



**T.C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ**

**CUMHURİYETİN KURUCU İDEOLOJİSİNE POLİTİK-TEOLOJİK**  
**BİR YAKLAŞIM**

(DOKTORA TEZİ)

**Gülbeyaz KARAKUŞ**

BURSA-2018





**T.C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ**

**CUMHURİYETİN KURUCU İDEOLOJİSİNE POLİTİK-TEOLOJİK  
BİR YAKLAŞIM**

(DOKTORA TEZİ)

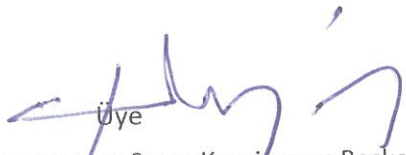
**Gölbeyaz KARAKUŞ**


Danışman:  
**Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY**

BURSA-2018

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda 7113150004 numaralı Gülbeyaz KARAKUŞ'un hazırladığı "Cumhuriyetin Kurucu İdeolojisine Politik-Teolojik Bir Yaklaşım" konulu Doktora Tez Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 06/04/ 2018 günü ..... - .....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ..... (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna ..... (oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

  
Üye  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)  
Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY  
Uludağ Üniversitesi

  
Üye  
Prof. Dr. Göksel İŞYAR  
Uludağ Üniversitesi

Üye  
Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP  
Uludağ Üniversitesi

  
Üye  
Doç. Dr. Bünyamin BEZCİ  
Sakarya Üniversitesi



  
Üye  
Dr. Öğr. Üyesi Levent BÖRKLÜOĞLU  
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi

## Yemin Metni

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum *"Emlak ve İmar Kanunu ile İlgili Sorunların Çözümü"* başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

15.03.2018

*[Handwritten Signature]*

Adı Soyadı: Gülbeğem KARAKUŞ  
Öğrenci No: 711915004  
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  
Programı: \_\_\_\_\_  
Statüsü:  Yüksek Lisans  Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 15.03.2018

Tez Başlığı / Konusu: CUMHURİYETİN KURUCU İDEOLOJİSİNE  
POLİTİK-TEOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 235 sayfalık kısmına ilişkin, 15.03/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 8 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza  
15.03.2018  
[İmza]

Adı Soyadı: Gürbektar KARAKUŞ  
Öğrenci No: 711315004  
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  
Programı:  
Statüsü:  Y.Lisans  Doktora

Danışman  
(Adı, Soyad, Tarih)

Prof. Dr. Ali Yusufoğlu SAKIŞAY  
15.03.2018

\* Turnitin programına Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Gülbeyaz KARAKUŞ  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Bilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  
Tezin Niteliği : Doktora  
Sayfa Sayısı : i-vii/1-259  
Mezuniyet Tarihi : .../2018  
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

### CUMHURİYET’İN KURUCU İDEOLOJİSİNE POLİTİK-TEOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Modern bir yönetim biçimi olarak ulus-devlet, kendisinden önceki devlet modellerinden egemenlik ve meşruiyet kaynağı açısından önemli farklılıklar gösterir. Politik-teolojik bir zemine dayanan bu farklılık, din ve dinî unsurların dönüşümünde/değişiminde, “seküler kutsallık”ların oluşumunda etkin rol oynamıştır. Bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti de egemenlik ve meşruiyet anlayışındaki değişim ve dönüşümle var olmuştur. Bu çalışmada, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ideolojisinde egemenlik, meşruiyet, ulus inşası gibi konulardaki politik-teolojik yaklaşımlar ele alınmıştır.

**Anahtar sözcükler:** Politik-Teoloji, Sivil Din, Ulus-Devlet, Sekülerizm, Egemenlik, Kemalizm.

## ABSTRACT

Name and Surname : Glbeyaz KARAKUŞ  
University : Uludağ University  
Institute : Social Science Institution  
Field : Political Science and Public Administration  
Degree : PhD  
Number of Pages : i-vii/1-259  
Degree Date : .../2018  
Supervisor : Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

### **A POLITICAL-THEOLOGICAL APPROACH TO THE FOUNDATIONAL IDEOLOGY OF THE REPUBLIC**

As a modern form of government, the nation-state manifests differences in terms of its bases of legitimacy and sovereignty from earlier state models. This difference, based on a political-theological foundation, has played an active role in the formation of a "secular sanctity" in the conversion/transformation of religion and religious elements. Indeed, established as a nation-state, The Turkish Republic came into being with change and transformation forming its concept of sovereignty and legitimacy. This study discusses issues within political-theological approaches such as legitimacy, sovereignty and nation-building in the founding ideology of the Turkish Republic.

**Keywords:** Political Theology, Civil Religion, Nation-State, Secularism, Sovereignty, Kemalism.



## ÖNSÖZ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisinde din-siyaset ilişkisinin politik-teolojik açıdan ele alındığı bu çalışmada, kuruluş döneminde sivil din ihdası üzerinde durulmuştur. Ulus-devlet modelinin mutlakıyetçi devlet anlayışından “kutsallık”, “tanrısallık” açısından sadece görünürde farklılaştığı ve sivil dinin tahkiminde önemli bir unsur olduğu görülmektedir. Tezde, din ve kutsalla ilişkisini kendi kurum ve değerleri üzerinden kurmaya çalışan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisi, siyasetin teolojik temelleri ve kutsal-iktidar ilişkisinin dönüşümünün politik-teolojik etkileri açısından ele alınmıştır.

Çalışma boyunca birçok kişinin yardım ve desteğini gördüm. Öncelikle din ve siyaset konularındaki bitmek bilmeyen sorularımı büyük bir sabırla cevaplayan, sorularımın bir tez çalışmasına dönüşmesini sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY'ı zikretmek isterim. Ufuk açıcı sohbetleri, yönlendirmesi, tez konusunun ortaya çıkmasında ve neticelenmesindeki katkıları, umudumun kırıldığı anlarda cesaretlendirmesi, ilgisi ve nezaketi için kendisine minnettarım. Doktora çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen, önemli tavsiyelerde bulunan hocam Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP'e; tezi okuyarak değerli görüşlerini aktaran Dr. Levent BÖRKLÜOĞLU'na ayrıca teşekkür etmek isterim.

Sevgileri ve sonsuz destekleri ile çalışmalarım dolayısıyla kendilerine yeterince vakit ayıramayışıma sabırla katlanan kıymetli annem Maya KARAKUŞ, babam Ahmet KARAKUŞ ve yaşama sevincimi artıran yeğenlerim nezdinde bütün aileme teşekkür ederim.

Her zaman yanımda olan, varlığı ile gülümseten, tezi okuyarak eleştiri ve düzeltmeleri ile daha iyi bir çalışma hâline gelmesini sağlayan sevgili dostum Arzu MERAL'e müteşekkirim. Sevgi ve dostluklarını derinden hissettiğim kıymetli arkadaşlarım Kevser BİRİNCİ'ye, onun nezdinde Birinci ailesine ve Nurşen YAVUZYİĞİT'e hassaten teşekkür ederim. Bana benden daha çok inanan sevgili Fatma DORE ve Peter DORE'a; samimiyeti ve inceliği için Betül TARAKÇI'ya; nezaketi ve güler yüzü ile karmaşık olan süreci benim için kolaylaştıran Günhan GAYIRHAN'a; tanımaktan mutlu olduğum, şehirdeki yalnızlığımı hafifleten sevgili arkadaşım Derya

Aybakan SALİYA'ya; Bursa'nın bilmediğim sokaklarını arşınlatan Emrah BALCI'ya ve Şahin ÖZDEMİR'e çok teşekkür ederim.

Son olarak, manevî ve maddî desteğinin yanı sıra, çalışmanın teolojik boyutları hakkında kıymetli vakitlerini ayırarak düşüncelerimin berraklaşmasını sağlayan Kahraman ÖZKÖK Beyefendi'ye medyûn-ı şükrânım.

Bursa, 2018

Gülbeyaz KARAKUŞ



## İÇİNDEKİLER

Özet .....	i
Abstract.....	ii
İçindekiler.....	iii
Kısaltmalar.....	v
Giriş.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

<b>1. POLİTİK -TEOLOJİK YAKLAŞIMIN UNSURLARI .....</b>	<b>10</b>
<b>1.1. SEKÜLERİZM ve POLİTİK-TEOLOJİ .....</b>	<b>11</b>
<b>1.2. ULUS-DEVLET .....</b>	<b>20</b>
1.2.1. Milliyetçilik ve Din .....	24
<b>1.3. EGEMENLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ .....</b>	<b>29</b>
<b>1.4. MEŞRUIYET .....</b>	<b>33</b>

## İKİNCİ BÖLÜM

<b>2. TÜRKİYE'DE MODERN ULUS İNŞASI: POLİTİK-TEOLOJİK</b>	
<b>GEÇİŞ.....</b>	<b>38</b>
<b>2.1. OSMANLI DEVLET ANLAYIŞI VE DİNİN KONUMU .....</b>	<b>39</b>
<b>2.2. FİKRÎ TEMELLER ve SİYASÎ ÖNERİLER.....</b>	<b>49</b>
2.2.1. Dinî Kavramların Dönüşümü ve Namık Kemal .....	51
2.2.2. Düzen ve İlerleme Fikri: Pozitivizm .....	53
2.2.3. Sosyal Darwinizm: Gustave Le Bon ve Takipçileri .....	58
2.2.3. Milliyetçiliğin İki Farklı Yorumu .....	66
2.2.4. Liberal Bir Muhalif: Ahmed Ağaoğlu .....	71
<b>2.3. KURUCU İKTİDAR.....</b>	<b>74</b>
2.3.1. “Teşkilât-ı Esâsîye”yi Kurma Hakkı ve Olağanüstü Hâl .....	79
<b>2.4. MEŞRUIYETİN DÖNÜŞÜMÜ .....</b>	<b>82</b>
2.4.1. Hâkimiyet-i Millîye Bağlamında Halkçılık.....	92
<b>2.5. ULUS KURMA.....</b>	<b>98</b>
2.5.1. Vatan.....	100

2.5.2. Yurttaş Oluşturma ve Siyasal Eğitim.....	111
2.5.3. Millî Terbiye.....	114
2.5.3.1. Millî Terbiyede Aile ve Kadın.....	120
2.5.4. Türklük İnşası.....	123
2.5.4.1. Atalar Ruhu ve Türklük .....	130
2.5.4.1.1. Anlam Borcu ve ‘Asker Millet’ .....	132
2.5.5. Türk Tarih Tezi ve Türk Tarih Kongreleri.....	137

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

<b>3. “SİVİL DİN” ve “MİLLÎ DİN” ARASINDA KEMALİZM (POLİTİK-TEOLOJİK TAHKİM).....</b>	<b>147</b>
<b>3.1. SİVİL DİN ve KEMALİZM .....</b>	<b>148</b>
3.1.1. 1919-1924 Dönemi Din-Siyaset İlişkisi .....	151
3.1.2. 1924-1938 Dönemi Sivil Din .....	158
3.1.2.1. Hilafetin İlgası .....	159
3.1.2.1.1. Hilafet-İmamet .....	159
3.1.2.2. Cumhuriyet Dönemi Hilafet Tartışmaları .....	166
<b>3.2. MİLLÎ DİN .....</b>	<b>171</b>
3.2.1. Millî Din ve Hanefî-Mâturîdî Çizgi .....	177
3.2.2. İbadetin Türkçeleştirilmesi .....	181
<b>3.3. LAİKLİK .....</b>	<b>184</b>
<b>3.4. SİVİL ve MİLLÎ DİNİN GÖRÜNÜRLÜĞÜ: RİTÜEL ve SEMBOLLER...194</b>	
3.4.1. Millî Bayramlar ve Törenler .....	199
3.4.2. Anıt ve Heykeller .....	206
3.4.2.1. Temsil Olarak Anıtkabir .....	211
3.4.3. Mekân İnşası ve Ankara .....	213
<b>3.5. LİDER KÜLTÜ .....</b>	<b>218</b>
3.5.1. Kamusal Matem, Kamusal İnkâr .....	222
<b>Sonuç .....</b>	<b>228</b>
<b>Kaynakça .....</b>	<b>234</b>

## KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i> :	Adı geçen eser
<i>a.g.m.</i> :	Adı geçen makale
<i>a.g.r.</i> :	Adı geçen risale
<i>a.g.t.</i> :	Adı geçen tez
<i>a.g.z.</i> :	Adı geçen zabıt
<i>akt.</i> :	Aktaran
<i>bkz.</i> :	Bakınız
<i>C.</i> :	Cilt
<i>çev.</i> :	Çeviren
<i>der.</i> :	Derleyen
<i>DİA</i> :	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
<i>ed.</i> :	Editör
<i>hz.</i> :	Hazırlayan
<i>S.</i> :	Sayı
<i>s.</i> :	Sayfa
<i>t.y.</i> :	Tarih yok
<i>vd.</i> :	Ve diğerleri
<i>vs.</i> :	Vesaire
<i>yay. hz.</i> :	Yayına hazırlayan
<i>y.y.</i> :	Yayın yeri yok
<i>yy.</i> :	Yüzyıl

## GİRİŞ

Sekülerleşme teorileri, modern dönemle birlikte “büyük anlatıların” zayıflayarak dinlerin geri planda kalacağı, etkisini yitireceğine dâir hâkim bir anlayışa dayanır. Özellikle siyaset araştırmaları, modern siyaset tarihinin seküler bir form arz ettiği şeklinde bir ön kabulü esas alır.<sup>1</sup> Dinin geri çekildiği, dinî pratiklerin hayatın ve siyasetin içerisinde kontrolünün kalmadığı ya da etkisinin zayıfladığı düşünceleri de bu minvaldedir. Charles Taylor, bu ön kabulü dini tanımlayışımızdaki farklılığa bağlamaktadır:

“Din nedir? Kişi dini büyük tarihsel itikatlarla veya çoğu doğüstü varlıklara duyulan inançla özdeşleştirirse, din gerilemiş görünür. Ama tinsel veya yarı tinsel inançların geniş yelpazesini işe dâhil ederseniz ya da daha geniş kapsamlı şekilde, kişinin en aziz tuttuğu şeyleri dini olarak düşünürseniz, o zaman dinin hâlâ eskisi kadar var olduğu savunulabilir.”<sup>2</sup>

Taylor’un tespitine yakın bir şekilde Santiago Zabala, sekülerleşmenin anti-Hristiyan [anti-din olarak da okunabilir] değil, post-Hristiyan bir olgu olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup> Bu tespitten yola çıkarak soracağımız soru “Sekülerleşme dinden âri bir olgu mudur?” olacaktır. Sekülerleşmeyi, aşkınlık ilkesinin, dinî pratiklerin insan hayatı üzerindeki kontrol edici, etkileyici özelliklerini kaybetmesi olarak ele alırsak, bu soruya vereceğimiz cevap müspet olmayacaktır. Soruyu, öznesini değiştirerek, “Siyaset dinden âri bir olgu mudur?” şeklinde sorduğumuzda da verilecek cevap aynı doğrultuda olacaktır. Zira din de siyaset de bizatihi insana ve topluma dair olgular olarak, insanın ve toplumun bütüncül yapısından ayrı düşünülemez. Bundan dolayı modernizmle birlikte dinden boşalan yeri doldurmaya matuf bütün hamleler bu anlamda seküler bir formda “kutsallık” nispeti ile karşı karşıya kalmıştır. Simon Critchley bu gerçeği vurgularken, sekülerleşmeyi “kutsallaştırmanın bir başkalaşımı olarak” modern siyaset fikri ile birlikte tasavvur etmeyi önerir ve siyaset yapma imkânının ilâhî bir kurgunun lüzumuna dayalı olduğunu ifade eder.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 12-13.

<sup>2</sup> Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 502.

<sup>3</sup> Santiago Zabala, *Dinin Geleceği*, R. Rorty & G. Vattimo, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s.10.

<sup>4</sup> Simon Critchley, *İmansızların İmanı, Siyasal Teoloji Deneyleri*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 34-35.

Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde, toplumların farklı Tanrılara inanmaları hasebi ile “müsamahasızlık”ın doğduğunu ve her siyasî savaşın aynı zamanda dinî bir savaş olduğunu belirtir.<sup>5</sup> Bundan dolayı, modern dönemle birlikte ortaya çıkan ulus-devletlerde, toplumların ortak paydada birleşmelerini sağlayacak olan dinî kanaatlerden bağımsız siyasî tanımlamalar ve ortaklıklar vazgeçilemez görülmüştür.<sup>6</sup> Farklılıkların üzerini örten bir siyasî anlayışın gerekliliği seküler bir toplum arzusu doğurmakla birlikte varılan sonuç, dinden ne kadar ârî olabilmiştir? Marcel Gauchet bu soruya -dolaylı olarak- “*Dinselliğin gökten yere taşıdığı [otorite]\* boyutu, iktidarın dinle açıklandığı dönem bittiğinde sihirli bir değnekle bir anda kayboluvermez.*” şeklinde cevap verirken, mutlakiyetçi devlet yapısı ile temsile dayalı modern devlet anlayışında sanıldığı gibi bir metafizik uçurum olmadığını ifade ederek, “*Tanrılar çağına ait ‘tecessüm yoluyla temsil’ ile Eşitler çağına ait ‘delegeler yoluyla temsil’de aynı öğeler işbaşındadır, ama bu öğeler farklı sunulurlar, oranları da farklıdır.*” demektedir.<sup>7</sup> Dolayısı ile “dinden çıkma” ve “sekülerizm” teorileri, dinî olanın dünyevî olan içerisinde başka bir *dinîlikle* ortaya çıkması ile tartışmalı hâle gelmiştir.

Siyasal yaşam içerisinde daha açık hâle gelen “dinîleşme”, modern siyasetin kurum ve kavramlarının, geleneksel siyasî anlayıştan “kutsallık”, “tanrısallık” bağlamında sadece görünürde bir farklılığı olduğunu izhar etmektedir. Modern siyasî anlayış, kendi kurum ve değerlerini üretmekle kalmamış, “kutsal”ını da kurgulayarak kabul ettirmiştir. Kutsal olanın en önemli özelliklerinden biri, bir hale oluşturarak etrafındakiler için birleştirici bir unsur olmasıdır. Söz konusu bu birleştiricilik aynı zamanda dünyevîliğin sûretlerinden biri hâline gelen kutsalın araçsallaştırılması ile sağlanır. Araçsallaştırılan şey din olabileceği gibi bir ideal ya da geçmiş ve gelecek kurgusu da olabilir. İleride göreceğimiz gibi ulus-devletin unsurlarından olan egemenlik, ritüel ve semboller, lider kültü gibi dünyevî /seküler kavramlar, kutsalın bir başka yüzü hâline gelmektedir. Kutsal-iktidar ilişkisindeki dönüşüm, ulus-devlet

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 124-125.

<sup>6</sup> Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 12.

\* Çeviride ‘yetke’ kavramı, ‘ötekilik’ olarak tercüme edilmekle birlikte biz anlamı karşıladığını düşünerek ‘otorite’ kavramını tercih ettik.

<sup>7</sup> Marchel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 14-15. (Vurgular yazara aittir.)

modelinin kendi dinî formunu açığa çıkarırken aynı zamanda toplumun dönüştürülmesinde “siyasetin kutsallaştırılması” ile neticelenmiştir. Emilio Gentile, siyasete dinî bir boyut kazandırılması olarak tanımladığı “siyasetin kutsallaştırılması”nın, geleneksel dinlerle farklılığına rağmen zaman zaman geleneksel din unsurlarına dayanan, dini taklit eden bir yapısı olduğunu ifade eder. Seküler bir temele dayanan “siyasal din”, toplumu bireye önceleyen ve ideolojinin kutsallaştırıldığı bir durum arz etmektedir.<sup>8</sup>

Gauchet’in “politika yapmanın imkânı” olarak gördüğü sekülerleşme,<sup>9</sup> politik-teolojinin zeminini oluştururken siyasetin kendi kutsallarını kurgulama imkânını da meydana getirmiştir. Carl Schmitt bu bağlamda, modern siyasî anlayışın ve devlet modelinin kökenlerindeki teolojik temellere işaret etmiştir. Teolojik kavramların siyasî anlamlara bürünmesi anlamındaki politik-teoloji kavramı, Ertan Kardeş tarafından siyasetin ya da teolojinin birbirine öncelenmesi olarak değil, her ikisinin birlik arayışındaki çatışmayı konu edindiği şeklinde yorumlanmaktadır. “Politik-teoloji” ibaresi yerine “teoloji-politik” terkinin kullanan Kardeş, Schmitt’in politik-teoloji kavramsallaştırmasının “modernliğin kendi politik imkânı”nı araştırmaya matuf olduğunu ve teolojik bir temele değil, politik bir çözüm arayışına yönelik olduğunu belirtir. Phillip W. Gray ise, “politik-teoloji” ile “teoloji-politik” arasında ayırım olduğunu ifade ederek, birincisinin siyasetin teolojik temellerine, ikinci kullanımın ise siyasî motivasyonlar için teolojinin ideolojik kullanımına yani “araçsallaştırılmasına” işaret ettiğini ifade eder.<sup>10</sup> Her iki kullanım da seküler bir süreç içerisinde anlam kazanmaktadır. Ancak politik-teoloji kavramsallaştırmasının Schmitt’in ve Gray’in vurguladığı şekli ile siyasetin teolojiyi öncelemesi ve siyasetin teolojik temellerine işaret etmesi sebebi ile daha doğru bir kullanım olduğunu düşünerek çalışma boyunca politik-teoloji kavramını kullanmayı uygun gördük.

Mutlakıyetçi devlet formundan farklı olarak ulus-devlet modeli, dini/metafiziği öterlerken, siyaset-din ilişkisini bir dönüşüme uğratmıştır. Bu dönüşümde, sekülerleşmeyle birlikte din, siyasetin mutlak bir belirleyicisi olmaktan çıkarken

---

<sup>8</sup> Emilio Gentile, “Siyasetin Kutsallaştırılması, Seküler Din ve Totaliteryanizm Meselesine İlişkin Tanımlar, Yorumlar ve Düşünceler”, *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, der. Constantin Iordachi, çev. İsmail İlgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 423.

<sup>9</sup> Ertan Kardeş, *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı, Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 38.

<sup>10</sup> Phillip W. Gray, “Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought”, *Humanitas*, 2007, Vol. 1/2, p. 175-200.



meşruiyet kaynağı olarak siyasetle ilişkisini farklı bir düzlemde devam ettirmiştir. Geleneksel devlet formundan, “egemenlik” tasavvuru üzerinden farklılığı açığa çıkan ulus-devlette, egemenin “dinî” niteliği ve meşruiyetinin kaynağı politik-teolojik açıdan yeni bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Mezkûr değerlendirme dinin siyasallaşması ya da siyasetin dinîleşmesi bağlamında ele alınabilir. Politik-teolojik kavramsallaştırmada kendisine yer bulan her iki yaklaşım da siyaset-din ilişkisinin boyutları, niteliği konusunda açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla siyasetin teolojik temellerine yapılan vurgu ile dinin araçsallaştırılması politik-teolojik açıdan çok net bir ayrıma tâbi tutulamamaktadır.

Çalışmamızda, gerek siyasetin teolojik temellere dayanması gerekse de teolojinin/dinin araçsallaştırılması politik-teolojik bir düzlemde ele alınmaya çalışılmıştır. Kutsal ve profan olanın mutlak bir ayrıma uğratılamayacağı düşüncesinden yola çıkarak, seküler ulus-devlette politik-teolojik zeminde siyasetin kutsallaştırılması veya teolojinin araçsallaştırılması, ulus-devletin kendi “dinî” formunu şekillendirmesi sivil din bağlamında incelenecektir. Politik-teolojik bir mesele olarak sivil din, Rousseau’nun “vatandaşlık dini” tanımına dayanmakla birlikte, Durkheim’in toplumlarda dayanışmayı sağlayan dinî yapıları vurgulaması ve Robert Bellah’ın “sivil din” olarak kavramsallaştırması ile kutsal ve iktidar ilişkisinin yeniden ele alındığı bir alan hâline gelmiştir. Rousseau’nun duygudaşlık oluşturan ve yurttaşlarının diğer inançlara saygılı olduğu vatandaşlık dinine benzer şekilde, sivil din, toplumda sınırları ve kapsamı belli siyasî bir yapı içerisinde ortak kutsal algısına dayanmaktadır. Söz konusu algı, dışarıda bıraktıkları ile de “biz” ve “öteki”nin sınırlarını çizerek kendisini tahkim etmektedir. Bu anlamda sivil din, yurttaşlık dini olarak toplumsal dayanışmayı ve sadâkati sağlarken bir yandan da tarihe ve yaşanan zamana ait sorunları aynı sadâkat duygusu ile perdeleme işlevi görür. Bireyleri, yurttaşlık kimliği ile toplumsal yaşama katılmaya, dinî bir sadâkat duygusu geliştirmeye ve toplumu kendilerine önceleyen bir davranışa yöneltir. Sivil dinin, yukarıda belirtildiği şekli ile siyasetin kutsallaştırılmasından/siyasî dinden farklı olduğunu belirten E. Gentile, sivil dinin siyasî bir hareketten bağımsız olarak kolektif yaşamın kutsanması olarak anlaşılacağını ifade eder. Ancak, Kemal Ataman’ın da ifade ettiği gibi sivil din ile siyasî din arasındaki ayrım bu kadar net tezahür etmemektedir. Her iki durumda da dünyevî/siyasî olanın dinî

olanla meşrulaştırılması ve seküler muhtevaya sahip kavram ve unsurların dinîleştirilmesi, kutsallaştırılması söz konusudur.<sup>11</sup>

Büyük bir imparatorluğun devamı niteliğinde ve fakat bir ulus-devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti de kendi değer ve kurumlarını oluşturarak var olmuştur. Cumhuriyet'i kuran irade, II. Meşrutiyet'le başlayan siyasî ve dinî dönüşümün devamını sağlarken aynı zamanda - din ve dinî değerlerden- “mutlak bir kopuş” hedeflenmiş ancak bu kopuş gerçekleşmemiş, dinî algının dönüştürülmesi ya da araçsallaştırılması ve nihayetinde kendi dinî formunu üretmesi ile neticelenmiştir. Böylelikle seküler-laik bir toplum ve devlet arzusu “ulusu” şekillendirmiş ve kutsal-iktidar anlayışını da değiştirmiştir. Rousseau'nun, temelinde din olmayan bir devlet olamayacağı düşüncesinden yola çıkarak, din-siyaset ilişkisinin farklı bir boyutu olan politik-teoloji meselesini ele aldığımız bu çalışmada Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisinin kutsal-iktidar ilişkisini incelemeye çalıştık.

Cumhuriyet dönemi siyaset-din ilişkisini ele alan birçok çalışma olmasına karşın, konuyu politik-teolojik anlamda ele alan çalışma sayısı azdır. Mevcut çalışmalarda siyaset-din ilişkisi, Cumhuriyet döneminde izlenen din politikası ve din algısı veya belirli unsurlarının dinî niteliği incelenmiş fakat bütüncül bir politik-teolojik okuma yapılmamıştır. Bu minvalde, Osman Özarslan'ın “*Dekalog, Kemalist İlahiyat İçin Bir İlmihal*”<sup>12</sup> isimli çalışmasını zikredebiliriz. Aynı şekilde Türk ulusal kimliğinin “dinî” kökenlerini inceleyen Ahmet Yıldız'ın “*‘Ne Mutlu Türküm Diyebilene’, Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*”<sup>13</sup> çalışması da Cumhuriyet döneminde “millî kimlik” inşasının seküler ve dinî yapısını ele almaktadır. Özel olarak Cumhuriyet dönemini konu edinmemekle birlikte, Saime Tuğrul'un “*Canım Sana Feda, Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*”<sup>14</sup> adlı eseri, politik-teolojik bir çalışma olarak modern siyaset anlayışının dinî nitelikleri üzerinde durmaktadır. Sivil dini konu edinen ve Robert Bellah'ın sivil din kavramsallaştırmasını Amerika toplumu ve siyaseti çerçevesinde ele alan Kemal Ataman'ın “*Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*”<sup>15</sup> isimli çalışması da önem arz etmektedir. Ataman, sivil dinin Amerika özelinde ulus

<sup>11</sup> Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 56-57.

<sup>12</sup> Osman Özarslan, *Dekalog, Kemalist İlahiyat İçin Bir İlmihal*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013.

<sup>13</sup> Ahmet Yıldız, “*‘Ne Mutlu Türküm Diyebilene’*”, *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

<sup>14</sup> Saime Tuğrul, *Canım Sana Feda, Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

<sup>15</sup> Kemal Ataman, a.g.e.

inşasındaki önemini ortaya koyarken devletin oluşumunda sekülerleşmenin politik-teolojik yönlerini ele almaktadır.

“Modern, seküler bir ulus-devlet modeli olarak Türkiye Cumhuriyeti’nde de hedeflenen sekülerleşme içerisinde kendi değer ve kurumlarını oluşturarak politik-teolojik ya da siyasetin kutsallaştırılması anlamında bir sivil din ihdas edilmiş midir?” “Dinî bir temele dayanmadan meşruiyet tesis edilebilir mi, ulus-devlet formunun teolojik temelleri nelerdir ve Türkiye Cumhuriyeti’nde, Bellah’ın sözünü ettiği şekilde bir sivil din oluşumu mümkün müdür?”, soruları tezimizin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Aşkın olana dayanmayan meşru bir siyasî sistemin mümkünlüğü ölçüsünde, sivil dinin Cumhuriyet’in kurucu ideolojisindeki yansımaları; 1919-1938 yılları arasında yaşanan dönüşümün din anlayışındaki etkileri ile egemenlik ve meşruiyet kavramlarındaki dönüşüm politik-teolojik bir temelde değerlendirilecektir.

Çalışmanın Birinci Bölüm’ünde, politik-teolojik yaklaşımın unsurları ve kısmen tarihsel serüvenleri incelenecektir. Modern siyaset anlayışında teolojik kavramların politize edilmesi, sekülerizmin mutlak bir din dışı, din karşıtı söylemde ne kadar başarılı olabildiği, profan-kutsal ilişkisi ve modernleşmeyle birlikte sekülerizm tezlerinin iddia ettiği şekilde dinin geri çekilip çekilmediği ele alınarak, ulus-devletin seküler temelleri üzerinde durulacaktır.

Kendisinden önceki devlet modellerinden, egemenlik ve meşruiyet kavramlarının temellendirilmesi ile farklılık gösteren ulus-devlet modeli, merkezîleşmeye dayalı, egemenliğin kaynağı olarak inşa ettiği ulusu gören, kendi değer ve kurumlarını, kurucu mitlerini üreten bir modeldir. Ulus-devlette din-siyaset ilişkisi, dinin araçsallaştırılması ve siyasetin dinîleştirilmesi bağlamında değerlendirilecektir. Ardından ulus-devletin önemli prensiplerden biri olan milliyetçiliğin oluşumu ve dinle ilişkisi, dinin yerine ikame edilmesi, toplumsal inşadaki yeri, politik-teolojik boyutları ele alınacaktır.

Politik-teolojik bir unsur olarak “egemenlik” kavramı, ulus-devletin en önemli belirleyenlerinden biridir. Ulus-devlet anlayışında “egemenin meşru temsili”nin mutlakıyetçi devlet anlayışından farklılıklarına değinilecek ve politik-teolojik bir unsur olarak ulus-devletteki konumuna yer verilecektir. Egemenlik anlayışı, modern siyasî anlayışın en önemli belirleyenlerinden biri olarak, geleneksel devlet modellerinden “meşruiyet” kaynağı açısından farklılık arz eder. Egemenlik anlayışının dönüşümü meşruiyet algısını da dönüştürmüş ve meşruiyetin temelleri ulus-devletin kurum ve

değerlerine dayandırılmıştır. Bu bağlamda ele alacağımız meşruyet kavramının dinî nispetleri, geleneksel egemenlik anlayışının yerine ikame edilen ulus ve genel iradenin “dinî” nitelikleri üzerinde durulacaktır.

İkinci Bölüm’de, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ideolojisi çerçevesinde ulus-inşası ve politik-teolojik geçişin evreleri ele alınacaktır. Öncelikle, çok uluslu bir imparatorluğun bakiyesi olarak Türkiye Cumhuriyeti’nin, kendisinden önceki devlet formundan tevarüs ettiği dinî ve siyasî kurumların sürekliliği, Osmanlı Devleti’nde din-siyaset ilişkisi, politik-teolojik açıdan meşruyetin ve egemenliğin dünyevî temsilleri açısından Cumhuriyet dönemi ile bir farklılık arz edip etmediği değerlendirilecektir. Akabinde, Cumhuriyet’i kuran siyasî iradenin dayandığı fikrî temeller ve siyasî “çözüm” önerilerine değinilerek, sonrasındaki siyasî yapılanmaya yönelik yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bir toplum ve ulus tahayyülü ile olağanüstü hâle karar veren olarak kurucu iktidarın anayasa metni üzerinden sağladığı meşruyet, politik-teolojik bağlamda incelenecektir. Bu minvalde meşruyet algısının Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişteki dönüşümü ve bir devlet teşekkülünde, kurucu ideolojinin kendi meşruyetinin dayanağı olmasına değinilecektir.

Meşruyetin kaynağı olarak ulus ve halkın temsiline dayalı iktidar/otoritenin tahkiminin dayanakları, seküler bir toplum ve laik bir devlet arzusu ile hedeflenen toplum inşasında, “mutlak egemen olan” halka “yurttaş” kimliğini kazandırması açısından siyasî iradenin dinle olan ilişkisi üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede eğitim yolu ile oluşturulan yeni sadâkat biçimlerinin niteliği ve milliyetçiliğin tahkimindeki rolü araştırılacaktır. Ulus inşasında önemli bir aşama olan millî terbiye, tarih yazımının değişimi ve zaman zaman ulvîleşen bir tarih algısı ile Türklüğün inşasında önemli bir etken olmuştur. Türklüğe nispet edilen olumlu nitelemeler sorgulanamaz bir ön kabule dayanırken, Cumhuriyet’in erken dönemlerinde sosyolojiye dayanan toplumsal yapının sonrasında neden/nasıl antropoloji ve arkeolojinin başat rol oynadığı bir tarih inşasına dayandırıldığı ele alınacaktır.

Üçüncü Bölüm’de kuruluşundan itibaren politik-teolojik bir geçiş için kendi kurum ve değerlerini kurgulayan kurucu ideolojinin politik-teolojik temellerinin açığa çıktığı alanlar ele alınmıştır. Paul W. Kahn, politik-teolojinin “devrimin” [siyasetin] tecrübesinin *nedir* sorusu ile değil, devrimin/değişimlerin inançlarımızdan ve politik

uygulamalardan *nasıl* devşirildiği ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.<sup>16</sup> Cumhuriyet'in kuruluş aşaması bize ikinci soru ile ilgili oldukça geniş bir kaynak sağlamaktadır. Kemalizm-sivil din ilişkisi üzerine bir izahta bulunmadan önce, sözünü ettiğimiz unsurların sadece ulus-devlet formu içerisinde yer almadığını belirtmek gerekir. Gerek egemenlik gerek egemenliğin dayandığı meşruiyet ve toplumsal birliği sağlayan “kutsalın araçsallaştırılması”, geleneksel devlet anlayışında da görülmekte ve semavî ya da beşerî dinleri temel almaktadır. Bu bağlamda öncelikle 1924 yılına kadar olan dönemde, daha önce bahsedildiği şekli ile siyaset-din ilişkisinde politik-teolojik bir nitelik kazandığını düşündüğümüz, dinin siyasetin tahkimi için araçsallaştırılması üzerinde durulacaktır. Ardından Kemalizm-sivil din ilişkisinde önemli bir aşama olarak gördüğümüz saltanatın ve hilafetin lağvının dinî temellere dayandırılarak meşruiyet sağlanması ve 1924 yılı sonrasında siyasetin/iktidarın tahkiminde politik-teolojik unsurların görünümü ele alınacaktır. Dinin tasfiyesi ile esasında kendi dinî niteliklerini ortaya koyan kurucu ideoloji, İslâm'ın asıllarına dönme söylemi üzerinden “millî din” tasavvuru geliştirmiştir. Bu bağlamda siyasî otoritenin, millî din tasavvurunu “rasyonalizm” ve cüz'î irade üzerinden insana sorumluluk yükleyen Hanefî-Mâtûridî çizgisinin benimsenmesindeki sâikler üzerinde durulacaktır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren vazgeçilemez bir prensip olan laiklik ilkesi, sivil dinin tahkimini sağladığı gibi kurucu ideolojinin “teolojik vaatleri”nin yerleşmesine de imkân vermiştir. Sivil dinle ilişkisi bağlamında ele alınacak olan laiklik prensibinin kendi metafiziğini hangi boyutta oluşturduğu/oluşturabildiği, politik-teolojik unsurların yerleşmesindeki etkisi incelenecektir.

Sivil dinin görünürlüğünü sağlayan unsurlara değinilerek, kamusal “din” algısının yansımaları, ritüel, sembol ve törenler üzerinden değerlendirilecektir. “Sivil din” kavramı, dine bir göndermede bulunurken aynı zamanda ulus-devlet modeli içerisindeki kamusal “din” algısını da izhar eder. Mezkûr algının yerleşmesi, dinin harç görevi gördüğü ulusal birlik ve bilincin inşası için kurgulanan farklı türde inançlar, ritüeller ve sembollerle sağlanmaktadır.<sup>17</sup> Bu tespitten yola çıkarak Cumhuriyet döneminde, ritüel

---

<sup>16</sup> Paul W. Kahn, “Political Theology Defended”, *Jerusalem Review of Legal Studies*, Vol. 5, No.1, (2012), pp. 28-46.

<sup>17</sup> Robert Bellah, Steven M. Tipton (ed.), *The Robert Bellah Reader*, Durham: Duke University Press, 2006, s. 228.

ve sembollerin hangi boyutta bir görünürlük sağladığı ve siyasî iktidarın tahkimindeki rolü üzerinde durulacaktır.

Son olarak Atatürk'ün şahsında müşahhas hâle gelen lider kültü ele alınarak, “bilge kanun koyucu” olarak Cumhuriyet’le ve ulusla özdeşleşen önder figürü incelenerek, lider kültü ve lidere yüklenen ölümsüzlük vasfı, toplumların kendilerini “var eden” bir aşkınlık ilkesine duydukları ihtiyaç bağlamında değerlendirilecektir.





## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **POLİTİK-TEOLOJİK YAKLAŞIMIN UNSURLARI**

Modernizm, 16. yüzyıldan itibaren, ekonomik, siyasal, toplumsal değişim ve gelişmelerle beraber, rasyonalizmin başat rol oynadığı yeni bir siyasî gerçeklik yaratmıştır.<sup>18</sup> Fransız Devrimi'ni meydana getiren ve Devrim'in kendi değerlerini oluşturan süreçle birlikte siyaset, yeni bir hukuk anlayışı çerçevesinde, kendi değer ve kurumları ile bambaşka bir düzlemde ele alınmaya başlanmıştır. Michael Mann, ulusların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan Fransız Devrimi'ni biricik bir dünya-tarihsel olay olarak “ilk ve gerçekte tek başarılı burjuva devrimi” şeklinde tanımlar.<sup>19</sup> Devrim, ulus-devletlerin belirginleşmesine ve birden çok modernleşme modeline kapı aralamıştır.<sup>20</sup> Ulus-devlet, modern bir devlet formu olarak kendi kurum ve değerlerini oluşturmuş, din-siyaset ilişkisi yeniden şekillenmiş, politik-teolojik bir mesele olarak dönüşüme uğramıştır. Dinin etkin olmadığı bir siyaset/devlet mümkün mü sorusundan yola çıkarak, Birinci Bölüm'de, öncelikle sekülerizm ve sekülerizmin politik-teolojik bağlamı üzerinde durulacaktır. Devamında, politik-teolojik yaklaşımla ulus-devlet, milliyetçilik ve politik-teolojik unsurlar olarak egemenlik ve meşruiyet kavramlarının dönüşümleri ele alınacaktır.

### 1.1. SEKÜLERİZM ve POLİTİK-TEOLOJİ

Toplumunu esaret altına alan “dinlerin”, “mitlerin”, “hurafelerin” temsil ettiği değerlerin alışı edildik, bunların yerine “akıl” ve “akılın değerleri”nin ikame edilme hedefi, toplumsal ve siyasî yaşamda dinin alanının daraltılmasını öngörmüştür.<sup>21</sup> Dinin aşkınlığına karşın, kendi kaderini kendi elinde tutan “akıl”, mutlak bir güvenin kaynağı olarak karşımıza çıkar ve T. Eagleton'un deyimi ile sorgulanamaz bir form olarak “Tanrı'nın vekili” işlevini görmeye başlar.<sup>22</sup> Aydınlanma Çağı'nın modern değerlerinin; din, siyaset, ahlâk, estetik, ekonomi anlayışlarında sağladığı dönüşümle beraber dinle arasına koyduğu mesafe ile şekillendiği varsayılır. Bu varsayım sekülerleşmenin

<sup>18</sup> Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der. ve çev. Zeynep Savaşın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 26.

<sup>19</sup> Michael Mann, *İktidarın Tarihi, Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, çev. Ali Rıza Güngen vd., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012, C. II, s. 180.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 217. Ayrıca bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 17.

<sup>21</sup> Ahmet Çiğdem, a.g.e., s. 14.

<sup>22</sup> Terry Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Sevim Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 55.



modernleşme ile başladığı düşüncesi ile pekiştirilmiştir. Buna göre, modernlik öncesi toplumlarda insanların gündelik hayatlarında ve siyasî yaşantılarında tamamen “Tanrı’ya ya da mutlak bir varlık kavramına” dayandığı, modernizmin inşa ettiği modern devletin bu dayanağı ortadan kaldırdığı düşüncesi hâkimdir.<sup>23</sup> Avrupa tarihine büyük oranda Kilise-Kral çatışmalarının damga vurduğunu göz önüne alırsak, modernizmin sekülerizmle ilişkilendirilmesi anlaşılabilir.<sup>24</sup>

Avrupa tarihinde, Orta Çağ’a hâkim olan “iki kılıç kuramı”, Kilise ve Kral arasındaki güç savaşları, din ve siyaset alanında değişimi tetikleyen unsurlardan biri olmuştur. Kilise’nin dünyevî ve ruhanî iktidar ayrımı yapmasına rağmen, dünyevî iktidar kılıcının da kendi kontrolünde olduğu iddiası, Kilise’nin -yani Tanrı’nın- buyruğuna uymayan Kral’ın tiran hâline geldiği, dolayısı ile öldürülmesinin meşru olduğu inancını geliştirdi.<sup>25</sup> Dünyevî ve ruhanî iktidarın Tanrı’ya dayandığı inancı; Kilise’nin ruhanî iktidarı elinde tuttuğu, dünyevî iktidarı ise kralın kullanımına verdiği ancak temelde her ikisinin de Kilise’nin kontrolünde olduğu fikrini temel alıyordu. Orta Çağ’ın sonlarına kadar bu düşüncenin hâkim olduğu Avrupa, Niccolò Machiavelli ile beraber modern devlet kuramının egemen olması ile yeni bir döneme girmiştir. Kilise’den özerkleşme çabasının yoğunlaştığı bu dönem, aynı zamanda sekülerizmin de kendisine yer bulduğu bir dönemdir. Modern devlet kuramının ilk müjdecilerinden olan Machiavelli ile Kilise’nin dinî ve dünyevî iktidarına karşı dillendirilen eleştirilerin nihai noktada Martin Luther ve J. Kalvin’le yeni bir boyuta geçmesi ile seküler dönüşüm de modern devlet kuramı ile birlikte görülmeye başlanmıştır. Öncesinde Kilise ile devleti kaynaştırma çabalarına karşın Machiavelli ve Luther’le birlikte Kilise ile devletin birbirinden ayrıldığı ya da ayrılması gerektiği üzerine düşünceler ağırlık kazanmıştır.<sup>26</sup> Bu bakımdan, Marcel Gauchet’in “birinci dalga” dediği siyasî modernliğin dönüşümünde; Machiavelli’yle siyasî, Luther’le dinî değişimin başlaması eşzamanlıdır. Machiavelli ile birlikte, her türlü ahlâkî ve dinî umdeden bağımsız olarak *saf siyaset* ortaya çıkmıştır.<sup>27</sup> Siyasetin bu şekilde ayrışmasına paralel olarak aynı dönemde

<sup>23</sup> Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014, s. 6.

<sup>24</sup> Peter Berger’den aktaran Volkan Ertit, *Sekülerleşme, Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2014, s. 35

<sup>25</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları (ed.), *Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 250.

<sup>26</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İstanbul: İmge Yayınları, 2004, s. 61.

<sup>27</sup> Marcel Gauchet, a.g.e., s.32.

Luther'in, 1517 yılında Reform'un başlangıcı olarak kabul edilen, Wittenberg Saray Kilisesi'nin kapısına astığı *Doksan Beş Tez* ile din de, *reform* kelimesinin hakkını verir bir şekilde “yeniden şekillenmiştir”. Luther'in, bireylerin îmânla tanrısal kurtuluşa erebileceği tezi, Kilise karşısında bireyin ve siyasetin özerkleşmesine katkı sağlamakla beraber, Kilise karşısında ulusal bir nitelik kazanmaya başlayan devletin/kralın otoritesini tahkim etmeye yönelik bir katkıdır.<sup>28</sup> Zira Luther, ruhanî iktidarla, sadece ruhanî alanın yönetimini kastetmektedir. Luther'in dünyevî iktidarın da Tanrı'ya dayandığı fikri, mutlak bir ayırım getirmemekle beraber, dünyevî iktidarın sahip olduğu güçlerin, düzenin sağlanması maksadı ile ‘laik’ yöneticilere verildiğini kabul etmesi “iki kılıç” kuramını zaafa uğratmaktadır.<sup>29</sup> Böylelikle ruhanî otorite, dünyevî yani siyasal otoriteye tâbi kılınmış ve dinî olanın dünyevî olana bağlı olması anlamında bir dünyevîleşmeye/sekülerleşmeye de alan açılmıştır.<sup>30</sup> Bu katkıyla birlikte, siyasî olanla dinî olan arasında dikotomik bir ayırımın ortaya çıktığı düşüncesiyle dinî olan ile dünyevî olanın mutlak ayırımı öngörülmüştür. Bu ayırım fikrine dayanarak, dinî olanın dünyevî olanın alanından “tamamen” çıktığı yani sekülerleşmenin, kutsal olanı insan hayatının dışına ittiği düşüncesi yaygınlaşmıştır.<sup>31</sup>

Bu bağlamda Avrupa'da, Aydınlanma ile beraber modern değer ve kurumların dinî olanı dışarıda bıraktığı düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Charles Taylor, bu mutlak ayırımın tartışılabilir olduğunu ifade ederek, sekülerliğin üç çeşidinden söz eder: Sekülerliğin birinci anlamı, Tanrı'nın kamusal alanda hiçbir şekilde yer bulamaması; ikincisi bireylerin hayatlarında dinî inanç ve pratiklerden uzaklaşarak Tanrı'yı referans almamaları; üçüncüsü ise, inancın insan hayatında alternatiflerden biri hâline gelmesidir. Modern döneme kadar, dinî - dünyevî ayırımın çok net olmadığı göz önüne alındığı takdirde, modern dönemde sekülerliğin, Taylor'un ifade ettiği şekilde üçüncü anlamı ile yani dinin bir biçimde diğer bağılıklar gibi bir bağıllık türü olarak ortaya çıktığı bir süreç olduğunu söyleyebiliriz.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları (ed.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, s. 302; ayrıca bkz. Mehmet Süheyl Ünal, *Dinsel Bireycilik*, İstanbul: Açılım Kitap, 2011, s. 23-26.

<sup>29</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, s. 121.

<sup>30</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, a.g.e., s. 150.

<sup>31</sup> Volkan Ertit, a.g.e., s. 36.

<sup>32</sup> Charles Taylor, a.g.e., s. 20. Taylor, arkaik toplumlarda dinin/Tanrı'nın her yerde ve kalan her şeyle iç içe olduğunu dolayısı ile özerk bir alana sahip olmadığını belirtir ve sekülerliğin bir anlamının kamusal alanla ilgili olduğunu ifade eder. Zira modern dönemle beraber, içinde bulunduğumuz kamusal alan bizi artık Tanrı'ya/dine yöneltmez. Bkz. a.g.e., s. 4.

Tek bir sekülerleşme kuramına itiraz eden bir başka düşünür de José Casanova'dır. Casanova, *dinin gerilemesi olarak sekülerleşme, farklılaşma olarak sekülerleşme* ve *hususîleşme olarak sekülerleşme* kuramlarından söz eder.<sup>33</sup> Her iki anlayış da bize “kutsal” ile “seküler” olanın mutlak anlamda ayrılabilir alanlar olmadığını ve sekülerliğin her üç anlamı ile de dine gönderme yaptığını gösterir. Din bu hâli ile sekülerizmin “yüzlerinden” biri olmuştur. Kutsal ve seküler olan; durağan, sabit bir yapıya sahip olmadığı gibi her ikisi de birbirlerini içermektedirler.<sup>34</sup> Modernlik düşüncesinin sekülerizmle ilişkilendirilmesine itiraz eden Matei Calinescu, modernizmi “basitçe tekrarlanamayan bir zaman duygusu” olarak tanımlarken, kavramın dinî düşüncenin -Musevî ve Hristiyanlık eskatolojik- dünya görüşünden mutlak bir ayrışma içerisinde olmadığını ifade eder.<sup>35</sup> Böylelikle tarihsel süreklilik anlayışı içerisinde modernizmin Orta Çağ'a yaslandığını belirtir.

Nitekim Simon Critchley de, “*Modernliği bir sekülerleşme süreci çerçevesinde ele almaktansa, siyasî biçimlerin tarihinin en iyi şekilde kutsallaştırmanın başkalaşımaları dizisi olarak görülebileceğini*” öne sürer.<sup>36</sup> Bu minvalde ortaya attığı “*Siyaseti din olmadan kavramak mümkün mü?*” sorusuna, “*Siyaset din olmadan yapılabilir mi?*” sorusunu ekleyen Critchley, bu sorulara müspet cevap verilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>37</sup> Modern siyasetle özdeşleşen sekülerleşmenin “kutsallaştırmanın bir başkalaşımı” olduğunu düşünen Critchley, siyasetin “bir yeniden-teolojikleştirilmeye” tâbi tutulduğunu ifade etmektedir.<sup>38</sup>

Söz konusu bu “yeniden-teolojikleştirme”, Carl Schmitt'in “*Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevîleştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır.*”<sup>39</sup> tespitiyle, sekülerleşmenin mutlak bir dinî, din dışı ayrımı olamayacağı sarîh bir şekilde ifade edilmiştir. Bu bağlamda sekülerleşmenin dini dışlayan ya da din karşıtlığı üzerinden yapılan tanımları da tartışmaya açık hâle gelmektedir. Bu noktada, dinî olanın seküleri, seküler olanın da kutsalı ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Kutsal olan, dünyevî,

<sup>33</sup> José Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Mehmet Murat Şahin, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 13.

<sup>34</sup> John A. Coleman, “Seküler: Sosyolojik Bir Bakış”, çev. Ömer Faruk Darendel, *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, yay. hz. M. Ali Kirman, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 47.

<sup>35</sup> Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 21.

<sup>36</sup> Simon Critchley, a.g.e., s. 18.

<sup>37</sup> A.g.e., s. 33.

<sup>38</sup> A.g.e., s. 34.

<sup>39</sup> Carl Schmitt, *Siyasî İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2002, s. 41.

seküler olandan mutlak farklılık göstermeyeceği gibi, zaman zaman “peygamberî dinler, aşkın olanı kutsallaştırdıkları kadar kutsallık içeren iddialarını da ‘sekülerleştirir’ler”.<sup>40</sup> Modernizmin mutlak bir sekülerleşme süreci olmadığı, Schmitt’in ve Critchley’in sözünü ettiği “kutsalın başkalaşmaları” olduğu gerçeği, “siyasî teoloji” tanımlamasında kendisine yer bulmaktadır.

Siyasete can verenin “sûnî bir ruh” olduğunu ifade eden Thomas Hobbes,<sup>41</sup> modernizm tartışmalarında, dinin etkisini kaybedeceği şeklindeki öngörülerin gerçeği yansıtmayacağını, bunun olsa olsa kutsalın dönüşümü olarak sonuçlanacağını haber verir gibidir. Sonrasında siyaset ve dinin iç içe geçmişliğini ortaya koyan Jean J. Rousseau da,<sup>42</sup> bireylerin yurttaş olmasını sağlayacak, onları toplumsal hayata bağlayacak bir etkenden, “sivil din”in gerekliliğinden bahsedecektir. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde, “sivil din”den bahsederken siyasetin dinden bağımsız olamayacağını ortaya koymuştur. Rousseau’nun siyasî çözüm olarak ortaya koyduğu sivil din anlayışı,<sup>43</sup> Émile Durkheim’in dinin toplumsal yaşamın en önemli kaynağı olduğu görüşü<sup>44</sup> ve R. Bellah’ın kaleme aldığı “*Amerika’da Sivil Din (Civil Religion in America)*” adlı makalesi ile siyaset ile dinin hangi noktada ayrılabilmesi bağlamında sekülerizmin boyutları üzerine tartışma alanı açılmıştır.

Rousseau sivil dinin gerekliliğinden bahsederken, “din üzerine kurulmamış hiçbir devlet bulunmadığını”<sup>45</sup> ifade eder ve devamında tapınağı, mihrabı, âyini bulunmayan, dinî pratikleri ihtiva eden insan dini ve sadece “memlekette geçen” vatandaş dininden söz eder. Vatandaş dininin, Tanrı sevgisini kanun sevgisi ile birleştirmesi, devlete hizmet etmenin Tanrı’ya hizmet etmek olduğunu vatandaşlara öğretmesi açısından olumlu olduğunu belirtir.<sup>46</sup> Bu iki dinin dışında bir de “daha garip” olarak nitelendirdiği “rahip/papaz dini”nden söz eder. Rahip dininin, bireylerin hem dindar hem vatandaş olmasına izin vermediğini, dolayısı ile “insanı kendi nefsiyle karşıt hâle koyan” bütün kurumların olduğu gibi, bu din biçiminin de değersiz olduğunu ifade eder.<sup>47</sup> Rousseau, bu üç din arasında “vatandaşlık dini”ne; vatandaşın, devlet karşısındaki

<sup>40</sup> John A. Coleman, a.g.m., s. 47.

<sup>41</sup> Aktaran Simon Critchley, a.g.e., s. 91.

<sup>42</sup> A.g.e., s. 16.

<sup>43</sup> Kemal Ataman, a.g.e., s. 34.

<sup>44</sup> Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeşi Yayınevi, 2011, s. 21

<sup>45</sup> Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s. 129.

<sup>46</sup> A.g.e., s. 129-130.

<sup>47</sup> A.g.e., s. 196.

mükellefiyetlerini yerine getirmesi nispetinde sadık bir mümin olabileceğini ifade ederek, bir anlamda vatandaşın devlete/egemene itaat etmesi nispetinde değer yüklemektedir. Vatandaşlık dininin en eski din olduğu iddiasını, temelinde din olmayan devlet bulunmadığı ifadesi ile birlikte ele aldığımız takdirde, kutsalın dünyevî bir izdüşümünün siyâsî alanda belirgin hâle geldiği fikrini savunan Carl Schmitt'in anlayışına ulaşmaktayız. Rousseau'nun sözünü ettiği "vatandaş dini"; ulus-devlet modelinin temelinde açık hâle gelen, "egemenlik", "yurttaşlık", "vatan için ölmek", "ulusal merasimler", "kutsal mekân", "lider kültü" gibi unsurları barındıran "sivil din" anlayışının temelini oluşturmaktadır. Rousseau'nun ortaya koyduğu din anlayışı, bireylerin/yurttaşların kamusal yaşamlarında egemenle olan ilişkisini belirleyen bir dindir. Uhrevî bir boyutu bulunmadığı gibi, yurttaşların bu konudaki düşünceleri ile de ilgilenmez. Dolayısı ile söz konusu sivil din, bireyin egemene olan itaatini sağlayarak, toplumsal yaşamını düzenlemekte etkin olur.

Durkheim'ın "sosyal bir gerçeklik" olarak tanımladığı dinin modern dönemde etkisini kaybedeceği görüşünü daha sonra, modern toplumların da kendilerine uygun bir din geliştireceği şeklinde değiştirdiğini görüyoruz.<sup>48</sup> Rousseau'nun anlayışına yakın bir şekilde, toplumsal bağı pekiştiren unsur olarak dinin, müşterek bir tasavvur olarak grupların bir araya gelmesini sağlayan unsur olduğunu ifade eden Durkheim, dinin Tanrı ya da ruh fikrinden daha geniş olduğunu düşünmektedir.<sup>49</sup> Ritüelleri, âyinleri ile Tanrı fikrinden geniş bir din anlayışı; zihinsel tasavvurun biçimlendirdiği inançlar ve hususî eylem biçimleri olarak âyinler şeklinde iki kategoriye ayırdığı dinî fenomenler anlayışı ile de eylem ile düşünceyi ayıran bir düşünceye zemin hazırlar. Durkheim, dinin toplumsal faydasına değinirken, dinin yanında ritüel ve âyinlerin de toplumun birliğini ve devamını sağlamaya yaradığını ifade eder. Âyinleri, bireylerin kutsal olana nasıl davranması gerektiğini gösteren davranış kuralları<sup>50</sup> olarak tanımlar ve Aydınlanma düşüncesinin; dinin, acı ve cehaletle yüklü insanlık durumuna katlanmayı sağlayan sembolleri ile bir araç olduğu düşüncesini tahkim eden görüşüne yaklaşır.<sup>51</sup> Durkheim, ulusal bir sivil din anlayışını savunurken, bunu bir Fransız milliyetçisi olarak değil, ulusal sivil dinin evrensel bir dine kapı aralayacağı düşüncesi ile savunmuştur.

<sup>48</sup> Kemal Ataman, a.g.e., s. 51.

<sup>49</sup> Émile Durkheim, a.g.e., s. 55.

<sup>50</sup> A.g.e., s. 62.

<sup>51</sup> Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 61.

Ruth Wallace'in ifadesi ile bir peygamber edası ile dile getirdiği "insanlık dini"ni, - başta Fransız ulusu olmak üzere- dinin birleştirici katkısını, bütün dünya ulusları için gerekli görmüştür.<sup>52</sup> "Sivil din" terimini kullanmamakla beraber "vatansever olmayı" bir tür sivil din olarak gördüğü açıktır.<sup>53</sup> "*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*" adlı eserinde incelediği Avustralya yerlilerinin toplumsal birliğini sağlayan unsurların, modern dünyada bireyin, ulusu/ülkesi için geliştirdiği duygularla benzeştiğini ortaya koymuştur. Birçok düşünürü göre söz konusu çalışma, dinin modern çağda aldığı yeni formula, ulus-devlet modelinde oynayacağı role yönelik önemli bir öngörüdür.<sup>54</sup> Paul Zawadzki de aşkın bir din/Tanrı anlayışından ziyade kutsal kavramına vurguda bulunan Durkheim'in eserinin, milliyetçilik-din ilişkisindeki benzerlik tartışmalarında önemli bir kaynak olduğunu ifade etmiştir.<sup>55</sup>

Durkheim'in evrensel bir "sivil din" anlayışını sağlayacak olan toplumsal bütünleşmede pekiştirici rol oynayan ritüel, sembol ve "oluşturulmuş" değerler üzerinden bir din anlayışını daha sonra Robert Bellah, "*Civil Religion in America*" adlı makalesinde dile getirmiştir. Bellah, sivil dinin, her bireyin kendi tarihsel tecrübesini yorumlarken başvurduğu "aşkın" bir hakikat algısında ortaya çıktığını ifade etmiştir.<sup>56</sup> Bu tanım, her toplumda kendine özgü bir sivil din mevcudiyetinin varlığına işaret eder.<sup>57</sup> Başkan Kennedy 1961'de yaptığı konuşmada, "Tanrı'nın yardımı ve kutsamasıyla" çıkılan yolda Tanrı'nın yardımının "ancak bizim elimizle olabileceğini unutmadan" ifadelerini kullanmıştır. Bellah, kendisinden önceki başkanlarda da olduğu gibi, Kennedy'nin bu ifadelerinin de, kendisinin Katolik Kilisesi'ne bağlı olmasına rağmen herhangi bir şekilde bir dine referans olmadığını belirtmiştir. Tanrı kavramının kullanılmasının, genel olarak seküler olan ABD toplumunda Kilise ile devletin ayrılmış olmasının, politik olanın dinî boyuttan mahrum olacağı anlamına gelmediğini ifade etmiştir.<sup>58</sup> Bu hâli ile Rousseau'nun savunduğu, her toplumun kendi birliğini sağlamak

<sup>52</sup> Ruth A. Wallace, "Emile Durkheim and Civil Religion Concept", *Review of Religious Research*, Vol. 18, No: 3, (Spring 1977), s. 289.

<sup>53</sup> A.g.m., s. 287-290.

<sup>54</sup> Jose Santiago, "From 'Civil Religion' to Nationalism as the Religion of Modern Times: Rethinking Complex Relationship", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (2), (2009), s. 395.

<sup>55</sup> Paul Zawadzki, "Milliyetçilik, Demokrasi ve Din", *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, yay. hz., Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 229-230.

<sup>56</sup> Robert Bellah, *The Broken Covenant, American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, s. 3.

<sup>57</sup> Kemal Ataman, a.g.e., s. 58.

<sup>58</sup> Robert Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus*, Vol. 117, No. 3, (Summer 1988), s. 99.

için ihtiyaç duyduğu bir “din” anlayışına da yaklaşılmaktadır. Zira Amerikalıların, ortak “dinî” unsurlarının olduğunu ve bunun da bir “Amerikan yaşam tarzı” meydana getirerek, ortak inanç, sembol ve ritüellerle “toplumsal bir dinî boyut” oluşturduğunu ifade etmiştir.<sup>59</sup> Bellah söz konusu bu “dinî” boyuta, “Amerikan sivil din”i adını vermektedir.<sup>60</sup> Anlaşılacağı üzere buradaki din, uhrevî ya da diğer beşerî dinlerden farklı olarak politik boyutu olan, politik otoritenin meşruluğunu pekiştiren bir “sivil din”dir.

R. Bellah’ın Amerika özelinde ele aldığı “sivil din”, daha çok milliyetçilikle beraber işlenmiştir.<sup>61</sup> Bu minvalde yukarıda da ifade edildiği gibi, ulus-devletin oluşumu ve ikamesinde etkin bir rol üstlendiği söylenebilir. Bellah’ın ele aldığı şekli ile söz konusu sivil din, Kilise veya diğer semavî dinlerle etkileşime girmesine rağmen ikisinden de farklı bir dindir. Amerika özelinde, sivil dini; Gellner’in ifade ettiği gibi<sup>62</sup> ulusal anlamda bir “kendine tapınma” değil, toplumun etik prensiplerine bağlılığını, itaat etmesini sağlayan unsur olarak tanımlamaktadır.<sup>63</sup> Rousseau’nun yurttaşlık dini bağlamında toplumu bir arada tutacak olan din, Bellah’ta, siyaset üzerinden “anlam” arayışına bir cevap olarak kamusal boyutları olan bir din hâline gelir.<sup>64</sup> Ian Bruma ise sivil dinin, ABD ve Fransa’daki demokratik devrimlerin sonucu olarak ortaya çıktığını ve semavî dinler gibi evrensellik iddiası olduğunu ifade etmektedir.<sup>65</sup> Her iki ülkede de, rasyonalist, özgürlük, eşitlik ideallerinin bütün dünyada uygulanabilirliği ve bu değerlerin tanrısal bir lûtufta olduğu düşüncesi ile uygulanması gerektiği savunulmaktadır. Bu savunu, John Gray’in Aydınlanma fikrinin Hristiyanlık’ın bir yan ürünü olduğu düşüncesini destekler mâhiyettir.<sup>66</sup>

Gray, Aydınlanma ideolojilerinin büyük ölçüde “din-bilimden” saçıldığını ifade etmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, sekülerleşmenin belirgenleşmesine varan

---

<sup>59</sup> “Ortak yaşam tarzı” bağlamında T. Eagleton “*Kültür, Tanrı’nın seküler adıdır.*” diyecektir. Bkz. Terry Eagleton, a.g.e., s. 109.

<sup>60</sup> Robert Bellah, a.g.m., s. 100.

<sup>61</sup> Jose Santiago, a.g.m., s. 396-397. Santiago, milliyetçiliğin sivil dinle ilişkilendirilmesini modern zamanlarda yapılan din kavramına yüklenen eksiklikten kaynaklandığını savunmaktadır. Bkz. a.g.m.

<sup>62</sup> Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s. 106.

<sup>63</sup> Robert Bellah, a.g.m., s. 97-118.

<sup>64</sup> Paul Zawadzki, a.g.m., s. 241.

<sup>65</sup> Ian Buruma, *Dinin Demokrasi ile İmtihani, Üç Kitadan Deneyimler*, çev. Deniz Ali Gür, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 47.

<sup>66</sup> John Gray, *Kara Ayin, Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 12.

süreç, neden ve sonuçlarının Hristiyan inancında arandığı Kilise-Kral çatışmasında açığa çıkmaktadır. Bu durum, bir yandan politik-teolojinin zeminini oluştururken bir yandan da siyasî ve toplumsal değişimleri sağlayan hareketlerin dine bağlı ya da dini ötelirken dinî nüveler barındıran ideolojiler hâline gelmelerini sağlamıştır. Sekülerleşme de aynı şekilde söz konusu değişimlerin “inanca” (Gray’e göre Hristiyan inancına) dayalı bir aracı olmuştur.<sup>67</sup> Sekülerizm, bağımsız bir motivasyon aracı olmaktan çıkan dinin yerini almakla birlikte, yeni kurulan/kurulacak düzen, Tanrı’nın “tasarımına” uygunluğu ölçüsünde meşru sayılacağı için dinden sıyrılamamıştır.<sup>68</sup>

Modernizmle beraber dile getirilen, dinin sekülerizmle birlikte bireyin kişisel motivasyonuna indirgendiği iddiası,<sup>69</sup> hem sekülerizmin din formunda kendisini sunması hem de anlam arayışının herhangi bir -dinî ya da din dışı- “kutsal”da tezahür etmesi ile zayıflamıştır. Gerek Rousseau, gerekse Bellah’ın “sivil din” tanımlarından, var olan dinlerden mutlak bir ayırmadan daha ziyade, Carl Schmitt’in dile getirdiği şekli ile mevcut dinlerin unsurlarının siyasî alanda ve toplumsal dönüşümde, yeniden şekillenmesi söz konusudur. Bu şekillenmede “dünyevîleştirilmiş ilahiyat kavramlarından” devletin meşruiyetini dayandırdığı “her şeye kâdir Tanrı”, yerini “her şeye kâdir kanun koyucu”ya bırakmıştır. Yine ilahiyatın “mucize” anlayışının “olağanüstü hâl”de karşılık bulması gibi birçok dinî kavram ve algı, kendisine siyasette yer bulmuştur. Schmitt’in teolojik kavramların politize edildiği yönündeki savına dayanırsak, ulus-devlet oluşumu ya da ulus olma bilincinde “dünyevî” olana yüklenen “ilâhî” anlamların önemli bir meşruiyet kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Politik-teoloji ile bağlantılı olarak sekülerizm, ulus-devlet anlayışının temelini oluştururken aynı zamanda ulus-devlet içerisinde dinî bir başkalaşım sağlamıştır.

---

<sup>67</sup> A.g.e., s. 37.

<sup>68</sup> Charles Taylor, a.g.e., s. 509, 525.

<sup>69</sup> Talal Asad, a.g.e., s. 25



## 1.2. ULUS-DEVLET

Anthony Giddens, yönetim modellerinden söz ederken, “geleneksel devlet”, “mutlakıyetçi devlet” ve ulus fikrine dayalı, diğer ulus-devletlerle sistematik ilişkiler içerisinde var olan “ulus-devlet”ten bahseder.<sup>70</sup> Mutlakıyetçi devletle beraber görülmeye başlanan kurumsal yenilikler, bürokrasi, düzenli ordu, diplomasi ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan devlet politikaları, ulus-devlet için de bir tür zemin hazırlamıştır.<sup>71</sup>

Kendinden önceki devlet/yönetim modellerinden, iktidar kaynağı, egemenlik gibi temel alanlarda farklılık gösteren ulus-devlet formu; 18. yüzyılda ulusa dayalı üniter bir sistem kurmaya çalışan, coğrafi, siyasî ve hukukî merkezîleşmeyi sağlamış, sınırları belli, kendi kurumlarını inşa etmeye başlamış “pekişmiş devlet”<sup>72</sup> olarak var olmuştur.<sup>73</sup> Bu çerçevede ulus-devleti oluşturan “ulus”un, modern devlet anlayışından daha eski olduğunu ve tarihsel süreçte değişime uğradığını belirtmemiz gerekmektedir.<sup>74</sup> Ulus kavramını karşılayan “*natio*” kavramı, antik dönemden itibaren kullanılmakla beraber net bir tanımlamadan ziyade, süreç içerisinde değişik grupları nitelemek için kullanılmıştır. 18. yüzyıla kadar soya bağlı bir grubu tanımlamak için kullanıldığı gibi aynı zamanda aristokrasiyi, “medenîleşmemiş” kabileleri, siyasî bir yapıdan yoksun grupları ya da farklı dilleri niteleyen bir kavram olarak da kullanılmıştır.<sup>75</sup> Ulusun, ortak nitelikler taşıyan, aynı geleneğe ve dile sahip topluluklar olarak adlandırılması ulus-devletlerin meydana çıkması ile eş zamanlı olmuştur.

Ulus kavramının 18. yüzyılda kazandığı anlama en önemli katkıyı veren E. Joseph Sieyès, ulusu, “*Ortak bir yasa altında yaşayan aynı yasama organıyla* temsil edilen vb.

---

<sup>70</sup> Anthony Giddens, *Ulus-Devlet ve Şiddet*, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008, s. 11; ayrıca bkz. Christopher Pierson, *Modern Devlet*, çev. Neşe Kutluğ, Burcu Erdoğan, İstanbul: Çiviyazıları Yayınları, 2011.

<sup>71</sup> Christopher Pierson, a.g.e., s. 65; Michael Mann, a.g.e., s. 372. Hannah Arendt, ulus-devletin ortaya çıkışındaki etkisi kadar, dünyevîleşmeye kapı aralayanın da mutlakıyetçi yönetim anlayışı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 211.

<sup>72</sup> Charles Tilly, *Avrupa’da Devrimler, 1492-1992*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Literatür Yayınları, 2005, s. 43.

<sup>73</sup> Vahap Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 161-162.

<sup>74</sup> Hagen Schulze, *Avrupa’da Ulus ve Devlet*, çev. Timuçin Binder, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005, s. 99.

<sup>75</sup> A.g.e., s. 99-111.

ortak insanlar topluluğu.” olarak tanımlamaktadır.<sup>76</sup> Ulus ve ulusçuluğu modern devletin en önemli özelliği olarak vurgulayan Anthony Giddens ise ulusu, “hem dâhilî devlet hem de diğer devletler tarafından tepkisel olarak gözetilen, üniter bir yönetime konu olan açıkça belirlenmiş bir bölge içerisinde varolan bir ortaklık” olarak tanımlamaktadır.<sup>77</sup> Bu ortaklık, bir gerçekliğe tekabül etmesinden daha ziyade “zihinsel bir durum” olarak görülmüştür.<sup>78</sup>

Montserrat Guibernau ulus-devleti, “sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek; ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak, gelenekler ile köken mitlerini canlandırarak (kimi zaman uydurarak), birleştirmeyi amaçlayan, devletin oluşumuyla tanımlanan modern bir olgu”<sup>79</sup> olarak tanımlamaktadır. Söz konusu bu tanımdan yola çıkarsak, modern bir olgu olarak tanımlanan ulus-devletin, kendisinden önceki devlet modellerinden vasıfları ve kurgulanışı itibarıyla çok temel farklılıklar barındırdığını söyleyebiliriz. Bu farklılıklardan biri, meşruiyetini direkt Tanrı’dan alan yönetimlerin aksine, “tasavvur edilen” cemaatler aracılığı ile meşruiyetini “halkın egemenliği”ne dayandıran anlayıştır. Ulus-devletin dayandığı egemenlik, merkezîleşme, ulus, yurttaş, hukukta eşitlik gibi temeller, devletin yeni meşruiyet kaynakları olduğu gibi<sup>80</sup> aynı zamanda ulusların “inşa” edilmesinde de aynı kavramlar etrafında hizalanmayı gerektirmiştir. Söz konusu inşa, her ulus için ortak bir mit, bellek, duygusal birlik gibi unsurlara dayanır. Bu unsurlar, yenilenerek sonraki nesillere aktarılır.<sup>81</sup>

Gauchet’in, modernliğin “siyasî olana ilişkin gerçekçi bir bakışın” ortaya çıkması ile başladığı ifadesi,<sup>82</sup> modern devlet modelinin farklılığını açıklar niteliktedir. Zira söz konusu gerçekçi bakış, kendi tarihini, ulusunu, kültürünü, geleneğini hatta dinini de “icad” etmiştir. Eric Hobsbawm *Geleneğin İcadı* adlı eserinde “*‘İcad edilmiş gelenek’, alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara*

---

<sup>76</sup> Emmanuel-Joseph Sieyès, “*Üçüncü Sınıf Nedir?*”, çev. İsmet Berkan, İstanbul: İmge Kitabevi, 2005, s. 13. (Vurgular yazara aittir)

<sup>77</sup> Anthony Giddens, a.g.e., s. 159.

<sup>78</sup> Hagen Schulze, a.g.e., s. 97.

<sup>79</sup> Montserrat Guibernau, *Milliyetçilikler, 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997, s. 93.

<sup>80</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2014, s. 263.

<sup>81</sup> Anthony Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Ankara: Dost Kitabevi, 2002, s. 263.

<sup>82</sup> Marcel Gauchet, a.g.e., s. 26.

*dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşlamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir.”* demektedir.<sup>83</sup> Ulus-devletin belirleyici özelliği, kendisinden önceki devlet modellerinin bir devamı/sonucu olması hasebiyle tarihî bir süreklilik arz etmesine rağmen, zaman zaman tarihsel kopuşlara da kapı aralaması ve kendi “geleneğini icad etmesi”dir. Bu kopuşun ve icadın kendisini en bariz biçimde gösterdiği alan ise din ve din algısıdır.

Din, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana, insan zihnini ve yaşamını kuşatan bir olgudur. Kutsalın tecrübesini ifade etmek için seçilen din kelimesi,<sup>84</sup> insanın anlam arayışına bir cevap bulma çabası ile özdeşleşmiştir. Mircea Eliade, anlamlı bir dünyanın “kutsalın tezahürü olarak adlandırabileceğimiz diyalektik bir sürecin” sonucu olduğunu ifade eder.<sup>85</sup> Söz konusu bu süreç, hiçbir kesintiye uğramadan günümüze kadar devam etmiştir; kuşkusuz bundan sonra da devam edecektir. Zaman içerisinde dinin geçirdiği evreler, özüne yönelik değil, onun algılanma biçimlerine yöneliktir.

Bu bağlamda ulus-devleti ortaya çıkaran tarihsel süreçte en önemli değişimin/dönüşümün din anlayışında olduğunu görmekteyiz. Dine yaklaşımda, ulus-devlet sekülerleşme ilişkisi belirginlik kazanmaktadır. Zira Aydınlanma ile birlikte siyasetin yeniden tanımlanışı ve dinle sınırlarının çizilmesi, ulus-devlet formunun yeni siyasî bağlarla ortaya çıkmasını sağlamıştır. Söz konusu form, uhrevî olana karşı sorumluluğu kalmamış, kendi değer ve kurumlarını yaratan dünyevî bir yapı olarak bireyin ve toplumun var oluşunu Tanrı’dan bağımsız olarak sağlayan bir düzen oluşturmayı hedeflemiştir.<sup>86</sup> Modern devlet teorilerinin en önemli ayırıcı özelliği, devletin/egemenin bir kutsala (Tanrı’ya) dayandığı ve iktidarın meşruiyetinin bu şekilde sağlandığı fikrinden uzaklaşılmasıdır. Egemenlik, meşruiyet gibi unsurların dünyevî olanla açıklanmaya başlanması, dinî olanın dönüşümüne kapı aralarken aynı zamanda dinin siyasetle iç içeliğini de daha açık bir şekilde gözler önüne sermiştir. Böylelikle modern dönemin siyaset anlayışının en önemli unsuru ve hatta açıklayıcısı diyebileceğimiz sekülerizm, aynı zamanda ulus ve ulus-devlet modelinin dayandığı önemli bir unsur olmuştur. Böylelikle, uhrevî olanla bağın kesildiği ve “halk

<sup>83</sup> Eric J. Hobsbawm, “Geleneği İcat Etmek”, *Geleneğin İcadı*, der. Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 2. (Vurgu yazara aittir.)

<sup>84</sup> Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2015, s. 13.

<sup>85</sup> A.g.e., s. 13.

<sup>86</sup> Marcel Gauchet, a.g.e., s. 162-163.

egemenliği”, “vatan”, “vatan sevgisi”, “ulus” gibi değerler aracılığı ile seküler tabana dayalı yeni bir “din” anlayışı ortaya çıkmıştır.<sup>87</sup>

Gauchet, ulus-devletin; ortaya çıkışı ile birlikte, dinden çıkış sürecini tetiklediğini, devlet ve ulus kavramlarının anlaşılmasında yaşanan dönüşümde, siyasallığın eski buyurucu aşkınlığından kalan her şeyi çıkarıp attığını ifade etmektedir.<sup>88</sup> Böylelikle siyasî birlik, kendinden önceki dinlerin evrenselliği iddiası ile meydana getirdiği birliğin yerini almıştır. Dinî birliğin kendisini topluma üstten dayatmasından farklı olarak siyasî birlik, ulus-devletin bütünleştiriciliği içerisinde daha örtük bir şekilde meydana çıkmıştır.<sup>89</sup> Bu süreç, sekülerleşmeyi hızlandırarak geleneksel dinî değerlerin etkisini kaybettirmiş; ulus-devlet ve milliyetçilik bağlamında siyasetin kutsallaştırılması ile sonuçlanmıştır.<sup>90</sup> Kutsallaştırılan siyaset, geleneksel sistemlerde tanrısal meşruiyetlere dayanan güçlü siyasal yapılarla benzerlik göstermekle beraber, ondan farklı olarak “seküler yeni bir din” olarak ortaya çıkar.

Bu minvalde ulusları “hayâl edilmiş cemaatler” olarak tanımlayan Benedict Anderson da, Aydınlanma’nın dünyevî akılcılığının, kendi yarattığı dinî boşluğun yerini ve dinin sağladığı “anlam” eksikliğini dolduracak en iyi kavramın ulus kavramı olduğunu ifade etmektedir.<sup>91</sup> Zira ulus kavramının imlediği değerler, homojen, yatay bir toplum öngörür.<sup>92</sup> Dolayısı ile söz konusu eşitliği ve biraradılığı oluşturmada din veya din benzeri bir anlayış işlevsellik kazanır. Böylelikle dinin yerinden edilmesi ile oluşan “anlam” boşluğu, “seküler din” veya “sivil din” anlayışları ile doldurulmaya çalışılmıştır. Bu anlayışın kendisini en sarih biçimde gösterdiği alan ulus-devlet ve milliyetçilik anlayışıdır.

---

<sup>87</sup> Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Üner, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 114-115. Söz konusu yeni dinin şekillenmesinde sadece Kilise karşıtlarının değil, Michael Mann’ın ifade ettiği gibi, değişime direnç gösteren Kilise’nin yeni değerler ölçüsünde toplumu seküler pratiklerle buluşturma çabası da etkili olmuştur. Bkz. Michael Mann, a.g.e., s. 228.

<sup>88</sup> Marcel Gauchet, a.g.e., s. 66.

<sup>89</sup> A.g.e., s. 66.

<sup>90</sup> Siyasetin kutsallaştırılması terimini kullanan Gentile, bu terimin dinin siyasallaşması olarak anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bkz. a.g.m., s. 420.

<sup>91</sup> Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 25.

<sup>92</sup> Paul Zawadzki, a.g.m., s. 215.

### 1.2.1. Milliyetçilik ve Din

Milliyetçilik, her ne kadar daha öncesinde Avrupa’da yaygınlaşmaya başlamış olsa da en güçlü hâline Fransız Devrimi ile ulaşmıştır. Kuşkusuz Devrim’in gerçekleşmesine yaptığı katkı kadar, sonrasında görülmeye başlanan millet ölçekli ulus-devletlerin kurulmasında da ana sâiklerden biri olmuştur. Elie Kedourie’nin Alman romantik felsefesinden temellendiğini ifade ettiği milliyetçilik fikri, ırk kavramından farklı olmakla birlikte halkların kendi kaderini tayin etme düşüncesinin yaygınlaşmasında ve devletlerin kurulmasında etkin bir rol oynamıştır.<sup>93</sup> Milliyetçiliği en üst değer olarak gören düşünürler, Rousseau’nun “genel irade” kavramına dayanarak, milletlerin kendi kaderini tayin etme hakları olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>94</sup>

Milliyetçilik tanımı yapılmadan önce ulus ve ulus-devletle farkının izah edilmesi gerekmektedir. Christophe Jaffrelot, (milliyetçiliğin ulus-devletin/ulusların zorunlu bir sonucu olup olmadığı tartışmaları bağlamında), ulus kavramının kurumsal bir yönü olduğunu ve milliyetçilikten farklı olarak devletle doğrudan ilişkisi olduğunu beyan eder. Milliyetçiliğin ise bir millete gereksinim duyan ama devlete her zaman ihtiyaç duymayan bir ideoloji olduğunu, bundan dolayı da siyasal ve kültürel bir kimliğe yaslandığını ifade eder.<sup>95</sup> Ulus-devletlerin “bir etnik temele” ihtiyaç duymamaları milliyetçilikle ya da ırkçılıkla özdeşleştirilmesini de zora sokmaktadır. Ancak etnik yapıların, ırkların “kurgusal” bir şekilde “var edilmeleri”, her iki olguyu ilişkili kılmıştır.<sup>96</sup> Ulus ve milliyetçiliğe temel olan millet kavramının modernleşme öncesinden taşıdıkları kültürel vasıflarının, modernleşmeyle birlikte kimlik üzerinden siyasallaştığını ve kurumsallaştığını görüyoruz. Craigh Calhoun bu sürecin, devletleşme yolu ile merkezîleşme, yurttaşlık, dil birliğinin kurumsallaşması ve halkın siyasî katılımı ile tamamlandığını ifade etmektedir. Ancak milliyetçi söylem ve ideolojinin hatta ulus anlayışının devletleşme ile izah edilemeyeceğini de ekler.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Elie Kedourie, *Avrupa’da Milliyetçilik*, çev. Halûk Timurtaş, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

<sup>94</sup> Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları, Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999, s. 36-38.

<sup>95</sup> Christophe Jaffrelot, “Bir Milliyetçilik Kuramı İçin”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, a.g.e., s. 26-27. S. Seyfi Ögün, milliyetçiliğin bir ideoloji olarak devlete mesafeli olduğunu ve 1830-1848 yılları arasında milletlerin sivil-kültürel boyutlarının politik kurumlar karşısında öne çıkarıldığını ifade etmektedir. Bkz. Süleyman Seyfi Ögün, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2000, s. 18-30.

<sup>96</sup> Etienne Balibar “İrkçılık ve Milliyetçilik”, *İrk, Ulus, Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, Etienne Balibar, İmmanuel Wallerstein çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 66.

<sup>97</sup> Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, çev. Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 14-15.

Hobsbawm, modern milletin ve onunla ilişkilendirilen her şeyin temel karakteristiğinin modernliği olduğunu ifade etmektedir.<sup>98</sup> Zira millet kavramı, 18. yüzyıla kadar etnik, kültürel, dil ve soy farklılığı gözetmeksizin birlikte yaşayan topluluklara karşılık gelmekteydi. Millet kelimesini karşılayan “*nacion*” kelimesi, 1884 tarihine kadar bir eyalet ya da krallıkta ikamet edenler anlamında kullanılırken, bu tarihten sonra doğrudan toprakla ilişkilendirilerek merkezî bir siyasî birlik ve bu siyasî birliğin hükmettiği topraklar üzerinde yaşayan insanlar anlamında kullanılmaya başlanmıştır.<sup>99</sup> Modern dönemle birlikte ise, politik bir kavram olarak, aynı toprak üzerinde siyasal birliğini kurmuş, egemen topluluklar için kullanılmaya başlanmıştır.

Her milletin kendi egemen devletini kurma arzusu içerisinde olacağı düşüncesi, Aydınlanma ile beliren bireye atfedilen önemin ve ona dayanan milliyetçiliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu düşünce, millet kavramının ya da milliyetçilik olgusunun kadim bir olgu olduğu fikrine dayanmaktadır. Ancak “*insan topluluklarının ‘millet’ olarak tanımlanması genel geçer kimliğin ve aidiyet bağının millileşmesi*” 19. yüzyıla özgü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>100</sup> Anthony Smith’in ve diğer düşünürlerin de ortaya koyduğu gibi “siyasî iktidar kaynağı” olarak modern bir olgu olan milliyetçilik, modern dönemde kurulan egemen devletlerin kendi milletlerini ve onu var eden unsurları “oluşturmalarına” yol açmıştır.<sup>101</sup> Bu doğrultuda yapılan tanımlamalarda, milliyetçiliğin; etnisite, din, dil, çıkar, toprak birliğine dayandığı sıklıkla ifade edilmekle birlikte Ernest Renan’ın da belirttiği gibi, sayılan bu unsurlar, bir millet oluşturmak için yeterli değildir.<sup>102</sup> Gerek tanımı itibari ile kendisini var eden unsurların (tarih birliği, ırk, gelenek, kültür, etnik köken) bir tasnif için yeterli olmaması gerekse milliyetçiliğin tek başına işlevinin olmaması gibi nedenler,<sup>103</sup> milliyetçiliğin ilkçilerin (primordialistler) iddia ettiği gibi insanlığın başlangıcından beri doğal bir süreç içerisinde var olduğu iddiasını zayıflatmaktadır. Bununla birlikte söz konusu bu unsurlar zamanla “ortak bir tarihin ürünü” olarak “belirlenmiş” ve millet olmanın gereği olarak ortaya konmuştur. Farklılığı ortaya koyan bu unsurlar,

<sup>98</sup> Eric J. Hobsbawm, *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 29.

<sup>99</sup> A.g.e., s. 30.

<sup>100</sup> Süleyman Seyfi Öğün, a.g.e., s. 64.

<sup>101</sup> Anthony Smith, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 80; ayrıca bkz. Elie Kedourie, a.g.e.

<sup>102</sup> Ernest Renan, *Ulus Nedir*, çev. Gökçe Yavaş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 49.

<sup>103</sup> Etienne Balibar “İrkçilik ve Milliyetçilik”, s. 62.

milliyetçiliğin ivme kazanması ve egemen devletlerin kurulması ile birlikte homojen yapının en önemli belirleyenleri olmuştur.

Hobsbawm, geleneğin icadı aşamasında, ön-milliyetçilik adını verdiği bir süreçten bahsetmektedir. Ona göre ön-milliyetçilik, geleneğin icadında önemli bir etken olmuş ve ulus inşasında etnik kimlik, semboller ve ritüeller milliyetçiliğin araçsal unsurları olagelmıştır. Kedourie de milliyetçiliği 19. yüzyılda Avrupa’da icad edilmiş ve devlete meşruluk sağlayan bir doktrin olarak tanımlar.<sup>104</sup> Her iki düşünür de milliyetçiliğin; dil, din, ırk, etnik özellikler gibi temellere dayandığı iddialarına karşılık, sayılan bu özelliklerin bir millet olma ya da milliyetçilik ideolojisi için zorunlu unsurlar olmadığını ve ortak özellikler taşıyan toplulukları kendi devletlerini kurma konusunda motive etmek amacı ile kullanıldığını ifade etmişlerdir.

Kedourie, milliyetçiliğin, geçmiş siyasî hareketlerin, birliklerin izahını yapamadığını dolayısı ile milletlerin müstakil devlet kurması için sarıh bir metod sunamayacağını belirtir.<sup>105</sup> Milliyetçiliğin, antropolojik tasniflerle kendisini izah etmesi tarihî gerçekliklere uymamakla beraber, milletlerin ya da milliyetçiliğin verili, dizayn edilmiş yapılar olduğunu da ortaya koymaktadır. Verili, çerçevesi belirlenmiş bir yapı olması itibari ile de bir inşa sürecini gerektirmektedir. Bu minvalde milliyetçiliğin bir ikame süreci olduğunu söyleyebiliriz. Carlton J. Hayes, modern dönemle birlikte etkisini yitiren dinin yol açtığı boşluğun yerine milliyetçilik ve komünizm gibi ideolojilerin ikame edildiğini ifade eder.<sup>106</sup> Ona göre bu ideolojiler arasında milliyetçilik, tarihsel bağlar, topluluk duygusu gibi genel nitelikleri ve manevî yönleri dolayısı ile din olarak tasavvur edilmede daha ön planda olmuştur. Milliyetçiliğin ortak değerler çerçevesinde siyasî birlik kurma edimi, dil, etnik köken, ırk gibi somut olguların yanında manevî diyebileceğimiz din, kültür, gelenek gibi unsurlara da ihtiyaç duymaktadır. Bireylerin kendilerini bir ulusa/ulus-devlete ait hissetmeleri sadece rasyonel gerekçelere dayanamayacağı için, aidiyet duygusunu pekiştirecek unsurlara yaslanılmıştır.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Elie Kedourie, a.g.e., s. 1. Benedict Anderson, Gellner’in de kullandığı “icad etme” olgusunun millet olgusunun tarihsel sürekliliğinin kavranmasında bir engel oluşturduğunu ve “sahtekârlık”, “uydurma” algısı oluşturduğunu ifade eder. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Seyfi Ögün, a.g.e., s. 76-78.

<sup>105</sup> A.g.e., s. 72.

<sup>106</sup> Carlton J. H. Hayes, *Milletçilik: Bir Din, Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalcılık” Tasavvuru*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 27.

<sup>107</sup> Alain Dieckhoff, “Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik mi?” *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, s. 94-95.

Bu noktada milliyetçiliğin manevî temellerini verecek olan dinle ilişkisinin ele alınması gerekmektedir. Dinî sadâkate benzer bir sadâkatin ideolojilerde kendilerine yer bulduğunu biliyoruz. Milliyetçiliğin, siyasî birliğini idame etmek için ihtiyaç duyduğu bu sadâkati, dinle kurduğu ilişki ve dine olan benzerliğiyle de ziyadesi ile ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.<sup>108</sup> Bir üst anlatı olarak benzerlik gösteren din ve milliyetçilik, dinin tarih-üstülük tezlerine karşın milliyetçiliğin tarihsel iddialara sahip olmaları ile farklılık arz eder.<sup>109</sup> Milliyetçilik ve dinin benzerliği konusunda Durkheim'ın üzerinde durduğu kutsal kavramından yola çıkan Zawadzki, dünyevî olanın zıddı olarak kullanılan kutsalın “biz duygusuyla toplumsal kaynaşmayı besleyen” bir forma dönebileceğini ifade eder.<sup>110</sup> Söz konusu toplumsal kaynaşma, ulusa atfedilen siyasî ya da kültürel ikonografilerin<sup>111</sup> meydana getirilmesi ile sağlanır. Bu bağlamda sık sık seküler bir din olarak görülen milliyetçilik, aynı zamanda siyasetin dinden özgürleştiği bir dönemi de imlemektedir. Milliyetçiliğin dinle olan ilişkisinde, dini pekiştirici bir unsur olarak araçsallaştırmasından farklı olarak dinî bir yapıya bürünme süreci de bu döneme denk gelmektedir. E. Gentile, modern siyasal hareketlerin insan yaşamını ve insan varlığının nihaî sınırlarını tanımlayarak ve bu tanımlama sırasında, seçilmiş bir topluluk olarak halkı yücelterek ve kutsal geçmişini inşa ederek bir yandan geleneksel dinlerden bağımsızlaşırken bir yandan da dinin işlevini görmeye başladığını ifade etmektedir.<sup>112</sup> Gentile bu süreci, “siyasetin kutsallaştırılması” olarak adlandırırken, “kolektif bir seküler varlığın” -burada millet ya da millete dair her şey- her şeyin merkezine konumlandırıldığını ifade eder.<sup>113</sup> Siyasetin kutsallaştırılması, diğer seküler ideolojilerde de kendisine yer bulmakla beraber, milliyetçiliğin bu anlamda daha geniş bir alan sağladığı muhakkaktır. Hayes'in dinden doğan boşluğun doldurulması argümanına dönersek, milliyetçiliğin siyasetin kutsallaştırılması aracılığı ile söz konusu

<sup>108</sup> Pierre Birnbaum, ulusu ve onun temsilcisi olarak görülen devleti yücelterek milliyet duygusuna dinî sadâkat atfedenler arasında Durkheim, Marx veya Baur'ı ve onlardan daha ziyade Weber'i zikreder. Bkz. Pierre Birnbaum, “Sosyolojik Kuramlar ve Milliyetçilik”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, s. 116.

<sup>109</sup> Süleyman Seyfi Ögün, a.g.e., s. 86.

<sup>110</sup> Paul Zawadzki, a.g.m., s. 229.

<sup>111</sup> Hobsbawm, bu ikonların modern milliyetçilikte olduğu kadar ön-milliyetçilik sürecinde de önemli olduğunu ve ikonların bir devlet ya da egemenlik alanına göre ilâhî nitelermelerde bulunulan bir hükümdarla da ilişkilendirilebileceğini ifade eder. Bkz. Eric J. Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, s. 94.

<sup>112</sup> Emilio Gentile, “Political Religion: A Concept and its Critics-A Critical Survey”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 6, No. 1, (June 2005), s. 19-32.

<sup>113</sup> Emilio Gentile, “Siyasetin Kutsallaştırılması, Seküler Din ve Totaliteryanizm Meselesine İlişkin Tanımlar, Yorumlar ve Düşünceler”, s. 419.



boşluğu, kutsal bir tarih, gelenek, semboller ve ritüeller ile doldurduğunu ve bu unsurlara kutsal anlamlar atfettiğini görüyoruz. Bu bağlamda milliyetçilik; toplumsal bütünlük, ortak hafıza, değerler, ritüel ve sembolleri ile Durkheim'ın modernleşmeyle birlikte ihtiyaç duyulacağını ifade ettiği seküler dine karşılık gelir.<sup>114</sup>

Din, siyaset, birey algısının dinin aleyhine olarak dönüşüme uğraması; sınırları belirlenmiş toprak parçasının ve o toprak parçası üzerinde yaşayan “milletin/ulusun” kolektif bir yaşam ve değerler üzerinden kutsallaştırılması, milliyetçiliğin seküler bir din olarak belirmesine sebep olmuştur. Toplumun dine duyduğu ihtiyacı, toplumun birey üzerinden kendisine nispet ettiği kutsallık ve o kutsallığın dayandığı kolektif değerleri üreterek gidermeye çalışan milliyetçilik, dinî bir forma bürünerek siyasal meşruiyetin de zemini olmuştur. Geleneksel dinlerin unsurlarını bazen dönüştürerek bazen de olduğu gibi kendisine katarak başka bir forma büründürmüştür.<sup>115</sup> Modern dönem öncesi yöneticilere atfedilen kutsallığın ulusa atfedilmesi, toplumun bir arada yaşamasını sağlayacak etkenlerin “kutsallaştırılması” veya vazgeçilemez bir gereklilik olarak sunulması, milliyetçiliğin verili/doğal bir düşünce olduğu fikrini derinleştirmiştir. Böylelikle milliyetçilik doğal bir süreç olarak kabul edilerek içselleştirilmiş ve dinin siyasî meşruiyet alanı olmaktan çıkması ile birlikte kutsal bir değer yüklediği ulusun egemenliğine dayalı bir meşruiyet ikame etmiştir. Egemenlik anlayışının toplumsal bir eyleme dayandırılması ve o eylemin kutsanması;<sup>116</sup> söz konusu egemenliği korumak, pekiştirmek, unutturmamak için ihtiyaç duyduğu semboller, ritüeller, törenler aracılığı ile meşruiyetin kökleşmesini sağlarken aynı zamanda sorgulanamaz bir doğallık zannı oluşturur. Bu doğallık zannı, kutsallaştırılmış ortak tarihle, bölünmez milleti/ulusu kutsal bir hale ile çevrelerken aynı zamanda ulus dolayımı ile devletin bekası için ancak bir dinde görülebilecek fedakârlıkların talep edilmesini de sorgulanamaz hâle getirir.<sup>117</sup> Dolayısı ile bir egemenlik sorunu olarak ortaya çıkan ulus-devlet, milliyetçilik üzerinden görünmez bir iktidar sağlarken aynı zamanda egemenliğin temellendirildiği, bireyin/yurttaşın, bekası için ölümü göze alabileceği yeni bir kutsal olarak ortaya çıkar.

Milliyetçiliğin en güçlü hâlinin ulus-devlet modeli içerisinde ortaya çıkması, siyasî bir bilincin gerekliliğini de ortaya koymaktadır.<sup>118</sup> Dolayısı ile milliyetçiliğin

<sup>114</sup> Jose Santiago, a.g.m., s. 399-400.

<sup>115</sup> Emilio Gentile, a.g.m., s. 421.

<sup>116</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 19.

<sup>117</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>118</sup> Michael Billig, *Banal Milliyetçilik*, çev. Cem Şişkolar, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002, s. 29.

temel unsurları olarak görülen, dil, din, ortak geçmiş gibi unsurların ancak ulus-devletin tanımlanmış (kutsanmış) sınırları içerisinde bir anlam ifade etmesi ve o sınırlar dışında kalanlarla siyasî ya da duygusal bağların zayıflaması, ideolojik bir üretim sürecine tekabül eder. Dil, tarih, kültürler, milliyetçilik söylemi içerisinde yeniden üretilir/dönüştürülür. Bu süreçte milliyetçilik, “yeni kamusal sadâkat biçimleri”<sup>119</sup> formüle eder ve bu sadâkatin görünürlüğünü de ulusal semboller, bayramlar, törenler yolu ile sağlar. Söz konusu yeni sadâkat biçimleri, çalışmamızın konusu olan sivil dinin çerçevesini belirlerken aynı zamanda ulus-devletin en önemli unsurlarından olan egemenlik kavramının dönüşümü ve meşruiyet temellerinin politik-teolojik bağlamda değişmesinde de önemli rol oynamıştır.

### 1.3. EGEMENLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ

Rasyonel temellere dayanan modern devlet anlayışı, egemenliğin ve egemenin yeniden tanımlandığı bir döneme kapı aralamıştır. 16. yüzyılda Machiavelli'nin “İktidar nedir, iktidarın türleri nelerdir, nasıl elde edilir?”<sup>120</sup> şeklindeki soruları, modern devlet kuramının habercisi olarak ortaya çıkmıştır. “Devlete içkin üstün bir gücü, devletin içinde *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ile *potestas*'ın (iktidarın kullanımı) birleşmesini”<sup>121</sup> ifade eden egemenlik kavramı dönüşüme uğramıştır. Uzun süre Tanrı'nın mutlak egemenliği anlamına geldiği bir dönemden sonra, Machiavelli'nin insan doğasında kötülük olduğu savından yola çıkarak, egemenin halka yol gösterici, iktidarın tek sahibi ve koruyucusu olduğu fikri ile başlayan<sup>122</sup> ve sonrasında, Jean Bodin'in devletin özü ve temel ilkesi olarak tanımladığı; mutlak, sürekli, bölünemez ve devredilemez olan egemenlik anlayışı<sup>123</sup> ile yeni anlamına kavuşmuştur. Bodin egemeni, “mutlak hâkim” olarak belirtirken, egemenin tanrısal dayanağını sarsmış ancak egemenin dünyevî hukukla değil tanrısal hükümle sınırlanması gerektiğini ifade ederek, Machiavelli'de hükümdarın şahsına bağlı olan “bölünmez” egemenliğin, gayr-i şahsî “süreklilik”ini

<sup>119</sup> Eric J. Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, s. 108.

<sup>120</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları (ed.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, s. 325.

<sup>121</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, “Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 46, S. 1, (1991), s. 21-30.

<sup>122</sup> Halis Çetin, “Modern Devletin Egemenlik (Kurucu İktidar) Döngüsü”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/1, (2002), s. 56-75.

<sup>123</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları (ed.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, s. 407-409.

ortaya koymuştur.<sup>124</sup> Hobbes ise, Bodin'in nihayetinde tanrısal hukukla sınırladığı egemenliği, hükümdara “sınırsız egemenlik” veren “doğal hukuk” a dayandırır. Rousseau bu düşünceyi bir adım ileri götürerek, doğal hukuk yolu ile halka dayandırılan egemenlik anlayışını halkla “özdeşleştirir”.<sup>125</sup>

Westphalia Anlaşması (1648) ile uluslararası düzlemde karşılıklı tanınan, sınırları belli “egemen devletler”le beraber Hobbes’un bireylerin iradelerini devrettikleri devlet anlayışı somut bir hâl almış<sup>126</sup> ve bütünsel egemenlik algısı, bölünmüş topraklar üzerinden<sup>127</sup> “dağıtılmış”; tamamen dünyevî bir kavram hâline gelmiştir. Böylelikle, Hobbes’un egemenlik anlayışında, bireylerin kendi aralarında yaptıkları sözleşme ile belirledikleri “tek” egemenin kuvvet ve kudretini meydana getirdikleri düşüncesi somut ifadesini bulmuştur.<sup>128</sup> Fransız İhtilali sonrasında ise Sieyès’in ulusa içkin olduğunu belirttiği egemenlik, milli/ulusal egemenlik olarak belirlenmiştir.<sup>129</sup> Hobbes’un toplumdaki tek iradenin devlete/krala ait olduğu ifadesi ve kralın iradesinin halkla özdeşleştirilmesi halk/ulus egemenliğinin de ifadesi olmuştur.<sup>130</sup>

Rousseau, egemenlik teorisini açıklarken, egemen varlığı, genel iradenin oluşturduğu kolektif bir bütün olarak ortaya koymuş ve bireylerin egemenliği paylaştığını ifade etmiştir. Dolayısı ile egemenlik devredilemez ve temsil edilemez.<sup>131</sup> Egemenliğin dönüşümü neticesinde; “sınırsız”, “bölünmez”, “devredilemez” ve “(gayr-i şahsî) süreklilik” gibi Tanrı’ya has dinî özelliklerin dünyevî iktidarlara nispet edilmesi ile birlikte, siyasî iktidar üzerindeki her türlü dinî tahakküm kalkmış ve önce monarşiler

---

<sup>124</sup> Cemal Bâli Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: Afa Yayınları, 1990, s. 72. G. Agamben, Bodin'in egemenin hem hukukun içinde hem dışında olduğu bir paradoks ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bkz. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 25.

<sup>125</sup> Mehmet Ali Ağaogulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, s.10.

<sup>126</sup> H. Emrah Beriş, “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi*, 63-1, (2008), s. 55-80.

<sup>127</sup> Yunus Heper, *Beka Kaygısı, Devletin Ülkesi ve Milliyetiyle Bölünmez Bütünlüğü*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015, s. 188.

<sup>128</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s.71. Baruch Spinoza, egemenliği açıklarken, “Doğanın gücü her şey üzerinde egemenlik hakkı olan Tanrı'nın gücüdür ve doğanın gücü sadece tüm bireysel bileşenlerinin güçlerinin topluluğu olduğu için, her bireyin yapabileceği her şeyi yapma konusunda egemenlik hakkı olduğu sonucu çıkar.” diyerek hem egemeni bireylerin egemenliğinin toplamı olarak görür hem de devlet kuramının meşruiyetini doğal hukuka dayandırır. Bkz. Baruch Spinoza, *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul, İstanbul: Biblos Yayınları, 2008, s. 294.

<sup>129</sup> Gül Akyılmaz, “Osmanlı Devleti'nde Egemenlik Kavramı'nın Gelişimi”, *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III*, S.33, (2000), s. 89-106.

<sup>130</sup> Mehmet Ali Ağaogulları, “Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil”, s. 21-30.

<sup>131</sup> Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s. 90.

sonrasında ulus-devletler meşruiyet sorununu çözmüşlerdir.<sup>132</sup> Egemenlik ile egemenliğin kullanılmasının birbirinden ayrılamazlığını ortaya koyan bu düşünce, Fransız İhtilali sonrasında egemenliğin “millet”e dayandırılması ile hiçbir heyet ve bireyin millete dayanmayan otoriteyi kullanamayacağı dolayısı ile halkın ortaya koyduğu iradeye hiçbir müdahalede bulunulamayacağı şeklindeki anayasal madde ile farklı bir boyut almıştır.<sup>133</sup> Rousseau’nun, toplumsal sözleşmeye dayandırdığı egemenliğin, 1789 Fransız İhtilali ile modern devlet anlayışının tezahürü olan ulus-devletin en önemli unsuru olarak belirlediğini görüyoruz.

Rousseau’nun halkla özdeşleştirdiği egemenlik anlayışı, egemenlik vasıflarını taşıyacak halk tasavvurlarının da önünü açmıştır. Tanrısal egemenliğin yerini önce kralın mutlak egemenliği, sonrasında halkın/milletin egemenliğinin almasıyla, ulus-devletlerin kendi sınırları dâhilindeki egemenliklerinin korunması amacı ile “ulus”lar meydana getirilmiş<sup>134</sup> aynı zamanda siyasal iktidar karşısında birey ve bireyin hakları ön plana çıkarılmıştır. Bireyin toplumsal özne olması ile başlayan süreçte bireyin içinde yaşadığı topluluğa/devlete sadâkati de dinî argümanlarla desteklenmiştir. Rousseau’nun egemen varlığın/hükümdarın “kutsallığı”nı dayandırdığı toplum sözleşmesinin<sup>135</sup> tarafı olarak birey de milletin “bekası” için sözleşmenin gereğini yerine getirmekle mükelleftir. Böylelikle birey, meşruiyetini Tanrı’dan alan hükümdara olan bağlılığını, artık egemene devrettiği iradesi ile genel iradenin bütününden oluşan ve seküler kutsallıkla bezenen ulusal egemenliğe karşı gösteren, görev ve sorumlulukları olan “yurttaş” hâline gelir. Egemenlik zemininde bireyselliğinden sıyrılarak yurttaş hâline gelen bireyin iradesi de yurttaşlık üzerinden halkın iradesi hâline gelir. Söz konusu irade ise yasa olarak tezahür eder. Dolayısı ile ulusal egemenlik bağlamında soyut bir varlığa -halk/ulus- nispet edilen irade, kutsallık nispeti ile bireylerin itaatini iktiza eden yasa olarak tezahür eder.<sup>136</sup>

Egemenlik kavramının, Avrupa’nın ulusal devletlere bölünmesi neticesinde mutlak hükümdarlıklarla sosyal sınıflar arasındaki mücadeleden doğduğunu ifade eden

---

<sup>132</sup> Yunus Heper, a.g.e., s. 177.

<sup>133</sup> A.g.e., s. 184-185.

<sup>134</sup> Immanuel Wallerstein, “Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik”, *İrk, Ulus, Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, s. 104.

<sup>135</sup> Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s. 16.

<sup>136</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, a.g.m., s. 21-30.

Schmitt, egemenliğin karar ilkesini temsil etmesinden dolayı siyasî olduğunu belirtir.<sup>137</sup> Her şeye muktedir Tanrı anlayışı, yerini bireyin gücüne bırakır. Egemenlik kavramını Roma yurttaşlık teolojisi çerçevesinde ele alan Paul Nahme ise, siyasî egemenlik kavramının sanıldığı aksine, teolojikleştirilmiş bir kavram olduğunu ifade etmektedir.<sup>138</sup> Nahme'ye göre egemenlik kavramı, 1122 tarihinde *Worms Konkordatosu* (*Concordat of Worms*) ile nihayetlenen Kutsal Roma İmparatoru ile Papalık arasındaki iktidar kavgasında, Papa'nın dünyevî ve uhrevî egemenliği tekeline alması ile teolojik bir kavram hâline gelmiştir. Nahme, iki kılıç kuramının Gratian tarafından, güç ayrılığı olarak değil, bilakis papanın otoritesini sağlamlaştırdığı şeklinde yorumlamasının ardından, seküler hukukun/kanunların teolojik/ilâhî kanunlar hâline geldiğini ifade etmektedir. Papanın nezdinde Kilise'nin iradesine dayandığı sürece, hukuk da egemenlik kazanır. Bu durum bir yandan kanunların üstünlüğünü vurgularken bir yandan da papa aracılığı ile politik bir güç hâline gelir. Bu bağlamda Schmitt, egemenin "karar veren" olduğunu belirterek bunu ilk kez dile getirenin J. Bodin olduğunu ekler.<sup>139</sup> Nahme de aynı şekilde karar ilkesinin, egemenliğin hukukî temsili ve ayrıcalığı olduğunu vurgular.<sup>140</sup>

Egemenliğin, Tanrı'nın sorgulanamaz mutlak hâkimiyetinden kralların uhdesinde kalması ve sonrasında ulusun/milletin tamamına verilmesi, bir yandan temsil problemini ortaya çıkarırken bir yandan da ulusun/milletin siyasî otoritenin en önemli meşruiyet alanı olmasını pekiştirmiştir. 13. yüzyıla kadar siyasî bir kavram olarak kullanılmayan temsil kavramı, sonrasında bugünkü anlamına yakın manada Kilise konseyine gönderilen kişiler için veya İngiliz Parlamentosu için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>141</sup> H. Pitkin, temsil kavramını siyasal temsil ve devletin temsili anlamında ilk kullanan düşünürün Thomas Hobbes olduğunu belirtir.<sup>142</sup> Romalıların "...daha önce olmayan bir şeyin yazılı olarak ortaya konması veya bir soyutlamanın bir objede somut hale getirilmesi, duyguların somutlaşması" anlamlarında kullandığı temsil kavramı<sup>143</sup>

<sup>137</sup> Carl Shmitt, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Bölüm*, s. 24.

<sup>138</sup> Paul Nahme, "Law, Principle, and the Theologico-Political History of Sovereignty", *Political Theology*, vol.14, issue 4, (2013), s. 432-479. bkz. Sayime Durmaz, "Yüksek Orta Çağ'da Papa İmparator Çatışması", *Çankırı Karatekin Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2010), s. 93-120.

<sup>139</sup> Carl Shmitt, a.g.e., s. 16.

<sup>140</sup> Paul Nahme, a.g.m., s. 432-479

<sup>141</sup> Birsen Örs, "Siyasal Temsil", *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 35 (Ekim 2006), s. 1-22.

<sup>142</sup> Hanna Fenichel Pitkin, *Temsil Kavramı*, çev. Seda Erkoç, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014, s. 17-18.

<sup>143</sup> Birsen Örs, a.g.m.

Hristiyan teolojisinde Baba'nın oğul tarafından temsil edilmesi olarak teolojik bir anlam taşımaktadır.<sup>144</sup> Siyasal anlamda kullanılışı ise belirtildiği üzere Hobbes'la olmuş; "yetki devri" olarak temsil eden ve temsil edilenin sınırları bağlamında Hobbes, temsil edenin yapıp etmelerinin temsil edileni yani iktidarın yapıp etmelerini ona yetkisini devreden halkın sorumluluğunda olduğunu ifade etmektedir.<sup>145</sup> Pitkin, Hobbes'da temsil edenin/iktidarın temsilci olarak bir sınırı olmadığını ifade etmektedir. Dolayısı ile iktidarın yani egemenin yaptığı her şey halkı bağlayıcıdır.<sup>146</sup> Konumuzla ilgisi bağlamında egemenliğin kaynağı olarak ulus/halk, temsil edilen olarak egemenliği devrederken egemene verdiği sınırsız yetki ile sorumluluk alır. Ancak Tuğrul'un ifade ettiği gibi halk kavramının muğlâklığı sonucu egemenlik prensibi doğrudan millete verilir -Türkiye örneğinde olduğu gibi- ve muğlâklık "millet-vatan" bağlamında çözülmeye çalışılır. Tuğrul'a göre bu durum, etnik bir millet egemenliğine hatta tiranisine dönüşür.<sup>147</sup> Böylelikle, etnik grubun tanımladığı tek ve bölünmez milletin etrafında kutsallık örgütlenir ve egemenlik modelinin dinî formu siyasetin içerisinde yeniden üretilir.<sup>148</sup> Seküler bir kavram olarak egemenlik, modern siyaset anlayışı içerisinde Nahme'yi anımsarsak yeniden teolojikleştirmeye uğrayarak politik-teolojinin de en önemli unsurlarından bir hâline gelmiştir. Yeniden teolojikleştirilen egemenlik anlayışı, Mark Lilla'nın sözünü ettiği şekli ile "tanrısal bağı" açığa çıkan<sup>149</sup> siyasî otoritenin meşruiyetini de belirlemiştir.

#### 1.4. MEŞRUIYET

Meşruiyet temel olarak "şerîata/hukuka uygun olan", "şerîatın/hukukun izin verdiği" sınırlarda kalmak anlamlarına gelmektedir. Toplumsal yaşamda ise, kanunlara itaat çerçevesinde, toplumsal yapının ve ilişkilerin inşası için vazgeçilemez olan bir mekanizma işlevi görmektedir.<sup>150</sup> Yeni bir düzen kurma ve bu düzeni korumada,

---

<sup>144</sup> Samet Gürleyen, *Siyasî Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 19.

<sup>145</sup> Hanna Fenichel Pitkin, a.g.e., s. 32.

<sup>146</sup> A.g.e., s. 32.

<sup>147</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 26.

<sup>148</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>149</sup> Akt. Krzysztof C. Matuszek, "The Different Concepts of Political Theology", *The Problem of Political Theology*, edited by Pawel Armada, Arkadiusz Górniewicz, Krzysztof C. Matuszek, Kraków: Akademia Ignatianum, 2012, s. 26.

<sup>150</sup> Ejder Okumuş, *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, s. 14.

zorunlu ve tartışmalı bir rolü olan meşruiyet<sup>151</sup> her türlü iktidar biçiminde kendisine yer bulmuştur. En otoriter olarak tanımlanan iktidar biçimleri de dâhil olmak üzere, bütün yönetim şekilleri kendisine meşru bir zemin bulma gayretindedir. Söz konusu meşruiyet zemini büyük oranda toplumsal yaşamdaki işlevi nedeniyle dinde aranmıştır. İktidarın meşruiyetini dinden alması, her türlü siyasî iktidara da kutsiyet atfedeceğinden,<sup>152</sup> egemenin sınırsızlığını da ele vermektedir.

Batı'daki siyasî dönüşümde “kanun” ile “kanun koyucu”nun birbirinden ayrılma süreci<sup>153</sup> yeni bir “egemen” ortaya çıkarırken, teolojik anlamdaki “egemen” ve onun iradesindeki “kanun”, dünyevîleşmiş ancak meşruiyeti yine “teoloji”de aranmıştır. Kanunlar egemen hâle gelirken, bu egemenliğe meşruiyetini sağlayan ise “ortak irade” olmuştur. Bu minvalde ortak iradeye -ulusa/halka- yüklenen anlam, “tanrısal egemen”e denk düşmektedir.<sup>154</sup> Rousseau’da gördüğümüz üzere, yanılma ihtimali olmayan Tanrı’nın iradesi “ortak irade”ye (halkın iradesine) dönüşerek aynı kutsallıkla ikame edilmiştir.<sup>155</sup> Critchley, Rousseau’nun böyle yaparak seküler olanı öne çıkarmadığını ancak aşkın olanın genel irade içerisinde içkinleştirilerek teolojik olanın muhafazasının ve meşruiyetinin sağlandığını ifade etmektedir.<sup>156</sup>

Egemen olanın, iktidarına dayanarak belirlediği koşullar gereği, kanunları “askıya” alma yetkisini “istisna hâli” olarak tanımlayan Schmitt, meşruiyetini kanundan alan egemenin, gerekli gördüğü durumda bu meşruiyetini kullanarak bir “istisna hâli - olağanüstü hâl- ilan edebileceğini ifade eder.<sup>157</sup> Böylelikle kanunun askıya alınması da yasa ile meşrulaştırılarak, egemenin “kudret” alanı, genel iradenin sağlanması için genişletilmiş ve sorgulanamaz bir hâle gelmiş olur. Aynı şekilde daha önce dinî yasaya atıfla meşrulaştırılan şiddet, artık istikrar veya tehdit algısı üzerine meşrulaştırılarak egemenin kararına bırakılır ve hukukun alanına dâhil edilir.<sup>158</sup> Bu istisna hâlini teolojik

<sup>151</sup> Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 255.

<sup>152</sup> Vahap Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 53.

<sup>153</sup> Schmitt, bu ayrımı “yasama devleti” adını verdiği devlet biçimi içerisinde tanımlamaktadır. Bkz. Carl Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, çev. Mehmet Cemil Ozansü, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, s. 4.

<sup>154</sup> A.g.e., s. 28.

<sup>155</sup> Critchley, halkın iradesi anlamına gelen genel irade/ortak iradenin egemene devredilmesi ve kanunun devreye girmesi ile hukukun otoritesinin ön plana çıktığını ifade eder ve söz konusu hukukun da “neredeyse kutsal bir yasa koyucu” tarafından konulmasının icap ettiğini belirtir. Bkz. Simon Critchley, a.g.e., s. 72 ve s. 113.

<sup>156</sup> A.g.e., s. 94.

<sup>157</sup> Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, s. 13-19.

<sup>158</sup> Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s. 120; ayrıca bkz. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 83; Giorgio Agamben, *Olağanüstü Hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık Yayınları,

bir kavram olarak olağanın sekteye uğradığı mucize ile karşılırsak, Rousseau'nun tikel iradenin genel iradeye uymasını erdem olarak tanımlamasında da görüldüğü gibi, erdemin sağlanması için olağanüstü hâlle beraber şiddetin kullanımı da meşrulaştırılır. Schmitt, kanuna uygunluk prensibinin meşruiyeti sağladığını ifade ederken, kanuna da gayr-i şahsîlik vurgusunda bulunur. Dolayısı ile devletin/egemenin tahakkümünün haklılığı da kanunîlik anlamına gelmektedir.<sup>159</sup> Schmitt, kanunîliğin meşruiyet de dâhil her türlü otoriteyi reddettiğini ifade etse de nihaî olarak parlamenter demokrasi de dâhil olmak üzere bütün sistemlerin meşruiyetini kanunîlikten aldığını belirterek, bir meşruiyet zeminini varsaymaktadır.<sup>160</sup> Nihaî durumda, ortak iradenin tecessümü olarak egemen, istisna hâline karar veren meşru bir otoritedir. Söz konusu meşruiyetini ise, Patrick Riley'in de belirttiği gibi teolojik bir kavram olan ancak Rousseau ile siyasî bir kavram hâline gelen<sup>161</sup> ve kutsallık atfı ile tanımlanan "genel iradenin" devri ile almıştır.

"Olağanüstü hâl" kuramını ele alan Schmitt, olağanüstü hâlden bahsedebilmek için egemene sınırsız yetki verilmesi ve mevcut düzenin tamamen askıya alınması gerektiğini ifade eder. Böylelikle hukuk/kanun, devletin bekası için geri planda kalırken, kanunla meşruiyetini sağlayan egemen de, kanunu askıya alarak devletin varlığını öncelediği gibi aynı zamanda "hukuk sınırları" içerisinde kalmayı başarır.<sup>162</sup> Hukuk sınırları içerisinde kalması, hukukun "norm" ve "karar" arasındaki ayrımına dayanmaktadır. Dolayısı ile egemen kendi "kudreti"ni sağlayan kanunu yine ona dayanarak askıya alabildiği gibi meşruiyetini de kutsallaştırılmış kanunlardan almaktadır. Böylelikle Rousseau'nun sözünü ettiği şekilde "aşkın" bir yasaya dayanmayan bir meşruiyet olamayacağı da ortaya çıkmaktadır.<sup>163</sup> Genel irade tarafından kabul gören kanuna dayanan "olağanüstü hâl -zorunluluk hâli" yasadaki bir boşluk

---

2008, s. 75. P. Kahn da, şiddetin egemenlik bağlamında politik-teolojik bir anlam kazandığını ifade etmektedir. Bkz. Paul W. Kahn, "Torture and Democratic Violence", *Ratio Juris*, Vol. 22, N. 2, (June 2009), pp. 244-259.

<sup>159</sup> Carl Schmitt, *Kanunîlik ve Meşruiyet*, s. 5. Schmitt, söz konusu tahakkümün haklılığını mutlak prensin hânedana dayanan meşruiyeti ile aynı olduğunu ifade eder. Bkz., a.g.e., s. 8. Yasa devleti dışındaki idare devletinde ise söz konusu haklılık norma uygunluktan çıkarak "duruma uygunluğu" ile izah edilir. Bkz. a.g.e., s. 10. Agamben bu durumu, "modern olağanüstü hâl"ın hukuk düzeni içerisinde kendisini "olgu ile hukukun örtüştüğü bir belirsizlik bölgesi" içinde var etmesi olarak ifade etmektedir. Bkz. Giorgio Agamben, *Olağanüstü Hal*, s. 39.

<sup>160</sup> Carl Schmitt, a.g.e., s. 11.

<sup>161</sup> Patrick Riley, "The General Will Before Rousseau", *Political Theory*, Vol. 6, No. 4, Special Issue: Jean Jacques Rousseau (Nov., 1978), s. 486.

<sup>162</sup> Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, s. 18-19.

<sup>163</sup> Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s. 39-40.



olduğu iddiası ile gündeme getirilmekle birlikte Agamben, söz konusu boşluğun yasalardan değil, yasanın uygulanmasından doğan bir boşluk olduğunu belirtmektedir.<sup>164</sup>

19. yüzyılla beraber güçlü iktidarlarla görülmeye başlanan ulus-devlet modeli de bu tür bir meşruiyet arama çabasından ârî kalamamıştır. Diğer yönetim biçimlerinde olduğu gibi ulus-devlet de kendi varlığını sürdürmek ve güçlendirmek için meşru bir dayanak ve halk tarafından meşru görülme ihtiyacı duyar. Daha önceki yüzyıllarda her türlü iktidar modeli, söz konusu meşruiyet temelini dinde bulmuştur. Zaman zaman karşılıklı güç savaşına girmekle beraber uhrevî ve dünyevî iktidar, tâbiri câiz ise birbirlerine meşruiyet temelli dayanak oluşturmuşlardır. Ulus-devlet modeli ile birlikte söz konusu tanrısal meşruiyet yerini, ulus-devletin yarattığı değerler, canlandırdığı gelenekler, dayandığı mitler ve homojen hâle getirmeye çalıştığı şekli ile “ulus”a bırakmıştır. Ulus-devlet modelinin en önemli besleyicisi olan milliyetçilik ideolojisi, bu doğrultuda meşruiyet temelini de değiştirmiştir. Anthony Smith’in de belirttiği gibi, modern çağda “siyasetin ve devlet oluşturmanın meşruluk zemini milliyetçiliktir”.<sup>165</sup> Milliyetçilik toplumun meşruiyet algısında dinin yerine ikame edilmiştir diyebiliriz.<sup>166</sup>

Modern siyaset algısı, kendi değer ve kurumlarını oluştururken, sekülerizmi temel almıştır. Dinî temellere dayanmayan bir devlet veya siyasî oluşum var mıdır sorusundan yola çıkarak ele almaya çalıştığımız sekülerleşmenin, dinin başkalaşımı olduğunu ve sivil-dinin temel kavramlarının modern siyaset algısında kendi karşılıklarını ürettiğini görüyoruz. Ulus-devletin ortaya çıkışı ile birlikte, din, siyaset ve devlet algısındaki değişim, “hayâlî cemaatler”in oluşmasında etkin olduğu gibi, milliyetçilik de dinin bıraktığı boşluğu seküler bir kutsallıkla doldurmuştur. Söz konusu kutsallık, egemenliğin “ilâhî”liğini dönüştürürken, egemenliğin kaynağı ulusun kendisi olmuştur. Politik-teolojik açıdan, değişen egemenlik ve meşruiyet kaynakları, sivil dinin temel unsurları hâline gelmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti de 19. yüzyıla gelindiğine, çok uluslu bir yapıdan ulus-devlete giden süreci, egemenliğin dönüşümü ve meşruiyetin kaynaklarının yeniden belirlenmesi ile tamamlamıştır. Din-siyaset algısının da dönüşüme uğradığı bu süreçte yeni kurulan ulus-devletin politik-teolojik açıdan dinle ilişkisi, içinde bulunulan yapının

<sup>164</sup> Giorgio Agamben, a.g.e., s. 45.

<sup>165</sup> Anthony Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, s. 171.

<sup>166</sup> Terry Eagleton, a.g.e., s. 117

kutsallaştırılması üzerinden olmuştur. İkinci Bölüm’de Türkiye Cumhuriyeti’nde politik-teolojik geçişte, ulus-devlet olarak, zikredilen kutsallaştırmanın dayandığı temeller, dinle ilişkisi, ulus-inşası ve mezkûr inşada değişen sadâkat biçimleri üzerinden yurttaşlık anlayışının gelişimi ve tarih yazımındaki farklılıkları incelemeye çalışacağız.



## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **TÜRKİYE'DE MODERN ULUS İNŞASI: POLİTİK-TEOLOJİK GEÇİŞ**

Modern siyaset anlayışı ile birlikte meşruiyetini Tanrı'dan alan iktidarlar yerini tanrısal rollere bürünen/büründürülen siyasî/dünyevî iktidarlara bırakmıştır. Siyasî aidiyetler dinî aidiyetlerin önüne geçerken, “kutsal”ın yeniden anlamlandırıldığı ve belirlendiği bir döneme girilmiştir. Bir ulus-devlet olarak teşekkül eden Türkiye Cumhuriyeti de, kendi değer ve kurumları üzerinden yeni aidiyetler, kutsallar belirlemiş ve ulus inşasını da bu temeller üzerinden yapmaya çalışmıştır. İkinci Bölüm'de öncelikle, kurucu ideolojinin dayandığı siyasî anlayış ve fikrî temeller ele alınacak, ardından kurucu iktidar politik-teolojik açıdan değerlendirilerek ulus-inşasındaki etkisi incelenecektir. Kurucu iktidarın ulus inşası sırasında yeni değer ve kurumları hangi sâiklerle ele aldığı, dinî algının dönüşümü ile siyaset-din ilişkisinin hangi ölçülerde gerçekleştiğine cevap aranacaktır. Daha sonra politik-teolojik yaklaşımın unsurlarının yerleşmesinde önemli bir etken olan eğitim, aile/kadın ve tarih konularındaki değişime değinilecektir.

## 2.1. OSMANLI DEVLET ANLAYIŞI VE DİNİN KONUMU

Osmanlı Devleti'nin teokratik bir yönetim anlayışına sahip olduğu yönünde genel bir ön kabul vardır. Nur Vergin'in 'bilimsel âmentü'<sup>167</sup> adını verdiği bu ön kabul, İslâm'ın yapısal özellikleri ve vaz' ettikleri açısından doğruyu yansıtmadığı gibi Osmanlı yönetim pratiğini de görmezlikten gelmektedir.<sup>168</sup> Bu bağlamda İslâm-siyaset ilişkisine kısaca değinmek gerekmektedir. İslâm-siyaset ilişkisi konusundaki argümanlar genellikle Peygamber'i bir devlet başkanı olarak görmekte ve daha sonraki uygulamalarını da bu niteliğine bağlamaktadır. Ancak gerek İslâm'ın bütüncül yapısı gerekse sonraki uygulamalar bunun aksini işaret etmektedir. Hz. Muhammed'in dinî bir söylemle başlattığı süreçte, siyasî bir yapılanma olmamakla beraber, Mekke'nin ileri gelenlerinin bu durumu kendi tahakkümlerindeki kurulu düzene tehdit olarak görmeleri ve siyasî olarak önlem almaya başlamaları ile (ambargo vd.) toplumsal bir direniş

<sup>167</sup> Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, s. 104.

<sup>168</sup> İslâm'ın bireye uhrevî ve dünyevî bir tahakküm kurduğuna dair savlar için bkz. Nur Vergin, a.g.e., s. 84-88. Ayrıca, İslâm'ın yönetim anlayışında teokrasiye yer olmadığı ve tarih boyunca hiçbir Müslüman iktidara mutlak yetki verilmediğine dair bkz. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1991, s. 29-31.

kazanması sonucu siyasî nitelikler de taşımaya başlamıştır.<sup>169</sup> Cabirî'nin de belirttiği gibi, söz konusu dinî davet, siyasî bir okumaya tâbi tutulabilir ancak bu okuma, İslâm'ın siyasî olana yani devlet olgusuna dünyevî nitelemesi yaptığı gerçeğini izâle etmemektedir.<sup>170</sup> Ancak İslâm'ın toplumsal ve bireysel ilişkilerde ikame ettiği “adalet” prensibi gereği, toplumun adalet üzere olması gerekliliği, salt siyasî ve dünyevî bir gereklilik değildir. Ahlâkın temel ilkelerinden birisi olarak Kur'ân-ı Kerim'de sıklıkla vurgulanan adalet kavramı, Allah-insan, insan-varlık ve insan-insan ilişkilerinin belirleyeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de adaletten yoksun olmak, “hiçbir şeye gücü yetmeyen” bir acziyet olarak tanımlanır ve adalet üzere olanla eşit olamayacağı belirtilir.<sup>171</sup> İslâm'da ahlâkî ve ontolojik bir gereklilik olarak adalet ilkesi, Peygamber'in dinî davetinin, içinde bulunduğu toplumun “ıslahı”nda temel olması ve “hükmederken adaletle hükmet”<sup>172</sup> ilkesi gereği, siyasî anlayışın da temeli olmuştur. Bu bağlamda İslâm, kurumsal anlamda siyasî bir model sunmamakla beraber adalet ilkesi gereğince siyasete yön vermiştir diyebiliriz.<sup>173</sup>

İslâmiyet öncesi kurulan Türk devletlerinde egemenin/iktidarın ilâhî bir kaynağa dayandığını görürüz. Göktürkler'de, Hun İmparatorluğu'nda ve diğer Türk devletlerinde hânedanlıklar yolu ile bir veraset sistemi olmasına rağmen hanların/sultanların iktidarının kaynağı tanrısalıdır.<sup>174</sup> İlk Müslüman-Türk devlet yapılanmasının örneği olan Karahanlı Devleti de, İslâm'ın adalet prensibini ve İslâm öncesi Türk yönetim

<sup>169</sup> Bernard Lewis, a.g.e., s. 92. M. Âbid el-Câbirî, Peygamber'in tevhid ilkesine dayalı dinî ve ahlâkî davetinin Mekkelilerin ekonomilerini zarara, ticaretlerini sekteye uğratacak bir tehdit olarak algılamaları ile siyasî bir veçhe kazandığını belirtmektedir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 72-77.

<sup>170</sup> Gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse Peygamber'in uygulamasında bir devlet/yönetim modelinin vaz' edilmemiş olması bu açıdan önemli bir delildir. Kemal Karpat bu doğrultuda İslâm anlayışında “mülk”, “mâlik” gibi kavramların siyasî olduğunu yani dünyevîliğe işaret eden devleti tanımlamak için kullanıldığını ifade etmektedir. Bkz. Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, Önsöz.

<sup>171</sup> “Allah, şu iki kişiyi de misal verir: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şey beceremez ve efendisine sadece bir yüküttür. Nereye gönderse olumlu bir sonuç alamaz. Bu adaletle emreden ve doğru yol üzere olan kimse ile eşit olur mu?” Bkz. Nahl Sûresi, 16/76.

<sup>172</sup> “Onlar, yalancı çok dinleyen, haramı çok yiyenlerdir. Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir. Onlardan yüz çevirecek olursan, sana asla hiçbir zarar veremezler. Eğer hükmedecek olursan aralarında adaletle hükmet. Çünkü Allah âdil davrananları sever.” Mâide Sûresi, 5/42.

<sup>173</sup> Yunus Kaplan, *Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 32.

<sup>174</sup> Halil İnalçık, “Osmanlı Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, *Ankara Üniversitesi SBF, C. 14, S. 1, (1959), s. 69-94.*

geleneğinde öncül prensip olan ‘örfü/törü’yu kabul etmiştir.<sup>175</sup> Sonrasında kurulan Selçuklu Devleti de aynı prensibi kabul etmiş, hükümdarın bazı ilâhî özelliklerle donatıldığı inancına dayanmıştır.<sup>176</sup> İslâmiyet öncesi ve sonrası kurulan Türk devletlerinin ortak özelliği, hanın/hükümdarın otoritesinin mutlak olup, hükümdarın “yasa/töre” koyucu olmasının devletin varlığının şartı olarak görülmesidir.<sup>177</sup>

Tarihteki en etkin ve güçlü Müslüman-Türk devleti diyebileceğimiz Osmanlı Devleti,<sup>178</sup> kendisinden önceki Türk devlet geleneğinden ve yukarıda zikrettiğimiz Müslüman devlet geleneğinden birçok özelliğin mezc edildiği, İslâm’ın Sünnî yorumuna dayanan bir sistem üzerine inşa edilmiştir. Söz konusu Sünnî yorum, büyük oranda, devlet yöneticisi olarak görülen halîfenin, Kureyş kavminden ve müçtehid olma şartını esneten Hanefî mezhebinin anlayışına tâbidir. Hanefî anlayış, sadece hilafet konusunda değil, aynı zamanda îmân-amel uygunluğu konusundaki tavrı ve fikhî meselelerde örfî uygulamalara geniş yer vermesiyle de Osmanlı’nın tercihinde önemli bir yer tutmuştur.<sup>179</sup> İslâm anlayışına dayalı adalet anlayışını benimseyen Osmanlı devlet sistemi, gerek meşruiyetini sağladığı dinî gerekse dünyevî konularda uyguladığı örfî kaidelerin birbirine değmeden yürütüldüğü bir sistem olma özelliği taşımaktadır. Metin

---

<sup>175</sup> Karahan Devleti’nin önemli düşünürlerinden ve devlet adamlarından biri olan Yusuf Has Hacib, Karahan hükümdarına takdim ettiği siyasetnâme/nasihatnâme türündeki eseri *Kutadgubilig*’de törü/yasa, adalet prensibinin unsurlarından biri olarak gösterilmiş ve başa gelen her hükümdarın kendi törüsünü oluşturabileceği belirtilirken, törünün kaynağı da “kut”a dayandırılmıştır. Bkz. Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016, s. 26. “Kut” da Kutadgubilig’de devletin menşei olarak nitelenir: “*Kutun tabiatı hizmet, şiarı adalettir. Fazilet ve kısmet Kut’tan doğar. Beyliğe yol ondan geçer. Her şey kutun eli altındadır, bütün istekler onun vâsıtası ile gerçekleşir. Tanrısaldır. Dünyada tam bir istikrar kuşağı bağladı, kurt ile kuzu orada yaşadı. Bey, bu makama sen kendi gücün ve isteğin ile gelmedin, onu sana Tanrı verdi.*” Yine Kafesoğlu’nun aktardığına göre “Kuttan feragat etmek, 'Devletten, siyasî istiklalden vazgeçmek’ manasına gelirdi. Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997, s. 250.

<sup>176</sup> Nizamü’l-Mülk, *Siyasetnâme*, Türkçesi, Nurettin Bayburtluğil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006, s. 25.

<sup>177</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 61.

<sup>178</sup> Çetin Özek, *Devlet ve Din*, İstanbul: Ada Yayınları, t.y., s. 362.

<sup>179</sup> Hanefî mezhebini kurumsal bir yapıya ulaştıran Ebû Hanife’nin öğrencisi Ebû Yusuf, hayatın devinimi içerisinde birçok şeyin değişebileceğini, bundan dolayı örf’e dayalı nassla örfün çakıştığı konularda örf’e dayanılması gerektiğini savunur. Bkz. Neşet Çağatay, İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 172. Önemli bir Hanefî fakihî olan ve Memlûklü döneminde önemli görevler almış olan Necmeddin Ebû İshak et-Tarsûsî (1310-1357), *Tuhfetü’l-Türk* adını taşıyan siyasetnâmesinde, Memlûklü hilafetini “Kureyşli” olma şartından dolayı meşru bulmayan başta Maverdi olmak üzere Şâfiî âlimlerin içtihadına itiraz ederek, Memlûklü hilafetini dinî açıdan meşrulaştırmıştır. Bu meşrulaştırmasında, Hanefî mezhebine dayandığını ve Türkler için de Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden daha uygun olduğunu belirtmiştir. Bkz. İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 95.

Heper'in ifadesi ile Osmanlı "gereklilik ve ussallık ilkelerinden yola çıkarak, yönetici zümreler için idealler ve yüksek değerler ağırlıklı bir devlet felsefesi" geliştirmiştir.<sup>180</sup>

Halil İnalçık, Türk devlet anlayışında, hükümdar olma şartının Tanrı'nın *kutuna* mazhar olmak olduğunu belirterek Osmanlı'nın da bu anlayışın devamı olduğunu ifade etmektedir.<sup>181</sup> Uzun bir süre, siyasî, kültürel ve askerî alanda etkili bir İslâm toplumu ve yönetimi oluşturmuş olmasına rağmen Osmanlı Devleti, iktidarını ve meşruiyetini büyük ölçüde dinle bina ettiği geleneğe yaslamıştır.<sup>182</sup> Osman Gazi'nin, beyliğini, bir yandan Abbasî Hilafeti tarafından Selçuklu sultanlarına verilen iktidara bir yandan da kendisine cihan hâkimiyetinin müjdelendiği rüyasının "ilâhî"liğine dayandırması meşruiyet zemini oluşturmuştur. Sonrasında Sultan II. Mehmed'in hâkimiyetini Oğuz Boyu'na dayandırmasının yanı sıra, iktidarın kaynağının tanrısal olduğu fikrinin kurumsallaştığını görüyoruz.<sup>183</sup> Fatih Sultan Mehmed döneminin önemli isimlerinden biri olan Tursun Bey, kaleme aldığı *Târîh-i Ebü'l-Feth* adlı eserinde sultandan bahsederken, "*Güftâr der zikr-i ihtiyâc-ı halk be-vücûd-ı şerîf-i pâdişâh-ı zıllullâh*"<sup>184</sup> ifadesini kullanarak II. Mehmed'in "Sultan zıllullâh fi'l-arz" olduğunu ve bu nispetin

<sup>180</sup> Metin Heper, *Türk Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 54. Heper'in sözünü ettiği sistem, yönetici zümrenin, devletin öncelendiği "âdâb" geleneğine bağlı olarak eğitime tâbi tutulmaları ile sağlanmıştır. Siyasal kültür anlamını karşılayan âdâb kavramı, önceki dönemlerde Peygamber'in sünnetini işaret ederken sonrasında, "uzmanlaşmış, bir bilgi alanında yetişmiş olma ya da göreve getirilebilme; vezir, kadı, devlet memuru olmak için gereken bilgi ve yetkileri kazanmış olma" anlamlarında kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Abdülaziz Bayındır, "Âdâb" *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, C.1, s. 334; ayrıca bkz. Bernard Lewis, a.g.e., s. 27-28. Findley, âdâb geleneğine dayalı eğitimin devleti öncelemesi dışında, seküler mâhiyet taşıdığını da belirtmekle beraber, İslâm geleneğinde din ve devlet özdeş görülmediği gibi birbirine karşıt olarak da anlaşılmalıdır. Maverdî'nin, "Din ve devlet ikizdir, birbirinden ayrılamaz." şeklindeki ifadesi ne teokratik anlayışa ne de bugün anladığımız şekli ile seküler bir anlayışa işaret etmektedir. Bkz. Osman Zahid Çiççi, "Mâverdi Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 2, (Ekim 2012), s. 81-99; ayrıca bkz. Carter V. Findley, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform, Babîâli, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, s. 10. Kemal Karpat, İslâm anlayışında 11. yüzyılla birlikte devletin dini kontrol ettiği sistemin kurumsallaştığını ifade ederken, Ahmet Yaşar Ocak ise, Osmanlı tarihinde, Sultan II. Mehmed'in İstanbul'un fethi ile birlikte din devlet ikizliğini din devlet özdeşliği hâline getirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Kemal H. Karpat, a.g.e., Önsöz; ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, C.4, S. 3, (Temmuz 1990), s. 190-194.

<sup>181</sup> Halil İnalçık, a.g.e., s. 10.

<sup>182</sup> Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, der. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, s. 11.

<sup>183</sup> Halil İnalçık, "Osmanlı Padişahı", *Ankara Üniversitesi SBF D*, C. 13, S. 4, s. 68-79.

<sup>184</sup> "zıllullah" terimi, "Allah'ın gölgesi anlamına gelmektedir. İfade, "*Sultan, yeryüzünde Allah'ın gölgesidir ki, Allah'ın kullarından her mazlum ona iltica eder.*" hadîsinde (Bezzâr, Müsned, C. XII., 17.) geçmekle birlikte, buradaki "sultan" terimi dünyevî iktidarı simgeleyen sultana işaret etmemektedir.

“Hakk Teâlâ tarafından semadan inzal” olduğunu belirtir.<sup>185</sup> Bu dönemden sonra yukarıda sözü edilen Osman Bey menkıbesi ve saltanatın Osmanoğulları’na Allah’ın lûtfu olarak ihsan edildiği yönündeki menkıbelerin çoğaldığını görüyoruz.<sup>186</sup> Bilhassa bu dönemden sonra tahta oturan sultanların ortak özelliği, saltanatlarının Allah’ın inayet ve lûtfuna dayandırılması olmuştur. Nitekim Şeyhülislam Ebussûd Efendi, K. Sultan Süleyman’ı “yüce kelâmı bildiren kişi” olarak tanımlamış ve sultanların egemenliğini de “kutsal hukukun uygulayıcısı ve koruyucusu” olmasına bağlamıştır.<sup>187</sup> Hal’ edilme kararları da, siyasî sebeplerle olmasına rağmen, şerîat kaidelerine dayandırılarak alınmıştır. Ancak bu durum, İslâm’ın “siyasî” anlayışının bir sonucu olmaktan ziyade, önce geleneğe dayanan iktidar anlayışını, daha sonra ise (çözülme döneminde) iktidarı pekiştirmek amacı ile araçsal bir söylem olarak ortaya çıkmıştır. İslâm hukukunda hükümdar, Lewis’in de belirttiği gibi hem kuramsal olarak hem de uygulama olarak mutlak bir iktidara sahip olmadığı gibi, adaleti sağladığı müddetçe tebaasının kendisine itaati siyasî ve dinî bir şart olarak görülmüştür.<sup>188</sup>

Devlet idaresinde dinî meşruiyetin güçlü bir şekilde arandığı ve öne çıkarıldığı dönem 19. yüzyıldır. 19. yüzyılda görülen Meşrutiyet ve özgürlük tartışmalarının dinî sâikler ve din temelli meşruiyet arayışları ile devam ettiğini görüyoruz. Kuruluşundan başlayarak referans olarak İslâm’ı alan ve daha sonraki yayılmacı politikasında meşruiyet unsuru olarak dine dayanan Osmanlı Devleti,<sup>189</sup> Sultan I. Selim’in hilafet unvanını İstanbul’a getirmesi ile meşruiyetin en güçlü zeminini din olarak belirlerken, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ciddi bir meşruiyet bunalımı yaşamaya

<sup>185</sup> Tursun Bey, *Târih-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, İstanbul: Baha Matbaası, 1977, s. 10. Tursun Bey, padişahın “ulu vücuduna” halkın ihtiyacı olduğunu izah ederken, halkın padişahın varlığı için şükretmesi gerektiğini ifade eder. Bkz. a.g.e.

<sup>186</sup> Ahmet Yaşar Ocak, a.g.m., s. 190-194. Osmanlı’nın kuruluşu ve Osman Gazi’nin Şeyh Edebâli’nin kızı ile evlenerek neseben Peygamber soyu aracılığı ile “köken meşruiyeti”ni sağlaması ile ilgili diğer menkıbeler ve yorumlar için bkz. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf, Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 493-516.

<sup>187</sup> Namık Sinan Turan, *Hilafet, Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 255.

<sup>188</sup> Bernard Lewis, a.g.e., s. 31. Lewis bu şekilde bir iktidar sınırlandırmasını, İslâm hukuk anlayışında devletin hukuku değil bilakis hukukun devleti meydana getirmesine bağlamaktadır. Bkz. a.g.e.

<sup>189</sup> Ömer Cide, “Osmanlı Kuruluşunda Dinî Etki”, *Bilimname, Düşünce Platformu Dergisi*, XXVIII, (2015/1), s. 263-286.



başlamıştır.<sup>190</sup> Bu bunalım, devlet adamlarını, dinin meşruiyet unsuru olmaktan çıkarılmadığı, seküler-rasyonel<sup>191</sup> bir çözüm arayışına itmiştir.

Büyük ölçüde Aydınlanma'nın düşünsel etkisi altında şekillenen 19. yüzyıl Osmanlı fikrî ve siyasî dünyası, yeni siyasî, iktisadî düzene ve gelişmelere uzak kalmış ve “geri kalmışlık” endişesi ile birçok hamlede bulunmuştur. Bu dönem Osmanlı toplumunda yaşanan gelenek, din, toplum anlayışındaki değişimler, Aydınlanma fikrinin ve Fransız Devrimi'ni meydana getiren değerlerin etkisindeydi. Bu etki çerçevesinde bir yanda siyasî yenilgilerin karşısında bir çözüm aranırken bir yandan da Fransız Devrimi değerleri ile çevresinde oluşan ulus-devlet modeline karşı mücadele verilmekteydi. Bu dönemde ortaya çıkan çözüm arayışlarının, mücadele verdiği güçlerin fikrî etkisinden çıkamaması bir açmaza sebep olurken aynı zamanda kendi toplumsal ve siyasî gerçekliğinin ötelenmesini de beraberinde getirmiştir. Kaybedilen topraklar, ekonomik olarak zora girme ve bütün dünyayı etkisi altına alan milliyetçi akımları durdurma amacıyla yapılan reformlar, alınan tedbirler kısa vadede etkili olmakla beraber, bütünlüğünü korumaya çalışan devletin sonunu hazırlamaya engel olamamıştır. 1839'da yayınlanan Tanzîmat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) ile anayasal bir düzene geçmede bir eşik aşılmışsa da, “tebaa”nın vatandaş olarak ikamesi sağlanarak Osmanlı toplumsal yaşamında dinî temele dayalı hiyerarşi, “müsâvât” ilkesi ile değiştirilmiştir. Ferman, “hukuk önünde” herkesin eşitliği ilkesi ile Osmanlı bünyesinde yaşayan gayr-i Müslimlerle, yüzyıllardır “millet-i hâkime” statüsünde bulunan Müslüman halk arasındaki hukukî ve toplumsal hiyerarşiyi ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Osmanlı toplumunda, toplumu ve kimlikleri vasfetmek için kullanılan “Müslüman”, “Osmanlı”, “millet”, “kavim” gibi kavramlar, siyasî bir nitelemeden ziyade toplumun dinî yapılanmasını göstermektedir. Bu kavramlar daha sonra Tanzîmat Fermanı'nın toplumsal hiyerarşide yol açtığı yeni düzenlemeler ve bağımsızlık hareketlerinin etkisi ile siyasî kimlikler hâline gelmiştir. Bağımsızlık hareketlerine yönelik olarak toplumu bir arada tutma gayesi ile öne sürülen “İslâmcılık”, “Osmanlılık”, “Türkçülük” akımları ise söz konusu anlayışla dönüşüme uğrayarak

---

<sup>190</sup> Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 2014, s. 183.

<sup>191</sup> A.g.e., s. 183.

siyasallaşmıştır.<sup>192</sup> Ancak Kemal Karpat'ın da dile getirdiği gibi bu üç ideoloji de “modernleşme”, “medenîleşme” idealleri için gerekli olan alt-ideolojiler olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>193</sup> Bu anlamda her üç ideoloji de, devleti bir arada tutmanın çözümü olarak gördükleri “modern Batı”nın değerlerine ulaşmada birer basamak olarak görülmekteydi. Osmanlı düşünürlerinin Batılılaşma konusunda haleflerinden farkı, gayelerinin “ihyâ-yı nizâm” olmasıdır.<sup>194</sup> İhyâ-yı nizâm, bilhassa II. Mehmed’le başlayan Yavuz Sultan Selim zamanında hilafetin Osmanlıya geçmesi ile zirvesine erişen İslâm’ın tek temsilcisi olma anlayışı ile amaç hâline gelen ve bu gerekçelerle kutsal bir anlam izafe edilen<sup>195</sup> nizâm-ı âlem düşüncesinin ihyasıdır. Meşruiyetin dinî olanla sağlanmasını bir problem olarak görmedikleri gibi zaman zaman bunun gerekliliğini savunmuşlardır.

Tanzîmat Fermanı ile başlayan merkezîleşme ve bürokratik yapılanma neticesinde<sup>196</sup> Osmanlı siyasî yapısında başlayan değişimler yeni bir dönemin habercisidir. Batı’da ortaya çıkan ulus-devlet kurumlarının bu dönemden itibaren Osmanlı’da kendisine yer bulduğunu görüyoruz.<sup>197</sup> Tanzîmat’la başlayan değişim, siyasî yapılanmadan günlük hayata da yayılarak, toplumun dayandığı dinî, siyasî, kültürel kodlar üzerinden yeni tartışmalara zemin hazırlamıştır. Söz konusu tartışmalar, “yenilik”le tezat oluşturmasına “İslâm” üzerinden tartışılmıştır. Devletin İslâm birliğini, Osmanlı ya da Türk kimliğini benimseyerek kurtulacağına yönelik tezler; meşruiyet, müsâvât, hürriyet gibi değerlerin İslâm’ın gerekliliği olduğunu savunarak, mevcut yönetimin dinin asıllarını terk ettiği fikrinde birleşiyordu. Aynı şekilde yenilikler ve yeni düşünce akımları karşısında dine dayanma mecburiyeti duyan Osmanlı Devleti’nde, Tanzîmat’la başlayan “seküler” dönüşüme karşıt olarak örfî hukukun hâkim olduğu alanın daraldığını görüyoruz. Zira söz konusu dönüşümün

---

<sup>192</sup> Kemal H. Karpat, “Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak”, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi*, der. Kemal H. Karpat çev. Sönmez Taner, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 20.

<sup>193</sup> A.g.m., s. 23.

<sup>194</sup> Durmuş Hocaoğlu, *Laisizmden Millî Sekülerizm’e, Laiklik Sorununun Felsefî Çözümlemesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1995, s. 158.

<sup>195</sup> Ahmet Yaşar Ocak, a.g.m., 190-194. Nizâm-ı âlem anlayışına yüklenen kutsiyet, II. Mehmed’in kanunnâmesinde kardeş katlini meşrulaştırmak için kullanılmış, Tursun Bey de, padişahın aklî delillere dayanarak koyduğu kuralların nizâm-ı âlemi tesis için olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Tursun Bey, a.g.e, s. 10-16.

<sup>196</sup> Kemal Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları, 2006, s. 32.

<sup>197</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 13.

sağlandığı meşruiyet tamamen şer‘i alanda aranmaya başlanmıştır.<sup>198</sup> Kuruluşundan itibaren örfî ve şer‘i hukukla yönetilen ancak fiilî olarak örfî hukukun, söylemde ise şer‘i hukukun ağır bastığı sistem, 19. yüzyıla birlikte şer‘i hukukun daha ön planda olduğu bir sisteme evrilmiştir.<sup>199</sup> Bu evrilmenin sâikleri arasında, askerî, siyasî, kültürel alandaki “geri kalmışlık” duygusu ve çözümün, “seküler” değişimin meşrulaştırıcı aracı olarak dinde görülmesi yer almaktadır. Devlet maslahatının her zaman dinî maslahatın önünde olduğu bir sistemde, söylemsel olarak bir değişim görülmekle beraber, yapısal bir değişim olmamıştır. Dinî hukuk ve maslahat, devlet maslahatının ve örfî hukukun gerisinde kalmasına rağmen, Osmanlı padişahları meşruiyetlerini İslâm’a dayandırmışlardır. Gerek padişahları niteleyen “*zıllullah*” vasfı gerekse hilafet kurumu ile kendilerine “kutsiyet” atfedilmiştir. Özellikle 18. yüzyıla kadar siyaseten çok fazla ön planda tutulmayan, sembolik bir güç olarak varlığını sürdüren hilafet kurumu, sonrasında siyaseten kullanılmaya başlanmış ancak bu kullanımla beraber seküler bir form almıştır.<sup>200</sup> Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid “*halife-i müslimîn, zıllullah fi’l-arz*” ve Sultan II. Abdülhamid’in yazışmalarında kullandığı “*zât-ı kudsiyet-i tâcidârî*” gibi unvanlar, meşruiyeti dine dayandırmanın yanında, dinî terminolojiye ait kavramların siyaseten kullanıldığını göstermektedir. Klasik dönemde devlet işlerinde kurumsal olarak bulunmayan şeyhülislâmlar da bu dönemde şer‘iye nâzırı olarak Heyet-i Vükelâ’ya girmişlerdir. Tanzîmat Fermanı ile getirilen yeniliklerle ilgili Ahmet Cevdet Paşa’nın (1822-1895) dile getirdiği “*Zamanın tagayyürü ahkâmın tâdilini meşru kılar.*” cümlesi de, dinî maslahat yerine devlet maslahatının tercih edilmesini dinî bir hüküm hâline getirmektedir. Bu gelişmeler her ne kadar kaybedilen siyasî gücün en azından Müslüman topluluklar üzerinde yeniden sağlanmasına yönelikse de, aynı zamanda meşruiyet bağlamında dine bakışı da göstermektedir.<sup>201</sup> A. Yaşar Sarıbay, bu durumu

<sup>198</sup> Ömer Lütfi Barkan, a.g.m., s. 12. İsmail Kara, bu tutumun “modern alanla dinî alan arasında var olan mesafenin ve boşluğun tehditkâr olmaktan” uzaklaşması için izlendiğini ifade etmektedir. Bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008, s. 27.

<sup>199</sup> Çetin Özek bu durumu daha önceki yüzyıllarda başlayan ekonomik bozulmanın siyasete olan etkileri olarak açıklamaktadır. Bkz. Çetin Özek, a.g.e., s. 364, 371. İnalçık, Osmanlı Devleti’nin kendisinden önceki Müslüman devletlerin aksine şer‘atı aşan bir hukuk nizamı geliştirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 57; ayrıca bkz. İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, Hz., Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 179.

<sup>200</sup> Hilafet kavramı ve politik-teolojik yaklaşımlarla ilgili bilgilere 3. Bölüm’de değinilecektir.

<sup>201</sup> Hilafet unvanının bu minvalde siyaseten kullanılmaya başlanması, 1789’da Kırım’ın Rusya tarafından ilhakı ile başlamıştır. Bkz. İlber Ortaylı, a.g.m., s. 181.

modern kurumların işlevlerini yerine getirememesine ya da boşluklar oluşturmalarına bağlayarak şu şekilde açıklamaktadır:

“[M]odernleşme sürecinde seküler bir düşün sisteminin tam oluşmaması halinde din, siyasette ideolojik özün tek kaynağı olmaya devam edecektir. Sosyal bütünlenmeyi sağlayıcı modern kurumların yaratılmaması halinde din, sosyal bütünlenme mekanizması olarak işlevini sürdürecektir. Şüphesiz, dinin modernleşme sürecinde de bir değerler sistemi ve bir kurum olarak işlevini sürdürmesi, dini, modernleşme karşısındaki engel konumundan çıkarıp ‘tanpon mekanizma’ konumuna sokacaktır.”<sup>202</sup>

Toplumsal anlamda dinin meşruiyet sağlayıcı olarak görülmesi, Müslümanların siyasî algılarında, siyasal egemenliğin meşruiyetinin İslâmî ilkeler olması gerektiği yönündeki inançları neticesidir. Bernard Lewis’e göre bu durum, İslâm’ın “biz” ve “ötekiler” arasında yaptığı kimlik ayırımına dayanmaktadır.<sup>203</sup> Ancak gerek Batı dünyasında modernleşme öncesi bütün dinlerdeki “biz” ve “öteki” ayırımının benzerlikler göstermesi gerek sekülerleşmeyle birlikte, “istisna” olarak görülen<sup>204</sup> Türkiye Cumhuriyeti de dâhil olmak üzere, “biz”i imleyen “mü’min” ve “öteki”ni imleyen “kâfir” nitelermelerinin yerini “millî”, “ulus” gibi seküler kimliklere bırakması bu tespiti zayıflatmaktadır. Osmanlı’dan başlayan ve Cumhuriyet’le devam eden modernleşme hareketlerini ve savunucularını tek bir ideoloji ya da hedef içerisine hapsetmek, süreci doğru okumayı engellemektedir. Zira Osmanlı’dan itibaren dönüşümü sağlayan düşünce ve düşünürler arasında, İslamcı, sosyalist, liberal diyebileceğimiz birçok aktör vardır. Dolayısı ile birden fazla modernleşme modeli ve amacı da aynı anda mevcut olabilmiştir. Ancak amaçlarındaki farklılık, Osmanlı ve Cumhuriyet elitlerinin “modernleşme”, “batılılaşma” hedefi ile gerçekleştirdikleri/gerçekleştirmek istedikleri reformu, yukarıdan tabana doğru, tepeden inme bir şekilde uygulamadaki isteklerinde ortadan kalkar, aynılaşır. Yapılan reformlar, Avrupa’daki karşılıklarına yönelik, biçimsel benzerliklerle sınırlıdır.<sup>205</sup> Öncelik olarak biçimsel anlamda bir benzeme amacı taşınsa da, Batı’da olduğu gibi Osmanlı ve

<sup>202</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası, “MSP Örnek Olayı”*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985, s. 29.

<sup>203</sup> Bernard Lewis, a.g.e., s. 4.

<sup>204</sup> Ernest Gellner, “Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, s. 211.

<sup>205</sup> Reşat Kasaba, “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, a.g.e., s. 29.

Cumhuriyet döneminde de dinin meşruiyet anlamında araçsallaştırılması, sekülerleşme süreci ile birlikte dine bakışın dönüşüme uğraması, ulus-devletin gerekliliklerinden biri olarak B. Lewis'in sözünü ettiği "biz" ve "öteki"nin içeriğini de değiştirmiştir. "Modernleşme" öncesi ilâhî bir temele dayanmadığı sürece kabul görmeyen "egemen" ve "yasa" anlayışları hem Batı dünyasında hem de Osmanlı'da, dönüşüme uğrayarak dinî bir biçimsellikle fakat seküler bir ihtiva ile karşımıza çıkmış ve meşruiyetin yeni dayanağı olmuştur. Böylelikle kadim olanın ön kabulü, ihdas edilen egemenin/yasanın da dayanağı olarak görülmüş/gösterilmiş ve dönüşüm sağlanmıştır. Osmanlı siyasî düşüncesinde bilhassa Tanzîmat sonrası ortaya çıkan "kanun", "kanunun üstünlüğü" anlayışı; meşruiyetini ait olduğu hânedanlıktan ve tanrısal bir kuvvetten alan egemenin de artık kanuna riayetle mukayyed ve meşruiyetinin "kanun"a dayalı olması gerektiği fikrini beraberinde getirmiştir. Schmitt'in ifade ettiği gibi "hükümranlık sürmek isteyen, bunu bir kanun temelinde" ya da kanuna dayanarak yapmaya başlamıştır.<sup>206</sup> Bu durum hem meşruiyetin kaynağının tanrısal olandan "beşerî" olana kaymasına hem de meşruiyet zeminin değişmesine rağmen bir başka "dinîliğe" dönüşmesine sebep olmuştur. Batı tarihinde olduğu gibi, Osmanlı siyasî anlayışında da seküler bir muhteva ile ele alınmaya başlanan "egemenlik", "kanun" "halk" ve benzeri kavramlar, kutsallığın başkalaşımaları olarak ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet'in temel değerlerini meydana getirecek olan düşünsel öğeler bu dönemde inşa edilirken aynı zamanda bu değerlerin bir ön kabul olarak sorgulanamazlığı da sağlanmıştır. Tanzîmat'la başlayan Batılılaşma hareketlerine tepki olarak ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük gibi ideolojiler de söz konusu değerlerden ârî kalamamıştır. Her ne kadar Tanzîmat düşüncesi "Batılılığı" nedeniyle eleştirilse de, geleneksel din anlayışının Osmanlı'nın geri kalmasında en önemli sebeplerden biri olduğu yönündeki anlayış devam ettirilmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, bu anlayışın, *teorik İslâm*, *klasik Osmanlı İslâmı* adını verdiği iki ayrı din anlayışının/uygulamasının farkını göz ardı ettiğini ifade eder ve karşı çıktıkları din anlayışının, Osmanlı ile özdeşleşmiş olan *klasik Osmanlı İslâmı* olduğunu belirtir. Yazar, *teorik İslâm*'in dışında Osmanlı Devleti'nin dayandığı temel olan *klasik Osmanlı İslâmı*'nın 19. yüzyıldaki fikrî ve siyasî değişimlerin en önemli sebeplerinden biri olduğunu ifade ederek, değişmesi gereken en önemli unsurun din ve din anlayışı olduğu

---

<sup>206</sup> Carl Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, s. 4.

yönündeki fikirlerin güç kazandığını belirtir. Dine yönelik bu yaklaşım, “dinin asıllarına” dönme anlayışını geliştirmiş, yukarıda sözünü ettiğimiz seküler başkalaşımınla “İslâm’ı ideolojikleştirerek” bir “İslâm ulusu” oluşturulmaya gayret edilmiştir.<sup>207</sup> Osmanlı’yı bir arada tutmak için gösterilen bu gayretler Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte dinî ve siyasî bir topluluk olarak görülen “ümme”nin birliğinin sağlanabileceği düşüncesinin zayıflamasıyla bir “Türk ulusu” oluşturma çabalarına dönüşmüştür. Cumhuriyet’i kuracak olan kadro Osmanlı Devleti’ni kurtarma düşüncesinden uzaklaşarak, bağımsız yeni bir devlet kurma yoluna gitmiştir.<sup>208</sup> Bu aşamada Osmanlı bürokrat ve düşünürlerinin *klasik Osmanlı İslâmı* karşısında dayandıkları “dinin asılları”, Cumhuriyet’in kurucu kadrosunun da dayandığı zemin olmuştur. Dayandığı *teorik İslâm*, kuruluş sürecinde araçsallaştırılarak, “dinin asıllarından uzaklaşan” Osmanlı Devlet ve yöneticilerinin karşısında meşruiyet zemini olmuştur. Bu sürecin anlaşılması için Cumhuriyet’in düşünsel temelleri, kurucu kadronun beslendiği fikrî yapının çözüm önerilerinin incelenmesi gerekmektedir.

## 2.2. FİKRÎ TEMELLER ve SİYASÎ ÖNERİLER

Toplumsal ve siyasal bir olgu olarak yeni kurulan devlet, kendisinden önceki oluşumdan bağımsız olamazdı.<sup>209</sup> Bir geleneğin devamı olarak ortaya çıkan Cumhuriyet, sonrasında kendi değerlerini oluştursa da büyük oranda Osmanlı Devlet yapısını ve din anlayışını tevarüs etmiştir. Kurucu kadrosunu, Osmanlı’nın son yüzyılında etkin olan İttihat ve Terakki’ye dayandıran Cumhuriyet ideolojisi bu kadrolarla, 1918’de Birinci Dünya Savaşı sona erdiğinde çok uluslu Osmanlı’dan geriye kalan topraklarda “millî”, “laik” değerlerin ön planda olduğu bir devlet kurmuştur. Bağımsız bir ülke olarak kurulması ve mezkûr özellikleri hasebi ile Türkiye Cumhuriyeti, gerek süreklilik iddiaları veya reddi gerekse yeni bir ulus ve siyasî yapı

---

<sup>207</sup> Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology, Resisting the Empire*, New York: Routledge, 2008, s. 109; ayrıca bkz. Ahmet Yıldız, “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*”, *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, s. 64. Bilhassa Jön Türklerin II. Abdülhamid’e yönelik muhalif söylemlerinin temelini, Sultan’ın “dinin asıllarını” terk etmesi oluşturuyordu. Öyle ki, Abdullah Cevdet, Sultan Abdülhamid’in Meclis’i feshetmesini onun “dinsizliği”ne delil olarak göstermiştir. Bkz. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Ankara: Üçdal Neşriyat, t.y. s. 142.

<sup>208</sup> Ali Yaşar Sarıbay, a.g.e., s. 66.

<sup>209</sup> A.g.e., s. 67.

inşa etmesi ile politik-teolojik açıdan zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Yeni kurulan devletin bu özelliklerine geçmeden önce, Osmanlı'dan tevarüs ettikleri ile birlikte, düşünsel anlamda beslendiği kaynaklara ve bu kaynaklara yükledikleri anlamlarla sağlanan dönüşümlere değinmek yerinde olacaktır.

Osmanlı düşüncesinde son yüzyılda hâkim olan Aydınlanma düşüncesi ve değerleri zamanla Osmanlı düşüncesinin resmî paradigması hâline gelmiştir.<sup>210</sup> Özellikle II. Meşrutiyet ilanı öncesinde, “müsâvât, uhuvvet, hürriyet” vb. değerler siyasî bir amaç olarak belirmiş ve bu dönem Osmanlı düşünürleri Fransız düşüncesinden birçok ismin eserlerini tercüme etmiş, fikirlerinin temsilciliğini yapmışlardır. Zafer Toprak, Aydınlanma fikirlerinin taşıyıcısı olan Fransız düşüncesinin, Jön Türkler ve Cumhuriyet kadrolarının siyasî anlayışlarının arka planını oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>211</sup> Osmanlı düşünürlerinin etkilendikleri isimlerin başında, Aydınlanma'nın en önemli düşünürlerinden biri olan Jean J. Rousseau gelmektedir. Rousseau'nun önemli eseri “*Contrat Social*”, Nâmık Kemal tarafından “*Şerâit-i İçtimâiye*” adı ile Türkçeye çevrilmiştir.<sup>212</sup> Nâmık Kemal, Mîzancı Mehmed Murad Bey başta olmak üzere birçok düşünür *Toplum Sözleşmesi*'nde ifade edilen görüşlerin İslâm'a uygunluğunu tartışmış, zaman zaman da aynılıkları üzerinde durmuşlardır. Politik-teoloji açısından da sivil dinden bir gereklilik olarak söz eden eser, Mustafa Kemal'in özgürlük, toplum, egemenlik, cumhuriyet ve din konularında faydalandığı bir eserdir. Öyle ki, 1 Aralık 1921'de Bakanlar Kurulu toplantısında Rousseau'nun eserlerini dikkatle okuduğunu, incelediğini ifade etmiştir.<sup>213</sup> Aynı konuşmada Teşkilât-ı Esâsiye'nin gerekliliğinden söz ederken, bireylerin cemiyet hâlinde yaşama zorunluluğundan doğan *irade-i hâkimiye*den söz etmiştir. Bilhassa hâkimiyet-i millîye düşüncesi ve ulusal egemenlik fikirlerinin Rousseau'nun etkisi altında olduğu açıktır.<sup>214</sup>

<sup>210</sup> Yakup Kahraman, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, S. 18, s. 345-351.

<sup>211</sup> Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012, s. 233

<sup>212</sup> Rousseau'nun eserleri ilk olarak, Ethem Pertev Paşa (1824-1872) tarafından tercüme edilmeye başlanmış daha sonra Nâmık Kemal, Ziya Paşa başta olmak üzere birçok isim tarafından çeviriler yapılmıştır. Bkz. Arzu Meral, *Western Ideas Percolating Into Ottoman Minds: A Survey of Translation Activity and the Famous Case of Têlémaque*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Leiden: Leiden University, 2010, s. 59-60.

<sup>213</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Kanunuevvel 1337, C.14, s. 429. Mustafa Kemal, Rousseau'nun ulusal egemenlik teorisini dikkatle okumuş ve egemenliğin bölünemez ve devredilemez nitelikleri üzerinde durmuştur. Bkz. Şükrü Hanoğlu, *Ataturk, An Intellectual Biography*, New Jersey: Princeton University Press, 2011, s. 109.

<sup>214</sup> Zafer Toprak, a.g.e., s. 70.

Cumhuriyet fikrinin temsilcilerinden sayılan Montesquieu'nun da eserlerini okuduğu bilinen Mustafa Kemal'in <sup>215</sup> (devlet yönetiminde, düşünürün liberal cumhuriyet fikirlerinden ziyade), politik-teolojinin en önemli konularından biri olan *egemenlik* kavramına vurgu yapan Rousseau'nun düşüncelerine yakın olduğunu söyleyebiliriz. <sup>216</sup> Bu itibarla Mustafa Kemal, gerek Fransız Devrimi'nin düşünsel zeminin oluşturan düşünürlere gerekse Devrim'in kendisine yakın durmaktadır. Bilhassa Cumhuriyet devrimlerinde izlenen akılcılık ve pozitivist yaklaşımlar, Fransız Devrimi ile birlikte yaygınlaşan değerlerin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Mustafa Kemal, Fransız Devrimi'ne verdiği önemi, 1922'de yaptığı konuşmada “*Mücâdele-i Milliyemiz Fransız ihtilâl-i kebîri gibi istihsâl-i hak içindir.*” sözleri ile ortaya koymuş ancak dünyaya özgürlük düşüncesini aşıl原因an Fransız Devrimi'nin dahi murad edilen noktaya gelemediğini, buradan bir adım ilerisinin Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin olacağını ifade etmiştir. <sup>217</sup>

Cumhuriyet dönemine temel oluşturan bu fikrî dönüşüm, Osmanlı zamanında dinî kavramların dönüştürülmesi ve seküler bir ihtiva ile anlaşılması ile başlamıştır. Namık Kemal ve diğer Osmanlı düşünürleri, toplumsal sözleşme, egemenlik, eşitlik gibi kavramlara dinî terminolojiden karşılıklar bulmuşlar ve bir anlamda politik-teolojik bir dönüşümün başlatıcıları olmuştur.

### **2.2.1. Dinî Kavramların Dönüşümü ve Namık Kemal**

Osmanlı'nın Batı karşısındaki “geri kalmışlık” duygusu ile hareket ettiği, anayasal bir döneme geçildiği ve Fransız İhtilali'nin etkisinin hâlâ güçlü olduğu bir dönemde eğitim hayatına başlayan Mustafa Kemal, gerek eğitimi sırasında gerekse sonrasında etkilendiği düşünürler, okuduğu kitaplar ile düşünce dünyasını şekillendirmiştir. Bu minvalde Osmanlı düşünce tarihinde önemli bir yeri olan ve Yeni Osmanlılar'ın kurucuları arasında bulunan Namık Kemal (1840-1888), sadece Mustafa Kemal'in değil, kendisinden sonra gelen birçok fikir adamının bir dönem etkisi altında kaldığı

---

<sup>215</sup> Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982, s. 14.

<sup>216</sup> Sedat Yazıcı, Fatih Yazıcı, “Tarihsellik ve Kurumsallık Arasında: 1921 ve 1924 Anayasalarında Kuvvetleri Birliği/Ayrılığı Tartışması”, *Biliş Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 59, (2011), s. 235-254.

<sup>217</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Kanunuevvel 1337, C. 14, s. 429.



düşünürlerden biridir.<sup>218</sup> “Vatan”, “hürriyet”, millet”, “fert ve fert özgürlüğü” gibi konularda yeni bir anlayış getirmiş olan Namık Kemal aynı zamanda dilde sadeleştirme düşünceleriyle de ön plana çıkmıştır.<sup>219</sup> Montesquieu’nun *Kanunların Ruhu* adlı eserini tercüme eden Namık Kemal,<sup>220</sup> Osmanlı’nın siyasî ve kültürel “mağlûbiyetleri”nin sebebini mevcut yönetim anlayışında gören, “kanun”un öncelendiği, dine dayanan bir siyaset ve yönetim öngörmekteydi. Bu düşünceyle “seküler” kavramlara dinî karşılıklar bularak meşruiyet sağlama yoluna gitmiştir. *Meşveret* kavramını, “ve şâvirhum fi’l-emr”<sup>221</sup> âyetine dayanarak demokrasi; hukukî bir terim olan *icmâyı* toplumsal mutabakat, *biat* kavramını sözleşme olarak karşılamıştır. Mukavele kavramı ile karşıladığı “biat” kavramını, toplumsal sözleşme olarak değerlendirmiş, Allah’ın emirlerini uygulamak “zorunda” olan halife/yönetici ile tebaa arasında olan bir “antlaşma” şeklinde ele almış, yöneticinin görevini layıkı ile yapmadığı takdirde halkın biati/mukaveleyi bozma hakkı olduğunu ileri sürmüştür.<sup>222</sup> Mukavele kavramına içkin olan “devretme” hakkı, egemenliğin halkta olduğu anlayışına dayanmaktadır. Biatta ise halkın içlerinden bir vekil -mutlak egemen Allah olduğu için- seçmesi söz konusudur. Böylelikle egemenlik kavramındaki politik-teolojik dönüşümün başladığını ve dinî kavramların meşruiyet kaynağı olarak anlam değişikliğine uğratıldığını görüyoruz. Namık Kemal’in modern kavramları bu yönde bir meşrulaştırmaya gitmesi, kendisinden sonra gelen siyasî düşünürleri de etkilemiş ve muhalefet söylemi bu kavramlar üzerinden gelişmiştir.<sup>223</sup>

Mevcut yönetimin -bu süreç Osmanlı’nın kuruluşundan itibaren başlatılır çoğu zaman- âyetlerde belirtilen adalet ve yönetim ilkelerine uymadığı iddiaları, başta Namık Kemal olmak üzere birçok muhalif tarafından dinin belirleyen olmaktan ziyade araçsal bir unsur olarak ele alınmasına da sebep olmuştur. Öncelikle “modern” Batı

<sup>218</sup> Ali Fuat Cebesoy hatıralarında, Mustafa Kemal’in öğrencilik yıllarında, Nâmık Kemal’in eserlerini okuyup, şiirlerini ezberlediği gibi kendilerine de tavsiye ettiğini nakletmektedir. Bkz. Ali Fuat Cebesoy, *Sınıf Arkadaşım Atatürk*, y.y.:Yenigün Basın Yayın, 1987, s. 44-45.

<sup>219</sup> Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı, Türk Dil Reformu*, çev. Mehmet Fatih Uslu, İstanbul: Çeviribilim Yayınları, 2015, s. 27.

<sup>220</sup> Tercüme yayımlanmamıştır. Bkz. Arzu Meral, a.g.t., s. 59.

<sup>221</sup> Âl-i İmrân Sûresi, 3/159; Sırat-ı Müstakim Risâlesi’nde “Delâil-i Meşveret” başlıklı yazıda, “Yeryüzünde insanları halk edeceğim diye melâikeye vâki’ olan hitâb-ı izzetin hikmeti meşâveretdir.” ifadesi kullanılarak, İslâm itikadında, “irade-i mutlak” sahibi olan Allah’a, meleklerle istişare nispeti yapılmıştır. Bkz. Ali Haydar Emin, “Delâil-i Meşveret”, *Sırat-ı Müstakim*, 21 Ağustos 1324, S.2, s. 26-27.

<sup>222</sup> Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Unan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 325.

<sup>223</sup> Tanıl Bora, *Cereyanlar, Türkiye’de Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 25.

düşüncesine karşılık bir savunma olarak ortaya çıkan dinî kavramların, sonrasında meşruiyet sağlamak için kullanılmasıyla, “dışarı”ya karşı olan savunmanın “içeri”de öncelikle siyasî bir itiraz aracına dönüştüğünü görüyoruz. Namık Kemal’in şahsında birçok muhalif, mevcut “istibdat” anlayışına karşı, hürriyet, fert özgürlüğü, demokrasi gibi talepleri dinî bir gereklilik olarak ortaya koymuşlardır. Bilhassa Meşrutiyet’in ilan edilmesinden önce ve edildikten sonra tartışılan konulara dair, “müsâvât, biat, meşveret, hürriyet vb.” gibi dinî temele dayanan kavramların siyasî muhteviyâtı ile ele alındığını görüyoruz. Bu durum, Cumhuriyet kurulduktan sonra da zaman zaman savunma zaman zaman itiraz olarak devam etmiştir.

### 2.2.2. Düzen ve İlerleme Fikri: Pozitivizm

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra etkin olan pozitivizm, Osmanlı ve Cumhuriyet düşünürlerinin kültür ve siyaset anlayışında oldukça etkin bir düşünce yapısı hâline gelmiştir. Pozitif bilgiye dayanan, “düzen ve ilerleme” fikrini benimseyen pozitivist düşüncenin kurucusu olan Auguste Comte, eğitim, siyaset, din konularında son dönem Osmanlı düşüncesinde ve Cumhuriyet döneminde, takip edilen önemli isimlerinden biri olmuştur. Bilimin mutlaklığında kendi din anlayışını geliştiren Comte pozitivizmi, metafiziğin ve teolojinin gerekli olduğu ancak aşılması gereken sürecin bir sonucu olarak görür. Pozitivizmi “ilk ilâhiyatçılıktan (théologisme) çıkan, noksan ve geçici sistemleri bastırmaya tahsis edilmiş hakiki ve gerçek tek din” olarak tanımlar.<sup>224</sup> Son dönem Osmanlı düşünce dünyasında büyük rol oynayan Comte, Mustafa Reşit Paşa’ya pozitivizmi “tebliğ” için yazdığı mektupta da İslâm’ı överek pozitivist din için gerekli zemini oluşturabileceğini belirtir.<sup>225</sup>

Pozitivizm, Türk düşüncesinde varoluşa dair temel bir ideoloji olarak benimsenmiş, bilimin aşkınlığı kabulü ile bir tür meşruiyet kaynağı olarak da işlev görmüştür. Ahmed Rıza’dan Ziya Gökalp’e birçok isimden ve nihayetinde bir devletin kuruluş ideolojisine kadar etki eden pozitivizm, dini toplumsal işlevi açısından ele alan Durkheim’in “manevî bileşenleri”<sup>226</sup> yadsımayan anlayışı ile Türk düşüncesinde yerini pekiştirmiştir. Sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Durkheim, farklılıklara

<sup>224</sup> Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Ankara: Hece Yayınları, 2002, s. 17.

<sup>225</sup> Auguste Comte, *İslâmîyet ve Pozitivizm*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 24-28.

<sup>226</sup> Tanıl Bora, a.g.e., s. 46.

rağmen Comte'un düşüncesini benimsemiş, seküler ahlâk ve özellikle son dönem Osmanlı düşüncesine hâkim olan, dini toplumsal işlevine göre değerlendirme anlayışını savunmuştur. Toplumsal dayanışmayı öngören solidarizme yer veren düşüncesi ile Durkheim, Osmanlı düşünürleri kadar Cumhuriyet döneminde de düşünceleri ile oldukça etkili olan isimlerden biridir.

Birçok pozitivist düşünürün yanında Auguste Comte'u takip eden pozitivism yanlıları, öncelikle bilimin mutlaklığı konusunda net bir tavır sergilemişlerdir. Bu düşünürlerin başında II. Meşrutiyet öncesi muhalefette ve sonrasında İttihat ve Terakki iktidarında etkin bir rolü olan Ahmed Rıza (1850-1930) olmuştur. Bir dönem Jön Türkler'in reisliğini uhdesinde tutmasına rağmen, gerek taviz vermediği pozitivist anlayış gerekse kişiliğinden kaynaklanan özellikleri nedeni ile ziyadesi ile eleştirilmiş, önce reisliği Mîzancı Mehmed Murad Bey'e bırakmış daha sonra ise 1897 tarihinde İttihat ve Terakki üyeliğinden çıkarılmıştır.<sup>227</sup> Ancak, II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında 1908'de Türkiye'ye döndüğünde önce mebus sonrasında Meclis başkanı olarak görev yapmıştır.<sup>228</sup>

İlk olarak 1884 yılında ziraat tahsili için Avrupa'ya giden Ahmed Rıza pozitivist doktrini benimsemiş ve yayımlamaya başladığı *Meşveret Dergisi* ile bu yöndeki fikirlerini serdetmiştir.<sup>229</sup> Ahmed Rıza'nın Auguste Comte dışında, "insanlık dini" olarak adlandırdıkları yeni bir dine ihtiyaç olduğunu vurgulayan pozitivist Pierre Laffite'yi de takip ettiğini görüyoruz.<sup>230</sup> Comte'un, bilimin, ulaşılması gereken "insanlık dini" için temel olduğu iddiası, Osmanlı pozitivistlerinin de benimsediği bir anlayış olmuştur.<sup>231</sup> *Meşveret Dergisi*'nde Comte'un pozitivist takvimini kullanan Ahmed Rıza'nın<sup>232</sup> hem kendisinin hem de İttihat ve Terakki mensuplarının üzerindeki Auguste Comte etkisi, onun "*ordre et progrès* (düzen ve ilerleme) düstûrunu cemiyetin ismi olarak düşünüp sonrasında *İttihat ve Terakki*'de karar kılmasında da görülür.<sup>233</sup> Her

---

<sup>227</sup> Ernest E. Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, çev. Nuran Ülken, İstanbul: Sander Yayınları, 1972, s. 56.

<sup>228</sup> Ahmed Rıza, inanmış bir pozitivist olarak, Meclis açılışında Allah adına yemin etmekten imtina etmiştir. Bkz. Eminaalp Malkoç, "Doğu-Batı Ekseninde Bir Osmanlı Aydını: Ahmet Rıza Yaşamı ve Düşünce Dünyası", *İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi*, S. 11, (2007), s. 93-162.

<sup>229</sup> Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 199.

<sup>230</sup> A.g.e., s. 125, 207.

<sup>231</sup> A.g.e., s. 31.

<sup>232</sup> Ernest E. Ramsaur, a.g.e., s. 40.

<sup>233</sup> Tanıl Bora, a.g.e., s. 45.

ne kadar Cemiyet'in isminde kullanamasa da Ahmed Rıza, Jön Türkler'in resmî yayın organı olan *Meşveret*'te bu ibareyi kullanmıştır.<sup>234</sup>

Ahmed Rıza dini, özellikle İslâm'ı, toplumsal işlevselliği açısından değerlendirir. İslâm lehine yazdığı bazı yazılardan dolayı kendisini din savunuculuğu yapmakla suçlayanlara, kendisinin dini değil, adalet ve insanlığı savunduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Dinsizlikle suçlayanlara karşılık ise, “*İnsanı insan eden iki şeydir: Biri vicdan, diğeri meslek. Hür bir vicdan, doğru bir meslek sahibi olmayan adamın ne meziyeti olabilir?*” şeklinde verdiği cevapta dine olan yaklaşımı açıklar.<sup>235</sup> Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu lâyhalarla ilgili sadrazam Ahmed Cevat Paşa'ya yazdığı mektupta, devletin içinde bulunduğu durumu dine bağlayarak, yalnız dinle bekasını sağlayan bir devlet olmadığını beyan eder.<sup>236</sup> Din konusunda bu görüşleri serdeden Ahmed Rıza, Sultan Abdülhamid'e yazdığı lâhiyaya, “*Meşveret şeriat-i İslâmiye'nin en mühim bir emridir.*”<sup>237</sup> cümlesi ile başlayarak, Sultan'a olan muhalefesinde dini, siyasî bir dayanak olarak kullanmaktan da çekinmemiştir. Ahmed Rıza bu tutumun ilk örneği olmamakla birlikte onu farklı kılan, dinin toplumsal anlamda öneminin farkında olan ancak pozitivist anlayışı gereği mevcut din aracı ile halkı terbiye ederek dönüştürme amacının bulunmasıdır:

“Dine karşı yönelttiğim târiz ve tenkitler, aslâ sükûn içinde kendi muhitlerinde ibâdetlerini sürdüren dindarlara karşı değil, militan ve saldırgan müteassıplara, yobazlara karşıdır. Müsâmahasızlık vaazında bulunamayacağım gibi, aksine dinî vecibelerin, siyâsetten ayrılmış olarak, serbestçe icra edilmesine de taraftarım. Ayrıca, dinî fikirler, inançlar felâketzedelere teselli ve ümid bahşeder, üstelik de dünyada o kadar felâketzede var ki! Dinler ekseriya fazilet aşkını telkîn eder ve birçok ahvâlde içtimâî kanunların yerini alır, boşluklarını doldurur. Bu itibârla, mâzide olduğu gibi, bugün de, birtakım ızdırapları dindirmekde, birtakım sefâletleri hafifletmekde ve tesadüfün veya tabiatın talihden yoksun bıraktığı kimseleri tesellide büyük hizmetler gören dini, rahat bırakmak, dine müdâhale etmemek lâzımdır.”<sup>238</sup>

<sup>234</sup> “Ordre et Progrés” ibaresi kendi aleyhlerine kullanılmaya başlanınca, 15 Nisan 1897 tarihi itibari ile çıkartılmış ancak 1 Aralık 1898'den sonra tekrar yazılmaya başlanmıştır. Bkz. Murtaza Korlaelçi, a.g.e., s. 201.

<sup>235</sup> Bülent Demirbaş (yay. hz.) *Meclis-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey'in Anıları*, İstanbul: Arba Yayınları, İstanbul 1988, s. 62.

<sup>236</sup> Ahmed Rıza, *Mektup*, 1313, s. 1-77.

<sup>237</sup> Ahmed Rıza, *Vatanın Hâline ve Umumî Maarifin İslahına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sanî Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Lâhiyadan Birincisi*, Londra: 1312.

<sup>238</sup> Ahmed Rıza, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası*, çev. Ziyad Ebûzziya, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 323-324.

Bunun için zaman zaman pozitivistimin İslâm'a uygun bir düşünce biçimi olduğunu ifade etmekten geri kalmıyor, “*Kur’ân, bilimsel olarak doğrulanmamış bir fikre önem vermeyiniz, der.*” şeklinde iddialarda bulunuyordu.<sup>239</sup> Ahmed Rıza'nın İslâm ile pozitivistimi örtüştürme gayreti, dinî bir kaygıdan ziyade, bir meşruiyet dayanağı olarak dinin işlevinin farkında olarak, toplumsal anlamda kabul görme çabasıdır.

Ahmed Rıza, devletin ve milletin kurtuluşunun eğitim ve aklî ilimlerle terbiyeden geçtiğini düşünür. Aklî ilimleri yani müspet ilimleri ihtiva eden ve bütün halkı ihata eden bir maarifle, “terakkiyât-ı medeniye”ye ulaşılacaktır.<sup>240</sup> “Halkı eğiterek müttefikler hâline getirmek”, toplumun ileri gelenleri tarafından ifa edilecek bir vazifedir. Ahmed Rıza'nın seçkinci anlayışı aile ve kadın konusunda açığa çıkar. Ona göre, Batı medeniyetine mukavemet gösteremeyen Müslümanlar, güçlü olduğu vakitlerde farklı milletlerden cariyelerle evlenerek yaptıkları “ırk ıslahı”nı artık yapamadıklarından, tanınmış, güçlü ailelere evlilik yolu ile giren “cahil”, “zayıf” kadınlar aracılığı ile aynı nitelikte çocukların çoğalmasına sebep olmuşlardır.<sup>241</sup>

Ahmed Rıza, her türlü şiddetin karşısında ve parlamenter sistemin en güçlü savunucularından birisi olmasına rağmen, Sultan Abdülhamid'e ve şehzadelerin yetiştirilme tarzına yönelik eleştirilerinde, hânedanlığın tebdilinin çözüm olamayacağını savunarak hânedanlığı korumayı dinî bir vecibe olarak görür:

“Osmanlı pâdişâhlarının bundan sonra vatana edecekleri fenalık ne kadar dehşetli olsa yine tebdîl-i sülâleden gelecek zarara nispetle ehvendir. Bu hânedanın hukuk-ı tâcidârîlerini muhafaza etmek bize milletin en mukaddes hukukunu muhafaza derecesinde vâciptir.”<sup>242</sup>

Ahmed Rıza, rejimin ve halkın terbiyesinin “sevk-i tabîi” olarak kendi mecrasında olması gerektiğini düşünüyordu. Yeni olanı kabul ederken, eskinin tamamen tahrip edilmesine yok edilmesine karşıdır.<sup>243</sup>

Îmânı ferdi ilgilendiren bir husus olarak gören ve buna kimsenin karışamayacağını ifade eden Ahmed Rıza,<sup>244</sup> yalnız takva ve ibadetle savaş kazanılamayacağını, dolayısı

<sup>239</sup> Akt. Ernest E. Ramsaur, a.g.e., s. 109.

<sup>240</sup> Ahmed Rıza, *Mektup*, s. 12-13.

<sup>241</sup> Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Kadın*, Paris: ty, s. 5.

<sup>242</sup> Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Padişahlar ve Şehzâdeler*, Mısır: 1325, s. 25. Ahmed Rıza, birçok yerde milletin hukukundan bahsederken “hukuk-ı mukaddes” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. *Ahmed Rıza, Vazife ve Mesûliyet, Asker*, s. 63.

<sup>243</sup> Ahmed Rıza, *Vatanın Hâline ve Umumî Maarifin İslahına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sanî Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Lâhiyadan Birincisi*, Londra: 1312, s. 34.

<sup>244</sup> Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Asker*, İstanbul: Kütübâne-i İslâm ve Askerî, 1324, s. 59.

ile ümmetin kurtuluşu elinde olan askerin en iyi şekilde yetiştirilmesi gerektiğini belirtir. Asker, siyasî konularda kendisini yetiştirmelidir. Osmanlı gibi, birçok milleti barındıran bir ülkede, askerin dinî bir sâikle hareket edemeyeceğini dolayısı ile vatan sevgisinin askerde yüksek olmasının lüzumuna değinir.<sup>245</sup> Dini, mezhebi ne kadar farklı olursa olsun, askerin ve -zımnem halkın- “vatan” duygusunda birleşmesi elzemdir. Ahmed Rıza’nın îmândan kastı, politik-teolojik bir dönüşüme uğramış olan “vatan” kavramına dinî bir yönelimle duyulan îmândır:

“Vatan muhabbeti îmândandır. Askerde îmân olmalıdır. Biz defaatle bozulduk, büyük hezimetlere uğradık. Halka ve askere ürkeklik gelmiş, îmân zayıflamış, eski gayret kalmamıştı.”<sup>246</sup>

Bundan dolayı “milletim nev’-i beşerdir, vatanım rû-yi zemîn” anlayışını<sup>247</sup> vatanperverlikten ve “şevk-i millî”den uzaklaştırdığı için eleştirir. Açıktır ki, askerde ve bütün bireylerde olması gereken “vatan”a duyulan îmân ve “şevk-i millî” artık dinî sâiklerle açıklanmaktan uzaktır. Ahmed Rıza, vatan duygusunu yüceltirken aynı zamanda “*Ne müfrit bir milliyetçiyim, ne de körükörüne yabancı düşmanıyım.*”<sup>248</sup> der.

Askerin aynı zamanda bir muallim gibi emri altındaki askeri eğitecek vasıflara sahip olmasını,<sup>249</sup> lüzumlu gördüğü yerde kılıcı bırakarak, kalemle mücadele etmesini takdire şayân bulan<sup>250</sup> Ahmed Rıza, rejim muhalifliğine karşın milliyetçi duygularla hareket eden bir düşünür olmuştur. “Osmanlılık”<sup>251</sup> anlayışına sahip çıkmakla beraber aslî olanın Türk milleti olduğunu düşünmektedir. Osmanlı içerisindeki Türk unsuru zayıfladığı takdirde İslâm’ın da zayıflayacağını, dolayısı ile Türk unsurunu muhafaza etmenin aslî görev olduğunu beyan eder:

“İslâm mukâtele-i a’dâda kâim ve dâim oldukça bu dîn-i mübîn kıyamete kadar bâkî kalır” mealindeki hadîs-i şerif Türklere tatbik edilerek: Türkler askerlikde

<sup>245</sup> Ahmed Rıza, a.g.e., s. 66.

<sup>246</sup> A.g.e., s. 69.

<sup>247</sup> A.g.e., s. 79.

<sup>248</sup> Ahmed Rıza, *Batı’nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası*, s. 31.

<sup>249</sup> Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Asker*, s. 123.

<sup>250</sup> A.g.e., s. 83.

<sup>251</sup> Hatıralarında, İttihat ve Terakki Cemiyeti’inin adı ile ilgili düşülen ihtilafta önerilen “İttihad-ı İslâm” adını, “bütün Osmanlıların çıkarlarına çalışacağı” için İttihat ve Terakki olarak uygun gördüğünü belirtecektir. Bkz. *Meclis-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey’in Anıları*, s. 12.

kâim ve dâim oldukca Osmanlı Devleti kıyamete kadar bâkî kalır” denilebilir.”<sup>252</sup>

Otoriter ve merkezîyetçi bir devlet anlayışını benimseyen Ahmed Rıza'nın <sup>253</sup> milliyetçiliği ve pozitivist anlayışı, yeni kurulan devletin de en önemli özellikleri arasında sayılabilir. Beşir Fuad, Rıza Tevfik, Ziya Gökalp gibi düşünürlerin de etkisi altında kaldığı pozitivist anlayış, Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında ve sonrasında devlet politikası hâline gelmiş, Sosyal Darwinizm'le birlikte bilimin mutlaklığı bağlamında etkin olmuştur.

### 2.2.3. Sosyal Darwinizm: Gustave Le Bon ve Takipçileri

Osmanlı düşünürleri 19. yüzyılda Darwinizm'le tanışmışlar ve büyük oranda evrim düşüncesinden etkilenmişlerdir. Osmanlı'nın son dönemlerinde etkili olmaya başlayan Darwinist düşünce, sonrasında Cumhuriyet'i kuran kadro içerisinde yer alan İttihat ve Terakki Cemiyeti mensuplarını da etkisi altına almıştır. 1876'da Kanûn-ı Esâsî'nin ve 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte mevcut yönetime muhalif olan isimlerden oluşan İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidara geçmiştir. İttihat ve Terakki'nin yönetim kadrosu, müşterek bir fikir ya da eylem etrafında birleşmiş isimlerden oluşmuyordu. İçlerinde, Osmanlıcılığı, Türkçülüğü, İslâmcılığı benimseyenlerin yanında, kendisini liberal, sosyalist ya da muhafazakâr olarak tanımlayan birçok fikir adamı bulunmaktaydı. Bu fikir ayrılıkları zamanla kendi içinde dönüşüme uğramakla birlikte ayrılıklara da sebep olmuştur. 1913 Bâbîâlî Baskını ile birlikte tamamen askerî bir kadronun iktidarı hâline gelen İttihat ve Terakki, pozitivist bir çizgide, çoğunlukla seçkin bir anlayışın temsilcisi olmuştur. Bu anlayış çerçevesinde İttihat ve Terakki iktidarı, zamanla kendilerine yükledikleri “aydın” nispetiyle toplum mühendisliğine yönelen otoriter bir yönetim hâline gelmiştir. Cumhuriyet'le beraber neticelenecek olan ulus inşasının, İttihat ve Terakki kadrolarının merkezîyetçi ve otoriter yönetim hedefi ile bu dönemde başladığını görüyoruz. Özellikle Balkan Savaşı sonrasında ulusçu seküler anlayışa doğru kayan İttihat ve Terakki kadroları, doğal seleksiyonu ulusçuluk düzleminde savunuyorlardı. Sosyal Darwinizm, “kuvvet”e ve toplumların kendisini

<sup>252</sup> Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Asker*, s. 113.

<sup>253</sup> Erik J. Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 37.

korumasına dayalı beka düşüncesi, toplumsal ahlâk anlayışı ile bir tür “kurtuluş ideolojisi” olarak görülmüştür. Devlette eksik olanın güç olduğu ve güce ulaşmak için hasta bir bedende olduğu gibi hastalıklı olan organın kesilip atılmasının elzem olduğu düşüncesi bu minvalde gelişmiştir.<sup>254</sup>

Hanioğlu, II. Meşrutiyet’in ilanının sadece siyasî bir rejim değişikliği olmadığını aynı zamanda ideolojik değişim olduğunu ve Pozitivist-Darwinist bilim anlayışının neredeyse bir din hâline getirildiğini ifade eder.<sup>255</sup> Bu dönemde başlayan din-siyaset karşılaştırması, yer yer mücadelesi, din-bilim karşıtlığı söylemi, Cumhuriyet dönemini de kapsayan temel tartışmalar arasında yer almıştır. Cumhuriyet döneminde ders kitaplarında yer alacak olan Darwinist teori, Osmanlı döneminden itibaren tarih yazımını da etkilemiş; yeni anlayış çerçevesinde tarih kitapları kaleme alınmıştır.<sup>256</sup> Atila Doğan, Münif Paşa önderliğinde Osmanlı’da evrim düşüncesini destekleyen *Mecmûa-yı Fünûn Dergisi*’nin yayımlanmaya başladığını ve sonrasında Darülfünûn’da bilhassa tarih derslerinde evrim teorisinin tarih anlayışının ders olarak okutulduğunu belirtmektedir.<sup>257</sup> Böylelikle yaratılış teorisine dayalı Hz. Âdem’le başlayan tarih anlayışı, tekâmül ve temeddün anlayışına dönüşmüştür. Sonraki dönemde Ahmed Mithat Efendi’nin (1844-1912), Darwin ve Lamarck’ın düşüncelerine yakınlaştığını ve o çizgide kaleme aldığı yazıları ile Sosyal Darwinizm’in en önemli temsilcisi hâline geldiğini görüyoruz.<sup>258</sup> Beşir Fuad (1852?-1887), Abdullah Cevdet (1869-1932) de evrim teorisini benimsemiş düşünürlerdendir.

Bu bağlamda Cumhuriyet öncesi eserleri tercüme edilmeye başlanan ve Mustafa Kemal başta olmak üzere Cumhuriyet’in kurucu kadrosunu etkileyen önemli isimlerden biri, Sosyal Darwinist dünya görüşünü benimseyen Gustave Le Bon’dur (1841-1931). Gustave Le Bon, özellikle kitlelere olan yaklaşımı ile Jön Türkler başta olmak üzere

---

<sup>254</sup> Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul: İletişim Yayınları, t.y., s. 604-607. 1913 tarihinde *Büyük Duygu* dergisinde “*İntikam Duygusu*” başlığı ile yayımlanan yazıda, “*Bir millet ancak milliyet duygularıyla silahlandıktan sonra mücadeleye bunun neticesi olarak da hayatta yer tutmaya hak kazanır... Fakat hak... Bu kelime ile pek ziyade uğraşmayalım; çünkü (hak)kın kuvvetden başka bir şey olmadığını anlamayan bir dimağ kalmamış zannediyoruz. ‘En celi hükümet, ezmeyen ezilir’, bediasını unutanların yeri mezar, tarihtir. Öyle ise yaşamak için (hak) değil, kuvvet kazanmak lazım.*” denilecektir. Bkz. “*İntikam Duygusu*”, *Büyük Duygu*, 20 Rebiü’l-âhir 1331, S. 2, s. 17-18.

<sup>255</sup> Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009, s. 74.

<sup>256</sup> Zafer Toprak, a.g.e., s. 351.

<sup>257</sup> Atila Dogan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: Küre Yayınları, 20120, s. 135.

<sup>258</sup> A.g.e., s. 237.



Ahmed Rıza, Mîzancı Mehmed Murad, Abdullah Cevdet, Enver Paşa, Fuad Köprülü, Mustafa Kemal'e kadar ulaşan bir nesli etkisi altına almıştır. Ş. Hanioglu, Le Bon'un Cumhuriyet dönemi düşünürlerin üzerinde en fazla etkisi olan isim olduğunu ifade eder.<sup>259</sup> Abdullah Cevdet, dâhi olarak nitelediği<sup>260</sup> Le Bon'un birçok eserini Türkçeye tercüme etmiştir. Ancak mütercimini ve Osmanlı, Cumhuriyet entelektüellerini en fazla etkileyen eseri, *İlm-i Rûh-i İçtima* adı ile çevrilen *Kitleler Psikolojisi* (Psychologie des Foules) adlı kitabı olmuştur. Le Bon 1895'te kaleme aldığı eserinde, kitlelerin amorf, zayıf bilince sahip olmalarından dolayı güvenilmez olduklarını ifade etmektedir.<sup>261</sup> Kitlelerin hâkimiyetine girilen bir çağda bunun önüne geçmek gerektiğini savunan Le Bon, tarihte bu durumun seçkinci düşünceye sahip olan yöneticiler tarafından engellendiğini belirtir.<sup>262</sup> Konumuz açısından Le Bon'un en önemli görüşlerinden biri, kitlelerin, siyasî eğilimlerini zamanla dinîleştirdiğidir:

“Bu his [dinî duygu/his] pek sâde evsâf-ı mümeyyizeye mâlikdir: Âlî farz edilen bir kimseye perestij, bu kimseye ma‘tuf kuvvetden havf, emirlerine körükörüne inkıyâd, akîdelerini münakaşa etmek imkânsızlığı, akîdelerini neşretme arzusu, bu akîdeleri kabulden her imtina‘ edeni düşman gibi telakkî etmeye temâyül. Böyle bir his ister görülemeyen Allah'a, ister taşdan bir ma'bûda, bir kahramâna, yâhûd bir fikr-i siyâsiyyeye tatbik olunsun dâimâ dînü'l-esâs kalır. Fevka'l-tabîyelik *Le surnaturel* ve mu'cizevîlik *Le miraculeux* 'hisleri' dahi bu hissiyyâtda daima bulunur. Cumhurlar bir düstûr-ı siyasîyi veyâhûd kendilerinin taassublarından bazılarını muvakkaten uyandıran en muzaffer reîsi sırrî bir kudretle iksâ' ederler. İnsan... yalnız bir ulûhiyyete taabbüd ettiği vakit dindar değildir; insan... ruhunun bütün kuvvetlerini irâdâtının bütün itâatlerini, taassubunun bütün âteşlerini bir da'vânın, yâhûd hissiyyât ve e'âlinin maksad ve rehberi olmuş bir kimsenin hizmetine koyduğu vakit dahi dindardır.”<sup>263</sup>

Kaleme aldığı *Arap Medeniyeti* adlı eserinin bir bölümü Sultan II. Abdülhamid'in emri ile tercüme edilen<sup>264</sup> Le Bon, İslâmiyet'le ilgili olumlu yaklaşımları ve halka yönelik yaklaşımı ile Osmanlı aydınları arasında kabul görmüştür. Tanzîmat'la başlayan, halkı eğitmeye yönelik değişiklikler, İttihat ve Terakki ile birlikte halka yönelik söylemlerin çoğalmasına karşılık somut seçkinci anlayışın gelişmesi ile devam etmiş, Meşrutiyet tartışmaları ile başlayan halkın siyasete katılımı tartışmaları, halkın

<sup>259</sup> Şükrü Hanioglu, a.g.e., s. 93.

<sup>260</sup> Abdullah Cevdet, “Dr. Gustave Le Bon”, *İçtihad*, 15 Kanun-ı Sâni 1332, S. 337, s. 5643-5645.

<sup>261</sup> Gustave Le Bon, *İlm-i Rûh-i İçtimâ*, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul: Âmadî Matbaası, 1924-1932.

<sup>262</sup> A.g.e., s. 41.

<sup>263</sup> A.g.e., s. 107-108.

<sup>264</sup> Şükrü Hanioglu, a.g.e., s. 94. Said Nursî, büyük düşünürler arasında G. Le Bon'u örnek verecek ve onun İslâmiyet'le ilgili fikirlerini övecektir. Bkz. Said-i Nursî, *Risale-i Nur Külliyyatı*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1996, C. 2, s. 2331.

siyasî kültürden ve demokrasiden uzak olduğu, yöneticiler veya entelektüeller tarafından eğitilmeleri gerektiği fikirlerinin sıklıkla dillendirilmesine sebep olmuştur. Parlamenter sistemin ilanı için çalışmakla birlikte, halka olan güvensizlik ve yer yer halkı aşağılama/yok sayma tutumu, Cumhuriyet entelektüellerinin tevarüs ettiği bir anlayış olmuştur. Bu anlayışta sıklıkla referans verilen, seçkinci, aristokrat bir düşünceyi benimseyen Le Bon, Ahmed Ağaoğlu'nun eleştirdiği toplum mühendisliği çerçevesinde Cumhuriyet elitleri üzerinde oldukça etkili olan isimlerden biridir.<sup>265</sup>

Kitle psikolojisine hâkim olmayı ve kitleleri yönetmeyi modern siyasetin bir gereği olarak gören Le Bon, Darwinist anlayışa uygun olarak, hayat mücadelesinde sadece hayvanların değil, zayıf ve geri kalmış insanların da yok olduğunu ve olacağını savunmaktadır. Bu doğal ayıklama, modern ulusların muasırlaşmasının sâiki olduğu için devletin müdahalede bulunmaması gerekmektedir. Kitlelerin güçlü yönetimlere karşı ayaklanmasının mümkün olmadığını, bunu bilmeden meydana gelen “devrimlerin” anlaşılamayacağını ifade eder.<sup>266</sup>

Kalabalıkların görüşlerinin, gözlemlerinin çoğunlukla hatalı olduğuna değinen Le Bon,<sup>267</sup> bundan dolayı güven telkin etmeyen kitleleri yönetmenin kitle psikolojini bilmekten geçtiğini ifade eder. Tarih boyunca, hükümdarların, peygamberlerin ve diğer yöneticilerin kitlelerin ruhuna vâkıf olmalarından dolayı onları yönetmekte zorlanmadıklarını,<sup>268</sup> bu vukûfiyetin onlara, istendiği zaman kitleyi belli heyecanlar dâhilinde kolektif hâlde harekete geçirme yeteneği sağladığını beyan eder.<sup>269</sup> Bu kolektif heyecanın tezahür ettiği en somut durum kendisini “millî/ulusal” birleşmelerde gösterir. Cumhuriyet döneminde, ulus inşası sürecinde bu tür heyecanların fazlası ile tahrik edildiğini, “millî” bir temellendirme amacı ile kitlelerde millî duygunun, yeni ulus kimliğinin pekiştirilmesinde tekrarlanan söylem ve ritüellerle bu heyecanın canlı tutulmaya çalışıldığını görüyoruz. Liderlerin, iddia, tekrar ve sirayet ile kitleler üzerinde oluşturacakları inanç, toplulukları harekete geçirecek ve dinç tutacak araçlardır. Kitlelere aktarılan iddialar, yalın, anlaşılır olmalı ve sürekli tekrar edilerek bütün

---

<sup>265</sup> Ş. Hanioglu, Mustafa Kemal'in Le Bon'un seçkinci düşüncelerinden mülhem, bir halkın gerçek manada oluşturacağı hükümet fikrinden uzak olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Şükrü Hanioglu, *Ataturk, An Intellectual Biography* s. 113.

<sup>266</sup> Gustave Le Bon, a.g.e., s. 84-85.

<sup>267</sup> A.g.e., s. 75

<sup>268</sup> A.g.e., s. 40.

<sup>269</sup> A.g.e., s. 48.

topluma sirayet edilmesi sağlanmalıdır.<sup>270</sup> Le Bon'un kitleleri "bir şeye inandırma" aracı olarak gördüğü ve halka nüfûz eden propaganda diyebileceğimiz siyasî araç, Cumhuriyet döneminde sıklıkla kullanılmıştır. Kısa ve net hükümlerin tekrar edilerek, toplumda üzerinde ittifak edilen "hakikat"ler olarak algılandığını görüyoruz. Halkın kemikleşmiş inançlarının ancak devrimlerle ve söz konusu araçların kullanılması ile mümkün olduğunu öne süren<sup>271</sup> Le Bon'un bu görüşü, Cumhuriyet'in "kopuş"a dayalı "devrimler"ini de açıklar mâhiyettedir. Konumuz açısından bu kopuşun önemi, toplumda Le Bon'un sözünü ettiği şekilde devrimlere "yeni bir inanç" niteliği sağlamasıdır.

Le Bon, kalabalıkların dinî duygularla kolaylıkla etki altına alınabileceğini düşünür. Söz konusu dinî inanç, inandığı aşkın bir güç veya bir kahraman ya da siyasî bir düşünceye bağlılık olarak tezahür edebilir. Kitleler bu bağlılıkları üzerinden, bütün varlıkları ile iradelerini bir kişiye/olguya teslim ederek bir dindarlık sergilerler.<sup>272</sup> Söz konusu dindarlık çerçevesinde, "yukarıdan" takdim edilen dinî, siyasî anlayış bazen bir kişinin ilahlaştırılmasında tezahür edebilir. Kitlelere bu "dinî"liği aşılama, siyasî ya da dinî propagandanın yerleşmesine ve inancın pekişmesine sebep olduğu gibi yönetimin de en önemli prensiplerinden biri hâline gelebilir.<sup>273</sup> Politik-teoloji açısından Le Bon'un siyasî lider ya da kahramanlar üzerine yaptığı tespit oldukça önemlidir. Siyasî ideolojinin dinîleştirilmesine kitlelerin psikolojisi açısından önemli veren Le Bon, tarihteki bütün dinî savaşların ardında kitle ruhunun olduğunu öne sürer ve "*Cumhurlara bir din lazım mıdır?*" sorusunu lüzumsuz görür. Le Bon, kitleleri ayakta tutan dinî ya da dinîleştirilmiş düşüncelerin bulunduğunu ifade ederken, bu dinîliğin artık heykeller, resimler ve seküler diyebileceğimiz âyinlerle ortaya çıktığını belirtir:

"Bugün ruhları fethedenlerin mâbedleri yokdur, fakat heykelleri, resimleri vardır ve onlara yapılan âyin, geçmiş zamanların âyininden çok farklı değildir. Cumhurlar psikologyasının bu esas noktasına iyice infâz-ı nazar etdikten sonra felsefe-i târihi biraz anlamaya dest-res oluyor; cumhurların ilâhları olmak veya hiçbir şey olmamak lâzımdır."<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup> A.g.e., s. 171-177.

<sup>271</sup> A.g.e., s. 195.

<sup>272</sup> A.g.e., s. 107-108.

<sup>273</sup> A.g.e., s. 109.

<sup>274</sup> A.g.e., s. 110.

19. yüzyıl insanının din kelimesini duymaya tahammül edememesine rağmen, tarih boyunca bu dönemde olduğu kadar heykel ve mabet inşâ edilmediğini hatta o dönemde önemli bir isim olan General Boulanger'ın resminin olmadığı hiçbir köy kahvesi kalmadığını ifade eder.<sup>275</sup> Akıl çağında dahi kitleler, yıkılan dinlerin, putların yerine her zaman aynı dinî hissiyatla yenilerini koymaya hazırdır. Dolayısı ile bir halkı yönetmek ve onun itaatini sağlamak dinî ya da dinîleştirilmiş bir görüş, ilahlaştırılmış bir kahraman aracılığı ile kolaylaşır. Seçkin anlayış çerçevesinde, “esaret ihtiyacı”nı her zaman ruhunda duyan<sup>276</sup> kitleleri arkasından sürükleyen önderler, yarı tanrısal özelliklerin nispet edildiği ve toplumda “bir işe, bir düşünceye, bir şeye” karşı halkta bir inanç oluşturan kişilerdir. Dolayısı ile “*îmân halk etmek, gerek dinî gerek siyasî, gerek içtimaî îmân halk etmek, gerek bir işe gerek bir şahsa, gerek bir fikre îmân, insanın elinin altında bulunan kuvvetlerin en muazzamlarından biri*”<sup>277</sup> olmuştur. Bu güce mâlik olan liderlerin toplumu yönetmek için başka bir şey ihtiyacı kalmamaktadır.

Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet döneminin Batıcı olarak adlandırılan isimlerinden Abdullah Cevdet de, Pozitivizm ve Darwinizm’le henüz tıbbîye öğrencisi olduğu zaman tanışmış, aynı zamanda Gustave Le Bon ismi ile özdeşleşmiş bir isim olagelmıştır.<sup>278</sup> Le Bon’un birçok eserini tercüme eden A. Cevdet, dinin toplumsal işlevinin önemine inanan ve bu minvalde yayınlar yapan bir düşünürdür. 1904’de yayımlamaya başladığı *İçtihad Dergisi*’nin ismini, içtihad kapısının kapanmadığı mesajını vermek için özel olarak seçmiştir. Bu görüşünü Biyolojik Materyalizm’in Osmanlı toplumundaki din anlayışının yerini alması gayesi ile savunmuştur.<sup>279</sup> Bu gaye için de İslâm’ın toplumsal anlamda olumlu yanlarının kullanılması gerektiğini düşünüyordu. Sonrasında İttihat ve Terakki anlayışından uzaklaşması ve daha “muhafazakâr” sayılacak isimlerle beraber muhalefet yapmaya başlaması da bu düşüncesinin gereğidir. Kendisi gibi dinin toplumsal işlevine inanan Ahmed Rıza’nın dahi çok ötesinde, dinin araçsallaştırılmasını engelleyecek her türlü söylemi eleştirmiştir.<sup>280</sup> Bu eleştirinin temelinde, mevcut yönetime karşı yürütülen muhalefetin,

---

<sup>275</sup> A.g.e., s. 110.

<sup>276</sup> A.g.e., s. 167.

<sup>277</sup> A.g.e., s. 165.

<sup>278</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1999, s. 250.

<sup>279</sup> Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet*, s. 130.

<sup>280</sup> Ahmed Rıza’nın, Meşveret Gazetesi’nin Auguste Comte’un “*Görmediğim için Allah’a inanmam.*” şeklinde toplumda infial yaratacak sözü yerine, Peygamber’in toplumda adaleti vaz’ ettiği sözünün

yönetimin dinî prensipleri ihlal ettiği şeklinde dinî bir veçhesinin ağır basması bulunuyordu.

İslâm ülkelerindeki kötü gidişata sıklıkla değinen Abdullah Cevdet, bütün Müslüman toplumunu örnek verirken, siyasî anlamda pan-İslâmist bir anlayıştan uzak ancak fikrî ve içtimaî anlamda bir pan-İslâmizme yakın duruyordu.<sup>281</sup> Söz konusu fikrî ve içtimaî birleşmeye ise Türklerin öncülük edeceğini varsayıyordu. Bundan dolayı bütün Müslümanların Türkçe öğrenme zorunluluğu üzerinde durmuş; “millî bir dil, millî bir edebiyat”ın beraber varlık kazanabileceğini ve ancak bu iki unsurla “teşekkül eden, onlara hayat veren müşterek bir hayat, mâşerî bir vicdan” meydana gelebileceğini savunmuştur.<sup>282</sup> Abdullah Cevdet bir yandan Biyolojik Materyalizm anlayışına dinî referanslar ararken bir yandan da laikliğin öneminden dem vurmaktadır. Abdullah Cevdet’in bu yaklaşımı, Cumhuriyet’in tesisinden itibaren görülen “devletin kontrolü altında din”e dayalı bir laiklik anlayışına yakındır. Şerif Mardin, Atatürk gibi Abdullah Cevdet’in de maneviyatı dinin dışında aradığını ifade eder.<sup>283</sup>

Biyolojik Materyalizm’i benimseyen düşünürlerin görüşleri ile Kur’ân-ı Kerim’deki âyetleri karşılaştıran Abdullah Cevdet, kendi anlayışına destek bulmaya gayret etmiştir. Le Bon’un kalabalıkların dine ihtiyaç duyduğu anlayışı gereğince A. Cevdet de, hâlihazırdaki İslâm dinini; dünyevî, aklî ve terakkiyi ihtiva eden bir din olarak topluma “yeniden” sunmaya çalışıyordu. Bu yeniden sunma, bir yandan dinin araçsallaştırılması bir yandan da “toplum mühendisliği” kapsamında Cumhuriyet döneminin de en önemli misyonlarından biri olarak “halkı eğitme”ye<sup>284</sup> yönelik bir gayrettir. İslâm toplumunun içinde bulunduğu “inhitât”ı, ümmetin dini yanlış anlamasına, “ulûm ve fûnûn”u emreden bir dinin sâliklerinin ellerini her türlü ilimden çekmelerine, kendilerini “miskinliğe” mahkûm etmelerine bağlamaktadır.<sup>285</sup>

Abdullah Cevdet’in bilime mutlak inancının sonucu olarak halkı eğitmek maksadı ile bilhassa Fransız bilim adamlarının birçok eserini tercüme ettiğini görüyoruz. Mardin’in ifadesi ile bu tercümelemlerle ulaştığı sonuç, dinin etkilerinden kurtarılmış

---

yazılması gerektiğini, böylelikle fikirlerinin toplumsal karşılık bulacağını savunmuştur. Akt. Şükrü Hanioglu, a.g.e., s. 35.

<sup>281</sup> Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 235.

<sup>282</sup> Akt. Şerif Mardin, a.g.e., s. 244.

<sup>283</sup> A.g.e., s. 228.

<sup>284</sup> A.g.e., s. 221.

<sup>285</sup> Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm’a Dair”, *İçtihad*, 14 Temmuz 1911, S. 62, s. 761-766.

bilimin nas hükmünde kabulü olmuştur.<sup>286</sup> Bu durum Cumhuriyet döneminde de sıklıkla karşılaştığımız bilim referanslı her hükmün *a priori* bir şekilde kabulü olarak da karşımıza çıkar. Gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet dönemi düşünürlerinin etkisi altında kaldığı Gustave Le Bon'un birçok eserini tercüme eden Abdullah Cevdet'in dışında Mustafa Kemal'in de Sosyal Darwinizm'den etkilendiğini görüyoruz. Bir topluluğun "ruhunu" değiştirmeden hiçbir şeyin değiştirilemeyeceğini<sup>287</sup> düşünen Le Bon'un seçkinci siyasî anlayışı, toplum mühendisliği kapsamında halkı terbiye etme ve var olanı koruma içgüdüğü dâhilinde etkili olmuştur. Osmanlı son dönem düşünürlerinin ve bilhassa Kemalizm'in ideologu olarak görülen Tekin Alp'in toplum, tarih ve Türklük konularında istifade ettiği Gustave Le Bon'un görüşleri, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun halka mesafeli yaklaşımının, kurumsal ve siyasî muhafazakârlığının da temelini oluşturmuştur diyebiliriz.

Tanzîmat'la başlayan çözüm arayışları, "Batı Medeniyeti"nin idealize edilmesi, bilimin mutlaklığı anlayışı ile neticelenmiştir. Ancak Aydınlanma felsefesi ve sonuçlarının farklı sâikler üzerine temellendirilmesi ve felsefî olarak bir teolojiye dayanmasının dışında zamanla "kendi teolojisini" yaratması, Batı bilim ve felsefesini takip etme konusunda Osmanlı düşünürlerini çeşitli paradokslarla karşı karşıya bırakmıştır. Bu paradokslar, zaman zaman İslâm dininin rasyonel hatta bilimsel bir din olduğu yönündeki uzlaştırmalara zaman zaman ise savunmaya itmiştir. Yeni bilim ve din paradigması karşısında varılan sonuç, söz konusu düşünür ve fikirlerin "dönüştürülerek" kabul edilmesi oldu. Ancak özellikle Pozitivizm ve Darwinist düşünce, "aklı" yücelten, "dünyevîliği" icbar eden, metafiziği yadsıyan felsefî yönlerinden ziyade "siyasî bir çözüm" olarak ele alınmış<sup>288</sup> ve "terakki" anlayışı içerisinde zamanla önce İttihat ve Terakki'nin sonrasında Cumhuriyet döneminin siyasal ideolojisi hâline gelmiştir. Sosyal Darwinizm anlayışının benimsenmesi ve Le Bon'un kitleler için dinin zorunlu olduğu ve siyasî ideolojinin dinleştirildiği görüşü, Cumhuriyet döneminde politik-teolojik dönüşümün sağlanması ile meydana gelen "sivil din" ihdasında etkili olmuştur. Mezkûr sivil dinin temelleri milliyetçilik üzerinden atılırken, aynı düşünsel çizgiden gelmekle birlikte dini konumlandırmaları bakımından

<sup>286</sup> Şerif Mardin, a.g.e., s. 240.

<sup>287</sup> Gustave Le Bon, *Rûhu'l-Akvâm*, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul: Matbaa-i İçtihad, 1913, s. 18.

<sup>288</sup> Şükrü Nişancı, "İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım", *Bilgi Dergi*, C. 2, S. 19, s. 19-47.

farklılık arz eden Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın milliyetçilik/ulusalcılık anlayışlarının farklı dönemlerde etkin olduğunu görüyoruz.

### 2.2.3. Milliyetçiliğin İki Farklı Yorumu

Osmanlı devletinde Tanzîmat'la başlayan ve sonrasında devam eden çözüm arayışları, ayrılıkçı milliyetçi hareketlere yönelik bir refleksin sonucu olmuştur. Çok uluslu bir yapıyı Osmanlı kimliği altında bir arada tutma hedefi, arzu edilen sonuca ulaştırmamakla birlikte diğer milliyetçilikler gibi Türk milliyetçiliğinin politik bir kimlik hâline gelmesine de engel olamamıştır. Bilhassa II. Meşrutiyet sonrası artan Türkçü ivme,<sup>289</sup> Cumhuriyet'in ilanı sonrasında etkili olan milliyetçiliğin temellerini atmıştır. Sonrasında Turancılık-Anadoluculuk tartışmasına kayan Türkçülük bu dönemde Osmanlıcılık ve İslâmcılık ideolojilerinin karşısında konumlandırılmıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan farklı Türkçülük yorumlarında öne çıkan iki isim Ziya Gökalp (1876-1924) ve Yusuf Akçura'dır (1876-1935). Gökalp'in, 1924'e kadar etkin olan kültürel milliyetçiliğine karşı Yusuf Akçura'nın politik milliyetçiliği<sup>290</sup> Cumhuriyet döneminde farklı dönemlerde etkili olan iki farklı milliyetçilik yorumu olarak ortaya çıkmıştır.

Türk milliyetçiliğinin ideoloğu ve sosyolojinin kurucusu olarak anılan Ziya Gökalp, Mustafa Kemal'in düşüncelerinden istifade ettiği bir düşünür olmakla birlikte, özellikle Cumhuriyet'in ilanından sonra görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Mustafa Kemal'in ulus-devlet anlayışındaki unsurlarla, Ziya Gökalp'in kısmen dine dayanan ulus anlayışı arasında büyük farklılıklar arz etmiştir. Sosyolojinin Türkiye'deki kurucusu olarak görülen Ziya Gökalp, Durkheim ve Comte ekolünün de temsilcisi konumundadır.<sup>291</sup> Osmanlı düşünürlerini etkisi altına alan *ilm-i içtimâ* olarak tercüme edilen sosyoloji, Ziya Gökalp başta olmak üzere birçok düşünürün, toplumu anlama, dizayn etme, ulus inşa etme gayesinde en önemli dayanağı olmuştur.<sup>292</sup> Gökalp, Durkheim ve Comte etkisine rağmen kendi sosyoloji anlayışını geliştirmiş ve "millî" bir

<sup>289</sup> Süleyman Seyfi Ögün, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, s. 119-120.

<sup>290</sup> A.g.e., s. 120-121.

<sup>291</sup> Ünver Günay, "Ziya Gökalp'in Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, (1992), s. 37-49.

<sup>292</sup> Tanıl Bora, *Cerayanlar, Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, s. 46.

arayışın içerisinde olmuştur.<sup>293</sup> Sosyolojinin, Osmanlı özelinde, toplumları bir arada tutacak, ihtiyaç duyduğu dil, din, ırk birliğini sağlayacak, sorunları teşhis ederek tedavi edebilecek bir ilim dalı olduğunu savunur.

Findley, Gökalp'in modernliğin dinî ve millî kimliği dönüştürdüğü yönündeki fikrinin, radikal laiklik ve İslâmî eğilime dayalı muhafazakâr bir ikiliğe dair önemli bir öngörü olduğunu ifade etmektedir.<sup>294</sup> Söz konusu muhafazakârlığı, Durkheim'ın toplumu bir arada tutan manevî unsurları göz önünde bulundurduğu toplum anlayışını “millet”e uyarlaması ve “millî şuur”, “millî vicdan” çerçevesinde bir toplum öngörüsünde öne çıkmaktadır. Cumhuriyet ideolojisine de hâkim olan “solidarizm/tesanütçülük” anlayışını bu minvalde savunmuştur. İttihad-ı İslâm anlayışının milletlerin tekâmülü önünde engel olması dolayısı ile millî vicdan ve şuurun en önemli engelleyicisi olduğunun fiilen de ispat edildiğini ifade eder. Ancak Durkheim'ın dinin, toplumdaki sosyal hayatın en önemli unsuru olduğu düşüncesini benimseyen Gökalp, toplumu bir arada tutacak çimento olarak dini görür. İnsanların bireysel ibadetlerini sürdürmesini önemser ve toplumsal kaynaşmayı sağladığı için Cuma namazı, dinî bayramlar, zekât gibi ibadetlerin önemi üzerinde durur.<sup>295</sup> Dine verdiği bu role rağmen Gökalp, özellikle hukuk alanında “asrî” bir çizgiye gelebilmek için “millî hukukun bütün şubeleri”nin “teokrasi ve klerikalizm”den temizlenerek, devletin; sultanlardan, halifelerden ve Allah'ın değişmez kanunlarını tefsir eden ruhânilerden arınarak, laik bir sistem inşasında yönetime “millet”in hâkim olması gerektiğini savunur.<sup>296</sup> Ziya Gökalp'in ileride göreceğimiz üzere erken dönemde dillendirdiği önemli konulardan biri de laik bir sistemin gerekliliğidir.<sup>297</sup> Gökalp, dinin toplumsal gerekliliğine inanırken “Din ile devletin tefriki”nin, “bütün mütemeddin milletlerce aranılan bir gaye” olduğunu ifade etmiştir.

Durkheim'ın “cemiyet” anlayışını “millet”e uyarlayan<sup>298</sup> Gökalp'in millet tanımı, “aynı dinin mensupları” anlamındaki kavramda, Yeni Osmanlılar zamanında başlayan

<sup>293</sup> Ali Yaşar Sarıbay, “Ziya Gökalp ve Türk Devrimi”, *1976 Yılı Sosyoloji Konferansları*, 14. Kitap, İstanbul: 1976, s. 85

<sup>294</sup> Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi, İslam, Milliyetçilik ve Modernlik, 1789-2007*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, s. 18.

<sup>295</sup> Kerim Yavuz, “Ziya Gökalp'in Dinî Tutumu ve Din Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 2, (1977), s. 211-222.

<sup>296</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1339. s. 161-162.

<sup>297</sup> Andrew Davison, a.g.e., s. 147.

<sup>298</sup> Bkz. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayinevi, 1980, s. 39.



dönüşümün tamamlandığını gösterir durumdadır: “*Millet (nation) şahsiyetini uzun müddet gâib etdikten sonra tekrar ihyâya çalışan bir kavim demektir.*”<sup>299</sup> Bir kavmin şahsiyetini kaybetmesinde en önemli unsurun, tâbi olduğu medeniyetin, dinin, kavmin karşısında kaybettiği/unuttuğu “lisan” olduğunu ifade eder.<sup>300</sup> Gökalp’in Türkçenin sadeleştirilmesine yönelik düşünceleri de bu fikre müsteniddir. Osmanlı medeniyetine, diline teslim olan Türklerin “ümme” anlayışı içerisinde unuttukları lisanlarını, kültürlerini ihya ederek yeniden “millet” olabilmesi için ümmetten çıkması gerektiğini ortaya koyar. Millet olmayı içtimaî tekâmülün zirvesi olarak gören Ziya Gökalp,<sup>301</sup> lisanın millet olmadaki önemine binaen Türkçenin sadeleştirilmesini elzem görür ve bunu millî şuur çerçevesinde algılar. Türklerin kendilerine özgü “millî kültür/hars”ları olduğunu ve dinen Osmanlı’ya bağlı olan Türklerin kültür olarak bağımsızlıklarını koruduklarını ifade etmektedir.<sup>302</sup> Söz konusu “millî kültür/hars”, gerek Türkçenin “arılaştırılması” gerekse Türk ulusu inşasında Cumhuriyet döneminin temel aldığı fikirler olmuştur.

Ziya Gökalp’in üzerinde durulması gereken fikirlerinden biri de “millî din” anlayışıdır. Bu kapsamda, öncelikli olarak din dilinin Türkçeleştirilmesi gerektiğini savunan Gökalp bunun, dinî bir hayat yaşayan, yaşamak isteyen Türkleri bir arada tutacak âmil olduğunu ifade eder.<sup>303</sup> Ancak 1923’te kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde, beş yıl öncesinde yayımladığı *Türkleşmek, Muasırlaşmak, İslâmlaşmak* kitabında değinilen İslâm, geri planda kalmış, bir tür kültürel din anlayışına yaklaşılmıştır.<sup>304</sup> Bu anlayışı İslâm’ın Türkleşmesi çizgisinde savunmuştur. Aynı şekilde ortaya koyduğu kültürel milliyetçilik de Cumhuriyet döneminin en önemli vurgularından olmuştur.

<sup>299</sup> Ziya Gökalp, “Millet Nedir”, *İçtimâiyat Mecmuası*, Haziran 1917, S. 3, s. 148-155.

<sup>300</sup> A.g.m.

<sup>301</sup> Bkz. Uriel Heyd, a.g.e., s. 42.

<sup>302</sup> Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul: Yeni Mecmua, 1918, s. 35; Millî bir dil oluşturulması için bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 97-115.

<sup>303</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 161-162. Gökalp, “Vatan” adlı şiirinde bu görüşlerini şu şekilde dile getirir: *Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar manasını namazda duanın / Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur/Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın/Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!* Bkz. Nesrin Karaca, “Ziya Gökalp’in Şiir Dünyası ve Şiirlerinin Bir Dökümü”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1994, S. 5, s. 113-129.

<sup>304</sup> Murat Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, C. 2, s. 29-43. Ziya Gölöp’in genelde milleti/cemiyeti ya da Türklüğü övdüğü şiirlere verdiği isimlere -Tevhid, Türkün Tekbiri vb.- baktığımızda, hem politik-teolojik açıdan kavramların dönüşümlerini hem de millete ve Türklüğe yaptığı ilâhî nispetleri görebiliriz.

Gökalp'in kültürel milliyetçiliğine karşın Yusuf Akçura, daha realist bir çizgidedir. Bu durum Cumhuriyet'in erken döneminde düşünsel anlamda etkin olan Ziya Gökalp'in sonraki dönemde yerini Akçura'ya bırakmasında da görülebilir. Gökalp'in yukarıda bahsedildiği şekli ile dini yadsımayan muhafazakâr yaklaşımı, özellikle 1924 sonrası politik anlamda radikal dönüşümlerin olması ile Akçura'nın dinin devletin hizmetinde olduğu ulus-devlet anlayışının hâkim olduğu düşünceye evrilmiştir.<sup>305</sup> İttihat ve Terakki'den itibaren etkili olmaya başlayan ve Cumhuriyet döneminin ideologlarından biri olarak görülen Yusuf Akçura da Osmanlı sonrası düşünce değişimi/dönüşümünde önemli katkıları olan bir isimdir. Mustafa Kemal'in 1930'larda inşa etmeye çalıştığı "Türk kimliği" anlayışına, Osmanlı ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Avrupa'yı merkeze alan ya da Osmanlı'yı milat olarak gösteren tarih yazımını eleştirerek katkı sunmuştur.

İlk kez 1904 yılında Mısır'daki *Türk Gazetesi*'nde yayımladığı *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı risalesi ile "Millet-i Osmanîye", "pan-İslâmizm", "pan-Türkizm" tasavvurlarını analiz ederek bu üç akımın da Batı menşeli olduğunu ifade eder.<sup>306</sup> Sonrasında ilk iki tasavvurun uygulanamaz olduğunu ortaya koyarak, Türklük etrafında birleşebileceğini ancak bunun da, Türklerin çoğunluğunun Müslüman olması hasebi ile din "aracılığı" ile mümkün olabileceğini belirtir.<sup>307</sup> Türkçülüğün, İslâmiyet gibi sınırdan ârî olduğunu ve bütün Türkleri kapsadığını ifade eder. Cumhuriyet sonrası bu pan-Türkçülük anlayışını terk eden Akçura, 1930 sonrası terk edilen sosyolojinin yerine antropolojiye olan yönelimi de gösterir bir şekilde, millî egemenlik gereği yekcins/homojen olmayı savunmuştur.

Ziya Gökalp'in dini yadsımayan milliyetçiliğine karşın Akçura, daha seküler bir anlayış geliştirmiştir.<sup>308</sup> Irka dayalı Türk siyasî birliğini öngörürken, buna dinî bir dayanak arama ihtiyacı duymaz. Kaleme aldığı *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı eserinde pan-İslâmist düşünceyi eleştirirken öne sürdüğü örnekler, Akçura'nın çağdaşı olan düşünürlere göre gayet seküler ve realist olduğunu gösteren türdendir:

"Hükümdâr-ı hâzır, sultân, pâdişâh elkâbı yerine halîfe sıfat-ı dîniyyesi ikameye çalışdı, siyâset-i umûmiyyesinde dîn, dîn-i İslâm mühim bir mevki' tutdu. Mekâtıb-

<sup>305</sup> Tanıl Bora, a.g.e., s. 215.

<sup>306</sup> Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Kahire: Matbaâ-i İctihad, 1907, s. 3-4.

<sup>307</sup> A.g.e., s. 37-38.

<sup>308</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 71-72.

ı nizâmiyenin tedrisâtında mevâd-ı dîniyyeye mahsus zaman arttırıldı. Tedrisâtın esâsı dinîleşdirilmek istendi. Mütediyyinlik, müttekîlik -velev zâhirî ve riyâkârane olsun- teveccüh-i hilâfetpenâhiyi celbe en kavî vesîleler hâline geçdi. Yıldız Sarayı hümâyûnu, hocalar, imâmlar, seyyidler, şeyhler, şerifler ile doldu. Bazı mülkî me'mûriyetlere sarıklılar ta'yîn edilir oldu. Dinde salâbet belki de makâm-ı hilâfete -makâm-ı hilâfetden ziyade o makâmın el-yevm câlisi bulunan zâta- şiddet-i merbûtiyet ve ubûdiyyet, gayr-i Müslim akvâma karşı nefret telkîn etmek üzere halk arasına vâizler gönderildi. Her tarafta tekkeler, zâviyeler, câmiler binâ ve ta'mîrine çalışıldı. Hacılar ehemmiyet kazandı. Mevsim-i hacda dârü'l-hilâfete uğrayan hüccâc, imâmü'l-müslimînin envâi'l-eltâf ve inâyetine mazhar edilerek gerek kendilerinin ve gerekse memleketlerindeki dîger Müslümanların makâm-ı hilâfete celb ü rabt-ı kulûblarına çalışıldı. Yakın zamanda, Müslüman ahâlisi kesretli olan Afrika içlerine ve Çin diyârına elçiler gönderildi. Bu siyâsetin en sağlam vâsıtâ-ı icrâsı olmak üzere de Hamîdiye Hicâz Demiryolu inşâsına başlandı.

Lakin işbu meslek-i siyâsi ile Devlet-i Osmâniye, Tanzîmat devrinde terk etmek istediği devlet-i dîniyye (*Etatthéocratique*) şeklini tekrar alıyordu: Artık serbestîyi, serbestî-i vicdân ve efkârı, serbestî-i siyâsiyi, kezâ müsâvâtı, müsâvât-ı edyân u ırkı, müsâvât-ı siyâsiyi, müsâvât-ı medeniyyeyi terk etmeye mecbur kalıyordu. Binâenaleyh Avrupakârî/Avrupavarî hükûmet-i meşrûtiyeye vedâ etmek, tebaa-ı devlet arasında ihtilaf-ı cins ve dîn vaziyet-i içtimâiyeden neş'et eyleyerek öteden beri mevcûd olan münâferet ve zıddiyetin artmasına ve bunun neticesi olmak üzere de, kıyâm ve isyânların çoğalmasına Avrupa'da Türklüğe adâvetin şiddetlenmesine katlanmak iktizâ ediyordu. Fi'l-hakîka öyle de oldu.”<sup>309</sup>

Akçura'nın Osmanlı'nın özellikle Tanzîmat öncesi teokratik bir yönetim anlayışına sahip olduğu yönündeki düşüncesi, din-siyaset ilişkisinde seküler bir yaklaşımı benimsemesi ile Gökâlîp'in milliyetçiliğinden/Türkçülüğünden farklı bir çizgide olduğunu söyleyebiliriz. Bu özellikleri, 1930 sonrası Cumhuriyet döneminde Gökâlîp'ten daha çok etkili olmasını sağlamıştır.

Aralarındaki farklılıklara rağmen, otoriter devlet yapısı, devleti bireye önceleyen düşünceleri ile Gökâlîp ve Akçura aynı noktada birleşir.<sup>310</sup> Türk Tarih Tezi'nin öncülleri sayılabilecek millî tarih anlayışında da ortak noktaları vardır. Her iki düşünür de, Türklerin İslâmiyet'ten önceki tarihine odaklanarak Türklerin kendilerine has millî özelliklerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Gökâlîp, tarihteki Türklerin “demokrat”, “cumhuriyetçi”, “feminist” olduğunu savunmuştur.<sup>311</sup> Bu şekilde oluşturulmaya başlanılan millî tarih, millî şuur ve millî ahlâkı da inşa edebilecek pedagojik bir yöntem olarak görülüyordu.<sup>312</sup>

<sup>309</sup> Yusuf Akçura, a.g.e., s. 11-12.

<sup>310</sup> Bilhassa Ziya Gökâlîp, cemiyete/topluma ruhânî vasıflar isnad ederek tanrısallaştırmıştır. Bkz. Uriel Heyd, a.g.e., s. 39.

<sup>311</sup> Ziya Gökâlîp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 138-141.

<sup>312</sup> Tanıl Bora, a.g.e., s. 229.

### 2.2.5. Liberal Bir Muhalif: Ahmed Ağaoğlu

Cumhuriyet döneminin etkili isimlerinden biri de hem kuruluş aşamasında hem de sonrasında önemli görevlerde bulunan Ahmed Ağaoğlu'dur (1869-1939). Rus Azerbeycan'ında doğan Ağaoğlu, ilk ve lise eğitimini ülkesinde tamamlarken, 1882'de Paris'e giderek Ernest Renan, H. Taine gibi düşünürlerle bir araya gelmiş, Cemaleddin Afgani ve A. Rıza gibi isimlerle iletişime geçmiştir. 1909'da İstanbul'a gelmiş, *Türk Ocağı*, *Türk Yurdu*, *Hâkimiyet-i Millîye* gibi yayınlarda faal olarak görev yapmıştır.<sup>313</sup>

Fransız Devrimi'nin kendisinden sonraki devrimler ve toplumsal değişimlerde mihenk taşı olduğunu ifade eden ve ona büyük önem atfeden Ağaoğlu, Devrim'de en önemli sâikin Devrim'in hazırlayıcısı olarak gördüğü Rousseau, Montesqueiu gibi düşünürler olduğunu belirtir. Bundan dolayı toplumun inşasında entelektüellerin önemi üzerinde duran Ağaoğlu, modernleşme projesinde Batı'nın temel alınması gerektiğini düşünmektedir.<sup>314</sup> Ulusal egemenlik anlayışı içerisinde, amaçlanan modernleşmenin Batı referansı ile olacağını düşünen Ağaoğlu, söz konusu egemenliğin tesis edilmesi ve Türk Devrimi'nin başarı sağlaması için entelektüellerin, millî şuurun tesisinde vazifeleri olduğunu ifade eder. Batılı düşünürlerin kendi uluslarının inşasında oynadıkları rolü örnek verir ve Doğu toplumlarında entelektüellerin şimdiye kadar bunu yapmaktan uzak olduğunu ifade ederek, Türk ulusunu inşa etme görevini de zımnen entelektüellere tevdi eder.<sup>315</sup> Doğulu düşünürlerle Batılı düşünürleri karşılaştırarak, kurumsal ve ahlâkî anlamda "arada kalmışlığı" ve geri kalmışlığı; "medenî zümre temsilcisi"olan Batılı düşünürleri takip etmekle beraber Doğulu düşünürlerin terbiyesinden vazgeçmemeye bağlar:

"Fakat en garîbi ve aynı zamanda yaptıklarımızı ne derece idrâk ettiğimizi gösteren hâl şudur ki; biz bir taraftan Rûhu'l-Kavânîn ve Mukâvele-i İçtimâiyye nazariyeleri üzerine müstenid müesseseleri birer birer taklîd ve fiilen tatbîk ederken diğer taraftan ruhlarımızı yine o Şeyh Sâdi'nin düstûrları üzerine terbiye etmekde berdevâmız."<sup>316</sup>

<sup>313</sup> François Georgeon, "Ahmet Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı Bir Türk Aydını", *Toplumsal Tarih*, Aralık 1996, S. 36, s. 28-35.

<sup>314</sup> Simten Coşar, "Liberalizmin Açmazlarına Giriş: Ahmet Ağaoğlu", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam*, der. A. Yaşar Sarıbay, E. Fuat Keyman, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 143.

<sup>315</sup> Ahmed Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1930, s. 70.

<sup>316</sup> Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1928, s. 74.

Ağaoğlu, liberal düşünceyi benimsemiş bir düşünür olarak, entelektüellere önemli görevler nispet ederken, aynı zamanda toplumu dizayn etmede “peygamberâne” söylemleri tenkit eder. Şevket S. Aydemir’in,

“Türkiye bir inkılâp içindedir. Bu inkılâp durmadı. Geçirdiğimiz hareketler, şahit olduğumuz kıyam ve inhidam manzaraları onun yalnız bir safhasıdır. Bir ihtilâl, inkılâbın gayesi değil, vâsıtasıdır. ... İnkılâp bîtaraf bir nizam değildir. Onun içinde yaşayanların taraftar olsunlar veya olmasınlar, ona intibak etmeleri lâzımdır. İnkılâp, ona taraftar olmıyanların iradelerinin, ona taraftar olanların iradelerine kayıtsız bağlanması demektir.”<sup>317</sup>

şeklindeki ifadelerini yüzyılın ruhuna uymayan, peygamberâne “kehanetfuruşluk” olarak görür.<sup>318</sup> Aydemir’in yazarı olduğu *Kadro Dergisi*’nin, bir din vaz‘ eder gibi kendisinin dışında bir kurtuluş görmediğini belirtirken, kurumsal anlamda, inkılâbın ve inkılâp sürecinde yapılan kanunların dayandığı fikir ve aşamalar tetkik edilmeden bir inkılâp ideolojisi meydana getirilemeyeceğini vurgular.<sup>319</sup> Kadro’nun inkılâp ideolojisine karşılık olarak “Cumhuriyet’in manevî cepheden ideolojisini”<sup>320</sup> kurmayı daha isabetli bulmuştur. Bu ideoloji de elbette milletin aynası olan “münevver zümre” eliyle kurulacaktır.<sup>321</sup>

Ağaoğlu, İslâm, Buda-Brahman medeniyetlerinin tamamen yok olmaya yüz tuttuğunu ve özellikle “İslâm medeniyeti”nin yenilgisinin açık bir şekilde maddî yenilgi olduğu kadar manevî bir yenilgi olduğunu savunur.<sup>322</sup> Ayakta kalan tek medeniyet olarak Batı medeniyetine dâhil olmayı bir zorunluluk olarak görür. Bu dâhil olma, sadece maddî veya sadece manevî yönden değil, bütünüyle bir dâhil olmayı gerektirmektedir. Bir başka medeniyete dâhil olma, “millî şahsiyeti” zedeler mi sorusuna ise, hareketsizlik dışında hiçbir sâikin millî şahsiyete zarar veremeyeceğini öne sürerek cevap verir.<sup>323</sup>

Serbest Cumhuriyet Fırkası’nda etkin görev alan Ağaoğlu, toplum mühendisliği şeklinde ilerleyen Kemalist devrimlere mesafeli olmakla beraber, millî şuur ve ulus birliği kurmak konusunda Kemalizm’le aynı noktadır. Bu açıdan Cumhuriyet dönemi dönüşümleri ve Kemalist prensipleri benimsediğini söyleyebiliriz. Simten Coşar,

<sup>317</sup> Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılâp ve Kadro, İnkılâbın İdeolojisi*, İstanbul: İstanbul Milliyet Matbaası, 1932, s. 7.

<sup>318</sup> Ahmed Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1933, s. 8-9.

<sup>319</sup> A.g.e., s. 12.

<sup>320</sup> Simten Coşar, a.g.m., s. 146.

<sup>321</sup> Ahmed Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, s. 68.

<sup>322</sup> Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s. 22.

<sup>323</sup> A.g.e., s. 25-27.

Ağaoğlu'nun devletin entelektüeli olmasının yanında yeni kurulan devletin benimsediği ilkeler gereğince aynı zamanda muhalif bir konum da alabildiğini ifade eder.<sup>324</sup> “Millî şuur” üzerinde durmuş ve bu şuurun “lisan, din, edebiyat, bedîiyat, müşterek tarih”le sağlanacağını, müşterek fikir, âdet ve hatıraların birliği oluşturacağını beyan etmiştir.<sup>325</sup> Ağaoğlu'nun “müştereklik” algısı, Cumhuriyet sonrası ulus inşasında, tarih yazımında ve gelenek oluşturmada etkin olarak görülür.

Tanzîmatla başlayan fikrî ve siyasî dönüşümde etkin olan mezkûr isimlerin,<sup>326</sup> Cumhuriyet ideolojisinde de etkin olduğunu görüyoruz. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumdan çıkarılması için ortaya konan çözümler, zamanla süzülerek Türk unsuruna dayalı merkezîyetçi, otoriter, pozitivistin etkin olduğu bir devlet anlayışı hâline gelmiştir. Osmanlı'dan tevarüs edilen bu anlayışın eklektik ve pragmatik fikir dünyası, Cumhuriyet kuşağının da göze çarpan özelliklerinden biri olmuştur. Bundan dolayıdır ki, daha felsefî bir yorum getiren Ahmed Rıza veya Ziya Gökalp gibi düşünürler, her ne kadar Cumhuriyet düşüncesinin zeminini oluştursalar da zamanla uzaklaşan isimler olmuştur. Mustafa Kemal başta olmak üzere Cumhuriyeti kuran kadronun fikrî dünyası, bu isimler ve düşüncelerle şekillenmekle birlikte, benimsenen eklektik bir modernizm ve milliyetçilik ideolojisi, yeni kurulan devlette kurucu iktidar hâline gelmiştir.

---

<sup>324</sup> Simten Coşar, a.g.m., s. 147.

<sup>325</sup> Ahmed Ağaoğlu, “Millî Şuur”, *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, yay. hz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 97.

<sup>326</sup> Sayılan isimler dışında 1867-1915 yılları arasında yaşayan ve Fuad Köprülü'nün “gençliğe kudsiyet duyguları telkine çalışan bir ahlâk mürşidi”<sup>326</sup> olarak gördüğü Tevfik Fikret de Mustafa Kemal'in etkilendiği önemli isimlerden biridir. Şiirlerinde hürriyet, akılcılık ve insan temalarını işleyen şair, “*Tarih-i Kadîm*” şiirinin Mustafa Kemal tarafından “bütün devrimlerin kaynağı” olarak gösterilmesi düşüncelerinin ve yapmak istediklerinin Türk düşüncesindeki dayanağına önemli bir işaretir. Vefatından sonra, Fikret'in Aşyan'daki kabrini ziyaret ederek, ziyaret defterine yazdığı “*Tavaf-ı tahatturunda bulunmakla mübâhi perestîşkârân-ı Fikret*” cümlesini yazarak da Fikret'e verdiği önemi göstermiştir.<sup>326</sup> Tevfik Fikret, tekâmül ve terakki fikirleri ile de Mustafa Kemal'i etkileyen düşünürler arasındadır. Bilgi için bkz. M. Fuad Köprülü, *Tevfik Fikret ve Ahlakı*, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1918, s. 4; Şerafettin Turan, a.g.e., s. 8; Baki Öz, *Atatürk'ün Düşünce Yapısının Oluşumu*, İstanbul: Can Yayınları, 2014, s. 14-28.

### 2.3. KURUCU İKTİDAR

Siyaset felsefesinde egemenlik konusu ile ilintili olarak ele alınan kurucu iktidarı Kemal Gözler, “anayasayı yapma ve değiştirme iktidarı” olarak tanımlamaktadır.<sup>327</sup> Devamında, kurucu iktidarın, anayasayı yapma iradesini elinde bulunduran “aslî kurucu iktidar” ve değiştirme iradesini uhdesinde barındıran “tâlî kurucu iktidar” olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Anayasa yapma hakkını elinde bulundurmakla hukukun bir konusu olarak karşımıza çıkan kurucu iktidar, aynı zamanda siyasetin de konusudur.<sup>328</sup> Zira anayasanın devletin ve toplumun işleyişinde doğrudan etkili olması, hukukî meşruiyet sağladığı kadar siyasî meşruiyet de sağlar. Osman Can bunun, anayasayı yapan siyasî iradenin bağlayıcılığı olan bir üst iradeye dayanmaması ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu durum, bir yandan siyasî meşruiyet ihtiyacı olan siyasî iradenin, hukuksal meşruiyeti meydana getiren bir hukuk normu üretmesi ile bir yandan da siyasetin sınırlarını çizmesi ile hukukî bir meşruiyet kaynağı sağlamaktadır. Can, kurucu iktidar tartışmasının bu noktada başladığını belirtmektedir.<sup>329</sup>

Kurucu iktidar kavramı ilk kez, E. Sieyès’in *Üçüncü Sınıf Nedir?* adlı eserinde aristokrat ve ruhbanların dışında kabul ettiği üçüncü tabakaya dayandırdığı iktidar anlayışı ile kullanılmaya başlanmıştır. Tüketmeye dayalı ilk iki tabakaya karşın, üreten tabakaya dayalı yeni bir sistem ortaya koymaya çalışan Sieyès, sistemin kurucusu olarak da üçüncü tabakayı görür ve kurucu iktidar olarak tanımlar. Ona göre her şey “istisnasız olarak genel iradeden çıkar; her şey halktan gelir”.<sup>330</sup> Dolayısı ile genel iradeden ortaya çıkan kurucu iktidar, anayasanın da kaynağı olur.

Sieyès, aslî kurucu iktidarın sahibi olarak ulusu görürken, açıkça kurucu iktidara değinmez. Rousseau ise iktidarın meşruluğunu genel iradeye dayandırarak bir anlamda ulusu/halkı kurucu iktidarın sahibi olarak konumlandırır.<sup>331</sup> Rousseau’nun halk egemenliğine dayalı iktidar anlayışında, halkın sadece yasama hakkını vekillerine verdiği, “kurucu güçlerini” ise devretmediği, meclisin sadece yasama gücünü elinde

<sup>327</sup> Kemal Gözler, *Kurucu İktidar*, Bursa: Ekin Yayınları, 1998, s. 10.

<sup>328</sup> Osman Can, *Kurucu İktidar, Anayasanın Değiştirilemez Maddeleri Demokratik Kuruculuk*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2013, s. 20.

<sup>329</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>330</sup> Akt. Kemal Gözler, a.g.e., s. 22.

<sup>331</sup> A.g.e., s. 62.

bulundurduğu bir iktidar anlayışı söz konusudur.<sup>332</sup> Bu durumda, kurucu iktidar tarafından yetkilendirilmiş, anayasa yapma hakkı olmamakla birlikte yasa yapma gücüne sahip olan “kurulmuş iktidar” ortaya çıkar. Kemal Gözler bu ayrımın, egemenlik anlayışından ortaya çıktığını ve devlet içinde iki tür egemenlik olduğunu ifade etmektedir. Birincil egemenlik, kurulmuş iktidarlardan önce gelen ve onun üzerinde olan egemenliktir. İkincisi ise, varlığını birincisine borçlu olan kurulmuş iktidarın egemenliğidir.

Kurucu iktidarın siyasî boyutundan önce hukukîliği tartışması gelmektedir. Kurucu iktidarın hukukî mi yoksa gayr-i hukukî mi olduğu sorusu, meşruiyet konusu ile ilintili olup, aynı zamanda hukuk anlayışına göre değişik cevapları ihtiva etmektedir. C. Eroğul, kamu gücünü elinde bulunduran gücün kendisini bir şekilde, Tanrı’ya, halka, tarihe ya da bir sınıfa dayandırma ihtiyacı duyduğunu ifade eder.<sup>333</sup> Dolayısı ile kendilerini dayandıracakları bir hukukî çerçeve olmadığı için, hukuk dışı olarak kendi hukuklarını ortaya koyarlar.

Kurucu iktidarın hukukî olduğunu savunan düşünörlere göre her devrim, neticesi başarılı ya da başarısız olsun, yeni bir devlet kurarken kendi hukuk düzenini de oluşturur.<sup>334</sup> Devrimle bir kesinti oluşmakla birlikte ortaya çıkan hukukî boşluk yeni hukuksal düzenleme ile doldurulur. Kemal Gözler bu görüşü eleştirerek her devrimin egemen olan hukuk düzenini değıştirmedini ifade eder. Aynı şekilde “kamu iyiliğini” gözeterek “hak” ve “adalet” adına yapılan devrimlerin de subjektif bir hukuk anlayışı meydana getireceğı için hukukîlik taşımasının söz konusu olmadığını belirtir.<sup>335</sup> Gözler, Duverger’den aktardığı fiilî iktidar kavramlaştırması ile kurucu iktidar üzerinden fiilî hükümetin meşruluğunu tartışırken, Duverger’in hukuk düzenini anayasaya değıl, fiilî hükümetin, anayasa öncesinde ilan ettiği ilkelere dayandırarak meşruiyeti sağladığı düşüncesine yer verir.<sup>336</sup> Gözler’e göre, Duverger’in anayasa öncesini ele aldığı bu durum, kurucu iktidarı kapsamadığı için, kurucu iktidarın hukukîliğine dair bir tespit içermediğı gibi kurucu iktidarın kaynağı hakkında da bir şey söylemez. Bunun dışında fiilî hükümetin kendisini bağlayacak ilkeler ortaya koyması onun meşruiyetini de sağlayamaz, zira fiilî hükümeti kontrol edecek bir denetim mekanizması olmadığı gibi,

---

<sup>332</sup> A.g.e, s. 15

<sup>333</sup> Akt. Kemal Gözler, a.g.e., 27-28.

<sup>334</sup> A.g.e., s. 29-30.

<sup>335</sup> A.g.e., s. 40.

<sup>336</sup> A.g.e., s. 47.



kendi koyduğu ilkelere uymaması, ihlal değil, bir değişim olarak algılanacaktır.<sup>337</sup> Bu tartışmalardan çıkan sonuç, kurucu iktidarın hukuk dışı olması değil, “hukuk ötesi” (meta-juridique) olmasıdır. Gözler bu durumun, bir anayasa teşkili öncesinde bağlayıcı hukuk kuralı olmadığına göre, bir ihlal de meydana getirmediğini beyan eder. Dolayısı ile kendisinden önce bir hukukîliğe dayanmayan aslî kurucu iktidar, hukukun ötesinde, kendi hukukunu belirleyen bir yapı olarak ortaya çıkar.<sup>338</sup>

Yukarıda da vurgulandığı gibi kurucu iktidarın niteliğinin en önemli belirleyicisi, anayasa yapma hakkını elinde bulundurmasıdır. Kurucu iktidarı, siyasal birliği sağlaması üzerinden ele alan ve siyasal birliği devlete önceleyen Schmitt, anayasayı, mutlak, rölatif, pozitif ve ideal anayasa olarak dörde ayırır. Mutlak anayasa, siyasal birliğin varoluşsal bir gerekliliğidir. Kendiliğinden bir siyasal düzene işaret eden mutlak anayasa yokluğunda, bir siyasal birlik olamayacağı gibi bir devlet de olamayacaktır. Siyasal birliğin nihaî bir sonucu olarak mutlak anayasa halkın siyasal birliğinin neticesinde ortaya çıktığı için, temel anayasadır.<sup>339</sup> Schmitt, siyasal birliğin karşılığı olarak anayasanın, “her siyasal birlikte kendiliğinden vuku bulan bir varoluş” tarzına karşılık geldiğini ifade ederek, “mutlak anayasa”nın sadece “aslî kurucu iktidar” tarafından değiştirilebileceğini belirtir.<sup>340</sup> Rölatif anayasa tanımında ise Schmitt, anayasa ve anayasa metni ayrımı yaparak, “bir normlar birliği” olarak anayasa metnini rölatif anayasa olarak tasnifler. Bu ayrım, siyasal birliği sağlayan temel anayasanın ancak “aslî kurucu iktidar” tarafından değiştirilebilir olduğuna; anayasa metninin ise farklı olarak, üzerinde mutabık kalınmış normların, sağlanan çoğunluk ya da halk oylaması ile değiştirilebileceğine işaret etmektedir. Anayasa metni üzerinde tasarruf hakkı olan çoğunluğu sağlayan siyasî iktidar iken, anayasa sadece kurucu iktidar tarafından değiştirilebilir.

Schmitt’in tasnifinde pozitif anayasa ise, anayasa yapma hakkını elinde bulunduran siyasî birliği sağlayan siyasî iradedir. Niteliği fark etmeksizin siyasî birliği kuran irade, aynı zamanda anayasanın varlık nedenidir. Zira siyasal birlik anayasayı önceler konumdadır.<sup>341</sup> Schmitt, yaptığı tasnifle kurucu iradeye/iktidara kapı aralayarak

---

<sup>337</sup> A.g.e., s. 48.

<sup>338</sup> A.g.e., s. 54.

<sup>339</sup> Ece Göztepe, “Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt’in ‘Anayasa Öğretisi’” *İÜHFİM*, C. LXXIII, S. 1, s. 129-180.

<sup>340</sup> A.g.m.

<sup>341</sup> A.g.m., s. 144.

“aslî kurucu iktidar” tanımı yapar. Buna göre, aslî kurucu iktidar, “siyasal varlığının bilincine varmış halkın, kendi siyasal kaderi ve birliği için verdiği siyasî karar ve irade”dir.<sup>342</sup> Dolayısı ile aslî kurucu iktidar, devletten önce gelir.

Schmitt, anayasa tanımında ya da belirlemede, anayasanın “nedenselliği”ne, teolojinin bir emir ya da yasa, Tanrı emrettiği için mi iyi ya da yasaktır yoksa doğru ve iyi olduğu için mi emredilmiş ya da yasaklanmıştır sorusuna dayanarak, anayasanın da kurucu iktidarın emri/yasağı olduğu için itaat edilmesi gerektiği sonucunu çıkartmaktadır.<sup>343</sup> Anayasa da siyasal birliğin varoluşsal sonucu olduğu için aslî kurucu iktidarın bir kararı olarak ortaya çıkar ve anayasal düzen sağlandıktan sonra da varlığını sürdürür. Bu noktada Schmitt’in, aslî kurucu iktidarın anayasanın irad edilmesi sonrasında da anayasanın “yanında ve üstünde” varlığını sürdürür ibaresi ve anayasanın “mutlak değiştirilemez” ya da sadece aslî kurucu iktidar tarafından değiştirilebilir özelliği ile politik-teolojik bir mutlaklık ortaya çıkmaktadır. Zira halkın meydana getirdiği siyasal birlik aynı zamanda bir meşruiyet gerektirmektedir. Ancak meşruiyetin kaynağı, siyasal birlik neticesinde ortaya çıkan anayasa değil, anayasaya karar veren aslî kurucu iktidardır. Dolayısı ile anayasanın değiştirilemezliği ya da anayasal düzenden bağımsız olarak varlığını sürdüren kurucu irade bir “mutlaklığa” denk düşmektedir. Siyasal birliği kurma iradesinden sonra halkın siyasî sistem içerisinde etkin olması, siyasete dahil, anayasal sınırlama ile belirlenmiştir.<sup>344</sup> Schmitt, Weimar Anayasası’ndan yola çıkarak, anayasanın ortadan kalkması ya da değiştirilmesinin de anayasa tasnifinde olduğu gibi farklı şekilde tezahür ettiğini ifade eder. Anayasanın tamamen ortadan kaldırılması, anayasanın meşruiyet temeli olan aslî kurucu iktidarın/iradenin de ortadan kalkması demek olur ki, bu durum siyasal rejimlerin değişiminde ortaya çıkabilir. Anayasa metninin ortadan kaldırılmasında ise aslî kurucu iktidar varlığını sürdürmekle birlikte anayasa metni değiştirilmektedir. Anayasada öngörülen değişikliğin yapılması ise anayasa metni üzerinde yapılan değişikliği sağlamaktadır. Bu değişiklikte aslî kurucu iktidar tarafından ortaya konulmuş olan anayasanın temel ilkeleri değiştirilemez ilkelere, Anayasa metni değiştirilmeden yapılan değişiklikler ise anayasaya aykırı,

---

<sup>342</sup> A.g.m., s. 144.

<sup>343</sup> A.g.m., s. 144.

<sup>344</sup> A.g.m., s. 145.

sadece normların uygulanmaması olarak tezahür eder. Son olarak ise anayasanın geçici süreyle askıya alınması gelmektedir.<sup>345</sup>

Siyasal birliğin meydana gelmesi bir dışlama ile olmaktadır. Dış siyasetin belirlenmesinde etkili olan bu dışlama, iç siyasette de aynı şekilde tezahür eder ve oluşturulan anayasa çerçevesinde bir siyasal birlik sağlanır. Türkiye Cumhuriyeti de, monarşiden Cumhuriyet'e geçişte, kendisine yeni bir anayasa, yeni sınırlar, yeni dost ve düşmanlar belirlemiştir. Bu durum, Schmitt'in sözünü ettiği siyasal birliğin, siyasal kavramı dolayımında dost-düşman ayrımı ve siyasal birliğin meydana getirdiği "devlet" in temel bileşenleri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>346</sup> Yeni kurulan devleti cumhuriyet olarak tanımlamak, Schmitt'in ifade ettiği şekli ile siyasal birliği sağlayacak bir karşıtlık gerektirmiştir.<sup>347</sup> Bu, cumhuriyet kavramına yüklenen bütüncül olarak olumlu nitelermelerin karşıtının monarşi, saltanat, hükümdarlık, hânedanlıkta tezahür ettiği olumsuz bir karşıtlıktır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin, kurucu iktidarın hukuk dışı ya da hukukî olduğu yolundaki tartışmaların içerisinde değerlendirilmesi kısmen, kendisinden önce mevcut bir düzenin devamı olarak kabul edilip edilmeyeceğine göre farklı açılardan ele alınabilir. Zira yeni bir devlet kurulurken, aslî kurucu iktidar, yeni bir kural (anayasa) ortaya koyarken, kendisini bir temele dayandırması ya da bir temelden yoksun olmasına göre farklılık arz eder. Süreklilik açısından, anayasa yapma hakkını "halkın egemenliği/ulusal egemenlik" ilkesine dayanarak kendisinde bulan yeni iktidar, meşruiyet dayanağı olarak her ne kadar Tanzîmat'la başlayan süreci devam ettirse de ilkesel anlamda daha radikal bir dönüşüm sağlamıştır. Sieyès'ten mülhem, anayasanın "ulus iradesinin kurumsallaşması" olduğunu kabul edersek, Türkiye Cumhuriyeti bir anayasa yapımından çok önce, kendisini ulusal egemenliğe dayandırmış ve meşruiyetini ondan almıştır. Bu durumda, Duverger'in fiilî hükümetin öncelikle belli ilkeler ortaya koyduğu görüşü söz konusu olmuş ve daha sonra o ilkelere dayanarak anayasa yapma hakkına sahip olmuştur diyebiliriz. Kurucu iktidarın var olan hukukî düzeni ihlal etmesi ya da yenisi ile değiştirmesinin onun niteliğini değiştirmedeğini ifade eden Osman Can, toplumsal mutabakatı sağlayan bir kurucu meclis ya da mevcut parlamentonun kurucu

<sup>345</sup> A.g.m., s. 146.

<sup>346</sup> Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 58-59; ayrıca bkz. Ece Göztepe, a.g.m., s. 137.

<sup>347</sup> Carl Schmitt, a.g.e., s. 61.

iktidar olarak işlev görebileceğini belirtir.<sup>348</sup> Bu minvalde 1920 kurucu meclisi, anayasa öncesi ortaya koyduğu prensiplerle kendisinden önce var olan hukukî düzene muhalif olarak ortaya çıkmış ve aslî kurucu iktidar olarak anayasa yapma (Teşkilât-ı Esâsiye kurma) salâhiyetine sahip olmuştur.

### 2.3.1. “Teşkilât-ı Esâsiye”yi Kurma Hakkı ve Olağanüstü Hâl

Osmanlı Devleti’nin savaşa girmesi ile birlikte mevcut devlet ve hukuk düzeninde ortaya çıkan boşluk neticesinde ortaya koyduğu ilkeler ve sonrasında oluşturduğu anayasal düzenle, Türkiye Cumhuriyeti kurucu iktidarı, mevcut bir devletin devamı niteliği göstermektedir. İstiklâl Savaşı’nın başlangıcından itibaren yeni ilkeler belirlenmiş ve yeni bir siyasal rejime geçilmiştir. Kuruculuğun niteliği olarak siyasal olarak karar verme ve bu kararı hukukî olarak anayasaya dönüştürmesiyle kurucu irade, öncelikle egemenlik konusunda değişiklik yapmış, egemenliğin “kayıtsız şartsız” millette olduğunu ilan ederek, önceki rejimin padişah iradesine dayalı egemenlik anlayışını ilga etmiştir. Ulusa dayandırılan egemenlikle, meclise devredilen temsil hakkı ile anayasa yapma hakkını kendi uhdesine almış ve kurucu iktidarın “sınırsızlığı” niteliğini sergilemiştir.

Schmitt’in siyasal birliğin devleti önelediği tezinden yola çıkarsak, kongrelerle başlayan süreç sonrasında Amasya Tamimi’nde ortaya konulan ilkeler ve ilan edilen Misâk-ı Millî ile belirlenen sınırlarla ulus-devlet sürecinin başlaması ve Misâk-ı Millî’nin Osmanlı Meclis-i Mebusân’da kabul edilmesi ile siyasal birlik de sağlanmıştır. İstanbul’un işgali ile 1920’de Ankara’da bir meclis toplanması gereği düşünüldüğünde de Mustafa Kemal, bir rejim değişikliği meydana getirecek kurucu meclis (meclis-i müessisan) olması yönünde fikrini belirtmiş ancak çevresindekilerin olumsuz görüş beyan etmesi ile “*salâhiyet-i fevkalâdeye mâlik bir meclis*” oluşturulması için seçim beyannâmesi yayınlanmıştır.<sup>349</sup> Yeni bir meclis toplanması ve meclise “olağanüstü yetkiler” verilmesi ile bir bakıma yeni kurulacak devletin “aslî kurucu iktidarı” da sağlanmış olmaktadır. Ancak yeni kurulacak meclis, ne bu süreçte ne de öncesinde mevcut yönetime muhalif bir meclis olarak yansıtılmıştır. Buna rağmen, Ankara’da toplanan Meclis için mevcut seçim sistemine uyulmaması, Meclis-i Mebusân’da vekil olarak bulunanların Ankara’da yeni kurulacak Meclis’e iştirakleri durumunda yeni üye

<sup>348</sup> Osman Can, a.g.e., s. 75-76.

<sup>349</sup> Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara: 1927, s. 266. (Bundan sonra *Nutuk* olarak geçecektir.)

statüsünde değerlendirilmesi ile <sup>350</sup> kurucu meclis özelliği göstermektedir. Nitekim Mustafa Kemal, her ne kadar seçim beyannâmesinde belirtilmese de Meclis'in kurucu meclis olarak anayasa yapma hakkının olduğunu ifade edecektir.<sup>351</sup> Neticede, kurucu meclis olarak öncesinde Halkçılık Programı olarak adlandırılan “Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu Lâyihası”nın kabul edilmesi ile 1921 Anayasası'nın da temelleri atılmış ve yeni anayasada en önemli değişiklik egemenliğin milletle tanımlanması olmuştur. 1921 Anayasası yapılırken de sonrasında da Meclis, bir devrim hükümeti özelliği göstermiş,<sup>352</sup> yasama, yürütme ve yargıyı da bünyesinde toplayarak *salâhiyet-i fevkalâdeye mâlik bir meclis* olma vasfını sürdürmüştür. Teşkilât-ı Esâsiye maddelerine baktığımızda, öngörülen sistemin, halk egemenliğine dayandırılması konusundaki kararlılığı gösterdiğini söyleyebiliriz. Nitekim ilk maddede bu durum vurgulanmış, diğer maddelerde saltanat ve hilafete dair menfi veya müspet hiçbir ifadeye yer verilmemiştir. Bu durum, “kurucu meclis” olarak ifade edilen ilk Meclis'in toplanma amaçları arasında sayılan “saltanat ve hilafeti kurtarmak” maksadı açısından önem arz etmektedir. Ancak Teşkilât-ı Esâsi'de kararlılıkla egemenliğin ulusa ait olduğunun anayasa ile mukayyed hâle getirilmesi ve sonrasında hilafetin manasının Meclis'te mündemiç olduğunun ifade edilmesi ile en başından itibaren kurucu iktidar özelliklerini hâvi olduğunu ve kendi meşruiyetini sağladığını gösterir.

1921 Anayasası, Türkiye tarihinin katılımcı tek anayasası olarak kabul edilirken, anayasayı meydana getiren Meclis de bu niteliği ile kurucu bir meclis olma hüviyeti kazanır.<sup>353</sup> Her ne kadar önceki anayasadan hükümler ihtiva etse de Gözler, yeni bir devletin kuruluş aşamasında, önceki anayasal hükümlerin bir kısmının yürürlükte kalmasının bu durumu değiştirmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>354</sup> 1921 Anayasası ve güçlü bir temsil özelliği ile ilk Meclis, kuvvetler birliğini esas almış, kurucu iktidar oluşu konusundaki itirazları da böylelikle bertaraf etmiştir.<sup>355</sup> Nitekim Cumhuriyet'in ilanı için verilen kanun teklifinde, “*Türkiye Devleti'nin şekl-i hükûmeti Cumhuriyettir.*” kaydı, Teşkilât-ı Esâsiye'nin “*Hâkimiyet; bilâ kayd ü şart milletindir. İdare usûlü halkın mukadderâtını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir.*” şeklinde birinci

<sup>350</sup> Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 230-231.

<sup>351</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 20 Kanunusani 1337, C. 7, s. 405-406.

<sup>352</sup> Murat Sevinç, Dinçer Demirkent, *Kuruluşun İhmal Edilmiş İstisnası, 1921 Anayasası ve Tutanakları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 32.

<sup>353</sup> Osman Can, a.g.e., s. 37-38.

<sup>354</sup> Kemal Gözler, a.g.e., s. 70.

<sup>355</sup> Osman Can, a.g.e., s. 38.

maddesini “ta’dil” olarak eklenmiştir.<sup>356</sup> Meclis’in böyle bir “ta’dil”e yetkisi olup olmadığı yönündeki eleştirilere karşın, Yunus Nadi Bey ve diğer mebuslar, mevcut sistemin Türk milletinin kendi mukadderatını eline alması ile zaten cumhuriyet olduğunu, düzenleme ile sadece adının konduğu yolunda konuşmalar yaparlar.<sup>357</sup> Ancak Yunus Nadi devamında, Meclis’in “*bir mahsul-i inkılâb değildir, fakat Büyük Millet Meclisi her hâlde bir âmil-i inkılâptır. Büyük Millet Meclis’i bi’z-zarurre bir âmil-i inkılâp*” olduğunu söyleyerek inkılâp yapıcı olarak Meclis’i işaret etmiştir. Devamında, her ne kadar anayasalar meclis-i müessisan tarafından yapılsa da, mevcut yasada böyle bir kayıt bulunmadığı için mevcut Meclis’in anayasa yapmaya salâhiyet sahibi olduğunu ifade eder.

Gerek kendinden önceki Kanûn-ı Esâsî’ye gerekse 1924 Anayasası da dâhil sonraki anayasaların niteliğine bakıldığında 1921 Anayasası, egemenliğin güçlü bir şekilde vurgulandığı, katılımın çeşitliliği, niceliği ile yeni bir devletin ilanı olarak, meydana getirilen siyasal birliğin bir tezahürü olmuştur. Sonrasında yapılan 1924 Anayasası ise, katılım açısından temsil tartışmalarına yol açmış, 1921 Anayasası üzerindeki mutabakatı sağlayamamıştır. Osman Can, 1924 Anayasası’nın, Meclis’in tek parti hegemonyasına girmesi ve partinin devletleşmesi sonucunu doğurması sebebi ile kurucu iktidar olduğunu ancak 1921 Anayasası’nın sahip olduğu demokratik kurucu iktidar özelliğini taşımadığını ifade eder.<sup>358</sup>

Gerek 1921 Anayasası’nı gerekse 1924 Anayasası’nı yapan siyasî iradeye baktığımız zaman, öncesi ve sonrası ile Schmitt’in öngördüğü şekilde kendi siyasî birliğini sağlama ve koruma iradesine sahip bir kurucu iktidar karşımıza çıkmaktadır.<sup>359</sup> Burada sözü edilen birlik, kurucu iktidarı da “görünmez kılan” halkın siyasal iradesini ortaya koyan ulustur.<sup>360</sup> Kurucu iktidar egemenlik ilişkisinde, egemenin karar veren olduğu tanımından yola çıkarsak, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu iradesi, Millî Mücadele’nin başlangıcından itibaren güçlü bir şekilde vurgulanan ulus egemenliği üzerinden, karar verme yetkisini uhdesine almıştır. Ulusun egemenliği ile meşruiyetini

<sup>356</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 29 Teşrinievvel 1339, C. 1, s. 90.

<sup>357</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 29 Teşrinievvel 1339, C. 3, s. 108-116.

<sup>358</sup> Osman Can, a.g.e., s. 42-43.

<sup>359</sup> Schmitt’in tanımı için bkz. Osman Can, a.g.e., s. 65.

<sup>360</sup> Aykut Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt’in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2008, s.186.

sağlayan kurucu irade, anayasa ile siyasal birliğin de tezahürü olarak ortaya çıkar.<sup>361</sup> Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında da halkın ulus hâline gelmesi -getirilmesi de denebilir- ile üzerinde mutabakat sağlanan hedef ve prensipler doğrultusunda bir siyasal irade beyanı olarak anayasa ortaya çıkmıştır. Dolayısı ile ulus var olduğu müddetçe kurucu iktidar da varlığını sürdürür ve bu süreçte anayasa yapma hakkını kendisinden başka bir organa devretmez.<sup>362</sup> Anayasa, kurucu iktidarın kendi meşruiyetini sağlayan bir metin olmakla birlikte kurucu iktidarın iradesini elinden alamaz. Bundan dolayı kurucu iktidarı meydana getiren irade politik-teolojik bir boyut kazanarak “bölünmez bir bütün” olarak varlığını sürdürür.<sup>363</sup>

Amasya Tamimi ile başlayan Teşkilât-ı Esasî ile nihaî hâlini alan kurucu iktidar özelliği, kendisinden önceki rejimin devamı olarak radikal bir değişiklik sağlamış, egemenliği belirlemiştir. Egemenliğin anayasa ile kayıt altına alınması, kurucu iktidara ve egemenliğe gerekli olan meşruiyet algısının da dönüşümünü sağlamıştır.

## 2.4. MEŞRUIYETİN DÖNÜŞÜMÜ

Gerek Hobbes'un her türlü yasanın üstündeki egemeni gerekse Rousseau'nun kendisini var eden toplum sözleşmesinin “mutlak” kudret verdiği egemeni olsun, modern devlet anlayışı öncesinde, dinî niteliklerle vasfedilen egemenden güç, kuvvet ve kutsallık olarak farklılık göstermez. Kutsallık bağlamında farklılık göstermeyen egemenlik anlayışı, temsil yoluyla “görünür” kılınmaya çalışılsa da en önemli kutsiyetini “görünmez”liğinden alır. Hristiyan teolojisinde “görünmez” Tanrı'nın “görünen” oğlu ile hükmettiği anlayışının seküler egemenlik anlayışındaki izdüşümü, görünmez olan tanrısal egemenliğin, kralın bedeni ile görünür olmasıdır.<sup>364</sup>

İslâmiyet öncesi Türklerde egemenlik, “han”ı kutsal kılan Tanrı iradesine dayandırılmıştır.<sup>365</sup> Orhon kitabelerinde hâkimiyet/egemenlik, Tanrı'dan aldığı yetki ile bağımsız bir şekilde yasa yapmak hakkı olarak geçerken, devletin varlığı, egemen olan

<sup>361</sup> Aykut Çelebi, a.g.e., s. 20.

<sup>362</sup> A.g.e., s. 187.

<sup>363</sup> Osman Can, a.g.e., s. 69.

<sup>364</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 79.

<sup>365</sup> Halil İnalçık, “Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi”, s. 69-94.

hanın hâkimiyeti ile mukayyet olarak görülmüştür.<sup>366</sup> Osmanlı Devleti'nde ise halk egemenliğinin dillendirilmeye başlandığı 18. yüzyıla kadar Osmanlı hânedanına mensup sultanın egemenliği söz konusudur. Sultanın egemenliği ise dinî bir meşruiyetten ve mensup olduğu hânedanlığının kutsal vasfından kaynaklanmaktadır.

Avrupa'da milliyetçi akımların güç kazanması ile birlikte, siyasal anlamda bir mukavemet göstermek isteyen Osmanlı'nın egemenlik, millet, halk gibi konularda düzenlemeye gittiğini görüyoruz. Tanzimat'tan önce 1808'de Sened-i İttifak'la<sup>367</sup> başlayan padişahın egemenliğini sınırlamaya yönelik düzenlemeler, Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile padişahın “mutlak hâkimiyet müessesinin tabîî neticesi olan kaza yetkisini”, ferman uyarınca sınırlayacağı; kanun koyma yetkisinde fermana bağlı olacağı sözünü vermesi ve kendi rızası ile egemenliğini tahdit etmesi ile devam etmiştir.<sup>368</sup> Halk, politik sürecin vazgeçilemez bir parçası hâline gelmiş, keyfilikten uzak bir yönetim, dünyevî ölçü ve faaliyetleri temel alan bir dönem başlamıştır.<sup>369</sup> Meşrutiyet tartışmaları başladığında ise artık bir tahditten değil, “milletin egemenliğinden” söz edilir hâle gelinmiştir. Buna rağmen, 1876 tarihli Kanûn-ı Esâsî'de, “*Saltanat-ı Seniyye-i Osmâniye hilâfet-i kübrâ-yı İslâmiye'yi hâiz olarak sülâle-i Âl-i Osman'dan usûl-ü kadimesi vechle ekber evlâda aittir.*” maddesi ile devlet başkanının niteliği belirlenmiş ve “*Zât-ı hazret-i Pâdişâhînin nefsi-i hümâyûnu mukaddes ve gayr-i mesûldür.*” ibaresi ile sultanın egemenliğinin kutsal niteliği kayıt altına alınmıştır.<sup>370</sup> Böylelikle İslâm akaidinde mutlak hâkim olan Tanrı'nın egemenliğinin sultanın varlığındaki müşahhaslığı kabul edilmiştir. Aynı zamanda, padişahın iradesinin/egemenliğinin meşruiyeti, Kanûn-ı Esâsî ile dünyevî bir unsura dayandırılmıştır.<sup>371</sup> Kanûn-ı Esâsî'nin bu niteliği dışında, halife olan sultanın haklarının halka ve Meclis'e karşı korunması söz konusudur.<sup>372</sup> Bu durum egemenlik anlayışındaki

<sup>366</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 60.

<sup>367</sup> Sened-i İttifak 1808'de imzalanmakla birlikte, uygulanmadığı için sadece kâğıt üzerinde kalan bir sözleşme olmuş ancak hukukî bir belge olmasının yanında manevî, ahlâkî ve dinî bir sözleşme olması hasebi ile önem taşımaktadır. Ayrıca, âyânların talep ettiği sözleşme, nihayetinde merkezî otoriteyi güçlendirmiş ve bazı âyânların imzalamaktan imtina ettiği bir sözleşme niteliği kazanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bülent Tanör, a.g.e., s. 39-50.

<sup>368</sup> Yavuz Abadan, “Osmanlı İmparatorluğunda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 4, s. 3-37.

<sup>369</sup> Ali Yaşar Sarıbay, Ersin Kalaycıoğlu, “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim”, *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 32.

<sup>370</sup> Yunus Heper, a.g.e., s. 190.

<sup>371</sup> A.g.e., s. 190.

<sup>372</sup> Bülent Tanör, a.g.e., s. 164.



değişiklik ve halkın Meclis aracılığı ile kâğıt üzerinde de olsa siyasette söz sahibi olmasının kanıksandığını göstermektedir. Öyle ki, II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında padişahın tutumuna yönelik eleştirilerde “Hâkimiyet-i millîyenin timsali olan Meclisimiz...” ifadeleri kullanılacaktır.<sup>373</sup> Meclis başkanlığına seçilen Ahmed Rıza da amacını, “hâkimiyet-i millîye'nin kaviyen teessüsüne çalışmak” olarak açıklayacaktır.<sup>374</sup>

Egemenlik anlayışındaki dönüşüm ve Tanzimat'la başlayan “kanun yüceltmesi”, kendisini en net 31 Mart Vakası'nda gösterir. 31 Mart ayaklanması sonrasında Selanik'ten olayları bastırmak için gelen Hareket Ordusu'na bağlı askerî birlikler, amaçlarını Meşrutiyet'i korumak ve “Kanûn-ı Esâsî'nin fevkinde hiçbir kanun, hiçbir kuvvet olmadığını ve olamayacağını ispat etmek” olarak açıklayacaklardır.<sup>375</sup> Bu olaydan sonra padişahın tahttan indirilmesiyle tahta oturan Sultan Mehmed Reşad cülusunu, “*Kanûn-ı Esâsîmiz ahkâmı ve ale'l-umum millet-i Osmaniye'nin icma ve arzusu*” gereği olarak açıklayacaktır. Böylelikle millî egemenlik bağlamında egemenliğin dönüşümü bizzat padişah tarafından da dile getirilmiş olacaktır.<sup>376</sup> 31 Mart Vakası ve askerî müdahale sonrasında, İttihat ve Terakki Hükümeti'nin 1909'da yaptığı anayasal düzenleme ile Kanûn-ı Esâsî'de sultanın şahsında mutlaklaştırılan egemenlik, padişah ve “meclis aracılığı” ile halk arasında paylaştırılmıştır.<sup>377</sup> Tanör bu düzenlemeyi, Osmanlı siyasî sisteminde tam anlamı ile meşrutî-anayasal bir düzene geçilen, Monarşi'nin meşrutî bir kimlik aldığı bir değişim olarak yorumlamaktadır.<sup>378</sup>

Osmanlı'da egemenlik anlayışının değişimi, her ne kadar Avrupa'daki devrimlerle değişen siyasî düşüncenin bir yansıması olsa da, yapısal değişimi, toplumsal bir talep sonucu olmamıştır. Bir yandan siyasî zorunluluklar, diğer yandan milliyetçi ayrılıklar neticesinde II. Meşrutiyet'in ilanını icbar eden elit bir kesimin ve genel olmamak kaydı ile belirli toplumsal kesimlerin dikte etmesi ile benimsenmiştir.<sup>379</sup> Fakat söz konusu kesimin halka güvenmeyen seçkinci anlayışı ve siyasî tutumlarında hânedanlık veya monarşi ile ilgili değişiklik olmadığı için 1909'da yapılan düzenlemede dahi padişahın bilhassa hilafet üzerinden hâkimiyet alanında net bir değişiklik olmamıştır. Ancak II.

---

<sup>373</sup> A.g.e., s. 184.

<sup>374</sup> A.g.e., s. 185.

<sup>375</sup> A.g.e., s. 189.

<sup>376</sup> A.g.e., s. 190.

<sup>377</sup> Yavuz Abadan, a.g.m., s. 3-37.

<sup>378</sup> Bülent Tanör, a.g.e., s. 217.

<sup>379</sup> Yunus Heper, a.g.e., s. 190.

Meşrutiyet'in ilanıyla daha önce siyasî içerikleri olmayan millet, halk, tesianütçülük vb. kavramlar net olarak siyasî anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır.<sup>380</sup> II. Meşrutiyet ayrıca ulusal egemenlik ve ulus-devlet anlayışlarının hem siyaseten hem de fikren yerleşmesinde katkı sağlamıştır. Bu katkı, Birinci Dünya Savaşı'nın nihayetinde Mustafa Kemal'in Millî Mücadele'nin hedefleri arasında ulusal egemenliği saymasında da açıkça görülür:

“Efendiler, bu vaziyet karşısında bir tek karar vardı. O da hâkimiyet-i millîyeye müstenid bilâ kayd ü şart müstakil yeni bir Türk devleti te'sis etmek!”<sup>381</sup>

Osmanlı düşüncesinde başlayan dinî ve siyasî dönüşüm, Cumhuriyet döneminde yeni bir devlet teşekkülü ile somutlaşmıştır. Cumhuriyet dönemine geçişte söz konusu meşrutiyet dayanakları, aynı seküler muhteva ile ama daha kararlı bir şekilde ele alınmıştır. Pye'nin ifade ettiği modernleşme krizlerinden kimlik ve meşrutiyet krizleri<sup>382</sup> ile yüzleşen kurucu iradenin kararlılığı, “rasyonel ve modern bir devlet”<sup>383</sup> kurma hedefi, söz konusu krizleri aşmasında önemli etkenlerden biri olurken bir yandan da meşrutiyetini dayandıracak ideolojiyi tâbiri câizse yaratmıştır. Osmanlı döneminde kimlik krizi, politik kimlik hâline getirilen Osmanlı kimliği ile meşrutiyet krizi ise kanun ile çözülmeye çalışılırken,<sup>384</sup> Cumhuriyet ideolojisi Kemalizm'de bu krizler, Türk kimliği ve halkın/ulusun egemenliği ile çözülmeye çalışılmıştır. İdeoloji bağlamında, Taha Parla, Kemalizm'i bir tür “kamusal felsefe” olarak tanımlarken,<sup>385</sup> sadece siyasî ve toplumsal bir ideoloji olmadığını aynı zamanda toplumun ve siyasetin temel meşrutiyet normu olduğunu ifade etmektedir. Bu minvalde, hem ideoloji olarak hem de bir meşrutiyet kaynağı olarak temellendirilen Kemalizm ve onun toplumsal değerleri; tarihî, dinî ve siyasî düzlemde kendisine meşrutiyet devşirdiği gibi kendisi üzerinden meşrutiyet

<sup>380</sup> Zafer Toprak, *Bir Yurttaş Yaratmak, Muâsır Bir Medeniyet İçin Seferberlik Bilgileri 1923-1950*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998, s. 14-15.

<sup>381</sup> *Nutuk*, s. 9.

<sup>382</sup> L. Pye, modernleşme sürecinde ülkelerin kimlik, meşrutiyet, nüfûz, katılma, bütünleşme ve dağıtma krizi olmak üzere altı krizle mücadele ettiğini ifade eder. Akt. Ahmet Emre Ateş, “Cumhuriyet Modernleşmesinin Bunalımları”, *Cumhuriyet ve Modernleşme, Olgular, Süreçler, Bunalımlar*, ed. Ahmet Emre Ateş, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s. 14-15.

<sup>383</sup> Süleyman Seyfi Öğün, “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 316.

<sup>384</sup> Süleyman Seyfi Öğün, a.g.m., s. 302.

<sup>385</sup> Taha Parla, *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmî Kaynakları, Atatürk'ün Nutku*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, C. I, s. 15.

de sağlanmışır. Söz konusu devşirme bir yandan geçmişle/gelenekle arasına koyduğu keskin mesafeye rağmen, gerek ürettiği değerler gerekse “yeni” olana yüklediği dinî/geleneksel anlamlarla ancak kendi bütünlüğu içerisinde anlaşılabilir çelişkilere meydana getirmiştir. Osmanlı’dan tevarüs edilen dinî /örfi naslar yerine kurucu ilkeler aracılığı ile seküler tandanslı olmakla birlikte dinî özellikler gösteren ‘naslar’ belirlenmiş ve bunun üzerinden kendi değerler sistemini meydana getirmiştir. Ahmet Yıldız’ın din dışı değer, *din karşıtı* olarak tanımladığı<sup>386</sup> ve Cumhuriyet’in kurucu ilkelerini kapsayan anlayış, Kemalizm’in seküler yapısının dinî boyutunu da ele vermektedir. Seküler olanın mutlak din dışı olmadığı tezinden yola çıkarsak yukarıda sözünü ettiğimiz seküler nasların dinîliği de izhar olur.

Batı’da birlikte yürüyen demokrasi ve sekülerizme<sup>387</sup> karşın Türkiye’de, sekülerizmin katı laiklik olarak uygulanmasıyla, içerisinde hiçbir dinî nüveye müsaade etmeyen bir demokrasi anlayışının geliştiğini görüyoruz. Bu durum Cumhuriyet’in kurucu ilkelerinin ve onların meydana getirdiği değerlerin ters yüz edilmiş bir dinîlik taşınmasına sebep olmuştur. Söz konusu dinîlik, gerek Schmitt’in gerekse Gauchet’in yerinde tespiti ile dinî olanın siyasetten arındırıldığı ulus-devlet anlayışı çerçevesinde, siyasî olanın içerisinde kendisine yer bulmuştur.<sup>388</sup> Ulus-devlet, dinî bir yapıda olduğu gibi ortak bir gelecek arzusuna karşılık gelir ve egemenliğin kendisine yüklendiği ulusun, dinî olana nispet edilen aidiyete benzer bir aidiyet sağlamasına neden olur.<sup>389</sup> Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren bu aidiyetin tahkim edilmesi için büyük çabalar sarf edilmiş; geçmiş ve gelecek kurgusu ile “millî iradenin egemenliğine dayalı” bir “Türk ulusu” inşasına girişilmiştir. Söz konusu inşanın temelleri Balkan savaşı sonrasında atılmaya başlanmıştır.

Egemenliğin tanrısal nispetlerden soyutlanarak halka/millete dayandırılmasıyla hem yeni kurulan devletin en önemli meşruiyet zemini oluşturulmuş hem de tanrısal egemenlik modelleri üretilerek millete/halka kutsallık nispetinde bulunulmuştur. Henüz İstanbul hükümeti görev başında iken, Anadolu’da başlayan direniş hareketinin dayanağı sık sık halk, sine-i millet olarak ifade edilmiş, İstanbul’daki parlamenter sistemin meşruiyeti de bu ölçüde tartışılmıştır. Mustafa Kemal, Sivas Kongresi’ne davet

<sup>386</sup> Ahmet Yıldız, *Kemalizm’in İki Yüzü*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014, s. 23.

<sup>387</sup> A.g.e., s. 24.

<sup>388</sup> Marchel Gauchet, a.g.e., s. 62.

<sup>389</sup> A.g.e., s. 65.

mektubunda bu ilkeyi belirtmiş ve mücadelenin ancak “sine-i millet”e dayanırsa başarılı olacağını ifade etmiştir.<sup>390</sup> İstanbul Hükümeti’nin baskısı karşısında mücadelesini her türlü resmî sıfat ve görevden istifa ederek yalnızca “milletin şefkat ve civanmertliğine güvenerek, onun bitmez feyiz ve kudret menbaından ilham ve kuvvet” olarak sürdürdüğünü ilan etmiştir.<sup>391</sup> Mustafa Kemal’in dile getirdiği meşruiyet kaynağı olarak millet ve millet egemenliği, Osmanlı tasavvurundaki dinî tanımlamadan uzaklaşmış “devlet ve milletin mukadderatında”<sup>392</sup> özne konumuna yaklaşmıştır. “İrade-i milliye”nin hâkim olabilmesi için verilen mücadelenin başında, meşruiyet dayanağı olan “millî birlik”in “Cenâb-ı Hâfız-ı Hakîki’nin inayeti”<sup>393</sup> ile tecelli ettiği ifade edilerek ilâhî nispette bulunulsa da, daha sonrasında kavram seküler bir kutsallık kazanacaktır. Sözü edilen Allah’ın inayetinin yerini daha sonra Aydınlanma’nın rasyonalist, tekâmül anlayışını benimseyen bireylerin oluşturduğu ulusun “bitmez feyz ve kudreti”<sup>394</sup> almıştır.

Mustafa Kemal’in ilk olarak 1919 tarihli Amasya Tamimi’nde söz ettiği ulusal egemenlik,<sup>395</sup> Cumhuriyet döneminin ilk anayasası olarak kabul edilen Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu’nun birinci maddesinde “*Hâkimiyet bilâ kayd ü şart milletindir. İdare usûlü halkın mukadderatını bizzat ve bi’l-fil idare etmesi esasına müstenittir.*”<sup>396</sup> şeklinde ifade edilen “bilâ kayd ü şart” milletin egemenliği; sorgulanamazlığı, “bölünmez bütünlük”ü ile seküler anlayışın yeni “tanrısal egemenlik modelleri”nden<sup>397</sup> biri hâline gelmiştir. Kanun görüşmelerinde, maddedeki “bilâ kayd ü şart” egemenlik ifadelerinin tartışılmasında, Hüseyin Avni Bey, TBMM’yi kastederek “O her şeye mutlak olarak hâkimdir!” cümlesine karşılık mebus (Müftü) Hulusî Efendi, egemenlik ve “bilâ kayd ü şart” ifadelerinin teolojik boyutunu şu şekilde izah eder:

*“Hâkimiyet-i millîye bilâ kayd ü şart milletindir, deniliyor, bu öyle bir tâbir ki zannederim dünyada medenî namını taşıyan hiçbir millet böyle bir madde-i sarîha vaz’ etmemiştir. Hiçbir millet, hiçbir devletin kanununda böyle bilâ kayd ü şart umûmî bir salâhiyet yoktur. Bu o kadar vâzîhtir ki; o kadar umûmîdir ki; bilâ kayd ü şart, başka hiçbir şey kabul etmiyor. Ancak Allah’a ait*

<sup>390</sup> *Nutuk*, s. 21.

<sup>391</sup> *Nutuk*, s. 28.

<sup>392</sup> *Nutuk*, s. 29. Yine aynı dönemde (20 Temmuz 1919), o dönem Samsun mutasarrıfı olan Hamit Bey de milletin kendi kaderini tayin etme iradesini eline aldığını ifade etmektedir. Bkz. *Nutuk*, s. 33.

<sup>393</sup> *Nutuk*, s. 208.

<sup>394</sup> *Nutuk*, s. 68.

<sup>395</sup> *Nutuk*, s. 19.

<sup>396</sup> <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa21.htm>

<sup>397</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 17.

olan, Allah'a mahsûs olan bir hareketi üzerine almış. Millet Meclis'i yeryüzünde tatbik nokta-i nazarından adâlet-i vedîatullah olmak üzere üzerine almış oluyor. Böyle birinci maddede umumî ve sarîh bir şekil kabul olunduktan sonra Meclis'i başka bir şeyle tahdit etmeğe hiç lüzum yoktur.”<sup>398</sup>

Bu ifadeler sonrası söz alan Siirt Mebusu Mustafa Sabri Efendi ise, öncelikle “ümme-i Muhammed'in” hakk-ı hâkimiyeti bulunduğunu, Meclis'in bu hakkı “ve emrum şûra beynehüm” emri gereğince icra ettiğini ifade edecektir.<sup>399</sup> Sonradan Arın Engin adını alacak olan Saffet Engin, meşru egemenliğin en önemli özelliğini “tek ve bölünmez oluşu” olarak ifade ederken, aynı zamanda “tek hakikat ve tek adalet” olduğuna da işaret ettiğini ekler.<sup>400</sup> Hakikat ve adalet ilkelerine dayanan bu meşruiyetin tezahürü ise Cumhuriyet yönetimidir. Cumhuriyet'in aksine “meşrutî monarşi”, “medrese ve kilise”nin hâkimiyetini tahkim etmek için “cismânî” bir tezahür olarak hükümdara/egemene atfettiği kutsallıktır.<sup>401</sup> Engin'in sözünü ettiği kutsallık, meşruiyetin dönüşümüyle birlikte egemen olan “milletten/ulustan” mülhem “cismânî” olarak TBMM'ye nispet edilmiştir. Mustafa Kemal, henüz Millî Mücadele'nin başında Damat Ferit Paşa'ya çektiği telgrafta “irade-i milliye”nin temsilcisi olarak Meclis-i Mebusân'ın açılmasını isterken her şeyin üzerinde kabul ettiği millî iradenin tezahürü olarak Meclis'i görmüştür.<sup>402</sup> Başkomutanlık kanununun görüşmeleri esnasında da, kanun aleyhinde görüş belirtenlerin “milletin kâbesi” olan kürsüye hürmet etmeleri gerektiğini ifade ederek, bir yandan egemenliğe bir yandan da temsil yolu ile meclis kürsüsüne kutsallık atfetmiştir.<sup>403</sup> Millet olmanın önemine ve onun “irade-i umûmiyesi”nin “mecliste mütecellî” olduğuna değinirken bir yandan milleti yüceltmiş bir yandan da millet ve devlet işlerini fertlerin gördüğünü ifade etmiştir. Böylece gerek Meclis'in temsili gerekse meşruiyet bağlamında, homojen “yeni” bir millet/ulus tasavvuru yanında egemenliğin tahkim edildiği sınırları belli “değiştirilemez/bölünmez bütünlük”e dayalı “kutsallaştırılmış” bir ulus-devlet tasavvuru meydana gelmiştir.

Osmanlı döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de ulusal egemenliğin meşruiyeti dinde aranmıştır. Afyon mebusu Hoca İsmail Şükrü, kaleme aldığı risalede

<sup>398</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 20. 01. 1337, C. 7, s. 328-329.

<sup>399</sup> A.g.z., s. 330.

<sup>400</sup> M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkulâbının Prensipleri, Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal*, İstanbul: İstanbul Cumhuriyet Matbaası, 1938, C. 2, s. 26.

<sup>401</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>402</sup> *Nutuk*, s. 44.

<sup>403</sup> *Nutuk*, s. 403.

hilafeti, “ahkâm-ı şer‘iye”ye göre savunarak, hâkimiyeti şer‘at ve şer‘âttan hâsıl olan kanunlara dayandırmıştır.<sup>404</sup> Bu risaleye karşılık olarak, Halil Hulki ve İlyas Sami tarafından kaleme alınan reddiyede ise ulusal egemenlik, aynı şekilde, “şer‘-i enverden, hakk-ı inkılâbdan, hukûk-ı tabîiye”den hâsıl olan bir değer olarak tanımlanmıştır.<sup>405</sup> Hoca Şükrü’nün keyfî nispet ve mutlak iradeyi reddeden<sup>406</sup> ancak aynı zamanda halîfeye mutlak bir irade nispet ettiği<sup>407</sup> hâkimiyet anlayışına karşılık, söz konusu reddiyede, Kur‘ân ve hadîsle mukayyed icmanın Meclis’in uhdesinde olduğu ifade edilerek hâkimiyetin ulusta olduğu belirtilecektir.<sup>408</sup> Biri diğerine reddiye olmasına rağmen her iki risalede de gerek bir kişinin gerekse ulusun egemenliği, kutsallık atfı ve dinî gerekçelerle savunulmuş ve ikinci risalede Meclis’e içtihad makamı olarak bakılmıştır. Sonrasında Meclis’e yüklenen bu anlam, düşünceden fiiliyata dökülmüş, egemenlik anlayışının seküler kutsallık kazandığının önemli göstergelerinden biri olmuştur. Bu konuda en önemli örnek hilafetin ilgasına yönelik gerekçedir:

“Madde 1: Halîfe hal‘ edilmiştir. Hilâfet; hükûmet ve cumhuriyet ma‘nâ ve mefhûmunda esasen mündemic olduğundan hilafet makâmı mülgâdır.”<sup>409</sup>

Kanun maddesinden de anlaşıldığı gibi, “cumhuriyet” kavramı, dinî bir ihtiva ile tanımlanmış, “hükûmet”e ise dinî otoritenin icracısı olarak bakılmıştır. Cumhuriyet’in ilan edilmesinden sonra mecliste yaşanan tartışmalar da aynı şekilde siyasî bir sistem olarak Cumhuriyet yönetiminin meşruiyetinin dinde arandığını ve bu yolla kutsallaştırıldığını göstermektedir. Mecliste söz olan Şarkî Karahisar mebusu Mehmed Emin Bey [Yurdakul], mecliste alkış alan ve herkesin tasdik ettiği konuşmada, “Cumhuriyet”in ilâhîliğini vurgularken aynı zamanda “kıyamda” “Cumhuriyet’i ta‘ziz” etmiştir:

“[Peygamber] (...) “adsıza şeref, esire hürriyet, zayıfa hak, sefile saadet verecek bir Allah’ın hükûmetini kurdu ve bunun adı Cumhuriyet’di. On dört asır sonra ey arkadaşlar! Allah yine böyle bir ilâhî hükûmet kurdurmak için ikinci bir mucizesini yaptırmak için en müntehip, en büyük bir milleti intihâb etmiştir, bu millet Türk milletidir. On dört asır evvel Peygamber Muhammed’in Mekke

<sup>404</sup> Hoca Şükrü, *Hilafet-i İslâmiye ve Büyük Millet Meclisi*, Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339, s. 20.

<sup>405</sup> Siirt Mebusu Hoca Halil Hulki, Muş Mebusu Hoca el-Hac İlyas Sami, Antalya Mebusu Hoca Rasih, *Hâkimiyet-i Millîye ve Hilafet-i İslâmiye*, Ankara: Yeni Gün Matbaası, 1341, s. 3.

<sup>406</sup> Hoca Şükrü, a.g.r., s. 7.

<sup>407</sup> A.g.r., s. 22.

<sup>408</sup> Siirt Mebusu Hoca Halil Hulki vd., a.g.r., s. 36.

<sup>409</sup> Resmî Gazete, 6 Mart 1924, s. 6.

duvarlarında kurduğu hükûmeti, bugün de Türk milleti Ankara'ya kurmuştur. (...) Allah'ımdan bu hükûmeti takdîs ederim. (...) Ve bu dâmın kanatları altında Cumhuriyet'in rûhu önünde ta'zîmen kıyam ederek üç kere “yaşasın Cumhuriyet” diye hükûmetimizi ta'zîz etmelerini muhterem arkadaşlardan temennî eylerim.”<sup>410</sup>

Aynı oturumda, Şeyh Saffet Efendi de Cumhuriyet'i dinî bir temele dayandırmış, bir kişiye dayanan egemenliğin İslâm'a aykırılığını vurgulayarak daha önceki yönetimin gayr-i meşruluğunu ortaya koymuş ve Cumhuriyet'in ilanı ile “Hulefa-yı Râşidîn Efendilerimizin devrine rücû” edildiğini ifade etmiştir.<sup>411</sup> Böylelikle, bir yandan dinî bir ihtivayı hâiz hilafetin kutsallığı devşirilirken bir yandan da J. Bodin'in “cumhuriyet”in merkezî kavramı olarak gördüğü “egemenlik” ve egemenin meşruiyeti, bölünemez mutlak bir güç olarak yine “kendisine” dayandırılmış<sup>412</sup> ve “Tanrı'nın iradesi”nin gerçekleştirildiği ima edilmiştir. Meclis üzerinden kendisine mutlak bir egemenlik nispetinde bulunan Cumhuriyet, böylelikle meşruiyetini de sağlamış olmaktadır. Dolayısı ile Osmanlı'da hükümdarın Tanrı'nın gölgesi olması bizatihi onun temsilcisi olması, meşruiyetini, egemenliğini ona dayandırması ile Cumhuriyet döneminde egemenliğin millete, halka dayandırılarak, halkın üzerinde hiçbir güç tanımayarak temsili üzerinden meşruiyetini ondan alması arasında kutsallaştırma açısından bir fark bulunmamaktadır. Osmanlı, egemenliğini dinî bir kutsallıkla izah ederken, Cumhuriyet, ulusal egemenliğin meşrulaştırıcı unsurlarını seküler kutsallıkla ortaya koymuş, aynı zamanda Aydınlanma değerlerine yüklenen kutsallığı, kendi meşruiyetinin temeli hâline getirmiştir. Bu minvalde bilimi ve pozitivist anlayışı kendi siyasî paradigmasının en önemli unsuru hâline getiren Kemalist ideoloji, Kemalizm'e “ulvî bir hüviyet” kazandırmıştır. Söz konusu bilimsellik iddiası ulus inşasında, vatan, yurttaş, aile gibi kavramlarla bu “ulvî hüviyet”in politik-teolojik cüzlerinden biri olmuştur.<sup>413</sup> Dinin karşısına konulan pozitivist akıl ve bilim anlayışı ile egemenlik

<sup>410</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 29 Teşrinievvel 1339, C. 3, s. 116. Bu ifadeler aynı zamanda, R. Bellah'ın Amerikalı siyasîlerin Amerika'nın “Tanrı'nın emellerini gerçekleştirme” görevi nispet etmeleri ile aynı bağlamda okunabilir. Bkz. Robert Bellah, *Civil Religion in America*.

<sup>411</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 29 Teşrinievvel 1339, s. 96-97. Sonradan Diyanet İşleri Başkanı olarak görev yapan Ahmed Hamdi Akseki ise, askere yönelik yazdığı eserinde “Kaç çeşit hükümet vardır?” sorusuna, “Birkaç çeşit hükümet vardır. Fakat kaç çeşit olursa olsun neme lazım? Ben şunu bilirim ki: Hükümetlerin en iyi şekli cumhuriyet şeklinde olanıdır.” şeklinde cevap verecektir. Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *Askere Din Dersleri*, İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1341-1344, s. 206.

<sup>412</sup> Gilberto Sacerdoti, *Kurban ve Egemenlik, Shakespeare'den Bruno'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset*, çev. Zuhâl Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 76.

<sup>413</sup> Osman Özarlan, a.g.e., s. 19.

üzerindeki “haklar” tahkim edilirken, Schmitt’in olağanüstü hâle karar verme yetkisine dayanan egemenlik teorisi de güçlü bir şekilde tezahür eder. 1 Aralık 1921 tarihinde Meclis açılışında irad ettiği nutukta Mustafa Kemal, bir yandan Tanzîmat’la başlayan kanunun her türlü unsurun üzerinde olduğu anlayışı yansıtmış bir yandan da egemenliğin ifadesinin kanun yapma yetkisi olduğunu belirterek,<sup>414</sup> kanunun sağladığı meşruiyeti vurgulamıştır:

“Taklîd ile tebdîl ile kanun olamaz, kanûn, kanûn-ı hakikî olmak lâzımdır, kanûn-ı tabîî olmak lâzımdır. Yani kanûn-ı ilâhî olmak lâzımdır. İşte efendiler! Teşkilât-ı Esâsiye’imiz böyle bir kanûn-ı hakikîdir. Çünkü milletimizin vicdanından, kanaatinden çıkmıştır. Binâenaleyh, heyet-i içtimâiyemizi teşkil eden bu umde-i hakîkiyede müttehid olan hiçbir ferdiniz (Teşkilât-ı Esâsiye Kanûnu’nu irâe ile) bu müessese-i ilmîyenin inhidâmını, (Kanûn-ı Esâsi’yi göstererek) ve bu kara kitabın, bu harâbenin, baykuş mesnedi olabilecek olan bu nesnenin iâde-i mer’îyeti taraftarlığını vicdânında bulamaz.”

Halk Fırkası’nın teşekkülü ile ilgili fikir mütâlaasında da Mustafa Kemal’in sarf ettiği, “*İnkılâbın kanûnu mevcut kavânînin fevkindedir.*” sözleri, olağanüstü hâle karar verme yetkisi üzerinden egemenlik anlayışına önemli bir örnektir. Yine “kurucu iktidar deneyimi”<sup>415</sup> olarak tanımlanan İstiklal Mahkemeleri’nin kuruluşu ve icraatları, “inkılâbların be-hemahâl benimsetilmesi” amacı ve “kurucu yasa” ile meşrulaştırılırken, başka hiçbir ölçüte tâbi olmaması ile egemenin olağanüstü niteliklerini ortaya koymaktadır.<sup>416</sup> Kemalizm’in doktrinerlerinden biri olarak görülen M. Esat Bozkurt, ihtilal tanımlamasında, politik bakımdan ihtilal ve terakkinin gereklerinden biri olarak, “ulusu, elden geldiği, mümkün olduğu kadar egemen kılma”yı saymaktadır.<sup>417</sup> Ancak bir ulus, egemenlik haklarına dayanarak gerileme ya da geri gitme hakkına sahip olamaz. Egemenlik vazgeçilebilir ya da bölünebilir bir nitelik kabul etmediğinden dolayı, kendi egemenliğinden feragat anlamına geleceği için bir millet, “Cumhuriyetten hilafete, saltanata, krallığa inmek şöyle dursun meşrutiyete bile dönmek” hakkına sahip olamaz.<sup>418</sup>

<sup>414</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Aralık 1922, C. 14, s. 425.

<sup>415</sup> Tanıl Bora, a.g.e., s. 133.

<sup>416</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 87-88.

<sup>417</sup> Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali, Türk İnkılâbı Tarih Enstitüsü Derslerinden*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1940, s. 68-69.

<sup>418</sup> A.g.e., s. 71.



Milletin egemenliği kutsallaştırılırken aynı zamanda soyut olan bu millet mefhumu yanında, egemenliğin nispet edildiği halktan bir ulus yaratma gayretine de girilmiştir. Yeni kurulan devleti ve meclisi, hâkimiyet-i millîyenin tecellisi ve “şer‘-i mübîn-i İslâm’a” uygun olarak gören Mustafa Kemal, teşekkül eden hükümetin “bilâ kayd ü şart” milletin vekili olarak iş göreceğini ve kurulan hükümetin demokratik ya da sosyalist değil “halk hükümeti” olduğunu ifade edecektir.<sup>419</sup> Ancak hâl-i hazırda mevcut olan halk “millileştirilmesi”, “millet” hâline getirilmesi gereken yığınlardır. “Ezelî ve ebedî yüksek varlığın” temsilî olarak egemenliğin tevdî edileceği millet, millîliği içselleştirilmesi, benimsemesi gereken halktır.

#### **2.4.1. Hâkimiyet-i Millîye Bağlamında Halkçılık**

Gerek tanrısal bir unsur olarak egemenlik anlayışında gerekse seküler egemenlik anlayışında, egemen olanın bir tür “görünmezlik düzeneği” içerisinde algılandığını söyleyebiliriz.<sup>420</sup> Siyasal sistemlerde de egemenlik anlayışı aynı şekilde tanrısal vasıflarla donatılmış, ancak seküler kodlarla anlaşılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet’in kuruluş döneminde sıklıkla ele alınan hâkimiyet-i millîye ve halkçılık, ulus-devletin en önemli meşruiyet kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda “görünmezlik düzeneği” ile devletin sorgulanamaz tahakkümünün dayanağı olmuştur. Kuruluşundan itibaren kayıtsız şartsız millet egemenliğini benimsemiş olan Türkiye Cumhuriyeti’nde, halk kimi zaman olağanüstü vasıflarla donatılmış mitsel bir varlık, kimi zaman ise medenî milletler arasına girmesi için eğitilmesi gereken yığınlardır. Olağanüstü vasıflarla egemenliğinin vurgulanması iktidara meşruiyet sağlarken, eğitilmesi gereken yığınlar olarak da devletin tahakkümünü gerektiren bir unsur olarak görülmüştür.

Cumhuriyet döneminin en önemli söylemi olan halk, halkçılık düşüncesinin temelleri, II. Meşrutiyet’in ilanı öncesinde halkın iradesinin yüceltilmesi ile atılmıştır. Bu yüceltme, halkın iradesinin egemen olmasına yönelik olsa da, halkın aşırı taleplerine ya da iktidara karşı isyan edecek eylemlerde bulunmalarına yönelik temkinli bir halkçılık anlayışıdır. Halk sıklıkla düzen ve istikrarı bozacak olan anarşiye karşı uyarılır. Halkın iradesi “aydınlara kontrolü altında” tahakkuk etmesi gereken

<sup>419</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Kanunuevvel 1337, C. 14, s. 416. Meclis’in bilâ kayd ü şart, memleket ve toplum menfaatine, umuruna dair yetkiyi eline aldığını ifade etmiştir. Bkz. a.g.z.

<sup>420</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 55.

iradedir.<sup>421</sup> Meşrutiyet aydınları, halka, devlet umuruna taalluk eden meselelerde kendilerine rehberlik edecek vasıflara sahip liderler etrafında birleşmesini salık verir. Bu yaklaşımın altında halkın henüz siyasete mebni konularda yetkinlik kazanmadığı ve eğitilmesi gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Zira sultanın iradesine karşı halkın iradesinin yoğun bir şekilde savunulduğu II. Meşrutiyet döneminde dahi “ayak takımının baş olması” endişesi dile getirilmiş, buna yönelik temkinli söylemlere gidilmiştir. Cumhuriyet dönemine de intikal edecek olan mezkûr halk söyleminde, halk irşat ve terbiye edilmesi, “medenîleştirilmesi” gereken yığınlardır.

Millî Mücadele dönemi öncesinde kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları* adlı eserde Ziya Gökalp, halk ve halkçılık konusunda mezkûr düşüncenin ötesinde bir görüş serdedir. Gökalp, hars ve medeniyet ayrımında yaptığı tanım ile halka mâl ettiği harsa karşılık, “güzidelerin” (aydınların) medeniyete mâlik olduğunu ifade eder. Hars millî ve duyguya dayalı iken, medeniyet beynelmilel ve bilgiye dayalıdır.<sup>422</sup> Harsın yükselmesi ile medeniyetin meydana geldiğini ifade eden Gökalp, güzidelerin, medeniyeti götürmek için değil, “duyguda iştiraklik” olarak tanımladığı harsa ulaşmak için halka doğru gitmek zorunda olduklarını belirtir. Ancak bu gidiş, Meşrutiyet düşüncesinden çok az farklılık arz eder. Zira Gökalp, aydınlara, bir nevi halkta bilkuvve var olanı ortaya çıkarma görevi verir. Halk, her ne kadar harsa mâlikse de bunu izhar etme ve fiiliyata geçirme araçlarından yoksundur. Aydınlarda hem bu araçlar hem de medeniyeti halka götürecek vâsıtalar mevcuttur.<sup>423</sup>

Cumhuriyet döneminde de halka nispet edilen vasıflar, kendi mukadderatını belirleyecek, iradesini eline alabilecek niteliklerdir. Ancak tıpkı öncesinde olduğu gibi halka karşı temkinli bir yaklaşım benimsenmiş, eğitilmesi ve irşat edilmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur. Halk, “aşkın” vasıflarla nitelenirken, aynı zamanda “tekinsiz” bir aktör olarak görülmüştür.<sup>424</sup> Monarşi sistemine karşı iktidarın meşruiyet kaynağı büyük oranda halka dayandırılmış; 1920 Teşkilât-ı Esâsiye Kanûnu ile yeni rejimin en önemli ilkelerinden biri olan halkçılık vaz‘ edilmiştir. Mustafa Kemal’in, amacını halka siyasî

<sup>421</sup> Mîzancı Mehmed Murad Bey, “Cemiyet-i Celîle”, *Mîzan Gazetesi*, 26 Rebûlâhir 1307, S. 126, s. 1171; ayrıca bkz. Mîzancı Mehmed Murad Bey, “İd-i Millî”, *Mîzan Gazetesi*, 4 Kânunusanî 1897, S. 3, s. 1.

<sup>422</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 27.

<sup>423</sup> A.g.e., s. 41-45.

<sup>424</sup> Özgür Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal, Modernlerin Maneviyat Arayışı*, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 33.

terbiye vermek olarak belirlediği Halk Fırkası, nizamnâmesinde kendisini dayandırdığı halkı ve halkçılığın gayesini şu şekilde izah etmiştir:

“*Madde 1*-Halk Fırkası, cemiyetler kanunu mücebince teşkil etmiş siyasî bir cemiyettir. Gayesi, millî hâkimiyet, halk tarafından ve halk için icrâsına rehberlik etmek ve Türkiye’yi asrî bir devlet hâline yükseltmek ve Türkiye’de bütün kuvvetlerin fevkinde kanûnun velâyetini hâkim kılmağa çalışmaktır. *Madde 2*-Halk Fırkası nazarında halk mefhûmu herhangi bir sîfata münhasır değildir. Hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umûmiyetle kanûn nazarında mutlak müsâvâtı kabul eden bütün fertler halkdandır. Halkçılar, hiçbir ailenin, hiçbir sınıfın, hiçbir cemaatin, hiçbir ferdin imtiyazlarını kabul etmeyen ve kanunları vaz’ etmekdeki mutlak hürriyet ve istiklâli tanıyan ferdlerdir.”<sup>425</sup>

1927’de *Cumhuriyet Halk Fırkası* ismi ile yayımlanan nizamnâmede ise, halkçılığa müstenid ikinci madde dördüncü sıraya kaydırılmış ve ikinci madde olarak rejiminin, her türlü “istibdat imkânını kapayan *Cumhuriyet*” olduğu, üçüncü madde olarak ise laiklik ilkesi belirlenmiştir.<sup>426</sup> İkinci nizamnâmede maddelerin tebdili, halkçılığa olan yaklaşımı da ele verir niteliktedir. Millî Mücadele döneminden başlayarak<sup>427</sup> hâkimiyet-i millîye ilkesinin vazgeçilmez olarak görülmesi, halkçılık anlayışını da belirlemiştir. Sonrasında hâkimiyet-i millîye ilkesi önemini korurken, halkçılık tanımı ve anlayışı zaman zaman değişime uğramıştır. M. Emin [Yurdakul] 1339’da kaleme aldığı *Halk Hükümeti, Halkçılık* isimli risâlede, halkçılık üzerine şu cümleleri serdeder:

“[Halkçılık] o ilâhî mâbeddir ki sefâletin, ızdırabın, ölümün ve mâtemin siyah ifritlerinden kaçan halkın zavallıları, Allah’ın kapısına iltica eder gibi buraya sığınır; burada şefkatin beyaz meleklerinin seven nazarları önünde, okşayan elleri altında acılarını unuturlar.”<sup>428</sup>

Halkçılığı iltica edilecek kutsal bir kapı olarak tasvir eden M. Emin, önceki yönetimlerin Allah’ın gölgesi oldukları iddiası ile “halkın kemikleri üzerine” kendi saltanatlarını yükselttiklerini belirtir. Cumhuriyet’le birlikte “*Esire necat, sefile saadet, adsıza şeref, cahile nur-ı irfân verecek bir yeni devrin*” tarihinin açıldığı, hür ve müsâvî olan halkın, kendi hükümdarlığının yani “*peygamberlerin istedikleri bir hükümetin*

<sup>425</sup> *Halk Fırkası Nizamnâmesi*, Ankara: 1342-1339, s. 1.

<sup>426</sup> *Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnâmesi*, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1927, s. 3.

<sup>427</sup> Mustafa Kemal, “halk hükümeti” ifadesini resmî olarak ilk kez Meclis Başkanlığı’na 18 Eylül 1920’de sunduğu Hükümet Beyannâmesi’nin 8. Maddesinde kullanmıştır. Bkz. Ahmet Yıldız, “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*”, *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, s. 88.

<sup>428</sup> Mehmet Emin, *Halk Hükümeti, Halkçılık*, Ankara: İstihbarat Matbaası, 1339, s. 14-15.

*ruhu*” tecelli etmiştir.<sup>429</sup> Yeni rejimi, halka râci olduğundan dolayı peygamberlerin de arzusunu tahakkuk ettiren bir rejim olarak tanımlamaktadır. S. Engin de Cumhuriyet rejimini, halk rejimi olarak tanımlayacak ve bu rejimde “halkın sözü”nü “Hakk’ın sözü” olarak yüceltecektir.<sup>430</sup> Halil Nimetullah ise halkçılığı, “halkın kendine hâkim olması” olarak tanımlar ve “ahlâklılık” ile “halkçılık” arasında sıkı bir bağ olduğunu ifade eder.<sup>431</sup> Nimetullah, ferdin üzerinde gördüğü halkın, toplumsal varlığı vücûda getiren maneviyatın menbaı olduğunu söyleyerek, “ferdî vicdanlara kendisini icbar eden mâşerî vicdanın menşei”ni de halk olarak görecektir.<sup>432</sup> Ferdin içtimaî hayata intibakı fitrîdir, dolayısı ile ferd bu intibakı kuramadığı sürece manevî bir boşluk, yeis, ümitsizlik içerisinde olur. İntibak sağladığı takdirde ise fertte “imanlı bir hayat uyanmaya başlar”.<sup>433</sup> Gerek Engin’de gerekse de H. Nimetullah’da gördüğümüz, halkın “tanrısal” bir toplumsal vicdan ile iradeye sahip olduğu ve bunun ancak Cumhuriyet rejiminde tezahür edebileceğidir. Bir sapmaya ya da ifrata götürmesi düşünülemeyecek olan bu “evrensel” mâşerî vicdan kutsanırken, egemenliğin Tanrı’dan alınarak halka/milliete verilmesi aynı zamanda o mâşerî vicdana duyulan aidiyetin de vazgeçilemez, tanrısal niteliğini ortaya çıkarmıştır. Bu öyle bir niteliktir ki, kendisinden başka hiçbir güç, onu ortadan kaldıramaz. Nitekim 1924 Anayasası tartışmalarında kuvvetler birliğini savunan Mustafa Kemal’e cevap veren ve fesih yetkisinin cumhurbaşkanına verilmesi konusunda fikir beyan eden Saruhan mebusu Reşad Bey, hâkimiyet-i millîye bağlamında “*Halkçılık ilkesinden vaz mı geçiliyor?*” sorusunu yöneltmiştir. Devamında egemenliğin halka ait olduğunu belirterek; “*Kanâat-i kat’iyem şudur ki; farz-ı muhâl olarak Allah, reîs-i cumhûr olsa, kat’î arz ediyorum, kestiriyorum. (Hâşâ sesleri) Hâşâ... Melâike-i Kirâm, Heyet-i Vekîle olsa, fesih salâhiyetini verecek yoktur.*” diyecektir.<sup>434</sup>

Halkçılığın ve içtimaî hayata olan aidiyet ve intibakın önemine değinilmekle beraber soyut bir kavram olarak halkçılık yüceltilirken, somut olarak halka her zaman temkinli yaklaşılmıştır. M. Emin’in veya diğerlerinin cümlelerinde tezahür eden halkçılığın mukaddes nitelikleri, irşattan ârî değildir. Dolayısı ile halk, kendisini yüksek

<sup>429</sup> A.g.r., s. 8.

<sup>430</sup> Saffet Engin, a.g.e., s. 20.

<sup>431</sup> Halil Nimetullah, *Halkçılık ve Cumhuriyet, Türk Halkçılığı ve Cumhuriyet*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, İstanbul 1930, s. 21.

<sup>432</sup> A.g.e., s. 24.

<sup>433</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>434</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 23 Mart 1340, C. 7, s. 842.

seviyelere çıkaracak “hurafesiz bir itikadın”, hukukun, ilâhî ilim ve hikmetin, sanatın ve şiirin “kâbe kürsülerini” yükselttirecek âlimlere, şairlere, rehberlere muhtaçtır.<sup>435</sup> H. Nimetullah, cemiyetin ferde olan katkıları kadar, ferdin de cemiyete karşı ifa etmesi gereken vazifeleri olduğunu ve ancak bu şekilde ferdin ve cemiyetin adalet ve hürriyet içerisinde yaşayabileceğini, bunun sağlanması için de fertlerin fevkinde bir “hükümet”, yani halka isnat eden bir cumhuriyet sistemi gerektiğini ifade eder. Halkçılık genel olarak hâkimiyet-i millîye bağlamında ele alınır ancak Kemalizm doktrinini ortaya koyan Tekin Alp’in ifadesi ile bu “hâkimiyetin nasıl kullanılacağı” önem kazanır.<sup>436</sup> Tekin Alp de, Gökâlî gibi “güzideler” terimini kullanarak Mustafa Kemal’in “kendi timsali” olmasına dikkat ettiği siyasî kadroları seçerek, yani “güzideleri” oluşturarak milletin mukadderatını belirlediğini belirtir:

“*Yeni Türk* isimli insan tipinin yaratıcısı olan *Önder* ne bir sınıfı ne de bir zümreyi temsil etmektedir. O, yekvücut ve tecezzi kabul etmez millî camiayı temsil eder. Millî hâkimiyeti tanzim, sevk ve idare edecek olan siyasî kadrolar, herhangi bir sınıfın, herhangi bir siyasî partinin menfaatini değil, ancak milletin umumî menfaatini göz önünde bulunduracaktır. Şu halde, *Kemalist* rejimini anlamak için klâsik demokrasinin remzi olan ‘Millet vâsıtası ile ve millet için’ sözüne ‘kadrolardan dolaşarak’ cümlesini de ilâve etmek gerektir. Ancak derhal şunu da ilave edelim ki, bu ‘Kadrolardan dolaşarak millet marifetile’ umdesi, ancak *Türkiye*’de caridir. Çünkü, orada ahval ve şerait, memleketin sosyal ve ekonomik bünyesi buna elverişlidir. *Kemalist* zimamdarların lisanile söyliyerek diyebiliriz ki, millî hâkimiyetin *Önder* tarafından ve onun kendi timsali olarak vücuda getirilen kadroların yardımı ile icra edilmesi, *hayat şeraitinin icabı* ve camianın menfaati iktizasıdır.

*Yeni Türk*’ün temsil ettiği insan tipinin, *Atatürk*’ün yarattığı hususî bir tip olduğu inkâr kabul etmez bir hakikattir. Bir evlâdın, babası tarafından yetiştirilmesi tabîî bir hal değil midir?

Babasından aldığı terbiyeyi bir yük, şahsî hürriyetine bir tecavüz telâkki edecek hangi evlâd vardır?”<sup>437</sup>

Tekin Alp’ten yaptığımız bu uzun alıntı bir anlamda, yeni rejimin hâkimiyet-i millîye ve halkçılık anlayışını da ele verir mâhiyettedir. Millî Mücadele’nin başlangıcında “mürşit” olarak nitelendirilen halka ve halkın iradesine yönelik teveccüh, zamanla yerini “meşâle-i hakikat ile tenvir”<sup>438</sup> olunması gereken halk anlayışına bırakmıştır. Tenvir gerçekleşmediği takdirde halkın hâkimiyeti oligarşiye dönüşebilir. Bu tehlikeyi bertaraf

<sup>435</sup> Mehmet Emin, a.g.r., s. 15-16.

<sup>436</sup> Tekin Alp, *Kemalizm*, İstanbul: Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, 1936, s. 72.

<sup>437</sup> A.g.e., s. 74-75. (Vurgular yazara aittir.)

<sup>438</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Kasım 1336, C. 5, s. 255.

etmenin yolu da, milletin iradesini temsil edecek vekillerin, “Önder”in tavsiyesi ile seçilen şahsiyetler olmasından geçmektedir. Zira o tavsiyelerle seçilen vekillerin tek gayesi, Kemalist ideal uğrunda çalışmak ve kendilerine karşı beslenen itimad mahalline masruf kılmaktır.”<sup>439</sup> Tekin Alp, Türkiye’deki rejimin diğer rejimlerden farklılığını “demokrasi tuzaklarından” sakınmak için, Türkiye’deki idareyi elinde tutan “seçkin zümre”nin, “müntehipler zümresini” kontrol etmesi olarak ortaya koyar.<sup>440</sup> Alp’in sözünü ettiği demokrasi tuzağı, eskinin köhne, yerleşik alışkanlıklarını aşmış olan Cumhuriyet’in kazanımlarını tehlikeye düşürecek olan, henüz yeterince tenvir edilmemiş halkın hâkimiyetine kapı aralamasıdır. Aynı şekilde Şeref Aykut da, Cumhuriyet Halk Fırkası’nın programını izah ederken, Batı’daki demokrasilerden Cumhuriyet rejiminin farklılığını ortaya koymuş; düzensizliğe, otoriteye saldırıya ve anarşiye karşı kimseye imtiyaz sağlamayan, sınıfsız bir halkçılık prensibinden söz etmiştir.<sup>441</sup>

Kendisini halka dayandırarak meşruiyetini sağlayan yeni rejimde halk, bilfiil özne olarak görülmemiş, Niyazi Berkes’in Osmanlı devlet anlayışı için ifade ettiği, siyasal egemenliğin toplumsal köklerden gelmediği, fetih ve güç yoluyla Tanrı tarafından oluşturulduğu anlayışı tezahür etmiştir.<sup>442</sup> Zira hâkimiyet-i millîye ve halkçılık ancak bir kurtuluş mücadelesi (fetih ve güçle özdeşleştirilebilir) veren “önder”in oluşturduğu ve lâyük bulduğu egemenlik anlayışı ile kaimdir. Saffet Engin bu egemenlik anlayışının Hegel’den mülhem olarak “evrensel ruh ve vicdanın devir devir bazı uluslarda tecellisi” için verilen savaşların bir neticesi olduğunu ifade eder.<sup>443</sup>

Tekin Alp’in ve diğer ideologların ifadelerinden anlaşıldığı şekli ile Rousseau’nun egemenlik anlayışına yaklaşılmış ve “bilge kanun koyucu” (Mustafa Kemal)<sup>444</sup> tarafından seçilen “güzideler”de aksülamelini bulan bir halk egemenliği söz konusu olmuştur. Ancak egemenliği sağlanan halk bir mürşit tarafından irşadı sonucu “yanılmaz” tanrısal bir “vicdan”la hareket edecek olan halktır. Halkçılık anlayışı peygamberlerin oluşturmak istedikleri bir hükümet teşkili olarak sunulurken, eğitimle

<sup>439</sup> Tekin Alp, a.g.e., s. 221.

<sup>440</sup> A.g.e., s. 222. Alp, millî ruh, şuur ve kültürün kaynağının halk olduğunu kabul etmekle beraber, seçkin zümrenin kendi “okumuş yazmışlığının nimetlerinden” “halkı istifade” ettirmesi gerektiğini düşünür. Bkz. Tekin Alp, *Türk Ruhu*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944, s. 255.

<sup>441</sup> Şeref Aykut, *Kamâlizm*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1936, s. 30.

<sup>442</sup> Niyazi Berkes, “Osmanlı Devlet ve Toplum Kuruluşunun Özellikleri”, *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, der. Vecdi Akyüz, s. 66.

<sup>443</sup> Saffet Engin, a.g.e., s. 21.

<sup>444</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 88.

“egemenliğe layık” olacak bir halk anlayışı sivil din bağlamında tezahür etmiştir. Böylelikle eğitimle, bir yandan meşruiyeti sağlayan halk egemenliği ikame edilirken bir yandan da ümmetten ulusa geçişte halkın mobilizasyonu gerekmiş ve o halktan bir ulus oluşturmayla sonuçlanmıştır.

## 2.5. ULUS KURMA

J. Sieyès, ayrıcalıklı sınıfların tahakkümünden çıkmış olan ve doğal hukukla bir irade oluşturmuş olan ulusun/halkın (*Tiers-État*) egemenliğinden bahsederken, ulusu her türlü iktidarın kaynağı olarak belirler.<sup>445</sup> Rousseau’nun bireysel çıkarları gözetmeyen, toplumun faydasına olan genel irade ile halkla özdeşleştirdiği egemenliği, Sieyès her türlü siyasal yapıdan önce gelen ulusa dayandırır. Türkiye Cumhuriyeti de, kuruluşundan önce başlayan milliyetçilik akımları neticesinde ortaya çıkan Türk ulusu anlayışı çerçevesinde, ideolojisi, değerleri ve sembolleri ile bir “ulus kurma” iktizası ile hareket etmiştir. Bir yandan yeni kurulan merkezî bir devletin otoriterleşme ve kurumsallaşmasını bir yandan ise “millet” kavramının dinî algısından çıkmaya çalışan ve “mürşit” olarak görülen<sup>446</sup> halkın egemenliğini sağlamak, müşterek bir çabayı gerektirmiştir. Halkın; eğitim, söylemler, ritüel ve semboller, törenler, mekânlar aracılığı ile millî bir kitle oluşturabilmesi<sup>447</sup> ivedilik kazanmıştır. “Hiçbir mana, hiçbir şekil, hiçbir renkte ve delâlette iştirak” kabul etmeyen “bölünmez bütünlük” olarak halk egemenliğinin, millî iradenin “mutlak vekilliği”ni üstlenen Meclis yolu ile sağlanması için egemenliğin nispet edildiği halkın, ulus hâline gelmesi gerekmektedir.

Ulus egemenliği anlayışı, imparatorluktan cumhuriyete, ümmetten ulusa, tebaadan vatandaşa geçen süreçte bir tür manivela görevi görmüştür. Ancak Ahmet Yıldız’ın da ifade ettiği gibi, ferdin devlet karşısındaki konumlandırılması ve haklarının korunması bağlamında, halkın eğitilmesi gerekliliği üzerine kurulu, müdahaleye açık, etno-politik bir ulus inşasına gidilmiştir.<sup>448</sup> Mustafa Kemal, bizzat Türklerin Türk Cumhuriyeti’nin kurucuları ve sahipleri olduğunu ifade etmiştir.<sup>449</sup> Millî Mücadele döneminde Türklük ya da Türk milliyetçiliği söylemlerinden uzak durulmuş, Osmanlılık ve İslâm kardeşliği

<sup>445</sup> Emmanuel-Joseph Sieyès, a.g.e., s. 169.

<sup>446</sup> Mustafa Kemal, 1 Teşrinisani 1926, C. 27, s. 6.

<sup>447</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 209.

<sup>448</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 88.

<sup>449</sup> Afet İnan, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, İstanbul: 1930, s. 70.

vurgulanmıştır. Ancak daha sonra ulus inşası sırasında, ana unsurun Türk ırkı olarak belirmesi ile İslâmiyet öncesi Türk kültürü, inançları ve karakteristik özellikleri öncelikli ele alınan konular olmuştur. Türklüğün, İslâm ve Osmanlı tarihi boyunca önemsizleştirildiği, kültürel ve karakteristik özelliklerinin törpülediği iddiası ile Türk kültür ve tarihi üzerine yazılar kaleme alınmıştır. Nitekim Halil Nimetullah, Türklerin Müslüman olduktan sonra içtimaî hayatında gerilikler yaşandığını ve Türklerin muasır medeniyetlerden geri kaldıklarını ifade eder.<sup>450</sup>

Bir ulus-devlet projesi olarak Türkiye Cumhuriyeti, ulusal bir kimlik, müşterek, bir geçmiş, kahramanlık destanları ve mitleri ile kutsallaştırılan bir toprak parçası, semboller ve ritüeller üzerine inşa edilmiştir. Bu süreçte, Osmanlı'daki milletler sisteminin yerini ulus olma süreci aldığı anda, millet kavramındaki dinî ihtiva kaybolmuş, kavram milliyetçiliğe dayalı bir anlam kaymasına uğramıştır. Bunun sonucu olarak da ana unsurunu Türk ırkının oluşturduğu bir ulus inşası süreci başlamıştır. Mustafa Kemal söz konusu inşanın unsurlarını şu şekilde açıklamıştır:

“Türk milletinin teessüsünde müessir olduğu görülen tabî ve tarihî vakıalar şunlardır: a) Siyasî varlıkta birlik; b) Dil birliği; c) Yurt birliği; d) Irk ve menşе birliği; e) Tarihî karabet; f) Ahlâkî karabet.”<sup>451</sup>

Mustafa Kemal, ikinci derecede unsurlar olarak ise, “a) Zengin bir hatıra mirasına sahip bulunan; b) Beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakatte samimî olan; c) Ve sahip olunan mirasın muhafazasına beraber devam hususunda iradeleri müşterek olan insanların birleşmesinden vücuda gelen cemiyet”i sıralar.<sup>452</sup> Söz konusu müştereklikler arasında dinin sayılmaması, Cumhuriyet ideolojisinin, Ziya Gökalp’in manevî umdelere dayalı ulus anlayışından uzaklaşarak dinin vicdanî bir mesele olduğu noktasına varıldığını ve ulus inşasında bir unsur olmaktan çıkarıldığını göstermektedir.<sup>453</sup> Ulus inşasında, müşterek tarih, müşterek dil ve müşterek irka dayalı Fransız ulus anlayışını benimsenmesi gerektiğini savunan Yusuf Akçura’ya yaklaşılr.

<sup>450</sup> Halil Nimetullah, a.g.e., s. 53.

<sup>451</sup> Afet İnan, a.g.e., s. 13-14.

<sup>452</sup> A.g.e., s. 17.

<sup>453</sup> Ahmet Yıldız, ulus inşasında, dinî olandan etnik olana doğru giden sürecin üç aşamada gerçekleştiğini ifade eder. Bu üç aşama, 1919-1924 döneminde Anadolu ve Trakya'daki Müslüman halkı Türk olarak kabul eden, mülkî açıdan sınırlandırılmış Türklüğün Müslümanlıkla özdeşleştirildiği; 1924 sonrası, siyasî bir kimlik olarak Türklük, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan, Türk dili, kültürü ve Kemalist ulusal ideolojiyi benimseyen herkesin Türk olarak görüldüğü; 1920'lerin sonuna doğru ise etnik-soya dayalı bir zemine irca eden Türklük anlayışıdır. Bkz. Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 125-126.



Cumhuriyet dönemi ulus inşası, yukarıda sözü edilen unsurlarda müştereklik sağlama gayreti ile yan yana gitmiştir diyebiliriz. Bu müşterekliğin sağlanması için ulus inşasında öncelikli olarak politik-teolojik unsurlar olarak, başta vatan kavramı olmak üzere, yurttaş ve halk kavramlarının yeni bir muhteva ve kutsallaştırma ile ele alındığını görüyoruz. Ulus tasavvurunda, öncelikle bir vatan tasavvuru ve o tasavvura yönelik sadâkatin geliştirilmesi öncelik kazanmıştır.<sup>454</sup>

### 2.5.1. Vatan

Tarih boyunca üzerinde yaşanan topraklara farklı gerekçelerle de olsa kutsallık atfedilmiştir. Bu kutsallık, vaat edilmiş topraklardan, ulaşılması gereken bir “kıvılcık elma” metaforuna kadar birçok din ve medeniyetin ana unsuru olmuştur. Eski çağlardan başlayarak vatan/toprak siyasî, dinî, etnik, ahlâkî değerlerle bütünleşen ve uğruna ölülebilen bir olgu olarak görülmüştür.<sup>455</sup> Dinî sâiklerle, bir başka medeniyet ya da dinle, savaş veya barışın gerekçesi olarak vatan, egemenlik meselesi olduğu kadar aynı zamanda toplumsal bütünlüğü sağlayan bir olgudur. Kutsal bir muhtevaya sahip olan vatan kavramı, üzerinde egemenliğini kuran siyasî iktidara da kutsallık sağlamıştır. Bundan dolayıdır ki tarihte; Kutsal Roma, Kutsal Cermen, Kutsal Rusya, Devlet-i Âliye gibi isimlerle ülkeler, kutsal nitelemeyle anılmıştır. Bu kutsallık atfi, o topraklarda hâkim olan dinin ve tebaanın sahibi sayılan siyasî iktidara da aynı kutsallıkla meşruiyet sağlamıştır.<sup>456</sup>

Osmanlı mülk anlayışı da, İslâmî düşünceden mülhem olarak “dârü'l-harp”, “dârü'l-İslâm” anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Dinî bir sınıflandırmaya tâbi tutulan mülk anlayışı, o mülkte yaşayan bireyleri de aynı dinî anlayış içerisinde değerlendirmiştir. Dolayısı ile vatan kavramı 18. yüzyıla gelinceye kadar belli bir toprak parçasını işaret etmekten uzaktır.<sup>457</sup> Osmanlı'nın hâkim olduğu topraklar her ne kadar Lazistan, Kürdistan, Ermenistan vb. kavim isimleri ile anılmışsa da burada etnik bir

<sup>454</sup> Füsün Üstel, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 156.

<sup>455</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 158.

<sup>456</sup> Yahya Kemal Taştan, “Kanonik Topraklardan Ulusal Vatana: Balkan Savaşları ve Türk Ulusçuluğunun Doğuşu”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XI/2, (Kış 2012), s. 1-99.

<sup>457</sup> Said Halim Paşa vatanı “şeriatin hâkim olduğu yer” olarak tanımlamıştır. Bkz. *Sebilü'r-Reşad*, 2 Cemaziye'l-evvel 1333, s. 1.

anlayıştan daha ziyade orada yaşayan çoğunluğu işaret edilmektedir. Kavim isimleri dışında, bazı bölgeler ise coğrafi özelliklere göre sınıflandırılmıştır.<sup>458</sup>

Dinî hâkimiyet alanının belirlediği “vatan” duygusu yerini, üzerinde tek bir ulusun yaşadığı tek bir bayrağın dalgalandığı “tek vatan” duygusuna bırakmakla birlikte, söz konusu vatan; kültür, tarih ve mitleriyle manevî bir kutsallık taşıyan, aşkın bir duygu hâline gelir. Bu duygu ile birlikte, vatan için savaşmak, ölmek, seküler vurgularla birlikte şehitliğin, gaziliğin yüceltiildiği bir motivasyon olarak ortaya çıkar. Modern dönem öncesi, dinî sadâkat dolayısı ile o dinin koruyucusu olan kral ya da hükümdara olan sadâkat yerini, artık belli bir toprak parçasını imleyen ve seküler bir ihtivayı hâiz vatana sadâkate bırakmıştır. Sınırları belli olan bu toprak parçasına yönelik zaman zaman dinî bir bağlılık kisvesine bürünen sadâkat, çoğu kez sonradan inşa edilen ortak bir tarih, bellek, mit, kültürle birlikte ulus kimliğinin oluşmasında en önemli unsurlardan biri olmuştur. Cumhuriyet ideolojisi de yeni bir ulus kimliği oluştururken Namık Kemal’in Osmanlılık fikri ışığında üzerinde durduğu “vatan” kavramını daha seküler ve Türkçülük düşüncesi altında vurgulamıştır. Bu dönüşümde en önemli duraklardan ilki Balkan Savaşları, sonrasında Çanakkale Savaşı ve Millî Mücadele dönemi olmuştur. A. Smith, savaşların ulusal birlik oluşturmada tek değilse bile önemli bir etken olduğunu ifade eder. Savaşlar tarihî bilinci, dolayısı ile birlik ve ulusal bir kimlik duygusu yaratır.<sup>459</sup> Savaş, uluslara özbenliğini kazandırdığı gibi “öteki” olan düşmanın “neliğini” de belirler. Dolayısı ile biz ve öteki, mitler üzerinden yeniden kurulur. Savaşın getirdiği askerî seferberlik, tüm toplumun askerî bir nitelik kazanmasında ve askerî elitlerin ideolojisinin hâkim olmasında etkili olur.<sup>460</sup> Bu da ulus inşasında önemli aşamalardan biri hâline gelir. Balkan Savaşları da çok uluslu olan Osmanlı toplumunda bir bölünmeye ve ulusal bilinçlenmeye yol açmıştır. Sezgi Durgun’un tespiti ile savaşlarla toprak kaybına uğrayan buna mukabil merkeziliğini artıran Osmanlı’da, coğrafi temsil üzerinden bir Osmanlı kimliğinin ayakta tutulduğunu görüyoruz.<sup>461</sup> Vatan kavramının dinî içeriğinin dönüşmesinde, bir kimlik aracı olarak kullanılan hilal-haç metaforunun dinî bir temsilden, ulusal temsile dönüşmesinin de etkisi vardır. Balkan Savaşı’nda ziyadesi ile kullanılan metaforla, savaşın bir din savaşı

<sup>458</sup> Sezgi Durgun, *Memalik-i Şahane'den Vatana*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 76-77.

<sup>459</sup> Anthony Smith, “War and Ethnicity: The role of warfare in the formation, self-images and cohesion of ethnic communities”, *Ethnic and Racial Studies*, V. 4, N. 4, (October 1981), s. 375-397.

<sup>460</sup> A.g.m., s. 375-397.

<sup>461</sup> Sezgi Durgun, a.g.e., s. 85-86.

değil, bir vatan savaşı olduğu sıklıkla vurgulanır.<sup>462</sup> Bu vurguda, çok uluslu bir toplumda, farklı din müntesiplerini aynı bayrağın altında toplama arzusu bulunmakla birlikte seküler bir vatan anlayışının içselleştirildiğini de görürüz:

“Onlar [Avrupalılar] bize kurûn-ı vustâ barbarları gibi din nâmına harb açtılar. Biz medenî bir millet, 1792’de yine böyle bir ittifakla boğuşan Fransız milleti gibi yalnız vatan aşkıyla kendimizi müdâfaa edeceğiz. İliklerimize, damarımıza kadar Müslümanız, mütedeyyiniz. Lâkin biz bir din muhârebesi yapmıyoruz. Bizim üstümüze atılan düşmanı yakından tanırız. Bir ehl-i salîb kitlesi değil, gasb-ı arazi hırsıyla kanımıza susamış bir haydut çetesidir, o kadar.”<sup>463</sup>

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere ulus-devlet inşasında artık din için değil, vatan için savaşılmaya başlanmış ve aidiyet duygusunun güçlendirildiği mekân, uğruna ölünecek ortak bir değer hâline gelmiştir.<sup>464</sup> Vatan kavramının dönüşümüne dair önemli örneklerden biri Ahmed Cevdet Paşa’nın Avrupa’daki vatan kavramı ile Osmanlı’daki vatan kavramının farklılığı üzerine düşünceleridir:

“(…) Ve kumandanların başı sıkıldığı zaman askerinin ırk-ı hamiyetini tahrîk ile anları sabr u sebâta teşvik ve fevka’l-âde fedâkârlığa sevk için belâgat-ı askeriye mürâca’at eyler. Ehl-i İslâm için bu bâbda en müessir olan sözler dahi ‘yâ gazâ yâ şehâdet, haydi dîn-i mübîn uğruna çocuklar’ kelîmâtıdır ki ehl-i İslâm, analarının kucağında iken kulaklarına gazâ ve şehâdet sözleri işlemiş; sonra mektebde dahi gazâ ve şehâdetin ne büyük mertebe olduklarını bellemiş olmağla bu gibi tergîbât-ı dîniye anları fedâîlik yolunda harekete mecbûr eder. Asâkir-i İslâmiyenin muharebelerde fevka’l-âde batş u şiddetlerinde ve harekât-ı askeriye esnâsında metâ’ib-i seferiye milel-i sâireden ziyâde sabr u tahammül etmelerine sebep işte bu misillü efkâr-ı dîniyedir. Mahlût bir taburun binbaşısı lede’l-hâce askeri gayrete getirmek için ne diyecek? Vâkı’a Avrupa’da gayret-i dîniye yerine gayret-i vataniye kâ’im olmuş. Lâkin bu da feodalite asırlarının inkizâsından sonra çıkmış ve anların çocukları da küçük iken bu sözü işiderek pek çok senelerden sonra ‘vatan uğruna’ kelâmı, efrâd-ı askeriyyelerine te’sîr eder olmuştur. Ammâ bizde ‘vatan’, denilirse askerinin köylerindeki meydanlar hâtırlarına gelir. Biz şimdi ‘vatan’ sözünü ortaya koyacak olsak, mürûr-ı zamân ile bizde de efkâr-ı nâsda yer ederek Avrupa’daki kuvveti bulacak olsa bile gayret-i dîniye kadar kuvvet alamaz. Ve anıyerini tutmaz. Husûlû de çok vakitlere muhtâc olur. Ol vakte kadar ordularımız ruhsuz kalır.”<sup>465</sup>

<sup>462</sup> Yahya Kemal Taştan, a.g.m., s. 1-99.

<sup>463</sup> Kavî-i Muhkem: Hilâl ve Salîb Vâhimesi”, *Alemdâr*, Nu: 69-138 (11 Tesrinievvel 1912), Akt. Yahya Kemal Taştan, a.g.m.

<sup>464</sup> Sezgi Durgun, a.g.e., s. 86.

<sup>465</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Ma’rûzât*, yay. hz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980, s. 114. Aynı şekilde Teşkilât-ı Esâsiye görüşmeleri sırasında Trabzon vekili Ali Şükrü Bey de benzer eleştiriler dile getirecektir. Ayrıca aynı konuşmada aktardığı anekdot da vatan kavramının algılanışına dair önemli bir vesikadır: “(…) *Balkan harbinden kaçan askere, ‘Hemşerim, nereye kaçıyorsun?’ dediğim zaman,*

Ahmed Cevdet, “vatan uğruna” savaşmayı eleştirmekten daha ziyade, vatan kavramının dinî umdelerden bağımsız ele alınmasını tenkit ederek, “hubb-i vatan” anlayışının yerleşmesi gerektiğini savunmaktadır. A. Cevdet, Fransa’daki vatan mefhumunun dünyevîliğinin farkında olarak, bu dünyevî ihtivayı dinî bir kutsallıkla vasfetmeyi gerekli görmektedir. Osmanlılık anlayışını savunan Namık Kemal de aynı şekilde dinî bir umdeden uzak bir şekilde, “halkların birliği”ni vatanın kutsallığı üzerinden savunmuştur.<sup>466</sup> Namık Kemal, “*Vatan Yahut Silistre*” adlı tiyatro oyununda, vatani “Allah’ın bir tekkesi” olarak tanımlar ve o tekkeye girenlerin derviş misali sorgusuz sualsiz ölüme gideceğini ifade eder.<sup>467</sup> “Herkesi lütfuyla odur besleyen”<sup>468</sup> olarak sevgisini îmânın bir cüz’ü saydığı vatani kutsallaştıran Namık Kemal,<sup>469</sup> bir yandan da dine ya da hükümdara olan sadâkati vatana yönelik bir sadâkate dönüştürme gayretindedir. Buna rağmen Namık Kemal’in vatan anlayışı *dârül-İslâm*, *dârü’l-harb* anlayışından uzak değildir. Farkı, İslâm’ın hâkim olduğu vatan-ı kübrâ ve Osmanlı’nın egemenliği altında olan vatan-ı suğrâ ayrımında önceliği vatan-ı suğrâya vermesidir.<sup>470</sup>

Osmanlılık anlayışı ile vatan ve memleket arasında bir ayırım yapan Satı Bey de, “*Vatan toprağının memleket toprağı gibi maddî ve mahsus bir şahsiyeti yokdur; onun hududu üstünde yaşayan insanlar arasındaki manevî revâbitin hududuna tâbidir.*” diyerek muhayyel bir vatan anlayışını ifade eder.<sup>471</sup> Ancak Satı Bey’e göre Osmanlı vatan kavramı ne Almanya’da olduğu gibi lisan birliği ne de başka ülkelerdeki gibi ırk ya da din birliğine müsteniddir:

“Biz, vatan mefhûmunu lisân ve ırk esasları üzerine değil, devlet ve tarih esasları üzerine bina etmeğe mecburuz: Bizim vatanımız, felan veya filan lisanın tekellüm olunduğı yerler değil... Osmanlı bayrağının gölgesinde ve Osmanlı devletinin idaresi altında bulunan, Osmanlı tarihinin şanlı ve nikbetli fasıllarına sahne-i tecelli olan yerlerdir. Bizim vatandaşlarımız, felan veya filan lisân ile konuşan insanlar değil, devletin idaresi altından bulunan, bu bayrağın

---

‘*Vatani müdafaa etmeğe gidiyorum.*’ diyordu. O surf evinin olduğu yeri vatani biliyordu. Bütün askerlerimiz böyle idi.” Bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, 18.09.1920, C. 4, s. 218.

<sup>466</sup> Günay Göksu Özdoğan, “*Turan*”dan “*Bozkurt’a*” Tek Parti Döneminde Türkçülük, 1931-1946, çev. İsmail Kaplan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 56.

<sup>467</sup> Dervişin kendi benliğinden sıyrılarak ve Allah dışındaki tüm sevgileri kalbinden çıkararak tekkeye girmesi gibi vatan da kendisi dışında hiçbir bağlılığı kabul etmeyecek şekilde yüceltilmektedir. Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, y.y, 1307, s. 57-58.

<sup>468</sup> A.g.e., s. 151.

<sup>469</sup> A.g.e., s. 88.

<sup>470</sup> Yahya Kemal Taştan, a.g.m., s. 1-99.

<sup>471</sup> Satı Bey, *Vatan İçin, Beş Konferans*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1329, s. 17.

etrafında toplanan, bu devleti ve bu bayrağı yükseltmekle mükellef olan insanlardır...

Bizim için vatanperverlik, işte bu vatani sevmek ve bu vatana hizmet etmektir: Bu bayrağın bu devletin şan ve şerefini muhafaza etmek için... bu tarihin sahifelerini karartmak ve inkıtaya uğratmamak için... Ona gitdikçe daha şanlı sahifeler ilâve etmek ve eski sahifelerinin lekelerini silmek için çalışmak ve fedakârlık yapmaktır...<sup>472</sup>

Satı Bey'in vurguladığı önemli konulardan biri, vatan ve vatanperverlik kavramının müstenid olduğu, hükümdarların “kıbel-i ilâhîden mevkûl” (Allah tarafından vekil tayin edilmiş) fikrinin zail olduğunu yerine “asıl hâkimiyetin millette olduğu” anlayışının geldiğini ifade etmesidir. Vatan anlayışı, vatanperverlik artık “milletle kaim”dir.<sup>473</sup> Satı Bey, ulus veya vatan anlayışı inşa ederken ele alınacak unsurlar arasında kan, lisan, din ve bir devletin yanı sıra müşterek mazi, müşterek menfaatler ve müşterek bir gelecek tasavvurunu da sıralar.<sup>474</sup> Ancak Hıristiyanlık'tan farklı olarak “içtimaî bir din” olan İslâmiyet ve ona müstenid olan Osmanlı tarihi gereği, “din ve devlet birdir” esasının terk edilemeyeceğini belirtir. Dolayısı ile sadece Türklük üzerinden çalışılmaması gerektiğini, “Osmanlı vatani olamaz” şeklindeki düşüncelerin izale edilmesi gerektiğini savunur.<sup>475</sup> Satı Bey'in vatan anlayışında, Cumhuriyet döneminde bir ulus muhayyilesi oluşturmanın en önemli sâikleri arasında sayılan, “kan birliği” ya da “kan birliği olduğu zanni”, müşterek bir dil, tek bir devlet ve din sadâkatin en önemli belirleyenleri olmuştur. Bilhassa “kan birliği olduğu itikadı”, aynı ırktan olunmasa da aynı topraklarda yaşayan ve “Türk bir hükümet” tarafından idare olunan insanların aynı vatanın yurttaşları olduğu fikri, ilkokul kitaplarından başlayarak Cumhuriyet döneminde sıklıkla işlenen konulardan olmuştur.<sup>476</sup>

Namık Kemal'den itibaren Osmanlılık ideolojisi altında uğruna ölünecek bir değer olan vatan, zamanla ulusal söylemin bir değeri olmuş, vatana duyulan sadâkat en yüce değer olarak belirmiş ve dinî bir nitelik kazanmıştır.<sup>477</sup> Öyle ki, 1328 tarihinde Hacı Mehmed Emin Efendi'nin “*Yeni Vatan Şarkısı*” adı ile yayımladığı manzumda,

“Sen doğurmuş gibisin bizi gıdan ile semîh  
Sen getirdin akl ü fikri başımıza ey melih

<sup>472</sup> A.g.e., s. 24-25.

<sup>473</sup> A.g.e., s. 7.

<sup>474</sup> A.g.e., s. 17-18.

<sup>475</sup> A.g.e., s. 28.

<sup>476</sup> Orhan Fuad, *Musahabat-ı Ahlâkiye ve Malumat-ı Vatanîye*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1924, s. 8-9.

<sup>477</sup> Carlton Hayes, a.g.e., s. 22.

...  
Sendeki nesim-i ismet bizi etdi kahraman  
Sendeki hava vü hikmet bizi kıldı kahraman  
Sendeki maye-i kudret bize kıldı müstean  
...”

şeklinde vatana nispet edilen “ismet”, kudret” gibi sıfatlarla vatan, bireyin sebeb-i hayatı hâline getirilmiştir.<sup>478</sup>

Osmanlılık ideolojisinde ümmet, millet, kavim gibi kavramlarla ifade edilmeye çalışılan çok ulusluluğun zamanla Türkçü söyleme dönüşmesi ile vatan vurgusunun sıklaştığını görüyoruz. Ancak söz konusu vatan, İslâm hâkimiyetinin olduğu topraklar değil, Türkün ana unsur olduğu Osmanlı dâhil, Türk’ün ana yurdu olarak bütün Orta Asya’yı kapsayan bir vatandır. Ziya Gökalp’in, İslâmiyet öncesi Türk kültür ve tarihini öne çıkararak ele aldığı Türk ırkı ve nihayetinde bir kutsallıkla tasavvur ettiği Türk’ün vatani olarak “Turan”, sınırdan ve zeminden münezze bir toprak parçasıdır.<sup>479</sup> *Turan* isimli şiirinde “mev’ûd” bir ülkeden söz ederek, bir gün gerçekleşecek bir düş olarak Türk vatani tasavvurunda bulunur. II. Abdülhamid döneminde başlayarak özellikle Türkçü akımların “Turan” anlayışı içerisinde, bütün Orta Asya’yı kapsayan “vatan” algısı, Cumhuriyet Türkiye’sinde seküler bir muhteva ile ama aynı kutsallıkla karşımıza çıkar. Türkçülüğün ön plana çıkarılması ve siyasî bir kimlik hâline getirilmesiyle, tarihî ve kültürel olarak Türklük, Osmanlı’nın son döneminin ve Cumhuriyet devrinin ana unsuru olmuştur. Jön Türkler, kaybedilen topraklarla birlikte Orta Asya’yı yer yer mitolojik unsurlarla bezeli “ilk vatan” olarak yüceltmişler ve Anadolu’yu “yeniden keşfetmeleri” ile aidiyet duygusunu pekiştirerek siyasî bir kimlik hâline gelmesini sağlamışlardır.<sup>480</sup> Türk’ün vatani olarak, unutulmuş, kenarda bırakılmış ama “vatan” olma özelliğini kaybetmemiş ve Türkün “atalar ruhunun” inkişaf ettiği Anadolu,<sup>481</sup> tarihi ve kültürü ile yeni bir dayanak olur. 1902 yılında Kahire’de yayımlanmaya başlayan “Anadolu” adlı dergi, ilk sayısında “yeni vatana” “*Es-selâmü aleyk ey mübarek Anadolu! Ey koca Türk ili! Merhaba ey sevgili küçük Asya! Ey mukaddes vatan!*” hitabında bulunur.<sup>482</sup>

<sup>478</sup> Hacı Mehmed Emin Efendi, *Yeni Vatan Şarkısı, Vatanın Umum Osmanlılara Tavsiyesi*, Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1328, s.1-5.

<sup>479</sup> “*Vatan ne Türkiyedir Türklere, ne Türkistan/Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan*” Bkz. Ziya Gökalp, *Kızılelma*, Hayriye Matbaası, 1330, s. 8.

<sup>480</sup> Sezgi Durgun, a.g.e., s. 92.

<sup>481</sup> Tekin Alp, *Türk Ruhu*, s. 252.

<sup>482</sup> “Bismillahirrahmanirrahim”, *Anadolu*, 24 Nisan 1902, S. 1, s. 1.

1915'te Necip Türkçü, artık Turan fikrinde kalmamayacağını, Anadolu ve Rumeli Türklüğü üzerinde durulması gerektiğini savunacaktır.<sup>483</sup> Bu minvalde milleti “vatanı ve harsı müşterek olan hey’et” olarak tanımlayan Mehmed Halid, Turan fikrinden uzaklaşıldığının bir göstergesi olarak; müşterek bir kültüre, tarihe sahip olsa dahi üzerinde yaşadığı vatanları müşterek olmadığı sürece bir topluluğun millet olarak tanımlanamayacağını ifade eder.<sup>484</sup> Yazının devamında “Türk” adının irkî bir nispet olduğunu, Azerbaycanlıların, Anadoluların vs. Türk olduğunu ancak bir millet olmadığını ifade ederek, “*Biz Anadoluluyuz, vatanımız Anadolu, milletimiz Anadolu milletidir.*” demektedir.<sup>485</sup> Kültürel bir Türklüğün savunulması, Türkçeye yapılan vurguya ve Türkleri diğer milletlerden ayıran hasletlere kadar varmıştır.<sup>486</sup>

Balkan Savaşları sonrasında “Türk’ün vatanı” olarak şekillenen Anadolu, muhtevası değişen şehitlik ve gazilik üzerinden inşa edilen ulusun ihtiyaç duyduğu vatan duygusunu karşılar. Anadolu’nun “vatan” olarak görülmesi, Cumhuriyet’in Osmanlı’nın son döneminden tevarüs ettiği en önemli düşüncedir. Aynı çizgide gelişen vatan tasavvuru da mitolojik unsurlarla bezeli bir Orta Asya algısından zamanla *Misâk-ı Millî* sınırlarına çekilmiş ve *Misâk-ı Millî*’nin vazgeçilemez kutsal bir metin olarak görülmesine kadar varmıştır. Ahmed Ağaoğlu, *Magna Carta* ve Fransız Devrim’i sonucu ilan edilen *İnsan Hakları Beyannâmesi*’nden daha fevkalâde gördüğü *Misâk-ı Millî*’yi, Doğu’da yeni bir devir açan ve hâkimiyet-i milliyeyi ilan eden bir vesika olarak tanımlar.<sup>487</sup> Cumhuriyet’in kuruluşuyla beraber daha realist bir çizgiye çekilen vatan ve Türkçülük anlayışı, büyük Turan ülküsünden uzaklaştığı gibi vatan da Türkiye Cumhuriyeti’nin sınırları olarak belirlenmiştir. *Misâk-ı Millî* üzerinden sınırları belirlenmiş olan vatan duygusunun bireylerde yerleşmesi ve dinî bir unsur hâline gelmesi ile ulus bilinci ve dost-düşman ayrımı da netleşmiştir. Dostluğun ve

<sup>483</sup> Seçil Deren, “Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, C. 4, s. 533. Halide Edip de Turan fikrinden ziyade “evimiz olan Türkiye”ye bakılması gerektiğini ifade ederek “*Bugün ırklar bir nazariye, fakat milletler birer hakikattir. Meydana çıkmak isteyen her millet fiiliyât sahasını evvela kendi memleketi hududu etrafında çizmiştir.*” diyerek, hâlihazırda elde bulunan topraklar üzerinden bir vatan tasavvurunda bulunmuştur. Bkz. Halide Edip Adıvar, “Evimize Bakalım, Türkçülüğün Fiiliyat Sahası”, *Vakit*, 30 Haziran 1918, S. 252, s. 1.

<sup>484</sup> Mehmed Halid, “Vatanperverliğin Manası”, *Anadolu Mecmuası*, 1341, S. 9-10-11, s. 313-316.

<sup>485</sup> Türkiye Cumhuriyeti’nin ismi belirlenirken de pek çok kez Anadolu Cumhuriyeti veya Anadolu Türkleri şeklinde isim önerileri verilmiştir. Bkz. Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 106-107.

<sup>486</sup> Ali Suavî’nin Türkçe ile Farsça arasındaki farkları ve Türklerin hasletlerinin üstünlüğüne dair görüşleri için bkz. Ali Suavî, “Muhakemetü’l-Lügateyn”, *Ulûm Gazetesi*, 1305, s. 18-22.

<sup>487</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Millî Misâkın Tarihî Kıymet”, *Ülkü, Halkevleri Mecmuası*, Şubat 1933, S. 1, s. 41-44.

düşmanlığın bir bütün olarak kamusal nitelik kazanmasının ulus inşasında ve vatan sadâkatini geliştirmede önemli olduğunu<sup>488</sup> göz önünde bulundurduğumuzda ayrımın boyutunu anlayabiliriz. Uluslar için savaşlar arzu edilen bir durum olmasa da, bireylerin tutum ve duygularını diri tutacak bir olasılık olarak sürekli canlı tutulmaktadır.<sup>489</sup> Schmitt'in devlet olmanın gereği olarak gördüğü savaş ve savaşa karar vermede, söz konusu dost-düşman ayrımı devlete, vatandaşlarından ölme ve öldürmeyi talep etme hakkı da verir.<sup>490</sup> Zira dost veya düşman tanımını belirleyen karşıtlıklar aynı zamanda politik bir karşı duruşu da beraberinde getirir. Özellikle Millî Mücadele döneminde, bu ayrımın çok güçlü bir şekilde vurgulandığını ve meşruiyetin önemli bir dayanağı hâline geldiğini görüyoruz. Mustafa Kemal, söz konusu ulusal söylemi, “şanlı bir geçmiş”, müşterek, mukaddes bir miras üzerinden oluşturulan vatan tasavvurunda dile getirir:

“Türk milleti Asyanın garbında ve Avrupanın şarkında olmak üzere kara ve deniz sınırlar ile ayırt edilmiş dünyaca tanınmış büyük bir yurttta yaşar. Onun adına (Türk Eli) derler. Türk yurdu daha çok büyüktü. Yakın ve uzak zamanlarda düşünülürse Türke yurtluk etmemiş bir kıt'a yoktur. Bütün dünyada Asya, Avrupa, Afrika Türk atalarına yurt olmuştur. Bu hakikatler eski ve hususile yeni tarih vesikaları ile malûmdur. Fakat bugünkü Türk milleti, varlığı için bugünkü yurdundan memnundur. Çünkü; derin ve şanlı geçmişin; büyük, kudretli atalarının mukaddes miraslarını bu yurttta da muhafaza edebileceğinden o mirasları şimdiye kadar olduğundan çok fazla zenginleştirebileceğinden emindir.”<sup>491</sup>

Mustafa Kemal, yeni inşa edilen ulusa bir yandan şanlı bir geçmiş şuuru vermeye çalışırken bir yandan da şanlı geçmişle tenakuz oluşturan, mevcut hâli ile siyâsî sınırlar dâhilinde kalan “yurt”u, “hiçbir kayıt ve şart altında ayrılık kabul etmez bir kütle” olarak ihdas etmeye çalışır.<sup>492</sup>

Cumhuriyet Partisi'nin programını inceleyen Şeref Aykut için vatan artık “yalnız üzerinde gezilir, yenilir, içilir bir nesne” değildir, “ulusun esin ve özveri kaynağı” olan “*Türk ulusunun kutlu birliğine bağ olan*” “*kutlu bir yurttur*”.<sup>493</sup> Aykut, ulus inşasında sözünü ettiği “kutlu yurttan” aynı zamanda, “toprakların derinliklerinde yaşayan tarihsel

<sup>488</sup> Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 59.

<sup>489</sup> A.g.e., s. 64.

<sup>490</sup> Şafak Aykaç, “Şehitlik ve Türkiye’de Militarizmin Yeniden Üretimi: 1990-1999”, *Erkek Millet Asker Millet, Türkiye’de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler*, der. Nurseli Yeşim Sünbuloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 144.

<sup>491</sup> Afet İnan, *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*, s. 8.

<sup>492</sup> A.g.e., s. 9.

<sup>493</sup> Şeref Aykut, a.g.e., s. 5.



eserlerini göstererek kültür bakımından da” Türk ulusunun manevî bir vatanını kastetmektedir.<sup>494</sup> Yine Cumhuriyet döneminin önemli isimlerinden biri olan Halil Nimetullah, *Türkleşmek, Lâyıklaşmak, Çağdaşlaşmak* isimli eserinde vatanın “ussal bir şekilde” tasavvur edilemeyeceğini, onun uğrunda ölünecek bir kutsallıkta olduğunu ve ulusallığı yapan öğelerden biri olduğunu ifade eder.<sup>495</sup> Bu minvalde başlangıcından itibaren ulus aidiyeti yurttaşlık ilişkisi ile kurulmuş ve sadâkat, vatan ve ulus üzerinden belirlenmiştir.<sup>496</sup> Bu anlayışla yoğrulan milliyetçi paradigmada en yüksek ahlâkî değerlerin nispet edildiği ulus nezdinde vatan olgusunun yüceltilmesi, bir sadâkat geliştirilmesi için “sunî” bir çaba, bir yurttaşlık eğitimi gerekmiştir.<sup>497</sup> Söz konusu yurttaşlık eğitimi, Halil Nimetullah’ın ifadesi ile “tabî bir duygu” olarak vatanperverlik, vatana duyulan sadâkatle ortaya çıkar, dolayısı ile fertleri, faziletli vatandaşlar olmaları için cehalet, taassup, firkacılık gibi “nâkısalar” kurtararak “tam” hâle getirir.<sup>498</sup> Orhan Fuad ise, ilkokullarda okutulmak üzere kaleme aldığı eserinde, vatandaş ile millet arasında mana olarak fark olduğunu ifade ederek, vatandaşlar arasında müşterek bir dil ve din bağı olmasının zorunlu olmadığını, “aynı siyasî hudutlar” içerisinde yaşamalarının yeterli olduğunu, ırk ve dil birliği içerisinde olan toplulukların “millet” olduğunu belirtir. Başka hudutlar içerisinde yaşayan “necip Türk milleti” de Türkiye sınırları içerisindeki vatandaşlar gibi sevimli ancak aynı vatanı yaşayan vatandaşlar, bireyler için her türlü değer üzerinde tutulmalı, her türlü fedakârlık gösterilmelidir.<sup>499</sup> Bu fedakârlıklar arasında, iyi vatandaş olup, vatanın terakkisi için çalışmak, vergisini vermek yanında gerektiğinde vatan için ölmek de vardır. Talal Asad, modern devletlerin yurttaşlarından sadece başkalarını öldürmelerini değil, aynı zamanda yine kendi güvenliği ve refahı için ölmelerini de istediğini ifade ederek, kutsal sayılan insan hayatının devletin tanımladığı bağlamlarda kutsal olduğunu ekler.<sup>500</sup> Modern dönemle birlikte vatan da bir şekilde, kendisi için kutsal sayılan insan yaşamının o uğurda sonlanması ile vatan niteliği kazanır. Vatan muhayyel bir kavram olarak, Cumhuriyet düşüncesinde de “kanla yoğrulan” topraklarda tezahür eder.

<sup>494</sup> A.g.e., s. 5.

<sup>495</sup> Halil Nimetullah, *Türkleşmek, Lâyıklaşmak, Çağdaşlaşmak*, İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1953, s. 28-29.

<sup>496</sup> Nuri Bilgin, “Cumhuriyet Fikri ve Yurttaş Kimliği”, *75 Yılda Tebaadan Yurttaşa Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 141.

<sup>497</sup> Carlton Hayes, a.g.e., s. 20-21.

<sup>498</sup> Halil Nimetullah, *Halkçılık ve Cumhuriyet ve Türk Halkçılığı ve Cumhuriyet*, s. 44.

<sup>499</sup> Orhan Fuad, a.g.r., s. 10.

<sup>500</sup> Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, s. 142.

Mustafa Kemal, 13 Ağustos 1923 tarihinde Meclis açılışında irad ettiği nutukta, vatanın sade bir toprak parçası olmadığını, altında yatanlar ve üstünde yaşayan kahramanlarla vatan niteliğini kazandığını ifade edecektir:

“Efendiler! Bir an teferruâtta tecrîde vatan dediğimiz kudsî mevcûdiyete umûmî bir nazarla bakalım. Onun hayat nâmına, umran namına her mazhariyetinden mahrum bir siyah toprak sahasından ibaret bırakılmış olduğunu görürüz. Oysa toprak sahasının altında defîneler ve üstünde asil ve kahraman bir millet yaşıyor. İşte biz bu uzun ve tahammülü müşkil mücadeleleri bu azîz mirâs-ı ecdâdın hür ve müstakil sahibi olduğumuzu ve ilelebed olacağımızı isbât için yapmış bulunuyoruz. Vatanın istiklâlî milletin masûniyeti nâmına yapmış bulunuyoruz. Bundan sonraki faaliyetlerimizde hedef-i asliyesi aynı masûniyetin ve huzur ve emniyetin temîn ve te’yîdi olacaktır.”<sup>501</sup>

Vatan, uğruna ölünecek en üst değer olarak kendisi için verilen “kurban”larla “toprak parçası” olmaktan çıkarılmış ve “bizim” olmuştur. Cemal Mithat Kuntay, daha sonraki yıllarda müşterek bir duygunun ifadesi olarak sıklıkla tekrarlanacak olan şiirinde, “*Bayrakları bayrak yapan üstündeki kandır/Toprak eğer üstünde ölen varsa vatandır*” mısraları ile toprak parçasının kutsal bir değer kazanması için dökülen kanların ve verilen canların olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak kutsal vatan mefhumunun halkta içselleştirilmesi için halkın eğitilmesi ve vatan aşkının her alanda tahkim edilmesi gerekmektedir. Kurulan millî ordunun, vatan için yaptığı fedakârlık ve kahramanlıklarından bahisle Mustafa Kemal, sanat ve edebiyat ile vatan aşkının kuvvetlendirilmesi gereğinden söz eder ve verilen mücadeleye kutsallık atfeder:

“Millet; milletin rûh-ı san’atı, mûsikîsi, edebiyatı ve bütün bed’iyyâtı bu kudsî cidâlin ilâhî teranelerini müeyyed bir vatan aşkının vecdleriyle daima terennüm etmelidir.”<sup>502</sup>

Cumhuriyet ideolojisinin, bir ırka müstenid ideolojinin ötesinde bir ulus kimliği oluşturma çabasının örneklerinden biri, Hilmi Ziya Ülken’in vatan kavramına yüklediği anlamda tezahür etmektedir. Hilmi Ziya Ülken, îmânın cüz’ü olarak görülen vatan sevgisi ve sadâkatini mefkûre îmânı olarak tanımlamıştır. Îmân tasnifi yaparken, tefrik

<sup>501</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 13 Ağustos 1923, C. 1, s. 42.

<sup>502</sup> A.g.z., s. 39.

edici î mân ve tevhid edici î mân ayrımı yapar.<sup>503</sup> “Bütün ilk dinleri”, “ilk zaman felsefe ve ahlâkları”, “bütün akvâm-ı iptidâiye dinleri ve itikatları; kabile zihniyetini ve nihayetinde milliyet hissini”, “kat’i olarak insanları hudutlara ve lisanlara göre taksim” ettiği için tefrik edici î mân başlığı altında sıralar. Tevhid î mânını ise, “*Doğrudan doğruya insanî ruhtan, şahsiyetten hareket eden, mebdeleri suret-i umûmiyede insan olan î mân*” olarak tanımlar ve gayesini bütün insanlık, kâinat ve Allah olarak ifade eder. Aklî ve insanî dinleri bu î mân cüz’ünden gören Ülken, insanî vahdaniyet fikrinin bu dinlerin gayesi olduğunu belirtir. Söz konusu dinler arasında, menşelerinde “külliyeçilik” ve “insaniyetçilik” fikrinin olduğunu savunduğu Hristiyanlık, İslâmiyet ve Budizm’i sıralar. Dinlerin yanı sıra, iktisadî hareketler olarak gördüğü Komünizm, Sosyalizm, Anarşizm ve Kollektivizm gibi ideolojileri de tevhid î mânına misal olarak gösteren Ülken, tevhid î mânını, mükemmele götüren, vahdete sevk eden, terakki î mânını bahşeden, insanî ruh, vicdan ve akılla temasa geçiren mefkûre î mânı sınıfından sayar. Tefrik edici î mânı ise, eşya ile münasebeti tanzim eden ancak insanı “aynı hâl içinde kalmaya” mecbur eden vâkıa î mânı olarak tanımlar.<sup>504</sup> Bu tanımdan yola çıkarak, ırka müstenid olan, millet üzerine kurulmuş millet î mânını da, tefrik edici î mân olduğundan bahisle vâkıa î mânı başlığı altında tasnif eder. Ülken’in î mân tanımları üzerinde durmamıza sebep olan düşüncesi ise “bütün vâkıa î mânlarını” birleştiren mefhum olarak “vatan” mefhumunu görmesidir. Vatan kelimesi ile yalnızca millet hâlindeki cemiyetlere değil, cemiyetlerin vâkıa î mânlarına da işaret edildiğini ifade eden Ülken, “vatan müdafaaları”nın da mefkûre î mânından değil, vâkıa î mânından yola çıktığını belirtir.<sup>505</sup> “İnsaniyet” fikrini, bütün mefkûre î mânlarını birleştiren bir mefhum olarak görür, muhafazakâr ve inkişaf ihtiva etmeyen vâkıa î mânına karşılık, mefkûre î mânını kapsayan insanîyetçiliğin, terakkiyi ve inkişafı gerektirdiğini beyan eder. Pozitivizm düşüncesinde ve Mustafa Kemal’in “insanlık dini” olarak izah ettiği anlayışın bir benzerini Ülken, “insanî vatanperverlik” olarak açıklar:

“Büyük milletler ancak insanî bir mefkûre yaratan ve bunu kendi vatanının rengi ve hususiyetile ifadeye muvaffak olanlardır. Bir cemiyetin hakiki millet haline gelmesi ancak insanî bir mefkûre yaratması ve bunun için insaniyete yeni bir sözle yani vatanın hususî seciyesi ve şahsiyetile dahil olması sayesinde.

<sup>503</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatanperverlik*, İstanbul: Remzi Kütüphanesi, 1933, s. 53.

<sup>504</sup> A.g.e., s. 53-56.

<sup>505</sup> A.g.e., s. 58.

İnsanî vatanperverlik *Muhammet'te, Sokrat'ta, Goethe'de, Tolstoi'de* görülür.”<sup>506</sup>

Vatan aşkını, insanî gayeye bir vâsita olarak gören Ülken, Hz. Muhammed'i “insanî vatanperverlik dini”nin “yapıcısı”, Hz. İsa'nın dininin insaniyetçiliğın, Hz. Musa'nın dininin ise vatanperverliğın dini olduğunu beyan eder.<sup>507</sup>

Ülken, bir yandan pozitivizmin öngördüğü şekli ile büyük insanlık idealine olan inancını ortaya koyarken bir yandan da yurttaşlık olgusunu ideal insan tipi olarak ortaya koymuştur. İçtimaî hayatın bütünlüğünün korunması ve sürekliliğini, bir yurda ve içtimaî belleğe sahip olunmasına bağlayan Ülken, yurdun bireyler tarafından sevilmesi, terakkiye açık olması ve eski his ve heyecanın korunması sayesinde devamlılığının sağlandığını ifade eder. Vatan mefhumunun kutsallaştırılmasını izah eden ifadelerinden birisi, vatan sevgisinin “kıymetleri, gökyüzünden” indirerek onları, “mevhum hayâller” peşindeki beyhûdeliğinden kurtarmak olduğunu belirtmesidir.<sup>508</sup> Cumhuriyet ideolojisi de vatani, mevhum bir hayâl olmaktan çıkarmanın yolunu bireyi yurttaşlık üzerinden tanımlayarak, eğitmede bulmuştur.

### 2.5.2. “Yurttaş” Oluşturma ve Siyasal Eğitim

Antik Yunan'da, “bir sitenin üyesi” olarak, bir “city”de yani kentte yaşayan bireyi tanımlayan yurttaş kavramı, ihtivası ve sınırları değişerek günümüze kadar gelmiş, 17. yüzyılla birlikte köklü bir değişime uğramıştır. Öncesinde, Orta Çağ teolojisinde Tanrı'nın kulu olan insan sonrasında prensin tahakkümüne boyun eğmiş tebaayı oluşturan bireyi, Fransız Devrimi sonrasında ise, “bir siyasal topluluğa üye olmanın gerekliliği olarak” hak ve ödevleri bulunan bireyi ifade etmeye başlamıştır.<sup>509</sup> Bireyin ve otoritenin konumlandırılmasında bir değişim olmakla birlikte, bireyin siyasî bir yapı içerisinde var olması ile hak ve ödev üzerinden temellendirilen yurttaşlık olgusu, ulusal bir aidiyet zorunluluğundan ve bu aidiyetin her şeyin üzerinde tanımlanmasından dolayı politik-teolojik muhtevasını devam ettirmektedir.

Ulus-devlet, yurttaşı, siyasal bir özne olarak sözleşmenin bir tarafı olarak görmüş ancak hukukî anlamda bir ulus-devletin üyesi olduğu takdirde haklarını tanımıştır.

<sup>506</sup> A.g.e., s. 61. (Vurgular yazara aittir.)

<sup>507</sup> A.g.e., s. 66-67.

<sup>508</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru, Seçme Eserleri II*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008, s. 193.

<sup>509</sup> Nuri Bilgin, a.g.m., s. 140-141.

Yurttaşlık, bir ulus-devlet üyesi olmanın dışındaki bütün kimliklerin üzerinde bir nitelik kazanmıştır. Üst bir kimlik olarak bütünsel anlamda yurttaşlık, eşit haklar bağlamında ortak bir kimlik getirmesine rağmen her zaman bir müştereklik meydana getiremeyebilir.<sup>510</sup> Müştereklik için siyasî fikir etrafında toplanmanın yanında belli hak ve ödevler de gerekmektedir. Bu hak ve ödevler karşıtlık kuralına göre işlemekle birlikte yurttaşlığı homojen bir yapı olarak konumlandırmaya yetmez. Siyasî otorite, kendi egemenliğinin tahkimi için yurttaşlığı olabildiğince homojen hâle getirmeye çalışır. Ancak söz konusu homojenlik, bir politik toplum inşası içerisinde oluşan “ortaklığın” bir niteliği değildir. Zira Balibar’ın ifadesi ile ister toprağa bağlı olsun ister olmasın, doğal bir olgu ya da kültürel bir miras olarak tahayyül edilsin bu ortaklık dışında var olmaları mümkün değildir. Balibar, bu ortaklığın getirisi olarak “yurttaş”ın haklarının, “lütuf” olarak verili ve tahakkümü ifade eden imtiyazlara, özel güç ve çıkarlara dayalı olanların direncine rağmen dayatıldığını belirtir. Dolayısı ile bir homojenlik değil, karşılıklı hak ve ödevlerin gereği olarak ortaya çıkan bir ortaklıktır.<sup>511</sup> Buna rağmen siyasî iktidarlar, tahakküm sağlayabilmek için bu ortaklık üzerinden bir homojenlik oluşturma yoluna gidebilir.

Cumhuriyet ideolojisinin de söz konusu tahkim ve homojenleştirme amacı ile eğitimden, askeriye kadar üzerinde en fazla durduğu konulardan biri, halkı “vatandaşlık” düzeyine çıkararak iyi yurttaşlar yaratmak olmuştur. Kitleleri, hedeflenen muasır medeniyetler seviyesine çıkarmak, teknik bir eğitimi gerektirdiği kadar ahlâkî bir eğitimi de gerektirmiştir. Benimsetilmek istenilen ideoloji ve o ideolojiye duyulacak sadâkat, eğitim yoluyla halkları, vatandaş/yurttaş yapmaya yönelik, olmuştur. Bireylerin siyasî katılım ve haklarından ziyade, itaatkâr, sadık ve vazifelerini yerine getiren yurttaşlar olmaları amaçlanmıştır. Dolayısı ile yurttaşlık, sadece hukukî değil aynı zamanda ahlâkî ve siyasî bir değerlendirmeye de tâbi tutulmuştur.

Osmanlı siyasî yapılanmasında dinî nispetlere göre farklılaşan tebaanın, Tanzîmat’la birlikte “eşit hakları” olan “vatandaş”a dönüşme süreci başlamıştır. Kanûn-ı Esâsî’de “*Devlet-i Osmâniye tâbiyetinde bulunan efrâdın cümlesine herhangi din veya mezhepten olursa olsun bilâ istisna Osmanlı tâbir olunur.*” ifadeleri ile sözleşme

<sup>510</sup> Etienne Balibar, *Yurttaşlık*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2016, s. 48.

<sup>511</sup> A.g.e., s. 49. Ayrıca bkz. Ali Yaşar Sarıbay, *Global Bir Bakışla Sosyoloji*, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 90.

kuramına dayalı bir vatandaşlık tanımı ortaya konur.<sup>512</sup> Millî Mücadele'nin başlangıcında Erzurum ve Sivas Kongrelerinde kullanılan ifadelerde de, bu maddedeki tanıma uygun bir şekilde, homojen bir topluluk üzerinden değil, farklı unsurların birlikteliğini temel alan, Osmanlılık ve Müslümanlık üzerinden bir tanım yapılmıştır. S. Seyfi Ögün, Mustafa Kemal'in ulus inşasında, “kökleri üzerinde ısrarlı olmayan, tarih saplantıları olmayan yurttaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum” inşasını hedeflediğini ifade ederek, yurttaş kimliğini Türk kimliği üzerine kurmadığını beyan eder. Cumhuriyet döneminde Türk kimliği, Tanzîmat düşüncesindeki Osmanlı kimliği tanımına benzer bir anlayışla, Ögün'ün ifadesi ile “meta-historik ve meta-kültürel” bir düzeyde tutulmaya çalışılmıştır.<sup>513</sup> Bu durum toplumda, bir üst kimlik olarak Türk kimliğinin ihdasının “yurttaşlık” olgusu üzerinden temellendirilmesine yol açmıştır. Söz konusu temellendirmeye, 1924 Anayasası'nın 88. maddesinde “*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur.*” şeklinde bir çerçeve çizilmiş ve Osmanlılık üzerinden benimsenen sözleşme kuramına dayalı yurttaşlık anlayışı korunmuştur. Buna göre, yeni kurulan bir devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti, yurttaşlığı, “dilde, hissiyatta ve fikirlerde” müştereklik olarak tanımlayarak ulus kimliğine dayalı bir yurttaşlık anlayışını benimsemiştir.<sup>514</sup> Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1927 tarihli nizamnâmesinin 5. maddesinde “*Parti, yurttaşlar arasında en güçlü bağın dilde birlik, hissiyatta birlik ve fikirlerde birlik olduğu kanaatindedir.*” deniyordu. Yine 1930'larda kaleme alınan “*Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*” adlı eserde Mustafa Kemal'in ortak dil, kültür, gelecek tasavvuruna dayalı millet anlayışı da bu minvaldedir. Söz konusu millet anlayışında, dolayısı ile ulus inşasında din birliği sayılmaz. Mustafa Kemal bunun gerekçesini, Türklerin İslâmiyet'ten önce de büyük bir millet olmasına, dinin Türklerin millî hislerini ve birliğini zayıflatan bir etken olmasına bağlayacaktır. Türklerin millî hislerinin yanında artık dinî değil, insanî hisler yer almaktadır. Farklı din ve ırka mensup olan vatandaşlar “mukadderat ve talilerini Türk milliyetine vicdanî arzuları ile” raptettikleri sürece yurttaş olma vasıflarını sürdürebilirler.<sup>515</sup>

Hilmi Ziya Ülken, millet kavramını, tarihî bir mahsül ve tekâmülün bir safhası olarak kabul ederek, yalnız başına toprak, dil, din, müşterek menfaatlerin, ırk ve

<sup>512</sup> Füsün Üstel, a.g.e., s. 27.

<sup>513</sup> Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu”, *Defter*, S. 33, 1998, s. 110.

<sup>514</sup> *Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnâmesi*, 1927.

<sup>515</sup> Afet İnan, a.g.e., s. 16.

geleneğin millet olmaya yetmediğini ifade eder. Milliyet ve millî hayat bütün bu sayılanlara müstenit bir şüura ve bu şuurun hissediliş şekline bağlanır. Ülken bu şekilde anlaşılacak milliyetin, bir “vatandaş milliyeti” olduğunu belirtir.<sup>516</sup> Vatandaş, İlk Çağ’ın hâkimi olan insandan ayrıldığı gibi dine dayalı Orta Çağ’ın “velî”sinden de, Yeni Çağ’ın “likayatlî” insanından da farklılık arz eder. Vatandaş, kendisini “içtimâî kül”den ayrılmayan, bir cumhuriyette yaşayan ve tebaanın aksi olarak itaat ettiği kanunları tadil gücüne sahip bulunan kişidir.<sup>517</sup> Millî terbiye de buna bağlı olarak “şe’nî ve mefkûrevî şeklinde bir vatandaş terbiyesi”dir.<sup>518</sup> Vatandaşlık terbiyesi, insan tabiatını göz ardı eden, sadece maneviyata dayanan dinî terbiyeden ve tahsili sadece bir sınıfa münhasır gören, toplumda farklı sınıfların oluşmasına sebep olan “saltanat terbiyesi”nden farklı olarak; insan tabiatına uygun, tahsili bütün halka şamil kılan demokrasi terbiyesini de içeren bir terbiyedir.<sup>519</sup>

Yurttaşlık bir üst kimlik olarak hak ve ödevlere dayalı olmakla beraber, edindiği kimlikle bireylere (kanunlara itaat etmesi ve otoriteye sadâkati açısından) ulusal egemenlik bağlamında bir değer yüklemektedir. Bireyler, dinî sadâkat hâlini alan bir sadâkat biçimi ile otoriteye/devlete sadâkat gösterdiği sürece yurttaş kimliğini ve ulusal egemenlik hakkını haizdir. Bu anlayış Cumhuriyet döneminde politik-teolojik bağlamda “ulusal” bir eğitimi gerektirmiştir. Bireylere ulusal birlik ve iktidarın tahkimi için gerekli olan eğitim verilirken kendi değerlerini üreten kurucu ideolojiye bağlılık en üst sadâkat biçimi olarak belirmiş ve söz konusu “millî terbiye” sivil dinin aşamalarından biri hâline gelmiştir.

### 2.5.3. Millî Terbiye

Bir modernleşme projesi olarak Kemalizm, bireyi çağdaşlaşmanın öznesi konumuna getirmiş; birey, devlet toplum ilişkisinin düzenleyicisi değil, tanımlayıcısı olmuştur.<sup>520</sup> Yurttaşlık anlayışı, sadece devletin tayin ettiği ve sınırlarını belirlediği<sup>521</sup> hak ve ödevler üzerine temellendirilmiş, pratikte daha çok yurttaşın ödevleri üzerine bir politika izlenmiştir. Söz konusu politika, eğitim aracılığı ile yurttaşlara benimsetilmiştir.

<sup>516</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 209.

<sup>517</sup> A.g.e., s. 210.

<sup>518</sup> A.g.e., s. 211.

<sup>519</sup> A.g.e., s. 217-218.

<sup>520</sup> E. Fuat Keyman, Ahmet İçduygu, “Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı”, *75 Yılda Tebaadan Yurttaşa*, s. 172.

<sup>521</sup> Afet İnan, a.g.e., s. 50.

II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte eğitim ve millî bayramlar yoluyla vatandaşlık bilinci oluşturulmaya çalışılmıştır. Yurttaşlık eğitimi, öncelikle Osmanlı tebaasının vatandaş ve birey olma süreçlerinden geçmiş, sonrasında ise ortak bir dil ve tarih anlayışının yerleşmesi için semboller, törenler, millî bayramların ortaya çıkması ile devam etmiştir. Söz konusu eğitimin ailede başlatılması ve ailenin dayandırıldığı değerler üzerinden gerçekleştirilme çabası, aile muhabbetinin vatan muhabbeti ile özdeşleştirilmesi, “vatan” a duyulan sadâkatin aileden başladığı fikrini güçlendirmiştir. Satı Bey, vatana karşı olan hissiyatı bireyin aileye karşı duyduğu hissiyatla özdeşleştirir ve vatanperverliğin ailede başladığını belirtir.<sup>522</sup> Bu dönemden itibaren okullarda yurttaşlık bilinci oluşturmak amacı ile okutulmaya başlanan *Malûmat-ı Medeniye ve Ahlâkiye ve İktisâdiye* dersi, Cumhuriyet döneminde *Yurttaşlık Bilgisi ve Malûmat-ı Vatanîye* adı altında, aile ve çocuk merkezli bir eğitimle devam etmiştir.<sup>523</sup> Bireylere mükellef oldukları vazifelerin dikte edildiği eserler bu dönemde artmıştır. Yurttaşlık bilgisi, genel olarak ahlâk eğitiminin bir parçası olarak görülmüş ve yurttaşın fert olarak ülkesine karşı vazifeleri öğretilmeye çalışılmıştır.

Eğitimin bir ulus oluşturmada önemini erken kavrayan ve buna yönelik eserler kaleme alan Ziya Gökalp'le birlikte özel bir önem verilen “millî terbiye”, ilkokuldan başlayarak bireylere yurttaşlık vasfı kazandıracak şekilde işlenmiştir. Söz konusu terbiye öncelikle simge ve imajlarla başlamıştır. Kılık-kıyafet kanunu, Latin harflerine geçiş ya da eğitimde birlik anlayışı bu minvaldedir.<sup>524</sup> Devrimlerin benimsenmesi için en başta Mustafa Kemal olmak üzere, kurucu kadronun hemen hepsi örneklik sergilemişlerdir.

Millî terbiye, vatanseverlikten, ailenin niteliğinden, bireyin niteliğine varıncaya kadar teknik ve ahlâkî eğitimi ihtiva etmektedir. Bilhassa ilk kuruluş evresinde, bütün ülke bir eğitim alanı ve her birey pedagojik nesne olarak görülmüştür.<sup>525</sup> Zira millî bir toplum oluşturmanın yolu, fertlere yurttaşlık vasfı kazandırmaktan geçiyordu ve fertler, İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun ifadeleri ile “dindeki ibadet ve riyazet gibi millî vazifeleri yapa yapa” millî bir toplum oluşturacaktır.<sup>526</sup> Mahmut Esat Bozkurt da “vazife”yi en üst

<sup>522</sup> Satı Bey, a.g.e., s. 6-7.

<sup>523</sup> Füsün Üstel, a.g.e., s. 33.

<sup>524</sup> Zafer Toprak, *Bir Yurttaş Yaratmak, Muâsır Bir Medeniyet İçin Seferberlik Bilgileri, 1923-1950*, s. 8.

<sup>525</sup> Fatma Tütüncü, *The National Pedagogy of The Early Republican Era in Turkey*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2007, s. 4.

<sup>526</sup> Akt., Tanıl Bora, a.g.e., s. 237.



değer görerek, “*Vazifeyi bütün mukaddesatın üstünde tutan milletler, her şeyin üstündedirler.*” diyecektir.<sup>527</sup>

Cumhuriyet döneminin eğitim anlayışı, Mustafa Kemal’in kurduğu ahlâk ve yurttaşlık bağlantısında açık bir şekilde ortaya çıkar. Mustafa Kemal, ahlâkı toplumla ilişkilendirir ve bunu “*Bir işin ahlâkî bir kıymeti olması, ayrı ayrı insanlardan daha ulvî bir mabadan sadır olmasıdır. O memba, cemiyettir; millettir.*” şeklinde ifade eder.<sup>528</sup> “Ulvî” bir menba olarak cemiyetten/milletten sâdır olan ahlâk; “milletin içtimaî nizamı”, “masuniyet”, terakkisi ve teâlisi için bireylerin feragati ve gösterdikleri gayret sonucu ortaya çıkan millî ahlâktır. Millî terbiyenin gayesi de, aileden başlayarak, evde, mektepte, orduda, fabrikada, her yerde ve her işte, milletin her ferdine, millî hissi sağlamlaştıracak bu millî ahlâkı öğretmektir.<sup>529</sup> Mustafa Kemal’in millî ahlâk ve millî terbiye ile ilgili görüşlerinin konumuz açısından önemi, ahlâkın râci olduğu fâilin cemiyet olduğunu ifade ederek, cemiyeti, “mukaddes olan” ahlâkın fâili olarak görmesi ve cemiyetin ulûhiyette mündemiç olduğunu belirtmesidir. Bireyin ve yurttaşın eğitimi de kutsallık atfedilen bu “millet/cemiyet” için feragat gösterebilmesi ve o feragatin yöntem ve biçimleri ile ilgili eğitimi ihtiva eder. Mustafa Kemal’in zikrettiği şekilde o eğitim millî terbiyedir. Bundan dolayı, eğitimin/terbiyenin ya millî ya dinî olacağını ifade ederek, dinî terbiyenin aile tarafından, millî terbiyenin ise devlet tarafından verileceğini belirtir.<sup>530</sup>

Cumhuriyet ideolojisinin bireyi eğitmede yöneldiği terbiye yöntemi, “hem mensup olduğu milletin terbiyesini” vermek hem de beşerî bir mefkûre olmak itibari ile “beynelmilel” bir terbiyedir. Mustafa Kemal de, “umum medenî milletlerle eşit” olan Türk milletinin vicdanında millî hissin yanında insanî hissin olduğunu ifade eder. Millî terbiyenin amacı medenî âleme dâhil olmaktır.<sup>531</sup> Dolayısı ile “beynelmilel terbiye” ile millî terbiye, yekdiğerinin tamamlayıcısı ve ayrılmaz parçası olarak görülür.<sup>532</sup> Ülken, millî terbiyeyi “şe’nî ve mefkûrevî şeklinde bir vatandaş terbiyesi” olarak tanımlamış ve bu terbiye içerisinde ferdin, cemiyeti “bila kayd ü şart” kendisine öncelemesini bir hak

<sup>527</sup> Mahmut Esat Bozkurt, a.g.e., s. 478.

<sup>528</sup> Afet İnan, a.g.e., s. 11.

<sup>529</sup> A.g.e., s. 11-12.

<sup>530</sup> Sadi Borak (der.), *Atatürk ve Din*, İstanbul: Anıl Yayınevi, t.y., s. 74.

<sup>531</sup> Afet İnan, a.g.e., s. 13.

<sup>532</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 212.

ve vazife olarak görmüştür.<sup>533</sup> Millî terbiyenin dinî terbiyeden en büyük farklılığı, eğitimi herkese şamil ve zorunlu görmesidir. Ülken'e göre en önemli farklardan biri de, dinî terbiyenin fertle Allah arasındaki ilişkiyi tesis etmesi, millî terbiyenin ise “fertle mensup olduğu cemiyet arasındaki münasebetlere” fayda sağlayacak eğitimi vermesidir. Dinî eğitim fertte manevî bir his ve heyecan meydana getirirken, millî terbiye “vatan, lisan gibi afâki ve maddî” olan üzerinde bir his ve heyecan yaratacaktır. Millî terbiye, her türlü terbiyeden yüce ve beşerî bir mefkûredir.<sup>534</sup> Millî terbiyenin bu kadar yüceltilmesinin yanında, yurttaşlık eğitiminde bireylerin dinî bir görev bilinci ile kendilerini yetiştirmeleri ve millî terbiyenin gereğini yerine getirmeleri beklenir. Yurttaşlık eğitiminde de gördüğümüz üzere bireylerin içinde buldukları cemiyete bağlılıkları ve iktidara olan itaatleri dinî bir vazife olarak algılanmış ve eğitim de o minvalde olmuştur. Dinî değerler en üst değer olarak yerini yurttaşlık bilincine ve değerlerine bırakmış; oluşturulan yurttaşlık bilinci ile Rousseau'nun sözünü ettiği “yurttaşlık dini” için zemin hazırlanmıştır.

Ülken realist bir yaklaşımla, bir Avrupalı ile bir Türkün terbiyesinin farklı olacağını zira Avrupalının birçok aşamadan sonra kendi vatandaş mefkûresini oluşturmuş olduğunu, Türk'ün ise bütün aşamaları atlayarak Avrupa medeniyetine girmeye çalışacağı için farklı bir terbiyeden geçmesi gerektiğini vurgular.<sup>535</sup> Millî terbiye aynı zamanda Avrupalılaşmak anlamına gelir ve Avrupalılaşmak ile millîleşmek aynı şeylerdir.<sup>536</sup>

Eğitimin en önemli aracı, Meşrutiyet döneminden itibaren ideolojik bir aygıt olan okullardır. Okullar bir yurttaşlar cemaati oluşturmak için aidiyet duygusunu pekiştiren en önemli unsur olmuştur. 1921 tarihinde düzenlenen Maarif Kongresi'nde, “millî” bir maarif arzusunu dile getiren Mustafa Kemal, aynı konuşmada “millî terbiye”den söz ederek, “eskiye” ait her türlü hurafeden, Şark ve Garb'tan gelen kötü tesirlerden kurtulmanın yolu olarak maarifi işaret eder. Kongre sonucunda “nasihat heyetleri” oluşturularak halka millî şuur aşılama görevleri ihdas edilmiştir. Ulus aidiyeti dışında, diğer aidiyetlerin ya ikinci plana atıldığı ya da tamamen kaldırıldığı yurttaşlık inşasının, Türkiye Cumhuriyeti açısından önemli aşamalarından biri, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile

---

<sup>533</sup> A.g.e., s. 211.

<sup>534</sup> A.g.e., s. 211.

<sup>535</sup> A.g.e., s. 212.

<sup>536</sup> A.g.e., s. 213.

her türlü dinî aidiyet bağlarının koparılması olmuştur. Söz konusu kanunla her türlü tarikat, tekke ve zaviyeler, dinî unvan ve bunların kullanımı, vatandaşlar arasında ayrıma sebep olacak “dinî kisveler”in giyilmesi yasaklanmıştır; Antalya mebusu Rasih Bey’in ifadesi ile sadece Türkiye Cumhuriyeti halkı değil, bütün Müslümanlar için “bir intibah dersi”, “bir intibah devresi” açılmıştır.<sup>537</sup> Her türlü dinî ya da ideolojik ayrımın yadsındığı, hukukî ve ahlakî eşitliğin sağlandığı bir yurttaşlık anlayışına yaklaşılacak Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile rejimin sadece her türlü aidiyetin üzerinde görülen ulusal aidiyeti tanıdığı net bir şekilde ifade edilmiştir. Dinî temellere dayalı medreselerin kapatılmasıyla eğitimde birlik sağlanmış, “devrimleri benimsemiş”, çağdaş, cumhuriyetçi yurttaşların yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Mustafa Kemal, 1 Mart 1922 tarihinde Meclis açılışında irad ettiği konuşmada eğitime değinerek, yıllarca Garb ve Şark’ı taklit etmekten dolayı milletin cahil kaldığını ifade etmiş ve bu cehlden kurtulmanın yolunun, “milletimizin bugünkü hâliyle içtimaî, hayatî ihtiyacıyla, muhitin şeraitiyle ve asrın icâbatıyla tamamen münasib ve mütevatır” bir eğitim programının benimsenmesinden geçtiğini belirtmiştir. Bu maarif programının hedefi, öncelikle “memleketin sahib-i aslîsi ve heyet-i içtimâiyemizin unsur-ı esasîsi” olan köylüye; okumak, yazmak, vatanını, milletini, dinini, dünyasını tanıyacak kadar coğrafî, tarihî, dinî ve ahlâkî malûmat vermek ve a‘mâl-ı erbaayı” öğretmek olmalıdır.<sup>538</sup> Aynı konuşmada, matbuatın, “heyet-i içtimâiye” için gerekli “müşterek his ve fikirlerin” oluşmasındaki etkisine değinen M. Kemal, halkın irşad ve tenviri için camilerde görev yapacak hatip ve vâizlerin yetiştirilmesi gereğini ifade eder. Müşterek his ve fikirleri taşıyan yurttaşların yetiştirilmesinde en önemli unsur olarak maarifi işaret eden Mustafa Kemal, millî şuuru içselleştirmiş bireyler yetiştirmek hedefindedir. Bunun için okullarda, millî dil, millî tarih, millî coğrafya gibi ders müfredatlarına yer verilmiştir.

Cumhuriyet Halk Partisi’nin programında “parti-devlet yurttaşlığı ekseninde”, “Kuvvetli Cumhuriyetçi, ulusçu, halkçı, devletçi, laik ve devrimci yurttaş yetiştirmek” hedef olarak belirlenmiştir.<sup>539</sup> Verilen eğitim, öncelikle ailede çocuğu hedef alır. Çocuğun ailesine, yaşadığı mahalle sadâkati ve nihayetinde devlete duyacağı sadâkate yönelik bir eğitim söz konusudur.<sup>540</sup> Daha çok mesuliyet ekseninde verilen yurttaşlık

<sup>537</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 30 Teşrinisani 1341, C. 2, s. 281-286.

<sup>538</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Mart 1338, C. 18, s. 7.

<sup>539</sup> Füsun Üstel, a.g.e., s. 143.

<sup>540</sup> A.g.e., s. 152.

eğitimi, zaman zaman haklar ve özgürlükler bağlamında da verilir. Ancak hak ve özgürlükler “olağanüstü hâl” üzerinden değerlendirilerek “hakların aşırılığı” durumunda o hakkı geri almak millî bir vazife hâline gelir. İlköğretim öğrencileri için “Yurt Bilgisi” kitabını kaleme alan Abdülbaki [Gölpınarlı], Mustafa Kemal’in “*Nihayetsiz bir hürriyet olamaz. Hakların en büyüğü olan hayatta bile tam bir hürriyet yoktur. Bunun için kendini öldürmek bir cürmdür ve zabita bunu men’ eder. Hâlbuki milletin hâkimiyetine düşmanlık bütün millete kasd etmektedir.*” minvalindeki sözlerini hatırlatarak, hakların kullanımında, “yurd menfaati”nin her türlü menfaatin üstünde olduğunu belirtmiş, hakların sınırlarını çizmiştir.<sup>541</sup> Mustafa Kemal’in, bireyin kendi hayatı üzerinde alacağı kararın dahi ortak menfaatler dâhilinde olacağı şeklindeki ifadeleri, egemenin birey üzerindeki “öldürme ve yaşatma” tahakkümüne yönelik örneklerinden biri olarak görülebilir. Bir varoluş mücadelesi olarak yeni kurulan devlet de, bireylerin hayatını yöneten, vatandaşlarına yönelik üretme, güçleri çoğaltma, düzenleme üzerine kurulu bir iktidar olarak karşımıza çıkar.<sup>542</sup> Bu gerçeği M. Esat Bozkurt şu şekilde ifade eder:

*“Bir ferdin, bir milletin ‘ben hür olmayacağım esir olacağım’ deme hakkı yoktur. Bir ferdin, bir milletin yalnız ve ancak ‘ben hür olacağım’ demek hakkı vardır. İnsanlar ve milletler kendilerine ait olan hakları istedikleri gibi kullanamazlar mı? Kullanırlar, fakat bu kullanma bir şartla mümkündür. İleriye, yükselmeğe ve yaşamaya doğru. Bu haklar geriye doğru... ölüme doğru asla kullanılmaz.”*<sup>543</sup>

Mustafa Kemal, fert hürriyetinin, içtimaî mukadderat etrafında belirlendiğini ifade ederek, ferdî hürriyetlerin bu mukadderata tâbi olduğunu beyan eder. Ferdî haklar nazariyesini ifade ediş şekli ise, tabîi hak fikrinin, “*ulûhiyet fikri temelinden semadan koparılarak arz üzerine indirildikten sonra meydana*” çıktığı yönündedir.<sup>544</sup> Yani hak ve hürriyetler, semadan arza indirilerek, dinî nispetlerde bulunan millet tanımının içerisinde kendisine yer bulacaktır. Zira ferdî hak ve hürriyetlerin kullanılışı ancak milletin müşterek menfaati olan devlet mevcûdiyeti ile söz konusudur. Dolayısı ile ferdî hürriyet bir mutlaklık teşkil edemez.<sup>545</sup> Fertlerin varlığı, “çok daha fazla olan büyük ve şuurlu müstakil bir kudret ve kaynak; onların maneviyatına hâkim olan şuurlu bir millet

<sup>541</sup> Muallim Abdülbaki, *Yurt Bilgisi*, 5. Sınıf, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1927-1928, s. 30-31.

<sup>542</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 102.

<sup>543</sup> Mahmut Esat Bozkurt, a.g.e., s. 72. (Vurgular yazara ait.)

<sup>544</sup> Afet İnan, a.g.e., s. 65-66.

<sup>545</sup> A.g.e., s. 67.

benliği ve mâşerî vicdan” olan millete bağlıdır.<sup>546</sup> Fertler, bu manevî benliği veren milliyetçilik idealinde, saadet ve tekâmülü yakalayarak onu severek ve ona hizmet ederek yurttaş olurlar. Saffet Engin, yurttaş olma gereğini izah ederken milleti, “Bütün varlığın nihâi ve en yüksek prensibi, içinden hepimizin çıktığı ve yine hepimizin ona vâsıl olmağa çalıştığımız şey” olarak tanımlarken, ferdin amacının nihaî prensip içerisinde ‘var olmak’ değil, ‘vazifedar’ olmaktan geçeceğini ifade eder.<sup>547</sup> Yurttaşlık prensibi içerisinde ferdin, “ilâhî kıvılcım” olarak tecelli eden millet aşkı karşısında sadâkat göstermesi beklenir.

Gerek yurttaşlık anlayışında gerekse “millî terbiye”nin gayesinde ortaya çıkan en üst değer, ulvî nitelikleri olan cemiyetin teşkil ettiği millet olma bilincidir. Değişen sadâkat biçimlerinin ve bireyin konumunun politik-teolojik bağlamda bir sivil din ihdası için basamak teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu minvalde yurttaşlık bilincinin aileden kazandırılacağı düşünöldüğü için, eğitimin en önemli amaçlarından biri aile ve kadının dönüşümünü sağlamak olmuştur. Kadının ve ailenin yeniden konumlandırılması, idealist ve vatanperver bireyler yetiştirmenin ilk aşaması olarak görölmüştür.

### **2.5.3.1. Millî Terbiyede Aile ve Kadın**

Tahakküm karşısında toplumsal özne olarak görölen birey, Kemalizm’de her türlü baskıdan “kurtarılmış” ancak Gauchet’in ifade ettiği şekli ile “tam bir tahakküm”e maruz kalmıştır.<sup>548</sup> Kendisini ulus-devlet olarak tanımlayan “Yeni Türkiye”de millî egemenlik bağlamında birey, devletin her anlamda müdahil olması ile kendisi için tanımlanan sınırlar içerisinde “özne” olabilmıştır. Bunun en açık örneği Cumhuriyet döneminin aile ve kadın tanımı ve “tasarımı”dır. Osmanlı’nın son döneminden itibaren kadının özgürleşmesinin ve aile kurumunun modernleşmesinin, ilerlemenin en önemli unsuru olduğu sıklıkla işlenen konulardan biri olmuştur. Aynı durum ailenin Türklere “kutsal bir yuva” olarak göröldüğü<sup>549</sup> Cumhuriyet döneminde de devam etmiş, kadın hakları bağlamında kendisinden önce başlayan değişim ve talepleri uygulamıştır. Ancak Medenî Kanun’un 1926’da ilanı ile birlikte kadınların elde ettiği haklar, aile ve kadın tanımlamalarının belirleyiciliğinin önüne geçememiş, yurttaşlığın “aşırı derecede eril bir

<sup>546</sup> Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, C. 2, s. 53.

<sup>547</sup> A.g.e., s. 54.

<sup>548</sup> Marcel Gauchet, a.g.e., s. 129.

<sup>549</sup> Halil Nimetullah Öztürk, *Türkleşmek, Lâyıklaşmak, Çağdaşlaşmak*, s. 61.

türünün” görünür olmasını sağlamıştır.<sup>550</sup> Mustafa Kemal 1925 yılında İzmir’de yaptığı konuşmada “Kadın nasıl olmalıdır?” sorusuna şu şekilde cevap vermiştir:

“Türk kadını en münevver, en fazîletkâr ve en ağır kadın olmalıdır. Ağır, sıklıkta değil, ahlâkda, fazîletde ağır ve vakûr bir kadın olmalıdır. Türk kadınının vazîfesi, Türki zihniyetiyle, azmiyle muhâfazaya müdâfa‘aya kâdir nesiller yetiştirmektir. Millet’in menba‘ı hayat-ı içtimâ‘înin esâsı olan kadın, ancak fazîletkâr olursa vazîfesini îfâ edebilir. Herhâlde kadın çok yüksek olmalıdır. Burada “Fikret” merhûmun cümlece ma‘lûm olan bir sözünü hatırlatırım: “Elbet sefil olursa kadın alçalır beşer.”<sup>551</sup>

Yeni bir ulus ve toplum oluşumunda eğitime verilen önem, Cumhuriyet döneminde en fazla aile ve kadın vurgusunda kendisine yer bulmuştur. Aile kurumunun tanımı ve niteliğinin önem kazandığı ulus-devlet anlayışında,<sup>552</sup> kadın ve erkeğin aile içi rolleri ve görevleri Cumhuriyet ideolojisinde aynı anlayışla tanımlanmıştır. Mustafa Kemal’in yukarıda alıntılanan konuşmasında da ifade ettiği gibi, ailenin dolayısı ile ulusun temeli olan kadının görevlerini yerine getirmesi, sorumluluğunun farkında olması ulusun da geleceğini belirler.<sup>553</sup> O dönem okullarda okutulan ders kitaplarında da aynı şekilde kadının iyi eğitim alması, kendisini geliştirmesi, geleceğin mimarlarını yetiştirecek “annelik” vasıflarını kazanması vurgulanmıştır.<sup>554</sup> Bu yaklaşım, kadının kendi hayatının öznesi olması düşüncesinden ziyade, II. Meşrutiyet’le beraber başlayan “kadınların da modern bir *toplumsal özne*”<sup>555</sup> olmaları gerektiği fikrinin devamıdır. Aynı şekilde Tanzîmat döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de modernleşmenin, “kurtulma”nın makyası kadındır.<sup>556</sup> Kadının kurtuluşu; ulusun kurtuluşu, Cumhuriyet’in kurtuluşu anlamına gelmektedir. Ancak “toplumsal özne” olması gereken kadın, yeni kurulan ulus-devleti var eden bir unsur olarak “ihdas edilmiştir”.<sup>557</sup> Her ne kadar geleneksel anlayıştaki aile içi rollerde, erkeğin üstünlüğüne dayalı anlayışı tahkim

<sup>550</sup> Jean-François Bayart, *Cumhuriyetçi İslâm, Ankara, Tahran, Dakar*, çev. Esra Atuk, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 160.

<sup>551</sup> Akt. Yaprak Zihnioglu, *Kadınsız İnkılâp, Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 226-227.

<sup>552</sup> Selda Şerifsoy, “Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950”, *Vatan, Millet, Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 169.

<sup>553</sup> Arı İnan, *Düşünceleriyle Atatürk*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1991, s. 257.

<sup>554</sup> Selda Şerifsoy, a.g.e., s. 177.

<sup>555</sup> Füsün Üstel, a.g.e., s. 112.

<sup>556</sup> Celal Nuri, Cumhuriyet’in ilanından önce kaleme aldığı eserinde, “Kadınları müttekâmil olmayan millet müttekâmil bir millet olamaz.” der ve devamında İslâmiyet’in kadına verdiği değer’in “istibdat ve cehalet”ten dolayı görülmediğini ifade eder. Bkz. Celal Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-i İctihâd, 1331 [1912-1913], s. 8.

<sup>557</sup> Osman Özarslan, a.g.e., s. 173.

ettirmiş olsa da Cumhuriyet dönemi, “ırk ıslahı” açısından kadının bedeninin, mesuliyetlerinin yeniden tanımlandığı ve belirlendiği bir dönem olmuştur. Bu minvalde ortaya çıkan “Cumhuriyet kadını” günümüzde hâlâ geçerliliğini sürdüren bir “tamlık ve haklılık” imtiyazı sağlamaktadır. Söz konusu bu tamlık; itiraz ettiği ataerkil rolleri bir şekilde benimseyen, kamusal alanda maskülen, nerede ise cinsiyetsiz, sorumluluk sahibi, özel alanda ise ev kadını ve anne olarak bilgili, doğurgan,<sup>558</sup> “neşeli, dipdiri”,<sup>559</sup> ulusun ana kucağı olması gereken “modern” bir kadın tanımında kendisine yer bulur.

Cumhuriyet’in yurttaşlık/vatandaşlık anlayışında sıklıkla gördüğümüz “ahlâkçı” katılık, en bariz şekilde kadın konusunda ortaya çıkmaktadır. Gökalp, “hem demokrat hem de feminist” olarak tanımladığı İslâmiyet öncesi “Eski Türkler”de<sup>560</sup> kadınların özgür olmasına rağmen “ismet” sahibi olduklarını ve istikbalde de aile ahlâkının aynı sâike dayanarak “demokrasi ve feminizm” esaslarını ortaya koyması gerektiğini ifade eder.<sup>561</sup> “İstanbul kadını”na karşı “Anadolu kadını”nı ön plana çıkaran Haydar Necip, 1924 tarihinde kaleme aldığı yazısında, “*Aşkta vefa, hayatta metanet, ahlâkta resânet, terbiyede an’aneye hürmet ve alâyişten içtinab*” eden bir Anadolu kadını tarifi yapar. Ona göre Anadolu kadını, “*Arzularını erkeğine fart-ı merbutiyetiyle, çocuklarını fart-ı muhabbetiyle ve hayata karşı fart-ı şevkiyle*” tatmin eden, tembellik bilmeyen kadındır.<sup>562</sup>

Türk kadınının İslâmiyet öncesi özelliklerine sıklıkla vurgu yapıldığı bu dönemde, Türk geleneğindeki erkekle eşit, fedakâr, cesur, gerekirse savaş meydanında kılıç tutan kadın tasviri,<sup>563</sup> aileye ve kadına yönelik eğitim ile somutlaşmıştır. Ancak Kemalizm’in, kadının “modernleşmesini” temeddün meselesi olarak ele alması ve kadınla özdeşleştirdiği “asıl anamız olan milletimiz”in<sup>564</sup> bekası için iyi eğitilmiş anne olarak yetiştirilmesi gerekliliğini vurgulamasından dolayı, mevcut erkek-kadın anlayışında

<sup>558</sup> Ayşe Saktanber, “Kemalist Kadın Hakları Söylemi”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Kemalizm*, ed. Ahmet İnel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, C. 2, s. 323-343.

<sup>559</sup> İ. Konak, “Kızlarımız ve Spor”, *Spor Postası*, no. 64, (1 Temmuz 1934) s. 3; akt. Yiğit Akın, “*Gürbüz ve Yavuz Evlatlar*”, *Erken Cumhuriyet’te Beden Terbiyesi ve Spor*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 119.

<sup>560</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 149. Bu minvalde Mustafa Kemal de Türklerin İslâmiyet’ten önce büyük bir millet olduğunu ancak Hz. Muhammed’in “kurduğu” dinin ümmetçi bir anlayışta olduğu için Türkleri uyuşturduğunu ifade etmektedir. Bkz. Afet İnan, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, s. 24.

<sup>561</sup> Ziya Gökalp, a.g.e., s. 152-156.

<sup>562</sup> Haydar Necip, “Anadolu Kadını”, *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, yay. hz., Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 501-503.

<sup>563</sup> İsak Ayasi, “Türk Kadını”, *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, s. 504-512; ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341, s. 230-231.

<sup>564</sup> İsak Ayasi, a.g.m., s. 504-512.

yapısal bir değişiklik sağlayamamıştır.<sup>565</sup> Tanzîmat döneminden sonra başlayan kadın hareketleri, erkeklerin kontrolüne girdiği gibi,<sup>566</sup> kadın haklarının savunulması da modernleşme bağlamında değerlendirildiği için, kadının aslı görevlerini unutmaması gerektiği sıklıkla vurgulanarak,<sup>567</sup> “asrîleşmesi” de tahdit edilmiştir. Bu durum, modernleşme ile “görünürlük” kazanan kadının, yeni kurulan seküler ulus-devlet yapısı altında devlet eli ile temsili<sup>568</sup> ve “yeni ataerkillik”<sup>569</sup> ile neticelenmiştir. Böylelikle yapılan kadın tanımı ve kadın-vatan analogisi, devletin kadın üzerindeki tahakkümünü güçlendirirken aynı zamanda kadının “nasıllığı” üzerine meşruiyet sağlamıştır.

“Vatan” kavramının dönüşümünde ve “yurttaşlık” kimliğinin ihdasında gördüğümüz üzere millî terbiye ve aile-kadın anlayışı, ulus fikrinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Böylelikle aile-kadın, ulvî bir niteliği olan cemiyetin oluşumunda ve korunmasında eğitim yolu ile “nesneleştirilmiş”tir. Sivil dinin oluşumunda etkili olan aile-kadın tanımı ve eğitimi esas alınmış, “ahlâkçı” bir yaklaşımla tarih öncesi Türk aile yapısına dayandırılmış; millî terbiye aileden başlayarak yurttaş eğitiminde etkili olduğu gibi Türklüğün ön plana çıkarılması ile Türklük inşasında da etkili olmuştur.

#### 2.5.4. Türklük İnşası

Milliyetçilik akımlarının hız kazanması ile Türkçülük politikalarının ağırlık kazandığı II. Meşrutiyet dönemi ve sonrası Türklük bilincinin ve Türklüğün politik bir kimlik olarak ortaya çıkışının temellerinin atıldığı dönem olmuştur. Bir yandan anasır-ı İslâmiye olarak görülen Osmanlı topraklarında yaşayan bütün unsurları kapsayan millet tanımlamaları, bir yandan da Türklüğün “ihyası”na yönelik çalışmalar bu dönemde artmıştır. Ulus kimliğini oluşturmada Osmanlı siyasî birliğinin “esas unsuru” olarak görülmeye başlanan Türklerin tarih ve medeniyetine yönelik söylemlerin yanında ırka

<sup>565</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, 1940’larda kaleme aldığı bir yazısında Türk kadınına şu şekilde seslenecektir: “*Türk kadını! Dişi değil, ana ol! Türk kadını! Kendinden büyük olanlara manikürlü ve boyalı turnaklarını uzatma; kalk, büyüklerinin elini öp; öptüğün eli başına koy! Türk! Ahlâkta kendine dön!*” Bkz. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972, s. 57.

<sup>566</sup> Meltem Ağduk, “Cumhuriyet’in Asil Kızlarından ‘90’ların Türk Kızlarına... 1990’larda Bir ‘Türk Kızı’: Tansu Çiller”, *Vatan, Millet, Kadınlar*, s. 301.

<sup>567</sup> Celal Nuri, Batı’da kadının özgürlüğünün sınırlarının Türk halkına yanlış aktarıldığını belirterek Türk kadınının örnek alması gereken Batılı kadının ev ekonomisini bilen evcimen, eşine, çocuklarına bağlı olma özelliklerini öğrenmesi gerektiğini ifade eder. Bkz. Celal Nuri, *Türk İnkılâbı*, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1926, s. 208-209.

<sup>568</sup> Osman Özarslan, a.g.e., s. 179.

<sup>569</sup> Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 164.



ve kültüre müstenid milliyetçilik, dinî argümanlarla savunulmaya başlanmış, İslâmiyet’le ulusçuluğun çeliştiği yolundaki düşüncelerin izalesine çalışılmıştır. Bu minvalde II. Meşrutiyet’le başlayan Türk medeniyeti ve kültürünün araştırılması Gökalp’in Durkheim’dan mülhem kaleme aldığı Türk tarihi, dini ve medeniyetini ihtiva eden eserler, Balkan Savaşları sonrasında da devam etmiştir. Tarihe, millî bilinç oluşturmada ulusun “ne”liğine dair yol gösterici bir rehber olarak bakılmıştır.<sup>570</sup>

Büyük bir coğrafyaya hükmeden bir imparatorluktan sonra kurulan bir ulus-devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti de, ulus inşasında en önemli aracın tarih olduğunun bilincinde olarak, tarihi “yeniden” ele almış ve yeni bir çerçeve çizmiştir. Cumhuriyet’in kurulması ile birlikte, bir ulus ve ulus kimliği oluşturmada en önemli etken tarih anlayışı olmuştur. Öncesinde, Osmanlı tarih yazıcılığı İslâm tarihi üzerinden temellendirilmiş ve daha çok siyasî ve askerî başarılar ekseninde yazılmıştır. Büşra Ersanlı’nın da ifade ettiği gibi, Osmanlı tarihçiliği, ne salt din propagandası ne de Cumhuriyet tarihinde olduğu gibi ırk temelli bir tarih yazıcılığıdır. Siyasî, dinî, etnik vd. alanları kapsayan bir tarih anlayışı hâkimdir.<sup>571</sup> 18. yüzyıl sonrası ise birçok alanda yaklaşım farklılığı ortaya çıktığı gibi tarihe bakış ve tarih yazıcılığı konusunda da farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Vakanüvis tarih yazıcılığının, daha ideolojik diyebileceğimiz bir tarih anlayışına yerini bırakması ile Osmanlı tarihini kaleme alanlar artık, inhitat ve terakki söylemlerinin ağır bastığı bir tarih anlayışı ile yazmaya başlamıştır.<sup>572</sup> Tarihe özel bir önem verilmiş, bir eğitim aracı olarak görülmeye başlanmıştır.<sup>573</sup> Bu minvalde ilk akademik müessese sayılan Encümen-i Dâniş’in<sup>574</sup> talebi ile Ahmed Cevdet tarafından 12 ciltlik *Tarih-i Cevdet* kaleme alınmıştır. Geniş bir kaynak taramasına sahip olan *Tarih-i Cevdet*, vakanüvis tarihçiliğinin eleştirildiği, pragmatist bir tarih

---

<sup>570</sup> “Ey tarihin feneri, sen bizlere ışık ver / Kurtarıcı nurunu şimşek gibi parlat / Gözümüzü kör eden karanlığı aydınlat / Neredeyiz? Nereye Gideceğiz?... Yol göster” Mehmed Emin, “Nifak”, akt. Yahya Kemal Taştan, *Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017, s. 149.

<sup>571</sup> Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih, Türkiye’de “Resmî Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 52.

<sup>572</sup> Birol Emil, *Mizancı Murad Bey, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basım Evi, 1979, s.532-533.

<sup>573</sup> Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 59.

<sup>574</sup> Darülfünun’da okutulacak eserleri yayımlamak ve halkın kültür ve bilgi seviyesini yükseltmek amacı ile 1851 tarihinde kurulmuş olan Encümen-i Daniş, kuruluş amacına ulaşamasa da, bünyesinde *Tarih-i Cevdet* dışında yine Ahmed Cevdet tarafından Pirizade Mehmed Sahib’in (v.1748) ilk beş bölümünü çevirdiği İbn Haldun’un *Mukaddime* adlı eserinin son altıncı kısmı tercüme edilerek yayımlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Abdullah Uçman, “Encümen-i Daniş”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, C.11, s. 176-178.

yazıcılığının etkisinin görüldüğü, modern kavramların kullanıldığı, *efkâr-ı umumîye* kavramına önem veren bir eser niteliği taşır.<sup>575</sup>

İlköğretimlerin yaygınlaştırılması standart bir tarih öğreticiliğini de beraberinde getirmiş, bilhassa Fransızcadan tercüme edilen eserlerin etkisi ile tarih anlayışında da önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Tarih yazımının, vatan, ulus düşüncesindeki önemi kavranmış bir şekilde yeni tarih kitapları yazılmaya başlanmıştır. Bu kitapların en bariz özelliği, -Gustave Le Bon'un pozitivist tarih anlayışının etkisi ile-kitlelerin mobilizasyonunu sağlamak amacı ile kitlelerin psikolojilerine yönelik olmasıdır.<sup>576</sup> Namık Kemal'in; Fatih Sultan Mehmed, Y. Sultan Selim gibi Osmanlı padişahlarının yanından Selahaddin Eyyûbî, Emir Nevruz gibi isimlerin biyografilerini kahramanlık ve vatan duygusunu güçlendirmek amacı ile kaleme aldığı eserleri önemli örneklerdendir.<sup>577</sup> Aynı şekilde Jön Türklerin bir dönem liderliğini yapmış olan Mîzancı Mehmed Murad Bey de, Mülkiye'deki hocalığı sırasında yayımladığı tarih kitapları ile tarih anlayışına yeni bir yaklaşım getirmiştir.<sup>578</sup> Murad Bey gibi Rusya'dan gelen düşünürlerin birçoğu, dönüşen vatan algısı ve Türkçülük ideallerini ihtiva eden yazılar ve aynı amaçla tarih kitapları da yayımlamaya başlamış, Türk tarihi ve Türk dili üzerine eserler kaleme almışlardır. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu gibi isimler bilhassa İslâmiyet öncesi Türk tarihi ve medeniyeti üzerinde durmuşlar, Türk dilinin yaygınlaştırılması ve sadeleştirilmesine yönelik çalışmalar yapmışlardır. Türklük, çağdaşlık ve modernizmle özdeşleştirilmiş, seküler bir anlayışa yönelim artmıştır. Aralarında Yusuf Akçura, Ahmed Mithad, Necip Asım gibi isimlerin bulunduğu düşünürlerin 1908'de kurdukları Türk Derneği, nizamnâmesinde amacını şu şekilde açıklayacaktır:

“Türk diye anılan bütün Türk kavimlerin mazi ve hâldeki âsâr, e'f'al, ahvâl ve muhitini öğrenmeye çalışmak; yani Türklerin âsâr-ı atıkasını, tarihini,

<sup>575</sup> Zeki Arıkan, “Tarih-i Cevdet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, C. 40, s. 75-77.

<sup>576</sup> Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 62.

<sup>577</sup> Namık Kemal, Emîr Nevruz hariç mezkûr isimlerin biyografilerini, “Evrak-ı Perişan” başlığı altında ayrı cüzler olarak yayımlamıştır. Bkz. Abdullah Uçman, “Evrâk-ı Perişan”, *DİA*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, C.11, s. 536. Daha sonra ise başına Osmanlı'nın yükselme devrini de anlatan “*Devr-i İstila*” adlı eser konularak, *Evrâk-ı Perişan* olarak 1301 [1884] tarihinde yayımlanmıştır. Bkz. Namık Kemal, *Evrâk-ı Perişan*, Matbaa-i Osmaniye, 1884.

<sup>578</sup> Mükrimin Halil Yımanç, “Tanzîmattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik”, *Tanzîmat I*, İstanbul: Maârif Matbaası 1940, s. 579. Mîzancı Mehmed Murad Bey'in bir kısmı okullarda okutulmak üzere kaleme aldığı tarih eserleri şunlardır: *Tarih-i Ebu'l Faruk*, Dersaadet: Matbaa-i Amidi, 1335; *Tarih-i Umumî*, Dersaadet: Tefeyyüz Kitabhanesi, 1328; *Muhtasar Tarih-i İslâm*, Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1335; *Muhtasar Tarih-i Umumî*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1310.

lisanlarını, avam ve havas edebiyatını, etnografya ve etnologyasını, ahvâl-i içtimaîye ve medeniyeti hazinelerini, Türk memleketlerinin eski ve yeni coğrafyasını, araştırıp tarıştırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp dağıtmak ve dilimizin açık, sade, güzel ilim lisanı olabilecek süratte geniş ve medeniyete elverişli bir dereceye gelmesine çalışmak ve imlasını ona göre tetkik etmektir.”<sup>579</sup>

Dernek, yayınlar yapmak, kongreler düzenlemek yanında okullarda Türklük bilincini geliştirecek ders kitaplarının okutulmasını hedefleri arasına koymuştur. Bu gelişmelere ek olarak, bilhassa tarih yazımında Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki etnik köken üzerine de düşünölmeye başlanmış ve “Tarih-i Osmânî Encümeni” kurulmuştur. Osmanlı'da ilk resmî tarih kurumu olarak 1909'da kurulan cemiyetin öncelikli hedefi halka tarih şuurunu ve millî bir tarih anlayışı vermek olarak belirlenmiştir. Bu hedef doğrultusunda Abdurrahman Şeref Bey önderliğinde bir mecmua çıkartılmıştır. Yayımlandığı dönemde bilhassa Yusuf Akçura tarafından Osmanlı tarihinin genel Türk tarihinin bir dönemi olarak ele alınmadığı, başlı başına bir tarih oluşturulduğu nedeniyle eleştirilen *Osmanlı Tarihi*'nin ilk cildi yayımlanmıştır. İlk cildin yayımlanmasıyla beraber, Fuat Köprölü ve Ahmet Refik Bey'den ilmî muhtevaya yönelik eleştiriler gelmiştir.<sup>580</sup> Yusuf Akçura, tarih yazımında ilmî bir perspektife gerek duyulduğunu ve tarihin belgelere dayandırılması gereğinden yola çıkarak bilimsel bir tarih anlayışını savunarak Encümen'in vakânüvislik geleneğini sürdürdüğünü ifade etmiştir.<sup>581</sup> Kemal Karpat, Encümen'in Osmanlı tarihinin Türkleştirilme süreci olduğunu belirtmektedir.<sup>582</sup>

II. Abdülhamid döneminde, okullarda okutulan tarih kitaplarında Osmanlı tarihi yanında, Türk tarihinin ayrıntılı bir şekilde işlenmeye başlandığını, bir Türk ulusu varlığından bahsedildiğini görüyoruz. Alkan bu durumun, o dönemde eğitim gören subaylardaki Türk olma bilincinin zeminini hazırladığını ifade eder.<sup>583</sup> Türk Derneği'nin dışında bilimsel metotlara dayalı tarih anlayışını yaygınlaştırmak amacı ile tesis edilen *Âsâr-ı İslâmîye ve Millîye Tedkik Encümeni*'nin kurucularından olan Gökâl, tarih yazımının duygulardan ârî olamayacağını ancak hislerin hiçbir zaman ilmî gayelerin ve

<sup>579</sup> “Türk Derneği Nizamnamesi”, *Sırat-ı Müstakim*, S. 21, s. 331-332; Ayrıntılı bilgi için bkz. Füsün Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği, Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 15-42.

<sup>580</sup> Abdülkadir Özcan, “Tarih-i Osmânî Encümeni”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, C. 40, s. 83-36.

<sup>581</sup> Yusuf Akçura, *Ulüm ve Tarih*, Kazan: Maarif Kütüphanesi, 1906, s. 2-24.

<sup>582</sup> Kemal H. Karpat, “Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak”, s. 33.

<sup>583</sup> Mehmet Ö. Alkan, “İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, *Osmanlı Geçmiş ve Bugünün Türkiye'si*, s. 82.

gerçeklerin önüne geçemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>584</sup> Gökalp aynı makalede, ilmî bir tedkik dolayısı ile tarih yazımı için Durkheim'dan mülhem olduğunu belirttiği üç şart belirler: “1) Tedkik amelî olmamalı, sırf nazarî, spéculatif olmalı; 2) hissî olmamalı, aklî olmalı; 3) istidlâlî olmalı, istikrâî olmamalı.”<sup>585</sup> Dönemin Türk dernekleri arasında 1912 yılında kurulan *Türk Ocakları* da, Türkçü düşünürleri bünyesinde toplamış, Türk ulusçuluğu üzerine çalışmalar yapmıştır.<sup>586</sup> Hamdullah Suphi Tanrıöver bu gerçeği, “*Türk Ocağının muayyen birkaç emeli vardı: Dinî bir zümre hâlinde yaşayan bir cemaati bir millet haline is’ad etmek... Bugün Türk halkı bir millettir ve bütün milletler arasında şerefli mevki tutmuş bir millettir.*” sözleri ile ifade edecektir.<sup>587</sup> Türk Derneği'nin faaliyetlerinin sona ermesinden sonra, resmî olarak 1914'de kurulan ve Ziya Gökalp, Doktor Nazım, Köprülüzâde Mehmed Fuad, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura gibi isimleri bünyesinde bulunduran *Türk Bilgi Derneği* de Türkiyat üzerine çalışmalar yapmış, Türk dili ve tarihine yönelik yayın faaliyetlerinde bulunmuştur.<sup>588</sup> Türklüğün inşasında, Cumhuriyet döneminin önemli kurumlarından biri de *Türkiyât Enstitüsü* olmuştur. 1924 yılında Mustafa Kemal'in isteği üzerine kurulan enstitü, Türk dili ve edebiyatının ana kaynaklarını, metinlere dayalı olarak gramer kurallarını ihtiva eden yayınlar, Türk kültürünü ihtiva eden eserler bibliyografyası hazırlamak, Türk kültürünü tanıtmak amacı taşımaktaydı.<sup>589</sup> Enstitü bünyesinde *Türkiyat Mecmuası* adını taşıyan bir de dergi yayımlanmıştır.<sup>590</sup>

Türk olma bilincinin yaygınlık kazanmasına rağmen, gerek Osmanlı düşünürlerinde gerekse de Cumhuriyet döneminde, halk nezdindeki milliyetçilik dinî

<sup>584</sup> Ziya Gökalp, “Bir Kavmin Tedkîkinde Takip Edilecek Usûl”, *Millî Tetebbular Mecmuası*, 1331, C. 1, S. 2, s. 193-205. Kurucuları arasında, Gökalp dışında, Bursalı Tahir Bey, Veled Çelebi, Necip Asım gibi isimlerin bulunduğu Âsâr-ı İslâmiye ve Millîye Tedkik Encümeni nizamnâmesinde, Türk harsı ve İslâm medeniyetinde Türklere ait din, ahlâk, hukuk, lisan, fenniyat gibi içtimaî konuların araştırılmasının hedeflendiğini ifade ederek bilhassa Türk milletinin hangi toplumsal mensubiyetleri olduğu ve tekâmülü üzerine çalışılacağı ifade edilmiştir. Bkz. “Âsâr-ı İslâmiye ve Millîye Tedkik Encümeni Talimatnâmesi”, *Millî Tetebbular Mecmuası* 1331, C. 1, S. 2, s. 381-384; ayrıca Bkz. Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 96.

<sup>585</sup> Ziya Gökalp, a.g.m., s. 193-205.

<sup>586</sup> *Türk Ocakları*, kendisinden önce M. Emin Yurdakul'un öncülüğünde 1911 yılında kurulan *Türk Yurdu Cemiyeti*'nin devamı niteliğindedir. Türk Yurdu Cemiyeti'nin yayın organı Türk Yurdu da daha sonra Türk Ocağı'nın resmi yayın organı olarak bilhassa dilde sadeleşme savunuları ve Türklüğe hizmet idealleri ile Türkçülük akımının önemli bir temsilcisi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fusun Üstel, a.g.e., s. 42-50.

<sup>587</sup> Aktaran Uluğ İğdemir, *Yılların İçinden, Makaleler, Anılar, İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, s. 20.

<sup>588</sup> Hasan Akbayrak, *Milletin Tarihinden Ulusun Tarihine, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012, s. 161-166.

<sup>589</sup> İsmail Güleç, “Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü”, *DİA*, 2012, C. 41, s. 560-561.

<sup>590</sup> Enstitü'nün kurulma aşamasında aynı amaçlarla, uluslararası bir Türkoloji kongresi düzenlenmek istenmiş ancak kongre düzenlenememiştir. Bkz. Hasan Akbayrak, a.g.e., s. 292-293.

nüveler taşımaktadır. Türkiye’de milliyetçiliğin dinle özdeşleştirilmesinde, millet kavramının günümüzde kullandığımız etnik anlamını kazanmadan önce ihtiva ettiği aynı dinin müntesipleri anlamını taşımasının yanında, İslâm dininin ırkçılığı reddetmesinin de etkisi vardır. Balkan savaşları sonucunda, Balkanlardan sürülen, kendisini Türk olarak tanımlayan ya da tanımlamayan Müslümanların göçe zorlanması, Cumhuriyet dönemi milliyetçiliğinin temellerinin atılmasında önemli bir etken olmuştur. Osmanlılık düşüncesinin birleştirici etkisi, Müslüman olmayan azınlıkların ayrılıkçı hareketlerine engel olamamış, özellikle Balkanlardan gelen Türk olmayan Müslüman unsurları da dinî sâiklere dayanan Türk milliyetçiliğinde buluşturmuştur.<sup>591</sup> Cumhuriyet ilan edilmeden önce Millî Mücadele’ye destek veren direniş gruplarının tercih ettikleri isimlere baktığımızda da, İslâm ve millîlik vurgusunu görürüz. 5 Kasım 1918’de Kars’ta kurulan ve Kafkaslarda yaşayan Müslümanların bölünmesini önleme hedefini güden direniş örgütünün adı “*Millî İslâm Şûrası*”dır. Aynı şekilde Erzurum Kongresi’ni organize eden *Doğu Vilâyetleri Müdafâa-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti*’nin amacı, “*Müslüman halkın (âhâl-i İslâmiye) tarihsel ve millî haklarını (hukûk-ı târihiye ve milliye) savunmak*” olarak belirtilir.”<sup>592</sup> Etnik anlamda “Türk” kelimesi, Erzurum Kongresi raporunda Wilson ilkelerine dayanarak Ermenilerin iddialarını çürütmek amacı ile kullanılmıştır. Halk nezdindeki Türk olma bilinci ya da millîlik kavramının dönüşümünün yavaşlığına rağmen, Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi kendisine meşruiyet dayanağı olarak milleti/ulusu almış ve ilkesel olarak da benimsemiştir. Osmanlı tarih yazımında olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de tarih yazımı, siyasî meşruiyet kazanmada önemli bir basamak olarak görülmüştür. Her ne kadar amaç birlikteliği olsa da, Cumhuriyet tarih yazıcılığı, bir yandan pozitivizmin etkileri bir yandan geçmişle köklü bir kopuş sağlaması açısından, Osmanlı tarih yazıcılığından daha dar bir perspektifte gerçekleşmiştir.<sup>593</sup>

Cumhuriyet ideolojisi, farklı etnik unsurlardan kurulu bir toplum mirası aldığı bilincinde olarak zaman zaman Türklüğü ön plana çıkarmakla birlikte salt Türk ırkına dayanan bir ulus anlayışından uzak olmuş, milliyetçiliği vatan olgusu üzerinden

<sup>591</sup> Kemal H. Karpat, a.g.m., s. 32.

<sup>592</sup> Erik J. Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma, Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1918-1928)*, çev. Ergun Aydınolu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 231.

<sup>593</sup> Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 67-68.

dillendirmiştir. Türk milliyetçisi olmanın temel savı İsmet İnönü'nün şu ifadelerinde açıktır:

“Türk milliyetçisi ve Türk vatandaşı olmak için bu memlekette herhangi bir fertten anormal hiçbir şey istemiyoruz. Türk olmayı sevmek ve Türk olmayı kabul etmek, Türk milletine mensup olmanın verdiği bütün haklara malik olmak için kâfidir.”<sup>594</sup>

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu da aynı minvalde bir tanım yaparak, milleti etnik değil kültürel bir soy, “mistik bir varlık” olarak tanımlamıştır. Kuşatıcı millet tanımlamalarına rağmen, bu kültürel soyun bir şekilde inşa edilmesi gerekmişti. Ancak bu sosyolojik yaklaşım her zaman korunamamış zaman zaman ırka müstenid millet tanımlarına da gidildiği olmuştur.

Türklüğün inşası, bir ulus bilinci oluşturarak “biz” ve “öteki” ayrımını yeniden belirlemede ve aidiyetlerin değişmesi ile sivil dinin oluşumunda önemli bir aşama olmuştur. Çok uluslu bir yapıdan çıkarak tek bir etnik kökene dayandırılan “millet olma” bilinci kutsallık atfı ile şekillenmiş ve politik-teolojik bir unsur hâlini almıştır. Bilhassa 1930 sonrası Türk ırkının tarihine ve hasletlerine yönelik söylemler ve çalışmalar hız kazanmıştır.<sup>595</sup> Bu dönemde daha çok, arkeolojik ve antropolojik çalışmalar devlet eliyle yapılmış, teşvik edilmiştir. Antropolojik verilerin ağırlık kazandığı bir tarih anlayışı sosyolojinin yerini alırken, Türk tarihi ve dili yeniden kurgulanmıştır. Bu kültür dönüşümünde, Afet İnan, Yusuf Akçura, Şemseddin Günaltay, Sadri Maksudî [Arsal], Hasan Reşit Tankut, Şevket Kansu gibi isimler Mustafa Kemal'in kontrolünde tezler ortaya koymuşlar ve başta *Tarih Tetkik Cemiyeti* olmak üzere *Türk Dil Tetkik Cemiyeti*, *Tarih*, *Dil Coğrafya Fakültesi*'nin kuruluşunda aktif rol almışlardır.<sup>596</sup> Mustafa Kemal'in bizzat öncülük ettiği, ilki 1932'de ikincisi 1938'de gerçekleştirilen *Türk Tarih Kongreleri*'nde Türk Tarihi'ne mevcut yaklaşımlar ve nasıl olması gerektiği, Türk ırkı ve Türk Medeniyeti konularına yoğunlaşmıştır. II. Meşrutiyet'le başlayan kültürel ve siyasî Türkçülük, dinî umdelerin bariz biçimde dışarıda bırakıldığı bir ideal hâline gelmiş ve İslâmiyet öncesi Türk tarihini de ihtiva eden bir Türk tarihi anlayışı benimsenmiştir.

<sup>594</sup> Akt., Tanıl Bora, a.g.e., s. 23

<sup>595</sup> Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, s. 99.

<sup>596</sup> A.g.e., s. 187.

#### 2.5.4.1. Atalar Ruhü ve Türklük

Türklüğün inşasında, tarihçiler kadar önemli bir isim olan Tekin Alp'in de büyük katkıları vardır. Tekin Alp, 1928'de kaleme aldığı *Türkleştirme* adını taşıyan eserinin başında İsmet İnönü'nün “*Vazifemiz bu vatan içinde bulunanları be-heme-hâl Türk yapmaktır.*” sözüne yer verir ve “Türk hars ve irfanına bîgâne kalmış olan anâsırı” Türklüğe intibak ettirmenin toplumsal bir gereklilik olduğunu ifade eder.<sup>597</sup> Gerçek fetih, farklı unsurlardan oluşan toplulukları, millîleştirmek yani Türkleştirmektir.<sup>598</sup> Le Bon'dan mülhem olarak, ruhunu değiştirmeyen toplumların değişmeyeceğini düşünen Tekin Alp, her ne kadar maziye takılıp kalınmaması gerektiğini savunsa da *Türk Ruhü* adlı eserinde, tarih boyunca “şanlı mazi”yi kurmada Türk'ün gücünden ziyade “ruhunun” yani Türk ruhunun “ahlâkî ve manevî vasıfları”nın etkili olduğunu belirtir.<sup>599</sup>

Türklerin “atalar ruhunu” İyilik Tanrısı Armazol'a dayandıran Alp, Kötülük Tanrısı Ahriman ile ezeli bir mücadele içinde olan Armazol'un, “ataların kuvvet ve kudretini teşkil eden manevî kuvvetlerle meşbu” atalar ruhu olduğunu ifade eder. Millî bir mâhiyete sahip Armazol'un hâkimiyeti ile Türk ruhu her zaman galebe çalmış, aksi durumda ise inhitata uğramıştır.<sup>600</sup> İnhitat döneminin büyük bir kısmını ise, İslâmiyet'in kabulü sonrasında, “atalar ruhu”ndan uzaklaşarak etkisi altına girilen “sentetik ruh”<sup>601</sup> sahip Şark kültür ve tarihi oluşturur.

Tekin Alp, Türkçülüğün “hakiki peygamberi” olarak nitelendirdiği Gökalp'in kültür ve terbiyeye dayalı manevî vasıfları hâiz millî bir ruh anlayışını kabul eder. Ancak diğer milletlerin bu şekilde teşekkül eden millî ruhunun aksine, Türk ırkının atalardan kalan ve bugünkü idrak seviyesinde anlaşılamayacak “transcendantale”/aşkın bir vasfı olduğunu savunur. Her türlü dinî kültürün katkısını reddeden Alp, Türk ırkını ve ruhunu biricikleştirirken manevî, aşkın bir anlayışa dayanır.<sup>602</sup> Türk ırkına dayalı millî bir ruh oluşturmada tarihi temel alan Alp, İslâmiyet öncesi Türklerin, hakanların “ulûhiyetine” inandıklarını ve bunun toplumu bir arada tutan bir sâik olduğunu ifade eder. Mevcut durumu bu inanışa uygun gören Alp, hakanların “millet eli ile millet için”

<sup>597</sup> Tekin Alp, *Türkleştirme*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1927, s. 8.

<sup>598</sup> A.g.e., s. 16.

<sup>599</sup> Tekin Alp, *Türk Ruhü*, s. 2.

<sup>600</sup> A.g.e., s. 242-243.

<sup>601</sup> Tekin Alp, “sentetik ruh” ibaresini, İslâmiyet'i kabul ederek, “millî ruhlarından” uzaklaşan Türklere musallat olan, onları atılaştırın Şark kültür ve anlayışını nitelemek için kullanır. Bkz. Tekin Alp, a.g.e., s. 107-112.

<sup>602</sup> A.g.e., s. 24-30

düsturuna uygun olarak memleket idaresini ellerine aldıklarını belirtir.<sup>603</sup> II. Meşrutiyet'in "millî bir kahraman" eli ile değil bir komite tarafından gerçekleştirildiğini, Kemalist inkılâbın ise Mustafa Kemal tarafından diriltilen "atalar ruhu" ile gerçekleştiğini düşünür.<sup>604</sup> Böylelikle asırlardır esaret altında olan atalar ruhu, Şark'ın sentetik ruhunun izalesi ile Garp medeniyetinin nimetlerine kavuşturulmuştur.

Tekin Alp'in "aşkın" bir anlayışa dayandırdığı Türklük, dışarıdan gelen her türlü dinî, tarihî etki ve nitelermelerden azâde olarak başlı başına bir değer olarak tezahür eder. II. Meşrutiyet'le başlayan Türklük bilinci böylelikle fizik ötesi olmayan gerçeklikle "kutsal" bir nitelme kazanır. Nitekim Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı kitabına karşılık kaleme aldığı *Türkleşmek, Lâyıklaşmak, Çağdaşlaşmak* adlı eserinde Halil Nimetullah, Osmanlılık'ı "fizik ötesi" bir varlık, Türklük'ü ise "gerçek" bir varlık olarak tanımlayacaktır. Gökalp'in, Türklüğün "kutsal duygusunu" sezdiğini ancak Osmanlılıktan kurtulamadığını dile getirir. Osmanlıya ilk dönem imparatorluk ruhunu kazandıran şeyin, henüz kaybolmamış Türklük ruhu olduğunu belirten Nimetullah, sonrasında bir Orta Çağ özelliği olarak dinin kültür yerine geçmesi ile bu ruhun kaybolduğunu savunur ve "Büyük Türk Devrimi" olan Cumhuriyet'le fizik ötesi varlıktan gerçek varlık olan Türklüğe geçildiğini ifade eder.<sup>605</sup> Nimetullah'ın sözünü ettiği gerçek varlığa geçmenin önemli araçlarından biri, tarih anlayışı ve tarih kurgusundaki dönüşüm olmuştur. Türklüğe vasfedilen; kahramanlık, cesaret, askerî yetenek gibi sıfatlar, İslâmiyet öncesi dönemden başlayarak tarih kitaplarında yerini alacaktır. Mezkûr vasıflar ve Türklük algısı ile inşa edilmek istenilen ulus ve -her türlü dinî ve tarihî değerden bağımsız bir şekilde- oluşturulan değerlerle sonrasında ortaya çıkan sivil dine seküler bir kutsallıkla zemin hazırlanırken aynı zamanda topluma "kendisini var eden" bu aşkın varlığa (Türklüğe ve aşkın niteliklerine) ezeli bir borçluluk duygusu aktarılır.

---

<sup>603</sup> A.g.e., s. 50-51.

<sup>604</sup> A.g.e., s. 240.

<sup>605</sup> Halil Nimetullah, a.g.e., s. 9-37.



### 2.5.4.1.1. Anlam Borcu ve ‘Asker Millet’

Gauchet, tarih boyunca insanların tanrılara, toplumların ise başkalarının eylemlerine ya da bilinmezden gelen emirlere bir “anlam borcu” yüklediğini ifade etmektedir.<sup>606</sup> Yüklenen anlam borcu, toplumlardaki dinî inancın formuna ve yaygınlığına yönelik ipuçları taşıdığı için<sup>607</sup> siyaset-din ilişkisi açısından da önem taşımaktadır. Varlığını bir Tanrı’ya veya kendisinden farklı muhtevaya sahip bir varlığa bağlayan toplumlar, aynı zamanda bir “borçluluk durumu” ortaya koyarlar. Gauchet, bu durumu “anlam borcu” olarak ifade etmektedir. Siyasî açıdan bu değerlendirme, yönetilenlerle yönetenler arasında yönetenlerin lehine bir ayrıcalık ve ayırım ürettiği gibi aynı zamanda siyasî iktidarın “farklılığını” meşrulaştıran bir işleve sahiptir.<sup>608</sup>

Dinî bir form olarak ulus-devlet ideolojileri de, devletin varoluşunun temelinde olan anlam borcu ile hareket ederler. Toplum, kendi var ettiği siyasî sisteme yabancılaşır. Kendisini bitmez bir borç içerisinde hissederek yabancılaşmayı yeniden üretirken, aynı zamanda devletin/ideolojinin yeniden üretilmesine yardımcı olur. Ulus-devlet modeli de, Gauchet’in sözünü ettiği devlet öncesi toplumlarda var olan tanrılara duyulan borcu aynı kutsallıkla kendisine devşirir. Saime Tuğrul, özellikle “bir yıkım sonrası” meydana gelen ulus-devletlerde yeni kutsallığın yerleşebilmesinde ve meşruiyetini sağlamada bireylere yöneltilen “kan borcunun” etkin olduğunu ifade eder.<sup>609</sup> Bu durum aynı zamanda topluma, yazılı olmayan bir kurallar dizgesi içerisinde, ödediği borç üzerinden bir kutsallık katar:

“Bütün ulusal söylemlerde, kutsallık ve mistik bir yön bulunur. Hatta ulusal ritler, kullandıkları dil ve pratiklerden uygulamalarına dek, dinsel ritler ile aynı özellikleri taşırlar. Bu dil ve uygulamalar, fedakârlık kavramı etrafında yoğunlaşırlar ve genellikle trajiğe dönüşürler; savaşlar, vatani korumak ve kurtarmak adına yapılır ve geçerler ama ölenler geriye gelmez; kendini kurban edenlerden geriye kalanlar ise anıtlar ve gene bir söylemdir.

Böylece fedakârlık ve bunun coşkusal tatmini, bir ülkenin vatandaşlarını veya tebaasını ölüme götürebilir: Vatan sevgisi hayatlarını beslediği gibi aynı

<sup>606</sup> Marcel Gauchet, a.g.e., s. 209.

<sup>607</sup> A.g.e., s. 209-210.

<sup>608</sup> A.g.e., s. 211. Gauchet, devlet olgusunun, devlet öncesi toplumlardaki “tanrının arzusuna” denk geldiğini ifade etmektedir: “Devlet öncesi toplumlar: Bu toplumların hepsi ataların bilgeliğini, mitik kahramanların yapıp ettiklerini, şeylerin bildiğimiz halleriyle var olmasını sağlayan ve öyle kalmalarını zorunlu kılan tanrıların iradesini yardıma çağırabilirler; insanlardan hiçbiri, diğerlerini kutsal yasayı benimsetmek, evrenin nihai varoluş nedenlerini kendi kişiliğinde temsil etmek ve nihai ereklere boyun eğilmesini dayatmak için ataların, kahramanların ya da tanrıların tarafında yer almaz. Devletin ortaya çıkışı: İnsanlar arasından birinin göze görünmez olanın ve anlamı yönetenlerin temsilcisi haline gelmesi. Burada, anlamı borçlu olduklarımız yine tanrılardır, ancak bu tanrılar diğer insanların aracılığıyla ve onların kişiliğinde temsil edilen tanrılardır.” Bkz. Marcel Gauchet, a.g.e., s. 230.

<sup>609</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 182.

zamanda ölümlerini de haklı çıkarır. Kral ile tebaası arasındaki mistik ilişki gibi, vatandaşlar ve ulus arasında organik bir ilişki oluşur. Paradoksal bir biçimde yurttaşların ölümsüz ulus için ölümü, sadece ulusu değil, ölenleri de ölümsüzlüğe taşır.<sup>610</sup>

Türkiye Cumhuriyeti de bir ulus-devlet olarak kuruluşundan itibaren, yurttaşlarına yüklediği “vatan borcu”, “kan borcu” üzerinden bir süreklilik ve ölümsüzlük mitosu oluşturmuştur. İlkokul’dan itibaren başlayan “*Varlığım Türk varlığına armağan olsun!*” söylemi, kutsallığın parçası olarak ortak bir kimlik sağlarken, aynı zamanda bireylere “kendisini kurban edebileceği” bir aidiyet kazandırmaktadır. Eğitim müfredatında, bireye verilmeye çalışılan minnet borcu, gerektiği zaman canı pahasına yapılacak fedakârlıklar, her türlü değer üzerinde görülerek kutsallaştırılır. Selda Şerifsoy, bu durumun, bütün yükümlülüklerin bir bütün olarak idrak edildiği aile kurumunda somutlaştığını ifade etmektedir. Bireye, önce kendisine bırakılan vatan için atalarına, ailesine, kendisini aydınlatan öğretmenine, koruyan askere ve nihayet her türlü güvenliğin ve varoluşun temeli olarak devlete borçlu olduğu öğretilir.<sup>611</sup> Yurttaşlık eğitimi ve millî terbiye politikasında gördüğümüz üzere, (aileden başlayarak) bireye yükümlülükleri, zamanı geldiğinde yapması gerekenler ve kendisini “var eden” siyasî yapı içerisinde var olmasının yolunun, kendisinden öncekilerin yaptığı fedakârlıktan geçtiği öğretilir.

Tarih yazımının dönüşümünde de gördüğümüz gibi yeni bir tarih anlatısı, üstün nitelikler, fedakârlıklar ve duyulan minnete yönelik olmuştur. Millî Mücadele’nin başlangıcı olarak Mustafa Kemal’in Samsun’a çıkışı anlatılırken, gayet çetrefilli, harabe bir gemi ile yapılan, tehditlerle dolu bir yolculuk tasviri, bireye “kan borcu”nu yüklemektedir. Söz konusu borç, çok erken bir dönemde dillendirilmeye başlanmıştır. Çok partili sisteme geçiş denemesinde, halkın Serbest Cumhuriyet Fırkası’na gösterdiği teveccüh, “varlığımı borçlu oldukları” iktidara karşı kıymet bilmezlik olarak değerlendirilmiş, ne gerekiyorsa yapılması sıklıkla tekrarlanmıştır.<sup>612</sup> “Emanet edilen vatan”ı korumak sadece bireyin kendisine karşı değil, atalarına, topluma ve nihayet devlete karşı bir borcudur. İhmal edildiği takdirde, kendisini hatırlatacak kudrete sahiptir:

---

<sup>610</sup> A.g.e., s. 157.

<sup>611</sup> Selda Şerifsoy, a.g.m., s. 174.

<sup>612</sup> Tanıl Bora, a.g.e., s. 134.

“Türk gençleri, bu sarsılmaz felsefî esaslara dayanan milliyet ülküsünü her şeyin üstünde tutmak ve Türk dehasını bütün kudretile yüksek şahsiyetinde temsil eden Büyük Atatürk’ün size emanet ettiği bu güzel vatanı yükseltmek, umran ve medeniyette en ileri götürmek ve tarihî üstünlüğünü ona yeniden vermek sizin en birinci vazifeniz ve en büyük şerefinizdir. Omuzlarınızın üstünde taşıdığınız nurlu başlarınız, manevî şahsiyetinizi yaratan temiz yüksek vicdanlarınız bu yükselişin en büyük zaman ve kefaletidir. Şayet bir gün damarlarınızda acı, ekşi bir usarenin dolaştığını sezer bir ızdırıp duyarsanız bu, millî vazifenizi ihmal etmekten mütevellid mukadderatın size zımnî bir ihtarı, millî vicdanın gizli bir itabı olduğunu anlayınız; ve derhal millî benliğinize daha sıkı sarılınız. Yükseliniz, yükseltiniz. Medeniyet öncülüğü, Türklüğün tarihî mukadderatıdır.”<sup>613</sup>

Türkiye Cumhuriyeti için vatan anlayışı, kuruluşundan itibaren kendisi için ölmeye hazır neferlerin var olduğu toprak parçası olarak görülmüştür. “*Her Türk asker doğar.*” mottosu ile temellenen bu anlayış, Mustafa Kemal’in tanımı ile “istekle ölüme hazır”<sup>614</sup> askerlerin varlığını gerektirmiştir. Bireylerin asker olarak yerine getirecekleri bu fedakârlık manevî bir vazifedir. Bundan dolayı, seküler bir ihtiva ile tanımlanan “vatan”ın muhafızı olan askerin eğitimi, millet-asker anlayışı içerisinde dinî bir eğitim niteliği kazanmıştır. Ölmeye ve öldürmeye hazır olmak, askere “bir hususîlik, ciddilik, yükseklik, kutsîlik” verir. Bu kutsîlik niteliğinden olsa gerektir ki, paralı hatta gönüllü askerlerden oluşan ordu muteber görülmez.<sup>615</sup>

Laik bir siyasî sistem benimsenmiş olmasına rağmen, dinî bir mertebe olarak değerlendirilen şehitlik ve gazilik, toplumsal motivasyon için kullanılmış ve “din uğruna” ölmenin yerini, “vatan uğruna” ölmek almıştır. Şehitlik aynı zamanda “vatan uğruna canını verenler” üzerinden bir vatandaş eğitimini de beraberinde getirmiştir. Uğruna kanını dökenler, kendilerinden sonrakiler için belli davranış standartlarının oluşmasına sebep olmuş<sup>616</sup> ve “ideal” vatandaşların hanesine, zamanı geldiğinde ödenmesi gereken borç olarak geçmiştir. Vatanperverliğin en önemli göstergesi fedakârâne bir şekilde canını vermektir. Vatan uğruna ölmek, bütün vatandaşların yapması gereken en yüce fedakârlık olarak görülmüştür. Asker olarak vatana hizmet

<sup>613</sup> Saffet Engin, a.g.e., s. 55-56.

<sup>614</sup> Afet İnan, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, s. 175.

<sup>615</sup> A.g.e., s. 175-176.

<sup>616</sup> Şafak Aykaç, a.g.m., 149. Cumhuriyet kadrolarının etkisi altında kaldığı Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde devlet istediği zaman yurttaşın görevi o zamana kadar kendisine sağladığı yaşam şartlarının diyeti olarak ölmektir diyecektir. Bu anlayış, Türk vatandaşlarına ezeli bir borç olarak sık sık hatırlatılmıştır. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s. 31-32.

etmeyi tercih etmiş birey, bir tür dinî aidiyet gibi kendi varlığından vazgeçerek “nesneleşmiştir”.<sup>617</sup> Durkheim’in sözünü ettiği, kutsal etrafında örgütlenen bir cemaat olarak, vatan gibi “kutsal” bir mefhum etrafında toplanan bireyler, gerektiği zaman kendilerini o mefhum için kurban etmeyi göze almışlardır.<sup>618</sup> Bu özelliğinden dolayıdır ki, Cumhuriyet boyunca ordu, “Peygamber ocağı” olarak nitelendirilerek iktidar ayaklarından ve ulus-devlet projesinde vatandaş “yaratma”nın önemli etkenlerinden biri olmuştur. Vatandaş eğitmede, eğitimin içeriğini ise militer bir öğretiyi ile belirlemede, ordu önemli bir mihenk taşı olmuştur.<sup>619</sup>

Askere ve askerliğe nispet edilen yüceltici vasıflar, çoğunlukla Türklüğe nispet edilen vasıflarla eşdeğerdir. Türklerin, İslâmiyet öncesi kahramanlıkları yanında, “İslâm’ın koruyucusu” olarak konumlandırılması, askerî vasıfların ön plana çıkarılmasına neden olmuştur. Nitekim M. Esat Bozkurt, “*Ben diyeceğim ki, İslâmiyet, Türk zekâsının, Türk kılıçlarının gölgesi altındadır ki yücelebildi. Yoksa yerinde yellere eserdi.*”<sup>620</sup> diyerek, Türklerin askerlik ve kahramanlık vasıflarını İslâm’ın koruyucusu olarak öne çıkarmıştır. Bu vasıflar, vatanın (vatan-ana analogisinde) kadınlık üzerinden tanımlanması ve korumasının erkek yurttaşlara bırakılması, askerliğin “namus borcu” olarak yüceltilmesi ile tezahür eder. Laikliğin sıklıkla vurgulandığı ilk dönemlerden itibaren askerlik ve şehitlik, dinî temellerle ulus-devletin varoluşuna dayandırılmış ve seküler kutsallıkla yeniden üretilmiştir. Bu kutsallık elbette din üzerinden inşa edilmiştir. 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile “vâsıta-i siyaset” olmaktan çıkarılması hedeflenen İslâm’ın, ulus inşasında, bilhassa askerlik ve aile eğitiminde en önemli araçlardan biri olduğunu görüyoruz. Bu minvalde askere din dersleri verdirilmiş, Ahmed Hamdi Akseki’nin 48 dersten müteşekkil *Askere Din Dersleri* adlı “ilmihal” olarak nitelendirdiği eseri, 1925 tarihli Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye’nin talebi üzerine kaleme alınmıştır. Eserde birçok yerde İslâm ordusu, İslâm askeri, Allah yolunda savaşan asker gibi ifadeler kullanılması, ordunun talebi ile yazılan bir eser olması hasebi ile önem taşımaktadır. Eserin takdim kısmında Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Reisi,

<sup>617</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 174.

<sup>618</sup> A.g.e., s. 176.

<sup>619</sup> Aysel Gül Altınay, Tanıl Bora, “Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, s. 140-154. Mustafa Kemal, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler* adlı eserde, orduyu, milletin yetişmiş gençlerini yalnız askerlik noktai nazarından değil, irfan noktai nazarından da tedris ve talim eden” bir mektep olarak tanımlamış ve vatandaşların orduda, müsâvât, cesaret ve teşebbüs fikirlerini keşfettiklerini ifade eder. Bkz. Afet İnan, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, s. 187.

<sup>620</sup> Mahmut Esat Bozkurt, a.g.e., s. 444.

Müşir Fevzi [Çakmak], ordunun manevî dersleri içerisinde en önemlisinin “diyanete müteallik tedrisat” olduğunu ifade eder.<sup>621</sup> Akseki, din derslerini öğrenen askerin öncelikle, “Allah’ına, Peygamber’ine” karşı vazifelerini; sonrasında “kendi nefesine, ailesine, hısım ve akrabalarına, memleketine, devlet ve milletine”, son olarak ise “Müslüman kardeşlerine ve bütün insanlara karşı” vazifelerini öğreneceğini beyan eder.<sup>622</sup> Akseki, yaptığı sıralamada, devlet ve milleti, din kardeşliğinin üzerinde saymış ve bu vazifelerini layıkıyla yapanların da “hem dünyada hem ahirette huzur ve rahat” bulacağını ifade etmiştir. Kitabın ilk bölümü, askere yönelik olarak îmânın ve İslâm’ın şartlarını izahata ayrılmıştır. Temel akaid ve fikhî bilgiler, haram ve helal olan konular gibi Müslümanlığın gereklilikleri üzerinde durulmuştur. Hastalıklardan korunmak, tevekkül etmek, çalışmak, temizlik gibi askere yönelik dinî delillerle verilmeye çalışılan “yurttaşlık bilgisi” dışında, hükümete ve memlekete yönelik vazifeler de dinî referanslarla verilmiştir. Akseki, hükümet tanımını, toplumda asayişini sağlamak, insanların huzurunu temin için “kendi içlerinden seçtikleri bir heyet” olarak yapacaktır.<sup>623</sup> Hükümetin yönetilenlere karşı vazifelerini sıraladıktan sonra, halkın birinci vazifesinin kanunlara itaat etmek ve ona karşı gelmemek olduğunu belirtir.<sup>624</sup> Halk, içinden “birkaç akıllı” seçer, onların “her yaptığına” razı olur, “her dediğini” kabul eder.<sup>625</sup> İkinci vazife ise mal ve can vergisidir: “*Malımızı verdiğimiz gibi hükümet ne zaman isterse gidüp düşmanla çarpışmak, düşmanı yurdumuza sokmamak için vücudumuzu siper yapmak da boynumuzun borcudur. İşte buna da can vergisi dirler.*”<sup>626</sup>

Rousseau’nun vatandaşlık dininin temelini vatan sevgisi olduğu ve devlete itaatin, Tanrı’ya itaat olduğunun bireylere öğretilmesi gerektiği yolundaki düşüncesini hatırlayacak olursak, genelde yurttaşlık, özelde askerlik vazifesinin kutsallaştırılmasının da toplumsal bir din dayanağı yapıldığını görebiliriz. Bu minvalde Akseki, Allah’ı, Peygamber’i, yurdunu seven her insanın dinen de yüksek bir mertebe ve mukaddes bir vazife olan askerliğini yapacağını beyan eder.<sup>627</sup> Askerlik vazifesinden kaçanlar ise, öncelikle Allah’a ve Peygamber’e itaatsizlik etmiş olurlar. Gönül rızası olmadan

<sup>621</sup> Ahmed Hamdi Akseki, a.g.e., Takdim.

<sup>622</sup> A.g.e., s. 1-2.

<sup>623</sup> A.g.e., s. 203.

<sup>624</sup> A.g.e., s. 204.

<sup>625</sup> A.g.e., s. 207.

<sup>626</sup> A.g.e., s. 205.

<sup>627</sup> A.g.e., s. 210.

askerlik yapanları da “münafık” olarak nitelendirir.<sup>628</sup> Komutanına itaat, Peygambere itaat dolayısı ile Allah’a itaattir. Şehitliğin peygamberlikten sonra en büyük rütbe olduğunu, askerlik vazifesini gönül rızası ile severek yapmayanları, kaçanları, dünyadaki cezalardan mâada ahirette de büyük cezaların beklediğini ifade etmektedir. Askerlikte nöbet tutmanın en büyük ibadet olduğunu ifade eden Akseki, çeşitli âyet, hadîslerle bu görüşünü destekler.<sup>629</sup>

Paul Kahn, politik-teolojik bir mesele olarak gördüğü fedakârlığın kaynağının îmân olduğunu ifade eder.<sup>630</sup> Yapılan savaş ve zafer tasvirleri, bu tür îmânı pekiştiren bir işlev görmüştür. Vatan için yapılması istenilen fedakârlığa; Türk bayrağının dökülen kanların sembolü olarak “kan kırmızı” olduğu ya da şehitler söylemi ile kişinin kendi canından geçtiği bir kutsallık yüklenir. Fedakârlıktan imtina etmek ise ihanet olarak tanımlanır. Cumhuriyet dönemi, bireye bu anlamda bitmeyecek bir borcu, törenler ve anmalar ile sürekli hatırlatarak, Kahn’ın ifadesi ile “özel çıkarlardan kamu yararına vazgeçilmesi” gerektiği yönünde bir tarihsel anlatıyı benimser.<sup>631</sup> Bu bağlamda zaferler kadar, yenilgiler de bir kahramanlık destanına dönüştürülerek, “toprağa düşenlerin yazgısı, anlamsız bir ölüm olarak değil, kendini kurban”<sup>632</sup> etme olarak kutsallaştırılır. Siyasî yapı, anlam borcunun tanrılar adına temsilcisi olarak<sup>633</sup> kutsal nitelemelerle “ölmeyi ve öldürmeyi” yüceltirken bir yandan da “tarih yazımı” ile bireyin varlığını borçlu olduğu aşkın Türklük anlayışının ve ulus-devletin tahkimini sağlar.

## 2.5. Türk Tarih Tezi ve Türk Tarih Kongreleri

“Her türlü başlangıcın içinde bir anımsama ögesi yatar.”<sup>634</sup> gerçeğinden yola çıkarsak, en azından teoride, “önce”den yoksun bir başlangıç olarak Türkiye Cumhuriyeti de, anımsama ögesi olarak kendisine tarih alanını seçmiştir diyebiliriz. Mustafa Kemal’in ve dönem entelektüellerinin ulus inşasında elzem gördükleri kültür devriminde tarih, dil devrimi ve harf devrimi önemli rol oynamıştır. Bundan dolayı Mustafa Kemal başta tarih olmak üzere, dil ve harf devrimine özel önem vermiş, Türk

<sup>628</sup> A.g.e., s. 211.

<sup>629</sup> A.g.e., s. 220.

<sup>630</sup> Paul W. Kahn, “Political Theology Defended”, *Jerusalem Review of Legal Studies*, Vol. 5, No: 1 (2012), s. 28-46.

<sup>631</sup> A.g.m.

<sup>632</sup> Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 75.

<sup>633</sup> Marcel Gauchet, a.g.e., s. 230.

<sup>634</sup> Paul Connerton, a.g.e., s. 15.

Tarih Tezi'nden, Güneş Dil Teorisi'ne kadar birçok konuda kuramsal bir yaklaşım getirmeye çalışmış, çevresindeki ilim adamlarını da bu alanlara yönlendirmiştir. Bu anlamda Türk Tarih Tezi, Kemalist ideolojinin kurumsallaşmasında en önemli dönemeçlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulusal birliğin sağlanmasında, toplumsal hafızanın ikamesinde, dinin yerini tarih almıştır. Sadece sınırlı bir kesime hitap eden ilmî bir alan olarak tarih, edebiyat, sanat ve mitlerle toplumun bilinçlendirilmesi için alanı genişletilerek kullanılmaya başlanmıştır.<sup>635</sup> Tarih yazımında değişen algılar neticesinde, rejimin ulus inşasında önemli bir basamak olan pozitivist ve seküler bir tarih anlayışının kabulü, kendisinden önce başlayan Türkçülük ve dilin sadeleşmesinde önemi rol oynamıştır.

Millî Mücadelenin başında kültürel bir milliyetçiliğin ve Türkçülüğün vurgulanması yerini daha sonra dilde, ülküde birliğe bırakmıştır. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın ısrarla üzerinde durduğu bilimsel tarih algısı, askerî başarıların da etkisi ile seküler tarih anlayışının yerleşmesini kolaylaştırmıştır.<sup>636</sup> Bu dönemdeki tarih çalışmaları bizzat Mustafa Kemal'in öncülüğünde başlamış ve nihayet 1930 yılında *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti* kurulmuştur. Böylelikle tarih çalışmaları bizzat devletin kontrolü altına girmiş, asıl alanı tarih olmayan isimlere Türk tarihi yazma görevi verilmiş ve bunların birçoğu okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>637</sup>

Mustafa Kemal de, Fuad Köprülü gibi “millî terbiye hususunda en büyük vâsıtalar olarak” tarihin<sup>638</sup> ulus inşasındaki yerinin farkına varmış ve tarih yazımına özel önem atfetmiştir. 1928 yılında, tarih anlayışını dinî umdelerden bağımsız olarak ele alan, ırkların ıslahı ve Sosyal Darwinizm'i benimseyen H. G. Wells'in *Cihan Tarihi'nin Ana*

---

<sup>635</sup> Hasan Akbayrak, a.g.e., s. 11. Bu amaçla Mustafa Kemal, tarih anlayışının inşasında bizzat rol almış, yeni bir tarih anlayışı oluşturmaya çalıştıklarını ifade etmiş ve Osmanlı tarihini de ele alan bir millî tarih anlayışını benimseyen tarihçi Ahmed Refik'ten [Altınay] yeni kurulan devletin tarih anlayışına ters düşmemesini rica etmiştir. Bkz. a.g.e., s. 351.

<sup>636</sup> Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 105-106.

<sup>637</sup> Uluğ İğdemir'in ifadesine göre, 1928 yılında insanların renklerine göre sınıflandırıldığı ve Türklerin ikinci derece ırk sayılan sarı ırk mensubu olarak gösterildiği Fransızca bir coğrafya kitabını gören Mustafa Kemal “Böyle bir şey olamaz!” diyerek Türk tarihi üzerine çalışmalara başlar. Bkz. Uluğ İğdemir, a.g.e., s. 24. Yine Atatürk'ün emri ile kaleme alınan liselerde okutulacak tarih kitabının İslâm tarihinin bir kısmını bizzat Atatürk kaleme almış, diğer bölümlerin yazılma işini öncelikle Zakir Kadirî [Uğan]'a tevdi etmiş, ancak yapılan çalışmayı beğenmeyerek Şemseddin Günaltay'dan yeniden yazılmasını istemiştir. Günaltay'ın kaleme aldığı bölümlerin bir kısmını yine kendisi tashih ederek kabul etmiştir. Bkz. a.g.e., s. 25-26.

<sup>638</sup> Akt. Hasan Akbayrak, a.g.e., s. 363.

*Hatları* kitabını Türkçeye tercüme ettirmiş,<sup>639</sup> Fransızca tarih kitaplarını Türkiye'ye getirmiştir. Wells'in mezkûr kitabı ve Eugène Pittar'dın *Irklar ve Tarihi* adlı tarih kitapları, Türk Tarih Tezi'nin en önemli dayanakları olmuştur. Her iki eser de, yeniden kurgulanan tarih kitaplarında ve bilhassa 1932 tarihindeki *Birinci Tarih Kongresi*'nde sıklıkla referans yapılan kitaplar olmuşlardır.

Pierre Nora, tarih yazımında bilincin uyanması ile tarihin hafızadan koptuğu bir sürecin başladığını ve ulusal gelişimin tarihinin hafıza çevremizi de değiştirdiğini ifade eder.<sup>640</sup> Cumhuriyet dönemi tarih yazımı da bu bilinç çerçevesinde, öncelikle devralınan mirasın yıkımına yönelik olmuş ve tarih anlayışının değişiminde öncelikle okullarda okutulmak üzere tarih kitapları kaleme alınmıştır. Vakanüvis tarih anlayışından uzaklaşan ilk dönem ders kitapları, Osmanlı tarihini ihtiva ederken, Türklerin tarihi daha çok Osmanlı tarihçilerine dayandırılmıştır. Ancak daha sonra kaleme alınan kitaplarda, Osmanlı tarihi dışarıda bırakılarak sadece Türk tarihine yoğunlaşmıştır. Atatürk'ün emri ile başında Afet İnan, Yusuf Akçura gibi isimlerin olduğu bir heyet tarafından Türk Tarih Tezi çerçevesinde ilk olarak, *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı eser kaleme alınmıştır. Heyet genel olarak mebuslardan ve Yusuf Akçura, Yusuf Ziya, Sadri Maksudî gibi hukuk profesörlerinden oluşmuştur.<sup>641</sup> Büşra Ersanlı, kitabın Türk Tarih Tezi'ne yönelik ilk girişim olduğunu ifade ediyor.<sup>642</sup> *Türk Tarihinin Ana Hatları*, ilk olarak 100 adet basılarak tarihçilere sunulmuş ancak tarihçilerden ve Mustafa Kemal tarafından geçer not alamadığından ders kitabı olarak okutulamamış, sadece *Methal* kısmı basılmıştır. Kitapta Osmanlı tarihine çok cüz'î bir yer ayrılırken, genel olarak Türk devlet ve uygarlıklarına, diğer uygarlıkların Türk kökenlerine geniş yer ayrılmış, Avrupa medeniyetine ise yer verilmemiştir.<sup>643</sup> Eserin yazılma amacı, Türklük benliğinin inkişafı, Türk seciyesinin gücünü ortaya koymak ve Türk milletine “şerefli mazisini”

---

<sup>639</sup> Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, s. 178. Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta Wells'ten ve tarihçiliğinden söz ederek, kendisinin de sıklıkla dile getirdiği “büyük insanlık dini” ya da “birleşik bir dünya devleti” anlayışından bahsedecektir. Bkz. *Nutuk*, s. 434.

<sup>640</sup> Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Yayınları, 2006, s. 20.

<sup>641</sup> *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı tarih kitabının *Methal* kısmında, heyetin, Afet İnan, Riyaseti Cumhur Umumî Kâtibi Mehmet Tevfik, Çanakkale mebusu Samih Rifat, İstanbul mebusu ve Ankara Hukuk Mektebi Profesörü Yusuf Akçura, Aydın mebusu Dr. Reşit Galip, Bolu mebusu Hasan Cemil, Ankara Hukuk Mektebi profesörlerinden Sadri Maksudi, Sivas mebusu Şemsettin, İzmir mebusu Vasıf ve İstanbul Hukuk fakültesi profesörlerinden Yusuf Ziya'dan oluştuğu belirtiliyor. Bkz. *Türk Tarihinin Ana Hatları, Methal Kısmı*, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931.

<sup>642</sup> Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 121.

<sup>643</sup> A.g.e., s. 119-121.



hatırlatmak olarak belirlenmiştir.<sup>644</sup> Türklerin ana yurdunun Asya olduğu ifade edildikten sonra, “Dünyanın başka taraflarında, insanlar daha kaya ve ağaç kovuklarında en koyu vahşet hayatı yaşarken” Türklerin “kereste-maden” medeniyeti devrine yetişmiş olduğu belirtilir.<sup>645</sup> *Methal* kısmında, Türk dinlerine değinilen bölümde, Türklerin iptidaî safhalardan geçerek mütekâmil safhalara yükseldiği, totemcilikten, animizme, semaî ve arzî naturalizme, Şamanizm’e geçtiği anlatılmaktadır. Türklere hariçten etki eden dinler arasında sayılan İslâm’ı kabul etmeleri ile birlikte ise Türklerin, “haksız yere Arap medeniyeti namı verilen” İslâm medeniyetine büyük hizmetlerde buldukları belirtiliyor.

Türk Tarih Tezi çerçevesinde kaleme alınan eserler genel olarak Türk tarihi, Türklerin kurdukları devletler ve Türklerin seciyelerine yöneliktir. Aralarında İslâmcı olarak anılan birkaç ismin de asıl alanları tarih olmamakla birlikte tarih kitapları kaleme aldıklarını görüyoruz. Bunlar arasında Şemseddin Günaltay, Yusuf Ziya Yörükân, Mehmed Ali Ayni, İzmirli İsmail Hakkı gibi isimler vardır. Genel olarak İslâm Tarihi’ne yönelen bu isimler, *Türk Tarihinin Ana Hatları* kitabına da katkıda bulunmuşlardır. Liselerde okutulmak üzere kaleme aldığı tarih kitapları ile Şemseddin Günaltay; Türklerin devlet kurma yetenekleri, Türklerin İslâmiyet’e katkıları gibi konuları işlemektedir. İzmirli İsmail Hakkı ise, Müslüman Türk filozoflarını, bilim adamlarını konu edinmiş, birçok filozof ve bilim adamının kökeninin Türk olduğuna dair iddialarda bulunmuştur. Bu konuların birçoğu 1932’de ilk kez düzenlenen 1. Türk Tarih Kongresi’nde tebliğ olarak sunulmuştur.

1932 yılında *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti* tarafından düzenlenen kongrede açılış konuşmasını yapan Maarif Vekili Esat Bey, kongrenin amaçlarından birinin millî kültür ve millî terbiyenin yerleşmesi olduğunu söylemiş ve şöyle devam etmiştir:

“Bununla, ana baba ocağında olduğu gibi mektep sıralarında da çocuklarımızın dimağlarında ve kalplerinde sarsılmaz bir kanaat ve iman halinde yerleşmesi lazım gelen Cumhuriyet devri ahlâk ve terbiye telâkkilerinin ve Cumhuriyet sistemimizin esaslarının derin ve şerefli mazimizden kök ve kuvvet aldığı ve ahlâk ve terbiyede millî vahdet ve millî hâkimiyetin ve ferdî hak ve hürriyetin esas teşkil eylediğini bu vesile ile de tekrarlamak isterim.”<sup>646</sup>

<sup>644</sup> *Türk Tarihinin Ana Hatları, Methal Kısmı*, s. 73.

<sup>645</sup> A.g.e., s. 3.

<sup>646</sup> “Maarif Vekili Esat Bey’in Açma Nutku”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 5-13.

Gökalp'in Cumhuriyet'in erken dönemlerinde kaleme aldığı Türk medeniyeti ve Türklerin hukuk ve aile sistemi üzerine düşüncelerinin etkisi görülen bu nutukta ve devamındaki tebliğlerde; Türklerin en eski çağlardan itibaren medeniyetin inşacısı ve taşıyıcısı olduğu, bunun en önemli delilinin de Türk dili olduğu yolunda iddialar ileri sürülmüştür. Muallim İhsan Şerif Bey nutkunda, dünyaya şamil olan medeniyetin mebde ve menşeinin “Orta Asya yaylası” olduğunu ve bunun bilimsel tezlerle kanıtlandığını ifade eder.<sup>647</sup> İhsan Şerif Bey'in devamında, “*Bugün siyaset dünyasında büyük ırkının varlığını yaşatan büyük halâskârımız olduğu gibi, güneşten doğan büyük ırkının mazideki şanlı ve canlı varlığını da yaratan Büyük Gazi Hazretleri*”dir şeklinde sarf ettiği sözler, bir tür “şanlı mazi” icad edildiğini ele verir niteliktedir.<sup>648</sup>

Millet olma aşamasında “şanlı mazi” söyleminin yerleşmesinde önemli katkıları olan Tarih Kongrelerinde tarih kadar, antropoloji ve arkeoloji konularında da fazla sayıda tebliğ vardır. Antropoloji ve arkeoloji ile sosyolojik inşadan uzaklaşarak, antropolojiye dayanan “lâ-dinî” bir tarih ve ulus inşasına yönelinmiştir.<sup>649</sup> Afet İnan'dan itibaren genel olarak kâinatın ilk oluşumundan, insanlığın geçirdiği evrelerden başlayarak bir tarih anlatım yolu benimsenmiştir. İnan, Batılı tarihçilerin insan ırkını kategorize ettikleri Brakisefal ve Dolikosefal ırklarının niteliklerini, “bilimsel” tezlerle ortaya koymaya çalışmış ve Batılıların iddia ettiğinin aksine Türklerin, Brakisefal ırk özellikleri taşıdığını iddia etmiştir. Söz konusu iddia, Türklerin ikinci sınıf sayılan Dolikosefal ırkına değil, Avrupalılar gibi uygar bir ırk olarak Brakesifal ırka sahip olmasına yöneliktir.<sup>650</sup> İnan tebliğinde Türklerin, Orta Asya'nın “yerlileri” olduğunu ve Türk ırkının “400 çadırılı bir aşiretten değil, on binlerce yıllık ârî, medenî, yüksek bir ırktan gelen, yüksek kabiliyetli bir millet” olduğunu ifade eder. Türklerin mevcut yurdu olan Anadolu, “öz yurt” olarak bir nevî vaad edilmiş toprak niteliği taşır ve bu “mukaddes yurdun” öz varisi de Türklerdir.<sup>651</sup> Aynı şekilde Dr. Reşit Galip de, “*Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumî Bir Bakış*” başlığı ile sunduğu tebliğinde uzun uzadıya Türklerin birinci sınıf ırk mensubu olduğunu, yüksek medeniyetler kurduğunu

---

<sup>647</sup> Muallim İhsan Şerif Bey, “Muallim İhsan Şerif Beyin Nutku”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, s. 15.

<sup>648</sup> A.g.n., s. 16.

<sup>649</sup> Zafer Toprak, a.g.e., s. 204.

<sup>650</sup> A.g.e., s. 340. Afet İnan, Türklerin Brakesifal ırkına mensup olduğunu ortaya koymak için yaklaşık olarak 90 bin kişinin üzerinde antropolojik araştırma yapmıştır.

<sup>651</sup> Afet İnan, “Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, s. 18-44.

ve Avrupa tarih yazımının Türkler aleyhine yanlı bir yazım olduğunu savunmuştur.<sup>652</sup> Dr. Galip tebliğini, “*Türk tarihi Ergenekondan çıkacaktır. Bu yalnız tarihimizin değil, ezeli ve ebedî ‘hakikat’ın zaferi olacaktır.*” şeklinde bitirirken, bu hakikatin şek ve şüpheden ârî olduğunu vurgulayacaktır. Böylelikle tarih, ulus inşası yanında bir meşruiyet temeli olarak da işlev görecektir.

Gerek İnan’ın gerekse diğer tebliğcilerin iddiaları daha çok savunmacı bir yaklaşımla Türklerin kökenlerinin sanıldığından daha eskiye dayandığı ve ikinci sınıf bir ırka mensup olmadığı, medenî olduğu yönündedir. Bu savın en önemli dayanaklarından biri İslâmiyet öncesi Türk tarihi olmuştur. Gökâlî’den başlayarak Cumhuriyet’in kuruluşu ile yoğunlaşılacak İslâmiyet öncesi Türklerin nitelikleri, İslâmiyet’le birlikte sekteye uğramış medenîyetin menşei ve taşıyıcısı vasıfları ile zenginleştirilmiştir. Böylelikle tarih öncesinden var olan<sup>653</sup> Türk ruhunu ihya etme çabaları, ulus inşasında en önemli uğraklardan biri olmuştur.

Kongrenin en dikkat çekici tebliği, Cumhuriyet döneminin etkin isimlerinden Sadri Maksudî tarafından sunulmuştur. Maksudî, bilimsel bir tarih anlayışı içerisinde farklı tarih yaklaşımlarına değinmiştir. Tarihî inkişafı meydana getiren âmillerden bahsederken, büyük şahsiyetlerin tarihî tekâmülde büyük rolleri olduğunu ifade ederek Mustafa Kemal’in diğer büyük şahsiyetler gibi Türk ve Cihan tarihindeki yerinin emsalsiz olduğunu belirtecektir. Tebliğini ise, “Türk tarihinin en büyük şahsiyeti” olan “Büyük Gazi Hazretleri”nin önünde “huşula, hudutsuz hürmetle” eğilerek bitirir.

Tarih kongrelerinin üzerinde durduğu Türk dili ve tarihi konusunda da aynı şekilde Türk dilinin tarih öncesi Avrupa dilleri üzerindeki etkilerinden söz edilmiştir. Samih Rıfat Bey, verdiği örneklerle Türk dilinin bütün dillerin ve Yunan felsefesinin menşei olduğunu savunmuştur.<sup>654</sup> “*Mısır din ve ilahlarının Türklükle alâkası*” başlığı ile bir tebliğ sunan Yusuf Ziya Bey ise, Mısır düşüncesindeki Türk dilinin etkisini örneklerle gösterdikten sonra Türkçe’nin, lisanların ve medenîyetlerin menşei olması hasebi ile en ince ayrıntılarına kadar öğrenilmesi gerektiğini savunmuştur. Devamında

<sup>652</sup> Reşit Galip, “Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumî Bir Bakış”, Dr. Galip, bu savunmayı antropolog Dr. Legendre’nin tezine dayanarak, Türklerin “*uzun boylu, uzun, beyaz simalı, düz veya kemerli ince burunlu, muntazam dudaklı, çok kere mavi gözlü ve göz kapakları çekik olarak değil, ufki açılan ‘Türk’, beyaz ırkın en güzel örneklerinden biridir.*” şeklinde tamamen fizikî özelliklere dayalı bir genellemeye kadar götürecektir. Bkz. *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, s. 159.

<sup>653</sup> Afet İnan, a.g.m., s. 30.

<sup>654</sup> Samih Rıfat, “Türkçe ve Diğer Lisanlar Arasında İrtibatlar”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, s. 52-56

“*Temas ettiği her şeye hayat ve ruh ifaza eden Ulu Gazi yüzlerce asırların ihmal ettiği bu noktaya da sihirli asasının ucuyla dokundu.*” diyerek Türk dili üzerindeki çalışmaların tarih öncesi dönemleri ve sonrasını aydınlatacağını ifade etmiştir.<sup>655</sup>

Türk Tarih Kongreleri, ilmî bir kaygıdan ziyade siyasî amaçlarla oluşturulması hasebi ile ele alınan konularla, özellikle Türk tarihi ve Türk diline yönelik bir kutsallaştırma özelliği taşır. Kongrelerde ortaya konulan tezler, Fuad Köprülü’nün eleştirdiği şekli ile çoğunlukla ikincil kaynaklara müstenid olup, Hasan Cemil Bey’in [Çambel] ifadesi ile “itiraza uğramadıkça” doğru kabul edilen kaynaklar olmuştur.<sup>656</sup> Fuad Köprülü’nün kısmen üstü kapalı olarak, tarihe yaklaşımdaki ilmî metodların terk edilmesine yönelik eleştirileri, arkeolojiye dayanması sebebi ile bilimsel bir yöntem olduğu yönündeki anlayış karşısında zayıf kalmıştır. Aynı şekilde eski uygarlıklardan birçoğunun kökeninin Türklere dayandırılmasına yönelik itirazlar da kabul görmemiştir. Kongre boyunca, Ziya Gökalp’ten başlayarak “Türk töresine dayanılarak”, “Türk tarih ve medeniyeti”nin yüksek vasıfları ve “Türk”e yüklenen kahramanlık, medenîlik, askerî yetileri yanında Türklerin devlet kurmadaki azimleri ve devleti kutsallaştırmaya kadar giden anlayışları ele alınmıştır.

Cumhuriyet dönemi tarih yazımının ilk hedeflerinden biri, Türk milletini “dinî bir hamiyetten millî bir hassasiyete” geçirmek olmuştur.<sup>657</sup> Bu nedenle olsa gerek, Türk Tarih Tezi de ulusçuluk ideolojisi ve ulus kimliği temelinde gelişmiştir. Ersanlı’nın da ifade ettiği gibi, tarih ve yurttaşlık eğitimi birbirinden ayrı görülmemiş; tarih ilmi, ulus inşası ve yurttaşlık bilinci oluşturmada sacayağı görevi görmüştür.<sup>658</sup> Türk Tarih Tezi’nin, yeni kurulan devlette Türk kimliğinin yerleşmesi, ulusal bilincin kazanılması ve meşruiyet sağlaması açısından tarihçilere, ilmî kriterlerden uzak olarak, siyasal bir misyonla, “kurucu kadro” niteliği kazandırdığını görüyoruz.<sup>659</sup> Gerek okullarda okutulmak üzere kaleme alınan tarih kitaplarında gerekse kongrelerde sunulan tebliğlerde görülen, halkın eğitilmesi yolunda tarihin araçsallaştırıldığı, seküler bir tarih anlayışının yerleştirilmeye çalışıldığı, antropolojik ve arkeolojik verilere dayalı olarak bir “insanlık ideali” geliştirildiğidir. Nitekim Mustafa Kemal de, Wells’in sözünü ettiği

<sup>655</sup> Yusuf Ziya Bey, “Mısır Din ve İlahlarının Türklükle Alâkası”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, s. 259-260

<sup>656</sup> Hasan Cemil Bey, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, s. 82.

<sup>657</sup> Akt. Uluğ İğdemir, a.g.e., s. 22.

<sup>658</sup> Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 186-187.

<sup>659</sup> A.g.e., s. 16.

her türlü hâkimiyetin, tek bir hâkimiyet içerisinde eridiği, milliyetlerin fevkinde bir kuvvet oluşturularak, “cihânşümûl ittihad-i hükümet”ten bahseder ve devamında “insanlık dini” idealinden şu şekilde söz eder:

“Efendiler, bütün beşeriyetin, tecrübe ma‘lûmât ve tefekkürde te‘alî ve tekemmülû; Hristiyanlıktan; Müslümanlıktan, Budizmden sarf-ı nazar ederek basitleştirilmiş ve herkes için anlaşılacak hâle konulmuş, âlemşümûl sâf ve lekesiz bir dînin teessüsü ve insanların şimdiye kadar kavgalar, levsiiyât, kaba arzu ve iştahlar arasında bir sefâlethânede yaşamakta olduklarını kabul ederek bütün vücûdları ve zekâları zehirleyen ufûnet tohumlarına galebe etmeye karar vermesi gibi şerâitin husulünü müstelzim olan bir ‘cihânşümûl ittihad-i hükümet’ tahayyülünün tatlı olduğunu inkâr edecek değiliz.”<sup>660</sup>

1935 yılında Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti’nin adı, bizzat Mustafa Kemal tarafından belirlenen programıyla, devlet ve devletin bütün müesseselerinin vatanî ve millî bir vazife olarak hizmetinde olduğu bir kurum vasfıyla, *Türk Tarih Kurumu* olarak tebdil edildi.<sup>661</sup> Kurumun 1937’de düzenlediği İkinci Türk Tarih Kongresi, birincisine nazaran uluslararası bir kongre olma niteliği taşımaktadır. 2. Kongre, Türk Tarih Tezi’nin herkes tarafından benimsendiği bir kongre olarak, ilkinde ortaya çıkan ve karşılık bulmayan eleştiri ve itirazlardan da yoksun bir şekilde gerçekleşmiştir. Açılışında Maarif Vekili Saffet Arıkan’ın başkan sıfatı ile yaptığı konuşmada, “hurafeler, dinî ve siyasî incizaplarla” yazılmış eserlerin ve subjektif mülâhazaların kabul edilemeyeceğini belirterek Türk Tarih Tezi’nin rasyonel ve bilimsel temellere dayandığını ifade etmiştir.<sup>662</sup> Birinci kongrede dile getirilen arkeolojik ve antropolojik veriler daha fazla kullanılmış; Türk Tarih Tezi’ne temel oluşturacak olan Anadolu’da ortaya çıkan ilk uygarlığın Türklere ait olduğu iddiasına delil olarak sunulmuştur. Türk ırkının kökeni üzerine arkeolojik ve antropolojik tezlerin yanında dinî deliller de kullanılmış, Kur’ân-ı Kerim’deki bazı nitelemelerin Türkleri işaret ettiği iddia edilmiştir.<sup>663</sup> Bu iddianın sahibi İ. H. İzmirli, Peygamber’in Türk olabileceğini

<sup>660</sup> *Nutuk*, s. 434.

<sup>661</sup> Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 203.

<sup>662</sup> Saffet Arıkan, “Kongre Başkanı, Maarif Vekili Saffet Arıkan’ın Nutku”, *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 2-3.

<sup>663</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlıktan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasında İzleri”, *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, s. 282.

savunarak, Avrupalı filozofların etkisi altında kaldıklarını düşündüğü birçok Müslüman filozofun da Türk olduğunu ve felsefenin inşasında Türklerin etkin olduğunu belirtir.<sup>664</sup>

II. Kongre ile bilhassa Anadolu'nun Türklerin ana yurdu olduğuna dair iddialar ile “ulusal coğrafya”nın sınırları belirginleşmiş<sup>665</sup> ve Birinci Kongre’de de dile getirilen Türk Tarih Tezi’nin önemli savlarından biri olan Türk dili ve kökeni konusuna ağırlık verilmiştir. İslâmiyet ve Osmanlı öncesi Türk tarihinin yer yer yüceltilerek ele alınması, amaçlanan kültür devrimi doğrultusunda, (İslâm ve Osmanlı tarihinin çıkarılması ile oluşan boşluğa) Türklüğün ikame edilmesi ile sonuçlanmıştır. Geçmiş imgeleri ve yeniden yazılan Türk tarihi ile bir süreklilik sağlanmaya çalışılmış, dilde sadeleşme, ritüel ve sembollerle Türk kimliğinin ve ulus bilincini tahkimi hedeflenmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi ikame edilmeye çalışılan ulus bilincinde, Gökalp’in dinî nüveler taşıyan anlayışı terk edilmiş, antropoloji ve arkeolojinin de yardımı ile kültürel bir milliyetçilik ve geçmiş tasavvur edilmiştir. Dinî umdelerden yoksun, ulvîlik, kahramanlık ve medeniyet anlatısı ile inşa edilmeye çalışılan “bugün” için, “seküler bir geçmiş” kurgusu ve “gelecek” tasavvuru önem kazanmıştır.<sup>666</sup> Mezkûr tasavvur dinî umdelerden yoksun olmakla birlikte, tarih yolu ile Türk kimliğine nispet edilen kutsallıkla politik-teolojik anlamda dinî özellikler gösteren bir “ideal” hâline gelmiştir. Türklüğün İslâm için “vazgeçilemez” olması, ulus kimliğinin dinî kimliğe öncelenmesi ve bunun dinî hükümlerle meşrulaştırılması, Türklük inşasında bir yandan dinin araçsallaştırılmasını, bir yandan da tarih yolu ile “bugün”ün kutsallaştırılmasını gerektirdiğinden politik-teolojik bir tutum arz etmektedir.

Cumhuriyet döneminin temel değerleri olan, halk/ulus egemenliği, “millî birlik”, Osmanlı dönemi düşünce dünyasına son yüzyılda hâkim olan fikirlerdir. Batı değerlerine yaklaşmak, pozitif bilimleri ve dünya görüşünü hâkim kılmak her iki dönemin de ortak özellikleri arasında sayılabilir.<sup>667</sup> Eğitimde seküler diyebileceğimiz değişiklikler 19. yüzyılda başlamış, dinî vurgulardan uzak olarak, “nizâmî, maddî terakkیاتçı, padişaha ve milletine sadık”<sup>668</sup> bir nesil yetiştirilmeye gayret edilmiştir. Eğitim anlayışındaki bu dönüşüm, her ne kadar sınırları içerisindeki farklı etnik ve dinî

<sup>664</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “Peygamber ve Türkler”, *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, s. 1013-1044.

<sup>665</sup> Büşra Ersanlı, a.g.e., s. 214.

<sup>666</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s.119.

<sup>667</sup> Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 147.

<sup>668</sup> A.g.e., s. 148.

yapıları Osmanlılık etrafında birleştirmeye yönelik olsa da, milliyetçiliğin ve ayrılıkçı fikirlerin hızla yayılmasıyla bu eğitim sisteminde yetişen gençlerin Batılı değerler ve Türk ulusu fikrine ağırlık verdiğini söyleyebiliriz.

Osmanlı Devleti'nden farklı bir şekilde, merkezî, devlet olgusunun öncelendiği bir yapı olan<sup>669</sup> Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrosunu Osmanlı'nın son dönem fikir adamları oluşturmaktadır. Tarihsel ve fikrî sürekliliğin sağlandığını gördüğümüz 1924 tarihine kadar, Ziya Gökalp'in sosyolojiye dayalı ulus inşası anlayışı etkili olmuş; sonrasında ise arkeoloji ve antropolojiye dayalı bir inşa ve tarih yazımı anlayışı benimsemiştir. 1924 tarihinden itibaren ulus-inşasında öncelikli olarak egemen ve birey algısında kendi formuna uygun dönüşümü sağlama yoluna gidilmiştir. Osmanlı'da Meşrutiyet talebi ile başlayan değişim, Cumhuriyet döneminde Tanrı'ya/dine yönelik taleplerin ve dillendirmelerin devam ettiği seküler bir devlet ve toplum olarak şekillendirilmesi ile neticelenmiştir. Ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti, öncelikle tevarüs ettiği kurum ve değerleri dönüştürme yoluna gitmiş, zamanla kendi kurumlarını, dayandığı temellerle bağlantılı olarak oluşturmaya çalışmıştır. Cumhuriyet'in yaklaşık ilk on yılına denk gelen dönemde dinle kurulan ilişkide öncelikle "laiklik" prensibine temel oluşturacak bir sürecin işlediğini görüyoruz. Kurucu iktidar olarak "kudret"e dayalı bir mutlaklıkla, kendi "biricikliği"ni ortaya koyan irade, din-siyaset ilişkisindeki dönüşümle, oluşturduğu değer kurumlarla sivil dini meydana getiren bir sürecin mimarı olmuştur. Kurucu ideoloji olarak Kemalizm'in, siyaset-din ilişkisinde önceliği dinin araçsallaştırılmasına verdiğini; sonrasında ise, değer ve kurumları ile dinin tasfiyesine yönelik bir politika izlediğini söyleyebiliriz. Bu tutum, eğitim, tarih ve din alanındaki algı farklılıklarını ikame etmede görülmektedir. Tebaadan yurttaş, kuldan bireye giden süreçte devlet/iktidar, her şeye kâdir bir güç olarak belirmiş, kendi kutsallarını ve din anlayışını; geçmiş, bugün ve gelecek üzerinden yeniden kurgulamıştır.

Çalışmamızın son bölümünde, sivil dine giden sürecin tamamlanması ile birlikte politik-teolojik düzlemde din-siyaset ilişkisindeki dönüşümünün boyutu ve yerleşmesi ele alınacaktır; bu dönüşümün neticesi olarak ortaya çıkan politik-teolojik unsurlar ve ideolojinin sivil dinin oluşumunda oynadığı rol tespit edilmeye çalışılacaktır.

---

<sup>669</sup> Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Açısından Modern Türkiye'de Güçlü Devlet Kavramı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 139.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“SİVİL DİN” ve “MİLLÎ DİN” ARASINDA KEMALİZM

(POLİTİK-TEOLOJİK TAHKİM)



Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren eskiye dair her türlü kurum ve değer tasfiye edildiği bir siyaset izlenmiştir. "Asrîleşme" ve medenîleşme hedefleri doğrultusunda yeni bir din anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu amaçla öncelikle siyaset-din ilişkisi dönüştürülerek sivil din anlayışına bir zemin hazırlanmış ve ulus inşasında, yurttaşlık bilinci ve yaygın eğitim ile siyaset-kutsal ilişkisi yeniden belirlenmiştir. Bu bölümde söz konusu dönüşüm çerçevesinde, sivil dinin "kurumsallaşması" üzerinde durulacaktır. Millî din ihdası ile kendi değerlerini, laikliğe dayalı dinî anlayışını ulus-devlet formu içerisinde inşa eden kurucu ideolojinin, politik-teolojik anlamda bir sivil din niteliği olup olmadığı ele alınacak ve dayandığı dinî temellere değinilecektir.

### 3.1. SİVİL DİN ve KEMALİZM

Modern siyaset fikrini, kutsallaştırmanın bir başkalaşımı olarak gören Critchley, ulus-devlet modellerinin ve benimsenen ideolojilerin, sekülerleşmenin yeniden tanımlanması olduğu kadar modern siyaset biçimlerinin kutsala eklenmiş hâlleri olduğunu ifade eder.<sup>670</sup> Birinci Bölüm'de siyasî modernlik dalgalarının üç aşamada ortaya çıktığını ifade etmiştik. Bunlar, siyasetin kavramları, siyasetin meşru kılınması - meşrulaştırma çabaları da denilebilir- ve meydana gelen süreçte belirleyici yenilikleri benimsetecek bir siyasallıktır.<sup>671</sup> Cumhuriyet döneminde, Millî Mücadele'nin başlangıcından itibaren bu modernlik dalgalarının izini sürebiliriz. Kuruluş aşamasından başlayarak bir modernleşme projesi ile hareket eden kurucu ideoloji de, "tam bir ulus-devlet olarak" kavramsallaştırılması<sup>672</sup> ve bu kavramsallaştırmanın gereklilikleri ile hareket etmiştir. Bu gerekliliklerin başında, Osmanlı'dan tevarüs edilen mirasın dönüştürülmesi gelmiştir. Geçmişle kurulan bağın en güçlü şekilde din üzerinden olması, dinî anlayışın değiştirilerek, oluşacak boşluğun doldurulmasını zorunlu kılmıştır. F. Keyman ve A. İçduygu, yeni kurulan ulus-devletin, modernleşme/çağdaşlaşma sisteminin dört kurucu niteliğini ihtiva ettiğini belirtirler:

<sup>670</sup> Simon Critchley, a.g.e., s. 34.

<sup>671</sup> Marcel Gauchet, a.g.e., s. 32.

<sup>672</sup> E. Fuat Keyman, Ahmet İçduygu, "Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı", *75 Yılda Tebaadan Yurttaş*, s. 170.

“1) Kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üzerine bir onur anlayışına geçiş, 2) Evren düzenini anlamada dinden ‘pozitif bilim’ anlayışına geçiş, 3) ‘Avam-havas’ ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan ‘halkçı’ bir topluluğa geçiş; ve 4) Bir ümmet topluluğundan bir ulus devlete geçiş.”<sup>673</sup>

Söz konusu kurucu öğelerin, bir modernite projesi olarak özellikle din anlayışının dönüşümü konusunda başat rol oynadığını görüyoruz. Rousseau’nun “din üzerine kurulmamış hiçbir devlet bulunmadığı” düşüncesinden yola çıkarsak, söz konusu dönüşümün, Rousseau’nun “vatandaşlık dini” dediği sivil dine yönelik olduğu görülür.

1937’de laikliğin kabulü ile başlayan süreçte her ne kadar teoride din siyaset ayrımı söz konusu olsa da, bu ayrımın pratiğe yansımaları aynı kolaylıkta olmamış ve Cumhuriyet tarihi boyunca en çok tartışılan konuların başında siyaset-din ilişkisi gelmiştir. Politik-teolojiden söz etmek her ne kadar böylesi bir siyaset-din ilişkisinden söz etmeyi gerektirse de büyük oranda “iktidar ve kutsallık arasındaki ilişki”yi<sup>674</sup> ihtiva etmektedir. Robert Bellah, Amerika’da Kilise’den ya da herhangi semavî bir dinden bağımsız olarak kurumsallaşmış olan bir sivil dinden söz eder.<sup>675</sup> Söz konusu sivil din, siyaset-din ilişkisinden ziyade iktidar-kutsal ilişkisini ortaya koyan bir din anlayışıdır. Cumhuriyet döneminin siyasî ve dinî değişiminden söz ederken de, kutsallar ve/ya kutsallaştırılan “değerler” aracılığı ile siyasetin ikamesi kadar din-siyaset ilişkisini de politik-teolojik bağlamda ele almak gerekmektedir.

Osmanlı’nın son döneminden itibaren başlayan İslâm’ın akıl dini olduğu, siyaseten Meşrutiyet sistemini, çalışmayı ve ilerlemeyi emrettiği şeklinde ileri sürülen fikirler, yine İslâm referans alınarak ifade edilir. Uhrevî olan dinin yerine dünyevîleştirilmiş bir din anlayışının yerleşmesi ilk olarak, Pozitivizm’in etkisi ile mevcut din anlayışının rasyonel bir şekilde ele alınması ile olmuştur. Cumhuriyet döneminde de bu tutum devam ettirilmiş ve kuruluş aşamasından itibaren dinî anlayıştaki dünyevîleşme, aynı zamanda yeni bir din tasavvurunu da meydana getirmiştir. Söz konusu tasavvur, homojen bir toplum arzusu yanında, modernleşmenin önünde engel olarak görülen halkın “köhne” din algısının değiştirilmesini gerektirmiştir. Bunun ilk aşaması, kurucu değerler bağlamında en üst değer olarak beliren egemenlik

<sup>673</sup> E. Fuat Keyman, Ahmet İçduygu, a.g.m., s. 170.

<sup>674</sup> Aykut Çelebi, “Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme”, *Değer Dergisi*, (2001), S. 42, s. 109-146.

<sup>675</sup> Robert Bellah, “Civil Religion in America”, s. 97-118.

üzerinden halkın ulusa dönüştürülmesi ve ulus-devlete meşruiyetini kazandırması ile kamusal alanda bireylerin/yurttaşların iktidarla olan ilişkisini belirleyen din algısını değiştirmeye yönelik olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi Rouessau'nun öngördüğü vatandaş dini, kendi değerler sistemi içerisinde bireylerin devlet karşısındaki vazifelerini kutsal bir çerçevede değerlendiren bir anlayıştır. Bu minvalde yeni kurulan devlette, sadece egemenliğin kaynağı değil, ona bağlı olarak birey/yurttaş, vatan, devlet algısı da değişmiş; daha önce dünyevî olan bu kavramlar seküler bir kutsallıkla ele alınmış, oluşturulmak istenilen din anlayışının unsurları olmuştur. Millî Mücadele sonrası İslâmiyet'le araya konulan mesafe, İslâm'ın gerektiği zaman toplumsal pekiştirici olarak kullanılmasına engel olmadığı gibi, zaman zaman da oluşturulmak istenilen *dinin* manivelası İslâm dini olmuştur. Bayart'ın belirttiği üzere İslâm, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişte temel ilke olmuş, laik ve ulusal vatandaşlık anlayışının taşıyıcısı hâline gelmiştir.<sup>676</sup> Farklı etnik ve kültürel unsurlardan oluşan yapının homojen hâle getirilmesi; yeni kurulan devlete bağlılık, İslâm'ın referans olarak kullanıldığı ortak bir tarih, kültür ve amaç etrafında birleşerek ve “oluşturulmuş değerler” üzerinden yeni bir din anlayışı ile sağlanmaya çalışılmıştır. Dinin uhrevî boyutu bireylerin vicdanlarına bırakılırken, yeni değerler ölçüsünde egemenliği ve otoriteyi pekiştiren dünyevî bir din anlayışı geliştirilmiştir. Ahlâkçılık üzerinden geliştirilen bu anlayış, bireylerin yurttaş olarak sadâkatleri ve vazifeleri dinîleştirilerek işlenmiştir. Bu sürecin en önemli unsurları arasında dinî umdeler kadar, dinî bir kutsallıkla izah edilen ulus ve milliyetçilik olguları da yer almıştır. A. Yaşar Sarıbay, tevarüs edilen siyasî, bürokratik ve kültürel alandaki İslâmî anlayış ve görünümünün tasfiye edilmesindeki amacın, dinî ideolojinin yerine milliyetçilik ideolojisini ikame etmek olduğunu belirtir. Bu minvalde Cumhuriyet dönemindeki sekülerizasyonun da dört düzeyde gerçekleştiğini ifade eder:

“1) *Sembolik düzeyde sekülerizasyon*: İslâm'a ilişkin sembollerin yerini ulusal kültüre ve sosyal hayata ilişkin sembollerin alması; 2) *Kurumsal düzeyde sekülerizasyon*: Örgütsel düzenlemelerdeki değişimler, İslâm'ın örgütsel gücünü ortadan kaldırmaya yönelme; 3) *İşlevsel düzeyde sekülerizasyon*: Dinsel ve yönetsel kurumların işlevsel belirliğindeki değişimler; 4) *Yasal düzeyde*

---

<sup>676</sup> Jean-François Bayart, a.g.e., s. 157.

*sekularizasyon*: Toplumun hukuki yapısındaki değişmeler, Batı kökenli yasaların alınması.<sup>677</sup>

Söz konusu dört aşama, Millî Mücadele başlangıcından itibaren kurucu kadronun zihninde, bir ulus-devlet tasavvuru ile yan yana düşünülmüş ve adım adım gerçekleşmesi de bu tasavvurla sağlanmıştır. Seküler bir toplum ve laik bir devlet anlayışını yerleştirmenin ilk aşaması olarak görülen İslâm'ın tasfiyesi peyderpey olmakla birlikte, toplumsal bir değişim olduğu göz önünde bulundurulursa oldukça kısa bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Bu süreci, sivil din tasavvuru ya da politik-teolojik unsurlar açısından iki döneme ayırabiliriz. Birinci dönem, Millî Mücadele'nin başlangıcı olan 1919'dan hilafetin lağvedildiği tarih olan 1924 yılına kadar olan süre; ikinci dönem ise, 1924'ten 1938'e kadar olan dönemdir. Birinci dönem, İslâmiyet'in asıllarına yapılan vurguya ve siyaseten alınan kararlarda İslâm'ın referans olarak gösterilmesine, ikinci dönem ise ulus-devleti meydana getiren unsurların dinîleştirilmesine denk düşmektedir.

Din-siyaset ilişkisinin dönüşüm sağlamaya başladığı dönem olarak gördüğümüz 1919-1924 yılları, kurucu kadronun zihninde din algısının tamamen farklılaştığı ancak toplumsal anlamda İslâm dininin önemini koruduğu bir dönemdir. 1924-1938 yıllarına denk düşen dönem ise rejim ideolojisinin dinî bir hüviyet kazandığı süreçtir:

“[S]eküler bir siyasal ideoloji olarak Kemalizm, dinin kapsamı ve emredici bir sosyal kurum sıfatıyla bıraktığı boşluğu doldurmak zorunluluğundan, değiştirmeye çalıştığı sistemin niteliklerine bürünerek onun kadar kapsamlı olmasa bile benzer bir biçimde emredici nitelik kazanmıştır.”<sup>678</sup>

### **3.1.1. 1919-1924 Dönemi Siyaset-Din İlişkisi**

Millî Mücadele'nin başlangıç tarihi olan 1919 yılı, Kemalist ideoloji için bir tür “yoktan var olma/etme” tarihi olarak önemlidir. Mustafa Kemal'in Nutuk'ta bir başlangıç tarihi olarak verdiği 1919 yılı, Cumhuriyet tarihinin “öncesiz” bir başlangıcı olarak görülmüş ve sonrası da bu öncesizliğe göre kurgulanmıştır. Ancak tevarüs edilen dinin ve dinî kurumların toplumsal yapıdaki etkisini göz ardı etmek kolay olmamıştır. Verilen var olma mücadelesi içerisinde, dinin işlevselliğinden yararlanılmış fakat bu tutum dinin genel olarak siyasetin hizmetinde olduğu bir ilişki biçimi olarak tezahür

<sup>677</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası “MSP Örnek Olayı”*, s. 74-75. (Vurgular yazara aittir.)

<sup>678</sup> A.g.e., s. 79.

etmiştir. Siyasetin unsur ve kavramlarının kutsallaştırılmasının ilk evresi olacak olan bu durum, yeni kurulan devletin kendi sistemine ve kurumlarına kavuşmasına kadar devam etmiştir.

Mustafa Kemal'in, siyasî tercihlerinden azade olarak dinlere olan mesafeli yaklaşımı, bir dünya dini olarak "insanlık dini" tasavvuruna yakınlığı kendi ifadelerinde oldukça açıktır. Ancak yeni bir devlet kurma ve etnik farklıları olan topluluktan bir ulus inşa etmede, dinin işlevselliğinin farkında olarak, yerine göre aslî anlamında, yerine göre ise politik-teolojik bağlamda dine başvurmuştur.<sup>679</sup> Bu çerçevede ilk dönemde Mustafa Kemal'in dine yönelik tutumu araçsal olmuştur. Millî Mücadele süresince toplum tarafından benimsendiği şekilde "din ü devlet"i selâmete çıkarmak için savaşma amacı, sıklıkla dillendirdiği bir hedeftir. Ülkenin selâmetini saltanat, hilafet ve "ahâli-i İslâm"ın selâmeti ile birlikte anmış ve hedefini de bu şekilde izah etmiştir. İstanbul'un işgali sonrasında yayımladığı beyannâmede, mücadelenin kutsallığından bahisle şu şekilde devam eder:

"Nihâyet bugün, İstanbul'u cebren işgal etmek sûretiyle devlet-i Osmâniye'nin yedi yüz senelik hayât ve hâkimiyetine hitam verildi. Yani, bugün Türk milleti kâbiliyet-i medeniyesinin, hakk-ı hayât ve istiklâlinin ve bütün istikbâlinin müdâfaasına dâvet edildi. Cihân-ı insaniyetin inzâr-ı istihsânı ve âlem-i İslâm'ın istihlâsı, makâm-ı hilâfetin te'sirât-ı ecnebiyeden tahlîsine ve istiklâl-i millînin mâzî-i şevketimize lâayık bir îmân ile müdâfaa ve te'mînine mütevakkıftır. Girişdiğimiz istiklâl ve vatan mücâhedesinde Cenâb-ı Hakk'ın avn u inâyeti bizimledir."<sup>680</sup>

Bu beyannâmenin dışında, *Âlem-i İslâm'a Beyannâme* başlığı ile gazetelerde yayımladığı bildiriye ise, hilafetin ve İstanbul'un -hilafetin başkenti olması hasebi ile- kutsîyetinden söz ederek işgalin; Avrupa ülkelerinin işgaline karşı direnç gösteren Müslüman ülkelerin direncini kırmaya yönelik olduğunu ifade etmiş ve bildiriye şu şekilde sonlandırmıştır:

<sup>679</sup> Kendisine din hakkındaki görüşleri sorulunca "Din vardır ve lazımdır. Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi. Fakat bina uzun asırlardır ihmale uğramış. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş." diyecektir. Bkz. Şerafettin Dönmez, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002, s. 179.

<sup>680</sup> *Nutuk*, s. 265. Meclis'in açılışı sonrasında 24 Nisan 1920'de yaptığı Meclis konuşmasında da, düşmanların hilafet ve saltanatı ayırmak istediğini, bu durumun millî iradeye muvafık olmamasından dolayı saltanat ve hilafetin işgal ve esaretten kurtarılarak sonrasında Meclis tarafından hak ettikleri mevkiye getirileceğini ifade eder. Bkz., TBMM Zabıt Ceridesi, 24 Nisan 1920, C. 1, s. 34.

“(…) İslâm’ın nûr-ı irfân ve istiklâline ve hilâfetin tevhîd ettiği uhuvvet-i mukaddeseye merbût olan bütün Müslüman kardeşlerimizin vicdânında aynı hiss-i tefeyyûc ve mukâvemeti ve aynı vazîfe-i galeyân ve kıyâmı uyandıracığından emîn olarak Cenâb-ı Hakk’ın mücâhedât-ı mukaddesemizde cümlemize tevfikât-ı ilâhîyesini refik etmesini ve râhâniyet-i peygamberiyeye istinâd eden teşkilât-ı müttehidemize mu’în olmasını niyâz ederiz.”<sup>681</sup>

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, 1924’e kadar olan dönemde, İslâm dini ve Tanrı inancı, yapılan mücadeleye yönelik araçsal bir nitelik kazanmıştır. Dinin bu araçsal niteliği, Cumhuriyet dönemi ile başlamamıştır. Tanzîmat’la başlayan süreçte dinin, sıklıkla meşruiyet sağlayıcı bir araç; Birinci Dünya Savaşı’na giden süreçte ise toplumu bir arada tutacak kaynaştırıcı bir güç olarak kullanıldığını görüyoruz. Bu durum, siyaset-din ilişkisi açısından politik-teolojiden farklılık gösterir. Politik-teolojide siyasetin ve iktidarın kurum ve sembollerinin kutsallaştırılması ve bireylerin o kutsallarla ilişkisi söz konusu iken, bu şekilde araçsallaştırmada dinin siyaseten kullanılması söz konusudur. Ancak geçiş süreci olarak din-siyaset ilişkisinde dinin meşrulaştırıcı bir güç olarak kullanılması, politik-teolojik açıdan bir rasyonelleştirmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde ve sonrasında sıklıkla işlenen konulardan biri İslâm dininin akla ve mantığa uygun olduğudur.<sup>682</sup> Rasyonelleştirilen dinin işlevselliği daha güçlü bir hâle gelirken, siyasî olarak kullanımı da, alanı da genişlemiştir. Siyaseten kullanımını kolaylaştıran diğer etken ise, rasyonelleştirme ekseninde dinin asıllarına yapılan vurgudur. Müslüman dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlık ve mağlubiyetler, İslâm’ın asıllarından uzaklaşmaya bağlanır.<sup>683</sup> Bilhassa hilafetin kaldırılması aşamasında, hilafetin İslâm hukuku açısından durumu ele alınmış, Kur’ân-ı Kerim’den ve Peygamber’in uygulamalarından örnekler verilerek hükümsüzlüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gerek rasyonelleştirmeye yönelik fikir ve uygulamalar gerekse meşruiyet sağlayıcı olarak dine başvurmak, Kemalist ideolojinin “din karşıtlığı”nın,

<sup>681</sup> Müdafâa-i Hukuk Cemiyeti Heyet-i Temsiliyesi Namına Mustafa Kemal, “Âlem-i İslâm’a Beyannâme”, *Sebilü’r-Reşad*, C. 40, S. 476, s. 40. Aynı ibareleri işgal kuvvetlerine yönelik çektiği protestoda da kullanarak “*Dâvâmızın meşrûiyet ve kutsiyeti, bu müşkil zamanlarda, Cenâb-ı Hakk’dan sonra en büyük zahirimizdir.*” şeklinde tekrar edecek ve aynı şekilde verilen mücadelenin kutsiyetini vurgulayacaktır. Bkz. *Nutuk*, s. 263-264.

<sup>682</sup> Mustafa Kemal’in 1923 tarihinde İzmir’de yaptığı konuşmadan: “*Bizim dinimiz en makûl ve en tabî bir dindir. Ve ancak bundan dolaydır ki, son din olmuştur. Bir dinin tabî olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lâzımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır.*” Bkz. Kemal Aytaç (yay. hz.) *Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Din Politikaları Üzerine Konuşmalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986, s. 11.

<sup>683</sup> *Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Din Politikaları Üzerine Konuşmalar*, s. 13.

dinin “siyasete alet edilmesi” ve hurafelere yönelik olduğu şeklinde bir savunmaya zemin sağlamıştır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, kurucu kadronun zihin dünyasında bir ulus-devlet tasavvuru ve o tasavvura yönelik bir din anlayışı baştan itibaren mevcuttur. Ancak bu din anlayışının izhar edilmesi peyderpey olmuştur. Özellikle Cumhuriyet’in ilanına kadar genel tutuma ayak uydurulmuştur. Zira Mustafa Kemal’in önderliğinde kurtuluş mücadelesi veren kadro başta olmak üzere halkın büyük bir kısmı, hâlâ halife ve saltanat için mücadele etmekteydi. Nitekim Meclis’in, 1920’deki açılışının, 21 Nisan Çarşamba günü olarak ilan edilmesine rağmen, Mustafa Kemal’in emri ile Cuma gününe denk gelen 23 Nisan’da, Cuma namazını müteakip, dualar ve Kur’ân-ı Kerim tilaveti ile yapılması, mebusların büyük bir kısmının saltanat ve hilafetin selâmeti ve tahkimi için çalıştıkları inancına yönelik olmuştur.<sup>684</sup> Mustafa Kemal’in bizzat hazırladığı talimatta, Meclis’in açılışının Cuma gününe denk getirilmesinin gerekçesi “yevm-i mezkûrun te’yîd-i kudsiyeti” olarak izah edilmiş ve “hatîm ve Buharî-i Şerîf tilâveti”ni müteakip Cuma namazı sonrası Meclis’in açılacağı duyurulmuştur.<sup>685</sup> Söz konusu tutum, halkı ve mebusları teskin etmeye yönelik olmakla birlikte, siyaseten de kazanım sağlamıştır. Meclis’in bu şekilde dinî törenlerle açılmasının altında yatan diğer bir sebep de, İstanbul Hükümeti’nin, Ankara aleyhine yayımladığı fetvadır. Meclis’in açılışından kısa bir süre sonra yayımlanan fetvada, Kuvâ-yı Millîyecilerin cezalandırılmasına yönelik verilen karara karşın, Ankara Hükümeti de Millî Mücadele’yi destekleyen müftü ve âlimlerin imzası ile karşı fetva yayımlar. Ankara hükümeti, İstanbul Hükümeti’nin fetvasına, saltanat ve hilafetin baskı, şehirlerin işgal altında olduğu bir durumda hilafet ve saltanatı kurtarmak için mücadelenin farz

<sup>684</sup> Meclis’in açıldığı gün Mustafa Kemal açılış nutkunda, Padişah’a gönderdiği 13 Eylül 1919 tarihli telgraf metnini Meclis kürsüsünde okumuştur. Telgraf, saltanat ve hilafete yönelik tâzim ifadelerinden sonra, “*Millet baştan aşağı uyanık olup istiklâl-i devlet ve milleti ve hukuk-ı âliye-i saltanat ve hilâfeti te’yîd için kavî bir azim ve îmân ile mücehhez bulunuyor.*” cümleleri ile devam etmiş ve amacın saltanat ve hilafetin bekası olduğu ifade edilmiş, Anadolu’daki hareketin saltanat ve hilafete yönelik olmadığı özellikle belirtilmiştir. Söz konusu telgraf metni ertesi gün, başta Hâkimiyet-i Millîye Gazetesi olmak üzere sürmanşetten “Zîşân Halifemiz Efendimize Milletin Sadâkati” başlığı ile yayımlanmıştır. Bkz. *Hâkimiyet-i Millîye*, No: 26, 1 Mayıs 1336; TBMM, Zabıt Ceridesi, 24 Nisan 1336, C.1, s. 8.

<sup>685</sup> Talimatta ayrıca, aynı gün bütün camilerde “salâvat-ı şerif” okunmuş, padişaha hutbe okutularak, halifenin ve padişahın, din ve devletin, vatan ve milletin kurtuluşu için dua edileceği duyurulmuştur. Bkz. *Nutuk*, s. 273. Meclis’in bu şekilde dinî tören ve dualarla açılmasına Kâzım Karabekir tepki göstermiş, bu şekilde bir açılışı, “koyu bir taassup” olarak nitelendirmiş, amacın tepki gösterecek kesimleri teskin etmeye yönelik olmasına rağmen, “bu taassubun idamesi” mümkün olamayacağından aksi bir tepkiye sebep olabileceğinden endişe eder. Bkz. Kâzım Karabekir, *İstiklal Harbimiz*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, t.y., s. 657.

olduğuna dair karşılık veriyordu. İstanbul Hükümeti'nin fetvası, Meclis'te gündeme geldiğinde söz alan Rasih Efendi [Kaplan], daha önce karşı fetva yayımlanmasına rağmen, yeni bir fetva yayımlayarak “Heyet-i umûmiye-i İslâmiye'yi” hurûc ale's-sultân” olarak itham eden ve ülkenin yabancılar tarafından işgalini amaçlayan fetvanın, “*Yâ eyyühellezîne âmenu lâ tettehizû*”<sup>686</sup> âyetine mugayir olduğunu, dolayısı ile yeni bir fetva ile “hâin-i vatan, hâin-i din” olan fetvayı yayımlayan Şeyhülislâm Dürrizâde Abdullah'ın hain ilan edilmesini ister.<sup>687</sup> Meclis emri ile böyle bir fetva istenmesinin siyasî bir karşılığı olmakla birlikte aynı zamanda mebusların Meclis'e yükledikleri dinî yükümlülüklerle de ilgilidir. Sultan Vahideddin'in İstanbul'u terk edişi sonrasında hal' edilmesinde de fetvaya başvurulmuş ve vekiller Meclis kürsüsünden durumu şer'î açıdan değerlendirmiştir.<sup>688</sup> Yine aynı oturumda, başka bir fetva ile Şehzâde Abdülmecid Efendi halife ilan edilmiştir.

Bu dönemde dinî kavramların ve argümanların kullanımı ile verilen mücadelenin meşruluğunun tahkimine yönelik önemli bir olay da Mustafa Kemal'e gazilik unvanı verilmesidir. İslâm düşüncesinde, “din uğruna savaşmak” anlamındaki “gazâ”lara katılmış kişilere verilen “gazi”<sup>689</sup> unvanı, 19 Eylül 1921 tarihli teklifle Meclis tarafından Mustafa Kemal'e tevcih edilmiş, böylelikle İslâm tarihinde önemli bir yeri olan gaza ve gazilik kültürü üzerinden dinî bir zemine dayanılmıştır. Aynı zamanda çeşitli menkıbe ve rivayetlerle Osmanlı'nın kuruluşunda etkin olduğuna inanılan gazilik ve gazi kültürü üzerinden bir devamlılık da sağlanmışır. Mustafa Kemal'e verilen gazilik unvanı, uzun süre kullanılmakla beraber zamanla yerini kurtarıcı anlamına gelen “halaskâr” unvanına bırakmıştır.<sup>690</sup> Mustafa Kemal gazilik unvanı ile birlikte, hilafet ve saltanat

<sup>686</sup> “Ey îmân edenler dost edinmeyiniz!” manasına gelen (Al-i İmran, 3/118; Maide, 5/51; Nisa, 4/144; Mümtehhine, 60/1) ve “sizden olmayanları” olarak devam eden âyetlere atıf yapılıyor.

<sup>687</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 13.05.1336, C. 1, s. 291.

<sup>688</sup> Şer'îye ve Evkaf Vekili Mehmed Vehbi Efendi tarafından kaleme alınan ve Meclis kürsüsünde ilan edilen fetva metni şu şekildedir: “*İmâmü'l-Müslimîn olan Zeyd, düşmanın umûm Müslimîn aleyhinde mücib-i mahv olan tekâlîf-i şedidesini bilâ zarûretin kabûl ile hukûk-ı İslâmiye'yi müdâfaadan aczini izhâra Müslimînin müdâfaaten mücâhedelerinde düşmana muvâfakatle Müslimînin ihtilâl ve iştikâsını mücib harekâta fi 'len teşebbüs ve harekât-ı ihtilâlâraneye devam ve ısrar ve ba'dehu ecnebî himayesine ilticâ ederek Makâm-ı Hilâfeti terk ve firâr ile hilâfetten bi'l-fil ferâgat etmekle şer'an münhali' olur mu? el-Cevab: Allâh u âlem bi's-sevâb olur.*” Bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, 18.11.1338, C. 24, s. 586.

<sup>689</sup> Gazilik, Kur'an-ı Kerim'de de tekil ve çoğul kullanım olarak birçok ayette geçmekte ve din uğruna savaşanlar olarak övülmektedir. Bkz. Abdülkadir Özcan, “Gazi”, *DİA*, 1999, C.13, s. 443-445.

<sup>690</sup> Gazi unvanının laiklik ilkesinin kabulünden sonra kullanılmaya devam etmesi, Mustafa Kemal'in hassasiyeti açısından önem arz eder. Zira uzun bir süre sadece kendisine sonradan verilen isim olan “Kemal”i kullanan, Millî Mücadele başladığı andan itibaren “Mustafa Kemal”i kullanmaya başlaması ve nihayet, 1935'de “Kemal”i “Kamâl” şeklinde resmî olarak değiştirmesi ve yakınındakilerin “Mustafa” ismini sevmediğini ifade etmeleri, gazi unvanını bu hassasiyetine rağmen kullanmaya devam etmesi



tarafklararının endişesini izale etmeye gayret etmiş, söylemleriyle de bunu kısmen başarmıştır. Zira gerek Selçuklular döneminde gerekse Osmanlılar döneminde “Allah yolunda savaş” olarak gazalar, yapılan fetihlere yüklenen kutsiyeti ve sultanlara yüklenen ilâhî nitelikleri imlemektedir.<sup>691</sup> Mustafa Kemal de, hilafet ve saltanatın ilgası öncesinde, hem süreklilik anlayışı içerisinde hem de “kutsal bir mücadele” olarak meşruiyetini sağlayacak şekilde gazilik unvanını kabul etmiş ve kullanmıştır.

Millî Mücadele'nin başlangıcından Cumhuriyet'in ilanına varan süreçte, verilen mücadelenin ve yeni kurulan Meclis'in halk nazarında meşruiyetinin sağlanması amacı ile sıklıkla dile getirilen hilafet ve saltanatın “dûçâr olduğu esaret”ten<sup>692</sup> kurtarılması hedef olarak gösterilmiştir. Mustafa Kemal, Meclis başkanı seçilmesi vesilesiyle yaptığı konuşmayı “*Pâdişâh-ı âlem-penâh efendimiz hazretlerinin sıhhat ve âfiyetle her türlü kuyûd-ı ecnebiyeden azâde kalarak taht-ı hümâyunlarında dâim kalmasını eltâf-ı İlâhiye'den tazarru' ederim.*” diyerek bitirecektir.<sup>693</sup> Aynı oturumda Hamdullah Subhi Efendi Meclis'e,

“Millet Meclisi nâmına tahrîkâta, ifsâdata nihâyet vermek için millet muvâcehesinde bir defa daha söyleyelim ki, halka hariçde telkin edilen fikir baştanbaşa müfsit bir maksat takîb ediyor. Teşkilât-ı milliyenin ve mücâhedemizin ruhu; pâdişâha, hilâfete ve hukukuna, vatanımızın selâmetine, birliğine, tamâmiyetine sadâkatten ibarettir; buna hürmet ettirmektir. Bunun bir beyannâme ile memlekete ilânında fayda tasavvur ediyorum.”<sup>694</sup>

şeklinde, halka güvence verecek bir beyannâme yayımlanmasını teklif eder. Halka teminat verme endişesi, hâl-i hazırda İstanbul Hükümeti varken kurulan yeni Meclis'in saltanat ve hilafet karşıtı görünümüne yönelik bir endişedir. Söz konusu endişeler baki kalmakla birlikte, 1922'de saltanatın kaldırılması için Rıza Nur ve arkadaşlarının

---

dikkate değerdir. Dinî bir kavram olan gazi unvanının muhtevasına hâkim olan Mustafa Kemal, Irak Savaşı sonrasında Nurettin Paşa'nın “gazi” unvanını kullanmasına itiraz ederek “*Medenî bir milletin âli menfaatleri icâbı icrâsına mecbur kaldığı harpler, Arap aşiretinin gazvesi değildir!*” diyerek unvanın sadece kanunlarla tevcih edileceğini belirtir ve yine Nurettin Paşa için kullanılan “*Kerbelâ'da medfun hafîd-i Hazret-i Peygamberî İmam Hüseyin Hazretlerinin seyf-i mübârekini hâmil bulunmakla müşerrefdir.*” ifadelerine, “*Bu gibi avampesendâne lâflarla milleti iğfâl mesleğinde bulunanlar artık insaf etsinler!*” diyerek itiraz edecektir. Bkz. *Nutuk*, s. 452-453.

<sup>691</sup> Namık Sinan Turan, *Hilafet, Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, s. 250.

<sup>692</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 24 Nisan 1920, C. 1, s. 44.

<sup>693</sup> A.g.z., s. 44-45. Mustafa Kemal daha sonra *Nutuk*'ta “Osmanlı saltanatının ve hilâfetin münkariz ve mülga” olduğunu düşündüğünü ancak bu düşüncesini beyan etmesinin maksada hizmet etmeyeceğini düşündüğü için ifade etmediğini aktarır. Bkz. *Nutuk*, s. 276.

<sup>694</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 24 Nisan 1920, C. 1, s. 45.

sunduğu teklifin “*Türkiye Hükûmeti, hakk-ı meşrû olan makâm-ı hilâfeti esir olduğu ecnebîlerden kurtaracaktır.*” maddesi ile saltanat ve hilafet temyiz edilmiştir. Böylelikle bir yandan uluslararası arenada sadece Ankara Hükümeti’nin temsiliyetinin tanınması sağlanmaya çalışılmış, bir yandan ise hilafetin Müslümanlar üzerindeki siyasî gücünün farkında olarak, hilafetin korunacağına dair teminat verilmiştir.<sup>695</sup> Mezkûr teklifin akabinde söz alan Mustafa Kemal, Allah’ın insanlık tarihi boyunca peygamberler gönderdiğini ancak son peygamber Hz. Muhammed’le birlikte “beşeriyet ile bi’l-vâsita temasta bulunmaya lüzum” görmediğini ve oturumun yapıldığı tarihin Hz. Peygamber’in doğum tarihine denk gelmesinin de hayırlı bir tesadüf olduğunu ifade eder. Mustafa Kemal, Hz. Peygamber’den sonra Allah’ın “beşeriyet ile bi’l-vâsita temasta bulunmaya lüzum görmemiştir” ifadeleri ile din ve devlet işlerinin ayrı konular olduğunu izah etmeye çalışırken aynı zamanda saltanatın Peygamber’in doğum günü olan “hayırlı bir günde” gündeme gelmesini de bir olumluluk olarak sunma gereği duymuştur. Konuşmanın devamında, Y. Sultan Selim’e gelinceye kadar hilafetin, siyaseten güçlü Türk hükümdarlarının koruması altında olduğunu, sonrasında hilafet ve saltanat makamının birleştirildiğini ancak tekrar bir zayıflama sürecine girdiğini ifade etmiştir. Dolayısı ile tarihte olduğu gibi hilafet, güçlü siyasî bir otoritenin himayesinde bir anlam ifade edebilir. “Mukadderâtını doğrudan doğruya eline alan” millet, “millî hâkimiyet ve saltanatını” bir şahsa değil, kendi seçtiği mebuslardan müteşekkil Meclis’e vermiştir.<sup>696</sup> Egemenliğini ulustan alan Meclis’in de böyle güçlü bir siyasî otorite olma niteliği taşıdığını ve saltanatın kaldırılarak hilafetin tarihte olduğu gibi zayıf, aciz bir kişide değil, dayanağını Türkiye Devleti’nden alan bir “şahs-ı âli”ye tevdi edileceğini belirtir.<sup>697</sup> Böylelikle saltanatla hilafetin birbirinden ayrı şeyler olduğu savunulmuş ve kaldırılması için en önemli dayanak, ulus egemenliği ve şer’î olarak saltanatın hükmü olmuştur.

---

<sup>695</sup> Saltanatın kaldırılmasından birkaç ay önce saltanat ve hilafetin artık farklı değerlendirildiğine dair bir örnek olarak, Meclis’teki oturumda söz alan Hüseyin Avni Bey, şeriat ve mukkadesat perdesi ile halkın aldatıldığını ancak artık şeriatın halka indiğini, aldatılmayacağını ve hâkimiyet-i millîye bağlamında hilafetin kurtuluşundan başka bir amaç olmadığını ifade etmiştir. Bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, 15 Temmuz 1338, C. 21, s. 411-415.

<sup>696</sup> Mustafa Kemal bu görüşünde yalnız değildir, saltanat tartışmalarından önce 1921’de Teşkilât-ı Esâsiye Kanunları görüşülmesi esnasında, hilafet ve saltanat makamlarının korunarak yetkilerinin halk namına Meclis’te toplandığına dair alınan kararlarda konuşma yapan vekillerin birçoğu bu minvalde görüş belirtmiştir. Bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, 24 Teşrinisani 1336, C. 14, s. 311-312.

<sup>697</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Teşrinisani 1338, C. 24, s. 318-325

Mustafa Kemal'in saltanatın ilgası ile ilgili konuşmasında dikkat çeken bir başka husus ise, saltanatın kaldırılması neticesinde, “*Bundan sonra makâm-ı hilâfetin dahi Türkiye Devleti için ve bütün âlem-i İslâm için ne kadar feyz-bâr olacağını da istikbâl bütün vuzûhiyle gösterecektir. ‘Türk ve İslâm Türkiye Devleti’ bu iki saadetin tecelli ve tezahürüne memba ve menşe olmakla dünyanın en bahtiyar bir devleti olacaktır.*” ifadeleridir.<sup>698</sup> Mustafa Kemal'in, *Türk ve İslâm Türkiye Devleti* vurgusu yapması, hilafetin Müslümanlar ve Türkiye'deki Müslüman halk üzerindeki gücünü kullanma arzusuna işaret etmektedir. Bu gücün bir ifadesi de, saltanattan temyiz edilen hilafetin siyasî otoritesinin Meclis'e tevdi edilmesi sonucu olarak, fetva ile hal' edilen halife yerine Meclis'in yeni halifeyi seçerek ilan etmesidir.<sup>699</sup> Ahmet Yıldız, bu dönemde İslâm'a yapılan vurgunun üst düzeyde olması ve Müskirat Kanunu gibi toplumu ilgilendiren kanunların çıkarılması ile Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte artan sekülerleşme sürecinin sekteye uğradığını ifade etmektedir.<sup>700</sup> Nitekim Mustafa Kemal, Balıkesir Hutbesi'nde Kanûn-ı Esâsî'nin, Kur'ân'ın hükümleri olduğunu ifade ederek, “*Hazret-i Peygamber'in eser-i mübareklerine iktifâen bu dakikada milletimize, milletimizin hâl ve istikbâline ait husûsatı görüşmek maksadıyla bu dâr-ı kudsîde Allah'ın huzurunda bulunuyoruz.*” diyecektir.<sup>701</sup>

İslâm dininin tasfiye ve kendi din anlayışının inşası için yine İslâm'ın temel alındığı, meşrulaştırıcı argümanların kullanıldığı 1924'e kadar olan dönem, politik-teolojik açıdan siyaset-kutsal ilişkisinin tahkimine yönelik olarak siyaset-din ilişkisinde dönüşümün sağlandığı bir geçiş dönemi olmuştur. Hilafet ve saltanata nispet edilen kutsallık, yeni rejime ve siyasî iktidara nispet edilerek sivil dine yönelik bir inşanın temelleri atılmıştır. 1924 sonrası ise siyaset-kutsal ilişkisinin politik-teolojik açıdan belirginleştiği bir dönem olmuştur.

### 3.1.2. 1924-1938 Dönemi Sivil Din

İlk Bölüm'de dinin tanımı yapılırken en yalın hâli ile “kutsalın tecrübesi” olduğu ifade edilmişti. Tanımdan yola çıkarsak, “sivil din”in nasıl bir kutsalın tecrübesi olduğu

<sup>698</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Teşrinisani 1338, C. 24, s. 318-325

<sup>699</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 18 Teşrinisani 1338, C. 24, s. 563-564

<sup>700</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 101.

<sup>701</sup> Aynı konuşmada, laikliğin ilan edilmesi ile sadece ibadet yeri olduğu ifade edilecek olan camilerin, Müslümanların dünyevî meselelerinin konuşulması gereken yerler olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, s. 35-37.

sorusu ortaya çıkmaktadır. Ulus-devlet modeli içerisinde sivil din anlayışına baktığımızda, bu sorunun cevabını, “ulus-devletin kendi kurguladığı kutsalların tecrübesi” şeklinde verebiliriz. Durkheim, Fransız Devrimi’nin doğası gereği “dinî” olmayan, “laik” olan “vatan, özgürlük, akıl” gibi değerleri kutsallaştırarak “kendi dini”ni inşa ettiğini ifade eder.<sup>702</sup> Türkiye Cumhuriyeti de bir ulus-devlet modeli olarak, kuruluşundan itibaren kendi değer ve kurumları ile bir kutsallaştırma süreci yaşamıştır. Cumhuriyet’in sivil din modeli de bu süreçte izhar olmuştur diyebiliriz. Kemalist rejimin sivil din anlayışının, bir kararlılık ve bilinç dâhilinde meydana geldiğini görmek için öncelikle hilafetin ilgası meselesini ele alacağız.

### ***3.1.2.1. Hilafetin İlgası***

Hilafet meselesi, İslâm düşüncesi ve siyasî tarihi içinde açısından dinî hükmü ve siyasî konumu itibariyle her zaman tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Kur’ân-ı Kerim’de ve Peygamber’in sünnetinde açık bir hüküm bulunmadığı için, çeşitli ihtilaflar çıkmıştır. Ancak genel kabul, hilafetin Emeviler’e geçişi ile birlikte saltanat hâlini aldığı ve özünden uzaklaştığıdır. Hakkında açık bir dinî hüküm bulunmaması, hilafetin siyasî boyutunun ön plana çıkarılması sonucunu doğurmuşsa da, ihtilafların meydana gelmesinde, genelde dinî hükümlerle delillendirilmeye çalışılması etkili olmuştur. Cumhuriyet döneminde de, hilafetin ilgası tartışmalarında kararın lehinde olanlar da aleyhinde olanlar da konuya teolojik açıdan yaklaşmışlar, hilafetin siyasî konumunu ve gücünü çok fazla ele almamışlardır. Hilafetin kaldırılmasında siyasî arka plan daha güçlü olmasına rağmen teolojik boyutunun ön plana çıkması, “dinî temellere dayandırılan” bir kurumun dinen meşruiyetinin zayıflatılmasına yönelik olmuştur. Bundan dolayı öncelikle hilafetin dinî temellerine ve konu üzerindeki ihtilaflara değinmek yerinde olacaktır.

#### ***3.1.2.1.1. Hilafet-İmamet***

Kur’ân-ı Kerim’de önderlik, liderlik manasına gelen üç kavram kullanılmaktadır: Bunlardan imâmet, bir kişiden sonra gelmek niyâbet etmek manasında; halef (çoğulu hulefâ; hilafet de aynı manadadır) ve uyulması gereken önderler anlamında emir, yetki sahibi “ûlu’l-emr”. Müfessirler “ûlu’l-emr”i, “akıl ve rey sahipleri”, ulemâ, fıkıh ve din

---

<sup>702</sup> Émile Durkheim, a.g.e., s. 294.

ehli veya genel olarak hilafeti uhdesinde bulunduran kişi veya adil yöneticiler olarak yorumlamıştır.<sup>703</sup> Her üç kavram da, zamanla hilafet kavramında mündemiç olarak anlaşılmıştır. Şîî âlimler, dinin rüknü (dinde söz sahibi lider) olarak imâmet kavramını kullanırken; Sünnî âlimler imâmet kavramının karşılığı olarak, dünyevî işleri dinin hükümlerine göre düzenlemek veya “imam”ın vaz‘ ettiği hükümler/kanunlar anlamında<sup>704</sup> “es-siyasetü’ş-şer‘iyye” kavramını kullanmışlardır.<sup>705</sup> “Siyâset-i Şer‘iyye kavramı, hakkında şer‘î hüküm veya delil bulunmayan konularda, toplum maslahatını gözeten yasa koyma faaliyeti olarak, siyasî bir terimden ziyade hukukî bir terim olma özelliği taşımaktadır. Ancak hükümdarın insiyatif alması ile şer‘î bir hüküm aramaksızın verdiği kararlar, genel olarak hukukun değil, siyasetin alanını genişletmeye matuf olmuştur.<sup>706</sup> Dolayısı ile “siyasetü’ş-şer‘iyye”, Şîâ anlayışındaki imam/imâmet kavramının dinin rüknüne karşılık gelen muhtevasını karşılamaktan uzak, siyasî meşruiyeti sağlayan hukukî bir kavramdır.

Şîî anlayışa göre, imâmet hem dünyevî hem de batınî anlamda insanların tâbi olması gereken bir kurumdur.<sup>707</sup> Şia’ya mensup fırkalar, imâmetin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’ye bırakıldığını, nübüvveti tâbi olması zorunluluğu ve dinin rükünlerinden biri olduğu için, Allah tarafından ihsan edildiğini ve imâmetin belirlenmesinde diğer insanların bir dahli olamayacağı görüşünü savunurlar. Dolayısı ile imâmet, hem dinî hem de siyasî bir otorite olarak Hz. Ali’nin ve soyundan gelen imamların uhdesinde olup, onun dışında kalan üç halife sadece siyasî otoriteyi temsil eden halife sıfatını hâizdir. Sünnî âlimler bu ayrıma itiraz ederek, Hz. Ali’nin ilk üç halifeye biat ettiğini<sup>708</sup> ve sonrasında Ehlibeyt imamlarının da hilafet iddiasında bulunmadıklarını, dolayısı ile Şia’nın iddiasının asılsız olduğunu savunmaktadır.

<sup>703</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 85-86. Kur’ân-ı Kerim’de “Ey inanlar! Allah’a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden emir sahibi (ûlu’l-emr) olanlara itaat edin.” (Nisa Sûresi, 4/59) şeklinde geçen itaat edilmesi gereken emir sahipleri, idareciler olarak yorumlanmakla birlikte, ûlu’l-emr çoğul kullanıldığından dolayı aynı anda birden fazla otorite olamayacağı için âyet, kendi alanında ehil olan kişilere danışılması ve onlara itaat edilmesi manasında yorumlanmaktadır.

<sup>704</sup> Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset, Osmanlılarda Siyâset-i Şer‘iyye*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 33.

<sup>705</sup> Mustafa Öz, Avni İlhan, “İmamet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, C. 22, s. 201-203.

<sup>706</sup> Osmanlı’da kardeş katli gibi şer‘î olmayan, siyaseti tahkim etmeye yönelik kararlar bu minvaldedir. Bkz. Asım Cüneyd Köksal, a.g.e., s. 60-62.

<sup>707</sup> Mustafa Öz, Avni İlhan, a.g.md., s. 201-203.

<sup>708</sup> Hz. Ali’nin, Hz. Ebû Bekir’e biat ettiği konusu da tartışmalı olup, Sünnî kaynakların da kabul ettiği gibi Peygamber’in vefatı sonrasında, henüz naaşı defnedilmemişken, halife seçimi için Beni Saîd Sakîfesi’nde toplanan sahabe sayısı sekiz ya da on olarak rivayet edilmiştir. Söz konusu toplantıda Hz.

Hilafet tartışmalarında üzerinde ittifak edilen konu, Muaviye ile hilafetin saltanata dönüştüğüdür. Ancak Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ilk üç halîfenin tayininde de hilafet üzerinde ittifak edilen şartların aranmadığı görülecektir.<sup>709</sup> Halîfenin tayininde genel olarak iki ayrı görüş vardır: Birincisi nassla belirleneceği yani Şia'nın imâmet anlayışında olduğu gibi Allah tarafından tayin edilmesidir. İkincisi ise ümmetin icması yani seçimle başa gelmesidir. Ancak Hz. Ebû Bekir'in halîfe tayin edilmesinde nass olduğu konusunda ittifak olmadığı gibi, seçiminde de bir icmanın söz konusu olmadığı tarihî bir gerçekliktir. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i halîfe tayin etmesi de seçimle değil vasiyetle olmuştur. Hz. Osman'ın seçimi ise, Hz. Ömer'in Mekke'nin ileri gelenlerinden altı kişiyi şura heyeti seçerek, adaylar arasında birinin seçilmesi emri ile vâki olmuştur. Şura kararı ile göreve gelen Hz. Osman da, çıkan karışıklıklar sonrasında görevden çekilmesini isteyenlere “Allah'ın bana giydirdiği gömleği çıkarmam.”<sup>710</sup> diyerek bir şekilde nassla tayin edildiğini ima ederek meşruiyet sağlamıştır. Hz. Ali'nin hilafete gelişi ise, Hz. Osman'ın katli sonrası sahabenin Hz. Ali'ye gelerek beyat ettiklerini beyan etmeleri ile gerçekleşmiştir.

Hz. Ali'nin şehid edilmesi ve sonrasında yaşanan Kerbelâ faciası neticesinde hilafet Emevilere geçmiştir. Sonrasında hilafet konusu saltanat çerçevesinde değerlendirilmiş, hem dinî hem de siyasî otorite olarak görülmüştür. Ancak Emevilerle birlikte, Peygamberin halîfesi olarak görülen hilafet makamındaki kişi, “halîfetullah” (Allah'ın halîfesi) olarak görülmeye başlanmış, böylelikle saltanatla başa gelen Emevi halîfelerinin durumu siyaseten meşrulaştırılarak kutsallaştırılmıştır.<sup>711</sup> Abbasîler döneminde de hilafet aynı minval üzere devam etmiş, ancak siyaseten zayıf düşmesi ve

---

Ali veya Hz. Peygamber'in soyundan gelen bir sahabe bulunmamıştır. Dolayısı ile halîfe ne Şia'nın savunduğu gibi nassla belirlenmiş ne de Sünnî anlayışın iddia ettiği gibi icmanın şartları yerine gelmiştir. Konu ile ilgili Sünnî kaynaklar için bkz. Behlül Behcet Efendi, *Al-i Muhammed Tarihinde Teşrih ve Muhakeme*, yay. hz., Kahraman Özkök, İstanbul: Revak Kitabevi, 2012. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e bir müddet beyat etmediği, Hz. Ebû Bekir'in “Seni beyata zorlayamam.” dediği ve sonrasında Hz. Ömer'in Hz. Ali'yi tehdit ettiği Sünnî kaynaklarda da geçmektedir. Bkz. a.g.e.

<sup>709</sup> Hz. Ebû Bekir'in halîfe seçiminde, Ensar'dan hilafete aday olanlara karşılık, halîfenin Kureyş Kabilesi'nden olması ile ilgili hadîsi delil olarak getirilmiştir. Ancak mezkûr hadîs, Şia ve Sünnî anlayışta farklı yorumlanmıştır. Şii âlimler hadîsin, Hz. Ali hakkındaki diğer hadîslerle de destekleyerek Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlara işaret ettiğini; Sünnî âlimler ise böyle bir ayırım olmaksızın Kureyş'e mensup olan bütün kavimleri (Emevi Devleti'ni kuran Ümeyye Oğulları da dâhil) kapsadığını savunmaktadır. Bkz. Mehmed Said Hatipoğlu, “Hilafetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, s. 121-213.

<sup>710</sup> Ahmet Akbulut, a.g.e., s. 157.

<sup>711</sup> Hz. Ebû Bekir, “Allah'ın halîfesi” anlamına gelen halîfetullah unvanını kullanmayarak “halîfe-i Resûlullah” unvanını kullanmıştır. Bkz. Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s. 27.

siyasî otoritenin Selçuklulara geçmesi ile zamanla sembolik bir makam hâline gelmiştir.<sup>712</sup> Bu süreç, hilafetin Müslümanların dinî umurları ile Selçukluların da dünyevî, siyasî umurları ile ilgili yetkili olduğu, bir anlamda seküler bir dönem özelliği sergilemiştir.<sup>713</sup> Bu dönemde yazılan siyasetnamelere bakıldığında da, siyasî otoriteyi elinde bulunduran hükümdarın İslâm hukuku açısından meşruiyetine değinilmediği, Türk siyasî düşüncesindeki mutlak iktidar sahibi sultan anlayışının değişmediği, sultan ve halife unvanının çoğu kez birbirinin yerine kullanıldığı görülecektir.<sup>714</sup>

Hilafet kurumu, Müslümanlar üzerindeki siyasî otoritesini tamamen kaybetmiş ve 1517’de Mısır’ın fethi ile birlikte de Osmanlı’ya geçmiştir. Her ne kadar hilafetin Osmanlı’ya geçişinde beyat<sup>715</sup> ve Kureyşîlik meselesi<sup>716</sup> gündeme gelmişse de genel olarak Osmanlı’nın hilafeti kabul görmüştür. Bunda, I. Murad’dan itibaren itibaren Osmanlı sultanlarının halife unvanını kullanmaya başlamaları<sup>717</sup> ve Türklerin siyasî otoriteyi ele geçirmelerinden itibaren Kureyşîlik meselesinin göz ardı edilmesinin etkisi vardır. Nitekim Memlûkler döneminde Müslüman âlim Tarsûsî; Memlûk sultanına, Kureyşî olmadığı için halifenin iktidarını sorgulayan Şâfi mezhebine mensup bireyler

<sup>712</sup> Hilafetin siyasî otoritesinin zayıfladığının en önemli göstergesi Selçuklu sultanlarına verilen “kasîm emîri’-mü’minîn (halifenin ortağı)” unvanıdır. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul: Turan Neşriyat, 1969, s. 236.

<sup>713</sup> Selçuklu sultanı, Sultan Tuğrul (1177-1194), siyasî otoriteye ortak olmaya çalışan halifeyi “devlet işleri sultana ve din işleri halifeye ait olmak üzere kurulan nizami” bozmak ile itham edecektir. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, s. 202. Türklerin Müslümanlaşması ve siyasî otoriteye sahip olmaları ile birlikte hilafetin klasik anlamının dönüşüme uğradığı ve devlet maslahatının öncelikli olduğu örfî hukukun ön planda olması sebebi ile seküler bir formda ele alındığının güzel bir örneği de Ravendi’nin müellifi olduğu *Rahatu’s-Sudûr Âyetü’s-Sürûr* adlı siyasetnâmede “İmâmın vazifesi hutbe ve duâ ile meşgul olmak... pâdişahlığı (hâkimiyeti) sultanlara havale etmek ve dünyevî saltanatı onların eline bırakmaktır.” ifadeleridir. Bkz. Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 60.

<sup>714</sup> Talip Türcan, “Hilâfet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Rolü -Yasamının Sekülerleşmesi Bağlamında Bir İnceleme-”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, 31 Mayıs-1 Haziran 2007, Bildiriler*, ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdet Durak, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007, s. 297-304.

<sup>715</sup> Geç dönem kaynaklarda Mısır’ın fethi sonrası Abbasî halifesinin, hilafeti Y. Sultan Selim’e devrettiği ve İstanbul’da kılıç kuşandırdığı geçmekle birlikte dönemin kaynaklarında böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Konuyla ilgili bkz. Azmi Özcan, “Hilafet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, C. 17, s. 546-553; ayrıca bkz. Namık Sinan Turan, *Hilafet, Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, s. 207.

<sup>716</sup> Talip Türcan, a.g.m. Sünnî âlimler hilafetin Kureyşî Kabilesi uhdesinde olduğuna dair hadîsi zayıf bulmuşlar, Kureyşîliğin ilk dört halife dönemi ile sınırlı olduğunu belirterek Kureyşîlik meselesini siyasî ehliyet ve liyakatle açıklamışlardır. Bkz. Azmi Özcan, a.g.md., s. 546-553. Ancak geç dönemde ortaya çıkan meşruiyet tartışmalarında tekrar gündeme getirilen mesele, Osmanlı’nın kurucusu Osman Bey’in Seyyid olan Şeyh Edebalî’nin damadı olması hasebî ile Kureyş’e mensup olduğu iddia edilerek savunulmuştur. İlgili rivayetler için bkz. Özkan Öztürk, a.g.e., s. 503.

<sup>717</sup> Azmi Özcan, a.g.md., s. 546-553; Ramazan Yıldırım, a.g.e., s. 33.

yerine, Kureyşîlik şartının aranmadığı Hanefî mezhebi mensuplarına yetki vermesi konusunda nasihatlerde bulunmuştur.<sup>718</sup>

Hilafetin Osmanlı'ya geçişi ile birlikte siyaseten çok fazla bir değişiklik olmamakla birlikte, Tanzîmat'la birlikte hilafet algısı değişmeye başlamıştır. 18. yüzyılda bilhassa Afgan-İran Şahı Eşref'in hilafet talebi ile başlayan tartışmalar hilafetin otoritesinin tahkimini sağlamıştır.<sup>719</sup> Sonrasında Küçük Kaynarca Antlaşması ile yeni bir döneme girilmiştir. Antlaşma, bağımsızlık Kırım Hanı'nın kendi tebaasının dinî ve siyasî lideri olmasını sağlayacağı için, hilafetin otoritesini sarsacağı düşüncesi ile Osmanlı sultanının hilafet yetkilerinin baki kalması ve Osmanlı padişahı adına hutbe okutulması şartı ile imzalanmıştır.<sup>720</sup> Mezkûr antlaşmanın önemi, ilk kez uluslararası bir antlaşmada, hilafetin özellikle vurgulanarak, Osmanlı hükümdarının “*hâlifetü'l-uzmâi'l-müslimîn ve imâmü'l-muvahhîdin*” olarak bütün Müslümanların halîfesi olduğunun altının çizilmesidir.<sup>721</sup> Konumuz açısından önemi ise, antlaşmanın hilafet uhdesinde değilken dahi kendisini siyasî ve dinî otorite olarak ilan eden Osmanlı iktidarının, ilk kez resmî bir antlaşma ile siyasî ve dinî otoritenin ayrılığını kabul etmiş olmasıdır. Nitekim Kanûn-ı Esâsî'nin 3. maddesinde, “*Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmisi ve bi'l-cümle tebaa-i Osmâniye'nin hükümdârı ve padişahıdır.*” cümleleri ile “hasbe'l-hilâfe-i dîn-i İslâm” denilerek Müslümanlara değil dine vurgu yapılmış,<sup>722</sup> sultanın halîfe olarak sadece Osmanlı sınırları içerisinde meskûn halkın değil, bütün Müslümanların “manevî koruyucusu”, Osmanlı sınırları içinde kalan tebaanın ise siyasî olarak hükümdarı olduğu ilan edilmiştir. Sonraki gelişmeler bu ayrılığı pekiştirecek, ancak hilafetin siyasî gücünün kullanılmasına yönelik siyaseti de güçlendirecektir. Fransa'nın Mısır'ı işgali, Mekke ve Medine'nin Vehhâbilerin kontrolüne geçmesi ile Osmanlı hilafetinin “bütün Müslümanların koruyucusu” ve “hâdimü'l-harameynîş-şerîfeyn” olduğu iddiaları anlamını yitirmiştir.<sup>723</sup> Ancak hilafetin gücünün zayılaması ile eş zamanlı olarak, halîfenin “*halîfetullah*”, “*halîfe-i*

<sup>718</sup> Talip Türkan, a.g.m., s. 297-304.

<sup>719</sup> Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat, II. Abdülhamid Döneminde Halîfelik ve Araplar*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 42-47.

<sup>720</sup> A.g.e., s. 51-52.

<sup>721</sup> Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi, İslam, Milliyetçilik ve Modernlik, 1789-2007*, s. 25. Osmanlı halîfesinin bütün Müslümanların halîfesi olduğu ibaresi daha önce Afgan hükümdarı Eşref'le yapılan antlaşmada da vurgulanmıştır. Ancak ilk kez uluslararası bir antlaşmada vurgulanması hasebi ile Küçük Kaynarca Antlaşması önem taşımaktadır. Bkz. Azmi Özcan, a.g.md., s. 546-553

<sup>722</sup> Buzpınar, bu vurgunun Müslüman ülkelerde sömürgeleri bulunan Avrupa ülkelerini kaygılandırmamak amacı ile yapıldığını ifade etmektedir. Bkz. Tufan Buzpınar, a.g.e., s. 69.

<sup>723</sup> A.g.e., s. 64-65.



*İslâm*”, “*zillullahi fi'l-âlem*”, “*halîfe-i rûy-î zemin*” olduğu daha sıklıkla vurgulanmaya başlanmış ve Kur’ân-ı Kerim’de itaat edilmesi gereken “*ûlu'l-emr*”den<sup>724</sup> muradın “*pâdişâh-ı İslâm*” olduğunun altı çizilmiştir.<sup>725</sup>

Müslüman ülkelerin Avrupalı ülkelerin sömürgeleri olmaları ile birlikte, Osmanlı hilafeti tek kurtuluş olarak görülmeye başlanmış ve II. Abdülhamid zamanında ittihâd-ı İslâm politikası izlenmeye başlanmıştır. Hilafetin kısmen seküler bir algıyla ele alınmaya başlaması ile hilafetin meşruiyet tartışmaları aynı döneme denk gelmiştir. Meşrutiyet taraftarları, Tanzîmat’a kadar şer’î hukuk bağlamında tartışılmayan saltanatın ve hilafetin şerîata uygunluğu üzerinden muhalefet yapmaya başlamıştır.<sup>726</sup> O zamana kadar dile getirilmeyen ya da zayıf bir hüküm olarak görülen halîfenin Kureyşîliği konusu gündeme getirilmiş, hilafetin gayr-i meşruluğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde hilafetin niteliği ve şartları ele alınmış, hilafet seküler bir muhteva ile anlaşılmaya başlanmıştır. 1896’da, *Kanûn-ı Esâsî Gazetesi*’nde yayımlanan sonrasında ayrıca neşredilen, ancak yazarı belirtilmeyen *İmâmet ve Hilâfet Risâlesi* adlı risalede hilafetin gayr-i meşru olduğu öne sürülmüştür. Ehl-i Sünnet âlimlerinin zayıf bulunduğu hilafetin Kureyşîliği ile ilgili hadîs ve rivayetlere dayanarak, Y. Sultan Selim’in hilafeti gaspettiği delillendirilmeye çalışılmıştır. Böylece mevcut halîfe Sultan Abdülhamid’in hilafetinin de gayr-i sahih hâle geldiği ifade edilmiştir. Netice kısmında ise, Meşrutiyet’in İslâm’ın murad ettiği hükümet şekline uygun olduğu belirtilerek şu şekilde devam edilmiştir:

“Ma’a-hâza her ne şekilde ise hükûmetden maksad hukûk-ı ümmet ve reayâyı vikâye ve mülkü ecâibin tecâvüz ve teaddîsinden muhâfaza için esbâb-ı lâzimeyi istikmâl ve bir takım fukarâ ve acezeye muâvenet vesâire gibi umûrdan ibâret bulunmasına nazaran efkârını tervîc etmekte olduğumuz Osmanlı İttihâd ve Terakkî Cemiyeti’nin nizamnâmesi mücebince hilâfetle saltanatın yine sülâle-i Âl-i Osman’da kalması ve lâkin umûr ve mesâlih-i ümmetin en sağlam dâmânı olmak üzere şer’-i şerîfe muvâfık sûrette te’sîs olunacak Meclis-i Mebûsân ma’rifetiyle tesviyesi husûl-i maksada kâfi ve siyâset-i hâzıraya mutabıktır.”<sup>727</sup>

<sup>724</sup> Nisa Sûresi, 4/59. İslâm düşüncesinde âyette geçen ûlu’l-emr kavramı, ulemâ, fukahâ veya kendi alanında ehil insanlar olarak da anlaşılmıştır.

<sup>725</sup> Tufan Buzpınar, a.g.e., s. 67.

<sup>726</sup> Ömer Lütfi Barkan, a.g.m., s. 14. Ayrıca bkz. Halil İnalçık, “Şerîat ve Kanûn, Din ve Devlet”, s. 106.

<sup>727</sup> “İmâmet ve Hilâfet Risâlesi”, yay. hz. İsmail Kara, *Hilâfet Risâleleri, İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, C. 2, s. 84.

Risalede, hilafetin sorumluluğunun Meclis-i Mebusân'a verilmesi gerektiğinin ve bunun şer'î hukuka uygun olduğunun ifade edilmesi, Meclis'in meşruiyetini sağlamakla birlikte, Meclis'in yetkisinin ülke sınırları içerisinde kaldığı dikkate alınrsa, hilafetin de artık bütün Müslümanları kapsayan bir kurum olarak görülmediğini ortaya koyar. Siyasî bir otorite olarak temsil hakkını elinde bulunduracak olan Meclis'e dinî temsiliyet de verilmiştir. Cumhuriyet dönemine geçildiğinde de aynı tutum devam ettirilmiş, saltanat ve hilafetin temyizine uğraşmıştır. 18 Ağustos 1336'da Meclis'e sunulan mazbatada, "hilâfet ve saltanatın istiklâlini temin etmek üzere teşekkül eden" Meclis'in "bu akîde-i diyânet ve rûh-ı müşterek-i millî"nin tezahür etmiş bir şekli olduğu ifade edilmiştir.<sup>728</sup>

İslâm ve Osmanlı tarihi boyunca hilafetin konumuna değinmemizin sebebi II. Meşrutiyet'le başlayan saltanat ve hilafete yönelik muhalefetin dayandığı zemini görmektir. Türklerin siyasî arenada otorite sahibi olması ile beraber, birçok Müslüman âlimin, mevcut durumu meşrulaştırmaya yönelik olarak önceliği siyasî otoriteye vermesi ile hilafet anlayışı seküler bir muhteva kazanmıştır. Abbasî döneminde siyasî otoriteyi elinde bulunduran Büveyhoğullarına karşı Abbasî hilafetini savunan Mâverdi, siyasî otoritenin, halîfeye sadık olduğu müddetçe tanınabileceğini savunmuş, dinî otorite ile siyasî otoritenin ayrımını ortaya koymuş ve bu durumu meşrulaştırmıştır.<sup>729</sup> Bu durum daha sonra da devam etmiş, Selçuklu iktidarını meşrulaştırmanın da bir aracı hâline gelmiştir. Hilafetin Osmanlı'ya intikali ile dinî ve siyasî otoriteyi elinde tutan iktidar anlayışı, seküler bir muhteva ile devam etse de,<sup>730</sup> Meşrutiyet dönemine gelindiğinde hilafet üzerinden mevcut yönetimin gayr-i meşruluğu dinî sâiklerle delillendirilmeye başlanmıştır. Ancak bu durum hilafetin dinîleştirilmesine yönelik değil, siyasî bir sistem olan Meşrutî sistemin dinîleştirilmesine yönelik olmuştur. Bu dinîleştirilmenin yanında, hilafet anlayışının seküler bir ihtivaya bürünmesine neden olacak şekilde, halîfenin sadece kendi hükmettiği topraklardaki tebaa üzerinde tasarruf hakkı olduğu anlayışı da dillendirilmiştir. Nitekim Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır, "*Hilafet bir hükümet-i meşrûta-i İslâmiye reisi demektir. Bunun için memâlik-i*

<sup>728</sup> TBMM Zabıt Ceridesi 18 Ağustos 1336, C. 3, s. 345.

<sup>729</sup> Namık Sinan Turan, "İslâm Politik Teorisinin Dönüşümü Ekseninde Osmanlı Hilafeti", *Evrensel Kültür Dergisi*, Mart 2014, S. 266, s. 49-54.

<sup>730</sup> Halil İnalçık, Osmanlı sisteminde Weber'in Osmanlı sultanının dinî ve dünyevî iktidarı mükemmel bir şekilde mezcettiği düşüncesine karşılık, iktidarını dinî sâiklerle meşrulaştıran Osmanlı sultanlarının seküler bir yönetimi biçimi sergileyerek örfî kanunlara öncelik verdiklerini ifade etmektedir. Bkz. Halil İnalçık, "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1 (1992), s. 49-72.

ecnebiyede bulunan Müslümanlara velâyeti yoktur.”<sup>731</sup> diyerek, halîfenin bütün Müslümanların halîfesi olduğu anlayışını reddetmiştir.

### **3.1.2.1.2. Cumhuriyet Dönemi Hilafet Tartışmaları**

Hilafetin dinî ve dünyevî otoriteyi elinde tuttuğu veya sadece dinî otoriteyi haiz olduğu anlayışı politik-teolojik bir zemine dayanmaktadır. Zira siyasî/dünyevî iktidarın meşruiyetini temellendirmek için de hilafet teolojik açıdan değerlendirilmiştir. Cumhuriyet döneminde de hilafet tartışmaları, genel olarak teolojik bir zeminde sürse de, seküler bir anlayışla izhar olmuştur. Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte hilafetin meşruiyeti, dinî açıdan tartışılmaya başlanmış ve hilafetin dinen gayr-i meşru olduğu söylemleri, yeni kurulan Cumhuriyet’in ve ulusal egemenliğin lehine, yine dinî açıdan dillendirilmiştir. Saltanatın kaldırılmasında ifade edilen, hilafet ve saltanatın ayrı şeyler olduğu söylemi hilafetin ilgasında hilafetin gayr-i sahihliği vurgusuna dönüşmüştür. Bu anlayışın siyasî sebepleri arasında, hilafetin dinî açıdan yorumlanmasından ziyade sadece siyasî bir yönetim, bir rejim biçimi olarak algılanmasının etkisi vardır. Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi açısından ise, dinin bütün kurum ve değerleriyle birlikte tasfiyesi en önemli sebeplerden biri olmuştur. Meşrutiyet dönemi tartışmalarında toplum sözleşmesine yapılan atıfla, hilafetin veya saltanatın toplumun vekâlet vermesi ile meşruiyet kazanabileceği savunuları, ulusun vekâlet verdiği Meclis’te millî hâkimiyet müşahhas hâle geldiği için hilafetin hükmünün kalmadığı şeklinde ifade edilmeye başlanmıştır.<sup>732</sup>

Hilafetin ilgası tartışmalarında dikkat çeken önemli bir husus da, siyasî bir makam olarak görülmeye başlanan hilafetin teolojik olarak tartışılması ve mülga olmasının gerekçelerinin dinî delillerle izah edilmesidir. Saltanat tartışmalarında yapılan temyizde, hilafetin dinî bir otorite olarak kutsallığı ortaya konulurken, söz konusu kutsallık, artık sorgulanamaz olan ulus egemenliği bağlamında Meclis’e atfedilmiştir. Mukaddes olan

<sup>731</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, yay. hz. A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 99.

<sup>732</sup> Sami Erdem, “Cumhuriyet’e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar, Seyyid Bey Örneği (1922-1924)”, *Divan*, (1996/2), s. 119-146. Bu görüş birçok âlim tarafından dile getirilmekle beraber Mustafa Kemal’in daveti ile saltanatın kaldırılması sonrasında Ankara’ya giden Said-i Nursî’nin “Mebuslara Beyannâme” başlığı altında yayımladığı bildiride mebuslara “Ey Mücahidîn-i İslâm ve ey ehli hall ü akd” şeklinde hitap ederek, vekilleri dinî olarak hüküm sahibi olan ulemâ ve umera olarak nitelemiştir.

hilafetin<sup>733</sup> güçlü bir siyasî otorite ile anlam kazanacağı ifadelerinin yerini, hilafetin sembolik bir makam hâline gelerek siyaseten zayıfladığı ve artık gereksiz olduğu iddiaları almıştır. Saltanatın kaldırılması sürecinde hilafetle ilgili endişelerini dile getiren mebus ve din âlimleri, genel olarak hilafetin dinî bir hüküm olduğunu ve bu hükmün manevî değil maddî olduğunu savunmuşlardır. Hilafetin dinî bir emir olarak ya da sadece siyasî bir unsur olarak ele alınması, hilafetin bütün Müslümanlar üzerinde otorite olup olmadığı tartışmalarının neticesidir. Siyasî umura taalluk eden bir mesele olarak hilafet, sadece siyasî iktidarın hüküm sürdüğü topraklar üzerinde bağlayıcılığı olan bir kurum olarak anlaşılıyordu. Bu dönemde bir risale yayımlayarak hilafetin İslâm açısından hükmünü değerlendiren mebus Hoca Şükrü, hilafetin papalık gibi bir kurum olmadığını, ümmetin “umûr-ı dünyevîlerine” ait konularda söz sahibi olduğunu ve hilafetin amacının, “hikmet-i teşrî’î” olan adaleti payidar etmek olduğunu ifade eder. Hoca Şükrü, hilafetin sadece manevî, sembolik bir makam olmadığını, bilakis siyasî otorite sahibi olarak adaleti teminle meşgul bir makam ve dinin emirlerinden biri olduğunu ifade eder. Aleyhte görüş bildirenlerin delil olarak ortaya koydukları hilafetin Kureyşliği meselesinde ise hadîsin nüfûz ve kudrete mebni olduğunu savunur.<sup>734</sup>

Hoca Şükrü’nün kısaca “Meclis halifenindir, halife de Meclis’indir” anlamına gelen ifadeleri, Mustafa Kemal tarafından tepkiyle karşılanmış ve gazetecilerle yaptığı bir mülakatta risaleye cevap vermiştir. Saltanat tartışmalarında olduğu gibi hilafeti de dinî açıdan ele alan Mustafa Kemal, Hz. Peygamber’in “*Benden 30 sene sonra krallıklar olacak.*” şeklindeki hadîsini delil getirerek, “*Şer’an hilafet denilen şey yoktur.*” demiş ve aksini iddia etmenin “hadîs-i nebevîye” mugayir bir iddia olduğunu ifade etmiştir. Yine İslâm ulemâsının, en müstebit yönetimleri dahi meşru bulduğunu, bunun sebebinin İslâm’da bir hükümet biçiminin olmamasına bağlar. Netice olarak, itaat edilmesi gereken ülu’l-emrden maksadın şura ve adalete dayalı yönetim olduğunu, bu yönetim biçiminin de mevcut hükümette tezahür ettiğini, bunun da “şer’î” olduğunu, dolayısı ile başka bir halîfeden bahsedilemeyeceğini belirtir.<sup>735</sup> Hilafetin ilgası öncesi

<sup>733</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 28 Teşrinisani 1337, C. 14, s. 358-359. Halk Fırkası’nın 8 Nisan 1923 tarihinde belirlenen umdelerinin 5. maddesinin tefsir ve tasnifinde, halifenin ümmetin oluşturduğu “ruh-i vahdet”in bir tezahürü olduğu dolayısı ile bütün İslâm âleminin halîfesi olduğu belirtilecektir. Bkz. Kâzım Karabekir, *Paşaların Kavgası, İnkılap Hareketlerimiz*, yay. hz., Faruk Özerengin, İstanbul: Emre Yayınları, 2005, s. 131-132.

<sup>734</sup> Hoca Şükrü, *Hilafet-i İslâmiye ve Büyük Millet Meclisi*, Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339, s. 20

<sup>735</sup> Arı İnan, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996, s. 63-64. Mustafa Kemal buna yakın görüşleri, halîfeye ayrılan bütçe ile ilgili

yapılan bu mülakatta, Meclis'in bir halife seçmesini ise, esaret altındaki Müslüman ülkeler için hilafetin bir "nokta-i irtibat" olması hasebi ile "dinî yahut tarihî yahut vicdanî" bir vazife olarak görülmesi gerektiğini söyler. Konuşmanın içeriğinden anlaşılan, Müslüman ülkelerin "hâkimiyet-i millîyelerini istihsal" etmeleri ile hilafet makamının da münhal olacağıdır.<sup>736</sup>

Konumuz açısından önem arz eden diğer bir husus, Mustafa Kemal'in açık bir şekilde, halîfeyi niteleyen ve siyasî otoritesini tahkim eden sıfatların kullanılmasından duyduğu rahatsızlıktır. Saltanatın ilgası sonrasında halîfe seçilen Abdülmecid'e bağlılıklarını ifade eden Refet Paşa ve Şekip Hakkı, halîfeye "Peygamber vekili, zillullah" gibi sıfatlarla hitap etmişler; Mustafa Kemal ise sultan veya padişah unvanını taşıyan bir hükümdar yerine, unvanı halîfe olan bir hükümdar nitelemelerinin bütün Müslümanların dünya işlerinde hüküm sahibi bir hilafet anlayışının sonucu olduğunu ifade ederek, bunun bilgisizlik ve hilafeti dinî bir makam olarak görmenin sonucu olduğunu söyleyecektir.<sup>737</sup> Hükümet, halîfe olmasından sonra Abdülmecid'in yazışmalarında ve yayımladığı beyannâmelerde "Halîfe-i Resulullah, Hâdimü'l-Harameynî's-Şerifeyn" imzasını kullanmasından rahatsız olmuş, "halîfe-i müslimîn" imzasını kullanması şart koşmuştur.<sup>738</sup> Halîfe Abdülmecid, "halîfe-i Resulullah" ibaresini kullanarak kutsiyeti tahkim etmek isterken, Mustafa Kemal, "halîfe-i müslimîn" ibaresi ile hilafeti, kutsiyet taşıyan her türlü sıfattan arındırmak ve sembolik bir makâm olarak görmek istemiştir. Aynı şekilde, halîfenin Cuma selâmlığında, geleneksel kıyafetleri giyebileceği ancak "kılıç kuşanamayacağı" şartı da, hilafetin dünyevî otoritesini tamamen hükümsüzleştirmek amacı taşımaktadır.

Hoca Şükrü'nün risalesine reddiye olarak "*Hâkimiyet-i Millîye ve Hilafet-i İslâmiye*" adı ile bir risale yayımlayan ilmiye mensubu Seyyid Bey, hilafet konusunda oldukça seküler bir yaklaşım sergilemiş, tarihî ve fikhî delillerle hilafetin lüzumsuzluğuna dair fikir serdetmiştir. Seyyid Bey, hilafetin Müslümanların dünyevî ve siyasî umurlarına dair olduğunu, dinin bir cüz'ü olmadığını delillendirmeye çalışmış,

---

İsmet İnönü'ye yazdığı bir telgrafta da serdeder ve hilafetin ne dinî ne siyasî bir hikmeti, anlamı olduğunu, tarihî bir hatıradan ibaret olduğunu ifade eder. Bkz. *Nutuk*, s. 512-513.

<sup>736</sup> Arı İnan, a.g.e., s. 65. Mülakatta, hilafetten sadece siyasî bir otorite olarak bahseden Mustafa Kemal'in imzası ile yayımlanan Halk Fırkası'nın 8 Nisan 1923 tarihinde belirlenen umdelerinin 5. maddesinin tefsir ve tasnifinde, "İstinadgâhı Türkiye Büyük Millet Meclisi olan makam-ı Hilafet beyne'l-İslâm bir makarr-ı muallâdır." denilerek halîfenin, ümmetin oluşturduğu "ruh-i vahdet" in bir tezahürü olduğu dolayısı ile bütün İslâm âleminin halîfesi olduğu belirtilecektir. Bkz. Kâzım Karabekir, a.g.e., s. 131-132.

<sup>737</sup> *Nutuk*, s. 431.

<sup>738</sup> *Nutuk*, s. 425-426.

yukarıda dört halife dönemine dair ortaya konulan tartışmalara değinmiş, İslam'da aslolanın “hükümet teşkili” olduğunu ifade etmiştir. Hükümeti tesis etme hakkı halkın olup, hükümet etme vazifesi de halifenin değil, hükümetindir.<sup>739</sup> Kısaca muhtevasına değindiğimiz Seyyid Bey'in risalesi, hilafet tartışmalarında dinî dayanaklarla meşrulaştırılan seküler anlayışın izharı niteliğindedir. Bu durum Seyyid Bey'e has değildir. Hilafet tartışmalarında Meclis'teki vekillerin de sıklıkla sergiledikleri tutum bu şekilde olmuştur. Hilafetin gayr-i meşruluğu dinî delillerle ortaya konulmuş, seküler bir anlayışla hilafetin muhteviyatı Meclis'e nispet edilirken aynı zamanda Meclis'e de kutsiyet atfedilmiştir. Halifeye ayrılacak bütçenin tartışıldığı oturumda Mehmed Emin Bey [Yurdakul], hilafetin kutsiyetini reddederken, aynı kutsiyeti Meclis'e ve vekillere nispet edecektir:

“Halife mi? Hayır efendiler! Allah, Muhammed varken bunların vekillerine lüzum yok. Müslümanlık, Hristiyanlık gibi Allah'ın vekili olmak suretiyle Müslümanlara papalığı emretmemiştir. Benim dinim, akıl ve hikmetin dinidir. Akıl ve hikmet dininin esası ve gayesi böyle şey kabul etmez. Onun içindir ki, ben dinimin hârisi ve nigâh-bâni olacak bir fert bilmiyorum. Bu vazifeyi yapacak rûh-ı mukaddes çatının altında bulunan kardeşlerim görüyorum, milletimin ulemâsında, mütefekkirlerinde görüyorum, milletimin her ferdinde görüyorum.”<sup>740</sup>

Hilafetin ilgası için Şeyh Saffet Efendi öncülüğünde verilen teklifte de “*Esasen hilâfet, imârât-ı evâil-i İslâm'da hükümet manâ ve vazifesinde ihdâs edilmiş olduğundan dünyevî ve uhrevî bi'l-cümle vezâif-i mütevecciheyi ifâ ile mükellef olan zamân-ı hâzır hükûmât-ı İslâmîye'sinin yanında ayrıca bir hilâfetin sebab-i mevcûdiyeti yoktur.*” denilerek, mevcut hükümet bir İslâm hükümeti olarak tanımlanacaktır.<sup>741</sup> Hilafetin ilgası ile ilgili kanunun ilk maddesi de “*Halife hal' edilmiştir. Hilafet, hükümet ve*

<sup>739</sup> Seyyid Bey, “Hilafet ve Hâkimiyet-i Millîye”, yay. hz. Sami Erdem, *Hilafet Risaleleri Cumhuriyet Dönemi* içinde, C. 6, s. 125-176; Ayrıca bkz. Sami Erdem, Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar, Seyyid Bey Örneği (1922-1924)”, s. 119-146. Sönmez Kutlu, Seyyid Bey'in hilafetle ilgili fikirlerini, İmam Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu siyaset ve din ayırımına dair hilafetin dinî değil, dünyevî bir makam olduğu, dolayısı ile bir akit olarak başa geleceği gibi hükümlerinden yola çıkarak serdettiğini ifade etmektedir. Bkz. Sönmez Kutlu, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar, Hanefilik, Maturidilik, Yesevîlik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017, s. 98-124.

<sup>740</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 27. 02. 1342, C. 6, s. 430-431. Benzer bir kutsallaştırma, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte Osmanlı basınında da görülmektedir. Mîzancı M. Murad Bey, meclise şu şekilde hitap edecektir: “[S]en yegâne ümid-i istikbâl-i ümmet bulunuyorsun. Yegâne ümid-i istikbâl olunca mukaddes, mübeccel, muhteremsin, hatalarda bile ma'zursun.” Bkz. Mîzancı M. Murad, “Meclis-i Mebusân”, *Mîzan Gazetesi*, 13 Şubat 1324, S. 78, s. 328.

<sup>741</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 3 Mart 1340, C. 7, s. 29-30.

*Cumhuriyet mana ve mefhumunda esâsen mündemic olduğundan hilafet makamı mülgadır.*” şeklinde belirtilmiştir. Daha önce Sultan Vahideddin’in hilafetten azledilmesinde gerek duyulan fetvaya bu kez gerek duyulmamış, ancak Meclis kürsüsünden, hilafetin dinî açıdan tarih boyunca gayr-i meşru olarak hüküm sürdüğü dile getirilerek, söz konusu kanun “meşrulaştırılma”ya çalışılmıştır. Meşrulaştırmanın en önemli dayanağı ise, daha önce gördüğümüz gibi mevcut hükümet biçiminin İslâm’a uygunluğu sebebi ile hilafete ihtiyaç kalmadığı olmuştur.<sup>742</sup> Öyle ki, kanun maddesinde geçen, “ilga” kelimesine itiraz eden Tunalı Hilmi de, “*Hilafet ilga edilmiyor! Hilafetin makamı kaldırılıyor. Hâlbuki o hilâfet mevcuddur arkadaşlar! İmâmet de burada hilafet de burada!*” diyecektir.<sup>743</sup> Bu söylemler meşrulaştırmaya yönelik olsa da, yüzyıllarca kutsal addedilen bir makamın ilgası, kutsiyeti ortadan kaldırmamış, yeni bir kutsallıkla tezahürünü sağlamıştır. Bunun güzel bir örneği, Mustafa Kemal’in saltanatın kaldırılmasının Mevlid Kandili’ne tesadüf etmesini bir işaret olarak görmesi ve alınan kararın doğruluğu olarak yorumlaması gibi, hilafetin ilgasını aynı şekilde yorumlayan mebusların tutumudur. Teklifin ikinci maddesini oluşturan, hânedan mensuplarının yurt dışına çıkarılması tartışmasında Süleyman Sırrı Bey [İçöz], alınan kararın kutsiyetini şu şekilde vurgulayacaktır:

“Meclis-i Âlî, saltanatı ilga ettiği vakit dışarı çıktım. Minarede kandilleri gördüm. Esbâbını sordum. Mevlid-i Nebevî’dir dediler. Kâil oldum ki ruhâniyet-i Peygamberî de bizimle beraberdir. İşte efendiler, bugün de Mirâc-ı Nebevî’dir. Bugün de Peygamber’in maneviyatı bizimle beraberdir. Tereddütsüz bu maddenin kabulü lazımdır.”<sup>744</sup>

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, önce saltanatla ayrı şeyler olduğu ifade edilerek kutsal nitelermelerde bulunulan hilafet, sonrasında dinî niteliklerinden soyutlanarak, tamamen dünyevî bir yönetim biçimi olarak algılanmış, ancak bu kez de

<sup>742</sup> Şeyh Saffet Efendi teklifle ilgili yaptığı konuşmada, dinî ve tarihî delillerle hilafetin gayr-i meşruluğunu dile getirmiş ve “din-i İslâm’ın kasd eylemiş olduğu hilafetin hakikati bu meclis-i muazzamanın şahs-ı mânevisinde” tecelli ettiğini, başka türlü bir hilafet makamının olamayacağını beyan etmiştir. Bkz. TBMM Zabıt Ceridesi, 3 Mart 1340, C. 7, s. 38. Aynı oturumda daha önce hilafet aleyhine risale yayımlayan Seyyid Bey de bir konuşma yaparak, risalede dile getirdiği görüşleri tekrarlayarak İslâm hukuku açısından hilafetin durumunu değerlendirmiş, hilafetin bir toplum sözleşmesi olarak dünyevî bir makam olduğunu ve yeni sistemde ihtiyaç olmadığını savunmuştur. Bkz. a.g.z., s. 44-70

<sup>743</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 3 Mart 1340, C. 7, s. 37. Tunalı Hilmi’nin bu görüşü, birçok din âlimi tarafından da dillendirilmiş, siyasî otoriteyi elinde bulunduran iktidarın halîfe olduğunu savunmuşlar, hilafeti sadece dünyevî bir yönetim biçimi olarak yorumlamışlardır. Bkz. Namık Sinan Turan, a.g.m., s. 49-54.

<sup>744</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 3 Mart 1340, C. 7, s. 75.

ilga kararının kendisine ve kararı alan Meclis'e kutsal nitelermelerde bulunulmuştur. Yine Mustafa Kemal'in siyaseten riskli bulduğu hilafetin lüzumsuzluğunu ifade ederken, dinde hilafetin olmadığını ve tersini iddia etmenin Hz. Peygamber'in ifadelerini inkâr anlamına geldiğini beyan etmesi, yeni sistemin dinen meşrulaştırılmasına duyulan ihtiyacı göstermektedir.

Türk siyaset tarihinde, siyaset iktidarın ilâhî iradeye dayandığı anlayışı, Osmanlı döneminde de hilafet ve saltanat için aynı şekilde devam etmiştir. Siyaset gücü elinde bulunduranın aynı zamanda halife olduğu anlayışının tahkim edildiği Cumhuriyet döneminde ise bu durum, tamamen seküler bir çerçevede anlaşılmıştır. Söz konusu dönüşüm, her ne kadar bu dönemde radikal bir çerçevede görülse de, tarih boyunca hilafet kurumu, bir meşrulaştırma aracı olarak siyaseten kullanılarak politik-teolojik bir unsur olma özelliği sergilemiştir. Cumhuriyet döneminde bu durum, laik bir siyaset sistemin benimsenmesini kolaylaştırmakla birlikte, dinin, ideoloji karşısında siyaset işlev ve meşrulaştırıcı otoritesini kaybettiği bir döneme girilmesine de neden olmuştur. Aynı zamanda kendi ideolojisini tahkim eden yeni sistem içerisinde din, “millî” bir çerçevede oluşturulmak istenilen “siyasetin diline” dönüşmüş ve “millî din” inşasına kapı aralamıştır.

### 3.2. MİLLÎ DİN

Hilafetin ilgası ile beraber çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim tamamen devletin kontrolüne geçmiş ve millî değerlere dayanan, yeniden yazılan bir tarih anlayışı ve eğitim aracılığıyla yeni dönemin inşası sağlanmıştır. Dinin, milliyet duygusunu hem zayıflatan hem de güçlendiren yanlarının farkında olarak, bir yandan tasfiyesine bir yandan ise ideolojiyi besleyen dil olarak yeniden şekillendirilmesine çaba sarfedilmiştir. Bu çaba, 1924 öncesi dönemde, dinin olduğu hâli ile araçsallaştırılmasını gerektirirken, sonrasında ise kurgulanan değerlerin dinleştirilmesini sağlamıştır. Bu anlamda Cumhuriyet dönemi, siyaset-din ayrılmazlığı üzerine oldukça sert uygulamalar ve tartışmalar barındırmasına rağmen hem kendi din anlayışını üretmesi açısından hem de siyaset alandaki meşruiyetini “kutsal” üzerinden kuran ve aynı zamanda “ulus”a bu anlayış üzerinden “kurtuluş” vaad eden, kendi metafiziğini kurgulayan bir dönem olmuştur. İlk aşama, dinin görece özerkliğinin sona erdirilerek, tamamen devlet



kontrolüne geçmesi ve “yeniden şekillendirilmesi” olmuştur. Devleti ve devlete sadâkati merkeze alan anlayış neticesinde, Osmanlı döneminde olduğu gibi devleti dine önceleyen, din yerine de bilim ve milliyetçiliği tahkim eden,<sup>745</sup> laikliğin “sorgulanamaz” ve “vazgeçilemez” bir biçimde ele alındığı bir dönem başlamıştır.

Ulus inşasında gördüğümüz üzere, bir geçmiş kurgusu ve gelecek tasavvurunda en önemli unsur milliyet duygusunu inşa etmekten geçmiştir. Bu süreçte en önemli araç din olarak belirlenmiş ve bu minvalde çalışmalar yapılmıştır. Osmanlı’da son dönem düşünürleri, İslâm’ı bu bağlamda algılamışlar ve bir “ulus ideolojisi” oluşturma yoluna gitmişlerdir.<sup>746</sup> Cumhuriyet öncesinde başlayan din ve modernleşme tartışmaları, tek bir din, tek bir modernleşme kabulü üzerinden yapılırken, İslâm dininin çağa ve çağın gerekliliklerine en uygun din olduğu söylemi sık sık dillendirilmiştir. Talal Asad, dinin bâtil inançlardan kurtarılarak aslına ulaşılacağı söyleminin yurttaş kimliğini şekillendirme ve toplumu disipline etme amacını taşıdığını ifade etmektedir.<sup>747</sup> Cumhuriyet döneminin en önemli iddiası da, İslâm’ın “kaynağındaki saf hâlini” kaybetmiş olduğu ve “arındırılması” gerektiğidir. Dolayısı ile halk da, saf hâlini kaybetmiş bu dinin zararlarından kurtarılarak “aydınlantılmalı”dır. Mustafa Kemal, 1 Mart 1921 Meclis açılışında yaptığı konuşmada, kendisine yönelik çıkarılan fetvalara karşılık, “ızlâl ve igfâl” edilmiş olan halkın, din adamlarının “hakiki fetvaları” ile irşad ve “tenvir” edildiğini söylemiştir.<sup>748</sup> Yine ertesi yıl meclis açılışında “*Câmilerin mukaddes minberleri, halkın ruhânî, ahlâkî gıdalarına en âli, en feyyaz menba’lardır.*” diyerek cami ve mescit hutbelerinden halkı tenvir edecek hutbelerin, liyakat ve ilim sahibi hatiplerin lüzumuna işaret etmiştir.<sup>749</sup> İslâm’ın “şuura muhalif, ilerlemeye engel” hiçbir şey ihtiva etmediğini savunan Mustafa Kemal, “sunî, bâtil itikat”ları benimseyenleri de kurtaracaklarını ifade eder.<sup>750</sup> Bu ifade, Cumhuriyet’in din anlayışında sıklıkla karşılaşıcağımız bir söylemdir. Geçmişle her türlü bağını kesmeye kararlı görünen *Yeni Türkiye*, kendisini millete, milletten aldığı güce dayandığını sık sık belirtme ihtiyacı duymaktadır. *Yeni Türkiye*’de meşruiyetin kaynağı din değil, “millet”tir. Yapılan reformlar, alınan kararlar millet referansı ile izah edilir. Millet/halk,

<sup>745</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, s. 108.

<sup>746</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 64.

<sup>747</sup> Talal Asad, “Religion and Politics: An Introduction”, *Social Research*, 59: 1, (1992, Spring), s. 3-16.

<sup>748</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Mart 1921, C. 9, s. 2.

<sup>749</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Mart 1338, C. 18, s. 8.

<sup>750</sup> *Tanin Gazetesi*, 11 Şubat 1924.

bir taraftan yeni nispetlerle yüceltilip “mürşit” olarak tanımlanırken, bir taraftan da yine dönüştürülmesi, kontrol edilmesi, kurtarılması gereken bir topluluk olarak görülür.<sup>751</sup>

Dinin modern çağın ihtiyaçlarına cevap veren, “arındırılmış” “gerçek İslâm” olduğu ve ülkeyi sadece düşmandan değil, “karanlıktan, cahillikten, gerilikten”<sup>752</sup> kurtaran lider söylemleri ile Mustafa Kemal’in şahsında müşahhaslaşan Kemalizm’in teolojik vaatlerinin de ortaya çıktığını görüyoruz. Bizatihi Kemalizm/Atatürkçülük “aşkın bir amaç” hâline dönüşerek, A. Yaşar Sarıbay’ın ifadeleri ile “Muhammed-Ümmet bağı” yerini “Atatürk-Millet” bağına bırakmıştır.<sup>753</sup> Kemalizm, İslâm’ın “arındırılmış” hâlinin ülkeyi feraha kavuşturacak menbaa sahip olduğunu ifade ederken, kendisi bir teoloji hâline gelmiştir. O. Çerman, dindar olmanın Kemalist olmak olduğunu ifade ederken mezkûr teolojinin esaslarını da ortaya koyacaktır:

“İman: Kemalizm’in şu prensiplerine inançtır. İbadet: Bu prensipleri kadir olduğumuz nisbette yerine getirmektir. Mabedi: Bütün vatan, mihrabı bütün millet, Kâbesi Ankaradaki Anıt Kabirdir.”<sup>754</sup>

Kemalizm’i<sup>755</sup> bir ideoloji olarak ilk kez ele alan dönemin önemli isimlerinden Tekin Alp, Fuat Köprülü’nün takdimi ile başlayan eserinde, Kemalizm’i “hiç şüphesiz, bir diriliş ve teceddüd hareketi” olarak tanımlamaktadır.<sup>756</sup> Millî Mücadele’nin başından itibaren kurtuluşun, ancak “millî egemenlik”in tesisi ile sağlanacağı ifade edilmiş, bu egemenliğin gereği olarak da Cumhuriyet ve onun sahip olduğu ideoloji anahtar olarak görülmüştür. Mustafa Kemal, Millî Mücadele’nin başında Türk milletinden söz ederken, kötü idare altında “uyuşturulmuş” olduğu için, ataletten kolayca kurtulamayacağını ancak milletin, “vicdanının gereği” olarak “kurtuluş” a olan arzu ve

<sup>751</sup> Fuat Keyman, “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak, *Doğu Batı Dergisi*, 2000, S. 16, s. 9-16.

<sup>752</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, İstanbul: Baha Matbaası, 1964, s. 4.

<sup>753</sup> Ali Yaşar Sarıbay, a.g.e., s. 109.

<sup>754</sup> Osman Nuri Çerman, *Kemalizm’in Prensipleri, İmanı, İtikadı, Ödevleri*, y.y., t.y., Önsöz.

<sup>755</sup> Yeni rejimin Kemalizm olarak resmen isimlendirilmesi, 1935 CHP Dördüncü Olağan Kongresi’nde vuku bulmuş ancak daha öncesinde dönemin gazetecilerinden olan, sonraki yıllarda Türk Dil Encümeni üyeliği ve Güneş Dil Teorisi’nin gelişmesinde katkısı olan Ahmed Cevad Emre (1878-1961), 1928 yılında yayınlamaya başladığı *Muhit Dergisi*’nde 1930 yılında mevcut rejimi Kemalizm olarak adlandırmıştır. Bkz. Temuçin F. Ertan, “Ahmed Cevat Emre ve Kemalizm’de Öncü Bir Dergi: Muhit”, *Kebikeç*, S. 5, (1997), s. 17-34. Daha sonra ise 1932’de ilk baskısı yapılan liselerde okutulmak üzere basılan *Tarih IV* adlı kitapta “Kemalizm” in ilkelerinden söz edilmiştir. Bkz. Hakan Uzun, “Tek Parti Döneminde Yapılan Cumhuriyet Halk Partisi Kongreleri Temelinde Değişmez Genel Başkanlık, Kemalizm ve Millî Şef Kavramları”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. IX, (2010/Bahar-Güz), s. 233-271.

<sup>756</sup> Tekin Alp, *Kemalizm*, s. 11.

îmânını gördüğünü ifade edecektir.<sup>757</sup> Söz konusu kurtuluş için “millet adına”, “millet için” mücadele edilerek bir yandan millet aydınlatılacak bir yandan da halk, layık olduğu değeri kazanacaktır. Resmî din - halk dini ayrımında olduğu gibi, kurtuluş öyle ya da böyle dinde aranacak ancak asıllarına dönülen bir din bu kurtuluşu sağlayacaktır düşüncesi, Kemalizm’de halk kavramında tezahür edecektir. Mücadelenin meşruiyet kaynağı olarak millet ölçü alınacak, ancak asırlardır “miskinleştirilmiş, kandırılmış” olan millet, yeniden kurgulanan millî değerlere ve unsurlara dayalı dinleşmiş ideoloji ile aydınlatılacaktır.

Bu minvalde Osmanlı dönemi İslâmcılık anlayışının ve sonrasında Cumhuriyet döneminin indirgenmiş, araçsallaştırılan bir din anlayışı içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, modernizmle dinlerin geri çekilmediğini, kendilerini, ekonomik, siyasî, toplumsal kurtuluş aracı olarak ulus-devletlerin oluşumlarında model olarak “yeniden” ortaya koyduklarını göstermektedir.<sup>758</sup> Söz konusu bu durum, toplumların, devletlerin kendilerini var etme temelinde “aşkınlık” ilkesine duydukları ihtiyacın da göstergesidir. Türkiye Cumhuriyeti’nde bu aşkınlık ilkesi, Kemalizm üzerinden inşa edilmiş ve Tekin Alp’in ifadeleri ile de Tanrı’sını “millîcilik” olarak belirlemiştir.<sup>759</sup> Tekin Alp, itaat edilecek tek “manevî kuvvet”in “milliyet aşkı” olduğunu ve ancak o aşkın emrettiği doğrultuda hareket edileceğini beyan eder.<sup>760</sup> Millîciliğin tek dayanağı ise, zamanla dinî nispetlerde bulunan Kemalist ideoloji olmuştur.

İstiklal Savaşı ile başlayan süreç, *Yeni Türkiye*’nin kurulmasında en önemli motivasyon olurken, Mustafa Kemal’in şahsında müşahhaslaşan “yeni ideoloji”, kutsal, dokunulmaz bir hale etrafında tanımlanarak kurtuluşun tek reçetesi olarak sunulmuştur. Bu yeni ideoloji sadece ülkenin değil, “gerçek Müslümanlığın” tesisi için de elzemdir. Mehmet Saffet Engin, “*Atatürkçülük Öğütleri*” başlığı altında “*Ezan ve ibadetler öz Türkçe ile olsun. Dini anlamak Tanrı buyruğudur. ‘Gerçek Müslümanlık’, kahpe din simsarları elinden kurtarılmalıdır. Camiler Atatürkçülük eğitim yuvaları olmalıdır. Vâiz yazıları Ankara’dan gönderilmelidir.*” diyecektir.<sup>761</sup> Yine Kemalizm’in îmân ve itikad

---

<sup>757</sup> *Nutuk*, s. 223.

<sup>758</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 39.

<sup>759</sup> “Kemalizm, bidayetden beri tek tanrıya tapmıştır: Millîcilik.”, Bkz. Tekin Alp, a.g.e., s. 11

<sup>760</sup> A.g.e., s. 11.

<sup>761</sup> Arın Engin, *Yükseliş Savaşımızda Jüpiter, Kur’an’da Atatürkçülük ve Rus-Çin İşkencesindeki Türklük*, Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1970, s. 28.

esaslarını kaleme alan Osman Nuri Çerman da “*Kemalizm Müslüman dininin özü ve ışığıdır.*” diyecektir.<sup>762</sup> Bunun gereği olarak da, “*Her Kemalist; köleliklerin en amansız olan köhne zihniyet, bâtil itikatlar köleliğinden bütün milleti kurtarıncaya kadar kanunî yollarla*” savaşmalıdır.<sup>763</sup> Dikkat edilirse Cumhuriyet döneminin kendisini “*Yeni Türkiye*” olarak tanımlamasına yönelik olarak kurtuluş ya da reform; en az ülkenin kalkınması, ilerlemesi kadar, geçmişle en güçlü bağı ihtiva eden “bâtil itikat”, “yobaz”lık olarak tanımlanacak olan dinde hedeflenmektedir. Osmanlı döneminin, “şeriatla yönetilen”, mütevekkil, “kaderci” bireyi gitmiş, yerine “Kemalist ruh ile takviye edilmiş”, özgüvenli, “millî îmânın mukavemed edilmez dinamizmine”<sup>764</sup> güvenen bireyler gelmiştir. “*Kamâlizm*” adlı eseri kaleme alan Şeref Aykut da, Kemalizm’i, bütün ideolojilerin üzerinde “yalnız yaşamak dinini aşıl原因 ve bütün prensiplerini ekonomik temeller üzerine kuran bir din” olarak tanımlar ve “ulusun kalkınma davası”nı güttüğünü ifade eder.<sup>765</sup> Yine aynı eserde, “Atatürk’ün deha ve zekâsına yakışan yaratıcılığın” kaynağının Türk tarihi olduğu vurgulanmıştır.<sup>766</sup> Dolayısı ile Mustafa Kemal, yüzyıllardır göz ardı edilen Türk tarihini ve ulusunu aydınlığa çıkarmıştır. Böylelikle Şeref Aykut, din olarak tanımladığı Kemalizm’in kurtuluş teolojisini de ortaya koymuştur. Ulusu haricî düşmandan kurtaran, aydınlığa çıkaran, kalkındıran Kemalizm, “asıl ana düşman” şeriatçılıkla savaşarak en başta kadınlar olmak üzere, ulusu “on dört asırlık” kölelikten kurtarmıştır.<sup>767</sup> Ancak söz konusu kurtuluş sadece ulusal değil, “bütün insanlığın mukadderatıyla alakalı”, emperyalist güçlere karşı “mazlum milletlerin” uyanışına vesile olan bir ideolojinin ürünüdür.<sup>768</sup>

Kemalist ideolojinin kendi değer ve unsurlarını ulus ve millîlik kavramları etrafında şekillendirmesi ile her türlü dinî değerden azade bir “ulus dini” oluşturulmaya çalışılmıştır. Mustafa Kemal, seküler bir ulus tahayyülü içerisinde, “ahlâk”a ve

<sup>762</sup> Osman Nuri Çerman, *Kemalizm Reformuna Göre Dinimizde Esaslar ve Seçilmiş Yazılar, II. Kitap*, İstanbul: y.y, 1959, s. 3.

<sup>763</sup> Osman Nuri Çerman, *Kemalizm’in Prensipleri, İmanı-İtikadı, Ödevleri, Önsöz*.

<sup>764</sup> Tekin Alp, a.g.e., s. 54.

<sup>765</sup> Şeref Aykut, a.g.e., s. 3.

<sup>766</sup> A.g.e., s. 33.

<sup>767</sup> Falih Rıfkı Atay, “*Bayrak*”, *Babanız Atatürk, Bayrak, Atatürkçülük Nedir, Atatürk Ne İdi?*, İstanbul: Ertu Matbaası, 1980, s. 30.

<sup>768</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk, Biyografik Tahlili Denemesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 36-37. Celal Nuri de aynı iddiayı dile getirir ve Avrupa medeniyetine dayanmayan milletlerin kurtuluş yolunu bulamadıklarını ancak Türk milletinin izlediği yol ile bu milletlere de örnek olabileceğini ifade eder. Bkz. Celal Nuri, *Türk İnkılâbı*, s. 266-267.

“insanlık dini”ne vurguda bulunurken, okullarda okutulan kitaplarda, Tanrı fikrinin, insanın “ulûhiyet” fikrine ihtiyaç duyan zekâsının ürünü sonucu ortaya çıktığı yazılacaktır.<sup>769</sup> Bu minvalde dinin her türlü kurumsal ve kamusal değerleri yok sayılarak sadece “vicdanlarda” ve “mabetlerde” var olmasını sağlayacak seküler bir anlayış geliştirilmiştir.<sup>770</sup> Bu anlayış çerçevesinde sekülerizm, yeni değerler ve sınırlarıyla inşa edilen ulusun homojenleştirilmesinin en önemli dayanağı olmuştur.<sup>771</sup> Türklük inşasında gördüğümüz şekli ile kendisini Türk olarak tanımlamayan Müslüman ve gayr-i Müslim unsurlar, “öteki” olarak tanımlanmış ve tasarlanan yeni “din” anlayışında bu unsurlara yer verilmemiştir.<sup>772</sup> Mustafa Kemal bu durumu 1925 tarihinde Ankara Hukuk Fakültesi’nin açılışında şu şekilde ifade edecektir:

“Milletin, idame-i mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabita-i müştereke, asırlardan beri gelen şekil ve mâhiyetini tebdil etmiş, yani millet, dinî ve mezhebi iribat yerine, Türk milliyeti rabitasiyle efradını toplamıştır.”<sup>773</sup>

Saffet Engin, “hakiki dini”, “ulûhiyetin millî vicdanda ve mutlak ideal nefiste tecelli ettiğine inanmak” şeklinde tanımlarken ve aslolanın “var olmak” değil, “millî ideal” ve “millet” için “vazifedar” olmak olduğunu ifade ederken, “millî din”in en önemli rûknünü de belirlemiş görünür.<sup>774</sup> Ahlâkçı, ödev ve haklara dayalı, sorumluluk duygusunun yoğun olduğu, itikadı ve görevleri ihtiva eden “millî bir din” şekillenmiştir. Hak ve ödevlere îmânî bir bağlılık, yurttaşlığın en önemli şartı olarak ortaya konulurken, hak ve ödevini yerine getirmeyen birey, “yurttaşlık dini”nin yasalarını çiğnemiş olur.<sup>775</sup> Bu çerçevede şekillendirilmek istenilen millî dinin en önemli meşruiyet kaynağı, insana irade hürriyeti ve buna bağlı olarak sorumluluk veren anlayışı ile Hanefî-Mâturîdî ekolü olmuştur.

<sup>769</sup> Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, s. 369.

<sup>770</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 16.

<sup>771</sup> Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 16.

<sup>772</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 18.

<sup>773</sup> Gazi Mustafa Kemal, *Din Politikaları Üzerine Konuşmalar*, s. 147. Saffet Engin de aynı şekilde, dini toplumsal bir rabita olarak görerek “Allah’ı insanlardan ve cemiyetten ayrı, müstakil bir varlık olarak telâkki eden bütün dinî mefhumlar”ın temelsiz olduğunu ifade edecektir. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*, C. 2, s. 55.

<sup>774</sup> Saffet Engin, a.g.e., s. 54-55.

<sup>775</sup> Simon Critchley, a.g.e., s. 83.

### 3.2.1. Millî Din ve Hanefî-Mâtürîdî Çizgi

Oluşturulmak istenilen “millî din”, İslâm’ın “Türkleştirilmesi”ne dayanmakla birlikte, benimsenen ideoloji ile İslâm’ın tasfiye edildiği dünyevî bir din olarak tezahür etmiştir. “İslâm medeniyeti”ni, Türklerin İslâm’ı kabulüne dayandıran anlayış, daha önce ifade edildiği gibi, Türklerin İslâmiyet’ten önce sahip oldukları fazilet ve kabiliyetlerini öne çıkarmıştır. İslâm, dünya ve ahiret anlayışı ile nerede ise Türk anane ve örfüne uygunluğu ölçüsünde kabul edilir bir duruma gelmiştir. Nitekim Türklerin Hanefî-Mâtürîdî ekolünü benimsemeleri ile ilgili ortaya konulan iddialar, akılcılığa ve yeniliğe açık olmaları ile izah edilecektir. Bu noktada neden Mâtürîdî-Hanefî ekolü Türkler arasında yaygınlaşmıştır sorusunun da cevabı izhar olmaktadır. Zira daha önce de belirtildiği gibi hilafetin Kureyşîliği konusunda esnek bir tavır sergileyen Hanefî mezhebine ağırlık verilmesi tavsiyeleri,<sup>776</sup> Hanefî ya da Mâtürîdî mezhebinin tercih edilmesinin siyasetten âzade değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Mâtürîdî’nin Ebû Hanîfe’nin usûlünü takip ettiği düşünülürse, her iki çizginin de Türkler tarafından kabulüne en önemli sebep, toplumların örf ve hukukunu öne çıkarmış olmaları ve fikhî hükümlerde toplumsal ihtiyacı gözetmeleridir diyebiliriz.<sup>777</sup> Nitekim Selçukluların siyasî otoriteyi uhdelere almaları ile halîfeyi sadece dinî otorite olarak görmelerinde de, Ehl-i Sünnet anlayışının önemli bir kolu olan Hanefî-Mâtürîdî anlayış meşruiyet sağlamıştır.<sup>778</sup> İmameti/hilafeti dinin rüknü olarak gören Şia karşısında Sünnî anlayışı benimseyen Abbasî hilafetinin<sup>779</sup> yanında yer alan Selçuklu Devleti’nin bu yolla

<sup>776</sup> Bkz. Talip Türcan, a.g.m., s. 297-304. Hanefî mezhebinde olduğu gibi İmam Mâtürîdî de hilafetin Kureyşîliği meselesinde mezkûr şartı, Eş’arîler gibi dinî değil, siyasî ve sosyolojik bir şart olarak dolayısı ile değişen siyasî ve sosyolojik koşullara göre değişebilir bir şart olarak ele almıştır. Bkz. Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, yay. hz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2005, s.36; Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes’alesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 524-548.

<sup>777</sup> İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe’den mülhem “din-şeriat” ayrımı yaparak, din bir, şeriat muhtelifdir ilkesince akılla din, şeriatla vahiy arasında ilişki kurarak, akli itikadın kaynağı, nakli ise hukukun/şeriatın kaynağı olarak kabul eder. Bkz. Sönmez Kutlu, a.g.m., s. 48-52.

<sup>778</sup> Hilafet tartışmalarında gördüğümüz üzere Şîâ, siyasî ve dinî lider ayrımı yapmaksızın, “imâmet”i dinî bir rükün olarak görürken; Sünnî anlayış, hilafetin dünyevî olduğu görüşünü benimseyerek, toplumsal ihtiyaç ve şartlara göre değişebileceğini benimsemiş ve hilafetin Kureyşîliğini güç ve nüfûza nispet etmiştir. Bkz. Azmi Özcan, a.g.m., s. 546-553.

<sup>779</sup> Abbasî Devleti, Harun Reşad döneminde, baş kadı olarak Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Ebû Yusuf’u tayin ederek Hanefîliği resmî mezhep hâline getirmiştir. Selçuklular da dinî otoriteye olan bağlılığın bir göstergesi olarak Hanefî ekolü benimsemiştir. Bu durumun en önemli sebebi Abbasî hilafeti karşısında siyaseten daha güçlü olan Şîâ Fâtımî Devleti’nin hilafet/imâmet iddiasına yönelik tavrıdır. Selçuklular, siyasî olarak güçlenince, doğal olarak daha zayıf olan Abbasî hilafetinin dinî otoritesini benimsemişlerdir. Bkz. Mehmed Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi, Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, yay. hz. Hanefî Palabıyık, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 205-206.

meşruiyetini sağlaması gibi,<sup>780</sup> Osmanlı döneminde de, 15. yüzyılla birlikte siyasi sebeplere dayalı olarak, Şii-Sünni çekişmesinde Hanefî-Mâturîdî çizgi benimsenmiştir.<sup>781</sup> Nitekim 16. yüzyıldan sonra bu çekişmeye istinaden, Hanefî hukuk anlayışı dışında kalan mezheplere göre hüküm vermek yasaklanarak, resmî olarak sadece Hanefî mezhebi tanınmıştır. Mâturîdî'nin akla öncelik veren, ameli îmânın bir cüz'ü olarak görmeyen anlayışı, insana cüz'î irade<sup>782</sup> nispet etmesi ve diğer mezheplerin kaderci anlayışından uzak olması, Türk siyaset anlayışına uygun bir ekol olarak tercih edilmesine sebep olmuştur.<sup>783</sup> Sönmez Kutlu'nun yerinde tespiti ile insanın irade ve hürriyetini niyet çerçevesinde değerlendiren ve metafiziği akla önceleyen Eş'ârî ekolüne karşılık, Hanefî-Mâturîdî teolojisi, Sünnî-Şii çekişmesinde siyaseten Sünnîliği öne çıkarmaya daha yatkın bir teoloji olarak görülmüştür.<sup>784</sup> Bilhassa Osmanlı'nın son döneminde, Tanrı-âlem ilişkisinde, Eş'ârî anlayışın benimsediği, her an her yerde evrene müdahil bir Tanrı ve kesbe dayalı fiil anlayışı yerine, insanın iradesini ve mesuliyeti merkeze alan Hanefî-Mâturîdî anlayışın, "hürriyet" fikrinin revaçta olduğu bir dönemde dinî bir meşruiyet sağladığını görüyoruz. Özellikle son dönemde artan Mâturîdî ilgisinin en önemli sebebi irade meselesinin modernleşme taraftarlarına

<sup>780</sup> Selçuklu döneminin önemli isimlerinden Nizamülmülk, Râfizî olarak görülen Şii ve Alevîlerin asla bir Türk tarafından kabul görmediğinden bahisle, Selçuklu sultanlarının bir Râfizî'ye iş verilmesini men ettiklerini ifade eder. Akt. Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 284-285.

<sup>781</sup> Hayrettin Karaman, bu çekişmenin dışında Hanefî hukukçu Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin "*Sultan büyük bir günah işler veya küçük günahta ısrar ederse tahttan düşer mi düşmez mi? Hanefîlere göre düşmez, Şâfi'lere göre düşer. Ey dikkatli ve uyanık hükümdar, geçmişte ve hâlihazırda, dünyanın çok yerinde âlimlerin ve hükümdarların tercih ettikleri bu mezhebi (Hanefîliği) tercih etmek vacip olur mu olmaz mı?*" şeklinde sultanın azli ile ilgili olarak daha müsamahalı bir tutum sergileyen Hanefî ekolü tercih etmesi yönünde hükümdara nasihatla bulunduğunu, dolayısı ile siyasi olarak meşruiyet sağlamasını da sebeplerden biri olarak ifade eder. Bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0663.htm> ; ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, a.g.m., s. 63.

<sup>782</sup> İnsana irade hürriyeti veren ve cüz'î iradeyi "mahlûk" olarak görmeyen bu anlayış insan fiilerine mesuliyet yüklemiştir. Bu düşünceye karşılık, cüz'î iradenin "mahlûk" olduğunu, kaza ve kader çerçevesinde değerlendirilmesini savunan anlayış da Eş'ârîler tarafından savunulmuştur. Her iki görüş de siyaseten meşruiyet sağlamak için kullanılmıştır. Nitekim Emevîlerin politikalarına karşı olumlu-olumsuz bir tavır sergileyenlerin de en önemli dayanağı her iki görüşten biri olmuştur. "Zalim de olsa siyasi iktidara itaat" konusundaki ihtilaf da kaza ve kader anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu durum Osmanlı'nın son döneminde de gündeme gelmiş, Müslümanların içinde bulunduğu durumun kaza ve kadere değil, insanların irade ve akıllarına muhalif hareket etmelerine bağlanacaktır. Buna bağlı olarak Hanefî-Mâturîdî anlayış öne çıkmıştır.

<sup>783</sup> Rıdvan Özdiç, *Akil İrade, Hürriyet, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 107-109.

<sup>784</sup> Sönmez Kutlu, a.g.m., s. 64; ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 37-40.

sağladığı kolaylık; kader ve tevekküle dayalı anlayışın yerine insan merkezli anlayışın öne çıkmasıdır.<sup>785</sup>

Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan süreçte, millî bir din ihdası üzerine yapılan kurumsal ve siyasal değişikliklerde de Mâtûrîdî-Hanefî ekol, önemli bir meşruiyet kaynağı olmuştur. Ziya Gökalp, İmam Mâtûrîdî'nin yaptığı şekli ile din siyaset ayırımına giderek dinî hükümlerle dünyevî hükümlerin verileceği makamların ayrı olması gerektiğini Ebû Hanîfe'nin görüşleri üzerinden savunmuştur. Aynı şekilde saltanatın kaldırılması ve yeni halîfenin seçilmesi ile ilgili Ziya Gökalp'in hilafeti, siyasî umurdan el çektirilmesiyle siyasetten ârî, özerk bir makam olarak değerlendirmesi de Mâtûrîdî'nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.<sup>786</sup>

Cumhuriyet döneminde gerek söylem olarak gerekse de oluşturulmak istenilen millî din çerçevesinde Mâtûrîdîlik ve Hanefîliğe vurgunun artmasının sebeplerinden biri A. Yaşar Sarıbay'ın ifadeleri ile “Cumhuriyetle seküler bir düzen kurulmasını tâbiri câizse, *epistemolojik* düzeyde kolaylaştıran önemli hususlardan biri”nin “İslâm'ın kendi içinden çıkarılan bu değerler [akıl, çoğulculuk, medeniyet, demokrasi vs.]” olmasıdır.<sup>787</sup> Böylelikle oluşturulmak istenilen seküler yapının “bir dinden vücut bulması”<sup>788</sup> sağlanmış ve bunun için de Mâtûrîdî-Hanefî ekol benimsenmiştir. Bu minvalde akıl, bilim ve çalışma gibi kavramların öne çıkarılmasında sıklıkla cüz'î irade ve mesuliyet fikri<sup>789</sup> vurgulanmış, bu kavramlar oluşturulmak istenilen Türk Müslümanlığı için de temel olmuştur.

Nitekim Şemseddin Günaltay mezhepleri karşılaştırırken, “şahsî ve fikrî hürriyeti” benimsemesi ve insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu prensibine sahip olduğu için Mâtûrîdîliğin Türklere en uygun mezhep olduğunu ifade edecektir.<sup>790</sup> Hanefî mezhebinin ise, “Türk ananesine göre, toplumsal ihtiyaca mebnî” oluştuğunu ifade eden

<sup>785</sup> Rıdvan Özdiç, a.g.e., s. 111. Özdiç ayrıca, Cumhuriyet dönemi Adliye Vekilliği yapan Seyyid Bey'in Mâtûrîdî anlayışı benimseyen, modernleşme taraftarı olduğunu ifade ederken; Eş'arî anlayışı öne çıkarmaya çalışan Mustafa Sabri Bey'in modernleşme karşıtı olarak öne çıkmasını da bu minvalde değerlendirir. Bkz. a.g.e., s. 124.

<sup>786</sup> Sönmez Kutlu, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar*, s. 115-117.

<sup>787</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Demokrasinin Sosyolojisi*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013, s. 278.

<sup>788</sup> A.g.e., s. 279.

<sup>789</sup> Mustafa Kemal 1923 yılında Akhisar'da yaptığı konuşmada, “Bizim dinimiz milletimize hakîr, miskin ve zelîl olmağı tavsiye etmez. Bilâkis Allah da Peygamber de insanların ve milletlerin izzet ve şerefini muhafaza etmelerini emrediyor.” diyecektir. Bkz. *Gazi Mustafa Kemal, Din Politikaları Üzerine Konuşmalar*, s. 102.

<sup>790</sup> M. Şemseddin Günaltay, “Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu”, *Belleten*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1943 C. VII. , S. 25, s. 82.



Günaltay, Türklerin “laik, rasyonalist” anlayışları ile İslâm’a katkıda bulduklarını ifade eder.<sup>791</sup> I. Türk Tarih Kongresi’nde “*İslâm Medeniyetinde Türklerin Mevkii*” başlığı ile sunduğu tebliğde, Cebriyecilerin bireyi iradeden yoksun bırakan anlayışını, “İslâm akliye mektebi”nin kurucusu Türkler tarafından kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanife’nin, İmam Malik gibi hukuk anlayışını sadece hadîslere ve geleneğe dayandırmadığını; aklî delillere müstenit, “rey, örf, kıyas ve istihsan” usûlünü benimsediğini ve Hanefî mezhebinin dayandığı rasyonalizmin ancak 19. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıktığını ifade etmiştir.<sup>792</sup> İ. Hakkı İzmirli, Türk Tarih Tezi kapsamında Peygamber’in Türk olduğu iddiasında bulunmuş, Ebû Hanife’nin “serbest bir düşünceye” sahip olmakla “Türk ideolojisine” uygun bir içtihadla bulunduğunu savunmuştur.<sup>793</sup> Türk Tarih Tezi’ne katkıda bulunan isimlerden biri olan Yusuf Ziya Yörükân da “akılcılar ve nakilciler arasında mutedil bir sistem geliştiren Ebû Hanife’nin”, Türkler tarafından kabulünün sebeplerini izah ederken, aynı zamanda “millî din”in tanımını da yapmıştır. Yörükân, “milletin âdet ve anelerinden” doğarak ona kendi dili ile hitap eden dinin, millî din olduğunu ifade edecek ve Ebû Hanife’nin Arapça dışında ibadet dili olabileceği yolunda fetva vermiş olmasını da bu minvalde yorumlayacaktır.<sup>794</sup> Gerek Yörükân’ın ifadelerinde gerekse bilhassa 1924 öncesinde başlayan İslâm dininin Türklerin seciyesine en uygun din olduğu söylemleri, Ziya Gökalp’te gördüğümüz üzere, Türklerin kabiliyet ve geleneklerine uygunluğu ölçüsünde ele alınmış, İslâmiyet’ten çok Türklük öne çıkarılmıştır.

Din-siyaset ilişkisinde araçsallaştırmanın yerini siyasetin dinleşmesi alırken sivil dini meydana getiren çerçevenin belirginleşmesinde millî din en önemli unsur hâline gelmiştir. Cumhuriyet döneminde “millî din” ihdası yine dinî bir zeminden neşvünema bularak, Hanefî-Mâturîdî çizgisinde bir teolojiye dayanmıştır. Hanefî-Mâturîdî çizgi, Türklük ve Türk tarihine arzu edilen “biricikliği” sağlaması açısından millî din çerçevesinde anlaşılmıştır. Millî din anlayışı Türklüğü ve Türk tarihini

---

<sup>791</sup> M. Şemseddin Günaltay, “İslam Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?”, *İkinci Türk Tarih Kongresi*, s. 356.

<sup>792</sup> Şemseddin Bey [Günaltay], “İslam Medeniyetinde Türklerin Mevkii”, *Birinci Türk Tarih Kongresi*, s. 294-297.

<sup>793</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “Peygamber ve Türkler”, *İkinci Türk Tarih Kongresi 1937*, s. 1023.

<sup>794</sup> Yusuf Ziya, “‘Meânî-i Kur’ân’, Kur’ân Tercümesi Hakkında Münâkaşa ve İzmirli İsmail Hakkı Bey’den İstizâh”, *Mihrab*, 1341, S. 28, s. 159-164. Kur’ân-ı Kerim’in Türkçeye tercüme edilmesi tartışmaları II. Meşrutiyet döneminde başlamış, içtimaî değişimin en önemli aşamalarından biri olarak görülmüştür. Bkz. Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998, s. 23-28.

“kutsallaştırırken” kendi teolojisini de oluşturmuş, benimsediği tarih anlayışının “dışında” kalanları ise -İslâm ve Osmanlı tarihi- “karşı teoloji” olarak algılayıp reddetmiştir. Bu noktada önemli olan, mezkûr teolojide Hanefî-Mâturîdî anlayışın istenilen meşruiyeti sağlamış olmasıdır. Türklerin İslâm’a girişinden Cumhuriyet dönemine kadar süreklilik gösteren bu anlayış, seküler bir muhteva ile ele alınmış ve “millî din”in/sivil dinin oluşturulmasında en önemli sâiklerden biri olmuştur. Böylelikle “İslâmî” bir görünüm sağlanan millî dinin, politik-teolojik unsurların “kutsallaştırılmalarında” bir “kendiliğindelik” meydana getirdiğini görüyoruz. Bundan dolayı oluşturulmak istenilen “millî din” Hanefî-Mâturîdî anlayışı hâiz bir proje olarak devlet kademesinde ele alınmış; bizzat Mustafa Kemal, Kur’ân’ın Türkçe’ye çevirilmesi işini tevdi ettiği Elmalılı Hamdi Yazır’dan Hanefî-Mâturîdî metodu takip etmesini istemiştir.

### 3.2.2. İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi

Dinin “millîleştirilmesi” her şeyden önce ulus olmanın bir gereği olarak görülmüştür. Sonrasında katı bir laiklik anlayışını benimseyecek olan Cumhuriyet rejiminin millî din anlayışı, öncelikle geçmişten tevarüs edilen din algısının ve muhteviyatının dönüşümünü hedeflemiştir. İslâm’ın Türkleştirilmesi veya millî bir din oluşturma gayretlerinin en önemli ayağı kuşkusuz öz Türkçe vurguları, din dilinin Türkçeleştirilmesi çalışmaları olmuştur. İbadet dilinin Türkçe olması tartışmaları Cumhuriyet dönemine has bir tartışma olmayıp, II. Meşrutiyet döneminde Ali Suavî başta olma üzere birçok ismin savunduğu bir fikir olmuştur.<sup>795</sup> Din dilinin Türkçeleştirilmesi tartışması “millî din” bağlamında ele alınmıştır. Nitekim Ziya Gökalp, 1924’te Kur’ân’ın ve ibadet dili Türkçe olan yerin, “Türk’ün vatani” olduğunu ifade edecektir. Aynı şekilde *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde, Ebû Hanife’den mülhem olarak, ibadet dilinin “millî dilde” olması gerektiğini ifade edecektir.<sup>796</sup> Bu durum, 1925 bütçe görüşmelerinde Mehmed Vehbi Bey tarafından daha ileri götürülmüş, her peygamberin kavmine kendi dilinde hitap ettiğini ifade ederek,

<sup>795</sup> İbadet dilinin Türkçe olabileceğine dair yazı dizisi için bkz. Ali Suavî, “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, 1286, S. 2, s. 115-134. Hutbenin Türkçe okutulmasını mekrup olup olmadığına dair tartışma için bkz. Ali Suavî, “Zamâne Hutbesi”, *Ulûm*, 1287, S. 18, s. 116-118; Mehmed Bahaeiddin, “Darü’l-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası”, *İslam Mecmuası*, 27 Cemaziyülevvel 1332, C. I, S. 6, s. 261-266; Can Pulat, “Türkçe Hutbe”, *İslâm Dünyası*, 1331, S. 21, s. 332-334.

<sup>796</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 123-124.

hutbelerin Arapça olarak okunmasının haram olduğunu, Diyanet İşleri'nin bu harama son vermesini isteyecektir.<sup>797</sup>

Millî terbiyenin oluşması için, dil ve usûlünün de millileşmesi gerektiğini ifade eden Mustafa Kemal de bu çerçevede dinin Türkçeleştirilmesini bir proje olarak ele almış, Kur'ân'ın ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi üzerinde durmuştur.<sup>798</sup> 1932 yılında camilerde Türkçe Kur'ân, tekbir ve kamet okunması emrini vermiş, hafızlarla Kadir Gecesi Fatiha Sûresi'ni nasıl okuyacaklarına dair önceden bir toplantı yapmıştır.<sup>799</sup> Bir dönem eğitim bakanı olarak görev yapan Reşit Galip'le birlikte ibadet dilinin Türkçe olması gerekliliği ve Müslümanlığın "Türk dini" olduğunun ispatı için bir proje hazırlanmıştır. Proje dâhilinde ibadetin "Allah'la kul arasında bir kalp bağlılığı" olduğu, ibadetin ana dilde olması gerekliliği üzerine çalışmalara başlanmış ve proje millî din kapsamında değerlendirilmiştir. Reşit Galip, bu amaçla Mustafa Kemal'in okuyarak üzerine notlar aldığı, bazı yerlerde ekleme çıkarma yaptığı *Müslümanlık: Türk'ün Millî Dini* başlığı ile bir tez kaleme almıştır. Galip tezinde dinin, dil yolu ile milletlere sirayet ettiğini ve böylelikle "millî din" hâline geldiğini ifade ederek, Türkçenin de ibadet dili hâline gelmesi gerektiği fikri üzerinde durur. Mustafa Kemal, tezin Ayasofya'da halka açık bir şekilde din âlimleri ile münazara edilmesini istemişse de sonradan görülen sakınca üzerine bundan vazgeçilmiştir.<sup>800</sup>

İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi sadece dilin Türkçeleştirilmesi olarak anlaşılmamıştır, dinin millileştirilmesi olarak görülmüştür. Okullarda okutulan tarih kitaplarında, 1932 yılında başlayan Türkçe ibadet, "dinde millileşme hareketi" olarak tanımlanmıştır.<sup>801</sup> M. Esat Bozkurt, Kemalizm'in bir din reformu olduğunu, en önemli ayağının da Luther gibi dinde reform yoluna giderek Kur'ân'ı Türkçeleştirmiş olması olduğunu ifade edecektir.<sup>802</sup> Osman Çerman da aynı şekilde dinde reformu, "Dinî

<sup>797</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 21 Şubat 1341, C. 12, s. 254.

<sup>798</sup> Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, İstanbul: Bateş Yayınları, 1984, s. 393-394; ayrıca bkz. Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

<sup>799</sup> Hasan Cemil Çambel, *Makaleler, Hatıralar*; Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011, s. 36-37; Dücane Cündioğlu, a.g.e., s. 89-90.

<sup>800</sup> Tezin başlığının Mustafa Kemal tarafından belirlendiği ihtimal dâhilindedir. Zira daha önce Reşit Galip'in de hazır bulunduğu bir sohbette, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi mevzusu konuşulurken, "Müslümanlık Türk'ün millî dinidir." diyecektir. Tezin tam metni mevcut olmamakla birlikte, dönemle ilgili hatıralarını kaleme alan birçok isim eserlerinde mezkûr projeden söz etmiş, Hayri Egeli ise eserinde muhtevasına değinmiştir. Bkz. Dücane Cündioğlu, a.g.e., s. 69.

<sup>801</sup> A.g.e., s. 110.

<sup>802</sup> Mahmut Esat Bozkurt, a.g.e., s. 314. Aynı benzetmeyi bir dönem ABD büyükelçisi olarak Türkiye'de görev yapan C. H. Sherril de yapacaktır. Bkz. C. H. Sherril, *Üç Adam, Kemal Atatürk, Roosevelt, Mussolini*, çev. Cemal Bükerman, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937, s. 256.

hükümlerin, ibadet şekillerinin kaide ve formalitelerinin bu asrın milliyet, medeniyet, hukuk gidişine göre ayarlanması” şeklinde tarif etmiş ve “millî dil ile Tanrı’ya ibadeti” gerçekleştirerek “dini ve milleti Allah’a vâsıtalık edenlerden kurtarmak” olarak izah etmiştir. Kur’ân’ın Türkçeleştirilmesinde, dini daha iyi anlamak ve yaşamak maksadı güdüldüğü ifade edilse de, Kâzım Karabekir, tercüme yerine tefsirin tercih edilmesi gerektiğini savunurken Mustafa Kemal, ibadet dilinin ya da Kur’ân’ın Türkçeleştirilmesindeki asıl maksadın “millî bir din” tahkimi olduğunu izhar eder bir tepki gösterecektir:

“Evet Karabekir; Arapoğlu’nun yavelerini Türk oğullarına öğretmek için Kur’an’ı Türkçe’ye tercüme ettireceğim ve böylece de okuttaracağım! Tâ ki budalılık edip de aldanmakta devam etmesinler!”<sup>803</sup>

Millî dinin tahkimi ile ilgili Reşit Galip’in kaleme aldığı tez dışında başka bir çalışma da 1931 yılında yazıldığı belirtilen, ancak 1934’te yayımlanan ve kısa bir süre sonra toplatılan *Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini* adlı kitapçıktır. A. İbrahim ismi ile yayımlanan kitapçığın içeriği kadar toplatılma sebepleri de konumuz açısından önem arz etmektedir. Toplatılma gerekçeleri, “1) Müslüman Türkler Arasında Cumhuriyete karşı inançsızlık uyandırmak; 2) Protestanlığı getirmek; 3) Pozitivizm ile Bektaşilik ve Protestanlık arasında karışık ve ‘milletin genel düşüncelerini’ bozucu mâhiyette bir mezhep kurmak.” şeklinde verilmiştir.<sup>804</sup> Kitapta, mevcut dinlerin çağın ihtiyaçlarına cevap vermediği, dolayısı ile “ıslaha” gerek duyulduğu ve millî bir din oluşturmak lüzumuna değinilir. Sakarya Meydan Muharebesi’nden mülhem mihrabın Sakarya’ya çevrildiği, sadece Türklüğe taparak, mabetlerde Türklük şarkılarının yankılandığı bir millî din tasavvuru dile getirilir. “Aşırı” bulunarak toplatılmasındaki ilk gerekçenin Cumhuriyet’e karşı tepki oluşturacağı kaygısı önemlidir. Zira Türk Müslümanlığı veya millî din inşa etmekten söz edenler, bu tasavvurlarını İslâm’ın kaideleri içerisinde kalarak dile getirirken; kitapçıkta, İslâmiyet’e yönelik tahkir edici ifadeler yer almaktadır. Ancak buna rağmen Türk’ün dinini ve Tanrı’sını kendi benliğinde bulacağı

<sup>803</sup> Kâzım Karabekir, *Paşaların Kavgası*, s. 154.

<sup>804</sup> Toplatılma kararını ihtiva eden raporda Mustafa Kemal’in ve bakanların imzası mevcuttur. Bkz. A. İbrahim, *Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini*, Türkiye Matbaası, 1934.

iddialarının İslâmiyet'in tahrifi olacağına değinilmemiş, Cumhuriyet'e karşı oluşacak inançsızlığın önüne geçilmek istenmiştir.<sup>805</sup>

İnşa edilmek istenilen millî dinin en önemli unsuru ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi olmakla birlikte, tamamen Kemalist ideoloji etrafında şekillendirilecektir. Osman Çerman, Kemalizm'in Türk'ün dini olduğunu ifade ederken, “*Türkü vatan aşkından, milliyet duygusundan, medeniyet nûrundan yani Atatürk sevgisinden mahrum eden hiçbir şey din*” olamaz diyecektir. Dinin mikyası vatan ve yurttaşlık sevgisi olurken, “Arap harsı”nın din olarak kabul edilemeyeceği sıklıkla dile getirilmiştir.<sup>806</sup> Halil Nimetullah da aynı şekilde Arap kültürü ve şerîat kanunları ile Türk kültüründen uzaklaşıldığını, oysa dinin vicdanlara merbut olduğunu ve kültürün yerini almaması gerektiğini ifade ederek; Türkün kendi kültür ve tarihi içerisinde hayatını Müslüman olarak yaşayabileceğini belirtir.<sup>807</sup>

Cumhuriyet döneminde sivil dinin tahkimine yönelik olarak ele alınan millî din ihdası, kendi teolojisi, metafiziği ve kurtuluş vaadleri ile sınırlarını kendi çizdiği bir “ulus” ve “tarih” anlayışı ile ortaya çıkmıştır. Kurum ve değerlerin nihayetinde meşruiyet dayanağı hâline gelen “rejimin” kutsallaştırılması, Türk tarihine, ulusuna, diline, siyasetine dinî bir nitelik sağlarken yukarıda değindiğimiz “dost-düşman” bağlamında teolojik bir boyut kazandırmıştır. Homojen bir toplum/ulus oluşturmada dost-düşman söylemi kolaylık sağlamış ve millî dinin unsur ve sınırlarını belirlemiştir. Dinî olanın kamusal hayattan tasfiyesi sağlanırken oluşturulmak istenilen millî din, ulus-devlet anlayışında politik-teolojik bir unsur hâline gelen laiklik ilkesi ile tahkim edilmiştir.

### 3.3. LAİKLİK

1924 tarihinde hilafetin ilgası, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ile başlayan süreç; 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması, 1926 yılında kabul edilen Medenî Kanun'un kabulü, 1928 tarihinde anayasadan devletin dininin İslâm olduğu kaydının kaldırılması ve nihayet 1937 yılında laikliğin anayasa ile kabul edilmesi ile neticelenmiştir. Hukukî bir terim olarak laiklik,

<sup>805</sup> A. İbrahim, a.g.e., 1934.

<sup>806</sup> Osman Nuri Çerman, *Dinde Reform*, İstanbul: Tan Matbaası, 1958, s. 58.

<sup>807</sup> Halil Nimetullah, *Türkleşmek, Lâyıklaşmak, Çağdaşlaşmak*, s. 86-91.

en basit hâli ile “devlet ve din işlerinin birbirinden ayrılması” olarak tanımlansa da, Türkiye’de siyasî bir kavram olarak Cumhuriyet’in temel ilkesi ve hayat tarzı olarak algılanmıştır.

Laikliğin Batı’da algılanış şekli de homojen olmamakla birlikte, tarihî ve kültürel bir arka plana dayanması hasebi ile Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi, anlama ve uygulama yönünden farklılıklar arz etmektedir.<sup>808</sup> Fikrî anlamda temelleri daha önce atılan, Fransız İhtilali ile uygulama alanı bulan laiklik prensibi, Batı’da ontolojik ve epistemolojik olarak farklı bir çıkış noktasına dayanır. Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde ise, söz konusu tarihî, kültürel, ontolojik ve epistemolojik bağlamından uzak bir şekilde algılanarak, Batılılaşma ve modernleşme ölçütü olarak görülmüştür. Osmanlı’da eğitim ve hukuk alanındaki değişimlerle başlayan süreç daha önce belirtildiği gibi seküler anlayışların yerleşmesi ile neticelenmiş, devamında laiklik gündeme gelmiştir.<sup>809</sup>

Cumhuriyet döneminde laiklik, modernliğin ve Batılılaşma’nın makyası olarak görülmüş, dinî imtiyaz taşıyan grupların ya da dinî hukukun egemen olmasını engellemekten çok, dinin toplumdaki bütün kurum ve değerlerinin tasfiyesi şeklinde uygulanmıştır. Binnaz Toprak, Cumhuriyet’i kuran iradenin dine yönelik bu radikal tutumunu, İslâm teolojisinin karşı bir ideoloji olarak görülmesine ve ulusal bilincin inşa edilmesine bağlamaktadır.<sup>810</sup> Tasfiye “eski”ye ait her türlü kurumu hedef almış olmakla

<sup>808</sup> Durmuş Hocaoglu, *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e, Laiklik Sorununun Felsefî Çözümlemesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1995, s. 50.

<sup>809</sup> II. Meşrutiyet’in ilanı sonrasında gündeme gelen şeyhülislâmın Meclis’e karşı sorumlu olup olmadığı ve kabineye katılıp katılmayacağı tartışmaları, bu konuda önemli bir örnektir. Hilafet tartışmalarında da gördüğümüz şekli ile din ve dünya işlerinin ayrı olması gerektiği fikrinden yola çıkarak, Mizancı Mehmed Murad Bey, şeyhülislâmın “kabineye adi vekil-i devlet” sıfatıyla dâhil olamayacağını savunurken, bu fikre karşı Elmalılı Hamdi Efendi, İslâmiyet’te ruhbanlık olmadığını dolayısı ile şeyhülislâma özel bir statü verilemeyeceğini ve vekillere karşı sorumlu olması hasebi ile Meclis’e gitmesi gerektiğini savunur. M. Murad Bey ise karşı cevapta, halîfenin temsilcisi olarak şeyhülislâmın “lâ-yetegayyer olan ahkâm-ı şer’iyye dairesinden” çıkamayacağını oysa hilafetten farklı olarak padişahın kanûn vaz’ edebileceğini savunarak halîfenin ve şeyhülislâmın dine taalluk eden meselelerde söz sahibi olmaları hasebi ile Meclis’e gitmemesi gerektiğini savunur. M. Mehmed Murad Bey, siyasî umurda söz sahibi olarak sadece Meclis’i gördüğü için şeyhülislâmın mecliste bulunmaması gerektiğini; E. Hamdi Efendi ise, Meclis kontrolünde bir hilafet/şeyhülislâm olması gerektiğini savunduğu için Meclis’e bulunması gerektiğini savunmuştur. Her iki isim de farklı şekillerde aynı sonuca ulaşarak seküler bir görüşte birleşmişlerdir. Halîfe ve şeyhülislâmın Meclis karşısındaki konumu ile ilgili tartışmalar için bkz. Bkz. M. Mehmed Murad Bey, “Şeyhülislâm ve Meclis-i Meb’ûsân”, *Mizan Gazetesi*, 11 Subat 1908, S. 76. s. 319-320; Lazistan Meb’ûsu Ferit, “Mizan Gazetesi İdarehanesi”, 17 Subat 1908, S. 82, s. 343-344; İsmail Kara, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul: S. 21, (2001/2), s. 5-21.

<sup>810</sup> Binnaz Toprak, bu iki gerekçenin dışında, “ulusal devlete ve ulusal devletin amaçlarına meşrutiyet sağlayacak bir ideoloji benimsenmesi; bireylerin ve etnik dinsel ya da başka grupların üzerinde devlet

birlikte, yeni kurulan devletin “yeni bir hayat varlığı” oluşturma hedefine uygun olarak, zaman zaman kurumların dönüşümü de ele alınmıştır. Bu çerçevede laikliğin ilanından önce, Şer‘iye ve Evkaf Vekâleti’nin ilgası için verilen teklifte, dinin siyasete müteallik konularda müdahil olmasının olumsuzlukları üzerinde durularak sakıncaları belirtilmiş, ancak yerine Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tesisi lüzumlu görülmüştür:

“Din ve ordunun siyaset cereyanları ile alâkadar olması birçok mahâziri dâidir. Bu hakikat bütün medenî milletler ve hükûmetler tarafından bir düstûr-ı esasî olarak kabul edilmiştir. Bu nokta-i nazardan yeni bir hayat varlığı temin etmek vazifesini derûhde eden Türkiye Cumhuriyeti Teşkilât-ı Esâsiyesi’nde zaten muhaddes olan Şer‘iye ve Evkâf Vekâleti ile Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Vekâleti’nin mevcûd olması muvafık olamaz.”<sup>811</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasını ilan eden kanunda ise, “muamelât-ı nâsa dair olan ahkâm”<sup>812</sup> hakkında kanun yapma yetkisinin Meclis’te olduğu, “din-i mübîn-i İslâm’ın bundan mâada itikadat ve ibâdâta dâir bütün ahkâm ve mesâlih’in”in düzenlenmesi görevinin ise, Diyanet İşleri Başkanlığı’na tevdi edildiği belirtilecektir.<sup>813</sup> Söz konusu kanun maddesi ile dinin “muâmelât-ı nâs”a dair olan kamusal görünümünün önüne geçilerek, sadece itikat ve ibadetle sınırlandırılmış bir din anlayışının yerleşmiş olduğunu görüyoruz. Yine 1925’de Hıyânet-i Vataniye Kanunu’na eklenen “Dîni veya mukaddesât-ı dîniyeyi, siyasî gâyelere esas veya alet ittihâz maksadıyla cemiyet teşkili”nin yasaklandığını ilan eden madde ile her türlü dinî oluşumun da önüne geçilmiştir. Bütün bu gelişmelere rağmen “laiklik” terimi, 1927 tarihinde Cumhuriyet Halk Fırkası’nın kongresinde kabul edilen Mustafa Kemal’in program beyannâmesine kadar kullanılmamış, beyannâmede ise Fırka’nın “Cumhuriyetçi, lâıyk, halkçı ve milliyetçi” olduğu belirtilmiştir.<sup>814</sup> Aynı kongrede yayımlanan nizamnâmede ise açıkça laiklik ifadesi kullanılmamakla birlikte, “din ile dünyayı” birbirinden ayırmaktan söz edilir:

---

otoritesinin sağlanması” isteğinin de bu radikal tutumda etkili sebeplerden olduğunu ifade eder. Bkz. Binnaz Toprak, “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, *Türk Siyasal Hayatı*, s. 391-392.

<sup>811</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 3 Mart 1924, C. 7, s. 23.

<sup>812</sup> “Muâmelât-ı nas” ifadesi, hukukun alanına giren ve İslâm hukuku açısından da toplum hayatına dair hükümleri işaret eden bir terkiptir.

<sup>813</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 3 Mart 1924, C. 7, s. 27.

<sup>814</sup> Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması, 1923-1931*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 413

“Fırka; itikâdât ve vicdâniyâtı siyâsetden ve siyâsetin mütenevvi ihtilâtından kurtararak milletin, siyâsî, içtimâî, iktisâdî bilcümle kavânin teşkilât ve ihtiyâcâtını müsbet ve tecrübevî ilim ve fenlerin muâsır medeniyete bahş ve temin ettiği esâs ve eşkâle tevfikân tahakkuk ettirmeği, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim esaslarından addeyleyler.”<sup>815</sup>

1937’ye kadar uygulamaya geçirilen, harf devrimi, devletin resmî din kaydının kaldırılması, şapka ve kılık-kıyafet kanunu gibi değişiklikler, laiklik ilkesine temel hazırlamış; laiklikle özdeşleşen Batılılaşma/çağdaşlaşma hedefi için de mihenk taşı olmuştur. Laiklik bu şekilde çağdaşlaşmanın bir aşaması olarak görüldüğü için, laiklikten anlaşılan da uygulamaya yansıyan da, devlet sisteminin dine mesafe alması olarak değil, Olivier Roy’un sözünü ettiği gibi dinin sınırlandırılarak ve farklı bir kategoriye dönüştürülerek “yeni bir din” yaratılması olmuştur.<sup>816</sup> Mevcut din kontrol altına alınarak tasfiye edilmiştir. Söz konusu tasfiyede öncelik, meşruiyet kaynağı olarak dinin yerini alan ulusal egemenliğin tahkimi ve bu tahkime yönelik uygulamalara verilmiştir. Nitekim Meclis’in kurulmasından itibaren ulus inşasında, millî din ihdası için yapılanlarda ve nihayet devrimlerde meşruiyet kaynağı dönüşmüş, sonrasında tamamen kendi “teolojisini” oluşturan bir laiklik anlayışı yerleşmiştir. Şükrü Kaya, bu durumu kılık-kıyafet kanunu ile ilgili yaptığı konuşmada şu şekilde ifade edecektir:

“Baylar, büyük inkılâbımızın temellerinden biri de lâik olmandır. Lâik olmak demek Devlet işlerinde ve ulus işlerinde dinî tesîratı kaldırmak demektir. Biz Cumhuriyetin kurulduğu günden beri buna dair ehemmiyetli kanunlar yaptık kararlar verdik.”<sup>817</sup>

Dönemin Dâhiliye Vekili olan Ş. Kaya’nın ifadelerinde de açık olduğu şekli ile laikliğin algılanış şekli, genel olarak dinin siyasetten ve kamusal görünürlükten uzaklaştırılması ve devletin kontrolünde bir din anlayışı olmuştur. Ancak Davison, yeni kurulan devletin, bilhassa hilafetin ilgası sonrasında Diyanet İşleri’nin tesisi ile dini kontrol altına almakla birlikte, kamusal anlamda “tamamen tasfiyesi”ni öngörmediğini ifade

<sup>815</sup> A.g.e., s. 398. Fırka’nın 1931 ve 1935 yılında yayımladığı programda da aynı şekilde din ve devletin ayrılması “muasır terakkide başlıca muvaffakiyet âmili” olarak görülmüştür.

<sup>816</sup> Akt. Yolande Jansen “Laïcité, or the Politics of Republican Secularism”, *Political Theologies, Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent De Wries, Lawrence E. Sullivan, New York: Fordham University Press, 2006, s. 475.

<sup>817</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 3. 12. 1934, C. 25, s. 75.



etmektedir.<sup>818</sup> Davison'un ifadesi, devletin ve diyanetin, toplumsal/ulusal bir kimlik oluşturma konusundaki işlevi ve dini araçsallaştırması açısından doğruluk taşımakla birlikte, uygulamalara baktığımızda Cumhuriyet ideolojisi İslâm dinine yönelik bir tasfiye sağlamıştır diyebiliriz. Laikliğin tanımı ya da uygulamadaki sorunlardan daha ziyade sivil din tasavvurunda laikliğin konumunu ele alacağımızdan, Kemalizm'in laiklik anlayışının "dışlayıcı laiklik"<sup>819</sup> olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Jean Baubérot, Fransa'nın Cumhuriyet algısı üzerinden ele aldığı laiklik incelemesinde, sivil dinin "dışlama/içerme dualitesi" ve "Cumhuriyet/İmparatorluk dualitesi" ihtiva ettiğini ve Cumhuriyet'in "kendi inanç mesleğinden *sapmış olanları*" dışladığını ifade eder.<sup>820</sup> Baubérot devamında, Fransa'da laiklik-din tartışmalarında ortaya konulan Hristiyanlık dininin aracılık [meşruiyet sağlaması olarak okunabilir] işlevinin, laikliğin idamesi için yeniden ele alınmasını, "örtük bir sivil" din olarak tanımlar.<sup>821</sup> Cumhuriyet'i kuran kadro da, kuruluş aşamasındaki uygulamalarda İslâm dini ile böyle bir işbirliğine girmekle beraber, Cumhuriyet'in kendi değerlerini kurgulaması ve bu değerlere yönelik bir "ahlâk" anlayışı geliştirmesiyle laiklik olgusu, tasavvur edilen sivil dinin dayandığı en önemli temel olmuştur. Bu minvalde inşa edilen ulus kimliği ve yurttaşlık ekseninde geliştirilen pozitivist ahlâk, laikliğin en önemli arka planı olmuştur. Yurttaşlık kimliğinin ikamesinde gördüğümüz hak ve ödevler ile sadâkat anlayışı, dinî temellendirmelerden uzak bir ahlâk üzerine kurulurken, "evrensel mâşerî vicdan" bağlamında bir anayasal yurttaşlık anlayışı geliştirilmiştir.

Laiklik-yurttaşlık ilişkisinde, devlet karşısında dinî tanımlama ve aidiyetten uzak bir şekilde "hak" sahibi olan "birey"; öncelikle devlete/ulusa göstereceği sadâkat ve itaatle dinî aidiyet ve sadâkatini ikincil plana, vicdanına hasretmiştir. Cumhuriyet ideolojisinin laiklik algısı, medeniyet ve çağdaşlıkla özdeşleştiği için, söz konusu sadâkat ve itaatin meşruiyet sağlayıcısı olarak da ulus ve ulus kimliğinin kurucu unsuru olarak görülmüştür. C. Taylor, dinsel formların, "tinselliği, disiplini, siyasi kimliği ve bir uygar düzen imgesini" birlikte ördüklerini ve birbirlerini güçlendirip bir bütün

<sup>818</sup> Andrew Davison, a.g.e., s. 222.

<sup>819</sup> "Dışlayıcı" ve "pasif" laiklik tanımları için bkz. Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik, ABD, Fransa ve Türkiye*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

<sup>820</sup> Baubérot, dışlananlar arasında Fransa özelinde "tarikat" ve "kadın"ları saymaktadır. Bkz. Jean Baubérot, *Laiklik, Tutku ile Akıl Arasında, 1905-2005*, çev. Alev Er, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 160.

<sup>821</sup> A.g.e., s. 172.

oluşturduklarını ifade etmektedir.<sup>822</sup> Türkiye'nin kuruluş aşamasında ise önce milliyetçiliğin sonrasında ise temel olduğu Kemalizm'in dinî bir form olarak; disiplini (yurttaş ve yurttaşlık eğitimi), siyasî kimliği (ulus ve ulus olma bilinci) ve uygar bir düzen imgesini (muasır medeniyet ve laiklik anlayışı) meydana getirdiğini görüyoruz. Bu minvalde laiklik anlayışı da dini sadece özel alana, vicdana hasreden niteliği ile zamanla -tekke ve tarikatların yasaklanması, kılık-kıyafet, harf ve şapka devrimi vs. gibi uygulamalarla- bireysel yaşamdaki dinî yaşantı ve algıyı sınırlamaya ve nihayet dönüştürmeye matuf olmuştur. Böylelikle laiklik, kurgulanan değerlerle birlikte kendi metafiziği olan bir din formu olarak ortaya çıkmıştır. Zira sadece devlet-din ilişkisindeki ilke olarak anlaşılmanın, aynı zamanda tarihin, kültürün ve yaşam tarzının da "laikleştirilmesi" anlaşılmasıdır.

Cumhuriyet aydınlarınca "ilerleme"nin bir ölçüsü olarak kabul edilen laiklik, sadece "din" kurumunun siyasetten ayrılması olarak değil, aynı zamanda "dil, ahlâk, bilim, felsefe, devlet, ekonomi, estetik, hukuk, aile vb." "kurumları"nın<sup>823</sup> da dinden ayrılması olarak anlaşılmasıdır. Halil Nimetullah, toplumu var eden kurumlar arasında "ahlâk"ı da sayarak, "ahlâk lâyiktir; yani din dışıdır, ulusaldır" diyecek ve ahlâkın dışında, "Arapça olduğu için" dinî bir nispette bulunulan Osmanlıcadan vazgeçildiğini zira "dil" kurumunun da artık "laik" olduğunu belirtecektir. Ulusal varlığın kendisini göstermesi için mezkûr kurumların hepsinin "laik" olması gerektiğini savunan Nimetullah, "din"in dışında kalan "kurumlar"ın bütünü; en önemlisi de aile kurumunu ve kadını da devletin kural ve kanunlarına bağlı olması hasebi ile din dışı ve ulusal olarak tanımlamıştır.<sup>824</sup> H. Nimetullah'da gördüğümüz, kültür ve toplumun "laikleştirilmesi" anlayışını Bülent Dâver, "kültür sistemimizi de beşerî ve dünyevî bir görüşle yeni baştan yoğurmak" olarak ifade etmiştir.<sup>825</sup> Nitekim Şeref Aykut, Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi'ni izah için kaleme aldığı çalışmada, laikliği tanımlamak yerine, her türlü geri kalmışlığı dine dayandırarak, dinin vicdan işi olduğunu ve "rejimle [siyasî sistem]" hiçbir işi olmayacağını belirtmiştir.<sup>826</sup>

<sup>822</sup> Charles Taylor, a.g.e., s. 554.

<sup>823</sup> Kurumlar tasnifi Halil Nimetullah'a aittir. Bkz. Halil Nimetullah, *Türkleşmek, Lâyıklaşmak, Çağdaşlaşmak*, s. 79-81.

<sup>824</sup> A.g.e., s. 80-85.

<sup>825</sup> Bülent Dâver, *Türkiye Cumhuriyetinde Lâyiklik*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1955, s. 53.

<sup>826</sup> Şeref Aykut, a.g.e., s. 36-40.

Türklüğün inşasında gördüğümüz üzere, II. Meşrutiyet’le birlikte başlayan Türklerin İslâmiyet öncesi tarihine yönelik, genel olarak Türklerin dinî inanışlarının nitelikleri; eşitlikçi, laik, tabiata düşkün olmaları şeklinde savunulmaktaydı. İslâmiyet sonrası Türklerin özlerinden uzaklaştıkları iddiaları da genel olarak bu niteliklere göre izah edilmiştir. Şeref Aykut, Cumhuriyet döneminin din ve laiklik anlayışını izhar ederken mezkûr niteliklerden güç alarak, Türklerin hangi dine girerlerse girsinler dinlerin dünyevî boyutu ile ilgilendiklerini şu şekilde anlatır:

“Tütemli Türk büyüdü dinlerden, göksel dinlere geçerken bile inancına asla ilâhiyat karıştırmamıştır. Onun inancında ilâhiyatsız bir din hüküm sürmüştür. Bir genel dine girmezden önce bile yalvarışına bakılırsa Tanrısından bütün istediği yaşayışının genişliği, yurdunun genişlik ve bolluğu içindir. Öteki dünyanın görünmeyen nimetleri ile, göklerde adanç edilen (melekûtu semavat) ile hiçbir ilgisi yoktur.”<sup>827</sup>

Dinin uhrevî boyutu ile ilgilenmeyen Türklerin dini, “yaşamak dini”dir ve bu din tabiat ve insana dayanır. Şeref Aykut’un bu ifadelerinden laiklik anlayışının, dini sadece vicdana hasreden düşüncenin ötesinde, tamamen toplumsal faydaya yönelik, bir ulus niteliğini inşa eden ve koruyan bir din anlayışının izleri görülmektedir.

Mustafa Kemal’in laiklik anlayışı daha sarıh olup, 1921 ve 1924 Anayasalarında, Meclis’in görevleri arasında sayılan “ahkâm-ı şer’iyyenin tenfizi [dinî hükümlerin yürütülmesi]” maddesinin, “yasaların yürütülmesi” dışında bir anlam teşkil edemeyeceğini özellikle belirtmiştir. Devletin bir dini olamayacağını ve devletin “tebaası meyânından edyân-ı muhtelifeye mensup anâsır bulunan ve her din mensubu hakkında âdilâne ve bî-tarafâne muamelede bulunmağa ve mahkemelerinde tebaası ecânip hakkında siyaneten tatbik-i adâletle mükellef olan hükûmet, hürriyet-i efkâr ve vicdâna riâyete mecbur”<sup>828</sup> olduğunu ifade ederek, dinî inancı vicdana münhasır kılmış, düşünce ve din özgürlüğünü temel almıştır. Dinin siyasete yönelik her türlü müdahalesinin önüne geçmek için, henüz laiklik ilan edilmeden gerekli kanunlar çıkarılmış ve bu durum sıklıkla ifade edilmiştir. Mustafa Kemal, 1 Mart 1924 tarihinde Meclis’te yaptığı konuşmada “İslâm’ın hakikati”nin “vâsıta-i siyaset” olmaktan çıkarılmakla tecelli edeceğini belirtmiştir.

<sup>827</sup> A.g.e., s. 72.

<sup>828</sup> Nutuk, s. 435.

“...intisâb ile mutmaîn ve mesûd bulunduğumuz diyânet-i İslâmiye’yi asırlardan beri müteâmîl olduğu vechile bir vâsıta-i siyâset mevkiinden tenzih ve îlâ etmek elzem olduğu hakikatini müşâhede ediyoruz. Mukaddes ve lâhûtî olan itikâdât ve vicdâniyatımızı muğlâk ve mütelevvin olan her türlü menfaat ve ihtirâsâta sahne-i tecelliyât olan siyâsetin ve siyâsetin bütün uzviyâtından bir an evvel ve kat’iyen tahlîs etmek milletin dünyevî ve uhrevî saadetinin emrettiği bir zarûrettir. Ancak bu sûretle diyânet-i İslâmiye’nin meâliyeti tecelli eder.”<sup>829</sup>

Aynı şekilde 1929’da Takrir-i Sükûn Kanunu’nun kaldırılması vesilesi ile yaptığı konuşmada İsmet İnönü, dinin “devletten ve siyasetten uzaklaştırılması”yla “artık “dindar silahı” ile hiç kimsenin Büyük Millet Meclis’ine engel çıkaramayacağı gibi “dinî bir mevzuu siyaset maksatları için bir tutak ve basamak” yapmak kapısının kapandığını ifade edecektir.<sup>830</sup> İsmet İnönü konuşmasında, dinin sadece siyasetten ayrılmasının değil, devletten de uzaklaştırılmasının lüzumunu vurgularken, vatandaşın “mabedinde kendi itikadı ve vicdanı ile” serbest bırakıldığını ve temiz inancının “bu dünyanın karışık işlerinden” kurtarıldığını belirtecektir. Dinin devletten uzaklaştırılması ile dünyevî olandan korunduğu ifadesi, laiklik ilkesinin siyasal iktidar mücadelesindeki yeri açısından önem arz etmektedir. Zira Cumhuriyet’in teşekkülünden itibaren, önceki hükümdarların, dini bir tahakküm aracı olarak kullanmaları dolayısı ile milletin egemenliğinin önünde en büyük engel olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Dinin devletten uzaklaştırılması ise “millî bir devlet” inşa etmenin vazgeçilmez bir şartı olarak öne sürülmüştür.<sup>831</sup> Din ve devleti, birbirinin karşısında iki unsur olarak tasavvur etmek de, birinin diğerini tahakküm altına almasını gerektirmektedir. Cumhuriyet ideolojisi bu gerekliliğin farkında olarak, dini devletten uzaklaştırırken, yeni bir ulus inşa etmede ve millî bir devlet kurmada, devletin dini denetimi altında tutmasını laiklik ilkesi ile bağdaştırmıştır. Laikliğin bu şekilde anlaşılması bariz bir biçimde, Mustafa Kemal’in kendisine verilen “gazi” unvanını, Irak Savaşı sonrasında Nureddin Paşa’nın kullanmasına itiraz etme sebebinde izhar olur. Mustafa Kemal, “*Medenî bir milletin âli menfaatleri icabı icrasına mecbur kaldığı harpler, Arap aşiretinin gazvesi değildir!*” diyerek unvanın sadece kanunlarla tevcih edileceğini belirtir.<sup>832</sup> Dinî bir muhtevaya sahip gazilik unvanının, Meclis tarafından çıkarılacak kanunla belirlenmesi, ulusal

<sup>829</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Mart 1340, C. 7, s. 6.

<sup>830</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 4 Mart 1929, C. 9, s. 20-21.

<sup>831</sup> Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 174-175.

<sup>832</sup> *Nutuk*, s. 452-453.

birliği ve bilinci yerleştirmek amacı ile dinin bir vâsıta olmasının laiklik anlayışı ile tenakuz teşkil etmediğini göstermektedir.

Cumhuriyet’i kuran kadrolar için laiklik, her türlü “karanlık düşünceden, hurafeden” arındırılmış, münevver ve “medenî” bir toplum inşasının n şartı olmuştur. Bu anlayış, inşa edilmek istenilen ulus ve ulus bilincine yönelik her türlü uygulamanın, “eski”nin tasfiyesi için “iyi-kötü” temyizi sağlamıştır. Nitekim okullarda okutulmak için din dersi kitabı kaleme alan Muallim Abdülbâki, medeniyet ölçütünde bir din tanımı yaparken ilerlemeyi inanç temelinde ele almıştır.

“[A]rtık anlamamız lazım ki, medenî dünyanın içinde bulunan Türkler de medenîdir. Yemeleri, içmeleri, giyinmeleri, konuşmaları, hep medeniyete uygundur. Medenî Türk memleketinde yer yer byklerimizimizin heykelleri yükselecek, heykeltıraşlık ve ressamlık ilerleyecek, fabrikalar açılacak... Ölen kara kuvvet de bir daha dirilmeyecektir. Doğru din de işte budur...”<sup>833</sup>

Dinin itikada tâbi olduğu, dünya işlerinin kanun ve nizamla düzenleneceği belirtilirken, Muallim Abdülbâki’de de gördüğümüz gibi sıklıkla “doğru din” tanımı yapılmıştır. Mustafa Kemal, Kastamonu’da yaptığı konuşmada aynı Şekilde “En doğru, en hakiki tarikat, medeniyet tarikatıdır.” diyerek,<sup>834</sup> “hurafe, bâtil” olarak nitelenen her türlü inancın yerine ikame edilmek istenilen “medeniyet”, “akıl, fen” temeline dayalı yeni bir “inanç” tanımı da yapmış olmaktadır

Jean Baubrot’un Cumhuriyet’in kendi inancından “sapmış” olanları dışladığı tezine dönersek, laiklik anlayışının; bireyleri, aydınlanmış, rasyonel yurttaşlar olarak, “dinî olandan” uzaklaştırırken, bir ulusa mensbiyeti, dinî bir bağlılık ve sadâkat duygusu ile bireylere aşılama hedefi olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet ideolojisi bu hedefin dışında kalan her türlü inanç sahibini dışlama yolunu seçmiştir. Millî Mücadele döneminde, Ankara Hkmeti’ne destek veren din adamlarının münevver olarak tanımlanması ve İşlâm dininin akıl ve bilimle çatışmadığını, aksini iddia edenlerin ise “hain-i din” olarak nitelenmesi; eğitim yolu ile devlet tarafından verilecek “akla, bilime uygun tabî bir din” aracılığı ile diğer inançların yadsınmasına yol açmıştır. Laiklikten anlaşılan, “din-siyaset” ilişkisinden ziyade, “din” olgusunun tamamen dönüştürülerek “biz ve öteki” karşıtlığında bir mikyas olmasıdır.<sup>835</sup> Mezkûr “milliyet rabıtası” dışında

<sup>833</sup> Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet ocuklarına Din Dersleri*, İstanbul: İlhami Fevzi Matbaası, 1928-1929, s. 14-15.

<sup>834</sup> *Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Din Politikası zerine Konuşmalar*, s. 145.

<sup>835</sup> A.g.e., s. 147.

kalanlar ise, medeniyetin dışında, “iptidai” insanlar” olup, “Türkiye câmia-i medeniyesinde mevcudiyeti” kabul edilemez bir topluluğu teşkil etmektedirler.<sup>836</sup> Mustafa Kemal’in, ahlâkın kutsallığını ve ulûhiyeti “cemiyyet”in varlığına bağlamasında, Tanrı’nın varlığının insan zihninin ürünü olarak görmesinde, Tanrı ve dinin yerine, dinî bir form olarak telakki edilen bilim ve “çağdaşlık” temeline dayalı bir “insanlık dini” tasavvurunun izleri vardır. Nitekim Şeref Aykut’un “ilahiyat”tan yoksun dünyevî din ifadesini hatırlarsak, Rousseau’nun kamusal yaşamda bireyin egemenle olan ilişkisini belirleyen “sivil din” anlayışının “laiklik” üzerinden temellendirildiğini görürüz. 1938’e kadar yapılan inkılâpların savunulmasında ortaya konulan savlarda da açık bir şekilde görüldüğü gibi, laiklik karşısına konulan “irtica” algısı, ulusal egemenlik ve çağdaşlık açısından savunulmuş, laiklik bir prensip olmaktan öte dinin yerine tahkim edilen yeni bir din formu olarak telakki edilmiştir. Laiklik bağlamında Mustafa Kemal’in de sıklıkla dillendirdiği, her türlü din ve vicdan hürriyetine saygılı olduğu ifadesi, “hangi din ve vicdan” sorusuna verilecek cevapla ilgili olmuş, laiklik de bu minvalde anlaşılmıştır. Nitekim Terakki Perver Cumhuriyet Fırkası’nın nizamnâmesinde yer alan “Fırka efkâr ve itikadat-ı dîniyeye hürmetkârdır.” düstûrunun, yapılan inkılâplara muhalefet kaynağı olacağı iddiasında bulunmuştur. TPCF’nin kapatılmasına yönelik yaptığı konuşmada, “mukaddes bir mefkûrenin tecellisi olan Cumhuriyet”e yönelik “cehil ve taassup her nevi husumet”in karşısında “mürtecilerin ümit ve faaliyet menbaı” olan oluşumların yanında yer alınamayacağını belirtmektedir.<sup>837</sup>

İnşa edilmek istenilen “Türk Müslümanlığı” veya “millî din”, laiklik ilkesinin kabulü açısından sorun teşkil etmezken, “yurttaşlık dini”nin ikamesini sağlamıştır. Osman Nuri Çerman, Atatürk’ün İslâm’ı Kemalistleştirerek, Hz. Muhammed’in millî duygudan yoksun Arapları bir araya toplaması gibi, Türk mizacına uygun bir din hâline getirdiğini ifade ederek, Mustafa Kemal’in nutuklarının Kur’ân gibi kutsal bir metin şeklinde okunmasını millîliğin bir gereği olarak ortaya koymuştur.<sup>838</sup> Çerman, mevcut İslâm’ın şartları yerine “Kemalizm’e göre İslâm’ın şartları”nı koyarken, yurttaş olmanın gereği olarak görülen “vatanperver, iyiliksever olmak, çalışmak”, Atatürk’ü ve diğer vatan kahramanı önderleri (peygamberler), öğrenmek, öğretmek gibi prensipler

<sup>836</sup> A.g.e., s. 145.

<sup>837</sup> *Nutuk*, s. 538.

<sup>838</sup> Osman Nuri Çerman, *Kemalizm Reformuna Göre Dinimizde Esaslar ve Seçilmiş Yazılar, II. Kitap*, s. 20-23.

belirler.<sup>839</sup> “Yurttaşlık dini”nin “laiklik” üzerinden temellendirilmesini kolaylaştıran en önemli etken, A. Yaşar Sarıbay’ın, siyasal modernleşme tasnifinde ele aldığı, geleneksel dinî kavramların yerini alan siyasal kültüre ilişkin değerlere dayalı laiklik anlayışı olmuştur.<sup>840</sup> Kendi oluşturduğu değerlere atfettiği bir kutsallıkla, dinin her türlü görünümünden arınıldığı, laik bir ideoloji olarak görülen Kemalizm de, bir tür temyiz aracı hâline gelen laiklik prensibi ile dinî bir form hâline gelmiş ve yurttaşlık dini/sivil dinin oluşturulmasında en önemli dayanak hâlini almıştır. Laiklik prensibi ile tahkim edilen millî/sivil dinin görünürlüğünü sağlayan en önemli unsur ise “icad edilen” ritüeller, törenler ve semboller olmuştur.

### 3.4. SİVİL/MİLLÎ DİNİN GÖRÜNÜRLÜĞÜ: RİTÜEL VE SEMBOLLER

Elias Canetti, “Ulusal duygunun sürekliliği, gerektiğinde düzenli olarak tekrarlanmasıyla sağlanır.” der.<sup>841</sup> Sürekliliği sağlayacak olan aynı zamanda “birliği” de sağlayacağı için sadece ulus-devlet açısından değil, her toplum için önem arz etmektedir. Durkheim, dinin toplumsal olduğunu ifade ederken, âyin/ritüellerin de dinî boyutundan söz eder ve ritüeli “bir araya gelmiş gruplar arasında doğan hareket tarzları” olarak tanımlar.<sup>842</sup> Latince “kutsal âdet” anlamına gelen “rite” kavramının karşılığı, “âdet, tarz, yaşayış, ibadet tarzı” gibi anlamları ihtiva eden âyindir.<sup>843</sup> Ritüeli, Durkheim gibi sadece kutsalla ilişkilendiren düşünürler olduğu gibi, ritüelin seküler manaları ve ona atfedilen sembolleri hâiz olduğunu öne süren düşünürler de mevcuttur.<sup>844</sup> Ritüelle ilişkilendirilen kutsal kavramını, “*mysterium tremendum*” kavramı ile izah eden Rudolf Otto, “tümüyle öteki” olarak, “insanın bütünüyle kendinden farklı ve üstün bir güç karşısında duyduğu korku ve saygı karışımı ürpertici bir hissin yöneltildiği objede saklı bir kudret olarak” tanımlar.<sup>845</sup> Mircea Eliade ise kutsalı, “kendisini doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek” olarak gösteren ve profan olanın karşısında konumlanan bir

<sup>839</sup> A.g.e., s. 24-25.

<sup>840</sup> Siyasal modernleşme düzeyinde laikleşmenin boyutları için bkz. Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm*, s. 97-98.

<sup>841</sup> Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 169.

<sup>842</sup> Émile Durkheim, a.g.e., s. 22.

<sup>843</sup> Günay Tümer, “Âyin”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, C. 4, s. 248-250.

<sup>844</sup> Jack Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, çev. Damla Sezgi, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, s. 36-49.

<sup>845</sup> Rudolf Otto, *Kutsala Dair, Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2014.s. 43-46.

olgu olarak ifade eder.<sup>846</sup> Kutsalın kendi içerisindeki tasnifi ise, a) Kutsal mekânlar; b) Kutsal zamanlar; c) Kutsal varlıklar ve d) Kutsal nesnelere şekildedir.<sup>847</sup> Söz konusu tasniften yola çıkarsak, mekân, zaman, varlık ve nesnelere kutsalın tezahürü Paul Tillich'in ifadeleri ile "sembol, mit, âyin/ritüel ve inanç"la vaki olmaktadır.<sup>848</sup>

Dinî hayatın "asıl tohumları"nın, âyin/ritüellerde görünür olduğunu ifade eden Durkheim,<sup>849</sup> "kutsal" ve "profan" temyizinde, ritüel ya da sembollerini kutsal kategorisinde değerlendirir ve kutsallık içermeyen ritüel olmadığını belirtir.<sup>850</sup> Bundan dolayı ritüeli, toplumların müşterek bir hissiyat/tepki vermesini ve toplumsal dayanışmayı sağlayan uhrevî/mistik bir kültürel yapı olarak ele almıştır.<sup>851</sup> Durkheim'ın kutsallık içermeyen ritüel yoktur görüşüne karşın Edward Shils, din ve ritüelin birbirinden ayrılabilceğini, ritüelsiz inanç olabileceğini ancak inançsız ritüel olmadığını belirtir.<sup>852</sup> Robertson Smith de, "tarihsel veya modern, bir tarafta belli inançların, bir tarafta da belli kurumların *ritual* uygulamaların ve davranış" kurallarının bulunduğunu belirtir.<sup>853</sup>

Ritüel ve semboller, siyasî dilin tezahürü olarak ortaya çıkarken<sup>854</sup> aynı zamanda siyasî dili "inşa" ederler. Durkheim'ın ortaya koyduğu gibi sadece "ilkel" toplumlarda değil modern siyaset anlayışının da en önemli unsurlarından biri ritüel ve semboller olmuştur. Nitekim kutsalın ulus-devlet anlayışındaki tezahürü ritüel ve sembollerle izhar olur. Rousseau'nun ulus bilincini yerleştirmek için "ulusal bayramlar"a verdiği önemle Durkheim'ın, insanların toplumlarına ritüeller aracılığı ile bağlandığını belirtmesi bu minvaldedir. Önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, kutsallık atfedilen iktidar/otorite kabullerinde; ilkçağlardaki toplumlarda olduğu gibi modern dönemde de ritüel, sembol ve törenler ulusal bilincin ve birliğin meşrulaştırıcı araçları olmuştur.<sup>855</sup> Ritüel ve törenlerle bireylerin ulus birliğine katılımı sağlanmış, böylelikle ritüel, tören,

<sup>846</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s. 14.

<sup>847</sup> Kürşat Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 26, s. 495-496.

<sup>848</sup> Aliye Çınar, *Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 32.

<sup>849</sup> Émile Durkheim, a.g.e., s.39.

<sup>850</sup> A.g.e., s. 56-57.

<sup>851</sup> Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, 2009, s. 171.

<sup>852</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>853</sup> Akt. A. R Radcliffe-Brown, "Din ve Toplum", çev. Ünsal Oskay, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 23, S. 4, (1968), s. 301-329.

<sup>854</sup> Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Öğün, *Politikbilim*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013, s. 98.

<sup>855</sup> Sibel Özbudun, *Ayinden Törene, Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevi*, Anahtar Kitaplar, 1997, s. 59-61.



simge ve semboller aracılığı ile siyasî iktidarların meşruiyeti tahkim edilmiştir. Ritüel ve törenler, bireylere geçmişe ve geleceğe yönelik sorumluluklarını hatırlatarak, toplumsal bir bellek oluşturmaya dayalı ulus inşasında, geçmiş üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılan siyasî oluşumda, bir yandan belleğin canlanmasını sağlarken bir yandan da yeni bir geçmiş kurgulanmasına, sadâkatin teminine yardımcı olurlar.<sup>856</sup>

P. Nora; törenlerin, ritüellerin, yıldönümlerin, kutsal yerlerin, kutsal olmayan toplumların sonsuzluk hayâlleri ve kutsalları olduğunu ifade eder.<sup>857</sup> Kutsalı dışarıda bırakan modern siyaset anlayışının yerleşmesi ile birlikte, ihtiyaç duyulan ulusal-bilinç ve dayanışma konusunda ritüeller ve törenler önemli bir unsur olmuştur. Öncesinde meşruiyetlerini Tanrı'dan alan iktidarlar yeni arayışlar içine girmişler, geçmiş ve gelecek kurgusu üzerine bir toplum bilinci oluştururken, bu konuda en büyük yardımcıları da sivil dinin tahkimini sağlayan ritüeller, törenler vs. olmuştur. Ancak bunu sadece ulus bilinci ve birliği sağlayarak yapmazlar. Mircea Eliade, her ritüelin bir ilâhî modeli olduğunu ifade ederek, ritüelin meşruiyetini bu modelden aldığını belirtir.<sup>858</sup> Dolayısı ile sivil dinin inşasında ritüeller, ulus-devlete olan sadâkati ve o sadâkatin ilâhîliği üzerinden tanrısal bir model olarak otoritenin kutsanmasına katkıda bulunurlar. Ritüel ve törenlerin kapsayıcılığı, homojen bir toplum algısı ile “perdeleyici” bir işlev görürken, bir yandan da bir topluluğun farklı gruplar üzerindeki tahakkümünü sağlar.<sup>859</sup> Gluckman'ın deyişi ile “büyük sadâkatlerin sorgulanamayacağını teyid ederek, toplumsal yapının temel uyumsuzluğunu” gizleyerek de bir “birlik” görüntüsü meydana getirirler.<sup>860</sup> Sibel Özbudun tören ve ritüellerin sivil dinle ilişkisini ve var olan çatışmayı nasıl gizlediğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Sivil din kavramı, (...) bir yandan cemaatlere ulusal simgeler (bayrak, ulusal marş, önder, ulusal mitolojiler, ulusal törenler) aracılığıyla ulusal kimlik kazandırarak, bir yandan dinin meşruluk kaynaklarını sivil topluma aktararak, bir yandan da kapitalist ilişkilerin toplum içinde neden olduğu eşitsizlik, gerilim ve çatışmaları ‘kıvançta ve tasada ortaklık’, ‘ulusal birlik’ görüntüsü altında perdeleyerek çözülemeye yönelmiştir. Ve bu işlevinde en önemli aracı tahmin edilebileceği üzere törenlerdir.”<sup>861</sup>

<sup>856</sup> A. R. Radcliffe- Brown, a.g.m., s. 301-329.

<sup>857</sup> Pierre Nora, a.g.e., s. 23.

<sup>858</sup> Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi, 1994, s. 35-36.

<sup>859</sup> Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Öğün, a.g.e., s. 102-103.

<sup>860</sup> Max Gluckman'dan akt. Catherine Bell, a.g.e., s. 177.

<sup>861</sup> Sibel Özbudun, a.g.e., s. 126.

Böylelikle tören ve ritüeller, Rousseau'nun sözünü ettiği sivil dinin "kutsal"larını meydana getirirken aynı zamanda sosyal kontrol ve dayanışmayı da sağlamıştır. Kontrol ve dayanışma her zaman otoritenin zorlaması veya baskısı ile ortaya çıkmaz. Catherine Bell, ritüellerin sosyal kontrol ve dayanışma aracı olarak, sadece mutlak bir kontrol ilişkisine değil, zaman zaman rıza, direnç ve yanlış anlamaya dayalı bir ilişkiye de dayanabileceğini belirtir.<sup>862</sup>

Osmanlı Devleti bilhassa 18. yüzyıldan itibaren, iktidarını "yeniden" meşrulaştırmaya gayret etmiş, bu minvalde geçmişle kurulan bağlarını kuvvetlendirmeye, sembol ve ritüellerle görünür kılmaya çalışmıştır. Merasimlerle başlayan süreç, semboller ve ritüellerin artırılmasıyla devam etmiştir. II. Mahmud'un kendi portresini devlet dairelerine astırması ve bunun için törenlerin yapılmaya başlanması, Osmanlı'nın arması olarak "Arma-i Osmanî" tasarlanması bu durumun örneklerindedir.<sup>863</sup> Mezkûr arma, şerâti ve modern hukuku sembolize eden simgelere; adaleti temsil eden terazi, saltanatı ve hilafeti sembolize eden kırmızı-yeşil Sancak-ı Şerif, çeşitli anlamlara gelen nişan ve çiçek tasarımına dayanıyordu.<sup>864</sup> Konumuz açısından önemli bir simge de Sultan Abdülmecid döneminde bastırılan ve üzerine "*Bu devlet yaşayacaktır, çünkü Allah öyle istiyor.*"<sup>865</sup> yazan madalyondur. Madalyonun arka kısmında ise, Türk serpuşu etrafında Fatih S. Mehmed, K. Sultan Süleyman, Mustafa Reşit Paşa ve Köprülü isimleri yazılıdır.<sup>866</sup> Geçmişle kurulan bağ ve geleceğe yönelik temenni, ilâhî iradeye dayandırılarak sembolize edilmiştir. Aynı şekilde, Sultan II. Abdülhamid'in Ertuğrul Gazi'nin türbesini restore ettirerek, Osman Bey'in kabrinin babasının kabri yanına "yeniden" yapılması da bu minvaldedir. Mekânların bu şekilde yeniden üretimi, bağlılık ritüelleri için yeni mekânların oluşmasına neden olmuştur.<sup>867</sup> Müslümanların ve gayr-i Müslimlerin ibadet mekânlarına ya da inşa edilen baraj, köprü, saat kulesi gibi yapılara padişah kitâbelerinin eklenmesi, iktidarın görünürlüğünü artırırken aynı zamanda meşruiyetinin de tahkimini sağlamıştır.

Osmanlı döneminde icra edilen törenler daha çok dinî içerikli olmakla beraber saray erkânının katılımı ve halkın padişaha olan teveccühünü artıracak şekilde

<sup>862</sup> Catherine Bell, a.g.e., s. 8.

<sup>863</sup> Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 35-39.

<sup>864</sup> A.g.e., s. 40-41.

<sup>865</sup> Selim Deringil, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 61-62.

<sup>866</sup> Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 41.

<sup>867</sup> Jean-François Bayart, a.g.e., s. 117.

düzenlenmesi de önem arz etmektedir. Dinî bayramlarda ve özel günlerde düzenlenen törenlere halkın katılımı sağlanmış, padişah da törenlerde hazır bulunmuştur. İktidarın tahkimini sağlayan dinî törenlerin yanında cülûs törenleri ve 16. yüzyılda Eyüp Sultan'da düzenlenmeye başlanan Kılıç Alayı, Osmanlı'nın kuruluşunu simgeleyen "İstiklal-i Osmanî" gibi siyasî törenler de icra edilmiştir.<sup>868</sup> Kılıç Alayı'nda padişahın Eyüp Camii'ne giderek, burada Fetih Sûresi'nin okunması ve sonrasında Peygamber veya dört halîfeden birinin kılıcının kuşandırılması ile padişahın hem dünyevî hem de manevî otoritesi sembolize edilmiştir.

Cumhuriyet dönemine geçişle beraber, "millî"lik üzerine kurulan devlet, meşruiyetini ulus egemenliği üzerinden sağlarken, diğer modern devletlerde olduğu gibi ritüel, sembol ve törenler üzerinden ulus birliği ve bilincini sağlama yoluna gitmiştir. D. Kertzer'in ifadesi ile yeni kurulan devlet, kendisinden önceki siyasal sisteme ait âyin ve törenleri "yeni amaçlar doğrultusunda ıslah ederek" ödünç meşruiyet sağlamıştır.<sup>869</sup> Cuma Selamlığı'nın 1924'e kadar devam etmesi ancak hilafetin dünyevîliğini vurgulayan bir sembol olarak, Halife Abdülmecid'in kılıç kuşanmasına izin verilmemesi, yeni siyasî rejimin meşruiyet anlayışına yönelik uygulamalar olmuştur. Kılıcın simgesel olarak iktidarı sembolize etmesi,<sup>870</sup> yeni kurulan devlette Meclis'e verilen siyasî otoritenin meşruiyetine yönelik bir tehdit olarak algılanmıştır.

Osmanlı'nın son döneminde başlayan ritüel ve törenlerin perdeleyici ve kontrole dayalı kullanımı Cumhuriyet döneminde, kendisinden önceki sembol ve ritüellerin bir kısmı reddedilerek bir kısmı ise dönüştürülerek devam etmiş, sivil dinin kamusal hayatta görünürlüğünü sağlamıştır. İkame edilmek istenilen millî devlet, var olan sembol ve ritüellerin yanında tasarladığı ritüeller, semboller ve yasayla belirlenen millî bayramlarla, ulusal birlik ve bilincin içselleştirilmesi sağlanmıştır.

---

<sup>868</sup> Hakan Karateke'nin de ifade ettiği gibi, Osmanlı padişahlarının beyat töreni sarayda yapılırken, kılıç kuşanma töreninin dinî bir mekân olan Eyüp Sultan Türbesi'nde yapılması, kılıcı manevî yönü olan saygın kişilerin kuşandırması, dünyevî ve uhrevî iktidarın bütünleştirilmesi, dinî ve siyasî meşruiyetin sağlanması olarak okunabilir. Bkz. Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Merasimler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017, s. 68-79.

<sup>869</sup> Akt. Mimar Türkkahraman, *Siyasal İktidarların Meşrulaşmasında Sembollerin Rolü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 66.

<sup>870</sup> Hakan T. Karateke, a.g.e., s. 63-64.

### 3.4.1. Millî Bayramlar ve Törenler

Carl Schmitt, Otto'nun "tümüyle öteki" olarak tanımladığı kutsal kavramının, modern siyasette devlete ve siyasete tekabül ettiğini ifade eder.<sup>871</sup> Kutsal'ın "pozitif" tezahürü olarak bayram ve şöenler, ulusal birliğin ve bilincin korunduğu, siyasal iktidarın "ezeliliği ve ebediliği"nin vurgulandığı<sup>872</sup> ulusal günler olarak ulus-devletlerin en önemli ritüelleri olmuştur. Modern dönemin kutsalı olan devlet ve siyasetin meşruiyetini ve sürekliliğini sağlaması için, Hobsbawm'ın belirttiği gibi ulus-devletlerin sembolik törenler ve bayramlar icad etmeleri gerekmiştir. Geçmişle sürekliliği sağlamak ve hatırlatmak amacı ile belli tekrarlara dayanan, zamanla kurumlaşan ritüellerin<sup>873</sup> en belirgin olduğu alan ulusal bayramlar ve kutlamalar olmuştur. Mircea Eliade, "dinsel insan" için şimdiki zamanın, ritüeller sayesinde düzenli aralıklarla yeniden içine girilen, yeniden "yaratılan" bir tür mitsel ebedî zaman olduğunu ifade eder.<sup>874</sup> Dinsel olmayan insan için bu zaman dilimleri kesiklik ve ayrışıklık oluşturur. Dinsel insan bundan farklı olarak, "kutsal zaman aralıkları" yaşar; bu zaman aralıkları, Tanrılar tarafından kutsanmış ve düzenlenen bayram ve şenliklerle şimdiki zaman hâline gelen "İlk Başlangıç Zamanı"dır. Bayram ve şenlikler, "kutsal-dışı" olanda bir kırılma yaratarak "zamanı yeniliyor" ve Kutsal Zaman olarak yeniden başlatıyor.<sup>875</sup> Eliade'nin bu tespitinden yola çıkarsak, belli zaman aralıklarında tekrar eden bayram ve şöenler, dinî dayanağını arka plana atmış olan modern devlet anlayışında meydana gelen "zaman boşluğunu", "kutsal bir tarih"ın tekrar etmesi ile dolduran ve katılımcıların, bir ezel ve ebed çizgisi içerisinde, ritüellerle var edilen bir şimdiki zamanın geçmişe dayalı kutsallığını tecrübe etmeleridir diyebiliriz.<sup>876</sup>

Modern döneme ait kutlamaların ilk örnekleri arasında 1789 Fransız Devrimi'nin kutlamalarını gösterebiliriz.<sup>877</sup> Osmanlı Devleti'nde ise, II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 10 Temmuz 1908 günü "millî bayram" olarak Meclis tarafından kabul edilmiş; Ziya Gökalp tarafından da "Osmanlıların müşterek matem günleri, umumî meserret bayramları"nın, "Osmanlılığın kuvvet ve mehabetini tezayüd" edeceği yolunda

<sup>871</sup> Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Bölüm*, s. 10.

<sup>872</sup> Saim Tuğrul, *Ebedî Kutsal Ezeli Kurban, Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 141.

<sup>873</sup> Eric Hobsbawm, "Gelenekleri İcat Etmek", s. 2.

<sup>874</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, s. 64.

<sup>875</sup> A.g.e., s. 66, 74-76.

<sup>876</sup> A.g.e., s. 78-81.

<sup>877</sup> David Cannadine, "Ritüelin Bağlamı, İcrası ve Anlamı: Britanya Monarşisi ve 'Gelenegin İcadı' 1820 Civarı-1977", *Gelenegin İcadı*, s. 151.

yorumlanmıştır.<sup>878</sup> Toplumsal birliği kuvvetlendirmek amacı ile yapılan tören ve ritüellerin öneminin farkında olarak Mîzancı Mehmed Murad Bey de, Almanya İmparatoru'nun doksanıncı yaş günü için yapılan nümayişlerden örnek vererek, Batı'da bu tarz törenler yapılarak “hissiyat-ı milliye”nin canlı tutulduğunu ve Osmanlı'da da tarihî günler ve şahıslar için bu tarz törenler yapılmasının lüzumundan söz edecektir.<sup>879</sup>

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren ise millî bayramlar ve bayramlara yönelik törenler “icad” edilirken, Osmanlı döneminde “Alay-ı îd” ile düzenlenen dinî bayramlar<sup>880</sup> resmî kutlamaların dışında bırakılmış, millî bayramlar öne çıkmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanı olan 10 Temmuz ve -1935 tarihine kadar- İstiklâl-i Osmanî günü de milli bayram olarak resmî makamlarca kutlanmıştır.<sup>881</sup> Cumhuriyet döneminin ilk resmî bayramı ise, “ulvî ve mübarek tarih-i milliye” kabilinden “yevm-i mübecceli hatıra-i millette ale'd-devam yaşatmak” amacı ile 23 Nisan olmuştur.<sup>882</sup>

Konya vekili Vehbi Efendi, 23 Nisan'ın kanun yolu ile bayram olarak kabul edilmesine karşı çıkarken, henüz işgal altında olan şehirler olduğunu, o şehirler tamamen kurtulduğunda halkın kendi iradesi ile bayram yapacağını ifade eder. Vehbi Efendi, kanunlaştırılacak millî bayramın halkın maneviyatını ve yeni kurulan devlete yönelik sadâkatini tezyid etme amacı taşıdığına bilincinde olarak, “*Zâhirde nümayişle bayram olmaz ve zâhirde nümayişle milletin kuvve-i mâneviyesini teyid etmek, takviye etmek istersek efendiler, bunlar ârizîdir.*” diyecektir. Teklifi savunanlardan Yahya Galip Efendi ise, “*Bu öyle bir îd-i millî ki bunun üzerine hiçbir bayram tasavvur edilemez.*” diyerek semadaki meleklerin bile bu günü “tebcil” eylediğini ifade edecektir. Kanunun lehinde söz alanlar, 23 Nisan'ı bir milat ve mukaddes bir gün olarak değerlendirmişlerdir.<sup>883</sup>

<sup>878</sup> Mimar Türkkahraman, a.g.t., s. 64.

<sup>879</sup> Mîzancı Mehmed Murad Bey, “Bizde Niçin Olmuyor?” *Mîzan Gazetesi*, 2 Recep 1304, S. 24, s. 199-200; ayrıca bkz. Gülbeyaz Karakuş, *Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Yeni Üslûp Arayışları, Mîzan Gazetesi Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 80-81.

<sup>880</sup> Necdet Sakaoğlu, “Bayram Alayı”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları, 1994, C. 2, s. 99-101.

<sup>881</sup> Bengül Salman Bolat, *Millî Bayram Olgusu ve Türkiye’de Yapılan Cumhuriyet Bayramı Kutlamaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2007, s. 36-37.

<sup>882</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 23 Nisan 1337, C. 10, s. 65.

<sup>883</sup> A.g.z., s. 66-71. 23 Nisan, 1929’a kadar Hâkimiyet-i Millîye Bayramı olarak kutlanırken, 1929’da 23 Nisan-29 Nisan günlerinin çocuk haftası olarak kabul edilmesiyle birlikte Çocuk Bayramı olarak resmî düzeyde kutlanılmaya başlanılmış; 1938’de “Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı” olarak kanunlaştırılmıştır. Bilgi için bkz. Bengül Salman Bolat, a.g.t., s. 42-43.

Saltanatın kaldırıldığı tarih olan ve Mevlid Kandili'ne denk gelen 1 Kasım tarihi de “*Hâkimiyet Bayramı*” olarak kabul edilmiş, verilen teklifte “*Viladet ve Hâkimiyet Bayramı*” olması belirtilmiştir.<sup>884</sup> Ancak 23 Nisan'ın da *Ulusal Egemenlik Bayramı* olarak kabul edilmesi ile 1 Kasım Hâkimiyet Bayramı olarak kutlanmamıştır. Daha sonra 1925 yılında *Cumhuriyet Bayramı* ve 1926 yılında *30 Ağustos Zafer Bayramı* millî bayram olarak kabul edilmiştir. Cumhuriyet Bayramı'nın kabulü için Fransız İhtilali olan 14 Temmuz ve Amerika'nın bağımsızlık günü olan 4 Temmuz'dan örnek verilerek, 23 Nisan'la başlayan inkılâbın 29 Ekim 1923'le tamam olduğuna binaen bayram kabul edilmesi teklif edilir.<sup>885</sup> Atatürk'ün Samsun'a geçtiği 19 Mayıs ise Samsunlular tarafından 1926 yılından itibaren “*Gazi Günü*” olarak kutlanmış, 1938'de ise *Gençlik ve Spor Bayramı* olarak kanunlaştırılmıştır. Ulusal bayramların dışında II. Meşrutiyet sonrası kutlanmaya başlanan “*Amele Bayramı*” da, 1 Mayıs günü 1935 yılında *Bahar Bayramı* olarak kabul edilmiştir.<sup>886</sup>

29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 1925 yılında yasalaşmışsa da, Cumhuriyet'in ilan edildiği gün, halkın Meclis'in önünde kutlama yapması ve sene-i devriyesi olan 1924 yılında resmî düzeyde ve halk tarafından kutlamalar yapılması, basının yoğun ilgi göstermesi, yeni siyasal sistemi tahkim eden yazıların yazılması ile “eski” olanın tasfiyesi olarak anlaşılmıştır.<sup>887</sup> Halkın kendiliğinden kutladığı ilk yıldan sonra kutlamalar devlet düzeyinde olup, kutlamalara katılan memurlara özel kıyafet giyme şartı getirilmiş, resmî geçit sırasında yapılacaklar beyannâme ile katılımcılara iletilmiştir.<sup>888</sup> Törenlerde daha çok Mustafa Kemal'e ve Cumhuriyet rejimine yönelik tazimlerin ifade edildiği, ulusal birliğin vurgulandığı konuşmalar yapılmıştır.<sup>889</sup>

İlan edilen millî bayramların törensel ve sembolik yapıları, yeni kurulan devletin “öncesizliği”ni de pekiştiren ritüeller olmuştur. Her şeyi ile “yeni” algısının oluşturulması için bayramlar önemli araçlar olmuştur. Öyle ki, “eski”ye ait olduğu için II. Meşrutiyet sonrası, “hâkimiyet-i millîye”nin zaferi olarak düşünülen 10 Temmuz

<sup>884</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 24 Teşrinievvel 1339, C. 3, s. 7-8.

<sup>885</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 19 Nisan 1341, C. 18, s. 163-164.

<sup>886</sup> Bengül Salman Bolat, a.g.t., s. 45-49.

<sup>887</sup> “Cumhuriyetimizin İlk Yıldönümü En Büyük Bir Günümüz Oldu”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 30 Teşrinievvel 1924, S. 1260, s. 1.

<sup>888</sup> Bengül Salman Bolat, a.g.t., s. 75-78.

<sup>889</sup> “Cumhuriyet Bayramının Ulvî Tezahüratı”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 30 Teşrinievvel 1925, S. 1566, s. 1-2.

Bayramı, Cumhuriyet'in ilanından sonra kutlanmamıştır.<sup>890</sup> Törenlerin muhteviyatı ve yapılan konuşmalar, inşa edilmeye çalışılan Türklüğün ve ulus bilincinin güçlü bir şekilde işlenmesine yönelik olmuştur. Aynı zamanda "Atatürk kültü"nü de temellerinin atıldığı alanlar olmuştur. Törenlerde yapılan konuşmalarda ve okunulan şiirlerde Mustafa Kemal'e yönelik "insanüstü" nitelemelerin 1925'lerde artarak devam ettiğini görüyoruz. Cumhuriyet'in üçüncü yılında *Hâkimiyet-i Millîye Gazetesi* sürmanşette "Cumhuriyetimizin bu üç sene içindeki mucizevî muvaffakiyetini büyük Gazi'mizin, dâhi mürşidimizin aydınlattığı yolda tereddütsüz ve pervasız olarak yürümeye medyunuz." denilmiştir. Siirt Mebusu Mahmud imzası ile "*Hakiki Bayram*" başlığı ile yayımlanan yazıda Cumhuriyet'in faziletleri övülürken, vatandaşa da görevleri hatırlatılır. Geçmişin "hiçbir hakkı ve liyakati olmadığı hâlde mukadderatımızı idare" eden kötü yönetimlerinin, Türk milletini "irfan ve medeniyet yolunda" geride bıraktığını ancak artık Cumhuriyet'in yol göstericiliğinde Türk fitratına yakışır bir mevkie gelineceği belirtilir.<sup>891</sup> Gazetede Cumhuriyet kutlamaları ile ilgili verilen haberde İstanbul'daki kutlamalar anlatılırken, "İstanbul gazeteleri (...) bu büyük günün mürşid-i evveli Gazi'yi takdis ve onun resimleriyle sahifelerini tezyin etmişlerdir" denilecektir.<sup>892</sup> Aynı şekilde, Ankara Erkek Lisesi öğrencileri tarafından yapılan "zafer arabası"nın üzerine yazılan "Büyük Gazi'ye vatan ebediyen minnettardır." yazısından ve tunçtan yaptıkları Atatürk heykelinden "derin bir tesir" hissedildiğini haber verecektir.<sup>893</sup> Cumhuriyet'in on ikinci yılında ise *Ulus Gazetesi*'nin bayram kutlaması şu şekilde olacaktır:

"Sevinç ve gurur bizim kadar kimsenin hakkı değildir. Bizi sevindiren ve gururlandıran ne varsa hepsini ONA, yaratıcı ve kurtarıcı ATAMIZA borçluyuz."<sup>894</sup>

<sup>890</sup> Cumhuriyetin ilanı öncesinde Mustafa Kemal, Müdafai Hukuk-u Milliye Cemiyeti Erzurum Şubesi'ne bir tebrik telgrafı çekerek "Meşrutiyet-i mukaddese"nin sene-i devriyesini kutlamıştır. Bkz. Bengül Salman Bolat, a.g.t., s. 34.

<sup>891</sup> Siirt Mebusu Mahmud, "Hakiki Bayram", *Hâkimiyet-i Millîye*, 29 Teşrinievvel 1926, S. 1908, s. 1.

<sup>892</sup> "Cumhuriyet Bayramı'nda Bütün İstanbul Donandı", *Hâkimiyet-i Millîye*, 31 Teşrinievvel 1926, s. 3.

<sup>893</sup> "Büyük Gazi'ye Vatan Minnettardır", *Hâkimiyet-i Millîye*, 1 Teşrinisani 1926, s. 1.

<sup>894</sup> *Ulus Gazetesi*, 29 İlkteşrin 1935, S. 5122, s. 1. Bayram dolayısı ile gazetede Kazım Nami Duru imzası ile yayımlanan "*Cumhuriyet İçin*" şiiri karanlık bir geçmiş tasviri yapmış, Türk milletini Atatürk'ün yaptığı bir heykel olarak tasavvur ederek Türk milletine vazifesini hatırlatmıştır:

"...  
Ama Türkün göğsünde yer tutan  
Atatürk'e  
Kimseler yaklaşamaz.

Törenlerin muhteviyatına yönelik okunan şiir ve konuşmalar ise genel olarak Türklüğün ezeli ve ebediliği üzerine olup bir tür mitos hâline getirilir. Nitekim Cumhuriyet'in on beşinci yılı için Mithat Cemal Kuntay tarafından kaleme alınan “*On Beş Yılı Karşılarken*” isimli şiirde geçen “*Kim derdi yarılınsın da nihayet yerin altı/Bir anda dirilsin de şu milyonla karaltı*” mısraları, inşa edilmek istenilen ulusun bir tür “yoktan var olma” anlatısıdır. S. Tuğrul bu anlayışı, radikal mutlak başlangıç olarak tanımlarken, başlangıcında bir yaratıcı ile açıklandığını belirtir. Hiçlikten gelen Tanrı gibi eski ile bir bağı olmayan, zaman dışı bir ebediyete dayanır.<sup>895</sup>

Bayram gibi toplumsal katılımı sağlayan ritüeller, eğitim alanında çok daha net bir şekilde görülmüş; 10 Kasım, bayrak, İstiklal Marşı töreni gibi ritüellerle öğrenciler, öğretmenler ve halkın katılımı sağlanmış tarihsel ve toplumsal süreklilik duygusu verilmiştir.<sup>896</sup> Millî bayramlar ya da diğer törenler, halkın katılımının sağlanması ile öncelikle İstiklal Marşı'nın okunması, saygı duruşu, büste çelenk bırakılması, siyasî ve toplumsal olguları kutsallaştıran şiir ve konuşmalar yapılması ile militer bir yapı arz eder. Modern anlayışın “aşkın” olan ile kurduğu ilişki, millî bayramlar ya da diğer ulusal ritüeller yolu izhar olmaktadır. Nitekim ulusal marş okunurken bir tür dinî âyin gibi ihtimam gösterilmesi, hazırolda durmak, şapkanın çıkarılması gibi uygulamalarla, seküler bir yapının unsuru olan ulusal marşlar kutsal bir muhteva ile icra edilir. Bilhassa devlet dairelerinde ve okullarda yapılan törenlerde; hazırlıkların başlama tarihinden, görevlilerin ve öğrencilerin kıyafetlerine, hangi düzen üzere oturulacağına, marş esnasında ve tören boyunca nasıl durulması gerektiğine, Atatürk anıtına çelenk koyulma sırasına, çelengün taşınma ve yerleştirilme şekline, bayrağın göndere çekilişi esnasında dikkat edilmesi gereken hususlara kadar birçok ayrıntı, kanun ve yönetmeliklerle kayıt altına alınmıştır.<sup>897</sup> Böylelikle bütün ülkede, aynı gün ve saatte Anıtkabir'den başlayarak, diğer şehirlerdeki Atatürk anıtı veya heykellerinin önünde gerçekleştiren resmî törenlerle, müşterek bir duygu ve toplum algısı oluşturulmuş, bir tür dinî âyin hassasiyeti gösterilmiştir. Yine ulusal günlerde bayrağın göndere çekilmesi ya da matem

---

Ona varmak için

Ancak

Çok arı bir yürekle

Onu sevmeli, ona candan tapınmalıdır.” Kazım Nami Duru, Bkz. *Ulus Gazetesi*, S. 5122, s. 1-2.

<sup>895</sup> Saime Tuğrul, *Canım Sana Feda, Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, s. 132.

<sup>896</sup> Filiz Meşeci, *Cumhuriyet Sonrası Türk Eğitim Sisteminde Ritüeller: Kuramsal Bir Çalışma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007, s. 136.

<sup>897</sup> A.g.t., s. 146-147.



de yarıya indirilmesi de bir ritüel olarak ulusal birliğin tezahürü olarak tecessüm etmektedir. Bu tarz ritüel ve sembollerle “aslında hayâlî olan bir cemaate elle tutulur bir gerçeklik” sunulur.<sup>898</sup> Mezkûr hayâlî cemaatin “bedenleşmiş” hâli, sarih bir şekilde Cumhuriyet’in 10. yıl kutlamalarında izhar olur. Mustafa Kemal’in katıldığı Ankara’daki törenler; önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz yetiştirilmek istenilen yurttaş ve yurttaş terbiyesinin görünürlük kazandığı törenler olmuştur.<sup>899</sup> Mustafa Kemal’in şahsında yurttaş-lider bütünleşmesi bir yandan kutsal bir hale oluştururken bir yandan da yeni kurulan ülkenin ve iktidarın sınırları, Mustafa Kemal’in “*Ne mutlu Türk’üm diyene!*” sözleri ile tahkim edilmiştir.

Bayram kutlamalarında öne çıkan bir ritüel ise icra edilen balolar olmuştur. Balolar, Cumhuriyet döneminin eskiye olan tavrı açısından önemli bir sembol olarak algılanmış, “modern” ve “medenî” Cumhuriyet anlayışı ile özdeşleşmiştir. Düzenlenen balolarla, hedeflenen kadın ve erkek profiline temelleri atılmış, bir tür örneklik sağlanmıştır. 1925 yılında Ankara’da düzenlenen ilk resmî balo ile başlayan Cumhuriyet baloları sıklıkla yapılmaya başlanmış, giyilecek kıyafetler ve muhteviyatı talimatlarla katılımcılara bildirilmiştir. Balolara üst düzey yönetici, asker ve memurların katılımı zorunlu tutulmuş, bilhassa kadınların “modern” kıyafetlerle katılmaları istenmiştir. Yeni rejimin yurttaş, birey profiline bir tür sembolü olarak balolar görülmüş ve yeni bir kamusal alan yaratılmaya çalışılmıştır.<sup>900</sup>

Millî bayramlar öne çıkarılırken, dinî bayram ve günler ise geri planda bırakılmıştır. Ramazan Bayramı “Şeker Bayramı” olarak kutlanarak, temsil ettiği değer sembol yolu ile hafifletilmiş, Kurban Bayramı için ise, kurban eyleminin pozitivist yorumları ile ciddî kutlamaların gerekmediği ifade edilmiştir.<sup>901</sup> Dinî bayramların sembolik değerleri hafifletilirken, Ramazan ayında bir gelenek olarak dinî mesajların verildiği mahyalardan rejimi tahkim eden siyasî mesajlar verilmeye başlanmıştır. “Yaşasın Gazimiz”, “Yaşasın İstiklaliyet”, “Hâkimiyet Milletindir”, “İsraf Günahtır” ve benzerlerinin yanında, Mustafa Kemal’in veya yabancı ülkelerin temsilcileri İstanbul’a

<sup>898</sup> Eric J. Hobsbawm, 1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik, s. 93.

<sup>899</sup> Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi, Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 171.

<sup>900</sup> Doğan Duman, “Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet Dönemine: Batı Kültürünün Bir Yansıması Olarak Balolar”, *Turkish Studies*, Volume 11/1, Winter 2016, s. 39-58.

<sup>901</sup> Yunus Nadi, *Cumhuriyet Gazetesi*, 8 Mayıs 1930.

geldikleri zaman “Hoş Geldin” tarzında mahyalarla cami minarelerinden mesajlar verilmiştir.<sup>902</sup>

Millî bayramlar ve törenlerle tahkim edilen yeni sistem, eski ile bağımlı koparmaktaki kararlılığını, Osmanlı’ya ait, tuğraları, kitâbeleri, armaları kaldırmakta da göstermiştir. Henüz 1923’te Cumhuriyet’in ilanından önce, Kars Mebusu Fahreddin Bey’in yeni para ve altın darbı için verdiği teklifte, yeni madenî paraların taşıyacağı semboller ve yazıları şu şekilde açıklamıştır:

“Her iki tarafında ‘defne’ dalı, buğday başağı ile bir çiçek, bunun aşağı tarafı Mehmetçiğin tüfek ve süngüsüyle birbirine rapt edilmelidir. Yukarı tarafta ay ve yıldız olmalıdır.

Yazısına gelince: ‘Duribe fî Ankara’ senesi 1336 yazılmalıdır. Öbür tarafında da ‘Türkiye Büyük Millet Meclisi 23 Nisan’ yazılmalıdır. Eski ‘Konstantiniye’ ismi sikkeden kaldırılmalıdır.”<sup>903</sup>

Defne yaprağı, Yunan mitolojisinde Güneş ve Bilgelik Tanrısı Apollo’nun âşık olduğu ancak bekâret yemini ettiği için Apollo’dan kaçan Daphne’nin babasından yardım isteyerek dönüştüğü defne ağacından mülhemdir.<sup>904</sup> Defne yaprağı ile çevrelenmiş armalar, Roma İmparatorluğu’nda da kullanılmış olup, “zafer”, “güç” ve “ölümsüzlüğü” sembolize etmektedir.<sup>905</sup> Yunan mitolojisinde bereket ve toprak tanrıçası Demeter’in elinde tuttuğu buğday başağı ise, bereket ve bolluğu simgelemektedir.<sup>906</sup> 1927 yılında Rize Mebusu Ekrem Bey’in Meclis’e verdiği teklifte de semboller üzerinden eskiye yönelik ithamları görüyoruz:

“Gerek İstanbul ve gerek Ankara’da ve gerek mahall-i sâirede birçok mebânî-i resmîyenin ve millîyenin kapıları üzerinde eski hükûmet-i mutlaka devrine ait tuğralar ve müstebit hükümdarların medâyini hâvi levhalar bulunmaktadır. Ekserisi en hasîs bir emel-i menfaatle yazılmış ve kazdırılmış olan bu levha ve tuğraların hâliyle bırakılması ve mesela Cumhuriyet fikriyle beslenen bir mektebin kapısının üzerinde bir pâdişâhın armasının ve medhiyesinin bulunması kadar garip bir manzaraya Cumhuriyet’le idâre olunan memâlik-i sâirenin hemen hiçbirisinde tesâdüf edilemez. Yetişecek neslin fikirlerinde istibdâdın en ufak bir eserini bile bırakmamak azminde bulunduğumuza nazaran

<sup>902</sup> Mimar Türkkahraman, a.g.t., s. 122.

<sup>903</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 18 Şubat 1336, C. 27, s. 365.

<sup>904</sup> Jeannie Carlier, “Apollon”, çev. Lale Arslan, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler, Mitolojiler Sözlüğü*, der. Yves Bonnefoy, yay. hz., Levent Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, C. 1, s. 48-52.

<sup>905</sup> Clare Gibson, *Semboller Nasıl Okunur? Resimli Sembol Okuma Rehberi*, çev. Cem Alpan, İstanbul: Yem Yayın, 2003, s. 33.

<sup>906</sup> Marcel Detienne, “Demeter”, çev. Nusat Çıka, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler, Mitolojiler Sözlüğü*, C.1, s. 152-153; ayrıca bkz. Clare Gibson, a.g.e., s. 11.

bu gibi medhiyelerin hâlâ mebânî-i resmiye ve milliyet kalması kâbil-i tecvîz olamaz. Binâenaleyh Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde bulunan bi'l-umûm mebânî-i resmiye ve milliye üzerindeki eski tuğra ve medhiyelerin kaldırılarak yerlerine Cumhuriyet arması ve Cumhuriyet'in târih-i kabûlünün hakk ettirilmesi hususunun taht-ı karara alınarak...<sup>907</sup>

Gerek Fahreddin Bey'in gerekse Ekrem Bey'in verdiği tekliflerde, geçmiş tasavvurunda, ulaşılmaması gereken uygarlık olarak Batı'nın düşünsel ve tarihsel temellerini dayandırdığı Yunan mitolojisine dayanması, Osmanlı ve İslâm tarihine dair sembol ve ritüellerin tasfiyesi; yeni kurulan devletin geçmiş kurgusunun sadece Türklük ve Türk tarihi üzerinden değil, zaman zaman Türklükle özdeşleştirilen “medeniyet” üzerinden de tasavvur edildiğini gösterir niteliktedir.

Ritüel, sembol ve törenlerle yeni rejimin kendisini dayandırdığı “meşruiyet” temellerinin ve “geçmiş”in görünürlüğü sağlanırken, ritüel, sembol ve törenler sivil dinin ihdasında “unutmama ve hatırlama” unsuru olarak önemli etkenlerden olmuşlardır. Kutsal olmayan ritüel yoktur tezini hatırlayacak olursak, ulusu “kutsallaştırılmış” yeni değerler etrafında birleştirmenin yanında ritüellerin iktidar-kutsal-toplum ve geçmiş-gelecek ilişkisini yeniden düzenlediğini söyleyebiliriz. Bayram, tören, sembol ve ritüeller kadar Cumhuriyet'in henüz erken döneminde başlayan anıt ve heykel yapımı da aynı şekilde geçmiş ve gelecek kurgusunun “yeniden düzenlenmesine” ve “kutsallaştırılmasına” yönelik olmuştur.

### 3.4.2. Anıt ve Heykeller

Modern siyaset anlayışında, ulus inşasını ve ulus bilincini sağlamada “bellek-hatırlatma”, “imge-simgе”, “gösterge-görselleşme”, “kültleştirme” önemli unsurlar olmuştur. Aylin Tekiner bu unsurları, “araçsallaştırma öğeleri olarak ifade ederken, sanat ve sanat anlayışının ulusal ritüelin bir parçası olarak araçsallaştığını ve estetik ya da özgünlük kaygısından uzak “didaktik” bir biçimde geliştiğini belirtir.<sup>908</sup> Sanat, iktidarın lehinde veya aleyhinde, bir şekilde ideoloji ve siyasetle ilişkilidir. Türkiye Cumhuriyeti de kuruluşundan itibaren sanat aracılığı ile bir yandan toplumu dönüştürme bir yandan ise iktidarını pekiştirme yoluna gitmiştir. Sanatın, yeni rejimin hedefi doğrultusunda, kültür ve ulus inşasında kullanılması kuşkusuz sadece Türkiye Cumhuriyeti'nin politikalarına has değildir. Osmanlı döneminin ilk Güzel Sanatlar

<sup>907</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 13 Nisan 1927, C. 31, s. 133.

<sup>908</sup> Aylin Tekiner, *Atatürk Heykelleri, Kült, Estetik, Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 16-17.

Okulu olarak faaliyet gösteren *Sanâyi-i Nefîse Mektebi*'nin açılış gerekçeleri arasında Türk sanatının canlandırılması, memleket tarihinin betimlenmesi yolu ile “kurucusunun şan ve şerefini ebediyen yaşatma”sı sayılmıştır.<sup>909</sup> Sanat, Batı kültür ve “medeniyeti”nin ithal edilmesinde, Osmanlı’dan bu yana en önemli araçlardan biri olmuştur. Cumhuriyet rejiminin iktidarının görünürlüğü de ritüel ve semboller kadar anıt ve heykel sanatı aracılığı ile sağlanmıştır.

Dinî ve kültürel gerekçelerle Tanzîmat dönemi öncesinde pek görülmeyen, resim, anıt ve heykel sanatının Batılılaşma düşüncesi ile birlikte Osmanlı toplumuna girişi, sanatın kültürel dönüşümdeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bilhassa Sultan Abdülaziz döneminde başlayan büst ve heykel yapımı, kamusal alanda iktidarın görünürlüğünü artırmış; Fatih’te, *Tayyare Şehitleri Anıtı*, 31 Mart Vakası’nda şehit düşenlerin anısına Şişli’de yapılan *Âbide-i Hürriyet Anıtı* ile ortak bir geçmiş, ortak bir ideal, bellek inşası ve “anlam borcu” ile “şehitler” üzerinden pekiştirilen bir vatan bilinci hedeflenmiştir. *Âbide-i Hürriyet Anıtı*’nın açılışında Enver Bey’in yaptığı konuşma bunu açık bir şekilde ifade etmiştir: “*Müslüman veya Hristiyan, ölü ya da diri, inanç ve ırk ayrımı olmaksızın bundan böyle tümünün vatansever insanlar olduğunun bir işareti/simgesi olarak yan yana yatıyorlar.*”<sup>910</sup> Nitekim anıt, inşasından itibaren birçok gösteri ve yürüyüşlere ev sahipliği yapmıştır. Aynı zamanda, 31 Mart Vakası’nda İstanbul’a gelen ordunun başında bulunan, bir dönem sadrazamlık ve Harbiye Nâzırlığı görevinde de bulunan ve 1913 yılında öldürülen Mahmut Şevket Paşa’nın kabri de anıtın yanındadır.<sup>911</sup>

<sup>909</sup> Nimet Keser, *Tek Parti Döneminde Türk Resim Sanatının İdeolojik Üretimi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2006, s. 137-138.

<sup>910</sup> Klaus Kreiser, “Public Monumenta in Turkey and Egypt 1840-1916”, *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic Worlds*, S. 14, (1997), s. 103-117. Yapılan konuşmanın içeriğinden de anlaşıldığı üzere, vatan uğruna ölen kişinin arkasından yapılan tören ve konuşmalarla kamusal matem oluşurken bir yandan da ölenin yakınlarına kayıplarının kutsallığı hatırlatılmakta; heykel yapımı ve anıtlarla, ulus inşasında “ölülerin” ve ulusun ölümsüzlüğü simgelenmektedir.

<sup>911</sup> Mimar Kemalettin Bey tarafından yapılan türbenin, “Hürriyet Şehitleri”nin anısına yapılan *Âbide-i Hürriyet*’in yanına yapılması, anıtın işlevinin göstermesi açısından önemlidir. Mahmut Şevket Paşa’nın kabrine yazılan kitabe de bunu göstermektedir:

“*Yeni doğan hürriyeti beşikte boğarlarken*

*Ta uzaktan kurtarıcı ordularla sen yetiştin*

*Yalnız senin koynun değil ey muhteşem ulu kabir*

*Her Türk her Müslüman’ın derin kalbi ona türbe*

*Senden kalan iki şey var fikirlerde acı bir yâd*

*Ve tarihin en şerefli yaprağında altın bir ad*

*Hürriyet kurtarıcılarının Rum ilinden çıkması.*” Bkz. Mustafa Bulut, “Ölümün 100. Yılında Mahmut Şevket Paşa’nın Türbesi”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 1, (2013), s. 93-107.

Aylin Tekiner, anıtların, bulunduğu mekânı tanımlayarak, sınır koyucu bir öge olarak toplumlara kimlik kazandırma gibi işlevleri olduğunu ifade eder.<sup>912</sup> Cumhuriyet sonrası hız kazanan anıt ve heykel yapımı da yeni rejim ve iktidarın, simgesel olarak koyduğu sınırların ve kurucu iktidarın sürekliliği üzerinden topluma kazandırmak istediği kimliğin sembolleri olmuştur. Mustafa Kemal henüz 1923 yılında Bursa’da yaptığı bir konuşmada, heykel ve anıtların “hatırlatıcı” işlevlerinden söz etmiş, “mütemeddin, müterakki ve mütekâmil olmak isteyen” her milletin heykeltıraş yetiştireceğini, heykel yapacağını ifade etmiştir. Konuşmanın devamında, “*Münevver ve dindar olan milletimiz, terakkinin esbabından biri olan heykeltıraşlığı azami derecede ilerletecek ve memleketimizin her köşesi ecdadımızın ve bundan sonra yetişecek evlatlarımızın hatıralarını güzel heykellerle dünyaya ilan edecektir.*”<sup>913</sup> diyecektir. Sanatın fikir ve inkılapların yayılmasında ve sürekliliğini sağlamasında en önemli etkenlerden biri olduğunu ifade eden Mustafa Kemal, “*Güzel sanatlarda muvaffakiyet bütün inkılâpların muvaffak olduğunun en kat’î delilidir.*”<sup>914</sup> diyerek bir bakıma iktidarın görünürlük üzerinden sağlayacağı tahakkümün sanat yolu ile olacağını izhar etmiştir. Bu amaçla ilk anıt emrini Dumlupınar’da 1924 yılında açılışını yaptığı “*Şehit Asker Anıtı*” ile vermiştir.<sup>915</sup> Yine 1924 yılında bütçe görüşmelerinde Eskişehir mebusu Arif Bey, “*Çanakkale’de İnönü’de Sakarya’daki şehitlerimiz için birer âbide rekzetmek ve bu hâtıratı evlât ve ahfâda yâdigâr bırakmak pek muvafık bir şey olur kanaatindeyim.*” sözleriyle, geçmiş inşası ve yeni kolektif bellek üzerinden iktidarın sürekliliğini sağlamak istemiştir. Çanakkale şehitleri anısına, “*Çanakkale’nin muhterem ve galip ölülerine Türk Milletinin imkân dairesinde bir daire-i istirahat-ı ebediye inzarı ve onları teyîd edecek bir âbide rekzi sûretiyle lâzıme-i şükrânın ifası bir vecibe-i haysiyet-i millet*” icabı âbide/anıt yapılması teklifinde bulunulmuş;<sup>916</sup> daha sonra bütün Millî Mücadele şehitleri için âbide/anıt yapımı tartışılmıştır.<sup>917</sup>

<sup>912</sup> Aylin Tekiner, a.g.e., s. 17.

<sup>913</sup> Gazi Mustafa Kemal Atatürk, *Din Politikaları Üzerine Konuşmalar*, s. 97-98.

<sup>914</sup> Gülsen Canlı, “Kalkınma ve Sanat İlişkisi”, Bir Örnekleme, Ülke Kalkınmasında Sanatın Yeri”, Hacettepe Üniversitesi Güzel sanatlar Fakültesi Yayınları, Ankara: 1991, s. 34.

<sup>915</sup> Nesrin Atıcı Kanberoğlu, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Heykel Sanatının Yolculuğu”, *History Studies International Journal of History*, V. 4, (November 2012), s. 171-189.

<sup>916</sup> Görüşmede, Aksaray mebusu Besim Atalay, “*Bendeniz ehram istiyorum, âbide küçüktür.*” derken, Konya mebusu Eyüp Sabri Bey ise “*Âbideden evvel mezarlık var, mezarlıktan evvel de şühedânın aileleri var, dirileri daha evvel düşünelim.*” diyecektir. TBMM Zabıt Ceridesi, 26.03.1340, C. 8, s. 26, 44-46.

<sup>917</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 19.04.1341, C. 18, s. 160-162.

Cumhuriyet sonrası iktidarın görünürlüğü daha çok Atatürk anıt ve heykelleri üzerinden olmuştur. Söz konusu anıt ve heykeller, ulus-devletin ve yeni rejimin taşıyıcı ögesi olarak görülmüş ve kamusal alanda iktidarın tahakkümüne yönelik görsel unsur olarak ele alınmıştır. Bu minvalde ilk Atatürk anıtı, 1926'da İstanbul Sarayburnu'nda yapılan anıt olmuştur. Anıt, İstanbul Gülhane Parkı'nda yapılmış ve daha sonra anıtın yapıldığı yerin, Mustafa Kemal'in Samsun'a hareket ettiği yer olduğu iddia edilerek, bir "başlangıç" ve kurtuluşun "tek adam"a dayandırılmasının sembolü olarak görülmüştür. Osman Özarıslan ise Sarayburnu tercihini, Topkapı Sarayı'nın temsil ettiği Osmanlı ve değerlerinin arkada bırakıldığı, İstanbul'un yeniden fethini işaret eden siyasî ve askerî bir güce gönderme olarak ifade etmektedir.<sup>918</sup> Anıt'ın yeni rejimin başkenti olan Ankara'da değil de, 1927'ye kadar Mustafa Kemal'in ayak basmadığı İstanbul'da yapılmasını Aylin Tekiner, bir "kültleştirme işlevi" ve siyasal, mekânsal iddiası ile sınır koyucu ve tanımlayıcı bir simge olmasına bağlamaktadır.<sup>919</sup> Bellek inşasının ilk örneklerinden Sarayburnu Anıtı'nın açılışından sonra Ahmed Ağaoğlu, anıtın açılışına dair yazdığı yazıda, anıt ve heykellerin toplumların inşasındaki önemini ifade eder şekilde, heykele bakanların, sadece Atatürk'ü değil; Türklüğü, istikbali, istiklali, medeniyeti ve beşeriyeti göreceğini beyan etmiş; Atatürk'e kadar söz konusu olmayan Türklüğün, bundan sonra yeni nesillerin beyinlerine işleneceğini belirtmiştir.<sup>920</sup> Nitekim anıt daha sonraki Cumhuriyet kutlamalarında törenlerin başlatıldığı yer olmuştur.

Öncesiz bir başlangıç olarak görülen Kurtuluş Savaşı'nı imleyen birçok anıt ve heykel yapımı ile ulus şuurunu, kahramanlık mitleri ve ebedîlik bilinci işlenmiştir. Bu anıt ve heykellerin içerisinde hızla yayılan, en ücra yerleşim bölgelerinde dahi bir temsil aracı olan Mustafa Kemal büst ve anıtları olmuştur. Cumhuriyet'in ilk döneminde yabancı heykeltıraşlara yaptırılan bu anıt ve heykeller, ezel ve ebedîliğin simgesi olarak görülmüş, bu minvalde Ankara Etnografya Müzesi'nin inşaatı henüz bitmeden müze önüne bir tane yapılmıştır. Tekiner, daha sonra bir müddet Atatürk'ün kabrine de ev sahipliği yapması hasebi ile müze önüne yapılan heykelin, ölümsüzlüğe, devletin bekasına ve bellek inşasına katkıda bulunduğunu ifade eder.<sup>921</sup> Aynı zamanda, 1919 yılı ile başlatılan "yoktan var olan" bir "ezelîlik"- "ebedîlik" algısı ve "tek adam"lık vurgusu

<sup>918</sup> Osman Özarıslan, a.g.e., s. 84.

<sup>919</sup> Aylin Tekiner, a.g.e., s. 70-72.

<sup>920</sup> Ahmed Ağaoğlu, "Gazi'nin Heykeli Münasebetiyle", *Hâkimiyet-i Millîye*, 10 Ekim 1926.

<sup>921</sup> Aylin Tekiner, a.g.e., s. 80-81.

da heykellerde ve anıtlarda tezahür etmiştir. İlk yıllarda Kurtuluş Savaşı'nı imleyen anıt ve heykellerde, genel olarak Mustafa Kemal askerî üniformasıyla ve tek olarak tasvir edilmiştir. Kurtuluş mücadelesi vermiş ulusun kahramanlığı ve doğüstü gücünün de Mustafa Kemal'de müşahhaslaştırıldığını, sadece savaş kazanan muzaffer bir komutan olarak değil, bir ulusu “yaratan”, “kurtaran” “koruyan”<sup>922</sup> insanüstü bir figür olarak tasvir edildiğini görüyoruz. Nitekim İzmir'deki *Atatürk Anıtı*'nın 1932 yılında yapılan açılışında “*Senin heykelin Türk Milleti'ne büyük davasını daima hatırlatan yanılmaz bir işarettir. Senin heykelin Türk Milleti'nin iradesini tecessüm ettiren bükülmez bir demir pençedir.*” denilecektir.<sup>923</sup> Bu anıtlar, *Nutuk*'un çerçevesini belirlediği başlangıç ve süreci ihtiva eden, ulusu temsilen birkaç belirsiz figürün olduğu, savaşta kahramanlık yapan “Türk kadını”; *Nutuk*'ta bahsedilen İsmet İnönü ve Fevzi Çakmak -sayısı az olmakla birlikte- dışında Millî Mücadele döneminde görev alan isimlere yer verilmeyen anıtlar olmuştur. Cumhuriyet'in kurumsal olarak ikamesi sonrasında Mustafa Kemal'in, aktif siyasette eskisi kadar görünür olmadığı 1931 sonrası, şehir merkezlerinden, ülkenin en ücra yerleşim birimlerine varıncaya kadar heykel ve anıtlarla temsili ve otoritesinin görünürlüğü artarak devam etmiştir.<sup>924</sup> 1928 yılında yayımlanan genelge ile devlete ait veya özel bütün okullarda Atatürk büstü, sınıflarda Atatürk posterleri, Türk Bayrağı, İstiklal Marşı ve Gençliğe Hitabe'nin bulundurulması zorunlu hâle gelmiş, böylelikle temsil olarak Atatürk figürleri hükmedici bir etken olmuştur.<sup>925</sup> Heykellerin üzerindeki kitâbeler de bu otoriteyi ve temsilin gücünü artıran etkenlerden olmuştur. Birçok heykel üzerinde olduğu gibi Bursa'daki *Atlı Atatürk Anıtı* üzerinde de “*Bu aziz heykelin önünde duran Türk, hürmetle eğil. O, milletini kurtaran, Cumhuriyeti kuran, âleme yeni bir tarih yaratan Gazi Mustafa Kemal'dir.*” yazmaktadır.

Cumhuriyet döneminde yapılan anıt ve heykeller, kahramanlık ve kurtuluş üzerinden bir geçmiş; ulaşılmaya çalışılan muasır medeniyeti imleyen hedeflerin gösterildiği bir gelecek; ulusu, devleti ve nihayet lideri tanrısal bir kutsallıkla yüceltilen, kuşatılmış bugün inşasının sembolize edilmiş hâli olarak okunabilir. Millî bayramlarda ve diğer ulusal günlerde, ülkenin her yanında bulunan Atatürk anıtları önünde başlayan törenlerle, ulusun kutsal mekânları oluşturulurken, aynı zamanda devlet dairelerindeki

---

<sup>922</sup> A.g.e., s. 94.

<sup>923</sup> A.g.e., s. 124.

<sup>924</sup> A.g.e., s. 113.

<sup>925</sup> Christopher S. Wilson, *Anıtkabir'in Ötesi, Atatürk'ün Mezar Mimarisi, Ulusal Belleğin İnşası ve Sürdürülmesi*, çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 18-19.

Atatürk büstleri ile Türk ulusunun “kusursuz kafası” ve Atatürk’ün şahsında bütünleşen kusursuz bir ulus bedeni temsil edilmektedir.<sup>926</sup> Kuşkusuz bu temsiller açısından idame edilen kutsal mekânların başında Anıtkabir gelmektedir.

#### **3.4.2.1. Temsil Olarak Anıtkabir**

C. Wilson, Atatürk için yapılan Anıtkabir’de görülen temsillerin, ulusun kolektif belleğini oluşturmada önemli bir etken olduğunu ifade eder.<sup>927</sup> Mezkûr temsiller, ulus inşasında homojen bir toplum algısı, kolektif bellek ve kimlik oluşturmada bireyin kendisini konumlandırmasında redde veya kabule dayalı bir tarih anlayışı etrafında kümelenmeyi sağlamıştır. Bir anıt mezar olarak Anıtkabir de, hatırlatıcı bir işlev görerek geçmişe, bugüne ve geleceğe yönelik bir bellek inşasına katkıda bulunmuştur. Söz konusu bellek ve tarih inşasında kutsallaştırma işlevi gören Anıtkabir’in yapımı için Meclis’te bir komisyon kurulması ve “Büyük Türk Ulusu’nun kalbinde yaşayan büyük adamın eserlerini ebediyete mal edecek olan Anıtkabir”in<sup>928</sup> mimarî tasarımı için bir yarışma düzenlenmesi ve niteliklerinin sıralanması da bu minvalde olmuştur.

Sayılan niteliklere baktığımız zaman, Özarslan’ın da ifade ettiği gibi temsile yönelik görsel bir hale oluşturulmaya çalışılmıştır.<sup>929</sup> Öncelikle “binlerce Türk’ün Ata’sı önünde eğilerek saygılarını” sunabileceği bir ziyaretgâh olarak düşünülmesi ve “yaratıcı büyük dehanın vasıflarının, güç ve yeteneklerinin timsali” ve “onun kişiliği ile oranlı” bulunması şartları, Mustafa Kemal’e yönelik yüceltici sıfatlarla ilgilidir. Aynı zamanda, “Atatürk’ün ismi ve şahsiyeti altında Türk milleti sembolize” edildiği düşüncesi ile yapılacak anıt, Türk ulusu ile Ata’sının yekvücut olmasının sembolü olacaktır. Nitekim Anıtkabir’in Rasattepe’ye yapılması gerekçeleri arasında, şehrin tam ortasında olmasıyla bir hilali andıran konumu ve ortasına yıldız gibi Anıtkabir’in yapılarak Atatürk’ün sembolik olarak bayrakla birleşecek olması sayılmıştır.<sup>930</sup> Böylelikle Anıtkabir, -Mustafa Kemal’in fizikî bedeninin siyasî bir beden olarak görülmesi ile- Türk milletine tazimini göstermek isteyen herkesin doğruca “Ata’nın mezarına giderek” bu görevini yerine getireceği bir yer olarak tasavvur edilmiştir. Açıktır ki, sadece saygın bir kişinin kabri olarak değil, aynı zamanda Türk ulusunun ve

<sup>926</sup> Esra Özyürek, a.g.e., s. 151-152.

<sup>927</sup> Christopher S. Wilson, a.g.e., s. 13.

<sup>928</sup> Osman Özarslan, a.g.e., s. 115.

<sup>929</sup> A.g.e., s. 116.

<sup>930</sup> Christopher S. Wilson, a.g.e., s. 91.



ulusal birliğin “yaratıcı” sembolü olarak kutsallaştırılmış ve sonrasında ziyaret edilmesi şart koşularak dinî bir nitelik kazandırılmıştır. Aynı şekilde Halk Partisi’nin altı umdesinin de “Ata’nın lahtinin münasip taraflarında veya holün herhangi münasip mahalline” görülebilecek şekilde sembolize edilmesinin istenmesi de kurulan Cumhuriyet’in Mustafa Kemal’in şahsında ebediliğini vurgulaması açısından önemli görünüyordu.<sup>931</sup>

Anıtkabir yapımı için açılan yarışmaya ilk başta sadece yabancı mimarların katılma şartı<sup>932</sup> ve sunulan projelerin birçoğunun Selçuklu-Osmanlı mimarisinin geleneksel, kültürel ve dinî özelliklerini taşıması sebebi ile elenerek Artemis Tapınağı’ni andıran projenin seçilmesi, Cumhuriyet’in dayandırılmak istenen tarihî ve kültürel sâiklerini izhar etmesi açısından önemlidir.<sup>933</sup> O. Özarslan, diğer projeler içerisinden Yunan mitolojisine ait bir Tanrıça’yı sembolize eden Artemis Tapınağı’ni andıran bugünkü Anıtkabir projesinin tercih edilmesini, Yunan kültürünün Avrupa kültürü olarak görülmesine bağlamaktadır.<sup>934</sup> Aydınlanma’ya kadar olan süreç ve sonrasındaki Yunan felsefesinin etkisinin farkında olarak, Anadolu ve Mezopotamya’nın Yunan düşüncesi ve kültürü ile ilişkilendirilerek inşa edilmek istenilen ulus ve kültür, bir şekilde Avrupa/Batı’ya dayandırılmıştır. Bir diğer yorum ise, Mustafa Kemal’in şahsî ve siyasî kimliğinin Olympos Dağı’ndaki tanrılarla eşitlenerek, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu paradigmasının ve ideolojisinin de evrenselleştirilmek istendiği şeklindedir.<sup>935</sup>

Anıtkabir, genel olarak Cumhuriyet’in temel ilkelerini sembolize eden figürler ve<sup>936</sup> Kurtuluş Savaşı’ndan itibaren verilen mücadelelerle bir kişinin şahsında zaferi temsil ederken, aynı zamanda Yunan, Hitit ve Sümerlere dayalı figürlerle de yeni kurulan Cumhuriyet’in dışarıda bıraktıklarını gösterir. Gerek mimarisi gerek ihtiva ettiği sembollerle, Osmanlı ve Selçuklu atlanarak aradaki boşluklar Eski Yunan, Hitit ve Sümer temsilleri ile doldurulmuştur. Böylelikle kutsal bir ziyaretgâh olarak Anıtkabir,

---

<sup>931</sup> A.g.e., s. 103.

<sup>932</sup> Bu şart sonradan kaldırılmıştır.

<sup>933</sup> Osman Özarslan, a.g.e., s. 119.

<sup>934</sup> A.g.e., s. 124.

<sup>935</sup> A.g.e., s. 125.

<sup>936</sup> Anıtkabir’de bulunan figür ve bölümler şu şekildedir: “İstiklal Kulesi, Hürriyet Kulesi, Aslanlı Yol, Müdafaa-i Hukuk Kulesi, Tören Meydanı, Bayrak Direği, Anıtkabir Kitaplığı, Zafer Kulesi, İsmet İnönü’nün Lahdi, Barış Kulesi, 23 Nisan Kulesi, Misâk-ı Millî Kulesi, İnkılâp Kulesi, Cumhuriyet Kulesi, Mozole, Şeref Holü, Mezar Odası, Anıtkabir Atatürk ve Kurtuluş Savaşı Müzesi, Sakarya Meydan Muharebesi Konulu Kabartmak, Başkomutan Meydan Muharebesi Konulu Kabartma”

mitolojik temsillerle, “icad edilen” tarih ve kültürün prototipi olarak fani olan liderin, ulusal bayram ve törenlerde, sair ziyaretlerde saygı duruşu, çelenk bırakma ve ziyaretçi defterinin imzalanması ile ulus bünyesinde bir şekilde sonsuzlaştırılmasını sembolize etmektedir. Ulusal günlerin dışında, ulusal, siyasî krizlerin yaşandığı günlerde de ziyaret edilen Anıtkabir, Atatürk’ün manevî şahsiyetine dayanılarak meşruiyet sağladığı gibi aynı zamanda bir tür “seküler hacc mekânı” olarak da tezahür eder.<sup>937</sup>

M. Eliade, kentlerin ve tapınakların göksel arketiplerine göre tasavvur edildiğini ve kutsal olarak görülen dağ, tapınak veya sarayın yeri ve göğü birleştiren bir “Kutsal Dağ” imgesi oluşturduğunu ve merkezi ifade ettiği belirtir.<sup>938</sup> Bu tespitten yola çıkarsak Anıtkabir ve Ankara, millî hafızanın merkezi olarak kutsal merkezler hâline gelmiştir.<sup>939</sup> Anıtlar ve Anıtkabir örneklerinde görülen ideolojik mekân inşasının, bir hafıza mekânı olarak en açık tezahürü ise Ankara’nın “kasaba” niteliğinden “çıkartılarak” başkent yapılma süreci ve sonrasındır.

### 3.4.3. Mekân İnşası ve Ankara

Irvin C. Schick, mekânın toplumsal inşasını anlamının kendimizi kurma biçimlerimizi anlamaktan geçtiğini ifade eder.<sup>940</sup> Cumhuriyet döneminde de toplumsal inşayı tamamlamanın yolu, her alanda olduğu gibi mekân kurmada ve mekân algısında ideolojik bir inşadan geçmiştir. İdeolojik inşalar ve mekânlarla görünürlük sağlanırken, heykel ve anıtlarla da iktidarın ve ideolojinin tahkimi amaçlanmıştır. İktidarın mekân tasarımı, ulus-devlet bağlamında kendi kutsallarının oluşmasına yönelik olmuştur. Anıt ve heykellerin işlevinden söz ederken ele aldığımız, ulus bilinci oluşturma ve mekânın politikleşmesini sağlamada, toplumsal yapının izdüşümü de ortaya çıkmaktadır. David Harvey, mekân ve zamanın sembolik düzenlemelerinin, toplumda kim ya da ne olduğumuzu öğrenmeye katkı sağladığını ifade eder.<sup>941</sup> Ulus inşasında mekân tasarımı, “burası” ile “orası” arasındaki farkı ortaya koyması bağlamında, kimlik edinme

<sup>937</sup> Carol Delaney, “The Hajj: Sacred and Secular”, *American Ethnologist*, Vol. 17, S. 3, (August 1990), s. 513-530.

<sup>938</sup> Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 26.

<sup>939</sup> Osman Özarlan, a.g.e., s. 163.

<sup>940</sup> Irvin Cemil Schick, *Batının Cinsel Kıyısı Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, çev. Gamze Sarı ve Savaş Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2000, s. 5-8.

<sup>941</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 242.

sürecinde de “biz” ve “onlar” arasındaki farkı izhar eder.<sup>942</sup> Mekânı toplumsal bir ürün olarak gören Edward Sojan, toplumsal eylem ve ilişkinin hem sonucu hem önvarsayımı hem de somutlaşması olarak mekânı görür.<sup>943</sup> İ. Schick ise bu tespite dayanarak mekânın toplumsalın etkin ve kurucu bir bileşeni olduğunu ifade eder.

Yeni kurulan Cumhuriyet’in başkenti olarak belirlenen Ankara da, şehrin sakinlerinin değil, yeni rejimin ne olmak istediğini gösterir bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>944</sup> İnşa edilen ulusun kimlik kazanmasında rejim; siyasetten, sanata, mimariye varıncaya kadar etkin bir rol almış ve rejimin “ne olduğu”, her alanda baskın bir şekilde görünür olmuştur. Redd-i miras üzerine kurulan yeni rejim, kendisine başkent olarak, öncesini “harabe” olarak betimlediği ve Batılılaşmanın temsili olarak gördüğü Ankara’yı seçmiştir. Asırlarca payitahtlık yapan eskinin temsili ve “hatırlatıcısı” olarak İstanbul’un karşısında konumlandırılan Ankara, aynı zamanda ulus inşasında ve kimlik ikamesinde yeni, olumlu ve “unutturucu” bir temsil olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce belirttiğimiz şekli ile Anadolu’nun “kadim bir medeniyet” olarak yeniden “yurt edinilmesi” ve keşfi bağlamında, Ankara da “yeni” olanın temsili hâline gelmiştir.

1921 tarihinde İstanbul’un merasim merkezi olarak kalması ve yeni hükümete bir merkez şehir tayin etmek için bir komisyon kurulmuş, payitaht olarak belirlenecek şehrin nitelikleri sıralanmıştır.<sup>945</sup> Öncelikle parlamento kararı ile 1923 yılında, daha sonra ise 1924’te kabul edilen Anayasa ile Ankara başkent olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde basında ve parlamentoda yapılan tartışmalarda, Ankara ve İstanbul sıklıkla karşılaştırılmış, Ankara’nın başkent olabilecek nitelikleri hâiz olmadığı savunulmuştur. Ancak Cumhuriyet’in en önemli modernleşme simgelerinden biri olarak tasarlanan Ankara, ekonomik, sosyal ve mimarî anlamda “icad olunan” bir başkent olabilmiştir.<sup>946</sup> F. Atay’ın ifadesi ile “Gazi’nin suyu ve yeşili bulan iradesi”<sup>947</sup> sonucu Ankara, ideal bir başkent olarak, Cumhuriyet’in ilk döneminde büyük bir ekonomik ve sosyal gelişme göstermiş, mimarî anlamda hızlı bir inşaya şahitlik etmiştir. İstanbul’un kadimliğine

<sup>942</sup> Irvin Cemil Schick, a.g.e., s. 21; ayrıca bkz. L. Funda Şenol Cantek, “Yaban”lar ve Yerliler, *Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 21.

<sup>943</sup> Akt. Irvin Cemil Schick, a.g.e., s. 5.

<sup>944</sup> L. Funda Şenol Cantek, a.g.e., s. 22.

<sup>945</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 31 Kanunusani 1337, C. 8, s. 2.

<sup>946</sup> Güven Arif Sargın, “Kurmaca Başkentlerin İmgesel İnşası: Ankara’nın Siyaseti Üzerine Kısa Notlar”, *İcad Edilmiş Şehir*, der. Funda Şenol Cantek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 81-105,

<sup>947</sup> Falih Rıfkı Atay, “Ankara”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 29 İlk Teşrin 1933, s. 88-89.

nazaran Ankara'nın bir kasaba niteliğinden çıkarak, "millî mimarı" ile "millî bir şehir" olarak başkent hâline gelmesi, S. Bozdoğan'ın deyişi ile "Cumhuriyetçi tahayyülü besleyen millî bir destan"ın tezahürüdür.<sup>948</sup>

Ankara'nın kurgulanmış bir şehir olabileceğine dair ilk imayı Ahmed Emin Yalman, hangi şehrin başkent olacağına dair tartışmaların sürdüğü bir dönemde, Ankara'dan "sunî bir idare merkezi" çıkarılmaya çalışıldığını söylerken yapar.<sup>949</sup> Ankara'nın başkent olmasına yönelik Meclis'e yapılan teklifte de, Müslümanların ve Türk Milleti'nin gözünde İstanbul'un, *Hilafet-i İslâmiye*'nin merkezi olarak önemini muhafaza edeceği, ancak gelişen koşullar ölçüsünde "Yeni Türkiye"nin inkişafını, Anadolu'nun merkezinde, Ankara'da tesis etme zorunluluğu öne sürülmüştür.<sup>950</sup> Gümüşhane mebusu Zeki Bey, siyaseten İstanbul'un merkez olarak kalmasında bir sakınca olmadığını ifade ederken, Anadolu'nun mamuriyeti için "İslâmiyet'in tecelligâhı", "Türk'ün kiblegâhı" olan İstanbul'un harabe bırakılmaması uyarısında bulunmuş, buna karşılık Ardahan mebusu Talât Bey ise, "Oranın *mamuriyeti de bütün Anadolu'nun harabiyetine bedeldir.*" cevabını vermiştir. Zeki Bey'in şahsında İstanbul'un merkez olarak kalmasını savunanların şehre yükledikleri "kutsal vasıflar", artık Ankara için sıralanmaya başlanmış ve Ankara, Bizans'tan, Osmanlı'dan ârî bir "temiz başlangıç" ya da "mucizevî bir yapı" olarak başkent yapılmak istenmiştir.<sup>951</sup> "Çölden bir hayat" çıkarma<sup>952</sup> ve bu hayatın bânisi olma kudreti ile hareket eden kurucu kadro için Ankara, "yoktan var etmenin" somut göstergesi olmuştur. "Ulusun kalbi"<sup>953</sup> olan Ankara ile ilgili başkent olma sürecinden sonra ortaya çıkan söylemler, mezkûr kudreti güçlendiren argümanlar olmuştur. Zira bir "kasabadan" bir şehir imar etme üzerine kurulu bu söylemler, Millî Mücadele öncesi Ankara'yı harabe bir şehir olarak tasvir etmektedir. Falih Rıfki Atay, başkent olmadan önceki Ankara'yı harabe ve

<sup>948</sup> Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası, Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 83. Bayart, Ankara'nın resmî tarih anlatısında olduğu gibi çorak bir kasaba görüntüsü arz etmediğini, ekonomide önemli bir yer tutan Anadolu demiryollarının keşişme noktası olduğunu ifade eder. Bkz. Jean-François Bayart, a.g.e., s. 187-188.

<sup>949</sup> L. Funda Şenol Cantek, "*Yaban"lar ve Yerliler, Başkent Olma Sürecinde Ankara*, s. 71.

<sup>950</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 13 Teşrinievvel 1923, C. 2, s. 665.

<sup>951</sup> A.g.z., s. 666-667.

<sup>952</sup> Yunus Nadi, *Ankara'nın İlk Günleri*, İstanbul: Sel Yayınları, 1955, s. 96.

<sup>953</sup> Cumhuriyet'in 10 yılında Mustafa Kemal'in isteği ile Sovyet yönetmen Sergei Yutkevich'e "Türkiye'nin Kalbi Ankara" adını taşıyan, Ankara'nın Cumhuriyet öncesi ve sonrası hâlini, geçirdiği aşamaları gösteren bir belgesel çektilmiştir. Akşam Gazetesi, belgeselin gösterimini "*Bu güzel filmi herkes gidip görmelidir.*" şeklinde haberleştirmiştir. Bkz. "Ankara Türkiye'nin Kalbidir", *Akşam Gazetesi*, 24 Nisan 1934, s. 2.

yoksunluk şehri olarak tasvir ederken, öncesinde tek tük ağacın olduğu Ankara için, başkent olduktan sonra “Yeşil Ankara” başlığı ile yazı yazdığını ve Ankara’nın modern bir merkez olabilmesi için bütün “edebiyatını” hasrettiğini ifade edecektir.<sup>954</sup> Edebiyatını yeni başkente hasreden sadece Atay değildir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu da *Ankara* ismini taşıyan romanında, Ankara’nın yoksulluktan imar edilmesine kadar olan dönemi ele alır.<sup>955</sup> Atay ve Yakup Kadri gibi dönemin diğer edebiyatçılarının eserlerinde de Ankara, Eliade’nin sözünü ettiği merkeze doğru yolculuğun menzili olarak, bir an evvel dönülmesi gereken kutsal bir şehir olarak tasvir edilmiştir.<sup>956</sup>

“Öncesi” olmayan bir ulusun baştan yaratılması gibi, Ankara da öncesi olmayan bir şehir olarak yoktan var edilen bir “modernlik vahası” şeklinde sembolleştirilmiştir.<sup>957</sup> Dönemin edebiyat dünyasında da baskın şekilde görüleceği üzere İstanbul ihaneti, köhneliği ve hatta iffetsizliği sembolize ederken; Ankara sadâkati, mütevazılığı, ulusal birliği, modernliği sembolize eder hâle gelmiştir.<sup>958</sup> Ankara modernlik sembolü olarak tasarlanırken, aynı zamanda ulusun “benliğinin” sembolü olarak tasvir edilmiş ve inşası da o minvalde olmuştur. Ankara mucizevî bir mekân ve kent olarak ulusun varlığının ispatı hâline gelmiştir. Besim Atalay Meclis görüşmelerinde Ankara’yı, millî davada “hâleler dokuyan nurlu, parlak bir muhit” olarak tanımlarken, Ankara’nın pak ve temiz ağacından milliyet ağacının doğduğunu ifade eder.<sup>959</sup> Tekin Alp de Türklerin manevî kuvvetlerini sadece Altay yaylalarında, Karakum’da koruyabildiğini ifade ederken, aynı şekilde Ankara’yı da Türk’ün kendisini var edebileceği bir şehir olarak görür:

“Şu halde yeni Türkiye hükümetinin merkezi olarak Ankara’nın seçilmesi keyfiyetini izah için başka sebepler aramağa lüzum var mı? Ankara Anadolu’nun Karakurum’udur. Türk ruhu, atalar hayatının havasını orada duyar, orada serbestçe gelişebilir. Asırlardan beri uyuşuk hâlde kalan manevî kuvvetler serbestçe orada inkişaf ettirebilir.”<sup>960</sup>

<sup>954</sup> Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, s. 351-356.

<sup>955</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun, Ankara romanının ana karakterinin aslında Atatürk ve Atatürk Ankarası olduğu yönündeki değerlendirme için bkz. S. Dilek Yalçın Çelik, “Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Ankara Romanı Bağlamında Kemalist İdeoloji ve Türkiye Cumhuriyeti’nin Başkent İnşası”, *Ankara Araştırmaları Dergisi*, (Haziran 2014), s. 93-107.

<sup>956</sup> Ankara’ya yönelik bu yaklaşımların değerlendirmesi için bkz. Osman Özarlan, a.g.e., s. 154-166.

<sup>957</sup> Tanıl Bora, a.g.e., s. 132.

<sup>958</sup> Osman Özarlan, a.g.e., s. 151.

<sup>959</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 13 Teşrinievvel 1339, s. 669.

<sup>960</sup> Tekin Alp, *Türk Ruhu*, s. 253.

Saime Tuğrul, ulusların yoktan var olması gibi, başkent seçiminin de aynı şekilde kurgulandığını ve “yeniden” var olma mitine uygun bir şehir seçildiğini ifade eder.<sup>961</sup> Zafer ve yenilgileri ile bir kahramanlık destanına dönüştürülen şehir tarihi, her şeyi ile temsil mekânı hâline gelir. Nitekim Mustafa Kemal, Ankara’nın başkent olmasını “memleketin mevcudiyetinin” bir gereği olarak ifade etmiş ve şehrin imar ve inkişafının da o gereklilik üzerine olacağını belirtmiştir.<sup>962</sup> Ankara sadece başkent olarak değil, Osmanlı’nın sembolü olan İstanbul’un tam karşısına konumlandırılmış, inşa edilen ulusa kazandırılmak istenilen kimlik olarak görülmüştür. Ankara, yeni kurulan ülkenin “Kızıl Elma”<sup>963</sup> ve Millî Mücadele ile başlayan ulus inşasında bir prototip olarak modernleşme, Batılılaşma projesinin en önemli göstergesi hâline gelmiştir. Kurtuluş Savaşı’na dair mitolojiye kayan anlatı ve yorumların merkezi olarak Ankara, İstanbul’a alternatif olmuş ve “biz”in tanımı olarak öne çıkmıştır.

Sivil dinin ihdasında, ritüel ve törenler bir “kutsal zaman” oluştururken, inşa edilen “kutsal mekân”larla geçmiş ve bugünün temsili siyasî iktidarla özdeşleştirilmiş, ulusal bellek meydana getirilmiştir. Ulusu ortak bir kimlik etrafında birleştirmek “yurttaşlık” nispeti ile başlatılırken, ritüel, tören, heykel ve belirlenen mekânlarla bireylerin sadâkatleri pekiştirilmiştir. Bireyler ritüeller aracılığı ile bir bütünün parçası olur ve dışarıda bıraktıkları ile kutsal olanla “öteki” arasında bir sınır çizerek kendisini “kutsal”a dâhil eder. Bu dâhil olma “diğerleri” üzerinde bir egemenlik sağlarken, toplum-beden anolojisinde birey, politik-teolojik manada “her şeye kâdir” bir liderle bütünleşir.

---

<sup>961</sup> Saime Tuğrul, *Canım Sana Fedâ, Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, s. 154.

<sup>962</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Mart 1340, C.7 , s. 5

<sup>963</sup> L. Funda Şenol Cantek, “Yaban”lar ve Yerliler, *Başkent Olma Sürecinde Ankara*, s. 39.

### 3.5. LİDER KÜLTÜ

S. R. F. Price, Tanrılar kültü esas alınarak oluşturulan hükümdar kültürünün, görülen siyasî iyiliklere karşın duyulan şükrandan kaynaklı sunulardan ibaret olduğunu belirtir.<sup>964</sup> Hükümdar kültü ve kahramanlık kültü arasında bir ayırım yapan Price, ilk dönemlerde hükümdar kültürünün, geleneksel kültürün çöküşünü ve dinin yozlaşmasını sağladığını, kahramanlık kültürünün ise zamanla ilâhî külte dönüştüğünü ifade eder. Hükümdarlık ya da kahramanlık kültürleri aracılığı ile dinî kültür zamanla siyasî kültür hâline gelmiştir. Cumhuriyet döneminde de kahramanlık söylencisi ile başlayan, ancak zamanla ikonografiye kayan bir lider kültü görmekteyiz. Cumhuriyet’le birlikte “meşruiyetini Tanrı’dan alan” sultan veya doğaüstü nitelemelerde bulunan hânedanlıkların döneminin bittiği iddiası sıklıkla dile getirilirken yeni sistemde ortaya çıkan boşluk bu kez Mustafa Kemal’e yöneltilen, zaman zaman metafizik bir algıdan kaynaklı yüceltmelerle doldurulmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyet kurulduktan sonra Millî Mücadele’yi başlatan süreçte, Mustafa Kemal’e yönelik yüceltmeler, askerî ve siyasî bir yüceltme iken sonrasında kişiselleştirilmiş, tanrısal nitelemeler kazanmış, ulusla özdeşleştirilmiştir. 1927 yılında kaleme aldığı *Nutuk*’u Meclis kürsüsünde okuyan Mustafa Kemal, bir bakıma şahsı etrafında oluşturulmaya başlanan bu kültü pekiştirirken bir yandan da Cumhuriyet sonrası tarih yazımının ve tarih anlayışının çerçevesini oluşturmuştur. “19 Mayıs 1919’da Samsun’a çıktım.” cümlesi ile başlayan *Nutuk*’ta Mustafa Kemal, sıklıkla nerede ise tek başına, sadece millete güvenerek yola çıktığını ifade edecektir. Böylelikle gerek Samsun’a çıktıktan sonra var olan şartlar gerekse sonrasında kendisine gösterilen teveccühle kurtuluşun tek mimarı olarak öne çıkan isim olmuştur. Nitekim M. Esat Bozkurt, “1919 Türk İhtilali”ni Atatürk’ün kafasının bir “fotografisi” olarak tanımlayacak ve “bin yıl geri kalmış bir ulusu bir hamlede bin yıl ileri götüren” bir zekânın ürünü olarak görecektir.<sup>965</sup> Henüz 1922’de Ziya Gökalp, “*Gazi’ye İstida*” ismini taşıyan bir şiir kaleme alacak ve Mustafa Kemal’den, sadece düşmandan değil, cehaletten ve gerilikten de kurtararak irfan ve medeniyete ulaştırmasını isteyecektir.<sup>966</sup>

<sup>964</sup> S. R. F. Price, *Ritüel ve İktidar*, çev. Taylan Esin, Ankara: İmge Yayınları, 2004, s. 64.

<sup>965</sup> Mahmut Esat Bozkurt, a.g.e., s. 73.

<sup>966</sup> “...

*Sen dahisin buna çoktan inandık  
Mefkûresiz rehberlerden pek yandık*

Yakın arkadaşı Ali Fuat Cebesoy, Mustafa Kemal’le tanışmasını “Türk tarihine şan ve şeref veren” kişi ifadeleri ile anlatmaktadır.<sup>967</sup> Yine Hasan Cemil Çambel, “Kemalist inkılâpla, İslâm-Osmanlı medeniyetinden laik-Türk kültürüne geçişi”, güneşin merkez ve diğer gezegenlerin onun etrafında döndüğünü ortaya koyan Kopernik Devrimi’ne benzeterек, milletin “kahramanının büyük nefesinden” aldığı şuurla kendi rönesansını yaşadığını ifade etmektedir.<sup>968</sup> Mustafa Kemal’in ömrü vefa etmeyip, Millî Mücadele’den başarı ile çıkamasa da, onun “kanının aktığı noktadan taptaze milli enerji kaynağı” “mukaddes” maksat için millete yol göstermiş olacaktır.<sup>969</sup>

Mustafa Kemal, sadece askerî ve siyasî bir lider olarak değil, 19 Mayıs’la başlayan, sınırlarını ve muhteviyatını kendisinin belirlediği bir mücadelenin başlatıcısı, zaferin ve ulusun “ilk müsebbibi” olarak yüceltilmiştir. Cumhuriyet’in onuncu yılı için özel sayı yayımlayan *Hâkimiyet-i Millîye*, ulus ile Atatürk arasında Âdem-Havva analogisi kurarak bu yüceltmeyi somutlaştırmıştır:

“Efsaneler, Âdem’in sol böğründen iki kaburga kemiğinin açılarak Havva’nın çıktığını söylerler; esatirin bu solak işini Mustafa Kemal bir anda tam bir hakikat yaptı. Sakarya savaşında atından düşerek kırılan iki kaburga kemiğinden bütün bir vatan ana diri ve müstakil meydana çıktı.”<sup>970</sup>

Rousseau’nun halk egemenliği anlayışının yansıması olan “bilge kanun koyucu” olarak Mustafa Kemal, millî hâkimiyetle özdeşleştirilmiş,<sup>971</sup> inkılâplar ve kanunlar da o minvalde değerlendirilmiştir. Bizzat kendisi, 1926 İzmir Suikastı’nın kendisine değil, millete yapıldığını ifade ederek kendisini ulusla özdeşleştirmiş, sorgulanamaz bir önder olarak meşruiyetin de temeli hâline gelmiştir.<sup>972</sup> Yapılan inkılâplar ve izlenilen politikalar da, önder figürü olarak Mustafa Kemal’e dayanılarak savunulmaya

---

*Garbda Şarklı yaşayışdan usandık*

*Kurtar bizi beyne’l-milel hüsrandan*

...” Bkz. Ziya Gökalp, “İstida, Gazi Paşa Hazretlerine”, *Küçük Mecmua*, 23 Teşrinievvel 1337, S. 20, s. 2; ayrıca bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, s. 4.

<sup>967</sup> Ali Fuat Cebesoy, a.g.e., s. 10.

<sup>968</sup> Hasan Cemil Çambel, a.g.e., s. 18-22.

<sup>969</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk, Biyografik Tahlili Denemesi*, s. 38.

<sup>970</sup> “Gazi ve Milli İhtilal”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 29 İlk Teşrin 1933, s. 2.

<sup>971</sup> Ahmet Yıldız, a.g.e., s. 97.

<sup>972</sup> TBMM Zabıt Cerides, 1 Teşrinisani 1916, C. 27, s. 2-3. Annesi Zübeyde Hanım’ın vefatı sonrasında, annesinin II. Abdülhamid’in zorba rejiminin ve kendisine yaşattıklarından duyduğu keder ile hastalandığını ifade ederek, bireysel yaşantısı ile ulusun kaderini özdeşleştirdiği bir konuşma yapmıştır. Bkz. Vamık D. Volkan, Norman Itzkowitz, *Ölümsüz Atatürk, Yaşamı ve İç Dünyası*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2016, s. 290.



başlanmıştır.<sup>973</sup> Zira Mustafa Kemal'in yolundan gitmek sadece Türk milleti için değil, bütün dünya milletleri için aslî bir görev hâline gelmiştir:

“Mustafa Kemale inanmak, Mustafa Kemal'i sevmek, Mustafa Kemal'in safında çalışmak, yalnız Türk büyüklerinin, Türk milletinin değil, birçok dünya büyüklerinin birçok şark ve garp milletinin imrendiği, istediği bir din oldu.”<sup>974</sup>

Sıklıkla “nurlandırdığı yolda manevi hazinelerin anahtarı olan” bir mürşit ve dâhi olarak vasfedilen<sup>975</sup> Mustafa Kemal, zamanla İslâmî terimlerle kutsallaştırılacak ve “fevkâlınsan”<sup>976</sup> olarak Mustafa Kemal'in maddî ve manevî varlığı, dinî zihniyetin başkalaşımı, yeni bir kutsallık olarak tezahür edecektir. Çankaya Kâbe olurken, Peygamber'in “emin” sıfatı gibi sıfatlar Mustafa Kemal'e nispet edilerek,<sup>977</sup> “yeni peygamber” ilan edilecektir.<sup>978</sup> O. Çerman'ın, “Hz. Muhammed ile Ulu Atatürk'e aynı derecede saygı” gösterilmesi, aynı “ilâhîlikle” anılması gerektiğini; Kemalist Türk'ün görevinin Atatürk'ün ismini yüceltmek olduğunu belirtmesi yeni bir metafizik olarak ortaya çıkar.<sup>979</sup> 1923 yılında kaleme aldığı *Saltanat-ı Milliye Temelleri* kitabını “müstahlis-i zîşân” olan Mustafa Kemal'e ithaf eden Fuad Şükrü, yok olmak üzere iken bir “dest-i kudret” ile yetişen ve cami duvarlarında Allah ve Peygamber levhalarının yanına asılması gereken ismi ile Mustafa Kemal'i yüceltir.<sup>980</sup> Zaman zaman “yarı ilah” olarak zaman zaman “yaratıcı” olarak tâbilerinde tavaf etme, “fena fi'l-Gazi”<sup>981</sup> olma

<sup>973</sup> Erik J. Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma, Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1918-1928)*, s. 255.

<sup>974</sup> *Hâkimiyet-i Millîye*, 29 Birinci Teşrin, 1933, s. 2.

<sup>975</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Teşrinisani 1928, C. 5, s. 10-11.

<sup>976</sup> Tekin Alp, *Kemalizm*, s. 52. Osman Nuri Çerman, besmelenin “Atatürk'ü yaratan tanrının adı ile başlarım” şeklinde ve yine Fatıha Süresi'nin “Bütün âlemlerin rabbı olan, esirgeyen, yarlıgayan ve Atatürk'ü yaratan Tanrıya şükürler olsun. Tanrım: Seni severiz. Senin yarattıklarımı severiz; senden yardım dileriz. Bizi Atatürk'ün gösterdiği dosdoğru yola ilet, nimetine erenlerin, gazabına uğramayanların, Atatürk yoldundan sapmayanların dosdoğru yoluna...” şeklinde tebdil edilmesini isteyecektir. Bkz. Osman Nuri Çerman, *Dinde Reform*, s. 47.

<sup>977</sup> Ruşen Eşref Üneydin, *Atatürk, Tarih ve Dil Kurumları, Hatıralar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954, s. 48.

<sup>978</sup> “Türkün şefi sendin, kalacaksın, Ata, Türke

Zindan kesilen ruhlara bir nur gibi doldun

Türk ırkının en son ulu Peygamberi oldun

Tutsak seni lâyük yüce Tanrıyla müsavi

Toprak olamaz kalp, doğabilmişse semavi” Bkz. Osman Nuri Çerman, *Kemalizm Reformuna Göre Dinimizde Esaslar ve Seçilmiş Yazılar, II. Kitap*, s. 79-80.

<sup>979</sup> Osman Nuri Çerman, a.g.e., s. 21, 24.

<sup>980</sup> Fuad Şükrü, *Saltanat-ı Millîye Temelleri*, Bâbiâli: “Cihan” Biraderler Matbaası, 1339, s. 4.

<sup>981</sup> “Atatürk Yarım Bir İlahtır, Türklerin Babasıdır”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 05 Ağustos 1935, s. 1. Behçet Kemal Çağlar, “Görmeye Geldim” ismini taşıyan şiirinde Tur Dağı'nda Tanrı'yı arayan Musa ile kendisini özdeşleştirirken, “Neredesin sen?” hitabının muhatabı olarak da Mustafa Kemal'i tasvir eder. Bkz. <https://www.antoloji.com/gormeye-geldim-8-siiri/>

arzusu duyuran dinî bir ikon hâline getirilmiştir. İslâm'a ait terminoloji ile yapılan yüceltmeler, ezanın sözlerinin, Hz. Peygamber için kaleme alınan Mevlid'in<sup>982</sup> Atatürk'e uyarlanması, "Atatürk'ün Tapkınıız"<sup>983</sup> isimli şiirlerin yazılmasına kadar vardırılmış, oluşturulan kült üzerinden millet ve ulus tanımlanmış; rejimin meşruiyeti sağlanmıştır.<sup>984</sup> Ulus egemenliği Mustafa Kemal'in şahsında müşahhas bir hâle gelmiştir. Mustafa Kemal'e Meclis tarafından "Atatürk" soyadının verilmesi ile ulus ve lider özdeşleştirilmiş, soyadı ile birlikte ulusun "en değerli varlığı" ve "Atası" olarak biricikleştirilmiştir.<sup>985</sup> Tekin Alp'in ifadeleri ile her fertte Atatürk'ün temsili vardır:

"On dördüncü Lous, 'Devlet benim!' derdi. Türk milleti de iftiharla 'Ben Atatürk'üm' diyebilir. Çünkü, Türk milletinde her şey onun timsalidir ve yeni Türkiye'de herkes onun yarattığı havayı teneffüs etmektedir."<sup>986</sup>

Mustafa Kemal'in biricikleştirilmesi ve nerede ise tanrısal vasıflarla nitelendirilmesi, insanî olan hasletlerinin arka planda kalmasına hatta zaman zaman yok sayılmasına neden olmuştur. "Küllî kudret"e sahip bir lider olarak, beşerî özellikleri de efsanevî bir karakter ve kahraman özelliklerinden ayrılamaz. Öyle ki, onun dostları ile yaptığı bezm âlemlerinde dahi zaman ve mekânın dışında, âdeta Yunan Tanrısı Zeus'un şarabı sunuşundaki tanrısallık vardır.<sup>987</sup> Yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere çocukluğundan itibaren idealist, "seçilmiş" bir kahraman profili çizilerek anlatılan biyografisi, insanî zaafardan ârî bir anlatı hâline gelmiştir. Ulus inşasında gördüğümüz üzere "millî terbiye" politikasında öne çıkan, nerede ise cinsiyetsiz ve pürüten ahlâk anlayışını Mustafa Kemal anlatılarında da görürüz. Zira o, Promete gibi, "bir milleti kurtarmak risaletinin ilâhî ihtirasına sahip"; "kastan, adaleden" değil, "Promete ulûhiyyeti" gibi zekâ ve akıldan gelen, yıllarca hasretle beklenen yarı insan-yarı Tanrı millî bir kahramandır.<sup>988</sup> "Öncesi olmayan" bir ulusun "yoktan var olması"nın müsebbibi olarak,

<sup>982</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=r8tAw3TDhLg>

<sup>983</sup> Aka Gündüz, "Yürekte Sesler", *Hâkimiyet-i Millîye*, 4 Ocak 1934.

<sup>984</sup> Mustafa Kemal'in ölümünden sonra İsmet İnönü Hükümeti'nin Mustafa Kemal'i unutturmaya çalıştığı iddiaları ile Demokrat Parti'nin meşruiyet sağlaması ve Atatürk'ü Koruma Kanunu çıkarma lüzumu hissetmesi bu minvaldedir. Bkz. Tanıl Bora, a.g.e., s. 123.

<sup>985</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, 24.11.1934, C. 25, s. 35.

<sup>986</sup> Tekin Alp, *Kemalizm*, s. 76.

<sup>987</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, a.g.e., s. 127.

<sup>988</sup> A.g.e., s. 18, 38.

“kendi hammaddesini yoğurarak” hem kendini hem milletini “yaratan”,<sup>989</sup> geçmişi, bugünü ve yarını var eden bir lider hâline gelmiştir.<sup>990</sup> Böylelikle dinî ya da dine müteallik olandan uzaklaşma gayreti ile önce ulus ve ulusun birliği bağlamında vatani sonrasında ise vatani var eden lideri ve imgelerini kutsallaştırma, dinin yeniden üretimi olarak karşımıza çıkar.

Yeni kurulan ulus-devlette meşruiyetini Tanrı’dan alan lider yerini bizzat meşruiyetin kaynağı olan lider anlayışına bırakmıştır. Ulusun içinde bulunduğu durum, “yok olmak” anlatısı üzerine kurulurken o yokluk nispetinde bir kahraman/lider kültü oluşturulmuş ve tanrısallaştırılmıştır. Ulusun bir beden, Atatürk’ün ise o bedeni var eden baş olarak algılanması, tanrısal nitelermelerde bulunulması, “Tanrı-Türk”<sup>991</sup> olarak görülmesi ve ulusla özdeşleştirilen bir lider olarak anlaşılması, liderin bedeninin mistik ve politik bir beden olarak görülmesine sebep olmuş, ölümünün kabulünü zorlaştıran bir unsur hâline gelmiştir. Atatürk’ün ölümünün toplumsal bir travma olarak tecrübe edilmesi ve anlatılarla bunun devamının sağlanması, kamusal matemi süreklileştirirken, yasanın ve varoluşun müsebbibi olarak ölümünün toplumsal bir inkârla karşılanmasına da sebep olmuştur.

### 3.5.1. Kamusal Matem, Kamusal İnkâr

Politik-teoloji kuramına bakarken gördüğümüz “istisna hâli”, Cumhuriyet ideolojisinde, olması gereken ile olanın çelişkinin açıklandığı bir durum hâline gelmiştir. Kurucu değerler olan halkçılık, laiklik, egemenlik gibi ilkelerin ele alınmasında karşılaştığımız, diğer modellere benzemeyen biriciklikle, kendine has şartların oluşturduğu düzlemde değerlendirmeler, Mustafa Kemal’in “tek adamlığı” ve mutlak otoritesinde de görülmektedir. Mezkûr değerlendirmeler aynı şekilde Mustafa Kemal’in yaşamı ve ölümü üzerinden de bir “istisna” değerlendirmesidir. Agamben, egemenin/kralın tek bir bedende, doğal ve kutsal hayata sahip olduğunu ifade ederken,

<sup>989</sup> Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam, Mustafa Kemal, 1881-1938*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s. 17.

<sup>990</sup> “Cumhur reisi  
Bizim büyük reisimiz  
“Mustafa Kemal Paşa”dır;  
Türkün Cumhuriyetini

*O yaratdı, o yaşatır.*” Bkz. Ali Ekrem, “Cumhur Reisi”, Muallim Abdülbaki, *Yurt bilgisi*, s. 33-34.

<sup>991</sup> Hasan Ünder, “Atatürk İngesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, C. 2, s. 138-155.

kutsal hayatın siyasal beden olduğunu belirtir.<sup>992</sup> Egemen öldükten sonra dahi kutsal olan siyasal beden, ait olduğu ölü bedeni yüceltirken, egemenliğini ve tahakkümünü devam ettirir.<sup>993</sup>

Egemenin yasayı temsil ederken aynı zamanda yasanın dışında olduğu ikili durumun, ölümü ile birlikte sarsıldığını ifade eden S. Tuğrul, bu “istisnai durum”un kamusal matem olarak ritüellerle kontrol altına alındığını belirtir:

“Kralın ölümünün, özellikle mutlak monarşilerde, kamusal mateme dönüşmesi bu bağlamda anlaşılır bir niteliğe sahiptir. Bunun yanı sıra (...) “kralın iki beden”i olgusuna da bağlıdır.

Ancak, bu kamusal matem ile hukukun askıya alındığı istisnai durum örtüşmesi, modernitenin içine kadar sızar. Kamusal matem kavramı Batı demokrasilerinde tamamen kaybolursa da, milli lider, milli şef nosyonlarının geçerli olduğu toplumlarda, örneğin Türkiye’de hâlâ geçerliliğini korumaya devam eder.

(...) 10 Kasım’ın bugün hâlâ kamusal matem günü niteliğini koruması, milli lider Atatürk’ün *nomos* ve *anomos*’u içinde barındıran mutlak egemen özelliği ile bağlantılıdır. Her ne kadar, Kral veya Monark olmasa da, milli lider niteliği ile yasaların ve hatta normların üzerinde kabul edilir; dokunulmaz ve tartışılmaz konumuyla başlı başına bir istisnai durum olarak, yasayı askıya alır ve sembolik olarak, öldüğü gün *nomos* ve *a-nomos* karşıtlığının çözüldüğü andır. Yani kamusal matem günü, anarşiye veya kaosa geri dönülebileceğinin hatırlatıldığı zamandır. Daha doğru bir deyişle, toplumsal bilinçaltında milli lider figürü altında kristalleşmiş, milli bütünlüğün tehdit altında olmasına karşı geliştirilmiş bir ritüeldir.”<sup>994</sup>

Cumhuriyet’in kurucusu olarak Mustafa Kemal’in şahsında müşahhaslaşan egemen figürü ve siyasî bedenine yüklenen mistik nitelemeler üzerinden ölümsüzleştirilerek, ölümünün bitimsiz bir kamusal mateme dönüştürülmesi de bu minvaldedir. Genel olarak toplumun dinî veya kültürel ritüeller ile içselleştirdiği ölüm vakalarının aksine Mustafa Kemal’in ölümünde matem tutulmamasına, matemî sembolize eden siyah rengin kullanılmamasına dikkat edilmesi, “ölümsüzlük” vurgusuna yönelik olmuştur. Hastalığından itibaren, ölümü sonrasında takınılacak olan tavır önceden belirlenmiş ve dinî ya da kültürel ritüellerden uzak durulması özellikle tembih edilmiştir. Dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya 17 Ekim 1938’de, “*Teessür tabii umumidir. Fakat memleketi yeise düşürmemeli. Teessür vesilesiyle nümayişler yapılmasına, toplantılara hatta camilerde mevlit okuma vesaire gibi hallere müsaade etmeyeceğiz. Çünkü iyi niyet ile başlayan bu nevi toplantıların dejenere olduğu*

<sup>992</sup> Giorgia Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 122-123.

<sup>993</sup> A.g.e., s. 124-125.

<sup>994</sup> Saime Tuğrul, a.g.e., s. 85-86.

*görülmüştür.*” diyecektir. Mustafa Kemal’in ölümünden sonra bir kargaşaya ve kaosa yol açmama düşüncesi, tutulacak yası ötelemenin yanında hiç bitmeyecek bir yasin yaşanmasına da yol açacaktır. Ölünün arkasından tutulacak yas, kaybın gerçekliğini kabullendirirken, kişinin/toplumun kayıptan sonra hayatına devam etmesini sağlaması açısından önem arz etmektedir.

Judith Butler, insanın yaşadığı kayıp nedeniyle hayatının değişeceğini kabullenmesi sonucu yas tuttuğunu ifade eder.<sup>995</sup> Kişi, yaşadığı kaybı “kendisi” kıldığı için, yaşadığı kaybın kendisinde bir eksilmeye zaman zaman dönüşüme yol açacağı duygusuna kapılır. Butler bu durumun, kişinin kaderini kayıpla özdeşleştirmesinden kaynaklı ilişkisellikten dolayı, siyasî bir cemaat anlayışı meydana getirdiğini belirtir.<sup>996</sup> Mustafa Kemal’in ulusla özdeşleştirilmesi de, kaybı neticesinde “ölümsüz”lük mitosuna bağlanılmasına sebep olmuştur. Freud’un yas ve melankoli arasında kurduğu ilişkide, yas duygusunda bir kayıp ve o kaybın kabullenilişi varken, melankolide kişinin tam olarak neyi kaybettiğini anlayamadığı ve zaman zaman reddettiği bir durum söz konusudur.<sup>997</sup> Yas duygusunu öteleyen birey, bir şekilde ölen kişi ile kopmayacak bağlar kurarak, melankolik bir ruh hâline bürünebilir, zaman zaman yaşadığı kaybın öznesini ya da kurduğu bağı nesneleştirebilir. Vamık Volkan, Atatürk’ün ulusal bir lider olarak Türk halkı tarafından “ulusal gururun korunması açısından merkezî öneme sahip bir nesne” durumuna getirildiğini ifade eder. Bu durum, yası öteleyip, kaybın reddine yol açtığı gibi, “öldürülemeyecek” kadar idealize edilen bir lider algısına sebep olmuştur.<sup>998</sup>

Mustafa Kemal’in şahsında “baba” figürü ve ölümü ile birlikte “baba” kaybı kuşkusuz siyasî anlayış için önemli ipuçları barındırmaktadır. Ulus inşasında sıklıkla vurgulanan ve ulus bütünlüğünün temeli olarak görülüp özel önem atfedilen “aile” bütünlüğü bağlamında, baba reis olarak muktedir ve her şeye kâdir bir figürdür. Ölümünün inkârı da bu anlayışa dayanır. Atatürk’ün yaşadığı dönemden itibaren tanrısallık üzerinden ölümsüzlüğünün vurgulanması, ölümünden sonra artarak devam etmiş, ulusla özdeşleştirilen liderin/babanın ölümü, ulusun da ölümü anlamına

<sup>995</sup> Judith Butler, *Kırılgan Hayat, Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertur, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016, s. 37.

<sup>996</sup> A.g.e., s. 38.

<sup>997</sup> Sigmund Freud, “Yas ve Melankoli”, çev. R. Uslu, O. E. Berksun, *Kriz Dergisi*, C. 1, S. 2, (1993), s. 98-103.

<sup>998</sup> Vamık D. Volkan, Norman Itzkowitz, a.g.e., s. 443-445.

geleceğinden ve siyaseten eylemsizlik olarak algılandığından matem tutulması istenmemiştir. “Atatürk, ilâhlaşmış bir insandır. Sevgisi tarih boyunca asıl Türk milletinin kanını tutuşturacak bir güneştir. Hiç ilâh öldürülebilir mi? Hiç güneş söndürülebilir mi?”<sup>999</sup> sözlerinde ifadesini bulan ölümsüzlük algısı matem de kabul etmemiş, “Türk Milleti, O’nu başında gördüğünden beri, yas tutmamaya, yaşlı olmamaya söz vermiştir. O’nun hayatını kaybetmesi bile karalar bağlatmamalıdır.” denilerek Dolmabahçe’deki katafalktan başlayarak siyah renk yerine kırmızı renk kullanılmıştır.<sup>1000</sup>

Siroz hastalığına bağlı olarak en son 8 Kasım 1938’de girdiği komadan çıkamayarak 10 Kasım’da vefat eden Atatürk’ün ölümü, hükümet tarafından aynı gün bir bildiri ile ilan edilmiş, bildiride Atatürk’ün öldüğü ama Cumhuriyet’in ölümsüz olduğu ifade edilmiştir.<sup>1001</sup> Hükümetin soğukkanlı bildirisine karşın halk durumu aynı metanetle karşılamamış,<sup>1002</sup> gazetelerde “Babamızı kaybettik”<sup>1003</sup> “Kurtarıcını ve En Büyük Evlâdını Kaybettin, Türk Milleti Sen Sağol”<sup>1004</sup> gibi manşetler atılmıştır. Zekeriya Sertel, “Büyük Matemimiz” başlığı ile kaleme aldığı yazısında “hepimiz yetim kaldık” diyerek bir yandan asla bitmeyecek bir matem bir yandan da emaneti olan Cumhuriyet’le ölümsüzleşen liderin emanetine sahip çıkarak matem unutulacağını ifade etmektedir.<sup>1005</sup> Falih Rıfki Atay da aynı şekilde “Bir Tanrı veya kahraman mı, bir baba, dost veya kardeş mi, onunla ne kaybediyorduk? Hayır... onsuz nemiz kalacaktı? (...) On yedi milyon bir günde bir babadan öksüz kaldık.” yazacaktır.<sup>1006</sup> Atay’ın yazdıklarından anlaşılabilir ki kaybedilen hem bir Tanrı hem bir kahraman hem bir dost hem de bir babadır. Atatürk’ün naaşının İstanbul’daki son gününde ise *Akşam Gazetesi* “Halkın Sonsuz Matem” başlığını atacaktır. *Cumhuriyet Gazetesi* ise, naaşın Etnografya Müzesi’nde törenle defnedilmesini “Büyük Şefin fâni varlığı dün, çok hazin bir merasimle ebediyete teşyi edildi. Şimdi Lâyemut Atanın mukaddes istirahatgâhında

<sup>999</sup> Uluğ İğdemir, *Yılların İçinden, Makaleler, Anılar, İncelemeler*, s. 16.

<sup>1000</sup> Tunç Boran, “Atatürk’ün Cenaze Töreni: Yas ve Metanet”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 47, (Bahar 2011), s. 487-520.

<sup>1001</sup> Tunç Boran, a.g.m., s. 487-520.

<sup>1002</sup> Ölüm haberini alan halk, ilk günden Mustafa Kemal’in naaşı Etnografya Müzesi’ne götürülünceye kadar Dolmabahçe Sarayı’nı ziyaret etmiş, 17 Kasım 1938’de yoğunluktan dolayı izdihamda 11 kişi ölmüştür. Bkz. *Cumhuriyet*, 19 İkinci Teşrin 1938, s. 1.

<sup>1003</sup> Tan Gazetesi, 11 İkinci Teşrin 1938, s. 1.

<sup>1004</sup> Ulus Gazetesi 11 Son Teşrin 1938, s. 1.

<sup>1005</sup> Zekeriya Sertel, “Büyük Matemimiz”, *Tanin Gazetesi*, 11 İkinci Teşrin 1938, s. 1.

<sup>1006</sup> F. Rıfki Atay, *Ulus*, 11 Son Teşrin 1938, s. 1.

*derin bir sükûn var.*” şeklinde duyuracaktır.<sup>1007</sup> O. Çerman’ın ifadeleri ile ölümsüz bir lider olarak, fani dünyaya veda etmiş ancak “Ne mutlu Türküm” diyenlerin kalbinde ilâhî bir ışık olarak yaşamaktadır:

“Atatürk’e inanmak, onun yolundan yürümek bir ibadetten başka bir şey değildir. Artık her türlü işimize başlarken, her türlü müşkülâtlarla karşılaşırken, Atatürk’ün mânevî, kutsal ruhundan da kuvvet alabiliriz.”<sup>1008</sup>

Mustafa Kemal’in cenazesinde de, dinî ya da kültürel ritüellerin dışında bir yol izlenilmesi,<sup>1009</sup> Etnografya Müzesi’nden sonra Anıtkabir’e naklinin on beş yıl kadar sürmesi, Vamık Volkan tarafından, ilahlaştırılması sonucunda ölümsüz Atatürk hâline getirilişi olarak yorumlanmaktadır.<sup>1010</sup> Ölümsüz, “her an bizimle” ve “her yerde” olan Atatürk anlayışı, doğaldır ki yası ötelemiştir. Normalleşme belirtisi olarak yas tutmanın kabullenmeyi beraberinde getirdiğini düşünürsek, matem reddi ile ulusal bir melankoli duygusunun geliştiğini söyleyebiliriz. J. Butler melankoliyi, yasin reddedilmesi olarak belirtirken, kaybedileni geri getirme, bozulan düzenin düzeltilme düşüncesinin sürdürülmesine yol açtığını ifade etmektedir.<sup>1011</sup> Bozulan düzeni eski hâline getirme düşüncesi, Atatürk’e yönelik ölümsüzlük fikri ve ölümünün reddi, tâbilerinde melankolik bir bağlılık, siyasî ya da toplumsal değişim ve talepleri arızî görme, geçmişe dönme/döndürme anlayışı şeklinde görülmektedir. Çerman’ın ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Mustafa Kemal, yaşamı ve ölümü ile bir meşruiyet kaynağı olarak görülmüş; öldüğü sene gösterilen metanet sonraki senelerde korunamamış, Cavit O. Tütengil’in ifadesi ile “10 Kasım Atatürkçülüğü”ne yol açmıştır.<sup>1012</sup> Bir meşruiyet kaynağı olarak gözü her zaman ulusun üzerinde olan ve her an müdahil olabilecek bir kudret nispet edilen Atatürk, P. Bourdieu’nun ifadesi ile sivil dinin “kalbinde” yer almaktadır.<sup>1013</sup>

Kurucu ideoloji olarak Kemalizm, din ve kutsalla olan ilişkisini kendi değer ve kurumları üzerinden kurma yoluna gitmiştir. Muhayyel bir ulus ve din tasavvuru ile

<sup>1007</sup> *Cumhuriyet Gazetesi*, 22 İkinci Teşrin 1938, s. 1.

<sup>1008</sup> Osman Nuri Çerman, *Dinde Reform*, s. 47.

<sup>1009</sup> Mustafa Kemal’in cenazesi ilaçlanarak mumyalanmış ve cenaze namazı, vefatından dokuz gün sonra kızkardeşi Makbule Hanım’ın ısrarları neticesinde kılınmış, bu süre zarfında halkın ziyaretine imkân tanınmıştır.

<sup>1010</sup> Vamık D. Volkan, Norman Itzkowitz, a.g.e., s. 446.

<sup>1011</sup> Judith Butler, a.g.e., s. 44.

<sup>1012</sup> Cavit Orhan Tütengil, *Atatürk’ü Anlamak ve Tamamlamak*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1975, s. 44

<sup>1013</sup> Pierre Bourdieu, *Devlet Üzerine, Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 414.

hareket ederek dinin “işlevselliği”ni öne çıkarmıştır. “Ulusal/millî bir din” tesis etmeye çalışan Kemalizm ideolojisi, öncelikle dil, tarih yolu ile dinin “ulusallaşması”nı sağlamıştır. Ritüel, tören, semboller aracılığıyla da kutsal mekân ve kutsal zaman “icad” ederken aynı zamanda millî/sivil dini tahkim etmiştir. “Öncesiz” bir tarih, ulus ve ülke anlayışının yerleşmesi, liderin şahsında müşahhaslaşan ve aynı zamanda rejime meşruiyet sağlayan bir kült anlayışının oluşmasına yol açmıştır. Böylelikle politik-teolojik bir temel üzerine inşa olan ve bu doğrultuda bir hüviyet kazanan Kemalizm’in bizatihi kendisi tüm unsurları ile meşruiyet kaynağı hâline gelmiştir.





## Sonuç

Temelinde din olmayan siyasî bir yapılanma olabilir mi sorusundan yola çıktığımız çalışmada, Türkiye Cumhuriyeti’ni var eden kurum ve değerleri politik-teolojik bir yaklaşımla incelemeye çalıştık. Kendisinden önceki siyasî yapılanmadan dinle arasına koyduğu mesafe ile şekillenen Cumhuriyet ideolojisi, din-siyaset ilişkisini başka bir düzleme çekerek, araçsallaştırılan bir din ya da dinî hüviyete bürünen siyasî anlayışı ile bir toplum ve ulus inşasına girişmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi her iki tutum da politik-teolojik düzlemde ele alınmıştır.

Politik-teolojik yaklaşımın unsurları, başta sekülerizm olmak üzere, modern devlet anlayışında önemli bir yer tutmuştur. Teolojik kavramların politize edilmesi ile dünyevî olana nispet edilen ilâhî nitelikler, sekülerizmle birlikte meşruiyet kaynağı hâline gelmiştir. Sekülerizm, kutsalın başkalaşımı olarak ortaya çıkarken ulus-devlet modelinin dinle ilişkisini belirleyen bir etken olmuştur. Geleneksel devlet anlayışından, egemenlik ve meşruiyet kaynakları açısından farklılık göstermesine rağmen ulus-devlet, egemene nispet edilen “kutsallık” açısından aynı sonuca ulaşır. Egemenin görünmezliğinde beliren “ilâhîlik”, egemene meşruiyet sağladığı gibi, onu temsil eden siyasî yapıya da kutsallık atfeder. R. Bellah’ın ortaya koyduğu şekli ile yurttaş-devlet ilişkisi bağlamında ortaya çıkan “sivil din”, egemene ve temsiline yönelik bir sadâkatle tezahür eder. Sivil din; toplumsal dayanışma, ulus bilinci gibi konularda işlevsellik sağlarken aynı zamanda bireye yüklediği “yurttaşlık sorumluluğu” ile perdeleyici bir vazife görür. Ulus-devletin değer ve kurumları nispetinde, bireyi ikinci plana iten ve toplumu önceleyen anlayışın yerleşmesini sağlamasından dolayı, tarihte ve içinde yaşanılan zamanda vâki olan şiddet ve suistimalde, siyasî iradeye sorgulanamazlık ve yanılmazlık kisvesi iksa eder.

Modern siyaset anlayışının, dinî olanı dışarıda bıraktığı siyasî oluşumlarda, toplumların “aşkın” olana duydukları ihtiyaç neticesinde kendi “kutsal”ını var ettiğini, politik-teolojik anlamda, sekülerizmin tümüyle profan bir model oluşturmadığını ve bilhassa ulus-devlet anlayışı içerisinde seküler kavram ve unsurların dinîleştiğini söyleyebiliriz. Bunun en önemli örneği ulus-devletin unsurlarından biri olan egemenlik anlayışıdır. Politik-teolojik açıdan, meşruiyetini Tanrı’dan alan hükümdar/kral, yerini kutsal nitelermelerde bulunulan “genel irade”ye dayanan “egemen”lere bırakmıştır. Aynı şekilde “egemenin meşru temsili” de mutlakıyetçi devlet anlayışında ya da ulus-devlet

formunda politik-teolojik bir temele dayanmaktadır. Zira egemenin temsili her iki durumda da “ilâhî bir temsile” dayanmaktadır. Teoloji söz konusu “ilâhîliği/kutsallığı” Tanrı’dan devşirirken; siyaset, kutsallık nispet ettiği “egemen”den devşirir. Her şeye kâdir egemenin mutlaklığı ve görünmezliği, temsil üzerinden ilâhî bir boyut kazanmaktadır. “Karar veren” egemen, yasa koyucu olarak, seküler bir anlayış içerisinde de, sorgulanamaz, bölünemez bir mutlaklık içerisinde değerlendirilir. Böylece egemen olan, “karar verme” yetkisini uhdesinde tutarak, teolojide “mucize” ile karşılanabilecek “olağanüstü hâl”i belirleyecek vasıfları ile sorgulanamaz, bölünemez bir nitelik kazanmıştır. Egemenlik anlayışındaki dönüşüm meşruiyet algısını da dönüştürmüş ve meşruiyetin temelleri ulus-devletin kurum ve değerlerine dayandırılmıştır. Meşruiyet kavramının dinî nispetleri yerinden edilirken, yerine ikame edilen ulus ve genel irade dinî bir nitelik kazanmıştır. Ulus, genel iradenin egemenliği üzerinden fetişleştirilirken, temsil üzerinden de bir kâdir-i mutlaklık ortaya çıkmıştır.

Politik-teolojik geçiş evrelerini ele aldığımız Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ideolojisi, bilimin mutlaklığı ve yanılmazlığı üzerinden bir siyaset ve toplum inşasına yönelmiştir. Öncelikle kendisine atfettiği kurucu iktidar nispeti ile anayasanın mutlaklığı üzerinden kendi meşruiyetini sağlamış, “olağanüstü hâl”e karar veren olarak iktidarının tahkiminde, dost-düşmanı hukukî olarak belirleme yoluna gitmiştir. Kurucu iktidar nezdinde, “değiştirilemez” ve “her şeyin üzerinde” olan anayasa yapma hakkı ile politik-teolojik bir mutlaklık ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyet’in kurucu iktidarı da *salâhiyet-i fevkalâdeye mâlik bir meclis* tesis ederek sonrasında ikame edeceği egemenin “ilâhîliği” ve temsil yolu ile Meclis’e kutsallık atfında bulunmuştur.

Meşruiyetin kaynağı olarak ulus ve ulusun temsiline dayalı iktidarın/otoritenin tahkimi, “*bila kayd ü şart*” egemenliği elinde bulundurması ve siyaseten kullanılabilirliği ölçüsünde dinî kavramlarla sağlanmıştır. Seküler bir toplum ve laik bir devlet arzusu ile hedeflenen toplum inşasında dinin tasfiyesi, dünyevî kavramların dinîleştirilmesi ile kolaylaşırken, “mutlak egemen olan” halkın terbiyesi/eğitimi gündeme gelmiş, eğitim yolu ile yeni sadakat biçimleri oluşturulmuş; bireylere yurttaş kimliği kazandırılmış, içinde buldukları topluma ve otoriteye manevî bir sadâkat duygusu geliştirmeleri istenmiştir. Söz konusu eğitim aracılığı ile milliyetçilik tahkim edilirken bireylere toplumsal yapı içerisinde vazife ve sorumluluk üzerinden ezeli ve ebedî bir “anlam borcu” yüklenmiştir. “Millî terbiye” ile verilen “yurttaşlık bilinci”,

sivil din ihdasında önemli bir aşama olurken yasaları/kanunları her şeyin üzerinde tutan ve itaat etmeyi “dışarıda” bırakan bir anlayışın geliştirilmesine yardımcı olmuştur. Böylelikle “yurttaşlık dini” kendi kurum ve değerleri ile “biz ve öteki” ayrımının siyaset ve hukuk üzerinden derinleştirildiği bir nitelik kazanmıştır. Bundan dolayı, millî terbiyede öncelikle aile ve kadın üzerinde durulmuş ve “kadın” ve “kadın bedeni”, toplum tahakkümünün aracı olarak nesneleştirilmiştir.

Geçmiş ve gelecek tasavvurunun, yeniden kurgulanan tarih üzerinden oluştuğunu gördüğümüz Türkiye Cumhuriyeti’nde, tarih algısı kutsalın yeniden yorumlanması olarak okunabilir. Türklük ve ulus inşasında gördüğümüz kutsal nitelendirmelerin kaynağı tarihte aranmış, tarih ulusun ve iktidarın tahkiminde önemli bir rol oynamıştır. Öncesinde sosyolojiye dayandırılan toplum yapısı, antropoloji ve arkeolojiyle temellendirilerek Türk Tarih Tezi ile şekillendirilmiştir. Ulus inşası, halkın eğitimi ve yurttaşlara yüklenen “anlam borcu” ile Cumhuriyet’in erken dönemi, politik-teolojik bir geçiş niteliği göstermektedir. Sivil dini tahkim edecek olan unsurların şekillendiği bu dönemde din-siyaset ilişkisinin, dinin araçsallaştırılması üzerinden geliştirildiğini söyleyebiliriz.

Kendi sınırlarını kutsal üzerinden belirleyen ulus-devlet, dayandığı teolojik temelleri dünyevileştirirken bir yandan da başkalaşım yolu ile o temellerin dinîliklerini muhafaza eder. Türkiye Cumhuriyeti de inşa ettiği “kutsal yapıdaki” dinî başkalaşımını muhafaza etmek için dinle kurduğu ilişkide farklı politikalar izlemiştir. Kurucu ideolojinin din-siyaset ilişkisinde iki farklı yaklaşımı olduğunu görüyoruz. Dinî meşruiyete duyulan ihtiyacın gizlenmediği 1924 yılına kadar politik-teolojik çerçevede değerlendirilebilecek bir araçsallaştırma, sonrasında ise kendi değer ve kurumları üzerinden siyasî iradenin dinîleşmesi söz konusudur. İlk dönemde din, birçok alanda meşrulaştırıcı bir araç olarak ön planda olmuştur. Politik-teolojik bir geçiş dönemi olarak nitelendirebileceğimiz bu dönemden sonra ise ulus-devlet, kendi kutsallarını ikame ederek meşruiyetini kendi değer ve kurumlarına dayandırmıştır. Ancak dinî kurum ve değerlerin tasfiyesinde yine dine başvurulmuştur. Bu döneme kadar meşruluğu dinî hükümlerle delillendirilen saltanat ve hilafetin, bu tarihten sonra gayr-i meşruluğu dinle temellendirilmiş; hilafetten devşirilen kutsallık, Meclis’e/egemene nispet edilmiştir. Bu dönem, kurucu ideolojinin siyaset-din ilişkisini başka bir düzleme taşıdığı ve millî bir din ihdası için yine dinî temellere dayandığı bir dönem olmuştur.

Millî din ihdası, kurucu ideolojinin ulus inşasında en önemli dayanağı olmuş, siyasî sorunlar ve taleplerde dinin araçsallaştırılması, yerini siyasî iradenin dinî bir irade olarak hareket etmesine bırakmıştır. Siyasî taleplerin dinî bir referansla dillendirildiği, kutsal metnin, dinî menkıbe ve olayların siyasî bir işaret ya da ders alınması gereken bir durum olarak nitelendirilmesi, “yeni” bir okuma “yeniden” yorumlama (hermeneutik) ihtiyacına yöneliktir. Bu bağlamda bir ideoloji olarak Kemalizm de kendisinden önce İslâmcılık hareketinde görülen bu “yeniden yorumlama/okuma” söylemini tekrarlarlarken, aynı zamanda dinin siyasallığına vurgu yapmıştır. 19. yüzyılda pan-İslamist politikalara İslâmî referanslar bulunarak, dinî pratik siyasî olana hamledilirken bir yandan da seküler bir dönüşüme kapı aralanmıştır. Bilhassa İslâmcı düşünürler, “gerçek İslâm” a dönüldüğü takdirde siyasî ve düşünsel anlamda Batı hegemonyasının İslâm dünyasında bir hükmü olmayacağını savunmuşlardır.

İslâmcılık gibi Kemalizm’in de İslâmiyet’e bakışı, geleneksel anlayışların yanlışlanması ve “gerçek İslâm bu değil” üzerinden olmuştur. Bilhassa 19. yüzyıla başlayan pozitivist yaklaşımların Kemalizm’in din algısında kendisine ağırlıklı olarak yer bulduğunu ve dinin, “aydınlıkçı” pozitivism üzerinden araçsallaştırıldığını görüyoruz. İnanç pratiklerinin eleştirildiği ancak dinin lüzumuna vurgu yapılan yaklaşımlarda olduğu gibi, Osmanlı’yı yıkıma uğratan sâiklerden en önemlisinin dinin yanlış uygulanması olduğu söylemi, bu dönemde de pozitivist söylemle birlikte dillendirilmiştir. Ancak Osmanlı’nın son dönemi düşünürlerinin siyaset-teoloji ayrılmazlığı üzerinde duran yaklaşımlarının aksine Cumhuriyet dönemi, bu iki alanın ayrımı üzerine oldukça sert uygulamalar ve tartışmaları barındırmış, hem kendi din anlayışını üretmesi hem de siyasî alandaki meşruiyetini “kutsal” üzerinden sağlaması açısından “ulus” a “kurtuluş” vaad eden bir dönem olmuştur. Bu dönemde gerek İslâm’ın modern çağın ihtiyaçlarına cevap veren, “arındırılmış” “gerçek İslâm” olduğu söylemleri ile gerekse ülkeyi sadece düşmandan değil, “karanlıktan, cahillikten, gerilikten” kurtaran Mustafa Kemal’in şahsında müşahhaslaşan “kült” le Kemalizm’in teolojik vaadlerinin ortaya çıktığını görüyoruz. Öncesinde Osmanlı son dönemi İslâmcılık anlayışının -kısmen de diğer düşünce akımlarının- ve sonrasında Cumhuriyet döneminin, indirgenmiş ve araçsallaştırılan bir din anlayışı içerisinde olduğunu, bu yaklaşımın politik-teolojik bağlamda sivil dinin çerçevesini belirlediğini söyleyebiliriz. Böylelikle siyasî otorite, insana sorumluluk yükleyen Hanefî-Mâtûridî çizgideki dinî

temellere dayandırdığı “millî din” tasavvuruna meşruiyet sağlarken, bir yandan da dinin asıllarına dönme söylemi ve laiklik prensibi ile kendisine alan açmıştır.

Din-siyaset ilişkisindeki dönüşüm, Cumhuriyet ideolojisinin tasavvur ettiği “millî din”in oluşmasına kolaylık sağlarken, şekillenen sivil dinin tahkiminde laiklik prensibi en önemli araç olmuştur. Dinî sadâkat ikinci plana atılarak din vicdana hasredilmiş, modernleşme ve çağdaşlıkla özdeşleştirilen laiklik prensibi, ulus ve ulus kimliğinin kurucu ilkesi olarak görülmüştür. Siyaset-din ilişkisinde, laikliğin evrensel algılanışından farklı olarak kendi “biricikliğini” ortaya koyan kurucu irade, dinle ilişkisini, araya mesafe koyarak değil, tahakküme dayalı bir laiklik anlayışı ile belirlemiştir. Bu da, laikliğin kendi metafiziğini ürettiği bir siyasal ortama sebep olmuş, laiklik meşruiyetin kaynağı olarak vazgeçilemez bir prensip olmuştur.

Cumhuriyet dönemi boyunca, öncesiz bir toplum ve devlet anlayışının tahkimine dayalı ulus ve tarih inşası, kendisini “eskiye” dair olan her türlü ritüel ve sembollerin tasfiye edilerek, yenilerinin kurgulanmasında göstermektedir. “Kutsal zaman”, “kutsal mekân” ve “kutsal varlık”larını üreten ulus-devlet; sembol, ritüel, tören, anıt ve heykeller üzerinden, “bütünleyici” bir anlayışla ülkenin her yerinde iktidarın ve sivil dinin görünürlüğünü sağlamıştır. Dinî bir görev duygusu ile her yerde ve aynı anda gerçekleştirilen törenler, en ücra yerlere kadar götürülen anıt ve heykeller yolu ile homojen bir toplum algısı yaratılırken, aynı zamanda “unutma” ve “hatırlatma” unsurları olarak bireylerde sadâkat duygusunun geliştirilmesine yardımcı olmuştur.

Bir “başlangıç” olarak Cumhuriyet, “yoktan var olmuş” bir ulus kurgusu ile hareket etmiştir. Ulusun içinde bulunduğu durum “yok olmak” anlatısı üzerine kurulmuş ve o yokluk nispetinde kahraman bir lider tasavvurunda bulunulmuştur. Bundan dolayı kendisine tanrısal nitelemeler atfedilen Mustafa Kemal, ulusun varlık sebebi ve politik-teolojik anlamda “Türk’ün atası” olarak “ölümsüzleştirilmiştir”. Ulusun kurucusu Mustafa Kemal’in mutlak egemenliği, ölümünden sonra da “siyasî bedenine” nispet edilen kutsallıkla devam etmiş, tahakküm aracı olarak görülmüştür. Mezkûr tahakküm, bitimsiz bir kamusal matem ve “ölümü” inkâra dayalı anlatım üzerinden sağlanırken, “her an her yerde” tezahür eden bir egemen anlayışını geliştirmiştir. Söz konusu egemen, kutsî bir “tamlik” ihtiva ettiği için, Mustafa Kemal’in ölümünden sonra ortaya çıkan sorunlar sistem sorunu olarak değil, Kemalizm’in/Atatürkçülüğün yanlış anlaşılması ve uygulanması olarak görülmüştür.

Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi, zamandan ve mekândan münazzeh bir "varoluş" anlatısı geliştirmiştir. Meşruiyetini kendi kurum ve değerlerinden alması, "millî din" ihdası, bireylerde en üst değer olarak yurttaşlık kimliğini görmesi, bilimin ve ulusun mutlak egemenliği, ezellik ve ebedîlik vurgusunun en üst düzeyde olması ile siyasetin dinîleştirilmesi veya dinin araçsallaştırılması bağlamında politik-teolojik bir temele dayanmaktadır.

Cumhuriyet'in erken dönemi, siyaset-din ilişkisi ve politik-teolojik açıdan zengin bir kaynak sağlamaktadır. Mezkûr kaynağın dışarıda bırakılamaz niteliğinden dolayı çalışmamızı 1919-1938 yılları ile sınırlayarak kuruluş dönemi üzerinden politik-teolojik bir okuma yapmaya gayret ettik. Çalışmanın, 1938 sonrası politik-teolojik unsurların algılanışı ve niteliği ile ilgili yapılacak araştırmalar için de bir zemin oluşturmasını ümit ediyoruz.

## KAYNAKÇA

- AGAMBEN Giorgio, *Olağanüstü Hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık Yayınları, 2008.
- AGAMBEN Giorgio, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- AĞAOĞLU Ahmed, *Üç Medeniyet*, Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1928.
- AĞAOĞLU Ahmed, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1930.
- AĞAOĞLU Ahmed, *Devlet ve Fert*, İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1933.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İstanbul: İmge Yayınları, 2004.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali (ed.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, yay. hz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Kadın*, Paris: t.y.
- Ahmed Rıza, *Vatanın Hâline ve Umumî Maarifin Islahına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sanî Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Lâhiyadan Birincisi*, Londra: 1312.
- Ahmed Rıza, *Mektup*, 1313.
- Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Asker*, İstanbul: Kütübhâne-i İslâm ve Askerî, 1324.
- Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesûliyet, Padişahlar ve Şehzâdeler*, Mısır: 1325.
- Ahmed Rıza, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası*, çev. Ziyad Ebûzziya, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- AKAL Cemal Bâli, *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: Afa Yayınları, 1990.
- AKBAYRAK Hasan, *Milletin Tarihinden Ulusun Tarihine, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- AKBULUT Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- AKÇURA Yusuf, *Ulûm ve Tarih*, Kazan: Maarif Kütüphanesi, 1906.
- AKÇURA Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Kahire: Matbaâ-i İctihad, 1907.
- AKIN Yiğit, "Gürbüz ve Yavuz Evlatlar", *Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

- AKSEKİ Ahmed Hamdi, *Askere Din Dersleri*, İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1341-1344.
- ALP Tekin, *Türkleştirme*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1927.
- ALP Tekin, *Kemalizm*, İstanbul: Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, 1936.
- ALP Tekin, *Türk Ruhu*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944.
- ANDERSON Benedict, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- ARENDRT Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- ASAD Talal, *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- ASAD Talal, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- ATAMAN Kemal, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Ankara: Sentez Yayınları, 2014.
- ATATÜRK Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara: 1927.
- ATAY Falih Rıfki, “*Bayrak*”, *Babanız Atatürk, Bayrak, Atatürkçülük Nedir, Atatürk Ne İdi?*, İstanbul: Ertu Matbaası, 1980.
- ATAY Falih Rıfki, *Çankaya*, İstanbul: Bates Yayınları, 1984.
- AYDEMİR Şevket Süreyya, *İnkılâp ve Kadro, İnkılâbın İdeolojisi*, İstanbul: İstanbul Milliyet Matbaası, 1932.
- AYDEMİR Şevket Süreyya, *Tek Adam, Mustafa Kemal, 1881-1938*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- AYKUT Şeref, *Kamâlizm*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1936.
- AYTAÇ Kemal (yay. hz.) *Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Din Politikaları Üzerine Konuşmalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- BALİBAR Etienne, *Yurttaşlık*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2016.
- BALTACIOĞLU İsmayıl Hakkı, *Türke Doğru*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.
- BAUBÉROT Jean, *Laiklik, Tutku ile Akıl Arasında, 1905-2005*, çev. Alev Er, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- BAUMAN Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.



- BAYART Jean-François, *Cumhuriyetçi İslâm, Ankara, Tahran, Dakar*, çev. Esra Atuk, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- BECK Ulrich, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Üner, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Behlül Behcet Efendi, *Âl-i Muhammed Tarihinde Teşrih ve Muhakeme*, yay. hz., Kahraman Özkök, İstanbul: Revak Kitabevi, 2012.
- BELL Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, 2009.
- BELLAH Robert, *The Broken Covenant, American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- BELLAH Robert, Steven M. Tipton (ed.), *The Robert Bellah Reader*, Durham: Duke University Press, 2006.
- BEZCİ Bünyamin, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Açısından Modern Türkiye'de Güçlü Devlet Kavramı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- BİLLİG Michael, *Banal Milliyetçilik*, çev. Cem Şişkolar, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- BOLAT Bengül Salman, *Milli Bayram Olgusu ve Türkiye'de Yapılan Cumhuriyet Bayramı Kutlamaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2007.
- BORA Tanıl, *Cereyanlar, Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- BORAK Sadi (der.), *Atatürk ve Din*, İstanbul: Anıl Yayınevi, t.y.
- BOURDİEU Pierre, *Devlet Üzerine, Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- BOZDOĞAN Sibel, *Modernizm ve Ulusun İnşası, Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- BOZKURT Mahmut Esat, *Atatürk İhtilali, Türk İnkılâbı Tarih Enstitüsü Derslerinden*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1940.
- BURUMA Ian, *Dinin Demokrasi ile İmtihani, Üç Kitadan Deneyimler*, çev. Deniz Ali Gür, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- BUTLER Judith, *Kırılğan Hayat, Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertur, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016.
- BUZPINAR Tufan, *Hilafet ve Saltanat, II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

- el-CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- CAN Osman, *Kurucu İktidar, Anayasanın Değiştirilemez Maddeleri Demokratik Kuruculuk*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.
- CASANOVA José, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Mehmet Murat Şahin, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014.
- CALHOUN Craig, *Milliyetçilik*, çev. Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- CALINESCU Matei, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- CANETTİ Elias, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- CANTEK L. Funda Şenol, *“Yaban”lar ve Yerliler, Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- CEBESOY Ali Fuat, *Sınıf Arkadaşım Atatürk*, y.y.:Yenigün Basın Yayın, 1987.
- Celal Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-i İctihâd, 1331 [1912-1913].
- Celal Nuri, *Türk İnkılâbı*, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1926.
- COMTE Auguste, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- CONNERTON Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- COŞKUN Vahap, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009.
- CRITCHLEY Simon, *İmansızların İmanı, Siyasal Teoloji Deneyleri*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi*, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1927.
- CÜNDİOĞLU Dücane, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- ÇAMBEL Hasan Cemil, *Makaleler, Hâtıralar*; Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.
- ÇELEBİ Aykut, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2008.
- ÇERMAN Osman Nuri, *Kemalizm'in Prensipleri, İmanı, İtikadı, Ödevleri*, y.y., t.y.

- ÇERMAN Osman Nuri, *Dinde Reform*, İstanbul: Tan Matbaası, 1958.
- ÇERMAN Osman Nuri, *Kemalizm Reformuna Göre Dinimizde Esaslar ve Seçilmiş Yazılar*, II. Kitap, İstanbul: y.y, 1959.
- ÇINAR Aliye, *Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- DABASHİ Hamid, *Islamic Liberation Theology, Resisting the Empire*, New York: Routledge, 2008.
- DAVİSON Andrew, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- DÂVER Bülent, *Türkiye Cumhuriyetinde Lâyetlik*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1955.
- DEMİRBAŞ Bülent, (yay. hz.) *Meclis-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey'in Anıları*, İstanbul: Arba Yayınları, İstanbul 1988.
- DERİNGİL Selim, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- DERİNGİL Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 2014.
- DOĞAN Atila, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- DÖNMEZ Şerafettin, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- DURGUN Sezgi, *Memalik-i Şahane'den Vatana*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- DURKHEİM Émile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyei Yayinevi, 2011.
- EAGLETON Terry, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Sevim Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- ELİADE Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- ELİADE Mircea, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.
- ELİADE Mircea, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- EMİL Birol, *Mızancı Murad Bey, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basım Evi, 1979.

- ENGİN Arın, *Yükseliş Savaşımızda Jüpiter, Kur'an'da Atatürkçülük ve Rus-Çin İşkencesindeki Türklük*, Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1970.
- ENGİN M. Saffet, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri, Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal*, İstanbul: İstanbul Cumhuriyet Matbaası, C. 2, 1938.
- ERSANLI Büşra, *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- ERTİT Volkan, *Sekülerleşme, Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2014.
- FİNDLEY Carter V., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform, Babîâli, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- FİNDLEY Carter V., *Modern Türkiye Tarihi, İslam, Milliyetçilik ve Modernlik, 1789-2007*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Fuad Şükrü, *Saltanat-ı Millîye Temelleri*, Bâbîâli: "Cihan" Biraderler Matbaası, 1339.
- GAUCHET, Marchel *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- GAUCHET Marcel, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der. ve çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- GELLNER Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- GIBSON Clare, *Semboller Nasıl Okunur? Resimli Sembol Okuma Rehberi*, çev. Cem Alpan, İstanbul: Yem Yayın, 2003.
- GİDDENS Anthony, *Ulus-Devlet ve Şiddet*, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.
- GOODY Jack, *Mit, Ritüel ve Söz*, çev. Damla Sezgi, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- GÖKALP Ziya, *Kızilelma*, Hayriye Matbaası, 1330.
- GÖKALP Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1339.
- GÖKALP Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- GÖKALP Ziya, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, İstanbul: Yeni Mecmua, 1918.
- GÖLE Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- GÖZLER Kemal, *Kurucu İktidar*, Bursa: Ekin Yayınları, 1998.

- GRAY John, *Kara Ayin, Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- GUİBERNAU Montserrat, *Milliyetçilikler, 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.
- GÜRLEYEN Samet, *Siyasî Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Hacı Mehmed Emin Efendi, *Yeni Vatan Şarkısı, Vatanın Umum Osmanlılara Tavsiyesi, Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası*, 1328.
- Halk Fırkası Nizamnâmesi*, Ankara: 1342-1339.
- HANİOĞLU Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Ankara: Üçdal Neşriyat, t.y.
- HANİOĞLU Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul: İletişim Yayınları, t.y.
- HANİOĞLU Şükrü, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009.
- HANİOĞLU Şükrü, *Ataturk, An Intellectual Biography*, New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- HARVEY David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- HAYES Carlton J. H., *Milletçilik: Bir Din, Batı Siyasal Düşüncesinde "Ulusalçılık" Tasavvuru*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- HEPER Metin, *Türk Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- HEPER Yunus, *Beka Kaygısı, Devletin Ülkesi ve Milliyetiyle Bölünmez Bütünlüğü*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015.
- HEYD Uriel, *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980.
- HOBBSAWM Eric J., *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- HOBBSAWM Eric J., *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Hoca Halil Hulki, Muş Mebusu Hoca el-Hac İlyas Sami, Antalya Mebusu Hoca Rasih, *Hâkimiyet-i Millîye ve Hilafet-i İslâmiye*, Ankara: Yeni Gün Matbaası, 1341.

- Hoca Şükrü, *Hilafet-i İslâmiye ve Büyük Millet Meclisi*, Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339.
- HOCAOĞLU Durmuş, *Laisizmden Millî Sekülerizm'e, Laiklik Sorununun Felsefî Çözümlemesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.
- İBRAHİM A., *Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini*, Türkiye Matbaası, 1934.
- İĞDEMİR Uluğ, *Yılların İçinden, Makaleler, Anılar, İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- İNALCIK Halil, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- İNAN Afet, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, İstanbul: 1930.
- İNAN Arı, *Düşünceleriyle Atatürk*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1991.
- İNAN Arı, *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- KAFESOĞLU İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- KANDİYOTİ Deniz, *Cariyeler, Bacılar, Yurттаşlar: Yurттаşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- KAPLAN Yunus, *Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- KARA İsmail, *Hilafet Risaleleri, İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik*, İstanbul: Klasik Yayınları, C. 2, 2002.
- KARA İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008, s. 27.
- KARABEKİR Kâzım, *İstiklal Harbimiz*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, t.y.
- KARABEKİR Kâzım, *Paşaların Kavgası, İnkılap Hareketlerimiz*, yay. hz., Faruk Özerengin, İstanbul: Emre Yayınları, 2005.
- KARAKUŞ Gülbeyaz, *Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Yeni Üslup Arayışları, Mîzan Gazetesi Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- KARAOSMANOĞLU Yakup Kadri, *Atatürk, Biyografik Tahlili Denemesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- KARATEKE Hakan T., *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devletinin Son Yüzylında Merasimler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.

- KARDEŞ Ertan, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı, Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- KARPAT Kemal, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları, 2006.
- KARPAT Kemal H., *İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- KEDOURİE Elie, *Avrupa'da Milliyetçilik*, çev. Halûk Timurtaş, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- KESER Nimet, *Tek Parti Döneminde Türk Resim Sanatının İdeolojik Üretimi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2006.
- KORLAELÇİ Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara: Hece Yayınları, 2002.
- KÖKER Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- KÖKSAL Asım Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset, Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyeye*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- KÖMBE İlker, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- KÖPRÜLÜ M. Fuad, *Tevfik Fikret ve Ahlakı*, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1918.
- KÖPRÜLÜ Mehmed Fuad, *Türkiye Tarihi, Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, yay. hz. Hanefi Palabıyık, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- KURU Ahmet T., *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik, ABD, Fransa ve Türkiye*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- KUTLU Sönmez, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar, Hanefilik, Maturidilik, Yesevilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- LE BON Gustave, *Rûhu'l-Akvâm*, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1913.
- LE BON Gustave, *İlm-i Rûh-i İctimâ*, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul: Âmadî Matbaası, 1924-1932.
- LEWIS Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- LEWIS Geoffrey, *Trajik Başarı, Türk Dil Reformu*, çev. Mehmet Fatih Uslu, İstanbul: Çeviribilim Yayınları, 2015.

- MANN Michael, *İktidarın Tarihi, Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, çev. Ali Rıza Güngen vd., Ankara: Phoenix Yayınevi, C. II, 2012.
- MARDİN Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Unan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- MARDİN Şerif, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- MARDİN Şerif, *Türk Modernleşmesi*, der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- MERAL Arzu, *Western Ideas Percolating Into Ottoman Minds: A Survey of Translation Activity and the Famous Case of Têlémaque*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Leiden: Leiden University, 2010.
- MEŞECİ Filiz, *Cumhuriyet Sonrası Türk Eğitim Sisteminde Ritüeller: Kuramsal Bir Çalışma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007.
- Muallim Abdülbaki, *Yurt Bilgisi, 5. Sınıf*, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1927-1928.
- Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuklarına Din Dersleri*, İstanbul: İlhami Fevzi Matbaası, 1928-1929.
- NADİ Yunus, *Ankara'nın İlk Günleri*, İstanbul: Sel Yayınları, 1955.
- Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, y.y, 1307.
- Namık Kemal, *Evrâk-ı Perişan*, y.y., Matbaa-i Osmaniye, 1884.
- NİMETULLAH Halil, *Halkçılık ve Cumhuriyet, Türk Halkçılığı ve Cumhuriyet*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, İstanbul 1930.
- NİMETULLAH Halil, *Türkleşmek, Lâyıklaşmak, Çağdaşlaşmak*, İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1953.
- Nizamü'l-Mülk, *Siyasetnâme*, Türkçesi, Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- NORA Pierre, *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Yayınları, 2006.
- OCAK Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- OKUMUŞ Ejder, *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Orhan Fuad, *Musahabat-ı Ahlâkiye ve Malumat-ı Vatanîye*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1924.
- OTTO Rudolf, *Kutsal Dair, Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2014.



- ÖĞÜN Süleyman Seyfi, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2000.
- ÖZ Baki, *Atatürk'ün Düşünce Yapısının Oluşumu*, İstanbul: Can Yayınları, 2014.
- ÖZARSLAN Osman, *Dekalog, Kemalist İlahiyat İçin Bir İlmihal*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- ÖZBUDUN Sibel, *Ayinden Törene, Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevi*, Anahtar Kitaplar, 1997.
- ÖZDİNÇ Rıdvan, *Akıl İrade, Hürriyet, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- ÖZDOĞAN Günay Göksu, "Turan"dan "Bozkurt'a" Tek Parti Döneminde Türkçülük, 1931-1946, çev. İsmail Kaplan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- ÖZEK Çetin, *Devlet ve Din*, İstanbul: Ada Yayınları, t.y.
- ÖZKIRIMLI Umut, *Milliyetçilik Kuramları, Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.
- ÖZTÜRK Özkan, *Siyaset ve Tasavvuf, Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- ÖZYÜREK Esra, *Modernlik Nostaljisi, Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007
- PARLA Taha, *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları, Atatürk'ün Nutku*, İstanbul: İletişim Yayınları, C. I, 1991.
- PIERSON Christopher, *Modern Devlet*, çev. Neşe Kutluğ, Burcu Erdoğan, İstanbul: Çiviyazıları Yayınları, 2011.
- PRICES. R. F., *Ritüel ve İktidar*, çev. Taylan Esin, Ankara: İmge Yayınları, 2004.
- PİTKİN Hanna Fenichel, *Temsil Kavramı*, çev. Seda Erkoç, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014.
- RAMSAUR Ernest E., *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, çev. Nuran Ülken, İstanbul: Sander Yayınları, 1972.
- RENAN Ernest, *Ulus Nedir*, çev. Gökçe Yavaş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.
- ROUSSEAU Jean-Jacques *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- SACERDOTİ Gilberto, *Kurban ve Egemenlik, Shakespeare'den Bruno'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset*, çev. Zuhâl Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 76.

- Said-i Nursî, *Risale-i Nur Külliyyatı*, İstanbul: Nesil Yayınları, C. 2, 1996.
- SARIBAY Ali Yaşar, *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası, “MSP Örnek Olayı”*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- SARIBAY Ali Yaşar, *Demokrasinin Sosyolojisi*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013.
- SARIBAY Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2014.
- SARIBAY Ali Yaşar, *Global Bir Bakışla Sosyoloji*, Ankara: Sentez Yayınları, 2014.
- SARIBAY Ali Yaşar, Süleyman Seyfi Ögün, *Politikbilim*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013.
- Satı Bey, *Vatan İçin, Beş Konferans*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1329.
- SCHICK Irvin Cemil, *Batının Cinsel Kıyısı Başkalkıçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, çev. Gamze Sarı ve Savaş Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2000.
- SCHMİTT Carl, *Siyasî İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
- SCHMİTT Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- SCHMİTT Carl, *Kanunilik ve Meşruiyet*, çev. Mehmet Cemil Ozansü, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- SCHULZE Hagen, *Avrupa’da Ulus ve Devlet*, çev. Timuçin Binder, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005.
- SEVİNÇ Murat, Dinçer Demirkent, *Kuruluşun İhmal Edilmiş İstisnası, 1921 Anayasası ve Tutanakları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- SHERİL C. H., *Üç Adam, Kemal Atatürk, Roosevelt, Mussolini*, çev. Cemal Bükerman, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937.
- SİEYÉS Emmanuel-Joseph, *“Üçüncü Sınıf” Nedir?*, çev. İsmet Berkan, İstanbul: İmge Kitabevi, 2005.
- SMİTH Anthony, *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
- SMİTH Anthony, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- SOYAK Hasan Rıza, *Atatürk’ten Hatıralar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- SPİNOZA Baruch, *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul, İstanbul: Biblos Yayınları, 2008.
- ŞEKER Fatih M., *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- TABUROĞLU Özgür, *Dünyevî ve Kutsal, Modernlerin Maneviyat Arayışı*, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

- TANÖR Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- TAŞTAN Yahya Kemal, *Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- TAYLOR Charles, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- TEKİNER Aylin, *Atatürk Heykelleri, Kült, Estetik, Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- TİLLİY Charles, *Avrupa'da Devrimler, 1492-1992*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Literatür Yayınları, 2005.
- TOPRAK Zafer, *Bir Yurttaş Yaratmak, Muâsır Bir Medeniyet İçin Seferberlik Bilgileri 1923-1950*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998.
- TOPRAK Zafer, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- TUĞRUL Saime, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban, Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- TUĞRUL Saime, *Canım Sana Feda, Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- TUNAYA Tarık Zafer, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, İstanbul: Baha Matbaası, 1964.
- TUNÇAY, Mete *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması, 1923-1931*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- TURAN Namık Sinan, *Hilafet, Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- TURAN Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul: Turan Neşriyat, 1969.
- TURAN Şerafettin, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.
- Türk Tarihin Ana Hatları, Methal Kısmı*, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931.
- Tursun Bey, *Târih-i Ebü'l-Feth*, yay. hz. Mertol Tulum, İstanbul: Baha Matbaası, 1977.
- TÜRKKAHRAMAN Mimar, *Siyasal İktidarların Meşrulaşmasında Sembollerin Rolü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

- TÜTÜNCÜ Fatma, *The National Pedagogy of The Early Republican Era in Turkey*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2007.
- TÜTENGİL Cavit Orhan, *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1975.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *İnsanî Vatanperverlik*, İstanbul: Remzi Kütüphanesi, İstanbul 1933.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1999.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru, Seçme Eserleri II*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008.
- ÜNAL Mehmet Süheyl, *Dinsel Bireycilik*, İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- ÜNAYDIN Ruşen Eşref, *Atatürk, Tarih ve Dil Kurumları, Hatıralar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954.
- ÜSTEL Füsun, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- ÜSTEL Füsun, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği, Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- VOLKAN Vamık D., Norman Itzkowitz, *Ölümsüz Atatürk, Yaşamı ve İç Dünyası*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2016.
- VERGİN Nur, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.
- WILSON Christopher S., *Anıtkabir'in Ötesi, Atatürk'ün Mezar Mimarisi, Ulusal Belleğin İnşası ve Sürdürülmesi*, çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2015.
- YAZIR Elmalılı M. Hamdi, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- YILDIRIM Ramazan, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- YILDIZ Ahmet, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene"*, *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- YILDIZ Ahmet, *Kemalizm'in İki Yüzü*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- YURDAKUL Mehmet Emin, *Halk Hükümeti, Halkçılık*, Ankara: İstihbarat Matbaası, 1339.
- ZABALA Santiago, *Dinin Geleceği*, R. Rorty & G. Vattimo, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

- ZİHNİOĞLU Yaprak, *Kadinsız İnkılâp, Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- ZÜRCHER Erik J., *Savaş, Devrim ve Uluslaşma, Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1918-1928)*, çev. Ergun Aydınoglu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- ZÜRCHER Erik. J., *Millî Mücadelede İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoglu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

### **Makaleler**

- ABADAN Yavuz, “Osmanlı İmparatorluğunda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri”, *Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 4, s. 3-37.
- Abdullah Cevdet, “Dr. Gustave Le Bon”, *İçtihad*, 15 Kanun-ı Sâni 1332, S. 337, s. 5643-5645.
- Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm’a Dair”, *İçtihad*, 14 Temmuz 1911, S. 62, s. 761-766.
- ADIVAR Halide Edip, “Evimize Bakalım, Türkçülüğün Fiiliyat Sahası”, *Vakit*, 30 Haziran 1918, S. 252, s. 1.
- AĞAOĞLU Ahmed, “Gazi’nin Heykeli Münasebetiyle”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 10 Ekim 1926.
- AĞAOĞLU Ahmet, “Millî Misâkin Tarihî Kıymet”, *Ülkü, Halkevleri Mecmuası*, Şubat 1933, S. 1, s. 41-44.
- AĞAOĞLU Ahmed, “Millî Şuur”, *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, hz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 97-101.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, “Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 46, S.1, (1991), s. 21-30.
- AĞDUK Meltem, “Cumhuriyet’in Asil Kızlarından ‘90’ların Türk Kızlarına... 1990’larda Bir ‘Türk Kızı’: Tansu Çiller”, *Vatan, Millet, Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 297-324.
- AKYILMAZ Gül, “Osmanlı Devleti’nde Egemenlik Kavramı’nın Gelişimi”, *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III*, S. 33, (2000), s. 89-106.
- Ali Haydar Emin, “Delâil-i Meşveret”, *Sırat-ı Müstakim*, 21 Ağustos 1324, S. 2, s. 26-27.
- Ali Suavî, “Muhakemetü’l-Lügateyn”, *Ulûm Gazetesi*, 1305, s. 18-22.
- Ali Suavî, “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, 1286, S. 2, s. 115-134.
- Ali Suavî, “Zamâne Hutbesi”, *Ulûm*, 1287, S. 18, s. 116-118.

- ALKAN Mehmet Ö., “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*, der. Kemal H. Karpat, çev. Sönmez Taner, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 73-242.
- ALTINAY Ayşe Gül, Tanıl Bora, “Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, C.4, s. 140-154.
- ARIKAN Saffet, “Kongre Başkanı, Maarif Vekili Saffet Arıkan’ın Nutku”, *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 2-3.
- ARIKAN Zeki, “Tarih-i Cevdet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, C. 40, s. 75-77.
- ASAD Talal, “Religion and Politics: An Introduction”, *Social Research*, 59:1, (1992, Spring), s. 3-16.
- ATAY Falih Rıfkı, “Ankara”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 29 İlk Teşrin 1933, s. 88-89.
- ATAY F. Rıfkı, *Ulus*, 11 Son Teşrin 1938, s. 1.
- ATEŞ Ahmet Emre, “Cumhuriyet Modernleşmesinin Bunalımları”, *Cumhuriyet ve Modernleşme, Olgular, Süreçler, Bunalımlar*, ed. Ahmet Emre Ateş, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s. 11-34.
- AYASİ İsak, “Türk Kadını”, *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 504-512.
- AYKAÇ Şafak, “Şehitlik ve Türkiye’de Militarizmin Yeniden Üretimi: 1990-1999”, *Erkek Millet Asker Millet, Türkiye’de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler*, der. Nurseli Yeşim Sünbüloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 141-179.
- BALİBAR Etienne “İrkçilik ve Milliyetçilik”, *İrk, Ulus, Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, Etienne Balibar, İmmanuel Wallerstein çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 50-87.
- BARCAN Ömer Lütfi, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, der. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, s. 9-56.
- BAYINDIR Abdülaziz, “Âdâb” *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C. 1, 1988, s. 334.
- BELGE Murat, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, C. 2, s. 29-43.
- BERİŞ H. Emrah, “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi*, 63-1, (2008), s. 55-80.

- BİLGİN Nuri, “Cumhuriyet Fikri ve Yurttaş Kimliği”, *75 Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 139-150.
- BİRNBaum Pierre, “Sosyolojik Kuramlar ve Milliyetçilik”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, yay. hz. Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 103-130.
- BELLAH Robert, “Civil Religion in America”, *Daedalus*, Vol.117, No. 3, (Summer 1988), s. 97-118.
- BERKES Niyazi, “Osmanlı Devlet ve Toplum Kuruluşunun Özellikleri”, *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, der. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, s. 57-68.
- BORAN Tunç, “Atatürk’ün Cenaze Töreni: Yas ve Metanet”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 47, (Bahar 2011), s. 487-520.
- BULUT Mustafa, “Ölümün 100. Yılında Mahmut Şevket Paşa’nın Türbesi”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 1, (2013), s. 93-107.
- Can Pulat, “Türkçe Hutbe”, *İslâm Dünyası*, 1331, S. 21, s. 332-334.
- CANLI Gülsen, “Kalkınma ve Sanat İlişkisi”, Bir Örnek, Ülke Kalkınmasında Sanatın Yeri”, *Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları*, Ankara: 1991, s. 33-34.
- CANNADİNE David, Ritüelin Bağlamı, İcrası ve Anlamı: Britanya Monarşisi ve ‘Geleneğin İcadı’ 1820 Civarı-1977”, *Geleneğin İcadı* der. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 119-192.
- CARLIER Jeannie, “Apollon”, çev. Lale Arslan, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler, Mitolojiler Sözlüğü*, der. Yves Bonnefoy, yay. hz., Levent Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, C. 1, s. 48-52.
- CİDE Ömer, “Osmanlı Kuruluşunda Dinî Etki”, *Bilimname, Düşünce Platformu Dergisi*, XXVIII, (2015/1), s. 263-268.
- COLEMAN John A., “Seküler: Sosyolojik Bir Bakış”, çev. Ömer Faruk Darendel, *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, yay. hz. M. Ali Kirman, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 45-56.
- COŞAR Simten, “Liberalizmin Açmazlarına Giriş: Ahmet Ağaoğlu”, *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam*, der. A. Yaşar Sarıbay, E. Fuat Keyman, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 136-165.

- ÇELEBİ Aykut, “Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme”, *Defter Dergisi*, (2001), S. 42, s. 109-146.
- ÇELİK S. Dilek Yalçın, “Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Ankara Romanı Bağlamında Kemalist İdeoloji ve Türkiye Cumhuriyeti’nin Başkent İnşası”, *Ankara Araştırmaları Dergisi*, (Haziran 2014), s. 93-107.
- ÇETİN Halis, “Modern Devletin Egemenlik (Kurucu İktidar) Döngüsü”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/1, (2002), s. 56-75.
- ÇİFÇİ Osman Zahid, “Mâverdi Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 2, (Ekim 2012), s. 81-99.
- DELANEY Carol, “The Hajj: Sacred and Secular”, *American Ethnologist*, Vol. 17, S. 3, (August 1990), s. 513-530.
- DEMİRCİ Kürşat, “Kutsiyet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 26, s. 495-496.
- DEREN Seçil, “Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, C. 4, s. 533-540.
- DETİENNE Marcel, “Demeter”, çev. Nusat Çıka, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler, Mitolojiler Sözlüğü*, der. Yves Bonnefoy, yay. hz., Levent Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, C. 1, s. 152-153.
- DİECKHOFF Alain, “Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik mi?” *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, yay. hz. Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 83-102.
- DUMAN Doğan, “Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet Dönemine: Batı Kültürünün Bir Yansıması Olarak Balolar”, *Turkish Studies*, Volume 11/1, Winter 2016, s. 39-58.
- DURMAZ Sayime, “Yüksek Orta Çağ’da Papa İmparator Çatışması”, *Çankırı Karatekin Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2010), s. 93-120.
- DURU Kazım Nami, *Ulus Gazetesi*, S. 5122, s.1-2.
- ERDEM Sami, “Cumhuriyet’e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar, Seyyid Bey Örneği (1922-1924)”, *Divan*, (1996/2), s. 119-146.
- ERTAN Temuçin F., “Ahmed Cevat Emre ve Kemalizm’de Öncü Bir Dergi: Muhit”, *Kebikeç*, S. 5, (1997), s. 17-34.



- Esat Bey, “Maarif Vekili Esat Bey’in Açma Nutku”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 5-13.
- FREUD Sigmund, “Yas ve Melankoli”, çev. R. Uslu, O. E. Berksun, *Kriz Dergisi*, C. 1, S. 2, (1993), s. 98-103.
- GALİP Reşit, “Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumî Bir Bakış”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 99-161.
- GELLNER Ernest, “Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, s. 210-222.
- GENTİLE Emilio, “Political Religion: A Concept and its Critics-A Critical Survey”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 6, No. 1, (June 2005), s. 19-32.
- GENTİLE, Emilio “Siyasetin Kutsallaştırılması, Seküler Din ve Totaliteryanizm Meselesine İlişkin Tanımlar, Yorumlar ve Düşünceler”, *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, der. Constantin Iordachi, çev. İsmail Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 411-458.
- GEORGEON François, “Ahmet Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı Bir Türk Aydını”, *Toplumsal Tarih*, Aralık 1996, S. 36, s. 28-35.
- GRAY Phillip W., “Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought”, *Humanitas*, 2007, Vol. 1/2, p. 175-200.
- GÖKALP Ziya, “Bir Kavmin Tedkîkinde Takip Edilecek Usûl”, *Millî Tetebbular Mecmuası*, 1331, C. 1, S. 2, s. 193-205.
- GÖKALP Ziya, “Millet Nedir”, *İçtimâiyat Mecmuası*, Haziran 1917, S. 3, s. 148-155.
- GÖKALP. Ziya, “İstida, Gazi Paşa Hazretlerine”, *Küçük Mecmua*, 23 Teşrinievvel 1337, S. 20, s. 2.
- GÖZTEPE Ece, “Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt’in ‘Anayasa Öğretisi’” *İÜHFİM*, C. LXXIII, S.1, s. 129-180.
- GÜLEÇ İsmail, “Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü”, *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, C. 41, s. 560-561.
- GÜNALTAY M. Şemseddin, “İslam Medeniyetinde Türklerin Mevkii”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 289-307.

- GÜNALTAY M. Şemseddin, “Selçukluların Horasan’a İndikleri Zaman İslam Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu”, *Bellekten*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1943 C. VII. , S. 25, 2010, s. 59-99.
- GÜNALTAY M. Şemseddin, “İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?”, *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 350-365.
- GÜNAY Ünver, “Ziya Gökalp’in Sosyolojisi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, (1992), s. 37-49.
- GÜNDÜZ Aka, “Yürekten Sesler”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 4 Ocak 1934.
- HATİPOĞLU Mehmed Said, “Hilafetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, s. 121-213.
- Hasan Cemil Bey, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 80-82
- Haydar Necip, “Anadolu Kadını”, *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, yay. hz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 501-503.
- İNALCIK Halil, “Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi SBFD*, 1958, C. 13, S. 4, s. 68-79.
- İNALCIK Halil, “Osmanlı Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, *Ankara Üniversitesi SBFD*, C. 14, S. 1, (1959), s. 69-94.
- İNALCIK Halil, “Comments on ‘Sultanism’: Max Weber’s Typification of the Ottoman Polity”, *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1 (1992), s. 49-72.
- İNAN Afet, “Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 18-44.
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, “Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlıktan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasında İzleri”, *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 280-289
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, “Peygamber ve Türkler”, *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 1013-1043.

- JAFFRELOT Christophe, “Bir Milliyetçilik Kuramı İçin”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, yay. hz. Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.23-82.
- JANSEN Yolande “Laïcité, or the Politics of Republican Secularism”, *Political Theologies, Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent De Wries, Lawrence E. Sullivan, New York: Fordham University Press, 2006, s. 475-493.
- KAHN Paul W., “Torture and Democratic Violence”, *Ratio Juris*, Vol. 22, N. 2, (June 2009), pp. 244-259.
- KAHN Paul W., “Political Theology Defended”, *Jerusalem Review of Legal Studies*, Vol. 5, No.1, (2012), pp. 28-46.
- KAHRAMAN Yakup, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefî Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 18, s. 345-351.
- KANBEROĞLU Nesrin Atıcı, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Heykel Sanatının Yolculuğu”, *History Studies International Journal of History*, V. 4, (November 2012), s. 171-189.
- KARA İsmail, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul: S. 21, (2001/2), s. 5-21.
- KARACA Nesrin, “Ziya Gökalp’in Şiir Dünyası ve Şiirlerinin Bir Dökümü”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1994, S. 5, s. 113-129.
- KARPAT Kemal H., “Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak”, der. Kemal H. Karpat, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye*, çev. Sönmez Taner, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 29-50
- KASABA Reşat, “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, s. 21-38.
- KEYMAN E. Fuat, Ahmet İçduygu, “Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı”, *75 Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 160-180.
- KEYMAN Fuat, “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak, *Doğu Batı Dergisi*, 2000, S. 16, s. 9-16.

- KREİSER Klaus, “Public Monumenta in Turkey and Egypt 1840-1916”, *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic Worlds*, S. 14, (1997), s. 103-117.
- KUTLU Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, yay. hz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2005, s. 25-66.
- Lazistan Meb’ûsu Ferit, “Mîzan Gazetesi İdarehanesi”, 17 Subat 1908, S. 82, s. 343-344;
- MALKOÇ Eminalp, “Doğu-Batı Ekseninde Bir Osmanlı Aydını: Ahmet Rıza Yaşamı ve Düşünce Dünyası”, *İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi*, S. 11, (2007), s. 93-162.
- MATUSZEK Krzysztof C., “The Different Concepts of Political Theology”, *The Problem of Political Theology*, edited by Pawel Armada, Arkadiusz Górniewicz, Krzysztof C. Matuszek, Kraków: Akademia Ignatianum 2012, s. 23-28.
- Mehmed Bahaeiddin, “Darü’l-Hilafet Bab-ı Fetvasının Bir İftası”, *İslam Mecmuası*, 27 Cemaziyülevvel 1332, C. I, S. 6, s. 261-266.
- Mehmed Halid, “Vatanperverliğin Manası”, *Anadolu Mecmuası*, 1341, S. 9-10-11, s. 313-316.
- Mîzancı Mehmed Murad Bey, “Cemiyet-i Celîle”, *Mîzan Gazetesi*, S. 126, 26 Rebûlâhîr 1307, s. 1171.
- Mîzancı Mehmed Murad Bey, “Bizde Niçin Olmuyor?” *Mîzan Gazetesi*, 2 Recep 1304, S. 24, s. 199-200
- Mîzancı Mehmed Murad, “Meclis-i Mebusân”, *Mîzan Gazetesi*, 13 Şubat 1324, S. 78, s. 328
- Mîzancı Mehmed Murad Bey, “Şeyhülislâm ve Meclis-i Meb’ûsân”, *Mîzan Gazetesi*, 11 Subat 1908, S. 76. s. 319-320.
- Mîzancı Mehmed Murad Bey, “İd-i Millî”, *Mîzan Gazetesi*, S. 3, 4 Kânunusanî 1897, s. 1.
- Muallim İhsan Şerif Bey, “Muallim İhsan Şerif Beyin Nutku”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 14-17.
- NADİ Yunus, *Cumhuriyet Gazetesi*, 8 Mayıs 1930.
- NAHME Paul, “Law, Principle, and the Theologico-Political History of Sovereignty”, *Political Theology*, vol.14, issue 4, (2013), s. 432-479.
- NİŞANCI Şükrü, “İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bilgi Dergi*, 2009, C. 2, S. 19, s. 19-47.

- OCAK Ahmet Yaşar, “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslâmî Araştırmalar*, C.4, S. 3, (Temmuz 1990), s. 190-194.
- ORTAYLI İlber, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, yay. hz., Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 175-190.
- ÖĞÜN Süleyman Seyfi, “Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu”, *Defter*, 1998, S. 33, s. 99-114.
- ÖĞÜN Süleyman Seyfi, “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, ed. Ali Yaşar Sarıbay, Ersin Kalaycıoğlu, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 191-324
- ÖRS Birsen, “Siyasal Temsil”, *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 35 (Ekim 2006), s. 1-22.
- ÖZ Mustafa, Avni İlhan, “İmamet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, C. 22, s. 201-203.
- ÖZCAN Abdülkadir, “Gazi”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 1999, C.13, s. 443-445.
- ÖZCAN Abdülkadir, “Târih-i Osmânî Encümeni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: 2011, C. 40, s. 83-36.
- ÖZCAN Azmi, “Hilafet”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, C. 17, s. 546-553.
- ÖZEN Şükrü, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliği Mes’elesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012,
- RADCLIFFE- BROWN A. R, “Din ve Toplum”, çev. Ünsal Oskay, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 23, S. 4, (1968), s. 301-329.
- RIFAT Samih, “Türkçe ve Diğer Lisanlar Arasında İrtibatlar”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 52- 578.
- RİLEY Patrick, “The General Will Before Rousseau”, *Political Theory*, Vol. 6, No. 4, Speccial Issue: Jean Jacques Rousseau (Nov., 1978), s. 485-516.
- SAKAOĞLU Necdet, “Bayram Alayı”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları, 1994, C. 2, s. 99-101.
- SAKTANBER Ayşe, “Kemalist Kadın Hakları Söylemi”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, C. 2, s. 323-343

- SANTIAGO Jose, "From 'Civil Religion' to Nationalism as the Religion of Modern Times: Rethinking Complex Relationship", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (2), (2009), s. 394-401.
- SARGIN Güven Arif, "Kurmaca Başkentlerin İmgesel İnşası: Ankara'nın Siyaseti Üzerine Kısa Notlar", *İcad Edilmiş Şehir*, der. Funda Şenol Cantek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 81-105.
- SARIBAY Ali Yaşar, "Ziya Gökalp ve Türk Devrimi", *1976 Yılı Sosyoloji Konferansları*, 14. Kitap, İstanbul: 1976, s. 85-118.
- SARIBAY Ali Yaşar, Ersin Kalaycıoğlu, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim", *Türk Siyasal Hayatı, Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, ed. Ali Yaşar Sarıbay, Ersin Kalaycıoğlu, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 19-43.
- SERTEL Zekeriya, "Büyük Matemimiz", *Tanin Gazetesi*, 11 İkinci Teşrin 1938, s. 1.
- Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Millîye", hz. Sami Erdem, *Hilafet Risaleleri Cumhuriyet Dönemi*, yay. hz. İsmail Kara, İstanbul: Klasik Yayınları, C. 6, s. 125-176.
- Siirt Mebusu Mahmud, "Hakiki Bayram", *Hâkimiyet-i Millîye*, 29 Teşrinievvel 1926, S. 1908, s. 1.
- SMİTH Anthony, "War and Ethnicity: The role of warfare in the formation, self-images and cohesion of ethnic communities", *Ethnic and Racial Studies*, V. 4, N. 4, (October 1981), s. 375-397.
- ŞERİFSOY Selda, "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950", *Vatan, Millet, Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 167-200.
- TAŞTAN Yahya Kemal, "Kanonik Topraklardan Ulusal Vatana: Balkan Savaşları ve Türk Ulusçuluğunun Doğuşu", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XI/2, (Kış 2012), s. 1-99.
- TURAN Namık Sinan, "İslâm Politik Teorisinin Dönüşümü Ekseninde Osmanlı Hilafeti", *Evrensel Kültür Dergisi*, Mart 2014, S. 266, s. 49-54.
- TÜMER Günay, "Âyin", *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, C. 4, s. 248-250.
- TÜRÇAN Talip, "Hilâfet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Rolü - Yasamanın Sekülerleşmesi Bağlamında Bir İnceleme-", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, 31 Mayıs-1 Haziran 2007, *Bildiriler*, ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdet Durak, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007, s. 297-304.

- UÇMAN Abdullah, “Evrâk-ı Perişan”, *DİA*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, C.11, s. 536.
- UÇMAN Abdullah, “Encümen-i Daniş”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, C. 11, s. 176-178.
- UZUN Hakan, “Tek Parti Döneminde Yapılan Cumhuriyet Halk Partisi Kongreleri Temelinde Değişmez Genel Başkanlık, Kemalizm ve Milli Şef Kavramları”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. IX, (2010/Bahar-Güz), s. 233-271.
- ÜNDER Hasan, “Atatürk İmgisinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, ed. Ahmet İnel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, C. 2, s. 138-155
- WALLACE Ruth A., “Emile Durkheim and Civil Religion Concept”, *Review of Religious Research*, Vol. 18, No: 3, (Spring 1977), s. 287-290.
- WALLERSTEİN Immanuel, “Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik”, *İrk, Ulus, Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 91-108.
- YAVUZ Kerim, “Ziya Gökalp’in Dinî Tutumu ve Din Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 2, (1977), s. 211-222.
- YAZICI Sedat, Fatih Yazıcı, “Tarihsellik ve Kurumsallık Arasında: 1921 ve 1924 Anayasalarında Kuvvetleri Birliği/Ayrılığı Tartışması”, *Biliş Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 59, (2011), s. 235-254.
- YINANÇ Mükrimin Halil, “Tanzîmattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik”, *Tanzîmat I*, İstanbul: Maârif Matbaası 1940, s. 573-595.
- Yusuf Ziya, “‘Meânî-i Kur’ân’, Kur’ân Tercümesi Hakkında Münâkaşa ve İzmirli İsmail Hakkı Bey’den İstîzâh”, *Mihrab*, 1341, S. 28, s. 159-164.
- Yusuf Ziya Bey, “Mısır Din ve İlâhlarının Türklükle Alâkası”, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 243-260.
- ZAWADZKİ Paul, “Milliyetçilik, Demokrasi ve Din”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, yay. hz. Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 209-246.

## **Diğer Kaynaklar**

“Âsâr-ı İslâmiye ve Millîye Tedkîk Encümeni Talimatnâmesi”, *Millî Tettebbular Mecmuası* 1331, C.1, S.2, s. 381-384.

Müdafâa-i Hukuk Cemiyeti Heyet-i Temsiliyesi Namına Mustafa Kemal, “Âlem-i İslâm’a Beyannâme”, *Sebilü’r-Reşad*, C. 40, S. 476, s. 40.

“Ankara Türkiyenin Kalbidir”, *Akşam Gazetesi*, 24 Nisan 1934.

“Bismillahirrahmanirrahim”, *Anadolu*, 24 Nisan 1902, S. 1, s. 1.

“Büyük Gazi’ye Vatan Minnettardır”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 1 Teşrinisani 1926.

“Cumhuriyetimizin İlk Yıldönümü En Büyük Bir Günümüz Oldu”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 30 Teşrinievvel 1924.

“Cumhuriyet Bayramı’nda Bütün İstanbul Donandı”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 31 Teşrinievvel 1926.

“İntikam Duygusu”, *Büyük Duygu*, 20 Rebiü’l-âhir 1331.

“Zîşân Halîfemiz Efendimize Milletin Sadâkati”, *Hâkimiyet-i Millîye*, No: 26, 1 Mayıs 1336.

“Gazi ve Milli İhtilal”, *Hâkimiyet-i Millîye*, 29 İlk Teşrin 1933.

## **Sürelî Yayınlar**

*Cumhuriyet Gazetesi*

*Hâkimiyet-i Millîye*

*Resmî Gazete*

*Sebilü’r-Reşad*

*Sırat-ı Müstakim*

*Tan Gazetesi*

*Tanin Gazetesi*

*Ulus Gazetesi*

*Ulus Gazetesi*

## **Elektronik Kaynaklar**

<https://www.antoloji.com/gormeye-geldim-8-siiri/>

<https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa21.htm>

<https://www.youtube.com/watch?v=r8tAw3TDhLg>

<http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0663.htm>



## Özgeçmiş

Ad, Soyad: Gülbeyaz KARAKUŞ  
İletişim: [gulbeyazkarakus@gmail.com](mailto:gulbeyazkarakus@gmail.com)

### *Eğitim Durumu*

---

1998- 2003	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2001	Ürdün- Özel Zerka Üniversitesi Dil Eğitimi
2004- 2007	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Master-İslam Felsefesi Bölümü-Siyaset Felsefesi Master Tezi: “Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Yeni Üslûp Arayışları: Mizan Gazetesi (1886-1908) Örneği”
2013-	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora- Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Doktora Tezi: “Cumhuriyetin Kurucu İdeolojisine Politik- Teolojik Bir Yaklaşım”

---

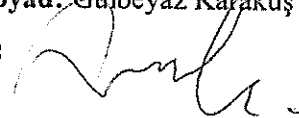
Yabancı Diller

*İngilizce*

Tarih: 15-03-2018

Ad Soyad: Gülbeyaz Karakuş

İmza:



## ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

## TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Gülşen KARAKUŞ
Tez Adı	Cumhuriyetin Kurucu İdeolojisine Politik-Teolojik Bir Yaklaşım
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. ALİ YASAR SAKİBAĞ
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 15. 03. 2018

İmza : 