıf ileri asırların, son asırların bir icadı…"*

*Sivil sınıf icat olunduğu günden itibaren kültür sınıfları arasında rekabet başladı. Bu rekabet, ilmiye sınıfı ile yeni kültür ve öğretim müesseseleri arasında idi. İlmiye sınıfının temeli aynı zamanda dine istinat ettiği için, bu mücadele esnasında ilmiye sınıfı memleket üzerindeki idare kontrolünü, idare otoritesini daima dine dayanarak muhafaza etmek, yürütmek ve tesir etmek istemiştir.*

*Tarihten gelen ihtiyat bu…*

*Laiklik ile din tamamıyla siyasetten ayrılsın prensipleri yeni bir fikirdir. Bu fikri bizde de kabul etmekten başka çare yoktur. Ama tatbik*

[161] Necmettin Sadık, "Lâyik Ne Demektir?", **Ülkü Seçmeler 1933-1941**, Ankara: İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayını, 1982, ss. 174-175.

*ettikten sonra siyaset adamları nerden, hangi kültürden gelirse gelsin siyasi bir silah olarak tesirli bir unsur olan din faktörünü, ilim namı altında, siyaset namı altında cemiyetin nizamı meselesi şeklinde kullanmışlardır, kullanmak istemişlerdir. Mesele bu…*

*Din, vaktiyle, siyasi sahada her işe karışan bir şekilde kullanılıyordu. Şeriat bir iktisat meselesi değil, aynı zamanda bir hükümet meselesidir. Hükümet tarzıdır, ayrı bir hukuk meselesidir. Bunun bir silah olarak taraftarı vardır. Ve bunun siyasette silah olarak kullanılması vardır. Bu münakaşa devam ediyor. Alışıldıkça din siyasetten ayrı olarak siyasete hiç karışmadan muhterem bir halde yaşayabilir. Siyaset büsbütün başka dünya meseleleri ile anlaşılır. Bu zihniyet olduğu nispette güçlükler hallolunacaktır.*[162]

İnönü ilmiye sınıfı ile yeni kültürel kurumların çatışmasından bahsettikten sonra diğer Kemalistlerin de üzerinde sıklıkla durduğu dinin siyasete alet edilmesi konusunu öne sürmektedir. İnönü'ye göre Osmanlı'nın tarihsel ve geleneksel yapısı bu duruma neden olmaktadır. Bu çatışmanın temelinde de dine dayalı bir yönetim zihniyeti yatmaktadır. Kemalist düşünce içerisinden sunulan bu laiklik tanımlamalarından sonra, Kemalizmin otoriter laikliğini öne çıkarmak gerekmektedir.

Yalnız devleti değil, toplumu ve bireyi de yeniden biçimlendirmeyi amaçlayan Türk laikliği, bu özelliğiyle radikal ve militan karakter sergilemekteydi. İslam aynı zamanda bir devlet ve dünya diniydi ve bütüncüldü. Kemalist devlet de toplumu bütünüyle yeniden yapılandırmak istemekteydi. Bu nedenle din karşısındaki tutumu uzlaşmacı değil, devrimci Fransa benzeri çatışmacı olmuştur.[163] Bu radikal anlayış militan laiklik ya da laikçilik kavramlarıyla da ifade edilebilir. Laikçilik, dinin özel alanla sınırlandırılması için devletin gerekirse dini düzenleyebileceğini ve dinsel özgürlükleri kısıtlayabileceğini savunan bir tür militan laiklik anlayışı olarak tanımlanabilmektedir.[164]

Kemalistlere göre laiklik Avrupa tarihine göre şekillendirilmiştir. Kemalistler ancak İslam'ı anahtar kamu sektörlerinden dışlamakla modernleşme sürecine

---

[162] Abdi İpekçi, **İnönü Atatürk'ü Anlatıyor**, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004, ss. 31-32.
[163] Tanör, "Laikleş(tir)me Kemalistler ve Din", s. 191.
[164] Şahin Alpay, "Mukayeseli Açıdan Türkiye'de Laiklik", **Uluslararası Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu**, Mürşit Balabanlılar (haz.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, s. 346.

girişilebileceğini düşünmüşlerdir. Buna paralel olarak modernleşme laiklik temeli üzerine kurulmuştur.[165] Bunun yanında milliyetçilik, Türkiye'de modernleştirici seçkinler tarafından, dine ideolojik bir alternatif olarak sunulmuştur.[166]

Sayyid'e göre Kemalistler modern olmak için batılı olmak zorunda olduklarına inanmışlardır. Kemalist söylemde İslam doğunun tipik özelliği olarak sunulmuştur. Batının bir parçası olabilmek için doğunun dışlanması gerekmiştir. Sayyid, Kemalizm'in hedeflerine ulaşmaya çalışırken, doğunun İslamcı niteliğini ön plana çıkardığını savunmaktadır. Bunun dışında Kemalizm'in dolaylı yoldan siyasal İslam üzerinde uluslararası bir etki yaratmış olduğunu da belirtmektedir.[167]

Davison, Türkiye'deki laik siyasete ilişkin güçlü bir açıklamanın, bu siyasette ifade edilen "kontrol" ve "ayrılma" boyutlarını da açıklaması gerektiğini söylemektedir.[168] Davison'un "kontrol açıklaması" şeklinde tabir ettiği kavram, devletin dini kontrol altına almasını ya da denetlemesini içeren ifadeleri barındırmaktadır. Bu noktada Davison; Bromley, Rustow ve Toprak'ı referans göstererek bu yazarların, "Türkiye'de din-devlet ayrımının Batılı anlamda hiçbir zaman gerçekleşmediği ve İslam'ın kontrol altına alınıp, devlet otoritesine tabi kılındığı" şeklindeki görüşlerini "kontrol açıklamasının" sınırları içerisine dahil etmektedir.[169]

Kontrol açıklamasının tek başına yeterli olmadığını belirten Davison, bunun yanında "ayrılma açıklamasının" da öneminden bahseder ve bu iki öğe arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılması gereğini savunur.[170] Kontrol açıklamasının en güçlü iddialarından biri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığıdır. Böylece laiklik yoluyla, İslam'ın devletle ilişiğinin kesildiğine yönelik her türlü görüş geçerliliğini yitirmektedir.[171] Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin yerine kurulan Diyanet İşleri Reisliği ve Evkaf Umum Müdürlüğü, Kemalist laiklik anlayışının din ve devletin ayrılması anlamına gelmediğini göstermektedir. Bu iki kurum devletin din üzerindeki

[165] S. Sayyid, **Fundamentalizm Korkusu**, çev. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s. 95.
[166] Özdalga, a.g.e., s. 98.
[167] Sayyid, a.g.e., ss. 100-102.
[168] Davison, a.g.e., s. 289.
[169] Davison, a.g.e., s. 214.
[170] Davison, a.g.e., s. 215.
[171] Davison, a.g.e., s. 222.

egemenliğini temsil etmektedir.[172] Diyanet teşkilatı, neredeyse Cumhuriyet'le yaşıt tarihi süresince, kendisine biçilen yere ve sınırlara sadık kalarak Müslümanların din işlerine bakmaktan çok devletin din işlerine bakan, devletin eğilimleri ve zaman zaman baskıları doğrultusunda dini yorumlar yapan, halkın din anlayışını dönüştürmeyi amaçlayan bir kurum olagelmiştir.[173]

Kemalist laiklerin, dinî ve din dışı eğitimi kontrol etme istekleri Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda kendini göstermektedir. Sanıldığının aksine yapılan reformlarla dini eğitim yasaklanmamıştır. Kanuna bakıldığında, 4. madde Maarif Vekaleti'ne, Darülfünun'da "dini hizmetlerin yerine getirilmesi için vaiz türü devlet görevlileri yetiştirmekle görevli" bir İlahiyat Fakültesi kurma yetkisi vermektedir. Ayrıca aynı amaç için daha düşük seviyeli din okulları niteliğinde mektepler açma yetkisi de vermektedir. Nitekim 1934'te Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Reisliği ve Kuran kursları açmıştır.[174] Anlaşılacağı üzere Kemalizm'in bir başka amacı da dini kontrol altına almaya çalışırken Kemalist düşünceye uygun din adamları yetiştirmek olmuştur.[175]

Davison, "ayrılma açıklaması" şeklinde ifade ettiği kavramı, laikliğin güttüğü bir amaç olarak nitelendirmektedir. Kemalist reformlardan sonra, siyaset ve din ilişkisi sürse de iktidar, siyasi ve dini alanlarının eskisi kadar iç içe geçmemesi için çaba sarf etmiştir. Bu çaba, Kemalizm'in siyasi, toplumsal ve kültürel amaçları ile bağdaşmaktadır. Bu nedenle ayrılma kavramı ele alınırken bu amaçların kontrol boyutlarını da göz ardı etmemek gerekir. Davison, ayrılma kavramının tam ayrılma anlamına gelmediğini; bütünsel bir kontrol bağlamında yapılan belli ayrımlar olarak düşünülmesi gerektiğini söylemektedir. Böylece laikliğin ayrılıkçı boyutları üzerine yapılan açıklamalar, kontrol açıklamasını güçlendirecektir.[176] 1938 Nisan'ında Anayasada yapılan değişiklikler, ayrılma açıklamasına yönelik örnekleri barındırmaktadır. Devletin dininin İslam olduğunu belirten ve şer'i hukukun uygulamasını garanti altına alan maddelerin (1924 Anayasasının 2. ve 26. maddeleri) kaldırılması ve milletvekillerinin yeminlerinde "vallahi billahi" sözcüklerinin yerine

---

[172] Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 19.b., çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 272.
[173] İsmail Kara, "Bir Tür Laiklik Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 203.
[174] Davison, a.g.e., ss. 265-266.
[175] **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik,** Ethem Ruhi Fığlalı, Taha Müftüoğlu ve İdris Karakuş (haz.), Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999, s. 42.
[176] Davison, a.g.e., ss. 261-262.

"şerefim üzerine yemin ederim ki" sözcüklerini kullanmaları, dinsel ve siyasal ayrım çabalarının somut örnekleridir.[177] Bu konuda bir başka örnek de Mahmut Esat (Bozkurt)'ın kaleme aldığı "(Medeni Kanunun) Esbab-ı Mucibe Lahiyası"dır. "Lahiya"*, 17 Şubat 1926'da kabul edilen ve aynı yılın Ekim ayında yürürlüğe konan kanunun önsözüdür. Bu önsöz, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın din ile devletin birbirinden ayrılmasına yönelik hedeflerini en açık ifade eden metinlerden biridir. Metne göre, "hayat yürürken" dinler değişemediği için dinle devlet birbirinden ayrılmalıdır. Ayrıca medeni ilişkileri yönlendiren dini cemaatlerin önceki kanunları düzensiz ve karışıktır. Bu nedenle toplumun ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Esat bu metinde, dinin hukuki iktidar alanından çıkarıldıktan sonra "hakiki ve müebbet bir taht olan" vicdan alanına yerleştiğini ifade etmektedir.[178]

Dini, anayasal, eğitsel, sosyo-kültürel ve hukuki devlet etkinlikleri alanlarında dünyevi işlerden ayıran laik siyaset; Cumhuriyet Halk Fırkası'nın devleti, toplumu ve vicdan alanını kendi kontrolü altına alma çabalarından ayrı tutulamaz. Kemalist laiklikte ayrılmanın anlamı kaçınılmaz olarak Cumhuriyet Halk Fırkası idaresi içine yerleşmiştir.[179]

Kemalist düşünceye yakınlığı ile tanınan Anıl Çeçen, Cumhuriyet'in ilanından sonra din ve devlet işlerinin birbirinden iyice ayrıldığını belirtmektedir. Çeçen, bu ifadesinin hemen ardından şöyle söylemektedir: "Eskiden devleti din yönetirken, devletin dini yönetmesi ve boş inanç egemenliğinin önlenmesi sağlandı."[180] Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Çeçen, önce tam bir devlet ve din ayrılığından bahsederken, sonrasında devletin din üzerindeki kontrolünü öne çıkarmaktadır. Görüldüğü üzere Çeçen'in ifade etmek istedikleri birbiriyle çelişmektedir. Ve Çeçen'de ister istemez bu noktada laiklik tanımlamaları yaparken, Kemalizmin din üzerine tahakkümünü öne çıkarmaktadır.

Mardin, seçkinler ve halk arasındaki kültürel uçurumun, "halk İslamı"nı dışladığını belirtmektedir. Bu seçkinler İslam'ın önemli fonksiyonlar gördüğünün farkına varamamışlardır. Bu nedenle İslam'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka

---

[177] Davison, a.g.e., s. 260.

[*] "Lahiya" tam metin için bakınız: Andrew Davison, **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006. ss. 315-322.

[178] Davison, a.g.e., ss. 267-271.

[179] Davison, a.g.e., s. 277.

[180] Anıl Çeçen, **Atatürk ve Cumhuriyet**, 3.b., Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 151.

bir yapıya devredebileceklerini zannetmişlerdir.[181] Bunun yanında dine rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmemişlerdir.[182]

Mardin, "hurafe"lerin bir sistemi olduğundan, bu sistemin gücünü ve sembolik fonksiyonunu halk içerisinde sürdürdüğünden bahsetmektedir. Ona göre semboller, halk tabakasında bir nevi "şey"lik kazanmaktadır. Bu semboller toplumun köysel ve alt tabakalarında etkinliğini sürdürmektedir. Bunun nedeni, sembollere karşı keşif ve özlem olarak görülmektedir. Mardin'e göre sakal bırakma, takke giyme, yeşile yeniden önem verme, eski yazıya sarılma sembol arama şekilleridir.[183] Bu anlatılanlara paralel olarak dinin, artık devletin kontrolü dışında gelişebilme imkânını kazanmış olduğu ifade edilebilir.[184] O halde Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlarla Kemalist iktidarın toplumsal açıdan tam olarak bir kontrol mekanizmasına sahip olmadığı söylenebilir. Ayrıca devletin arzu ettiği laik din anlayışı toplumun derinliklerine nüfuz edememiştir. Böylece "hurafeler" ve dini semboller varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Seküler toplum yaratma çabaları, İslam'ın iki boyutu ile mücadele etme durumunu Kemalizm'in karşısına çıkarmaktadır. Bunlar resmi kurumsal İslam (halifelik makamı) ve popüler İslam (tarikatlar) olarak nitelendirilmektedir.[185] Her ne kadar halifelik makamı kaldırılsa da yerine yine resmi niteliği olan Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Diğer yandan tarikatlar ne kadar yasaklansa da varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Resmi İslam'a karşı Takrir-i Sükûn Kanunu'nun gücü yettiyse de popüler İslam konusundaki toplumsal direnç sürmüştür. Böylece tarikatlar genel anlamda sessiz sedasız, yeri geldiğinde gün yüzüne çıkarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

[181] Mardin, **Din ve İdeoloji,** s. 147.
[182] Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 149.
[183] Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 152.
[184] Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 156.
[185] Dural, a.g.e., s. 497.

## F. Milliyetçilik-Laiklik Bağlamında Seküler Türk Milli Kimliğini Oluşturma Çabaları

Kemalizm'in toplum ideali bir bakıma Hobsbawn'ın milliyetçilik açıklamaları ile daha anlaşılır hale gelmektedir. Hobsbawn'ın "toplumsal mühendislik" kavramına dayanan "icat edilmiş gelenekler" anlayışı genel anlamda milliyetçiliğin yorumlanmasına yarayan ipuçları barındırmaktadır. "İcat edilmiş gelenekler"den kastedilen törensel veya sembolik bir nitelik taşıyan, kabul edilmiş kuralları olan alışkanlıklar ve uygulamalardır. Bu uygulamaların tekrarlanması ile davranış normları içselleşecek ve geçmişle bağlar kurulabilecektir. "İcat edilmiş gelenekler"in en somut örneği ise milli bilinçtir.[186]

Milli semboller, gelenekler ve seremoniler milliyetçiliğin en etkili unsurlarını oluşturmaktadır. Bu unsurlar milliyetçiliğin temel kavramlarını cisimleştirerek soyut bir ideolojinin öğretilerini, topluluğun tabakalarında duygusal tepkiler uyandıran somut terimlerle ortaya çıkarmaktadırlar. Böylece topluluğun üyeleri seremoniler, gelenekler ve semboller yoluyla topluluğun yaşamına, duygularına ve erdemlerine ortak olabilmektedir. Seremoni ve sembolizm, milliyetçiliğin ideolojisi ile millete dair kavramları eklemleyerek tarihî ve kaderî olan soyut bir topluluğun devam etmesini sağlamaktadır.[187]

Milliyetçiliği ayakta tutan unsurlardan bir tanesi de "aile metaforu"dur. Bu kavrama göre millet, büyük bir aile olarak resmedilmektedir. Millettin mensupları ise aynı dili konuşan, ana veya baba toprağında yaşayan kardeşlerdir. Böylece bireyin ailesinin yerini "millet ailesi" alabilmektedir. Birey, ailesine karşı duyduğu sadakati ve bağlılığı, milli ailesine karşı da hissedebilmektedir.[188]

Bir ideoloji olarak milliyetçilik, siyasi iktidar birimleri ile ilgili bir doktrin ve iktidar sahiplerinin doğası hakkında bir hükümler dizisidir. Bununla birlikte bu birimlerin meşru küresel ilişkilerine dair bir doktrindir. Milliyetçiliğin ekonomik öngörüleri de bulunmaktadır. Milliyetçilik kaynaklarda kendine yeterlilik, yaşam tarzında özerklik ve otantik taahhüdüne uygun bir saflık buyurmaktadır. Bu durumlar gerçekleşemediği takdirde milliyetçiler, kendi yurt ve kaynakları üzerinde denetimi

---

[186] Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 147.
[187] Anthony D. Smith, **Milli Kimlik,** çev. Bahadır Sina Şener, 4.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 127.
[188] Smith, a.g.e., s. 128.

ele geçirme mücadelesi verirler. Bunların dışında milliyetçilik, halkın seferberliğini, yasal eşitliklerini ve milli fayda bakımından kamu yaşamına katılımlarını ön plana çıkararak toplumsal düzeyde etkinlik göstermektedir. Milleti geniş bir aile olarak gören milliyetçilik, bireylere milli bir dayanışma ve kardeşlik ruhu aşılamaya çalışır. Böylece her milletin toplumsal ruhu vaaz edilebilmektedir.[189]

En genel düzeyde milliyetçilik, eski dini kültürel yaşamı ve ailevi eğitimi örten ya da onları yerinden eden bir kültür ve eğitim biçimi olarak görülebilmektedir. Bu kültür biçimi, içerisinde ideoloji, mitoloji, sembolizm ve bilinç gibi kavramları barındırmaktadır. Millet de bu kültür biçimi tarafından varsayılan bir kimlik tipidir. Bu nedenle millet ve milli kimlik, milliyetçiliğin ve taraftarlarının bir ürünü olarak görülebilmektedir.[190]

Mustafa Kemal'in laik Batılı milliyetçiliğinin amacı Anadolu irredantizmi kırpılmış bir Türkî idealdir. Mustafa Kemal tarafından Osmanlıcılık ve İslam reddedilerek, Anadolu Türklerinin oluşturduğu etnik millete dayalı tümleşik bir teritoryal siyasi topluluk yeniden tanımlanmaktadır. Buna paralel olarak kentlerde bir dizi modernleştirici toplumsal ve kültürel reform kabul ettirilerek, Türk anavatanı halifeden ve Osmanlıdan koparılmaktadır. Millete dair bu düşüncelerin gerçekleştirilmesi, milli bir kültürel kimlik içerisinde dayanışma temeli gerektirmektedir. Fakat Kemalistler, Türklerin kökenini Orta Asya'ya ve dilini Güneş Dil Teorisi'ne dayandırmak istemiştir. Böylece zoraki etnik mitler, anılar, değer ve semboller tedarik edilmeye çalışılmıştır. Bu planda teritoryal düşüncede sağlanan başarıya rağmen etnik payandalarda ciddi sorunlarla karşı karşıya gelinmiştir. Küçük kasaba ve köyler İslam'a bağlılık duymayı ve İslami duygular sergilemeyi sürdürmüşlerdir. Bu nedenle Türk milli kimliği, olgunlaşma sürecinde biçimsel anlamda olmasa da içeriği ile ilgili sorunlar yaşamıştır.[191]

Smith, milletlerin paylaştığı tarihi anıların bir mit biçimine bürünebileceğini belirtmektedir. Buna göre, modern öncesi pek çok halk için mit ile tarih arasındaki çizgi genellikle bulanıktır. Bugün bile bu çizgi o kadar net değildir.[192] Türkiye örneğinde de bu durum görülebilmektedir. Türk Tarih Tezi'nin okul müfredatlarına girmesi ile bireylerin genç yaşta, istenilen milliyetçi modele göre yetiştirilmesi

[189] Smith, a.g.e., s. 147.
[190] Smith, a.g.e., s. 147.
[191] Smith, a.g.e., s. 164.
[192] Smith, a.g.e., s. 44.

sağlanmaktadır. Orta Asya'ya dayanan, övgü dolu tarihî destanlara sahip bir milletin torunları olmak düşüncesi ile Kurtuluş Savaşı'nda kazanılan zafer, Türk milliyetçi modeli için mükemmel bir ahenk oluşturmaktadır. Fakat dikkat edilirse bu ahenkte de mit ile tarih arasındaki çizgi bulandırılmaktadır. Orta Asya'ya dayanan bir soyun, tartışmaya açık bir konu olması, çizginin mitsel ve bulanık kısmını oluştururken; Milli Mücadele dönemi, tarihsel alanda yerini almaktadır.

Milli Mücadele döneminin Türk kimliği baskın bir dini karaktere sahip olmuştur. Bu dönemde Anadolu ve Rumeli'deki Müslüman halk Türk olarak tanımlanmaktadır.[193] Milli Meclis duvarında ise şu ayet asılı bulunmaktadır: "onların işleri aralarında şura iledir" (Şura Suresi, 38. Ayet)[194] Anlaşılmaktadır ki bu dönemde Mustafa Kemal ve çevresi, dini, toplumu harekete geçirici bir faktör olarak düşünmektedir. Nitekim yurdu tehdit eden savaşın sona ermesiyle toplumun dinî gelenekler üzerinden Batılılaşamayacağı anlaşılmıştır.

Davison, Jön Türk Hareketi'ndeki entelektüel elitin faaliyet sürecini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son günlerini; eski değerlerin alaşağı edilip, yenilerinin icat edildiği bir inkılâp devri olarak nitelendirmektedir. Davison'a göre Jön Türklerin ayrı bir Türk milli kimliği ilan etmeleri, Türklüğe belli bir yenilik getirmiştir.[195] Bu grup içerisinde, özellikle Ziya Gökalp'in fikirleri Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da hala tartışılmaya devam edilmiştir. Zürcher'e göre, Kemalist milliyetçilik; Yusuf Akçura'nın etnik milliyetçiliğinden ziyade, Gökalp'in kültürel milliyetçiliğine benzemektedir. Fakat Kemalist milliyetçilikte eksik olan unsur, Gökalp, Akçura ve Ağaoğlu tarafından paylaşılan İslam'ın milli kimliğin bir parçası olduğu fikridir.[196] Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından, milli kimlik seküler çerçevede tanımlanmaya başlanmıştır.[197] Kemalist milliyetçilik, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren dini tanımdan radikal bir kopuş gerçekleştirmiş ve çoğulcu söylemini terk etmiştir. Artık milliyetçi anlayış dil, kültür ve ülküde birliğe dayanmaktadır.[198] Bu süreçte İslam'ın Arap medeniyetine ait bir unsur olduğu öne sürülürken, Batı'nın değerlerinin evrenselleştirilerek benimsenmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Böylece seküler

[193] Ahmet Yıldız, "Kemalist Milliyetçilik", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 217.
[194] Yıldız, a.g.m., s. 219.
[195] Davison, a.g.e., s. 143.
[196] Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", s. 50.
[197] Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 204.
[198] Yıldız, a.g.m., s. 224.

milli kimlik de Batılı değerleri barındıran bir milli kimlik olarak düşünülmektedir.[199] Kemalist milliyetçiliğin oluşum aşamasında, Ziya Gökalp'in ortak kültür tanımına yaklaşılırken, bu tanım içerisindeki İslam'ın yeri, İslam dışı geçmişle doldurulmak istenmiştir. Bu durum, "seküler bir şimdi oluşturmak için öncelikle geçmişi sekülerleştirmek" olarak da ifade edilebilir. Böylece İslam öncesi Türk geçmişinin yeniden inşa edilmiş unsurlarıyla zenginleştirilmiş bir Kemalist milliyetçilik ortaya çıkmaktadır.[200] Kemalizm'in milliyetçilik anlayışının toplumsal yaşama dönük uygulamaları düşünüldüğünde, bahsedilen açıklamalar daha somut anlamlar kazanabilmektedir.

Mustafa Kemal kurulacak yeni Cumhuriyet'in milli siyaset anlayışını şu sözlerle ifade etmektedir:

> *Panislamizm.. panturanizm siyasetinin muvaffak olduğuna ve dünyayı sahai tatbik yapabildiğine tarihte tesadüf edilmemektedir. Irk farkı gözetmeksizin, bütün beşeriyete şâmil, cihangirane devlet teşkili hırslarının netayici de tarihte mazbuttur. Müstevli olmak hevesleri, mevzuubahsimizin haricindedir. İnsanlara her türlü hissiyat ve revabıtı mahsusalarını unutturup, onları uhuvvet ve müsavatı tâmme dairesinde birleştirerek, insani bir devlet kurmak nazariyesi de kendine mahsus şeraite maliktir.*[201]

Mustafa Kemal öngördüğü millet projesinin, bireyleri ırk farkı gözetmeksizin kardeşlik ve eşitlik çerçevesinde birleştirmesi gerekliliğinden bahsetmektedir ve şu şekilde sözlerine devam etmektedir:

> *Bizim vuzuh ve kabiliyeti tatbikıye gördüğümüz mesleki siyasi, milli siyasettir. Dünyanın bugünkü umumi şeraiti ve asırların dimağlarda ve karakterlerde temerküz ettirdiği hakikatler karşısında hayalperest olmak kadar büyük hata olamaz. Tarihin ifadesi budur, ilmin, aklın, mantığın ifadesi böyledir.*[202]

Bu sözlerle yeni milliyetçi siyasetin gerekçeleri açıklanmaya çalışılmaktadır. Aynı zamanda bu açıklamalar rasyonel bir temele oturtulmaya çalışılmaktadır. Konuya milliyetçilik kuramları üzerinden yaklaşılırsa, Mustafa Kemal'in bahsettiği "hayalperest" sözcüğü çok farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bu noktada, milliyetçi

---

[199] Mert, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", s. 206.
[200] Yıldız, a.g.m., s. 212.
[201] M. Kemal Atatürk, **Nutuk,** Cilt II: 1920-1927, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1962, s. 436.
[202] Atatürk, a.g.e., s. 194.

bir siyasetle millet oluşturma projesinin de bir bakıma tahayyüllerle gerçekleştirildiği rahatlıkla söylenebilir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, seçkinlerin üstlendiği milli kimliğin oluşum evresi, çeşitli hayaller ve buna bağlı olarak oluşan öngörülerle gelişimini sürdürmektedir. Aslında bu gelişimin devamı için birtakım yeni milli hayallere ihtiyaç duyulmaktadır. Güneş Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezi gibi projeler bu anlatılanlara örnek olarak gösterilebilir.

Atatürk milliyetçiliği ırktan çok kültürel bir milliyetçiliği öne çıkarmıştır. Daha doğrusu milliyetçiliğin ırksal yönünü kamufle ederek kültürel özellikleri ön planda tutmuştur. Ziya Gökalp de bu konuda milletin temelinin ırk olamayacağını belirtmektedir. Gökalp, Türk milliyetçiliğinin saldırgan ve yayılmacı olamayacağını ve üstünlük iddiasında bulunmaması gerektiğini açıklamaktadır. Mustafa Kemal'in "yurtta sulh, cihanda sulh" politikasında da bu izler görülmektedir. Mustafa Kemal'in "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz" sözü, Gökalp'in korporatist düzen anlayışının bir bakıma özetidir. Mustafa Kemal'in bilime verdiği önem yine Ziya Gökalp'e kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla bu durum, pozitivist Durkheimcı metodolojiyle de örtüşmektedir.[203]

Kemalist milliyetçilik, Türk isminde sembolik yansımasını bulan, etnik niteliğe dayalı bir anlayış benimsemiştir.[204] Kemalist milliyetçilik üzerine yapılan rasyonel, modern, medeni, ilerici gibi tanımlamalar, resmi literatürün hakim görüşünü yansıtmaktadır. Ancak Kemalizm'in etnik bir anlayışa da sahip olduğu genelde göz ardı edilmektedir. Türk olabilmenin eylem ve söylem düzeyinde etnik unsurlar barındırdığı açıktır.[205] Özellikle 1930'lardan sonra, Kemalist milliyetçiliğe etnik soya dayalı unsurlar eklenmektedir.[206] Milleti ortak kökene ya da İslam öncesi geçmişe bağlayan mitler bu dönemde yapılan tarih ve dil çalışmalarında ortaya atılmaktadır. Nitekim Fuat Köprülü'nün yapmış olduğu çalışmalar, tarihte Osmanlı'nın arka plana itilip, Orta Asya'nın yüceltilmesine neden olmuştur.[207] Dikkat edilirse bu dönemde de milliyetçiliğin sekülerleşmesinden bahsetmek mümkündür. Yapılan tarih çalışmaları İslam ve Osmanlı geçmişini, yeni milli kimliğin oluşum sürecinde dışlamıştır. Dilin Türkçeleştirilmesi projesi de Türkçe

[203] Belge, a.g.m., ss. 33-34.
[204] Yıldız, a.g.m., s. 211.
[205] Yıldız, a.g.m., s. 229.
[206] Yıldız, a.g.m., s. 225.
[207] Sina Akşin, **Yakın Tarihimizi Sorgulamak**, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2006, s. 93.

ibadete kadar uzanarak sekülerleşme sürecine katkı sağlamıştır.[208] Ayrıca dil ve tarih üzerine yapılan çalışmaların etnik boyutunu da unutmamak gerekir. Kemalist milliyetçilik toplumsal alanda farklı etnik kimliklerin varlığını kabul etmez. Farklı etnik kimliklerin varlığı türdeş toplum anlayışına aykırıdır. Kemalizm, sosyal sınıflar ve dinin de görünür kimlikler olarak belirmesine karşıdır. Çünkü dinî, etnik ya da sınıfsal kitleler milli birlik ruhuna aykırıdır.[209]

Öztürkçe çalışmaları ile Güneş Dil Teorisi; Orta Asya mitolojisi yaratma çabaları ile Sümer-Eti uygarlıklarını su yüzüne çıkarma girişimleri birbirlerinin karşıtıdır. Amaç ise milliyetçiliğin ırkçı görünümünün önünü kültürel açıklamalarla kapatmaktır.[210] Kemalizm, ırkı kurucu bir unsur olarak kullanmaktadır. Fakat bu durum sistematik bir ırkçılığa dönüşmemiştir. Bu nedenle Kemalist milliyetçilik ırkçı değil, etnisisttir. Kemalist milliyetçilik, milli topluluğu, etnik topluluk temelinde tanımlamakta; var olan etnik farklılıkları, milli farklılıklara dönüştüğü için tanımayı reddetmektedir. Böylece milli kimliğin meşruiyet zemini, etno-kültürel farklılıklar ve bunlara dayalı taleplerden bağımsız olarak oluşturulmaya çalışılmıştır.[211]

Kemalist milliyetçiliğin hedeflerine ulaşabilmek için kullandığı araçlardan birisi de eğitim olmuştur. Ergün Aybars, eğitimin amacının önce ulusal olduğundan bahsetmektedir. Ardından ulusal eğitimin laiklikle bütünleşen bir sistem olduğunu söylemektedir. Aybars'ın ulusal vurgusu, ulusun bilimsel eğitim sistemi dâhilinde gelişimini işaret etmektedir. Laikliğe, çağdaşlığa, ilime ve fenne dayalı bir eğitim sistemi kastedilmektedir.[212] Farklı bir perspektiften düşünüldüğünde, Aybars'ın eksik bıraktığı, eğitim sistemi içerisindeki ulusallık vurgusunun tamamlanması gerekmektedir. Eğitim sistemi laiklik ilkesi çerçevesinde tekrar düzenlenirken, bireylerin seküler bir milli kimliğe sahip olmaları istenmektedir. Yeni nesillerin laik eğitim sistemi içerisinde, bir Türk milli kimliğine sahip olmaları düşünülmüştür. Çünkü Kemalizm'in toplum inşası bunu gerektirmektedir. Medeni Bilgiler kitabı ve tarih kitapları bu işlevleri gerçekleştirmek için müfredatta yerlerini almaktadırlar.

Farklı toplumsal gruplara hitap edebilmek ya da sivil toplumun tepkisine önem vermek Kemalizm'in öncelikli kaygıları değildir. Kemalizm kendisinin de belirttiği gibi "halka rağmen, halk için" bir ideolojidir. Kemalizm'in amacı halkın Kemalist

[208] Yıldız, a.g.m., s. 212-213.
[209] Yıldız, a.g.m., s. 215.
[210] Belge, a.g.m., s. 43.
[211] Yıldız, a.g.m., s. 228.
[212] Ergün Aybars, **Atatürk Çağdaşlaşma ve Laik Demokrasi**, İzmir: İleri Kitabevi, 1994, s. 169.

elitin fikirleri çerçevesinde bir dönüşüme dâhil olmasıdır. Nitekim bunun için de Halkevleri ve Köy Enstitüleri kurulmuştur.[213] Kemalist milliyetçilik hakkında son olarak, bu milliyetçiliğin oluşum aşamasında önemli bir role sahip olan Güneş Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezi'nin incelenmesi faydalı olacaktır.

Türk toplumunu İslami geleneklerden koparıp Batıya yönlendirmenin bir başka yöntemi de dil devrimi olmuştur. 1928 yılında Latin harfleri kabul edilmiştir. Bu durum ülkenin okur-yazar oranını bir anda düşürmüştür. Latin harflerinin kabulünden sonra da dilde sadeleştirme çalışmaları başlamıştır. Bu çalışma, dilde Arapça-Farsça kelime ve dil bilgisi unsurlarının yerine; Türkçe kelime ve dil bilgisi kurallarının getirilmesine yönelik olmuştur. Dilde arılaşma taraftarları olduğu gibi bu konuya ılımlı yaklaşan bir kesimin varlığı da söz konusudur. Harf inkılâbının gerçekleşmesinden sonra, dilde arılaşma taraftarları ile ılımlı grup arasındaki tartışmalar Güneş Dil Teorisi'nin ortaya çıkmasına kadar sürmüştür. 1932'de Mustafa Kemal'in girişimleri ile ilk Türk Dil Kurultayı toplanmıştır. Bu kurultayda bir reform programı hazırlanmış ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti (Türk Dil Kurumu) kurulmuştur. Cemiyet üyeleri Osmanlı'nın söz varlığının yerine koymak için lehçelerden, eski edebi eserlerden ve Orta Asya Türkî dillerinden sözcükler devşirmişlerdir. 1934 yılında anlaşılması güç bir dil ortaya çıkmıştır. 1935 yılında dilin daha anlaşılır olan kullanılış tarzına dönülmüştür. 1935'te Viyanalı doğubilimci Kvergic'in Güneş Dil Teorisi kuramıyla dil reformu geçici olarak çıkmazdan kurtarılmıştır. Teoriye göre bütün diller, tarihin en eski dönemine ait ve Orta Asya'da konuşulan tek bir dilden ortaya çıkmıştır. Teori, bütün diller içerisinde bu kökene en yakın dilin Türkçe olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca bütün diller Türkçeden ve bu en eski döneme ait olan dilden geçerek gelişmiştir. Türk Dili Tetkik Cemiyeti 1936'daki üçüncü kurultayında bu kuramı resmen kabul etmiştir. Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde bu kurama ilişkin kurslar zorunlu hale getirilmiştir. Kuramın başarısı için iyi bir pratik neden mevcuttur; eğer bütün sözcükler aslen Türkçeden gelmekteyse, bunları tasfiye etmek artık gerekli görülmeyecektir. İstenen sözcük bir etimoloji ile kolayca ulusallaştırılabilecektir.[214]

Cumhuriyet ilan edilmeden yayınlanan Pontus Meselesi adlı kitabın mukaddimesinde, Anadolu Türktür başlıklı birinci alt bölüm, birçok yabancı bilgini

[213] Mesut Yeğen, "Kemalizm ve Hegemonya", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, ss. 60-61.
[214] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, ss. 275-277.

referans göstererek Irak'ta Sümerler ile Filistin ve Anadolu'da Hititlerin Türk kökeninden geldiklerini ileri sürmektedir. Muhtemelen bu iddia on yıl sonraki Türk Tarih Tezi'ne zemin oluşturmaktadır.[215]

Türk Tarih Tezi'nin ortaya çıkışını sağlayan faktör 19. yüzyıl Türkçülüğüdür. Daha sonra Ziya Gökalp'in bazı yapıtlarıyla şekillenmiştir. Cumhuriyet yıllarında eski uygarlıkların Türkler tarafından kurulduğunun haberini veren ilk isim İstanbul Hukuk Fakültesi müderrislerinden Yusuf Ziya (Özer) olmuştur.[216]

Dilde reform çalışmalarını sürdüren dil cemiyeti, 1931 yılında kurulan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Tarih Kurumu) çalışmalarından oldukça fazla yararlanmıştır. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti 1932'de Ankara'da yapılan birinci kurultayında, Türk Tarih Tezi kuramını ortaya atmıştır.[217]

1932 yılının temmuz ayında orta ve yüksek öğrenimdeki tüm tarih öğretmenleri yeni tarih tezini öğrenmek üzere Ankara Halkevi'ne çağırılmışlardır. Bu toplantı Birinci Türk Tarih Kongresi adını almıştır.[218] Mustafa Kemal tarafından kuvvetle desteklenen bu kurama göre; Türkler aslen Orta Asya'da yaşamıştır fakat kuraklık ve kıtlık yüzünden Çin, Avrupa ve Yakındoğu gibi bölgelere göç etmişlerdir. Türk Tarih Tezi'ne göre Yakındoğu'daki Sümerler ve Hititler ilk Türklerdir. Bu nedenle iki büyük devlet bankasına bu isimler verilmiştir.[219]

Türk Tarih Tezi'nin şekillenmeye başladığı dönemde aşırı milliyetçi tutumlar basına da yansımıştır. 17 Haziran 1926 tarihli Cumhuriyet gazetesinde "Trabzon Türk Ocağı şayan-ı dikkat bir beyanname neşretti: Laz yoktur!" şeklinde bir haber yayınlanmıştır. Vakit gazetesinde de "Türkiye'de Türkçeden başka lisan konuşulamaz" isimli bir haber dikkat çekmektedir.[220]

Büyük Nutku Alman, İngiliz ve Fransız dillerinde yayınlayan Şarkiyatçı Dr. Kurt Köhler, Türk Tarih Tezi hakkında şöyle düşünmektedir:

> *Gazi kendi önderliği altında Türklere yeni bir dünyayı görüş tarzı aşılamak için bir tarih kitabı yazdırdı. Bu cihetler bir Türkomanie'ye yol açacak kadar hududu aştı. Tarihin her hadisesi Türklerin gururunu okşayacak bir şekilde tefsir edilmeğe başlandı. Bugün ön planda eski*

[215] Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, 3.b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 310.
[216] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 310.
[217] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 277.
[218] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 312-313.
[219] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 277.
[220] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 310.

*tarih bulunmaktadır. Bundan maksat bütün medeniyetlerin menşeini Türklere atfetmek ve bu suretle Türk milletinin cihanda iddia edilen mevkiine manevi bir istinat bulmaktadır. Bu gibi hünerbazlıklar milli şuuruna henüz yeni kavuşmuş bir millet için anlaşılabilir bir keyfiyettir ve bunların doğru olup olmadıklarının tetkiki hakiki ilme terettüp eden bir vazifedir.*[221]

Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi, Türk milliyetçiliğinin gelişimine ve biçimlenmesine hız kazandıran iki önemli unsurdur. Bu iki kuram, çoğu milliyetçilik teorilerinde bahsedilen mitlerin ve efsanelerin Türkiye'de canlandırılma çabalarını yansıtmaktadır.

[221] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 313.

# İKİNCİ BÖLÜM:
# DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ EKSENİNDE ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ SİYASAL GELİŞMELERİ

## A. Halk Fırkası'nın Kuruluşu ve Gelişimi

Bağımsızlık Savaşı'nın ardından kazanılan askeri zaferin getirdiği itibarla birlikte Mustafa Kemal TBMM'de kurulmuş olan ve 1. Grup olarak da adlandırılan Müdafaa-i Hukuk Grubu'nun önderi konumundadır. Müdafaa-i Hukuk Grubu, mecliste yapılan oylamalarda ve seçimlerde azınlık olmasına karşın, genellikle siyasi girişimi elinde bulundurmakta ve gelişmelere yön verebilmektedir. Bunların yanında muhalefet grubu işlevini yürüten 2. Grup'un da önemli güce sahip olduğunu söylemek doğru olacaktır.[222]

Muhalefet grubu Mustafa Kemal'in iktidarı elinde bulundurmasından ve bunun sonucunda kişisel bir yönetim kurulmasından çekinmektedir. Bu nedenle 2. Grup milli hâkimiyet ilkesinin savunulması gerekçesi ile "Tek Adam" yönetimine karşı olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Mustafa Kemal ve 1. Grup için, 2. Grup mürtecilerden kurulu bir topluluktur ve siyasi iktidar mücadelesinde hesaba katılması gereken en önemli ve güçlü muhalefet akımını temsil etmektedir. Bahsedilen bu süreçte, muhalefet grubu Mustafa Kemal'e olan tepkisini somut bir olayla gündeme getirmektedir. 2. Grup milletvekili seçimine ilişkin yasada küçük bir değişiklik önermiştir. Buna göre, beş yıl süre ile belirli bir seçim bölgesinde ikamet etmemiş bir kişinin milletvekili seçilmesi mümkün olmayacaktır. Bu önerinin Mustafa Kemal'i hedef aldığı açıktır. Mustafa Kemal 2 Aralık 1922'de yaptığı konuşma ile bu önerinin reddedilmesini sağlamıştır.[223]

Mustafa Kemal 6 Aralık 1922'de, Halk Fırkası adında bir siyasi parti kurma düşüncesini halka açıklamıştır. 1 Nisan 1923'de TBMM, seçimlerin yenilenmesine karar vermiştir. Böylece Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin görevi sona ermektedir. 8 Nisan'da Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin Reisi sıfatıyla Mustafa Kemal, bu derneğin Meclis Grubunun Halk Fırkası'na dönüşeceğini

[222] Cemil Koçak, **Siyasal Tarih (1923-1950)**, Sina Akşin (der.), Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye (1908-1980), İstanbul: Cem Yayınevi, 1990, s. 88.
[223] Koçak, a.g.e., s. 89.

ilan etmiştir. Ayrıca seçimler için Dokuz Umde bildirisi yine Mustafa Kemal tarafından yayımlanmıştır. Bu ilkeler, özetle şunlardır:

1. Ulusal egemenliğe bağlılık; yönetimle ilgili yeni yasaların çıkarılması.
2. Saltanatın kaldırılması kararının değişmezliği, TBMM'ne dayanan halifeliğin İslamlararası yüksek bir makam olduğu.
3. İç güvenlik ve asayişin sağlanması.
4. Mahkemelerin hızlı işlemesi.
5. Ekonomik ve toplumsal önlemler alınması.
6. Zorunlu askerlik süresinin kısaltılması; asker kişilerin refahlarının sağlanması.
7. Yedek subaylara, malül gazilere, emekli, dul ve yetimlere yardım edilmesi.
8. Bayındırlık işleri için şirketler kurulması ve kişisel girişimlerin kollanması.[224]

Dokuz Umde'nin ikinci maddesinde özetlenen kısma bakıldığında saltanatın kaldırılmasındaki kararlılık dikkat çekmektedir. Bir bakıma yeni bir rejim için zemin hazırlanmaktadır. Önemli olan husus ise hilafetin TBMM'ne bağlı oluşunun öne çıkarılmasıdır. Mecliste isteklerini zorlanmadan gerçekleştiren Mustafa Kemal'in amaçları doğrultusunda halifelik geçici konumunu almıştır. Peki, saltanat ve hilafet niçin aynı anda kaldırılmamıştır? Mustafa Kemal ve arkadaşlarının, Kurtuluş savaşında kazanılan başarı ile sağladığı itibarları göz ardı edilemez. Siyasal otoriteyi pekiştirmek için halkın Osmanlı Hükümeti'ne olan desteğinin azaltılması gerekmektedir. Aynı zamanda Lozan'da yapılacak olan barış görüşmelerine İstanbul Hükümeti de katılmak istemektedir. Bu durumun önüne geçebilmek ve iktidar çekişmesini sonlandırmak için ilk etapta saltanatın kaldırılması gerekli görülmüştür. Hilafetin de aynı anda kaldırılması toplum nezdinde farklı bir tartışma konusu oluşturacaktır. Bununla birlikte mecliste de padişah ve hilafet yanlısı vekillerin varlığı söz konusudur. Yıllardır saltanata ve hilafete bağlı yaşayan insanların iktidar anlayışlarını değiştirmek elbette kolay değildir. Aynı zamanda dinin, halk nazarında önem teşkil ettiği gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir. Bu nedenle hilafetin bir

[224] Mete Tunçay, **Siyasal Tarih 1908-1923,** Sina Akşin (der.), Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye (1908-1980), İstanbul: Cem Yayınevi, 1990, s. 80.

müddet daha sürdürülmesinin gerekli görüldüğü söylenebilir. Bu kurumun da kaldırılması için siyasi gücün bir süre daha pekiştirilmesi gerekmektedir.

1923 Nisan ayı başında seçimlerin yenilenme kararından iki gün sonra, 320 sayılı kanunla Geçici Seçim Yasası'nda bazı düzenlemeler yapılmıştır. Buna göre, elli bin yerine yirmi bin erkek nüfus başına bir milletvekili çıkarılması, seçmenlik yaşının 25'ten 18'e indirilmesi ve seçmenlik için aranan vergi ödeme koşulunun kaldırılması kararları alınmıştır. TBMM'nin yeni dönem için yapılan iki dereceli seçimlerinde, Mustafa Kemal meclise yalnız Birinci Grup üyelerinin girebilmesi için büyük çaba harcamıştır. Yapılan seçimlerde, Aleviler Mustafa Kemal'in adaylarını desteklemişlerdir. Bu destek bilhassa Alevi dini önderlerce teşvik edilmiştir.[225]

23 Nisan 1923'de Lozan'daki barış görüşmelerine yeniden başlanmaktadır. 24 Temmuz'da da Lozan Barış Antlaşması imzalanmıştır. Gelişen bu olaylar sırasında yapılan seçimlerde ise meclis üyelerinin çoğunluğu Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin gösterdiği adaylardan oluşmuştur. 2. Grup'tan az sayıda üye milletvekili seçilebilmiştir.[226]

9 Ağustos 1923'te Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti üyesi bazı milletvekilleri Ankara'da toplanmıştır. Bu toplantıda kurulması düşünülen yeni partinin nizamnamesi hazırlanmıştır. Böylece Halk Fırkası* 9 Eylül'de kabul edilen nizamnameyle birlikte 11 Eylül'de resmen kurulmuştur. 9 Eylül tarihi de partinin kuruluş tarihi olarak kabul edilmektedir. 11 Eylül'de yapılan seçimle Halk Fırkası Genel Başkanlığı'na Mustafa Kemal seçilmiştir. Genel Sekreterliğe Recep Peker getirilmiştir. Refik Saydam, Celal Bayar, Münir Hüsrev Göle ve Saffet Arıkan Genel Yönetim Kurulu üyeliklerine getirilmiştir. Meclis Grup Başkanlığı'na da Fethi Okyar seçilmiştir.[227] 11 Ağustos'ta yeni meclis toplanmış ve 23 Ağustos'ta Lozan Antlaşması mecliste onaylanmıştır. Yeni hükümet (İcra Vekilleri Heyeti) ise Fethi Bey başkanlığında kurulmuştur. 13 Ekim'de yeni devletin başkenti Ankara yapılmıştır.[228]

---

[225] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 44-48.
[226] Koçak, a.g.e., s. 90.
* Halk Fırkası 9 Eylül 1923'te kuruldu. Cumhuriyet kelimesi 10 Kasım 1924'te eklendi. 9 Mayıs 1935'te Arapça kökenli "fırka" kelimesinin yerine Fransızca kökenli "parti" kelimesi benimsenerek partinin adı Cumhuriyet Halk Partisi olarak değiştirildi. Detaylar için bakınız: Andrew Davison, **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006. s. 227.
[227] Koçak, a.g.e., s. 90.
[228] Koçak, a.g.e., s. 91

Yeni kurulan partinin henüz bir programı yoktur. Ancak kabul edilen nizamnamenin umumi esaslar kısmında partinin amaçları belirtilmektedir. Buna göre Halk Fırkası, ulusal egemenliğin halk tarafından ve halk için uygulanmasına yol gösterecek, Türkiye'yi çağdaşlaştıracak ve hukuk devletini egemen kılacaktır. Parti, halk tanımını herhangi bir sınıfa mal etmemektedir. Sınıflar üstü bir halk tanımından yola çıkarak her cins ayrıcalığa karşı olduğunu belirtmektedir.[229] Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki; Mustafa Kemal'in 1920 tarihli "Halkçılık" programında, 1931 CHF Programı'nda ve 1937'de Anayasa'da altı oktan biri olarak beliren "halkçılık" sözcüğü ilk kez Ziya Gökalp tarafından kullanılmıştır. Halk ve halkçılık onun gündeme getirdiği toplumbilimin önemli bir boyutudur. [230]

İkinci dönem TBMM 26 Haziran 1927'de çalışmalarına son vermiştir. Meclis dağılmadan önce 24 Haziran'da, Cumhuriyet Halk Fırkası Meclis Grubu, parti nizamnamesinde önemli bir değişiklik yapmıştır. Nizamnamenin değiştirilmeden önceki hükmüne göre, parti Büyük Divanı milletvekili adaylarını yönetim kurulu ile yazışarak saptamaktaydı. Yeni değişiklikle bu yetki, doğrudan tek seçici olarak parti Genel Başkanı'na yani Mustafa Kemal'e bırakılmıştır.[231]

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Cumhuriyet dönemindeki ilk kongresi 15 Ekim 1927 tarihinde toplanmıştır. Bu kongrede partinin ilk kongresinin, 1919 yılında yapılan Sivas Kongresi olduğu belirlenmiştir. Kongrede kabul edilen 1927 tarihli nizamnamede, Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Başkanı'nın partinin kurucusu olan Gazi Mustafa Kemal Paşa olduğu açıklandıktan sonra, bu hükmün asla değiştirilemeyeceği belirtilmektedir. Bu nizamname ile Mustafa Kemal partinin Değişmez Genel Başkanı sıfatını kazanmaktadır. Ayrıca Mustafa Kemal Büyük Kongre'nin, Parti Divanı'nın, Genel Yönetim Kurulu'nun ve Parti Meclis Grubu'nun da başkanı olmaktadır.[232] Böylece Mustafa Kemal muazzam bir gücü elinde toplamıştır. Anlaşılan o ki bundan sonraki dönemde ülke yönetiminde var olan otoriter tutum daha da artacaktır.

Tunçay, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Üçüncü Büyük Kongresi'ni, Türkiye'nin kamusal yaşamında bir dönüm noktası olarak nitelendirmektedir. Bu kongreye kadar

---

[229] Koçak, a.g.e., s. 91.
[230] Zafer Toprak, "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 322.
[231] Koçak, a.g.e., s. 104.
[232] Koçak, a.g.e., s. 105.

Cumhuriyet'in kuruluşundan beri geçen yedi buçuk yıl boyunca çeşitli dalgalanmalar olmuş, düzeltim hareketleri yapılmış, tepkiler bastırılmış, çok partili siyasal yaşayış iki kez başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bundan sonraki on beş yıl tek parti yönetimi altında geçecektir.[233]

Kemalizm'in temel ilkeleri 1931 parti programının içerisinde de yer alacağı üzere; cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik ve inkılâpçılıktır. Laiklik ve milliyetçiliğin 1913'ten beri Jön Türk hareketinin içerisinde de görüldüğü söylenebilir. 1930'larda her iki özellik de en uç noktalara götürülerek biçimlendirilmiştir. Laiklik yalnızca devlet ve dinin ayrılması değil, dinin kamu yaşamından çıkarılması ve kalan din kurumları üzerinde devletin tam denetim kurması şeklinde yorumlanmıştır. Aşırı bir milliyetçilik şekli, tarihsel efsanelerin yaratılmasıyla birlikte, yeni bir ulusal kimliğin oluşturulması için araç olarak kullanılmış ve böylece birçok hususta dinin yerini alması istenmiştir.[234]

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 10-18 Mayıs 1931 tarihleri arasında toplanan üçüncü büyük kongresinde siyasal açıdan önemli kararlar alınmıştır. Bu kongrede parti için bir program kabul edilmiştir. Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile yaşanan siyasi mücadele sürecinde, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın programı olmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Yine bu kongrede parti yeni bir nizamname kabul etmiştir.[235]

Kabul edilen programda, Anayasa ilkesi olarak güçler birliği ilkesi onaylanmaktadır. Bir önceki kongrenin program beyannamesinde belirtilen tek dereceli seçimin temel amaç olduğu anımsatılmaktadır. Bunlara ek olarak kadınlara oy hakkı tanınması gerektiği belirtilmektedir. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ana ilkeleri sayılan ve "Altı Ok" olarak nitelendirilen ilkeler bu kongrede tamamlanmıştır. 1927 tarihli kongrede Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık ve Laiklik ilkeleri benimsenmiştir. Bu kongrede ise bu ilkelere Devletçilik ve İnkılâpçılık ilkeleri eklenmiştir.[236] Cumhuriyet Halk Fırkası'nın altı okunun tamamının devleti güçlendirmenin bir aracı olduğu söylenebilir.[237]

1931 Kongresi'nin hemen öncesinde parti içinde önemli bir değişiklik yapılmıştır. 10 Mart 1931 tarihinde, daha önce iki kez aynı görevi yürütmüş olan ve

[233] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 317.
[234] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 264.
[235] Koçak, a.g.e., s. 113.
[236] Koçak, a.g.e., s. 113.
[237] Davison, a.g.e., s. 234.

otoriter eğilimleri ile tanınan Recep Bey, Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Sekreterliği görevine getirilmiştir. Recep Bey, partiyi örgütsel yönden ve doktrin bakımından güçlendirmeye çalışmıştır. Partinin devlet örgütü ile hükümet üzerinde denetim kurabilecek güçlü bir siyasi kuruluş olması için çaba göstermiştir. Recep Bey, aynı zamanda, partinin ülkedeki tüm siyasal alana yayılmasını ve bu alanda tam bir denetim sağlamasını istemektedir.[238] Recep Peker, genel sekreterliğinde çok etkin olmuş, çeşitli konuşmaları ve yayınları aracılığı ile devletçilik ideolojisi üzerine kendi düşüncelerini Cumhuriyet Halk Fırkası örgütüne ve bütün memlekete benimsetmeye çalışmıştır. 1931 güzünde kurulan Halk Hatipleri Teşkilatı da onun düşüncelerini yansıtacak kurumlar olarak düşünülmüştür.[239]

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın siyasal alanda tekel kurmasına ve siyasi niteliği olan kuruluşların parti içinde eritilmesine yönelik program hızla uygulanmaya konmuştur. 24 Mart 1931 tarihinde Mustafa Kemal, Türk Ocakları'nın Cumhuriyet Halk Fırkası ile birleştirilmesini talep etmiştir. 10 Nisan 1931 tarihinde Türk Ocakları Olağanüstü Kurultayı'nın toplanması sonucunda Türk Ocakları'nın lağvedilmesi kararlaştırılmıştır. Bu gelişmelerin hemen kongre öncesinde olması, partinin ve siyasal hayatın alacağı yönü ortaya koymaktadır. Nitekim parti kongresinde Türk Ocakları'na ilişkin karar onaylanmış ve ocakların partiye katılması kararı alınmıştır. Daha önce 1927 tarihli kongrede de Türk Ocakları Genel Başkanı Hamdullah Suphi Bey'in muhalefetine karşın alınan kararla Türk Ocakları partinin denetiminde bir kuruluş sayılmaktadır. Bu kez de Türk Ocakları'nın kapatılmasına karşı çıkan Hamdullah Suphi Bey'in çabalarına rağmen ocaklar kapatılmıştır. Hamdullah Suphi Bey'de Bükreş Orta Elçiliği'ne atanmıştır. Benzer olayları Mason Derneği ve Türk Kadınlar Birliği de yaşamıştır. Mason Derneği 10 Ekim 1935 tarihinde malvarlığının Halkevleri'ne bağışlanması koşulu ile lağvedilmiştir. Türk Kadınlar Birliği ise 10 Mayıs 1935 tarihinde kendini lağvetmiştir.[240]

Türk Ocakları kapatıldıktan sonra onların yerine partiye bağlı Halkevleri kurulmuştur. Halkevleri Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ilkeleri doğrultusunda çalışan kuruşlar olmuşlardır. Aynı zamanda Halkevleri, partili olsun ya da olmasın herkesi toplayıp birleştirecek olan ulusal kültür ve eğitim yuvaları olarak tasarlanmıştır. Amacı, ulusu bilinçli, birbirini anlayan, birbirini seven ve ulusal ideale bağlı bir

[238] Koçak, a.g.e., s. 114.
[239] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 329.
[240] Koçak, a.g.e., s. 114.

topluluk haline getirmek olmuştur. Ayrıca Halkevleri, Türk Devrimi'nin değerlerinin korunması, yayılması ve halk tarafından benimsenmesi için çaba göstermiştir. Halkevleri parti ve devlet tarafından mali yönden de destek görmüştür. 1932 ile 1950 yılı arasında toplam 478 Halkevi ve 4322 Halk Odası açılmıştır.[241]

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın dördüncü büyük kurultayı 9 Mayıs 1935 tarihinde toplanmıştır. Bu kurultayda Genel Sekreter Recep Peker, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk parti devleti olduğunu açıklamıştır. Yeni kabul edilen parti programında ise, bir öncekinden farklı olarak iki dereceli seçim sistemi savunulmaktadır. Yeni tüzük ile bir Genel Başkanlık Kurulu oluşturulmuştur. Kurul, Parti Genel Başkanı, Genel Başkan Vekili ve Genel Sekreter'den oluşmaktadır. Bu kurul partinin en yüksek karar organı olmaktadır. Kurul, milletvekili adaylarını belirleme yetkisine de sahiptir. Kurulun oluşumunda yine partinin Değişmez Genel Başkanı'nın görüşleri ön plandadır. Yeni parti tüzüğü, partinin devlet organları ile sıkı bir ilişki içerisinde olmasını öngörmektedir. Tüzük, parti kongrelerine mahallin en yüksek mülki idare amirinin katılmasını ve bu kişilerin kongrelerde açıklama yapabilmelerine olanak tanımaktadır. Parti, parti örgütü ile devlet örgütünü birbirini tamamlayan bir birlik olarak görmüştür.[242]

1930'lu yılların ilk yarısında Cumhuriyet Halk Fırkası içerisinde Recep Peker'in rolü ve etkisi hissedilmiştir. Bu dönemde Cumhuriyet Halk Fırkası, Recep Peker'in de düşündüğü gibi siyasi alanda bir tekel kurmayı başarmıştır. Ancak, partinin siyasal alanda tek örgüt olarak kalması, güçlü olması anlamına gelmemektedir. Aksine siyasal alanda tekel kuran Cumhuriyet Halk Fırkası, örgüt olarak devlet ve hükümet mekanizmasına üstün gelememiştir. Bu mekanizmaya hâkim olamamış ve onun bir parçası haline gelmiştir. Bu, Recep Peker'in istemediği ve düşünmediği bir durumu oluşturmuştur. Partinin devlet ve hükümet cihazına bağımlılığı artmıştır. Bir müddet sonra partinin bağımsız varlığı, devlet-hükümet mekanizması ile partinin fiilen birleştirilmesinden sonra ortadan kalkmış olacaktır.[243]

Peker, Parti ve devlet kaynaşmasına yönelik düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

> *Türkiye'de Parti, yurdun tek Ulusal Partisi, devleti ve ulusu birbirine bağlar. Parti, devletin üstünde değil, devletle beraberdir.*

[241] Koçak, a.g.e., s. 115.
[242] Koçak, a.g.e., s. 115.
[243] Koçak, a.g.e., s. 115.

*Rejimin prensipleri Partinin bağrından doğmuştur. Parti, bütün devlet çalışmalarında bu prensipler çizgisi içinde devletle fasılasız ve en sıcak bir samimilikle el ve işbirliği yapar. Ve yurd ihtiyaçlarının tanziminde ulustan mühem tesirleri yaşatır.*[244]

Peker ile aynı yönde düşüncelere sahip olan Nusret Köymen de parti ile devletin birleşmesinin önemli olduğuna vurgu yaptıktan sonra şunları söylemektedir:

*Vakıa bu birlik Türk İhtilâlinin ilk gününden beri Atatürk'ün şahsında kendini gösteriyordu; Partinin reisi Türk Cumuriyetinin de reisi, Partinin reis vekili de uzun zamandır Türk hükûmetinin başı bulunuyordu. Dahiliye Vekilinin Parti Genel Sekreteri ve valilerin vilâyet parti reisleri olmaları Parti-Devlet kaynaşması politik oluşumunun tamamlanmasına giden kuvvetli bir adımdır.*[245]

15 Haziran 1936 tarihinde Recep Peker Genel Sekreterlik görevinden alınmıştır. 18 Haziran'da CHP Genel Başkan Vekili İsmet İnönü tarafından yayınlanan bir genelge aracılığıyla, parti ile devlet ve hükümetin birleştirildiği açıklanmıştır. Buna göre, Dahiliye Vekili olan kişi aynı zamanda CHP Genel Sekreteri olacak ve illerde de valiler CHP il başkanları olacaktır.[246] Parti ile devletin iç içe geçmiş olması, partinin hiçbir zaman bağımsız bir ideolojik ya da örgütsel kişilik geliştirememesine ve gitgide bürokratikleşmesine neden olmuştur.[247] Bu alandaki son girişim, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Altı Ok'unun 13 Şubat 1937 tarihinde Anayasaya girmesi ve parti ilkelerinin aynı zamanda devletin temel ilkeleri haline gelmesi ile gerçekleşmiştir.[248] Bir bakıma Anayasanın ideolojik örgüsü de bu şekilde gerçekleşmiştir.[249]

Tek parti dönemi boyunca milletvekili seçimleri dört yılda bir yapılmıştır. Bu seçimlerin sadece biçimsel bir işlevi bulunmaktadır. Meclis sandalyeleri için aday listeleri, parti genel başkanı, fiili genel başkan ve genel sekreter tarafından belirlenmekte ve parti kongresinde onaylanmaktadır. Ayrıca yurttaşların kendi

---

[244] Peker, a.g.m., s. 7.
[245] Nusret Köymen, "Kemalizm ve Politika Bilgisi" **Ülkü Halkevleri Mecmuası**, Cilt 7, Sayı 41, ( Temmuz 1936), s. 280.
[246] Koçak, a.g.e., s. 116.
[247] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 259.
[248] Koçak, a.g.e., s. 116.
[249] Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)**, Cilt II: Mütareke, Cumhuriyet ve Atatürk (1918-1938), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 131.

inisiyatifleriyle meclise seçilme imkânları bulunmamaktadır.[250] Bu bilgilerden, tek parti döneminin demokratik içerikten yoksun olduğu söylenebilir.[251]

Cumhuriyet Halk Partisi'nin halka inemeyip, aksine belirli bir zümre oluşturup halkı ezdiği yönündeki iddialar uzun süreden beri tartışıla gelen bir konudur. Partinin seçkinci ve yukarıdan toplumu değiştirme tutumu yüzünden bu eleştirilerin haklılık payının olduğunu söylemek gerekir. Fakat İnönü bu konuda farklı düşünmektedir:

> *Prensipleri koyduk, tatbik etmeye başladık… Partileri çoğaltmak için o zaman yapılan teşebbüsler şiddetli tepkiler yarattı. Her şey altüst olacak, tehlikeli olacak diye bıraktık. Şimdi tekrar devam ediyoruz. O zaman Halk Partisi halka inmemiştir, şöyledir, böyledir diye bir mevzu yoktu. Halka inmemiştir, yukarıda kalmıştır… Bütün bunlar çok partili hayata geçtikten sonra meydana çıktı. Şâyân-ı dikkat olan odur ki, tek parti zamanında halka inememekle, istediklerini yapmakla itham edilmiş arkadaşlarımız bizden ayrıldıktan sonra herhalde eksikliklerini çok iyi bildikleri için bu meseleyi geride kalanlar aleyhine, bizim aleyhimize istismar ettiler…*[252]

CHP'nin 1935 Mayısındaki 4. Büyük Kurultayı'nda belirtildiği gibi partinin güttüğü bütün esaslar, Kemalizm'in ilkeleridir.[253] Peki Kemalizm tam olarak nasıl tanımlanmalıdır? Kemalizm üzerine farklı bakış açıları ile pek çok tanımlama yapılmaktadır. Örneğin Peyami Safa, Kemalizm'i "ahşap binaların ve ahşap kafaların yıkılması ve betonlaşmasıdır" şeklinde tarif etmektedir. 1938'de "Türk İnkılabına Bakışlar" adlı kitabında düşüncelerini bu şekilde ifade eden Safa'ya göre, Kemalizm milli bir kendini koruma içgüdüsünün ve hızla gelişme ve yükselme özleminin ürünüdür.[254] Safa'nın bu açıklamalarının dışında daha anlaşılır ve net bir Kemalizm tanımını şu cümlelerle yapmak mümkündür:

> *Kemalizm her şeyden önce solidarist bir ideolojidir. Bireysel eşitlik, özgürlük ve demokratikleşme gibi bir sorunsalı yoktur. Güçlü devlet vurgusu, onu organik bir toplum anlayışını benimsemeye itmiştir. Bu açıdan Kemalizm geleneksel siyasetin izlerini taşımıştır; organik anlayışı, hiyerarşik ve eşitsizlikçi bir topluma yol açmıştır. Özelikle vurgulamak*

---

[250] Zürcher **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 259.
[251] Ali Bulaç, **Modern Ulus Devlet,** İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 63.
[252] İpekçi, a.g.e., s. 30.
[253] Şerafettin Turan, "Atatürkçülük / Kemalizm", **Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri**, Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Basımevi, 2007, ss. 28-29.
[254] Turan, **Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri**, ss. 45-46.

*gerekir ki, Mustafa Kemal'in ya da Kemalizm'in amacı egemen bir devletin kurulmasıydı; egemenliğin kayıtsız şartsız ulusa ait olması, bireylerin yönetime katılımına değil, Türk ulusunun ve devletinin diğer devletler karşısında egemen, bağımsız olmasına işaret ediyordu; 'kayıtsız şartsız' egemenlik ifadesi demokrasiden çok, siyasal, ekonomik, kültürel, eğitsel, askeri v.s. bütün alanlarda bağımsızlığa işaret ediyordu.*[255]

Parla ise Kemalizm'in, "Kültürel Kemalizm" ve "Siyasal Kemalizm" olarak iki unsurdan oluştuğunu söylemektedir. Kemalizm'in laiklik, akılcılık ve köktenci kültürel reformculuk anlayışı "Kültürel Kemalizm" içerisinde yer alırken; otoriterlik, devletçilik, tek-particilik ve şefçilik gibi unsurları "Siyasal Kemalizm" içerisinde gösterilmektedir. Bu nedenle Parla'ya göre, "Kültürel Kemalizm" olumlu ve korunması gereken unsurlara sahiptir. Diğer yandan "Siyasal Kemalizm" solidarist korporatizme karşılık gelmekte, bu nedenle Kemalizm'in bu yönünün, ilerici ve demokratik olarak savunulabilecek bir tarafı bulunmamaktadır.[256]

[255] H. Emre Bağce, "Türkiye'de Siyaset ve Resmî İdeoloji: Temel Yaklaşımlar", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, (2004), s. 219.
[256] Parla, a.g.e., s. 10.

## B. Siyasal Erk Mücadelesinde Önemli Bir Adım: Saltanatın Kaldırılması

Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlanmasının ardından siyasi otorite iddiasında bulunabilecek iki merkez söz konusudur. Bunlardan ilki padişah ve İstanbul Hükümetidir; diğeri ise TBMM'dir. Bu durum barış görüşmelerine katılma hususunda sorun oluşturmuştur. Sadrazam Tevfik Paşa barış görüşmelerine iki hükümetin katılması için ısrarcı bir politika izlemiştir. Bu ısrarlı güç gösterisi, Ankara Hükümeti'nin radikal bir karar almasına neden olmuştur. Bu karara göre 1 Kasım 1922'de saltanat ile hilafet ayrılmış ve saltanat lağvedilmiştir.[257] TBMM'nin aldığı kararların çoğunun Mustafa Kemal'in denetiminde olduğu ya da Mustafa Kemal'in bu kararlara öncülük ettiği unutulmamalıdır. Bu durumda alınan kararların, ne derecede halkın temsiline dayanan vekillerce onaylandığı farklı bir tartışma konusu oluşturmaktadır. Bu hususta sadece saltanatın kaldırılması sırasında mecliste Mustafa Kemal'in aldığı tavra değinmek yeterli görülmektedir.

Şevket Süreyya Aydemir'in anlatımlarına dayanarak yaşanan olayların seyri ve Mustafa Kemal'in tahakkümü daha anlaşılabilir bir hâl almaktadır. Saltanatın kaldırılması ve hilafetten ayrılması tartışmaları esnasında, Karma Komisyon bir odada toplanmıştır. İçlerinde Mustafa Kemal'in de bulunduğu kalabalık bir mebuslar grubu müzakereleri takip etmektedir. Aydemir'e göre din bilgisi yarışına giren hocalar işi çıkmaza sürüklemektedir. Bu sırada Mustafa Kemal birden ileri yürür ve Karma encümen reisinden söz alarak bir mektep sırasının üzerine çıkar. Aydemir, Birinci Büyük Millet Meclisi'nde mebusların, mekteplerden derlenmiş eski dershane sıralarında çalışmakta olduklarını söylemektedir. Devamında Mustafa Kemal, hakimiyetin ve saltanatın hiç kimseye ilim icabı, müzakere ve münakaşa ile verilmediğini; aksine kudret ve zorla alındığını içeren bir konuşma yapar. Mustafa Kemal, eğer saltanatın kaldırılması hususunda mutabakat sağlanmazsa, bazı kafaların kesileceğine dair sözleri ile konuşmasını bitirir. Ardından müşterek encümen hemen saltanatın kaldırılması kararını almaktadır.[258]

Saltanatın kaldırılması siyasi iktidar mücadelesinde önemli bir adımdır. Milli Mücadele yılarında TBMM, padişaha ve halifelik makamına karşı açık bir tutum

[257] Koçak, a.g.e., s. 87.
[258] Şevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam,** Cilt III, 17. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003, ss. 61-62.

almaktan kaçınmış, aksine mücadelenin bu iki mukaddes makamın özgürlüğü için yapıldığı belirtilmiştir. Buna karşın Milli Mücadele'nin sona ermesi ile TBMM, Saray'ın otoritesinin yeniden güç kazanmasını engellemek için Saray ile kararlı bir mücadeleye girişmiştir. Her ne kadar Tevfik Paşa Sadrazamlığı döneminde, Ankara-İstanbul arasında bir diyalog kurulsa da 1922 yılı sonbaharına doğru iki merkez arasında bir uzlaşma durumunun olmadığı görülmektedir.[259]

Saltanat'ın kaldırılışından sonra 4 Kasım'da Tevfik Paşa Hükümeti istifa etmiştir. Bu hükümet aynı zamanda son Osmanlı Hükümeti'dir. Bu olayın hemen ardından İstanbul'da TBMM Hükümeti'nin yönetimi başlamaktadır. Böylece İstanbul bir hükümet merkezi olarak siyasi gücünü tamamen yitirmiştir. İstanbul'da artık bir hükümet yoktur ve bir daha da kurulmayacaktır. Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nin son günü olarak 4 Kasım tarihi kabul edilebilir. Bu tarih aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin resmi gazetesi olan Takvim-i Vekayi'nin yayınlandığı son gündür.[260]

İsmet İnönü, saltanatın kaldırılmasının mecburiyetini şu sözleri ile açıklamaktadır:

> *Milli Mücadele esnasında artık saltanat hanedanı ile ve saltanatla memleketi idare etmenin, memleketin mukadderatını tekrar onların eline teslim etmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmıştı. Biz de o sıralarda yerleşen kanaat buydu. Düşününüz: Biz o kadar güç şartlar içinde muharebe edip, memleketi düşman istilasından kurtarmaya çalışırken dinsizlikle itham olunuyor ve cezalarla hüküm giymiş olarak ilan ediliyorduk. Biz Anadolu'da felaketli bir devre geçirirken İstanbul'da toplantılar, kokteyller vesaire yapılıyordu. Bunlar hep Anadolu'ya geliyor, yayılıyordu. Sonra düşmanla muharebe ederken İstanbul Hükümeti'nin silahlı kuvvetleriyle, ordusuyla ayrıca muharebeler verdik. Yani sabit olmuştu ki saltanat idaresinin tekrardan memleket mukadderatına hâkim olması yanlıştı. Bu hepimizin arasında bir kanaat halinde yerleşmişti.*[261]

İnönü'nün anlatımlarına dayanarak, Milli Mücadele dönemindeki önemli isimlerin iktidara gelişinin, zor bir sürecin aşılması ile gerçekleştiği söylenebilir. İnönü'ye göre bu siyasi gücü ele geçirme aşaması gayet doğal karşılanmaktadır.

[259] Koçak, a.g.e., s. 87.
[260] Koçak, a.g.e., s. 87.
[261] İpekçi, a.g.e. s. 14.

Ayrıca İnönü, kendilerinin dinsizlikle itham edildiklerini belirtmektedir. Bu durum, dinin siyasi anlamda bir meşruiyet aracına dönüştürülme isteği olarak yorumlanabilmektedir. Dinin toplum üzerindeki etkisinden sadece Padişah ve İstanbul Hükümet'i yararlanmamıştır. Gerek İstanbul'dan yapılan fetvalara karşı, gerekse halkın güven ve desteğini kaybetmemek için Mustafa Kemal ve arkadaşları da çeşitli müftülükler aracılığı ile fetvalar verdirtmiştir.

1922'de saltanat ve hilafetin birbirinden ayrılması, birincisinin kaldırılıp ikincisinin geçici olarak korunması, dinsel-dünyasal birlik ilkesinin bozulduğunu göstermektedir. Halifeliğin altından siyasal otorite tabanının çekilip alınması ise halifeliğin esaslı bir şekilde zarar görmesine neden olmuştur. [262]

Mustafa Kemal, saltanatın kaldırılma gerekliliğini şöyle ifade etmektedir:

> *... 28 Teşrinievvel 1922'de, İtilaf Devletleri tarafından Lausanne'da inikadedecek olan sulh müzakeresine davet olunduk. İtilaf Devletleri, hâlâ İstanbulda bir hükümet tanımak istiyor ve onu da bizimle beraber konferansa davet ediyordu. Bu müşterek davet keyfiyeti, saltanatı şahsiyenin lağvı muamelesini, kati olarak intacetti. Filhakika 1 Teşrinisani 1922 tarihli kanun mucibince hilâfet ve saltanat birbirinden tefrik olundu. İki buçuk seneyi mütecaviz bir zamandan beri fiilen icrayi hükmeden saltanatı milliye teyidolundu. Hilâfet, sarih bir hukuka malik olmaksızın bir müddet daha bırakıldı.*[263]

Mustafa Kemal'in, halifeye duyulan saygıyı bir tehdit olarak algıladığı söylenebilir. O dönemde hâlâ dünya Müslümanlarının önderi olarak gösterilmek istenen halifenin, Türkiye'nin siyasi hayatında rol almasını istememektedir. Ayrıca Mustafa Kemal'in bu dönem için dine hücum etmesi gibi bir yaklaşım mantıklı gözükmemektedir. Mustafa Kemal hilafet ve saltanatın aciziyetini göstermek istemektedir. Çünkü verilen kurtuluş mücadelesinde bu makamların sahibi, Mustafa Kemal'e göre başarısız olmuştur. Bu dönemde mecliste hâlâ Osmanlı hanedanlığına ve dinen halifeye bağlılığından vazgeçmeyen kişiler mevcuttur. Bu durum sadece meclis içerisinde olmayıp, toplumsal kitlelerde de görülebilmektedir. Süreç içerisinde Mustafa Kemal'in amacının siyasi iktidarı paylaşmamak olduğu açıktır. Fakat iktidarı paylaşmak istemediği makam hilafet olunca ortaya birtakım sorunlar çıkmıştır. Mustafa Kemal de bu durumun sıkıntısını yaşamıştır. İktidarı elinde

[262] Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, s. 206.
[263] Atatürk, a.g.e., ss. 682-683.

tutabilmek için önce saltanatı, sonrasında halifeliğin kaldırılmasını sağlamıştır. Nitekim Yakup Kadri'nin de belirttiği gibi: "Türk inkılâbının dinamik hamlesi, Osmanlı tarihinin seyrine karşı durmak bilmeyen bir yürüyüştür."[264] Böylece Mustafa Kemal, hilafet yanlılarını karşısına almıştır. Sultan ve halifeye karşı ideolojik mücadelenin anahtar kelimeleri ise "halk" ve "millet" olmuştur.[265] Kurtuluş Savaşı'nın millet ve halk kavramları ile temellendirilişi de saltanat anlayışı ve kurumu ile çelişki içindedir. Buradan yeni kurulacak düzenin de eski gelenek ve kurumları dışlayacağı tahmin edilebilmektedir.[266] Yaşanan olayların devamında aşama aşama toplumun hanedana ve hilafete olan bağlılığı, Batılılaşma politikaları ve inkılâplarla silinmeye çalışılacaktır. Bu sürecin de kolay bir şekilde işleyişini sürdürdüğünü söylemek mümkün olmamakla beraber ortaya çıkan toplumsal tepkilerin iktidarı çeşitli otoriter kararlar almaya yönelttiği söylenebilir. Ayrıca Batı modeli örnek alınarak sekülerleştirilmeye çalışılan toplumun dini değerlerinin zaman zaman yeni yönetim anlayışıyla ya da kurumlarla çatıştığı ifade edilebilir.

[264] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Büyük İnkılâp ve Küçük Politika", **Atatürkçülük Nedir**, İstanbul: İleri Yayınları, 2003, s. 253.
[265] Feroz Ahmad, **İttihatçılıktan Kemalizme**, çev. Fatmagül Berkay, 3. b. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996, s. 163.
[266] Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, s. 187.

## C. Siyasal Bunalım ve Yeni Rejim: Cumhuriyet'in İlanı

Yeni meclisin çalışmalarına başlaması ile siyasi çatışmalar da yoğunlaşmıştır. İkinci dönem TBMM başkanlığına Mustafa Kemal Paşa, 2. başkanlığa ise Ali Fuat Paşa getirilmiştir. 14 Ağustosta göreve başlayan Fethi Bey başkanlığındaki İcra Vekilleri Heyeti ise bir siyasi bunalım sonucunda göreve getirilmiştir. Daha önce Lozan görüşmeleri hususunda Hariciye Vekili İsmet Paşa ve İcra Vekilleri Heyeti Başkanı Rauf Bey arasında beliren ve şiddetlenen anlaşmazlık, Mustafa Kemal'in İsmet Paşa'nın yanında tutum alması ile çözüme ulaşmıştır. Bunun üzerine Rauf Bey görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Fethi Bey'de kendisinden önce başlayan bu çatışma sürecinde göreve gelmiştir. Gelişen bu olayların ardından Meclis ve İcra Vekilleri Heyeti arasındaki çatışma azalmamış, aksine artma eğilimi göstermiştir. Bu çatışma durumunun oluşmasına, o dönem İcra Vekilleri Heyeti üyelerinin seçimine ilişkin yasanın neden olduğu söylenebilmektedir. Bu yasaya göre, İcra Vekilleri Heyeti meclis tarafından tek tek seçilmektedir. Bu nedenle heyet üyeleri arasında fikir ayrılıklarının bulunması da olağan bir durumdur. Ayrıca bu dönemde Halk Fırkası Grubu içerisinde de yeni hükümete karşı çıkanlar bulunmaktadır.[267]

İcra vekilleri heyetinin göreve başlamasından kısa bir süre sonra, 23 Ekim'de TBMM ikinci başkanı Ali Fuat Paşa görevinden istifa etmiş ve 2. Ordu Müfettişliği'ne atanmayı talep etmiştir. Bu olayın hemen ertesi günü Fethi Bey Dahiliye Vekilliği görevinden istifa etmiştir. İstifalar üzerine, Mustafa Kemal denetimindeki Halk Fırkası yönetimi tarafından Meclis 2. Başkanlığı ve Dahiliye Vekaleti için gösterilen adaylar, Halk Fırkası Meclis Grubu'nca seçilmemiştir. Daha önce gerçekleşen İsmet Paşa ve Rauf Bey arasındaki gerginliğin izlerini bu olay üzerinden görmek mümkündür. Böylece Halk Fırkası Meclis Grubu, Mustafa Kemal'e ve İsmet Paşa'ya karşı Rauf Bey'in yanında yer almaktadır. Bu olayla Halk Fırkası içerisindeki siyasi anlaşmazlık bir kez daha ortaya çıkmaktadır.[268]

27 Ekim'de Mustafa Kemal'in talebi üzerine İcra Vekilleri Heyeti görevden ayrılmıştır. Yeni bir İcra Vekilleri Heyeti oluşturulması için çaba sarf edilmiş fakat başarılı olunamamıştır. Bunun nedeni, meclis içerisindeki farklı siyasi eğilimli grupların gerekli oy çoğunluğuna ulaşamamalarıdır. Böylece siyasi bunalım daha da

[267] Koçak, a.g.e., s. 91.
[268] Koçak, a.g.e., s. 92.

derinlik kazanmıştır. Cemil Koçak, bu durumun sonuçlarının ve çözümünün Mustafa Kemal tarafından daha önceden hesaplandığını belirtmektedir. Koçak'a göre Mustafa Kemal bu siyasi bunalımı bizzat ortaya çıkararak daha önce gerçekleştirmek istediği siyasi hedefine çok yaklaşmıştır. Mustafa Kemal'e göre bu siyasi sorun Anayasa'dan kaynaklanmaktadır. İcra Vekilleri Heyeti'ne girecek kişilerin tek tek meclis tarafından seçilmesi hem güç olmakta hem de Heyet içerisinde görüş ayrılığına neden olmaktadır. Ayrıca ilke olarak rejime de bir isim konulması gerekmektedir. 28 Ekim akşamı Çankaya'da yapılan toplantıda, ertesi gün Cumhuriyet ilan edilmesi kararlaştırılmıştır. Yine aynı gece Mustafa Kemal ve İsmet Paşa, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu için gereken değişiklik önerisini hazırlamışlardır. Böylece Anayasa'ya, "Türkiye Devletinin şekl-i hükümeti, Cumhuriyettir" hükmünün konulması için bir yasa önerisi oluşturulmuştur. Gelişen olayların demokratik şekli ayrı bir tartışma konusu oluşturmaktadır. Fakat bu çözüm yoluna gidilmesinin ilk amacının siyasi istikrarın sağlanması olduğu açıktır. Ayrıca siyasi istikrar sağlama amacı güdülürken, Mustafa Kemal'in kendi denetim yetkisinden taviz vermeme düşüncesi de dikkat çekmektedir. Nitekim bu durum hazırlanan Anayasa değişikliği önerisinde de yer almıştır. Bahsedilen husus, Reisicumhurun yetkileri incelendiğinde açıkça görülebilmektedir.[269]

29 Ekim 1923 günü Teşkilat-ı Esasiye Kanunu değişikliğiyle Cumhuriyet ilan edilmiştir. Böylece Mustafa Kemal Paşa Reisicumhur, Fethi Bey Meclis Reisi, İsmet Paşa'da Başvekil olmuşlardır. Bundan sonraki dönemde, Anayasaya göre, Türkiye Büyük Millet Meclisi Cumhurbaşkanını kendi içinden bir seçim dönemi için seçecektir. Cumhurbaşkanı TBMM üyeleri arasından bir Başvekil atayacak ve Başvekil de hükümet üyelerini yine meclis içinden seçerek, hükümeti önce Cumhurbaşkanının, sonra da meclisin onayına sunacaktır. Cumhuriyet'in ilanının ertesi günü Mustafa Kemal, İsmet Paşa'yı Başvekilliğe atamıştır. Aynı gün ilk Cumhuriyet hükümeti ilan edilmiştir.[270]

Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun değişikliğine dair meclis görüşmesinde encümenin hazırladığı mazbatanın şu kısmı dikkat çekmektedir:

> *Binaenaleyh elyevm mevcut olan devlet tesbit edilmek üzere teşkilât esasiye kanununun buna ait bir, üç, sekiz ve dokuzuncu maddeleri*

[269] Koçak, a.g.e., ss. 92-93.
[270] Koçak, a.g.e., s. 93.

*bervechiati tadil ve tavzih ve devletimizin dini, din islâm ve lisanı Türkçe olduğuna dair maddei mahsusa tedvin edilmiştir…*[271]

Görüldüğü üzere devletin dini İslam'dır hükmü kanunda yerini almaktadır.

Cumhuriyet'in ilanı üzerine İngiliz gazetelerinden The Spectator, Mustafa Kemal'in yapmakta olduğu liberalleşmenin aynısını Jön Türklerin gerçekleştirdiğini; fakat bunu yaparken tarihteki en kötü tiranlıklardan birini kurduklarını hatırlatmaktadır. Gazete, yaşanan gelişmeleri "Tarihin tekerrür edip etmeyeceğini göreceğiz" cümlesi ile özetlemektedir.[272] The Times'da ise şu ifadeler yer almaktadır:

*Dünyevi sahada yeni Başkan, eski Sultana benziyor. Pratikte bütün otorite onun elinde bulunuyor. O, hem Cumhuriyetin Cumhurbaşkanı, hem Yasamanın Organının Başkanı, hem kabinenin Başbakanı ve hem de Halk Partisi'nin Genel Başkanıdır. Böylesi bir çoğulculuk, şekil olarak, Türk alışkanlıkları ve uygulamalarıyla tamamıyla uyum içerisindedir.*[273]

Mustafa Kemal, Cumhuriyet'in ilanına karşı bazı ulusal gazetelerdeki eleştirilere Nutuk'ta yer vermiştir. Buna göre bir gazetede şu açıklamalar yer almıştır: "Cumhuriyet alkış ile, dua ile, şenlik ve şehrayin ile yaşamaz. Cumhuriyet bir tılsım değildir. Millet Meclisinde bir afsun yapıldı. Bundan sonra her iş kendiliğinden düzelecek, her derdin çaresi kendiliğinden bulunacak değildir."[274]

Mustafa Kemal, saltanat devrinden Cumhuriyet'e geçiş aşamasında iki fikrin ve içtihatın varlığından ve mücadelesinden bahsetmektedir. Bu fikirlerden ilkinin saltanatın devamı üzerine olduğunu söylemektedir. Diğer fikrin ise kendilerinin fikri olduğunu ve bu fikrin, Cumhuriyet idaresinin tesis edilmesini gerektirdiğini açıklamaktadır. Mustafa Kemal, Büyük Millet Meclisi'nden daha büyük bir makamın olmadığı telkininde bulunarak, saltanat ve hilafet makamlarına gerek duymadan, devleti idare etmenin mümkün olabileceğine dikkat çekmektedir.[275] İsmet İnönü ise Cumhuriyet'in ilan edilmesinin nedenini şu şekilde açıklamaktadır:

*Lozan'dan sonra bütün devletler bizimle münasebet kurmadan önce 'Dur bakalım, devletin şekli ne olacak?' diye bekler bir vaziyet aldılar. Bu durumda Millet Meclisi iktidarı ve idaresinin devam edemeyeceğini,*

---

[271] Enver Benhan Şapolyo, "Cumhuriyet Nasıl İlan Edildi?", **Ülkü Halkevleri Mecmuası**, Cilt 6, Sayı 33, (İkinci Teşrin 1935), s. 196.
[272] Mustafa Yılmaz, **İngiliz Basını ve Atatürk'ün Türkiyesi**, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002, s. 70.
[273] Yılmaz, a.g.e., ss. 70-71.
[274] Atatürk, a.g.e. s. 816.
[275] Atatürk, a.g.e. s. 839.

*bir devlet şekli seçmenin zaruri olduğunu daha kesin surette anladık. Mevcut hayat tarzı esasen Cumhuriyet olduğuna göre mesele işin adını koymaktan ibaretti. Yani olmuş, bitmiş bir şeyi ilan etmek gibi bir şey.*[276]

Mustafa Kemal Nutuk'ta Rauf Bey'in Cumhuriyet'in ilanı üzerine açıklamalarını eleştirmektedir.[277] Böylece iktidarın kendi icraatlarına yönelik eleştirilere henüz tahammülü olmadığı bir kez daha anlaşılmaktadır. Nitekim iktidar, ilerleyen yıllarda bu eleştirilere karşı daha sert tedbirler alma ihtiyacı duyacaktır.

Rauf Bey'in Cumhuriyet'in ilanı üzerine gazetelere verdiği demeçler şu cümlelerden oluşmaktadır:

*Millet esasen bu idare şeklini hak edip, zaferiyle temin eylemiştir. El verir ki, meseleler milletimize muhakeme edilerek, malum olsun. Netice behemehal halkın saadet ve refahına müncer olur. Bu esaslar baki kaldıkça, isim değişikliği, hedef ve gayeyi ihlal de tebdil de edemez. Bundan başka, geçmiş bir hükümet tarzının yerine kaim olan bir hükümetin payidar olabilmesi ancak gideni aratmayacak bir surette, halkın büyük çoğunluğun arzularına uygun hareketi ve saadetlerini temin ve vatanın İstiklal ve şerefini hakkıyla korumak yolundaki başarısı ile kabil olur. Aksi takdirde isim veya üst tabakada şekil değiştirmekle, gerçek ihtiyaçların temin edilmiş olacağını zannetmek, bilhassa en yakın mazide gördüğümüz bunca acı tecrübelerden sonra, fahiş bir hata olur.*[278]

İsmet İnönü, Rauf Bey'in Cumhuriyet'in ilanına karşı aldığı tavır ve Mustafa Kemal ile arasının açılması üzerine gelişen olayları, siyasi ayrılıklar nedeni ile zaman zaman cereyan etmiş münakaşalar olarak yorumlamaktadır. İnönü'ye göre Rauf Bey iktidara karşı açıkça vaziyet almamıştır. İnönü, bu iddianın abartılı olduğunu ifade etmektedir.[279]

Rauf Bey gazetecilerin sorduğu "Kuvvetli hükümet nasıl olabilir?" sualini şu şekilde cevaplandırmıştır:

*Benim anladığım kuvvetli hükümet, vazife ve salahiyetlerini ve bunların icaplarını müdrik, Milli Hâkimiyet esasını benimsemiş, kanatlarını ve maruz kalacağı zorlukları ancak ve ancak Millet Meclisi'nde samimi ve açık hasbihallerle hal ve feshetmek esaslarına*

[276] İpekçi, a.g.e., s. 15.
[277] Atatürk, a.g.e., s. 824.
[278] İpekçi, a.g.e., s. 56.
[279] İpekçi, a.g.e., s. 15.

*sadık ve tecrübeli, olgun bir heyet demektir; yoksa, bazılarının sandıkları gibi, zor ve yumrukla iş görmek isteyen bir heyete kuvvetli hükümet demek asla doğru olamaz.*[280]

Rauf Bey iktidarın icraatlarını eleştirmekten çekinmemiştir. Rauf Bey, bu eleştirilerinden dolayı ortaya çıkan gergin siyasi ortam hakkında da şunları söylemektedir:

*Benim bir milletvekili sıfatıyla, umumi efkârın duygularına da tercüman olduğuma, inanarak söylediğim bu sözler, mensup olduğum Halk Fırkası'nın, zaten icra heyeti başkanlığından ayrıldığım, yani İsmet Paşa ile aramızın açıldığı günden beri, onun lehinde ve benim aleyhimde bir nümayiş hareketi yapmak için vesile arayan ifratçı unsurları derhal harekete geçirdi. Bunlardan biri fırka gurup başkanlığına verdiği bir takrirle, benim (itiraz yollu beyanatımla bizzat Cumhuriyet'i zaafa duçar etmiş olduğum ve ayrıca mahiyeti meçhul bir muhalif fırka teşkili fikri ile iktidardaki Halk Fırkası'nı ikiye bölmeye teşebbüste bulunduğum) için, meselenin acele olarak fırka grubunda görüşülüp, aydınlanmasını istemişti.*[281]

Bu sözlerden Halk Fırkası'nın lider kadrosunun kendi içinde olsa bile herhangi bir muhalefete tahammül edemediği görülebilmektedir. İlerleyen aşamada kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasının nedeni de iktidarın muhalefet hareketlerine karşı sergilediği tahammülsüz tutumdur. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın bu dönemde doğu isyanı ile doğrudan ilgisi olmamasına karşın kapatılması, iktidarın siyasi otoritesinin kalıcılığını sürdürmek istemesi olarak düşünülebilir.

[280] İpekçi, a.g.e., s. 56.
[281] İpekçi, a.g.e., s. 57.

## D. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Kuruluşu, Şeyh Sait İsyanı ve Muhalefetin Sindirilmesi

Siyasal otoritenin tek merkezi olan TBMM'de üyelerin çoğu Halk Fırkası üyesi olsalar bile, bu durum henüz meclisin ve partinin türdeş bir siyasi topluluk olduğunu göstermemektedir. Aksine mecliste ve partide önemli anlaşmazlıklar mevcuttur. Cumhuriyet'in ilanı ve hilafetin kaldırılması esnasında görülen muhalefet, 1924 Anayasası'nın görüşülmesi ve kabulü sırasında da sürmüştür. Buradan da anlaşılacağı üzere, Ankara'daki Cumhuriyetçi yönetim kadrolarının meclis ve parti üzerindeki denetimlerinin mutlak olmadığı söylenebilir. Bu dönemde Halk Fırkası Meclis Grubu ve TBMM, hükümeti kayıtsız şartsız destekleyen organlar olarak görülmemelidir. Aksine, çoğu kez hükümetten gelen önerileri reddeden organlar olmuşlardır.[282]

1924 yılı sonbaharında uzun zamandır süren siyasal tartışmalar su yüzüne çıkmıştır. Yeni kabul edilen Anayasaya göre, milletvekilliği ile devlet memuriyetinin bir kişi üzerinde birleşmesi mümkün değildir. Bu nedenle, bu durumda olan kişilerin bir tercihte bulunmaları gerekmektedir. Mustafa Kemal özellikle ordu mensubu olan milletvekillerinin, milletvekilliğinden istifa ederek orduya dönmelerini istemiştir. 1. Ordu Müfettişi Kazım Karabekir, 2. Ordu Müfettişi Ali Fuat ve 7. Kolordu Komutanı Cafer Tayyar bu görevlerinden ayrılarak, milletvekili kalmayı tercih etmişlerdir. Bunun dışında diğer ordu mensubu milletvekilleri, ordudaki görevlerine geri dönmüşlerdir. Mustafa Kemal'in ısrarlı tavrına rağmen bazı ordu mensubu milletvekillerinin siyasi faaliyette bulunmak istemeleri, siyasal alanda ortaya çıkabilecek bir uzlaşmazlığın sinyallerini vermektedir. Bu uzlaşmazlık büyük ölçüde Milli Mücadelenin önder kadrosu içerisinde gelişecektir.[283]

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın oluşumuna yol açan olay, 20 Ekim 1924'te Menteşe (Muğla) mebusu Esat Efendi'nin Mübadele İmar ve İskan Vekili Refet Bey'e yönelttiği bir soru önergesidir. Önerge, mübadil ve muhacirlerin yerleştirilmesinde ortaya çıkan beceriksizlikleri ve yolsuzlukları eleştirmektedir. Bir hafta sonra konuyla ilgili bakanın verdiği cevap tatmin edici bulunmamış, sual gensoruya çevrilmiştir. Daha sonra Meclis Başkanlık Divanı seçilirken zayıf bulunan

[282] Koçak, a.g.e., s. 97.
[283] Koçak, a.g.e., s. 97-98.

Mübadele Vekili yerini Recep Bey'e bırakmıştır.[284] 9 Kasım'da hükümet bir gensoru karşısında güvenoyu almayı başarmıştır. Bunun üzerine aynı gün Refet, Adnan ve Rauf Beyler Halk Fırkası'ndan istifa etmişlerdir. Bu istifaları bir kısım milletvekilinin istifası takip etmiştir. Bu durumdan anlaşılacağı üzere 2. Grup'tan sonra yeni bir muhalefet hareketi doğmaktadır. Muhalif grubun amacı gittikçe artan Mustafa Kemal otoritesini dizginlemektir. Bu amaçla muhalif grup, Mustafa Kemal'in yapmayı amaçladığı siyasal, sosyal ve toplumsal değişimlere karşı da tavır almaktadır. Bu muhalefet hareketinin, daha önce meclis dışında bırakılan 2. Grup'a benzediği söylenebilir. Böylece yeni kurulan örgütlü muhalefet hareketi, 2. Grup'un yeni dönemde ve yeni koşullar altında filiz vermesi olarak da yorumlanabilmektedir.[285]

Hüseyin Rauf Bey ve çevresindeki otuz iki milletvekili Halk Fırkası'ndan ayrılarak 17 Kasım 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurmuştur. Kurulan yeni partinin "Cumhuriyet" sıfatını kullanacağı söylentisi, Halk Fırkası'nın ismini "Cumhuriyet Halk Fırkası" olarak değiştirmeye yöneltmiştir.[286] Yeni partinin kurucuları arasında Ali Fuat Paşa, Sabit Bey, Kazım Paşa, Adnan Bey, Rauf Bey gibi isimler bulunmaktadır. Partinin Yönetim Kurulu Başkanlığı'na Kazım Paşa, İkinci Başkanlığı'na ise Rauf Bey ile Adnan Bey getirilmiştir. Ali Fuat Paşa da Genel Sekreter olmuştur.[287]

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, kuruluşu sırasında bir beyanname yayımlayarak amaçlarını ortaya koymuştur. Parti bunun yanında bir de program kabul etmiştir. Bu sırada Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 9 Umde dışında bir programı bulunmamaktadır.[288] Kurulan yeni parti, Halk Fırkası gibi laik ve milliyetçi politikalara yakın durmaktadır, ancak Halk Fırkası'nın köktenci, merkeziyetçi ve otoriter eğilimlerine karşı çıkmaktadır. Bunların yerine, adem-i merkeziyetçiliği, güçler ayrımını ve devrimci değişimden çok evrimci değişimi savunmaktadır. Ayrıca dış borçlanmayı gerekli gören liberal bir ekonomi politikasına sahiptir.[289]

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşundan üç gün sonra, İsmet Paşa Hükümeti'nin sıkıyönetim önerisi Cumhuriyet Halk Fırkası Meclis Grubu tarafından

[284] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 105.
[285] Koçak, a.g.e., s. 98.
[286] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 246.
[287] Koçak, a.g.e., s. 99.
[288] Koçak, a.g.e., s. 99.
[289] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 246.

reddedilmiştir. Bunun üzerine hükümet 21 Kasım'da istifa etmiştir. İsmet Paşa'nın istifasının ardından, Cumhuriyet'in ilanından önce İcra Vekilleri Heyeti Başkanı olan Fethi Bey, yeni hükümeti kurmakla görevlendirilmiştir. Fethi Bey, İsmet Paşa'nın otoriter yönetim eğiliminin aksine siyasal bakımdan liberal bir kişi olarak bilinmektedir. Bu bakımdan, başvekaletteki görev değişikliği, muhalefet partisi açısından önemli bir başarı olarak değerlendirilmiştir. Yeni hükümet 27 Kasım'da meclisten güvenoyu almıştır. Siyasal bakımdan ılımlı bir kişi olan Fethi Bey, mecliste İsmet Paşa Hükümeti'nin muhalifi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası üyelerinden de güvenoyu almayı başarmıştır. Yeni hükümetin kurulması, Cumhuriyet Halk Fırkası içindeki siyasal uzlaşmazlıkların daha da artmasına neden olmuştur. Cumhuriyet'in ilanından beri gerek başvekil, gerekse parti genel başkan vekili olarak görev yapan İsmet Paşa, parti içindeki önemli siyasal rolüne devam etmektedir. İsmet Paşa'nın başvekillikten ayrıldıktan sonra, parti genel başkan vekilliği görevine devam ediyor olması, Fethi Bey Hükümeti'nin Mustafa Kemal tarafından geçici olarak düşünüldüğünü göstermektedir.[290]

1925 yılının Şubat ayında doğu illerinde ortaya çıkan Şeyh Sait İsyanı ancak Nisan ayı ortalarında bastırılabilmiştir. İsyan siyasal sonuçları bakımından da Cumhuriyet tarihinde önemli bir yer tutmaktadır.[291] Şeyh Sait İsyanı'nın detaylarına geçmeden önce Türkiye'de Kürt hareketinin gelişiminin kısaca özetlenmesi gerekmektedir.

Kürtler arasında ilk edebi ve kültürel örgütlenmenin 1908 Jön Türk darbesinden sonra ortaya çıktığı görülmektedir. İlk Kürt kültür örgütü olan Teali ve Terakki-i Kurdistan, 1908 Ağustosunda kurulmuştur. Bu kültür örgütü aynı zamanda bir gazete de yayınlamıştır. Bu süreçte Jön Türkler bazı şehirlerde Kürt kulüpleri açmışlardır. 1910'da kurulan ilk Kürt siyasi örgütü Kiviya Kurd (Kürt Umudu) 1912'de yasallaştırılmıştır. I. Dünya Savaşı ve ardından gelen sürgünler Kürt siyasi eylemlerini kesintiye uğratmıştır. Bu dönemde Kürdistan Teali Cemiyeti'nin faaliyetlerine devam ettiği bilinmektedir.[292]

Kürt milliyetçiliği Anadolu'daki ideolojik hareketler arasında görece yeni olanıdır. Kürtler genellikle aşiret çizgileri doğrultusunda bölünmüşlerdir. Kürt beylerinin II. Mahmut zamanında bastırılmasından beri Kürt toplumu giderek

[290] Koçak, a.g.e., s. 99.
[291] Koçak, a.g.e., s. 100.
[292] Smith, a.g.e., s. 204.

parçalanmıştır. Meşrutiyet'ten sonra başkentteki Kürt seçkinler, Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Said-i Nursi de bu cemiyetin üyesidir. 1912'de İstanbul'daki bazı Kürt öğrenciler de daha milliyetçi bir eğilime sahip olan Hevi (Umut) Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Ermeni halkının Doğu Anadolu vilayetlerinden çıkarılmasıyla birlikte Kürtler bölgenin sahibi konumuna gelmiştir. 1918 yılında İstanbul'da, Kürdistan Teâli Cemiyeti kurulmuştur. Bu cemiyetin Kırmançi ve Zaza diliyle konuşan Kürt topluluklarının arasında şubeleri bulunmaktaydı. Ayrıca Sünni ve Alevi topluluklar arasında da Kürdistan Teâli Cemiyeti'nin şubeleri mevcuttur. Bağımsızlık savaşı sırasında tek büyük Kürt ayaklanması, Dersim'de özerklik yanlısı aşiret liderlerince yapılmak istenmiş fakat bu ayaklanma kolayca bastırılmıştır. Kürtler genel olarak Sevr Antlaşması'nda kendilerine verilen özerkliğe rağmen, milli mücadele hareketlerine destek vermişlerdir. Milli hareketin Heyet-i Temsiliye'sinde Kürt temsilciler de yer almıştır. Lozan Barış Antlaşmasında Kürtlerden söz edilmemiştir. Milli Mücadele'nin önderleri tarafından Kürtlere verilen özerklik sözleri unutulmuştur. Bu durum Kürt milliyetçilerinde hayal kırıklığı oluşturmuştur. 1923'te Kürtler Azadi (Özgürlük) Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Bu cemiyet ilk kongresini 1924 yılında yapmıştır. Kongrede dikkat çeken isimlerden biri, Zaza aşiretleri arasında nüfuzlu bir kişi olan Palu'lu Şeyh Sait'tir. Şeyh Sait aynı zamanda Nakşibendî tarikatının da etkin bir mensubu olarak bilinmektedir. Kürtler ile Cumhuriyet hükümeti arasındaki ilişkiler, 1924 yılında hilafetin kaldırılmasından sonra bozulmaya başlamıştır. Hilafetin kaldırılması ile iki toplumu bir arada tutan dinsel simge de yok olmuştur. Bunun dışında yeni bir ulusal bilinç oluşturmaya çalışan Cumhuriyetçiler, Kürtlere karşı baskıcı bir siyaset uygulamaya başlamıştır. Hatta Kürtçenin aleni kullanılması ve öğretilmesi yasaklanmıştır.[293]

Zürcher, II. Meşrutiyet döneminde ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında benzer olayların yaşandığını belirtmektedir. Zürcher'e göre, II. Meşrutiyet döneminde, anayasayı geri getirme mücadelesi veren Jön Türk hareketi (1908'de) iktidara ulaşmış, bu iktidarı başkalarıyla çoğulcu bir ortamda (1913'e kadar) belirli bir süre paylaşmış ve kendi iktidar tekelini kurmuştur. Bu hareket, iktidar tekelini (1913-1918'de) kökten bir laikleştirme ve modernizasyon programını meclisten geçirmek için kullanmıştır. Benzer bir süreç, ulusal egemenlik hareketinin zafere ulaşması (1922'de), çoğulcu bir aşamadan geçmesi (1925'e kadar) ve reform programına

[293] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, ss. 247-249.

girişmiş olan otoriter bir yönetim biçimi kurulmasıyla tekrarlanmıştır. Bu iki dönemin otoriter milliyetçi aşamaları, ilkinde Ermenilerin, ikincisinde Kürtlerin bastırılışlarına neden olmuştur. Bu iki örnekte görülebilmektedir ki yavaş işleyen daha demokratik bir sistem yerine, kökten önlemler için daha çok olanağa sahip bir otoriter sistem tercih edilmiştir. Bu durumda demokrasinin ("meşrutiyetçilik" ya da "ulusal egemenlik") devletin güçlenmesi ve bekası için bir araç olarak görüldüğü düşünülebilir.[294] Bu bilgilerden sonra Şeyh Sait Ayaklanması'na geçilebilir.

13 Şubat 1925 Cuma günü Genç (şimdiki Bingöl ilinin bir ilçesi olan) ilinin, Ergani ilçesinin, Eğil bucağının, Piran köyünde ayaklanma başlamıştır. İsyanı başlatan olay, haklarında eşkıyalıktan tutuklanma kararı bulunan Şeyh Sait'in on iki adamının jandarmalara ateşle karşılık vermeleri olmuştur. Üç hafta boyunca ayaklanmacılar lehine gelişen olaylar sonucu Şeyh Sait kuvvetleri Diyarbekir'i kuşatmışlardır. Palu ilçesini ve Elazığ merkezini ele geçiren Şeyh Sait kuvvetlerinin Diyarbekir kuşatması başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bölgeye seferber edilen askerler yavaş yavaş duruma egemen olmuşlardır. Şeyh Sait ve hareketinin diğer önderleri 15 Nisan'da yakalanmış olmalarına rağmen bölgedeki harekât mayıs sonuna kadar sürmüştür.[295]

Ayaklanmaya Zaza aşiretlerinin tamamına yakını katılmıştır. Aynı zamanda iki büyük Kırmançi aşireti de ayaklanmaya dâhil olmuştur. Ayaklanma sırasında Kürtler arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlık söz konusudur. Bu konuda Zürcher, isyanın öncülüğünü yapan isimlerin bağımsız bir Kürdistan için mücadele verdiğini belirtmektedir. Zürher'e göre, isyana katılan Sünni düzen taraftarları, hilafetin ve şeriatın geri getirilmesini istemektedir. Bu durum karşısında bölgedeki Alevi Kürtler isyancıların yanında yer almamıştır. Tam tersine Cumhuriyet'in laik eğilimlerini desteklemişlerdir. Bu duruma, Sünnilerin aleviler aleyhindeki önyargıları neden olmuştur.[296]

Şeyh Sait Ayaklanması'nın niteliği üzerine düşünülürse, ayaklanmanın milliyetçi ve dini unsurları dikkat çekmektedir. Mete Tunçay, ayaklanmanın niteliği hakkında irtica ve karşı-devrim kuramlarının daha çok destek gördüğü kanısındadır. Ayrıca ayaklanmayı dinsel bir giysi altında ulusal bir başkaldırı olarak tanımlamaktadır. Tunçay'a göre, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının olayı dinsel gericilik ve karşı-

[294] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 252.
[295] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 135-136.
[296] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 249.

devrim olarak görmeleri ve göstermeleri, doğudaki bastırmayla sınırlı kalmayacak daha geniş çaplı bir hareketi haklı kılmak amacıyla açıklanabilmektedir. İsyan Mıntıkası İstiklal Mahkemesi'nin verdiği mahkûmiyet kararlarında, bağımsız Kürdistan oluşumuna yönelik suçlamalar da dikkat çekmektedir.[297]

Uğur Mumcu çalışmasında Şeyh Sait'in Piran'da verdiği vaaza yer vermiştir. Bu vaazda Şeyh Sait reformlara karşı tepkisini şu şekilde dile getirmektedir:

> *Medreseler kapandı, Din ve Vakıflar Bakanlığı kaldırıldı. Din okulları Milli Eğitime bağlandı. Gazetelerde birtakım dinsiz yazarlar dine hakaret etmeye, Peygamberimize dil uzatmaya cüret ediyorlar. Ben bugün elimden gelse bizzat dövüşmeye başlar; dinin yükselmesine gayret ederim.*[298]

Mumcu, Şeyh Sait'in 14 Şubat 1925 günü ilk yazılı emirlerinde "Emirelmücahidin Muhammed Said Nakşibendi" imzasını kullandığını belirtmektedir.[299] Görüldüğü üzere verilen örnekler ayaklanmanın dini boyutunun açıkça anlaşılmasını sağlamaktadır.

Ayaklanma üzerine yabancı parmağı ya da İngilizlerin kışkırtması olduğuna yönelik tespitler, Mete Tunçay tarafından inandırıcı bulunmamaktadır. Doğan Avcıoğlu ise bu ayaklanmada İngilizlerin parmağı olduğunu düşünmektedir.[300] Bu konuda Tunçay'ın açıklamalarının daha yerinde olduğu söylenebilir. Tunçay'a göre, İngilizlerin dinsel yönden halifeliğin geri getirilmesini amaçlayan ya da bağımsız Kürdistan kurulmasına yönelik bir ayaklanmayı desteklemek için geçerli nedeni yoktur. Ayrıca Sovyetler etkisinin yayılmasını istemeyen bir İngiltere'nin doğal olarak Türkiye'nin zayıflamasını da istemeyeceği söylenebilir. İngiliz Dışişleri Bakanlığı arşiv belgelerinde de İngiltere'nin ayaklanmada etkin rol oynadığına dair bir belgeye rastlanmamıştır.[301]

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası milletvekillerinden Rüştü Paşa, isyanın vali ve kaymakamların yetersizliği nedeniyle büyümüş olduğuna işaret etmektedir. Rüştü Paşa konu ile ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: "Hadisede ecnebi parmağı olduğunu zannetmiyorum. Çünkü Genç ve Muş memleketin ortasındadır. Ecnebilerle temas etmek maksadı olsaydı, asiler hududa yakın mesela Zaho'ya

---

[297] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 136.
[298] Uğur Mumcu, **Kürt-İslam Ayaklanması 1919-1925**, 15.b., İstanbul: Tekin Yayınevi, 1994, ss. 67-68.
[299] Mumcu, a.g.e., s. 70.
[300] Doğan Avcıoğlu, "Kemalizm Karşısında İngiliz Emperyalizmi", **Atatürkçülük Nedir**, İstanbul: İleri Yayınları, 2003, s. 63.
[301] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 137-138.

çekilip şimdiye kadar tek bir memurumuzun girmediği aşiretlerle birleşebilirlerdi." Böylece bazı kaynaklarda belirtilen isyanın dış güçlerin kışkırtmasıyla gerçekleşmiş olabileceği iddiası zayıflamaktadır.[302]

Ayaklanmanın niteliğini ilgilendiren bir başka konu da Türkiye'nin bu dönemdeki sosyo-ekonomik yapısıdır. Doğu Anadolu ve Türkiye'nin diğer bölgelerinin gelişme düzeyleri arasındaki fark ve toplumsal yapı ayrılığından doğan sınıfsal egemenlik biçimlerinin ayaklanmayı ilgilendiren yönlerini göz ardı etmemek yerinde olacaktır. Farklı perspektiften bir değerlendirme de dönemin Türkiye Cumhuriyeti'nin bir burjuva devrimi içinde bulunduğunu ve ayaklanmanın bu ileri hareketin tehdit ettiği feodalizmin bir tepkisi olduğunu belirtmektedir. Mete Tunçay'a göre, doğruluk payı olan bu yaklaşımda bahsedilen erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin anti-feodal niteliği, kavramsal düzeyde, Kurtuluş Savaşı yıllarında ileri sürülen anti-kapitalistlikten pek farklı değildir. Bu dönemin Türkiye'sinde siyasal erki elinde tutan güçler, kırsal alanlarda ekonomik, toplumsal ve siyasal yapı değişikliğine gitmek için çaba sarf etmemişlerdir. Bunun yerine merkezdeki düzeltim girişimlerine karşı çıkmamaları koşuluyla, yerel eşrafın ayrıcalıklarını korumalarına göz yummuşlardır.[303]

Şeyh Sait Ayaklanması'nın başlamasının ardından, başvekillikten istifasından beri Heybeliada'da dinlenmekte olan İsmet Paşa Ankara'ya dönmüş ve Mustafa Kemal'le görüşmüştür. Aynı günün akşamı Çankaya Köşkü'nde Mustafa Kemal başkanlığında Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Başkan Vekili İsmet Paşa, Başvekil Fethi Bey ve TBMM Başkanı Kazım Paşa'nın katıldığı bir toplantı düzenlenmiştir. Bu toplantıda ayaklanmaya karşı alınması gereken önlemler görüşülmüştür. Bu görüşmenin hemen ardından yine Mustafa Kemal başkanlığında hükümet toplanmış ve doğu illerinde sıkıyönetim ilanı için karar alınmıştır. 25 Şubat'ta TBMM yeni bir yasa çıkararak, dinî bir görüntü altındaki ayaklanma dolayısıyla, dinin siyasete alet edilmesinin suç olduğunu ve vatana ihanet sayılacağını Hıyanet-i Vataniye Kanunu'na eklemiştir.[304]

Cumhuriyet Halk Fırkası içerisinde, daha önce İsmet Paşa'nın hükümetini destekleyen ve yeni hükümeti ılımlı tutumu nedeniyle eleştiren otoriter politika yanlısı grup, ayaklanmanın çıkışından itibaren Mustafa Kemal'in de desteğini alarak

[302] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 138.
[303] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 139-141.
[304] Koçak, a.g.e., s. 100.

hükümete daha sert eleştiriler yöneltmeye başlamıştır. Aynı zamanda bu grup, yeterli önlem almadığı için Fethi Bey Hükümeti'ni ve Cumhuriyet Halk Fırkası'na göre gerici olarak nitelendirdiği Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı, ayaklanmanın sorumlusu olarak hedef göstermiştir. Böylece daha ayaklanmanın ilk günlerinde, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile bu ayaklanma arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Muhalefet partisinin programında yer alan, partinin dine saygılı olacağı hükmü gericilik olarak yorumlanmıştır. Oysa bu sırada 1924 Anayasası'na göre, zaten devletin resmi dini İslam'dır. Bu nedenle partinin bu tutumunda yasalara aykırı bir husus bulmak güçtür. Cumhuriyet Halk Fırkası içerisindeki grup, Fethi Bey'in ılımlı faaliyetlerinin işe yaramayacağını belirterek hükümeti eleştirmiştir. Fethi Bey Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan güvensizlik oyu alarak 2 Mart'ta istifa etmek zorunda kalmıştır. Bu tarihten sonra Fethi Bey Paris Büyükelçiliğine atanmıştır.[305]

Yeni hükümet ayaklanmanın bastırılması için sert önlemler alınması gerektiğini düşünen ve bu konuda Mustafa Kemal'in de desteğini alan İsmet Paşa tarafından kurulmuştur. Hükümet 4 Mart'ta meclisten güvenoyu almıştır. Aynı gün hükümet meclise Takrir-i Sükûn Kanunu'nu sunmuş ve yasa hemen kabul edilmiştir. Yasaya göre, hükümet Cumhurbaşkanının onayı ile gericiliğe ve ayaklanmaya, memleketin sosyal düzeninin ve huzurunun bozulmasına neden olan bütün kuruluşları ve yayınları yalnızca idari kararlarla yasaklayabilecek ve kapatabilecektir. Yasaya Terakkiperver Fırka karşı çıkmıştır. Yine aynı gün hükümetin önerisi ile ayaklanma bölgesinde Şark İstiklal Mahkemesi kurulmuştur. Bu mahkemenin idam kararları meclisin onayından geçmeyecektir. Aynı zamanda ayaklanma bölgesi dışında faaliyet gösterecek olan Ankara İstiklal Mahkemesi kurulmuştur. Bu mahkemenin vereceği idam kararlarının ise meclisin onayına sunulması tasarlanmıştır.[306] Gelişen olaylardan da anlaşılacağı üzere, Cumhuriyetçiler ayaklanmanın da etkisiyle sert bir tutum almıştır. Bir bakıma bu ayaklanmanın Cumhuriyetçiler için bir fırsat doğurduğu söylenebilir. Ayaklanma öne sürülerek muhalif sesler isyancılarla birlikte cezalandırılmıştır. Yönetici kadro yeniden gücünü pekiştirmiştir ve bir süre daha alternatif siyasi seçeneklere müsamaha göstermeyeceğini sert bir yolla ifade etmiştir. Bu noktada bir parantez açarak, Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklâl Mahkemeleri'ne, Kazım Karabekir'in verdiği tepkiyi eklemek yararlı olacaktır.

[305] Koçak, a.g.e., s. 100.
[306] Koçak, a.g.e., s. 101.

4 Mart 1925 Çarşamba günü Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası lideri Kazım Karabekir, Takrir-i Sükûn Kanunu'na ve dolayısıyla İstiklal Mahkemeleri'ne şu sözlerle karşı çıkmaktadır:

> *İstiklal Mahkemeleri, adından da anlaşılacağı üzere İstiklal Harbimiz sırasında kurulan ve kurulması gereken mahkemelerdi. Bu nedenle bu mahkemelerin tarihe karışması Yüce Meclisimiz için tarihsel bir onurdur. İsmet Paşa Hazretleri, eğer İstiklal Mahkemelerini iyileştirme aracı sayıyorsa çok yanılıyor.*[307]

Bu karşı çıkışın nedeni üç maddeden oluşan yasanın ilk maddesine bakıldığında daha net anlaşılabilir. Yasanın ilk maddesi şöyledir:

> *Gericiliğe ve ayaklanmaya memleketin sosyal düzeninin ve huzurunun ve sükununun ve güvenliğinin ve asayişin bozulmasına neden olacak bütün kuruluşları, kışkırtmaları, davranışları ve yayınları hükümet; Cumhurbaşkanının onayı ile kendi başına ve idari olarak yasaklayabilir.*[308]

Yasanın ikinci maddesi ise iki yıl süreyle yasanın yürürlükte kalmasını öngörmektedir. İlk madde incelendiğinde yasanın iktidara çok geniş yetkiler tanımış olduğu görülmektedir. Ayrıca bu maddedeki kavramların çok genel olduğu ve istenilen tarafa esnetilebileceği açıktır. Böylece iktidar, Şeyh Sait İsyanı ile birlikte muhalefeti de ortadan kaldırabilecektir. Nitekim yasa, muhalif milletvekillerinin karşı durmasına rağmen kabul edilmiştir. İsmet Paşa hükümeti döneminde, doğudaki sıkıyönetim 23 Kasım 1927'ye kadar sürdürülmüştür.[309]

Takrir-i Sükûn Kanunu'ndan yararlanılarak girişilen genel sindirme eylemi sürecinde hükümet yanlısı basın, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın "dinsel düşünce ve inançlara saygı" ilkesinin, karşı devrimcilere bir çağrı niteliği taşıdığını sık sık gündeme getirmiştir. Çağdaşlaşma ya da laikleşme süreci, halifeliğin, dinsel eğitim ve yargının kaldırılmasıyla tamamlanmamıştır. Takrir-i Sükûn Kanunu'nun gücünden de yararlanılarak çeşitli toplumsal düzenlemelere girişilmiş ve bu uygulamalara karşı yükselen tepkiler İstiklal Mahkemeleri aracılığıyla bastırılmıştır.[310]

---

[307] Mumcu, a.g.e, s. 86.
[308] Mumcu, a.g.e, s. 89.
[309] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 146.
[310] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 153-155.

Takrir-i Sükûn Kanunu'nun kabulünden hemen sonra muhalif basın organları kapatılmıştır. Ahmet Emin Yalman ile Ahmet Şükrü Esmer'in de aralarında bulunduğu birçok gazeteci Şark İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmıştır. Bu gazeteciler beraat etmiştir. Fakat Ankara İstiklal Mahkemesi'nde yargılanan Hüseyin Cahit Yalçın, Çorum'da sürgün cezasına çarptırılmıştır. Bu mahkemede yargılanan diğer gazeteciler de farklı hapis cezalarına çarptırılmıştır.[311]

Şark İstiklal Mahkemesi 25 Mayıs'ta, ayaklanmada rolü olduğu düşünülen Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın mahkemenin görev alanındaki şubelerinin kapatılmasını talep etmiştir. Bu talep hemen yerine getirilmiştir. Diğer yandan bazı Terakkiperver Fırka üyeleri, Ankara İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmışlar ve çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Ayaklanmanın bastırılmasından sonra yargılanan Şeyh Sait ve arkadaşları (29 kişi) 28 Haziran'da idama mahkûm edilmişlerdir. 29 Haziran'da ise bu karar infaz edilmiştir.[312]

İstiklâl Mahkemeleri'nin verdiği kararlara bakıldığında ortaya çıkan sonuç, üzerinde durulması gereken bir konu olarak görülmektedir. Tunçay'a göre, Şark İstiklal Mahkemesi iki yıllık çalışma süresince 5010 kişiyi yargılamış ve 2779 kişi beraat etmiştir. Mahkeme 420 idam kararı vermiştir. Asker kaçağı olmaları nedeniyle idam edilenler bu sayının dışındadır. Ankara İstiklal Mahkemesi yine iki yıllık sürede 2346 kişi yargılamış ve 1343 beraat kararı vermiştir. Mahkeme asker kaçaklığı nedeniyle verilen idam kararları dışında 240 idam kararı vermiştir. Bu iki mahkemenin öncesi ve sonrasında işleyen Sıkıyönetim Mahkemeleri'nin vermiş olduğu kararlara ilişkin net verilere ulaşılamamaktadır. Mete Tunçay ortaya çıkan bu tabloyu "devlet terörü" şeklinde değerlendirmektedir.[313]

Aybars'a göre İstiklal Mahkemeleri, Milli Mücadele döneminde azami 1500 kişiyi idam etmiştir. Cumhuriyet döneminde ise 7 Mart 1925 - 7 Mart 1927 tarihleri arasında 350 kişi idam edilmiştir. Ayrıca şapka giymediği için kimse idam edilmemiştir. Şapka bahane edilerek din, şeriat ve halife üzerinden kışkırtma yapan 26 kişi idam edilmiştir.[314]

---

[311] Koçak, a.g.e., s. 101.
[312] Koçak, a.g.e., s. 101.
[313] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 153.
[314] Aybars, a.g.e., s. 180.

İdam sayıları ile ilgili iki kaynakta farklı verilerle karşılaşılmaktadır. Fakat sonuç itibariyle halkın tepkisine yönelik bu kadar ağır cezaların verilmesi, dönemin Kemalist iktidarının demokrasi ve hukuk anlayışını ortaya koymaktadır.

Hükümet, Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri'nden aldığı güçle 3 Haziran'da Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasına karar vermiştir. Bu kararda, İstiklal Mahkemeleri'nin karar ve hükümlerine değinilerek, başka yerden alınan bilgilerin de bu karar ve hükümleri doğruladığı belirtilmektedir. Hükümet, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın programında yer alan, dine karşı saygılı olma hükmünün, yeni değiştirilen Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nun kapsamına girip girmediğinin saptanmasının savcılara düşen bir görev olduğuna dikkat çekmektedir.[315]

Şeyh Sait Ayaklanması'nın siyasal sonuçları tek-parti otoritesinin gelişimi sürecinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Ayaklanmadan sonra, yeni başlamış olan çok partili hayat daha doğum anında sona ermiştir ve Takrir-i Sükûn Kanunu ile hükümet ülkede otoriter bir yönetim kurmayı başarmıştır. Bundan sonraki dönemde meclis ve meclis dışındaki muhalefet cılız kalmıştır. Serbest tartışma ve eleştiri olanağı büyük ölçüde ortadan kalkmıştır.[316] Bu konuda son olarak İnönü ve Rauf Bey'in düşüncelerine yer verilecektir.

İnönü'ye göre, Terakkiperver Fırka'nın Doğu isyanı ile doğrudan doğruya bir ilişkisi yoktur. İnönü, Doğu isyanının bir irtica olduğunu belirtmektedir. Ona göre Cumhuriyet'in ilanı matbuatta çok geniş tefsirlere sebep olmuştur. Her vesile ile herkes her şeye hücum etmektedir. İnönü, böyle bir ortam içinde de "şeriat isteriz" şeklindeki fikirlerin ortaya çıkmış olduğunu söylemektedir.[317]

İnönü Terakkiperver Fırka'nın kapatılmasında rol oynayan hususu, bu fırkanın propagandasındaki ananeperestlik olarak nitelendirmektedir. İnönü'ye göre, Terakkiperver Fırka'nın programında yer alan "Dini lâzimiyeye riayetkârdır" maddesi mübalağa edilmiştir. Bu maddeyi koyanların maksatları haricine çıkılmıştır. Bu konuda İnönü, mübalağalı bir tefsir mümkündü ve olmuştur, demektedir.[318]

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılma nedeni üzerine Rauf Bey'in düşünceleri şu şekildedir:

---

[315] Koçak, a.g.e., s. 101.
[316] Koçak, a.g.e., s. 101.
[317] İpekçi, a.g.e., s. 20.
[318] İpekçi, a.g.e., s. 20.

*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurduktan sonra, bizleri, dini siyasete alet etmekle itham etmişlerdir, bu itham hala devam ediyordu. Halbuki, Türkiye Cumhuriyeti'nin Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda 'Devletin dini, İslam dinidir' kaydı vardı. Biz fırka programımızdaki 'Edyan ve itikadat-ı felsefiyeye hürmetkarız' ifadesiyle, vicdan hürriyetine riayetkâr olduğumuzu ilan ile, dinî taassuptan ve bilhassa dini siyasete alet etmekten uzak bulunduğumuzu tespit etmiştik. Ve aynı zamanda, bizi itham edenlerin, bizzat kendileri, kendi sözleri ve kılık kıyafetleri ile öylesine mücessem birer dini siyasete alet etme örneği idiler ki, biz bunları asla reddedilemeyecek şekilde vesikalarla ispat edebilecek bir vaziyet ve mevkide bulunuyorduk.*[319]

[319] İpekçi, a.g.e., s. 60.

## E. Siyasal Gücün Pekiştirilmesi: Halifeliğin Kaldırılışı ve Osmanlı'nın Tasfiyesi

Hilafet kurumunun Cumhuriyet döneminde karşılaştığı problemlere geçmeden önce, bu müessesenin Cumhuriyet öncesindeki konumu üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Hilafet kurumunun 19. yüzyılda artık tek bir devlette, Osmanlı'da olduğu, yaygın bir şekilde kabul görmekteydi. İran Şiileri, Osmanlı hilafetini kabul etmese de eskisi kadar şiddetli bir propaganda içerisinde değildi. Bu duruma paralel olarak Hint'te Seyyid Ahmet Han'ın hilafet konusundaki olumsuz görüşleri ve Arap dünyasında hilafetin Kureyş ve Arap soyuna ait olduğuna ilişkin bazı yeni görüşler de şiddetli bir muhalefet hareketi içinde değildi. Diğer yandan Seyyid Mehmed el-Mehdi ve Cemaleddin Afganî gibi isimler, hilafet kurumunu modern dünyanın siyasi yapılanmalarına ve rejimlerine uygun bir şekilde düzenlemek isteyen modernist görüşler ortaya koymaktaydı. Bu dönemde II. Abdülamit'in, ortaya çıkan bu kadar farklı yorumun bazılarını destekleyip, bazıları ile mücadele ederek hilafet kurumunu yönlendirme çabası içinde olduğu görülmektedir.[320]

20. yüzyıl başlarında Hilafet, İslam dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslümanları arasında her zamankinden daha fazla üzerinde durulan bir kurum olmuştur. Osmanlı çevrelerinin, dış dünyada ve Hıristiyanlar arasında hilafetin, ruhani bir kurum gibi anlaşılıp yorumlanmasından pek rahatsız olduğunu söylemek mümkün olmamaktadır. Hilafet kurumu, diplomatik antlaşmalarda sadece ruhani bir kurum olarak kendini göstermektedir. Dünyevi tarafı ise söz konusu edilmemektedir. Bu kurumun Müslüman ahali üzerindeki rolü ve sultana getirdiği egemenlik hakkı, Bulgaristan, Yunanistan gibi bağımsızlığını kazanan ve 1912-1913 Balkan Savaşı'ndan sonra Müslümanların yaşadığı bölgeleri ilhak eden devletler ile yapılan antlaşmalarda da yer almıştır.[321]

Hilafet ve saltanatın ayrılması konusundaki fikirler, II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde Osmanlıcılık Jön Türkler tarafından savunulurken, Türkçülük fikri henüz yaygın değildir. Osmanlı sultanının halife

[320] İlber Ortaylı, **Osmanlı'da Değişim ve Anayasal Rejim Sorunu**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, ss. 298-299.
[321] Ortaylı, a.g.e., s. 301.

unvanını taşıması ise bazı çevreler tarafından olumlu karşılanmaktadır. Maliye Nazırı Cavid ve Ahmed Şuayıb'ın birlikte çıkardıkları *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nda, iki makamın birbirinden ayrılması önerilmektedir. Halifeden ise "ruhani reis" şeklinde söz edilmektedir.[322]

Hilafetin son yıllarına doğru Osmanlı idaresinin Mısır'la ilişkileri dikkat çekmektedir. Osmanlı, Mısır'ın etkili din adamları olan el-Ezher uleması ile uyum sağlanmasına önem vermektedir. 1922'de Abdülmecid halife seçilirken, el-Ezher ulemasının müsbet oyu söz konusu olmuştur. Mısır, İstanbul'a karşı yoğun fikri muhalefetin yaşandığı bir ülke olmasına rağmen, bu ülkenin dini kurumları İstanbul'daki halife ile uyum içindeydi. Osmanlı sultanları da 19. yüzyıl boyunca ve saltanatın sonuna kadar bu uyuma dikkat etmişlerdir.[323]

Hilafetin Türkiye'deki son yılları panislamizmin iflası gibi değerlendirilmektedir. Bu hükmün gerçeklik payı olmasına rağmen bir miktar abartıldığı söylenebilir. Birinci Dünya Savaşı'nda cihad ilan edildiğinde, Osmanlı halifesinin davetine dünya Müslümanlarının katılmadığı, Cumhuriyet tarihçiliği tarafından çok tekrarlanmaktadır. Bu konuda resmi görüşü savunan Y. Hikmet Bayur'un, Osmanlı'ya karşı savaşan Britanya ordularındaki Hint Müslüman asker sayısını 700.000 olarak vermesi, Mete Tunçay tarafından abartılı bulunmaktadır. Ancak Tunçay'ın aynı konuda verdiği 190.000 civarındaki asker sayısı da küçümsenecek boyutta değildir. Bu hususta dikkat edilmesi gereken, savaşta İngiliz desteği ve yönlendirmesi ile halifenin ordularına isyan eden Şerif Hüseyin'in sergilediği tavırdır. Ayrıca bu gelişmelerden Suriye ve Arabistan genel komutanı Cemal Paşa ve diğer İttihad ve Terakki yöneticileri suçlanmaktaydı. Bu süreçte Arap dünyası artık Osmanlı sultanına hilafeti yakıştıramazken, Hindistan Müslümanları hilafeti Osmanlı sultanından başkası için düşünmemektedir. Diğer yandan Rusya cephesinde askere alınan Müslüman Türk askerlerinin silah bırakıp, kolayca teslim olmalarının nedeni olarak, hilafet ordularına karşı savaşmama fikri gösterilmektedir. Hindistan Müslümanlarının savaş boyu Britanya'ya destek vermemesi de yine aynı nedene bağlanmaktadır. Hilafet kurumu ile ilgili bu bilgilerden sonra, Cumhuriyet döneminde hilafet ile ilgili tartışmalara geçebiliriz.[324]

[322] Ortaylı, a.g.e., s. 302.
[323] Ortaylı, a.g.e., s. 306.
[324] Ortaylı, a.g.e., ss. 307-308.

Vahdettin her ne kadar Padişahlık unvanını yitirmiş de olsa, halife olarak belli bir itibar sağlayabilirdi. Fakat dönemin koşullarının bu duruma izin verme olasılığının fazla olmadığı düşünülebilir. Vahdettin 17 Kasım 1922'de İngilizlere sığınarak yurt dışına çıkmıştır. Bunun üzerine 18 Kasım'da Şer'iye Vekili Vehbi Efendi'den fetva alınmıştır. Ardından Vahdettin, TBMM tarafından halifelikten çıkarılmış, yerine Abdülmecid Efendi seçilmiştir. 24 Kasım'da ise Topkapı Sarayı'nda Abdülmecid için biat merasimi yapılmıştır.[325]

Abdülmecid halife olduktan sonra kılıç kuşanma, cuma selamlıklarında bulunma, basına demeçler verme, dış delegasyonları kabul etme, ödeneklerin azlığından şikayet etme gibi davranışlar sergilemiştir. Bu davranışların, o dönemde bir iktidar gösterisi olarak algılanmış olduğu düşünülebilir. Bazı milli mücadele simalarının da halifeyi ziyaret etmiş olmaları, saltanata karşı yeniden bir özlem duyulduğu kaygısının uyanmasına yol açmış olabilir. Nitekim bu dönemde saltanat kaldırılmıştı fakat Osmanlı Hanedanlığı mensuplarına dokunulmuş değildi. [326]

Zürcher, 1922 yılında meclis ile Halife Abdülmecit arasındaki anayasal ilişkilerin belirsiz olduğuna dikkat çekmektedir. Bu dönemde halifeliğin konumu hakkında iki farklı düşüncenin ön plana çıktığı söylenebilir. Bir yandan halifelik, yalnızca dinsel bir memuriyet olarak tarif edilirken; diğer yandan biçimsel anlamda olsa bile devletin başı olarak görülebilmektedir. Halifeye ve hanedana yönelik inançsal ya da duygusal bağlılık, Mustafa Kemal'in siyaset sahnesindeki üstünlüğüne karşı bir tehdit olarak algılanmaktadır.[327] Koçak, İstanbul'da Ankara'ya rakip olabilecek tek siyasi seçeneğin Halife Abdülmecid olduğunu söylemektedir. Koçak da Meclis ve halife ilişkilerinin düzenlenmesine dair kuralların mevcut olmadığından bahsetmektedir. Yine Koçak'a göre, 1923 yılı başlarında hangi merkezin (halifenin mi yoksa Ankara Hükümeti'nin mi) iktidara geleceği bilinmemektedir.[328]

Cumhuriyet'in ilanından sonra eski İcra Vekilleri Heyeti Başkanı Rauf Bey, İstanbul basınına Cumhuriyet'in ilan yöntemini ve alınan son kararları eleştiren bir demeç vermiştir. Bunun yanında Rauf ve Adnan Beyler ile birlikte Refet Paşa, Halife Abdülmecid Efendi'yi ziyaret etmişlerdir. Bu ziyaret Halk Fırkası Meclis Grubu'na bizzat İsmet Paşa tarafından hazırlanan bir önerge ile getirilerek görüşülmüştür. Rauf

[325] Koçak, a.g.e., s. 88.
[326] Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, s. 207.
[327] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, ss. 243-244.
[328] Koçak, a.g.e., s. 88.

Bey'in demecinden on gün sonra, halifenin istifa edeceği söylentileri üzerine, İstanbul Barosu Başkanı Lütfi Fikri Bey, basında halifeye açık bir mektup yayınlayarak, istifa etmemesini istemiştir.[329] Bu noktada "istifa" sözcüğünün üzerinde durmak yararlı olacaktır. Bahsedilen istifa konusunun hilafet makamına yönlendirilmesi ilginçtir. Bir devlet memurunun istifasından bahseder gibi halifenin istifa etmesinden bahsedilmektedir. Anlaşılan o ki saltanatın kaldırılışından sonra halifelik makamının saygınlığı azalmaya başlamıştır.

Halifelikle ilgili Türkiye'de yaşanan gelişmeler, yurt dışında da ses getirmiştir. Londra'da ki İslam Cemiyeti Sekreteri Sait S. Muhammedi, Dahiliye Vekili Fethi Bey'e gönderdiği 2 Eylül 1923 tarihli mektupta halifeliğin korunması gerektiğini belirtmiştir. Bu mektup 8 Ekim'de basında yayınlanmıştır. Yine aynı cemiyetin başkanı tarafından İsmet Paşa'ya yollanan mektup, daha onun eline geçmeden, 5 Aralık'ta İstanbul basınında yayınlanmıştır. Bu mektupta ise hilafetin Cumhuriyet'in ilanından sonra aldığı hukuki duruma açıklık kazandırılması istenmektedir. Bunun yanında mektupta halifenin İslam dünyasındaki öneminden bahsedilmektedir. Mektubun basında yer alması, Mustafa Kemal'in önderliğindeki Cumhuriyetçilerin güçlenmekte olan muhalefete karşı harekete geçmelerine sebep olmuştur.[330]

Milli Mücadele döneminde kurulan İstiklal Mahkemeleri, Cumhuriyet'in ilanından bir ay sonra tekrar faaliyete geçmiştir. İsmet Paşa 8 Aralık'ta TBMM'de yapılan gizli görüşmede, basında yayınlanan mektup konusunun ele alınmasını istemiştir. Yine aynı gün TBMM, İstanbul bölgesinde faaliyet göstermek üzere İstiklal Mahkemesi kurulmasına karar vermiştir. 9 Aralık'ta mektubu yayınlayan gazetelerin başyazarları (aralarında Hüseyin Cahit, Ahmet Cevdet ve Velid Ebüziyya gibi isimlerde yer almaktadır) ve sorumluları tutuklanmıştır. 15 Aralık'ta başlayan mahkeme sonunda tüm gazeteciler 2 Ocak'ta beraat etmiştir. Ancak İstanbul Barosu Başkanı Lütfi Fikri Bey, halifeye hitaben yazdığı mektuptan dolayı 13 Aralık'ta tutuklanmış ve beş yıl hapse mahkum edilmiştir. Lütfi Fikri Bey, 13 Şubat 1924'te TBMM tarafından affedilmiş ve altı ay sonra tekrar İstanbul Barosu Başkanı olmuştur. İstanbul İstiklal Mahkemesi'nin görevi de 30 Ocak 1924'te sona ermiştir.[331] Görüldüğü üzere hükümet, İstiklâl Mahkemesi aracılığıyla gücünü arttırmayı amaçlamış muhalefet ve basına gözdağı vermiştir. Bu olaylar, hilafet

[329] Koçak, a.g.e., s. 93.
[330] Koçak, a.g.e., s. 94.
[331] Koçak, a.g.e., s. 94.

meselesinin daha da büyük bir sorun haline gelmesine neden olmuştur. Mustafa Kemal tarafından bu meselenin tekrar üzerine gidileceği görülebilmektedir.

Halifeliğin niteliği üzerine 1923 yılı başlarında ilginç bir risale savaşı yaşanmıştır. Karahisar-ı Sahip Mebusu Hoca Şükrü (İsmail Şükrü Çelikalay) tarafından, 15 Ocak 1923'te "Hilafet-i İslamiye ve BMM"* ismi ile yayınlanan risale, halifeliğin durumu hakkında tartışmalara neden olmuştur. Hoca Şükrü, saltanatın hilafetten ayrılıp kaldırılması hususunda "efkâr-ı umumiye-yi İslamiye tereddüt ve ıstırabata düşmüştür" demektedir. Ayrıca yine aynı konuda Hoca Şükrü, "Hilafet aynı hükümettir. Hilafetin hukuk ve vezaifini iptal etmek hiç kimsenin, hiçbir meclisin elinde değildir" diyerek düşüncelerini savunmaktadır. O dönemde görülen en şiddetli muhalif düşüncelere Hoca Şükrü Efendi'nin cümlelerinde rastlanıldığı anlaşılmaktadır. Mustafa Kemal ise bu anlayışının özünün hakimiyet-i milliyeye karşı çıkmakta olduğunu belirtmektedir.[332] Nitekim Hoca Şükrü Efendi'nin risalesine cevap gecikmemiştir. Üç mebus hoca tarafından "Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye: Karahisar-ı Sahip Mebusu Hoca İsmail Şükrü Efendi'nin Bu Meseleye Dair Neşrettiği Risaleye Reddiyedir" başlığı ile çıkan risalede, Hoca Şükrü Efendi'nin düşüncelerinin yanlış olduğu ifade edilmektedir. Bu mebus hocalar (Rasih Kaplan, Elhaç İlyas Sami, Halil Hulki Aydın) bazı halifelik kuramlarına karşı "Milli Hakimiyet" kavramını savunmaktadırlar.[333]

Mustafa Kemal, Hoca Şükrü'nün risalesi hakkında şöyle demektedir:

> *... birtakım Şükrü Hoca'lar 'efkârı umumiyei İslâmiye tereddüt ve ıstırabata düşmüştür' diyerek hareket ve faaliyete geçtiler. 'Hilâfet aynı hükümettir. Hilâfetin hukuk ve vezaifini iptal etmek hiç kimsenin, hiçbir meclisin elinde değildir' dâvasını ortaya atmışlardı. Meclisin milletin lağvettiği saltanatı şahsiyeyi hilâfet makamında idame ve padişah yerine halife ikame etmek sevdasına düşmüşlerdi… Şükrü Efendi Hoca ve rüfekası 'halife Meclisin, Meclis halifenindir' safsatasiyle Millet Meclisi'ni halifenin heyeti meşvereti ve halifeyi Meclisin ve dolayısiyle devletin reisi gibi göstermek ve kabul ettirmek istemişlerdir.*[334]

---

* "Hilafet-i İslamiye ve BMM" Tam metin için bakınız: Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, 3.b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, ss. 54-68.

[332] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 53.

[333] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 68.

[334] Atatürk, a.g.e., s. 705.

Ayrıca Mustafa Kemal, hilafetin kaldırılma nedeni olarak Şükrü Hoca ve çevresindekileri sorumlu tutmuştur.[335]

Mete Tunçay, halifeliğin ve saltanatın aynı anda kaldırılmamasının nedenlerinin iki yönlü olduğunu söylemektedir. İlk neden, dış politikaya ilişkin olup, Lozan barış görüşmelerinde halifenin varlığının gerekli görülmesidir. Diğer neden ise devrimlerin adım adım gerçekleştirilme düşüncesidir.[336]

Bu dönemde halifeliğin simgelediği din bağının önemi küçümsenmemekle birlikte hilafeti bir baskı kurumu olarak gören, Sünni olmayan topluluklar da mevcuttur. Alevilerin geleneksel Cumhuriyetçiliğinin bununla ilgisi olduğu düşünülebilir. Ayrıca hilafetin korunmasının kuramsal bir olanaktan öte başka bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü Mustafa Kemal ve çevresinin çağdaşlaşma modelinde, laikliğe demokrasiden daha fazla yer verilmektedir.[337]

Halifeliğin kaldırılmasına yönelik süreçte Mustafa Kemal, Rektör İsmail Hakkı Baltacıoğlu başta olmak üzere birçok akademisyenden oluşan Darülfünun heyeti ile İzmir'de görüşmüştür. Bu görüşmede "Terbiye milli mi olmalı, dini mi?" sorusu üzerinde tartışılmıştır. Baltacıoğlu konu hakkında, yobazlık ağacının dallarının budandığını ve kökünden sökülmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca 1908'den sonra İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'ndaki gençler arasında uyguladığı psikoloji anketlerinin de aynı kanıyı doğruladığını eklemektedir.[338] Bu ve buna benzer açıklamalar Kemalist hareketin programına yön veren düşüncelere örnek olmaktadır. Bir bakıma Kemalist hareket akademik alanda da destek bulmuştur. Nitekim Baltacıoğlu ilerleyen yıllarda bizzat meclis içerisinde de görev almıştır.

Mustafa Kemal, hilafet sorununun tamamen ortadan kaldırılması için 1924 yılı başlarında bir dizi girişimde bulunmuştur. Çalışma arkadaşlarının, ordu kumandanlarının ve aydınların kendi düşünceleri doğrultusunda tutum almalarını sağlamaya çalışmıştır. Hilafet sorunu, 1924 TBMM bütçe görüşmelerinde ve Halk Fırkası Meclis Grubu'nda görüşülmüştür. Son olarak bu konu, hilafetin kaldırılması talebiyle TBMM gündemine alınmıştır. 3 Mart 1924 tarihinde TBMM hilafetin kaldırılmasına karar vermiştir. Aynı gece Halife Abdülmecid Efendi yurt dışına çıkarılmıştır. Osmanlı Hanedanı'nın üyeleri de alınan kararlar doğrultusunda yurt

[335] Atatürk, a.g.e., s. 710.
[336] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 71.
[337] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 72.
[338] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 90.

dışına çıkarılmışlardır. Aynı gün kabul edilen diğer yasalarla da, Şer'iye ve Evkaf Vekaleti ile Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaleti kaldırılmıştır. Bunların yerini Diyanet İşleri Başkanlığı ve Genelkurmay Başkanlığı almıştır.[339]

Cumhuriyetçiler açısından 3 Mart günü iki önemli kazanım sağlanmıştır. Öncelikle Cumhuriyet'e karşı siyasal bir seçenek gözü ile bakılan hilafet ortadan kaldırılmış ve halife yurttan uzaklaştırılmıştır. Böylece Cumhuriyet'in en büyük siyasal rakibi tasfiye edilmiştir. İkinci olarak, her ne kadar artık hiçbir siyasi gücü kalmamış olsa da, hala ayakta duran Saray, mensuplarıyla birlikte ortadan kaldırılmıştır. Artık dinsel otorite kalmamıştır. Din müessesini temsil eden vekaletin hükümetten çıkarılması ile önemli bir adım atılmıştır. Bu vekaletin yerine kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı ise tamamen bağımsız ya da özerk değildir. Hükümete bağlıdır. Böylece dini kurum tamamen hükümetin denetimine geçmiştir.[340]

[339] Koçak, a.g.e., s. 94.
[340] Koçak, a.g.e., s. 95.

## F. Kemalist Reformlarda Laiklik Politikası

Hilafetin kaldırıldığı gün 3 Mart 1924 tarihinde, TBMM Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nu kabul etmiştir. Yasaya göre, öğretim birliği kabul edilmekte ve bütün okullar Maarif Vekâleti'ne bağlanmaktadır. 8 Nisan'da dinsel mahkemeler kaldırılarak yargı organlarında birlik sağlanmıştır.[341]

Mustafa Kemal 1925 yılı Ağustos ayı sonlarında yaptığı Kastamonu gezisinde halka şapkayı tanıtmıştır. Daha sonra çıkarılan bir kararname ile memurların şapka giymesi zorunlu hale getirilmiştir. 25 Kasım'da şapka giyilmesi hakkındaki yasa kabul edilmiştir. Yasaya göre, halkın şapka dışında bir şey giymesi hükümetçe yasaklanmıştır. Şapka İnkılâbı'nın üzerine tekke ve zaviyelerin kapatılması eklenince, ülke çapında "dinin elden gitmesi" düşüncesini içeren tepkiler meydana gelmiştir. Erzurum, Sivas, Maraş, Rize ve Giresun başta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli şehirlerinden tepkiler yükselmiştir. Bu konuda gezici Ankara İstiklâl Mahkemesi görevlendirilmiştir. İlk yargılamalar sonucu Erzurum'da üç kişi, Sivas'ta bir kişi, Rize'de sekiz kişi, Giresun'da iki kişi idama mahkûm edilmiştir. Bunun dışında çeşitli hapis cezaları da verilmiştir. Daha sonra Ankara'ya sevk edilip yargılanan şahıslardan sekizi hakkında idam kararı verilmiştir.[342]

Şapkanın bir sembol olarak kullanıldığı çağdaşlaştırma çabalarının dini geleneklerle çatışma sürecinde, çeşitli gazetelerde çıkan ilginç haberler dikkat çekmektedir. Cumhuriyet'in 5 Mart 1926 tarihli haberine göre, Diyanet İşleri Riyaseti şapka ile namaz kılınabileceğini tebliğ etmiştir. 6 Nisan 1926 tarihli Vakit'in haberine göre ise Göztepe Camii İmamı Hacı Cemalettin Efendi'nin Türkçe namaz kıldırdığı duyurulmaktadır. Fakat Rıfat (Börekçi) Hoca'nın karşı çıkışı ile bu işleyiş durdurulmuştur. 3 Mayıs 1926 tarihli Cumhuriyet gazetesinde, Diyanet İşleri Reisi'nin Türkçe namaz kılınamaz şeklindeki beyanatına yer verilmiştir. [343]

Falih Rıfkı Atay, dönemin gergin ortamını ve yaşanan olayları Kemalist çerçeve içerisinden şu şekilde dile getirmektedir:

> *Türkiye sınırlarının biraz ötesine bakınız. Türk ve Müslüman yığınları kendilerine kurtuluş ve kültür yollarını kapayan yobaz zorbalığı ile çekişiyor. Daha geçen gün Antakya genclerinden birkaçının, şapka*

[341] Koçak, a.g.e., s. 111.
[342] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 158-162.
[343] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 163-164.

*yüzünden, başları parçalanmıştır. Bugün Batı çevresinin dışında, en sağlam kölelik bağı, dolama sarıktır. Cübbeler ve hırkalar, büyük aydınlığa karşı baykuş kanatları gibi gerilmiştir. Kararmış gönüller üstüne ilk ışık, bizim ülkemizden ve ülkümüzden sızıyor. Onun için, her yerde, din simsarlığı eden kaytaklar, bizim en kızıl yağılarımız olmuştur. Bunlar, Türkiye'ye dönüp ışıklanan genclikleri, camiler içinde, kıble'ye çevirip boğazlamaktadırlar.*[344]

Yapılan reformlara verilen tepkiler şiddetli olmakla birlikte bu tepkilere yönelik uygulanan yaptırımlar da bir o kadar sert olmuştur. Tepkilere yönelik ceza kararlarını verme işi İstiklal Mahkemeleri'ne yüklenmiştir.

Görüldüğü üzere iktidarın Şapka Yasası üzerindeki ciddiyeti hayli fazladır. Bu durumda yönetici sınıfın insanların özgürlüğüne doğrudan müdahalesi söz konusudur. İktidarın halk için kültürel bir değişim istediği açıktır. Şapkanın çağdaşlığı temsiline karşın; sarığın, geri kalmışlığın ve bağnazlığın göstergesi olarak halka kabul ettirilmek istenmesi üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Her reformda olduğu gibi bunda da halk için istenen imge değişikliği yine iktidarın kendi yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir. Fakat bu durumun idam cezalarıyla sonuçlanabilecek bir hâl almasının tarihimiz açısından olumlu bir gelişmeymiş gibi gösterilmesi, bilimin objektiflik unsuruyla bağdaşmamaktadır.

Hukuksal alanda yapılan reformlara bakıldığında oldukça yoğun bir reform süreci ile karşılaşılmaktadır. 17 Şubat 1926 tarihinde Medeni Kanun, 1 Mart'ta Türk Ceza Kanunu, 22 Nisan'da Borçlar Kanunu, 29 Mayıs 1926'da Türk Ticaret Kanunu, 18 Haziran 1927'de Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu, 28 Mayıs 1928'de Türk Vatandaşlığı Kanunu benimsenmiştir. Bunlara ek olarak, 9 Nisan 1929 tarihinde Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu, 24 Nisan'da İcra ve İflas Kanunu, 15 Mayıs'ta da Deniz Ticaret Kanunu kabul edilmiştir.[345]

Mustafa Kemal, 8 Ağustos 1928 tarihinde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın İstanbul'da düzenlediği bir toplantıda il kez Türk harflerini açıklamıştır. 1 Kasım'da kabul edilen yasa ile Latin harfleri benimsenmiştir. 3 Kasım'da yayımlanan yasa uyarınca, bu tarihten itibaren tüm devlet dairelerinde ve kurumlarında, bütün şirket, dernek ve özel kuruluşlarda Türk harfleri ile yazılmış yazıların kabulü ve işleme

[344] Falih Rıfkı Atay, "Kubilay", **Ülkü Halkevleri Dergisi**, Cilt 4, Sayı 23, (İkinci Kanun 1935), s. 377.
[345] Koçak, a.g.e., s. 112.

konulması zorunlu kılınmıştır. Türk harflerinin devletin resmi işlerinde uygulanması için en geç 1 Ocak 1929 tarihi belirlenmiştir. 1 Aralık 1928 tarihinden itibaren kitap dışındaki tüm yayınların Türk harfleri ile basılması zorunlu tutulmuştur. Kitapların 1 Ocak 1929 tarihinden sonra yeni harfler ile basılması kararlaştırılmıştır. Bütün okulların Türkçe yapılan eğitiminde Türk harflerinin kullanılması ve eski harflerle basılı kitapların müfredattan çıkarılması yine alınan kararlar arasında bulunmaktadır. Harf inkılabından sonra, halkın yeni yazıyı öğrenmesini hızlandırmak için Millet Mektepleri açılmıştır.[346] Kemalistlerce Latin harflerine geçiş, Arap alfabesinin, Türk dilinin yapısına uymadığı ve Türk dilinin fonetik doğasını yansıtamadığı şeklinde rasyonel bir nedene bağlanmak istenmiştir. Fakat Kemalistlerin alfabe değişimini istemelerinin asıl amacı, Türkiye'nin doğu kültürü ve İslam kimliği ile bağlarını kesip, Batı medeniyetiyle iletişimini kolaylaştırmaktı. Bu durum da, Kemalistlerin Batı eksenli milli kimlik algılamalarıyla açıklanabilmektedir.[347]

3 Nisan 1930 tarihinde Türk kadınlarına belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı tanıyan yasa kabul edilmiştir. 26 Ekim 1933'te Türk kadınlarına muhtar, köy ihtiyar heyetleri seçiminde seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. 5 Aralık 1934'te ise Türk kadınlarına milletvekili seçimlerinde seçme ve seçilme hakkını tanıyan yasa TBMM tarafından onaylanmıştır. 8 Şubat 1935 tarihli milletvekili genel seçimlerinde kadınlar ilk kez seçme ve seçilme hakkını kullanmıştır. Bu seçimde 18 kadın milletvekili seçilmiştir.[348]

26 Mart 1931 tarihinde Ölçüler Kanunu kabul edilmiş ve uluslararası ağırlık ve uzunluk ölçüleri benimsenmiştir. 21 Haziran 1934 tarihinde Soyadı Kanunu kabul edilmiştir. 3 Aralık 1934'te bazı kisvelerin giyilemeyeceğine dair kanun benimsenmiştir. 26 Kasım 1934'te ise Efendi, Bey, Paşa gibi lakap ve unvanlar kaldırılmıştır.

Görüldüğü gibi Cumhuriyet'in kuruluşunun üzerinden henüz on yıl geçmesine rağmen, bu kadar çok ve farklı alanda, hızlı ve yoğun bir performans ile reformlar yapılmaya çalışılmıştır. Bu hızlı dönüşüm projesinin, toplumsal değerleri göz önünde bulundurduğunu söylemek mümkün olmamaktadır. Zaten çoğu reformun pratiğe geçirilmesi için getirilen cezai yaptırımlar da bu savı kanıtlamaktadır.

---

[346] Koçak, a.g.e., s. 112.
[347] Yılmaz Bingöl, "Kimlik Tartışmaları Işığında Türk Dil Politikası", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 59, Sayı 1, (2004), s. 34.
[348] Koçak, a.g.e., s. 113.

Zürcher, Kemalist reformların laiklik hamlesini üç faaliyet alanına ayırmaktadır. Bunlardan ilki, devleti, eğitimi ve hukuku laikleştirmektir. Ulemaya ve İslam'ın kurumsallaşmış kalelerine saldırmak bu ilk faaliyet alanını oluşturmaktadır. İkinci faaliyet alanı, dinsel simgelerin üzerine gitmek olmuştur. Dinsel simgelerin yerine, Avrupa uygarlığının simgeleri konmak istenmiştir. Üçüncü faaliyet alanını ise toplumsal yaşamı laikleştirmek oluşturmaktadır.[349]

Halifelik ve şeyhülislamlığın kaldırılması, eğitimin laik bir bakanlık altında birleştirilmesi din işleri ve vakıflar müdürlüklerinin kurulması gibi reformlar Osmanlı laikleşme sürecinin sonuçları olarak görülebilmektedir. Fakat Kemalistlerce tarikat ve tekkelerin kapatılması, Avrupa medeni hukukunun alınması gibi reformlar diğerlerine oranla radikal ve yeni olarak tanımlanabilmektedir.[350]

Mete Tunçay, Türkiye'nin laiklik sürecini dört düzeyde özetlemektedir. Bu süreçte yaşanan gelişmeler; simgesel (alfabe değişikliği, Şapka Kanunu, v.b.), kurumsal (hilafetin ve şeyhülislamlığın kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, v.b.), işlevsel (eğitim ve yargı alanlarında yapılan düzenlemeler) ve yasal (temel yasaların yalnız Batı kökenli olması) reformlar olarak değerlendirilebilmektedir.[351]

1925'te Şapka Kanunu'nun oluşturulması ve kıyafet üzerine yapılan düzenlemeler, dinsel simgelerin laikleştirilmesine örnek oluşturmaktadır. Ayrıca bu dönemin lider kadrosu kadınların modern kıyafetler giymelerini de teşvik etmektedir. Yine 1935 tarihli yasa ile simgesel bir gün olan Cuma yerine Pazar günü resmi tatil ilan edilmiştir.[352]

Mustafa Kemal, şeyh ve din adamlarının kamusal alanda törensel kıyafetler giyerek, devlet memurlarına ait olan otoriteyi gasbettiklerini düşünmektedir. Bu nedenle bu tür uygulamalar, Mustafa Kemal'in arzu ettiği üzere yasaklanmıştır.[353] Rütbe, nişan, üniforma ve dinsel giysi konularında getirilen sınırlamalar, 30 Kasım 1925 tarih ve 676 sayılı "Ceza Kanunu'nun 131. Maddesini Muaddil Kanun"la yaptırıma bağlanmıştır. Şapkadan başka bir başlık giymenin itiyat haline gelmesi ise

[349] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 272.
[350] Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", s. 48.
[351] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 225.
[352] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 273.
[353] Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", s. 48.

Ceza Kanunu'nun 526. maddesinin 1939'daki tadilinde üç aya kadar hapis cezasıyla müeyyidelendirilmiştir.[354]

Şark İstiklal Mahkemesi, Şeyh Sait Davası hükmünde tekke ve zaviyelerin, fitne ve fesat yuvası haline geldiklerini belirterek görev bölgesi dâhilindeki tüm tekke ve zaviyeleri kapatma kararı almıştır. Bu karardan dört ay sonra, "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair" 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı kanun çıkarılarak, bahsedilen kuruluşlar ülke genelinde yasaklanmıştır.[355] 1938'de kabul edilen Cemiyetler Kanunu, herhangi bir mezhebe dayanan tarikat kurulmasını yasaklamıştır. Ayrıca herhangi bir din grubundan destek alan ya da dini akımlardan yararlanan partilerin kurulması da yasaklanmıştır.[356]

1926'da Batı takvim ve saatinin, 1928'de Batı rakamlarının ve 1931'de Batı ağırlık ve uzunluk ölçülerinin kabulü, dini doğrudan hedeflemeyen simgesel nitelikli reformlardır. Aynı zamanda bu reformlar, İslam dünyasıyla bağları kesmek için düşünülmüş tedbirlerdir.[357] Diğer yandan Hürriyet Konyar'a göre, ekonomik ilişkiler bağlamında Batı kapitalist sistemine geçebilmek için laikleşmenin sağlanması gerekmektedir. Böylece takvim, saat, ölçü ve harf inkılâpları ile Türk ve Batı burjuvazisi arasındaki ilişiler kolaylaşacaktır.[358]

Laiklik, dinin egemen olduğu toplumsal ilişkiler yerine, Batının benimsediği toplumsal ilişkileri koymayı amaçlamaktadır. Bu amacını Medeni Kanunun yardımıyla aileyi hedef alarak gerçekleştirmektedir. Çokeşliliğin yerine tekeşliliğin öne sürülmesi ve kadınlara tanınan yeni haklar, laiklik politikalarının ürünüdür. Bu gelişmeler kadının ekonomik, toplumsal ve siyasal alanda dinin bağlayıcılığı olmaksızın söz sahibi olabilmesini sağlamıştır.[359] Medeni Kanun'la birlikte mülk sahibi olma ve evlilik gibi konular İslami kaidelerden kurtarılmıştır. Kadınlara evlilik ve miras gibi konularda yeni haklar tanınmıştır.[360] Diğer yandan farklı ülkelerin yasalarının benimsenmesinin sadece Türkiye'ye özgü olmadığını söylemek yerinde olacaktır. Benzer bir durumu Almanya da yaşamıştır. Fakat Türkiye'nin farklı

[354] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 157.
[355] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 157.
[356] Konyar. a.g.e., s. 170.
[357] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 273.
[358] Konyar, a.g.e., s. 171.
[359] Konyar. a.g.e., s. 171.
[360] Paul Dumont, **Mustafa Kemal**, çev. Zeki Çelikkol, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994, s. 121.

ülkelerin yasalarını benimsemesinin bazı tutarsızlıklara yol açtığı düşünülebilir. Hıristiyan kültür temeline sahip toplumlar ile Türk toplumu arasındaki farklılıkların göz ardı edilmiş olduğu söylenebilir. Muhtemelen yapılacak olan düzenlemeler ile zamanla yasaların topluma uyarlanacağı ya da yukarıdan aşağıya devrimcilik anlayışı gereği toplumun hızla değişerek yasalara uygun hale geleceği düşünülmüştür.[361]

Türkçe ezan okunması, 1932'de Dil Devrimi'nin bir parçası olarak zorunlu hale getirilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin yazıda Arap harflerini bırakıp Latin harflerini benimsemesinin asıl amacı, Osmanlı-İslam geleneklerinden kurtularak çağdaşlaşmayı çabuklaştırmaktır.[362] Ezan, hutbe, namaz ve Kuran'ın çevrimleriyle Türkçeye verilen önem arttırılmıştır. Hatta ezanın Türkçeleştirilmesi hususunda ceza uygulamaları düzenlenmiştir.[363]

Türkiye'de ilk Türkçe ezan hazırlıklarına Dr. Reşit Galip yönetiminde yedi din adamından oluşan bir komisyon tarafından girişilmiştir. Hazırlanan Türkçe ezan 3 Şubat 1932'de Ayasofya'da okunmuştur. İlk din kongresinin ardından tüm camilerin Türkçe ezan için hazırlık yapması duyurulmuştur. Türkçe ezana en büyük tepki Bursa'dan gelmiş ve eski ezana geri dönülmesi istenmiştir.[364]

Mustafa Kemal, 7 Şubat 1923'te Balıkesir'de bir hutbeyi bizzat okuyup, vatandaşların sorularını cevaplandırmıştır. 23 Şubat 1925'te mebuslar hutbelerin Türkçeleştirilmesini istemişlerdir. 1926'da Diyanet İşleri Başkalığı'na reform taslağı ve Türkçeleştirilmiş 58 hutbe örneği sunulmuştur. Böylece Kuran ve hadis metinleri Arapça, kalan kısımlar ise Türkçe okunacaktır. Fakat Mustafa Kemal bütün metnin Türkçe okunmasını arzu etmektedir. 3 Şubat 1932'de hafız Sadettin Kaynak'a, Ramazan ayının son Cuma gününde, hutbenin tamamının Türkçe okutulması talimatını vermiştir. Bu girişimlerin yanında Mustafa Kemal, Kuran'ın meal ve tefsir çalışmalarının başlatılmasını istemiştir. Cumhuriyet'in ilanından sonraki ilk ramazanda, 1924 ramazanında (7-8 Nisan) iki Kur'an çevirisi yayımlanır ve eylül ayında bunlara bir yenisi daha eklenir. Muhalefet henüz susturulmamış olduğundan, basında şiddetli tartışmalar vuku bulur. Ancak bu çeviriler, barındırdıkları zaaflar sebebiyle ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Ayrıca Diyanet İşleri Reisi Rıfat (Börekçi), çeviriler hakkında fetva yayınlayarak Müslüman halkın bu çevirilere

[361] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 177.
[362] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 231-232.
[363] Konyar, a.g.e., s. 168.
[364] Dural, a.g.e., ss. 506-507.

aldanmamaları tavsiyesinde bulunmuştur.[365] 21 Şubat 1925 tarihinde yapılan meclisteki bütçe görüşmeleri sırasında dini yayınlar üzerinde de durulmuş, Kur'an-ı Kerim meal ve tefsirinin, hadis-i şerif tercümelerinin devlet imkanlarıyla yaptırılması kararlaştırılmıştır. Bu iş için Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesine yirmi bin lira ek ödenek konulmuştur.[366] 1927 senesinde Osman Reşit ve İsmail Hakkı İzmirli'nin çevirileri uygun görülüp basılmıştır. 1936 senesinde ise Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" isimli tefsiri yayınlanmıştır.[367]

2 Haziran 1941 tarih ve 4055 sayılı kanunla, Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesi değiştirilmiştir. Buna göre, Arapça ezan ve kamet okuyanların üç aya kadar hafif hapis ve 10 TL'den 200 TL'ye kadar para cezasına çarptırılmalarına karar verilmiştir. Bu uygulama, Haziran 1950 tarih ve 5665 sayılı kanunla tekrar değiştirilmiş ve Arapça ezan uygulamasına dönülmüştür.[368]

Soyadı yasası ile feodal dini nitelikli (bey, paşa, ağa gibi unvanları barındıran) sistem terk edilerek yerini, modern toplumun öngördüğü bireyleri tanımlamaya yarayan bir sisteme bırakmıştır. Laikleşme sürecinde ahlakın da önemi göz ardı edilmemiştir. Ahlakın kaynağının dinin yanı sıra örf ve adetler olduğu düşünülerek bunların bilimsel esaslara dayanması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca dinin ahlak ilkelerini belirleyiciliği üzerine tartışmalar yürütülmüştür. Kısacası toplumda bilimsel düşüncenin egemen olması istenmiştir. Nitekim Mustafa Kemal de bu doğrultuda düşünmektedir. İslam'ın akılcı bir din olduğunu söylemekte ve İslam'ın toplumsal bütünleşmeyi sağladığını göz ardı etmemektedir. Fakat ona göre; şeriat ve tarikat biçimleri altında, aracı kişilerin çıkarları elinde, İslam'ın akılcı işlevi yok olmaktadır.[369]

Tek parti yönetimi eğitimin niteliği ile ilgili kapsamlı değişimler yapmıştır. Batılılaşma yolunda, Osmanlı-İslam geçmişi ile ilgili her şeyin silinmesini isteyen iktidar, bu amacını gerçekleştirmek için eğitimin etkin bir rol oynamasını beklemiştir. Ayrıca eğitime idealist bir anlayışla ülkeyi dönüştürmekte öncülük etmek gibi yapıcı bir görev verilmiştir. Eğitime, eğitimin gerçek hedeflerine aykırı bir rejim propagandacılığı işlevi verilmiştir. Bu konuda öğretmenler Mustafa

[365] Dücane Cündioğlu, "Dinin Millileştirilmesi ve Türkçe İbadet", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 221.
[366] İsmail Yakıt, **Atatürk ve Din**, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 1999, s. 30.
[367] Dural, a.g.e., ss. 507-508.
[368] Sarıkoyuncu, a.g.e., s. 109.
[369] Konyar, a.g.e., ss. 172-173.

Kemal'in en sadık propagandacıları olmaktadır. Geleneksel dinsel eğitimin yerine, laik bir ulusal eğitim sistemi oluşturulmaya çalışılmıştır. Öğretmenlere ve okullara genel öğretimin yanı sıra siyasal eğitim görevi de verilmiştir. Bu durum tek parti döneminde açıkça savunulan bir ilke halini almıştır.[370] Diğer yandan dinsel eğitimin ve yetişen din adamlarının, Kemalist laiklik sınırları içerisinde kalmalarına yönelik girişimler de yapılmıştır. 3 Mart 1924 tarihli ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesindeki hüküm gereği imam-hatip okulları ve ilahiyat fakültesi açılmıştır. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kuran kursları da hizmete geçirilmiştir.[371]

Laikleştirici reformlarda ikna ve zorlama yöntemlerinin birlikte kullanıldığı söylenebilir. İkna yönteminin başlıca unsurlarını ulusal eğitim, parti, dönemin aydınları ve Mustafa Kemal'in karizmatik kişiliği oluşturmaktadır. Zorlayıcı ve otoriter yöntem ise uzun bir liste oluşturmaktadır. Bu konuda sadece hukuk alanından birkaç unsura işaret etmek yerinde olacaktır:

- "Dini veya mukaddesat-ı diniyeyi siyasi gayelerle esas veya alet ittihaz maksadıyla cemiyetler teşkili" suçuna idam cezası (Hıyanet-i Vataniye Kanunu, 1920),
- Takrir-i Sükûn Kanunu (1925) ve İstiklâl Mahkemeleri,
- Din istismarı yoluyla devlet güvenliğini ihlal ve "dinî efkâr ve hissiyata müstenid siyasi cemiyet kurma" suçları (TCK 163-1926),
- Laikliğe karşı propaganda ve dernekleşme yasağı (TCK 163-1949),
- Din adamlarına siyaset yasağı (TCK 241-242),
- Medeni nikahı koruyucu yaptırımlar (TCK 237),
- Ezan dilinin Türkçeleştirilmesinin cezai yaptırımı (TCK 526).[372]

Zürcher'e göre Kemalistler, laikleştirme hamlesini resmi-kurumsallaşmış İslam'ın ötesine yaymak suretiyle; popüler dinin giyim, muska, falcılar, şeyhler, türbeler gibi önemli unsurlarına el atmışlardır. Zürcher, bu uygulamalara yönelik öfke ve direnişin; hilafetin, şeyhülislamlığın ya da medreselerin kaldırılmasına duyulan öfke ve direnişten çok daha büyük olduğunu belirtmektedir.[373] Bu hususta hükümetin popüler dinin dışavurumunu bastırmada yalnızca kentlerde başarı

[370] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, ss. 239-240.
[371] Sarıkoyuncu, a.g.e., ss. 75-76.
[372] Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, s. 282.
[373] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s. 279.

gösterdiği söylenebilir. Popüler din kuşkusuz yok olmamıştır. Tarikatların bu dönemde yeraltına çekildiği söylenebilir.

Zürcher, 1940'larda dayatmacı bir yönetim anlayışının ve İslami yaşam tarzına yönelik baskının, İslam'ı siyasallaştırdığını söylemektedir. Böylece İslam bir muhalefet aracına dönüşmüştür. Ayrıca Kemalistler, popüler dine sırt çevirmekle, kendileriyle kitleler arasındaki bağları bir kez daha zayıflatmışlardır.[374]

Kemalist laik siyaset, sekülerleşme üzerine yapılan tartışmalarda bahsedilen, "dinin bireyin özeline indirgenmesi" anlayışının da ötesine geçmektedir. Türkçe ezan okunmasına yönelik girişimler ve giyim kuşam üzerine yapılan düzenlemeler, Kemalist iktidarın amacının basit bir din-devlet ayrılığı gütmediğini göstermektedir. Tersine bireyin özel alanına da müdahale isteğini ortaya koymaktadır. Tamda bu noktada Mete Tunçay, Binnaz Toprak'ı referans göstererek, laikliğin simgesel boyutuna dikkat çekmektedir.[375] Kemalistler dinin siyasal ve sosyal görünürlüğünü vicdanlara ve mabetlere sıkıştırmak istemiştir. Bu sıkıştırılmış dini de yine kendileri şekillendirmeye çalışmıştır.[376] "Bireyin özel alanı" hakkında tartışmalara girmeden bu ifadenin bireyin düşünsel ya da davranışsal hür alanı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bireyin özel alanı, bireyin vicdanı ile sınırlandırılabilmektedir. Bu durumda erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin sekülerleşme sürecini, genel ve yüzeysel anlamda dinin bireyin özeline indirgendiği şeklinde yorumlamak yetersiz olacaktır. Kemalist iktidarın "simgesel" laik reformlarının etkisinin, bireylerin özel alanlarına kadar müdahalesi söz konusudur. Berkes, bu reformların yöntemini, geleneklerin ve alışkanlıkların kökten kaldırılması şeklinde açıklamaktadır. Yine Berkes, reformların ızdıraplı fakat uyarıcı şoklar halinde topluma aktarıldığını ifade etmektedir.[377] Berkes'in bu açıklamalarında, Kemalist iktidar'ın reformları yürürlüğe koyma şeklinin otoriter ve antidemokratik izlerini görmek mümkündür.

Reformlarla ilgili son olarak İngiliz gazetelerinde yer alan haberlere değinmek yararlı olacaktır. Seçkinlerin uyguladığı siyaset anlayışı dış basında çeşitli eleştirilerle yerini almaktadır. The Spectator gazetesi, Mustafa Kemal'i aşırı modernleşme yanlısı biri olarak tanımlarken; onun, reformları gerçekleştirirken

---

[374] Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, a. 280.
[375] Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, s. 225.
[376] Yıldız, a.g.m., s. 221.
[377] Niyazi Berkes, "Ulusal Bağımsızlık Savaşı", **Atatürkçülük Nedir**, İstanbul: İleri Yayınları, 2003, s. 146.

izlediği yöntemi, sert bularak eleştirmektedir.[378] The Manchester Guardian, şapka inkılabıyla ilgili haberinde "şapkaları değiştirmek, kafaları değiştirmekten daha kolay" demektedir. The Morning Post ise "Türkiye gibi gelenekler ve göreneklerle dolu bir ülkeyi bir günde Batılı bir duruma getirmek imkansızdır" şeklinde bir görüş bildirmektedir. [379] The Times'ın Ankara muhabirine göre, Mustafa Kemal teokratik bir devleti, seküler bir Cumhuriyet'e çevirirken İstiklal Mahkemeleri ülkede huzursuz bir ortam yaratmaktadır.[380] The Morning Post, Türk reformlarının çok karmaşık olduğunu belirtmekte ve yok edilen bir sembolün, geleneksel örneklerinden daha yerleşik bir başka sembolün ortaya çıkmasına neden olabileceğini ileri sürmektedir. The Manchester Guardian'a göre, Türk hükümeti 1926 ortalarından sonra dindar olarak algılanmaktan endişe duymuş ve dini vicdanlara bırakan bir Türkiye'nin gerçek ulusal Türkiye olacağı tezini ortaya atmıştır. Gazeteye göre, Türk hükümetinin karşı çıktığı kesim, cahil hocalar, fanatik hacılar, entrikacı din adamları ve halk arasında yayılmış hurafelerdir.[381]

[378] Yılmaz, a.g.e., s. 75.
[379] Yılmaz, a.g.e., s. 77.
[380] Yılmaz, a.g.e., s. 78.
[381] Yılmaz, a.g.e., s. 80.

# SONUÇ

Batı'da iktidar ilişkileri üzerine yapılan tartışmalar sonucu temelleri atılan laiklik anlayışı, gelişimini yüzyıllarca devam eden siyasal erk mücadeleleri ve düşünsel-bilimsel ilerlemeyle birilikte sürdürmüştür. Kısaca siyasal iktidarın ve dinsel alanın sınırlarının belirlenmesi oldukça uzun bir sürecin ve düşünsel birikimin sonucunda gerçekleşmiştir. Diğer yandan Anadolu'ya bakıldığında, Batı ile benzer bir sürecin yaşandığını söylemek mümkün olmamaktadır. Dinsel-dünyevi ya da bu dünya-öte dünya tartışmalarının siyasal alanda ortaya çıkışı ancak Osmanlı'nın son dönemlerinde görülebilmektedir. Bu dönemde Jön Türkler'in Batılılaşma istekleri göze çarpmaktadır. Ayrıca yine Jön Türkler içerisinde devletin laikleşmesi gerektiğine inanan isimlere rastlanmaktadır. Devletin laikleştirilme çabalarının en yoğun aşamasının, Cumhuriyet döneminde gerçekleştiği görülmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında seçkinlerin yoğun reform programı incelendiğinde, yapılmak istenen reformların çoğunun laik unsurlar barındırdığı görülebilmektedir. Nitekim bu laik unsurlar, Kemalizm'e özgü bir laikliği ifade etmektedir. Seçkinlerin bu dönemde reformları gerçekleştirmek için uyguladığı yöntemlerin de tam olarak birey hak ve özgürlükleri ile örtüştüğünü söylemek mümkün olmamaktadır. Seçkinlerce yapılmak istenen, Batı tarihinin ürünlerini, yeni Türkiye Cumhuriyeti'ne aktarmak ya da kopyalamaktır. Böylece Batı'nın değerleri Cumhuriyet döneminde halka empoze edilmiştir. Böylelikle seküler bir toplum oluşturma çabası başlamaktadır. Görüldüğü üzere Kemalist hareket, sadece devlete yönelik ve kurumsal bazda laik reformlara girişmemiş, aynı zamanda toplumun belli kriterler çerçevesinde dönüşümü için de çaba sarf etmiştir. Bu hareketin seküler bir toplum oluşturma konusunda başarı sağlamış olabileceğini söylemek güçtür. İktidarın laik politikalarının toplumsal tabana yayıldığını söylemek de mümkün gözükmemektedir. Gerek tek parti döneminde, gerekse sonrasında kitlesel tepkilerin ortaya çıktığı görülebilmektedir. Bu tepkilerin siyasal iktidarca çözümü, otoriter yöntemlerde aranmıştır. Takrir-i Sükûn Kanunu, İstiklâl Mahkemeleri, parti-devlet bütünleşmesi, toplumsal dönüşüme yönelik cezai müeyyideler ve kanunlar, Kemalist hareketin gelişim sürecinin aldığı otoriter şekli ifade etmektedir.

Kemalist otoriter hareket içerisinde laikliğin, Batı'da ifade ettiği anlamı kaybettiği söylenebilir. Bu nedenle Türkiye'de din-devlet ayrımının Batılı anlamda

hiçbir zaman gerçekleşmediğini düşünmek yanlış olmayacaktır. İslam'ın Kemalistlerce kontrol altına alınıp, devlet otoritesine tabi kılınması çabaları da bu savı desteklemektedir. Kemalistler kurumsal bazda din-devlet ayrımına gitmeye çalışırken, bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nı oluşturmuşlardır. Bununla birlikte devletin eğilimleri doğrultusunda ve baskı ile halkın din anlayışını dönüştürmek istemişlerdir. Pozitivizmin akılcı yanı ele alınarak, İslam'ın mantığı destekler bir din olduğu vurgusu sürekli yapılmıştır. Seçkinlerce yapılan, dinin bireylerin vicdanı ile sınırlandırılması gerektiği yönünde açıklamalar, daha da öteye giderek, dinsel alanda yapılan reformlar sonucu vicdani meseleyi de kontrol etme amacı gütmüştür. Bu amacın popüler İslam'ı dışladığı söylenebilir. Bahsedilen kontrol amacının sınırları dışında gelişimini sürdüren popüler İslam'ın varlığı, tarikatların uzun ömürleri ile somutlaştırılabilmektedir.

Kemalizm'in diğer ilkeleri gibi laikliğin de devleti güçlendirmenin bir aracı olduğu söylenebilmektedir. Yukarıda otoriter bir hareketin aracının kazandığı kontrol işlevinin sonuçlarından bahsedildi. Şimdi bu ilkenin, Kemalizm'in milliyetçilik ve halkçılık ilkeleri ile ilişkisinden doğan sonuçlarının neler olduğuna değinilecektir. Türk milli kimliğinin oluşum aşaması incelendiğinde, İslam'a yapılan vurgunun Milli Mücadele döneminden sonra giderek azaldığı görülmektedir. Belki de din, toplumu harekete geçirici bir faktör olarak düşünülmüş, yurdu tehdit eden savaş sona erdikten sonra toplumun dini gelenekler üzerinden dönüştürülemeyeceği anlaşılmıştır. İslam ve Osmanlı reddedilerek, etnik millete dayalı teritoryal bir siyasi topluluk tanımlanmıştır. Dayanışma temeline dayalı milli bir kültürel kimlik oluşturulmak istenmiştir. Sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz anlayışına dayalı halkçılık ilkesi de bu yönde bir milli kimlik oluşumunu desteklemektedir. Bu süreç içerisinde İslam'ın toplumdaki işlevinin ve öneminin göz ardı edildiği söylenebilir. Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından milli kimlik, seküler bir çerçevede tanımlanmaya başlanacaktır. Seçkinlere göre artık İslam, Arap medeniyetine aittir. Batı ise evrensel değerlere sahiptir. Bu nedenle seküler milli kimlik Batılı değerleri yansıtmalıdır. Böylelikle İslam'ın yeri, İslam dışı geçmişle doldurulacaktır. Güneş Dil Teorisi ve Orta Asya mitolojisi, bu hususta önemli rol oynamaktadır. Bu tezlerin sunduğu kültürel geçmiş, İslami geleneğin yerine konmaya çalışılmıştır. Milleti ortak kökene, İslam öncesi geçmişe bağlamayı amaçlayan dil ve tarih çalışmalarının, Türkçe ibadet tartışmalarına kadar uzanıp, sekülerleşme sürecinin bir parçası haline

geldiği söylenebilir. Diğer yandan milli kimliğin oluşum sürecinde, ırkın bir kurucu unsur olduğu görülebilmektedir. Fakat bu durum sistematik bir ırkçılığa dönüşmemiştir.

Milli Mücadele döneminden sonra Kemalist hareketin, elde ettiği gücü arttırmak için önüne çıkan engelleri, kendi yöntemi ile ortadan kaldırmaya çalıştığı görülmektedir. Bu yöntemin kısa bir zaman dilimi içerisinde gittikçe baskıcı bir hâl aldığı söylenebilir. Nitekim saltanatın kaldırılması üzerine yapılan tartışmalarda, Mustafa Kemal'in "bazı kafalar kesilecektir"[382] sözü, bu hareketin sahip olduğu baskıcı unsuru açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İlerleyen süre zarfında, halk ve millet kelimelerinin yüceltilerek, ilk etapta saltanatın, sonrasında ise hilafetin üzerine gidildiği görülmektedir. Bu tavrın, saray otoritesinin tekrar güç kazanmasına engel olmak amacı ile alınmış olduğu söylenebilir. Yani amaç, siyasal erki tek elde birleştirmek olmuştur. Bu noktada Kemalistlerin yüklendiği işlevin, meclisin önemini ve fonksiyonunu azalttığı düşünülebilmektedir.

Seçkinlerin otoriter tutumu, saltanat ve hilafet üzerine yaşananlarla birlikte, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası deneyiminde de gözlemlenebilmektedir. Hilafet üzerine yapılan tartışmalar esnasında başvurulan İstiklâl Mahkemeleri ile muhalif sesler susturulmuş ve basına gözdağı verilmiştir. Yine aynı yöntemin, dolaylı olarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na uygulandığı söylenebilir. Şeyh Sait Ayaklanması ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası arasında kurgulanan ilişki dolayısı ile parti, İstiklâl Mahkemeleri ve Takrir-i Sükûn Kanunu'nun gücünden yararlanılarak kapatılmıştır.

Laikleştirme politikalarının sonuçlarına bakıldığında, toplumsal yaşama biçim vermeyi amaçlayan birçok reform hareketine girişildiği görülmektedir. Bu reformlar simgesel, kurumsal, işlevsel ve yasal alanlara yönelik nitelikler barındırmaktadır. Kılık kıyafet üzerine yapılan düzenlemeler, Batı'nın ölçüleri, saati ve rakamlarının kabulü, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Medeni Kanun ve diğer kanunların Batı'dan alınışı bu reformların çeşitliliğine örnek oluşturmaktadır. Bu dönüştürme politikasının devamında dinde Türkçeleştirme çalışmaları ile karşılaşılmaktadır. Arap harflerinden, Latin harflerine geçiş bu çalışmaların bir parçası olarak düşünülebilir. Böylelikle Osmanlı-İslam geçmişinden kurtulmaya yönelik bir adım daha atılmıştır. Sonrasında 1932'de sürdürülen dil çalışmalarına paralel olarak, dinde Türkçeleştirme

[382] Atatürk, a.g.e., s. 691.

hareketinin hız kazandığı görülmektedir. Bu çalışmalar, Türkçe ezan okunması ve Kuran'ın çevirilerinin yayınlanması ile sonuçlanmaktadır.

Sarıbay'a göre Cumhuriyet rejimiyle birlikte yüzyıllarca toplumun ve devletin temeli olan İslam, sosyal ve politik alanda meşrulaştırıcı bir araç olmaktan çıkarılmıştı. Bu durum, hilafet ve saltanatın restorasyon ihtimallerini ortadan kaldırarak, modern bir toplum olmanın zeminini hazırlamaktadır. Modern bir toplum ve devlet inşa etme fikri, geleneksel düzenin sosyal ve politik kimlik aracı olan İslam'ın yerine laik bir ideoloji olarak milliyetçiliği öne sürmektedir. Diğer yandan laikleştirici politikalar, İslam'ın büyük ölçüde ihmal edilmesine yol açarken, onun toplumsal köklerini kurutmaya yönelmemiştir. Cumhuriyetçiler, farklılaşmış bir sosyal yapı içinde İslam'ın politika, hukuk, eğitim gibi alanlardan ayrılıp bireylerin özel meselesi haline geleceğini umut etmekteydi. Bir bakıma Cumhuriyetçiler İslam'ı reforme etmek istiyordu. Reforma karşı dirençler ise rejime yönelik tehdit olarak algılanıyordu. Bu süreçte rejimi pekiştirici önlemler radikalleştikçe, hükümet ve parti halka yabancılaşmaktaydı. Bu yabancılaşma, çok partili hayata geçilip rekabet başlayınca, Cumhuriyet Halk Partisi'ni İslam'a karşı tutumunu gözden geçirmek zorunda bırakmıştır. Oy rekabetinin de ortaya çıkması ile İslam'ın politik bir mesele haline gelmesi kaçınılmaz olmuştur.[383]

Seçkinlerin laik reform programını, Kemalist hareketin otoriter yapısından ayrı düşünmek mümkün gözükmemektedir. Eğitime, idealist bir anlayışla ülkeyi dönüştürmek için yüklenen işlev, bu durumu daha iyi açıklamaktadır. Öğretmenlere yüklenen siyasal eğitim (Kemalizm'in propagandası) görevi ve din adamlarının Kemalist laik sınırlar içerisinde kalmasına yönelik uygulamalar, bahsedilen otoriter anlayışın izlerini yansıtmaktadır. Bu nedenle Kemalizm'in, laiklik konusunda basit bir din-devlet ayrılığına yöneldiğini söylemek güçtür. Kemalizm'in baskıcı niteliği nedeni ile, Türkiye'de ortaya çıkan laiklik, dinin bireyin özel alanına indirgenmesi gibi basit bir ifade ile de tam olarak açıklanamamaktadır. Kemalist söylemde her ne kadar laiklik, "din-devlet ayrılığı", "vicdan özgürlüğü" gibi açıklamalarla ifade edilse de Türkiye'de laiklik, orijini itibariyle doğduğu topraklardan ve arkasına almış olduğu tarihsel birikimden bambaşka bir zemin üzerinde kurgulanmaya çalışılmıştır. Batı'da yüzlerce yıl emek verilerek büyütülmüş bir ağacın paha biçilmez meyvesi,

[383] Ali Yaşar Sarıbay, **Global Toplumda Din ve Türkiye**, İstanbul: Everest Yayınları, 2004, ss. 56-57.

bir şekilde olgunluğa ulaşırken, Türkiye'de bu meyvenin önemi belki de yanlış uygulamalar sonucu kavranamamıştır. Nitekim laiklik ve demokrasinin ilişkisi bu noktada tekrar belirmektedir. Kemalist otoriter rejim döneminde, eylem ve söylem düzeyindeki çelişki ve farklılıklar sonucu laikliğin kazandığı başkalaşmış anlam, tek parti döneminden sonra günümüze kadar devam etmiştir. Bu sürede, ruhani ve dünyevi egemenlik alanlarının sınırlarının tam olarak çizilebileceği demokratik zemin fırsatı ile karşılaşılmamış olduğu söylenebilir. Bu nedenle laiklikten yola çıkılarak, ilerici-gerici, dinci-laik gibi yaftalamalar ve tartışmalar sürekli gündeme gelmiştir. Siyasi partilerin de bu tartışmaların bir ucundan tuttuğu görülmektedir. Bir partinin dini değerlere önem verdiğini ifade etmesinin, popülist söylemlere dönüştüğü görülebilirken; aynı durum, laik değerleri yücelten bir partinin uyguladığı yöntem içinde geçerli olabilmektedir. Bu konu ile ilgili olumlu bir perspektiften değerlendirme yapılacak olursa, günümüz Türkiye'sinde daha önceden tartışılamayan pek çok konunun ortaya konmasının ve devletin baskı unsurlarının dışında bu tartışma ortamının gelişmesinin faydalı olacağı söylenebilir. Bu tartışmalar sonucu ortaya çıkabilecek siyasi gerilimlerin de üzeri örtülmüş bazı siyasi bulanıklıkların daha net ve anlaşılır olmasını sağlayacağı düşünülebilir. Böyle bir sürecin gelişiminin, siyasi ve toplumsal yaşama dönük olumlu etkilerinin gözlemlenebileceği ve ayrıca demokrasi ve laiklik gibi kavramların daha net ortaya konmasını sağlayacağı yadsınamaz bir gerçektir.

Tekrar bu çalışmanın alanına dönecek olursak, söylenebilecek son şey; Timur'un da ifade ettiği üzere, laikliğin, belli bir fikri evrim bağlamında, elitist bir metodla halka empoze edildiği ve günümüzde hâlâ belli sorunları beraberinde taşıdığıdır.[384]

[384] Taner Timur, **Türk Devrimi ve Sonrası**, 5. b, Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 296.

## KAYNAKÇA


Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 3. b., Ankara: İmge Kitabevi, 1998.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Ahmad, Feroz, **İttihatçılıktan Kemalizme**, çev. Fatmagül Berkay, 3. b., İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.

Akşin, Sina, **Yakın Tarihimizi Sorgulamak**, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2006.

Alkan, Mehmet Ö., "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Alpay, Şahin, "Mukayeseli Açıdan Türkiye'de Laiklik", **Uluslararası Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu***,* Mürşit Balabanlılar (haz.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Arai, Masami, "Jöntürk Dönemi Türk Milliyetçiliği", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Arkoun, Mohammed, **İslam Üzerine Düşünceler**, çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

Arnhart, Larry, **Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a**, çev. Ahmet Kemal Bayram, 3. b., Ankara: Adres Yayınları, 2008.

**Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik,** Ethem Ruhi Fığlalı, Taha Müftüoğlu ve İdris Karakuş (haz.), Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.

Atatürk, M. Kemal, **Nutuk,** Cilt II: 1920-1927, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1962.

Atay, Falih Rıfkı, "Kubilay", **Ülkü Halkevleri Dergisi**, Cilt 4, Sayı 23, (İkinci Kanun 1935).

Ateş, Toktamış, "Laiklik ve Aydınlanma", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.

Avcıoğlu, Doğan, "Kemalizm Karşısında İngiliz Emperyalizmi", **Atatürkçülük Nedir**, İstanbul: İleri Yayınları, 2003.

Aybars, Ergün, **Atatürk Çağdaşlaşma ve Laik Demokrasi**, İzmir: İleri Kitabevi, 1994.

Aydemir, Şevket Süreyya, **Tek Adam,** Cilt III, 17. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.

Bağce, H. Emre, "Türkiye'de Siyaset ve Resmî İdeoloji: Temel Yaklaşımlar", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, (2004).

Belge, Murat, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Berkes, Niyazi, **Atatürk ve Devrimler**, 2. b., İstanbul: Adam Yayınları, 1993.

Berkes, Niyazi, **Teokrasi ve Laiklik,** 2. b., İstanbul: Adam Yayınları, 1997.

Berkes, Niyazi, "Ulusal Bağımsızlık Savaşı", **Atatürkçülük Nedir**, İstanbul: İleri Yayınları, 2003.

Bingöl, Yılmaz, "Kimlik Tartışmaları Işığında Türk Dil Politikası", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 59, Sayı 1, (2004).

Bulaç, Ali, **Modern Ulus Devlet,** İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Coşar, Simten, "Türk Liberalizminin Açmazlarına Bir Giriş: Ahmet Ağaoğlu", **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam**, E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (der.), Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Cranston, Maurice, "John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

Cündioğlu, Dücane, "Dinin Millileştirilmesi ve Türkçe İbadet", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.

Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak, **Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset,** İstanbul: TESEV Yayınları, 2000.

Çeçen, Anıl, **Atatürk ve Cumhuriyet**, 3.b., Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Çelik, Nur Betül, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Daver, Bülent, "Atatürk'te Bilim, Fen Kavramları ve Çağdaşlaşma", **Türkiye Cumhuriyeti'nin Yetmişbeş Yılı Armağanı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Davison, Andrew, **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Demirer, Ercüment, **Din, Toplum ve Atatürk**, 2.b., İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1999.

Dumont, Paul, **Mustafa Kemal**, çev. Zeki Çelikkol, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994.

Dural, Baran, **Atatürk'ün Liderlik Sırları**, 2.b., İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2004.

Feyzioğlu, Turhan, "Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu", **Türkiye Cumhuriyeti'nin Temel İlkelerinden Laiklik (Panel)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.

Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Giddens, Anthony, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, çev. Tuncay Birkan, 3. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Giritli, İsmet, "Prof. Dr. İsmet Giritli", **Türkiye Cumhuriyeti'nin Temel İlkelerinden Laiklik (Panel)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.

Gökalp, Ziya, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, Yalçın Toker (haz.), 4.b., İstanbul: Toker Yayınları, 2004.

Gökalp, Ziya, **Türkçülüğün Esasları,** Mahir Ünlü ve Yusuf Çotuksöken (haz.), 9.b., İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2007.

Hale, J. R., "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

İpekçi, Abdi, **İnönü Atatürk'ü Anlatıyor**, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004.

Kara, İsmail, "Bir Tür Laiklik Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.

Kara, İsmail, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi / Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, "Büyük İnkılâp ve Küçük Politika", **Atatürkçülük Nedir**, İstanbul: İleri Yayınları, 2003.

Karaömerlioğlu, M. Asım, "Tek Parti Döneminde Halkçılık", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Karpat, Kemal H., "Ziya Gökalp'in Korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Kılıçbay, Mehmet Ali, **Cumhuriyet ya da Birey Olmak**, 2. b., Ankara: İmge Kitabevi, 2003.

Kışlalı, Ahmet Taner, **Kemalizm Laiklik ve Demokrasi**, 3.b., Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

Koçak, Cemil, **Siyasal Tarih (1923-1950)**, Sina Akşin (der.), Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye (1908-1980), İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.

Konyar, Hürriyet, **Ulus Gazetesi, CHP ve Kemalist İlkeler**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.

Korlaelçi, Mustafa, "Pozitivist Düşüncenin İthali", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Köymen, Nusret, "Kemalizm ve Politika Bilgisi" **Ülkü Halkevleri Mecmuası**, Cilt 7, Sayı 41, ( Temmuz 1936).

Machiavelli, Niccolo, **Hükümdar**, çev. Yusuf Türk, İstanbul: Düşünen Adam Yayınları, 1996.

Mardin, Şerif, **Din ve İdeoloji**, 10.b. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Mardin, Şerif, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)**, 10. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Mardin, Şerif, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Mert, Nuray, "Cumhuriyet, Laiklik ve Din", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.

Mert, Nuray, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Mert, Nuray, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.

Minogue, K. R., "Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

Morris, G. C., "Montesquieu ve Siyasi Tecrübenin Çeşitleri", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

Mumcu, Uğur, **Kürt-İslam Ayaklanması 1919-1925**, 15.b., İstanbul: Tekin Yayınevi, 1994.

Ortaylı, İlber, **Osmanlı'da Değişim ve Anayasal Rejim Sorunu**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Özek, Çetin, **Devlet ve Din,** İstanbul: Ada Yayınları, [t.y.].

Özdalga, Elisabeth, **İslamcılığın Türkiye Seyri**, çev. Gamze Türkoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Özkırımlı, Umut, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.

Parla, Taha, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Peker, Recep, "Uluslaşma – Devletleşme", **Ülkü Halkevleri Mecmuası**, Cilt 7, Sayı 41, (Temmuz 1936).

Sadık, Necmettin, "Lâyik Ne Demektir?", **Ülkü Seçmeler 1933-1941**, Ankara: İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayını, 1982.

Sarıbay, Ali Yaşar, **Global Toplumda Din ve Türkiye**, İstanbul: Everest Yayınları, 2004.

Sarıkoyuncu, Ali, **Atatürk Din ve Din Adamları,** Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Sayyid, S., **Fundamentalizm Korkusu**, çev. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları, 2000.

Smith, Anthony D., **Milli Kimlik,** çev. Bahadır Sina Şener, 4.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Şapolyo, Enver Benhan, "Cumhuriyet Nasıl İlan Edildi?", **Ülkü Halkevleri Mecmuası**, Cilt 6, Sayı 33, (İkinci Teşrin 1935).

Şenel, Alâeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.

Tanilli, Server, **Dünyayı Değiştiren On Yıl: Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799)**, 3. b., İstanbul: Adam Yayınları, 2002.

Tanilli, Server, **İslâm Çağımıza Yanıt Verebilir mi?**, İstanbul: Say Yayınları, 1991.

Tanör, Bülent, "Laikleş(tir)me Kemalistler ve Din", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar***,* İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.

Tanör, Bülent, **Kurtuluş Kuruluş**, 4. b., İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2002.

Thompson, W. D. J. Cargill, "Martin Luther ve İki Krallık", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

Thomson, David, "Siyasi Düşüncelerin Doğası", **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

Timur, Taner, **Türk Devrimi ve Sonrası**, 5. b, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Timur, Taner, "Türkiye'de Laiklik: Aydınlanmanın Dini, Dinin Aydınlanması", **Uluslararası Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu***,* Mürşit Balabanlılar (haz.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Toprak, Binnaz, "Türkiye'de Laiklik, Siyasal İslam ve Demokrasi", **Uluslararası Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu***,* Mürşit Balabanlılar (haz.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Toprak, Zafer, "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002

Tunaya, Tarık Zafer, **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)**, Cilt II: Mütareke, Cumhuriyet ve Atatürk (1918-1938), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Tunçay, Mete, "Laik Cumhuriyet'in Demokrasi Çıkmazı", **Uluslararası Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu***,* Mürşit Balabanlılar (haz.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Tunçay, Mete, **Siyasal Tarih 1908-1923**, Sina Akşin (der.), Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye (1908-1980), İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.

Tunçay, Mete, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması**, 3.b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Turan, Şerafettin, "Atatürkçülük / Kemalizm", **Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri**, Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Basımevi, 2007.

Turan, Şerafettin, **Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar**, 2.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

Wallerstein, Immanuel, **Tarihsel Kapitalizm**, çev. Nemciye Alpay, 5. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Weber, Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Gülistan Solmaz, Ankara: Alter Yayıncılık, 2009.

Weber, Max, **Sosyoloji'nin Temel Kavramları**, çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

Yakıt, İsmail, **Atatürk ve Din**, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 1999.

Yeğen, Mesut, "Kemalizm ve Hegemonya", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Yıldız, Ahmet, "Kemalist Milliyetçilik", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Yılmaz, Mustafa, **İngiliz Basını ve Atatürk'ün Türkiyesi**, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.

Zürcher, Erik Jan, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** Cilt II: Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Zürcher, Erik Jan, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 19.b., çev. Yasemin Saner Gönen İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

# ÖZGEÇMİŞ

Onur Tekin 1985 yılında Mersin'in Anamur ilçesinde doğdu. Anamur İlköğretim Okulu'nda ilköğrenimi tamamladı. Sonrasında Anamur Anadolu Lisesi'nden 2003 yılında mezun oldu. Aynı yıl Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yüksek öğrenimine başladı. 2007 yılında bu bölümden mezun olan Tekin, yine aynı yıl Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı altında Siyaset ve Soysal Bilimler Programı'nda yüksek lisans öğrenimine başlamıştır.