

# TARİHSEL DİNİN SİYASAL TEOLOJİK KONUMU: ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE İSLAM'IN SİYASAL TEOLOJİK İNŞASI

Political Theological Function Of Historical Religion: The Political Theological Construction Of Islam In The Early Republican Period

Arş. Gör. Dr. Murat COŞKUNER

Kocaeli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kocaeli/Türkiye

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1144-6342>

## ÖZET

Siyasal teoloji, dinin zayıfladığı çağdaş toplumlarda dinselliğin siyasal kurumlarca yeniden üretilme biçimlerini ele alır. Bu bağlamda dinselliğin çağdaş görünümüne odaklanarak tarihsel-geleneksel dinlerin siyasal niteliklerini ihmal eder. Milli Türk devletindeki din-siyaset ilişkilerini böyle bir ihmale sapmadan Rousseaucu anlamda siyasal teolojik perspektiften değerlendiren çalışma kapsamında İslam'ın, Cumhuriyet'in "sivil din"i haline getirilme girişimlerine değinilecektir. Yeni Türk devletinin kategorik bir İslam karşıtlığı saikiyle hareket etmediği aksine onu milli siyasetin hizmetine sokma amacıyla bir takım politik hamleler gerçekleştirdiği savunulacaktır. Çalışmanın planı içerisinde ilk bölümde tarihsel dinleri siyasal teolojik perspektif içerisinde değerlendiren ve özellikle Mustafa Kemal üzerinde önemli bir tesiri olan Rousseau'nun sivil din kuramına değinilecektir. İzleyen bölümde ise İslam'ın, yeni Türk devletinin sivil dini kılınması adına gerçekleştirilen din politikaları analiz edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Sivil Din, Jean Jacques Rousseau, İslam, Siyasal Teoloji, Türk Ulus-Devleti.

## ABSTRACT

Political theology deals with the reproduction of the religiosity by political institutions in contemporary societies where religion has been declined. In this context, it neglects the political aspects of historical-traditional religions by focusing on religiosity in the contemporary sense. However without falling into this kind of neglection, within the scope of the study which evaluates the relations between religion and politics in the Turkish nation-state from the political theological perspective in the Rousseauian sense, the attempts to make Islam as the "civil religion" of the republic, will be mentioned. It will be argued that the new Turkish state did not act with a categorical anti-Islamic motive, but rather made some political moves in order to put it into the disposal of national politics. In the first part of the study plan, theory of civil religion by Rousseau, which has an important influence on Mustafa Kemal, is evaluated. In the following section, the religious policies in order to make Islam the civil religion of the new Turkish state will be analyzed.

**Keywords:** Civil Religion, Jean Jacques Rousseau, Islam, Political Theology, Turkish Nation-State.

## 1. GİRİŞ

Siyasal teoloji adı verilen disiplin dinin sahip olduğu nitelikleri cumhuriyetçi kurumlara atfetmek, onlara kutsallık kazandırmak ve bunların etrafında kültür oluşturmak şeklinde tezahür eden siyasal gelişmeleri konu edinir. Bu siyasal teoloji çalışmalarının önemli isimlerinden biri olan Alman düşünür Carl Schmitt; egemenlik, itaat ve kanun gibi çağımızın siyasal kavramlarının dinsel kaynaklı yani sekülerleşmiş dinsel kavramlar olduklarını belirtir. Örneğin, parlamenter demokrasilerde halka atfedilen egemenlik, her şeye kadir olan Tanrı'nın egemenliğinin bir çeşit dünyevi kopyası şeklinde karşımıza çıkar, anayasalar ise Tanrı kelamına tekabül eder (Schmitt, 2005). Din ve siyaset alanlarının birbirlerinden ayrı olduklarını veri kabul ettiğinden dolayı, dinin çağdaş toplumdaki zayıflayışı ile bu toplumlarda dinselliğin yeniden üretim koşullarını ele alan siyasal teolojik perspektif çoğu zaman literatürün önemli ismi Fransız filozof Jean Jacques Rousseau'ı ihmal etmektedir. *Social Contract* (1997) (Toplum Sözleşmesi) adlı eserinde ele aldığı "sivil din" kavramsallaştırması siyasal teolojik içerimleri barındırmakta, ilerleyen sayfalarda ayrıntılarıyla gösterileceği gibi, yaptığı özgül din-siyaset analizleriyle tarihsel-geleneksel dinlerin siyasal teolojik perspektif içerisinde değerlendirilebileceğini göstermektedir. Buna rağmen siyasal kavram ve kurumlara kazandırılmaya çalışılan dinsel nitelikler siyasal teoloji çalışmalarında ağırlıklı bir yere sahip olmakta,

tarihsel-geleneksel dinlerin siyasal egemenliğin hilafsız bir şekilde işleyişi yönündeki tarihsel rolleri ihmal edilmektedir.

Türkiye’de erken Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkileri literatürünü böyle bir bağlam içerisinde irdeleyen çalışmalardan biri Onur Atalay’ın *Türk’e Tapmak* (2018) adlı eseridir. Yazar, din-devlet ilişkileri bağlamında 1920 ve 1930’lar Türkiye’si’ni ele aldığı çalışmasında ilk dönemde devletin dine karşı daha riayetkar bir tutum izlemiş olmakla birlikte 1930’larda bir sapmanın yaşandığını ve devletin geleneksel dinle arasına bir mesafe koyarak cumhuriyetin kurumları etrafında sivil bir dinselliği yaygınlaştırmaya başladığını iddia eder. Aynı dönemi siyasal teolojik bir perspektifle analiz eden Gülbeyaz Karakuş da (2018: 39) benzer bir noktadan hareket ederek Türkiye Cumhuriyeti’nin, kendi değer ve kurumları üzerinden “yeni” aidiyetler, kutsallar belirlediğini, tanrısal rollere büründürülen siyasal bir iktidar yaratarak ulus inşasını bu temeller üzerinden yaptığını belirtir.

Cumhuriyet tarihini siyasal teolojik bir perspektif üzerinden okuyarak İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde dönüşen meşruiyet yapılarını odak noktası olarak belirlemek ve cumhuriyetçi devletin oluşturduğu kültürleri gözler önüne sererek siyasal düzene yeni bir mistisizm kazandırma çalışmalarını deşifre etmek kuşkusuz çok önemlidir. Ancak her iki yazar da siyasal teolojinin yalnızca bir yüzünü ele almakta, tarihsel-geleneksel dinlerin siyasal teolojik rolünü görmezden gelmektedirler. Böyle olunca, milli egemenliği ve iradeyi kutsallaştırmak ya da resmi bayramları kullanarak siyasal bir kült icat etmek gibi uygulamalarla Türk ulus-devletinin homojen ve tek mezhepli (Sünni) bir yurttaş topluluğu kurma hedefinin (Cizre, 2005: 87) nasıl belirdiğini cevaplandıramamaktadırlar. Bir diğer deyişle, milli Türk devletinin yurttaşlık politikasının arkasında yatan etno-kültürel saiki açıklayamamaktadırlar. Oysa ki, erken Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerini böyle tek yönlü bir perspektife sapsadan ele almak gerekir. Böylece siyasal teoloji çalışmalarında tarihsel dinin nasıl işlevler üstlendiği ve Cumhuriyetçi devletin politikalarına nasıl damga vurduğunu görebilmenin yolu açılır. Cumhuriyetin yeni kültürler yaratarak siyasal inançlar oluşturduğunu da kabul eden çalışma kapsamında, siyasal teolojinin tarihsel dini işlevselleştirme yönü de göz önünde bulundurularak, onun bu dönemde bir sivil din oluşturmak için nasıl kullanıldığını gösterilmeye çalışılacaktır.

İlgili literatürün taranmasıyla oluşturulacak olan çalışmanın planı içerisinde, ilk bölümde Rousseau’nun sivil din kavramsallaştırmasının siyasal teoloji perspektifindeki yeri ve bu kavramın tarihsel dinle kurduğu bağın önemine değinilecektir. Rousseau’nun, mabedi ve ritüeli olan tüm geleneksel dinleri nasıl birer siyasal din olarak gördüğü açıklanarak, bu siyasal karaktere sahip olan dinlerin egemenin kontrolü altına alınmasının düşünür için gerekliliklerine odaklanılacaktır. İzleyen bölümde ise, açık bir Rousseau etkisi taşıyan erken Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerine odaklanılacaktır. Cumhuriyet Türkiye’si’nin, geleneksel dini bir sivil din haline getirmek adına yürürlüğe koyduğu politik gelişmeler; “siyasal egemenliğin dinsel yetkeden daha üstün olduğuna yönelik sembolik uygulamalar”, “milli devlete uygun bir sivil din için İslam’ı millileştirme yönünde çabalar” ve “geleneksel dinin kul ile Tanrı arasında oluşmasına izin verdiği kişi ve oluşumları tasfiye etmeye yönelik uğraşlar” gibi üç temel izlek çerçevesinde takip edilecektir.

## 2. ROUSSEAU’NUN SİYASAL TEOLJİSİNDE TARİHSEL DİNİN ÖNEMİ

Alman düşünür Schmitt’in etkisiyle siyasal teolojik perspektif ağırlıkla siyasal kurumların mistifizasyonunu temel alan çalışmalardan oluşur. Günümüz toplumlarında dinselliğin sönümlenmesine bir tepki olarak ortaya çıkmış olan bu perspektif, dinselliğin siyasal kurumlar tarafından üretilmeye başladığını ifade eder. Din ve siyaset arasında bir ayırım olduğunu veri kabul ettiğinden dolayı dinin zayıfladığı çağdaş toplumlara odaklanarak dinselliğin nasıl yeniden üretildiğini gösterme gayretine girer. Oysa din ve siyaset alanları arasında bir ayırım yapmanın olanaklı olmadığına yönelik tartışmaların oldukça köklü tarihi, siyasal teolojinin tarihsel dinleri de dikkate alma gerekliliğini dayatmaktadır. Çünkü din ve siyaset alanları birbirlerinden ayrı değildir ve bu bağlamda din, siyaset ürettiği gibi siyaset de din üretir (Asad, 1999: 200). İşte 18. yüzyıl düşünürü olan Rousseau böyle bir iddianın savunuculuğunu yaparak ortaya çıkar ve tarihsel dinlerin siyasal niteliklerini göstermek suretiyle bir siyasal teolojik perspektif geliştirir.

Toplum sözleşmesi kuramcılarında biri olan Rousseau, “sivil toplum” olarak adlandırdığı siyasallık durumuna geçişi “doğa durumu” olarak isimlendirdiği spekülasyon bir durumda zamanla gerçekleşen bozulmalara dayandırır. Devlet evrenini başlatan, ilk yılların huzurlu doğa durumunu bozan ve insanları toplumsal bir sözleşme yapmaya götüren şey, işte bu doğa durumunda bulunan insanların taşkınlıklarıdır (Abéles, 2012: 73). Rousseau, bir egemen yaratarak insanların iradelerini sözleşmeyle ona devrettiklerini



ve böylece doğa durumunda ortaya çıkan sorunun önlenmesi için bir çözüm bulunduğunu belirtir. Bu “genel irade” (*general will*) Rousseau’ya göre temsil edilemez niteliği haiz olduğundan dolayı yabancılaştırılmazdır da. Temsil edilmeyi kabul etmez çünkü ya genelin iradesinin aynısıdır ya da tamamen başkasıdır ve bunun ortası yoktur (Critchley, 2013: 66). Siyasal toplumu mümkün kılan bu irade devri, ona göre katıksız bir şekilde gerçekleşmiş olduğundan dolayı Rousseau için bir temsilden değil ancak bir doğrudan katılımdan söz edilebilir.

Genel irade ile vatandaşlar arasında eksiksiz bir katılım ilişkisi olduğunu varsayan filozofun bu bakış açısı, insan iradesine yer vermeyen bir siyasal sistemin inşasını da kolaylaştırır. Doğa durumunun sonlarına doğru insanlar arasında meydana gelen arazın engellenmesi adına oluşturulan Rousseaucu siyasal ortamda (sivil toplum) birey iradesi görünürlüğüne kaybeder. Hegel, siyasal toplumun bu şekilde kurgulanmasının toplumsal olarak homojenlik ve aynılık doğurduğunu ve Rousseau’nun devlet ile birey arasında çeşitli özdeşleşme alanlarına yer vermemesinin toplumsal farklılaşmanın zeminini engellediğini belirtir. Hegel’in bu itirazı haklı olmakla birlikte, Rousseau’nun teorisi için homojenlik ve devlet ile birey arasında ara erklerin bulunmamasının temel bir gereklilik olduğu belirtilebilir. Çünkü Rousseau; devlet olarak tecessüm eden genel iradenin yalnızca bireysel iradelerden oluşmakta olduğunu belirtmekte ve bu genel iradeyi bilinçli bir iradeden çıkar gibi düşünmektedir (Hegel, 2004).

Ara özdeşleşme alanlarına duyulan ön yargının ve bireysel iradenin bastırılmasının bir diğer nedeni ise Rousseau’nun siteminde medenileşmiş insana duyulan güvensizliktir. Çünkü medenileşmeye başlayan insan onun sisteminde doğa durumunun bozulmasının müsebbibi olarak görülür. Doğa durumunun ilk dönemlerinde insanlar kimseye ihtiyaç duymadan, özgür bir şekilde yaşarlar. Bu durumun bozulması, insanlar arasındaki bağımlılığın artması şeklinde tezahür eder. Hal böyle olunca toplumsallaşma bir çeşit geri döndürülemez bozulma olarak görülür (Cassirer, 1980: 33). Siyasal topluma geçişte medenileşmeye başlayan insanın rolünü gören Rousseau, devletli duruma geçişle insan iradesini kontrol altına almaya girişir. Bu amaç için kullandığı en önemli araçlardan biri ise din olur.

Spekülatif bir filozof olmasına karşın çalışmalarında; toplum, toplum için dinin bağlayıcı ve koruyucu niteliği, dinin siyasal niteliği ve dinin toplum yönetimindeki etkililiği gibi antropolojik çözümlerle bulunur. Kendi siyasal perspektifi ile uyumlu olarak, toplum halinde yaşamaya başlamanın insanlık tarihinin ileri aşamalarına denk düştüğünü iddia ederken bir filozof kimliğine bürünen Rousseau, toplum olarak yaşamının sürdürülebilmesinin şartlarını tartışırken bir antropoloğa dönüşür. Düşünürü göre insanlar bir toplum olarak yaşamaya başladıklarında, doğa durumunda ihtiyaç duymadıkları şeylere ihtiyaç duyarlar ki bu egemen bir irade ve dindir. Ona göre ne egemen iradesi ne de dini olan bir halk hiçbir şekilde kendi varlığını sürdüremeyecektir. Eğer din yoksa, toplum kısa süre içinde yok olup gidecektir. Burada Rousseau tarafından; din, toplum ve siyasallık arasında bir bitişiklik ilişkisi kurulduğu açıktır. Sivil toplum, hem insanların bir egemen yaratarak iradelerini ona devrettikleri bir siyasal durum, hem de toplum olarak yaşamının ve bu toplumu sürekli kılmak için dinin siyasal işlevler yerine getirdiği bir ortamı ifade eder.

Toplum, sivil toplum ve din arasında kurulan bu ilişki göz önünde bulundurulduğunda onun sivil din teorisinin üzerine yaslandığı temelle de karşılaşmış oluruz. Sivil din, siyasal toplumun bir ürünüdür ve tam da bu bakımdan siyasal niteliklidir. Bu dinde dinsel doğmalar ve siyasal kararlar aynı niteliğe sahiptirler. Dinsel ve siyasal dışlama örtüşmekte, yabancılar hem kafir hem de barbar şeklinde görülmektedirler. Rousseaucu bu sivil dinin felsefi bir spekülasyon olmadığı da düşünürün ilerleyen açıklamalarıyla netlik kazanır. Bu nokta Rousseau’nun antropoloji çözümlerini sıraladığı ve geleneksel dinlerin birer sivil din olduğunu kanıtlanma girişimlerinde bulunduğu anı teşkil eder. İlk insan topluluklarının dinlerini, siyasal ilahiyat (*divine civil*) olarak tanımlayarak onların dinsel dogmalara siyasal-hukuki nitelik verdiklerini belirtir (Rousseau, 1997: 146). Bu topluluklarda din ve devletin iç içe bulunduğuna yönelik izahla, hükümetin yönetim şeklinin de teokrasiye yakın olduğunu iddia eder. Yani işlevleri açısından din ve siyaset aynı anlamlara gelmektedir ya da en iyimser ifadeyle, birbirlerine oldukça yakın ilişki içindedirler. Buna göre tüm milletlerin kökeninde din ve siyasetin arasında birinin diğerinin aracı vazifesini gördüğü bir durum vardır (Rousseau, 1997: 72).

Tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış çeşitli din-devlet ilişki biçimlerini de eserine taşıyarak sivil dini bu örneklerle açıklamaya çalışan Rousseau için geleneksel din ile sivil din arasında bir ayrım olmadığı daha da iyi anlaşılır hale gelir. İtalyan filozof Niccolo Machiavelli’nin din-devlet ilişkilerinde verdiği tarihsel örnekleri kendi sivil din teorisini oluştururken kullanan Rousseau için bu tarihsel örneklerde din siyasal bir işleve sahip olduğundan ve yönetim işlevinin yerine getirilmesini kolaylaştırdığından dolayı teveccühle

karşılır. Ona göre Lykurgos, Musa ve Numa gibi tarihi şahsiyetler örnek devlet adamları olarak kabul edilmelidir. Roma İmparatorluğu üzerinden verdiği örnekte Roma'nın gerçek kurucusunun Romulus değil de Numa sayılmasını iddia ederken, bu iddiasının temelinde Numa'nın Roma'ya kazandırdığı dini kurumsal yapının etkili olduğu açıktır (Rousseau, 1997: 181). Benzer bir bakışı İslam dini için de geliştiren düşünür, İslam dininin dinsel ve siyasal işler arasında bir ayırım gözetmeyen temel ilkesini olumlu karşılar. Hatta Rousseau egemenliğin siyasal ve dinsel olarak ayrılmasını engellediği ve tek elde topladığı için İslam'ı, Hıristiyanlığa tercih eder (Ağaoğulları, 2006: 162). Muhammed peygamberin oldukça sağlıklı görüşleri olduğunu ifade eden düşünürü göre o, siyasal düzeni iyi bir şekilde dinle birleştirmişti; kurduğu sistemde din ve hükümet bir bütündü ve sistemi Araplar tarafından bozuluncaya kadar oldukça iyi bir şekilde işlemişti (Rousseau, 1997: 145). Bu bağlamda düşünürün teorisinde geleneksel dinlerin, siyasal işlevleri olduğu ve, bazı istisnalar dışında, din ile siyaseti ayırmanın mümkün olmadığı görülür. Dolayısıyla geleneksel dinlerin siyasal bütün için işlevsel olduğunu ve sivil dinin bir parçasını oluşturduğunu düşünen Rousseau bu noktadan sonra dinsel ve siyasal yetkenin birleşmesinden doğan gücün bilinciyle toplum üzerine düşüncelerine devam eder. Artık toplumsal birliği bozan hiçbir şeye müsamaha gösterilmeyecektir. Sosyal birliği bozan her şey ve insanı kendisiyle çelişki içine sokan her kurum değersizdir (Rousseau, 1997: 147). Bu nedenle onun sisteminde din öyle bir şekilde olmalıdır ki ne birey ve devlet arasında özdeşleşme alanları oluşturmalı ne de bu ara özdeşleşme alanlarının denetiminde bulunmalıdır. Aksine, egemenin siyasetini güçlendirmeli ve onun içinde kalmalıdır. Çünkü güçlü olan, gücünü hakka ve itaati vazifeye dönüştürmedikçe hiçbir zaman daima hâkim konumda kalacak kuvvete sahip olamayacaktır (Rousseau, 1997: 43). Ara erklerin varlığı ve onların kontrolünde bulunan bir din böylesi bir itaatin tam anlamıyla oluşmasını engelleyecektir. Tarihsel gerçeklerin bunu gösterdiğini belirten Rousseau'ya göre (1997: 146) şimdiye dek dinin hizmet etmediği hiçbir devlet kurulmuş değildir. Dinin kamusal egemenliğe itaati kolaylaştıran ve insanları uysallaştıran bir niteliği olduğunu düşünen filozof için milletlerin kurucularını cennetin müdahalesine ve Tanrıların yardımına başvurmaya zorlayan şey; insanın, kent ve kamusal saadetin oluşumunda dinin ne denli önemli olduğunun tüm zamanlar boyunca görülmüş olması gerçeğidir (Rousseau, 1997: 71). Bu bakımdan düşünürü göre korku dolu ayrılıklar ve sonsuz düzensizlikler, hükümetin tek başına akıldan ziyade daha katı bir temele ne kadar ihtiyacı olduğunu ve kamusal düzen için tanrısal otoritenin gerekliliğini gösterir. Din bu işlevi yerine getirdiğinden dolayı, dinsel fanatikliğin akmasına neden olduğundan daha fazla kanı korumaktadır (Rousseau, 2019: 181).

Sonuç olarak siyasal işleyişin hilafsız bir şekilde devamını sağlayan tarihsel dinler, siyasal nitelikleri olduğundan dolayı sivil din olarak nitelendirilmektedirler. Bu durumda sorulması gereken asıl soru; geleneksel dinler siyasal niteliklerinden dolayı birer sivil din olarak görülüyorlarsa düşünürün teorik izahında ortaya çıkan ve "insan dini" ile "yurttaş dini" olarak adlandırılan iki farklı kavramsallaştırmanın neye tekabül ettiği olmalıdır. Düşünürün din üzerine geliştirdiği teorik izahlarında ortaya çıkan bu yarılma, aslında onun felsefesinin sahip olduğu ikili doğadan kaynaklanır. İnsan dini olarak adlandırdığı dinsel yöneliş, doğa durumu gibi katıksız bir bireyselliğin yaşandığı ortamı yaratan aklının ürünüdür. Bireyseldir ve kişinin kendi içinde yaşadığı bir dindir. Öyle ki, bu dini yaşayış için ne topluma-cemaate ne de mabet ve ritüele gerek vardır. Yurttaş dini diye isimlendirdiği dinsel deneyim ise onun antropolog tarafının, bir diğer deyişle, din ve siyaseti iç içe ve aynı amaçları olan sistemler şeklinde gören antropolojik aklının ürünüdür. Bu din, ibadete, mabede ve ritüele sahiptir. Dışa dönük bir ibadeti gerektirmektedir (Rousseau, 1997: 146). İbadet, mabet ve ritüeli olan dinlerin siyasal nitelikleri olduğunu ve bunun yalnızca yurttaş dinine has olabileceğini düşünen Rousseau için bu niteliklere sahip olan geleneksel dinlerin de siyasal olarak görüldüğü açıktır. Rousseau geleneksel dinlerin siyasal karaktere sahip olduğunu bildiğinden ve bunları egemen gücün hizmetine verdiği için, insan dinini, din olmaktan çıkartarak, bir diğer deyişle, örneği görülmemiş bir şekilde ibadetsiz, mabetsiz, ritüelsiz şekilde tasarlayarak sistemine dâhil eder ve böylece dinsel-siyasal bir çatışmanın önünü keser.

### 3. CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE İSLAM'IN SİVİL DİNSEL İNŞASI

Türk siyasal hayatında erken Cumhuriyet elitlerinin görüşleri göz önünde bulundurulduğunda Rousseau'nun Türkiye'deki din-devlet ilişkilerini belirleyici bir etkide bulunduğu savunulabilir. Özellikle Mustafa Kemal'i etkileyen görüşleri (Mardin, 1991: 72) Cumhuriyet Türkiye'sindeki Rousseau etkisinin küçümsenemeyeceğini göstermesi bakımından önemlidir. *Social Contract* adlı eserinin Mustafa Kemal tarafından dikkatle okunduğu, kitabın kenarlarına notlar alındığı ve kimi yerlerinin altlarının çizildiği görülür (Turan, 1989: 14). Keza, Mustafa Kemal Rousseau'nun eserlerini okuduğunu 1 Aralık 1921 de Büyük Millet Meclisi'nde (BMM) *Bakanlar Kurulu'nun Görev ve Yetkisini Belirten Kanun Teklifi*

*Münasebetiyle* yaptığı konuşmada ifade etmiştir. Bununla da kalmamış, devlet yönetimi üzerine önemli görüşler ortaya koymuş olan filozofun okunarak anlaşılmasına çalışılmasını milletvekillerine tavsiye etmiş ve görüşlerinin kullanılmasının ihmal edilmemesi gerektiğini belirtmiştir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, 2006: 216). 1921 gibi bir tarihte Mustafa Kemal'i tesiri altına aldığı görülen Rousseau, yeni Türk devletinin ilk yıllarından itibaren din-devlet ilişkilerinin belirlenmesinde de etkisini göstermiştir.<sup>1</sup>

Rousseau'nun etkisi ilk etapta, aynı egemenlik sahası içerisinde iki farklı devletin etkinlik gösterdiği dolayısıyla siyasal egemenliğin henüz tam anlamıyla sağlanamadığı bir siyasal kriz ortamında kendini gösterir. Bu dönemde Ankara Hükümeti bir sembolik mücadelenin tarafı olarak hamleler gerçekleştirerek ilk başta İstanbul'daki dinsel yetkenin kontrolünü ele almaya çalışır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yaklaşık yedi yüzyıllık mevcudiyeti boyunca dine ve dinin kurumsal yapılanmasına karşı istikrarlı ve değişmez bir strateji izlediği ve din müessesesinin bağımsızlığını yavaş yavaş yıpratarak ona kendi himayesini dayattığı (Dumont, 2011: 154-155) dolayısıyla bu dönemde dinsel yetke ile siyasal yetke (saltanat) arasında bir bölünme bulunmadığı düşünüldüğünde sembolik mücadelenin hem dini hem de siyasal boyut taşıdığı görülecektir. Bir diğer deyişle, dini kontrol altına alma mücadelesi aynı zamanda iki siyasal gücün mücadelesi şeklinde tezahür eder. Padişah Vahdettin'in işgal altındaki İstanbul'dan 1922 yılında bir İngiliz gemisiyle yurt dışına çıkışı, bu güç mücadelesinde Ankara Hükümeti'ne önemli bir koz verecek ve bu koz sonucunda 1 Kasım 1922'de saltanat ilga edilecektir. Daha önce 1920 yılında Ankara Hükümeti tarafından Evkaf ve Şer'iyye vekili olarak atanan Mehmet Vehbi Efendi'nin fetvası üzerine Vahdettin hemen halifelikten de azledilir (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Mehmed Vehbi Efendi Md, 08.12.2019). Yeni bir halifenin seçilmesi gerektiğini belirten fetvaya binaen 18 Kasım 1922'de Büyük Millet Meclisi'nde bir seçim yapılarak yeni halife seçilir. Ankara Hükümeti, kendileriyle uyumlu bir şekilde çalışacağını umdukları Abdülmecit Efendi'yi hilafet gibi bir makama getirerek yeni devletin din üzerindeki ilk önemli denetim mekanizmasını tesis eder.

Abdülmecit Efendi'nin seçilme sürecinde Mustafa Kemal'in yeni halifeden talepleri göz önüne alındığında, İstanbul'daki dinsel yetkenin Ankara'da kurulmuş olan siyasal yetkeye bağlı kılınmasının temel hedef olarak koyulduğu anlaşılır. Bu taleplere göre; yeni halife Büyük Millet Meclisi'nin kendisini halifelige seçmesinden dolayı memnun olduğunu açıkça söyleyecek ve Türkiye Devleti'nin, Büyük Millet Meclisi'nin ve Hükümeti'nin kendine has niteliğinin ve idare şeklinin Türk halkı ve bütün İslâm dünyası için en yararlı ve en uygun rejim olduğunu belirtip, tespit edecektir (Kemal Atatürk, 1969: 695-696).

18 Kasım 1922 itibarıyla Abdülmecit Efendi'nin halife seçilmesi Türk siyasal hayatında saltanatsız hilafet dönemini başlatması bakımından önem taşır. 1 Kasım 1922 yılında Ankara Hükümeti saltanatı kaldırdığından dolayı Abdülmecit Efendi'nin halifeliliğinin bir süre için siyasal bakımdan anlam taşımadığı düşünülür. Ancak Abdülmecit Efendi'nin belli bir süreden sonra etkinliğini artırarak zıllullah (Tanrı'nın gölgesi) ünvanını kullanmaya başlaması ve İstanbul'daki yabancı devlet temsilciliklerine görevliler göndererek ilişki kurmaya çalışması, yeni bir siyasal mücadelenin başlayacağına dair kanıları güçlendirecektir. Saltanat gibi siyasal bir kurumu ilga edip, dinsel bir kurum olan hilafete halife seçen Ankara Hükümeti her ne kadar bu hamleyle siyasal olarak egemen konuma geldiğini düşünmüş olsa da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mevcut biçimiyle geleneksel dinin siyasal niteliği bu düşünceye olanak tanımayacaktır. Halife siyasal alana müdahil olan eylemlerde bulunacak, bu eylemler Ankara'da geriye doğru gidip olarak yorumlanacak ve halifelik üzerinden sultanlığa dönüş korkusu oluşmaya başlayacaktır (Aytepe, 2002: 21). Bu durum, Ankara Hükümeti'nin henüz tam anlamıyla İmparatorluğun dinsel-siyasal yetkesi üzerinde bir egemenlik tesis edemediğini de göstermektedir. Bu nedenle saltanatın ilgasından yaklaşık 16 ay gibi bir süre sonra BMM hilafeti de kaldırarak, Mustafa Kemal'in, hilafeti siyasete karışmadığı takdirde tarihsel bir hatıra olarak tutma yönündeki isteği, hilafetin salt dinsel değil aynı zamanda siyasal bir niteliği haiz olduğunun görülmesiyle son bulacaktı. Henüz anayasanın dahi yapılmadığı bir siyasal atmosferde 3 Mart 1924 tarihinde 431 sayılı kanunla ilga edilen hilafetle Osmanlı'daki haliyle sivil dine son verilerek sembolik mücadeleden Ankara Hükümeti galip çıkacaktı.

Geleneksel İslam'ın, Cumhuriyet'e özgü bir sivil din olarak inşa edilmeye başladığı anı da teşkil eden 3 Mart 1924 tarihinde 429 sayılı kanunla Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti de kaldırılarak, yerine Diyanet İşleri Riyaseti kurulur (Lewis, 2009: 557). Yeni devletin tarihsel dinle olan ilişkisinin sinyallerini vermesi

<sup>1</sup> 23 Nisan 1920'de Ankara'da açılan meclis, İstanbul işgal altında olduğundan dolayı Ankara'da toplandı. Belirterek kendisini "geçici" olarak tanımlıyor olsa da çalışma kapsamında "yeni devlet", "yeni Türk devleti" ibareleri 23 Nisan 1920 yılında 1. BMM'nin açılışıyla başlayan yeni politik oluşumu ifade etmek için kullanılacaktır.

bakımından önem taşıyan bu değişikliklerle, milli devletin sivil dininde İslam'ın artık doğrudan ideoloji üreten bir konumdan çıkarılarak, toplum yönetiminde işlevsel olarak kullanılacak siyasi bir aygıt olacağına inanılır.

Cumhuriyet Türkiye'sinde uygulamaya konan bu dinsel politikaları istikrarlı bir şekilde; tarihsel dinin, İmparatorluğun sivil dini olmaktan ulus-devletin sivil dini haline gelirken geçirdiği dönüşümler olarak okumak gerektiği açıktır. Eğer bu dönüşüm süreci görülmezse milli mücadele sonrası yeni Türk devletinin uygulamalarının gayri sistematik bir değerlendirmesinin ortaya çıkması mümkün olur. Sonuçta cumhuriyet hükümetinin "İslamiyet ile araya mesafe koyduğu", öte taraftan "toplumsal pekiştirici olarak İslamiyeti kullanıldığı", bir diğer taraftan da İslam'ı "oluşturulan yeni cumhuriyetçi sivil dinin manivelası kıldığı" gibi çelişik ifadeler aynı cümlede kullanılabilir hale gelir (Karakuş, 2018: 150). Eğer bu dönemi niteleyen bir ifade aranacaksa bu, İslam'ın kategorik bir şekilde dışlanması şeklinde değil, tarihsel dinin siyasal niteliğindeki dönüşüm ve siyasal yetkenin sembolik üstünlüğünün kurulması şeklinde olmalıdır. 20 Nisan 1924 tarihinde kabul edilen anayasada devletin dininin, din-i İslâm olduğu kaydı (m. 2) ile "milletvekillerinin (m. 16) ve cumhurbaşkanının (m. 38) and içme formüllerindeki dinsel öğelerin kaldırılması ve 'ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi'nin BMM'nin görevleri arasından" (Tunçay, 2012: 226) 10 Nisan 1928 tarihinde yapılan değişikliklerle çıkarılmaları da aynı şekilde geleneksel dinin önemini azaltmak için değil, milli devletin sivil dinsel inşasında siyasal egemenin dinsel yetkeye göre birincil konumda bulunduğunu sembolleştirmek adına yapılır.

İslam, tıpkı İmparatorlukta olduğu gibi, milli Türk devletinin sivil dini haline getirilecektir ancak bu sivil din İmparatorluk bakiyesi bir dinseliliğin üzerine inşa edilmeyecektir. Osmanlı geleneğinden devralınan bir tarafla, milli devlete uygun yeni bir yönü bulunacaktır. Yeni sivil din, Osmanlı'nın ulemayı sıkı bir şekilde kendine bağlayıp, medrese sistemini genel devlet işlerine faydalı olacak şekilde sistematikleştirip, tasavvufu ehlileştirmek için pek çok girişime imza atmasına (Mardin, 2006: 28-29) benzer şekilde sıkı bir dinsel denetim gerçekleştirecektir. Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreteri Recep (Peker) 16 Ekim 1931'de, dünyevileşmiş bir devlette Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anlamının sorulması üzerine verdiği cevapta bu geleneğe vurgu yapar. Peker'e göre bu kuruma olan ihtiyacın tarihi nedenleri bulunmaktadır (Jaschke, 1972: 67). Ancak öte taraftan Cumhuriyet'in sivil dininin yeni, milli devlete uygun bir mahiyeti olacaktır ki Cumhuriyet Türkiye'sinin, milli bir İslam yaratma yönündeki politik hamlelerinin başlıca sebebi de budur.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında din nokta-i nazarında Lutherci reformasyon ve milli bir din yaratma yolu ile Sovyet Devrimi'nde olduğu gibi dine karşı çıkma şeklinde iki farklı bakış açısıyla karşılaşıldığını belirten Mete Tunçay (2011: 94-95), yeni Türk devletinin, ilk yol olan milli İslam yaratma hedefine yöneldiğinin altını çizer. Dinin bütünüyle devlet denetimine alınarak dini kurumların özerkliğine son verilmesi ve adı konmamış bir milli din yaratılması ideali cumhuriyetin temel hedeflerinden biri olur (İnsel, 2009: 22). 1926 yılında ilk defa namazlarda Türkçe kullanılmaya başlar, 1933 yılında ise ezan ve sala tüm yurttan Türkçeleştirilir. 1928 yılında İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinin hazırladığı iddia edilen, ancak aslında yine bu fakültenin bir üyesi olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu tarafından neşredilen "*Dini İslah Beyannamesi*" bu politik gelişmenin sembol olgularından biri olur (Ergin, 1977: 61). Gerek bu metinde gerekse Baltacıoğlu'nun konu hakkında görüşlerini ileri sürdüğü "*Türk İnkılabı Karşısında Müslümanlık*" (1928: 1773) adlı yazıda İslam'ın millileştirilmesi adına ibadetlerde Türk dilinin ve Türk sanatından örneklerin kullanılmasına vurgular yapılır. Ayrıca her iki metin, özellikle ibadethanelerin kullanımına yönelik görüşlere yer vermeleri bakımından ayrı bir yere sahiptirler. Milli siyasetin emrinde bir İslam yaratmaya çabalayan cumhuriyetçi sivil dinin, ibadethaneleri denetim dışında bırakamayacağına habercisi sayılabilecek olan bu metinler, camilerin milli devletin emrinde çalışacak dinsel-siyasal yapılar olarak kullanılması arzusunun yansıtırlar. 1932 yılında ibadethanelerin sınıflandırılması çalışmalarıyla ete kemiğe bürünen bu girişim neticesinde cami ve mescitler sınıflandırılarak, cemaati olmayan camiler; ordu, milli eğitim ve hastaneler gibi kurumlar tarafından kullanılmak amacıyla kapatılır (Jaschke, 1972: 66). Mabetlerin; kütüphane, okuma salonu, müze ve askeri ihtiyaçlar için tahsis edilmesini Cumhuriyet ideolojisinin yaklaşımını ve felsefesini göstermesi açısından önemli gören Ömer Obuz (2017: 1448-1458); devletin içinde bulunduğu ekonomik ve siyasi güçlükleri aşmak ve milli siyaseti güçlendirmek için mabetlerin kullanıma açıldığını belirtir. Ayrıca 1930'lu yıllarda camilerin; Türklüğün, Türk medeniyeti ve sanatının köklülüğünü simgelemesi açısından birer sembol olarak kullanıldığının altını çizer. Bu durum, milli devletin sivil dininde caminin; salt dinsel değil hem dinsel hem de siyasal olarak kullanılacağı ve böylece milli hedeflerin gerçekleştirilmesinde

yararlanılacağını göstermesi bakımından önemli bir gösterge olur. Amaç dinsel mabet olarak camilerin tasfiye edilmesi değil, milli bir sivil din haline getirilmeye çalışılan İslam'ın kurumlarıyla birlikte Türk devletinin amaçlarına hizmet edecek konuma getirilmesidir. Bu bağlamda dine ve dinsel yapılara yönelik bu tutumu, “eskiye dair her türlü kurum ve değer tasfiye edilişi” şeklinde basitleştirmek (Karakuş, 2018: 148) ya da yeni devletin kurucu elitinin milliyetçiliği, dinin yerine ikame ederek bu dönemde din gibi eski değerlere itibar etmeyip lâ-dini dinselliğe (dini olmayan dinsellik) önem kazandırdığını söylemek (Caymaz, 2005: 178-180; Atalay, 2018) çok isabetli değildir. Aksine yapılan şey, Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin; geleneksel dinin siyasal bir niteliği olduğu gerçeğini görerek onu Rousseau'nun sivil dininden mülhem milli bir şekle sokmaları ve böylece geleneksel dini egemenin siyasal amaçlarının altına yerleştirme girişimlerinden ibarettir.

Egemen güçle bütünleştirilmiş bir sivil din oluşturmak adına yeni devletin bir diğer politik izleği; devlet ile birey arasında dini kontrol edecek ya da devlet altı çeşitli özdeşleşme alanları oluşturacak araçların oluşmasını engellemek olarak belirecektir. Milli devletin laiklik politikaları bu bağlamda oldukça önemli hizmetler yerine getirecektir. Mardin, laikliğin 1947 yılında, 7. Cumhuriyet Halk Partisi Kongresi'nde tartışılmaya başlandığını ve dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olduğu ilkesinin çok açık bir şekilde ortaya sürüldüğünü belirtir (Mardin, 1991: 32). Oysa yeni Türk devleti laikliği; 1920 ve 1930'lar boyunca, dini; toplumsal bağın pekiştiricisi olma işlevinden sıyırmaya çalışan ve toplumun dinden uzaklaştırılmasını sağlayan bir ilke olarak değil, aksine milli devletin dinsel alanda tekel olma isteğinin, bir diğer deyişle, dinin yalnızca siyasal egemenin denetiminde kalmasının ifadesi olarak görmektedir. Yeni devletin sivil din yaratma çabalarının devam ettiği, İslam'ı millileştirme çalışmalarının sürdüğü bir dönemde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 yılındaki programı bunu kanıtlar niteliktedir. Programa göre laiklik ilkesi gereğince din, vicdan işi olarak kalmalı ve siyasetten ayrı tutulmalıdır (CHF Nizamnamesi ve Programı, 1931: 5-9). Yani, Cumhuriyet hükümeti bir taraftan dini milli devletin hizmetinde siyasal bir araç olarak kullanma gayretiyle hareket etmekte ancak öte taraftan laikliği parti programına, ardından da 1937 yılında anayasaya sokmaktadır. İlk etapta çelişki olarak görülse de yönetici elitin kafasında bu ikisi arasında bir çelişki yoktur. Çünkü Rousseau'nun sivil dininde olduğu gibi, siyasal egemenliğin hilafsız işleyişi için dinin egemen güçle bütünleştirilmesi laiklik ilkesine aykırı değildir, aksine milli devletin siyasal işleyişini bozacak şekilde din, devlet dışındaki ara erkler veya kurumlar tarafından kullanılıyorsa laikliğe aykırıdır. 1930'lu yıllarda Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması esnasında Mustafa Kemal'in yeni parti yöneticilerinden özellikle laiklik ve cumhuriyet ilkelerini benimsemelerini istemesi (Özipek, 2011: 247), egemen gücün dini kontrol altında tutma isteği olarak laiklik anlayışını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Devlet ile birey arasında dini kontrol edecek ya da özdeşleşme alanı oluşturacak araçların oluşmasını engelleme girişimlerinin Osmanlı'nın son dönem politik hamlelerinden biri olan ve geleneksel İslami oluşumları teşkil eden tekkelere girip çıkanların denetim altına alınmasını sağlayarak kayıtlarının tutulması ile kaydı olmayan kişilerin tekkelere kabul edilmesini men eden 1860 tarihli kararın (Yurdakul, 2008: 211) daha ileri aşamalarını laiklik ilkesinin kabulüyle uygulamaya koyan yeni Türk devleti, Rousseau'dan mülhem, din noktasında devlet ile birey arasında herhangi bir özdeşleşme alanının oluşmasını tehlikeli görmüş, dinin yalnızca siyasal egemenliğin uhdesinde kalarak, ona itaati güçlendirmesini ve temel olarak müminin devletle özdeşleşmeyi sağlamasını istemiştir. Hilafetin ilga edildiği 3 Mart 1924 tarihinde çıkan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nu böyle bir perspektifin ürünü olarak okumak gerekir. Kanunun gerekçesinde “milletin fikir ve his bakımından birliğini” temin etmek amacı düşünüldüğünde milli devletin bu konuda tekel olma isteği görülür. Kanuna binaen memleket dahilindeki tüm okullar merkezi hükümete bağlanır. Dinsel alanda birey ve devlet arasındaki ara erklerin oluşmasını engellemek amacıyla dinsel eğitim kurumlarının merkezileştirilmesi yoluna gidilir (Jaschke, 1972: 74). Böylece eğitim alanında devlet dışında dinsel eğitim veren kurumların önüne geçilmeye çalışılır. Yüksek din uzmanları yetiştirmek için ilahiyat fakültesi; imam ve hatip gibi hizmetlileri yetiştirmek için ise İmam ve Hatip Okulları açılır. Bu kanunla cami, mescit gibi kurumlarda dinî hizmet verecek din hizmetlilerini yetiştirmeyi devlet kendi görevleri arasına alır. “Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'na istinaden 13 Mart 1924 tarihinde Millî Eğitim Bakanlığı'nın yayınladığı genelge ile ‘devletin bütçelerinde ve teşkilatında kadrosu ve heyet-i talîmiye programları mevcut olmayan’ medreselerin eğitimlerine devam edemeyeceklerini ve genelgenin vilayetlere ulaşmasıyla birlikte vilayet, kaza ve köylerde bu tür medreselerin derhal kapatılacağını” (Yanardağ, 2012: 245) bildirilmesi de ayrıca devletin vatandaşlar üzerinde tek ve nihai egemenlik isteğini yansıtır. 1925 tarihli *Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Kaldırılmasına Dair Yasa*'nın kabul edilmesi de aynı şekilde dini yönlendirecek ve kontrol edecek ara erkleri tasfiye etme

girişimi olarak hayata geçer. 1926 yılında kabul edilen Türk Ceza Kanunu ise Cumhuriyetçi sivil dinin dışında kalan dini-siyasi oluşum ve hareketlere karşı hükümler getirir. Ceza Kanunu'na göre, "kim dini duygularını, dini veya kutsal sayılan şeyleri herhangi bir şekilde, halkı devletin emniyetini tehlikeye sokacak işler yapmaya özendirme için kullanırsa veya bu amaçla birlik kurarsa, ...ağır hapisle cezalandırılır... Dini temellere veya dini duygulara dayanan siyasi cemiyetlerin kurulması yasaktır" (Jaschke, 1972: 33). Görüldüğü üzere Cumhuriyetçi sivil din kendisini tek geçerli din-siyaset biçimi olarak kodlamakta ve buna karşı yasal önlem almaktadır.

Takrir-i Sükûn Kanunu'nun çıkarılması ve arkasından İstiklal Mahkemeleri'nin kurulması da Cumhuriyet hükümetinin devlet ve kul arasındaki ara yapılanmaların tasfiyesi için uygulamaya koyduğu yasal önlemler olarak belirtilebilir. Şubat 1925 tarihinde patlak veren Şeyh Said isyanının bir neticesi olarak çıkan bu kanunla yalnızca isyanın çıktığı Doğu Anadolu bölgesinde değil tüm yurttan geçerli olan bir mücadele başlar. İsyanın, onu çıkaranların kafasında ulusalcı ya da dinci gibi bir sınıflandırma içermediği halde resmi görüşün bu isyanı dinsel-gerici bir ayaklanma olarak gördüğünü ifade eden Tunçay bunu, bölgedeki bir bastırma ile sınırlı kalınmayarak yurt çapında geçerli olan bir mücadeleye çevirmenin aracı kılma gerekliliğine bağlar (Tunçay, 2012: 136). Böylece isyanı izleyen Takrir-i Sükûn Kanunu'yla siyasal egemenliğin vatandaşlar üzerindeki hakimiyeti yalnızca Doğu Anadolu bölgesiyle sınırlı kalmayacak tüm ülke çapında bu konsolidasyon sağlanabilecektir (Tunaya, 2003: 148).

Cumhuriyet Türkiye'si'nin yazı-alfabe alanındaki politik hamleleri de benzer şekilde devletten bireye doğru yönelen dinsel-siyasal doktrinasyonu engelleme potansiyeline sahip ara kurumların ortadan kaldırılmasına yönelik olarak ilerler. 1928 tarihinde Latin Alfabesi'nin kabulüyle Osmanlıcanın yerine, Türkçe köklerden oluşan ulusal bir bilim ve kültür dilinin yaratılması (Tanör, 2010: 253), temel olarak İslam'ı millileştirme hamlesinin bir parçası olmakla birlikte, cumhuriyet eliti için dinin anlaşılmasında araçlara ihtiyacı azaltmanın ve dinsel dogmalardan kurtulmanın yolu olarak da görülür. Okuma yazma arttıkça din, bir takım şeyh, derviş, hocaların taklit edilmesiyle sürülecek bir yol olmaktan kalkacak, din üreten organize kurum olan devletin topluma ulaştırdığı eserlerin bir ürünü olarak yaşanılır hale gelecektir. Daha önce 1923 yılında Balıkesir'de yaptığı konuşmada Mustafa Kemal bu isteği açık şekilde ortaya koyar. Mustafa Kemal'e göre, "bizde ruhbanlık yoktur, hepimiz müsaviyiz ve dinimizin ahkâmını mütesaviyen öğrenmiye mecburuz. Her fert dinini, diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir" (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, 2006: 381). Bu nedenle Mustafa Kemal tarafından okuma yazma bilmemek ve dinsel dogmatizm arasında bağlantı kurulur. Buna göre Türklerin okuma-yazma bilme oranının düşük olmasının nedeni, dinin ve hayatın anlaşılmasını engellemeye çalışan dinsel dogmatizmden başka bir şey değildir. Mustafa Kemal'e göre milletin yüzde sekseni okuma-yazma bilmiyorsa, bu hata Türklerde değil, Türk'ün seciyesini anlamayarak, kafasını birtakım zincirlerle saranlardadır (Tongul, 2004: 122). Kul ile cumhuriyetçi sivil dinin tanrısı konumundaki devlet arasındaki araçların kaldırılması amacıyla 1927 yılında Kur'an da Türkçe'ye çevrilerek ücretsiz şekilde dağıtılacaktır. 1935 yılında takipçileri tarafından Bediüzzaman diye adlandırılan Said Nursi dini siyasal amaçla kullandığı iddiasıyla birkaç kez tutuklanarak yargılanacak ve yazıları yasaklanacaktır (Zurcher, 2004: 280-281). 1936 yılında ise Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi daha sistematik bir uygulama haline getirilerek, 9 ciltlik tercüme ve Kur'an tefsiri, masrafları bizzat Mustafa Kemal'in kendi bütçesinden karşılanmak üzere, Diyanet İşleri Başkanı Elmalılı Muhammed Hamdi'ye yaptırılacaktır. Amaç ise dinseliliğin taklitle değil de akli bir şekilde yaşanır hale gelmesinden başka bir şey değildir.

#### 4. SONUÇ

Sivil din sadece cumhuriyetin kurumları ve kazanımları etrafında bir kült oluşturmak vasıtasıyla onlara kutsallık kazandırmak anlamını taşımaz. Siyasal egemenliğin hilafsız işleyişine destek olmak amacıyla geleneksel dinlerin işlevselleştirilmesini de içerecek şekilde geniş bir anlama sahiptir. Özellikle Rousseau'nun çalışmalarında bunu açık şekilde görmek mümkün olur. İnsan dini ve vatandaş dini şeklinde ikili bir ayırım yapıyor olması onun sisteminde geleneksel dinin, sivil din olarak görülemeyeceği gibi bir algı yaratıyor olsa da aslında durum bunun tersidir. Düşününün teorik izahında insan dini, insanın içten içe yaşadığı, dışarıya vurmadığı, hiçbir ritüelinin bulunmadığı bir dindir. Bir diğer deyişle, geleneksel dinleri değil, aslında "din olmayan bir din"i işaret etmektedir. İnsan dinini bu şekilde ifade etmesinin nedeni, filozofun; ritüelleri, ibadetleri, sunakları olan tüm geleneksel dinlerin aslında siyasal nitelik taşıdıklarını bilmesinden kaynaklanır. Bu bakımdan insan dini kavramsallaştırması doğa durumu gibi bireyselliğin hüküm sürdüğü bir ortamı yaratan filozofun spekülatif aklının ürünüdür. Siyasal teoloji literatürünün konusunu oluşturan ve yurttan dini olarak ifade ettiği kavramsallaştırma ise içinde geleneksel dinlerin





siyasal kullanımlarıyla, cumhuriyetçi kurum ve ilkeler etrafında birer kutsallık halesi oluşturmayı da içine alan filozofun antropolojik aklının bir ürünü olarak ortaya çıkar. Teorik sisteminde siyasal-sivil topluma geçildikten sonra toplumu bir arada tutma sorununun baş göstermiş olması, ona; kullandığı sivil din kavramıyla din-devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiği ve bu ikisi arasında nasıl bir ilişkiyle toplumsal birlikteliğin uzun erimli olacağına dair antropolojik görüşlerini ileri sürme fırsatı vermiştir. Sivil din, bu her iki anlamı da içerecek şekilde konumlandırıldığında, onun görüşlerinden oldukça etkilenen yeni Türk devletinin kurucu elitinin kafasında da tarihsel dinin dışlanmadığı, onu milli siyasetin emrine sokarak işlevselleştirmeye çalıştıkları görülür. Bu amaç uğruna üçlü bir yol izlendiğini ortaya koymuş olan çalışma kapsamında; siyasal egemenin din ve dinsel yetkelerden daha üstün olduğunu gösterme yönündeki sembolik politikaların, milli devlete uygun bir sivil din için İslam'ın millileştirilme çalışmalarının ve geleneksel İslam'ın kul ile devlet arasında oluşmasına izin verdiği kişi ve oluşumları tasfiye etme politikalarının uygulandığı gösterilmiştir.

#### KAYNAKÇA

- Abéles, M. (2012). Devletin Antropolojisi (N. Ökten, Çev.), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Ağaoğulları, M. A. (2006). Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği, İmge Yayınevi, Ankara.
- Asad, T. (1999). "Secularism, Nation-State, Religion". (P. V. der Veer & L. Hartmut Ed), Nation and religion perspectives on europe and asia, ss. 178-196, Princeton University Press, Princeton.
- Atalay, O. (2018). Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, (2006). (N. Arsan, Haz.). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, [ş.y.].
- Aytepe, O. (2002). "Yeni Belgelerin Işığında Halifeliğin Kaldırılması ve Hanedan Üyelerinin Yurtdışına Çıkarılmaları", Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 29-30: 15-29.
- Caymaz, B. (2005). "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Sürecinde Laiklik Tartışmaları", Bilgi ve Bellek, 4: 173-185.
- Cassirer, E. (1980). İnsan Üstüne Bir Deneme (N. Arat, Çev.), Remzi Yayınevi, Ankara.
- CHF Nizamnamesi ve Programı, (1931). TBMM Matbaası, Ankara.
- Cizre, Ü. (2005). Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Critchley, S. (2013). İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Deneyleri (E. Ünal, Çev.), Metis Yayınları, İstanbul.
- Dumont, P. (2011). "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı". (S. Akgönül Der.), Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar, (C. Gürman Şahinkaya, Çev.), ss. 155-166, İstanbul Bilgi Üni. Yayınları, İstanbul.
- Ergin, O. (1977). Türk Maarif Tarihi 4, Eser Kültür Neşriyat, İstanbul.
- Hegel, G. W. F. (2004). Hukuk Felsefesinin Prensipleri (C. Karakaya, Çev.), Sosyal Yayınları, İstanbul.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-vehbi-efendi>. Online Erişim: 08.12.2019.
- İnsel, A. (2009). "Giriş". (A. İnsel Der.), Modern Türkiye'de Siyası Düşünce: Kemalizm, ss. 17-27, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Jaschke, G. (1972). Yeni Türkiye'de İslamlık (H. Örs, Çev.), Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Karakuş, G. (2018). Cumhuriyetin Kurucu İdeolojisine Politik-Teolojik Bir Yaklaşım, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Kemal Atatürk. (1969). Nutuk (1920-1927), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Lewis, B. (2009). Modern Türkiye'nin Doğuşu (B. B. Turna, Çev.), Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- Mardin, Ş. (1991). Türkiye'de Din ve Siyaset, (M. Türköne, T. Önder Der.), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2006). Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1, (M. Türköne, T. Önder Der.), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Obuz, Ö. (2017). “Yakın Geçmişte Camilerin Farklı Kurumlara Tahsisi ve Askeri Amaçlı Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6(3): 1444-1460.
- Özipek, B. B. (2011). “Serbest Fırka’nın Mürtecileri”. (Y. Aktay vd Der.), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, ss. 245-259, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J. J. (1997). The Social Contract and Other Later Political Writings (V. Gourevitch, Ed. and Trans.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Rousseau, J. J. (2019). The Discourses and Other Early Political Writings (Q. Skinner, Ed.), Cambridge Uni. Press, Cambridge.
- Schmitt, C. (2005). Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm (E. Zeybekoğlu, Çev.), Dost Yayınları, Ankara.
- Tanör, B. (2010). Kurtuluş Kuruluş, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
- Tongul, N. (2004). “Türk Harf İnkılâbı”. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 33-34: 103-130.
- Tunaya, T. Z. (2003). İslamcılık Akımı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Tunçay, M. (2011). “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”. (A. İnel Der.), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm, ss. 92-96, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tunçay, M. (2012). Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması 1923-1931, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Turan, Ş. (1989). Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- “Türk İnkılâbı Karşısında Müslümanlık”. (1928). Milli Mecmua, 10: 110.
- Yanardağ, A. (2012). “Tevhid-i Tedrisat Kanunu Uygulamasında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Rolü”. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 49: 241-264.
- Yurdakul, İ. (2008). Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatı’nda Reform (1828-1876), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zurcher, E. J. (2004). Modernleşen Türkiye’nin Tarihi (Y. Saner Gönen, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

